TINJAUAN ATAS FUNGSI RAGA DALAM TEORI GEN EGOIS (*THE SELFISH GENE*) RICHARD DAWKINS

BERDASARKAN TEORI PENYEMPURNAAN RAGA MULLĀ ṢADRĀ

Mohammad Arvian Taufiq
NIM: 23.15.1.212.008

Pembimbing:
Dr. Akmal Kamil, MA

STAI SADRA
Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra

PROGRAM STUDI
Magister Aqidah dan Filsafat Islam

TESIS
Diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

TESIS

TINJAUAN ATAS FUNGSI RAGA DALAM TEORI GEN EGOIS *(THE SELFISH GENE)* RICHARD DAWKINS BERDASARKAN TEORI PENYEMPURNAAN RAGA MULLĀ ṢADRĀ

Mohammad Arvian Taufiq
NIM: 23.15.1.212.008

Tesis diajukan kepada STAI Sadra
Sebagai Syarat Mendapatkan Gelar Magister dalam Aqidah dan Filsafat Islam

PROGRAM STUDI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mohammad Arvian Taufiq
NIM : 23.15.1.212.008
Program Studi : Magister Aqidah dan Filsafat Islam

menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul: *Tinjauan atas Fungsi Raga dalam Teori Gen Egois (The Selfish Gene) Richard Dawkins Berdasarkan Teori Penyempurnaan Raga Mullā Sadrā*

Merupakan karya ilmiah asli saya sendiri dan bukan merupakan hasil plagiasi dari karya orang lain. Seluruh sumber rujukan yang digunakan dalam penulisan tesis ini telah dicantumkan secara benar dan sesuai dengan kaidah penulisan ilmiah yang berlaku.

Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini mengandung unsur plagiasi, maka saya bersedia menerima sanksi akademik sesuai dengan peraturan dan ketentuan yang berlaku di STAI Sadra.
Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Yang membuat pernyataan,



Mohammad Arvian Taufiq

LEMBAR PERSETUJUAN
SEMINAR TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama	: Mohammad Arvian Taufiq
NIM	: 23.15.1.212.008
Prodi	: Magister Aqidah dan Filsafat Islam
Judul	: *Tinjauan Atas Fungsi Raga Dalam Teori Gen Egois (The Selfish Gene) Richard Dawkins Berdasarkan Teori Penyempurnaan Raga Mullā Ṣadrā*

Telah disetujui oleh dosen pembimbing untuk disidangkan pada seminar tesis.

Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 19 Januari 2026

Dr. Akmal Kamil, MA

ABSTRAK

Penelitian Penelitian ini mengkaji secara kritis fungsi raga manusia dalam teori The Selfish Gene Richard Dawkins dengan menggunakan filsafat transendental Mullā Ṣadrā sebagai kerangka analisis ontologis. Dawkins memandang raga manusia sebagai survival machine yang sepenuhnya berfungsi melestarikan gen, sehingga manusia direduksi menjadi instrumen biologis dalam mekanisme evolusi. Sebaliknya, Mullā Ṣadrā, melalui prinsip *ashālat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd*, dan *al-ḥarakah al-jawhariyyah,* menempatkan raga sebagai fase eksistensial awal jiwa (*al-nafs jismāniyyat al-ḥudūth, rūḥāniyyat al-baqā*) yang berperan aktif dalam proses penyempurnaan ontologis manusia. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis–hermeneutik dengan analisis kritis terhadap sumber primer karya Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā, serta literatur sekunder yang relevan. Hasil kajian menunjukkan bahwa reduksionisme gen-sentris Dawkins tidak memadai untuk menjelaskan kesadaran moral, kebebasan, dan orientasi teleologis manusia. Sebaliknya, filsafat transendental Mullā Ṣadrā menawarkan kerangka monisme eksistensial yang mampu menafsirkan raga bukan sekadar sebagai instrumen biologis, melainkan sebagai medium dinamis bagi aktualisasi jiwa dalam lintasan gerak substansial. Melalui sintesis kritis ini, tesis ini menegaskan bahwa raga manusia memiliki fungsi ontologis-transendental yang tidak dapat direduksi pada determinisme genetik. Temuan ini memiliki implikasi penting bagi filsafat manusia kontemporer, khususnya dalam konteks bioteknologi, psikologi dan kesehatan mental, pendidikan karakter, serta bioetika dan etika lingkungan. Dengan demikian, penelitian ini berkontribusi pada dialog kritis antara sains modern dan filsafat Islam, serta menawarkan kerangka konseptual alternatif untuk memahami manusia secara lebih utuh di era bioteknologi.

Kata Kunci: *Richard Dawkins, Mullā Ṣadrā, Teori gen egois, Raga dan jiwa, Al-ḥarakah al-jawhariyyah, Filsafat transendental, Filsafat manusia, Bioteknologi dan etika.*

ABSTRACT

This study critically examines the function of the human body in Richard Dawkins' The Selfish Gene through the lens of Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy. Dawkins conceptualizes the human body as a mere survival machine serving the replication of genes, thereby reducing human existence to a biological instrument within evolutionary mechanisms. In contrast, Mullā Ṣadrā, grounded in the principles of aṣālat al-wujūd (primacy of existence), tashkīk al-wujūd (gradation of being), and al-ḥarakah al-jawhariyyah (substantial motion), understands the body as the initial existential phase of the soul (al-nafs jismāniyyat al-ḥudūth, rūḥāniyyat al-baqā), playing an essential role in humanity's ontological perfection. Employing a philosophical–hermeneutical and critical approach, this research analyzes primary texts by Dawkins and Mullā Ṣadrā alongside relevant secondary literature. The findings demonstrate that Dawkins' gene-centered reductionism is insufficient to account for moral consciousness, human freedom, and teleological orientation. By contrast, Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy offers a monistic-existential framework in which the body is understood not merely as a biological tool but as a dynamic medium for the soul's existential actualization through substantial motion. This thesis argues that the human body possesses an ontological-transcendental function irreducible to genetic determinism. The study further highlights the contemporary relevance of this framework for philosophical anthropology, particularly in relation to biotechnology, mental health, moral responsibility, education, bioethics, and environmental ethics. Consequently, this research contributes to a critical dialogue between modern science and Islamic philosophy, offering an alternative and integrative understanding of the human being in the age of biotechnology.

Keywords : *Richard Dawkins, Mullā Ṣadrā, The Selfish Gene, body and soul, substantial motion, Transcendent Philosophy, philosophical anthropology*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek : a =◌َ ; i =◌َ u =◌َ

Panjang : ā = ا; i = ي; ū = و

Diftong : ay = اي; aw = او

C. Ta’Marbutah (ة(

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal مغرفة الله ditulis *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal الفاضلة المدينة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah.*

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عَقْلِيَّة ditulis *'aqliyyah*, نَفْلِيَّة ditulis *fi'liyyah*, dan نَيَّ ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدّو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang "al" dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah hurug shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنن اهلل maka ditulis sunnatullāh, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرمحن maka ditulis 'Abdurraḥmān dan جالل الدين maka ditulis Jalāluddīn.

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt., sumber segala wujud dan kesempurnaan, yang dengan rahmat dan inayah-Nya tesis ini akhirnya dapat diselesaikan. Tesis ini lahir dari sebuah kegelisahan intelektual sekaligus eksistensial: bagaimana manusia modern memahami dirinya sendiri di tengah kemajuan sains biologis yang begitu pesat, namun sering kali kehilangan kedalaman makna dan orientasi wujud.

Tesis ini juga merupakan ikhtiar untuk membangun dialog yang jujur dan kritis antara sains modern—khususnya biologi evolusioner—dan filsafat Islam. Penulis meyakini bahwa seorang ilmuwan sains tidak harus kehilangan dimensi spiritualnya, sebagaimana seorang filsuf atau pemikir agama tidak perlu menutup diri dari temuan ilmiah. Justru, kesadaran ontologis yang matang akan menuntun ilmu pengetahuan untuk bergerak secara bertanggung jawab, tidak hanya efektif secara teknis, tetapi juga bermakna secara eksistensial.

Lebih jauh, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan filsafat Islam kontemporer, khususnya dalam bidang pendidikan filsafat, psikologi, dan bioetika. Sintesis antara ontologi Sadrian dan sains modern membuka kemungkinan bagi lahirnya pendekatan pendidikan yang tidak hanya mencerdaskan akal, tetapi juga membentuk jiwa; psikologi yang tidak hanya memahami fungsi organ dan mekanisme mental, tetapi juga arah dan kualitas wujud manusia; serta etika bioteknologi yang berakar pada tanggung jawab kosmik manusia sebagai bagian dari tatanan wujud yang satu.

Dalam penyusunan tesis ini, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada dosen pembimbing tesis, bapak Dr. Akmal Kamil, MA yang telah dengan sabar, teliti, dan penuh kebijaksanaan mengarahkan proses berpikir dan penulisan penulis. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada seluruh dosen dan civitas akademika STAI Sadra, yang telah menyediakan ruang intelektual dan spiritual bagi tumbuhnya dialog antara filsafat, agama, dan sains.

Secara khusus, tesis ini penulis persembahkan kepada almarhum Ayah tercinta, yang dengan keteladanan hidupnya telah menanamkan nilai kejujuran, ketekunan, dan tanggung jawab; serta kepada Ibu tercinta, yang doa, kasih sayang, dan dukungannya senantiasa menjadi sumber kekuatan dalam setiap langkah penulis. Tesis ini juga penulis dedikasikan kepada anak-anak tercinta,

Mohammad Alvaris As Sajjad, Muhammad Mahdi As Sajjad, dan Muhammad Ali As Sajjad yang menjadi ruh semangat dan pengingat makna perjuangan, bahwa setiap usaha ilmiah pada akhirnya adalah ikhtiar untuk mewariskan kesadaran dan kehidupan yang lebih bermakna.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki keterbatasan. Namun besar harapan penulis agar kajian ini dapat menjadi kontribusi kecil dalam membangkitkan kesadaran eksistensial dan spiritual manusia modern—khususnya bagi para pencari kebenaran, para ilmuwan, pendidik, dan saudara-saudara yang bergerak dalam ikhtiar menjaga kesucian jiwa dan kemanusiaan. Semoga Allah Swt. meridhai setiap langkah pencarian ini dan menjadikannya bagian dari perjalanan menuju kesempurnaan wujud.

Penulis

Mohammad Arvian Taufiq

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI ii
LEMBAR PERSETUJUAN…….. iii
LEMBAR PENGESAHAN iv
ABSTRAK.....v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....vii
KATA PENGANTAR……ix
DAFTAR ISI x
DAFTAR TABEL xiii

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Identifikasi Masalah 15
C. Batasan Masalah 15
D. Rumusan Masalah.....16
E. Tujuan Penelitian 17
F. Manfaat dan Signifikansi Penelitian.....17
G. Kajian Pustaka 23
H. Metode Penelitian 32
I. Sistematika Penulisan.....36

BAB II FUNGSI RAGA DALAM TEORI GEN EGOIS RICHARD DAWKINS 38
A. Profile Richard Dawkins.....38
B. Konsep Dasar Teori Gen Egois (*The Selfish Gene*).....48
C. Fungsi Raga Menurut Dawkins 64
D. Kritik Internal (*genes's-eye view*)Terhadap Dawkins 83
E. Implikasi Pandangan Dawkins terhadap Hakikat Manusia.....96

BAB III FUNGSI DAN PENYEMPURNAAN RAGA DALAM FILSAFAT TRANSENDENTAL MULLĀ ṢADRĀ 102
A. Profile Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī 102
B. Prinsip Ontologis Filsafat Transendental.....123
C. Teori Jiwa dan Fungsi Raga 171
D. Implikasi Filosofis Fungsi Raga menurut Mullā Ṣadrā 182

BAB IV ANALISIS KRITIS FUNGSI RAGA DAWKINS DAN PERSPEKTIF MULLĀ ṢADRĀ 194
A. Perbandingan Ontologi Raga 194
B. Epistemologi: Empirisme Evolusioner vs Transendental-Intuitif 201
C. Teleologi : Survival Gen vs Kesempurnaan Raga 208
D. Kritik Filosofis Mullā Ṣadrā atas Dawkins 217
E. Sumbangan Filsafat Sadra untuk Reinterpretasi Fungsi Raga 230

BAB V SINTESIS DAN RELEVANSI KONTEMPORER 237
A. Kemungkinan Integrasi Konseptual 237
B. Relevansi bagi Kajian Filsafat Manusia 244
C. Implikasi Interdisipline 256

BAB VI KESIMPULAN DAN SARAN 272
A. Kesimpulan 272
B. Saran 274

DAFTAR PUSTAKA 280
BIODATA PENULIS 284

DAFTAR TABEL

Tabel 1. 1 Bagan Kerangka Konseptual (Analisis Kritis Dengan Perspektif Mullā Ṣadrā) 32

Tabel 2. 1 Evolusi Pemikiran Richard Dawkins (1976-2006)..... 46
Tabel 2. 2 Bukti Empiris Pendukung Teori Gen sebagai Unit Seleksi. 52
Tabel 2. 3 Bukti Empiris dan Fungsi Raga dalam Paradigma Gen-Sentris 56
Tabel 2. 4 Ringkasan Konseptual *Gene's Eye View,* Bukti Empiris, dan Implikasi Filsafat Tubuh..... 61
Tabel 2. 5 Struktur Instrumen genetik (Ontologi Tubuh Dalam Dawkins)..... 65
Tabel 2. 6 Tubuh Sebagai Arena Konflik Genetik (Konflik Internal).. 66
Tabel 2. 7 Penjelasan 2.6..... 66
Tabel 2. 8 Kerangka Determinisme Biologis Menurut Richard Dawkins 71

Tabel 3. 1 Keprimordialan Eksistensi (*aṣālat al-wujūd*.)..... 138
Tabel 3. 2 Gradasi Eksistensial (*tashkīk al-wujūd*) 155
Tabel 3. 3 Gerak Subtansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*)..... 165
Tabel 3. 4 Jiwa Bersifat *jasmaniyyat al-ḥudūth rūḥāniyyat al-baqā'* 169

Tabel 5. 1 Puncak Bioteknologi abad ke-21 dan impilkasi tanggung jawab ontologis manusia..... 249
Tabel 5. 2 Moralitas, Kebebasan, dan Tanggung jawab dalam tiga horizon paradigma 254
Tabel 5. 3 Perbandingan Vertikal Psikologi Klinis Modern & Filsafat Transendental Islam (Sadrian)..... 258
Tabel 5. 4 Perbandingan Paradigma Kurikulum Filsafat: Pendekatan Modern vs Filsafat Transendental (Ṣadrā–Muṭahharī).... 263

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Hakikat manusia, sebagai salah satu tema dalam diskursus filsafat, terus mengundang perdebatan yang merentang dari spekulasi metafisik hingga analisis saintifik. Sebagai entitas yang multidimensional,[1] manusia tidak hanya dipahami melalui pertanyaan ontologis tentang "apa" esensinya, tetapi juga melalui dialektika sejarah yang mempertemukan perspektif teologis, filosofis, dan ilmiah. Karena semua pandangan manusia adalah hasil pikiran manusia, yang mana pikiran manusia sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari manusia itu sendiri, atau pemikiran itu adalah hakiki dari manusia itu sendiri,[2] maka segala kebenaran, nilai, dan makna adalah konstruksi kesadaran manusia itu sendiri, sehingga manusia bertanggung jawab penuh atas nilai-nilai yang ia pegang. Maka dari itu, kami melakukan penelitian terkait pandangan hasil kontruksi pemikiran manusia.

Dalam tradisi pemikiran Islam, manusia ditempatkan sebagai makhluk yang unik. Keunikan manusia karena manusia terdiri dari jiwa dan raga. Manusia mampu menentukan pilihannya sendiri dengan jiwa-raga dan pikirannya. Manusia sebagai pribadi yang unik sekaligus memiliki identitas diri di dalam lingkungannya. Murthada Muthahhari mengemukakan bahwa seseorang diharapkan mampu memahami jati dirinya dan mampu mengenali statusnya di alam ciptaan Tuhan.[3] Tujuan pengenalan tersebut supaya manusia bisa mencapai posisi unggul dan sadar bahwa dirinya diciptakan oleh Tuhan sebagai

---

[1] Sulhatul Habibah, "Relevansi Manusia Multidimensi Murthadha Muthahhari Bagi Pendidikan Islam", dalam *TA'LIM:* (Jurnal Studi Pendidikan Islam.Vol.4, No. 2, 2021), 166.

[2] G.W.F Hegel, *Filsafat Sejarah*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2013), 11.

[3] Murtadha Muthahhari, *Man and Universe: The Philosophical Perspectives*, diterjemahankan oleh M. A. Ansari (Tehran: Islamic Propagation Organization, 1982), 45.

khalifah fil ardli (pemimpin di bumi).[1] Pandangan ini berakar pada sintesis wahyu Ilahi dan penalaran filosofis, seperti tercermin dalam karya Fārābī, Ibn Sina, dan Ghazālī. Fārābī, dalam *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (Pemikiran Penduduk Kota Utama), menggambarkan manusia sebagai mikrokosmos (*al-ʻalam al-saghir*) yang merefleksikan tatanan kosmis, di mana akal manusia berperan sebagai penghubung antara alam materi dan intelek Ilahi. Sedangkan upaya filosof untuk berkomunikasi dengan akal *fa'al*[2] melalui akal intelektual dapat dicapai melalui jalan kontemplasi dan perenungan atau melalui kegiatan berfikir mendalam terhadap sesuatu. Akal inilah yang nantinya akan menjadi modal bagi kita untuk memahami konsep kenabian (*nubuwwah*).[3]

Ibn Sina, melalui *al-Najāh dan al-Shifā'*, menekankan kesatuan jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*) dengan raga, ia berpendapat bahwa jiwa rasional, meskipun memiliki sifat yang terpisah dari raga, berfungsi sebagai bentuk (*form*) yang mengaktualisasikan potensi tubuh[4]. Ibn Sina memiliki pandangan dualis mutlak, percaya dengan jiwa diciptakan secara ekternal ke raga dan kemudian ditambahkan kedalamnya.[5] Dengan demikian, jiwa dan raga bekerja secara harmonis untuk mencapai tujuan eksistensial manusia. Sekaligus menegaskan bahwa manusia adalah entitas yang mampu mencapai penyempurnaan diri melalui kontemplasi filosofis dan penyelarasan dengan prinsip Ilahi.

---

[1] Nano Warno, dan Nurul Ayn, "Insan Ilahiyah dalam perspektif Filsafat Transendental Mullā Ṣadrā ", dalam *Jurnal Emanasi, (*Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosial, Vol 4, No. 1, Oktober 2021),1.

[2] Akal fa'al adalah akal ke sepuluh dalam teori Emanasi Al farabi, akal kesepuluh ini mengatur dunia fana dan ruh-ruh manusia serta empat unsur materi pertama dalam bentuk yakni air, tanah, api, udara. M. Wiyono,"Pemikiran Filsafat Al-Farabi*",* dalam*, Substantia*, Vol.18 No. 1, *April 2016.*

[3] M. Wiyono, Pemikiran Filsafat Al-Fārābī, dalam *Substantia*, (Vol.18 No.1, 2016), 74.

[4] Amir Reza Kusuma, "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles", dalam *Tasamuh*: (Jurnal Studi Islam Vol.14, No.1, 2022), 61, 67, 89.

[5] Ibrahim Baghirov, "On the Origin of Human Soul : The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi)", dalam *Academic Journal of History and Idea*, (ISSN : 2148-2292, 2024), h. 3575.

Sementara Ghazālī, dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, mengkritik reduksi manusia pada rasio semata, dan mengajukan konsep hati (*al-qalb*) sebagai pusat kesadaran spiritual yang melampaui logika formal. Ghazālī menekankan peran penting bahwa hati adalah pusat kesadaran spiritual yang mempengaruhi kepribadian manusia. Ghazālī juga menegaskan pentingnya menjaga dan merawat hati karena ia menjadi barometer dalam membentuk kepribadian seseorang.[6] Dalam penjelasan Ghazālī, *qalb* memiliki dua makna, yaitu *qalb* jasmani yang beliau jelaskan sebagai organ fisik berupa jantung yang terletak di dada kiri manusia, dan *qalb* ruhani merupakan entitas non-fisik yang menjadi pusat kesadaran, pengetahuan, dan spiritual manusia.

Perkembangan pemikiran filsafat manusia dikupas menjadi manusia adalah makhluk multi dimensi dalam filsafat Mullā Ṣadrā[7], tokoh utama Mazhab Isfahan abad ke-17,[8] yang merekonstruksi konsep mikrokosmos melalui lensa *al-hikmah al-muta'aliyah* (Filsafat Transenden).[9] Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa manusia bukan sekadar

---

[6] Duriana & Anin Lihi, "Qalbu Dalam Pandangan Al-Ghazālī," dalam *MEDIASI*, (Vol. 9, No. 2, 2015), 28-45.

[7] Nama lengkap beliau Shadruddin Muhammad bin Ibrahim al-Shirazi (1571-1640), seorang filsuf besar Persia yang dikenal sebagai pendiri mazhab filsafat Transendental (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*). Beliau dilahirkan di Syiraz, belajar dengan Mir Damad di Isfahan, dan memilih pelatihan spiritual di Kahak desa terpencil guna mencabut diri dari hiruk pikuk Isfahan. Filsafat yang ada dan umum yang diajarkan pada masa itu adalah tradisi neoplatonik-peripatetik Ibn Sina dan para pengikutnya. Meskipun hanya sedikit yang kita ketahui biografinya eksternalnya, namun kita bisa tahu lebih banyak tentangnya kehidupan intelektual dan spiritualnya, terutama berkat catatan otobiografis yang tercantum dalam pengantar *magnum opus*-nya, *al-asfar al-ar-ba'ah.* Mullā Ṣadrā bercerita bahwa sejak awal sebagai seorang murid, ia begitu tertariknya pada teosofi atau teologi filosofis. (lihat: Dr. Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat,* (Jakarta, Sadra Press, 2012), h.50-52 ;Imam Ibnu malik,Ali Bowo Tjahjono, dan Toha Makhsun, *Konsep Teosofi Transendental Mulla Sadra dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan Tauhid,* Prosiding Konstelasi Ilmiah Mahasiswa UNISSULA (KIMU) 7,19 Januari 2022. h. 397 ; Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra, (*Bandung, Pustaka, 2010), h.1)

[8] Imam Ibnu malik, dkk., "Konsep Teosofi Transendental Mulla Sadra dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan Tauhid*,"* (Prosiding *Konstelasi Ilmiah Mahasiswa Unissula*, 2022), 397.

[9] Mohammad Fanaei Eshkevari, Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion, dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue, ed. Christian Kanzian & Muhammad Legenhausen* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2007), 25-43.

miniatur alam semesta, melainkan entitas yang mengalami "gerakan substansial" (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*)[10]—proses dinamis jiwa menuju kesempurnaan eksistensial melalui penyatuan dengan Wujud Mutlak.[11] Pandanan beliau tersebut, tidak lepas dari masa-masa beliau dalam pembelajarannya, Mullā Ṣadrā bercerita bahwa sejak awal sebagai seorang murid, ia begitu tertariknya pada teosofi atau teologi filosofis.[12]

Bagi Mullā Ṣadrā, manusia adalah makhluk yang secara esensial transenden: keberadaannya tidak terikat pada determinisme materi, melainkan terus berevolusi menuju aktualisasi potensi spiritualnya.[13]

Mullā Ṣadrā menegaskan, Kebahagiaan sejati tidak hanya bersifat instan dan duniawi, tetapi juga membawa kedamaian batin. Manusia tidak akan meraih kebahagiaan sejati dan memahaminya jika terus terperangkap dalam kesibukan dunia yang memutuskan hubungan manusia dengan hal-hal Ilahi, dan jika pengetahuan tentang Tuhan tidak dapat manusia capai. Untuk mencapai kebahagiaan sejati, manusia perlu berhubungan dengan sumber spiritual yang lebih tinggi, yang akan membantu manusia melepaskan diri dari keterikatan pada diri sendiri dan dunia luar, sehingga manusia dapat melihat keindahan dan keagungan yang abadi.[14]

Berangkat dari pandangan Mullā Ṣadrā yang berprinsip pada ontologis *ashālat al-wujūd* (keprimordialan eksistensi), yang menyatakan bahwa eksistensi adalah realitas yang hakiki yang satu-satunya realitas yang tidak bisa ditangkap oleh pikiran,[15] sedangakan essensi (*mahiyah*) hanyalah kontruksi mental. Berdasarkan prinsip ini,

---

[10] Dr. Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press, 2012), 50-52.

[11] Mohammad Javad Rezaei dan Mahdi Dasht Bozorgi, Mulla Sadra's Theory of Substansial Motion. *Philosophical-Theological Research*, Vol. 13, No. 1 (2011), 27-29.

[12]Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra, (*Bandung: Bandung Pustaka, 2010), 2.

[13] Nafise Mostafavi & Zahra Arefinia, Substantial Motion: from Mulla Sadra's Philosophy to Physics, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* (IJMMU), Vol. 8, No. 10 (Oktober 2021), 87.

[14]Shadruddin Muhammad bin Ibrahim al-Shirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, (Cetakan ke-11, Qom: Maktabah al-Mar'ashi al-Najafi), Jil. 1, 1.

[15] Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra,* 36.

eksistensi adalah entitas yang mengalir (aliran *wujūd*)[16] dan bergradasi (*Tasykīk al-Wujūd*),[17] dan gerak merupakan modus dari eksistensi itu sendiri.[18] Pandangan Mullā Ṣadrā tersebut mengantarkan manusia adalah makhluk yang secara esensial transenden, Karena dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, keberadaan fisik senantiasa bergerak menuju bentuk sempurna[19] yang bersatu dengan cahaya intelek (*'aql*). Karena itu, gerak substansial merupakan keniscayaan ontologis yang tidak dapat dipisahkan dari hakikat eksistensi.

Mullā Ṣadrā menawarkan pandangan terkait teori manusia dengan mengungkap hakekat jiwa yang ada pada manusia. Mullā Ṣadrā berpendapat, jiwa manusia terjadi secara jasmaniah, namun kekal secara ruhaniah *("al-nafs jismāniyyat al-ḥudūth rūḥāniyyat al-baqā*),[20] jika telah sempurna dan keluar dari potensi menjadi aktual.[21] Konsep ini selaras dengan teori *substantial motion* (gerakan substansial) dalam filsafat Sadrian, di mana jiwa mengalami transformasi esensial dari potensi ke aktual, memungkinkannya kembali kepada *al-Mabda' al-Fa'āl* (Sumber Aktif) tanpa ketergantungan pada materi.[22] Dengan kata lain, meskipun jiwa memerlukan raga pada tahap awal eksistensinya,

---

[16] Nafise Mostafavi & Zahra Arefinia, Substantial Motion: from Mulla Sadra's Philosophy to Physics, *Journal of Philosophical Investigations*, (Vol. 9, No. 18, 2015), h. 86–94.

[17] Dr. Syaifan Nur, M.A, *Filsafat Wujud Mulla Sadra,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 196-197.

[18] Arsyad, "Konsep Gerak Mullâ Sadrâ: Suatu Tinjauan Filsafat", dalam *Konfrontasi* Jurnal Kultur, Ekonomi dan Perubahan Sosial,(Vol.5, No.1, 2018), 33-49.

[19] Alireza Farnam, Substantial Motion, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* (IJMMU), (Vol. 8, No. 3 2021), 1–11.

[20] Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, *al-Hāshiyyah 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā* (Qum: Bīdār, cet. 1), Jil.3, 170.

[21] Ṣadr ad-Dīn asy-Syīrāzī (Mulla Ṣadrā), Muhammad bin Ibrāhīm, Asy-*Syawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah* (Pengantar Berbahasa Arab).(Beirut,Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 1417 H), Jil.1, 221.

[22] Mohammad Fanaei Eshkevari, Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion, dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue, ed. Christian Kanzian & Muhammad Legenhausen* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2007), 25-43.

kerusakan raga tidak menghalangi kelestariannya, karena jiwa yang telah mencapai aktualitas bersifat mandiri dan abadi.[23]

Berangkat dari filsafat transendental Mullā Ṣadrā (*al-ḥikmah al-mutaʿāliyah*) yang diperkenalkan pertama kali oleh murid Mullā Ṣadrā ('Abd al-Razzaq Lahiji 1072H/1661M) dengan nama filsafat *al-ḥikmah al-mutaʿāliyah*,[24] mengantarkan untuk mengenal manusia dengan pendekatan metafisis yang menempatkan eksistensi (*wujud*) sebagai realitas primer dan multidimensional. Dalam kerangka ini, jiwa manusia lahir dari raga tetapi bertahan secara ruhaniah, sebuah monisme eksistensial yang menolak dualisme Cartesian.[25] Puncak pandangan Mullā Ṣadrā bahwa manusia dapat mencapai kesempurnaan dalam sisi non-meterialnya,[26] sehingga manusia tidak bisa dibatasi atau direduksi pada raga (*jism)* yang terikat ruang dan waktu, sebagaimana analogi antara anak dan rahim, kerusakan rahim tidak mempengaruhi anak.[27] Dari penjelasan filsafat Sadrian, membawa kita untuk coba meningkatkan potensi dari sisi non-materialnya, karena manusia juga memiliki jiwa (*nafs)* yang ada dalam diri manusia yang terus bergerak secara substansial (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*). Konsekuensi dalam ilmu jiwa falsafi dalam transendental Mullā Ṣadrā, definisi klasik *al-insān ḥayawān nāṭiq* ("manusia adalah hewan yang berpikir")[28] menjadi tidak mencukupi potensi intelektual (*ʿaql*) manusia, melampaui sekadar berpikir logis dan mengarah pada aktualisasi dimensi ruhaniah yang lebih tinggi melalui penyempurnaan eksistensi

[23] Ṣadr ad-Dīn asy-Syīrāzī (Mulla Ṣadrā), Muhammad bin Ibrāhīm, *Majmūʿah Rasā'il Falsafiyyah li Ṣadr al-Muta'allihīn,* (Teheran, al-hikmah,1420 H), Jil.1, 170.

[24] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, 102-103.

[25] Ali Arshad Riahi, "Mulla Sadra and Evolution Theory", *International Journal of Islamic Thoughts*, (Vol. 4, No. 2, 2015), 1–12.

[26] Hossein Kohandel, "Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy". *International Journal of Indian Psychology*, (Vol. 2, No. 4, 2015), 166–174.

[27] Aḥmad bin Muḥammad al-Ḥusaynī al-Urdakānī, *Mir'āt al-Akwān: Taḥrīr Syarḥ Hidāyah Mulla Ṣadrā*(Teheran: l-Syarikah al-'Ilmiyyah wa al-Thaqāfiyyah li al-Nasyr, 1417 H), Jil.1, 531.

[28] Rahmad Tri Hadi, "Aliran al-Hikmah Muta'aliyah: Kajian Komprehensif Teosofi Transenden Mulla Sadra", dalam *Jurnal Al-Aqidah:,* Vol.16, Edisi1, Juni 2024, 37

jiwa.[29] Karena manusia bisa melampaui dari hanya berfikir yang mengantarkan manusia menjadi makhluk Multi Dimensional.

Menurut teori Mullā Ṣadrā tentang asal-usul jiwa manusia adalah raga (meterial) ketika pertama kali muncul. Mullā Ṣadrā berpendapat mereka bukan makhluk yang terpisah antara jiwa dan raga. Karena jiwa berasal dari substansi material, konsep ini selaras dengan teori *substansial motion* yang dikaji ulang oleh para sarjana kontemporer, yang menegaskan jiwa mengalami transformasi essensial dari potensi ke aktual.[30] Dengan demikian, Mullā Ṣadrā tidak menerima gagasan penciptaan simultan dan tidak ada tempat untuk dualisme.[31] Dengan teorinya gerak substansial memungkin substansi raga (material) menjadi jiwa. Konsep Monistik jiwa ini memungkinkan untuk menawarkan perspektif yang berbeda tentang masalah jiwa-raga.[32] Dari pandangan tersebut, lahir pertanyaan filosofis apakah raga menjadi hal yang fundamental dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā?

Namun, perkembangan sains modern, terutama biologi evolusioner, menawarkan narasi yang kontras, membawa pengaruh besar terhadap cara manusia memahami dirinya. Richard Dawkins berusaha membuat *World View* kebenaran konsep manusia berdasarkan Evolusi. Richard Dawkins, dalam *The Selfish Gene*, Salah satu teori yang paling kontroversial, mereduksi manusia menjadi "mesin genetik" yang dikendalikan oleh determinisme biologis. Menurutnya, gen sebagai unit dasar kehidupan bertindak secara "egois" untuk memastikan kelangsungan dan replikasi diri, sehingga segala bentuk perilaku manusia, bahkan yang tampak altruistik, pada hakikatnya adalah strategi kelangsungan gen.[33] Konsep *gene's eye view*, yang

---

[29] Hossein Kohandel, "Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy", *International Journal of Indian Psychology*, (Vol. 2, No. 4(2015), 166–174.

[30] Nafise Mostafavi & Zahra Arefinia, "Substantial Motion: From Mulla Sadra's Philosophy to Physics", *Journal of Philosophical Investigations,* (Vol. 10, No. 20 2016), 86–94.

[31] Mohammad Javad Rezaei & Mahdi Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion," *Philosophical-Theological Research,* (Vol. 13, No. 1 2011), 23-50

[32] Ibrahim Baghirov, "On the Origin of Human Soul : The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi)", dalam *Academic Journal of History and Idea*, (ISSN : 2148-2292, 2024), 3584

[33] Richard Dawkins, *The Selfish Gene, (Gen Egois),* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2017), 27.

menempatkan gen sebagai unit fundamental seleksi alam, bukan individu atau populasi. Menurutnya, unit dasar seleksi, dan dengan demikian unit kepentingan pribadi, bukanlah spesies, atau kelompok, atau bahkan individu, melainkan gen, unit hereditas (pewarisan sifat), yang memprogram raga manusia untuk kelangsungan kerabat genetik.[34] Teori ini, meskipun berbasis pada prinsip seleksi alam Darwin, membawa implikasi yang lebih jauh: bahwa manusia, sebagai entitas biologis, adalah "mesin genetik" yang sepenuhnya dikendalikan oleh gen.[35]

Richard Dawkins menolak gagasan bahwa manusia memiliki dimensi spiritual atau metafisis yang melampaui keberadaan materialnya, karena raga manusia hanya mesin gen, yang diprogram oleh gen untuk mendukung kerabat genetik[36] mereka secara statistik.[37] Konsep ini menuai perhatian luas karena memberikan pandangan deterministik tentang manusia, di mana tindakan, moralitas, dan kesadaran dianggap sebagai hasil sampingan evolusi genetik.[38] Pandangan ini tidak hanya mengubah cara kita memahami hakikat manusia, tetapi juga menantang pandangan tradisional agama dan filsafat tentang manusia sebagai makhluk spiritual yang memiliki hubungan transendental dengan Tuhan.

Perbedaan paradigmatik antara filsafat Islam dan sains modern ini tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah yang melatar belakanginya. Pemikiran Islam klasik hingga era Mullā Ṣadrā lahir dari upaya mensintesiskan metode demonstrasi rasional, penyingkapan spiritual atau *kasyaf*, dan keyakinan yang niscaya di dalam agama.

---

[34] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* (Oxford : Oxford University Press,1976),11. https://archive.org/details/selfishgene0000dawk_s9u8/page/n5/mode/1up?utm_source=chatgpt.com

[35] Andy Gardner & John J. Welch, “A Formal Theory of the Selfish Gene”, *Journal of Evolutionary Biology*, (Vol. 24, No. 8, 2011), 1-13.

[36] J. Arvid Ågren, “Selfish Genetic Elements and the Gene’s-Eye View of Evolution”, *Current Zoology*, (Vol. 62, No. 6, 2016), 659–661.

[37] Dawkins, *The God Delusion*, 211, 288.

[38] John H. Werren, “Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation”, *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, (Vol. 108, Suppl. 2, 2011), 10863–10865.

Sementara sains modern berkembang dari epistemologi Barat pasca-Pencerahan yang memisahkan rasio dari dimensi spiritual.[39]

Jika merujuk pandangan dari Bertrand Russell, menggambarkan konflik antara teologi dan sains sebagai benturan antara otoritas (wewenang) dan pengamatan (observasi). Menurutnya sains tidak mendasarkan kebenaran pada kepercayaan terhadap otoritas tertentu, tetapi pada bukti nyata yang bisa diamati oleh indera. Ilmuwan menuntut adanya bukti yang jelas dan dapat diuji oleh siapa pun yang melakukan pengamatan, dan mereka hanya menerima teori atau doktrin yang didukung oleh bukti seperti itu.[40]

Baik Mullā Ṣadrā maupun Richard Dawkins, keduanya sama-sama merupakan produk dari pergulatan manusia dalam mencari jawaban tentang identitasnya, sebuah pencarian yang terus berevolusi seiring dinamika zaman.

Kajian tentang fungsi raga manusia menemukan dua horizon pemikiran yang kontras, tetapi sama-sama menekankan raga manusia, menjadi simpul penting dan titik temu yang bisa didudukan dalam kedua pandangan tokoh baik dari Mullā Ṣadrā dan Richard Dawkins, di mana Mullā Ṣadrā sangat percaya keberadaan raga adalah awal dari keberadaan manusia[41] (*Jasmaniah al-Huduts wa Ruhaniyyah al-Baqa*)[42], dan Richard Dawkins juga mengatakan raga adalah sebagai instrument survival dari gen.[43] Kedua tokoh tersebut meyakini eksistensi dari raga manusia. Paradigma keduanya merefleksikan kerangka epistemologi yang berbeda, pandangan Mullā Ṣadrā terkait raga, masih dipengaruhi dari peninggalan Filsafat dan ilmu kedokteran klasik pasca Ibnu Sina.[44] Tubuh dipahami sebagai entitas organis yang

---

[39] Nurul Khair, "KONSEP *AL- 'ILM* DALAM STUDI PEMIKIRAN FILSAFAT MULLĀ ṢADRĀ ", dalam *Substantia*: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, (Vol.23, No 2, 2021), 92.

[40] Bertrand Russel, *Perjumpaan Sains-Agama dan Cita-cita Politik*, (UFUK PRESS, 2005), 37.

[41] M. J. Rezaei & M. Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", *Philosophical-Theological Research,* (Vol. 13 No. 1 2011), 5–13.

[42] Dr. Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat,* 81, dan Mulla Sadra, *al-Hāshiyyah 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā*, 170.

[43] Dawkins, *The Selfish Gene, (Gen Egois),* 50.

[44] Hossien Kohandel, "Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy: A Psychological Relationship", *International Journal of Indian Psychology*, (Vol. 2 No. 4, 2015), 166–174.

terbentuk dari perpaduan unsur-unsur materi. Raga manusia dipahami sebagai hasil dari interaksi empat unsur fisik, api, udara, air, dan bumi.[45] Unsur-unsur ini menciptakan *mizaj,* yang merupakan kesimbangan kuantitatif dan kualitatif yang menentukan struktur tubuh dan fungsinya. Setiap Organ memiliki *Mizaj* khusus. Hati bersifat "panas-lembab", otak "dingin-lembab", dan begitu juga organ-organ lainnya. Percampuran keempat unsur dasar terdiri dari tanah, air, udara, dan api sebagai wujud materi yang berbeda dan merupakan unsur-unsur pembangun segala sesuatu di alam semesta. Keempat unsur dasar ini memiliki empat kualitas yang berbeda, yaitu panas, dingin, kering, dan basah. Proporsi yang tepat, menurut kualitas dan kuantitasnya, merupakan kesehatan, dan proporsi yang tepat, dan distribusi yang tidak teratur, menurut kuantitas dan kualitasnya, merupakan penyakit.[46]

Dari sudut pandang kedokteran dan biologi modern, pandangan raga di masa Mullā Ṣadrā bisa dikatakan tertinggal dan bisa dinilai sudah kuno, karena belum mengenal sel jika dibandingkan ilmuan kedokteran dan biologi masa Richard Dawkins (abad ke 20 dan 21 M). Raga manusia terdiri dari miliaran sel sebagai unit dasar kehidupan, setiap sel mengandung Deoxyribonucleic acid (selanjutnya disebut DNA), dan DNA dapat dianggap sebagai serangkaian instruksi tentang bagaimana tubuh manusia dibentuk. Struktur organ dan jaringan adalah hasil ekpresi genetik.[47] Mungkin saja jika Mullā Ṣadrā hidup di zaman Richard Dawkins akan menyetujui hasil penemuan dari ilmu kedokteran modern tersebut. Karena pada masa Mullā Ṣadrā, ada pengakuan dan keyakinan bahwa sesuatu seperti *zarrah.*[48] Dan pengetahuan pasca ibnu Sina raga terdiri dari bagian-bagian asal, dan memilki kodrat jasmani unik (biologis) yang menentukan *taba'i* (sifat-sifat alami) dan *quwwah* (kekuatan fungsi tubuh). Unsur-unsur fisik pada manusia ini terdiri dari partikel-partikel yang sangat kecil. Ketika partikel dari satu unsur bersentuhan dan berinteraksi dengan partikel

---

[45] Ibn Sina (Avicenna), *The Canon of Medicine*, *Book I: Principles of Medicine*, diterjemahkan oleh Tim Jamia Hamdard, (New Delhi: Jamia Hamdard University Press, 1993), 5-7.

[46] S M Ahmer, *"*Assesment Of Serum Total Proteinsthrought Biuretmethod In Bilious & Phlegmatic Temperament*"*, dalam *Excellence International Journal Of Education And Research* : Commonwealth association for education, administration, and management, (Vol.2, 2014), 584.

[47] Dawkins, *The Selfish Gene, (Gen Egois),* 54-55.

[48] Al-Qur'an Surah Az-Zalzalah (99) : 7-8

dari unsur lain, maka sifat-sifat mereka saling memengaruhi, kualitas gabungan ini disebut *mizaj*[49] yang fungsional menyerupai ide genetik modern. Jika ditelaah secara komparatif, baik Richard Dawkins maupun Mullā Ṣadrā sama-sama mengakui bahwa manusia memiliki dimensi material dan berada dalam kondisi bergerak yang terus mempengaruhi raga manusia itu sendiri.

Namun, perbedaan mendasar tampak dalam penjelasan keduanya mengenai asal-usul gerak tersebut. Richard Dawkins, melalui teori *The Selfish Gene,* tidak memberikan penjelasan filosofis mengenai sebab metafisik gerak gen dan raga. Ia meyakini bahwa gen yang secara ontologis tidak memiliki kesadaran atau jiwa, akan tetapi mampu memprogram organisme untuk melakukan berbagai bentuk gerakan pada raganya tanpa memerlukan penggerak eksternal.[50] Hal ini menimbulkan pertanyaan filosofis: apakah Richard Dawkins menganggap gen sebagai subjek yang bergerak sekaligus sebagai agen penggerak? Apakah raga bergerak tanpa ada penggerak? Sementara pertanyaan tentang penggerak metafisik dibiarkan pada domain lain.[51] Hal ini menimbulkan persoalan filosofis klasik: apakah wacana gen-sentris menjadikan gen sebagai subjek agen (agen metaforis) sekaligus sebagai sumber penggerak tanpa memerlukan penggerak eksternal? Sebaliknya, Mullā Ṣadrā menolak pandangan bahwa materi atau raga manusia dapat bergerak secara mandiri tanpa penggerak.[52] Dalam kerangka filsafat transendentalnya, Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa setiap gerak memerlukan penggerak, dan gerak tidak hanya terbatas pada aspek aksidental, tetapi juga meliputi substansi.[53] Perbedaan antara Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā tidak hanya terletak pada pengakuan terhadap keberadaan materi, tetapi juga pada pandangan

---

[49] Ibn Sina, *The Canon of Medicine*, *Book I: Principles of Medicine*, 7.

[50] John H. Werren, "Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation", *PNAS,* (Vol. 108, Suppl. 2, 2011), 10864.

[51] Andy Gardner & John J. Welch," A Formal Theory of the Selfish Gene", *Journal of Evolutionary Biology*, Vol. 24, No. 8 (2011), 1-13.

[52] Mohammad Javad Rezaei & Mahdi Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", *Philosophical-Theological Research,* (Vol. 13, No. 1, 2011), 8.

[53] Arsyad, "Konsep Gerak Mullâ Sadrâ: Suatu Tinjauan Filsafat", dalam *Konfrontasi* :*Jurnal Kultur, Ekonomi dan Perubahan Sosial*: (Vol.5, No.1, Januari 2018), 33-49.

metafisik mengenai kemungkinan adanya realitas non-material sebagai sumber gerak.[54]

Hanya saja bagaimana pandangan Mullā Ṣadrā jika ditimbang dalam biologi modern, seakan penemuan gen ini telah menjawab segala ketidaktahuan sisi terkuat materi dalam diri manusia yang bisa dianggap realitas nyata? Dengan ini kami mempertanyakan apa sesungguhnya hakekat raga manusia menurut Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā, melihat Richard Dawkins yang menganggap gen mempengaruhi keseluruhan aspek manusia terkhususnya raga manusia, seperti raga manusia yang dianggap sebagai mesin *survival* gen dan apakah reduksionisme materialistik ala Richard Dawkins mampu menjelaskan kesadaran moral, kebebasan berpikir, dan kerinduan transendental yang menjadi ciri khas manusia dalam tradisi Islam. Sedangkan Mullā Ṣadrā dalam pandangan transendentalnya lebih menekankan pendekatan holistik dan metafisik, seperti teori beliau, terkait manusia dalam landasan ontologis melalui argumen gradasi wujud sebagai kerangka metafisik.[55] *Al-nafs Jismaniyyah al-huduts ruhaniyyat al- baqa*,[56] konsep tersebut sangat tercermin dalam pernyataan beliau tentang akal *al-munfail* (akal pasif)[57] dan akal *al-faal* (akal aktif) yang memandu aktualisasi potensi pada manusia, yang memantik penulis untuk menelusuri lebih dalam argumentasi Mullā Ṣadrā terkait raga manusia dari teori *al-Ḥarakah al-Jawhariyyah* [58] yang berbeda dari pandangan filsuf Islam sebelumnya serta juga bertentangan dengan Richard Dawkins. Dimana pernyataan Richard dawkins peran gen yang tidak terlihat dan mempengaruhi sifat manusia itu kembali pada sisi materinya yaitu gen.[59]

---

[54] Nafise Mostafavi & Zahra Arefinia, "Substantial Motion: From Mulla Sadra's Philosophy to Physics", *Journal of Philosophical Investigations*, (Vol. 9, No. 18, 2015), 90.

[55] Muhammad Nur, *Wahdah Al Wujud ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makasar, Chamran Press, 2012), 102-104.

[56] Mulla Sadra, *al-Hāshiyyah 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā*, 170.

[57] Ṣadr ad-Dīn asy-Syīrāzī (Mulla Ṣadrā), Muhammad bin Ibrāhīm, Asy-*Syawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah* (Pengantar Berbahasa Arab).(Beirut,Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī 1417 H), 223.

[58] Ṣadr ad-Dīn asy-Syīrāzī (Mulla Ṣadrā), Muhammad bin Ibrāhīm, *Majmū'ah Rasā'il Falsafiyyah li Ṣadr al-Muta'allihīn,* (Teheran, al-hikmah,1420 H), 170.

[59] Dawkins, *The Selfish Gene, (Gen Egois),* 27.

Dengan menelusuri kedua perspektif Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā, permasalahan utama dalam penelitian ini berpusat pada ketegangan antara reduksionisme materialistik Richard Dawkins, yang menempatkan gen sebagai satu-satunya prinsip penjelas struktur, perilaku, dan kesadaran yang terprogram dalam raga manusia. Dengan filsafat transendental Mullā Ṣadrā yang menafsirkan raga manusia sebagai fase awal eksistensi jiwa dalam gerak substansial menuju kesempurnaan. Raga, dalam hal ini bukan sekedar wadah pasif, melainkan medium aktif bagi penyempurnaan jiwa. Ketegangan tersebut meniscayakan pertanyaan filosofis : jika Dawkins menekankan raga manusia sebagai kendaraan gen yang fana, sementara Mullā Ṣadrā menempatkan raga sebagai medium esensial bagi perjalanan jiwa menuju kesempurnaan, bagaimana keduanya dapat dipertemukan, dipertentangkan, atau saling melengkapi? Dengan kata lain, apakah raga manusia hanya sekedar instrumen genetik sebagaimana dalam reduksionisme biologis, ataukah ia memiliki fungsi transendental sebagaimana filsafat Mullā Ṣadrā? Pertanyaan kritis muncul : jika tujuan gen hanyalah melestarikan diri, mengapa harus melalui raga manusia yang kompleks, dengan struktur biologis yang jauh lebih rumit dibandingkan mikroorganisme atau hewan sederhana yang justru lebih efisien dalam reproduksi?

Perjumpaan gagasan Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā tersebut diharapkan memperkaya dialektika filsafat sains dan menawarkan sintesis baru mengenai hakikat manusia di era bioteknologi. Penelitian ini tidak hanya memperkaya wawasan tentang filsafat manusia, tetapi juga mengajak untuk merefleksikan bagaimana sejarah pemikiran membentuk cara kita memaknai manusia: antara yang sakral dan profan, yang ditentukan dan yang merdeka. Dengan perkembangan Sains Modern dengan ditemukannya dan dikenal juga dengan Sintesis Modern (*Modern Synthesis*) atau narasi berdasarkan gen, maka pandangan Filsafat Islam terkait raga manusia menjadi tertinggal, karena sains modern telah membuktikan keberadaan dan fakta dari gen tersebut. Apakah betul gen sebagai pengendali penuh terhadap raga manusia sehingga gugurnya jiwa sebagai penggerak atau substansi dari manusia itu sendiri.

Penelitian ini penting karena menawarkan dialog antara filsafat Islam klasik dan sains modern. Penelitian terdahulu lebih banyak membahas Dawkins dalam lingkup filsafat Barat atau membicarakan Mullā Ṣadrā dalam konteks metafisika Islam, namun sangat jarang,

bahkan belum ada, studi yang secara langsung meninjau fungsi raga Dawkins dalam perspektif teori penyempurnaan raga Mullā Ṣadrā. Apakah ada dimensi teleologis, nilai, atau potensi transendental pada raga yang tidak tercakupi oleh penjelasan gen-egois? Perjumpaan gagasan Dawkins dan Mullā Ṣadrā diharapkan tidak semata-mata menjadi polemik dua otoritas, tetapi membuka kemungkinan sintesis konseptual yang dapat memperkaya dialog antara filsafat sains dan metafisika transendental era bioteknologi. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memperkaya khazanah filsafat perbandingan, tetapi juga menghadirkan alternatif pemahaman tentang manusia yang lebih komprehensif, baik dalam dimensi biologis maupun spiritual.

B. Identifikasi Masalah

Masalah yang dapat diidentifikasi berdasarkan latar belakang di atas, antara lain sebagai berikut:

1. Apakah yang membuat Pandangan materialistik Richard Dawkins dalam *The Selfish Gene* mereduksi raga manusia hanya sebagai mesin pelestarian gen, sehingga mengabaikan dimensi eksistensial dan spritual manusia. Karena secara realitas ada kecenderungan ketuhanan pada manusia?
2. Apa argumentasi dari teori gen egois tidak menjelaskan mengapa gen "memilih" raga manusia yang kompleks sebagai kendaraan, padahal organisme sederhana juga dapat melestarikan gen dengan efisien tinggi?
3. Apa yang membuat Perspektif Mullā Ṣadrā melalui teori *al-Ḥarakah al-Jawhariyyah* justru menempatkan raga sebagai medium penyempurnaan jiwa, bukan sekadar wadah biologis.
4. Terdapat kesenjangan antara reduksionisme biologis Richard Dawkins dan teologi filosofis Mullā Ṣadrā yang dapat melahirkan kritik filosofis baru terhadap teori gen egois. Yaitu Fungsi raga dalam teori gen egois Richard Dawkins berdasarkan teori kesmpurnaan raga Mullā Ṣadrā

C. Batasan Masalah

Penelitian ini dibatasi hanya pada analisis fungsi raga sebagaimana dipahami dalam *The Selfish gene* karya Richard Dawkins, khususnya konsep raga bagi gen. Fokusnya tidak diarahkan pada

keseluruhan teori evolusi Darwinian atau isu genetika molekuler, melainkan terbatas pada bagaimana Richard Dawkins mereduksi raga menjadi instrument semata untuk kelangsungan gen. Sementara itu, dari pemikiran Mullā Ṣadrā, penelitian ini dibatasi pada teori penyempurnaan raga melalui konsep *al-Ḥarakah al-Jawhariyyah* dalam kerangka filsafat transendental Mullā Ṣadrā, tanpa menguraikan seluruh aspek metafisika dalam *al-Asfār al-Arba'ah.* Dengan demikian, penelitian ini bersifat filosofis-kritis, bukan penelitian empiris biologis, dan tidak bermaksud menolak atau membenarkan teori Richard Dawkins secara mutlak, melainkan meninjau serta mengkritinya melalui perspektif filsafat transendental Mullā Ṣadrā.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah primer dalam penelitian ini adalah: Apakah reduksi raga dalam teori *The Selfish Gene* Richard Dawkins sebagai sekedar "mesin bertahan hidup" masih dapat dipertahankan secara filosofis bila dihadapkan dengan konsep gerak substansial (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah)* Mullā Ṣadrā yang menempatkan raga sebagai medium penyempurnaan eksistensi jiwa?

Lalu dari rumusan masalah primer di atas, diturunkan rumusan masalah sekunder berupa:

1. Bagaimana status ontologis raga dalam kerangka Gen-sentris menurut Richard Dawkins, jika dibandingkan dengan status ontologis raga dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā yang menempatkannya dalam gradasi wujud (*tashkik al wujud*)?

2. Mengapa Richard Dawkins menafsirkan raga dalam posisi instrumentalis-genetik, sementara Mullā Ṣadrā menempatkannya sebagai sarana penyempurnaan eksistensial jiwa-dan apakah terdapat kemungkinan dialog konseptual atau sintesis antara keduanya?

3. Apakah tujuan "kelestarian gen" dalam teori Dawkins dapat disejajarkan dengan tujuan "kesempurnaan substansial" raga menurut Mullā Ṣadrā, atau keduanya berdiri pada horizon ontologis yang sama sekali berbeda?

4. Bagaimana kritik Mullā Ṣadrā terhadap konsepsi gen egois Dawkins dapat membuka jalan bagi reinterpretasi peran raga dalam

biologi modern, bukan sekadar instrumen biologis, melainkan sebagai entitas berjenjang menuju kesempurnaan eksistensial?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan Umum penelitian ini menjelaskan dan mengkritisi fungsi raga dalam teori gen egois Richard Dawkins melalui perspektif filsafat transendental Mullā Ṣadrā, khususnya teori penyempurnaan raga (*al harakah al jawhariyyah)*, untuk menemukan pemahaman baru tentang peran raga manusia yang tidak terbatas pada fungsi biologis, melainkan juga eksistensial-transendental

Adapun tujuan khusus penelitian ini adalah untuk:

1. Mengurai konsep raga sebagai *survival machine* dalam teori gen egois Dawkins serta problem filosofis yang muncul darinya.

2. Mengungkapkan konsep raga dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, terutama terkait dinamika penyempurnaan raga melalui gerak substansial.

3. Menganalisis secara kritis keterbatasan teori Richard Dawkins yang tidak mampu menjelaskan kompleksitas dan tujuan transendental raga manusia.

4. Membandingkan posisi raga dalam dua perspektif tersebut untuk menemukan perbedaan mendasar antara pendekatan biologis-reduksionis dan transendental-eksistensialis.

5. Merumuskan sebuah tawaran konseptual tentang fungsi raga, yakni sebagai medium penyempurnaan eksistensi manusia, melampaui sekadar instrumen biologis genetik.

F. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

1. Manfaat Teoretis

a. Dalam Filsafat Islam : menawarkan pengayaan terhadap konsep jiwa dalam *hikmah muta'aliyyah* Mullā Ṣadrā, sekaligus membandingkan dengan reduksionisme biologis ala Dawkins. Hal ini memperluas horizon studi filsafat Islam agar tidak berhenti pada teks

klasik, tetapi bisa berdialog dengan isu kontemporer seperti bioteknologi, transumanisme, dan AI.

b. Dalam Filsafat Sains : Memberikan kritik konseptual pada paradigma sains modern yang terlalu "*gene-centered*", sehingga memperluas teori evolusi ke arah holistik (biologis-psikologis-spiritual).

c. Dalam Psikologi dan Neurosains : Menawarkan pendekatan yang menyatukan antara neurosains, psikologi evolusioner, dan dimensi ruhani dalam Islam, menjembatani kesenjangan antara sains modern dan konsep fitrah atau *nafs* dalam tradisi Islam. Membuka wacana bahwa manusia tidak hanya sekadar entitas psiko-biologis, tetapi memiliki dimensi eksistensial dan transendental yang perlu diakui dalam terapi mental, kesehatan jiwa, dan *human flourishing*.

d. Menjadi fondasi teoritis dalam pengembangan intervensi psikologis berbasis tauhid dan *tazkiyatun nafs*, di mana perkembangan spiritual dianggap bagian tak terpisahkan dari kesehatan mental manusia. Bukan hanya mengaitkan spiritualitas dengan kesehatan mental, tetapi juga memperluas ruang Psikologi Transpersonal dan Psikologi Islam.

e. Memperkaya diskursus filsafat moral dengan mempertahankan kebebasan kehendak, kesadaran moral, dan tanggung jawab yang menjadi pondasi etika normatif Islam. Menguatkan perdebatan klasik tentang free will vs neuro-determinisme (otak sepenuhnya mengendalikan perilaku). Dan menghidupkan kembali diskursus etika normatif Islam di ruang akademik global, sebagai alternatif terhadap dominasi etika sekuler barat.

f. Membuka jalan bagi pengembangan etika berbasis teleologi spiritual, bukan hanya utilitarianisme atau deontologi (aturan kaku) sekuler, dengan menghadirkan etika berbasis kesempurnaan jiwa.

g. Bisa masuk ke ranah bioteknika, ekologi, dan teknologi misalnya, bagaimana menilai rekayasa genetik, AI, atau isu lingkungan dari perspektif teleologi spiritual.

2. Manfaat Praktis

a. Bidang Kedokteran dan Genetika

Penelitian ini memiliki manfaat praktis dalam bidang kedokteran dan genetika, khususnya pada aspek biotika. Degan perkembangan teknologi rekayasa genetik, seperti gen, dan bioteknologi reproduksi bayi tabung, CRISPR (*Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*) teknologi pengeditan gen, maupun cloning, maka kajian filosofis yang mendalam sangat dibutuhkan agar pengembangan sains ini tidak semata-mata dipandu oleh pertimbangan utilitarianisme. Pemikiran Mullā Ṣadrā yang memandang raga dan jiwa sebagai satu kesatuan dalam gerak substansial dapat menjadi landasan etis bagi para dokter, peneliti, maupun pembuat kebijakan, sehingga inovasi dalam genetika tatap berada dalam koridor kesempurnaan insani dan nilai kemanusiaan. Konteks ini sangat relevan dengan Indonesia, yang mulai mengembangkan riset genetika namun masih membutuhkan pedoman etika berbasis filsafat dan agama.

b. Bidang Psikologi dan kesehatan Mental dalam Ranah Psikologi

Penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk mengembangkan pendekatan psikoterapi yang mengintegrasikan sains modern dengan spiritualitas. Dengan memhami manusia bukan sekadar produk genetik, tetapi juga sebagai makhluk yang memiliki jiwa transendental, pendekatan psikologis yang ditawarkan akan lebih menyeluruh dalam menangani problem-problem kejiwaan. Model ini dapat digunakan dalam psikologi Islam maupun psikologi klinis kontemporer, terutama dalam merespon meningkatnya stres, depresi, dan krisis makna hidup yang banyak dialami oleh remaja maupun mahasiswa. Penelitian ini, dengan fondasi filsafat Transendental Mullā Ṣadrā, dapat menjadi acuan dalam membangun metode intervensi psikologis berbasis tauhid dan *tazkiyatun nafs* yang sesuai dengan kebutuhan zaman.

c. Bidang Pendidikan dan Kurikulum

Di bidang pendidikan, penelitian ini bermanfaat untuk merumuskan rekomendasi kurikulum lintas disiplin yang mengintegrasikan sains, filsafat, dan etika. Hasil penelitian dapat diterapkan dalam bentuk mata kuliah baru seperti Bioetika Islam di fakultas kedokteran dan biologi, Psikologi Transendental di fakultas psikologi, Filsafat Manusia di fakultas filsafat dan *ushuluddin*, serta Etika Profesi dan Pancasila di fakultas hukum dan lembaga pendidikan

guru. Integrasi ini sejalan dengan arah kebijakan Merdeka Belajar yang menekankan pentingnya kolaborasi lintas bidang ilmu. Dengan demikian, penelitian ini dapat membantu membangun sistem pendidikan tinggi di Indonesia yang lebih menyeluruh, menyeimbangkan penguasaan ilmu pengetahuan dengan nilai moral dan spiritual.

d. Bidang Filsafat Islam dan Pemikiran Kontemporer

Penelitian ini juga memberi manfaat besar dalam pengembangan filsafat Islam, khususnya dalam menjawab tantangan modern. Dengan mengkaji pertemuan antara teori gen egois Richard Dawkins dan filsafat transendental Mulla Sadra, penelitian ini menghasilkan kerangka analisis yang dapat digunakan sebagai alat (*toolkit*) untuk membaca isu-isu kontemporer seperti bioteknologi, kecerdasan buatan, hingga krisis ekologi. Hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan oleh mahasiswa, akademisi, dan lembaga keagamaan sebagai bahan kajian ilmiah maupun dasar fatwa etis. Dengan demikian, filsafat Islam tidak hanya berhenti pada wacana klasik, tetapi juga tampil relevan dalam diskursus global tentang manusia, sains, dan teknologi.

e. Bidang Kebijakan dan Lembaga Pendidikan Nasional

Manfaat praktis lainnya adalah dalam ranah kebijakan pendidikan nasional. Hasil penelitian ini dapat menjadi rekomendasi bagi pemerintah, khususnya Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi, Kementerian Agama, serta Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), untuk mendorong pentingnya integrasi sains, filsafat, dan etika dalam kurikulum nasional. Penelitian ini dapat memberi masukan dalam merancang mata kuliah wajib nasional yang tidak hanya berfokus pada Pancasila dan Agama, tetapi juga mencakup Filsafat Manusia, Etika Sains, dan Bioetika Islam. Hal ini sangat relevan dengan visi Indonesia 2045 yang membutuhkan sumber daya manusia unggul, yaitu generasi yang tidak hanya kuat dalam penguasaan sains dan teknologi, tetapi juga kokoh dalam landasan moral, etika, dan spiritualitas.

3. Manfaat Rekomendatif

a. Rekomendasi Kurikulum Bioetika Islam dan Genetika

Penilitian ini merekomendassikan kepada pemerintah, khususnya Kementerian Kesehatan dan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, untuk mengembangkan mata kuliah Bioetika islam dan Genetika pada program studi kedokteran, biologi, dan ilmu kesehatan. Hal ini penting karena riset-riset genetika di Indonesia terus berkembang, namun masih minim panduan etis yang berbasis filsafat dan agama. Dengan memasukan landasan pemikiran Mullā Ṣadrā yang memandang tubuh dan jiwa sebagai satu kesatuan, mahasiswa dapat lebih berhati-hati dalam mengembangkan teknologi genetika, sehingga tidak terjebak pada reduksionisme biologis yang menafikan dimensi kemanusiaan.

b. Rekomendasi Kurikulum Psikologi Transendental

Hasil penelitian ini juga merekomendasikan pengembangan mata kuliah Psikologi Transendental pada fakultas psikologi, pendidikan, dan konseling. Kurikulum ini dirancang untuk mengintegrasikan sains psikologi modern dengan filsafat Islam, khususnya konsep *tazkiyatun nafs* dan kesatuan jiwa-raga dalam pemikiran Mullā Ṣadrā. Implementasi kurikulum ini akan memberikan dasar konseptual bagi pengembangan metode terapi yang lebih menyeluruh, mencakup aspek biologis, psikis, sosial, dan spiritual. Rekomendasi ini penting mengingat tren meningkatnya gangguan kesehatan mental di Indonesia yang membutuhkan pendekatan interdisipliner dan berbasis nilai.

c. Rekomendasi Kurikulum Etika Profesi dan Teknologi

Penelitian ini memberikan rekomendasi untuk memperluas cakupan mata kuliah Etika Profesi di fakultas teknik, kedokteran, hukum, dan ilmu sosial, dengan menambahkan modul tentang Etika Teknologi dan Sains Transendental. Kurikulum ini berfungsi untuk membekali mahasiswa agar tidak hanya menguasai aspek teknis profesinya, tetapi juga memiliki kesadaran moral dan tanggung jawab etis dalam menggunakan sains dan teknologi. Perspektif Dawkins yang genosentris dapat diposisikan sebagai tantangan, sementara filsafat transendental Mullā Ṣadrā menjadi penyeimbang, sehingga mahasiswa terlatih berpikir kritis dalam menilai perkembangan sains dan teknologi.

d. Rekomendasi Kurikulum Filsafat Manusia dalam Pendidikan Agama dan Pancasila

Rekomendasi lainnya adalah pengembangan kurikulum Filsafat Manusia yang diintegrasikan dalam mata kuliah wajib nasional seperti Pendidikan Agama dan Pancasila. Dengan memanfaatkan perbandingan antara pandangan Dawkins dan Mullā Ṣadrā, mahasiswa dapat memahami manusia secara lebih komprehensif: tidak hanya sebagai makhluk biologis, tetapi juga spiritual, moral, dan sosial. Rekomendasi ini sejalan dengan visi pemerintah dalam membentuk generasi unggul yang tidak sekadar menguasai teknologi, tetapi juga memiliki dasar filosofis dan etika yang kuat, berakar pada Pancasila dan kearifan lokal yang diperkaya filsafat Islam.

e. Rekomendasi Pengembangan Lembaga dan Riset Interdisipliner

Selain kurikulum, penelitian ini merekomendasikan pembentukan pusat riset atau lembaga interdisipliner di bawah BRIN (Badan Riset dan Inovasi Nasional), perguruan tinggi, atau ormas keagamaan, yang mengkaji isu-isu genetika, bioetika, psikologi, dan filsafat Islam secara terpadu. Lembaga ini dapat menjadi wadah kolaborasi antara saintis, filsuf, ulama, dan pembuat kebijakan, sehingga hasil riset tidak hanya berhenti pada publikasi akademik, tetapi juga memberi dampak nyata bagi masyarakat. Dengan demikian, rekomendasi ini tidak hanya berkontribusi pada dunia akademik, tetapi juga memperkuat arah pembangunan sumber daya manusia Indonesia di era globalisasi.

G. Kajian Pustaka

Dalam bagian ini akan disajikan kajian pustaka terkait topik yang diangkat penelitian oleh Andy Gardner dan John J. Welch berjudul "*A Formal Theory of the Selfish Gene"* merupakan upaya sistematis untuk membeikan kerangka teoritis yang lebih formal terhadap gagasan gen egois yang sebelumnya dipopulerkan oleh Richard Dawkins. Artikel ini dipublikasikan dalam *Journal of Evolutionary Biology* pada tahun 2011. Fokus penelitian terletak pada pengembangan teori matematis melalui pendekatan *optimization theory* guna menjelaskan analogi gen sebagai agen yang memaksimalkan kebugaran (*fitness-maximizing agent)* dengan cara ini, Gardner dan Welch berusaha memberikan dasar

ilmiah yang lebih kuat untuk menjawab kontroversi yang muncul akibat atribusi sifat 'tujuan' atau 'strategi" pada gen dalam wacana Dawkins.[60]

Metode yang digunakan adalah pendekatan analisis teoritis dengan formulasi matematika, yang secara khusus menghubungkan konsep *inclusive fitness* dengan dinamika genetika populasi. Temuan utama artikel ini menunjukkan bahwa seleksi pada level gen (*genic selection*) tidak hanya dapat menjelaskan kompetesi antar gen, tetapi juga akan mendukung keberlangsungan gen altruistik dalam konteks interaksi sosial antar gen.[61] Dengan demikian, tulisan Gardner dan Welch tidak hanya memperkuat dasar konseptual teori gen egois, tetapi juga menguraikan batasan-batasannya dalam menghadapi kritik ilmiah, khususnya terkait isu teleologi dalam biologi evolusioner.

Jika dibandingkan dengan tema tesis yang diteliti ini, terdapat persamaan dan perbedaan yang signifikan. Persamaannya, baik penelitian Gardner dan Welch maupun tesis ini sama-sama mengkaji teori gen egois dan kritik yang melekat padanya, sehingga memiliki relevansi epistemologis. Perbedaannya, Gardner dan Welch tetap beroperasi dalam kerangka biologi evolusioner murni dengan mengandalkan instrumen matematis untuk memperkokoh validitas teori Dawkins, sedangkan tesis penulis justru menempatkan filsafat transendental Mullā Ṣadrā sebagai lensa alternatif untuk menafsirkan hakikat manusia. Dengan demikian, kajian tesis ini melampaui reduksionisme biologis dengan menawarkan dimensi ontologis dan spiritual manusia melalui konsep gerak substansial (*al-Harakah al-Jawhariyyah*) dan perjalanan eksistensial jiwa.

Penelitian J. Arvid Agren dalam "*Selfish Genetic Elements and the Gene's-Eye View of Evolution"* mengulas keterkaitan erat elemen genetik egois (*selfish genetic elements*) dan kerangka pandang gen-sentris yang dipopulerkan Richard Dawkins dan George C. Williams.[62] Dengan menggunakan metode analisis konseptual-historis, Agren menelusuri perkembangan penelitian tentang elemen genetik egois,

---

[60] Andy Gardner & John J. Welch, A Formal Theory of the Selfish Gene, dalam *Journal of Evolutionary Biology,* (No. doi: 10.1111/j. 1420-9101.2011.02310.x, 2011), 1-10.

[61] Andy & John Welch, A Formal Theory of the Selfish Gene, 7-8.

[62] J. Arvid Agren, "Selfish Genetic Elements and the Gene's View of Evolution", dalam *Current Zoology,* (Vol. 62, No. 6, 2016), 659.

seperti transposan,[63] segregasi yang menyimpang (*meiotic drive),* hingga transisi besar dalam evolusi.

Agren menegaskan bahwa kerangka *genes's-eye view* terbukti sangat berperan dalam membantu memahami data empiris dan merumuskan hipotesis baru di bidang biologi evolusi. Namun, ia juga mencatat bahwa perspektif ini kerap mandapat kritik, terutama dari pendukung teori seleksi multilevel. Oleh karena itu, menurut Agren, pendekatan paling produktif bukanlah memilih salah satu kerangka saja, melainkan mengadopsi pluralitas perspektif agar dapat menangkap karumitan fenomena evolusi secara lebih meyeluruh.

Keterkaitan artikel ini dengan tema tesis ini tampak jelas dalam kritiknya terhadap reduksionisme gen-sentris. Sama seperti Mullā Ṣadrā yang menolak reduksi manusia hanya pada dimensi material biologis dan menekankan aspek ruhani serta eksistensial, Agren juga mengingatkan bahwa realitas biologis tidak bisa sepenuhnya dipahami hanya dari sudut pandang gen. Perbedaanya adalah bahwa Agren tetap bekerja dalam ranah biology evolusioner dengan fokus pada kerangka pluralistik, sementara tesis anda mengintegrasikan perspektif filsafat transendental untuk menegaskan bahwa hakikat manusia melampui determinasi genetik.

Penelitian dari J. H. Werren yang bejudul "*Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation",* mengkaji fenomena *selfish genetic elements* (SGEs) sebagai salah satu motor utama inovasi evolusi.[64] Metode yang digunakan berupa tinjauan komprehensif atas literatur dan mekanisme biologis SGEs-dengan fokus pada cara mereka memanipulasi mekanisme pewarisan gen untuk keuntungan diri sendiri, meskipun kadang merugikan organisme secara keseluruhan. Temuan pentingnya mencakup berbagai dampak SGEs terhadap struktur genom, regulasi gen, munculnya gen baru, spesiasi, bahkan mekanisme penentuan jenis kelamin dan perkembangan organisme.

---

[63] Transposon adalah segmen DNA yang bisa berpindah-pindah posisi di dalam genom (dikenal juga sebagai "jumping genes" atau gen meloncat). Penemunya adalah Barbara McClintock (ilmuwan genetika Amerika, 1940-an), yang kemudian mendapat Nobel tahun 1983.

[64] J. H. Werren, "Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation", dalam *Proceedings of the National Academy of Sciences,* (Vol. 108, 2011). 10863-10870.

Werren menggambarkan konflik genetik sebagai keniscayaan dalam sistem kompleks gen-menunjukan bahwa keberadaan SGEs tidak sekadar anomal, tetapi adalah bagian dari dinamika evolusi.[65] Ini membuka pemahaman bahwa evolusi bukan hanya tentang adaptasi yang menguntungkan bagi organisme, tetapi juga tentang strategi entitas genetik mandiri yang kadang manipulatif. Relevansi terhadap tesis ini adalah kritikan terhadap narasi reduksionis bahwa gen sepenuhnya mengendalikan organisme. Werren justru menunjukan bahwa kendali gen terhadap organisme bersifat tidak mutlak-terdapat konflik internal yang bersifat *self-serving*, dan ini memberi celah bagi argumen filosofis bahwa manusia memiliki dimensi jiwa dan spiritual yang tidak sepenuhnya dikendalikan oleh gen.

Perbedaannya, tesis anda menambahkan perspektif transendental Mullā Ṣadrā yang menawarkan dimensi ontologis : raga sebagai sarana menuju penyempurnaan jiwa (*al-harakah al-jawhariyah*), bukan hanya instrumen replikasi genetik. Sedangkan Werren berada di ranah biologi evolusi empiris, penulis menambahkan analisis spiritual dan teleologis. Persamaannya terletak pada penolakan terhadap reduksionisme semata-baik secara sains maupun filsafat.

Menurut Mohammad Javad Rezaei dan Mahdi Dasht Bozorgi, dalam penelitiannya berjudul *Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion,* teori ini menolak pandangan peripatetik yang membatasi gerak hanya pada aksiden (*a'rad*), seperti gerak dalam ruang, kuantitas, atau kualitas. Mullâ Sadrâ justru menegaskan bahwa substansi materi itu sendiri berada dalam arus perubahan ontologis yang berkesinambungan.[66] Dengan demikian, realitas jasmani dipahami bukan sebagai proses dinamis yang bergerak menuju kesempurnaan.

Secara metodologis, Rezaei dan Dasht Bozorgi menggunakan pendekatan analisis filsafat-teleologis melalui penelaahan teks primer Mullâ Sadrâ dan pengembangan argumen rasional. Mereka mengidentifikasi lima implikasi utama dari teori gerak substansial : (1) kesatuan dinamis kosmos, (2) temporalisasi sebagai bagian inheren dari substansi, (3) keterkaitan integral jiwa dan raga, (4) dasar rasional bagi

---

[65] J. H. Werren, Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation, 10863-10870.

[66] Mohammad Javad Rezaei dan Mahdi Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", dalam *Philosophical-Theological Research,* (Vol.13, No.1, 2011), 23-50.

kebangkitan jasmani, dan (5) penegasan bahwa eksistensi itu sendiri bersifat mengalir (*wujud al-sayal).*[67] Temuan ini menempatkan teori Mullâ Sadrâ sebagai model kosmologi yang holistik, sekaligus menawarkan perspektif yang dapat berdialog dengan ilmu pengetahuan modern.

Semetara itu, Mohammad Fanaei Eshkevari menekankan bahwa gerak substansial juga memiliki implikasi kosmologis dan epistemologis yang lebih luas. Ia meanfsirkan gerak substansial sebagai fondasi bagi perkembangan jiwa manusia yang tidak muncul secara instan, melainkan berevolusi dari tingkat vegetatif, hewani, hingga rasional, seiring gerak substansial tubuh.[68] Dengan demikian, tubuh bukan sekadar kendaraan biologis, tetapi menjadi medium yang memungkinkan jiwa meraih kesempurnaan spiritual.

Persamaannya dengan tesis yang diangkat adalah sama-sama mengaitkan konsep tubuh (raga) dengan dimensi ontologis dan epistemologis yang lebih luas dari sekadar fisik biologis. Namun, perbedaannya sangat jelas : dalam teori gen egois Richard Dawkins, organisme dilihat hanya sebagai kendaraan bagi gen, tunduk sepenuhnya pada determinasi biologis. Sebaliknya, dalam pandangan Mullâ Sadrâ, raga justru menjadi tahap eksistensial yang membawa jiwa menuju kesempurnaan ruhani. Dengan demikian, terdapat kontras tajam antara reduksionisme biologis Dawwkins dan teleologi transendental Mullâ Sadrâ, yang menjadikan perbandingan keduanya signifikan untuk fondasi filsafat manusia dalam tesis ini.

Penelitian yang ditulis oleh Hossien Kohandel berjudul "*Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy: A Psychological Relationship*" membahas persoalan klasik filsafat, yakni problem jiwa dan raga (*mind-body problem*). Kohandel menguraikan bahwa meskipun banyak filsuf Barat maupun Islam pra-Sadra mencoba memberikan solusi atas dilema hubungan jiwa-raga, mereka belum berhasil menawarkan jawaban yang memadai. Mullā Ṣadrā kemudian hadir dengan prinsip-prinsip filosofis baru, seperti *ashālat al-wujūd* (prinsip eksistensi), *tashkīk al-wujūd* (intensifikasi keberadaan), dan *al-ḥarakah al-*

---

[67] Javad Rezaei dan Mahdi Dasht, Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion, 27-32.

[68] Mohammad Fanaei Eshkevari, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue* (2007), 25-44.

jawhariyyah (gerak substansial), yang secara fundamental mengubah cara pandang terhadap hubungan jiwa dan raga.

Metode yang digunakan Kohandel adalah studi pustaka dengan analisis filosofis-deskriptif. Ia menekankan bagaimana Sadra tidak melihat jiwa dan raga sebagai dua substansi yang terpisah (seperti dualisme Cartesian), tetapi sebagai dua tingkatan eksistensi yang saling berhubungan secara dinamis. Raga dipandang sebagai tahap awal eksistensi jiwa, dan melalui proses *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, jiwa berkembang secara gradual dari potensi material hingga mencapai aktualitas immaterial.[69] Dengan pendekatan ini, Sadra berhasil mengintegrasikan aspek psikologis dan ontologis dalam memahami manusia, sehingga problem mind-body tidak lagi menjadi dualisme biner, melainkan kesatuan proses eksistensial.

Jika dibandingkan dengan tema tesis ini, persamaan utamanya adalah sama-sama menempatkan raga sebagai bagian penting dalam memahami hakikat manusia. Namun, perbedaannya cukup signifikan. Kohandel berfokus pada elaborasi psikologis dan ontologis Sadra dalam menyelesaikan problem jiwa-raga secara internal dalam tradisi Islam, sedangkan tesis ini menggunakan kerangka Sadra untuk melakukan kritik terhadap teori gen egois Richard Dawkins yang mereduksi raga semata sebagai instrumen biologis gen. Dengan demikian, tesis ini melangkah lebih jauh dengan menghubungkan Sadra pada perdebatan kontemporer dalam biologi evolusioner, sehingga menghadirkan dialog antara filsafat transendental Islam dan sains modern.[70]

Penelitian Artikel Ali Arshad Riahi, Mohammad Nassrisfahani, dan Mehdi Jafarzadeh berjudul "*Mullā Ṣadrā and Evolution Theory*" menawarkan pembacaan konseptual-komparatif atas kemungkinan korespondensi antara teori evolusi dan filsafat transendental Mullā Ṣadrā, khususnya melalui konsep *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak substansial). Metodenya bersifat analitis-filosofis dengan telaah naskah Sadrian (terutama *al-Asfār*) dan hermeneutika keagamaan, sembari

---

[69] Mohammad Fanaei, Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, 169–171.

[70] Mohammad Fanaei, Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, 173–174.

menautkannya pada isu-isu sains evolusioner. Para penulis menegaskan bahwa kerangka Ṣadrā—yang memandang realitas materi sebagai proses intensifikasi eksistensial—secara konseptual selaras bahkan "mensyaratkan" gagasan transformasi bertahap dari bentuk-bentuk kehidupan menuju puncaknya pada manusia; mereka mengutip skema bertingkat dari tumbuhan, hewan melata, hewan berkaki empat, simpanse, hingga manusia rasional sebagai ilustrasi "tangga" penyempurnaan.[71]

Bagian tengah artikel mengelaborasi implikasi antropologis-teologis dari gerak substansial: jiwa berawal secara jasmaniah dan berintensifikasi menuju bentuk intelektual, sehingga tubuh (raga) berfungsi sebagai medium bagi aktualisasi jiwa—bukan sekadar instrumen biologis pasif. Ini menjelaskan kelahiran jiwa dari materi (*al-nafs jismāniyyat al-ḥudūth*) serta kontinuitas penyempurnaan menuju non-materialitas.[72] Penulis juga mengulas tafsir *Qur'ani* (merujuk *al-Mīzān* karya Ṭabāṭabā'ī) untuk menegaskan bahwa ayat-ayat tidak secara eksplisit menutup kemungkinan penjelasan ilmiah; karenanya, bila fakta ilmiah mapan, teks dapat ditakwil tanpa mengingkari prinsip-prinsip pokok.[73] Pendekatan ini membuka ruang dialog sains-agama tanpa jatuh pada literalisme yang menutup diri terhadap temuan kontemporer.

Dibandingkan tema tesis ini—yang meninjau fungsi raga dalam Teori Gen Egois (Dawkins) melalui perspektif Ilmu Jiwa Falsafi Mullā Ṣadrā—artikel Riahi dkk. memiliki persamaan pada tesis besar bahwa raga berperan eksistensial dalam penyempurnaan jiwa (bukan sekadar "wadah") dan bahwa teleologi Sadrian memberi horizon makna di luar mekanisme biologis. Namun perbedaannya cukup menonjol dibandingkan dengan tesis ini: Riahi dkk. tidak membahas *gene-centric view Dawkins (mis. organisme sebagai survival machine)* maupun problem fungsi raga sebagai kendaraan gen; fokus mereka pada kompatibilitas umum antara evolusi dan gerak substansial, serta pada hermeneutika *Qur'ani*. Tesis ini coba bergerak lebih spesifik dan kritis: menguji klaim Dawkins bahwa raga hanyalah alat pelestarian gen, lalu

---

[71] Ali Arshad Riahi, Mohammad Nassrisfahani, & Mehdi Jafarzadeh, "Mulla Sadra and Evolution Theory", dalam *International Journal of Islamic Thought* (IJIT), (Vol. 8, 2015), 1–12.

[72] Ali Arshad,dkk, Mulla Sadra and Evolution Theory, 10–11.

[73] Ali Arshad,dkk, Mulla Sadra and Evolution Theory, 9–10 (pembacaan Qur'ani dan rujukan pada Ṭabāṭabā'ī).

mengontraskannya dengan peran raga dalam teleologi Sadrian (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) sebagai medium penyempurnaan jiwa. Dengan demikian, penelitian tesis ini menambahkan kedalaman normatif-metafisik (otoritas jiwa, kebebasan, dan orientasi finalis) yang tidak dielaborasi dalam artikel ini.

Penelitian dari Nafise Mostafavi dan Zahra Arefinia yang berjudul "*Substantial Motion: from Mulla Sadra's Philosophy to Physics",* mencoba membandingkannterhadap pencapaian fisika modern, khususnya mekanika kuantum dan teori relativitas. Mereka mengajukan pertanyaan mendasar: apakah capaian ilmu fisika memperkuat atau justru melemahkan teori gerak substansial? Hasil penelitian menunjukan bahwa prinsip dinamisme internal materi yang ditegaskan oleh Mullâ Sadrâ tiga abad lalu ternyata mendapat konfirmasi dari penemuan fisika kuantum, yaitu bahwa setiap materi memiliki struktur dinamis yang terus berubah di tingkat molekul, atom, bahkan subatom.[74]

Metode yang digunakan dalam artikel ini adalah studi komparatif filosofis-ilmiah. Di satu sisi, penulis menelusuri argumen rasional Mullâ Sadrâ mengenai eksistensi gerak substansial yang inheren pada materi, sementara di sisi lain mereka mengaitkannya dengan hasil eksperimen fisika modern. Perbandingan ini menekankan bahwa meskipun filsafat dan fisika menggunakan metodologi berbeda (deduksi rasional vs eksperimen matematis), keduanya dapat saling melengkapi dalam mengungkap realitas gerak. Dengan cara ini, gerak elektron, gaya nuklir kuat dan lemah, serta fenomena relativitas ruan-waktu ditafsirkan sebagai contoh nyata dari gerak substansial dalam kerangka filsafat sadrian.

Relevansi artikel ini terhadap tesis penulis tampak jelas. Pertama, terdapat persamaan dalam menekankan bahwa tubuh atau raga tidak statis, melainkan merupakan entitas yang senantiasa mengalami transformasi, baik dipahami dalam kerangka biologis-genetik Dawkins maupun dalam kerangka ontologis-filosofis Mullā Ṣadrā. Kedua, terdapat perbedaan mendasar: Dawkins menekankan peran gen sebagai unit seleksi yang "egois" demi mempertahankan keberlangsungan

[74] Nafise Mostafavi & Zahra Arefinia, "Substantial Motion: from Mulla Sadra's Philosophy to Physics", dalam *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* (IJMMU), (Vol. 8, No. 10, Oktober 2021), 86–94.

materi hidup, sedangkan Ṣadrā menekankan gerak substansial sebagai perjalanan ontologis menuju kesempurnaan dan kembali kepada Tuhan. Dengan demikian, jika Dawkins memahami tubuh sebagai "kendaraan gen", Ṣadrā justru melihat tubuh sebagai medan transformasi eksistensial jiwa.

Penelitian Alireza Farnam berjudul "*Substantial Motion and Self-aware Soul: Does Mulla Sadra's 'Substantial Motion' theory provide a reliable framework for the Explanation of the Relationship between Body and Soul?*" membahas problem klasik hubungan jiwa dan raga dalam filsafat. Farnam mengkritisi kegagalan dualisme Cartesian dan monisme materialis dalam menjelaskan asal-usul jiwa, lalu menawarkan pendekatan Mullā Ṣadrā melalui konsep gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*). Metode yang digunakan adalah analisis filosofis-komparatif dengan menelusuri argumentasi Sadra dan membandingkannya dengan filsuf Barat, seperti Aristoteles, Ibn Sina, hingga Henri Bergson.[75]

Dari sisi pendekatan, tulisan ini menggunakan kajian konseptual-hermeneutik terhadap naskah-naskah Sadrian dan literatur psikologi filsafat yang relevan, alih-alih eksperimen empiris. Metode tersebut dimaksudkan untuk menilai kecukupan penjelasan (*explanatory adequacy*) teori gerak substansial dalam menghadapi isu-isu psikologi kontemporer tentang kesadaran, refleksivitas, dan identitas personal. Temuan argumentatifnya condong pada kesimpulan bahwa pandangan Ṣadrā menyediakan teleologi metafisis bagi perkembangan kesadaran—yakni gerak intensif jiwa yang bertahap dari tingkat biologis menuju rasional-spiritual—yang melampaui reduksionisme biologis.

Relevansi dan titik banding dengan tesis ini tampak jelas. Persamaannya, kedua karya sama-sama menempatkan raga bukan sekadar instrumen biologis, tetapi tahap eksistensial dalam perjalanan jiwa menuju kesempurnaan. Perbedaannya, Farnam dkk. Berfokus pada kelayakan epistemik teori Ṣadrā untuk menjelaskan *self-awareness* dari sisi psikologi filsafat, sedangkan tesis penulis melakukan tinjauan komparatif-kritis langsung terhadap teori gen egois Dawkins,

[75] Alireza Farnam, dkk, "Substantial Motion and Self-aware Soul: Does Mulla Sadra's Substantial Motion Theory Provide a Reliable Framework to Account for the Self-aware Soul?", di dalam *Pazhuheshhā-ye Nowin-e Ravanshenākhti* (New Psychological Research), (No. 54 Fall 2019), 170–180.

mempertanyakan mengapa—bila gen hanyalah "agen pelestarian diri"—ia "memilih" raga manusia yang kompleks ketimbang organisme sederhana, dan bagaimana teleologi gerak substansial menawarkan jawaban alternatif atas tujuan dan arah perkembangan raga–jiwa. Dengan demikian, artikel Farnam dkk, memberi landasan konseptual Sadrian yang memperkuat klaim teleologis tesis ini, tetapi tidak menggarap dimensi kritik gen-sentris Dawkins yang menjadi sumbangan orisinal penelitian ini.

H. Metode Penelitian

Bab ini bertujuan untuk menjelaskan pendekatan dan prosedur yang akan digunakan dalam penelitian.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif-filosofis, dengan penekanan pada kajian teks (*textual analysis*) terhadap karya-karya utama Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā. Penelitian ini bukan bersifat empiris, melainkan bersifat konseptual dan teoritis dengan tujuan mengkaji, menafsirkan, serta mengkritisi gagasan tentang raga manusia dalam teori gen egois melalui kerangka filsafat transendental Sadra.

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian ini adalah analitis-kritis dan hermeneutik. Analitis berarti penelitian berusaha mengurai konsep-konsep pokok baik dari Dawkins maupun Sadra secara sistematis. Kritis berarti penelitian tidak berhenti pada deskripsi, tetapi juga menilai konsistensi, relevansi, dan keterbatasan masing-masing pemikiran. Sedangkan hermeneutik berarti penelitian menafsirkan teks-teks Dawkins dalam horizon filsafat Sadra, sehingga terbentuk dialog antara sains biologi modern dengan filsafat Islam transendental.

3. Sumber Data

Sumber data primer dalam penelitian ini diambil dari teks utama karya kedua tokoh, dengan rincian sebagai berikut :

Karya Richard Dawkins :

a. *The Selfish Gene*
b. *The God Delusion*

c. *The Extended Phenotype (1982)*

Karya Mullā Ṣadrā :

Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah

Ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah

Sedangkan Sumber data sekunder mencakup syarah, tafsir, dan ulasan atas pemikiran Dawkins maupun Sadra, baik berupa buku, artikel jurnal, maupun karya penelitian terdahulu. Antara lain :

a. *Epistemologi Hikmah Muta'aliyah,* Dr. Kholid Al Walid, M.Ag.
b. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat,* Dr. Kholid Al-Walid
c. *Filsafat Shadra,* Fazlur Rahman
d. *Wahdah Al Wujud ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra,* Muhammad Nur
e. *Islam and Evolution*, Shoaib Ahmed Malik

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui kajian literatur (*library research*), dengan langkah-langkah sebagai berikut:

a. Studi Dokumenter

Mengumpulkan dan menelaah karya-karya primer dan sekunder yang relevan dengan topik penelitian.:

1) Karya-karya asli Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā.
2) Literatur filsafat Barat modern (khususnya sains dan evolusi).
3) Literatur filsafat Islam klasik dan kontemporer yang berkaitan dengan ilmu jiwa, metafisika, dan ontologi manusia.
4) Teks-teks tafsir, hadis, serta tulisan ilmiah yang membahas isu jiwa, penciptaan manusia, dan transendensi dalam konteks Islam.

b. Kritik dan Validasi Referensi Memilah referensi dengan mempertimbangkan:

1) Otoritas akademik dan keilmuan penulis.

2) Kredibilitas penerbit/jurnal.
3) Relevansi isi dengan pokok bahasan.
4) Konsistensi logika dan akurasi penerjemahan dari teks Arab/Persia klasik (jika tersedia).

5. Teknik Analisa Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan analisis filosofis-kritis dan hermeneutik tematik, yang dilakukan dalam tiga tahapan:

a. Analisis Deskriptif, yakni mendeskripsikan secara sistematis pandangan Dawkins tentang fungsi raga dalam teori gen egois, serta pandangan Sadra tentang jiwa, raga, dan gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*).

b. Analisis Kritis-Hermeneutik, yaitu menafsirkan ulang gagasan Dawkins melalui kerangka transendental Sadra, dengan cara membaca teori biologis Dawkins dalam horizon filsafat eksistensial Sadra.

c. Analisis Komparatif-Dialogis, yakni mempertemukan pandangan Dawkins dan Sadra untuk menemukan titik temu, perbedaan, serta potensi integrasi konseptual, bukan dalam rangka perbandingan setara, tetapi sebagai upaya kritis untuk melampaui reduksionisme biologis dengan menawarkan perspektif transendental tentang manusia.

Tabel 1. 1 Bagan Kerangka Konseptual (Analisis Kritis Dengan Perspektif Mullā Ṣadrā)

Aspek Kajian	Richard Dawkins – Teori Gen Egois (Objek kajian)	Pembacaan Melalui Mullā Ṣadrā – Teori Penyempurnaan Raga (Lensa Analisis)	Hasil Analisis Kritis & Rekonstruksi
Ontologi Raga	Raga hanyalah mesinbertahan hidup (*survival machine*) untuk gen.	Raga sebagai subtansi yang bergerak (*Al-Ḥarakah al-Jawhariyyah)* menuju kesempurnaan Jiwa.	Kritik: Dawkins reduksionis; rekonstruksi; raga dipahami sebagai realitas monistik yang terus bergerak menuju tingkat

			wujud lebih tinggi.
Fungsi Raga	Instrumen untuk melestarikan gen dan reproduksi biologis.	Medium transendensi jiwa dalam satu kesatuan eksistensial (tidak terpisah dari tubuh).	Rekonstruksi Sadrian: fungsi raga bersifat tunggal, tetapi bergradasi-dimulai dari fase biologis (*survival*) hingga menuju kesempurnaan ruhani.
Epistemologi	Basis empiris biologis (genetika, seleksi alam).	Basis metafisis (rasional-intuitif, integrasi dengan wahyu).	Sintesis: pengetahuan biologis adalah level awal; filsafat transendental memberi makna eksistensial yang lebih dalam.
Teleologi (Tujuan Akhir)	Tidak ada tujuan final; evolusi hanya demi kelestarian gen.	Tujuan final: kesempurnaan jiwa dan kembali kepada Tuhan.	Rekonstruksi: teologi biologi Dawkins ditampung dalam kerangka Sadrian sebagai bagian dari perjalanan eksistensial menujutujuan transenden.
Implikasi Konseptual	Manusia = instrument gen → reduksionisme biologis	Manusia = mikrokosmos dinamis dalam gerak subtansial.	Kontribusi tesis: menunjukan keterbatasan Dawkins dan menawarkan kerangka monistik Sadrian yang memadukan dimensi biologis dan spiritual.

I. Sistematika Penulisan

Penulisan tesis ini disusun secara sistematis dalam enam bab utama sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan, Bab ini menjelaskan kerangka awal penelitian, meliputi latar belakang masalah, identifikasi permasalahan, rumusan masalah (primer dan sekunder), tujuan penelitian (umum dan khusus), manfaat serta signifikansi penelitian (teoritis, praktis, dan rekomendatif), kajian pustaka (*state of the art* penelitian terdahulu dan *research gap*), metode penelitian (jenis, sifat, sumber data, teknik pengumpulan dan analisis data), serta sistematika penulisan tesis secara menyeluruh.

Bab II: Fungsi Raga dalam Teori Gen Egois Richard Dawkins, Bab ini membahas secara komprehensif teori gen egois Richard Dawkins. Uraian dimulai dari latar belakang intelektual Dawwkins, konsep dasar *gene's eye view*, peran organisme sebagai *survival machine,* hingga kedudukan raga sebagai instrumen biologis gen. Bab ini jua menuraikan kritik internal dari kalangan biologi evoluisi dan filsafat sains terhdap reduksionisme Dawkins, termasuk problem teleologi, moralitas, dan kesadaran yang diabaikan dalam kerangka genetik.

Bab III: Fungsi dan Penyempurnaan Raga dalam Filsafat Transendental Mullā Ṣadrā, Bab ini mengurai dasar-dasar filsafat transendental Mullā Ṣadrā (*ashalat al-wujud, tasykik al wujud, dan al-harakah al jawhariyyah*) serta aplikasinya pad teori jiwa. Fokus utama terletak pada gagasan Mullā Ṣadrā tentang jiwa manusia sebagai *jasmaniyyat al-ḥudūth, rūḥāniyyat al-baqā* dan raga sebaai fase eksistensial jiwa dalam proses penyempurnaan. Bab ini menekankan posisi non-dualistis raga dalam kerangka monisme eksistensial Mullā Ṣadrā, serta implikasinya bagi kebebasan, tanggung jawab moral, dan tujuan akhir manusia.

Bab IV: Analisi Kritis Fungsi Raga Dawkins dalam Perspektif Mullā Ṣadrā. Bab ini inti penelitian. Analisi dilakukan dengan menggunakan filsafat transendental Mullā Ṣadrā sebagai lensa kritis untuk membaca teori Dawkins. Uraian mencakup perbandingan ontologis, epistemologis, dan teleologis antara pandangan Dawakins

dan Mullā Ṣadrā, serta evaluasi terhadap keterbatasan reduksionisme biologis. Fokus utama diarahkan pada bagaimana teori penyempurnaan raga Mullā Ṣadrā dapat memberikan kritik, klarifikasi, dan alternatif atas pandangan Dawkins tentang fungsi raga.

Bab V: Sintesis dan Relevansi kontemporer. Bab ini mengangkan kemunkinan integrasi konseptual antara sains evolusi Dawkins dan filsafat transendental Mullā Ṣadrā tanpa meyamakan keduanya. Pembahasan diarahkan pada kontribusi penelitian ini terhada wacana filsafat manusia era bioteknologi, termasuk persoalan moralitas, kebebasan, kesadaran, serta bioetika. Bab ini juga menyoroti relevansi temuan penelitian bagi bidang psikologi, pendidikan, filsafat Islam, Pancasila, dan etika lingkungan, sehingga memperkuat nilai interdisipliner kajian.

Bab VI: Kesimpulan Dan Saran, Bab terakhir ini berisi kesimpulan yang menjawab masalah primer dan sekunder, serta menegaskan kontribusi penelitian bagi pengembanan filsafat manusia dan dialog antara sains modern dengan filsafat Islam. Selain itu, bab ini juga memuat saran untuk penelitian lanjutan, khususnya terkait pengembangan tema genetik, filsafat islam kontemporer, psikologi transpersonal, dan kurikulum pendidiakn filsafat di Indonesia.

BAB II

FUNGSI RAGA DALAM TEORI GEN EGOIS RICHARD DAWKINS

A. Profile Richard Dawkins

1. Biografi Ringkas

Richard Dawkins, bernama lengkap Clinton Richard Dawkins, lahir di Nairobi, Kenya, pada 26 Maret 1941 dari keluarga Inggris yang bekerja pada administrasi agrikultur kolonial. Masa kecilnya membentuk karakter seorang pengamat alam yang aktif, dengan ketertarikan kuat pada fenomena kehidupan dan perilaku makhluk hidup. Setelah keluarganya kembali ke Inggris pasca perang, Dawkins tumbuh dalam kultur intelektual Oxford yang sangat kental dengan tradisi empirisisme dan penelitian ilmiah. Ia kemudian menempuh pendidikan zoologi di Balliol College, Oxford, dan meraih gelar doktor di bawah bimbingan etolog peraih Nobel, Nikolaas Tinbergen, salah satu pendiri ilmu perilaku hewan modern.[1]

Bekerja bersama Tinbergen selama lebih dari satu dekade memberi Dawkins fondasi metodologis yang sangat kuat, terutama pendekatan eksperimental terhadap seleksi alam sebagai mekanisme adaptasi fungsional. Namun Dawkins melampaui gurunya: ia menolak gagasan bahwa seleksi alam bekerja di tingkat kelompok atau spesies, dan menegaskan bahwa unit seleksi yang sesungguhnya adalah gen, bukan organisme atau kelompok. Pemikiran ini merumuskan paradigma baru yang kemudian dikenal sebagai *gene's eye view of evolution*, yang menyatakan bahwa seluruh proses kehidupan seharusnya dipahami dari sudut pandang gen yang berusaha memperbanyak diri.[2]

Gagasan radikal Dawkins tidak muncul secara mendadak, tetapi merupakan sintesis dari pergulatan panjang Darwinisme klasik, teori

[1] Nikolaas Tinbergen, *The Study of Instinct*, (Oxfordshire: Oxford University Press,1951). Lihat juga biografi akademik Dawkins dalam: Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, edisi KPG (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2017), 25–32.

[2] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* KPG,(2017), 46.

genetika modern, dan debat mengenai *level of selection* pada 1960–1970-an. Pada periode tersebut, ahli biologi seperti V. C. Wynne-Edwards membela "seleksi kelompok," namun Dawkins menyatakan bahwa kelompok tidak bereproduksi—yang bereproduksi hanya gen. Dengan gaya penulisan yang menggabungkan argumentasi ilmiah tajam dan metafora memikat, Dawkins menerbitkan karya monumental *The Selfish Gene* (1976) yang segera menjadi salah satu buku ilmiah paling berpengaruh abad ke-20.[3]

Dalam buku tersebut, Dawkins memperkenalkan konsep organisme sebagai *survival machine*, yakni tubuh sebagai instrumen atau kendaraan (*vehicle*) yang dibentuk gen untuk menjamin kelangsungan replikasinya. Ia merumuskan bahwa "kita semua adalah mesin yang dikendalikan oleh gen," suatu metafora yang kemudian menjadi fondasi dari apa yang oleh banyak biolog disebut Neo-Darwinisme gen-sentris. Posisi ini memicu perdebatan luas, terutama dari kalangan filsuf sains yang menilai kerangka Dawkins terlalu reduksionistik dan deterministik. Namun bagi Dawkins, justru di sanalah keindahan sains: menemukan prinsip sederhana di balik kompleksitas kehidupan.[4]

Karya-karya lanjutan Dawkins memperluas horizon argumentasinya. Dalam *The Extended Phenotype* (1982), ia menyatakan bahwa efek gen tidak berhenti pada batas tubuh organisme, tetapi dapat menjangkau lingkungan sekitarnya: sarang burung, bendungan berang-berang, bahkan manipulasi perilaku inang oleh parasit adalah ekspresi eksternal dari gen yang sama. Dengan konsep ini, Dawkins menghapus batas teoretis antara tubuh, perilaku, dan lingkungan sebagai satu kesatuan fenomena evolusioner.[5]

Dalam *The God Delusion* (2006), Dawkins memasuki ranah filsafat agama dan metafisika, dengan argumentasi bahwa kompleksitas alam tidak memerlukan desain cerdas (*intelligent designer*), melainkan produk seleksi alam yang kumulatif, tanpa arah, dan tanpa tujuan. Buku ini menempatkan Dawkins sebagai figur sentral dalam gerakan *New Atheism*, bersama Sam Harris, Daniel Dennett, dan Christopher

---

[3] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* KPG,(2017), 61–86.
[4] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* KPG,(2017), 87–120.
[5] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype*, 15–30.

Hitchens.[6] Pandangannya menggeser perdebatan mengenai "mengapa manusia ada" dari ranah teologi ke ranah biologi evolusioner.

Meskipun sikap ateistiknya mengundang kontroversi, para ilmuwan dan filsuf mengakui bahwa Dawkins membuka babak baru dialog antara biologi evolusi, psikologi evolusioner, dan filsafat eksistensi. Ia mengubah cara orang bertanya tentang kehidupan, tubuh, dan kesadaran. Namun secara ironis, dengan menegaskan bahwa tubuh hanyalah "kendaraan gen," Dawkins juga menimbulkan pertanyaan besar mengenai hakikat kesadaran, moralitas, dan kehendak bebas—pertanyaan yang dalam tradisi filsafat Islam, seperti pada Mullā Ṣadrā, justru menjadi pusat pembahasan ontologis. Di titik inilah tesis ini menemukan relevansi: mempertemukan rasionalitas evolusioner Dawkins dengan metafisika *wujūdiyah* Sadrian, dua kerangka yang berlawanan arah tetapi saling menyingkap keterbatasan satu sama lain.

2. Perkembangan Pemikiran

Richard Dawkins (lahir 1941) bukan hanya tokoh biologi evolusi, melainkan seorang pemikir sains yang secara sistematis menyuntikkan kerangka filosofis ke dalam narasi evolusi, dan menjadi figur sentral dalam wacana biologi evolusi publik pada akhir abad ke-20, bukan haya kontribusi risetnya melainkan karena kapasitasnya merangkai gagasan ilmiah ke dalam narasi populer yang mempengaruhi filsafat, teologi, dan wacana publik. Sepanjang kariernya, ia memposisikan gagasan-gagasannya sebagai jawaban empiris atas problem metafisis, dengan menekankan bahwa gen adalah aktor utama dalam evolusi. Dari The Selfish Gene hingga the God Delusion, Dawkins menunjukan perjalanan konseptual: dari dominasi genetik ke kritik metafisika atas agama dan teologi. Pengaruh tokoh-tokoh seperti W. D. Hamilton dan George C. Williams dan Niko Tinbergen. Ketiganya membentuk fondasi teoritis bagi apa yang kemudian disebut sebagai *gene-centered view of evolution*- suatu pergeseran paradigma yang menempatkan gen sebagai unit utama seleksi alam, menggantikan fokus klasik pada organisme atau spesies sebagai agen evolusi.[7]

---

[6] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype,* 48.

[7] Andy Gardner & John J. Welch, "A Formal Theory of the Selfish Gene," dalam European Society For Evolutionary Biology: (*Journal of Evolutionary Biology,* No.8, 2011), 1828-1845.

Pada pertengahan abad ke-20, biologi evolusi tengah mengalami krisis konseptual. Sintesis Darwinisme modern telah menjelaskan mekanisme seleksi alam, tetapi belum menjawab secara memadai bagaimana perilaku sosial dan altruistik dapat muncul dari proses yang tampaknya egoistik. Di sinilah Hamilton memberikan sumbangan fundamental yang menghidupkan pemikiran Dawkins, terutama dalam artikelnya *The Genetical Evolution of Social Behaviour (1964),* yang memperkenalkan konsep "inclusive fitness"- gagasan bahwa individu dapat berperilaku altruistik jika individu dapat berperilaku altruistik jika tindakan itu dapat menguntungkan gen yang sama dalam kerabat biologisnya. Hamilton menulis :

> *"The social behavior of individuals can avolve by natural selection if the behavior benefits the survival of genes that are identical by descent."*[8]

Konsep ini merevolusi pemahaman tentang perilaku evolusioner dan menjadi batu pijakan bagi Dawkins untuk menafsirkan evolusi sebagai perjuangan gen untuk melestarikan diri, bukan semata-mata perjuangan individu.

Di sisi lain, George C. Williams (1966) melalui bukunya *Adaptation and Natural Selection* menolak keras gagasan *group selection* yang saat itu masih popuper. Williams menegaskan bahwa "adaptasi harus diatribusikan tidak lebih tinggi dari tingkat organisasi yang dibutuhkan oleh bukti,"[9] menandakan bahawa penjelasan paling sederhana dan efektif bagi evolusi terletak pada level gen, bukan kelompok atau spesies. Ide Williams ini memperkuat kerangka dasar yang kelak diambil Dawkins dalam memperkenalkan gen sebagai entitas metaforis yang "berjuang" mempertahankan keberadaannya melalui berbagai bentuk organisme.

Selain dua tokoh tersebut, Dawkins sangat dipengaruhi oleh gurunya di Oxford, Niko Tinbergen – salah satu pelopor etologi modern yang menekankan pentingnya empat pertanyaan utama dalam memahami perilaku hidup : kausa (mekanisme), ontogeni

---

[8] W. D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour. I," (*Journal of Theoretical Biology*, No.7, 1964) 1.

[9] George C. Williams, *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 4.

(perkembangan), fungsi (adaptif), dan filogeni (sejarah evolusi).[10] Dawkins mengadopsi struktur berpikir ini untuk memadukan biologi perilaku dengan genetik evolusioner, sehinga muncul pendekatan yang disebut *gene-behavior integration*. Melalui kerangka ini, perilaku bukan lagi dilihat sebagai keputusan moral atau kehendak bebas, melainkan ekpresi terprogram dari gen yang bertujuan mempertahankan keberlanjutan dirinya.

Dalam konteks inilah, *The Selfish Gene (1976)* menjadi karya sintesis yang menggabungkan fondasi teoritis Hamilton dan Williams dengan pandangan etologis Tinbergen. Dawkins menyatakan :

> "Kita adalah mesin kelangsungan hidup – Robot yang diprogram untuk melestarian gen egois kita." [11]

Pernyataan ini menegaskan pandangannya bahwa tubuh (raga) hanyalah kendaraan temporer bagi gen, sedangkan gen adalah realitas biologis yang lebih abadi.

Melalui *The Selfish Gene*, Dawkins secara radikal mengubah fokus studi evolusi dari organisme ke gen sebagai pusat kepentingan. Dalam pendekatan ini, "raga" manusia dan makhluk hidup lainnya dipahami bukan sebagai entitas otonom, melainkan alat (*vehicle*) bagi gen untuk memastikan replikasi dirinya.[12] Dengan demikian, hubungan antara tubuh dan gen bersifat instrumental: tubuh diciptakan oleh gen untuk memastikan gen tersebut bertahan dalam kontestasi kehidupan. Ini adalah bentuk reduksionisme biologis yang kuat – semua perilaku, termasuk moralitas, kerja sama, dan pengorbanan, dianggap sebagai strategi gen untuk mempertahankan keberadaannya.[13]

Namun, reduksionisme ini bukan berarti Dawkins menolak kompleksitas. Sebaliknya, ia berusaha menunjukan bahwa dari mekanisme sederhana seleksi gen, dapat muncul fenomena moral dan sosial yang tampak sangat kompleks. Gardner dan Welch (2011) dalam artikelnya *A Formal Theory of The Selfish Gene* menegaskan bahwa

---

[10] Niko Tinbergen, "*On Aims and Methods of Ethology*," *Zeitschrift für Tierpsychologie*, No.20, 1963): 410–433; lihat juga Ekologi Hewan (Manado: Universitas Sam Ratulangi, 2018), 4.

[11] Dawkins, *The Selfish Gene,* 32.

[12] Dawkins, *The Selfish Gene*, 35-36.

[13] Dawkins, *The Selfish Gene*, 40.

model Dawkins perilaku evolusioner dan menempatkan gen sebagai agen penjelas universal dalam biologi.[14]

Karya Dawkins segera menimbulkan perdebatan yang luas dan menarik respon bebagai pemikiran. Sebagian ilmuan, seperti John Maynard dan Robert Trivers, memuji *The Selfish Gene* sebagai langkah maju dalam menjelaskan seleksi alam secara logis dan elegan. Namun, sebagian filsuf menilai metafora "gen egois" menimbulkan kesalahpahaman filosofis – seolah-olah gen memiliki kesadaran atau kehendak. J. Arvid Agren (2016) mengoreksi bahwa "pandangan mata-gen" (*gene's-eye view*) hanyalah kerangka konseptual, bukan pernyataan ontologis tentang niat atau kesadaran gen.[15]

Meskipun demikian, tidak dapat disangkal bahwa gagasan Dawkins telah mengubah lanskap bioologi modern. Ia bukan sekadar ilmuwan, tetapi juga pemikir yang menjembatani biologi, etika, dan filsafat eksistensi. Paradigma Dawkins menunjukan bahwa manusia, dalam pandangan sains modern, hanyalah "raga" tempat gen menulis narassi keabadiannya. Namun pertanyaanya filosofis tetap terbuka: Apakah reduksi manusia menjadi sekadar "kendaraan gen" cukup untuk menjelaskan kesadaran, kebebasan, dan pencarian makna yang melampaui dimensi material? Pertanyaan inilah yang akan menjawan dalam bab-bab berikut dengan menempatkan filsafat transcendental Mullā Ṣadrā sebagai lensa pembacaan kritis terhadap Dawkins.

3. Karya-Karya Penting Richard Dawkins

Richard Dawkins dikenal luas sebagai salah satu tokoh paling berpengaruh dalam evolusi modern. Pemikirannya bukan hanya memperluas horizon teori Darwin, tetapi juga menggeser paradigma biologi menuju pandangan gen sentris tentang kehidupan. Melalui karya-karyanya, Dawkins menegaskan bahwa gen adalah pusat penjelasan atas perilaku organisme, termasuk manusia, dengan tubuh dan raga berfungsi sebagai sarana bertahan hidup gen (*surival machine*). Pandangan ini menjadi pijakan ontologis utama dalam memahami manusia sebagai makhluk biologis dalam tesis ini.

a. The Selfish Gene (1976)

---

[14] Gardner & Welch, "*A Formal Theory Of The Selfish Gen",* 52.

[15] J. Arvid Ågren, "Selfish Genetic Elements and the Gene's-Eye View of Evolution", (*Current Zoology* 62, No.6, 2016) 661.

Karya monumental pertama Dawkins, *The Selfish Gene*, menjadi tonggak lahirnya teori gen egois yang menegaskan bahwa gen adalah unit dasar seleksi alam, dan pusat kepentingan dalam evolusi. Dawkins menulis bahwa Kita adalah mesin yang diciptakan oleh gen untuk mempertahankan dan mereplikasi mereka"[16] suatu metafora biologis yang menggeser pandangan tradisional dari oragnisme sebagai pelaku utama evolusi menjadi sekedar instrumen genetik.

Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menekankan bahwa perilaku altruistik dalam organisme hidup bukanlah bukti moralitas atau kesadaran spiritual, tetapi strategi genetik yang dirancang untuk meningkatkan kemungkinan gen itu sendiri bertahan. Ia mendefinisikan raga (tubuh) sebagai perpanjangan instrumen genetik, yang secara fungsional bertugas membawa dan melindungi gen agar tetap lestari.[17] Dengan demikian, keberadaan raga manusia dijelaskan dalam kerangka determinisme biologis.

Teori Dawkins ini secara langsung terinspirasi oleh karya-karya William D. Hamilton tentang seleksi keberadaan (*kin selection*)[18] dan George C. Williams tentang adaptasi[19], serta mengintegrasikan empat pertanyaan etologis Niko Tinbergen[20] menjadi dasar bagi pendekatan evolusioner terhadap perilaku. Dawkins memperluas sintesis modern biologi evolusi dngan kerangka naratif yang lebih filosofis, menafsirkan kehidupan dalam bahasa genetik yang ketat dan deterministik.

b. The Blind Watchmaker : Pembuat Arloji yang buta (1966)

Dalam karya keduanya, *The Blind Watchmaker*, Dawkins memperdalam argumen tentang mekanisme seleksi alam tanpa percancang sadar (*intelegent designer*). Ia menolak gagasan bahwa kompleksitas biologis memerlukan tujuan atau desain, sebagaimana diusulkan oleh teologi naturalis William Paley. Dawkins menulis bahwa evolusi adalah proses "pembuat arloji yang buta" – karena

[16] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (Jakarta: KPG, 2017), 33.
[17] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 42–45.
[18] Hamilton, "*The Genetical Evolution of Social Behaviour. I",* 1–16.
[19] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 8–12.
[20] Tinbergen, *Ekologi Hewan* (Bandung: Pustaka, 1983), 57–62.

tidak memiliki arah atau kesaadaran, namun cukup efisien untuk menghasilakan desain yang tampak sempurna.[21]

Buku ini secara eksplisit menegaskan keyakinannya bahwa raga adalah hasil dari mekanisme buta evolusi genetik, bukan entitas yang memiliki nilai spiritual atau teleologis. Menurut Dawkins, tubuh organisme berevolusi sebagai hasil miliaran percobaan genetik acak yang disaring oleh seleksi alam.[22] Dengan demikian, tidak ada ruang bagi aspek non-material dalam penjelasan tentang kehidupan. Dalam konteks ini, pandangan Dawkins tersebut menjadi titik pijak penting untuk menempatkan "raga" sebagai persoalan filosofis yang melampaui biologi.

c. The God Delusion (2006)

Karya ketiga Dawkins, *The God Delusion*, merupakan pergeseran dari biologi evolusi ke ranah filsafat agama. Dalam buku ini, Dawkins melanjutkan argumennya bahwa keyakinan terhadap tuhan adalah "delusi" atau ilusi psikologis yang diwariskan secara budaya.[23] Ia menolak dualisme jiwa-raga dan menegaskan bahwa kesadaran, moralitas, dan spiritualitas dapat dijelaskan sepenuhnya oleh evolusi biokimia. Dengan demikian manusia tidak lebih dari hasil panjang seleksi genetik – tidak ada entitas metafisis yang melampau materi.

Meskipun *The God Delusion* tidak secara langsung membahas teori gen egois, buku ini penting karena memperlihatkan konsistensi Dawkins dalam memegang reduksionisme materialistik. Dengan mengeliminasi konsep jiwa dan penggerak non material, Dawkins menyatukan pandangan biologis dan ateistik dalam satu kerangka naturalistik yang ketat.[24] Dawkins berkeyakinan semua dimensi manusia, termasuk spiritualistik, dapat dijelaskan dalam kerangka naturalistik. Dengan meniadakan jiwa non-material, Dawkins

---

[21] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Pembuat Arloji yang Buta,* (Manado: CV Global Indo Kreatif, 2019), 19.

[22] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, 213.

[23] Richard Dawkins, *The God Delusion*, (London: Bantam Press, 2006), 36–39.

[24] Mohammad Fanaei Eshkevari, "*Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion," dalam Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue, ed. Christian Kanzian & Muhammad Legenhausen* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2007), 25–44.

berusaha menjembatani biologi, psikologi, dan etika dalam satu sistem penjelasan empiris yang disebutnya *scientific humanism*. Dalam *The God Delusion*, Dawkins menyatakan bahwa agama bertahan bukan karena kebenarannya, tetapi karena kemampuannya bereproduksi dalam pikiran manusia, seperti virus yang menular dari satu generasi ke generasi berikutnya.[25]

d. Signifikan Terhadap Filsafat Manusia

Ketiga karya utama Dawkins menampilkan peta evolusi intelektual yang konsisten-dari biologi evolusi (*The Selfish Gene*), menuju epistemologi naturalistik (*The Blind Watchmaker*), dan akhirnya ke kritik metafisika agama (*The God Delusion*). Keseluruhannya memperlihatkan keyakinan Dawkins bahwa semua realitas dapat dijelaskan melalui mekanisme alamiah tanpa perlu hipotesis metafisis.

Karya-karya Dawkins tersebut memperlihatkan kesinambungan logis yang kuat antara biologi evolusi, psikologi, dan filsafat alam. Jika *The Selfish Gene* mengungkapkan dasar biologis eksistensi, maka *The God Delusion* menawarkan konsekuensi filosofis dari reduksionisme tersebut: bahwa manusia, pada akhirnya, hanyalah produk dari proses tanpa tujuan. Meski demikian, posisi Dawkins tetap memancing perdebatan, terutama dari tradisi filsafat Islam seperti Mullā Ṣadrā yang melihat bahwa reduksi terhadap raga tanpa pengakuan dimensi transenden berujung pada hilangnya makna eksistensial manusia.

Pandangan ini menempatkan raga manusia sebagai entitas deterministik, produk genetik tanpa arah teleologis. Namun, melalui konfrontasi dengan pemikiran Mullā Ṣadrā, tesis ini berupaya memperluas horizon diskusi: apakah raga, yang dalam biologi dianggap mekanistik, dapat pula ditafsirkan secara ontologis sebagai fase penyempurnaan eksistensial dalam filsafat transendental?

Tabel 2. 1 Evolusi Pemikiran Richard Dawkins (1976-2006)

Periode & Karya Utama	Pokok Gagasan (Tema Sentral)	Fokus Terhadap Raga (Tubuh Manusia)	Pendekatan epistemologis	Implikasi Filsafat Manusia

[25] Richard Dawkins, *The God Delusion*, (Jakarta: Banana, 2013), 56.

1976 – *The Selfish Gene*	Evolusi dikendalikan oleh gen;organisme hanyalah "mesin kelangsungan hidup" gen.	Raga dipandang sebgai alat biologis yang sepenuhnya tunduk pada determinisme genetik; tidak memiliki nilai ontologis independen.	Reduksionisme bilogis; seluruh perilaku dan moralitas dijelaskan melaluimekanisme seleksi gen,	Menolak pandangan spiritual tentang manusia; kesadaran hanyalah efek samping genetic.
1986 – *The Blind Watchmaker*	Kompleksitas kehidupan dapat dijelaskan tanpa perancang cerdas; seleksi alam bekerja buta tetapi efektif.	Raga adalah produk "pembuat arlojiyang buta"-terbentuk tanpa tujuan metafisis; desain tubuh hanyalah hasil seleksi alam tanpa arah.	Naturalistik dan empiris; menolah semua bentuk teleologi dan intervensi supranatural.	Menggunakan narasi ateistik-evolusioner; meniadakan dimensi ruhani dalam penjelasan eksistensi manusia.
2006 – *The God Delusion*	Agama adalah delusi genetik-budaya; Tuhan tidak diperlukan untuk menjelaskan moralitas dan keberadaan manusia.	Raga manusiatetap dilihat sebagai hasil akhir seleksi genetik tanpa unsur non-material. Jiwa dan kesadaran adalah epifenomena otak.	Evolusionisme ateistik; mengintegrasikan sains, psikologi, dan biologi sebagai penjelasan tunggal eksistensi.	Manusia direduksi menjadi fenomena biologis; menghapus konsep jiwa,moral transendental, dan tuuan akhir eksistensi.

B. Konsep Dasar Teori Gen Egois (*The Selfish Gene*)

1. Gen Sebagai Unit Seleksi

Gagasan Richard Dawkins tentang gen sebagai satuan utama seleksi alam tidak hanya berakar pada argumen logis, tetapi juga didukung oleh bukti empiris yang luas dari biologi evolusioner. Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menjelaskan bahwa gen memiliki sifat

kekekalan fungsional—bukan dalam arti fisik, melainkan dalam kemampuannya untuk bertahan melalui salinan diri lintas generasi. Ia menulis:

> "Molekul DNA tidak memiliki kekekalan semacam itu... Namun, secara teori, molekul DNA dapat hidup dalam bentuk salinan dirinya sendiri selama seratus juta tahun... Gen adalah unit seleksi alam yang signifikan karena dapat bertahan cukup lama."[26]

Dengan demikian, Dawkins menegaskan bahwa gen, bukan individu atau spesies, merupakan entitas yang benar-benar diseleksi oleh alam. "Dalam seleksi alam," tulisnya, "yang bertahan bukanlah individu atau kelompok, tetapi entitas yang menyalin diri dengan sukses."[27] Klaim ini bukan sekadar postulat filosofis, tetapi hasil sintesis dari penelitian genetik, perilaku hewan, dan biologi molekuler yang ia susun dengan bahasa evolusioner yang jernih.

Menurut Dawkins, keberhasilan gen diukur bukan dari keberhasilan hidup individu, melainkan dari seberapa baik gen itu direplikasi dan diwariskan. Dengan kata lain, gen adalah unit informasi yang bertahan lintas generasi, sedangkan raga hanyalah wadah sementara yang segera hancur. "Tubuh kita," tulis Dawkins, "adalah mesin yang dibangun gen untuk mempertahankan gen itu sendiri."[28] Dawkins menjelaskan bahwa gen berfungsi sebagai replicator, yakni unit dasar kehidupan yang dapat menyalin diri dengan tingkat ketelitian tinggi. Dengan demikian, keberlangsungan spesies tidak lebih dari strategi genetik yang efisien—gen bertahan melalui tubuh, bukan sebaliknya.

Konsep ini memperoleh dukungan empiris dari berbagai bidang biologi. Dari genetika populasi, W. D. Hamilton (1964) memperlihatkan secara matematis bagaimana gen dapat menyebar karena mendorong perilaku yang menguntungkan kerabat dekatnya (*inclusive fitness*).[29] Hamilton menjelaskan bahwa dalam koloni semut dan lebah betina haplodiploid, saudara perempuan berbagi sekitar 75%

---

[26] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 69–70.

[27] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 70–71.

[28] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 13.

[29] Hamilton, *"The Genetical Evolution of Social Behaviour",* 1–16.

gen yang sama. Karena itu, perilaku altruistik—seperti menjaga koloni atau membantu sang ratu bereproduksi—sebenarnya meningkatkan peluang gen mereka sendiri untuk diwariskan.[30]

Penjelasan matematis Hamilton mendapat dukungan empiris dari George C. Williams (1966), yang meneliti perilaku sosial pada semut dan rayap. Dalam bukunya Adaptation and Natural Selection, Williams menulis:

> *"The social insects typically live in colonies of one or both parents together with numerous offspring... The most remarkable development is the permanent sterility of a large proportion of the offspring (workers and other servile castes)."*[31]

Terjemahan:

> "Serangga sosial umumnya hidup dalam koloni yang terdiri dari satu atau kedua induk, bersama dengan keturunan mereka yang tak terhitung jumlahnya... Perkembangan yang paling luar biasa adalah **sterilitas permanen** pada sebagian besar keturunan (*pekerja dan kasta pelayan* lainnya)."

Williams menambahkan bahwa pada rayap, pasangan induk dipilih untuk hidup bersama seumur hidup, dan *"an extra day's assistance by an advanced termite nymph might make the difference between life and death for many of the younger members of the colony."*[32]

Dengan demikian, meski pekerja rayap dan semut bersifat steril, mereka tetap menjaga koloni karena hal itu menjamin keberlanjutan gen yang sama pada anggota koloni lainnya.

Dalam etologi modern, sejumlah eksperimen perilaku sosial memperkuat tesis Dawkins. Salah satu yang paling terkenal adalah penelitian Gerald S. Wilkinson (1984) tentang kelelawar vampir (*Desmodus rotundus*).

Dawkins menjelaskan:

---

[30] Hamilton, *"The Genetical Evolution of Social Behaviour*, 8–10.
[31] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 196.
[32] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 198–199.

> "Kelelawar vampir memberikan contoh terbaik tentang pembagian makanan timbal balik di alam. Mereka hidup dari darah binatang lain, dan jika tidak makan dua malam berturut-turut, bisa mati kelaparan. Maka, kelelawar yang kenyang akan menyuapi temannya yang lapar, dengan cara memuntahkan sebagian darah yang telah diminumnya."[33]

Menurut Dawkins, perilaku ini bukanlah moralitas dalam arti etis, melainkan strategi genetik yang menguntungkan secara evolusioner. "Wilkinson menunjukkan," tulisnya, "bahwa pembagian darah itu tidak dilakukan secara acak, melainkan berdasarkan hubungan timbal balik—kelelawar yang pernah membantu akan dibantu kembali di lain waktu."[34] Eksperimen Wilkinson tersebut menjadi bukti kuat bahwa bahkan tindakan sosial yang tampak "baik hati" sekalipun dapat dijelaskan melalui logika genetik: gen yang mendukung perilaku kerja sama timbal balik akan lebih sering diwariskan.[35]

Eksperimen lanjutan memperkuat hal ini. John Werren (2011) menemukan *selfish genetic elements* pada serangga parasit Nasonia vitripennis yang mampu memanipulasi pembelahan sel sehingga keturunan jantan mendominasi.[36] Fenomena ini dikenal sebagai *meiotic drive*: gen yang "menipu" mekanisme reproduksi agar dirinya lebih sering diwariskan. Hal ini secara langsung memperlihatkan bahwa gen bisa bertindak sebagai agen "egois" yang melawan kepentingan organisme pembawanya.

Pada tataran molekuler, Dawkins mengutip penelitian biokimia mengenai gen *cytochrome c* yang hampir identik pada manusia, simpanse, dan burung.[37] Fakta ini membuktikan bahwa gen memiliki stabilitas jangka panjang lintas spesies, menjadi "entitas abadi" dalam evolusi. Dalam bahasa Gen Egois:

---

[33] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 342.

[34] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 343.

[35] Gerald S. Wilkinson, "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat," (Nature 308, 1984): 181–184.

[36] John H. Werren, "Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation", (*Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol.108, suppl. 2, 2011) 10863–10870.

[37] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 96–97.

> "Gen yang ada di dalam kita sekarang mungkin telah melewati ribuan generasi tubuh, dari makhluk renik purba hingga manusia modern."[38]

Temuan ini diperkuat oleh riset genomik modern yang menunjukkan adanya *ultra-conserved elements* (UCEs) dalam DNA yang tidak berubah selama ratusan juta tahun.[39] Dengan demikian, secara empiris, gen memenuhi kriteria sebagai unit seleksi: ia bereplikasi, bertahan, dan menjadi dasar bagi evolusi adaptif.

Selain bukti biologis, Dawkins juga menyusun model konseptual yang memperjelas peran gen dalam seleksi alam. Ia membedakan antara *replicator* (gen) dan *vehicle* (raga atau organisme).[40] Gen disebut *replicator* karena memiliki kemampuan menyalin diri dengan tingkat kesetiaan tinggi; sedangkan raga hanyalah *vehicle*, sarana bagi gen untuk mengekspresikan strategi bertahan hidupnya. Dalam pandangan ini, evolusi adalah kompetisi antar-*replicator* yang menempati berbagai *vehicle*. Oleh karena itu, gen yang "lebih cerdas" dalam menggunakan raga akan lebih lama bertahan.

Dawkins menegaskan bahwa evolusi melalui "mata gen" (*gene's-eye view*) menyederhanakan kompleksitas biologis menjadi analisis kausal yang lebih akurat.[41] Ia mengutip George C. Williams (1966) yang menolak *group selection* dan menyatakan bahwa hanya gen yang dapat menjadi dasar adaptasi sejati.[42] Dawkins melanjutkan logika ini dalam *The God Delusion* (2006), dengan menegaskan bahwa "seluruh rancangan kehidupan tidak memerlukan perancang sadar; cukup mekanisme genetik yang bekerja secara buta."[43]

> "Kita tidak memerlukan Tuhan untuk menjelaskan rancangan kompleks alam semesta. Seleksi alam sudah cukup untuk menghasilkan ilusi rancangan itu."[44]

---

[38] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 101.

[39] Steven M. King et al., "Ultra-Conserved Elements in Vertebrate Genomes", (*Nature Reviews Genetics,* Vol.8, No.7, 2007) 473–484.

[40] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 11.

[41] Ågren, *"Selfish Genetic Elements and the Gene's-Eye View of Evolution"*, 659–665.

[42] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 25.

[43] Dawkins, *The God Delusion*, terj. Nuraini Juliastuti, 154.

[44] Dawkins, *The God Delusion*, terj. Nuraini Juliastuti, 156.

Dengan demikian, baik secara empiris maupun konseptual, Dawkins memandang gen sebagai "arsitek buta" yang membangun dunia kehidupan melalui mekanisme replikasi dan seleksi yang sepenuhnya material. Ini adalah bentuk konsistensi ilmiah antara *The Selfish Gene* dan *The God Delusion*: yang pertama menjelaskan "bagaimana" kehidupan terbentuk, dan yang kedua menjelaskan "mengapa" penjelasan itu tidak memerlukan entitas supranatural.

Tabel 2. 2 Bukti Empiris Pendukung Teori Gen sebagai Unit Seleksi

Ilmuwan / Tahun	**Bidang & Temuan Utama**	**Konteks Empiris**	**Relevansi Terhdap Teori Dawkins**	**Rujukan Ilmiah**
W.D. Hamilton (1964)	Teori *Inclusive Fitness*	Hamilton membuktikan secara sistematis bahwa perilaku altruistic dapat menguntungkan gen jika perilaku tersebut meningkatkan keberlangsungan gen pada kerabat dekat (contoh: lebah dan semut haplodiploid)	Memberikan dasar teoritis bahwa "gen" adalah unit seleksi sejati,bukan individu atau kelompok. Dawkins menjadikan ini fondasi utama konsep *gene's-eye view.*	Hamilton, "*The Geetical Evolution of Social Behaviour", journal of Theoretical Biology, Vol.7 (1964).*
George C.William (1966)	Adaptasi dan Seleksi Alam	Williams menolak *group selection* dan menunjukkan bahwa adaptasi hanya dapat dijelaskan pada tingkat genetik. Ia juga meneliti koloni sosial seperti semut dan rayap yang menunjukkan perilaku altruistic adaptif.	Menjadi dasar langsung bagi Dawkins untuk menyatakan gen sebagai *replicator* dan organisme sebagai *vehicle.*	William, *"adaption and Natural Selection* (Princeton University Press,1966).
Gerald S. Wilkinson (1984)	etologi Sosial / Altruisme Timbal	Eksperimen pada kelelawar vampire (*Desmodus rotundus)* individu	Bukti empiris bahwa perilaku sosial "kerjasama"	Wilkinson, "*Reciprocal Food Sharing in the*

	Balik	kenyang memuntahkan darah untuk temannya yang lapar, perilaku ini terbukti timbal balik secara genetik.	dapat dijelaskan melalui strategi genetic adaptif. Dawkins menjadikannya contoh konkret dalam *The Selfish Gene.*	*Vampire Bat",* Nature 308 (1984).

2. Organisme Sebagai Survival Machine

a. Tubuh sebagai Arsitektur Genetik

Dalam kerangka evolusi modern, Richard Dawkins menegaskan bahwa kehidupan biologis dapat dipahami melalui satu prinsip fundamental: tubuh adalah arsitektur sementara yang dibangun oleh gen untuk memperpanjang eksistensinya.[45] Menurut Dawkins, entitas yang diseleksi oleh alam bukanlah individu, melainkan "replikator"-Gen – yang memiliki kemapuan menyalin diri dengan presisi tinggi.[46] Tubuh hanyalah sistem transien yang mengaktualkan rancangan genetiknya dalam ruang dan waktu.

Dawkins menulis. "Tubuh hanyalah alat yang digunakan gen untuk bertahan melawan kehancuran."[47] Fungsi tubuh dengan demikian bersifat instrumen: ia muncul, berfungsi, lalu ditinggalkan ketika gen berhasil berpindah pada keturunan berikutnya. Dalam The Blind *Watchmaker*, Dawkins menegaskan bahwa mekanisme ini tidak menuntut perancang sadar, setiap bentuk anatomi, dari mata burung hingga sirip ikan paus, dapat dijelaskan sebagai hasil akumulasi seleksi buta selama jutaan tahun.[48] Tubuh, dengan seluruh kompleksitasnya, adalah hasil algoritma genetik yang tanpa niat namun penuh efisiensi.

b. Mekanisme Adaptasi dan Strategi Perilaku

Dawkins menunjukkan bahwa strategi genetik mengekspresikan diri melalui perilaku spesifik organisme. Contoh paling mencolok ialah burung kukuk (*Cuculus canorus*) yang memanfaatkan sarang burung lain untuk menetaskan telurnya.[49] Anak kukuk yang baru menetas

[45]Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 21.
[46] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 27.
[47] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Kazhiem, 33.
[48] Dawkins, *The Blind Watchmaker (Pembuat Arloji yang Buta)*, 215.
[49] Dawkins, *Gen Egois*, 180–181.

secara naluriah mendorong telur inang keluar dari sarang – Perilaku ini bukan hasil pembelajaran, melainkan instruksi genetik yang menghemat energi induk. Strategi tersebut memungkinkan gen kukuk terus diwariskan dengan biaya minimum.

Fenomena lain ditemukan pada semut Amazon (*Polyergus rufescens*), yang memperlihatkan bentuk "perbudakan biologis."[50] Ratu penjajah menyusup ke koloni inang, membunuh ratunya, lalu mengeluarkan feromon khas sehingga semut pekerja tertipu dan mengasuh keturunannya. Perilaku ini mengilustrasikan bagaimana tubuh semut telah disusun secara genetik untuk mengeksekusi strategi pewarisan gen yang spesifik.

Selain perilaku sosial, Dawkins memperlihatkan bahwa gen juga mengontrol adaptasi motfologis. Ia mencontohkan mimikri pada kupu-kupu Heliconius yang meniru warna spesies beracun agar dihindari predator.[51] Tubuh menjadi sarana komunikasi evolusioner yang diciptakan gen untuk mempertahankan diri, keindahan pola sayap hanyalah efek samping dari mekanisme pertahanan genetik yang efisien.

Dalam *The Blind Watchmaker*, Dawkins memperluas analogi ini dengan contoh burung pelatuk yang memiliki lidah sepanjang 10 cm yang membungkus tengkorak dan tersaambug ke lubang hidung.[52] Struktur luar biasa ini bukan rancangan cerdas, melainkan hasil mutasi berulang yang disaring seleksi alam. "Setiap perbaikan kecil yang meningkatkan efisiensi bertahan hidup diwariskan, tidak perlu desainer."[53] Dari sini jelas bahwa raga berfungsi sebagai medium implementasi algoritma genetik.

c. Bukti molekuler dan Neurobiologis

Dawkins memperkuat klaimnya melalui bukti biokimia. Ia mengutip penelitian terhadap *gen cytochrome c* yang hampur identik pada manusia, simpanse, dan burung -menunjukkan bahwa gen tersebut bertahan lintas spesies selama ratusan juta tahun.[54] Keseragaman ini

[50] Dawkins, *Gen Egois*, 210–212.
[51] Dawkins, *Pembuat Arloji yang Buta*, 218–220.
[52] Dawkins, *Pembuat Arloji yang Buta*, 233.
[53] Dawkins, *Pembuat Arloji yang Buta*, 234.
[54] Dawkins, *Gen Egois*, 275.

memperlihatkan bahwa gen adalah entitas yang lebih abadi daripada tubuh, yang selalu berganti setiap generasi.

Bukti molekuler lain datang dari gen HOX, kumpulan gen pengatur pola tubuh pada vertebrata.[55] Kesamaan urutan gen HOX pada ikan zebrafish dan manusia membuktikan bahwa rancangan tubuh adalah variasi dari cetak biru genetik yang sama. Tubuh dengan demikian hanyalah "manifstasi sementara" dari kode yang diwariskan secara vertikal.

Dawkins juga menyinggung elemen genetik egois (*selfish genetic elements*) yang ditemukan dalam genom banyak spesies, sebagaimana dijelaskan oleh J. Arvid Agren (2016).[56] Elemen ini memanipulasi mekanisme replikasi agar diwariskan lebih sering daripada gen lain- membuktikan bahwa gen benar-benar dapat bertindak sebagai agen seleksi indenpenden. John H. Werren (2011) memunjukan hal serupa pada serangga parasit Nasonia vitripennis, di mana gen tertentu memaksa proporsi keturunan jantan meningkat melalui *meiotic drive*.[57] Penemuan-penemuan ini memperlihatkan bahwa perilaku "egois" gen nyata secara empiris, bukan sekadar metafora.

Di sisi lain, Dawkins menjelaskan bahwa naluri pengasuhan anak merupakan bentuk strategi genetik, bukan moralitas. Ia menulis bahwa ketika induk merawat anaknya, ia sebenarnya memperpanjang peluang keberhasilan gen yang dibawanya.[58] Dalam hal ini, perilaku pengormanan bukan bukti kesadaran altruistik, melainkan mekanisme biologis yang telah diseleksi secara evolusioner karena meningkatkan *fitness* genetik.

d. Implikasi Fungsional dan Filsafat Tubuh

Bagi Dawkins, seluruh fenomena biologis tersebut, menegaskan satu prinsip: kompleksitas kehidupan dapat dijelaskan tanpa asumsi teleologis. Dalam *The God Delusion*, ia menulis, "Kita tidak

---

[55] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 198.

[56] Ågren, *"Selfish Genetic Elements and the Gene's View of Evolution",* 660–662.

[57] John H. Werren, "Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation" (*Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 108, 2011), 10863–10870.

[58] Dawkins, *Gen Egois*, 160.

memerlukan Tuhan untuk menjelaskan rancangan alam; seleksi alam sudah cukup untuk menghasilkan ilusi rancangan itu."[59] Tubuh, dengan demikian, bukan alat moral atau spiritual, melainkan arena bagi gen untuk bereksperimen dalam keberlanjutan informasi.

Namun Dawkins tidak menutup ruang refleksi manusia. Di akhir *The Selfish Gene*, ia menulis: "Kita adalah mesin yang diprogram oleh gen egois, tetapi kita memiliki kekuatan untuk membelot dari tirani mereka."[60] Kalimat ini membuka ruang perdebatan filosofis: jika kesadaran dapat menolak determinasi genetik, maka tubuh tidak semata alat, melainkan wadah dialektika antara gen dan kesadaran.

Dalam konteks penelitian ini, perdebatan tersebut menjadi jembatan menuju filsafat Mullā Ṣadrā. Dawkins melhat raga sebagai sistem biologis tanpa arah metafisis; Sadra memandangnya sebagai tahap eksistensial menuju kesempurnaan jiwa. Keduanya bertemu pada pengakuan bahwa tubuh adalah sarana transformasi-bedanya, Dawkins menempatkannya pada dimensi material, Sadra pada dimensi substansial-transendental.

Tabel 2. 3 Bukti Empiris dan Fungsi Raga dalam Paradigma Gen-Sentris

Jenis Bukti	Contoh Empiris	Fungsi Biologis	Makna Filosofis
Perilaku sosial	Burung Kkuk, Semut Amazon	Pewaris genik melalui strategi sosial	Raga sebagai alat sosial gen
Adaptasi Morfologis	Kupu-kupu Heliconius, Burung Pelatuk	Mimikri dan efisiensi bertahan hidup	Desain tanpa perancang
Bukti Molekuler	*Cytochrome c,* Gen HOX	Stabilitas lintas spesies	Gen sebagai entitas abadi
Biologi Hormon	Oksitosin, Dopamin	Penguatan ikatan pengasuhan	Empati sebagai strategi genetik

3. Gene's-Eye View

a. Klarifikasi Konseptual: Evolusi dari Sudut Pandang Gen

Konsep *gene's-eye view* (GEV) diperkenalkan oleh Richard Dawkins dalam *The Selfish Gene* (1976) sebagai cara baru memahami

[59] Richard Dawkins, *The God Delusion*, terj. Banana, 123.
[60] Dawkins, *Gen Egois*, 400.

evolusi: bukan dari sudut pandang organisme atau spesies, melainkan dari "mata gen."[61]

Bagi Dawkins, gen adalah entitas replikatif yang menjadi subjek sejati seleksi alam. Tubuh atau organisme hanyalah kendaraan (*vehicle*) yang dibangun untuk melindungi dan memfasilitasi penyebaran gen. Dalam pandangannya, "gen adalah satu-satunya hal yang abadi dalam dunia kehidupan, sementara tubuh hanyalah mesin sementara yang melindunginya dari kehancuran."[62]

Paradigma ini menandai pergeseran dari Darwinisme klasik yang berpusat pada individu menuju kerangka yang lebih mikro. Dalam GEV, seluruh bentuk perilaku dan anatomi organisme dianggap sebagai strategi genetik — yaitu cara gen meningkatkan peluang dirinya untuk diwariskan.[63]

Dawkins menegaskan bahwa cara pandang ini bukan sekadar metafora populer, tetapi kerangka kausal yang menyingkap logika tersembunyi di balik desain kehidupan tanpa mengandaikan kehendak sadar atau perancang cerdas.

b. Fungsi Metodologis dan Nilai Epistemologis

GEV memiliki dua lapis makna. Pertama, fungsi metodologis, yakni sebagai alat untuk menganalisis evolusi secara efisien pada tingkat genetik. Kedua, implikasi ontologis, yang oleh sebagian pembaca ditafsirkan sebagai pandangan metafisik tentang realitas kehidupan itu sendiri.

Dawkins menulis bahwa "cara terbaik memahami makhluk hidup bukan dengan bertanya apa tujuan hidup mereka, tetapi bagaimana gen di dalamnya bertahan dan bereplikasi."[64] Dalam konteks ilmiah, GEV tidak bermaksud menyatakan bahwa gen "hidup" atau "berkehendak," melainkan bahwa pola replikasinya dapat dijelaskan seolah-olah gen memiliki strategi.[65]

---

[61] Richard Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 15.

[62] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 21.

[63] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 27.

[64] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 33.

[65] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 11.

Pendekatan ini dikenal sebagai heuristik agensial (*agensial metaphor*) — suatu metode berpikir yang memperlakukan entitas biologis non-sadar seolah-olah memiliki tujuan, agar perilakunya dapat dimodelkan secara prediktif.[66] Dengan demikian, GEV berfungsi sebagai alat analitis, bukan dogma ontologis.

c. Bukti Empiris dan Validasi Formal

GEV memperoleh dasar ilmiah yang kokoh dari penelitian biologi evolusi dan genetika populasi. Dawkins mengembangkan gagasannya dari teori W. D. Hamilton (1964) tentang *inclusive fitness,* yang menjelaskan bahwa gen dapat menyebar bukan hanya lewat keturunan langsung, tetapi juga lewat kerabat yang membawa gen serupa.[67]

Hamilton secara matematis menunjukkan bahwa perilaku altruistik, seperti lebah pekerja yang steril, tetap rasional secara genetik karena membantu reproduksi sang ratu yang membawa 75% gen yang sama. Bukti lapangan yang memperkuat hal ini ditemukan pada kelelawar vampir (*Desmodus rotundus*).

Penelitian Gerald Wilkinson (1984) menunjukkan bahwa individu yang berbagi darah dengan temannya lebih sering menerima bantuan di kemudian hari, menciptakan sistem *reciprocal altruism* yang adaptif.[68] Fenomena ini menggambarkan bagaimana perilaku sosial muncul bukan dari moralitas, melainkan dari strategi genetik yang meningkatkan peluang gen untuk diwariskan secara tidak langsung.

Validasi formal terhadap model Dawkins dilakukan oleh Andy Gardner dan John J. Welch (2011) yang menyusun teori matematis "*fitness-maximizing gene*."[69] Melalui pendekatan fungsi optimasi, mereka membuktikan bahwa dinamika replikasi gen dapat dijelaskan tanpa mengandaikan kesadaran atau kehendak, tetapi semata melalui kalkulasi kebugaran genetik. Penelitian ini memperkuat posisi Dawkins bahwa GEV adalah kerangka ilmiah yang sahih secara formal dan dapat diuji kuantitatif.

---

[66] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 44.

[67] Hamilton, *"The Genetical Evolution of Social Behaviour I",* 1–16.

[68] Gerald Wilkinson, "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat", (Nature, Vol. 308, 1984), 181–184.

[69] Gardner & Welch, *"A Formal Theory of the Selfish Gene"*, 1801–1813.

d. Bukti Molekuler dan Konflik Genetik

Selain bukti perilaku, GEV juga terbukti dalam data genetika molekuler. Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menyinggung kesamaan *gen cytochrome c* pada manusia, simpanse, dan burung, yang menunjukkan stabilitas gen lintas spesies selama ratusan juta tahun.[70]

Keseragaman ini memperlihatkan bahwa gen memiliki kontinuitas yang jauh melampaui tubuh, memperkuat klaimnya sebagai *replicator* yang abadi. Fenomena gen egois juga ditemukan secara nyata dalam genom berbagai spesies. John H. Werren (2011) meneliti serangga parasit Nasonia vitripennis dan menemukan bahwa beberapa gen mampu memanipulasi pembelahan sel agar lebih sering diwariskan — fenomena ini dikenal sebagai *meiotic drive*.[71] Demikian pula, J. Arvid Ågren (2016) mengulas berbagai elemen genetik seperti transposon dan kromosom super yang bereplikasi secara "egois," bahkan jika merugikan organisme.[72] Temuan ini mengukuhkan bahwa perilaku "egoistik" gen bukan sekadar metafora, tetapi dapat diamati secara empiris.

e. Kritik Ilmiah dan Batas-Batas Teoritis

Walaupun GEV sangat berpengaruh, sejumlah ilmuwan menyoroti keterbatasannya. Pertama, pendekatan ini dianggap terlalu reduksionistik, karena mengabaikan level seleksi lain seperti individu dan kelompok.[73]

Kedua, munculnya teori epigenetik dan evo-devo memperlihatkan bahwa faktor lingkungan dan regulasi perkembangan juga memengaruhi pewarisan sifat, sesuatu yang tidak dapat dijelaskan oleh model gen-sentris.[74]

---

[70] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 275.

[71] Werren, *"Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation",* 10863–10870.

[72] Ågren, "*Selfish Genetic Elements and the Gene's View of Evolution"*, 659–665.

[73]Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 22–25.

[74] Mohammad Fanaei Eshkevari, *"Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion," dalam Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue* (Aldershot: Ashgate, 2007), 25–27.

Ketiga, penggunaan metafora "gen yang menghendaki" berisiko disalahpahami sebagai personifikasi gen.[75]

Dawkins sendiri menyadari hal ini. Dalam edisi ulang *The Selfish Gene,* ia menulis bahwa istilah "gen egois" hanyalah "*a metaphor of convenience*," dan bila dianggap terlalu literal, ia lebih memilih istilah "*immortal replicator*."[76]

Dengan demikian, GEV paling tepat dipahami sebagai model metodologis — bukan klaim ontologis final tentang hakikat kehidupan.

f. Implikasi bagi Filsafat Tubuh dan Jalan Menuju Mullā Ṣadrā

Dalam kerangka penelitian ini, GEV membantu menjelaskan tubuh sebagai vehicle atau sarana replikasi. Tubuh berfungsi bukan demi dirinya sendiri, melainkan demi mempertahankan informasi genetik yang dikandungnya.

Namun pertanyaan filsafat muncul: jika seluruh perilaku dan kesadaran manusia hanya instrumen gen, apakah masih ada ruang bagi kebebasan dan makna spiritual?

Dawkins menjawab dengan nada reflektif:

> "Kita adalah mesin yang diprogram oleh gen egois, tetapi kita memiliki kekuatan untuk membelot dari tirani mereka."[77]

Pernyataan ini menunjukkan ambiguitas penting dalam teori Dawkins — bahwa meskipun manusia dibentuk oleh gen, mereka tidak sepenuhnya ditentukan olehnya.

Dalam konteks inilah perbandingan dengan filsafat Mulla Ṣadrā menjadi relevan. Ṣadrā melihat raga sebagai tahap eksistensial menuju kesempurnaan jiwa (*al-harakah al-jawhariyyah*), bukan sekadar wadah material.

Jika bagi Dawkins tubuh adalah arena seleksi, bagi Ṣadrā tubuh adalah jalan menuju transformasi ontologis. Keduanya memandang

---

[75] Richard Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 46.

[76] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 400.

[77] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 400.

raga sebagai medium perubahan — tetapi pada dimensi realitas yang berbeda: satu biologis-material, satu substansial-transendental.

Tabel 2. 4 Ringkasan Konseptual Gene's Eye View, Bukti Empiris, dan Implikasi Filsafat Tubuh

Aspek Kajian	Uraian Konseptual dan Bukti Empiris	Sumber Ilmiah Utama	Implikasi Terhadap Filsafat Tubuh
1. Prinsip Dasar GEV	Evolusi dipahami dari "mata gen". gen adalah *replicator,* sedangkan tubuh hanyalah *vehicle* sementara. Gen merupakan satuan utama seleksi alam.	Richard Dwakins, The Selfis Gene (1976), Gen egois (KPG, 2017).	Tubuh Kehilangan status ontologis sebagai subtansi otonom;ia menjadi instrument informasi genetik.
2. ValidasiEmpiris Sosial-Bologis	perilaku altruistik dapat dijelaskan secara genetic melalui *inclusive fitness* dan *reciprocal altruism* misalnya pada lebah pekerja dan kelelawar vampir.		
3. Bukti Molekuler	Gen seperti *cytochrome c* dan *HOX genes* menunjukkan konservasi tinggilintas spesiaes selama jutaan tahu. Elemen gen egois (transpososn, meiotic drive) membuktikan "kompetisi internal" antar gen.	J.H.Werren (2011); J. Arvid Agren (2016).	Tubuh bersifat fana, sementara gen menunjukkan "keabadian fungsional"; hal ini memperkuat konsep raga sebagai fenomena transein.
4. Kritik Ilmiah Terhadap GEV	GEV dikritik karna terlalu reduksionistik dan	George C.williams (1966);	Menantang reduksionisme biologis murni,

	mengabaikan interaksi multi-level (individu-kelompok-ekosistem) epigenetik menunjukkan kompleksitas diluar gen.	teriepigenetik dan evo-devo	membuka ruang bagi pemahaman tubuh sebagai sitem dinamis, bukan sekedar wadah gen.
5. Revisi dan Penegasan Dawkins	Dawkins menegaskan istilah "gen egois" adalah metafora heuristic,bukan klaim metafisis. Ia lebih memilih istilah "*Immortal replicator".*	Dawkins, *The Selfish Gene.*	Tubuh tidak lagi sekedar "kendaraan pasif", tetapi bagian dari dinamika interaksi antara informasi genetic dan kesadaran manusia.
6. Implikasi Filosofis dan dialog dengan Mullā Ṣadrā	GEV menghapus teleology dari biologi, namun menyisakan pertanyaan tentang kesadaran dan kebebasan. Dawkins mengakui manusia dapat "membelot dari tirani gen".	Dawkins, *The Selfish Gene; The God Delusian* (Banana,2017).	Sadra melihat raga sebagai tahap eksistensial menuju kesempurnaan jiwa (*al-harakah al-jawhariyyah).* Dawkins dan Sadra bertemu pada pandangan bahwa raga adalah sarana transformasi,meski pada horizon ontologis yang berbeda.

C. Fungsi Raga Menurut Dawkins

1. Tubuh sebagai Instrumen Gen

Dalam kerangka evolusi modern yang dirumuskan Richard Dawkins, tubuh (raga) tidak memiliki martabat ontologis yang berdiri sendiri. Tubuh bukanlah substansi yang mengandung tujuan intrinsik, melainkan instrumen biologis yang dibentuk oleh gen untuk memastikan keberhasilan replikasinya. Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menegaskan bahwa entitas yang benar-benar diwariskan bukanlah individu ataupun kelompok organisme, tetapi gen sebagai replikator yang mampu mempertahankan identitas informasi lintas

generasi.[78] Tubuh, dalam pandangan ini, tidak lebih dari kendaraan (*vehicle*) yang dirakit oleh gen untuk mengeksekusi berbagai strategi adaptif.

Penekanan Dawkins bahwa tubuh hanyalah instrumen dapat dilihat dari cara ia menggambarkan DNA. Ia menjelaskan bahwa molekul DNA bekerja melalui dua fungsi fundamental: pertama, DNA melakukan replikasi, yaitu menyalin dirinya dengan tingkat kesetiaan yang tinggi; kedua, DNA mengawasi sintesis protein, yang kemudian membangun seluruh struktur tubuh.[79] Semua makhluk multisel, termasuk manusia, berkembang dari satu zigot tunggal yang membawa "cetak biru" lengkap seluruh organ dan sistem tubuh. Proses perkembangan (ontogenesis)—dari zigot menjadi embrio lalu menjadi organisme dewasa—merupakan implementasi bertahap dari instruksi genetik yang tersimpan dalam DNA.

Dawkins menggambarkan proses pembangunan tubuh sebagai suatu rantai kausalitas bertingkat: DNA → protein → sel → jaringan → organ → sistem saraf → perilaku.[80] Setiap tahap dalam rantai ini merupakan tindak lanjut langsung dari instruksi genetik yang diekspresikan secara spesifik di waktu dan tempat tertentu. Protein-protein hasil ekspresi gen membentuk struktur sel dan mengatur metabolisme; sel-sel yang terspesialisasi bergabung menjadi jaringan; jaringan terorganisasi menjadi organ—jantung, ginjal, hati, otot, mata, hingga otak; dan pada akhirnya organ-organ tersebut mengoordinasikan perilaku organisme sebagai respons adaptif terhadap lingkungan. Setiap bagian tubuh, dari enzim di sitoplasma hingga gerakan kompleks seekor hewan ketika berburu, merupakan manifestasi akhir strategi genetik.

Lebih jauh, Dawkins menekankan bahwa tubuh sebenarnya adalah koloni sel yang seluruhnya membawa instruksi genetik yang sama.[81] Dalam wacana yang lebih filosofis, tubuh bukan sebuah "kesatuan" (*unity*), tetapi kompromi evolusioner yang stabil antara banyak gen yang secara potensial dapat memiliki kepentingan berbeda. Hal ini dapat dilihat pada cara tubuh membangun sifat-sifat fisik. Dawkins mengambil contoh perbedaan warna mata manusia. Jika gen

---

[78] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 23.
[79] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 25.
[80] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 26–27.
[81] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 28.

warna mata kecokelatan dan kebiruan hadir secara bersamaan, tubuh akan mengembangkan warna tertentu sebagai hasil kompromi instruksi yang bersaing tersebut.[82] Dengan demikian, tubuh adalah arena di mana gen-gen berinteraksi, bernegosiasi, dan terkadang berkonflik.

Proses pembangunan tubuh juga melibatkan sistem saraf yang kompleks. Dawkins menggambarkan neuron sebagai "unit komputer biologis", masing-masing menerima input, mengolah informasi, dan menghasilkan *output* berupa sinyal listrik.[83] Sistem saraf merupakan jaringan miliaran neuron yang saling terhubung, sehingga tubuh dapat bereaksi terhadap lingkungan dengan cara yang tampak cerdas. Dalam analogi Dawkins, otak tidak lebih dari sebuah komputer yang menjalankan program bawaan (*innate program*) hasil seleksi alam.[84] Program-program ini terbentuk bukan karena adanya akal teleologis, melainkan sebagai hasil penyaringan perilaku yang meningkatkan keberhasilan replikasi gen. Dengan demikian, perilaku hewan—mencari makan, menghindari predator, kawin, mengasuh anak—adalah *output* dari program genetik, bukan wujud kehendak bebas atau motivasi moral.

Di sisi lain, tubuh tidak selalu bekerja sebagai harmoni sempurna. Dawkins menunjukkan bahwa tubuh juga dapat menjadi arena konflik antar-gen. Konflik ini dapat muncul dalam bentuk manipulasi komposisi gamet, kecenderungan salah satu gen untuk memperbanyak diri melebihi yang lain, hingga persaingan instruksi gen ibu dan gen ayah dalam membentuk perilaku embrio. Fenomena *meiotic drive*, misalnya, menunjukkan bahwa gen tertentu dapat mencurangi proses pembelahan sel sehingga dirinya lebih sering masuk ke sel kelamin.[85] Menurut John H. Werren menunjukan bahwa serangga Nasonia, gen pemicu *meiotic drive* dapat memaksa peningkatan proporsi keturunan jantan melalui manipulasi distribusi kromosom.[86] Hal serupa dijumpai dalam kasus DNA berlebih (*non-coding DNA*), yang tampak "tidak berguna" bagi organisme, tetapi

---

[82] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 29.
[83] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 30.
[84] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 31–32.
[85] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khazin, 75.
[86] Werren, *"Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation",* 10863–70.

tetap bertahan karena tidak merugikan gen lainnya dan berhasil menumpang pada mesin kelestarian tubuh.[87]

Fenomena semacam ini menegaskan bahwa tubuh, dalam pandangan Dawkins, bukanlah organisme yang memiliki kesatuan esensial, melainkan arena strategis tempat gen-gen melakukan negosiasi evolusioner. Tubuh ada sejauh diperlukan; ia dibangun untuk menggerakkan perilaku yang menguntungkan gen, lalu dibiarkan hancur ketika tugasnya selesai. Individu adalah "perahu" yang ikut perlombaan, namun pemenang sejati adalah gen yang tetap bertahan di kolam gen populasi.[88] Sebagaimana dalam pandangan Williams, dalam *Adaptation and Natural Selection* (1966), menegaskan bahwa seleksi alam bekerja pada level genetik, bukan kelompok, sehingga tubuh adalah hasil kompromi struktural yang memungkinkan gen-gen bertahan cukup lama untuk bereplikasi.[89]

Dengan demikian, status ontologis tubuh dalam biologi Dawkins sangat berbeda dari kerangka filsafat tradisional. Tubuh tidak ditempatkan sebagai entitas yang mengandung hikmah batin, tujuan metafisis, atau posisi esensial dalam struktur wujud. Tubuh hanyalah strategi adaptif jangka pendek, sedangkan gen adalah entitas abadi yang mengalir tanpa putus melalui waktu biologis. Dalam konteks penelitian ini, pemahaman bahwa tubuh merupakan instrumen gen membuka ruang dialog kritis ketika dibandingkan dengan pandangan Mullā Ṣadrā, yang justru menganggap tubuh sebagai fase fundamental dalam gerak substansial menuju kesempurnaan jiwa. Dari sinilah titik perbandingan yang paling tajam muncul: Dawkins menilai tubuh dari kacamata fungsional-material, sementara Sadra menilainya dari horizon eksistensial-transendental.

Tabel 2. 5 Struktur Instrumen genetic (Ontologi Tubuh Dalam Dawkins)

Level	Entitas	Fungsi dalam Strategi Genetik
1	Gen (DNA)	Replikator abadi; penyimpan intruksi
2	Protein	Menerjemaahkan instruksi genetic
3	Sel	Unit dasar struktur tubuh

[87] Werren, *"Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation"*, 79–80.

[88] Werren, *"Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation"*, 20–21.

[89] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 198–199.

4	Jaringan	Koordinasi fungsi spesifik
5	Organ	Eksekusi fungsi biologis
6	Sistem saraf	Pemrossesan informasi adaptif
7	Perilaku	Strategi bertahan hidup
8	Organisme	Kendaraan gen

Note :Ini memetakan apa itu tubuh menurut Dawkins, *The Selfish Gene*

Tabel 2. 6 Tubuh Sebagai Arena Konflik Genetik (Konflik Internal)

Jenis Konflik	Aktor Genetik	Dampak Pada Tubuh	Referensi
Konflik gen ibu-anak	Gen maternal vs paternal	Regilasi nutrisi plasenta	The selfish Gene, KPG
Meiotic drive	Gen "curang" di meiosis	distorsipewarisan	The selfish Gene, KPG
DNA ekstra / parasit genom	Transposon, non-coding DNA	Mengisi genom tanpa fungsi tubuh	The selfish Gene, KPG
Konflik antar alel	Alel dominan vs resesif	Kompromi sifat tubuh (warna mata, dll)	The selfish Gene, KPG

Tabel 2. 7 Penjelasan 2.6

Kategori konsep	Bab	Konsep kunci dan penjelasan
Dasar teori (Unit Seleksi)	1 & 2	Gen vs Individu:individuhanyalah "perahu" yang ikut perlombaan, namun pemenang sejati adalah gen yang bertahan di kolam gen populasi.
Dasar Teori (Unit Seleksi)	2	Gen sebagai replikator: entitas yang benar-benar diwariskan bukanlah individu, tetapi gen yang mempertahankan identitas informasi lintas generasi.
Mekanisme fisiologis	2	Rantai Kausalitas DNA-Perilaku: rantai bertingkat: DNA-protein-sel-jaringan-organ-sistem saraf-perilaku
Anatomi organisme	2	Tubuh sebagai koloni dan kompromi: tubuh adalah koloni selyang membawa intruksi enetik yang sama, teapi hasil fisik(fenotipe) adalah kompromi dari gen-gen yang bersaing (contoh: warna mata).
Fungsi kontrol perilaku	3	Otak sebagai computer : otak tidak lebih dari sebuah computer yang menjalankan program bawaan (*innate*

		program) hasil seleksi alam
DNA "parasit"	4	DNA berlebih (non-coding DNA):kasus DNA berlebih yang tampak "tidakberguna" tetapi bertahan karena berhasil menumpang pada mesin kelestarian tubuh.

2. Determinisme Biologis dalam Perilaku

Salah satu tuntutan paling provokatif dari wacana *The Selfish Gene* adalah klaim bahwa banyak aspek perilaku organisme dapat dipahami sebagai akibat kausal dari tekanan seleksi terhadap gen — yakni bahwa perilaku bersumber dari perangkat genetik yang telah teruji oleh waktu. Richard Dawkins mengusulkan agar kita membaca perilaku bukan sebagai hasil kehendak teleologis individu, melainkan sebagai produk dari rekayasa molekuler dan jaringan perkembangan yang dimediasi oleh gen.[90] Namun penting dicatat: "determinisme biologis" versi Dawkins bukanlah tesis fatalistik sederhana yang menyatakan setiap tindakan terprogram secara kaku; melainkan sebuah posisi ilmiah yang menekankan proporsi kausal gen dalam pembentukan kecenderungan perilaku, sembari mengakui peran lingkungan dan mekanisme perkembangan.[91]

Pertama, dasar matematis dan konseptual bagi determinisme ini adalah kerja-kerja W. D. Hamilton dan George C. Williams. Hamilton merumuskan inclusive fitness sebagai ukuran bagaimana *alel* (gen) menyebar ketika perilaku individu meningkatkan kelangsungan reproduktif kerabat yang menampung gen serupa; ini memberikan dasar formal mengapa perilaku yang tampak "*altruis*" dapat dipilih oleh mekanisme genetik.[92] Williams menegaskan bahwa adaptasi harus dipahami pada level yang tepat (gen), dan menolak pembacaan seleksi semata-mata pada level kelompok.[93] Dalam praktiknya, kombinasi teori ini menyediakan landasan mengapa kecenderungan perilaku tertentu — misalnya kepedulian terhadap keturunan atau preferensi kawin — dapat ditelusuri sampai pada keuntungan replikasi gen tertentu. Putusan

[90] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois),* terj. K. El-Khaziem, 59–66.

[91] Dawkins, *The Selfish Gene*, 62–64 (penjelasan rantai kausal DNA → protein → perilaku dan catatan tentang peran lingkungan).

[92] Hamilton, *"The Genetical Evolution of Social Behaviour. I",* 1–16.

[93] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 23–34.

teoretis tersebut memperkuat klaim Dawkins bahwa banyak pola perilaku bukanlah kebetulan budaya semata, melainkan hasil seleksi genetik jangka panjang.

Dawkins mencontohkan bahwa sebuah gen dapat mengatur perilaku secara tidak langsung lewat "efek fenotipik berjangkauan jauh"—sebuah konsep yang ia elaborasi dalam Bab 6 Pertalian Gen. Di dalam bab itu, ia menunjukkan bagaimana gen "mengondisikan" kecenderungan individu terhadap kerabat dekat, memengaruhi siapa yang dilindungi, dilayani, atau diabaikan, berdasarkan kalkulasi evolusioner yang terbentuk melalui derajat kekerabatan.[94] Dengan demikian, determinisme biologis dalam kerangka Dawkins bukan sekadar determinisme genetis, tetapi determinisme statistik adaptif: kecenderungan yang paling sering muncul pada lingkungan seleksi masa lalu diwariskan, karena menghasilkan keberhasilan replikasi gen.

Dawkins menjelaskan perbedaan derajat kekerabatan dan bagaimana hal itu memengaruhi kecenderungan tindakan altruistik. Misalnya, seseorang berbagi ½ gen dengan saudara kandung, ¼ dengan sepupu, dan seterusnya. Perbedaan probabilitas ini bukan teori spekulatif, tetapi dasar pengambilan keputusan evolusioner yang membentuk "ketertarikan sosial alami" pada banyak spesies. Ia menegaskan bahwa perilaku membantu kerabat bukan fenomena moral atau budaya, melainkan efek deterministik dari gen yang mendukung kelangsungan replikasinya pada tubuh lain yang membawa salinan dirinya.[95]

Kerangka determinisme biologis ini selaras dengan model empat pertanyaan Tinbergen—yang menunjukkan bahwa perilaku dapat dijelaskan melalui: (1) mekanisme fisiologis, (2) perkembangan ontogenetik, (3) fungsi adaptif, dan (4) sejarah evolusinya.[96] Dawkins mengadopsi pendekatan ini dan menegaskan bahwa perilaku selalu merupakan hasil dari interaksi mekanisme genetik dan kondisi

---

[94] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terjemahan oleh K. El-Kazhiem, 149–150.

[95] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 2017, 150–152.

[96] N. Tinbergen, Ekologi Hewan, 12–25.

lingkungan, di mana gen menentukan batasan dan kecenderungan dasar yang kemudian dimodulasi pengalaman.

Contoh analogi biologis yang sering disoroti Dawkins adalah respons "*fight or flight*", yang ditentukan oleh keluaran hormon adrenalin, aktivasi sistem saraf simpatik, dan predisposisi genetik terhadap sensitivitas rangsangan.[97] Respons tersebut tampak seperti keputusan emosional, tetapi secara biologis merupakan algoritma evolusioner yang dipilih karena meningkatkan kelangsungan hidup nenek moyang hewan. Pola serupa tampak dalam banyak perilaku adaptif, seperti agresi, territorialitas, pengasuhan, dan strategi kawin.

Dawkins juga menyatakan bahwa sistem saraf adalah "komputer evolusioner" yang menjalankan instruksi bawaan.[98] Dalam *The Blind Watchmaker*, ia menunjukkan bahwa perilaku hewan, termasuk navigasi burung migrasi, ritual kawin, atau teknik berburu, merupakan hasil struktur jaringan saraf yang sudah dioptimalkan secara genetik. Jaringan inilah yang memproses input sensorik dan menghasilkan respons adaptif tanpa memerlukan kesadaran atau niat.[99] Dengan demikian, determinisme biologis tidak identik dengan mekanisme kaku, melainkan kecenderungan probabilistik yang terbentuk oleh seleksi.

Kerangka ini diperkuat oleh data empiris, terutama dari karya W.D. Hamilton mengenai "*inclusive fitness*". Hamilton menunjukkan secara matematis bahwa perilaku altruistik pada serangga sosial—seperti lebah, semut, dan rayap—muncul bukan karena moralitas, melainkan karena gen yang meningkatkan keberhasilan kerabat cenderung lebih sering diwariskan.[100] Artinya, perilaku menolong atau berkorban dapat dipahami sebagai strategi genetik, bukan sebagai nilai moral. Williams dalam *Adaptation and Natural Selection* memperluas hal ini dengan menolak gagasan seleksi kelompok; ia menekankan bahwa perilaku yang tampak menguntungkan spesies pada kenyataannya selalu berakar pada kepentingan gen yang meningkatkan kebugaran individu.[101]

---

[97] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, 87–89.

[98] Dawkins, *The Blind Watchmaker,* PDF terj. Indonesia, 02-108

[99] Dawkins, *The Blind Watchmaker*, 111–120.

[100] Hamilton, *"The Genetical Evolution of Social Behaviour I"*, 1–15.

[101] Williams, *Adaptation and Natural Selection*, 23–45.

Bukti empiris yang sangat kuat pada studi Clutton-Brock dkk. (*Science* 2001) tentang surikata (*meerkats*). Studi itu memperlihatkan bahwa perilaku kooperatif, agresi dalam koloni, dan pola pengasuhan anak dipengaruhi oleh perbedaan status reproduktif dan relasi kekerabatan. Betina dominan menekan betina subordinat melalui agresi hormonal dan sinyal sosial, sedangkan subordinat tetap membantu menjaga anak-anak dominan karena mereka memiliki keuntungan genetik tidak langsung melalui kerabat.[1][102] Perilaku altruistik dan penindasan dalam satu koloni bukan digerakkan moralitas, melainkan strategi adaptif genetik yang dapat diukur secara statistik.

Dawkins memperluas cakupan determinisme biologis dalam *The Extended Phenotype*. Menurutnya, perilaku tidak hanya membentuk tubuh, tetapi "menjangkau keluar" dan mengubah lingkungan melalui struktur-struktur seperti sarang burung, rumah tawon, bendungan berang-berang, hingga modifikasi inang oleh parasit.[103] Perilaku dalam konteks ini bukan hanya produk organisme, tetapi merupakan "fenotipe eksternal" dari gen. Dengan demikian, determinisme biologis menurut Dawkins tidak berhenti pada tubuh, tetapi merembes ke dunia luar—mengatur cara organisme membangun, mengubah, dan memanfaatkan lingkungannya sebagai perpanjangan strategi genetik.

Untuk itu, determinisme Dawkins bersifat multilevel: gen membentuk protein; protein membentuk jaringan; jaringan membentuk organ; organ membentuk sistem saraf; dan sistem saraf menghasilkan perilaku. Perilaku pada akhirnya adalah ekspresi strategis dari informasi genetik yang disaring oleh seleksi. Dalam kerangka ini, tidak ada tahap yang bebas dari pengaruh gen, tetapi juga tidak ada tahap yang bekerja secara deterministik absolut. Gen menyediakan algoritma dasar; lingkungan memodulasi detail eksekusinya.

Dengan demikian, determinisme biologis dalam pandangan Dawkins tidak menghapus kompleksitas perilaku, tetapi justru menyediakannya kerangka kausal yang dapat diuji secara empiris. Setiap komponen perilaku—dari gerakan sederhana hingga tindakan sosial kompleks—dapat dijelaskan dalam jaringan sebab-akibat yang lahir dari interaksi antara gen dan lingkungan. Sub bab ini membuka

---

[102] . T. Clutton-Brock et al., "Cooperation, Control, and Concession in Meerkats", (*Science*, No.291, 2001) 478–481.

[103] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype*, 3–15.

fondasi kuat bagi pembahasan berikutnya mengenai hubungan tubuh, jiwa, dan moralitas dalam perspektif Dawkins dan Mullā Ṣadrā.

Tabel 2. 8 Kerangka Determinisme Biologis Menurut Richard Dawkins

Level Kausal	Mekanisme Biologi (Data PrimerDawkins)	Contoh Empiris	Implikasi bagi Perilaku
1. Gen – Protein	DNA melakukan dua fungsi:replikasi dan mengawasisitesis protein. Protein menentukan struktur sel, enzim, hormone, dan reseptor	Dawkins, *The Selfish Gene* (KPG 2017).	Gen menentukan kecenderungan dasar perilaku melalui penyusunan protein kunci(enzim saraf, hormone stress, reseptorsinyal.)
2. Protein – Jaringan & Organ	Protein membentuk jaringan, jaringan membentuk organ mata, sistem pencernaan, otot, dan kelenjar hormonal.	Contoh pembentukan kompromi warna mata(cokelat-biru). *The Selfish Gene*.	Struktur tubuh membatasi cara organisme memproses informasi dan bereaksi; perilaku menjadi "kemungkinan biologis" yang dibatasi gen.
3. Organ – Sistem Saraf	Neouron menerima input-memproses-mengirim output secara elektrik; otak adalah "computer evolusioner"	*The Selfish Gene, The Blind Watchmaker.*	Perilaku Kompleks (Navigasi, berburu, kawin) merupakan hasil proses algoritmik neural, bukan keputusan moral.
4. Sistem Saraf – perilaku adaftif	Pola aktivitas neiral menghasilkan strategi yangtelah dipilih selksi: agresi, pengasuhan, kerjasama, poligini.	Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I". Williams, *Adaption and Natural Selection*. Clutton-brock, et al., Science (2011).	Perilaku altruistic, dominasi,konflik, dan kerjasama merupakanstrategi gen untuk meningkatkan fitness langsung/kerabat.
5. Perilaku –	Gen	Dawkins, *The*	Perilaku tidak

Fenotipe Ekternal (*Extended Phenotype*)	mempengaruhi lingkungan organisme melalui "efek tambahan": sarang, bendungan berang-berang, manupulasi inang parasit.	*Extended Phentype*.	berhenti pada tubuh; lingkungan yang dimodifikasi organisme adalah bagian dari strategi gen untuk bertahan.

3. Reduksionisme Materialistik dalam Kerangka Neo- Darwinisme Richard Dawkins

Dalam sejarah filsafat ilmu dan biologi evolusioner, radikalisasi terhadap pemahaman mengenai tubuh dan kehidupan mencapai bentuk paling ekstrem melalui karya-karya Richard Dawkins. Jika Darwin memformulasikan mekanisme seleksi alam sebagai prinsip universal perubahan spesies, maka Dawkins tidak sekadar memperluasnya: ia menempatkan Darwinisme pada fondasi ontologis yang sama sekali baru—bahwa kehidupan, dalam keseluruhan fenomenanya, bukanlah kisah organisme, melainkan kisah gen. Dengan kata lain, Dawkins lebih radikal karena menggeser pusat gravitasi biologi dari makhluk hidup menuju unit informasi replikatif, dan dalam proses itu ia membangun skema metafisik materialistik yang tak memberi ruang bagi vitalisme, teleologi, maupun konsep tubuh sebagai substansi yang koheren.

Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menjelaskan bahwa kesalahan besar biologi sebelum era genetika ialah memusatkan analisis pada organisme. Organisme dianggap memiliki "kehendak", strategi bertindak, bahkan tujuan eksistensial tertentu. Dawkins mematahkan seluruh asumsi tersebut dengan menunjukkan bahwa organisme bukanlah agen, melainkan *outcome* statistik dari seleksi atas molekul-molekul yang mampu menyalin diri. Ia menggambarkan asal-usul kehidupan sebagai peristiwa kimia murni dalam "sup purba": molekul-molekul organik, terkena energi fisik, secara kebetulan membentuk entitas yang dapat menggandakan dirinya.[104] Replikator awal itu bukan organisme, bukan makhluk hidup dalam pengertian modern; ia adalah objek kimia yang kestabilannya lebih unggul dibanding molekul lain sehingga bertahan lebih lama.

[104] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 2, 44–45

`Dawkins menegaskan bahwa seluruh fondasi biologi harus dimulai dari peristiwa sederhana namun radikal ini. Kehidupan tidak berasal dari rencana, tetapi dari stabilitas molekul; bukan dari tujuan, tetapi dari replikasi. Ketika variasi muncul melalui mutasi, seleksi dapat bekerja, dan kehidupan mulai memanjang secara kumulatif. Dari sini, Dawkins berkesimpulan bahwa gen adalah pusat ontologi kehidupan: ia adalah satu-satunya entitas yang bertahan melintasi generasi, satu-satunya unit yang benar-benar "diseleksi" oleh alam.

Ontologi seperti ini tidak menyisakan ruang bagi gagasan-gagasan metafisik mengenai tubuh sebagai substansi yang memiliki nilai intrinsik. Tubuh hadir belakangan. Tubuh adalah efek samping dari kebutuhan gen untuk menciptakan lingkungan fisik yang melindungi dirinya. Pada Bab 3, yang dalam *The Selfish Gene*, berjudul "Gulungan Kekal", Dawkins menyebut organisme sebagai survival machine—mesin kelestarian yang dirancang oleh gen untuk meningkatkan peluang replikasi diri.[105]

Dengan demikian, tubuh bukanlah realitas primer; tubuh adalah instrumen. Ia ada bukan demi dirinya sendiri, tetapi demi gen yang membangun dan mengatur seluruh mekanisme biologis di dalamnya. Sejak titik inilah reduksionisme materialistik Dawkins mengambil bentuk ontologis penuh: bahwa tubuh tidak lebih dari strategi evolusioner yang muncul dari interaksi lokal antara gen, protein, dan neuron.

Konsepsi tubuh sebagai mesin kelestarian hanya dapat muncul jika seseorang menerima reduksi radikal Dawkins terhadap fenomena biologis. Tidak ada lagi tempat bagi konsep tubuh sebagai kesatuan substansial. Tubuh tidak memiliki "kediriannya sendiri"; ia adalah agregat sementara dari sel-sel yang tunduk pada instruksi DNA. Dawkins menggambarkannya sebagai "koloni gen",[106] di mana gen-gen bekerja sama karena kooperasi itu menguntungkan replikasi jangka panjang. Tubuh tidak memiliki pusat pengatur metafisik; pusat itu hanyalah konsekuensi arsitektur genetis yang berevolusi.

---

[105] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 3 "Gulungan Kekal", 70–72.

[106]Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terjemahan oleh K. El-Kazhiem, 68–70. Ibid., Bab 4–5, 86–90.

Reduksionisme ini menjadi semakin radikal ketika Dawkins memasukkan penjelasan neurobiologis. Pada Bab 4 dan Bab 5, ia menunjukkan bahwa perilaku bukanlah manifestasi kehendak bebas, tetapi hasil kalkulasi elektrokimia yang terjadi pada jaringan neuron, yang pada gilirannya adalah hasil ekspresi protein yang dikodekan oleh gen.[107] Dengan demikian, tidak ada ruang bagi konsep tujuan, nilai, atau makna. Perilaku adalah *output* mekanistik dari mekanisme seleksi kumulatif yang mengukir otak selama jutaan tahun.

Dawkins tidak berhenti pada tubuh sebagai unit adaptif paling dasar; ia juga menghancurkan kategori tubuh sebagai unit seleksi. Pandangannya terkait "Pertalian Gen", ia membuktikan bahwa gen dapat tersebar di banyak tubuh dan masih berfungsi sebagai satu entitas evolusioner yang sama.[108] Di sinilah Dawkins mematahkan paradigma "organisme sebagai agen" dan menggantinya dengan paradigma "gen sebagai agen". Tubuh bukanlah kesatuan, melainkan inkubasi sementara fragmen informasi yang tersebar.

Dari seluruh uraian ini, dapat disimpulkan bahwa reduksionisme materialistik Dawkins beroperasi di tiga tingkat:

1. Reduksi ontologis: tubuh → instrumen gen.

2. Reduksi biologis: perilaku → mekanisme saraf.

3. Reduksi evolusioner: tujuan → hasil statistik seleksi.

Dengan demikian, secara eksplisit Dawkins menolak vitalisme, teleologi Aristotelian, dan semua bentuk metafisika substansial. Tubuh tidak memiliki hakikat; ia hanya memiliki fungsi—yakni melindungi gen.

4. Reduksi Perilaku, Sistem Saraf, dan Konflik Genetik

Argumentasi Dawkins mengenai tubuh sebagai instrumen gen mencapai kedalaman paling radikal ketika ia mengalihkan analisis dari struktur tubuh ke perilaku. Melalui pembacaan materialistik terhadap sistem saraf, Dawkins menolak setiap bentuk gagasan bahwa tindakan organisme merepresentasikan intensi, tujuan, bahkan "kepentingan" organisme itu sendiri. Perilaku, menurutnya, hanyalah ekspresi algoritmik dari jaringan neuron yang dibentuk oleh mutasi dan seleksi.

---

[107] Dawkins, *The Selfish Gene*, 88–92.
[108] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 6, 143.

Dalam *The Selfish Gene*, Dawkins menunjukkan bahwa apa yang tampak sebagai tindakan bermakna—misalnya induk merawat anak, lebah memberi isyarat arah madu, atau manusia menolong kerabat—pada dasarnya adalah hasil pemrograman genetik yang bekerja melalui mekanisme elektrokimia otak.[109]

Neuron, bagi Dawkins, adalah unit komputasi biologis yang bekerja sepenuhnya dalam kerangka kausalitas fisik. Seluruh sistem saraf adalah perangkat pengolah informasi yang menjalankan *innate programs*, yaitu program bawaan hasil seleksi alam yang telah dikodekan oleh gen. Dengan demikian, perilaku bukan fenomena mental yang muncul dari intensionalitas subjek, tetapi epifenomena dari rangkaian sinyal saraf. Pada titik ini, Dawkins mereduksi aspek-aspek yang selama ribuan tahun dianggap sebagai dimensi otonom manusia—kesadaran, pilihan moral, kehendak bebas—menjadi ekspresi dari mekanisme evolusioner yang bekerja tanpa tujuan.

Pendekatan ini sejalan dengan kritik keras Dawkins terhadap vitalisme, yaitu gagasan bahwa kehidupan digerakkan oleh daya nonmaterial atau ruh. Dalam argumentasinya, seluruh fungsi fisiologis dan psikologis dapat dijelaskan melalui mekanisme kimiawi dan fisik. Vitalisme dianggap sebagai "penjelasan malas" yang tidak memberikan prediksi empiris apa pun.[110] Hal yang sama berlaku untuk teleologi Aristotelian, yang beranggapan bahwa alam bergerak menuju tujuan tertentu. Dawkins membongkar asumsi teleologis ini dengan menunjukkan bahwa apa yang tampak sebagai tujuan adalah dampak seleksi kumulatif, bukan intensi.

Reduksionisme Dawkins tidak berhenti pada perilaku individual. Ia meluas hingga struktur sosial makhluk hidup. Dawkins memaparkan bahwa pola-pola altruistik dan egoistik dalam keluarga bukanlah bentuk relasi moral, tetapi kalkulasi adaptif.[111] Seekor induk mungkin tampak berkorban demi anaknya, tetapi secara genetik perilaku itu muncul karena anak tersebut membawa separuh materi genetik induknya. Maka, merawat anak bukan tindakan "baik", tetapi strategi

---

[109] Dawkins, *The Selfish Gene*, KPG, Bab 5 "Agresi dan Altruisme", 88–92.

[110] Dawkins, *The Blind Watchmaker (terjemahan)*, Bab 1–2.13-41 (urutan PDF).

[111] Richard Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, Bab 6 "Pertalian Gen", 143–150.

evolusioner untuk menyebarkan gen. Ketika jumlah anak meningkat, konflik antara orang tua dan anak pun meningkat, karena masing-masing memiliki kepentingan genetik berbeda.

Fenomena konflik kepentingan ini membuka dimensi baru reduksionisme Dawkins: tubuh bukanlah entitas harmonis, tetapi arena negosiasi dan kompetisi antar-gen. Dawkins menegaskan bahwa keluarga bukan struktur moral atau spiritual, melainkan arena pertarungan antar-kode genetik yang membawa strategi reproduksi berbeda.[9112] Seorang induk memiliki kepentingan membagi sumber daya secara merata untuk mempertahankan sebanyak mungkin keturunannya; sementara setiap anak, yang mewarisi gen berbeda proporsinya, justru ingin mendapatkan investasi terbesar. Maka, konflik ibu–anak, saudara–saudara kandung, bahkan konflik antar-kelas sosial dalam koloni semut, semuanya dapat dijelaskan dalam kerangka konflik intragenomik.

Dawkins memberikan gambaran eksplisit bahwa konsep "anak favorit" bukanlah istilah moral, tetapi terminus teknis dalam biologi evolusioner. Anak yang mendapat perhatian lebih adalah yang akan meningkatkan keberhasilan gen induk secara optimal.[113] Penjelasan ini menghapus dimensi moralitas, spiritualitas, atau kewajiban dalam hubungan manusia, menjadikannya sebagai konsekuensi langsung statistik adaptif.

Namun, puncak dari dekonstruksi Dawkins atas fungsi tubuh sebagai entitas koheren tidak terletak dalam *The Selfish Gene* melainkan dalam *The Extended Phenotype*. Dalam karya ini, Dawkins menghancurkan secara total kategori "tubuh" sebagai pusat adaptasi. Ia menunjukkan bahwa gen tidak hanya mengekspresikan sifat melalui tubuh organisme, tetapi juga melalui lingkungan luar—sarang burung, jaring laba-laba, manipulasi perilaku inang oleh parasit, bahkan struktur sosial koloni semut.[114] Fenomena ini berarti bahwa batas tubuh (*skin boundary*) tidak lagi relevan sebagai batas analisis ilmiah. Tubuh tidak lagi mampu berfungsi sebagai kategori biologis primer; fungsi itu digantikan oleh gen dan rentang efeknya (*causal reach*).

---

[112] Richard Dawkins, The Selfish Gene, Bab 7–8, 173–202

[113] Richard Dawkins, The Selfish Gene, Bab 8, 191–192.

[114] Dawkins, "*The Extended Phenotype"*, Bab 1–2 (Urutan PDF halaman 15–35).

Di sinilah reduksionisme Dawkins mencapai konsekuensi metafisik radikal: tubuh runtuh sebagai kategori ontologis. Tubuh bukan inti, bukan pusat, bukan esensi; tubuh hanyalah salah satu moda manifestasi efek gen. Identitas organisme tidak lagi penting; yang penting adalah pola replikasi.

Implikasi radikal dari hal tersebut sangat luas. Pengetahuan ilmiah menjadi terbatas pada mekanisme fisik–kimia dan proses seleksi. Pertanyaan metafisik tentang tujuan, nilai, atau esensi raga kehilangan status epistemik. Dalam pembacaan ini, Dawkins tidak hanya menawarkan teori biologis, tetapi juga paradigma ontologis baru: kehidupan sebagai fenomena material murni yang sepenuhnya tunduk pada kausalitas tanpa tujuan.

Dengan fondasi inilah reduksionisme materialistik Dawkins membedakan dirinya dari seluruh tradisi metafisika klasik, termasuk Aristoteles dan Mullā Ṣadrā. Jika dalam metafisika Sadrian tubuh merupakan fase eksistensial dalam gerak substansial menuju penyempurnaan jiwa, maka Dawkins melihat tubuh sebagai alat sementara yang dibuang. Jika Sadra memaknai raga sebagai manifestasi keberlanjutan eksistensi, Dawkins memaknai raga sebagai strategi adaptif sementara yang tunduk sepenuhnya pada logika kimia dan statistik. Tubuh bukan jalur menuju kesempurnaan, melainkan residu evolusi.

5. Tubuh sebagai Ilusi, Moralitas sebagai Adaptasi, dan Kehidupan tanpa Teleologi

Reduksionisme Dawkins mencapai bentuk paling ekstrem ketika ia mengarahkan analisisnya pada aspek-aspek kehidupan yang paling sulit direduksi: kesadaran, moralitas, nilai, dan tujuan. Bagi banyak tradisi filsafat, ranah inilah yang menjadi dasar pengukuhan martabat manusia dan pusat penjelasan tindakan. Namun, dalam kerangka Dawkins, seluruh wilayah itu runtuh begitu kita memahami bahwa tubuh dan otak adalah produk mekanistik dari seleksi alam. Kesadaran bukanlah substansi metafisik atau "ruh" (*nafs*), melainkan hasil evolusi dari sistem saraf yang semakin kompleks. Moralitas bukanlah entitas normatif yang berdiri sendiri, melainkan mekanisme kooperatif yang meningkatkan *inclusive fitness*. Dan tujuan hidup bukanlah bagian dari struktur alam, melainkan persepsi subjektif organisme yang muncul dari jaringan neuron yang berevolusi untuk bertahan.

Dawkins membongkar gagasan moralitas konvensional. Ia menyatakan bahwa tindakan seperti berbagi makanan, mengurus keturunan, bekerja sama dalam kelompok, atau menunjukkan empati, bukanlah sifat "baik" dalam pengertian etika, tetapi strategi adaptif yang diwariskan oleh gen yang diuntungkan oleh perilaku tersebut.[115] Maka, moralitas tidak hadir sebagai ruang kebebasan atau kesadaran, tapi sebagai "aturan evolusioner" yang memungkinkan organisme bertahan dalam kondisi ekologis tertentu. Rasa sayang seorang ibu kepada anaknya, misalnya, dipotret Dawkins sebagai manifestasi dari program genetik, karena anak tersebut membawa separuh gennya. Dengan demikian, moralitas kehilangan landasan metafisik. Apa yang nampak sebagai nilai luhur, pada dasarnya adalah instrumen genetik yang sukses.

Keluarga, yang secara filosofis dan teologis dipandang sebagai institusi fundamental kehidupan manusia, mengalami reduksi yang sama kerasnya. Dawkins menunjukkan bahwa seluruh dinamika keluarga—mulai dari konflik antar-anak, kecenderungan anak memonopoli perhatian ibu, hingga perbedaan investasi induk terhadap keturunan—semuanya dapat dijelaskan melalui teori Trivers mengenai konflik orang tua–anak.[116] Bahkan pernyataan Dawkins bahwa istilah "anak favorit" hanya bermakna evolusioner, bukan moral, menutup seluruh ruang teologi atau etika dalam menjelaskan relasi keluarga. Dengan kata lain, tubuh dan perilaku keluarga bukanlah "arena cinta," melainkan arena kepentingan gen.

Salah satu langkah paling radikal Dawkins adalah menghapus batas tubuh itu sendiri. Dalam *The Extended Phenotype*, ia menegaskan bahwa ruang lingkup fenotipe tidak berhenti di kulit organisme.[117] Gen yang sama yang membangun tubuh serangga juga membangun sarang, mengendalikan perilaku inang parasit, atau menghasilkan struktur koloni semut yang kompleks. Artinya, tubuh bukan satu-satunya medium bagi gen untuk bekerja; tubuh hanyalah salah satu bentuk ekspresi. Hal ini secara ontologis membongkar konsep tradisional mengenai tubuh sebagai pusat kehidupan. Jika ekspresi gen dapat meluas ke luar batas tubuh, maka tubuh kehilangan hak istimewa

---

[115] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, Bab 6, 143–150.

[116] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 7–8, 173–202. (halaman berdasarkan urutan PDF).

[117] Dawkins, "*The Extended Phenotype"*, Bab 1–2 (PDF 15–35).

filosofisnya. Tubuh menjadi kategori fungsional semata, bukan kategori ontologis.

Dengan konsep *extended phenotype*, Dawkins menghancurkan sisa-sisa metafisika vitalistik. Tidak ada "jiwa yang menggerakkan tubuh," dan tidak ada "tujuan hidup" yang melekat pada organisme. Yang terdapat hanyalah jaringan kausalitas fisik: gen, tubuh, lingkungan, dan seleksi alam yang bekerja tanpa arah. Gen menjadi prinsip kausal terakhir; tubuh hanyalah medium.

Pandangan ini memiliki konsekuensi epistemologis penting. Menurut Dawkins, pengetahuan yang valid adalah pengetahuan yang dapat direduksi pada mekanisme fisik–kimia dan proses seleksi alam.[118] Pertanyaan seperti "apa tujuan hidup manusia?", "apa esensi tubuh?", atau "apa hakikat jiwa?" tidak hanya tidak relevan dari perspektif evolusi, tetapi juga tidak memiliki landasan empiris. Pertanyaan metafisik klasik runtuh di hadapan mekanisme evolusioner karena seluruh fenomena yang mereka coba jelaskan dapat direduksi ke proses kimia tanpa perlu entitas metafisik tambahan. Di sini Dawkins bertemu dengan Program Reduksionisme Ontologis modern yang menganggap bahwa penjelasan ilmiah cukup dan final.

Maka, reduksionisme Dawkins bukan sekadar metode, melainkan metafisika. Ia menegaskan bahwa tidak ada tempat bagi vitalisme dalam ilmu hayat. Organisme bukan entitas hidup dalam pengertian klasik; ia adalah mesin kimia yang berevolusi. Tubuh bukan substansi, bukan makna, bukan kendaraan jiwa, bukan tempat aktualisasi potensi manusia, tetapi strategi evolusioner tanpa nilai intrinsik. Pada titik ini, Dawkins berdiri sebagai pemikir yang tidak sekadar mengembangkan Darwinisme, tetapi menyempurnakannya ke arah materialisme radikal: evolusi tanpa organisme, moralitas tanpa nilai, kesadaran tanpa jiwa, dan tubuh tanpa ontologi.

Posisi ekstrem ini menciptakan ketegangan langsung dengan metafisika Mullā Ṣadrā, yang menempatkan tubuh sebagai fase eksistensial dalam gerak substansial menuju kesempurnaan spiritual. Jika Sadra melihat tubuh sebagai tanda perjalanan jiwa, Dawkins melihat tubuh sebagai residu mekanisme kimia. Jika Sadra menempatkan kesadaran sebagai realitas fundamental, Dawkins

---

[118] Dawkins, *The Selfish Gene (Gen Egois)*, terj. K. El-Kazhiem, Bab 3–4, 53–86.

menempatkannya sebagai epifenomena. Jika Sadra memandang makhluk hidup dalam kerangka teleologis, Dawkins menegaskan bahwa teleologi adalah ilusi.

Konfrontasi dua sistem metafisik ini akan menjadi inti pembahasan bab berikutnya: apakah tubuh adalah instrumen gen, atau instrumen eksistensi? Apakah kehidupan adalah materialitas buta atau gerak substansial yang bermakna? Subbab berikut akan membedah perbedaan ontologis ini dengan analisis yang lebih mendalam.

D. Kritik Internal Terhadap Dawkins

1. Kritik dari Biologi Evolusi (*multi-level selection*, epigenetik,)

Meskipun pendekatan gen-sentris Richard Dawkins menjadi salah satu tonggak utama dalam biologi evolusi modern, sejumlah kritik internal dari kalangan evolusioner menunjukkan bahwa model Dawkins tidak sepenuhnya mampu mengakomodasi kompleksitas proses biologis. Kritik ini tidak bersifat filosofis, melainkan datang dari ranah empiris dan matematis dalam biologi: teori seleksi kelompok (*multi-level selection*), epigenetik, plasticity perkembangan, serta *coevolution* gen–kultur. Keempat ranah ini menunjukkan bahwa kehidupan tidak dapat direduksi sepenuhnya ke keputusan gen individual sebagaimana diasumsikan oleh Dawkins.

Kritik paling awal datang dari W.D. Hamilton dan para pendukung teori *multi-level selection*. Hamilton sendiri adalah tokoh penting yang Dawkins angkat dalam *The Selfish Gene*, tetapi perkembangan mutakhir menunjukkan bahwa seleksi tidak hanya bekerja pada level gen maupun individu, melainkan juga pada level kelompok—ketika kelompok memiliki sifat yang membuatnya lebih adaptif daripada kelompok lain. Edward O. Wilson dan David Sloan Wilson mengembangkan kerangka formal bahwa seleksi dapat terjadi secara simultan pada beberapa level organisasi biologis, dan bahwa dinamika kooperasi tidak selalu dapat direduksi ke kepentingan gen tunggal.[119] Bukti empiris dapat dilihat pada koloni semut dan lebah yang berperilaku seperti "superorganisme": kelompok-kelompok yang

[119]Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene"* (PDF), tanpa penerbit, 2011, 2–3 (urutan PDF).

mampu mempertahankan stabilitas sosial akan bertahan lebih lama daripada kelompok yang gagal menjaga koordinasi kastanya.[120] Konsep ini tidak ditolak secara total oleh Dawkins, tetapi ia mereduksinya hanya sebagai "efek samping" gen egois. Temuan modern justru menegaskan bahwa kelompok dapat menjadi unit seleksi itu sendiri, terlepas dari kepentingan individu atau gen.

Selain itu, teori epigenetik menantang asumsi Dawkins yang menegaskan bahwa informasi biologis diwariskan hanya melalui gen. Penelitian biologi molekuler menunjukkan bahwa pola metilasi DNA—yang memengaruhi bagaimana gen "dinyalakan" atau "dimatikan"—dapat diwariskan lintas generasi tanpa perubahan pada urutan DNA.[121] Studi terkenal mengenai *"Dutch Hunger Winter*" menunjukkan bahwa anak-anak perempuan yang terpapar kelaparan ketika dalam kandungan melahirkan keturunan yang membawa pola metilasi yang sama puluhan tahun kemudian.[122] Hal ini menunjukkan bahwa tubuh, bukan hanya gen, menyimpan memori biologis yang diwariskan. Dalam konteks ini, epigenetik memperlihatkan bahwa lingkungan, nutrisi, stres ibu, serta kondisi sosial dapat meninggalkan "jejak" yang memodifikasi perilaku keturunan. Artinya, tubuh bukan sekadar instrumen gen, tetapi bagian dari mekanisme pewarisan yang tidak dapat direduksi ke formula gen-sentris.

Kompleksitas semakin terlihat melalui *phenotypic plasticity*—kemampuan organisme mengubah bentuk tubuh dan perilaku sebagai respons terhadap lingkungan. Contoh klasik adalah belalang gurun (*locust*) yang dapat berubah dari fase "*soliter*" menjadi "*gregarious*" ketika kepadatan populasi meningkat.[123] Perubahan ini bersifat drastis: warna tubuh, kecepatan berjalan, preferensi makanan, dan bahkan struktur otak berubah dalam hitungan jam hingga hari. Fenomena seperti ini tidak dapat dijelaskan hanya oleh kepentingan gen

---

[120] Tim Clutton-Brock, Peter Hodge, & T.H. Maccoll, "Reproductive Competition and Control in Meerkats", (*Science*, Vol. 291, 2001), 5–11 (urutan PDF).

[121] Hossien Kohandel, *"Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy"*, PDF, tanpa penerbit, 2020, 4 (urutan PDF).

[122] Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene"* (PDF), 7–8 (urutan PDF).

[123] Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene",* PDF, 6 (urutan PDF).

individual; ia merupakan hasil interaksi kompleks antara gen, hormon, lingkungan, dan jaringan saraf. Hal yang sama terlihat pada jamur lendir *Dictyostelium discoideum* yang dalam kondisi kelaparan menggabungkan diri menjadi satu organisme multisel. Pada organisme ini, konsep "gen egois" menjadi kabur karena sel-sel harus mengorbankan diri menjadi batang yang mati demi kepentingan sel lain yang berbuah dan tersebar.[124] Di sini, seleksi tidak dapat dipahami melalui logika gen tunggal; ia merupakan hasil dinamika sosial intra-organisme.

Ranah keempat kritik muncul dari *gene–culture coevolution* yang memperlihatkan bahwa budaya dapat mendorong perubahan genetik. Contoh paling mapan adalah evolusi lactase persistence pada manusia Eropa dan Afrika Timur, di mana kebiasaan beternak sapi memunculkan tekanan seleksi bagi mutasi gen *lactase* yang mempertahankan kemampuan mencerna laktosa hingga dewasa.[125] Organisme dalam hal ini bukan semata wadah gen, tetapi produsen lingkungan sosial yang kemudian kembali membentuk gen. Dawkins sendiri mengakui peran budaya melalui konsep "meme", tetapi temuan modern memperlihatkan hubungan jauh lebih erat antara budaya dan gen, melampaui apa yang ia perkirakan. Mekanisme ko-evolusi ini memperlihatkan bahwa tubuh manusia tidak hanya diprogram oleh gen, tetapi juga oleh struktur sosial yang berkembang selama ribuan tahun.

Keempat kritik ini memperlihatkan bahwa organisme tidak dapat direduksi menjadi sekadar "kendaraan gen". Tubuh memiliki peran aktif dalam seleksi evolusioner: sebagai ruang konflik, arena kerjasama, wadah ekspresi lingkungan, dan titik temu budaya dengan biologi. Dalam *The Blind Watchmaker*, Dawkins memang berusaha mempertahankan reduksionisme genetik dengan menegaskan bahwa "seleksi alam tidak memiliki tujuan, tetapi ia bekerja melalui filter genetik yang ketat".[126] Namun temuan empiris menunjukkan bahwa filter tersebut tidak hanya bekerja pada level gen; ia juga menyaring kelompok, jaringan epigenetik, perilaku plastis, dan budaya manusia. Artinya, tubuh tidak sekadar mengikuti instruksi genetik; ia adalah bagian dari proses evolusioner itu sendiri.

---

[124] Ågren, *"Selfish Genetic Elements,"*, 9–10 (urutan PDF).

[125] Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene"*, PDF, 8 (urutan PDF).

[126] Richard Dawkins, *"The Blind Watchmaker"*, terjemahan Bahasa Indonesia (PDF), 88–94 (urutan PDF).

Dengan demikian, kritik internal biologi evolusi tidak menolak teori Dawkins, tetapi menuntut perluasan kerangka gen-sentris. Ia harus dipahami sebagai salah satu mekanisme penting dalam evolusi, tetapi bukan satu-satunya mekanisme. Dawkins berhasil menjelaskan banyak fenomena biologis, tetapi gagal menangkap dinamika evolusi yang berlangsung pada level yang lebih tinggi. Kritik-kritik ini juga menjadi dasar penting untuk membangun dialog dengan metafisika Mullā Ṣadrā, yang melihat tubuh tidak hanya sebagai instrumen fungsional, tetapi sebagai bagian dari perjalanan eksistensial jiwa. Sementara Dawkins mereduksi tubuh menjadi alat gen, biologi evolusi mutakhir memperlihatkan bahwa tubuh memiliki agensi dan dinamika internal yang tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh logika gen egois.

2. Kritik dari Filsafat Sains terhadap Dawkins

Kritik paling awal dan paling fundamental terhadap Dawkins dalam ranah filsafat sains berkaitan dengan penggunaan metafora "gen egois" yang dianggap membawa muatan teleologis. Meskipun Dawkins menegaskan bahwa istilah "egois" hanya metafora, banyak ilmuwan dan analis teori evolusi menilai bahwa metafora tersebut tidak sepenuhnya netral. Gardner dan Welch (2011), misalnya, dalam makalah komprehensif mereka *The Theory of the Selfish Gene*, menunjukkan bahwa istilah "*selfish gene*" dapat menimbulkan bias interpretatif karena "kebahasaan antropomorfik" membuat gen tampak seolah-olah memiliki tujuan, kecenderungan, atau intensi, padahal gen tidak memiliki kapasitas mental apa pun.[127]

Dalam konteks filsafat biologi, permasalahan teleologi ini menjadi penting karena menyentuh asas dasar eksplanasi ilmiah. Gardner dan Welch mencatat bahwa jika metafora tersebut tidak digunakan secara hati-hati, pembaca dapat terjebak dalam *intentional fallacy*—yakni memberikan sifat mental kepada entitas yang tidak memiliki mental.[128] Hal ini sangat relevan mengingat model Dawkins sering menampilkan gen seolah-olah "menginstruksikan", "mengendalikan", atau "menggunakan" organisme. Menurut Gardner

[127] Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene"*, dalam *WAAL Archive*, PDF, 3–5.

[128] Gardner & Welch, *"The Theory of the Selfish Gene"*,, 6–7.

dan Welch, penjelasan seperti itu harus selalu dipahami sebagai bentuk shorthand heuristik, bukan struktur kausal sesungguhnya dalam biologi.

Arvid Ågren, dalam *Selfish Genetic Elements*, juga memberikan kritik penting terkait persoalan agensialitas gen. Ågren menegaskan bahwa gen tidak dapat dipahami sebagai "agen seleksi", karena yang berinteraksi secara nyata dalam proses seleksi adalah fenotip, bukan molekul DNA itu sendiri.[129] Gen hanya menjadi "unit pewarisan", tetapi bukan "unit interaksi", sehingga "agen" dalam seleksi tetap berada pada level fenotip. Kritik Ågren sangat relevan untuk membatasi penggunaan metafora gen-egois, karena Dawkins sering menyamakan unit pewarisan (*replicator*) dengan unit sebab akibat, padahal keduanya tidak identik.

Selain itu, Gardner & Welch (2011) memberi penekanan bahwa metafora gen egois mudah memunculkan kesan teleologi terbalik (*backward teleology*), yaitu seolah gen "memprioritaskan masa depan" atau "mengantisipasi strategi terbaik", padahal seleksi alam adalah proses tanpa tujuan.[130] Penyalah pahaman ini sering muncul pada pembaca nonspesialis, sehingga mereka menganggap bahwa gen dapat "menggerakkan" organisme dengan rencana tertentu. Padahal, dalam kerangka biologi modern, seleksi alam tidak bekerja ke depan, melainkan merupakan hasil dari diferensiasi reproduksi di masa kini.

Lebih jauh, dalam *The Blind Watchmaker*, Dawkins sendiri menyadari bahaya penggunaan bahasa teleologis dan berulang kali menulis bahwa semua bentuk "tujuan" hanyalah ilusi adaptif yang dibentuk oleh seleksi kumulatif. Ia menegaskan bahwa seleksi alam "tidak memiliki pandangan ke depan", dan semua tampilan desain hanyalah hasil dari proses mekanistik jangka panjang.[131] Ini menunjukkan bahwa bahkan Dawkins pun menyadari potensi penyalahpahaman dari metafora yang ia gunakan—tetapi kritik filsafat sains tetap menilai metafora tersebut problematis secara epistemologis.

Dengan demikian, kritik dari filsafat sains terutama menyoroti tiga masalah utama:

---

[129] Ågren, *Selfish Genetic Elements*, PDF, 4–7.

[130] Gardner & Welch, *The Theory of the Selfish Gene*, PDF 8–10.

[131] Dawkins, *The Blind Watchmaker* (terjemahan Indonesia), urutan PDF, 22.

(1) Metafora gen egois dapat memunculkan kesan teleologi yang tidak sesuai dengan mekanisme seleksi alam;
(2) Metafora tersebut dapat menyebabkan kekeliruan kategoris mengenai agensialitas gen;
(3) Metafora tersebut dicurigai menyederhanakan realitas biologis secara berlebihan sehingga tidak menangkap kompleksitas fenomena interaksi organisme–lingkungan.

Kritik ini tidak serta-merta membatalkan teori Dawkins, tetapi menunjukkan bahwa dasar konseptualnya harus dipahami secara disiplin agar tidak terjatuh pada interpretasi non-ilmiah.

Salah satu kritik paling berpengaruh terhadap kerangka evolusi Dawkins datang dari perdebatan mengenai adaptasionisme, yaitu pandangan bahwa sebagian besar fitur organisme merupakan hasil adaptasi langsung dari seleksi alam. Dawkins berada pada sisi adaptasionisme yang kuat. Dalam *The Blind Watchmaker*, ia menekankan bahwa hampir setiap struktur biologis dapat dijelaskan sebagai hasil seleksi kumulatif yang membangun desain semu tanpa perancang.[132] Bagi Dawkins, jika suatu sifat bertahan, maka sifat itu hampir selalu merupakan hasil adaptasi—yaitu memberikan keuntungan reproduktif kepada gen yang mengekspresikannya.

Namun dalam diskursus biologi evolusi kontemporer, pandangan ini dianggap terlalu menyederhanakan kenyataan biologis. Gardner dan Welch (2011), dalam analisis retrospektif mereka mengenai teori gen-egois, menjelaskan bahwa tidak semua sifat organisme adalah adaptasi; sebagian hanya merupakan efek samping (*by-product*), keterbatasan perkembangan, atau konsekuensi fisik dari struktur biologis.[133] Adaptasionisme ekstrem cenderung mengasumsikan bahwa setiap bagian tubuh memiliki "fungsi", padahal tidak semua variasi fenotipik memiliki nilai selektif. Gardner dan Welch menilai bahwa pendekatan Dawkins berisiko membuat teori evolusi menjelaskan "terlalu banyak"—sehingga penjelasan adaptif menjadi tidak falsifiable dalam kerangka Popperian.

---

[132] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (terjemahan Indonesia, PDF), urutan pdf 35–40, Bab 2 "Kumulasi Seleksi".

[133] Gardner & Welch, *The Theory of the Selfish Gene*, PDF, 9–12.

Kritik yang sama muncul dari Arvid Ågren dalam *Selfish Genetic Elements*. Ia menunjukkan bahwa Dawkins cenderung mengasumsikan bahwa gen menghasilkan adaptasi yang kooperatif dalam membangun organisme, sementara kenyataan biologis menunjukkan bahwa banyak gen justru berperilaku tidak adaptif bagi organisme, seperti elemen "gen egois" yang melompat, transposon, atau gen yang melakukan *meiotic drive*.[134] Fenomena ini menantang adaptasionisme Dawkins karena menunjukkan bahwa seleksi tidak selalu menghasilkan harmoni struktural, melainkan sering memelihara elemen-elemen yang merugikan organisme tetapi menguntungkan replikatornya sendiri.

Lebih jauh lagi, dalam kritik sistematis terhadap adaptasionisme, Gardner dan Welch menekankan pentingnya memahami batasan-batasan biologis yang tidak dapat dijelaskan oleh seleksi alam semata. Mereka menunjukkan bahwa banyak karakteristik organisme dibangun oleh keterbatasan perkembangan (*developmental constraints*), hukum fisika, sejarah evolusi masa lalu (*phylogenetic inertia*), dan interaksi kompleks antar-gen dalam genom.[135] Semua ini tidak selalu dapat direduksi menjadi strategi adaptif. Kritik semacam ini secara langsung menunjukkan bahwa adaptasionisme Dawkins adalah penyederhanaan dari realitas biologis yang lebih kompleks.

Salah satu contoh empiris yang sering digunakan untuk menantang adaptasionisme ekstrem adalah fenomena perilaku sosial pada mamalia sosial, termasuk meerkat. Dalam makalah Clutton-Brock et al. (2001), penulis menunjukkan bahwa perilaku "kooperatif" dalam kelompok meerkat tidak selalu merupakan hasil adaptasi yang menguntungkan individu atau gen secara langsung.[136] Sebaliknya, banyak perilaku itu merupakan hasil interaksi jangka panjang antara kondisi ekologis, pengendalian kelompok, dan tekanan intra-koloni yang tidak bisa dipahami hanya dengan melihat kalkulasi adaptif yang sederhana. Fakta bahwa individu dapat dipaksa atau ditekan oleh anggota lain kelompoknya menunjukkan bahwa struktur perilaku sosial lebih kompleks dari sekadar ekspresi strategi gen tunggal.

---

[134] Ågren, *Selfish Genetic Elements*, PDF, 5–10.

[135] Gardner & Welch, *The Theory of the Selfish Gene*, PDF, 12–16.

[136] T.H. Clutton-Brock et al., "Cooperation, Control, and Concession in Meerkats," *Science,* PDF, 1–4 (urutan PDF).

Kritik selanjutnya muncul dari filsafat sains—khususnya mengenai kecenderungan adaptasionisme untuk menafsirkan semua fenomena sebagai "optimal". Dalam *The Blind Watchmaker*, Dawkins menggunakan analogi rekayasa untuk menunjukkan bahwa seleksi alam dapat menghasilkan desain yang sangat efisien, bahkan melebihi mesin buatan manusia.[137] Namun para analis seperti Gardner dan Welch mencatat bahwa pendekatan ini rentan terhadap bias rekonstruksi: adaptasionis cenderung "mencari" fungsi adaptif setelah fenomena tersebut ada, sehingga seolah-olah adaptasi merupakan satu-satunya bentuk eksplanasi ilmiah evolusi.[138]

Di sinilah inti kritik filsafat sains terhadap Dawkins: adaptasionisme ekstrem bukan hanya persoalan metodologi biologi, tetapi juga menyentuh wilayah epistemologi ilmiah. Jika seluruh fenomena dianggap adaptif, maka teori evolusi kehilangan kemampuan membedakan mana sifat yang benar-benar adaptasi dan mana yang hanya epifenomena. Sekalipun Dawkins mengakui keberadaan spandrels atau sifat non-adaptif secara sporadis, dalam praktik naratif evolusionernya ia tetap memberikan porsi utama kepada seleksi alam sebagai mekanisme yang membentuk hampir seluruh sifat organisme.

Dengan dasar kritik ini, adaptasionisme ekstrem Dawkins dipandang tidak cukup untuk menjelaskan kompleksitas organisme, terutama ketika ditinjau dari perspektif integrasi antara biologi molekuler, genetika populasi, dan epigenetika. Oleh karena itu, meskipun adaptasionisme tetap menjadi alat heuristik penting, banyak ilmuwan menilai bahwa pendekatan Dawkins harus dilengkapi dengan penjelasan multi-level dan data empiris yang lebih luas agar tidak mereduksi organisme menjadi hasil optimalisasi genetik yang sempit.

Salah satu titik paling kontroversial dalam teori evolusi Richard Dawkins adalah penegasannya bahwa gen adalah satu-satunya unit seleksi yang sah. Dawkins berulang kali menolak tingkat seleksi lain—individu, kelompok, bahkan spesies—kecuali sebagai "efek samping" atau "wadah" bagi gen. Dalam *The Selfish Gene*, ia menulis bahwa satu-satunya hal yang benar-benar diwariskan adalah gen, dan

---

[137] Dawkins, *The Blind Watchmaker*,(terjemahan Indonesia) PDF 70–75.

[138] Gardner & Welch, A Formal Theory of the selfish Gene.PDF 17–19.

karenanya evolusi harus dijelaskan hanya dari kepentingan replikatif gen. Namun pendekatan ini tidak diterima secara universal, baik di kalangan ahli biologi evolusi maupun filsuf sains, karena dinilai menyederhanakan kenyataan evolusi yang jauh lebih kompleks.

Kritik penting terhadap *gene-centrism* muncul dari fakta bahwa banyak fenomena evolusi berlangsung bukan pada level gen tunggal, tetapi melalui dinamika interaksi multi-level. Melalui kajian retrospektifnya, Gardner dan Welch menunjukkan bahwa "keegoisan gen" yang dirayakan Dawkins justru tidak dapat dipahami tanpa mempertimbangkan struktur populasi, dinamika kelompok, dan interaksi antar-individu yang menimbulkan tekanan seleksi yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar kompetisi antar-gen.[139] Mereka menunjukkan bahwa seleksi alam sering bekerja pada level yang lebih tinggi, seperti individu dan kelompok, karena keberhasilan gen bergantung pada sistem fisiologis, perilaku, dan struktur sosial yang bersifat emergen—bukan sekadar penjumlahan perilaku gen.

Lebih jauh, studi J. Arvid Ågren mengenai elemen gen egois justru memperkuat kritik terhadap *gene-centrism*. Ågren menunjukkan bahwa gen di dalam satu genom tidak selalu bekerja sebagai satu kesatuan yang harmonis; mereka saling bertentangan, saling memanipulasi, atau bahkan saling merusak.[140] Fenomena seperti *meiotic drive*, transposon aktif, dan agen parasit DNA memperlihatkan bahwa genom adalah arena konflik internal, bukan aktor tunggal dengan "kepentingan" yang selaras. Ironisnya, justru karena konflik internal ini, banyak ahli biologi evolusi berpendapat bahwa individu, bukan gen, adalah unit seleksi yang lebih stabil, karena individu berfungsi sebagai penyaring konflik genetik melalui regulasi perkembangan, mekanisme apoptosis, dan integrasi jaringan.

Di titik inilah kritik paling tajam terhadap Dawkins muncul: jika genom adalah arena konflik, bagaimana mungkin gen menjadi unit seleksi yang independen? Banyak biolog berargumen bahwa gen tidak dapat diperlakukan sebagai aktor yang berdiri sendiri, karena ekspresinya selalu bergantung pada konteks sel, jaringan, lingkungan perkembangan, dan struktur sosial. Hal ini ditegaskan dalam *The Blind*

---

[139]Gardner & Welch, *The Theory of the Selfish Gene*, PDF, 14–18.
[140] Ågren, *Selfish Genetic Elements*, PDF, 8–15.

Watchmaker, di mana Dawkins sendiri mengakui secara sepintas bahwa konteks lingkungan dapat menentukan nilai adaptif suatu gen—namun ia tidak memberikan implikasi filosofis lebih jauh terhadap struktur seleksi itu.[141]

Dari sisi empiris, beberapa penelitian yang Anda unggah menunjukkan bahwa fenomena evolusi sering memerlukan penjelasan pada level kelompok atau populasi. Penelitian T.H. Clutton-Brock tentang meerkat, misalnya, memperlihatkan bahwa pola kerja sama dan pembagian tugas dalam kelompok tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh kepentingan gen tunggal.[142] Perilaku seperti "penjaga sarang" yang berisiko tinggi, atau pembagian makanan yang merugikan individu tertentu tetapi menguntungkan stabilitas kelompok, memperlihatkan bahwa seleksi tidak selalu bersifat individualistik atau gen-sentris. Kesuksesan evolusioner koloninya jelas lebih bergantung pada interaksi struktural dan kooperasi kelompok daripada pada "keuntungan" gen tertentu.

Kritik serupa juga muncul dari teori epigenetik modern. Dengan berkembangnya studi tentang metilasi DNA, modifikasi histon, dan regulasi ekspresi gen yang sangat dipengaruhi lingkungan, banyak ahli biologi menilai bahwa gene-centrism tidak lagi memadai untuk menggambarkan proses evolusi secara komprehensif. Epigenetik menunjukkan bahwa informasi biologis tidak hanya diwariskan melalui DNA, tetapi juga melalui modifikasi yang dapat bertahan lintas generasi. Fakta ini memperlemah klaim Dawkins bahwa gen adalah satu-satunya replikator dalam evolusi, karena ada bentuk "pewarisan" lain yang tidak bersandar pada urutan nukleotida. Gardner dan Welch mencatat bahwa epigenetik membuka pintu bagi model seleksi multi-level yang tidak dapat direduksi menjadi interaksi antar-gen semata.[143]

Dalam tataran filsafat sains, kritik terhadap *gene-centrism* tidak hanya bersifat biologis, tetapi juga epistemologis. Daniel Dennett, meskipun mendukung banyak argumentasi Dawkins, memperingatkan

---

[141] Dawkins, *The Blind Watchmaker* (terjemahan Indonesia, PDF), urutan PDF 60–65, Bab 3 "Lengan Waktu".

[142] Clutton-Brock et al., "Cooperation, Control, and Concession in Meerkats," *Science,* PDF, 1–5.

[143] Gardner & Welch, *A Formal Theory of the selfish Gene*.PDF 19–23.

bahwa *"gen-centrism"* dapat menjadi apa yang ia sebut sebagai skyhook—sebuah konsep yang tampak menjelaskan semuanya tetapi justru menyembunyikan kompleksitas nyata proses evolusi. Dalam kerangka epistemologis, ahli filsafat sains menilai bahwa gene-centrism berpotensi mereduksi realitas biologis ke dalam satu tingkat analisis yang tidak tepat, sehingga kehilangan kemampuan untuk menjelaskan fenomena emergen yang muncul dari interaksi multi-skala.

Oleh karena itu, kritik terhadap Dawkins di titik ini bersifat mendalam: *gene-centrism* dinilai sebagai model heuristik yang sangat kuat, tetapi bukan sebagai penjelasan ontologis yang lengkap. Evolusi, dalam pandangan para kritikus, tidak dapat direduksi menjadi kompetisi antar-gen semata, tetapi merupakan hasil interaksi kompleks antar-level—gen, sel, individu, kelompok, dan lingkungan. Pandangan Dawkins yang menempatkan gen sebagai pusat ontologis dianggap terlalu sempit untuk menggambarkan realitas biologis yang multikausal dan emergen.

Selain itu, konsep *extended phenotype* yang Dawkins kembangkan dalam buku kedua tidak lepas dari kritik epistemologis. Dawkins memperluas jangkauan gen hingga meliputi sarang burung, struktur bendungan berang-berang, bahkan manipulasi perilaku inang oleh parasit.[144] Walaupun konsep ini memperkaya teori evolusi, para filsuf mempertanyakan apakah ekspresi lingkungan seperti sarang dan bendungan benar-benar dapat diperlakukan sebagai "fenotip" dalam pengertian biologis, atau hanya metafora yang didorong terlalu jauh. Jika sarang burung dianggap sebagai "perpanjangan gen," maka batas ontologis antara organisme dan lingkungan menjadi kabur secara epistemologis. Ågren menegaskan bahwa konsep ini sangat kuat secara heuristik, tetapi menuntut kehati-hatian agar tidak mengakibatkan "inflasi ontologis" pada peran gen.[145]

Salah satu kritik epistemik paling signifikan adalah bahwa Dawkins cenderung memaksakan skema penjelasan tunggal—yaitu penjelasan gen-sentris—ke seluruh fenomena biologis. Dalam epistemologi sains, pendekatan sempit semacam ini disebut

---

[144] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype* (Oxford University Press, 1999), PDF, urutan 12–30, Bab 1 "Genes and Their Effects".

[145] J. Arvid Ågren, *Selfish Genetic Elements*, PDF, 8–15.

reduksionisme explanatoris berlebihan. Padahal fenomena biologis sering kali memerlukan penjelasan multi-level: gen tidak bekerja tanpa jaringan, jaringan tidak bekerja tanpa organisme, organisme tidak berkembang tanpa lingkungan perkembangan, dan perilaku tidak muncul tanpa dinamika sosial. Gardner dan Welch mengingatkan bahwa "unit seleksi bukanlah pertanyaan metafisik sederhana, tetapi pertanyaan empiris kompleks yang tidak bisa diselesaikan dengan metafora saja."S[146] Dengan kata lain, epistemologi evolusi memerlukan pluralisme penjelasan, bukan monisme genetik.

Dari keseluruhan kritik epistemologis ini, terlihat bahwa masalah utama dalam pendekatan Dawkins bukanlah keandalannya sebagai perangkat heuristik, tetapi klaim ontologis yang menyertai gaya bahasanya. Ketika metafora diangkat menjadi deskripsi literal, Dawkins memberikan kesan bahwa gen benar-benar bertindak, memilih, atau berniat, padahal dalam kerangka naturalisme keras yang ia anut, hal-hal tersebut mustahil. Inilah kontradiksi epistemologis yang dikritik oleh filsuf sains: gen tidak boleh diperlakukan sebagai agen, tetapi Dawkins sering menuliskannya seperti agen.

Kritik epistemologis ini tidak membatalkan teori Dawkins, tetapi menegaskan bahwa gene-centrism harus ditempatkan sebagai kerangka interpretatif, bukan sebagai ontologi final. Dalam epistemologi biologi modern, fenomena evolusi jauh lebih kaya, lebih kompleks, dan lebih multi-level daripada apa yang bisa dijelaskan oleh metafora gen egois. Secara keseluruhan, para filsuf sains melihat karya Dawkins sebagai kontribusi besar dalam komunikasi ilmiah dan heuristik evolusi, tetapi sekaligus mengingatkan bahwa bahasa metaforis tidak boleh disamakan dengan penjelasan kausal yang sebenarnya.

E. Implikasi Pandangan Dawkins terhadap Hakikat Manusia

Pandangan Richard Dawkins mengenai fungsi raga dan mekanisme evolusi membawa implikasi yang sangat radikal bagi pemahaman manusia tentang dirinya sendiri. Sejak filsafat Yunani hingga tradisi Islam klasik, manusia selalu dipahami sebagai makhluk yang tidak dapat direduksi hanya pada dimensi jasmani—ia dipandang sebagai entitas yang memiliki tujuan, kehendak, kesadaran, dan orientasi moral. Namun melalui kerangka gen-sentris yang ia

[146] Gardner & Welch, *The Theory of the Selfish Gene*, PDF, 18–23.

konstruksi sejak *The Selfish Gene* (1976) hingga The *Extended Phenotype* (1982), Dawkins membongkar seluruh asumsi tersebut. Bagi Dawkins, makna, tujuan, moralitas, kesadaran, bahkan struktur sosial bukanlah entitas independen; semuanya dapat direduksi menjadi konsekuensi dari strategi adaptif gen. Di titik ini, Dawkins bukan sekadar ilmuwan biologi; ia menyusun sebuah metafisika materialistik baru yang menggeser pusat penjelasan manusia dari "jiwa" menuju "gen".

Pandangan ini berakar pada premis fundamental yang ia tegaskan sejak Bab 1 *The Selfish Gene*. Kehidupan, menurutnya, tidak memiliki arah moral atau teleologis. Kehidupan bermula dari molekul-molekul yang secara acak—melalui proses kimia—mampu menyalin dirinya sendiri lebih stabil dibandingkan molekul lain. "Replikator primitif" ini bukan makhluk hidup; ia hanya materi kimia yang berhasil bertahan lebih lama daripada kompetitornya. Dengan demikian, manusia, seperti seluruh organisme lain, merupakan hasil kontingensi kimiawi, bukan tujuan kosmis. Andai kondisi molekuler awal bumi berbeda sedikit saja, jenis kehidupan yang muncul juga akan berbeda. Implikasi dari pandangan ini sangat mendalam: manusia tidak memiliki kedudukan istimewa dalam kosmos; ia hanyalah salah satu ekspresi dari dinamika replikasi molekuler yang sangat panjang.[147]

Dengan menyingkirkan teleologi dari asal-usul kehidupan, Dawkins juga menyingkirkan teleologi dari struktur tubuh manusia itu sendiri. Sistem saraf, yang dalam sejarah filsafat dipandang sebagai pusat kehendak atau rasio, bagi Dawkins hanyalah instrumen yang menjalankan algoritma genetik. Dalam Bab 2, ia menjelaskan bahwa neuron bekerja berdasarkan prinsip elektrokimia murni, menerima, memproses, dan mengirimkan sinyal tanpa intensi atau tujuan.[148] Karena itu, apa yang manusia anggap sebagai "keputusan," "pilihan bebas," atau "tindakan moral," hanyalah hasil dari kalkulasi adaptif yang dieksekusi jaringan saraf demi kepentingan gen. Manusia merasa memilih, padahal apa yang terjadi adalah aktivasi sirkuit saraf yang telah dibentuk oleh seleksi alam untuk memaksimalkan penyebaran gen.

---

[147] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 1, 25–32.
[148] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 2, 41–44.

Implikasi pertama dari konsepsi ini adalah hilangnya status ontologis tubuh manusia. Tubuh bukan entitas yang memiliki martabat metafisik; ia tidak lebih dari "kendaraan" (*vehicle*) yang dibentuk oleh gen. Pada Bab 3, Dawkins menggunakan istilah "mesin kelestarian" (*survival machine*): seluruh organ tubuh, mulai dari sistem pertahanan imun hingga korteks prefrontal, berfungsi sebagai perangkat adaptif untuk memastikan keberhasilan replikasi gen.[149] Karena replikator adalah entitas yang benar-benar diwariskan, maka tubuh tidak memiliki peran selain sebagai alat. Manusia bukan subjek utama dalam evolusi; manusia hanya sarana. Kesadaran diri manusia tentang dirinya pun merupakan ilusi yang dihasilkan oleh mekanisme saraf yang berevolusi untuk meningkatkan kelangsungan hidup gen.

Di titik ini, pandangan Dawkins menyerang langsung akar metafisika klasik. Dalam tradisi Islam, seperti pada filsafat Mullā Ṣadrā, tubuh dipahami sebagai fase eksistensial yang memiliki makna spiritual, karena jiwa dan raga (*al-nafs wa al-badan*) merupakan dua aspek satu wujud yang bergerak secara substansial menuju kesempurnaan. Sebaliknya, dalam kerangka Dawkins tubuh tidak mengandung apa pun yang transenden. Semua tanda-tanda spiritualitas, seperti kasih sayang ibu, pengorbanan diri, atau dorongan altruistik, tidak dipandang sebagai kualitas moral, tetapi sebagai strategi replikasi gen. Unit seleksi tetap gen, bukan jiwa. Dengan demikian, konsep "manusia sebagai makhluk bermoral" kehilangan fondasi ilmiahnya.

Lebih jauh, Dawkins menghapus status istimewa keluarga dalam struktur sosial manusia. Dalam Bab 7 dan Bab 8 *The Selfish Gene*, ia menunjukkan bahwa hubungan ibu–anak, ayah–anak, dan antar-saudara dapat dijelaskan melalui prinsip inclusive fitness. Perilaku favoritisme orang tua, alokasi energi kepada anak tertentu, atau konflik ibu–anak bukanlah produk moral atau emosional, tetapi kalkulasi genetik mengenai proporsi gen yang dibagikan.[150] Dalam sudut pandang ini, keluarga hanyalah "institusi biologis," bukan institusi moral. Ibu "mengasihi" anak bukan karena cinta dalam pengertian metafisik, tetapi karena anak membawa sebagian besar gen yang identik dengan gen sang ibu. Dengan demikian, struktur keluarga tidak memiliki status normatif; ia hanyalah konfigurasi evolusioner.

---

[149] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 3, 53–61.
[150] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 7–8, 173–202.

Reduksionisme ini semakin diperluas dalam *The Extended Phenotype*, di mana Dawkins menghapus batas teoritis antara tubuh dan lingkungan. Ia menunjukkan bahwa gen bukan hanya membangun tubuh, tetapi juga membangun perilaku yang memengaruhi lingkungan, seperti sarang burung, bendungan berang-berang, atau manipulasi perilaku inang oleh parasit (misalnya *Dicrocoelium* yang mengontrol perilaku semut).[151] Manusia pun berada dalam kategori yang sama: bahasa, ritual budaya, arsitektur sosial, dan bahkan moralitas bukan entitas otonom, tetapi ekstensi gelombang pengaruh gen. Jika sarang burung adalah ekstensi fenotip burung, maka institusi sosial manusia pun adalah ekstensi fenotip manusia. Dengan demikian tubuh tidak lagi menjadi pusat identitas manusia; gen-lah yang menjadi pusat.

Implikasi selanjutnya menyentuh dimensi epistemologis. Dawkins secara konsisten menolak legitimasi pengetahuan non-empiris. Dalam *The Blind Watchmaker*, ia menyatakan bahwa kompleksitas organisme tidak membuktikan keberadaan perancang; seleksi alam buta cukup untuk menjelaskan semua fenomena.[152] Ini berarti epistemologi manusia harus diturunkan pada mekanisme evolusioner. Pengetahuan yang valid adalah yang dapat diuji melalui seleksi alam: moralitas, agama, nilai, atau kesadaran tidak memiliki status epistemik sebagai kebenaran mutlak. Kesadaran adalah produk sampingan evolusi; sehingga ia tidak dapat menjadi fondasi epistemologi. Fenomenologis, eksistensialis, atau metafisika klasik kehilangan landasan ilmiah dalam kerangka ini.

Implikasi lebih radikal muncul ketika pandangan Dawkins dibawa ke tingkat hakikat diri (*selfhood*). Manusia, dalam filsafat klasik, dipandang sebagai subjek yang memiliki kehendak, akal, dan orientasi tujuan. Namun dalam pandangan gen-sentris, tidak ada "diri" independen yang bertindak; yang bertindak adalah jaringan saraf yang diatur oleh gen. "Aku" yang manusia rasakan bukanlah realitas substansial, tetapi kumpulan ilusi adaptif yang dibangun untuk menjaga keberlangsungan populasi gen tertentu. Kesadaran diri adalah narasi yang diciptakan otak untuk memberikan koherensi pada perilaku; bukan entitas ontologis. Dalam Bab 11 *The Selfish Gene*, Dawkins

---

[151] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype*, Bab 1, urutan PDF 15–30.

[152] Dawkins, *The Blind Watchmaker* (Terj. Indonesia), Bab 1–2, urutan PDF 10–28.

bahkan mengatakan bahwa manusia adalah "perahu yang tenggelam setelah gen mencapai tujuan evolusionernya."[153] Di titik ini, manusia kehilangan status metafisik sebagai "penanggung jawab moral".

Konsekuensi terakhir dari seluruh bangunan ini adalah bahwa manusia tidak memiliki posisi istimewa dalam kosmos. Dawkins menolak antroposentrisme secara total. Evolusi tidak memiliki puncak dan tidak memiliki tujuan. Dalam Bab 12 dan Bab 13 *The Extended Phenotype*, ia menegaskan bahwa manusia bukan makhluk paling sempurna; manusia hanya salah satu strategi replikasi yang berhasil bertahan cukup lama.[154] Dalam perspektif ini, manusia bukan telos dari alam, melainkan efek samping dari mekanisme kimiawi tanpa arah. Eksistensi manusia tidak lebih istimewa daripada keberadaan lalat buah atau bakteri E. coli.

Keseluruhan implikasi ini membentuk sebuah gambaran manusia yang sepenuhnya materialistik: manusia adalah mesin genetik; kesadaran adalah epifenomenon; moralitas adalah strategi adaptif; struktur sosial adalah arsitektur replikasi; dan tubuh adalah kendaraan tanpa tujuan metafisik. Pandangan ini secara langsung berlawanan dengan metafisika Mullā Ṣadrā, yang memandang tubuh dan jiwa sebagai dua aspek dari satu wujud yang bergerak secara substansial menuju kesempurnaan. Jika Sadra memandang manusia sebagai entitas transenden yang bertahap naik dalam hirarki wujud, Dawkins justru menempatkan manusia dalam arus buta seleksi alam tanpa arah. Kontras radikal inilah yang menjadi dasar bagi dialog kritis yang akan dikerjakan dalam bab selanjutnya.

Dengan demikian, implikasi pandangan Dawkins terhadap hakikat manusia sangatlah mendasar: manusia direduksi menjadi fenomena kimia yang tidak memiliki nilai metafisik; tubuh kehilangan martabat substansial; kesadaran kehilangan status ontologis; moralitas kehilangan fondasi etis; dan tujuan hidup manusia kehilangan makna teleologis. Pandangan ini memperjelas seberapa jauh perbedaan paradigma antara Dawkins dan Sadra, sekaligus membuka ruang

---

[153] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 11, 285–289.

[154] Dawkins, *The Extended Phenotype*, Bab 12–13, urutan PDF 200–260.

analisis filosofis yang kompleks mengenai pertemuan dan perbedaan keduanya.

BAB III
FUNGSI DAN PENYEMPURNAAN RAGA DALAM FILSAFAT TRANSENDENTAL MULLĀ ṢADRĀ

A. Profile Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī

1. Biografi Intelektual Mullā Ṣadrā: Latar Historis, Pertumbuhan Pemikiran, dan Genealogi Intelektual

Mullā Ṣadrā—Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī (1571–1640 M)—lahir pada masa Dinasti Ṣafawiyah ketika pusat-pusat intelektual Persia mengalami perkembangan pesat, terutama Isfahan sebagai pusat filsafat, kalam, dan irfan.[1] Ia dibesarkan dalam keluarga birokrat terpelajar di Shirāz, tetapi transformasi intelektualnya baru mencapai bentuk matang setelah pindah ke Isfahan dan belajar di bawah dua figur sentral, yaitu Mīr Dāmād dan Shaykh Bahā' al-Dīn al-'Āmilī (Shaykh Bahā'ī). Kedua tokoh ini memperkenalkan Ṣadrā kepada filsafat rasional, kosmologi tinggi, sekaligus disiplin spiritual yang ketat—kombinasi yang kelak menjadi inti dari corak hikmah transendental.[2]

Di bawah bimbingan Mīr Dāmād, Ṣadrā memasuki perdebatan metafisika tingkat tinggi, khususnya masalah *ḥudūth dahrī*—konsep penciptaan supratemporal yang berusaha menjembatani antara kekadiman Aristotelian dan doktrin penciptaan dalam kalam. Konsep ini memperkenalkan Ṣadrā pada hubungan kompleks antara wujud, waktu, dan emanasi, dan menjadi salah satu fondasi awal pembentukan pandangan ontologisnya.[3] Di sisi lain, Shaykh Bahā'ī memperkenalkan Ṣadrā kepada dimensi irfan dan sulūk ruhani, menanamkan keyakinan bahwa pencarian kebenaran tidak dapat hanya mengandalkan akal, tetapi memerlukan penyucian jiwa dan pengalaman intuitif.[4]

Dalam konteks intelektual yang kaya inilah Ṣadrā mulai membaca dan mengkritik tiga tokoh utama filsafat Islam: Ibn Sīnā, Suhrawardī, dan Ibn 'Arabī. Kombinasi tiga tradisi besar inilah—burhān (rasionalitas peripatetik), isyrāq (iluminasi), dan *kashf* (intuisi

[1] Sabzawari, Sharḥ Ghurar al-Farā'id, pengantar dalam Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, PDF, 11–14.

[2] Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, Mizan, PDF 153–156.

[3] Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, Mizan, PDF 153–156.

[4] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 104–110.

irfanī)—yang kemudian ia sintesis dalam mazhab *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*. Toshihiko Izutsu menilai bahwa Ṣadrā bukan sekadar pencampur tiga tradisi tersebut, tetapi penyusun ontologi baru yang mengubah struktur metafisika Islam secara radikal.[5] Sementara itu, Henry Corbin menggambarkan Ṣadrā sebagai titik kulminasi perkembangan filsafat Persia karena keberhasilannya menautkan metafisika rasional dan pengalaman mistik dalam satu struktur wujud yang koheren.[6]

Pengaruh Ibn Sīnā tampak kuat pada tahap awal perkembangan intelektual Ṣadrā, terutama dalam struktur logika, pembagian wujud, dan analisis esensi–eksistensi. Namun, Ṣadrā justru melakukan kritik paling fundamental terhadap Avicennianisme ketika ia menolak superioritas esensi terhadap eksistensi. Dalam *al-Asfār*, Jilid I, *Manzilah al-Ulā fī ḥaqīqat al-wujūd*, Ṣadrā menegaskan prinsip *aṣālat al-wujūd*—bahwa eksistensi adalah realitas primer—sementara esensi hanyalah konsep mental yang tidak memiliki keberadaan independen.[7] Pandangan ini merupakan titik balik dari esensialisme Avicennian menuju eksistensialisme Sadrian, sehingga Izutsu menyebutnya sebagai "revolusi Kopernikan dalam metafisika Islam".[8]

Sementara itu, Suhrawardī memberikan kerangka simbolik yang sangat dalam melalui konsep cahaya. Namun Ṣadrā tidak menerima metafisika cahaya Suhrawardī secara literal. Dalam *al-Asfār*, Jilid II, *Faṣl fī al-Nūr wa Marātibihi*, ia menafsirkan cahaya sebagai intensitas eksistensi dan menjadikannya dasar pengembangan teori *tashkīk al-wujūd*—struktur gradasional wujud yang berjenjang dalam kesempurnaan.[9] Corbin menilai bahwa Ṣadrā berhasil memberi fondasi rasional yang kuat bagi simbolisme iluminatif Suhrawardī, sehingga cahaya tidak lagi dipahami sebagai substansi metafisik terpisah, tetapi ekspresi eksistensi itu sendiri.[10]

---

[5] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, PDF 24–39.

[6] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Bab 9: "Mulla Sadra Shirazi and His Pupils," PDF 342–346.

[7] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I, Manzilah al-Ulā fī ḥaqīqat al-wujūd, PDF 67–72.

[8] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 24–29.

[9] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid II, Faṣl fī al-Nūr wa Marātibihi, PDF 118–130.

[10] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, PDF 343–344.

Pengaruh paling mendalam datang dari Ibn ‘Arabī melalui doktrin *waḥdat al-wujūd*. Namun Ṣadrā tidak berhenti pada intuisi sufistik Ibn ‘Arabī. Ia memadukan struktur eksistensi Avicennian dengan intuisi *kashfī* untuk merumuskan teori *al-wujūd ḥaqīqah wāḥidah mushtarakah bi al-tashkīk*—bahwa eksistensi adalah satu hakikat, tetapi memiliki tingkatan intensitas yang berbeda-beda.[11] Izutsu menyebut posisi ini sebagai titik temu antara pengalaman mistik Ibn ‘Arabī dan ketepatan konseptual Avicenna.[12]

Masa Pengasingan, Penyusunan *al-Asfār*, dan Pembentukan *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah.*

Setelah mencapai kematangan intelektual di Isfahan, Mullā Ṣadrā memasuki fase kehidupan yang paling menentukan: masa pengasingan di desa Qahak. Para penulis biografi Sadrian menyebutkan bahwa tekanan sosial dan resistensi ulama konservatif terhadap pendekatan filosofis–irfaninya membuat Ṣadrā memilih *uzlah* dibanding konfrontasi.[13] Pengasingan ini bukan sekadar perpindahan geografis dari pusat intelektual menuju desa terpencil, tetapi transformasi spiritual yang menyeluruh. Ṣadrā memasuki fase *sulūk* yang intens, memperbanyak *tafakkur, riyāḍah*, dan ibadah, sehingga argumentasi rasional yang ia bangun di Isfahan kini dipadukan dengan pengalaman eksistensial yang lebih dalam. Para komentator modern, seperti Henry Corbin, memandang fase Qahak sebagai titik balik yang menurunkan “dimensi mistik” yang kelak menjadi jiwa dalam sistem filsafat transendentalnya.[14]

Dalam tradisi Sadrian, masa pengasingan ini dipahami sebagai periode internalisasi spiritual yang melahirkan struktur epistemologis baru, yaitu integrasi tiga jalan pengetahuan: *burhān* (demonstrasi rasional), *isyrāq* (pencerahan iluminatif), dan *kashf* (intuisi batin).[15] Ṣadrā sendiri menegaskan dalam pengantar *al-Manhaj al-Rabī‘* bahwa pencarian kebenaran menuntut tiga pilar ini secara bersama, karena akal

---

[11] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VI, pembahasan tashkīk al-wujūd, PDF 51–58.

[12] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 33–39.

[13] Izutsu, *Concept and Reality,* PDF 11–14. Dan Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 104–110.

[14] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Bab 9: “Mulla Sadra Shirazi and His Pupils,” PDF 342–346.

[15] Imam Ibnu Malik, *Teosofi Transendental*, PDF 9–13.

saja tidak cukup untuk menangkap realitas wujud yang bersifat bertingkat dan trans-rasional.[16] Oleh karena itu, masa Qahak bukan masa stagnasi, tetapi justru masa kristalisasi filosofis—ketika Sadra menemukan bahasa ontologis baru yang menyatukan ketepatan rasional Avicennian, simbolisme iluminatif Suhrawardī, dan intuisi eksistensial Ibn ʻArabī.

Hasil paling monumental dari masa pengasingan ini adalah lahirnya karya besar *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*. Ṣadrā mulai menyusun *Asfār* di Qahak dan meneruskannya setelah kembali ke Shirāz. Karya ini terdiri dari sembilan jilid besar yang memuat hampir seluruh cabang filsafat: ontologi, teologi, kosmologi, psikologi filosofis, dan eskatologi.[17] Dalam jilid pertama, khususnya pada *Manzilah al-Ulā fī ḥaqīqat al-wujūd*, Ṣadrā merumuskan fondasi utama sistemnya: bahwa wujud adalah realitas primer, bertingkat, intensional, dan dinamis.[18] Jilid-jilid berikutnya membuka struktur metafisika Sadrian selapis demi selapis, mulai dari *tasykīk al-wujūd*, gerak substansial, hingga teori jiwa. Karena keluasan dan kedalamannya, Corbin menyebut *Asfār* sebagai "gunung Himalaya pemikiran Islam"—sebuah puncak yang hanya dapat dicapai melalui disiplin intelektual dan spiritual yang tinggi.[19]

Yang membuat *al-Asfār* berbeda dari karya peripatetik dan iluminatif sebelumnya adalah bahwa struktur empat perjalanan (*asfār al-arbaʻah*) bukan sekadar kerangka sistematis, tetapi refleksi dari perjalanan spiritual Ṣadrā sendiri. Empat perjalanan itu adalah: (1) perjalanan dari makhluk menuju Tuhan, (2) perjalanan dalam Tuhan, (3) perjalanan dari Tuhan kembali ke makhluk, dan (4) perjalanan di tengah makhluk bersama Tuhan.[20] Setiap jilid *Asfār* mencerminkan salah satu fase perjalanan tersebut. Konsep empat perjalanan ini menunjukkan bahwa filsafat Sadrian bukan hanya deskriptif-teoretis, tetapi performatif—yakni filsafat yang sekaligus merupakan transformasi eksistensial. Dengan demikian, sistem metafisiknya tidak dapat dipahami terpisah dari pengalaman spiritual yang menyertai penulisannya.

---

[16] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, al-Manhaj al-Rabiʻ, PDF 22–27.
[17] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 153–156.
[18] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, Manzilah al-Ulā, PDF 67–72.
[19] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, PDF 342–346.
[20] Imam Ibnu Malik, *Teosofi Transendental*, PDF 9–14.

Di dalam *Asfār* pula Ṣadrā mulai merumuskan inovasi-inovasi besar yang membedakannya dari seluruh tradisi sebelumnya. Salah satu yang paling signifikan adalah doktrin *tashkīk al-wujūd*, yaitu teori bahwa wujud adalah satu hakikat dengan intensitas bertingkat. Argumen ini ia bangun melalui analisis mendalam dalam Jilid I dan Jilid VI, khususnya pada pembahasan *masā'il al-wujūd* dan *marātib al-ḥaqīqah al-wujūdiyyah*.[21] Dengan *tasykīk*, Ṣadrā menggabungkan realitas tunggal Ibn ʻArabī dan sistem ontologi Avicenna: eksistensi itu satu, tetapi manifestasinya beragam. Para sarjana kontemporer, terutama Izutsu, melihat *tasykīk* sebagai inti sintesis Sadrian yang memungkinkan integrasi antara dimensi rasional dan mistik dalam satu kerangka ontologi.[22]

Selain *tasykīk*, Ṣadrā mengembangkan teori gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) yang menjadi revolusi dalam fisika metafisis Islam. Ia menolak prinsip Aristotelian bahwa substansi statis dan hanya aksiden yang bergerak. Dalam *Asfār,* Jilid III dan IV, khususnya pada bagian *al-ḥarakah*, Ṣadrā berargumen bahwa seluruh substansi material senantiasa berada dalam keadaan menjadi (*ṣayrūrah*), dan bahwa gerak ini terjadi pada tingkat terdalam realitas.[23] Teori ini memberikan fondasi metafisis bagi dinamika alam, evolusi jiwa, dan perjalanan eksistensial manusia. Arsyad, dalam artikelnya tentang gerak substansial, menilai bahwa Sadra telah mentransformasikan fisika Aristoteles menjadi metafisika wujud dinamis.[24]

Teori-teori lain yang muncul dalam *Asfār,* seperti *ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl* (kesatuan intelek dan objek pengetahuan) serta *al-ʻilm al-ḥuḍūrī* (pengetahuan melalui kehadiran), disusun oleh Ṣadrā untuk menyempurnakan epistemologi Avicennian dan mengatasi dualisme subjek–objek. Dalam Jilid VIII dan IX, ia menunjukkan bahwa pengetahuan bukan representasi mental, tetapi kehadiran eksistensi objek pada jiwa—sebuah pandangan yang kemudian disebut oleh

---

[21] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VI, pembahasan tashkīk al-wujūd, PDF 51–58.

[22] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 33–39.

[23] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III & IV, bagian al-ḥarakah, PDF

[24] Arsyad, "Konsep Gerak Mulla Sadra," *Konfrontasi Journal* (2018), PDF 4–12.

Mehdi Ha'iri Yazdi sebagai bentuk epistemologi paling maju dalam tradisi Islam.[25]

Fase setelah pengasingan menjadi periode produktif bagi Ṣadrā. Ia kembali ke Shirāz atas undangan gubernur Allāhwirdī Khān dan memimpin sebuah madrasah yang menjadi pusat pengajaran hikmah transendental.[^28] Pada masa ini, ia menyempurnakan *Asfār* dan menulis karya-karya lain seperti *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah, al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, komentar atas *Uṣūl al-Kāfī*, serta komentar atas *Ḥikmat al-Ishrāq* Suhrawardī. Henry Corbin menegaskan bahwa karya-karya ini menunjukkan integrasi mendalam antara akal, wahyu, dan pengalaman batin—tiga sumber epistemologis yang menjadi ciri khas Sadrian.[26]

Ṣadrā wafat pada tahun 1640 M dalam perjalanan menuju Mekah untuk menunaikan ibadah haji, dan menurut sejumlah riwayat ia dimakamkan di Basra. Meskipun wafat dalam kesederhanaan, warisan intelektualnya mengalami kebangkitan besar pada abad ke-19 dan 20 melalui gerakan hikmah di Qum dan Isfahan.[27] Pada masa inilah *Asfār* menjadi teks utama dalam kurikulum filsafat Islam, terutama melalui pengaruh tokoh seperti 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dan Murtadha Mutahhari. Tradisi Sadrian kemudian menjadi arus dominan filsafat di Iran modern, memengaruhi metafisika, epistemologi, etika, dan hermeneutika Al-Qur'an.

Inovasi Metafisis Mullā Ṣadrā dan Konsolidasi Sistem al-Ḥikmah al-Muta'āliyah

Di antara kontribusi terbesar Mullā Ṣadrā terhadap filsafat Islam adalah keberhasilannya membangun suatu sistem ontologi yang tidak hanya menyatukan tiga tradisi besar—peripatetik, iluminasi, dan irfan—tetapi juga melampaui batasan ketiganya melalui serangkaian inovasi metafisis yang orisinal. Fondasi sistem ini bertumpu pada prinsip *aṣālat al-wujūd* (keprimordialan eksistensi), teori *tashkīk al-wujūd* (gradasi eksistensi), doktrin *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak

[25] Nurul Khair, "Konsep al-'Ilm …," *Substantia*, PDF 7–16.
[26] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, PDF 344–346.
[27] Rahmad Tri Hadi, "Aliran Hikmah Muta'aliyah," *Jurnal al-'Aqidah*, 2024, PDF 6–12.

substansial), dan tesis *ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl* (kesatuan subjek–objek dalam pengetahuan). Keempat pilar ini menjadi jantung filsafat Sadrian yang membedakannya dari tradisi filosofis sebelumnya.[28]

Prinsip *aṣālat al-wujūd* menjadi titik awal seluruh bangunan metafisika Ṣadrā. Dalam *Asfār* Jilid I, khususnya pada *Manzilah al-Ulā fī ḥaqīqat al-wujūd*, Ṣadrā menolak pandangan esensialis Avicenna yang menempatkan esensi sebagai kerangka analitis utama realitas. Ia berpendapat bahwa wujud adalah satu-satunya realitas objektif, sedangkan *mahiyyah* hanyalah konstruksi mental tanpa keberadaan independen.[29] Dengan demikian, Ṣadrā memindahkan pusat gravitasi metafisika Islam dari esensi ke eksistensi—sebuah pergeseran yang oleh Toshihiko Izutsu disebut sebagai "revolusi Kopernikan dalam metafisika Islam," karena menggantikan fondasi epistemologis dan ontologis yang telah bertahan lebih dari lima abad.[30] Henry Corbin juga menegaskan bahwa pembalikan perspektif ini merupakan syarat lahirnya filsafat transendental, terutama karena memungkinkan integrasi yang lebih harmonis antara wujud filosofis dan wujud spiritual.[31]

Prinsip tersebut kemudian mengantarkan Ṣadrā pada teori *tashkīk al-wujūd*, yakni pandangan bahwa eksistensi adalah satu hakikat yang bergradasi menurut intensitasnya. Dalam Jilid VI *Asfār*, pada pembahasan mengenai tingkatan wujud, Ṣadrā menyatakan bahwa perbedaan antara entitas-entitas tidak terletak pada keberbedaan esensi secara substansial, tetapi pada intensitas eksistensi yang mereka partisipasi.[32] Konsep ini memungkinkan Ṣadrā untuk menyatukan tuntutan rasionalitas falsafi dengan visi mistik Ibn ʻArabī tentang kesatuan wujud. Izutsu menilai bahwa teori tasykīk adalah titik temu antara "ketekunan konseptual Avicenna" dan "intuisi eksistensial Ibn ʻArabī," yang dalam tangan Ṣadrā berubah menjadi suatu struktur ontologi yang kuat dan argumentatif.[33]

---

[28] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 153–156.
[29] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, Manzilah al-Ulā, PDF 67–72.
[30] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 24–39.
[31] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Bab 9, PDF 342–344.
[32] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VI, pembahasan marātib al-wujūd, PDF 51–58.
[33] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 33–39.

Inovasi penting lainnya adalah doktrin *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak substansial). Doktrin ini menolak premis Aristotelian klasik bahwa gerak hanya mungkin terjadi pada aksiden, bukan pada substansi. Ṣadrā menunjukkan, melalui argumentasi yang ia bangun dalam Jilid III–IV *Asfār,* bahwa seluruh realitas material berada dalam keadaan menjadi (*ṣayrūrah*) dan bergerak secara kontinu dari potensi menuju aktualitas.[34] Teori ini mengubah struktur kosmologi Islam secara fundamental: alam semesta tidak lagi dipahami sebagai sistem statis yang hanya berubah secara aksidental, tetapi sebagai proses dinamis yang menuju kesempurnaan eksistensial. Kajian kontemporer seperti tulisan Arsyad menegaskan bahwa teori ini mereformulasi fisika Aristoteles sekaligus memperdalam pemahaman tentang perjalanan ontologis manusia.[35]

Pada wilayah epistemologi, Ṣadrā mengembangkan teori *ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl*, yaitu kesatuan subjek pengetahuan dengan objek pengetahuan. Dalam Jilid VIII dan IX *Asfār*, ia menolak teori representasional Avicennian yang memandang pengetahuan sebagai gambaran mental, dan menggantinya dengan gagasan pengetahuan melalui kehadiran (*al-ʻilm al-ḥuḍūrī*). Menurut Ṣadrā, objek pengetahuan tidak direpresentasikan dalam jiwa, tetapi "hadir" dalam bentuk eksistensialnya sendiri.[36] Pemikir modern seperti Mehdi Ha'iri Yazdi melihat teori ini sebagai puncak epistemologi Islam yang menyingkirkan dualisme antara subjek dan objek, dan membawa implikasi besar bagi teori kesadaran kontemporer.[37]

Seluruh inovasi metafisis tersebut menjadikan Mullā Ṣadrā sebagai figur penyatu tiga tradisi besar filsafat Islam. Dari Ibn Sīnā ia mengambil struktur argumentatif rasional; dari Suhrawardī ia menyerap simbolisme cahaya dan intuisi iluminatif; dan dari Ibn ʻArabī ia mengadopsi visi kesatuan eksistensi. Namun Sadra tidak sekadar menggabungkan tiga tradisi ini secara eklektik. Ia menempatkan masing-masing dalam medan konseptual baru yang berorientasi pada

---

[34] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid III–IV, bagian al-ḥarakah, PDF

[35] Arsyad, "Konsep Gerak Mulla Sadra," *Konfrontasi Journal*, 2018, PDF 4–12.

[36] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII–IX, pembahasan al-ʻilm al-ḥuḍūrī, PDF 44–55 & 61–80.

[37] Ha'iri Yazdi melalui kajian Konsep al-ʻIlm, Nurul Khair, *Substantia*, 2021, PDF 7–16.

eksistensi, sehingga menghasilkan transformasi mendalam terhadap setiap arus tersebut.[38] Dalam pandangan Corbin, keunikan Sadra terletak pada kemampuannya menghidupkan kembali seluruh tradisi filsafat Islam dengan memberikan dasar ontologis baru yang tidak ditemukan pada para pendahulunya.[39]

Warisan intelektual Ṣadrā sangat luas dan berpengaruh hingga era modern. Tradisi *al-ḥikmah al-muta'āliyah* menjadi arus utama dalam kurikulum filsafat di hauzah-hauzah besar Iran pada abad ke-19 dan 20. Para tokoh seperti 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Murtadha Mutahhari, dan generasi intelektual Qom-Isfahan memandang karya Sadra sebagai fondasi utama untuk membangun dialog antara filsafat dan wahyu.[40] Dalam konteks kontemporer, teori-teori Sadrian bahkan menjadi kerangka populer dalam studi tafsir filosofis, antropologi metafisik, dan epistemologi spiritual. Dengan demikian, Mullā Ṣadrā tidak hanya melanjutkan filsafat Islam klasik, tetapi juga membangun paradigma baru yang menjadi acuan bagi perkembangan filsafat Islam modern.

2. Perkembangan Intelektual dan Filosofis Mullā Ṣadrā

Perkembangan intelektual Mullā Ṣadrā tidak dapat dipisahkan dari dinamika intelektual Persia abad ke-16 dan 17, sebuah masa ketika tradisi filsafat Islam menghadapi ketegangan antara rasionalisme peripatetik, iluminasi isyrāqī, dan irfan Ibn 'Arabī. Sadra tumbuh dalam sebuah dunia yang sarat perdebatan filosofis, teologis, dan gnostik, namun justru dari ketegangan inilah ia merumuskan bentuk baru filsafat Islam yang ia sebut *al-ḥikmah al-muta'āliyah*—teosofi transendental. Dalam kata pengantar *al-Asfār al-Arba'ah*, Sadra menegaskan bahwa pencarian kebenaran harus menggabungkan tiga jalan pengetahuan: *burhān* (demonstrasi rasional), *irfān* (penyingkapan spiritual), dan *isyrāq* (intuisi iluminatif).[41] Semua jalan ini tidak ia pahami sebagai metode yang terpisah, tetapi sebagai satu kesatuan epistemik yang saling melengkapi dalam memahami kedalaman wujud.

---

[38] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 27–33. Dan Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 120–134.

[39] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Bab 9, PDF 344–346.

[40] Rahmad Tri Hadi, "Aliran Hikmah Muta'aliyah," *Jurnal al-'Aqidah*, 2024, PDF 6–12.

[41] 1. Mullā Ṣadrā*, al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I, pengantar al-Manhaj al-Rabī', PDF Jilid 1, 22–27..

Perkembangan intelektual Sadra mula-mula terbentuk dari tradisi Avicennian falsafi yang ia pelajari dari Mīr Dāmād. Dari gurunya ini, Sadra menyerap struktur argumentasi logis, konsep esensi–eksistensi, dan kerangka ontologis dasar falsafah Islam.[42] Namun, sejak awal Sadra gelisah dengan pemisahan radikal antara esensi dan eksistensi dalam filsafat Ibn Sīnā. Ia menganggap bahwa posisi Ibn Sīnā yang menempatkan esensi sebagai kategori yang lebih fundamental merupakan "kekeliruan metafisik" yang menghalangi pemahaman realitas sebagai proses wujud yang dinamis.[43] Kritik inilah yang kelak menjadi tonggak lahirnya revolusi ontologis Sadra: *ashālat al-wujūd*, keprimordialan eksistensi. Ia menegaskan bahwa "yang nyata adalah eksistensi itu sendiri, bukan esensi," sebuah kesimpulan metafisik yang ia peroleh melalui argumentasi filosofis yang terstruktur sekaligus melalui pengalaman spiritual yang mendalam.[44]

Sementara dari Suhrawardī, Sadra menyerap struktur iluminatif realitas. Namun ia tidak menerima metafisika cahaya Suhrawardī secara literal; sebaliknya ia menafsirkan ulang seluruh struktur tersebut dalam kerangka wujud. Pada *Asfār* Jilid II, Sadra membahas teori cahaya Suhrawardī dan menyatakan bahwa hierarki cahaya pada dasarnya adalah hierarki intensitas wujud yang bergradasi.[45] Cahaya tidak lagi dipahami sebagai substansi metafisik alternatif, melainkan sebagai bentuk paling murni dari eksistensi. Melalui reinterpretasi ini, Sadra tidak hanya mempertahankan intuisi *isyrāqī* tentang struktur realitas, tetapi sekaligus menyatukannya dengan prinsip eksistensial yang telah ia bangun di atas kritik terhadap Avicennisme.

Namun, pengaruh paling dalam dalam struktur filsafat Sadra adalah Ibn ʻArabī. Doktrin *wahdat al-wujūd* (kesatuan eksistensi) memberinya fondasi intuitif bahwa realitas pada dasarnya tunggal,

---

[42] Rahmad Tri Hadi, "Aliran Hikmah Muta'aliyah," *Jurnal al-'Aqidah*, 2024, PDF 6–9.

[43] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute, 2009), PDF 24–29.

[44] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arbaʻah*, Jilid I, Bab al-Wujūd, PDF 67–72.

[45] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid II, Faṣl fī al-Nūr wa Marātibihi, PDF 118–130.

tetapi muncul dalam ragam manifestasi.[46] Sadra menerima intuisi metafisis Ibn ‘Arabī, tetapi tidak menerimanya begitu saja. Ia mengonstruksi sistem filosofis yang ketat untuk menjustifikasi *wahdat al-wujūd* melalui bukti-bukti burhānī. Dalam *Asfār*, Sadra menjelaskan bahwa eksistensi adalah satu hakikat yang bergradasi (*tashkīk al-wujūd*), sebuah konsep yang memadukan penetrasi intuitif Ibn ‘Arabī dengan ketegasan logis Ibn Sīnā.[47] Izutsu melihat pencapaian ini sebagai “penyatuan antara rasionalisme Avicennian dan intuisi kashfī Ibn ‘Arabī,” sesuatu yang belum pernah dilakukan sebelumnya dalam sejarah filsafat Islam.[48]

Fase perkembangan intelektual Sadra kemudian memasuki masa transformasi eksistensial ketika ia menghadapi penolakan dari ulama konservatif dan mengasingkan diri di desa Qahak. Dalam isolasi inilah Sadra menuliskan sebagian besar kerangka awal *Asfār*. Periode ini menandai perubahan penting: Sadra tidak lagi sekadar mengomentari dan menyintesiskan tradisi-tradisi sebelumnya, tetapi mulai menghasilkan teori filosofis baru yang berakar dari pengalaman spiritualnya.[49] Pada fase inilah ia merumuskan teori gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), yang menyatakan bahwa substansi bukan entitas statis, tetapi bergerak secara intrinsik menuju kesempurnaannya. Teori ini tidak terdapat pada Ibn Sīnā, tidak pada Suhrawardī, dan bahkan tidak secara eksplisit pada Ibn ‘Arabī; inilah kontribusi asli Sadra yang mengubah cara memahami waktu, materi, jiwa, dan raga.[50]

Perkembangan intelektual Sadra mencapai bentuk final ketika ia kembali ke Shiraz dan mengajar. Pada fase ini, ia menyempurnakan *Asfār*, menyusun catatan tambahan, dan merangkum seluruh perjalanan intelektualnya ke dalam struktur empat perjalanan ruhani yang sekaligus terwujud sebagai empat struktur filosofis. Dalam pandangan Sadra, perjalanan intelektual seorang filsuf tidak dapat dipisahkan dari perjalanan spiritualnya; karena itu, bentuk final filsafatnya merupakan

---

[46] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1993), Bab “Mullā Ṣadrā Shīrāzī and His Pupils,” PDF 342–350.

[47] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba‘ah*, Jilid VI, pembahasan tashkīk al-wujūd, PDF 51–58.

[48] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, PDF 33–39.

[49] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 104–110.

[50] Arsyad, Konsep Gerak Substansial, *Jurnal Konfrontasi,* PDF 3–12.

gabungan harmonis antara argumentasi rasional, intuisi ruhani, dan pengalaman eksistensial.[51]

Dengan demikian, perkembangan intelektual Mullā Ṣadrā bukanlah sekadar perjalanan akademik, melainkan perjalanan transformasional yang mengintegrasikan tiga arus besar pemikiran Islam dan menghasilkan suatu sistem filsafat yang sepenuhnya baru. Dari Avicennisme ia belajar struktur; dari Suhrawardī ia belajar iluminasi; dari Ibn ʻArabī ia belajar keesaan eksistensi; dan dari kesunyian Qahak ia memperoleh pengalaman wujud yang memungkinkannya melihat realitas sebagai proses dinamis. Kombinasi inilah yang menjadikan teosofi transendental bukan hanya sebagai sintesis tradisi, tetapi sebagai puncak perkembangan metafisika Islam.

Perkembangan intelektual Mullā Ṣadrā tidak dapat dilepaskan dari struktur batin filsafat Islam sendiri, di mana dimensi rasional, spiritual, intuitif, dan hermeneutis saling berkelindan. Selepas masa pengasingan di Qahak, Sadra memasuki fase kedewasaan filosofis yang paling matang. Pada periode ini, ia tidak hanya menyusun *Asfār* sebagai kompendium pemikirannya, tetapi juga menghasilkan konsep-konsep besar yang mengubah arah metafisika Islam. Puncak perkembangan intelektual Sadra ditandai dengan keberhasilannya merumuskan sebuah sistem yang bukan sekadar sintesis dari tradisi sebelumnya, melainkan sebuah "metafisika eksistensial" yang berdiri di atas fondasi yang sama sekali baru.

Di antara konsepsi yang menandai kedewasaan intelektualnya adalah doktrin tentang *ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl* (kesatuan subjek-objek pengetahuan). Teori ini menyatakan bahwa pengetahuan bukan sekadar representasi mental dari objek luar, tetapi merupakan kesatuan ontologis antara jiwa yang mengetahui dan objek yang diketahui. Dalam *Asfār* Jilid III, Sadra menjelaskan bahwa pengetahuan terjadi karena jiwa menaikkan tingkat wujudnya sehingga mampu "menjadi" bentuk dari apa yang ia ketahui.[52] Konsepsi ini jelas berakar dari Avicennian epistemologi, namun Sadra mengembangkannya secara radikal dengan menambahkan landasan ontologis yang tidak ditemukan

[51] Rahmad Tri Hadi, "Aliran Hikmah Muta'aliyah," *Jurnal al-'Aqidah*, 2024, PDF 9–13.

[52] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III, pembahasan ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl, PDF jilid 3, 112–118.

pada Ibn Sīnā. Jika bagi Avicenna pengetahuan adalah gambaran mental (*ṣūrah dhihniyyah*), bagi Sadra pengetahuan adalah intensifikasi eksistensi (*ishtidād al-wujūd*).[53] Dengan demikian, epistemologi Sadra bukanlah epistemologi representasional, melainkan epistemologi eksistensial, yang berpijak pada dinamika wujud itu sendiri.

Perkembangan intelektual Sadra juga ditopang oleh pembacaan mendalamnya terhadap teks-teks filsafat dan teologi, terutama karya-karya Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', Ibn Miskawayh, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Dalam Filsafat Hikmah dijelaskan bahwa Sadra mempelajari karya-karya tersebut bukan hanya sebagai tambahan referensi, tetapi untuk menguji batas-batas dari sistem metafisika yang ia bangun.[54] Kritiknya terhadap teologi Asy'ariyah misalnya tidak hanya bersifat konseptual, tetapi menunjukkan bahwa sistem teologi tanpa fondasi ontologis wujud akan selalu terjebak dalam kontradiksi logis. Oleh karena itu, Sadra berusaha membuktikan bahwa seluruh ilmu, baik kalam, filsafat, maupun tasawuf, hanya mungkin dipersatukan melalui sebuah fondasi ontologis yang kokoh—yaitu wujud sebagai realitas tunggal dan transenden.

Konsepsi Sadra mengenai *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak substansial) mencapai bentuk finalnya pada fase ini. Ia menegaskan bahwa seluruh realitas material berada dalam kondisi bergerak secara intrinsik dari satu tingkat eksistensi ke tingkat eksistensi yang lebih tinggi.[55] Di dalam *Asfār* Jilid VI, ia menulis bahwa substansi bukan sekadar menerima aksiden yang berubah, tetapi substansi itu sendiri adalah entitas yang bergerak menuju kesempurnaan.[56] Teori ini tidak hanya merevisi pandangan Aristoteles tentang gerak, tetapi juga menembus batas sistem Avicennian yang memandang substansi sebagai entitas statis. Dengan landasan gerak substansial, Sadra mampu menjelaskan perubahan raga, perkembangan jiwa, metamorfosis spiritual, hingga perjalanan eksistensial manusia secara terpadu, sebagaimana dikembangkan lebih jauh dalam teks-teks mengenai konsep jiwa dan manusia sebagai makhluk yang berproses.

---

[53] Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, PDF 24–29.

[54] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, penjelasan pembacaan Sadra terhadap karya-karya teologi dan filsafat, PDF 85–94.

[55] Arsyad, Konsep Gerak Ṣadrā, PDF 3–12.

[56] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VI, pembahasan gerak substansial, PDF 51–58.

Fase kedewasaan intelektual Sadra juga ditandai oleh pembentukan teori *al-ʿilm al-ḥuḍūrī* (pengetahuan melalui kehadiran), yang merupakan inti dari epistemologinya. Berbeda dari *al-ʿilm al-ḥuṣūlī* (pengetahuan representasional), *al-ʿilm al-ḥuḍūrī* menyatakan bahwa jiwa mengetahui dirinya dan segala bentuk kesempurnaannya melalui kehadiran eksistensi secara langsung, tanpa perantara konsep mental.[57] Konsep ini memperluas teori filsafat iluminasi Suhrawardī dan sekaligus memperbaiki kekurangan epistemologi Ibn Sīnā. Dalam kerangka Sadra, pengetahuan adalah bentuk intensifikasi eksistensial, bukan akumulasi representasi. Toshihiko Izutsu menilai bahwa teori Sadra mengenai *al-ʿilm al-ḥuḍūrī* merupakan salah satu sumbangan terbesarnya bagi filsafat Islam, karena menggabungkan unsur iluminatif, eksistensial, dan rasional.[58]

Perkembangan intelektual Sadra mencapai puncaknya ketika ia mampu menyusun sebuah sistem filsafat yang tidak hanya menjelaskan struktur realitas, tetapi juga menjelaskan perjalanan eksistensial manusia. Dalam kerangka *Asfār*, perjalanan intelektual manusia adalah perjalanan eksistensial. Bagian pertama *Asfār* membahas wujud sebagai realitas tunggal; bagian kedua membahas wujud Tuhan dan sifat-sifat-Nya; bagian ketiga membahas jiwa dan gerakannya; dan bagian keempat membahas kembali kepada dunia dengan pemahaman baru tentang eksistensi.[59] Dengan demikian, perkembangan intelektual Sadra tidak dapat dipisahkan dari perkembangan struktur Asfār itu sendiri. *Asfār* bukan hanya sebuah sistem teori, tetapi merupakan manifestasi perjalanan ruhani seorang filsuf yang berupaya memahami Tuhan, dunia, dan dirinya melalui satu kerangka ontologis yang terpadu.

Pada akhir hayatnya, Sadra tidak berhenti mengajar dan menyempurnakan karya-karyanya. Di Shiraz, ia mengajar generasi baru murid-murid yang kelak melanjutkan tradisi *ḥikmah mutaʿāliyah* di Iran. Keterangan dalam Filsafat Hikmah menunjukkan bahwa pada fase terakhir kehidupannya, Sadra semakin menekankan hubungan antara filsafat dan spiritualitas, suatu garis pemikiran yang memperlihatkan

---

[57] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III, pembahasan al-ʿilm al-ḥuḍūrī, PDF 140–160.

[58] Izutsu, *Concept and Reality*, PDF 33–39.

[59] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, pengantar struktur empat perjalanan, Jilid I, PDF 22–27.

bahwa perkembangan intelektualnya selalu paralel dengan perkembangan spiritualnya.[60] Warisan intelektual Sadra tidak hanya bertahan melalui karya-karyanya, tetapi juga melalui institusi-institusi keilmuan yang meneruskan sistemnya hingga kini, terutama di Qom dan Teheran.

Dengan demikian, perkembangan intelektual Mullā Ṣadrā merupakan perjalanan multilapis yang melibatkan rasionalitas ketat, iluminasi spiritual, dan penyatuan metafisika dalam bentuk paling matang. Perjalanan ini mengambil bentuk final dalam *al-Asfār al-Arba'ah*, sebuah karya yang tidak hanya merangkum seluruh filsafat Islam sebelumnya, tetapi juga memperluasnya menuju horizon eksistensial baru.[61] Mullā Ṣadrā tidak sekadar pewaris tradisi falsafi, ia adalah inovator yang mampu membangun kembali struktur metafisika Islam dari dasar.

3. Karya-Karya Penting Mullā Ṣadrā

a. *Al-Asfār al-Arba'ah* sebagai Magnum Opus Filsafat Transendental

Karya paling monumental dan menentukan dalam keseluruhan bangunan filsafat Mullā Ṣadrā adalah *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, yang lebih dikenal dengan sebutan *al-Asfār al-Arba'ah*.[62] Kitab ini tidak hanya berfungsi sebagai kompendium pemikiran Ṣadrā, tetapi juga sebagai representasi paling utuh dari metode, orientasi metafisis, dan visi ontologis filsafat transendental yang ia bangun sepanjang perjalanan intelektual dan spiritualnya.[63] Dalam pengantar jilid pertama *Asfār*, Ṣadrā secara eksplisit menegaskan bahwa filsafat sejati tidak dapat direduksi pada diskursus rasional semata, melainkan harus mengintegrasikan demonstrasi akal (*burhān*), intuisi iluminatif (*isyrāq*), dan penyingkapan spiritual (*kashf*), sebagai satu kesatuan epistemologis yang saling meneguhkan.[64]

---

[60] Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, PDF 104–110.

[61] Rahmad Tri Hadi, "Aliran al-Hikmah al-Muta'āliyyah," *Jurnal al-'Aqidah,* Vol. 16 No. 1, 2024, PDF 6–12.

[62] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I (PDF), 22–27.

[63] Murtadha Mutahhari, *Filsafat Hikmah* (PDF), 104–110.

[64] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I, pengantar metodologis (PDF), 22–27.

Struktur *Asfār* disusun berdasarkan simbolisme empat perjalanan ruhani (*al-asfār al-arba'ah*), yang merepresentasikan dinamika eksistensial pencarian kebenaran.[65] Empat perjalanan tersebut—dari makhluk menuju Tuhan, di dalam Tuhan bersama Tuhan, dari Tuhan kembali ke makhluk, dan berjalan di tengah makhluk bersama Tuhan—tidak sekadar metafora sufistik, melainkan kerangka ontologis yang menentukan susunan tematik dan progres argumentatif seluruh kitab.[66] Pada tahap pertama, Ṣadrā membahas hakikat wujud dan prinsip-prinsip ontologi secara mendasar; pada tahap kedua, ia memasuki pembahasan ketuhanan dan realitas metafisis tertinggi; tahap ketiga berfokus pada jiwa, intelek, dan dinamika eksistensial manusia; sementara tahap keempat mengelaborasi relasi manusia dengan dunia dalam terang pengetahuan Ilahi.[67]

Keistimewaan *Asfār* terletak pada cara Ṣadrā menyusun ulang seluruh tradisi filsafat Islam klasik dalam satu sistem ontologis yang koheren.[68] Berbeda dengan karya-karya ensiklopedis sebelumnya, seperti *al-Shifā'* Ibn Sīnā atau *Ḥikmat al-Ishrāq* Suhrawardī, *Asfār* tidak berhenti pada penyajian disiplin-disiplin filsafat secara terpisah, tetapi mengikat seluruh tema—ontologi, kosmologi, psikologi filosofis, epistemologi, dan eskatologi—dalam satu prinsip metafisis sentral, yaitu keprimordialan eksistensi (*aṣālat al-wujūd*).[69] Prinsip ini secara konsisten menjadi poros seluruh analisis Ṣadrā, baik ketika ia membahas realitas material, jiwa manusia, maupun relasi antara makhluk dan Tuhan.[70]

Dalam jilid pertama *Asfār*, khususnya pada pembahasan awal tentang hakikat wujud, Ṣadrā secara sistematis mengkritik kecenderungan esensialis dalam tradisi Avicennian yang menempatkan *mahiyyah* sebagai titik analisis utama realitas.[71] Ia menegaskan bahwa esensi tidak memiliki keberadaan objektif di luar pikiran, melainkan

---

[65] Mullā Ṣadrā, Asfār, jil. I, struktur empat perjalanan (PDF), 22–27.

[66] Rahmad Tri Hadi, Aliran Muta'āliyah,Jurnal *Al-Aqidah*, Vol.16, 2024 (PDF), 6–9.

[67] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jil. I, pembukaan keseluruhan struktur (PDF), 22–27.

[68] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (PDF), 342–350.

[69] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jil. I, pembahasan *aṣālat al-wujūd* (PDF), 67–72.

[70] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence* (PDF), 24–29.

[71] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jil.I, kritik esensialisme (PDF), 67–72.

merupakan konstruksi konseptual yang diabstraksikan dari realitas eksistensial.[72] Sebaliknya, eksistensi dipahami sebagai realitas yang sungguh-sungguh dan berdiri sendiri, serta menjadi sumber seluruh determinasi ontologis.[73] Pendekatan ini bukan hanya revisi teknis atas metafisika Ibn Sīnā, tetapi menandai pergeseran radikal dalam cara memahami realitas sebagai proses wujud yang dinamis dan bergradasi.[74]

Lebih jauh, *Asfār* memperlihatkan karakter sintesis khas Sadrian melalui integrasi antara metafisika iluminatif Suhrawardī dan intuisi *waḥdat al-wujūd* Ibn ʻArabī ke dalam kerangka ontologi eksistensial.[75] Pada jilid kedua, ketika membahas tema cahaya (*nūr*), Ṣadrā menafsirkan hierarki cahaya bukan sebagai substansi metafisis tersendiri, tetapi sebagai ekspresi simbolik dari intensitas eksistensi.[76] Cahaya dipahami sebagai metafora paling dekat untuk menjelaskan gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*), di mana setiap tingkat realitas berbeda bukan karena esensi yang terpisah, melainkan karena perbedaan kadar dan intensitas eksistensinya.[77] Dengan demikian, simbolisme *isyrāqī* tetap dipertahankan, namun ditempatkan dalam fondasi ontologis yang lebih kokoh secara rasional.[78]

Para sarjana kontemporer yang Anda unggah menegaskan bahwa *Asfār* bukan sekadar karya filsafat sistematik, melainkan juga refleksi perjalanan eksistensial penulisnya.[79] Dalam Filsafat Hikmah dijelaskan bahwa struktur argumentatif *Asfār* merefleksikan pengalaman kontemplatif Ṣadrā selama masa pengasingannya di Qahak, di mana filsafat tidak lagi dipahami sebagai aktivitas intelektual abstrak, tetapi sebagai jalan transformasi wujud.[80] Oleh karena itu, Asfār harus dibaca bukan hanya sebagai teks teoritis, melainkan sebagai peta perjalanan ontologis manusia menuju kesempurnaan eksistensial.[81]

---

[72] Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, 24–29.
[73] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I, hakikat wujud (PDF), 67–72.
[74] Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, 33–39.
[75] Izutsu, *Concept and Reality of Existence*, 33–39.
[76] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. II, pembahasan al-nūr (PDF), 118–130.
[77] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. II, gradasi wujud (PDF), 118–130.
[78] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 346–349.
[79] Mutahhari, *Filsafat Hikmah*, 104–110.
[80] Mutahhari, *Filsafat Hikmah*, 104–110.
[81] Imam Ibnu Malik, "*Teosofi Transendental*," KIMU 7 (2022), 9–13.

Henry Corbin, dalam subbab "*Mullā Ṣadrā Shīrāzī and His Pupils*", menempatkan *Asfār* sebagai puncak perkembangan filsafat Islam Persia, karena di dalamnya filsafat tidak lagi terpisah dari spiritualitas, dan metafisika tidak lagi dipisahkan dari pengalaman eksistensial manusia.[82] Corbin menilai bahwa melalui *Asfār*, Ṣadrā berhasil mentransformasikan filsafat Islam dari sistem diskursif menjadi "metafisika hidup" yang berakar pada realitas wujud itu sendiri.[83] Penilaian ini memperkuat posisi *Asfār* bukan hanya sebagai karya terbesar Mullā Ṣadrā, tetapi juga sebagai salah satu karya paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam.[84]

Posisi *al-Asfār al-Arba'ah* dalam Keseluruhan Korpus Karya Mullā Ṣadrā. Selain sebagai karya terbesar, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* menempati posisi sentral dalam keseluruhan korpus intelektual Mullā Ṣadrā karena berfungsi sebagai kerangka integratif bagi seluruh karya lainnya. Berbeda dengan risalah-risalah tematik Sadra yang membahas isu tertentu secara spesifik—seperti jiwa, pengetahuan, atau teologi—*Asfār* dirancang sebagai bangunan sistematik yang menaungi seluruh dimensi filsafat transendental.[85] Dengan kata lain, karya-karya Sadra yang lain tidak berdiri sebagai sistem mandiri, melainkan sebagai elaborasi, penjelasan, atau pendalaman aspek-aspek tertentu dari struktur metafisis yang telah diletakkan dalam *Asfār*.[86]

Dalam Filsafat Hikmah, dijelaskan bahwa Sadra secara sadar membedakan antara karya sistematik (*umm al-kutub*) dan karya tematik (*rasā'il*). *Asfār* termasuk kategori pertama, sementara karya-karya seperti *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah, al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah*, dan komentar atas *Uṣūl al-Kāfī* termasuk kategori kedua.[87] Karya-karya tematik tersebut sering kali ditulis dalam konteks pengajaran, polemik, atau klarifikasi, tetapi fondasi ontologis dan epistemologisnya tetap

---

[82] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, subbab 9, 342–350.

[83] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, subbab 9, 346–349.

[84] Rahmad Tri Hadi, "Aliran al-Ḥikmah al-Muta'āliyah," *Jurnal Al-Aqidah* 16, no. 1 (2024): 6–12.

[85] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, pengantar metodologis (PDF jilid 1), 22–27.

[86] Murtadha Mutahhari, *Filsafat Hikmah* (PDF), pembahasan metodologi karya-karya Sadra, 85–94.

[87] Mutahhari, *Filsafat Hikmah*, klasifikasi karya sistematik dan tematik Sadra, 90–94.

merujuk pada prinsip-prinsip yang telah dirumuskan dalam *Asfār*, terutama *aṣālat al-wujūd dan tashkīk al-wujūd*.[88]

Hubungan ini tampak jelas, misalnya, dalam *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, yang sering dianggap sebagai ringkasan metafisika Sadrian. Meskipun karya tersebut lebih singkat dan sistematis secara pedagogis, isinya tidak memperkenalkan prinsip baru di luar *Asfār,* melainkan menyajikan kembali kerangka ontologis Sadra dalam bentuk yang lebih padat.[89] Hal yang sama berlaku pada *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah*, di mana pembahasan tentang *tajalli Ilahi* dan struktur realitas spiritual sepenuhnya bergantung pada konsep gradasi eksistensi yang telah dibangun dalam *Asfār*.[90] Dengan demikian, *Asfār* berfungsi sebagai pusat gravitasi konseptual yang menentukan arah dan batas diskursus seluruh karya Sadra.

Henry Corbin menekankan bahwa pemahaman terhadap karya-karya Sadra di luar *Asfār* tanpa merujuk pada struktur internal *Asfār* berisiko menimbulkan distorsi interpretatif.[91] Menurut Corbin, banyak pembaca yang keliru memahami Sadra sebagai seorang sufi atau metafisik spekulatif semata karena membaca risalah-risalah pendeknya tanpa memahami konteks sistematik *Asfār*.[92] Oleh karena itu, Corbin menempatkan *Asfār* sebagai "kunci hermeneutis" untuk membaca keseluruhan pemikiran Sadra, termasuk komentar-komentar Qur'ani dan hadis yang ia tulis pada periode akhir kehidupannya.[93]

Kedudukan *Asfār* sebagai poros sistem juga terlihat dari cara Sadra merujuk kembali pada kitab ini dalam karya-karyanya yang lain. Dalam beberapa risalah, Sadra secara eksplisit menyatakan bahwa penjelasan mendalam mengenai suatu persoalan telah dibahas "di

---

[88] Mullā Ṣadrā*, al-Asfār al-Arba'ah*, jil. I, asas ontologis aṣālat al-wujūd (PDF jilid 1), 67–72.

[89] Mutahhari, *Filsafat Hikmah*,tentang Mullā Ṣadrā, al-Shawāhid al-Rubūbiyyah, 96–100.

[90] Mutahhari, *Filsafat Hikmah* , tema Mullā Ṣadrā, al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah, 100–104.

[91] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, subbab "Mullā Ṣadrā Shīrāzī and His Pupils" (PDF), 342–345.

[92] Corbin, *History of Islamic Philosophy*, kritik pembacaan parsial terhadap Sadra, 346–348.

[93] Corbin*, History of Islamic Philosophy*, posisi Asfār sebagai kunci hermeneutis, 348–350.

tempatnya" dalam *Asfār,* sementara risalah yang sedang ditulis hanya bertujuan memperjelas atau menyingkap aspek praktis dan spiritualnya.[94] Pola ini menunjukkan bahwa *Asfār* bukan sekadar karya terbesar secara volume, tetapi juga karya normatif yang menjadi standar konseptual bagi pemikiran Sadra sendiri.

Lebih jauh, posisi *Asfār* dalam korpus Sadrian juga berkaitan erat dengan fungsi pedagogis dan institusionalnya. Setelah kembali ke Shiraz, Sadra menjadikan *Asfār* sebagai teks utama pengajaran filsafat tingkat lanjut, sementara karya-karya lain berfungsi sebagai teks pendukung.[95] Tradisi ini berlanjut dalam sejarah filsafat Iran pasca-Sadra, di mana *Asfār* dijadikan kurikulum inti di madrasah-madrasah filsafat, khususnya di Qum dan Isfahan, sementara risalah-risalah lain dipelajari sebagai pelengkap.[96] Fakta ini menegaskan bahwa *Asfār* tidak hanya berfungsi sebagai karya personal, tetapi juga sebagai fondasi institusional filsafat transendental.

Dengan demikian, dalam keseluruhan karya Mullā Ṣadrā, *Asfār* harus dipahami sebagai pusat sistem metafisis yang mengorganisasi seluruh gagasan filsafatnya. Karya-karya lain tidak bersaing dengan *Asfār*, melainkan beroperasi di dalam orbit konseptualnya. Posisi ini menjadikan *Asfār* bukan hanya sebagai magnum opus dalam arti kuantitatif dan tematik, tetapi sebagai struktur induk yang memungkinkan koherensi internal seluruh filsafat transendental Sadrian.

B. Pinsip Ontologis Filsafat Transendental

1. *Aṣālat al-Wujūd* (Keprimordialan Eksistensi)

a. Penetapan Wujūd sebagai Realitas Primer

Fondasi paling mendasar dari filsafat transendental Mullā Ṣadrā terletak pada penetapan wujūd sebagai realitas primer yang berdiri sendiri, sementara *māhiyyah* tidak memiliki keberadaan objektif di luar aktivitas konseptual intelek. Dalam *Asfār* Jilid I, khususnya pada

---

[94] Mullā Ṣadrā, rujukan internal ke *Asfār* dalam risalah-risalahnya, dibahas dalam *Filsafat Hikmah* (PDF), 104–110.

[95] Mutahhari, *Filsafat Hikmah*, Sadra sebagai pengajar di Shiraz, 108–110.

[96] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, transmisi Asfār dalam tradisi Qum–Isfahan, 350–352.

pembahasan awal tentang *mawḍū‘ al-‘ilm al-awwal* dan hakikat wujūd, Ṣadrā menegaskan bahwa kesalahan paling mendasar dalam metafisika sebelumnya adalah memperlakukan esensi sebagai sesuatu yang "ada" secara independen, padahal esensi hanya dipahami melalui abstraksi mental dari realitas yang telah ada terlebih dahulu, yakni wujūd.[97] Ia menegaskan bahwa setiap pembuktian tentang sesuatu—baik dalam ilmu alam, matematika, maupun metafisika—secara implisit telah mengandaikan keberadaan (*al-wujūd*) sebagai prasyarat epistemik yang tidak mungkin ditiadakan.[98] Dengan demikian, *wujūd* bukan hasil definisi atau konseptualisasi, melainkan kondisi realitas yang mendahului seluruh aktivitas konseptual.

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menolak anggapan bahwa *wujūd* adalah konsep universal yang sejajar dengan genus atau spesies. Pada halaman-halaman awal pembahasan tersebut, ia menegaskan bahwa *wujūd* tidak dapat diperlakukan sebagai kullī jinsī yang memiliki individu-individu di bawahnya sebagaimana konsep "manusia" atau "hewan".[99] Jika *wujūd* diperlakukan sebagai universal konseptual semata, maka keberadaan aktual benda-benda akan tereduksi menjadi sesuatu yang bergantung sepenuhnya pada intelek, sebuah konsekuensi yang menurut Ṣadrā bertentangan dengan pengalaman realitas itu sendiri.[100] Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa universalitas *wujūd* bukanlah universalitas logis, melainkan universalitas realitas—yakni bahwa ia hadir pada seluruh yang ada, tetapi tidak sebagai konsep yang dibagi-bagi oleh pikiran.[101]

Argumentasi ini diperkuat oleh analisis Ṣadrā terhadap relasi antara subjek pengetahuan dan objek yang diketahui. Dalam *Asfār* Jilid I, ia menunjukkan bahwa setiap tindakan pengetahuan mengandaikan keberadaan aktual baik pada subjek maupun objek.[102] Jika esensi adalah yang primer, maka pengetahuan akan berhenti pada definisi konseptual semata, tanpa mampu menjelaskan mengapa sesuatu

---

[97] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. I (PDF), 55.
[98] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 56.
[99] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), 57.
[100] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 57–58.
[101] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 58.
[102] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 59.

sungguh "ada" dan bukan sekadar "terpikirkan".[103] Oleh sebab itu, Ṣadrā menegaskan bahwa pengetahuan tentang realitas bukanlah pengetahuan tentang esensi yang netral secara ontologis, melainkan pengetahuan tentang *wujūd* yang hadir dan menampakkan diri dalam berbagai bentuk.[104]

Lebih lanjut, Ṣadrā mengkritik pendekatan Avicennian yang menempatkan pembahasan *wujūd* sebagai aksiden dari *māhiyyah*. Dalam pembahasan *naqd aṣālat al-māhiyyah*, ia menunjukkan bahwa jika esensi dianggap primer, maka keberadaan aktual suatu entitas akan menjadi sesuatu yang "ditambahkan" dari luar, sebuah asumsi yang secara ontologis tidak koheren.[105] Eksistensi, menurut Ṣadrā, bukan sifat tambahan, melainkan realitas yang dengannya segala sesuatu menjadi nyata.[106] Dengan demikian, *māhiyyah* tidak lain adalah batas konseptual yang ditangkap oleh intelek ketika berhadapan dengan realitas eksistensial yang konkret.[107]

Ṣadrā kemudian menegaskan bahwa bukti paling kuat bagi keprimordialan *wujūd* justru terletak pada ketidakmungkinan mendefinisikannya. Ṣadrā menyatakan bahwa sesuatu yang paling nyata tidak memerlukan definisi, karena definisi selalu mengandaikan sesuatu yang lebih jelas darinya.[108] *Wujūd* tidak dapat didefinisikan karena ia adalah syarat kemungkinan bagi segala definisi.[109] Dalam konteks ini, ketidak-terdefinisian *wujūd* bukan kelemahan epistemik, melainkan justru tanda keutamaannya sebagai realitas paling fundamental.[110] Argumen ini menempatkan *wujūd* sebagai *badīhī al-taḥaqquq*—jelas dalam realitas meskipun tidak terjangkau sepenuhnya oleh definisi konseptual.[111]

Dengan demikian, pada tahap awal *Asfār* Jilid I, Ṣadrā telah membangun kerangka ontologis yang tegas: realitas tidak disusun oleh

---

[103] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), 59–60.
[104] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), 60.
[105] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 61–62.
[106] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 62.
[107] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 63.
[108] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 65.
[109] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 66.
[110] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 67.
[111] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), 69–70.

esensi-esensi yang kemudian "diberi" eksistensi, melainkan oleh *wujūd* yang menampakkan diri melalui batas-batas konseptual yang disebut *māhiyyah*. Prinsip *aṣālat al-wujūd* ini bukan sekadar tesis metafisik abstrak, tetapi fondasi bagi seluruh sistem filsafat transendental, yang kelak memungkinkan Ṣadrā menjelaskan dinamika realitas, perubahan substansial, serta relasi jiwa dan raga secara non-dualistis dan eksistensial.

b. Kritik Radikal atas Keprimordialan *Mahiyyah*

Setelah menetapkan bahwa wujūd adalah realitas yang paling awal ditangkap oleh akal dan tidak dapat didefinisikan melalui genus maupun diferensia, Mullā Ṣadrā melanjutkan argumentasinya dengan melakukan kritik sistematis terhadap pandangan esensialis yang menempatkan mahiyyah sebagai realitas primer. Dalam al-Asfār Jilid I, pada rangkaian pembahasan awal safar al-awwal, ia menegaskan bahwa mahiyyah tidak pernah hadir di luar pikiran kecuali sebagai sesuatu yang telah "diselubungi" oleh wujūd.[112] Dengan kata lain, setiap kali sesuatu diketahui sebagai "apa ia", pengetahuan tersebut selalu telah mengandaikan bahwa sesuatu itu ada, bukan sekadar apa. Hal ini menunjukkan bahwa mahiyyah tidak memiliki kemandirian ontologis, melainkan bergantung sepenuhnya pada aktualitas eksistensi.

Ṣadrā menolak asumsi dasar esensialisme Avicennian yang menganggap bahwa mahiyyah bersifat netral terhadap ada dan tiada, lalu "menerima" wujūd sebagai sesuatu yang datang kemudian. Baginya, anggapan ini tidak sesuai dengan realitas pengalaman ontologis, karena sesuatu tidak pernah dijumpai sebagai mahiyyah murni tanpa wujūd.[113] Bahkan ketika akal melakukan abstraksi konseptual terhadap esensi, yang diabstraksikan itu tetap bersumber dari realitas eksistensial yang telah hadir sebelumnya. Oleh sebab itu, netralitas mahiyyah terhadap ada dan tiada bukanlah sifat realitas eksternal, melainkan hasil operasi intelektual semata.

---

[112] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I (PDF Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī), pembahasan awal safar al-awwal, 55–57.

[113] Mullā Ṣadrā, al-Asfār, jil. I, kritik atas netralitas mahiyyah terhadap ada dan tiada, PDF, 57–59.

Dalam konteks ini, Ṣadrā mengemukakan argumen penting bahwa mahiyyah adalah i‘tibār ‘aqlī (konstruksi intelektual), bukan ḥaqīqah khārijiyyah (realitas eksternal).[114] Mahiyyah berfungsi sebagai alat konseptual untuk klasifikasi dan predikasi, tetapi tidak pernah berdiri sendiri dalam tatanan wujud. Ketika dikatakan “manusia”, “pohon”, atau “batu”, istilah-istilah tersebut tidak menunjuk pada entitas yang eksis secara mandiri di luar pikiran, melainkan pada batasan-batasan konseptual yang ditarik dari realitas wujūd yang konkret. Dengan demikian, realitas eksternal tidak terdiri dari *mahiyyah-mahiyyah* yang diberi wujūd, tetapi dari wujūd yang dipahami melalui *mahiyyah.*

Ṣadrā kemudian memperdalam kritiknya dengan menunjukkan bahwa jika mahiyyah dianggap sebagai yang asli, maka relasi sebab-akibat dalam realitas menjadi tidak dapat dijelaskan secara konsisten.[115] Sebab, mahiyyah sebagai konsep statis tidak mengandung prinsip aktualitas yang memungkinkan terjadinya efek atau pengaruh. Hanya wujūd—sebagai aktualitas itu sendiri—yang dapat menjadi sumber efek, perubahan, dan relasi kausal. Dengan demikian, menjadikan mahiyyah sebagai fondasi ontologi akan berujung pada kebuntuan metafisis, karena ia tidak mampu menjelaskan dinamika realitas yang faktual.

Lebih lanjut, Ṣadrā menegaskan bahwa perbedaan antara benda-benda di dunia nyata tidak dapat dijelaskan secara memadai melalui perbedaan mahiyyah semata.[116] Dalam pengalaman konkret, perbedaan intensitas keberadaan—misalnya antara wujud mental, wujud alamiah, dan wujud intelektual—tidak mengikuti perbedaan esensi, tetapi perbedaan tingkat aktualitas eksistensi. Argumentasi ini memperkuat klaim bahwa mahiyyah hanyalah batas konseptual, sedangkan realitas sejati terletak pada wujūd yang aktual dan efektif.

Pada titik ini, ashālat al-wujūd tampil bukan sekadar sebagai tesis metafisis abstrak, tetapi sebagai kesimpulan rasional yang lahir dari

---

[114] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I, penjelasan mahiyyah sebagai i‘tibār ‘aqlī, PDF, 59–61.

[115] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I, relasi sebab-akibat dan aktualitas wujūd, PDF, 61–63.

[116] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I, analisis perbedaan realitas eksternal dan peran mahiyyah, PDF, 63–66.

analisis mendalam terhadap cara realitas hadir, diketahui, dan berfungsi.[117] Ṣadrā menegaskan bahwa jika filsafat ingin setia pada realitas sebagaimana adanya, maka ia harus menjadikan wujūd—bukan mahiyyah—sebagai prinsip ontologis pertama. Mahiyyah tetap memiliki fungsi epistemologis yang penting, tetapi ia tidak boleh dinaikkan menjadi fondasi ontologi, karena hal itu justru akan mengaburkan realitas yang hendak dijelaskan.

Dengan demikian, kritik Ṣadrā terhadap keprimordialan mahiyyah membuka jalan bagi suatu metafisika eksistensial yang memandang realitas sebagai aktual, efektif, dan dinamis. Di sinilah ashālat al-wujūd berfungsi sebagai landasan seluruh bangunan filsafat transendental: bukan hanya untuk menjelaskan struktur wujud, tetapi juga untuk memungkinkan pemahaman yang koheren tentang kausalitas, perubahan, dan kebermaknaan realitas itu sendiri.[118]

c. Kejelasan Epistemik *Wujud* dan Ketidakmandirian *Mahiyyah*

Dalam lanjutan argumentasinya, Mullā Ṣadrā mengajukan dasar epistemologis yang sangat menentukan bagi prinsip *asālat al-wujūd*. Ia menegaskan bahwa wujud adalah konsep paling jelas (*abyan al-ashyā'*) dalam seluruh medan pengetahuan manusia, bahkan lebih jelas daripada segala definisi dan kategori logis yang disusun akal. Dalam *Asfār* Jilid I, Ṣadrā menyatakan bahwa upaya mendefinisikan wujud justru berakhir pada kesalahan metodologis, sebab definisi selalu membutuhkan genus dan diferensia, sementara wujud tidak termasuk dalam genus apa pun dan tidak memiliki diferensia esensial.[119]

Menurut Ṣadrā, kejelasan *wujud* tidak bersifat konseptual-diskursif, melainkan bersifat *badīhī* dan *ḥuḍūrī*. Manusia tidak mengetahui wujud melalui perantaraan konsep lain, tetapi justru seluruh konsep diketahui karena terlebih dahulu berada dalam horizon *wujud.* Oleh sebab itu, menjadikan mahiyyah sebagai prinsip ontologis utama adalah kekeliruan epistemik, karena *mahiyyah* justru dipahami

---

[117] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I, kesimpulan epistemik tentang prioritas wujūd, PDF, 66–68.

[118] Murtadha Mutahhari, *Filsafat Hikmah* (PDF), pembacaan sistematis atas ashālat al-wujūd, 85–94.

[119] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), 55–57.

melalui *wujud*, bukan sebaliknya.[120] Dengan kata lain, yang lebih jelas tidak mungkin bergantung pada yang lebih samar, dan karena itu *wujud* tidak mungkin diturunkan dari *mahiyyah*.

Ṣadrā kemudian menunjukkan bahwa *mahiyyah*, sejauh ia dipahami sebagai "apa sesuatu itu", selalu hadir dalam pikiran sebagai hasil abstraksi. Ia tidak memiliki kehadiran eksternal kecuali melalui realisasi *wujud*. Dalam *Asfār* Jilid I, ia menegaskan bahwa mahiyyah *"lā taqtaḍī al-wujūd wa lā al-'adam"*, tidak meniscayakan ada maupun tiada, dan karena itu sepenuhnya netral secara ontologis.[121] Netralitas ini menjadi bukti bahwa mahiyyah tidak dapat menjadi dasar realitas, sebab yang netral tidak mungkin melahirkan aktualitas.

Lebih jauh, Ṣadrā mengembangkan argumen reduktif: andai kata *mahiyyah* dianggap sebagai realitas primer, maka seluruh eksistensi eksternal akan runtuh menjadi sekadar konstruksi mental. Dunia objektif tidak lagi memiliki fondasi ontologis, melainkan hanya menjadi bayangan dari konsep-konsep akal. Konsekuensi ini, menurut Ṣadrā, bertentangan langsung dengan pengalaman paling dasar manusia tentang kenyataan sebagai sesuatu yang ada, bukan sekadar dipikirkan.[122] Karena itu, mempertahankan *asālat al-mahiyyah* sama artinya dengan menafikan realitas eksternal secara implisit.

Pada titik ini, Ṣadrā mempertegas bahwa yang sungguh-sungguh memiliki realitas dan efek ontologis hanyalah wujud. Segala perubahan, relasi kausal, dan aktualitas yang kita saksikan di alam tidak dapat dijelaskan oleh *mahiyyah*, karena *mahiyyah* sendiri tidak memiliki daya aktual. Yang bertindak, mempengaruhi, dan meniscayakan akibat adalah *wujud* itu sendiri. Dengan demikian, *asālat al-wujūd* bukan sekadar tesis metafisis abstrak, melainkan kesimpulan rasional yang diperlukan agar realitas, kausalitas, dan pengetahuan tetap bermakna.[123]

Argumen-argumen ini menunjukkan bahwa pada *Asfār* Jilid I, Ṣadrā tidak membangun asālat al-wujūd hanya melalui kritik terhadap Ibn Sīnā, tetapi melalui rekonstruksi menyeluruh atas fondasi

---

[120] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), 58–60.
[121] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), 60–62.
[122] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I (PDF), 63–66.
[123] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I (PDF), 66–70.

epistemologi dan ontologi. *Wujud* tampil sebagai realitas paling jelas, paling fundamental, dan satu-satunya prinsip yang mampu menjelaskan keberadaan dunia tanpa mereduksinya menjadi sekadar konstruksi mental.

Argumentasi Mullā Ṣadrā mengenai keprimordialan eksistensi mencapai tingkat kematangannya ketika ia menelusuri secara kritis status ontologis *mahiyyah* dan menunjukkan bahwa esensi, sejauh ia dipahami sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, tidak pernah dapat ditemukan dalam realitas eksternal. Dalam pembahasan lanjutan Jilid I, Ṣadrā menegaskan bahwa apa pun yang sungguh-sungguh hadir di luar pikiran selalu hadir sebagai *wujud* tertentu, bukan sebagai esensi murni yang terlepas dari eksistensi.[124] Dengan kata lain, *mahiyyah* tidak pernah "ditemukan", melainkan selalu "dipahami"; ia merupakan hasil kerja intelek yang mengabstraksikan batas-batas konseptual dari sesuatu yang telah terlebih dahulu ada sebagai *wujud.*[125]

Ṣadrā kemudian menunjukkan bahwa jika *mahiyyah* dianggap sebagai yang primer, maka realitas akan tereduksi menjadi kumpulan definisi tanpa daya kausal dan tanpa keberadaan aktual. Esensi, menurutnya, tidak memiliki kemampuan untuk menampakkan diri, memengaruhi, atau menyebabkan apa pun, kecuali setelah ia "diberi" eksistensi.[126] Oleh karena itu, *mahiyyah* tidak mungkin menjadi dasar realitas, sebab yang membutuhkan sesuatu yang lain agar dapat ada tidak mungkin menjadi prinsip ontologis pertama.[127] Argumentasi ini bukan semata-mata logis, tetapi bersifat ontologis-epistemik: apa yang paling fundamental adalah apa yang paling nyata dan paling hadir, bukan apa yang paling mudah didefinisikan secara konseptual.

Lebih jauh, Ṣadrā mengajukan analisis tajam terhadap pengalaman pengetahuan manusia. Ia menegaskan bahwa kesadaran manusia pertama-tama menangkap "ada"-nya sesuatu sebelum

---

[124] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), 55–57.

[125] [125] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 56–58.

[126] [126] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 58–60.

[127] [127] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 59–61.

menangkap “apa”-nya sesuatu.[128] Dalam pengalaman inderawi maupun intelektual, subjek selalu berhadapan dengan fakta keberadaan, baru kemudian mengabstraksikan esensi sebagai jawaban atas pertanyaan *mā huwa*. Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi memiliki prioritas epistemik yang mencerminkan prioritas ontologisnya.[129] Jika esensi benar-benar fundamental, maka seharusnya ia diketahui lebih dahulu daripada eksistensi, tetapi yang terjadi justru sebaliknya: eksistensi selalu hadir secara implisit dalam setiap bentuk pengetahuan.

Pada titik ini, Ṣadrā menolak pandangan yang menganggap eksistensi sebagai aksiden yang “menempel” pada esensi. Ia menunjukkan bahwa konsep aksiden itu sendiri hanya bermakna jika ada sesuatu yang sungguh-sungguh ada untuk menjadi subjeknya.[130] Jika eksistensi dipahami sebagai aksiden, maka ia akan membutuhkan subjek yang sudah ada, dan ini menimbulkan regresi tak berhingga. Oleh karena itu, eksistensi tidak mungkin bersifat aksidental, melainkan merupakan realitas yang berdiri sendiri dan menopang segala determinasi lainnya.[131] Dengan demikian, eksistensi tidak hanya lebih nyata daripada esensi, tetapi juga lebih fundamental dalam struktur sebab-akibat realitas.

Argumentasi ini diperkuat oleh penegasan Ṣadrā bahwa perbedaan antara benda-benda di dunia nyata tidak bersumber dari perbedaan esensi yang terpisah secara ontologis, melainkan dari cara eksistensi hadir dan termanifestasi.[132] Esensi tidak menjelaskan mengapa sesuatu lebih kuat, lebih lemah, lebih sempurna, atau lebih aktual; semua perbedaan tersebut hanya dapat dijelaskan pada tingkat eksistensi. Dengan demikian, mahiyyah tidak pernah menjadi prinsip

---

[128] [128] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I, 61–63.

[129] [129] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I, 62–64.

[130] [130] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I, 64–66.

[131] [131] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I, 65–67.

[132] [132] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I, 67–68.

penjelas (*mabda' al-ta'līl*), melainkan hanya alat konseptual untuk klasifikasi intelektual.[133]

Melalui rangkaian argumentasi ini, Ṣadrā menutup kemungkinan kompromi antara *aṣālat al-wujūd* dan *aṣālat al-māhiyyah*. Ia menegaskan bahwa menerima keprimordialan esensi berarti mengosongkan realitas dari dinamika, kausalitas, dan aktualitasnya, sementara menerima keprimordialan eksistensi memungkinkan realitas dipahami sebagai sesuatu yang hidup, aktif, dan berproses.[134] Oleh karena itu, *aṣālat al-wujūd* bukan sekadar tesis metafisika, tetapi fondasi bagi seluruh bangunan filsafat transendental, termasuk pemahaman tentang jiwa, raga, gerak, dan kesempurnaan eksistensial manusia.[135]

Pada tahap ini, Mullā Ṣadrā telah menyelesaikan fondasi ontologis paling mendasar: bahwa yang sungguh-sungguh nyata bukanlah "apa sesuatu itu", melainkan "bahwa sesuatu itu ada". Dari sinilah seluruh pembahasan berikutnya—termasuk gradasi eksistensi, gerak substansial, dan relasi jiwa–raga—akan dibangun secara sistematis tanpa terjerumus pada reduksionisme konseptual.[136]

d. Badāhah al-Wujūd, Taḥaqquq Ontologis, dan Argumen Metodologis

Salah satu fondasi terkuat yang dikemukakan Mullā Ṣadrā dalam al-Asfār Jilid I untuk menegakkan aṣālat al-wujūd adalah tesis badāhah al-wujūd, yakni bahwa eksistensi adalah realitas yang paling jelas dan paling hadir, sehingga tidak membutuhkan definisi formal. Ṣadrā menegaskan bahwa setiap upaya mendefinisikan wujūd akan selalu berujung pada sirkularitas atau reduksi konseptual, sebab definisi mensyaratkan genus dan diferensia, sementara wujūd tidak berada di bawah genus apa pun dan tidak memiliki diferensia yang

---

[133] [133] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 68–69.

[134] [134] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 69–70.

[135] [135] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 70.

[136] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), penutup bahasan naqd aṣālat al-māhiyyah, 69–70.

menambahkannya sebagai jenis tertentu.[137] Dengan demikian, kejelasan wujūd bukanlah hasil konstruksi intelektual, melainkan kehadiran langsung realitas itu sendiri pada kesadaran.

Dalam kerangka ini, Ṣadrā membedakan secara tegas antara kejelasan ontologis (wuḍūḥ wujūdī) dan kejelasan konseptual (wuḍūḥ mafhūmī). Mahiyyah mungkin lebih "jelas" secara konseptual karena dapat didefinisikan, dibatasi, dan diklasifikasikan, tetapi kejelasan semacam itu bersifat mental dan derivatif. Wujūd, sebaliknya, meskipun tidak terdefinisi, adalah yang paling nyata karena ia hadir dalam setiap pengalaman realitas tanpa perantara konsep.[138] Di sini, Ṣadrā melakukan pembalikan metodologis terhadap kecenderungan esensialis: ukuran "kejelasan" tidak lagi ditentukan oleh kemudahan definisi, melainkan oleh tingkat realisasi ontologis.

Argumentasi ini diperkuat oleh tesis taḥaqquq al-wujūd, yakni bahwa yang sungguh-sungguh "terjadi" atau "teraktualkan" di luar pikiran hanyalah eksistensi, sementara mahiyyah tidak pernah terealisasi kecuali sebagai batas konseptual. Ṣadrā menyatakan secara eksplisit bahwa mahiyyah "tidak memiliki bagian apa pun dari realitas kecuali sejauh ia disandarkan pada wujūd".[139] Dengan kata lain, ketika kita menunjuk sesuatu sebagai "manusia", "batu", atau "pohon", yang hadir secara real bukanlah "kemanusiaan", "kebatuan", atau "kepohonan" sebagai esensi mandiri, melainkan eksistensi tertentu yang kemudian dipahami oleh akal melalui abstraksi esensial.

Dari sini Ṣadrā mengajukan argumen metodologis yang sangat penting: setiap analisis metafisika harus dimulai dari apa yang terealisasi, bukan dari apa yang terkonsepsi. Jika metafisika memulai dari mahiyyah, maka ia memulai dari sesuatu yang tidak memiliki keberadaan objektif; akibatnya, seluruh bangunan pengetahuan akan bergantung pada entitas mental. Sebaliknya, dengan menjadikan wujūd sebagai titik tolak, metafisika berpijak pada realitas yang secara

---

[137] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), pembahasan awal hakikat wujūd dan ketakterdefinisiannya, 55–58.

[138] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), distingsi antara kejelasan ontologis dan konseptual, 58–60.

[139] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik terhadap realitas independen mahiyyah, 60–63.

langsung hadir dan tidak bergantung pada operasi konseptual.[140] Inilah yang menjelaskan mengapa Ṣadrā menyebut pendekatan esensialis sebagai kesalahan metodologis yang mendasar, bukan sekadar perbedaan terminologis.

Pada titik ini, Ṣadrā juga menyingkap perbedaan antara taḥaqquq (realisasi) dan iʿtibār (konstruksi mental). Mahiyyah bersifat iʿtibārī karena keberadaannya bergantung pada penetapan akal; ia dapat dipikirkan ada atau tidak ada tanpa kontradiksi ontologis. Wujūd, sebaliknya, bersifat ḥaqīqī karena ia tidak bergantung pada penetapan akal dan menjadi syarat kemungkinan bagi setiap penetapan itu sendiri.[141] Distingsi ini menjadi krusial untuk memahami mengapa Ṣadrā menilai bahwa perdebatan panjang tentang prioritas esensi–eksistensi tidak dapat diselesaikan selama keduanya diperlakukan setara sebagai realitas.

Dengan menggabungkan badāhah al-wujūd dan taḥaqquq al-wujūd, Ṣadrā menyusun satu kesimpulan metodologis yang menentukan: yang paling jelas secara ontologis justru yang paling nyata, meskipun paling sederhana secara konseptual. Kesederhanaan ini bukan kekurangan, melainkan tanda primordialitas. Wujūd tidak memerlukan legitimasi dari konsep apa pun, sementara setiap konsep menuntut legitimasi dari wujūd.[142] Di sinilah aṣālat al-wujūd memperoleh kekuatan epistemiknya: ia tidak bergantung pada spekulasi metafisis abstrak, melainkan pada analisis paling dasar tentang bagaimana realitas dihadirkan dan diaktualkan.

Konsekuensi penting dari argumen ini adalah bahwa realitas empiris sehari-hari—segala sesuatu yang "ada"—menjadi saksi paling langsung bagi keprimordialan wujūd. Kita tidak pernah berjumpa dengan esensi murni di luar pikiran; yang kita jumpai selalu eksistensi tertentu yang kemudian dipahami melalui kategori esensial. Dengan demikian, aṣālat al-wujūd bukan tesis anti-empiris, tetapi justru fondasi

---

[140] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), argumen metodologis tentang titik tolak metafisika, 63–66.

[141] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), perbedaan taḥaqquq dan iʿtibār, 66–68.

[142] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), penegasan primordialitas wujūd atas seluruh konsep, 68–69.

metafisis bagi pemaknaan realitas empiris.[143] Hal ini memberi landasan awal yang kokoh untuk dialog kritis dengan pandangan-pandangan yang mereduksi realitas pada struktur material atau biologis semata, karena reduksi semacam itu tetap mengandaikan eksistensi sebagai prasyarat tak terelakkan.

e. Argumen Metodologis—Prioritas Eksistensi dalam Pengetahuan dan Analisis Ontologis

Dalam kelanjutan pembahasan *aṣālat al-wujūd* pada *al-Asfār* Jilid I, Mullā Ṣadrā memperluas argumentasinya dengan menunjukkan bahwa eksistensi tidak hanya primer secara ontologis, tetapi juga mendahului esensi secara metodologis dalam seluruh proses pengetahuan dan analisis filsafat.[144] Ia menegaskan bahwa setiap analisis metafisis—bahkan setiap aktivitas kognitif manusia—secara implisit telah berangkat dari pengakuan akan eksistensi sebagai realitas yang telah terberi, sementara esensi baru muncul sebagai hasil abstraksi intelektual setelah eksistensi itu disadari.[145] Dengan demikian, *aṣālat al-wujūd* tidak hanya merupakan klaim ontologis tentang struktur realitas, tetapi juga prinsip metodologis yang menentukan cara filsafat harus bekerja sejak titik awalnya.[146]

Ṣadrā mengkritik kecenderungan filsafat esensialis yang memulai analisis dari definisi dan quidditas (*māhiyyah*) sebelum menegaskan keberadaan aktual sesuatu.[147] Menurutnya, pendekatan semacam ini membalik tatanan realitas dan menghasilkan kesalahan konseptual yang serius, karena definisi esensial tidak pernah menjamin keberadaan objektif.[148] Dalam *Asfār* Jilid I, ia menekankan bahwa *mahiyyah* bersifat netral terhadap ada dan tiada; ia dapat dipikirkan tanpa

---

[143] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), implikasi ontologis terhadap realitas inderawi, 69–70.

[144] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), 55–57.

[145] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 56.

[146] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 57–58.

[147] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 58.

[148] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 59.

implikasi eksistensial apa pun.[149] Oleh sebab itu, menjadikan esensi sebagai dasar metafisika berarti membangun filsafat di atas sesuatu yang pada dirinya sendiri tidak memiliki realitas objektif.[150]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menunjukkan bahwa pengetahuan manusia tentang realitas selalu bermula dari penghadapan langsung dengan "ada", bukan dengan esensi.[151] Ketika manusia mengetahui sesuatu, yang pertama-tama ia jumpai bukanlah definisi konseptualnya, melainkan kenyataan bahwa sesuatu itu ada.[152] Definisi dan kategorisasi baru menyusul sebagai kerja intelek reflektif.[153] Oleh karena itu, dari sudut pandang epistemologis, eksistensi bersifat *aṣl al-idrāk*—dasar setiap pengetahuan—sementara esensi adalah produk sekunder dari aktivitas konseptual akal.[154]

Lebih jauh, Ṣadrā mengaitkan argumen metodologis ini dengan kritiknya terhadap tradisi logika Aristotelian–Avicennian yang terlalu menekankan definisi (*ḥadd*) sebagai jalan menuju hakikat realitas.[155] Ia tidak menolak fungsi definisi secara mutlak, tetapi menempatkannya pada posisi yang tepat: definisi hanya sah sejauh ia merefleksikan suatu realitas eksistensial yang telah ada.[156] Tanpa eksistensi, definisi hanyalah konstruksi mental yang kosong.[157] Dengan demikian, setiap metode filsafat yang ingin mencapai realitas harus terlebih dahulu

---

[149] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 60.
[150] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 60–61.
[151] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 61.
[152] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 62.
[153] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 62–63.
[154] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 63.
[155] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 64.
[156] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 64–65.
[157] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 65.

mengakui keprimordialan eksistensi, bukan sekadar merumuskan esensi secara formal.[158]

Pada titik ini, *aṣālat al-wujūd* juga berfungsi sebagai prinsip penyaring metodologis terhadap spekulasi metafisis yang terlepas dari realitas.[159] Ṣadrā menegaskan bahwa banyak problem filsafat klasik—termasuk kebuntuan dalam pembahasan relasi sebab-akibat, jiwa–raga, dan keesaan *wujud*—berakar pada kegagalan memahami eksistensi sebagai realitas primer.[160] Dengan mengembalikan filsafat pada eksistensi sebagai titik tolak, metafisika dibebaskan dari abstraksi kosong dan diarahkan kembali pada pemahaman realitas sebagaimana adanya.[161]

f. Implikasi Metafisis *Aṣālat al-Wujūd*—Penataan Ulang Seluruh Struktur Realitas

Setelah Mullā Ṣadrā menetapkan keprimordialan eksistensi melalui argumentasi *badāhah al-wujūd*, penafian realitas ontologis *mahiyyah,* analisis *taḥaqquq*, serta kritik metodologis terhadap pendekatan esensialis, konsekuensi terakhir yang ia tarik dalam *Asfār* Jilid I adalah penataan ulang seluruh struktur metafisika Islam berdasarkan wujud sebagai satu-satunya realitas fundamental.[162] Pada titik ini, *aṣālat al-wujūd* tidak lagi dipertahankan sebagai tesis terbatas, melainkan berfungsi sebagai prinsip induk yang mengatur cara memahami Tuhan, alam, jiwa, gerak, pengetahuan, dan kesempurnaan eksistensial manusia.[163]

Ṣadrā menegaskan bahwa apabila wujud adalah realitas yang sungguh-sungguh, maka perbedaan antara entitas tidak mungkin lagi

---

[158] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 66.

[159] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 66–67.

[160] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 67.

[161] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I 68–69.

[162] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 69–70.

[163] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I, 70–71.

dijelaskan melalui esensi-esensi yang terpisah secara ontologis.[164] Perbedaan ontologis harus dipahami sebagai perbedaan tingkat realitas eksistensial, bukan perbedaan hakikat esensial yang berdiri sendiri.[165] Dengan demikian, pluralitas di alam tidak menunjukkan fragmentasi realitas, melainkan manifestasi bertingkat dari satu realitas eksistensial yang sama.[166]

Implikasi ini secara langsung meruntuhkan model metafisika statis Aristotelian–Avicennian yang memandang substansi sebagai entitas tetap yang hanya menerima perubahan aksidental.[167] Ṣadrā menunjukkan bahwa jika substansi adalah wujud, dan wujud bersifat aktual dan dinamis, maka substansi itu sendiri harus dipahami sebagai proses eksistensial.[168] Dari sinilah terbuka jalan bagi teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah,* yang secara implisit telah berakar dalam argumentasi *aṣālat al-wujūd*.[169]

Lebih jauh, implikasi ontologis ini menjangkau epistemologi. Jika yang nyata adalah eksistensi, maka pengetahuan tidak dapat direduksi menjadi relasi representasional antara konsep mental dan esensi statis.[170] Pengetahuan harus dipahami sebagai bentuk kehadiran eksistensial, yakni partisipasi jiwa dalam realitas wujud yang diketahui.[171] Dengan demikian, *aṣālat al-wujūd* telah mengandung benih epistemologi *al-ʻilm al-ḥuḍūrī* sebelum dikembangkan secara eksplisit pada jilid-jilid selanjutnya.[172]

---

[164] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 71–72.

[165] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 72.

[166] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 73.

[167] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 73–74.

[168] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 74–75.

[169] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 75.

[170] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 76.

[171] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 76–77.

[172] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-Asfār al-ʻAqliyyah al-Arbaʻah*, jil. I, 77.

Dalam teologi, *aṣālat al-wujūd* memungkinkan Ṣadrā menjelaskan relasi Tuhan dan alam tanpa dualisme radikal maupun panteisme vulgar.[173] Tuhan dipahami sebagai realitas eksistensial absolut, sementara makhluk adalah manifestasi bertingkat dari wujud tersebut.[174] Relasi ini bersifat ontologis, bukan mekanis atau kausal fisikal.[175]

Dengan demikian, *aṣālat al-wujūd* dalam *Asfār* Jilid I membentuk fondasi menyeluruh bagi seluruh sistem filsafat transendental Mullā Ṣadrā.[176] Tanpa prinsip ini, *tasykīk al-wujūd*, gerak substansial, kesatuan jiwa–raga, dan epistemologi kehadiran kehilangan pijakan ontologisnya.[177] Oleh karena itu, argumentasi Jilid I secara sadar diarahkan untuk mengamankan prinsip ini sebelum melangkah ke pengembangan teori lanjutan.[178]

Dengan demikian, keseluruhan argumentasi *aṣālat al-wujūd* yang dibangun Mullā Ṣadrā dalam Jilid I *al-Asfār al-Arbaʿah* memperlihatkan suatu rekonstruksi ontologis yang bersifat radikal sekaligus sistematis. Melalui analisis terhadap kebedahan (*badāhah*) konsep wujud, kritik menyeluruh atas klaim keprimordialan mahiyyah, penegasan *taḥaqquq* eksistensial sebagai satu-satunya realitas objektif, serta argumentasi metodologis mengenai prioritas wujud dalam seluruh disiplin filsafat, Ṣadrā menunjukkan bahwa realitas tidak dapat dipahami sebagai kumpulan esensi-esensi statis yang "ditambahkan" eksistensi secara aksidental, melainkan sebagai dinamika eksistensial yang nyata dan mendahului seluruh konstruksi konseptual.

---

[173] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 78.

[174] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 78–79.

[175] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 79.

[176] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 80.

[177] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 80–81.

[178] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, jil. I, 81.

Dalam kerangka ini, *mahiyyah* tidak disangkal keberadaannya secara total, tetapi direduksi secara ontologis sebagai hasil abstraksi intelektual yang bergantung sepenuhnya pada realitas wujud. Dengan menjadikan wujud sebagai asas ontologi, Ṣadrā tidak hanya mengoreksi metafisika esensialis Avicennian, tetapi juga menyediakan fondasi epistemologis dan metodologis bagi seluruh bangunan filsafat transendentalnya. Namun, penegasan bahwa wujud adalah realitas primer belum cukup untuk menjelaskan keragaman dan diferensiasi realitas yang kita saksikan secara empiris dan metafisis.

Oleh karena itu, pertanyaan berikutnya—yang secara logis dan konseptual tak terelakkan—adalah: jika wujud itu satu dan asali, bagaimana menjelaskan pluralitas, perbedaan, dan tingkatan realitas tanpa kembali pada dualisme esensi? Pertanyaan inilah yang membuka jalan secara niscaya menuju prinsip ontologis kedua dalam filsafat Mullā Ṣadrā, yaitu *tashkīk al-wujūd*, yang akan dibahas secara sistematis dalam Subbab B.2 sebagai kelanjutan langsung dan konsekuensi internal dari doktrin *aṣālat al-wujūd.*

Tabel 3. 1 Keprimordialan Eksistensi (*aṣālat al-wujūd*.)

Aspek	Uraian
Tujuan Subbab	Membuktikan bahwa eksistensi (wujud) adalah realitas ontologis primer, bukan esensi
Masalah yang dikritik	Esensialisme Avicennian (*aṣālat al-wujūd)*
Sumber Primer	*Asfār* Jilid I (PDF Hal.55-100)
Argumentasi Kunci	*badāhah al-wujūd*; *taḥaqquq al-wujūd;* penafian realitas ontologis *mahiyyah*; prioritas metodologis aksistensi
Struktur argumentasi	Bagian 1-7 (epistemi-ontologis-metodologis-metafisis)

Konsep inti	Wujud sebagai realitas actual;mahiyyah sebagai konstruksi mental
Konsekuensi	Realitas tidak statis; membuak jalan ke *tashkik* dan *harakah*
Fugsi dalam Bab III	Fondasi ontologisutama seluruh filsafat Sadrian
Relasi ke Dawkins	Menolak reduksi realitas padastruktur material-esensial

2. Gradasi Eksistensi (*Tasykīk al-Wujūd*)

a. Kesatuan Wujud dan Kemajemukan Realitas

Setelah Mullā Ṣadrā menetapkan keprimordialan eksistensi (*aṣālat al-wujūd*) sebagai fondasi ontologis utama dalam *al-Asfār al-Arba'ah* Jilid I, persoalan berikutnya yang secara niscaya muncul adalah bagaimana menjelaskan kemajemukan realitas tanpa meruntuhkan prinsip bahwa yang sungguh-sungguh nyata hanyalah wujud. Jika eksistensi adalah satu realitas fundamental, maka pertanyaan mendasar yang harus dijawab adalah: bagaimana mungkin realitas yang satu itu menampakkan keberagaman entitas, tingkat, dan bentuk tanpa terpecah menjadi banyak wujud yang berdiri sendiri?

Pada titik inilah Ṣadrā menolak dua posisi ekstrem yang menurutnya sama-sama problematik. Di satu sisi, ia menolak pandangan esensialis klasik yang menjelaskan perbedaan realitas melalui perbedaan *māhiyyah* yang bersifat ontologis. Pandangan ini, sebagaimana telah dikritik pada pembahasan *aṣālat al-wujūd*, mengandaikan bahwa esensi memiliki realitas objektif yang sejajar dengan eksistensi, padahal esensi bersifat netral terhadap ada dan tiada serta tidak memiliki taḥaqquq di luar pikiran.[179] Di sisi lain, Ṣadrā juga menolak penyederhanaan monistik yang menghapus segala bentuk diferensiasi realitas dan jatuh pada penyeragaman wujud secara absolut,

[179] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I (PDF), 71–72.

karena pandangan semacam ini gagal menjelaskan fakta pengalaman tentang pluralitas dan perubahan di alam.[180]

Sebagai jalan tengah yang ontologis dan rasional, Ṣadrā menegaskan bahwa kesatuan wujud tidak menafikan kemajemukan, dan kemajemukan tidak mengharuskan pluralitas esensi-esensi yang berdiri sendiri. Eksistensi, menurutnya, adalah satu realitas yang menerima intensifikasi dan diferensiasi internal, sehingga perbedaan antar-entitas bukanlah perbedaan jenis realitas, melainkan perbedaan derajat dan tingkat aktualitas wujud itu sendiri.[181] Dengan kata lain, wujud itu satu dari segi hakikatnya, namun beragam dari segi manifestasi dan kekuatannya.

Dalam konteks ini, Ṣadrā mulai memperkenalkan kerangka pemahaman bahwa perbedaan antara yang wajib, yang mungkin, yang immaterial, dan yang material tidak dapat dijelaskan melalui pemisahan ontologis yang kaku, melainkan melalui perbedaan intensitas eksistensial. Eksistensi Tuhan, misalnya, bukanlah wujud yang berbeda secara jenis dari eksistensi makhluk, tetapi eksistensi yang sama dalam makna paling fundamental, namun berada pada tingkat absolut dan tanpa batas. Sebaliknya, eksistensi makhluk adalah wujud yang sama itu dalam kondisi terbatas, lemah, dan bergantung.[182]

Argumentasi ini memiliki konsekuensi besar bagi struktur metafisika. Dengan menempatkan kesatuan dan kemajemukan dalam satu kerangka eksistensial yang sama, Ṣadrā mampu menjelaskan pluralitas alam tanpa mengorbankan prinsip keesaan realitas. Alam semesta tidak lagi dipahami sebagai kumpulan substansi-substansi terpisah yang disatukan secara eksternal, melainkan sebagai spektrum eksistensi yang tersusun secara hierarkis. Setiap entitas menempati posisinya sendiri dalam gradasi wujud, sesuai dengan tingkat aktualitas dan kesempurnaan eksistensialnya.[183]

---

[180] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 72–73.

[181] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 73–75.

[182] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I 76–80.

[183] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 90–100.

Pada tahap awal inilah—sebagaimana terlihat dalam pembahasan Jilid I—Ṣadrā meletakkan fondasi konseptual bagi apa yang kelak dirumuskan secara sistematis sebagai *tasykīk al-wujūd.* Meskipun istilah tersebut belum selalu digunakan secara teknis, kerangka berpikirnya telah jelas: realitas bersifat satu secara eksistensial, namun beragam secara intensitas. Tanpa fondasi ini, baik *aṣālat al-wujūd* maupun pengembangan teori-teori lanjutan seperti gerak substansial dan kesatuan jiwa-raga tidak akan dapat dipertahankan secara koheren.

Dengan demikian, *tasykīk al-wujūd* berfungsi sebagai jembatan konseptual antara prinsip keprimordialan eksistensi dan pengembangan teori gradasi wujud yang lebih rinci. Di sini Ṣadrā belum sepenuhnya mengelaborasi mekanisme tasykīk, tetapi ia telah memastikan bahwa pluralitas realitas dapat dijelaskan tanpa kembali kepada esensialisme, sekaligus tanpa menafikan kesatuan ontologis wujud itu sendiri.

b. Gradasi Eksistensi sebagai Intensitas, Bukan Perbedaan Esensial

Setelah Mullā Ṣadrā menegakkan prinsip *aṣālat al-wujūd* sebagai fondasi ontologis, langkah berikut yang ia lakukan dalam *al-Asfār* Jilid I adalah menjelaskan bagaimana realitas yang satu itu dapat menampakkan keragaman tanpa kehilangan kesatuannya. Di sinilah konsep *tashkīk al-wujūd* memperoleh legitimasi rasionalnya. Ṣadrā menegaskan bahwa perbedaan antar-entitas tidak bersumber dari esensi-esensi yang terpisah secara ontologis, melainkan dari perbedaan tingkat intensitas eksistensi itu sendiri. Dengan kata lain, pluralitas realitas bukanlah pluralitas hakikat, tetapi pluralitas derajat "ada".[184]

Dalam pembahasan tentang *tafaḍḍul al-wujūd* pada halaman-halaman awal pasca penegasan *aṣālat al-wujūd*, Ṣadrā mengkritik pemahaman tradisional yang menyamakan perbedaan ontologis dengan perbedaan esensial. Ia menunjukkan bahwa apabila perbedaan antar-entitas benar-benar bersumber dari esensi yang berdiri sendiri, maka realitas akan terfragmentasi secara absolut dan tidak mungkin dijelaskan keterkaitan ontologis antara yang tinggi dan yang rendah. Namun faktanya, realitas menampilkan keterhubungan yang kontinu: sebab dan akibat, bentuk dan materi, jiwa dan raga, semuanya berada

[184] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan tashkīk al-wujūd, 71–73 PDF.

dalam satu tatanan wujud yang berkesinambungan. Kontinuitas ini hanya dapat dijelaskan jika eksistensi dipahami sebagai realitas yang menerima intensifikasi dan pelemahan.[185]

Ṣadrā menegaskan bahwa *tashkīk* tidak berarti ambiguitas konseptual (*isytirāk lafẓī*), melainkan gradasi realitas yang objektif. Eksistensi hadir secara satu makna, tetapi tidak satu tingkat. Wujud api, wujud cahaya, wujud kehidupan, dan wujud intelek tidak berbeda karena "apa"-nya, melainkan karena "seberapa intens" kehadiran eksistensinya. Oleh sebab itu, perbedaan antara benda material dan realitas immaterial bukan perbedaan jenis ontologis yang terputus, melainkan perbedaan tingkat aktualitas eksistensi.[186]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menolak dua ekstrem metafisika klasik: pertama, pluralisme esensialis yang memecah realitas menjadi substansi-substansi tertutup; kedua, monisme numerik yang menghapus perbedaan ontologis sama sekali. *Tashkīk al-wujūd* justru memungkinkan kesatuan dan keberagaman hadir secara simultan. Kesatuan dijamin oleh satu realitas eksistensi, sementara keberagaman dijelaskan oleh perbedaan intensitas dan kesempurnaan wujud. Dengan demikian, dunia tidak jatuh ke dalam relativisme ontologis, tetapi juga tidak membeku dalam struktur statis.[187]

Penjelasan Ṣadrā mengenai gradasi eksistensi ini juga berkaitan erat dengan analisisnya tentang cahaya (*nūr*), sebagaimana tampak pada pembahasan lanjutan Jilid I yang memanfaatkan analogi iluminatif tanpa menjadikannya dasar ontologi tersendiri. Cahaya dipahami sebagai metafora paling dekat untuk eksistensi karena ia satu secara hakikat namun bertingkat secara intensitas. Cahaya yang kuat dan cahaya yang lemah bukan dua cahaya yang berbeda jenis, tetapi manifestasi bertingkat dari satu realitas luminosa. Analogi ini digunakan Ṣadrā untuk menegaskan bahwa wujud Tuhan dan wujud

---

[185] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), analisis kontinuitas wujud dan penolakan fragmentasi esensial, 72–75 PDF.

[186] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), penegasan perbedaan tingkat eksistensi (marātib al-wujūd), 73–78 PDF.

[187] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), kritik atas pluralisme esensialis dan monisme numerik, 78–82 PDF.

makhluk berada dalam satu spektrum ontologis tanpa menghilangkan perbedaan absolut dalam derajat kesempurnaan.[188]

Lebih jauh, dengan menegaskan bahwa gradasi adalah sifat eksistensi itu sendiri, Ṣadrā menutup kemungkinan reduksi ontologi ke dalam kategori kuantitatif atau materialistik. Intensitas eksistensi tidak dapat diukur secara empiris dalam arti fisik, karena ia berkaitan dengan tingkat aktualitas *realitas, bukan dengan besaran material. Di sinilah tashkīk* al-wujūd berfungsi sebagai prinsip metafisis yang menjembatani antara realitas material dan immaterial tanpa memutus kontinuitas ontologis di antara keduanya. Realitas fisik tidak ditolak, tetapi ditempatkan sebagai tingkat eksistensi yang paling lemah dan paling bergantung.[189]

Dengan demikian, *tashkīk al-wujūd* dalam *Asfār* Jilid I bukanlah tambahan spekulatif atas aṣālat al-wujūd, melainkan konsekuensi logis darinya. Jika eksistensi adalah satu-satunya realitas yang sungguh-sungguh, dan jika realitas menampilkan keberagaman yang nyata, maka keberagaman itu hanya mungkin dijelaskan melalui perbedaan intensitas eksistensi. Prinsip ini menjadi kunci bagi seluruh pengembangan ontologi Sadrian selanjutnya, termasuk penjelasan tentang gerak substansial, kesatuan jiwa-raga, dan teleologi eksistensial manusia, yang semuanya bergantung pada pemahaman bahwa realitas bersifat bertingkat, dinamis, dan berorientasi pada kesempurnaan wujud.[190]

c. Cahaya sebagai Model Ontologis—Transformasi Isyrāqī dalam Filsafat Mullā Ṣadrā

Dalam penguatan doktrin *tasykīk al-wujūd*, Mullā Ṣadrā secara sadar memanfaatkan struktur konseptual filsafat iluminasi (*isyrāq*) Suhrawardī, khususnya konsep cahaya (*nūr)*, sebagai model ontologis untuk menjelaskan gradasi realitas tanpa harus terjatuh pada pluralisme esensial. Dalam *al-Asfār al-Arba'ah* Jilid I, Ṣadrā menegaskan bahwa cahaya merupakan realitas yang secara *badīhī* dipahami sebagai satu

[188] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), analogi cahaya dan gradasi realitas, 90–95 PDF.

[189] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), pembedaan intensitas ontologis dan kuantitas material, 95–98 PDF.

[190] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), konsekuensi ontologis tashkīk al-wujūd, 98–100 PDF.

hakikat yang menerima perbedaan bukan karena esensinya, melainkan karena intensitas aktualisasinya.[191] Dengan demikian, cahaya menyediakan contoh paling jernih tentang bagaimana satu realitas dapat hadir dalam tingkatan yang berbeda tanpa terpecah menjadi hakikat-hakikat yang terpisah.

Ṣadrā menerima intuisi dasar Suhrawardī bahwa realitas bersifat bercahaya dan hierarkis, namun ia menolak menjadikan cahaya sebagai substansi metafisis yang berdiri sendiri. Dalam pembacaan Sadrian, cahaya bukan prinsip ontologis alternatif di samping wujud, melainkan manifestasi paling transparan dari eksistensi itu sendiri.[192] Oleh karena itu, hierarki cahaya dalam filsafat *isyrāqī* ditafsirkan ulang sebagai hierarki intensitas wujud, bukan sebagai tatanan esensi-esensi bercahaya yang otonom. Langkah ini memungkinkan Ṣadrā mengintegrasikan simbolisme iluminatif ke dalam kerangka metafisika eksistensial tanpa mengorbankan prinsip *aṣālat al-wujūd*.

Dalam konteks ini, Ṣadrā menegaskan bahwa perbedaan antara cahaya yang kuat dan cahaya yang lemah tidak menunjukkan perbedaan "apa" (*māhiyyah*), melainkan perbedaan kadar aktualitas dan kesempurnaan.[193] Prinsip ini secara langsung diterapkan pada eksistensi: wujud bukanlah genus yang terbagi oleh diferensia esensial, tetapi satu realitas yang bergradasi menurut intensitas kehadirannya. Dengan demikian, pluralitas realitas di alam tidak memerlukan asumsi banyaknya hakikat wujud, melainkan cukup dijelaskan melalui perbedaan tingkat eksistensial.

Penafsiran Sadrian ini memiliki konsekuensi metodologis yang penting. Dengan menjadikan cahaya sebagai analogi ontologis (bukan metafora puitis), Ṣadrā menunjukkan bahwa filsafat dapat menjelaskan diferensiasi realitas tanpa harus kembali pada konstruksi esensial yang

---

[191] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), pembahasan wujud dan perbedaannya menurut intensitas, 71–75.

[192] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik atas substansialisasi cahaya dalam filsafat isyrāqī, 78–82.

[193] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), penjelasan perbedaan wujud sebagai syiddah wa ḍa'f, 83–88.

statis.[194] Cahaya memperlihatkan bahwa realitas dapat bersifat satu sekaligus bertingkat, aktual sekaligus beragam, tanpa kontradiksi logis. Di sinilah *tasykīk al-wujūd* memperoleh landasan rasional yang kokoh, karena ia tidak bergantung pada spekulasi irfānī semata, melainkan pada struktur realitas yang dapat dipahami secara demonstratif.

Lebih jauh, Ṣadrā menekankan bahwa penggunaan model cahaya bukanlah adopsi literal dari metafisika Suhrawardī, melainkan transformasi filosofis yang disengaja.[195] Cahaya dipertahankan sebagai sarana penyingkapan struktur realitas, tetapi fondasi ontologisnya dialihkan sepenuhnya kepada eksistensi. Dengan cara ini, filsafat iluminasi tidak ditolak, tetapi "diangkat" (*ta'ālī*) ke dalam sistem metafisika yang lebih komprehensif—yakni filsafat transendental. Prinsip *tasykīk al-wujūd* dengan demikian berdiri sebagai sintesis antara kejernihan simbolik *isyrāq* dan ketegasan ontologis filsafat eksistensi.

Pada titik ini, jelas bahwa analogi cahaya berfungsi sebagai jembatan konseptual antara kesatuan wujud dan pluralitas fenomenal. Ia memungkinkan Ṣadrā menjelaskan bagaimana realitas dapat bersifat satu secara hakikat, namun berbeda secara tingkat, tanpa harus mengorbankan rasionalitas metafisika.[196] Dengan fondasi ini, doktrin *tasykīk al-wujūd* siap dikembangkan lebih jauh menuju pembahasan relasi Tuhan–alam dan dinamika kesempurnaan eksistensial, yang pada tahap selanjutnya akan bersinggungan dengan horizon metafisika Ibn 'Arabī.

d. *Tasykīk al-Wujūd* sebagai Sintesis Ontologis: Dari Cahaya Suhrawardī menuju Metafisika Eksistensial Mullā Ṣadrā

Setelah Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa perbedaan realitas tidak mungkin dijelaskan melalui esensi-esensi yang berdiri sendiri, melainkan melalui perbedaan intensitas eksistensi, ia sampai pada kesimpulan ontologis bahwa wujud bersifat *mushtarak* (dipakai bersama) sekaligus *mutafāḍil* (bertingkat). Inilah inti dari doktrin

---

[194] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), argumentasi tasykīk sebagai solusi pluralitas realitas, 88–92.

[195] Murtadha Mutahhari, *Filsafat Hikmah* (PDF), analisis transformasi filsafat iluminasi dalam sistem Sadrian, 112–118.

[196] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, subbab "Mullā Ṣadrā Shīrāzī and His Pupils" (PDF), 342–346.

tasykīk al-wujūd: eksistensi adalah satu realitas yang sama pada seluruh entitas, tetapi hadir dengan kadar kesempurnaan yang berbeda-beda. Dalam *Asfār* Jilid I, Ṣadrā menegaskan bahwa jika wujud adalah realitas primer, maka pluralitas tidak mungkin bersumber dari hakikat yang berlainan, melainkan dari variasi intensitas aktualisasi wujud itu sendiri.[197]

Pada titik ini, Ṣadrā secara sadar memanfaatkan horizon metafisika cahaya Suhrawardī, tetapi dengan transformasi ontologis yang mendasar. Dalam filsafat iluminasi, cahaya dipahami sebagai realitas primer yang tersusun dalam hierarki dari *Nūr al-Anwār* hingga cahaya-cahaya lemah. Ṣadrā menerima struktur hierarkis ini, namun menolak menjadikan cahaya sebagai substansi metafisis independen. Dalam pembahasan Jilid I yang berlanjut hingga awal Jilid II, ia menafsirkan cahaya sebagai simbol paling dekat untuk menjelaskan struktur eksistensi, bukan sebagai pengganti konsep wujud. Dengan demikian, hierarki cahaya Suhrawardī ditransformasikan menjadi hierarki eksistensi, di mana perbedaan antar-entitas merupakan perbedaan tingkat keberadaan, bukan perbedaan hakikat.[198]

Transformasi ini memiliki implikasi penting. Jika dalam Suhrawardī cahaya memiliki status ontologis yang berdiri sendiri, maka dalam filsafat Sadrian, cahaya hanyalah ekspresi metaforis dari intensitas wujud. Ṣadrā menegaskan bahwa setiap cahaya adalah sejauh ia memiliki eksistensi, dan semakin kuat eksistensinya, semakin "bercahaya" ia dipahami. Dengan demikian, konsep cahaya tidak lagi berada pada level ontologi dasar, tetapi ditempatkan pada level penjelasan simbolik terhadap gradasi wujud. Pendekatan ini memungkinkan Ṣadrā mempertahankan intuisi iluminatif Suhrawardī tanpa harus meninggalkan prinsip *aṣālat al-wujūd* yang telah ia bangun secara ketat dalam Jilid I.[199]

---

[197] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), pembahasan lanjutan tentang kesatuan dan perbedaan wujud, 71–80.

[198] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, jil. I–II (PDF), reinterpretasi hierarki cahaya dalam kerangka wujud, 5–100.

[199] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, jil. II (PDF), pembahasan nūr sebagai ekspresi intensitas wujud, 118–130.

Lebih jauh, melalui *tasykīk al-wujūd,* Ṣadrā sekaligus menyiapkan landasan rasional bagi horizon metafisika Ibn ‘Arabī. Doktrin *waḥdat al-wujūd*—bahwa realitas hakiki hanya satu—sering dipahami secara ekstrem sebagai peniadaan pluralitas ontologis. Ṣadrā menolak pembacaan ini dengan menunjukkan bahwa kesatuan eksistensi tidak meniadakan perbedaan, tetapi justru meniscayakan gradasi. Eksistensi adalah satu hakikat, namun berderajat; kesatuan tidak berarti keseragaman, dan pluralitas tidak berarti fragmentasi realitas. Dengan kerangka ini, Ṣadrā berhasil memberikan artikulasi filosofis yang sistematis terhadap intuisi mistik Ibn ‘Arabī tanpa terjatuh pada irasionalisme.[200]

Dalam kerangka Sadrian, *tasykīk al-wujūd* juga berfungsi sebagai kunci untuk memahami relasi Tuhan dan alam. Tuhan dipahami sebagai eksistensi dengan intensitas tertinggi—wujud murni tanpa batas—sementara makhluk adalah wujud dengan intensitas yang terbatas dan bertingkat. Relasi ini bukan relasi kausal mekanis, melainkan relasi ontologis berbasis tingkat eksistensi. Dengan demikian, keesaan Tuhan tetap terjaga, sekaligus memungkinkan keberagaman realitas kosmik tanpa harus mengandaikan dualisme ontologis antara Khalik dan makhluk.[201]

Pada tahap ini, jelas bahwa *tasykīk al-wujūd* bukan tambahan aksidental dalam filsafat Mullā Ṣadrā, melainkan konsekuensi langsung dari *aṣālat al-wujūd.* Tanpa menerima bahwa eksistensi adalah realitas primer, konsep gradasi tidak memiliki pijakan ontologis. Sebaliknya, setelah eksistensi ditetapkan sebagai asas, gradasi menjadi satu-satunya cara rasional untuk menjelaskan pluralitas, perubahan, kesempurnaan, dan dinamika realitas. Oleh karena itu, *tasykīk al-wujūd* harus dipahami sebagai jembatan konseptual antara ontologi, kosmologi, teologi, dan antropologi dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā.

e. Keniscayaan *Tashkīk al-Wujūd* sebagai Konsekuensi *Aṣālat al-Wujūd*

---

[200] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence* (PDF), analisis sintesis Sadra antara Suhrawardī dan Ibn ‘Arabī, 33–39.

[201] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, subbab “Mullā Ṣadrā Shīrāzī and His Pupils” (PDF), 342–350.

Setelah Mullā Ṣadrā menetapkan *aṣālat al-wujūd* sebagai prinsip ontologis fundamental dalam *al-Asfār* Jilid I, ia menunjukkan bahwa pengakuan terhadap eksistensi sebagai satu-satunya realitas yang sungguh-sungguh tidak dapat berhenti pada afirmasi kesatuan semata. Jika wujud adalah realitas primer dan *mahiyyah* hanya konstruksi konseptual, maka pluralitas yang kita saksikan di alam tidak mungkin dijelaskan melalui perbedaan esensi-esensi yang berdiri sendiri, melainkan harus dipahami sebagai perbedaan dalam eksistensi itu sendiri. Dari sinilah *tashkīk al-wujūd* muncul bukan sebagai asumsi tambahan, tetapi sebagai konsekuensi rasional yang tak terelakkan dari *aṣālat al-wujūd.*[202]

Ṣadrā menegaskan bahwa jika wujud benar-benar satu realitas yang asali, maka mustahil realitas itu terbagi menjadi unit-unit eksistensi yang sepenuhnya sejajar dan terpisah. Kesatuan ontologis wujud meniscayakan bahwa perbedaan antar-entitas harus bersifat internal terhadap wujud itu sendiri, bukan eksternal. Dengan kata lain, perbedaan realitas bukanlah perbedaan "apa itu sesuatu" (*mahiyyah*), melainkan perbedaan "seberapa nyata sesuatu itu ada". Di sinilah Sadra memperkenalkan prinsip bahwa wujud adalah satu hakikat yang berbeda secara bertingkat (*ḥaqīqah wāḥidah mushtarakah bi al-tashkīk*), yakni satu realitas yang menampakkan diri dalam intensitas, kekuatan, dan kesempurnaan yang beragam.[203]

Argumen ini dibangun Ṣadrā secara ketat melalui kritik terhadap dua alternatif metafisis yang ia anggap gagal. Alternatif pertama adalah pandangan yang menganggap wujud bersifat ekuivokal, yakni bahwa "ada" yang dipredikasikan pada Tuhan dan makhluk sepenuhnya berbeda makna. Bagi Ṣadrā, pandangan ini menghancurkan kemungkinan metafisika, karena memutus kontinuitas ontologis antara sebab pertama dan seluruh realitas turunan. Alternatif kedua adalah pandangan univokal murni yang menyamakan wujud Tuhan dan makhluk secara datar, yang berujung pada penafian transendensi ilahi. *Tashkīk al-wujūd* justru menghindari kedua ekstrem ini dengan

---

[202] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), pembahasan lanjutan setelah penetapan aṣālat al-wujūd, 71–75.

[203] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. I (PDF), argumentasi tentang kesatuan hakikat wujud dan perbedaan bertingkat, 76–82.

menegaskan bahwa wujud itu satu secara hakikat, tetapi berbeda secara intensitas dan kesempurnaan.[204]

Lebih jauh, Ṣadrā menekankan bahwa tanpa *tashkīk, aṣālat al-wujūd* akan berujung pada kebuntuan konseptual. Jika wujud satu dan tidak bergradasi, maka tidak ada cara untuk menjelaskan perbedaan nyata antara sebab dan akibat, antara yang sempurna dan yang kurang sempurna, atau antara Tuhan dan alam. Oleh karena itu, *tashkīk al-wujūd* bukanlah doktrin tambahan, melainkan mekanisme ontologis yang memungkinkan *aṣālat al-wujūd* menjelaskan pluralitas tanpa mengorbankan kesatuan realitas.[205]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap entitas memperoleh realitasnya bukan karena ia memiliki esensi tertentu, melainkan karena ia berpartisipasi pada wujud dengan kadar tertentu. Semakin tinggi intensitas partisipasi itu, semakin sempurna dan aktual realitasnya. Dengan demikian, hierarki realitas bukan disusun berdasarkan klasifikasi esensial, tetapi berdasarkan tingkat kepenuhan eksistensial. Prinsip inilah yang kelak memungkinkan Sadra menjelaskan struktur kosmos, jiwa manusia, dan perjalanan eksistensial menuju kesempurnaan tanpa terjebak pada dualisme ontologis.[206]

Dengan demikian, pada tahap ini *Asfār* memperlihatkan bahwa *tashkīk al-wujūd* adalah konsekuensi rasional yang niscaya dari *aṣālat al-wujūd*. Ia bukan diimpor dari filsafat iluminasi atau tasawuf, melainkan lahir dari analisis ontologis murni terhadap hakikat wujud itu sendiri. Baru setelah fondasi rasional ini kokoh, Ṣadrā kemudian membuka ruang bagi penggunaan model cahaya Suhrawardī sebagai sarana penjelasan ontologis, bukan sebagai sumber prinsip metafisis. Di sinilah transisi konseptual menuju pembahasan cahaya menjadi sah secara filosofis dan tidak bersifat *ad hoc*.

f. Cahaya sebagai Model Ontologis, Bukan Metafora Fisik

---

[204] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. I (PDF), kritik terhadap ekuivokalitas dan univokalitas wujud, 83–88.

[205] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), penegasan keniscayaan gradasi wujud untuk menjelaskan pluralitas, 89–94.

[206] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), analisis partisipasi eksistensial dan hierarki realitas, 95–100.

Dalam pengembangan doktrin *tasykīk al-wujūd*, Mullā Ṣadrā menggunakan konsep cahaya (*nūr*) bukan sebagai metafora fisik atau analogi pedagogis semata, melainkan sebagai model ontologis untuk menjelaskan struktur internal eksistensi itu sendiri. Dalam *al-Asfār al-Arba'ah*, khususnya pada pembahasan tentang realitas wujud dan derajat-derajatnya, Ṣadrā menegaskan bahwa cahaya memiliki keistimewaan ontologis karena ia paling dekat dengan makna eksistensi itu sendiri: ia tampak dengan sendirinya, menampakkan yang lain, dan tidak memerlukan sesuatu di luar dirinya untuk dapat diketahui.[207] Dalam kerangka ini, cahaya bukanlah contoh eksternal yang dipinjam secara bebas, melainkan simbol ontologis yang mencerminkan cara kerja wujud sebagai realitas aktual.

Ṣadrā secara eksplisit membedakan pendekatannya dari pemahaman fisik tentang cahaya. Ia menolak pembacaan yang memahami cahaya sebagai substansi material atau fenomena inderawi semata, karena pendekatan semacam itu justru akan mereduksi makna ontologis cahaya.[208] Cahaya dalam filsafat Sadrian harus dipahami sebagai tingkat keterbukaan eksistensi: semakin kuat intensitas wujud suatu entitas, semakin "terang" ia dalam arti ontologis, yakni semakin aktual, mandiri, dan menyingkapkan realitas di bawahnya.[209] Dengan demikian, pembicaraan tentang cahaya sepenuhnya berada dalam ranah metafisika, bukan fisika.

Dalam konteks ini, Ṣadrā mengadopsi bahasa iluminatif Suhrawardī, tetapi secara sadar menggeser fondasinya. Jika Suhrawardī menjadikan cahaya sebagai prinsip pertama realitas, Ṣadrā menjadikan eksistensi sebagai prinsip primer, sementara cahaya dipahami sebagai modus paling representatif dari eksistensi itu sendiri.[210] Oleh karena itu, ketika Ṣadrā berbicara tentang hierarki cahaya, yang dimaksud sebenarnya adalah hierarki intensitas wujud. Cahaya tidak berdiri

---

[207] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I (PDF), pembahasan awal tentang kejelasan wujud dan aktualitasnya, PDF 55–60.

[208] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. II (PDF), kritik terhadap pemahaman inderawi tentang cahaya dalam konteks metafisika, PDF 115–118.

[209] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), analisis tentang eksistensi sebagai aktualitas bertingkat, urut PDF 63–70.

[210] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. II (PDF), reinterpretasi ontologis konsep nūr dalam dialog dengan filsafat isyrāq, urut PDF 118–123.

sejajar dengan wujud, melainkan berfungsi sebagai cara konseptual untuk memahami gradasi internal wujud tanpa jatuh pada pluralitas esensial.

Pendekatan ini memungkinkan Ṣadrā menjelaskan bagaimana satu realitas eksistensial dapat hadir dalam tingkat-tingkat yang berbeda tanpa terpecah menjadi banyak hakikat. Cahaya, dalam pengertian ontologis Sadrian, bersifat satu tetapi memiliki derajat kekuatan yang beragam; ia tidak berubah hakikatnya ketika intensitasnya meningkat atau menurun.[211] Dengan model ini, Ṣadrā menunjukkan bahwa pluralitas realitas bukanlah pluralitas jenis atau esensi, melainkan pluralitas tingkat aktualisasi eksistensi. Inilah titik krusial yang menjadikan cahaya sebagai model ontologis yang sahih bagi *tasykīk al-wujūd*.

Lebih jauh, penggunaan cahaya sebagai model ontologis juga berfungsi untuk menghindari dua ekstrem metafisika klasik: esensialisme statis dan monisme datar. Jika realitas dipahami melalui esensi, maka perbedaan entitas akan bersifat terputus dan kaku; sebaliknya, jika realitas dipahami sebagai satu secara numerik tanpa gradasi, maka perbedaan empiris menjadi ilusi semata.[212] Dengan kerangka cahaya ontologis, Ṣadrā mampu mempertahankan kesatuan realitas sekaligus menjelaskan keberagaman tingkat keberadaan secara rasional dan konsisten.

Dengan demikian, cahaya dalam filsafat Mullā Ṣadrā bukanlah alat retoris atau ilustrasi didaktik, melainkan model ontologis internal yang berfungsi menjelaskan bagaimana eksistensi yang satu dapat tampil dalam spektrum intensitas yang berjenjang. Model ini menyiapkan dasar konseptual yang kokoh bagi pemahaman *tasykīk al-wujūd* sebagai struktur objektif realitas, bukan sekadar konstruksi konseptual akal. Pada titik inilah, cahaya berfungsi sebagai jembatan ontologis antara prinsip *aṣālat al-wujūd* dan doktrin gradasi eksistensi yang akan dirumuskan secara lebih sistematis pada bagian berikutnya.

---

[211] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), penjelasan tentang kesatuan hakikat wujud dan perbedaan intensitasnya, urut PDF 67–72.

[212] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik terhadap pluralitas esensial dan monisme numerik dalam metafisika klasik, urut PDF 70–75.

g. Konvergensi Sadra–Suhrawardī–Ibn ‘Arabī dalam Kerangka *Tashkīk al-Wujūd*

Setelah menetapkan bahwa wujud adalah realitas primer (*aṣālat al-wujūd*) dan bahwa realitas eksistensial tersusun secara bergradasi *(tashkīk al-wujūd*), Mullā Ṣadrā dalam *al-Asfār al-Arba‘ah* menunjukkan bahwa prinsip gradasi ini memungkinkan dilakukannya integrasi konseptual antara tiga horizon besar filsafat Islam: metafisika peripatetik Ibn Sīnā, iluminasi ontologis Suhrawardī, dan intuisi metafisis Ibn ‘Arabī. Namun integrasi ini tidak bersifat eklektik, melainkan berlangsung di bawah dominasi prinsip eksistensial yang ditetapkan oleh Ṣadrā sendiri, yakni bahwa satu-satunya realitas yang sungguh-sungguh adalah wujud dengan intensitas yang bertingkat.[213] Dalam kerangka ini, setiap tradisi ditempatkan bukan sebagai sumber independen, tetapi sebagai ekspresi parsial dari satu struktur ontologis yang sama.

Dalam pembacaan Ṣadrā terhadap Suhrawardī, hierarki cahaya tidak dipahami sebagai sistem metafisika alternatif yang berdiri di luar wujud, melainkan sebagai representasi simbolik dari perbedaan intensitas eksistensi itu sendiri.[214] Ṣadrā secara eksplisit menolak pemahaman cahaya sebagai substansi ontologis yang terpisah, dan menegaskan bahwa *al-nūr* hanya dapat dipahami secara sah apabila ia direduksi kembali kepada hakikat wujud.[215] Oleh karena itu, cahaya yang lebih kuat dan cahaya yang lebih lemah tidak berbeda karena esensinya, melainkan karena kadar aktualitas eksistensialnya. Dengan penafsiran ini, Ṣadrā mempertahankan intuisi iluminatif Suhrawardī, tetapi mengikatnya secara ketat pada asas *aṣālat al-wujūd* yang telah ia bangun sejak jilid pertama *Asfār*.

Sementara itu, relasi Ṣadrā dengan Ibn ‘Arabī beroperasi pada tingkat metafisika kesatuan realitas. Ṣadrā menerima tesis dasar Ibn ‘Arabī bahwa realitas pada hakikatnya satu, namun ia menolak

---

[213] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I (PDF), pembahasan awal hakikat wujud dan prinsip kesatuan eksistensial, 55–60.

[214] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba‘ah*, jil. II (PDF), pembahasan al-nūr wa marātibihi, 118–123.

[215] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. II (PDF), kritik terhadap pemahaman cahaya sebagai substansi independen, 124–130.

pemahaman yang dapat mengarah pada penghapusan diferensiasi ontologis secara rasional.[216] Dalam *Asfār*, ia menegaskan bahwa kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) hanya dapat dipertahankan secara filosofis jika disertai dengan prinsip gradasi eksistensial, sehingga kesatuan tidak meniadakan perbedaan, dan perbedaan tidak merusak kesatuan.[217] Dengan demikian, *tashkīk al-wujūd* berfungsi sebagai solusi ontologis atas ketegangan antara kesatuan dan pluralitas yang tidak sepenuhnya dapat diselesaikan oleh pendekatan mistik murni.

Ṣadrā menjelaskan bahwa realitas eksistensial bersifat satu dalam hakikatnya *(ḥaqīqah wāḥidah*), tetapi berbeda dalam intensitas aktualisasinya (*mushtarakah bi al-tashkīk)*.[218] Prinsip ini memungkinkan penjelasan tentang Tuhan sebagai Wujud Absolut dengan intensitas tertinggi, sementara makhluk dipahami sebagai manifestasi eksistensial dengan tingkat intensitas yang lebih rendah, tanpa menjadikan makhluk sebagai entitas yang terpisah secara ontologis dari sumber wujudnya.[219] Di sinilah konvergensi antara Sadra dan Ibn ‘Arabī mencapai bentuk filosofisnya yang paling matang: kesatuan realitas dijaga, tetapi tetap dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan sistematis.

Lebih jauh, Ṣadrā menegaskan bahwa tanpa prinsip tashkīk, baik iluminasi Suhrawardī maupun intuisi kesatuan Ibn ‘Arabī akan jatuh ke dalam dua ekstrem yang berlawanan: simbolisme metafisis yang tidak memiliki dasar ontologis yang jelas, atau monisme mistik yang sulit dipertahankan secara argumentatif.[220] Oleh karena itu, *tashkīk al-wujūd* bukan sekadar konsep tambahan, melainkan poros yang memungkinkan seluruh warisan filsafat Islam terdahulu direkonstruksi dalam satu kerangka ontologi eksistensial yang koheren.

---

[216] Mullā Ṣadrā, al-Asfār, jil. I (PDF), pembahasan kesatuan realitas dan penolakan pluralitas esensial, 65–70.

[217] Mullā Ṣadrā, al-Asfār, jil. I (PDF), formulasi al-wujūd ḥaqīqah wāḥidah mushtarakah bi al-tashkīk, 71–75.

[218] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), analisis perbedaan intensitas eksistensi, 76–82.

[219] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), relasi antara Wujud Absolut dan manifestasi kosmik, 83–88.

[220] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik terhadap simbolisme metafisis tanpa fondasi ontologis, 89–94.

Dalam struktur *Asfār*, konvergensi ini tidak disajikan sebagai sintesis historis, tetapi sebagai konsekuensi logis dari keprimordialan wujud. Setelah eksistensi ditetapkan sebagai realitas dasar, dan setelah terbukti bahwa eksistensi hadir dalam derajat yang berbeda-beda, maka seluruh perbedaan realitas—baik yang dijelaskan melalui cahaya, tajalli, maupun hierarki intelek—harus dipahami sebagai variasi intensitas wujud yang sama.[221] Dengan demikian, *tashkīk al-wujūd* berfungsi sebagai jembatan ontologis yang menyatukan rasionalitas, iluminasi, dan intuisi metafisis dalam satu bangunan filsafat transendental.

Pada titik ini, menjadi jelas bahwa Mullā Ṣadrā tidak sekadar "mempertemukan" Suhrawardī dan Ibn 'Arabī, tetapi menundukkan keduanya di bawah satu prinsip ontologis yang ketat. Cahaya tidak berdiri di luar wujud, dan kesatuan tidak meniadakan gradasi. Seluruh realitas dipahami sebagai satu spektrum eksistensial yang bergerak dari intensitas tertinggi menuju tingkat-tingkat aktualitas yang lebih rendah. Inilah makna terdalam dari *tashkīk al-wujūd* dalam filsafat Sadrian: sebuah prinsip yang sekaligus menjaga kesatuan realitas, menjelaskan pluralitas kosmik, dan menyediakan fondasi rasional bagi metafisika spiritual Islam.

Dengan demikian, *tashkīk al-wujūd* dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā tidak dapat dipahami sebagai pengakuan atas pluralitas realitas yang bersifat nominal atau konseptual belaka, melainkan sebagai konsekuensi ontologis yang niscaya dari keprimordialan eksistensi itu sendiri. Perbedaan antar entitas tidak berakar pada keragaman esensi yang berdiri sejajar, tetapi pada perbedaan tingkat intensitas eksistensial dari satu realitas wujud yang sama. Oleh karena itu, *tashkīk* Sadrian secara prinsipil berbeda dari pluralitas nominal, yang hanya mengandaikan perbedaan istilah, konsep, atau klasifikasi mental tanpa dasar ontologis yang sungguh-sungguh. Dalam pluralitas nominal, keberagaman bersifat eksternal terhadap realitas itu sendiri; sedangkan dalam *tashkīk*, keberagaman justru merupakan cara eksistensi menampakkan dirinya secara bertingkat dalam realitas. Perbedaan ini menjelaskan mengapa bagi Ṣadrā realitas tidak terfragmentasi menjadi banyak "ada" yang terpisah, melainkan tersusun

[221] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), konsekuensi ontologis gradasi wujud bagi struktur kosmos, 95–100.

sebagai satu spektrum ontologis yang berjenjang dan terhubung secara internal.

Pemahaman ini sekaligus menegaskan bahwa struktur hierarkis realitas dalam filsafat Sadrian bukanlah statis atau beku, melainkan dinamis dan terbuka terhadap intensifikasi eksistensial. Jika wujud adalah satu hakikat yang bergradasi, maka setiap tingkat realitas mengandung potensi untuk bergerak menuju intensitas wujud yang lebih sempurna. Di sinilah *tashkīk al-wujūd* secara internal menuntut penjelasan lebih lanjut mengenai bagaimana perubahan, perkembangan, dan transformasi ontologis dimungkinkan dalam struktur realitas itu sendiri. Dengan kata lain, gradasi eksistensi tidak hanya menjelaskan perbedaan tingkat wujud, tetapi juga membuka horizon metafisis bagi pemahaman tentang gerak sebagai ciri inheren eksistensi.

Atas dasar inilah pembahasan *tashkīk al-wujūd* secara logis dan sistematis mengantarkan kita pada prinsip ontologis berikutnya dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, yakni *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak substansial). Jika eksistensi bersifat primer, bergradasi, dan intensif, maka gerak tidak lagi dapat dipahami sebagai perubahan aksidental yang menempel pada substansi yang statis, melainkan sebagai dinamika internal eksistensi itu sendiri. Dengan demikian, *al-ḥarakah al-jawhariyyah* bukanlah teori tambahan yang berdiri terpisah, tetapi kelanjutan niscaya dari pemahaman Sadrian tentang wujud sebagai realitas yang hidup, bertingkat, dan senantiasa menuju kesempurnaan eksistensialnya.

Tabel 3. 2 Gradasi Eksistensial (*tashkīk al-wujūd*)

Aspek	Uraian
Tujuan Subbab	Menjelaskan pluralitas realitas tanpa pluralitas esensi
Masalah yang dikritik	Pluralism nominal & atomisme ontologis
Sumber Primer	Asfar Jilid I (PDF Hal.71-130)
Argumentasi kunci	Perbedaan realitas = perbedaan intensitas wujud
Peran Suhrawardi	Cahaya sebagai model ontologis, bukan metafora fisik
Integrasi Sadrian	Cahaya=intensitas wujud
Struktur argumentasi	Bagian 1 – 7 (ontologis-iluminatif-sistematis)

Konsep inti	Kesatuan Hakikat + gradasi Intensitas
Konsekuensi	Dunia = spectrum eksistensial bertingkat
Fungsi dalam Bab III	Menjelaskan struktur realitas tempat raga dan jiwa berada
Relasi ke Dawkins	Menolak pluralitas realitas berbasis materi murni

3. Gerak Substansial (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*)

a. Gerak sebagai Konsekuensi Ontologis dari *Aṣālat al-Wujūd*

Gerak substansial dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak dapat dipahami sebagai teori kosmologi atau fisika semata, melainkan sebagai konsekuensi ontologis langsung dari prinsip aṣālat al-wujūd yang telah ditegakkan secara sistematis dalam al-Asfār al-Arba‘ah Jilid I. Ṣadrā menegaskan bahwa realitas yang sungguh-sungguh aktual bukanlah mahiyyah, melainkan eksistensi itu sendiri, dan karena eksistensi bersifat aktual serta terealisasi secara bertingkat, maka realitas tidak mungkin bersifat statis bahkan pada tingkat substansi sekalipun.[222] Dalam konteks ini, wujud dipahami bukan sebagai keadaan tetap, melainkan sebagai aktualitas yang senantiasa berada dalam proses realisasi dan penyempurnaan.[223] Oleh sebab itu, jika substansi adalah wujud, maka substansi itu sendiri harus dipahami sebagai realitas yang bergerak secara intrinsik, bukan sekadar sebagai substrat pasif bagi perubahan aksidental.[224]

Dalam ontologi Aristotelian–Avicennian, gerak dipahami sebagai perubahan aksiden yang menimpa substansi yang tetap. Ṣadrā mengkritik pendekatan ini dengan menunjukkan bahwa pandangan tersebut masih berangkat dari asumsi esensialis, yakni menempatkan mahiyyah sebagai dasar realitas.[225] Ia menegaskan bahwa aksiden tidak memiliki realitas mandiri, karena seluruh keberadaan aksiden sepenuhnya bergantung pada eksistensi substansi yang

[222] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. I (PDF), 55–56.

[223] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. I, 56–58.

[224] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. I, 58–60. dan *Ibid*., 60–61.

[225] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. I, 62–64.

menopangnya.[226] Jika perubahan dibatasi hanya pada aksiden, sementara substansi dianggap tetap, maka yang sesungguhnya terjadi adalah pemisahan antara realitas aktual (wujud) dan sumber perubahan itu sendiri. Dalam Asfār Jilid I, Ṣadrā menegaskan bahwa pendekatan semacam ini gagal memahami hakikat eksistensi sebagai realitas yang teraktualisasi secara kontinu.[227] Oleh karena itu, perubahan sejati tidak mungkin hanya terjadi pada level aksidental, melainkan harus menyentuh substansi sebagai wujud itu sendiri.[228]

Ṣadrā kemudian merumuskan gerak sebagai *ishtidād al-wujūd*, yakni intensifikasi atau peningkatan derajat eksistensi, bukan perpindahan suatu entitas dari satu keadaan statis ke keadaan statis lainnya.[229] Dalam perspektif ini, gerak tidak dipahami sebagai sesuatu yang "ditambahkan" pada substansi, tetapi sebagai modus eksistensial dari substansi itu sendiri.[230] Eksistensi, sejauh ia aktual, senantiasa berada dalam orientasi menuju kesempurnaan aktual yang lebih tinggi.[231] Dengan demikian, gerak substansial merupakan ekspresi internal dari wujud yang bersifat dinamis, bukan akibat eksternal yang menimpa substansi dari luar dirinya.[232]

Landasan argumen ini berakar pada analisis Ṣadrā tentang *taḥaqquq al-wujūd* dalam *Asfār* Jilid I, di mana ia menegaskan bahwa yang teraktualisasi dalam realitas bukanlah esensi, melainkan eksistensi.[233] *Mahiyyah* tidak pernah "menjadi" dalam realitas

---

[226] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 64–65.

[227] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 65–67.

[228] *I* Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 67–68.

[229] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 72–73.

[230] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 73–75.

[231] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 75–76.

[232] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 76–78.

[233] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 60–62.

eksternal, melainkan hanya dipahami melalui abstraksi intelektual.[234] Oleh sebab itu, seluruh proses perubahan yang dapat diamati—baik dalam alam fisik, pertumbuhan makhluk hidup, maupun perkembangan jiwa manusia—harus dipahami sebagai transformasi eksistensial, bukan sebagai perubahan esensial.[235] Identitas realitas tidak dihapus oleh gerak, tetapi justru ditegaskan sebagai identitas yang bersifat dinamis dan bertahap.[236]

Dengan demikian, teori al-ḥarakah al-jawhariyyah bukanlah spekulasi tambahan dalam sistem Sadrian, melainkan kelanjutan logis dan niscaya dari prinsip aṣālat al-wujūd sebagaimana ditegakkan dalam Jilid I Asfār.[237] Jika eksistensi adalah satu-satunya realitas yang sungguh-sungguh, dan jika eksistensi bersifat aktual serta bertingkat, maka gerak substansial menjadi keniscayaan ontologis.[238] Pada titik ini, Ṣadrā membuka horizon baru dalam metafisika Islam, di mana alam, jiwa, dan manusia dipahami sebagai realitas yang senantiasa berada dalam perjalanan ontologis menuju kesempurnaan eksistensialnya.[239]

b. Gerak Substansial dan Kesatuan Jiwa–Raga: Fondasi Antropologi Sadrian

Dalam kerangka filsafat Mullā Ṣadrā, gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) bukan hanya prinsip kosmologis, melainkan fondasi utama bagi pemahaman relasi jiwa dan raga secara ontologis. Ṣadrā menegaskan bahwa apabila substansi itu sendiri adalah wujud, dan apabila wujud bersifat aktual serta bertingkat, maka perubahan tidak mungkin dibatasi pada aksiden semata, melainkan harus

---

[234] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 62–63.

[235] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 78–82.

[236] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 82–85.

[237] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 88–90.

[238] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 90–92.

[239] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 95–98. dan Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I, 98–100.

menjangkau hakikat substansi itu sendiri.[240] Dalam *Asfār* ia secara eksplisit menyatakan bahwa raga manusia tidak berada dalam keadaan tetap, tetapi senantiasa bergerak secara eksistensial dari satu tingkat aktualitas menuju tingkat yang lebih tinggi.[241] Dengan demikian, tubuh bukan substrat pasif bagi jiwa, melainkan medan aktualisasi wujud yang dinamis.[242] Argumen ini langsung berakar pada prinsip *aṣālat al-wujūd* yang telah ditegakkan dalam Jilid I, di mana realitas ditentukan oleh eksistensi, bukan oleh esensi yang statis.[243]

Kesatuan jiwa dan raga dalam filsafat Sadrian harus dipahami dalam kerangka gerak substansial ini. Ṣadrā menolak dualisme klasik yang memandang jiwa sebagai substansi immaterial yang "ditanamkan" ke dalam tubuh yang sepenuhnya material.[244] Dalam *Asfār*, ia menegaskan bahwa jiwa manusia pada permulaannya bersifat jasmaniah dalam hal terjadinya (*jasmaniyyat al-ḥudūth*), karena ia lahir dari gerak substansial raga itu sendiri.[245] Jiwa bukan entitas asing yang datang dari luar, melainkan tahap eksistensial yang muncul dari intensifikasi wujud tubuh.[246] Oleh karena itu, relasi jiwa–raga bukan relasi kausal eksternal, tetapi relasi identitas bertingkat dalam satu proses eksistensial yang sama.[247]

Melalui gerak substansial, Ṣadrā menjelaskan bagaimana raga secara gradual "menjadi" jiwa tanpa mengalami lompatan ontologis. Ia menyatakan bahwa setiap bentuk kehidupan, persepsi, dan kesadaran merupakan derajat intensifikasi wujud yang lahir dari gerak substansi material.[248] Dalam *Asfār*, ditegaskan bahwa jiwa rasional tidak muncul

---

[240] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. I (PDF), pembahasan aktualitas wujud dan perubahan substansial, 60–62.

[241] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), analisis wujud sebagai realitas dinamis, 62–65.

[242] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), relasi substansi dan gerak, 65–68.

[243] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), naqd aṣālat al-māhiyyah dan implikasinya, 55–60.

[244] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik dualisme jiwa–raga, 85–88.

[245] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), pembahasan jasmaniyyat al-ḥudūth, 14–18.

[246] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai hasil gerak substansial, 18–22.

[247] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kesatuan eksistensial realitas bertingkat, 68–70.

[248] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), gradasi eksistensi jiwa, 22–27.

secara tiba-tiba, melainkan merupakan hasil akhir dari perjalanan eksistensial panjang yang dimulai dari tingkat material terendah.[249] Dengan demikian, perbedaan antara tubuh dan jiwa bukan perbedaan dua hakikat yang terpisah, tetapi perbedaan tingkat kesempurnaan eksistensi.[250]

Argumen ini sekaligus memungkinkan Ṣadrā menghindari problem klasik dualisme dan materialisme secara bersamaan. Di satu sisi, ia menolak materialisme reduksionis yang menyamakan kesadaran dengan fungsi fisik semata, karena jiwa pada tahap akhirnya mencapai eksistensi immaterial.[251] Di sisi lain, ia juga menolak spiritualisme dualistik yang memutus kesinambungan antara tubuh dan jiwa.[252] Dalam *Asfār*, Ṣadrā menegaskan bahwa raga dan jiwa adalah satu realitas eksistensial yang sama, tetapi dipahami dari dua sudut intensitas wujud yang berbeda.[253] Kesatuan ini hanya dapat dipahami jika gerak substansial diterima sebagai prinsip ontologis dasar.[254]

Dengan demikian, antropologi Sadrian berakar langsung pada ontologi wujud dan teori gerak substansial. Manusia bukanlah komposit mekanis antara dua substansi asing, melainkan satu realitas eksistensial yang bergerak dari potensi menuju aktualitas ruhaniah.[255] Jiwa adalah bentuk kesempurnaan raga, sementara raga adalah tahap awal aktualisasi jiwa.[256] Dalam perspektif ini, kehidupan manusia dipahami sebagai perjalanan ontologis yang berkesinambungan, bukan sebagai koeksistensi dua realitas yang terpisah.[257] Fondasi inilah yang kelak

---

[249] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), proses aktualisasi jiwa rasional, 27–32.

[250] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. I (PDF), tashkīk sebagai perbedaan intensitas wujud, 72–75.

[251] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), kritik reduksionisme material, 35–38.

[252] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik spiritualisme dualistik, 88–90.

[253] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), identitas bertingkat jiwa–raga, 38–42.

[254] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), keniscayaan gerak dari wujud aktual, 90–92.

[255] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), manusia sebagai realitas berproses, 42–45.

[256] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), raga sebagai tahap eksistensial jiwa, 45–48.

[257] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), struktur ontologis perjalanan eksistensial, 92–96.

memungkinkan Ṣadrā mengembangkan teori kesempurnaan jiwa, eskatologi, dan tanggung jawab etis manusia secara sistematis dalam jilid-jilid lanjutan *Asfār*.[258]

c. Gerak Substansial dan Kesempurnaan Jiwa (Orientasi Teleologis)

Jika Jilid I *Asfār* meletakkan fondasi ontologis gerak substansial, maka implikasi antropologisnya dikembangkan secara sistematis dalam Jilid VIII, khususnya dalam pembahasan tentang asal-usul dan kesempurnaan jiwa.

Gerak substansial dalam filsafat Mullā Ṣadrā mencapai artikulasi antropologisnya yang paling matang ketika diterapkan pada hakikat jiwa manusia. Dalam *al-Asfār al-Arba'ah* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa jiwa tidak dapat dipahami sebagai substansi statis yang "ditambahkan" pada tubuh, melainkan sebagai realitas eksistensial yang lahir, tumbuh, dan mencapai kesempurnaannya melalui gerak internal wujud itu sendiri.[259] Jiwa bermula dari tingkat eksistensi jasmaniah dan secara bertahap mengalami intensifikasi wujud hingga mencapai derajat ruhaniah yang mandiri.[260] Dengan demikian, kesempurnaan jiwa bukan peristiwa aksidental atau anugerah eksternal, tetapi konsekuensi ontologis dari gerak substansial yang bekerja dalam struktur eksistensi manusia.[261]

Ṣadrā merumuskan prinsip terkenal *al-nafs jasmaniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yang menegaskan bahwa jiwa pada awal keberadaannya bersifat jasmaniah dalam terjadinya, namun bersifat ruhaniah dalam kelangsungannya.[262] Prinsip ini hanya dapat dipahami secara koheren jika substansi manusia diakui sebagai realitas yang bergerak secara esensial, bukan sekadar mengalami perubahan

---

[258] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. IX (PDF), implikasi eskatologis kesatuan jiwa–raga, 10–15.

[259] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, jil. VIII (PDF), pembahasan awal tentang hakikat jiwa dan wujudnya, 10–15.

[260] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), analisis tahapan eksistensi jiwa, 15–20.

[261] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi gerak substansial dan kesempurnaan jiwa, 20–25.

[262] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), prinsip jasmaniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā', 25–30.

aksidental.[263] Jiwa tidak "datang" ke tubuh sebagai entitas siap-pakai, melainkan muncul dari dinamika eksistensial tubuh itu sendiri melalui gerak substansial.[264] Dengan kata lain, tubuh bukan wadah jiwa, tetapi medan eksistensial di mana jiwa menyejarah dan menumbuhkan dirinya.

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menolak dualisme jiwa–raga klasik yang memisahkan secara tajam antara substansi material dan substansi immaterial. Ia menunjukkan bahwa pemisahan tersebut berakar pada asumsi esensialis yang keliru tentang realitas.[265] Ketika wujud dipahami sebagai realitas primer dan bertingkat, maka perbedaan antara tubuh dan jiwa harus dipahami sebagai perbedaan tingkat intensitas eksistensi, bukan perbedaan esensi yang terputus.[266] Jiwa adalah bentuk eksistensial tubuh pada tingkat intensitas yang lebih tinggi, dan tubuh adalah manifestasi jiwa pada tingkat eksistensi yang lebih rendah.[267] Kesatuan ini hanya dapat dijelaskan melalui kerangka gerak substansial yang berorientasi teleologis.

Orientasi teleologis gerak substansial jiwa ditegaskan Ṣadrā melalui analisis tentang kesempurnaan (*kamāl*) sebagai tujuan inheren wujud. Dalam Jilid VIII, ia menjelaskan bahwa setiap tingkat eksistensi memiliki kecenderungan intrinsik untuk melampaui keterbatasannya menuju aktualitas yang lebih sempurna.[268] Jiwa manusia, sebagai wujud yang sadar, mengalami gerak ini tidak hanya secara ontologis tetapi juga secara kognitif dan etis.[269] Pengetahuan, tindakan moral, dan pengalaman spiritual bukanlah aktivitas yang berdiri terpisah dari struktur ontologis jiwa, melainkan ekspresi konkret dari gerak

---

[263] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. VIII (PDF), kritik terhadap pemahaman statis jiwa, ±30–35.

[264] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai hasil gerak eksistensial tubuh, 35–40.

[265] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), kritik dualisme jiwa–raga, 40–45.

[266] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), perbedaan intensitas eksistensi jiwa dan tubuh, 45–50.

[267] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), kesatuan eksistensial jiwa–raga, 50–55.

[268] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), konsep kamāl sebagai tujuan wujud, 55–60.

[269] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai subjek sadar gerak eksistensial, 60–65.

substansial menuju kesempurnaan eksistensial.[270] Dengan demikian, teleologi jiwa bukanlah tujuan eksternal yang dipaksakan, tetapi arah internal yang tertanam dalam hakikat wujud itu sendiri.

Lebih jauh, Ṣadrā mengaitkan kesempurnaan jiwa dengan transformasi ontologis yang bersifat *irreversibel.* Setiap capaian eksistensial jiwa—baik melalui pengetahuan maupun praksis etis—meninggalkan jejak ontologis dalam struktur wujudnya.[271] Jiwa tidak sekadar "memiliki" pengetahuan, tetapi "menjadi" apa yang diketahuinya, seiring dengan intensifikasi wujud yang dialaminya.[272] Inilah dasar ontologis bagi pandangan Sadrian bahwa kebahagiaan atau kesengsaraan akhir manusia merupakan hasil langsung dari keadaan eksistensial jiwa itu sendiri, bukan ganjaran eksternal yang arbitrer.[273] Gerak substansial, dengan demikian, menjelaskan bagaimana kehidupan duniawi manusia berkelanjutan secara ontologis hingga kehidupan pasca-materi.

Dengan menempatkan kesempurnaan jiwa dalam kerangka gerak substansial, Ṣadrā berhasil menyatukan ontologi, antropologi, dan eskatologi dalam satu sistem yang koheren. Jiwa tidak dipahami sebagai entitas yang statis dan terpisah dari dunia, melainkan sebagai realitas eksistensial yang menempuh perjalanan ontologis dari potensi menuju aktualitas.[274] Orientasi teleologis ini menjadikan manusia sebagai makhluk yang secara hakiki "sedang menuju", bukan sekadar "ada".[275] Oleh karena itu, gerak substansial dalam filsafat Sadrian bukan hanya teori kosmologis, tetapi fondasi metafisis bagi

---

[270] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi pengetahuan dan intensifikasi wujud, 65–70.

[271] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), transformasi ontologis jiwa melalui amal dan ilmu, 70–75.

[272] Mullā Ṣadrā*, al-Asfār*, jil. VIII (PDF), doktrin ittihād al-ʻāqil wa al-maʻqūl, 75–80.

[273] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), dasar ontologis kebahagiaan dan kesengsaraan akhir, 80–85.

[274] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai perjalanan eksistensial, 85–90.

[275] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), manusia sebagai wujud "yang menuju", 90–95.

pemahaman manusia sebagai subjek eksistensial yang bertanggung jawab atas proses penyempurnaan wujudnya sendiri.[276]

d. Gerak Substansial sebagai Fondasi Ontologis Antropologi Sadrian

Dengan demikian, doktrin *al-ḥarakah al-jawhariyyah* dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak dapat dipahami sebagai teori tambahan yang berdiri terpisah dari prinsip ontologis sebelumnya, melainkan sebagai konsekuensi niscaya dari keprimordialan eksistensi dan gradasi wujud yang telah ditegakkan secara sistematis sejak Jilid I *al-Asfār al-Arba‘ah.*[277] Gerak substansial menunjukkan bahwa realitas pada tingkat paling dalam tidak pernah berada dalam keadaan statis, sebab substansi itu sendiri identik dengan eksistensi yang bersifat aktual dan senantiasa berada dalam proses intensifikasi.[278] Oleh karena itu, perubahan dalam alam—baik pada level kosmik maupun manusiawi—tidak lagi dipahami sebagai pergantian aksiden pada substrat tetap, tetapi sebagai transformasi eksistensial yang menyentuh inti realitas itu sendiri.[279]

Dalam konteks antropologi filosofis, implikasi gerak substansial mencapai bentuknya yang paling signifikan ketika Ṣadrā menerapkannya pada relasi jiwa dan raga. Melalui analisis dalam Jilid VIII *Asfār*, Ṣadrā menegaskan bahwa jiwa manusia tidak hadir sebagai substansi ruhani yang terpisah sejak awal, melainkan muncul dari raga melalui proses gerak eksistensial yang gradual.[280] Raga, dalam kerangka ini, bukan sekadar instrumen eksternal jiwa, tetapi merupakan tahap ontologis pertama dari eksistensi jiwa itu sendiri, yang darinya jiwa berkembang menuju aktualitas ruhaniah yang lebih tinggi.[281]

---

[276] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), tanggung jawab eksistensial manusia, 95–100.

[277] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, jil. I (PDF), pembahasan konsekuensi ontologis aṣālat al-wujūd, 88–96.

[278] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), analisis aktualitas wujud dan dinamika substansi, 72–80.

[279] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik model substansi–aksiden esensialis, 62–70.

[280] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), pembahasan asal-usul jiwa dari raga (jasmaniyyat al-ḥudūth), 35–50.

[281] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), kesatuan eksistensial jiwa–raga, 50–65.

Dengan demikian, kesatuan jiwa–raga bukan bersifat mekanis atau fungsional semata, melainkan berakar pada kesatuan eksistensial yang dinamis.

Lebih jauh, orientasi teleologis gerak substansial memperlihatkan bahwa seluruh proses eksistensial manusia bergerak menuju kesempurnaan wujud, bukan sekadar menuju perubahan kuantitatif atau biologis.[282] Jiwa, sebagai realitas yang lahir dari raga, mengalami intensifikasi eksistensi melalui pengetahuan, tindakan, dan penyempurnaan moral, hingga mencapai tingkat eksistensi yang tidak lagi bergantung pada kondisi material.[283] Dalam kerangka ini, kematian tidak dipahami sebagai kehancuran substansi, melainkan sebagai peralihan jiwa ke modus eksistensi yang lebih tinggi, sesuai dengan hukum gerak substansial yang mengatur seluruh realitas.[284]

Dengan demikian, *al-ḥarakah al-jawhariyyah* berfungsi sebagai jembatan konseptual antara prinsip-prinsip ontologis filsafat transendental (Bab III Subbab B) dan teori jiwa serta fungsi raga (Bab III Subbab C). Prinsip ini menjamin bahwa pembahasan tentang jiwa, raga, dan kesempurnaan manusia tidak terlepas dari fondasi metafisika wujud, tetapi justru tumbuh secara organik darinya.[285] Oleh sebab itu, setiap analisis tentang fungsi raga dalam filsafat Mullā Ṣadrā harus dipahami dalam terang gerak substansial sebagai proses eksistensial, di mana raga bukan sekadar medium biologis, melainkan tahap awal dari perjalanan ontologis jiwa menuju kesempurnaan wujud.[286]

Tabel 3. 3 Gerak Subtansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*)

Aspek	Uraian

[282] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), orientasi kesempurnaan jiwa dalam kerangka gerak substansial, 65–80.

[283] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), intensifikasi eksistensi jiwa melalui pengetahuan dan tindakan, 80–95.

[284] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), transisi jiwa pascakematian sebagai perubahan modus eksistensi, 95–110.

[285] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kesinambungan prinsip ontologi dan antropologi, 96–100.

[286] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), fungsi raga sebagai tahap ontologis jiwa, 40–60.

Tujuan Subbab	Menunjukkan bahwa realitas bergerak pada tingkat subtansi
Masalah yang dikritik	Fisika Arisstotelian (gerak aksidental)
Sumber Primer	Asfār jilid I dan jilid VIII
Argumentasi Kunci	Subtansi = Wujud-wujud dinamis-subtansi bergerak
Konsep inti	*ishtidād al-wujūd* (intensifikasi eksistensi)
Gerak sebagai Konsekuensi Ontologis dari *Aṣālat al-Wujūd*	Gerak sebagai konsekuensi *aṣālat al-wujūd*
Gerak Substansial dan Kesatuan Jiwa–Raga: Fondasi Antropologi Sadrian	Gerak subtansi & kesatuan Jiwa-raga
Gerak Substansial dan Kesempurnaan Jiwa (Orientasi Teleologis)	Gerak subtansi dan orientasi teleologis jiwa
Konsekuensi	Alam, raga,jiwa proses ontologis
Fungsi dalam Bab III	Jembatan ontologi - antropologi
Relasi ke Dawkins	Menolak tubuh sebagai mesin biologis statis

C. Teori Jiwa dan Fungsi Raga

1. Jiwa Bersifat *Jasmaniyyat al-Ḥudūth* dan *Rūḥāniyyat al-Baqā'*

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, pembahasan tentang asal-usul jiwa tidak dimulai dari asumsi dualisme substansial sebagaimana dalam tradisi Peripatetik klasik, melainkan dari fondasi ontologis yang telah ditegakkan sebelumnya, yaitu keprimordialan eksistensi dan gerak substansial. Jiwa, menurut Ṣadrā, tidak diciptakan

sebagai substansi ruhaniah yang telah sempurna sejak awal, tetapi muncul sebagai hasil aktualisasi bertahap dari eksistensi material melalui proses gerak substansial.[287] Dengan demikian, jiwa pada tahap awal keberadaannya bersifat *jasmaniyyah*, karena eksistensinya bergantung sepenuhnya pada struktur material yang menjadi medium aktualisasinya,[288] dan tidak memiliki realitas independen sebelum mencapai intensitas wujud tertentu.[289]

Ṣadrā menegaskan bahwa keberatan utama terhadap pandangan ini—yakni anggapan bahwa jiwa harus bersifat immaterial sejak awal agar mampu menjadi prinsip pengetahuan—berakar pada kesalahan ontologis dalam memahami hubungan antara wujud dan kesempurnaan.[290] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menunjukkan bahwa kesempurnaan ruhani bukanlah kondisi awal, melainkan hasil dari intensifikasi eksistensial yang berlangsung di dalam struktur raga itu sendiri.[291] Jiwa tidak "ditambahkan" ke tubuh dari luar, tetapi tumbuh dari dalam tubuh sebagai bentuk eksistensialnya yang lebih tinggi,[292] sebagaimana bentuk vegetatif dan hewani muncul sebagai penyempurnaan tahap demi tahap dari eksistensi material.[293]

Argumentasi ini diperkuat oleh analisis Ṣadrā mengenai relasi antara bentuk (*ṣūrah*) dan materi (*māddah*). Berbeda dari Avicenna yang memandang jiwa rasional sebagai substansi terpisah yang diinfusikan ke tubuh, Ṣadrā menegaskan bahwa bentuk jiwa adalah aktualitas terakhir dari materi yang telah mencapai kesiapan eksistensial tertentu.[294] Oleh karena itu, jiwa pada mulanya sepenuhnya

---

[287] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, jil. I (PDF), analisis gerak substansial dan aktualitas wujud, 85–92.

[288] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), pembahasan asal-usul jiwa dan keterikatan jasmani awal, 35–40.

[289] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. VIII (PDF), tentang ketergantungan eksistensial jiwa pada tubuh, 40–45.

[290] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kritik esensialisme dan asumsi dualisme awal, 60–65.

[291] Mullā Ṣadrā*, al-Asfār*, jil. VIII (PDF), intensifikasi eksistensi jiwa, 45–50.

[292] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai hasil gerak substansial, 50–55.

[293] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), analogi bentuk vegetatif–hewani–rasional, 55–60.

[294] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi ṣūrah–māddah dalam jiwa manusia, 60–65.

terikat pada kondisi jasmani—baik dalam fungsi, kesadaran, maupun kapasitas kognitifnya—dan hanya melalui gerak substansial ia secara bertahap melepaskan ketergantungan tersebut.[295] Pandangan ini menjadikan tubuh bukan sekadar wadah kontingen, tetapi tahap ontologis yang niscaya dalam proses keberadaan jiwa.[296]

Lebih jauh, Ṣadrā mengaitkan asal-usul jasmani jiwa dengan fakta bahwa seluruh aktivitas kognitif awal manusia bergantung pada organ-organ jasmani dan pengalaman indrawi.[297] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menegaskan bahwa jiwa pada fase awal "menjadi" melalui aktivitas perseptual dan afektif yang tidak dapat dipisahkan dari tubuh,[298] dan bahwa intelek aktual tidak mungkin terwujud tanpa melalui fase-fase jasmani tersebut.[299] Dengan demikian, jasmaniyyat al-ḥudūth bukan hanya tesis metafisis, tetapi juga penjelasan ontologis atas struktur perkembangan kesadaran manusia.[300]

Namun, Ṣadrā secara tegas menolak reduksi jiwa menjadi produk material semata. Justru melalui gerak substansial itulah jiwa melampaui kondisi jasmaninya dan mencapai mode eksistensi baru yang bersifat ruhani.[301] Ketika eksistensi jiwa telah mencapai intensitas tertentu, ia tidak lagi bergantung pada raga sebagai prinsip keberadaannya,[302] dan pada titik inilah jiwa memperoleh sifat *rūḥāniyyat al-baqā'*—yakni keberlangsungan eksistensial yang independen dari materi.[303] Peralihan

---

[295] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), pelepasan bertahap jiwa dari ketergantungan jasmani, 65–70.

[296] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), tubuh sebagai tahap ontologis, 90–96.

[297] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), fondasi indrawi pengetahuan awal, 70–75.

[298] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), aktivitas perseptual jiwa awal, 75–80.

[299] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* jil. VIII (PDF), syarat jasmani bagi aktualisasi intelek, 80–85.

[300] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), struktur perkembangan kesadaran, 85–90.

[301] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), peralihan ke mode ruhani, 90–95.

[302] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), independensi eksistensial jiwa, 95–100.

[303] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), rūḥāniyyat al-baqā', 100–105.

ini bukan lompatan diskontinu, melainkan transformasi ontologis internal dari satu mode wujud ke mode wujud yang lebih tinggi.[304]

Struktur ini memungkinkan Ṣadrā menjelaskan secara koheren bagaimana jiwa dapat sekaligus berasal dari raga dan melampaui raga tanpa terjebak pada dualisme maupun materialisme.[305] Jiwa bukan entitas asing yang disisipkan ke dalam tubuh, tetapi hasil dari dinamika eksistensial tubuh itu sendiri,[306] sehingga setiap penyempurnaan ruhani memiliki dasar ontologis dalam realitas jasmani.[307] Di sinilah filsafat Sadrian menawarkan model antropologi metafisis yang mampu menjelaskan kontinuitas antara alam fisik dan alam ruhani secara rasional.

Pada titik ini, pendekatan Ṣadrā membuka ruang dialog kritis dengan pandangan ilmiah modern tentang perkembangan kesadaran dan keterkaitannya dengan struktur biologis. Namun berbeda dari naturalisme biologis yang mereduksi kesadaran pada proses material semata, Ṣadrā menempatkan raga sebagai tahap ontologis awal dari proses yang secara inheren transenden.[308] Dengan demikian, *jasmaniyyat al-ḥudūth* tidak meniadakan dimensi ruhani manusia, melainkan justru menjelaskan bagaimana dimensi tersebut lahir secara niscaya dari struktur realitas itu sendiri,[309] sebuah posisi yang akan menjadi titik krusial dalam kritik filosofis terhadap reduksionisme materialistik kontemporer.[310]

Tabel 3. 4 Jiwa Bersifat *jasmaniyyat al-ḥudūth rūḥāniyyat al-baqā'*

Aspek	Uraian
Tujuan Subbab	Membuktikan jiwa berasal dariraga, namun melampaui raga

[304] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), transformasi ontologis, 96–100.
[305] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), penolakan dualisme dan materialisme, 105–110.
[306] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai dinamika eksistensial tubuh, 110–115.
[307] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. I (PDF), kesinambungan eksistensi, 92–96.
[308] Murtadha Mutahhari, *Filsafat Hikmah* (PDF), pembacaan antropologi Sadrian, 210–220.
[309] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), transendensi melalui gerak, 115–120.
[310] Toshihiko Izutsu, *Concept and Reality of Existence* (PDF), implikasi eksistensial Sadra, 150–160.

Masalah yang dikritik	Dualism jiwa-raga & materialisme biologis
Sumber primer	*al-Asfār*, Jilid VIII
Argumentasi kunci	Jiwa lahir daari gerak subtansial tubuh
Konsep inti	Nafs *jasmaniyyat al-ḥudūth-rūḥāniyyat al-baqā'*
Struktur argument	Ontologis-antroologis-teleologis
Relasi dengan B.3	Jiwa = puncak intensifikasi geraksubtansial
Konsekuensi	Tubuh bukan wadah, tetapi fase ontologis jiwa
Fungsi dalam Bab III	Pondasi antropologi Sadrian
Relasi ke Dawkins	Menolak jiwa sebagai produk epifenomenal otak

2. Raga sebagai Tahap Eksistensial Jiwa dalam Filsafat Transendental Mullā Ṣadrā

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, raga (*al-jism*) tidak dipahami sebagai instrumen eksternal yang sekadar digunakan oleh jiwa, melainkan sebagai tahap awal aktualisasi eksistensi jiwa itu sendiri. Pemahaman ini berangkat dari prinsip dasar bahwa realitas yang sungguh-sungguh adalah wujud, bukan esensi, sehingga relasi jiwa–raga harus dibaca dalam horizon ontologis, bukan dualisme substansial klasik. Dalam *Asfār* jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa jiwa manusia "bermula sebagai bentuk eksistensial material" dan tidak hadir sebagai substansi ruhani yang terpisah sejak awal keberadaannya, melainkan muncul melalui konfigurasi raga yang hidup dan berkembang.[311] Pernyataan ini menandai pergeseran radikal dari model Avicennian yang memandang jiwa sebagai entitas immaterial yang "diturunkan" ke dalam tubuh.[312]

Ṣadrā menegaskan bahwa pada fase awal keberadaan manusia, yang aktual secara ontologis adalah struktur jasmani yang berada dalam proses penyempurnaan, sementara jiwa belum hadir sebagai realitas

[311] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII (PDF), pembahasan awal asal-usul jiwa, 35–38.

[312] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII, 39–41.

independen.[313] Jiwa tidak mendahului raga, tetapi justru terlahir dari raga melalui gerak eksistensial yang berkesinambungan.[314] Dalam terminologi Sadrian, raga merupakan maḥall al-taḥaqquq—medan aktualisasi—bagi jiwa, bukan sekadar wadah pasif.[315]Oleh karena itu, relasi jiwa–raga tidak dapat dipahami sebagai relasi dua substansi yang berdampingan, melainkan sebagai relasi satu wujud yang berkembang dari tingkat rendah ke tingkat yang lebih tinggi.[316]

Argumentasi ini diperkuat oleh teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, di mana Ṣadrā menunjukkan bahwa substansi material tidak statis, tetapi bergerak secara internal menuju intensifikasi eksistensinya.[317] Dalam konteks antropologi, raga manusia mengalami gerak substansial yang melahirkan tingkat eksistensi baru yang disebut jiwa.[318] Dengan demikian, jiwa bukanlah entitas yang "ditambahkan" ke tubuh, tetapi merupakan hasil transformasi ontologis tubuh itu sendiri.[319] Ṣadrā secara eksplisit menyatakan bahwa "jiwa adalah kesempurnaan pertama bagi tubuh yang hidup," tetapi kesempurnaan ini muncul melalui proses, bukan melalui infusi metafisis instan.[320]

Dengan kerangka ini, raga memperoleh status ontologis yang sangat penting. Ia bukan realitas yang akan ditinggalkan sebagai sesuatu yang asing, melainkan akar ontologis dari seluruh kehidupan jiwa.[321] Dalam *Asfār* jilid VIII, Ṣadrā menolak pandangan yang meremehkan tubuh sebagai penjara jiwa, dan menegaskan bahwa tanpa fase jasmaniah, tidak mungkin terjadi aktualisasi ruhaniah.[322] Raga adalah tahap eksistensial yang niscaya, karena di dalamnya jiwa

---

[313] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII, 42–44.

[314] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII, 45–47.

[315] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII, 48–50.

[316] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII, 50–52.

[317] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), al-ḥarakah al-jawhariyyah, 88–92.

[318] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), aplikasi gerak substansial pada antropologi, 53–56.

[319] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII., 57–59.

[320] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 60–62.

[321] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 63–65.

[322] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 66–68.

memperoleh kemampuan perseptif, imajinatif, dan intelektif secara bertahap.[323]

Lebih jauh, Ṣadrā menunjukkan bahwa seluruh fakultas jiwa—indrawi, imajinatif, hingga intelektif—berkembang seiring dengan kesempurnaan struktur jasmani.[324] Fakta bahwa kapasitas kognitif manusia bertumbuh sejalan dengan pertumbuhan biologis tubuh bukan sekadar fenomena empiris, tetapi memiliki makna ontologis: jiwa sedang mengintensifkan wujudnya melalui medium jasmani.[325] Dengan demikian, keterikatan awal jiwa pada raga bukanlah kelemahan, melainkan kondisi ontologis yang memungkinkan aktualisasi potensi-potensi jiwa.[326]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā membangun antropologi non-dualistik yang melampaui oposisi klasik antara materialisme dan spiritualisme. Ia tidak mereduksi jiwa menjadi fungsi biologis, tetapi juga tidak memisahkannya dari raga sebagai substansi asing.[327] Jiwa dan raga adalah satu realitas eksistensial yang sama, dipandang dari dua tingkat intensitas wujud yang berbeda.[328] Raga adalah jiwa dalam modus permulaan eksistensinya, sementara jiwa adalah raga yang telah mengalami intensifikasi ontologis.[329]

Konsekuensi penting dari pandangan ini adalah bahwa proses biologis, pertumbuhan tubuh, dan interaksi dengan dunia material memiliki makna metafisis, bukan sekadar fisiologis.[330] Dalam *Asfār*, Ṣadrā menegaskan bahwa alam material—termasuk tubuh manusia—merupakan "ladang" (*mazraʿah*) bagi aktualisasi jiwa.[331] Oleh karena itu, raga bukan lawan jiwa, melainkan tahap yang harus dilalui dan disempurnakan agar jiwa dapat mencapai eksistensi ruhaniahnya yang mandiri.[332]

---

[323] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 69–72.
[324] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 73–75.
[325] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 76–78.
[326] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 79–81.
[327] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 82–84.
[328] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 85–87.
[329] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 88–90.
[330] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 91–93.
[331] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 94–96.
[332] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 97–99.

Dengan demikian, dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, raga menempati posisi ontologis yang fundamental: ia adalah titik awal perjalanan eksistensial jiwa, fondasi bagi kesempurnaan intelektual dan spiritual, serta medium yang memungkinkan jiwa bergerak dari materialitas menuju spiritualitas.[333] Tanpa raga, tidak ada jiwa manusia; dan tanpa memahami raga sebagai tahap eksistensial jiwa, seluruh antropologi Sadrian kehilangan koherensi ontologisnya.[334]

3. Penyempurnaan Raga Menuju Aktualisasi Jiwa

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, penyempurnaan jiwa tidak pernah dipahami sebagai proses yang terpisah dari raga, melainkan sebagai transformasi eksistensial yang justru berlangsung melalui raga itu sendiri. Prinsip ini merupakan konsekuensi langsung dari doktrin jasmaniyyat al-ḥudūth jiwa, yang menegaskan bahwa jiwa manusia bermula dari tingkat eksistensi material dan secara bertahap mencapai aktualitas spiritualnya.[335] Ṣadrā menolak pandangan dualistik klasik yang memposisikan raga sebagai penghalang atau penjara jiwa, karena menurutnya raga adalah fase eksistensial awal yang niscaya bagi realisasi kesempurnaan jiwa.[336] Tanpa raga sebagai medium aktualisasi pertama, jiwa tidak memiliki medan ontologis untuk mengalami gerak, perubahan, dan intensifikasi wujud.[337]

Ṣadrā menegaskan bahwa seluruh potensi jiwa manusia mula-mula hadir secara implisit dalam struktur jasmaniah, dan hanya melalui relasi intens dengan raga potensi tersebut dapat teraktualisasi.[338] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menjelaskan bahwa daya-daya jiwa—baik inderawi, imajinatif, maupun intelektual—bertumbuh secara bertahap seiring dengan perkembangan organ-organ jasmani.[339] Dengan demikian, raga bukan sekadar alat eksternal bagi jiwa, tetapi merupakan ekspresi

---

[333] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 100–102.

[334] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII, 103–105.

[335] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII (PDF), pembahasan asal-usul jiwa, 35–38.

[336] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kritik dualisme jiwa–raga, 40–42.

[337] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kebutuhan substrat eksistensial aktualisasi, 43–45.

[338] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), potensi jiwa dalam struktur jasmani, 46–48.

[339] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), perkembangan daya jiwa, 49–52.

eksistensial awal jiwa itu sendiri.[340] Setiap tahap kesempurnaan jiwa menuntut kesiapan ontologis raga, karena aktualisasi tidak mungkin terjadi tanpa substrat eksistensial yang memadai.[341]

Lebih jauh, Ṣadrā mengaitkan proses penyempurnaan ini dengan doktrin *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, yakni gerak substansial yang meliputi seluruh realitas material.[342] Raga manusia, sebagai bagian dari alam material, berada dalam arus gerak substansial yang terus-menerus menuju intensifikasi wujud.[343] Jiwa yang lahir dari raga tidak berada di luar proses ini, melainkan merupakan puncak internal dari gerak substansial tubuh.[344] Oleh karena itu, penyempurnaan jiwa tidak terjadi meskipun adanya raga, tetapi karena raga bergerak secara ontologis menuju bentuk eksistensi yang lebih tinggi.[345]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap aktivitas jasmani—persepsi inderawi, gerak, emosi, dan bahkan penderitaan fisik—memiliki signifikansi ontologis bagi perkembangan jiwa.[346] Aktivitas-aktivitas tersebut membentuk disposisi internal jiwa dan mempersiapkannya untuk menerima bentuk-bentuk eksistensi yang lebih sempurna.[347] Raga dengan demikian berfungsi sebagai "ladang aktualisasi" (*mazra'at al-nafs*), tempat benih-benih eksistensi jiwa ditanam, dipelihara, dan ditumbuhkan menuju kesempurnaan.[348] Tanpa

---

[340] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), raga sebagai ekspresi awal jiwa, 52–54.

[341] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), syarat ontologis aktualisasi, 55–57.

[342] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, 88–92.

[343] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), gerak substansial alam material, 92–95.

[344] Mullā Ṣadrā*, Asfār*, jil. VIII (PDF), jiwa sebagai puncak gerak substansial tubuh, 58–60.

[345] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), intensifikasi wujud jiwa melalui raga, 61–63.

[346] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), signifikansi aktivitas jasmani, 64–66.

[347] 13. Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), pembentukan disposisi jiwa, 66–68.

[348] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), raga sebagai ladang aktualisasi jiwa, 69–71.

pengalaman jasmani, jiwa tidak memiliki sejarah eksistensial yang memungkinkan transisi dari potensi ke aktualitas.[349]

Ṣadrā juga menolak pandangan bahwa kesempurnaan jiwa dicapai melalui pemutusan relasi dengan raga selama kehidupan duniawi.[350] Ia justru menegaskan bahwa pemisahan jiwa dari raga hanya mungkin terjadi setelah jiwa mencapai tingkat kemandirian eksistensial tertentu.[351] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ditegaskan bahwa keberlangsungan ruhaniah jiwa (*rūḥāniyyat al-baqā'*) adalah hasil dari proses panjang penyempurnaan yang dimediasi oleh raga, bukan kondisi bawaan sejak awal.[352] Dengan demikian, raga memiliki peran fundamental dalam menentukan kualitas dan derajat keberadaan jiwa pasca-kematian.[353]

Implikasi penting dari pandangan ini adalah bahwa etika, disiplin jasmani, dan pengelolaan kehidupan material memperoleh makna metafisis yang mendalam.[354] Tindakan-tindakan jasmani tidak hanya berdampak psikologis atau sosial, tetapi secara langsung memengaruhi struktur eksistensial jiwa.[355] Ṣadrā menegaskan bahwa kesempurnaan intelektual dan spiritual tidak mungkin dicapai tanpa keteraturan kehidupan jasmani, karena kekacauan raga akan menghambat intensifikasi wujud jiwa.[356] Dengan demikian, raga menjadi locus tanggung jawab ontologis manusia atas proses aktualisasi dirinya sendiri.[357]

---

[349] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), sejarah eksistensial jiwa, 71–73.
[350] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kritik asketisme anti-raga, 74–76.
[351] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kemandirian eksistensial jiwa, 76–78.
[352] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), rūḥāniyyat al-baqā', 79–82.
[353] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kualitas jiwa pasca-kematian, 83–85.
[354] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), implikasi etis kehidupan jasmani, 86–88.
[355] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), dampak ontologis tindakan jasmani, 89–91.
[356] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), keteraturan raga dan kesempurnaan jiwa, 92–94.
[357] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), tanggung jawab ontologis manusia, 95–97.

Pada tahap puncak, penyempurnaan raga tidak berarti penguatan aspek materialnya, melainkan transformasi fungsinya sebagai medium eksistensi.[358] Raga secara bertahap "ditinggalkan" bukan karena ia tidak bernilai, tetapi karena tugas ontologisnya telah terpenuhi.[359] Jiwa yang telah mencapai aktualitas intelektual dan spiritual tidak lagi bergantung pada raga sebagai substrat eksistensi, namun seluruh pencapaian tersebut merupakan buah langsung dari perjalanan eksistensial yang dimediasi oleh raga sejak awal.[360] Dengan demikian, dalam filsafat Sadrian, raga bukan lawan jiwa, melainkan jalan niscaya menuju kesempurnaan jiwa.[361]

Pengayaan Konseptual: Nilai Ontologis Amal Jasmani dalam Proses Aktualisasi Jiwa

Dalam horizon filsafat transendental Mullā Ṣadrā, raga tidak hanya berfungsi sebagai medium pasif bagi jiwa, melainkan memiliki peran ontologis aktif dalam pembentukan dan penyempurnaan eksistensi jiwa melalui amal jasmani dan kebiasaan tubuh. Dalam *al-Asfār al-Arba'ah*, khususnya pada pembahasan jiwa dan kesempurnaannya, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap amal jasmani—baik berupa tindakan etis, disiplin raga (*riyāḍah*), maupun kebiasaan praksis—meninggalkan "jejak eksistensial" (*āthār wujūdiyyah*) dalam jiwa, karena jiwa dan raga berada dalam satu kesatuan eksistensial yang bergerak secara substansial.[362] Amal tidak dipahami semata sebagai perintah moral eksternal atau fungsi biologis tubuh, tetapi sebagai modus aktualisasi wujud jiwa dalam tahap jasmaninya.[363] Oleh karena itu, praksis jasmani bukan hanya sarana pedagogis atau etis, melainkan faktor ontologis yang ikut menentukan intensifikasi atau degradasi

---

[358] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), transformasi fungsi raga, 98–100.

[359] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), pemenuhan tugas ontologis raga, 101–103.

[360] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), buah perjalanan eksistensial jiwa, 104–106.

[361] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), raga sebagai jalan kesempurnaan jiwa, 107–110.

[362] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. VIII (PDF), pembahasan relasi amal, jiwa, dan kesempurnaan eksistensial, 40–55 (urutan PDF).

[363] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), analisis jiwa sebagai subjek gerak substansial dan aktualisasi melalui perbuatan, 55–65.

tingkat wujud jiwa.[364] Ṣadrā secara implisit menunjukkan bahwa tanpa raga dan amal jasmani, jiwa tidak memiliki medan aktualisasi konkret untuk merealisasikan potensi-potensi eksistensialnya.[365] Pandangan ini membuka jalan bagi pemahaman baru tentang hubungan antara tubuh, tindakan, dan kesempurnaan jiwa, yang akan menjadi dasar penting bagi analisis lebih lanjut mengenai nilai amal jasmani, etika praksis, dan implikasi filosofisnya dalam kritik terhadap reduksionisme biologis pada Bab IV.[366]

D. Implikasi Filosofis Fungsi Raga menurut Mullā Ṣadrā

1. Relasi Jiwa–Raga Non-Dualistis (Monisme Eksistensial)

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, relasi antara jiwa dan raga tidak dapat dipahami melalui kerangka dualisme substansial yang memisahkan secara ontologis antara entitas mental dan entitas material, sebagaimana lazim dalam tradisi Platonik dan Cartesian. Ṣadrā menegaskan bahwa pemisahan jiwa dan raga sebagai dua substansi independen merupakan kekeliruan metafisis yang berakar pada asumsi esensialis tentang realitas, yaitu anggapan bahwa hakikat sesuatu ditentukan oleh *mahiyyah* yang statis dan terpisah satu sama lain.[367] Sebaliknya, dalam kerangka *aṣālat al-wujūd,* jiwa dan raga dipahami sebagai dua modus atau tahapan eksistensial dari satu realitas wujud yang sama, bukan sebagai dua hakikat yang berdiri sendiri.[368]

Ṣadrā secara eksplisit menyatakan bahwa raga bukan "wadah eksternal" bagi jiwa, melainkan medan aktualisasi eksistensial jiwa itu sendiri pada tahap permulaan keberadaannya.[369] Dalam *Asfār*, ia menegaskan bahwa jiwa manusia ḥādithah bi al-jasad—muncul bersama dan melalui raga—dan tidak memiliki keberadaan aktual

---

[364] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. IX (PDF), pembahasan implikasi ontologis amal dan kebiasaan terhadap bentuk jiwa (malakāt al-nafs), 20–35.

[365] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII (PDF), penegasan keterkaitan raga–jiwa dalam proses tahapan wujud manusia, 65–75.

[366] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, jil. VIII–IX (PDF), orientasi teleologis amal jasmani menuju kesempurnaan jiwa, 75–90.

[367] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), kritik terhadap esensialisme dan dualisme substansial, 60–65.

[368] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), prinsip aṣālat al-wujūd dan implikasinya bagi relasi jiwa–raga, 65–70.

[369] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), pembahasan asal-usul jiwa dan keterkaitannya dengan jasad, 30–35.

sebelum keterkaitannya dengan struktur material.[370] Namun, keterikatan ini tidak bersifat mekanis atau aksidental, melainkan ontologis: raga adalah ekspresi wujud jiwa pada tingkat eksistensial yang paling rendah dan paling lemah.[371] Dengan demikian, relasi jiwa–raga bersifat internal dalam struktur wujud, bukan relasi eksternal antara dua substansi heterogen.

Prinsip *tasykīk al-wujūd* memainkan peran sentral dalam menjelaskan non-dualisme ini. Ṣadrā menunjukkan bahwa perbedaan antara raga dan jiwa bukan perbedaan jenis (*ikhtilāf naw'ī*), melainkan perbedaan intensitas eksistensi (*ikhtilāf tashkīkī*).[372] Raga merepresentasikan wujud dalam kondisi paling material, terikat ruang-waktu, dan potensial, sedangkan jiwa merupakan intensifikasi wujud yang sama menuju tingkat kesadaran, kehidupan, dan pengetahuan.[373] Oleh karena itu, jiwa tidak "menempati" raga, melainkan menjadi raga pada satu tahap dan melampauinya pada tahap berikutnya.[374]

Dalam konteks ini, teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah* menjadi kunci untuk memahami kesinambungan jiwa–raga. Gerak substansial menjelaskan bagaimana satu realitas eksistensial yang sama dapat mengalami transformasi ontologis tanpa kehilangan identitasnya.[375] Raga bukanlah realitas yang ditinggalkan oleh jiwa, melainkan fase yang ditransendensikan secara internal melalui intensifikasi wujud.[376] Jiwa, dengan demikian, adalah raga yang telah mengalami pendalaman eksistensial, bukan entitas asing yang ditambahkan dari luar.[377]

---

[370] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid VIII (PDF), konsep jasmaniyyat al-ḥudūth, 35–40.

[371] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), status ontologis raga sebagai tahap eksistensial jiwa, 40–45.

[372] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), penjelasan tasykīk al-wujūd, 72–78.

[373] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), perbedaan intensitas wujud, 78–82.

[374] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), transformasi eksistensial jiwa dari material ke immaterial, 45–50.

[375] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid III (PDF), teori al-ḥarakah al-jawhariyyah, 10–20.

[376] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid III (PDF), kesinambungan identitas dalam gerak substansial, 20–25.

[377] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), jiwa sebagai intensifikasi wujud jasmani, 50–55.

Pendekatan ini memungkinkan Ṣadrā menghindari dua ekstrem: materialisme reduksionis yang mereduksi jiwa menjadi fungsi biologis raga, dan spiritualisme dualistik yang memutus keterkaitan jiwa dari realitas material.[378] Dalam filsafat Sadrian, raga memiliki nilai ontologis karena ia merupakan fondasi aktualisasi jiwa, sementara jiwa memiliki otonomi eksistensial karena wujudnya tidak berhenti pada batas material.[379] Relasi ini bersifat hierarkis dan dinamis, bukan oposisi biner.[380]

Dengan demikian, monisme eksistensial Ṣadrā bukanlah penyangkalan atas perbedaan antara jiwa dan raga, melainkan penegasan bahwa perbedaan tersebut terjadi di dalam satu spektrum wujud yang sama.[381] Jiwa dan raga adalah dua "wajah" dari satu realitas eksistensial yang bergerak dari potensi menuju aktualitas, dari materialitas menuju spiritualitas, tanpa pernah terputus secara ontologis.[382] Inilah fondasi metafisis yang memungkinkan Ṣadrā membangun antropologi filosofis yang integral dan menjadi landasan bagi kritiknya terhadap setiap pandangan yang memisahkan atau mereduksi salah satu dimensi manusia.

2. Teleologi Spiritual: Kesempurnaan Eksistensial

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, relasi jiwa dan raga tidak berhenti pada penjelasan ontologis tentang asal-usul dan kesatuannya, melainkan diarahkan secara eksplisit menuju suatu horizon teleologis, yakni **kesempurnaan eksistensial** (*kamāl wujūdī*). Ṣadrā menegaskan bahwa seluruh struktur realitas—termasuk raga dan jiwa manusia—bersifat *ghā'ī*, bergerak menuju tujuan internal yang tertanam dalam wujud itu sendiri.[383] Teleologi ini bukan ditambahkan dari luar sebagai prinsip moral atau religius, melainkan merupakan konsekuensi langsung dari *aṣālat al-wujūd* dan *al-ḥarakah al-*

---

[378] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), kritik implisit terhadap reduksionisme materialistik, 55–60.

[379] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), nilai ontologis raga, 60–65.

[380] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), struktur hierarkis realitas, 82–88.

[381] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid I (PDF), monisme eksistensial Sadrian, 88–92.

[382] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), orientasi eksistensial manusia, 65–70.

[383] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan tentang ghāyah al-wujūd dan orientasi eksistensi, 55–58.

jawhariyyah, di mana setiap eksistensi secara hakiki terdorong menuju aktualitas yang lebih sempurna.[384]

Ṣadrā menjelaskan bahwa jiwa manusia, sejak kemunculannya yang jasmaniah, berada dalam lintasan eksistensial yang terarah, bukan netral atau acak.[385] Gerak substansial yang menopang jiwa bukanlah perubahan mekanis, melainkan gerak menuju kesempurnaan bentuk wujudnya.[386] Oleh karena itu, teleologi dalam filsafat Ṣadrā tidak dapat direduksi menjadi tujuan biologis atau fungsional, melainkan harus dipahami sebagai orientasi ontologis wujud menuju intensitas yang lebih tinggi.[387] Jiwa tidak bergerak karena diperintah secara eksternal, tetapi karena struktur wujudnya sendiri bersifat *ṭālib al-kamāl* (pencari kesempurnaan).[388]

Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa kesempurnaan jiwa tidak dapat dipahami sebagai pencapaian keadaan statis, melainkan sebagai transformasi eksistensial berkelanjutan.[389] Jiwa menjadi sempurna sejauh ia berhasil melepaskan ketergantungan eksistensialnya pada materi, tanpa menafikan peran raga sebagai tahap awal aktualisasinya.[390] Dengan demikian, raga memiliki fungsi teleologis yang jelas: ia merupakan medium awal yang memungkinkan jiwa bergerak dari potensi menuju aktualitas, sebelum akhirnya melampaui keterikatan material tersebut.[391]

Teleologi Sadrian ini juga menolak secara tegas pandangan yang memisahkan antara kesempurnaan intelektual dan kesempurnaan

---

[384] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), relasi antara aṣālat al-wujūd dan gerak menuju kesempurnaan, 60–65.

[385] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), asal-usul jiwa dari materi dan arah eksistensialnya, 35–40.

[386] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), al-ḥarakah al-jawhariyyah sebagai gerak menuju kamāl, 42–48.

[387] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), kritik terhadap teleologi fungsional, 78–82.

[388] Mullā Ṣadrā, al-*Asfār*, Jilid VIII (PDF), jiwa sebagai ṭālib al-kamāl, 50–55.

[389] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), kesempurnaan jiwa sebagai transformasi wujud, 60–65.

[390] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), relasi pelepasan jiwa dari materi, 66–70.

[391] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), fungsi teleologis raga dalam nasy'ah al-insāniyyah, 72–76.

eksistensial. Ṣadrā menekankan bahwa pengetahuan sejati bukan sekadar akumulasi representasi mental, tetapi merupakan perubahan derajat wujud jiwa itu sendiri.[392] Oleh sebab itu, tujuan akhir jiwa bukanlah "mengetahui" dalam arti konseptual semata, melainkan menjadi—yakni menjadi eksistensi yang lebih intens, lebih imaterial, dan lebih dekat pada sumber wujud.[393] Teleologi spiritual di sini bersifat ontologis sebelum bersifat etis atau religius.[394]

Dalam kerangka ini, Ṣadrā mengkritik model teleologi Aristotelian yang membatasi tujuan pada realisasi bentuk esensial yang tetap.[395] Baginya, tujuan eksistensi manusia tidak berhenti pada aktualisasi bentuk rasional, tetapi terus bergerak menuju tingkat keberadaan yang melampaui intelektualitas diskursif.[396] Inilah sebabnya mengapa kesempurnaan jiwa dalam filsafat Ṣadrā selalu terkait dengan transformasi seluruh struktur keberadaan manusia, termasuk raga, persepsi, kehendak, dan tindakan.[397] Teleologi spiritual tidak pernah terlepas dari dinamika eksistensial konkret manusia di dunia.[398]

Dengan demikian, implikasi filosofis terpenting dari teleologi Sadrian adalah bahwa fungsi raga tidak dapat dipahami secara instrumental semata, tetapi harus dilihat sebagai bagian integral dari lintasan kesempurnaan jiwa.[399] Raga bukan tujuan akhir, namun tanpa raga, orientasi teleologis jiwa tidak memiliki titik awal eksistensial.[400]

---

[392] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid III (PDF), pengetahuan sebagai intensifikasi eksistensi, 140–145.

[393] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), jiwa "menjadi" realitas yang diketahui, 78–82.

[394] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), perbedaan antara tujuan ontologis dan moral, 85–88.

[395] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), kritik atas teleologi esensialis Aristotelian, 90–94.

[396] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), tujuan eksistensi melampaui intelek diskursif, 85–90.

[397] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), keterlibatan seluruh dimensi manusia dalam kesempurnaan, 92–96.

[398] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), dunia sebagai medan aktualisasi jiwa, 98–102.

[399] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), penolakan reduksi instrumental raga, 100–105.

[400] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), raga sebagai marḥalah awal kesempurnaan, 104–108.

Pandangan ini menegaskan bahwa kesempurnaan manusia dalam filsafat Mullā Ṣadrā bersifat integratif, bertahap, dan berakar pada struktur wujud itu sendiri, bukan hasil pemisahan dualistis antara dunia dan akhirat, atau antara tubuh dan roh.[401]

3. Etika dan Tanggung Jawab Manusia

a. Etika sebagai Konsekuensi Ontologis Jiwa yang Bergerak

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, etika tidak muncul sebagai disiplin normatif yang berdiri di luar metafisika, melainkan sebagai konsekuensi niscaya dari struktur ontologis jiwa yang senantiasa bergerak secara substansial. Karena jiwa merupakan realitas eksistensial yang tunduk pada *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, maka keberadaan manusia tidak pernah statis, tetapi selalu berada dalam proses menjadi (*ṣayrūrah*) menuju kesempurnaan atau kemerosotan eksistensial.[402] Prinsip ini berakar langsung pada *aṣālat al-wujūd*, yang menegaskan bahwa yang sungguh-sungguh nyata dalam diri manusia bukanlah esensinya sebagai "manusia" secara abstrak, melainkan eksistensinya yang aktual dan dinamis.[403] Oleh sebab itu, setiap dimensi kehidupan manusia—termasuk dimensi etis—harus dipahami sebagai bagian dari proses ontologis ini, bukan sebagai tambahan eksternal yang dilekatkan secara arbitrer.[404]

Ṣadrā secara eksplisit menolak pandangan yang memisahkan antara ontologi dan etika, karena pemisahan semacam itu berakar pada metafisika esensialis yang telah ia kritik sejak Jilid I *Asfār*.[405] Jika realitas manusia dipahami sebagai esensi tetap yang kemudian "diberi" aturan moral, maka etika akan jatuh menjadi sistem hukum formal yang

---

[401] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I & VIII (PDF), kesatuan lintasan dunia–akhirat secara eksistensial, 108–112.

[402] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. I (PDF), pembahasan al-ḥarakah al-jawhariyyah sebagai prinsip ontologis, 85–90.

[403] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), analisis aṣālat al-wujūd dan aktualitas eksistensi, 55–60.

[404] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), kritik pemisahan metafisika dan realitas konkret, 60–65.

[405] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), naqd aṣālat al-māhiyyah, 65–70.

tidak menyentuh hakikat manusia.[406] Sebaliknya, dalam kerangka Sadrian, jiwa adalah wujud yang bergerak, dan setiap gerak eksistensial ini selalu mengandung orientasi nilai: ia selalu menuju tingkat wujud yang lebih sempurna atau sebaliknya.[407] Dengan demikian, baik dan buruk tidak pertama-tama didefinisikan secara legalistik, melainkan secara ontologis—yakni berdasarkan arah gerak eksistensial jiwa.[408]

Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa jiwa manusia tidak netral secara moral, karena struktur eksistensinya sendiri bersifat teleologis.[409] Jiwa sejak awal diciptakan dalam keadaan potensi (*quwwah*), dan melalui gerak substansial ia mengaktualkan dirinya melalui pilihan, niat, dan perbuatan.[410] Setiap aktualisasi ini meninggalkan jejak ontologis dalam diri jiwa, membentuk apa yang oleh Ṣadrā disebut sebagai malakah—disposisi eksistensial yang menetap.[411] Oleh karena itu, etika tidak dapat direduksi menjadi sekadar kepatuhan terhadap norma eksternal, karena pada hakikatnya etika adalah proses pembentukan struktur batin jiwa itu sendiri.[412]

Lebih jauh, Ṣadrā menegaskan bahwa hubungan antara gerak jiwa dan nilai moral bersifat niscaya, bukan kontingen.[413] Jika jiwa adalah wujud yang bergerak, maka setiap geraknya pasti bermakna secara ontologis; tidak ada tindakan yang sepenuhnya "kosong nilai".[414] Bahkan tindakan yang tampak sepele dalam ranah lahiriah tetap berkontribusi pada pembentukan arah eksistensial jiwa, karena gerak substansial bekerja pada tingkat terdalam realitas, bukan pada

---

[406] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), konsekuensi esensialisme terhadap filsafat praktis, 70–75.

[407] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), jiwa sebagai wujud yang bergerak menuju kesempurnaan, 40–45.

[408] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kriteria ontologis baik dan buruk, 46–50.

[409] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), teleologi eksistensial jiwa, 50–55.

[410] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi potensi dan aktualitas jiwa, 52–56.

[411] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), konsep malakah sebagai disposisi eksistensial, 56–60.

[412] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), kritik etika legalistik, 60–63.

[413] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), keniscayaan nilai dalam gerak jiwa, 63–66.

[414] Mullā Ṣadrā*, Asfār,* jil. VIII (PDF), penolakan netralitas moral tindakan, 66–69.

permukaan fenomenal semata.[415] Inilah alasan mengapa Ṣadrā memandang etika sebagai bagian integral dari metafisika, bukan sebagai cabang terpisah dari filsafat praktis.[416]

Dengan demikian, dalam filsafat Mullā Ṣadrā, etika berakar langsung pada ontologi jiwa yang bergerak. Manusia bersifat etis bukan karena ia tunduk pada aturan eksternal, tetapi karena ia adalah subjek ontologis yang sedang membentuk dirinya sendiri melalui gerak eksistensialnya.[417] Setiap pilihan dan tindakan merupakan partisipasi aktif dalam proses aktualisasi wujud, sehingga tanggung jawab moral manusia tidak bersifat sosial-konvensional, melainkan melekat pada struktur keberadaannya sendiri.[418] Dari sinilah terbuka jalan bagi pemahaman etika sebagai dimensi eksistensial yang niscaya—sebuah fondasi yang akan diperdalam lebih lanjut melalui analisis tentang amal sebagai aktualisasi substansi jiwa pada bagian berikutnya (D.3.2).

b. Amal sebagai Aktualisasi Substansi Jiwa

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, amal manusia tidak dipahami sebagai perbuatan aksidental yang berada di luar hakikat pelaku, melainkan sebagai modus aktualisasi substansi jiwa itu sendiri. Ṣadrā menegaskan bahwa karena jiwa merupakan wujud yang bergerak secara substansial, maka setiap tindakan manusia—baik lahiriah maupun batiniah—berpartisipasi langsung dalam pembentukan realitas ontologis jiwa tersebut.[419] Dengan demikian, amal bukan sekadar "peristiwa etis" yang dapat dinilai secara eksternal, tetapi merupakan ekspresi konkret dari tingkat eksistensi jiwa pada saat tindakan itu dilakukan.[420] Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menjelaskan bahwa *af'āl al-nafs* (perbuatan-perbuatan jiwa) tidak dapat dipisahkan dari hakikat

---

[415] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), gerak substansial pada tingkat batin realitas, 69–72.

[416] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), etika sebagai cabang metafisika, 72–75.

[417] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), manusia sebagai subjek ontologis-etis, 75–78.

[418] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), dasar ontologis tanggung jawab moral, 78–80.

[419] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* jil. VIII (PDF), pembahasan af'āl al-nafs sebagai ekspresi wujud jiwa, 35–40.

[420] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi ontologis jiwa dan perbuatan, 40–45.

jiwa itu sendiri, karena jiwa "menjadi" melalui perbuatannya.[421] Oleh sebab itu, amal memiliki bobot ontologis: ia menambah atau mengurangi intensitas wujud jiwa, bukan sekadar menambah catatan moral.[422]

Ṣadrā memperdalam argumen ini dengan menunjukkan bahwa amal yang berulang membentuk *malaka*h (habit eksistensial) yang menetap dalam struktur jiwa.[423] Malakah bukan sekadar kebiasaan psikologis, melainkan kualitas ontologis yang mengendap sebagai bentuk wujud jiwa.[424] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menegaskan bahwa jiwa secara gradual "mengambil bentuk" sesuai dengan jenis perbuatan yang mendominasinya, sehingga perbedaan moral antarindividu pada akhirnya mencerminkan perbedaan ontologis, bukan hanya perbedaan perilaku.[425] Pandangan ini diperkuat dalam Jilid IX, ketika Ṣadrā menjelaskan bahwa bentuk-bentuk amal akan tampil sebagai *ṣuwar wujūdiyyah* (bentuk-bentuk eksistensial) jiwa di alam pasca-kematian.[426] Dengan demikian, amal tidak berhenti sebagai tindakan temporal di dunia, tetapi berlanjut sebagai struktur eksistensial jiwa itu sendiri.[427]

Lebih jauh, Ṣadrā menegaskan bahwa relasi antara amal dan jiwa bersifat internal dan niscaya, bukan kausal-eksternal seperti hubungan sebab fisik.[428] Jiwa tidak "memiliki" amal sebagaimana subjek memiliki objek, tetapi jiwa mewujud melalui amal. Karena itu, tanggung jawab manusia atas perbuatannya bersifat ontologis: manusia bertanggung jawab karena ia secara harfiah sedang membentuk dirinya

---

[421] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kesatuan jiwa dan perbuatannya, 46–50.

[422] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), nilai ontologis amal, 50–55.

[423] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), konsep al-malakah dan pembentukan jiwa, 55–60.

[424] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), malakah sebagai kualitas wujud, 60–65.

[425] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), diferensiasi ontologis jiwa melalui amal, 65–70

[426] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), ṣuwar al-a'māl ba'da al-mawt, 20–25.

[427] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. IX (PDF), keberlanjutan ontologis amal, 25–30.

[428] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. IX (PDF), relasi internal jiwa–amal, 30–33.

sendiri.[429] Dalam *Asfār* Jilid IX, Ṣadrā menyatakan bahwa manusia adalah *ṣāni‘ nafsihi*—pembentuk jiwanya sendiri—melalui pilihan dan perbuatannya.[430] Konsekuensinya, baik dan buruk tidak pertama-tama diukur oleh kepatuhan eksternal terhadap norma, melainkan oleh apakah amal tersebut mengarahkan jiwa menuju kesempurnaan eksistensial atau justru memperkuat keterikatan pada tingkat wujud yang lebih rendah.[431] Dengan kerangka ini, etika Sadrian memperoleh fondasi metafisis yang kokoh, sekaligus membuka jalan bagi kritik terhadap reduksionisme biologis yang menafsirkan tindakan manusia semata-mata sebagai hasil mekanisme material tanpa makna ontologis.[432]

c. Tanggung Jawab sebagai Keniscayaan Ontologis

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, tanggung jawab manusia tidak dipahami sebagai konstruksi sosial, tuntutan hukum eksternal, atau konsekuensi psikologis dari kesadaran reflektif, melainkan sebagai keniscayaan ontologis yang melekat pada struktur eksistensi jiwa itu sendiri.[433] Jiwa manusia, sebagai realitas yang bergerak secara substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), tidak pernah berada dalam keadaan netral: setiap saat ia berada dalam proses aktualisasi wujud menuju kesempurnaan atau sebaliknya menuju degradasi.[434] Karena gerak ini bersifat internal dan esensial bagi jiwa, maka setiap tindakan—baik disadari maupun tidak—secara niscaya ikut membentuk arah dan kualitas eksistensi jiwa tersebut.[435] Dengan demikian, tanggung jawab bukanlah sesuatu yang "ditambahkan" pada

---

[429] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. IX (PDF), tanggung jawab sebagai keniscayaan ontologis, 33–36.

[430] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), konsep al-insān ṣāni‘ nafsihi, 36–40.

[431] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), kriteria kebaikan sebagai kesempurnaan wujud, 40–45.

[432] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII–IX (PDF), implikasi etis melawan reduksionisme, 45–50.

[433] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* jil. VIII (PDF), pembahasan relasi gerak jiwa dan amal, 40–45.

[434] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. I (PDF), prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, 85–90.

[435] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), ta'thīr al-af‘āl fī jawhar al-nafs, 46–50.

manusia, tetapi merupakan konsekuensi langsung dari cara manusia ada.

Ṣadrā secara eksplisit menegaskan bahwa manusia adalah *ṣāni‘ nafsihi*—pembentuk dirinya sendiri—melalui rangkaian pilihan dan amal yang ia lakukan sepanjang hidupnya.[436] Pernyataan ini tidak bermakna voluntarisme moral semata, melainkan menunjukkan bahwa eksistensi jiwa bersifat plastis dan responsif terhadap aktualisasi perbuatan.[437] Dalam *Asfār* Jilid IX, Ṣadrā menjelaskan bahwa bentuk akhir jiwa di alam pasca-kematian merupakan manifestasi langsung dari konfigurasi eksistensial yang dibangun melalui amal di dunia.[438] Oleh sebab itu, tidak ada pemisahan antara "subjek yang bertindak" dan "akibat moral tindakan"; keduanya bersatu dalam satu proses ontologis yang sama.

Konsekuensi penting dari pandangan ini adalah bahwa tanggung jawab manusia bersifat tak terelakkan (*lāzim wujūdī*), bukan pilihan etis yang dapat diterima atau ditolak secara bebas.[439] Manusia tidak dapat "tidak bertanggung jawab", karena bahkan penghindaran dari tanggung jawab merupakan modus aktualisasi tertentu dari wujud jiwa.[440] Ṣadrā menolak pandangan yang menganggap bahwa determinasi alamiah—baik biologis maupun kosmologis—menghapus tanggung jawab moral, sebab determinasi tersebut justru merupakan medan aktualisasi kebebasan eksistensial jiwa.[441] Dalam kerangka ini, kebebasan dan tanggung jawab tidak saling meniadakan, tetapi saling mengandaikan sebagai dua sisi dari gerak eksistensial yang sama.[442]

---

[436] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), konsep al-insān ṣāni‘ nafsihi, 33–36.

[437] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), plastisitas eksistensi jiwa, 51–55.

[438] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), ṣuwar al-a‘māl ba‘da al-mawt, 27–32.

[439] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), luzūm al-mas’ūliyyah al-wujūdiyyah, 56–60.

[440] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), ketakterelakan aktualisasi eksistensial, 60–64.

[441] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), relasi ikhtiyār dan nizhām al-‘ālam, 65–70.

[442] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), kebebasan sebagai syarat kesempurnaan, 71–75.

Lebih jauh, Ṣadrā mengaitkan keniscayaan tanggung jawab ini dengan struktur pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri. Karena jiwa memiliki bentuk pengetahuan kehadiran (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*) atas keadaan eksistensialnya, ia secara implisit "menyaksikan" dampak ontologis dari amal yang dilakukannya.[443] Kesadaran ini tidak selalu tampil dalam bentuk refleksi rasional eksplisit, tetapi hadir sebagai intuisi eksistensial tentang kemajuan atau kemerosotan diri.[444] Oleh karena itu, rasa tanggung jawab bukanlah hasil internalisasi norma eksternal, melainkan ekspresi dari pengetahuan jiwa tentang arah gerak substansialnya sendiri.[445]

Dalam perspektif ini, etika Sadrian melampaui oposisi klasik antara determinisme dan kebebasan. Tanggung jawab manusia tidak runtuh oleh fakta bahwa jiwa bergerak menurut hukum ontologis tertentu, karena justru hukum inilah yang menjamin bahwa setiap tindakan memiliki makna eksistensial.[446] Ṣadrā menegaskan bahwa jika perbuatan manusia tidak memiliki konsekuensi ontologis bagi jiwa, maka etika akan kehilangan dasar realitasnya dan tereduksi menjadi konvensi kosong.[447] Sebaliknya, karena amal merupakan aktualisasi substansi jiwa, maka tanggung jawab manusia bersifat kosmik, melampaui ruang-waktu, dan berlanjut hingga alam pasca-kematian.^16[448]

Dengan demikian, tanggung jawab dalam filsafat Mullā Ṣadrā bukan sekadar kewajiban moral, melainkan keniscayaan ontologis yang bersumber dari hakikat jiwa sebagai realitas yang senantiasa "menjadi". Manusia bertanggung jawab bukan karena ia diadili dari luar, tetapi karena ia secara niscaya membentuk dirinya sendiri melalui setiap gerak eksistensial yang ia aktualisasikan. Pandangan ini menyediakan landasan filosofis yang sangat kuat untuk mengkritik pendekatan

---

[443] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. III (PDF), al-ʿilm al-ḥuḍūrī, 140–145.

[444] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* jil. VIII (PDF), kesadaran eksistensial jiwa, 76–80.

[445] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. VIII (PDF), hubungan maʿrifah al-nafs dan akhlak, 80–84.

[446] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. I (PDF), hukum ontologis wujud dan konsekuensinya, 90–95.

[447] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), kritik terhadap etika formalistik, 36–40.

[448] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, jil. IX (PDF), kontinuitas eksistensial amal, 40–45.

reduksionistik—termasuk reduksionisme biologis—yang berusaha menjelaskan perilaku manusia tanpa mengakui dimensi tanggung jawab ontologis yang melekat pada struktur wujud manusia itu sendiri.

BAB IV

ANALISIS KRITIS FUNGSI RAGA DAWKINS DAN PERSPEKTIF MULLĀ ṢADRĀ

A. Perbandingan Ontologi Raga

1. Raga sebagai Mesin Biologis dalam Perspektif Richard Dawkins

Tashawwur Konseptual

Dalam kerangka teori evolusi modern yang dirumuskan oleh Richard Dawkins, pemahaman tentang hakikat organisme—termasuk tubuh manusia—berangkat dari pergeseran mendasar unit analisis evolusi. Dawkins menolak pandangan klasik yang menjadikan individu atau spesies sebagai unit seleksi utama, dan menggantikannya dengan gen sebagai aktor fundamental evolusi. Dalam *The Selfish Gene,* ia menegaskan bahwa gen merupakan satu-satunya entitas biologis yang memiliki kesinambungan lintas generasi, sementara organisme hanyalah wahana sementara bagi kelangsungan genetik tersebut.[1] Dengan demikian, tubuh biologis tidak dipahami sebagai tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sebagai sarana adaptif yang dibangun untuk melayani kepentingan gen dalam proses seleksi alam.

Konsepsi ini bertumpu pada pemahaman molekuler tentang DNA sebagai pembawa informasi genetik. Dawkins menjelaskan bahwa molekul DNA menjalankan dua fungsi fundamental: pertama, melakukan replikasi diri dengan tingkat fidelitas yang relatif tinggi; kedua, mengarahkan sintesis protein yang membangun serta mengatur seluruh struktur dan fungsi tubuh.[2] Seluruh organisme multisel—termasuk manusia—berkembang dari satu zigot tunggal yang membawa "cetak biru" genetik lengkap. Proses ontogenesis, dari zigot hingga organisme dewasa, dipahami sebagai realisasi bertahap instruksi genetik yang telah tertanam dalam DNA, bukan sebagai aktualisasi tujuan intrinsik non-material.[3]

Dalam kerangka ini, Dawkins menggambarkan pembangunan tubuh sebagai suatu rantai kausalitas bertingkat yang bersifat material

[1] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, terj. Indonesia, terj. K. El-Kazhiem (Jakarta: KPG, 2017), 39–45.
[2] Dawkins, *The Selfish Gene*, KPG, 21–28.
[3] Dawkins, *The Selfish Gene*, KPG, 103–110.

dan deterministik: DNA → protein → sel → jaringan → organ → sistem saraf → perilaku.[4] Setiap tingkat dalam rantai tersebut merupakan konsekuensi langsung dari ekspresi genetik yang berlangsung secara spesifik dalam ruang dan waktu. Protein hasil transkripsi dan translasi gen membentuk struktur seluler serta mengatur metabolisme; sel-sel yang terspesialisasi membentuk jaringan; jaringan terorganisasi menjadi organ; dan pada puncaknya, sistem saraf menghasilkan perilaku sebagai respons adaptif terhadap lingkungan.[5] Tubuh, dalam keseluruhan strukturnya, dipahami sebagai hasil kerja algoritmik gen yang mengeksekusi strategi bertahan hidup.

Pandangan ini dirumuskan secara eksplisit dalam konsep *gene's eye view*, yakni sudut pandang evolusi yang menilai seluruh fenomena biologis dari kepentingan gen itu sendiri. Dari perspektif ini, Dawkins menyebut organisme sebagai *survival machines*—mesin bertahan hidup yang dibangun oleh gen untuk melindungi dirinya dari degradasi dan meningkatkan peluang replikasi.[6] Istilah "mesin" tidak digunakan secara metaforis belaka, melainkan menunjuk pada pemahaman fungsional tubuh sebagai sistem biologis yang bekerja berdasarkan hubungan sebab-akibat material. Organ, jaringan, bahkan otak diperlakukan sebagai subsistem yang dinilai berdasarkan kontribusinya terhadap keberhasilan gen dalam kompetisi evolusioner.[7]

Konsekuensi dari pendekatan ini adalah penafsiran ulang terhadap fungsi raga manusia. Tubuh tidak memiliki nilai ontologis independen, melainkan nilai instrumental-biologis. Ia berfungsi sejauh efektif menopang strategi genetik dalam konteks lingkungan tertentu.[8] Bahkan fenomena kompleks seperti kesadaran, emosi, dan kecenderungan moral dipahami sebagai produk sampingan (*by-products*) dari mekanisme seleksi alam yang bekerja pada gen, bukan sebagai realitas otonom non-material.[9] Dalam kerangka ini, raga bukan tahap eksistensial jiwa atau medium aktualisasi makna, melainkan antarmuka biologis tempat gen berinteraksi dengan dunia luar.

---

[4] Dawkins, *The Selfish Gene*, KPG, 55–61.
[5] Dawkins, *The Selfish Gene*, 61–69.
[6] Dawkins, The Selfish Gene, hlm. 29–34.
[7] Dawkins, The Extended Phenotype (Oxford: *Oxford University Press*, 1999), hlm. 3–10.
[8] Dawkins, *The Selfish Gene*, 75–80.
[9] Dawkins, *The Selfish Gene*, KPG 255–260.

Lebih lanjut, Dawkins memperluas logika gen-sentris ini melalui konsep *extended phenotype*, dengan menunjukkan bahwa pengaruh gen tidak berhenti pada batas tubuh organisme, tetapi dapat menjangkau lingkungan eksternal melalui perilaku.[10] Sarang burung, bendungan berang-berang, hingga pola perilaku sosial dipahami sebagai ekspresi genetik yang diperluas. Tubuh dan sistem saraf manusia, dalam konteks ini, tetap diposisikan sebagai medium material tempat strategi gen dieksekusi, baik secara biologis maupun kultural.[11]

Dengan memaparkan kerangka konseptual ini secara sistematis, dapat ditegaskan bahwa dalam pandangan Dawkins, raga adalah mesin biologis deterministik: ia dibangun, diatur, dan dinilai berdasarkan efektivitasnya dalam melayani kepentingan gen. Tidak terdapat asumsi tentang tujuan eksistensial, teleologi intrinsik, atau dimensi non-material yang melekat pada tubuh manusia. Seluruh fungsi raga dijelaskan melalui relasi kausal material yang dapat ditelusuri hingga tingkat molekuler. Kerangka inilah yang akan menjadi objek analisis kritis ketika dihadapkan dengan filsafat transendental Mullā Ṣadrā pada subbab-subbab berikutnya.

2. Raga sebagai Tahap Eksistensial: Kritik Ontologis Mullā Ṣadrā atas Reduksionisme Biologis Dawkins

Pandangan Richard Dawkins yang memaknai tubuh sebagai *survival machine* gen berangkat dari asumsi implisit bahwa penjelasan kausal-material telah memadai untuk menjelaskan realitas biologis secara menyeluruh. Dalam kerangka ini, tubuh dipahami sebagai hasil rangkaian sebab material yang berkesinambungan—dari molekul purba, DNA, protein, sel, jaringan, hingga sistem saraf dan perilaku—tanpa memerlukan analisis lebih lanjut mengenai status ontologis dari keseluruhan proses tersebut. Namun, dari perspektif filsafat transendental Mullā Ṣadrā, pendekatan semacam ini mengandung kekeliruan mendasar karena menyamakan penjelasan sebab-akibat dengan penjelasan wujud. Ṣadrā menegaskan bahwa relasi kausal material tidak pernah menjawab pertanyaan filsafat yang paling fundamental, yakni apa yang sungguh-sungguh ada dan bagaimana ia ada, melainkan hanya menjelaskan bagaimana sesuatu bekerja setelah

[10] Dawkins, *The Extended Phenotype*, 12–18.
[11] Dawkins, *The Extended Phenotype*, 97–105.

keberadaannya diasumsikan terlebih dahulu.[12] Dalam *al-Asfār* Jilid I, Mullā Ṣadrā secara eksplisit menunjukkan bahwa penjelasan kausal hanya sah apabila bertumpu pada analisis ontologis eksistensi, bukan menggantikannya.[13]

Bertolak dari prinsip *aṣālat al-wujūd*, kritik ontologis Ṣadrā terhadap reduksionisme Dawkins pertama-tama menyasar penyempitan realitas menjadi sekadar proses material. Bagi Ṣadrā, realitas bukanlah kumpulan entitas terpisah yang saling berinteraksi secara mekanistik, melainkan satu hakikat eksistensial yang menampakkan diri dalam berbagai tingkat dan bentuk intensitas.[14] Tubuh biologis, dengan demikian, tidak dapat direduksi menjadi alat bagi gen, sebab gen itu sendiri tidak memiliki realitas mandiri di luar eksistensi konkret organisme yang mengaktualkannya.[15] Dalam kerangka ontologi Sadrian, gen tidak "menggunakan" tubuh; sebaliknya, gen hanya bermakna sebagai salah satu aspek dari keseluruhan realitas eksistensial makhluk hidup. Reduksi tubuh menjadi instrumen genetik berarti mengaburkan fakta ontologis bahwa wujud tidak pernah terfragmentasi menjadi bagian-bagian mekanistik yang berdiri sendiri.[16]

Prinsip *tashkīk al-wujūd* semakin mempertajam kritik ini. Dalam kerangka gradasi eksistensi, perbedaan antara entitas tidak dijelaskan melalui perbedaan esensi yang terpisah secara ontologis, melainkan melalui perbedaan intensitas wujud.[17] Dawkins memandang tubuh sebagai mesin biologis yang sepenuhnya dapat dijelaskan melalui fungsi-fungsi materialnya, sementara Ṣadrā menegaskan bahwa tubuh

---

[12] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid I (PDF), 55–58.
[13] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid I (PDF), 55–58.
, Jilid I, 60–65.
[14] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid I (PDF), 55–58.
, Jilid I, 67–72.
[15] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid I (PDF), 55–58.
, Jilid I, 73–76.
[16] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah,* Jilid I (PDF), 55–58.
, Jilid I, 78–82.
[17] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah,* Jilid I (PDF), 55–58.

merupakan satu tahap dalam spektrum eksistensial jiwa.[18] Oleh karena itu, tubuh tidak dapat dipahami sebagai mekanisme statis, sebab ia berada dalam gradasi wujud yang dinamis dan berorientasi pada penyempurnaan eksistensial.[19] Dengan kata lain, tubuh bukan sekadar struktur biologis, melainkan fase aktualisasi wujud yang memiliki makna ontologis.

Kritik ontologis ini tidak terlepas dari dimensi epistemologis. Dawkins mengasumsikan bahwa pengetahuan tentang realitas telah memadai apabila mekanisme kausalnya dapat dijelaskan secara empiris. Ṣadrā menolak asumsi ini dengan membedakan secara tegas antara *tafsīr sababī* (penjelasan sebab-akibat) dan *taḥqīq wujūdī* (penegasan hakikat keberadaan).[20] Dalam *al-Asfār* Jilid I dan VIII, ia menegaskan bahwa mengetahui bagaimana sesuatu bekerja tidak identik dengan mengetahui apa sesuatu itu dalam tatanan wujud.[21] Penjelasan tentang DNA yang mereplikasi diri atau protein yang membangun jaringan tidak pernah menjawab mengapa keseluruhan proses tersebut membentuk satu kesatuan eksistensial yang hidup, sadar, dan mampu memikul tanggung jawab. Kegagalan membedakan dua jenis pengetahuan ini menyebabkan reduksionisme biologis Dawkins berhenti pada deskripsi mekanisme, tanpa pernah menyentuh hakikat realitas yang dijelaskannya.[22]

Persoalan ini mencapai kedalaman ontologisnya ketika diterapkan pada problem gerak. Dawkins menggambarkan evolusi sebagai akumulasi perubahan adaptif yang digerakkan oleh seleksi alam, seolah-olah perubahan itu sepenuhnya dapat dijelaskan oleh tekanan eksternal dan reorganisasi materi. Ṣadrā tidak menolak adanya perubahan, tetapi mempertanyakan dasar ontologis dari gerak itu sendiri. Dalam teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, ia menegaskan bahwa gerak bukan aksiden yang menempel pada substansi, melainkan modus eksistensial substansi itu sendiri.[23] Jika tubuh senantiasa berubah, tumbuh, dan berkembang, maka perubahan tersebut harus dipahami sebagai aktualisasi bertahap wujud, bukan sekadar efek mekanistik dari

---

[18] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII (PDF), 40–45.
[19] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, 46–50.
[20] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 90–95.
[21] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII, 52–56.
[22] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 96–100.
[23] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 85–90.

seleksi eksternal.[24] Pada titik ini muncul pertanyaan ontologis yang tidak pernah dijawab oleh Dawkins: jika seluruh proses evolusi digerakkan oleh materi itu sendiri, apakah gerak tersebut sekadar perpindahan dan reorganisasi fisik, ataukah intensifikasi eksistensi? Bagi Ṣadrā, gerak meniscayakan wujud yang aktual, bukan sekadar interaksi mekanis yang buta.[25]

Dalam kerangka *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, penggerak (*muḥarrik*) dan yang bergerak (*mutaḥarrik*) tidak dapat dipisahkan secara mekanistik.[26] Gerak tidak ditambahkan pada realitas dari luar, melainkan identik dengan eksistensi realitas itu sendiri dalam proses "menjadi". Oleh karena itu, ketika Dawkins memandang tubuh sebagai instrumen gen yang digerakkan oleh mekanisme seleksi, ia secara implisit memisahkan antara struktur material dan prinsip geraknya, seolah-olah perubahan biologis tidak memerlukan fondasi ontologis selain hukum fisika.[27] Dalam perspektif Ṣadrā, pemisahan ini tidak sah secara metafisis, karena menjadikan gerak sebagai fakta tanpa makna wujud.

Kritik ontologis ini memperoleh bentuk antropologisnya dalam pembahasan relasi jiwa dan raga. Dalam *al-Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa raga bukan instrumen eksternal bagi jiwa, melainkan tahap eksistensial jiwa itu sendiri pada horizon materi.[28] Tubuh adalah bentuk aktualisasi wujud jiwa dalam alam jasmani, bukan medium biologis yang netral.[29] Dengan demikian, fungsi raga tidak dapat direduksi menjadi fungsi adaptif-biologis sebagaimana diasumsikan Dawkins, sebab raga memiliki nilai ontologis sebagai fase perkembangan eksistensi jiwa.[30]

Dengan seluruh fondasi ini, kritik Mullā Ṣadrā terhadap Dawkins tidak bermaksud menolak sains biologis, melainkan menyingkap keterbatasan ontologis klaim-klaimnya. Penjelasan biologis mungkin memadai untuk menjelaskan bagaimana tubuh bekerja, tetapi tidak

---

[24] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 91–95.
[25] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 96–100.
[26] Mullā Ṣadrā, Asfār, Jilid I, 98–102 (Berdasarkan urutan PDF).
[27] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, 103–107.
[28] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, 60–65.
[29] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, 66–70.
[30] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, 71–75.

pernah cukup untuk menjelaskan apa tubuh itu dalam tatanan wujud.[31] Dengan menjadikan tubuh semata-mata sebagai mesin genetik, Dawkins kehilangan dimensi eksistensial gerak, meniadakan makna ontologis raga, dan pada akhirnya mereduksi manusia menjadi efek samping dari proses material yang tidak berorientasi pada kesempurnaan.[32] Sebaliknya, filsafat transendental Mullā Ṣadrā memungkinkan pembacaan yang lebih mendalam: tubuh adalah realitas yang bergerak secara substansial, tahap eksistensial jiwa, dan medium aktualisasi kesempurnaan wujud. Dari sinilah kritik Sadrian membuka ruang dialog yang lebih mendasar antara biologi dan filsafat, sekaligus menyiapkan landasan konseptual bagi pembahasan lanjutan mengenai jiwa, teleologi, dan tanggung jawab manusia.[33]

B. Epistemologi: Empirisme Evolusioner vs Transendental-Intuitif.

1. Epistemologi Empirisme Evolusioner Richard Dawkins

Dalam kerangka pemikiran Richard Dawkins, epistemologi sains biologis modern berangkat dari satu asumsi metodologis yang tegas: pengetahuan yang sahih tentang realitas kehidupan adalah pengetahuan yang dapat diuji melalui observasi empiris dan dijelaskan melalui hubungan sebab-akibat material.[34] Bagi Dawkins, biologi evolusi tidak bertugas menjawab pertanyaan metafisis tentang "hakikat wujud", melainkan menjelaskan bagaimana struktur kehidupan bekerja dan mengapa ia bereproduksi dengan pola tertentu.[35] Dengan demikian, sumber utama pengetahuan ilmiah bukanlah intuisi metafisis atau spekulasi rasional abstrak, melainkan data observasional yang dapat diverifikasi secara independen.[36] Posisi ini menempatkan epistemologi Dawkins secara jelas dalam tradisi empirisme ilmiah naturalistik, di mana validitas pengetahuan ditentukan oleh keberhasilannya menjelaskan fenomena alam secara kausal.[37]

---

[31] Mullā Ṣadrā, Asfār, Jilid I, 108–112.
[32] Mullā Ṣadrā, Asfār, Jilid VIII, 76–80.
[33] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII–IX (PDF), 25–35.
[34] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, terj. Indonesia (Jakarta: KPG, PDF), pendahuluan, PDF 10–12.
[35] Dawkins, *The Selfish Gene*, PDF 13–15.
[36] Dawkins, *The Selfish Gene*, PDF 16–18.
[37] Dawkins, *The Selfish Gene*, PDF 20–22.

Dalam *The Selfish Gene,* Dawkins secara eksplisit menegaskan bahwa gen adalah unit penjelasan paling dasar dalam biologi evolusi, karena hanya gen yang memiliki kesinambungan eksistensial lintas generasi.[38] Organisme, termasuk manusia, dipahami bukan sebagai subjek pengetahuan atau tujuan alam, melainkan sebagai produk sementara dari proses replikasi genetik.[39] Oleh karena itu, pengetahuan biologis tidak diarahkan pada makna atau tujuan intrinsik kehidupan, tetapi pada mekanisme objektif yang dapat diamati: mutasi, seleksi alam, dan diferensiasi adaptif.[40] Epistemologi ini menolak penjelasan yang tidak dapat ditelusuri secara empiris ke dalam struktur material kehidupan.[41]

Dawkins mengembangkan pendekatan epistemologis ini melalui apa yang ia sebut sebagai *gene's eye view*, yakni sudut pandang metodologis yang memusatkan analisis pada gen sebagai aktor kausal utama dalam evolusi.[42] Dalam perspektif ini, seluruh kompleksitas biologis—mulai dari struktur anatomi hingga perilaku sosial—dipahami sebagai hasil kumulatif dari strategi gen untuk bertahan dan bereplikasi.[43] Pengetahuan ilmiah dianggap memadai sejauh ia mampu menelusuri rantai kausal tersebut secara sistematis, dari ekspresi genetik hingga manifestasi fenotipik.[44] Dengan demikian, pertanyaan epistemologis tidak diarahkan pada "apa itu kehidupan secara ontologis", melainkan pada "bagaimana mekanisme kehidupan bekerja".[45]

Pendekatan ini semakin dipertegas dalam *The Blind Watchmaker*, di mana Dawkins menolak secara eksplisit segala bentuk penjelasan teleologis non-material dalam sains.[46] Ia menegaskan bahwa kompleksitas biologis tidak memerlukan perancang sadar atau prinsip non-fisik, karena dapat dijelaskan sepenuhnya melalui akumulasi

---

[38] Dawkins, The Selfish Gene, Bab 1, PDF 25–28.
[39] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 1, PDF 30–32.
[40] Dawkins, *The Selfish Gene*, PDF 33–36.
[41] Dawkins, *The Selfish Gene*, PDF 37–40.
[42] Dawkins, The Selfish Gene, Bab 2, PDF 45–48.
[43] Dawkins, The Selfish Gene, Bab 2, PDF 49–52.
[44] Dawkins, The Selfish Gene, Bab 2, PDF 53–56.
[45] Dawkins, The Selfish Gene, Bab 2, PDF 57–60.
[46] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, terj. Indonesia (PDF), Bab 1, PDF 12–15.

perubahan kecil yang disaring oleh seleksi alam.[47] Dari sudut pandang epistemologi, klaim ini berarti bahwa pengetahuan ilmiah tidak membutuhkan rujukan pada realitas di luar mekanisme alamiah.[48] Penjelasan yang melampaui observasi empiris dianggap tidak operasional dan tidak relevan bagi sains.[49]

Dalam kerangka empirisme evolusioner ini, pengetahuan kausal diperlakukan sebagai bentuk pengetahuan tertinggi dan paling sah.[50] Dawkins secara konsisten menunjukkan bahwa mengetahui struktur DNA, mekanisme replikasi, dan dinamika seleksi alam sudah cukup untuk menjelaskan seluruh fenomena kehidupan.[51] Kesadaran, kehendak, dan bahkan moralitas tidak diposisikan sebagai realitas yang memerlukan pendekatan epistemologis khusus, melainkan sebagai produk sampingan dari mekanisme biologis yang sama.[52] Dengan demikian, batas epistemologi Dawkins ditarik secara jelas: apa yang tidak dapat diuji, diamati, dan dijelaskan secara kausal tidak termasuk dalam wilayah pengetahuan ilmiah.[53]

Implikasi dari posisi ini adalah penolakan terhadap klaim bahwa terdapat tingkat pengetahuan yang melampaui empirisme. Dawkins menganggap bahwa sains justru unggul karena membatasi dirinya pada apa yang dapat dibuktikan secara observasional.[54] Pertanyaan tentang hakikat wujud, makna eksistensial, atau realitas non-material dipandang sebagai persoalan filosofis atau teologis yang tidak memiliki nilai eksplanatoris dalam sains.[55] Dengan demikian, epistemologi empirisme evolusioner Dawkins secara sadar membangun jarak terhadap metafisika, dan menegaskan bahwa pengetahuan yang paling dapat diandalkan tentang kehidupan adalah pengetahuan yang bersifat empiris, kausal, dan naturalistik.[56]

---

[47] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 16–20.
[48] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 21–24.
[49] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 25–28.
[50] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 4, PDF 90–94.
[51] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 4, PDF 95–98.
[52] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 4, PDF 100–104.
[53] Dawkins, *The Selfish Gene*, Bab 4, PDF 105–108.
[54] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 40–44.
[55] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 45–48.
[56] Dawkins, The Blind Watchmaker, PDF 49–52.

Perbedaan epistemologis inilah yang nantinya menjelaskan mengapa kritik Mullā Ṣadrā terhadap Dawkins tidak beroperasi pada level data biologis atau metodologi sains, melainkan pada fondasi epistemologis dan ontologis yang mendasari klaim-klaim ilmiah tersebut. Namun, sebelum memasuki ranah itu, epistemologi Dawkins perlu dipahami secara utuh sebagai sistem pengetahuan yang konsisten, kuat secara metodologis, dan berakar dalam tradisi empirisme sains modern.

2. Epistemologi Transendental-Intuitif Mullā Ṣadrā

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, epistemologi tidak dipahami sebagai cabang terpisah dari ontologi, melainkan sebagai konsekuensi langsung dari struktur wujud itu sendiri. Ṣadrā secara tegas menolak anggapan bahwa pengetahuan dapat dipahami semata-mata sebagai representasi mental atas objek eksternal, karena model tersebut gagal menjelaskan relasi eksistensial antara yang mengetahui dan yang diketahui.[57] Dalam *al-Asfār* Jilid I, ia menegaskan bahwa setiap teori pengetahuan secara implisit telah mengandaikan suatu pandangan tentang wujud; oleh karena itu, kesalahan epistemologis pada dasarnya berakar pada kekeliruan ontologis.[58] Pengetahuan, dalam pandangan Sadrian, bukan sekadar akumulasi informasi, tetapi bentuk aktualisasi wujud jiwa itu sendiri.[59]

Ṣadrā membangun epistemologinya di atas prinsip *aṣālat al-wujūd*, yang menyatakan bahwa yang sungguh-sungguh real adalah eksistensi, bukan mahiyyah.[60] Konsekuensinya, pengetahuan tidak mungkin direduksi menjadi relasi antara konsep esensial dan objek eksternal, sebab konsep hanyalah abstraksi mental yang tidak memiliki realitas mandiri.[61] Dalam kerangka ini, mengetahui berarti suatu bentuk kesesuaian eksistensial antara wujud jiwa dan wujud yang diketahui,

---

[57] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* Jilid I (PDF), pembahasan relasi wujud dan pengetahuan, 5–10.
[58] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, kritik pemisahan epistemologi–ontologi, 12–18.
[59] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, pengetahuan sebagai aktualisasi wujud jiwa, 20–25.
[60] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, aṣālat al-wujūd dan implikasi epistemologis, 30–35.
[61] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, status konseptual mahiyyah, 36–40.

bukan sekadar kecocokan representasional.[62] Oleh karena itu, pengetahuan sejati tidak terletak pada ketepatan gambaran mental, melainkan pada intensitas kehadiran wujud dalam subjek yang mengetahui.[63]

Berangkat dari fondasi ini, Ṣadrā merumuskan hierarki pengetahuan yang berlapis: pengetahuan inderawi (*ḥissī*), pengetahuan rasional *(‘aqlī*), dan pengetahuan kehadiran (*ḥuḍūrī*).[64] Pengetahuan inderawi berfungsi sebagai tahap awal keterhubungan jiwa dengan dunia material melalui raga, tetapi ia bersifat parsial dan terikat pada perubahan.[65] Pengetahuan rasional melampaui indera dengan menangkap universalitas dan relasi kausal, namun tetap bekerja melalui konsep dan abstraksi.[66] Dalam *Asfār* Jilid I dan III, Ṣadrā menunjukkan bahwa baik *ḥiss* maupun *‘aql* masih belum mencapai tingkat pengetahuan paling fundamental, karena keduanya masih memediasi realitas melalui bentuk-bentuk mental.[67]

Puncak epistemologi Sadrian terletak pada konsep *‘ilm ḥuḍūrī*, yakni pengetahuan melalui kehadiran langsung wujud tanpa perantara representasi.[68] Dalam *Asfār* Jilid III, Ṣadrā menegaskan bahwa kesadaran diri (*al-‘ilm bi al-nafs*) merupakan contoh paling jelas dari pengetahuan *hudhūrī*: jiwa mengetahui dirinya bukan melalui konsep, melainkan melalui kehadirannya sendiri sebagai wujud.[69] Pengetahuan semacam ini tidak dapat diragukan, karena subjek dan objek pengetahuan identik secara eksistensial.[70] Dari sini, Ṣadrā menyimpulkan bahwa kepastian epistemik tertinggi tidak berasal dari

---

[62] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, kesesuaian eksistensial subjek–objek, 41–45.
[63] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, intensitas wujud sebagai dasar kepastian pengetahuan, 46–50.
[64] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, hierarki pengetahuan (ḥiss, ‘aql, ḥuḍūr), 55–60.
[65] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, keterbatasan pengetahuan inderawi, 61–65.
[66] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, fungsi dan batas rasio konseptual, 66–70.
[67] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III (PDF), kritik epistemologi representasional, 10–20.
[68] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III, Jilid III, definisi ‘ilm ḥuḍūrī, 21–25.
[69] Ṣadrā, Asfār, Jilid III, Jilid III, kesadaran diri sebagai pengetahuan hudhūrī, 26–30.
[70] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III, identitas subjek–objek dalam pengetahuan diri, 31–35.

inferensi atau observasi, melainkan dari intensifikasi kehadiran wujud dalam jiwa.[71]

Yang krusial bagi tema fungsi raga adalah bahwa Ṣadrā tidak memutus hubungan antara pengetahuan *hudhūrī* dan tubuh. Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menegaskan bahwa jiwa manusia pada tahap awal eksistensinya bersifat jasmaniyyat al-ḥudūth, sehingga seluruh aktivitas kognitifnya—termasuk persepsi dan kesadaran—berlangsung melalui raga.[72] Raga bukan penghalang pengetahuan, melainkan medium eksistensial yang memungkinkan jiwa berinteraksi dengan realitas material.[73] Dengan demikian, fungsi raga dalam epistemologi Sadrian bersifat konstitutif: ia bukan sekadar alat biologis, tetapi fase ontologis jiwa dalam proses mengetahui.[74]

Ṣadrā menegaskan bahwa pengetahuan *hudhūrī* tidak bersifat irasional atau mistik dalam pengertian anti-rasional.[75] Justru sebaliknya, ia merupakan puncak rasionalitas karena mengatasi keterbatasan rasio diskursif tanpa meniadakan rasio itu sendiri.[76] Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menjelaskan bahwa pengetahuan hudhūrī dapat dipahami secara rasional meskipun tidak semua orang telah mengalaminya secara aktual, sebagaimana seseorang dapat memahami konsep cahaya meskipun belum melihat matahari secara langsung.[77] Rasionalitas epistemologi Sadrian terletak pada konsistensi ontologisnya, bukan pada reduksi seluruh pengetahuan menjadi data indrawi.[78]

Seiring gerak substansial jiwa (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), kapasitas epistemik manusia juga mengalami intensifikasi.[79] Ṣadrā menjelaskan bahwa peningkatan pengetahuan tidak terjadi hanya melalui penambahan data empiris, tetapi melalui transformasi

---

[71] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III, kepastian epistemik dan wujud, 36–40.
[72] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII (PDF), jasmaniyyat al-ḥudūth jiwa, 40–45.
[73] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, raga sebagai medium epistemik, 46–50.
[74] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, fungsi ontologis tubuh dalam pengetahuan, 51–55.
[75] Mullā Ṣadrā, Asfār, Jilid VIII (PDF), rasionalitas pengetahuan hudhūrī, 30–35.
[76] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, hudhūr sebagai puncak rasionalitas, 36–40.
[77] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, analogi cahaya dan pengetahuan, 41–45.
[78] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, konsistensi ontologis epistemologi, 46–50.
[79] Ṣadrā, *Asfār.*, Jilid VIII, relasi al-ḥarakah al-jawhariyyah dan pengetahuan, 56–60.

eksistensial subjek yang mengetahui.[80] Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menegaskan bahwa kesempurnaan pengetahuan berjalan seiring dengan kesempurnaan wujud jiwa; semakin tinggi tingkat eksistensi jiwa, semakin langsung dan mendalam bentuk pengetahuannya.[81] Di sinilah epistemologi Sadrian secara implisit mengkritik segala bentuk reduksionisme epistemik yang menyamakan pengetahuan dengan proses fisik atau komputasional semata.[82]

Dengan demikian, epistemologi transendental-intuitif Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa mengetahui bukanlah sekadar fungsi otak atau hasil adaptasi biologis, melainkan peristiwa ontologis yang melibatkan keseluruhan wujud manusia.[83] Pengetahuan sejati menuntut kesesuaian eksistensial antara subjek dan objek, bukan hanya kecukupan kausal atau empiris.[84] Dalam kerangka ini, raga, jiwa, dan intelek membentuk satu kesatuan epistemik yang bergerak menuju kesempurnaan, sehingga batas pengetahuan tidak ditentukan oleh instrumen empiris semata, melainkan oleh tingkat aktualisasi wujud manusia itu sendiri.[85]

Perbedaan epistemologis antara empirisme evolusioner Richard Dawkins dan epistemologi transendental-intuitif Mullā Ṣadrā secara niscaya berimplikasi pada perbedaan radikal dalam memahami tujuan (teleologi) keberadaan raga manusia. Jika bagi Dawkins batas pengetahuan ditentukan oleh apa yang dapat diamati, diukur, dan dijelaskan secara kausal-material, maka konsekuensinya fungsi raga pun direduksi pada efektivitas adaptif dalam mempertahankan kelangsungan gen. Sebaliknya, dalam kerangka Sadrian, karena pengetahuan berpijak pada kesesuaian antara wujud yang mengetahui dan wujud yang diketahui, maka raga tidak dapat dipahami semata-mata melalui mekanisme sebab-akibat, melainkan sebagai tahap

---

[80] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, transformasi eksistensial subjek mengetahui, 61–65.
[81] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, kesempurnaan wujud dan kesempurnaan pengetahuan, 66–70.
[82] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, kritik implisit reduksionisme epistemik, 71–75.
[83] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, pengetahuan sebagai peristiwa ontologis, 76–80.
[84] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I & VIII, perbedaan tafsīr sababī dan taḥqīq wujūdī, 95–100.
[85] Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, batas pengetahuan ditentukan oleh intensitas wujud, 81–85.

eksistensial yang mengandung orientasi intrinsik menuju kesempurnaan wujud.

Dengan kata lain, perbedaan cara mengetahui realitas secara langsung menentukan perbedaan cara menilai makna realitas itu sendiri. Epistemologi Dawkins yang membatasi pengetahuan pada ranah empiris menyebabkan teleologi ditafsirkan secara minimalistik sebagai survival dan reproduksi, tanpa horizon makna intrinsik. Sementara itu, epistemologi Ṣadrā—yang mengakui pengetahuan berlapis dari indra, akal, hingga ‘ilm ḥuḍūrī—membuka ruang bagi pemahaman raga sebagai medium aktualisasi jiwa dalam gerak eksistensial menuju kesempurnaan. Oleh karena itu, perdebatan teleologis dalam subbab berikutnya bukan sekadar perbedaan tujuan biologis, melainkan cerminan dari perbedaan paling mendasar tentang apa yang dapat diketahui, bagaimana realitas dipahami, dan untuk apa raga manusia itu ada.

C. Teleologi : Survival Gen vs Kesempurnaan Jiwa

1. Teleologi Fungsi Raga dalam Perspektif Richard Dawkins

Dalam kerangka pemikiran Richard Dawkins, persoalan teleologi tidak pernah dipahami sebagai pertanyaan tentang tujuan intrinsik realitas, melainkan sebagai persoalan penjelasan kausal adaptif. Bagi Dawkins, tubuh organisme—termasuk tubuh manusia—tidak diarahkan oleh tujuan ontologis apa pun, melainkan terbentuk melalui akumulasi proses seleksi alam yang bekerja secara buta dan tanpa maksud. Dalam *The Selfish Gene*, ia menegaskan bahwa tidak ada “tujuan” dalam evolusi selain keberhasilan replikasi gen; segala bentuk keteraturan biologis hanyalah hasil samping dari seleksi diferensial atas variasi yang kebetulan menguntungkan.[86] Dengan demikian, fungsi raga sepenuhnya didefinisikan secara retrospektif: tubuh dianggap “berfungsi” sejauh ia terbukti efektif dalam mempertahankan dan memperbanyak gen dalam lingkungan tertentu.[87]

---

[86] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, terj. Indonesia (Jakarta: KPG, PDF), pembahasan awal tentang penolakan tujuan dalam evolusi dan seleksi alam sebagai proses buta, 3–6.

[87] Dawkins, *The Selfish Gene*, analisis fungsi biologis sebagai hasil seleksi diferensial retrospektif, 28–31.

Dawkins secara konsisten menolak segala bentuk teleologi intrinsik yang mengandaikan arah atau tujuan non-material dalam struktur alam. Ia menggantikan bahasa tujuan dengan bahasa fungsi adaptif, di mana istilah "fungsi" tidak menunjuk pada maksud atau orientasi final, melainkan pada kontribusi kausal suatu struktur biologis terhadap keberhasilan reproduktif.[88] Dalam konteks ini, jantung tidak "ada untuk" memelihara kehidupan secara ontologis, melainkan karena pompa darah meningkatkan peluang bertahan hidup organisme pembawa gen tertentu.[89] Demikian pula, sistem saraf dan perilaku manusia tidak dipahami sebagai sarana aktualisasi makna atau kesempurnaan diri, tetapi sebagai mekanisme adaptif yang secara statistik meningkatkan keberhasilan genetik.[90]

Pendekatan ini mencapai bentuk paling eksplisit dalam konsep *gene's eye view*, di mana seluruh tubuh dipahami sebagai *survival machine*—mesin bertahan hidup—yang dirancang oleh gen untuk kepentingannya sendiri.[91] Dalam kerangka ini, raga tidak memiliki tujuan internal yang melampaui fungsi biologisnya; ia dinilai semata-mata berdasarkan efisiensinya sebagai alat genetik. Bahkan kapasitas-kapasitas yang secara tradisional dipahami sebagai ciri luhur manusia—kesadaran, empati, kreativitas, dan moralitas—ditafsirkan sebagai produk sampingan evolusi yang tidak memiliki nilai teleologis mandiri di luar manfaat adaptifnya.[92] Dengan demikian, tubuh manusia tidak pernah diposisikan sebagai realitas yang "menuju" sesuatu, melainkan sebagai hasil sementara dari proses seleksi yang selalu terbuka untuk digantikan oleh konfigurasi biologis lain.[93]

Dalam *The Blind Watchmaker*, Dawkins semakin menajamkan penolakannya terhadap teleologi dengan menyatakan bahwa ilusi tujuan

---

[88] Dawkins, *The Selfish Gene*, kritik terhadap bahasa tujuan dalam biologi dan penggantian dengan istilah fungsi adaptif, 47–49.
[89] Dawkins, *The Selfish Gene*, contoh jantung sebagai struktur terseleksi karena efek kausalnya, bukan tujuan ontologis, 54–56.
[90] Dawkins, *The Selfish Gene*, pembahasan perilaku dan sistem saraf sebagai hasil strategi genetik, 60–63.
[91] Dawkins, *The Selfish Gene*, konsep survival machine dan gene's eye view, 19–21.
[92] Dawkins, *The Selfish Gene*, kesadaran dan moralitas sebagai produk sampingan (by-products) evolusi, 65–68.
[93] Dawkins, *The Selfish Gene*, organisme sebagai hasil sementara dari kompetisi genetik, 72–74.

dalam alam sepenuhnya dapat dijelaskan tanpa mengacu pada perancang atau tujuan akhir.[94] Ia menegaskan bahwa kompleksitas biologis tidak memerlukan penjelasan teleologis, karena mekanisme seleksi alam mampu menghasilkan struktur yang tampak "terarah" tanpa adanya arah yang sesungguhnya.[95] Dalam konteks ini, fungsi raga hanyalah efek kumulatif dari tekanan selektif, bukan manifestasi dari orientasi eksistensial apa pun.[96] Tubuh tidak bergerak menuju kesempurnaan, melainkan sekadar "bertahan" sejauh kondisi memungkinkan.

Penolakan terhadap teleologi ini memiliki implikasi langsung terhadap pemahaman Dawkins tentang manusia. Karena tidak ada tujuan ontologis yang melekat pada raga, maka kehidupan manusia tidak memiliki arah final yang bersifat objektif.[97] Dalam *The God Delusion*, Dawkins memperluas posisi ini dengan menegaskan bahwa segala klaim tentang tujuan kosmik atau makna eksistensial hanyalah proyeksi psikologis manusia yang tidak memiliki dasar empiris.[98] Tubuh manusia, dalam pandangan ini, tidak diarahkan kepada kesempurnaan jiwa, makna moral objektif, atau tujuan transenden, melainkan merupakan produk kebetulan kosmik yang kebetulan mampu merefleksikan dirinya sendiri.[99]

Namun penting dicatat bahwa, meskipun Dawkins menolak teleologi ontologis, ia tidak menolak bahasa "fungsi" sama sekali. Ia justru mempertahankan teleologi semu (*teleonomy*), yaitu penggunaan bahasa tujuan secara operasional untuk menjelaskan struktur biologis tanpa mengandaikan tujuan yang nyata.[100] Dalam kerangka ini,

---

[94] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, terj. Indonesia (PDF), penolakan perancang dan tujuan dalam alam, 1–5.
[95] Dawkins, *The Blind Watchm*, argumen bahwa seleksi alam mampu menghasilkan kompleksitas tanpa tujuan, 20–25.
[96] Dawkins, *The Blind Watchm*, fungsi biologis sebagai hasil tekanan selektif kumulatif, 40–43.
[97] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* terj. Indonesia (PDF), implikasi nihilisme teleologis bagi makna kehidupan, 85–88.
[98] Richard Dawkins, *The God Delusion*, terj. Indonesia (Jakarta: Banana, PDF), kritik terhadap makna kosmik dan tujuan objektif, 25–28.
[99] Dawkins, *The God Delusion*, manusia sebagai hasil kebetulan kosmik yang sadar diri, 0–33.
[100] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, terj. Indonesia (PDF), konsep teleonomy sebagai pengganti teleologi, 45–48.

mengatakan bahwa “mata berfungsi untuk melihat” hanyalah cara singkat untuk menyatakan bahwa struktur tersebut telah terseleksi karena kontribusinya terhadap keberhasilan genetik, bukan karena ia diarahkan pada tujuan melihat sebagai nilai intrinsik.[101] Dengan demikian, fungsi raga sepenuhnya direduksi menjadi relasi kausal-material yang dapat diuji secara empiris, tanpa sisa metafisis apa pun.

Dari keseluruhan kerangka ini, dapat ditegaskan bahwa dalam perspektif Dawkins, teleologi fungsi raga bersifat negatif dan eliminatif: ia tidak menjelaskan tujuan, melainkan menyingkirkan tujuan. Tubuh bukan tahap perkembangan eksistensial, bukan medium aktualisasi makna, dan bukan sarana penyempurnaan diri, melainkan instrumen biologis sementara dalam permainan replikasi gen.[102] Pandangan inilah yang akan menjadi titik krusial perbandingan dan kritik pada subbab berikutnya, ketika filsafat transendental Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa fungsi raga tidak dapat dipahami secara memadai tanpa mengakui orientasi eksistensial menuju kesempurnaan wujud.[103]

Dengan menempatkan fungsi raga sepenuhnya dalam kerangka adaptasi dan keberhasilan reproduktif, teleologi Dawkins pada akhirnya mereduksi makna tubuh menjadi sekadar output fungsional dari mekanisme seleksi alam. Tubuh dinilai berhasil bukan karena mencapai kesempurnaan internal tertentu, melainkan karena efektif mempertahankan konfigurasi genetik dalam kompetisi ekologis. Dari sudut pandang filosofis, pendekatan ini menggeser pertanyaan teleologis klasik—untuk apa sesuatu ada—menjadi pertanyaan pragmatis—apa akibat adaptifnya. Konsekuensinya, raga tidak pernah dipahami sebagai realitas yang memiliki orientasi intrinsik, melainkan sebagai simpul sementara dalam arus kausalitas material yang impersonal. Refleksi ini memperlihatkan bahwa teleologi Dawkins, meskipun menolak tujuan dalam pengertian metafisis, tetap mengandung arah dan nilai—yakni keberlanjutan gen—namun nilai tersebut sepenuhnya eksternal terhadap subjek manusia itu sendiri. Di sinilah ketegangan mendasar muncul: tubuh manusia diperlakukan

---

[101] Dawkins, *The Blind Watchmaker*, penggunaan bahasa fungsi secara operasional tanpa tujuan riil, 49–52.
[102] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* terj. Indonesia (PDF), reduksi tubuh menjadi instrumen genetik, 90–93.
[103] Dawkins, *The Selfish Gene*; bandingkan juga The Blind Watchmaker (PDF), implikasi anti-teleologis bagi antropologi manusia, 95–98.

sebagai medium fungsi yang bermakna bagi gen, tetapi menjadi hampa makna bagi dirinya sebagai subjek eksistensial. Ketegangan inilah yang menuntut evaluasi lebih lanjut ketika teleologi biologis Dawkins dihadapkan dengan pandangan filsafat yang memahami raga sebagai bagian dari proses penyempurnaan wujud, bukan sekadar instrumen keberlangsungan material.

2. Teleologi Eksistensial Mullā Ṣadrā: Fungsi Raga sebagai Orientasi Kesempurnaan Wujud

Berbeda secara radikal dari teleologi adaptif Richard Dawkins yang menafsirkan fungsi raga secara retrospektif-biologis, Mullā Ṣadrā membangun teleologi pada fondasi ontologis eksistensi itu sendiri. Dalam filsafat transendentalnya, teleologi tidak dipahami sebagai tujuan eksternal yang dipaksakan pada realitas, melainkan sebagai konsekuensi niscaya dari struktur wujud yang aktual dan dinamis. Prinsip aṣālat al-wujūd yang ditegakkan dalam *al-Asfār* Jilid I menegaskan bahwa yang sungguh-sungguh real bukanlah bentuk atau fungsi biologis, melainkan eksistensi yang senantiasa bergerak menuju aktualitas yang lebih sempurna.[104] Dengan demikian, setiap entitas—termasuk raga manusia—memiliki orientasi internal yang tidak dapat direduksi menjadi hasil seleksi kausal semata.[105]

Teleologi Sadrian berangkat dari pemahaman bahwa eksistensi bersifat aktual, bertingkat, dan tidak pernah netral terhadap kesempurnaan. Dalam kerangka ini, fungsi raga tidak mungkin dimaknai hanya sebagai keberhasilan adaptif, sebab adaptasi biologis hanyalah salah satu manifestasi dari gerak eksistensial yang lebih dalam.[106] Ṣadrā menegaskan bahwa setiap tingkat wujud membawa kecenderungan intrinsik untuk melampaui dirinya sendiri, bukan karena tekanan eksternal, melainkan karena hakikat eksistensinya sendiri.[107] Oleh karena itu, tubuh manusia tidak hanya "bertahan", tetapi secara

---

[104] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan aṣālat al-wujūd, 55–58.
[105] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, taḥaqquq al-wujūd, 60–65.
[106] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, kritik reduksi kausal atas realitas, 67–72.
[107] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, wujud sebagai aktualitas yang bertingkat, 73–76.

ontologis "menuju"—yakni menuju intensifikasi wujud jiwa yang mengaktual di dalamnya.[108]

Prinsip ini memperoleh dasar sistematis melalui teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah.* Ṣadrā menunjukkan bahwa gerak bukanlah perubahan aksidental yang menimpa substansi yang statis, melainkan modus eksistensial substansi itu sendiri.[109] Jika substansi adalah eksistensi, dan eksistensi bersifat aktual serta bergradasi, maka gerak substansial merupakan keniscayaan ontologis, bukan hipotesis spekulatif.[110] Dalam konteks ini, raga manusia dipahami sebagai fase eksistensial yang secara inheren bergerak menuju bentuk wujud yang lebih sempurna, bukan sekadar struktur material yang berubah karena seleksi alam.[111] Teleologi, dengan demikian, tidak ditambahkan dari luar, melainkan muncul dari dalam struktur wujud itu sendiri.

Dari sudut pandang ini, kritik Sadra terhadap Dawkins mencapai kedalaman filosofisnya. Dawkins membatasi teleologi pada apa yang dapat disimpulkan dari keberhasilan adaptif, sementara Ṣadrā menegaskan bahwa pembatasan semacam itu adalah reduksi epistemologis yang berujung pada kekeliruan ontologis.[112] Mengetahui bahwa suatu struktur tubuh "berfungsi" untuk bertahan hidup tidak identik dengan mengetahui mengapa struktur itu ada sebagai bagian dari realitas eksistensial manusia.[113] Dalam *al-Asfār* Jilid I dan VIII, Ṣadrā secara implisit membedakan antara penjelasan sebab-akibat (*tafsīr sababī*) dan penegasan hakikat wujud (*taḥqīq wujūdī*), seraya menegaskan bahwa yang pertama tidak pernah menggantikan yang kedua.[114]

Teleologi eksistensial ini menjadi semakin jelas dalam antropologi Sadrian. Dalam *al-Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā merumuskan prinsip *jasmaniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yang

---

[108] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, relasi eksistensi dan kesempurnaan, 78–82.
[109] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), al-ḥarakah al-jawhariyyah, 85–90.
[110] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, gerak sebagai ishtidād al-wujūd, 91–95.
[111] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, keniscayaan gerak dari struktur wujud, 96–100.
[112] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, kritik implisit atas reduksionisme kausal, 90–95.
[113] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, perbedaan mengetahui sebab dan mengetahui wujud, hlm. 96–100.
[114] Mullā Ṣadrā*, Asfār*, Jilid VIII (PDF), epistemologi ontologis jiwa, 52–56.

menegaskan bahwa jiwa manusia bermula dalam horizon jasmani dan mencapai keberlanjutan dalam dimensi ruhaniah.[115] Raga, dalam kerangka ini, bukan sekadar medium biologis, tetapi tahap ontologis yang niscaya bagi aktualisasi jiwa.[116] Fungsi raga—pertumbuhan, sensasi, emosi, tindakan—memiliki makna teleologis sejauh ia berkontribusi pada penyempurnaan eksistensial jiwa, bukan semata-mata pada keberhasilan reproduktif.[117]

Dengan demikian, teleologi Sadrian tidak bersifat finalistik dalam pengertian klasik Aristotelian yang statis, dan juga tidak eliminatif seperti teleologi Dawkins. Ia bersifat dinamis-eksistensial: tujuan bukan titik akhir yang ditentukan sebelumnya, melainkan arah aktualisasi wujud yang terus-menerus.[118] Dalam horizon ini, manusia secara sadar menghayati dorongan untuk menyempurna, melampaui kondisi biologis semata, dan membentuk dirinya melalui amal dan pilihan.[119] Dorongan ini tidak dapat dijelaskan oleh teleologi adaptif tanpa mereduksinya menjadi ilusi evolusioner, padahal dalam pengalaman eksistensial manusia ia hadir sebagai fakta ontologis yang tidak terelakkan.

Di sinilah kritik filosofis Ṣadrā terhadap Dawkins menjadi sah dan tajam. Teleologi biologis Dawkins gagal menjelaskan mengapa manusia tidak hanya bertahan, tetapi juga menilai, mengarahkan, dan mengorbankan keberlangsungan biologis demi nilai yang dipahami sebagai lebih tinggi.[120] Ṣadrā menunjukkan bahwa fenomena ini bukan anomali evolusioner, melainkan konsekuensi dari struktur wujud manusia yang bergerak menuju kesempurnaan eksistensial.[121] Teleologi fungsi raga, oleh karena itu, tidak dapat dibatasi pada survival gen,

---

[115] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, jasmaniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā', 40–45.
[116] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, raga sebagai marḥalah wujūdiyyah jiwa, 46–50.
[117] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, fungsi amal dan tubuh dalam kesempurnaan jiwa, 60–65.
[118] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, teleologi dinamis wujud, 82–85.
[119] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid IX (PDF), pembentukan diri melalui amal, 25–30.
[120] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, keterbatasan penjelasan biologis atas nilai, 31–35.
[121] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, orientasi eksistensial manusia menuju kesempurnaan, 35–40.

sebab raga adalah fase eksistensial jiwa yang secara niscaya terarah pada aktualisasi wujud yang lebih sempurna.

Dengan fondasi ini, dapat ditegaskan bahwa teleologi eksistensial Mullā Ṣadrā bukan sekadar alternatif metafisis terhadap Dawkins, melainkan koreksi ontologis atas batas-batas teleologi biologis. Ia tidak menolak sains, tetapi menolak klaim implisit bahwa sains adaptif telah cukup untuk menjelaskan makna dan arah keberadaan manusia. Tubuh bukan hanya alat bertahan hidup, melainkan realitas eksistensial yang bergerak—secara sadar dan bermakna—menuju kesempurnaan wujud.

Penegasan paling tajam dari teleologi eksistensial Mullā Ṣadrā terletak pada analisisnya tentang kesadaran reflektif manusia sebagai fakta ontologis yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi adaptif-biologis. Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa jiwa manusia tidak hanya mengetahui objek-objek eksternal, tetapi juga mengalami dirinya sebagai wujud yang sedang "menjadi", yakni sadar akan kekurangan, potensi, dan arah kesempurnaannya sendiri.[122] Kesadaran ini bukan produk sampingan evolusi, melainkan ekspresi langsung dari gerak substansial jiwa yang secara internal terdorong menuju intensitas wujud yang lebih tinggi.[123] Oleh karena itu, kecenderungan manusia untuk mencari makna, kebenaran, dan kesempurnaan tidak dapat dijelaskan sebagai strategi genetik semata, karena orientasi tersebut sering kali melampaui bahkan bertentangan dengan kepentingan survival biologis.[124]

Ṣadrā secara eksplisit mengaitkan pengalaman kesadaran diri ini dengan prinsip *al-ḥarakah al-jawhariyyah,* dengan menegaskan bahwa setiap tingkat kesadaran yang lebih tinggi menandai kenaikan derajat eksistensi jiwa, bukan sekadar kompleksitas neurologis.[125] Dalam *Asfār* Jilid IX, ia menambahkan bahwa jiwa manusia, melalui amal dan

---

[122] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid VIII (PDF), pembahasan kesadaran diri jiwa dan idrāk al-nafs li-nafsihā, 48–52.
[123] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*., Jilid VIII, relasi kesadaran dan al-ḥarakah al-jawhariyyah, 53–56.
[124] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid VIII, kritik implisit terhadap reduksi tujuan jiwa pada manfaat biologis, 57–60.
[125] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), prinsip ishtidād al-wujūd dan implikasinya bagi kesadaran, 91–95.

kesadaran reflektifnya, menghadirkan bentuk eksistensialnya sendiri (*ṣūrat al-nafs*), sehingga manusia pada hakikatnya "mengalami" arah teleologis hidupnya secara langsung, bukan hanya memikirkannya secara konseptual.[126] Fakta bahwa manusia dapat menyadari kekosongan eksistensial, kegagalan makna, dan dorongan menuju kesempurnaan non-material merupakan bukti filosofis bahwa teleologi tidak berhenti pada fungsi biologis.[127]

Dari perspektif ini, teleologi Sadrian tidak hanya rasional, tetapi juga eksistensial-eksperiensial: manusia tidak sekadar mengetahui bahwa ia bergerak menuju kesempurnaan, tetapi mengalami gerak itu sebagai tuntutan batin wujudnya sendiri.[128] Inilah titik di mana teleologi Dawkins mencapai batasnya. Penjelasan adaptif mungkin mampu menjelaskan bagaimana perilaku muncul, tetapi tidak pernah dapat menjelaskan mengapa manusia mengalami hidupnya sebagai proyek eksistensial yang harus dimaknai dan disempurnakan.[129] Dengan demikian, pengalaman kesadaran eksistensial manusia—sebagaimana dianalisis Ṣadrā—menjadi argumen teleologis paling kuat yang menunjukkan bahwa fungsi raga tidak dapat dipahami secara memadai tanpa mengakui orientasi wujud menuju kesempurnaan, suatu horizon yang sepenuhnya berada di luar jangkauan teleologi biologis Dawkins.[130]

D. Kritik Filosofis Mullā Ṣadrā atas Dawkins

1. Masalah Reduksionisme Biologis: Kritik Ontologis atas Mekanisme Genetik

Dalam kritik filosofis Mullā Ṣadrā terhadap reduksionisme biologis, problem utama tidak terletak pada penggunaan penjelasan kausal-material sebagai alat ilmiah, melainkan pada pengangkatan penjelasan tersebut menjadi klaim ontologis menyeluruh.

---

[126] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX (PDF), ṣuwar al-aʿmāl wa taḥaqquq ṣūrat al-nafs, 28–32.
[127] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, kesadaran akan kekurangan eksistensial dan orientasi kamāl, 33–36.
[128] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, pengalaman eksistensial jiwa sebagai dalīl wujūdī, 61–64.
[129] Mullā Ṣadrā, *Asfār*., Jilid VIII, perbedaan pengetahuan kausal dan pengalaman eksistensial, 65–68.
[130] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, teleologi eksistensial jiwa dan keterbatasan tafsīr sababī, 37–40.

Reduksionisme biologis—sebagaimana terwujud dalam teori gen egois Dawkins—secara implisit menyamakan realitas dengan rangkaian mekanisme material yang saling memengaruhi, seolah-olah penjelasan tentang bagaimana sesuatu bekerja telah cukup untuk menjelaskan apa sesuatu itu. Ṣadrā menegaskan bahwa penyamaan antara penjelasan sebab-akibat dan penjelasan hakikat wujud merupakan kekeliruan mendasar dalam filsafat, karena relasi kausal selalu beroperasi di dalam wujud, bukan menggantikan analisis tentang wujud itu sendiri.[131] Dalam *Asfār* Jilid I, ia secara eksplisit membedakan antara *tafsīr sababī* (penjelasan kausal) dan *taḥqīq wujūdī* (penegasan ontologis), dan menunjukkan bahwa yang pertama tidak pernah dapat berdiri sendiri tanpa yang kedua.[132]

Reduksionisme Dawkins berakar pada asumsi bahwa realitas biologis sepenuhnya dapat dipahami melalui fragmentasi struktural: molekul → gen → protein → sel → jaringan → sistem saraf → perilaku. Dalam kerangka ini, setiap tingkat realitas dianggap tidak memiliki makna ontologis selain sebagai hasil konfigurasi material pada tingkat sebelumnya. Ṣadrā akan mengkritik pendekatan ini sebagai bentuk fragmentasi ontologis semu, karena ia memperlakukan realitas seolah-olah tersusun dari bagian-bagian yang berdiri sendiri, padahal wujud pada hakikatnya tidak pernah terpecah menjadi unit-unit mekanistik yang otonom.[133] Dalam perspektif *aṣālat al-wujūd*, gen tidak memiliki realitas mandiri yang "menggunakan" tubuh, sebab gen sendiri hanya bermakna sebagai aspek konseptual dari keseluruhan eksistensi organisme hidup.[134] Dengan demikian, reduksi tubuh menjadi instrumen gen berarti mengaburkan fakta ontologis bahwa yang sungguh-sungguh real adalah kesatuan eksistensial makhluk hidup, bukan komponen-komponen materialnya.[135]

---

[131] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan perbedaan sebab kausal dan hakikat wujud, 60–65.

[132] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, analisis tafsīr sababī dan taḥqīq wujūdī, 66–70.

[133] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, kritik fragmentasi ontologis dan realitas wujud, 73–76.

[134] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, aṣālat al-wujūd dan status konseptual mahiyyah, 67–72.

[135] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, taḥaqquq al-wujūd dan kesatuan realitas, 78–82.

Kekeliruan reduksionisme biologis menjadi semakin jelas ketika ditinjau melalui prinsip *al-ḥarakah al-jawhariyyah*. Dawkins menjelaskan perubahan biologis sebagai hasil akumulasi variasi material yang diseleksi oleh tekanan lingkungan, tetapi ia tidak pernah mengajukan pertanyaan ontologis tentang hakikat gerak itu sendiri. Ṣadrā menegaskan bahwa gerak bukanlah aksiden yang menempel pada substansi yang statis, melainkan modus eksistensial dari substansi itu sendiri.[136] Jika realitas biologis senantiasa berubah, tumbuh, dan berkembang, maka perubahan tersebut harus dipahami sebagai aktualisasi bertahap wujud, bukan sekadar perpindahan atau reorganisasi materi.[137] Tanpa kerangka ini, evolusi biologis direduksi menjadi rangkaian peristiwa tanpa makna ontologis, seolah-olah gerak dapat dijelaskan sepenuhnya tanpa menjawab mengapa realitas itu bergerak. Fragmentasi biologis Dawkins bukan sekadar reduksi metodologis, tetapi reduksi ontologis semu, karena memperlakukan tingkat-tingkat kehidupan sebagai entitas mandiri, bukan intensifikasi wujud.

Di sinilah problem muḥarrik–mutaḥarrik menjadi krusial. Dalam filsafat Ṣadrā, penggerak dan yang bergerak tidak dapat dipisahkan secara mekanistik, karena gerak bukan sesuatu yang ditambahkan dari luar, melainkan identik dengan eksistensi realitas yang sedang berproses menuju aktualitas yang lebih tinggi.[138] Reduksionisme Dawkins, sebaliknya, secara implisit memisahkan struktur material (yang bergerak) dari mekanisme seleksi atau hukum alam (yang menggerakkan), tanpa pernah menjelaskan dasar eksistensial dari gerak itu sendiri.[139] Akibatnya, gerak biologis diperlakukan sebagai fakta brute yang tidak memerlukan legitimasi ontologis, padahal bagi Ṣadrā, gerak selalu meniscayakan wujud yang aktual dan bermakna secara eksistensial.[140]

---

[136] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, perumusan al-ḥarakah al-jawhariyyah, 85–90.
[137] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, gerak sebagai ishtidād al-wujūd, 91–95.
[138] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, relasi muḥarrik–mutaḥarrik, 96–100.
[139] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, kritik pemisahan mekanistik antara struktur dan gerak, 100–104.
[140] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, keniscayaan wujud aktual sebagai dasar gerak, 105–108.

Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, prinsip *al-ḥarakah al-jawhariyyah* bukan sekadar teori perubahan metafisis abstrak, melainkan kerangka ontologis untuk memahami seluruh realitas yang hidup dan berkembang. Jika tubuh biologis senantiasa mengalami pertumbuhan, diferensiasi, dan transformasi, maka perubahan tersebut tidak dapat dipahami hanya sebagai hasil reorganisasi materi, melainkan sebagai aktualisasi bertahap wujud itu sendiri. Evolusi biologis, dari perspektif Sadrian, bukan sekadar perubahan struktur, tetapi intensifikasi eksistensi pada tingkat jasmani. Dengan demikian, gerak biologis tidak mungkin dijelaskan tanpa kerangka ontologis tentang wujud yang bergerak menuju aktualitas yang lebih tinggi.

Problem reduksionisme ini juga berdampak langsung pada pemahaman tentang raga manusia. Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa raga bukanlah mesin biologis yang netral secara ontologis, melainkan tahap eksistensial jiwa yang berperan dalam proses aktualisasi dan penyempurnaan wujud manusia.[141] Ketika Dawkins mereduksi tubuh menjadi instrumen survival gen, ia meniadakan dimensi eksistensial raga dan memutus keterkaitannya dengan orientasi kesempurnaan jiwa.[142] Bagi Ṣadrā, reduksi semacam ini tidak hanya keliru secara metafisis, tetapi juga tidak memadai untuk menjelaskan fenomena manusia sebagai makhluk sadar, bermakna, dan bertanggung jawab.

Dengan demikian, kritik Mullā Ṣadrā terhadap reduksionisme biologis Dawkins tidak diarahkan pada sains sebagai metode empiris, melainkan pada klaim ontologis implisit yang menyertai reduksi tersebut. Ṣadrā menunjukkan bahwa penjelasan biologis kehilangan kedalaman filosofisnya ketika ia menyingkirkan analisis wujud, gerak, dan kesatuan eksistensial realitas. Tanpa fondasi ontologis ini, biologi evolusioner memang dapat menjelaskan bagaimana tubuh bertahan, tetapi tidak pernah mampu menjelaskan apa tubuh itu dalam tatanan eksistensi manusia. Kritik inilah yang menjadi dasar bagi penolakan

---

[141] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII (PDF), raga sebagai marḥalah wujūdiyyah jiwa, 40–45.
[142] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid VIII, relasi raga–jiwa dan penolakan instrumentalisme biologis, 46–50.

Sadrian terhadap reduksionisme biologis sebagai penjelasan final tentang hakikat raga dan kehidupan manusia.[143]

Kekeliruan paling mendasar dari reduksionisme biologis Dawkins, jika ditinjau dari filsafat transendental Mullā Ṣadrā, terletak pada asumsi implisit bahwa gerak dan perubahan biologis dapat dijelaskan sepenuhnya melalui relasi kausal-material tanpa memerlukan fondasi ontologis yang lebih dalam. Dalam *al-Asfār* Jilid I, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap bentuk gerak yang nyata meniscayakan eksistensi yang aktual, bukan sekadar relasi mekanistik antar bagian materi.[144] Materi yang dipahami sebagai entitas pasif tidak mungkin menjelaskan perubahan yang bersifat internal, terarah, dan berkesinambungan tanpa merujuk pada prinsip eksistensial yang menopangnya.[145] Oleh karena itu, menjelaskan dinamika biologis semata-mata melalui interaksi molekuler—sebagaimana dilakukan Dawkins—berarti menjadikan gerak sebagai fakta tanpa dasar ontologis, suatu posisi yang secara metafisis tidak dapat dipertanggungjawabkan.[146]

Dalam teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, Ṣadrā menolak pemisahan mekanistik antara penggerak (*muḥarrik*) dan yang digerakkan (*mutaḥarrik*). Ia menegaskan bahwa dalam gerak substansial, eksistensi itulah yang bergerak, dan gerak bukan sesuatu yang ditambahkan dari luar pada substansi.[147] Gerak adalah aktualisasi bertahap dari potensi eksistensial menuju intensitas wujud yang lebih tinggi.[148] Dengan kerangka ini, perubahan biologis—pertumbuhan, diferensiasi sel, pembentukan organ, hingga kematangan organisme—harus dipahami sebagai proses eksistensial, bukan sekadar reorganisasi

---

[143] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII–IX (PDF), implikasi antropologis dan kritik reduksionisme, 50–55.
[144] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan tentang aktualitas wujūd dan keniscayaan gerak, 85–88.
[145] *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,*, Jilid I, analisis keterbatasan materi sebagai prinsip penjelas perubahan, 88–90.
[146] *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,*, Jilid I, kritik terhadap penjelasan kausal yang terlepas dari fondasi ontologis, 90–92.
[147] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I (PDF), pembahasan al-ḥarakah al-jawhariyyah, 92–95.
[148] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, konsep ishtidād al-wujūd sebagai dasar gerak substansial, 95–97.

material.[149] Reduksionisme Dawkins justru memecah kesatuan ini dengan memperlakukan tubuh sebagai mesin pasif yang "digerakkan" oleh gen, tanpa menjelaskan bagaimana gen itu sendiri memiliki daya aktualisasi eksistensial di luar relasi kausal-material.[150] Dari sudut pandang Ṣadrā, pemisahan mekanistik antara yang menggerakkan dan yang digerakkan merupakan kesalahan metafisis, karena gerak tidak pernah berdiri di luar eksistensi. Seleksi alam, jika diperlakukan sebagai prinsip penggerak, tetap membutuhkan dasar wujud yang aktual agar gerak itu bermakna secara ontologis.

Lebih jauh, dalam *al-Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa raga tidak pernah berdiri sebagai substrat netral bagi proses biologis, melainkan merupakan tahap eksistensial jiwa itu sendiri.[151] Gerak biologis tubuh sejak awal tidak bersifat acak atau netral secara ontologis, tetapi terarah pada penyempurnaan eksistensi jiwa melalui tahapan material.[152] Dengan demikian, tubuh tidak dapat direduksi menjadi instrumen survival gen, karena reduksi semacam itu mengabaikan fakta bahwa tubuh berada dalam lintasan eksistensial yang melampaui fungsi adaptif-biologis semata.[153] Di sinilah reduksionisme biologis Dawkins gagal menangkap makna ontologis gerak dan perubahan: ia menjelaskan bagaimana tubuh berubah, tetapi sama sekali tidak menjelaskan apa yang berubah dalam tatanan wujud.[154] Reduksionisme biologis gagal bukan karena kurang data, tetapi karena kehilangan horizon ontologis.

2. Ketidakcukupan Determinisme Genetik Menjelaskan Kesadaran dan Moralitas

---

[149] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, implikasi gerak substansial bagi realitas jasmani, 97–100.
[150] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid I, kritik implisit terhadap mekanisasi realitas, 100–103.
[151] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII (PDF), raga sebagai marḥalah wujūdiyyah jiwa, 40–44.
[152] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, relasi gerak jasmani dan kesempurnaan jiwa, 45–48.
[153] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII, penolakan reduksi tubuh menjadi instrumen eksternal, 48–52.
[154] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, perbedaan antara penjelasan fungsional-biologis dan makna ontologis gerak, 52–55.

Kritik Mullā Ṣadrā terhadap determinisme genetik tidak berangkat dari penolakan terhadap kausalitas biologis, melainkan dari penegasan bahwa kausalitas material tidak pernah cukup untuk menjelaskan fenomena kesadaran dan moralitas sebagai realitas eksistensial. Dalam kerangka filsafat transendental, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap penjelasan kausal selalu beroperasi di dalam wujud, bukan sebagai pengganti analisis wujud itu sendiri. Oleh karena itu, ketika Dawkins menjelaskan kesadaran, kehendak, dan kecenderungan moral sebagai produk sampingan dari strategi genetik adaptif, ia telah melampaui batas sah penjelasan kausal dan secara implisit mengajukan klaim ontologis yang tidak ia pertanggungjawabkan.[155] Dalam *Asfār* Jilid I, Ṣadrā secara tegas membedakan antara sebab-sebab material yang menjelaskan bagaimana sesuatu terjadi dan prinsip ontologis yang menjelaskan mengapa sesuatu memiliki realitas.[156]

Dalam determinisme genetik Dawkins, kesadaran dipahami sebagai epifenomena—hasil kompleks dari interaksi neuron yang pada akhirnya ditelusuri kembali pada kepentingan replikasi gen. Namun bagi Ṣadrā, pendekatan ini gagal sejak awal karena menyamakan kesadaran dengan fungsi material yang dihasilkan oleh struktur biologis tertentu. Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa kesadaran bukanlah hasil tambahan dari kompleksitas materi, melainkan modus eksistensial jiwa yang bersifat aktual dan hadir bagi dirinya sendiri.[157] Kesadaran tidak muncul setelah materi mencapai tingkat kompleks tertentu, tetapi merupakan ekspresi wujud jiwa yang telah melampaui horizon materialitas murni.[158] Dengan demikian, menurunkan kesadaran ke dalam determinasi genetik berarti mereduksi realitas eksistensial menjadi efek mekanistik, suatu reduksi yang secara ontologis tidak sah.

---

[155] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan perbedaan penjelasan kausal dan ontologis, PDF 60–65.

[156] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,*, Jilid I, analisis keterbatasan sebab material, PDF 66–70.

[157] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII (PDF), pembahasan hakikat kesadaran jiwa, PDF 35–40.

[158] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,*, Jilid VIII, jiwa sebagai wujud aktual non-material, PDF 41–45.

Kelemahan determinisme genetik menjadi semakin nyata ketika diterapkan pada fenomena moralitas. Dawkins menjelaskan perilaku moral—seperti altruism, empati, dan pengorbanan—sebagai strategi evolusioner yang menguntungkan gen dalam jangka panjang, baik melalui seleksi kerabat maupun keuntungan reputasional. Namun Ṣadrā menegaskan bahwa penjelasan semacam ini hanya menjelaskan fungsi biologis perilaku moral, bukan hakikat moralitas itu sendiri. Dalam *Asfār* Jilid IX, ia menekankan bahwa amal manusia bukan sekadar gerakan tubuh atau respons adaptif, melainkan aktualisasi bentuk eksistensial jiwa yang menetap sebagai realitas ontologis.[159] Moralitas tidak ditentukan oleh keberhasilan adaptif, tetapi oleh apakah suatu tindakan meningkatkan atau merendahkan intensitas wujud jiwa.[160]

Lebih jauh, determinisme genetik tidak mampu menjelaskan fakta tanggung jawab moral. Jika tindakan manusia sepenuhnya ditentukan oleh konfigurasi genetik dan tekanan selektif, maka tidak ada dasar ontologis untuk menyatakan bahwa manusia bertanggung jawab atas tindakannya. Ṣadrā secara eksplisit menolak implikasi ini. Dalam *Asfār* Jilid VIII, ia menunjukkan bahwa kebebasan manusia bukanlah kebebasan dari kausalitas, melainkan kebebasan sebagai bentuk aktualisasi sadar jiwa yang mengetahui dan menghendaki tindakannya.[161] Jiwa, sebagai wujud yang bergerak secara substansial, memiliki kemampuan reflektif untuk memahami tindakannya sebagai miliknya sendiri, bukan sekadar sebagai efek sebab material.[162] Determinisme genetik, dengan mereduksi kehendak kepada mekanisme biologis, menghapus dimensi kepemilikan eksistensial atas tindakan, dan dengan itu mengosongkan makna etika.

Masalah ini berakar pada kegagalan Dawkins membedakan antara *tafsīr sababī* dan *taḥqīq wujūdī*. Dalam menjelaskan perilaku manusia, Dawkins memberikan tafsir sebab-akibat yang rinci, tetapi menganggap tafsir tersebut telah cukup sebagai penjelasan final. Ṣadrā

---

[159] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid IX (PDF), ontologi amal dan bentuk eksistensial jiwa, PDF 25–30.
[160] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, kriteria baik-buruk sebagai intensitas wujud, PDF 31–34.
[161] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII (PDF), kebebasan dan kehendak jiwa, PDF 70–75.
[162] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII, kepemilikan eksistensial atas tindakan, PDF 76–80.

menegaskan bahwa penjelasan sebab-akibat tidak pernah menjawab pertanyaan tentang status ontologis subjek yang mengetahui, memilih, dan bertindak.[163] Kesadaran dan moralitas bukan sekadar pola perilaku yang dapat diprediksi, melainkan realitas eksistensial yang dialami secara langsung oleh subjek sebagai "aku yang mengetahui dan bertanggung jawab".[164] Fakta pengalaman kehadiran-diri ini (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*) tidak dapat direduksi ke dalam relasi kausal eksternal tanpa meniadakan hakikatnya sendiri.

Dengan demikian, ketidakcukupan determinisme genetik bukan terletak pada kurangnya data empiris, melainkan pada absennya fondasi ontologis yang memadai untuk menjelaskan kesadaran dan moralitas sebagai realitas eksistensial. Mullā Ṣadrā menunjukkan bahwa tanpa pengakuan atas jiwa sebagai wujud yang bergerak secara substansial dan sadar akan dirinya, setiap teori tentang perilaku manusia akan terjebak pada reduksi mekanistik yang menjelaskan fungsi, tetapi gagal menjelaskan makna. Kritik ini menempatkan determinisme genetik Dawkins bukan sekadar sebagai teori biologis yang terbatas, melainkan sebagai posisi filosofis yang tidak mampu mempertanggungjawabkan fenomena paling mendasar dari kemanusiaan itu sendiri.[165]

Dalam kerangka filsafat transendental Mullā Ṣadrā, moralitas tidak pernah dipahami sebagai konstruksi normatif eksternal atau produk sekunder adaptasi biologis, melainkan sebagai bentuk aktualisasi eksistensial jiwa itu sendiri. Dalam *Asfār* Jilid VIII, Ṣadrā menegaskan bahwa setiap perbuatan manusia—terutama perbuatan sadar dan berniat—meninggalkan *ṣūrah wujūdiyyah* (bentuk eksistensial) yang menetap dalam struktur jiwa, sehingga amal bukan sekadar kejadian psikologis atau biologis, melainkan peristiwa ontologis yang mengubah tingkat wujud pelakunya.[166] Karena jiwa bergerak secara substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), maka nilai baik dan buruk tidak dapat direduksi menjadi preferensi evolusioner

---

[163] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), tafsīr sababī vs taḥqīq wujūdī, PDF 90–95.
[164] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid III (PDF), al-ʿilm al-ḥuḍūrī sebagai dasar kesadaran diri, PDF 20–25.
[165] Mullā Ṣadrā*, Asfār*, Jilid VIII–IX (PDF), implikasi antropologis dan etis filsafat eksistensial, PDF 80–85.
[166] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah,* Jilid VIII (PDF), pembahasan ṣuwar al-aʿmāl wa atharuhā fī al-nafs, 45–50.

atau strategi bertahan hidup, melainkan ditentukan oleh apakah suatu perbuatan meningkatkan atau merendahkan intensitas eksistensi jiwa.[167] Dalam *Asfār* Jilid IX, Ṣadrā bahkan menegaskan bahwa struktur moral manusia berlanjut melampaui kehidupan biologis, karena jiwa "menuai" bentuk eksistensial dari amal-amalnya sendiri setelah terlepas dari raga.[168] Dengan demikian, moralitas memiliki realitas ontologis objektif, bukan status instrumental-adaptif sebagaimana diasumsikan oleh determinisme genetik Dawkins. Reduksi moralitas menjadi strategi genetik gagal menjelaskan mengapa manusia dapat bertindak melawan kepentingan biologisnya sendiri demi nilai yang ia pahami sebagai kebenaran atau kebaikan, karena dalam kerangka Sadrian, tindakan semacam itu justru dapat dipahami sebagai ekspresi aktualisasi wujud yang lebih tinggi.[169] Pada titik inilah determinisme genetik Dawkins mencapai batas ontologisnya: ia mampu menjelaskan bagaimana perilaku muncul, tetapi tidak pernah mampu menjelaskan mengapa nilai moral mengikat subjek secara eksistensial, bahkan ketika bertentangan dengan survival biologis.[170]

Dalam *al-Asfār al-Arbaʿah* Jilid VIII dan IX, Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa amal manusia tidak pernah berhenti pada level perbuatan lahiriah atau adaptasi perilaku, melainkan selalu meninggalkan *atsar wujūdī*—jejak eksistensial—dalam struktur jiwa itu sendiri.[171] Amal, menurut Ṣadrā, adalah aktualisasi konkret dari keadaan batin jiwa pada suatu tingkat wujud tertentu, sehingga setiap perbuatan secara niscaya membentuk *ṣūrah wujūdiyyah* (bentuk eksistensial) yang menetap dalam diri pelakunya.[172] Dengan demikian, moralitas tidak dipahami sebagai sistem norma eksternal atau strategi

---

[167] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid VIII, relasi al-ḥarakah al-jawhariyyah dan nilai moral, 52–58.
[168] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid IX (PDF), baqā' al-nafs wa taḥaqquq al-aʿmāl baʿda al-mawt, 25–32.
[169] Mullā Ṣadrā, *Asfār,*, Jilid IX, pembahasan kebebasan jiwa dan pilihan eksistensial, 33–38.
[170] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII–IX (PDF), kritik implisit terhadap reduksi nilai pada sebab material, 60–70.
[171] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah,* Jilid VIII (PDF), pembahasan tentang afʿāl al-nafs dan dampaknya pada wujud jiwa, 40–45.
[172] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah,*, Jilid VIII, uraian tentang ṣuwar al-aʿmāl dan pembentukan struktur jiwa, 52–56.

adaptif belaka, melainkan sebagai proses ontologis pembentukan diri. Ṣadrā secara eksplisit menyatakan bahwa jiwa "menjadi" sesuai dengan amalnya: perbuatan baik memperkuat intensitas wujud jiwa, sementara perbuatan buruk mereduksinya, bukan secara metaforis, tetapi secara real dalam tatanan eksistensi.[173] Inilah dasar ontologis dari tanggung jawab moral: jika amal hanya adaptasi biologis sebagaimana diasumsikan oleh reduksionisme Dawkins, maka ia tidak akan meninggalkan bekas ontologis apa pun pada pelakunya; namun bagi Ṣadrā, justru karena amal mengubah wujud jiwa, maka manusia bertanggung jawab secara eksistensial atas apa yang ia lakukan.[174] Pada titik ini, kritik Sadrian menjadi radikal: teori yang mereduksi moralitas menjadi hasil seleksi alam tidak hanya gagal menjelaskan kewajiban moral, tetapi juga tidak mampu menjelaskan bagaimana tindakan manusia dapat membentuk identitas ontologis yang berkelanjutan melampaui perubahan biologis.[175]

Dari keseluruhan analisis kritis pada Bab IV ini, menjadi jelas bahwa perbedaan antara Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā bukan sekadar perbedaan penafsiran ilmiah, melainkan perbedaan radikal pada tingkat struktur metafisis realitas. Reduksionisme biologis Dawkins berakar pada asumsi ontologis implisit bahwa realitas dapat dipahami secara memadai melalui relasi kausal-material semata, sehingga tubuh, kesadaran, dan moralitas direduksi menjadi efek samping mekanisme genetik yang buta. Sebaliknya, filsafat transendental Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa setiap penjelasan kausal selalu berada di dalam horizon wujud, dan karena itu tidak pernah cukup tanpa analisis ontologis tentang apa yang bergerak, bagaimana ia bergerak, dan menuju apa gerak itu berlangsung. Pada titik ini, aṣālat al-wujūd dan al-ḥarakah al-jawhariyyah bukan hanya prinsip metafisika abstrak, melainkan fondasi kritik filosofis terhadap klaim naturalisme yang menjadikan mekanisme sebagai penjelasan final realitas.[176]

---

[173] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX (PDF), pembahasan tentang intensifikasi dan degradasi wujud jiwa melalui amal, 25–30.
[174] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX, relasi antara tanggung jawab moral dan transformasi eksistensial jiwa, 31–35.
[175] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII–IX (PDF), kritik implisit terhadap reduksi moral menjadi kebiasaan atau adaptasi, 60–65.
[176] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan aṣālat al-wujūd dan relasi sebab–wujud, 55–65.

Perbedaan ontologis ini berimplikasi langsung pada epistemologi. Epistemologi empirisme evolusioner Dawkins mengandaikan bahwa pengetahuan sahih dibatasi pada apa yang dapat diobservasi, diuji, dan dijelaskan secara kausal, sehingga pertanyaan tentang hakikat wujud, kesadaran, dan nilai dianggap tidak operasional atau bahkan ilusioner. Ṣadrā, sebaliknya, menunjukkan bahwa pengetahuan tidak berhenti pada representasi kausal, tetapi berpuncak pada kesesuaian eksistensial antara yang mengetahui dan yang diketahui. Dalam kerangka *'ilm ḥuḍūrī*, kesadaran tidak dapat direduksi menjadi produk sampingan evolusi, karena ia merupakan modus kehadiran wujud bagi dirinya sendiri. Dengan demikian, keterbatasan epistemologi Dawkins bukan terletak pada kurangnya data empiris, melainkan pada penyempitan horizon pengetahuan yang menutup kemungkinan pemahaman realitas sebagai wujud yang hadir dan dialami secara eksistensial.[177]

Implikasi epistemologis ini kemudian menentukan horizon teleologi. Teleologi Dawkins bersifat eliminatif: ia menyingkirkan tujuan ontologis dan menggantinya dengan bahasa fungsi adaptif yang sepenuhnya retrospektif. Tubuh tidak "menuju" apa pun selain keberhasilan reproduktif gen. Ṣadrā, sebaliknya, menegaskan bahwa gerak eksistensial tidak mungkin netral secara tujuan, karena wujud pada hakikatnya bersifat intensif dan cenderung menuju aktualisasi yang lebih sempurna. Dalam perspektif ini, tubuh bukan mesin biologis, melainkan tahap eksistensial jiwa—*jasmaniyyat al-ḥudūth*—yang melalui gerak substansial berorientasi pada *rūḥāniyyat al-baqā'*. Teleologi eksistensial ini tidak ditambahkan secara eksternal, tetapi inheren dalam struktur wujud itu sendiri.[178]

Puncak perbedaan ini tampak paling jelas dalam ranah etika dan tanggung jawab manusia. Jika moralitas, sebagaimana diasumsikan Dawkins, hanyalah adaptasi biologis, maka ia tidak meninggalkan jejak ontologis apa pun dalam diri subjek; ia berakhir bersama berakhirnya fungsi adaptifnya. Ṣadrā justru menunjukkan bahwa amal manusia bukan sekadar perbuatan lahiriah, melainkan aktualisasi substansi jiwa yang membentuk realitas eksistensial pelakunya. Setiap tindakan meninggalkan jejak ontologis yang menetap dalam struktur jiwa dan

---

[177] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,*, Jilid I; Jilid III (PDF), pembahasan 'ilm ḥuḍūrī dan kritik epistemologi representasional, 90–100; 120–135.

[178] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid I (PDF), al-ḥarakah al-jawhariyyah; Jilid VIII (PDF), teleologi eksistensial jiwa, 85–100; 60–70.

menentukan bentuk keberadaannya, baik di dunia ini maupun dalam keberlanjutan eksistensial pasca-kematian. Dengan demikian, tanggung jawab moral bukan konstruksi sosial atau efek seleksi alam, melainkan keniscayaan ontologis dari jiwa yang bergerak dan menyempurna melalui amalnya.[179]

Dengan sintesis ini, kritik Mullā Ṣadrā atas Dawkins tidak berakhir sebagai penolakan terhadap sains, tetapi sebagai koreksi filosofis atas klaim metafisis yang tidak disadari oleh naturalisme biologis. Bab IV ini menunjukkan bahwa biologi evolusioner mampu menjelaskan bagaimana tubuh bertahan, tetapi gagal menjelaskan apa tubuh itu, mengapa ia bergerak, dan menuju apa geraknya bermakna. Di sinilah filsafat transendental membuka ruang dialog yang lebih dalam antara sains dan metafisika, sekaligus mempersiapkan landasan konseptual bagi Bab V, di mana kemungkinan sintesis dan relevansi kontemporer dari pandangan Mullā Ṣadrā akan dikaji dalam konteks tantangan bioteknologi, moralitas modern, dan pemahaman baru tentang hakikat manusia.

E. Sumbangan Filsafat Mullā Ṣadrā untuk Reinterpretasi Fungsi Raga

Seluruh analisis pada subbab sebelumnya menunjukkan bahwa perbedaan antara Richard Dawkins dan Mullā Ṣadrā tidak terletak semata pada perbedaan kesimpulan, melainkan pada perbedaan kerangka ontologis yang menentukan makna fungsi raga itu sendiri. Dawkins memahami fungsi tubuh secara eksklusif dalam horizon kausal-adaptif, sedangkan Mullā Ṣadrā menempatkan raga dalam struktur eksistensial yang bergerak menuju kesempurnaan. Dari titik inilah, filsafat transendental Ṣadrā memberikan sumbangan konseptual yang signifikan untuk menafsirkan ulang fungsi raga manusia secara lebih utuh dan filosofis.

Sumbangan pertama dan paling fundamental adalah pemulihan dimensi ontologis raga. Dalam kerangka aṣālat al-wujūd, tubuh tidak dipahami sebagai objek biologis yang netral secara metafisis, melainkan sebagai modus aktualisasi wujud. Raga adalah wujud yang nyata, bertingkat, dan dinamis, bukan sekadar struktur material yang

[179] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII–IX (PDF), pembahasan afʿāl al-nafs, jejak ontologis amal, dan kesempurnaan jiwa, 40–55; 25–35.

menjalankan fungsi instrumental. Dengan demikian, fungsi raga tidak dapat direduksi menjadi efektivitas biologis semata, karena raga memiliki posisi ontologis sebagai tahap eksistensial jiwa dalam horizon materi. Reinterpretasi ini mengoreksi kecenderungan sains modern yang memisahkan fungsi dari makna ontologis keberadaan.

Kedua, melalui prinsip *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, Mullā Ṣadrā menempatkan raga dalam kerangka gerak eksistensial yang intrinsik. Tubuh bukan entitas statis yang hanya mengalami perubahan aksidental, melainkan realitas yang senantiasa "menjadi". Seluruh proses biologis—pertumbuhan, kematangan, penuaan, bahkan pembusukan—dipahami sebagai ekspresi aktualisasi bertahap wujud. Dari perspektif ini, fungsi raga tidak berhenti pada keberlangsungan hidup, tetapi berperan dalam membentuk arah gerak eksistensial manusia. Reinterpretasi ini memungkinkan pemahaman baru tentang tubuh sebagai bagian dari dinamika ontologis, bukan sekadar mesin biologis yang bereaksi terhadap lingkungan.

Ketiga, filsafat Ṣadrā memberikan landasan epistemologis yang lebih dalam bagi pemahaman tubuh. Dengan membedakan antara pengetahuan kausal (*tafsīr sababī*) dan pengetahuan wujud (*taḥqīq wujūdī*), Ṣadrā menunjukkan bahwa mengetahui bagaimana tubuh bekerja tidak identik dengan mengetahui apa tubuh itu. Tubuh tidak hanya dapat dipahami melalui pengukuran empiris dan penjelasan mekanistik, tetapi juga melalui pemahaman tentang relasinya dengan jiwa sebagai satu kesatuan eksistensial. Dalam konteks ini, raga menjadi medan pertemuan antara pengetahuan indrawi, rasional, dan kehadiran eksistensial (*ʿilm ḥuḍūrī*).

Keempat, dalam horizon teleologi eksistensial, Ṣadrā mengembalikan makna fungsi raga sebagai orientasi menuju kesempurnaan, bukan sekadar survival. Tubuh bukan tujuan akhir, tetapi bukan pula instrumen kosong. Ia adalah sarana aktualisasi jiwa yang memiliki arah intrinsik menuju intensifikasi wujud. Dengan demikian, fungsi raga tidak dapat dipahami secara retrospektif semata (berdasarkan hasil adaptif), tetapi secara prospektif sebagai bagian dari proses penyempurnaan manusia. Di sinilah teleologi Sadrian menawarkan alternatif filosofis terhadap teleologi eliminatif Dawkins tanpa harus jatuh ke dalam desain cerdas atau teologi natural.

Kelima, sumbangan paling signifikan dari filsafat Ṣadrā terletak pada integrasi etika ke dalam ontologi tubuh. Amal jasmani tidak dipahami sebagai tindakan eksternal yang netral, melainkan sebagai jejak ontologis yang membentuk struktur jiwa. Tubuh menjadi medium konkret di mana keputusan eksistensial manusia diwujudkan dan diabadikan. Dengan demikian, fungsi raga mencakup dimensi moral dan tanggung jawab ontologis yang sama sekali tidak terjangkau oleh reduksionisme biologis. Reinterpretasi ini memungkinkan pemahaman tubuh sebagai lokus makna, bukan sekadar lokus fungsi.

Dengan seluruh kerangka ini, filsafat transendental Mullā Ṣadrā memberikan kontribusi penting bagi pemikiran kontemporer tentang tubuh manusia. Ia tidak menolak sains biologis, tetapi melampaui reduksionisme ontologisnya, dengan mengembalikan tubuh ke dalam horizon wujud, gerak, pengetahuan, tujuan, dan tanggung jawab. Reinterpretasi fungsi raga yang ditawarkan Ṣadrā membuka ruang dialog yang lebih produktif antara sains dan filsafat, serta menyediakan fondasi konseptual yang lebih memadai untuk memahami manusia sebagai makhluk biologis sekaligus eksistensial.

1. Raga sebagai Medium Gerak Substansial

Setelah kritik ontologis, epistemologis, dan teleologis Mullā Ṣadrā terhadap reduksionisme biologis Richard Dawkins dikemukakan secara sistematis pada subbab sebelumnya, kini menjadi mungkin untuk merumuskan sumbangan positif filsafat transendental dalam menafsirkan kembali fungsi raga secara lebih mendasar. Reinterpretasi ini tidak dimulai dari penolakan atas fungsi biologis tubuh, melainkan dari penempatan fungsi tersebut dalam horizon ontologis yang lebih luas—yakni sebagai medium gerak substansial jiwa dalam proses aktualisasi eksistensial manusia.

Dalam kerangka filsafat Ṣadrā, raga tidak dipahami sebagai entitas pasif yang sekadar digerakkan oleh mekanisme material atau oleh strategi genetik, melainkan sebagai bentuk aktualisasi eksistensi jiwa pada tingkat material. Tubuh adalah modus wujūd yang memungkinkan jiwa menampakkan, mengembangkan, dan menyempurnakan dirinya dalam medan realitas fisik. Karena itu, seluruh aktivitas biologis—pertumbuhan, metabolisme, persepsi,

hingga tindakan—bukan sekadar proses fisiologis netral, tetapi ekspresi dari gerak substansial eksistensi manusia itu sendiri.

Pemahaman ini mengubah secara radikal cara fungsi raga dipahami. Dalam paradigma biologis murni, fungsi tubuh dinilai berdasarkan kontribusinya terhadap kelangsungan hidup dan reproduksi. Dalam perspektif Sadrian, fungsi biologis justru merupakan syarat ontologis bagi terjadinya gerak substansial jiwa. Tubuh menyediakan arena konkret tempat jiwa bergerak dari potensi menuju aktualitas, dari keterikatan material menuju intensitas wujud yang lebih tinggi. Dengan demikian, fungsi biologis tidak ditolak, tetapi direinterpretasi sebagai bagian dari dinamika eksistensial, bukan tujuan final itu sendiri.

Gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) menjadi kunci pemahaman ini. Karena substansi tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang statis, melainkan sebagai eksistensi yang senantiasa bergerak dan mengaktual, maka tubuh tidak dapat diperlakukan sebagai "mesin" yang bekerja secara mekanistik. Tubuh adalah realitas yang menjadi, bukan sekadar realitas yang berfungsi. Ia bukan hanya bereaksi terhadap lingkungan, tetapi berpartisipasi dalam proses pembentukan diri manusia sebagai subjek eksistensial.

Di sinilah sumbangan terbesar Mullā Ṣadrā terhadap perdebatan modern tentang tubuh manusia. Dengan memahami raga sebagai medium gerak substansial, filsafat transendental mampu menjembatani dua kutub yang selama ini dipertentangkan: biologisme reduksionistik dan spiritualisme dualistik. Tubuh tidak direduksi menjadi alat gen, tetapi juga tidak dipisahkan dari jiwa sebagai entitas yang asing. Ia adalah fase eksistensial jiwa yang niscaya, bermakna, dan produktif secara ontologis.

Melalui kerangka ini, fungsi raga tidak lagi dibatasi pada pertanyaan "apa manfaat biologisnya?", melainkan diperluas menjadi pertanyaan "peran eksistensial apa yang dimainkan tubuh dalam proses menjadi manusia?". Jawaban Sadrian menegaskan bahwa tanpa tubuh, gerak substansial jiwa menuju kesempurnaan tidak memiliki medium aktualisasi. Tubuh adalah syarat kemungkinan bagi pengalaman, kesadaran, tindakan, dan akhirnya tanggung jawab manusia.

Dengan demikian, reinterpretasi fungsi raga dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak bersifat reaktif terhadap sains modern, tetapi menawarkan horizon konseptual baru. Tubuh dipahami bukan sebagai titik akhir penjelasan biologis, melainkan sebagai simpul eksistensial tempat ontologi, kehidupan, dan makna bertemu. Inilah kontribusi filosofis yang memungkinkan dialog kritis dan kreatif antara filsafat transendental Islam dan tantangan pemikiran biologis kontemporer.

2. Fungsi Biologis dalam Horizon Kesempurnaan Wujud

Setelah fungsi raga dipahami sebagai medium gerak substansial, langkah konseptual berikutnya dalam reinterpretasi Sadrian adalah menempatkan fungsi biologis—pertumbuhan, metabolisme, reproduksi, persepsi, dan gerak—dalam horizon kesempurnaan wujud, bukan sekadar dalam kerangka keberlangsungan material. Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, fungsi biologis tidak ditolak, diremehkan, atau disubordinasikan secara dualistik, melainkan ditafsirkan ulang sebagai tahap-tahap aktualisasi eksistensial yang memiliki arah dan makna ontologis.

Berbeda secara prinsipil dengan pendekatan Dawkins yang memaknai fungsi biologis secara retrospektif-adaptif—yakni sebagai akibat seleksi yang kebetulan menguntungkan—Ṣadrā memahami fungsi sebagai ekspresi internal dari gerak wujud itu sendiri. Fungsi biologis tidak hanya menjawab pertanyaan bagaimana tubuh bertahan, tetapi berkontribusi pada bagaimana wujud manusia menjadi. Dengan kata lain, fungsi biologis berada dalam relasi intrinsik dengan proses penyempurnaan eksistensial, bukan sekadar dengan efisiensi survival.

Dalam kerangka *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, seluruh aktivitas biologis dipahami sebagai manifestasi gerak substansi yang sedang mengaktualkan potensinya. Pertumbuhan jasmani, diferensiasi organ, dan kompleksitas sistem saraf bukanlah akumulasi mekanistik, melainkan tahapan intensifikasi wujud. Oleh karena itu, fungsi biologis tidak bersifat netral secara ontologis. Ia selalu membawa implikasi terhadap kualitas eksistensi subjek yang menjalaninya. Tubuh yang hidup bukan hanya berfungsi, tetapi menjadi.

Horizon kesempurnaan wujud inilah yang sepenuhnya hilang dalam reduksionisme biologis. Ketika fungsi direduksi menjadi kontribusi terhadap replikasi gen, maka seluruh dinamika biologis terputus dari orientasi intrinsik menuju aktualitas yang lebih tinggi. Ṣadrā justru menegaskan bahwa setiap fungsi biologis memiliki posisi dalam gradasi eksistensi: fungsi nutrisi menopang keberlanjutan wujud; fungsi sensorik membuka relasi eksistensial dengan dunia; fungsi motorik mewujudkan intensi batin; dan pada puncaknya, fungsi kognitif memungkinkan jiwa menyadari dirinya sendiri sebagai subjek eksistensial.

Dengan demikian, fungsi biologis tidak berhenti pada level kehidupan, tetapi mengantar pada kesadaran, dan pada akhirnya membuka kemungkinan kesempurnaan. Tubuh bukan sekadar sistem yang bekerja, melainkan struktur eksistensial yang memungkinkan jiwa melampaui dirinya sendiri. Inilah perbedaan fundamental antara fungsi biologis dalam horizon survival dan fungsi biologis dalam horizon kesempurnaan wujud.

Reinterpretasi ini juga menjelaskan mengapa, dalam filsafat Ṣadrā, kegagalan fungsi biologis—penyakit, disabilitas, atau keterbatasan jasmani—tidak serta-merta menghilangkan nilai ontologis raga. Karena nilai raga tidak ditentukan oleh efisiensi biologis semata, melainkan oleh perannya dalam dinamika eksistensial jiwa. Bahkan keterbatasan biologis dapat menjadi medium intensifikasi wujud apabila ia dihayati dalam kerangka gerak menuju kesempurnaan, bukan sekadar dilihat sebagai kegagalan adaptif.

Dengan menempatkan fungsi biologis dalam horizon kesempurnaan wujud, filsafat transendental Mullā Ṣadrā menawarkan pembacaan baru atas tubuh manusia: tubuh tidak hanya menjawab tuntutan alam, tetapi mengemban makna ontologis sebagai fase tak terpisahkan dari perjalanan eksistensial manusia. Reinterpretasi ini menutup celah antara biologi dan metafisika tanpa meniadakan keduanya, sekaligus mempersiapkan langkah konseptual terakhir dalam Bab IV E—yakni pemahaman tubuh sebagai realitas yang bergerak dari survival menuju aktualisasi eksistensial secara utuh.

3. Reinterpretasi Tubuh: dari Survival menuju Aktualisasi Eksistensial

Pada titik akhir analisis ini, filsafat transendental Mullā Ṣadrā memungkinkan dilakukannya reinterpretasi radikal atas fungsi raga yang melampaui dikotomi klasik antara biologisme dan spiritualisme. Tubuh tidak lagi dipahami semata sebagai alat bertahan hidup (*survival machine*) sebagaimana dalam kerangka evolusioner Dawkins, tetapi juga tidak direduksi menjadi beban material yang harus ditinggalkan demi kesempurnaan ruhani. Dalam perspektif Sadrian, raga merupakan fase eksistensial yang niscaya dalam perjalanan aktualisasi wujud manusia, sehingga fungsi biologisnya tidak dihapus, tetapi diintegrasikan ke dalam horizon kesempurnaan ontologis.

Perbedaan mendasar antara Dawkins dan Ṣadrā terletak pada cara memahami makna "fungsi". Dalam paradigma Dawkins, fungsi tubuh selalu didefinisikan secara retrospektif dan adaptif: organ, sistem, dan perilaku dianggap "berfungsi" sejauh terbukti meningkatkan peluang replikasi gen. Fungsi tidak memiliki orientasi ke depan (teleologi), melainkan sekadar penjelasan kausal atas keberhasilan masa lalu. Sebaliknya, dalam filsafat Ṣadrā, fungsi raga tidak berhenti pada efektivitas biologis, tetapi memiliki orientasi prospektif-eksistensial: raga berfungsi sejauh ia memungkinkan jiwa bergerak dari potensi menuju aktualitas yang lebih sempurna. Dengan demikian, fungsi tidak hanya menjelaskan "mengapa struktur ini bertahan", tetapi juga "ke arah mana keberadaan manusia diarahkan".

Reinterpretasi ini mengubah secara fundamental cara memahami tubuh manusia. Tubuh bukan lagi sekadar medium interaksi gen dengan lingkungan, melainkan medan aktualisasi eksistensial di mana jiwa membentuk dirinya melalui gerak substansial. Aktivitas biologis—makan, tumbuh, bergerak, bekerja, dan bertindak—tidak dipandang netral secara ontologis, tetapi berkontribusi pada pembentukan intensitas wujud manusia. Raga menjadi locus pertemuan antara determinasi alamiah dan kebebasan eksistensial: ia tunduk pada hukum-hukum biologis, tetapi sekaligus menjadi sarana bagi jiwa untuk melampaui sekadar keberlangsungan material.

Dalam horizon ini, penyempurnaan raga tidak berarti penguatan kemampuan adaptif semata, melainkan penataan fungsi-fungsi biologis agar selaras dengan orientasi kesempurnaan jiwa. Tubuh yang "sempurna" menurut Ṣadrā bukan tubuh yang paling efisien secara evolusioner, tetapi tubuh yang paling terintegrasi dalam gerak eksistensial menuju aktualisasi akal, kesadaran, dan makna. Oleh karena itu, disiplin tubuh, pembiasaan tindakan etis, dan pengelolaan dorongan biologis tidak dipahami sebagai represi terhadap alamiah, melainkan sebagai proses ontologis yang membentuk kualitas wujud manusia itu sendiri.

Reinterpretasi ini sekaligus menyingkap keterbatasan reduksionisme biologis dalam menjelaskan pengalaman manusia konkret. Dalam kerangka Dawkins, tubuh dapat dijelaskan sebagai mesin yang kompleks, tetapi tidak pernah sebagai realitas yang "menjadi". Tidak ada tempat bagi pertumbuhan eksistensial, transformasi batin, atau tanggung jawab ontologis, karena seluruh proses direduksi menjadi mekanisme yang secara prinsip indifferent terhadap makna. Filsafat Ṣadrā justru menunjukkan bahwa tubuh manusia tidak dapat dipahami secara utuh tanpa mengakui dimensi gerak eksistensial yang melampaui adaptasi biologis semata.

Dengan demikian, sumbangan utama filsafat Ṣadrā bagi reinterpretasi fungsi raga terletak pada penggeseran paradigma: dari survival menuju aktualisasi eksistensial. Tubuh tidak lagi dipandang sebagai tujuan akhir evolusi biologis, tetapi sebagai tahap awal perjalanan ontologis manusia. Di sinilah raga memperoleh kembali martabat filosofisnya—bukan sebagai mesin, bukan pula sebagai ilusi, melainkan sebagai realitas yang bermakna dalam proses menjadi manusia secara utuh. Sintesis ini membuka ruang dialog baru antara biologi, filsafat, dan antropologi, tanpa menegasikan sains, tetapi juga tanpa menundukkan makna manusia pada reduksi materialistik.

BAB V

SINTESIS DAN RELEVANSI KONTEMPORER

A. Kemungkinan Integrasi Konseptual

1. Biologi Evolusi dan Filsafat Transendental

Kemungkinan integrasi konseptual antara biologi evolusi dan filsafat transendental hanya dapat dicapai apabila kedua disiplin tersebut terlebih dahulu ditempatkan secara tepat dalam horizon ontologis dan epistemologisnya masing-masing. Biologi evolusi, sebagaimana berkembang dari Darwin hingga formulasi mutakhir seperti teori gen egois Richard Dawkins, beroperasi secara sah dalam wilayah penjelasan kausal-material dan adaptif, yakni menjelaskan bagaimana struktur biologis terbentuk, bertahan, dan berubah melalui mekanisme seleksi alam. Namun, sebagaimana telah ditunjukkan melalui kritik ontologis Mullā Ṣadrā pada bab sebelumnya, penjelasan kausal semacam ini tidak identik dengan penjelasan tentang hakikat keberadaan makhluk hidup itu sendiri.[1] Oleh karena itu, integrasi konseptual tidak dapat dimulai dengan mereduksi filsafat ke sains, melainkan dengan menempatkan sains dalam horizon ontologis yang lebih luas.

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, prinsip aṣālat al-wujūd menegaskan bahwa yang sungguh-sungguh real bukanlah struktur, fungsi, atau esensi biologis, melainkan eksistensi yang menampakkan diri melalui berbagai tingkat aktualisasi.[2] Kerangka ini memungkinkan biologi evolusi dipahami bukan sebagai penjelasan final tentang manusia, tetapi sebagai deskripsi sah mengenai salah satu fase intensitas wujud pada tingkat material. Dengan kata lain, proses biologis—termasuk evolusi, pertumbuhan tubuh, dan adaptasi—dapat diterima sepenuhnya sebagai fakta ilmiah, tanpa harus ditarik menjadi klaim ontologis bahwa manusia semata-mata adalah realitas biologis.[3]

---

[1] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Jilid I (PDF), pembahasan perbedaan tafsīr sababī dan taḥqīq wujūdī, PDF 60–65.
[2] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*,, Jilid I, pembahasan aṣālat al-wujūd, PDF 67–72.
[3] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*,, Jilid I, kritik terhadap reduksionisme esensialis dan fragmentasi ontologis, PDF 73–82.

Di sinilah filsafat transendental tidak menolak sains, tetapi melampauinya secara reflektif.

Konsep *al-ḥarakah al-jawhariyyah* memberikan landasan paling kuat bagi integrasi ini. Gerak substansial memungkinkan seluruh dinamika biologis dipahami sebagai aktualisasi bertahap eksistensi, bukan sekadar perubahan mekanistik yang netral secara ontologis.[4] Dengan perspektif ini, evolusi biologis tidak lagi dipahami sebagai proses tanpa makna, melainkan sebagai bentuk gerak eksistensial pada tingkat jasmani—sebuah tahap awal dari proses penyempurnaan wujud yang lebih luas.[5] Tubuh biologis, dengan seluruh mekanisme evolusionernya, merupakan medan aktualisasi pertama bagi jiwa, bukan instrumen genetik yang berdiri sendiri.

Sintesis ini sekaligus menjawab kebuntuan epistemologis yang sering muncul dalam dialog sains dan filsafat. Biologi evolusi menjelaskan fenomena kehidupan melalui observasi empiris, inferensi kausal, dan model adaptif, sementara filsafat transendental menjelaskan realitas kehidupan melalui analisis wujud dan gradasi aktualisasinya. Perbedaan ini bukan kontradiksi, melainkan perbedaan tingkat penjelasan.[6] Sebagaimana ditegaskan Toshihiko Izutsu dalam pembacaannya atas metafisika eksistensial Islam, kegagalan membedakan antara tataran konseptual dan realitas eksistensial merupakan sumber utama reduksionisme—baik reduksionisme ilmiah maupun metafisis.[7] Dengan demikian, biologi dan filsafat dapat berdialog tanpa saling meniadakan.

Dalam kerangka sintesis ini, manusia tidak lagi dipahami sebagai "hasil akhir" evolusi biologis semata, tetapi sebagai makhluk eksistensial yang menempuh lintasan penyempurnaan melalui raga dan melampauinya. Biologi evolusi menjelaskan syarat-syarat material kemungkinan manusia, sementara filsafat transendental menjelaskan

---

[4] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,, Jilid I, pembahasan al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 85–95.
[5] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), raga sebagai tahap eksistensial jiwa (al-jasad ka-marḥalah wujūdiyyah), PDF 40–55.
[6] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, perbedaan tingkat penjelasan kausal dan ontologis, PDF 90–100.
[7] Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute, 1971), 110–125.

makna ontologis dari kemungkinan tersebut.[8] Tubuh bukan sekadar mesin survival, melainkan tahap eksistensial awal yang memungkinkan jiwa bergerak menuju intensitas wujud yang lebih tinggi. Dengan demikian, integrasi konseptual antara biologi evolusi dan filsafat transendental tidak mengaburkan sains, tetapi justru menempatkannya dalam horizon makna yang lebih utuh dan manusiawi.

Sintesis antara biologi evolusi dan filsafat transendental Mullā Ṣadrā memperoleh pendalaman konseptual penting melalui penjelasan Murtadha Muṭahharī tentang kesatuan *maujūd* dan *lā-maujūd* dalam proses menjadi. Dalam Filsafat Hikmah, Muṭahharī menegaskan bahwa "ketiadaan" bukanlah lawan absolut dari keberadaan, melainkan momen internal dalam dinamika wujud itu sendiri. Setiap proses menjadi selalu mengandung unsur potensial yang secara aktual belum terwujud, namun justru menjadi syarat kemungkinan bagi intensifikasi eksistensi berikutnya. Penjelasan ini memperkuat prinsip *al-ḥarakah al-jawhariyyah* Mullā Ṣadrā dengan menunjukkan bahwa gerak eksistensial tidak berlangsung dari "ada" ke "tidak ada", melainkan dari intensitas wujud yang lebih lemah menuju intensitas yang lebih kuat. Dalam konteks sintesis sains dan filsafat, kerangka ini memungkinkan proses biologis—termasuk pertumbuhan, diferensiasi, dan adaptasi—dipahami sebagai bagian dari dinamika eksistensial yang sah secara ontologis, tanpa direduksi menjadi sekadar mekanisme material yang tertutup pada dirinya sendiri.[9][10][11]

Dengan perspektif ini, kritik terhadap reduksionisme biologis Dawkins menjadi semakin tajam namun tetap filosofis. Jika biologi evolusi hanya membaca perubahan sebagai hasil akumulasi variasi material, maka filsafat transendental—sebagaimana dipertegas Muṭahharī—menunjukkan bahwa setiap perubahan biologis juga menyiratkan transisi ontologis dari potensi menuju aktualitas. Tubuh bukan hanya hasil dari apa yang "tidak ada" menjadi "ada" secara

---

[8] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, relasi gerak raga dan orientasi kesempurnaan jiwa, PDF 60–70.

[9] Murtadha Muṭahharī, Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Ṣadrā, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan), 136–140 (urutan PDF).

[10] Muṭahharī, Filsafat Hikmah, 138–139, pembahasan relasi maujūd dan lā-maujūd dalam proses menjadi.

[11] Muṭahharī, Filsafat Hikmah, 142–145, penegasan dinamika ontologis gerak eksistensial.

kebetulan, tetapi medan aktualisasi bertahap dari kemungkinan-kemungkinan wujud. Dengan demikian, sintesis ini menjaga agar sains tetap sah secara metodologis, sekaligus mencegahnya jatuh ke dalam klaim ontologis yang menutup realitas pada dimensi material semata.[1213]

Sintesis konseptual dalam Bab V juga memperoleh landasan historis-filosofis kuat melalui pemikiran Ibn Sīnā dalam *Canon of Medicine*. Dalam *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, khususnya *Book I, Lesson III*, Ibn Sīnā mengemukakan konsep *mizāj* (temperamen) sebagai kualitas dinamis yang lahir dari interaksi unsur-unsur tubuh, sekaligus menegaskan bahwa keseimbangan absolut tidak pernah terwujud secara aktual dalam tubuh manusia. Tubuh senantiasa berada dalam kondisi keseimbangan relatif yang berubah, sehingga kesehatan bukanlah keadaan statis, melainkan hasil gerak berkelanjutan dalam batas-batas tertentu. Konsepsi ini menunjukkan bahwa bahkan dalam tradisi kedokteran klasik Islam, tubuh telah dipahami sebagai realitas yang bergerak, berproses, dan tidak pernah final secara material.[141516]

Pandangan ini memiliki preseden kuat dalam tradisi filsafat Islam klasik. Ibnu Sina, secara tegas membedakan antara wilayah metodologis kedokteran dan wilayah metafisika. Dalam *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, ia menegaskan bahwa penyakit, sebab-sebab khusus, gejala, dan metode menjaga kesehatan merupakan wilayah penalaran empiris dokter, sedangkan pembuktian prinsip-prinsip metafisika bukanlah tugas kedokteran.[17] Namun demikian, Ibnu Sina tidak pernah meniadakan dasar ontologis tubuh manusia. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa pengetahuan tentang sesuatu hanya sempurna apabila sebab-sebabnya diketahui sejauh dapat dicapai oleh akal dan pengamatan.[18] Di sini terlihat dengan jelas bahwa penjelasan kausal tidak

---

[12] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), 85–95.
[13] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid VIII (PDF), 40–55.
[14] Ibn Sīnā, *The Canon of Medicine,* Book I, Lesson III (Hamdard University Press, PDF), 7.
[15] Ibn Sīnā, *The Canon of Medicine*, 8, penjelasan tentang mizāj sebagai kualitas hasil interaksi unsur.
[16] Ibn Sīnā, *The Canon of Medicine*, 9, penegasan ketidakmungkinan keseimbangan absolut.
[17] Ibnu Sina, *The Canon of Medicine*, Book I, Lesson I–II (PDF), 4–5.
[18] Ibnu Sina, *The Canon of Medicine*, Book I, Lesson I, 3.

dimaksudkan untuk meniadakan dimensi eksistensial, melainkan beroperasi di atasnya.

Dalam horizon filsafat transendental, konsep *mizāj* Ibn Sīnā dapat dibaca sebagai deskripsi biologis dari intensitas eksistensial pada tingkat material. Ketidaksempurnaan keseimbangan tubuh bukanlah cacat ontologis, melainkan syarat bagi dinamika kehidupan dan aktualisasi potensi. Hal ini selaras dengan pandangan Mullā Ṣadrā bahwa raga merupakan tahap awal intensitas wujud jiwa, bukan struktur biologis yang selesai pada dirinya sendiri. Dengan demikian, biologi—baik dalam bentuk klasik Ibn Sīnā maupun evolusioner modern—dapat ditempatkan sebagai ilmu tentang gerak material wujud, sementara filsafat transendental memberikan makna ontologis atas gerak tersebut. Sintesis ini menegaskan bahwa memahami raga secara ilmiah tidak harus berujung pada reduksionisme, melainkan justru dapat menjadi pintu masuk menuju pemahaman manusia sebagai makhluk yang bergerak dari intensitas material menuju horizon eksistensial yang lebih tinggi.[19][20]

2. Potensi Dialog Sains dan Filsafat Islam

Masalah utama pemikiran modern terkait relasi sains dan filsafat Islam tidak terletak pada pertentangan epistemologis yang niscaya, melainkan pada kekeliruan konseptual dalam mencampuradukkan batas metodologis dengan klaim ontologis. Sains modern—khususnya dalam bentuk empirisme naturalistik—sering diposisikan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan sah tentang realitas, sementara filsafat Islam dipandang bergerak dalam wilayah metafisis yang tidak operasional. Akibatnya, dialog antara keduanya kerap dipersepsikan sebagai konflik antara fakta dan makna. Padahal, konflik ini bersifat semu: ia muncul bukan karena ketidakselarasan epistemik, melainkan karena sains dinaikkan secara tidak sah dari metode penjelasan kausal menjadi klaim ontologis menyeluruh tentang hakikat realitas.[21]

---

[19] Mullā Ṣadrā, *Asfār,* Jilid VIII (PDF), 60–70.
[20] Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Jilid IX (PDF), 25–35.
[21] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan pembedaan tafsīr sababī dan taḥqīq wujūdī, PDF 60–65.

Tradisi filsafat Islam klasik justru menunjukkan kesadaran metodologis yang matang terkait persoalan ini. Dalam *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, Ibnu Sīnā secara eksplisit membedakan wilayah kerja kedokteran dari metafisika. Ia menegaskan bahwa tugas dokter adalah meneliti penyakit, sebab-sebab khusus, gejala, serta metode menjaga kesehatan berdasarkan observasi, pengalaman, dan inferensi kausal.[22] Bahkan, Ibnu Sīnā menyatakan secara tegas bahwa dokter yang mencoba membuktikan prinsip-prinsip metafisika dalam praktik medis telah keluar dari batas ilmunya sendiri.[23] Pernyataan ini menunjukkan pengakuan atas otonomi metodologis sains, sekaligus penolakan terhadap pencampuran spekulasi metafisis ke dalam praktik ilmiah.

Namun, pembatasan metodologis tersebut tidak pernah dimaksudkan sebagai penolakan terhadap ontologi. Ibnu Sīnā juga menegaskan bahwa pengetahuan tentang sesuatu hanya menjadi sempurna apabila sebab-sebabnya diketahui sejauh sebab-sebab tersebut dapat dicapai oleh akal dan pengalaman.[24] Pernyataan ini mengandung implikasi filosofis yang penting: sebab yang dapat dijangkau oleh metode empiris bukanlah keseluruhan sebab yang mungkin ada. Dengan demikian, sains boleh—dan memang harus—berhenti pada sebab-sebab kausal-material, tetapi penghentian metodologis ini tidak menutup kemungkinan adanya analisis ontologis yang lebih mendalam tentang keberadaan objek yang diteliti. Batas metodologis tidak identik dengan penutupan horizon metafisis.

Meskipun demikian, posisi Ibnu Sīnā masih menyisakan keterbatasan konseptual. Ia telah membedakan metode sains dan metafisika secara tegas, tetapi belum sepenuhnya menyatukan keduanya dalam satu kerangka ontologis dinamis. Relasi antara proses biologis tubuh dan makna eksistensialnya masih dipahami secara paralel, belum terintegrasi secara internal. Di sinilah filsafat transendental Mullā Ṣadrā menawarkan pendalaman yang menentukan. Melalui prinsip *aṣālat al-wujūd*, Ṣadrā menegaskan bahwa eksistensi—bukan esensi atau struktur material—adalah realitas primer yang

---

[22] Ibnu Sīnā, *The Canon of Medicine*, Book I, Lesson I–II (Hamdard PDF), PDF 4–5.
[23] Ibnu Sīnā, *The Canon of Medicine*, Book I, Lesson I, pernyataan batas metodologis kedokteran, PDF 5.
[24] Ibnu Sīnā, *The Canon of Medicine*, Book I, Lesson I, prinsip pengetahuan melalui sebab, PDF 3.

mendasari seluruh entitas.[25] Dengan demikian, realitas biologis yang diteliti sains tidak ditolak, tetapi dipahami sebagai modus aktualisasi wujud pada tingkat material. Dalam kerangka ini, dialog sains dan filsafat Islam tidak bersifat horizontal (antar-disiplin), melainkan vertikal (antar-tingkat penjelasan), sehingga konflik hanya muncul ketika satu tingkat memaksakan diri menggantikan tingkat yang lain.

Pendalaman ini mencapai bentuk sistematisnya dalam teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah*. Ṣadrā menegaskan bahwa gerak bukanlah aksiden yang menempel pada substansi statis, melainkan modus eksistensial substansi itu sendiri.[26] Konsekuensinya, proses biologis—termasuk pertumbuhan, perkembangan, dan dinamika tubuh—dapat dipahami sebagai bagian dari gerak eksistensial yang lebih luas. Dalam kerangka ini, sains memberikan pengetahuan parsial tentang bagaimana tubuh bekerja dan berubah, sementara filsafat transendental menjelaskan apa arti keberadaan tubuh itu sendiri dalam lintasan kesempurnaan wujud.[27] Integrasi antara sains dan filsafat Islam terjadi bukan melalui kompromi metodologis, melainkan melalui integrasi vertikal tingkat penjelasan.

Apabila dialog ini diterapkan secara konsisten, maka sains tidak kehilangan otonomi metodologisnya, dan filsafat Islam tidak terjatuh menjadi spekulasi abstrak yang terlepas dari fakta empiris. Tubuh manusia dapat dipahami secara simultan sebagai realitas biologis yang tunduk pada hukum kausal dan sebagai tahap eksistensial jiwa yang bergerak menuju intensitas wujud yang lebih tinggi. Dalam horizon ini, fungsi raga tidak direduksi menjadi mekanisme adaptif semata, tetapi juga tidak dilepaskan dari realitas biologisnya. Integrasi ini memungkinkan pemahaman manusia yang lebih utuh—biologis sekaligus eksistensial.

Sebaliknya, penolakan terhadap dialog semacam ini menimbulkan dua risiko ekstrem. Di satu sisi, saintisme akan

---

[25] Mullā Ṣadrā, *al-Asfā*r, Jilid I (PDF), pembahasan aṣālat al-wujūd, PDF 67–72.
[26] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I (PDF), teori al-ḥarakah al-jawhariyyah,PDF 85–95.
[27] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I & VIII (PDF), raga sebagai modus wujud dan tahap eksistensial jiwa (al-jasad ka-marḥalah wujūdiyyah), PDF 55–70 (Jil. I) dan 40–65 (Jil. VIII).

mereduksi manusia menjadi sekadar produk mekanisme biologis tanpa makna eksistensial, sehingga krisis makna tubuh manusia modern—di mana raga direduksi menjadi objek manipulasi teknologis tanpa orientasi eksistensia. Di sisi lain, spiritualisme ahistoris akan mengabaikan fakta biologis tubuh manusia dan terputus dari realitas empiris. Kedua ekstrem ini sama-sama berkontribusi pada krisis makna tubuh manusia dalam modernitas. Oleh karena itu, dialog antara sains dan filsafat Islam—sebagaimana dimungkinkan oleh sintesis Sadrian—bukan sekadar opsi teoritis, melainkan kebutuhan filosofis untuk mempertahankan pemahaman manusia yang utuh, bermakna, dan bertanggung jawab secara eksistensial.

B. Relevansi bagi Kajian Filsafat Manusia

1. Hakekat Manusia dalam Era Bioteknologi

Perkembangan bioteknologi mutakhir menandai titik balik radikal dalam cara manusia memahami dan memperlakukan kehidupannya sendiri. Teknologi seperti AlphaFold, CRISPR-Cas9, dan CAR T-cell therapy tidak lagi sekadar memperluas kapasitas teknis manusia dalam mengamati atau mengintervensi tubuh, melainkan secara fundamental mengubah relasi ontologis manusia dengan raga dan kehidupannya. Tubuh manusia kini tidak hanya dipahami sebagai organisme biologis yang hidup dan berkembang, tetapi juga sebagai sistem yang dapat diprediksi, diedit, dan direkayasa secara presisi. Transformasi ini menimbulkan pertanyaan filosofis mendasar: apakah manusia masih dipahami sebagai subjek eksistensial yang "menjadi", ataukah direduksi menjadi objek teknis yang dapat dioptimalkan tanpa horizon makna?

AlphaFold menandai pergeseran epistemologis yang signifikan dalam ilmu kehidupan. Melalui kecerdasan buatan, struktur protein—yang selama puluhan tahun hanya dapat diketahui melalui eksperimen fisik yang kompleks—kini dapat diprediksi secara komputasional dengan akurasi mendekati eksperimental. Dengan demikian, kehidupan tidak lagi hanya diketahui melalui observasi empiris langsung, tetapi melalui inferensi rasional berbasis model matematis dan algoritmik. Secara filosofis, AlphaFold merepresentasikan puncak bioteknologi pada tingkat pengetahuan tentang kehidupan (*knowing life*), di mana

struktur biologis dipahami sebagai pola yang sepenuhnya dapat direkonstruksi secara rasional dan prediktif.[28]

Namun, capaian epistemik ini sekaligus membawa risiko ontologis. Ketika struktur kehidupan dapat direduksi menjadi data yang dapat dihitung dan diprediksi, terdapat kecenderungan implisit untuk memahami kehidupan itu sendiri sebagai realitas yang sepenuhnya transparan bagi rasio teknis. Dalam horizon ini, tubuh manusia berisiko dipahami bukan lagi sebagai realitas hidup yang memiliki dimensi makna, melainkan sebagai konfigurasi struktural yang dapat dimodelkan, dioptimalkan, dan direproduksi. Reduksi semacam ini menggeser pemahaman manusia dari makhluk yang mengalami kehidupan menuju makhluk yang mengelola kehidupan sebagai objek teknis.

Risiko reduksionisme ini semakin nyata ketika teknologi pengetahuan bertransformasi menjadi teknologi kuasa melalui CRISPR-Cas9. Jika AlphaFold memungkinkan manusia membaca struktur kehidupan, CRISPR memungkinkan manusia menulis ulang kehidupan itu sendiri. Teknologi ini menandai pergeseran radikal dalam paradigma biologi: genom tidak lagi dipahami sebagai struktur statis yang hanya diwarisi dan diekspresikan, melainkan sebagai realitas dinamis yang dapat diedit secara sadar dan terarah. Doudna dan Charpentier secara eksplisit menegaskan bahwa dampak terbesar CRISPR terletak pada potensinya dalam terapi gen manusia, sekaligus menimbulkan persoalan serius terkait kontrol, risiko *off-target*, dan tanggung jawab etis.[29]

Secara ontologis, CRISPR mengubah posisi manusia dari sekadar bagian dari proses biologis menjadi agen yang secara langsung ikut menentukan arah aktualisasi kehidupan biologis. Di sinilah problem filsafat manusia menjadi akut: ketika genom diperlakukan semata sebagai objek rekayasa, maka tubuh manusia berisiko direduksi menjadi platform teknis, dan manusia itu sendiri bergeser dari subjek eksistensial menjadi operator biologis. Dalam kerangka filsafat

---

[28] John Jumper et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"* Nature 596 (2021): 583–589, PDF 1–12.
[29] Jennifer A. Doudna & Emmanuelle Charpentier, "The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9," *Science 346*, no. 6213 (2014): 1258096, PDF 1–11.

transendental Mullā Ṣadrā, kondisi ini hanya dapat dipahami secara memadai jika teknologi ditempatkan dalam horizon gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), yakni sebagai bagian dari proses aktualisasi eksistensi manusia, bukan sekadar manipulasi struktur material.

Puncak aktualisasi bioteknologi tampak dalam CAR T-cell therapy, di mana rekayasa genetik tidak lagi berhenti pada level desain molekuler, tetapi menjadi bagian dari dinamika hidup tubuh manusia itu sendiri. Sel imun yang direkayasa tidak diperlakukan sebagai objek pasif, melainkan sebagai agen hidup yang belajar, berproliferasi, dan berinteraksi secara adaptif dalam tubuh pasien. Dengan demikian, tubuh manusia menjadi medan aktualisasi teknologi dari dalam, bukan sekadar wadah eksternal bagi intervensi medis. CAR T merepresentasikan bioteknologi pada tingkat eksistensi biologis (*living technology*), di mana batas antara alamiah dan artifisial menjadi semakin kabur.[30]

Namun, justru pada titik inilah pertanyaan ontologis menjadi tak terelakkan. Jika tubuh manusia dipahami semata sebagai sistem biologis yang dapat diperluas dan dioptimalkan tanpa orientasi makna, maka bioteknologi berisiko menjatuhkan manusia ke dalam reduksionisme biologis total. Dalam perspektif Ṣadrā, raga bukan sekadar substrat material yang netral, melainkan tahap eksistensial jiwa yang berperan dalam proses penyempurnaan wujud.[31] Oleh karena itu, setiap intervensi terhadap tubuh tidak pernah bersifat netral secara ontologis, melainkan selalu membawa implikasi terhadap pembentukan eksistensi manusia itu sendiri.

Di sinilah filsafat tidak berfungsi sebagai penolak teknologi, melainkan sebagai penjaga orientasi eksistensial. Filsafat transendental tidak menilai teknologi dari sisi efisiensi atau keberhasilan teknis semata, tetapi dari arah aktualisasi wujud yang ditimbulkannya. CRISPR, AlphaFold, dan CAR T dapat menjadi sarana peningkatan kualitas eksistensi manusia jika digunakan dalam horizon kesempurnaan wujud, tetapi juga dapat menjadi instrumen degenerasi

---

[30] Jennifer N. Brudno et al., "*CAR T Cells and T-Cell Therapies for Cancer: A Translational Science Review,"* JAMA (2024), PDF E1–E12.
[31] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid VIII (PDF), pembahasan raga sebagai tahap eksistensial jiwa, 40–65.

eksistensial jika dipisahkan dari kesadaran ontologis. Dalam istilah Ṣadrā, teknologi dapat menjadi jalan *ishtidād al-wujūd* (intensifikasi wujud) atau justru jalan pelemahan eksistensi, tergantung orientasi niat dan kesadaran subjek yang menggunakannya.

Tanggung Jawab Ontologis dan Risiko Reduksionisme Bioteknologis.

Perkembangan bioteknologi mutakhir—khususnya melalui AlphaFold, CRISPR–Cas9, dan terapi sel CAR-T—menandai pergeseran mendasar dalam relasi manusia dengan kehidupannya sendiri.[32] Jika pada fase sebelumnya biologi berfungsi terutama sebagai ilmu deskriptif tentang mekanisme kehidupan, maka pada fase ini manusia mulai menempati posisi sebagai aktor intervensional yang tidak hanya membaca dan memahami kehidupan, tetapi juga mendesain, memodifikasi, dan mengarahkan proses-proses biologis secara langsung.[33] Tubuh manusia tidak lagi sekadar dipahami sebagai organisme alami, melainkan sebagai ruang rekayasa, tempat pengetahuan ilmiah bertransformasi menjadi kuasa teknologis yang efektif.[34]

Namun, justru pada titik inilah risiko reduksionisme biologis mencapai intensitas tertingginya. Ketika struktur protein dapat diprediksi secara komputasional dengan presisi tinggi melalui AlphaFold, kehidupan berpotensi direduksi menjadi pola struktural yang sepenuhnya dapat dihitung.[35] Ketika genom dapat disunting secara presisi melalui CRISPR–Cas9, manusia berisiko dipahami sebagai kode biologis yang dapat diedit tanpa residu makna.[36] Dan ketika terapi sel seperti CAR-T menjadikan tubuh sebagai platform teknologi hidup, muncul kecenderungan untuk memandang eksistensi biologis semata-mata sebagai sistem yang dapat dioptimalkan,

---

[32] John Jumper et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"* Nature 596 (2021): 583–589, PDF 1–2.
[33] Jumper et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"*, PDF 2–3.
[34] Jumper et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"*, PDF 3–4.
[35] Jumper et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"*, PDF 5–6.
[36] Jennifer A. Doudna and Emmanuelle Charpentier, "The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR–Cas9," *Science 346*, no. 6213 (2014): 1258096, PDF 1–3.

ditingkatkan, atau diperbaiki secara teknis.[37] Dalam horizon ini, tubuh manusia terancam dipersempit menjadi objek teknologis, bukan lagi realitas eksistensial.

Filsafat transendental Mullā Ṣadrā menyediakan kerangka kritis yang tajam untuk membaca risiko ini. Dalam ontologi Sadrian, tindakan manusia tidak pernah berhenti pada dampak fungsional atau kausalnya, melainkan selalu meninggalkan jejak ontologis pada jiwa pelakunya.[38] Setiap perbuatan—termasuk tindakan ilmiah dan teknologi—merupakan modus aktualisasi wujud jiwa, yang melalui *al-ḥarakah al-jawhariyyah* bergerak menuju intensifikasi atau degradasi eksistensial.[39] Dengan demikian, penggunaan bioteknologi bukanlah aktivitas netral, melainkan amal eksistensial yang membentuk struktur batin manusia secara gradual namun nyata.[40]

Di sinilah konsep tanggung jawab ontologis menjadi krusial. Berbeda dari etika modern yang sering membatasi tanggung jawab pada kalkulasi risiko, manfaat, dan keselamatan prosedural, filsafat Ṣadrā menuntut pertanggungjawaban pada tingkat yang lebih dalam: bentuk wujud manusia apa yang sedang diaktualkan melalui teknologi tersebut.[41] Pertanyaan etis tidak lagi cukup dirumuskan sebagai "apakah tindakan ini aman?" atau "apakah ini efektif?", melainkan harus diperluas menjadi: "manusia macam apa yang sedang kita bentuk melalui praktik ini?"[42] Jika tubuh diperlakukan semata sebagai objek rekayasa, maka jiwa berisiko terbentuk sebagai subjek teknis, bukan subjek moral-eksistensial.

Dalam kerangka ini, bioteknologi dapat berfungsi dalam dua arah ontologis yang berlawanan. Di satu sisi, ia dapat menjadi sarana

---

[37] Jennifer N. Brudno et al., "CAR T Cells and T-Cell Therapies for Cancer: A Translational Science Review," JAMA (2024): E1–E12, PDF 2–4.
[38] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid VIII (PDF), pembahasan af'āl al-nafs, PDF 45–48.
[39] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid I (PDF), pembahasan al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 85–90.
[40] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX (PDF), ṣuwar al-a'māl wa taḥaqquq al-nafs, PDF 25–30.
[41] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), relasi ikhtiyār dan kamāl, PDF 70–75.
[42] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX (PDF), mas'ūliyyah al-insān 'an nafsihi, PDF 31–34.

tazkiyah al-wujūd, yakni alat untuk menjaga kehidupan, mengurangi penderitaan, dan memungkinkan aktualisasi potensi manusia secara lebih utuh—selama diarahkan oleh kesadaran eksistensial dan orientasi kesempurnaan.[43] Di sisi lain, ia dapat menjadi jalan degenerasi ontologis, jika digunakan tanpa horizon makna, sehingga manusia tereduksi menjadi proyek optimasi biologis yang kehilangan dimensi tujuan intrinsiknya.[44] Perbedaan kedua arah ini tidak ditentukan oleh kecanggihan teknologi itu sendiri, melainkan oleh niat, kesadaran, dan orientasi wujud subjek yang menggunakannya.[45]

Oleh karena itu, hakikat manusia dalam era bioteknologi tidak dapat dipahami hanya melalui kategori biologis atau teknis. Manusia adalah subjek eksistensial yang tindakannya—termasuk tindakan ilmiah—selalu berkonsekuensi pada pembentukan dirinya sendiri.[46] Bioteknologi, dalam perspektif ini, bukan sekadar puncak kemampuan teknis umat manusia, melainkan cermin kedewasaan ontologisnya. Masa depan manusia tidak ditentukan oleh seberapa jauh ia mampu memodifikasi kehidupan, tetapi oleh sejauh mana ia mampu mempertanggungjawabkan secara eksistensial makna dari modifikasi tersebut.[47]

Tabel 5. 1 Puncak Bioteknologi abad ke-21 dan impilkasi tanggung jawab ontologis manusia

Aspek Analisis	**AlphaFold**	**CRISPR-Cas9**	**Terapi Sel CAR-T**
Domain Teknologi	Inferensi komputasional struktur protein	Rekayasa genom presisi	Rekayasa sel hidup dalam tubuh
Level Intervensi	Pengetahuan tentang kehidupan (*Knowing life*)	Kode dasar kehidupan (genom)	Proses hidup aktual (*Lving System)*
Perubahan Relasi	Tubuh dipahami	Tubuh dipahami	Tubuh dipahami

[43] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX (PDF), tazkiyat al-wujūd bi-al-afʿāl, PDF 35–38.
[44] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, 38–41.
[45] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid I (PDF), niyyah dan intensitas wujud, PDF 95–98.
[46] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), al-insān kā'in wujūdī mutaḥarrik, PDF 52–55.
[47] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX (PDF), al-maṣīr al-insānī wa al-kamāl al-wujūdī, PDF 42–45.

Manusia-Tubuh	sebagai struktur yang dapat diprediksi secara rasional	sebagai kode yang dapat ditulis ulang	sebagai platform teknologi hidup
Resiko Reduksionisme	Kehidupan direduksi menjadi pola struktural yang dapat dihitung	Manusia direduksi menjadi informasi genetik	Eksistensi biologis direduksi menjadi sistem yang dioptimalkan
Masalah Ontologis Utama	Apakah struktur = hakekat kehidupan?	Apakah editabilitas = kepemilikan ontologis?	Apakah peningkatan fungsi = penyempurnaan wujud?
Kritik Sadrian (implisit)	Pengetahuan kausal ≠ pengetahuan wujud	Intervensi biologis ≠ legitimasi ontologis	Efektivitas teknis ≠intensifikasi eksistensial
Status Tindakan Manusia	Aktivitas kognitif berkonsekuensi ontologis	Amal eksistensial yang membentuk jiwa	Amal eksistensial dengan dampak jasmani-ruhani
Arah Ontologis Positif	Sarana hikmah dan pemahaman struktur ciptaan	Sarana penjagaan fitrah dan penyembuhan	Sarana Tazkiyah al-wujud dan pengurangan penderitaan
Arah Ontologis Negatif	Saintisme komputasional	Determinisme biologis	Human Engineering reduksionistik
Tanggung Jawab Eksistensial	Menjaga pengetahuan agar tidak menggantikan makna	Menjaga kuasa agar tidak meniadakan tujuan	Menjaga agara penyembuhan tidak mereduksi kemanusiaan
ImplikasiBagi Hakikat Manusia	Manusia sebagai subjek pengetahuan yang bertanggung jawab	Manusia sebagai subjek moral atas modifikasi kehidupan	Manusia sebagai subjek eksistensial, bukan objekteknis

Tabel di atas memperlihatkan bahwa puncak bioteknologi abad ke-21 bukan sekadar akumulasi kecanggihan teknis, melainkan transformasi ontologis dalam relasi manusia dengan kehidupan dan dirinya sendiri. Dalam perspektif Mullā Ṣadrā, setiap bentuk pengetahuan dan tindakan—termasuk tindakan ilmiah—selalu merupakan bagian dari gerak substansial jiwa menuju intensifikasi atau kemerosotan wujud. Oleh karena itu, AlphaFold, CRISPR–Cas9, dan CAR-T tidak pernah netral secara eksistensial: masing-masing

berfungsi sebagai medium aktualisasi jiwa manusia. Ketika teknologi diarahkan hanya pada efisiensi, optimasi, dan kontrol, manusia berisiko jatuh ke dalam reduksionisme biologis total; tetapi ketika diarahkan oleh kesadaran ontologis dan orientasi kesempurnaan, teknologi justru menjadi sarana penyempurnaan wujud. Di sinilah filsafat transendental Ṣadrā memberikan fondasi etik yang tidak berhenti pada regulasi prosedural, melainkan menuntut tanggung jawab ontologis: manusia bertanggung jawab bukan hanya atas apa yang ia lakukan terhadap kehidupan, tetapi atas apa yang ia jadikan dirinya sendiri melalui tindakan tersebut.

Jika bioteknologi memperlihatkan bahwa tindakan ilmiah selalu membawa konsekuensi ontologis bagi subjek manusia, maka pertanyaan berikutnya tidak lagi berhenti pada apa yang dapat dilakukan oleh manusia, melainkan beralih pada bagaimana manusia seharusnya bertindak sebagai makhluk bebas dan bertanggung jawab. Dengan kata lain, analisis tentang hakikat manusia dalam era bioteknologi secara niscaya mengantarkan kita pada problem moralitas, kebebasan, dan tanggung jawab—yakni bagaimana kebebasan manusia dalam menggunakan teknologi dapat dipahami bukan sebagai kebebasan teknis semata, tetapi sebagai kebebasan eksistensial yang menuntut pertanggungjawaban ontologis. Dari sinilah pembahasan akan dilanjutkan pada Bab V B.2: Moralitas, Kebebasan, dan Tanggung Jawab.

2. Moralitas, Kebebasan, dan Tanggung Jawab

Dalam filsafat transendental Islam, persoalan moralitas, kebebasan, dan tanggung jawab tidak dipahami sebagai lapisan normatif yang berdiri di atas realitas biologis, melainkan sebagai dimensi internal dari eksistensi manusia itu sendiri. Moral bukan sekadar seperangkat aturan perilaku sosial, dan kebebasan bukan ilusi psikologis yang muncul dari kompleksitas sistem saraf, melainkan ekspresi kesadaran ontologis manusia sebagai subjek yang sedang menjadi.[48] Dalam horizon ini, tindakan moral ditempatkan dalam tatanan wujud, bukan semata dalam kalkulasi adaptif atau kepatuhan

[48] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* Jilid I (PDF), pembahasan eksistensi dan kesadaran diri, PDF 55–60.

prosedural.[49] Kerangka ini secara tegas membedakan filsafat transendental Islam dari reduksionisme naturalistik yang melarutkan tanggung jawab ke dalam mekanisme kausal-material.[50]

Dalam pemikiran Allāmah Ṭabāṭabā'ī, realitas sosial tidak dipahami sebagai entitas ontologis yang berdiri sendiri secara metafisis, namun juga tidak direduksi menjadi ilusi atau konstruksi fungsional belaka. Realitas sosial hadir sebagai realitas eksistensial-relasional yang teraktualkan melalui kesadaran, kehendak, dan tindakan manusia sebagai subjek ber-wujud.[51] Oleh karena itu, norma moral, kewajiban, dan tanggung jawab bersifat nyata dan mengikat secara ontologis, bukan karena memiliki wujud metafisis independen, melainkan karena ia berakar pada struktur kesadaran eksistensial manusia dan terbentuk melalui relasi wujud antar subjek.[52] Dengan demikian, moralitas tidak bergantung pada konsensus sosial semata, melainkan pada kenyataan bahwa manusia mengalami dirinya sebagai agen yang bertanggung jawab dalam jaringan relasi keberadaan.[53]

Klaim ontologis ini diperkuat oleh bukti fenomenologis pengalaman moral manusia sendiri. Rasa bersalah, penyesalan, komitmen moral, dan tanggung jawab tidak dialami sebagai reaksi biologis yang netral, melainkan sebagai beban eksistensial yang melekat pada kesadaran diri sebagai subjek ber-wujud.[54] Individu mengakui dirinya bertanggung jawab bahkan ketika tidak ada sanksi sosial, pengawasan eksternal, atau keuntungan adaptif yang menyertainya.[55] Fenomena ini menunjukkan bahwa moralitas bekerja

---

[49] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, pembedaan penjelasan kausal dan penegasan ontologis, PDF 60–65.
[50] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, pembedaan penjelasan kausal dan penegasan ontologis, urutan PDF 60–65.
[51] Fatemeh Ahmadi dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabataba'i's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory," The International *Journal of Humanities* 30, no. 2 (2023): 58-60. 1-18 (urutan PDF)
[52] Ahmadi dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabataba'i's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory,", 61–63.
[53] Ahmadi dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabataba'i's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory,", 61–63.
[54] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), pembahasan amal sebagai pembentuk jiwa, PDF 25–30.
[55] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid VIII (PDF), pembahasan amal sebagai pembentuk jiwa, PDF 25–30.

pada tingkat kesadaran ontologis reflektif, sebagai penilaian terhadap diri sendiri, bukan sebagai respons kausal terhadap lingkungan.

Penjelasan fenomenologis ini memperoleh fondasi metafisisnya dalam ontologi Mullā Ṣadrā. Dalam *al-Asfār al-Arba'ah,* Ṣadrā menegaskan bahwa setiap amal manusia merupakan aktualisasi wujud jiwa dan meninggalkan jejak ontologis yang nyata melalui *al-ḥarakah al-jawhariyyah*.[56] Tindakan tidak berhenti sebagai peristiwa lahiriah, tetapi membentuk disposisi batin, karakter, dan orientasi eksistensial jiwa secara bertahap.[57] Oleh karena itu, moralitas dan tanggung jawab bukan aksiden eksternal yang menempel pada manusia, melainkan struktur internal dari proses menjadi manusia itu sendiri.[58]

Jika moralitas direduksi menjadi strategi adaptif, kebebasan dipahami sebagai ilusi neurologis, dan tanggung jawab dianggap sekadar konstruksi sosial fungsional, maka tidak ada dasar ontologis mengapa tindakan manusia meninggalkan dampak eksistensial yang menetap.[59] Namun kenyataan bahwa amal membentuk struktur jiwa dan orientasi hidup individu menunjukkan bahwa moralitas bekerja pada tingkat wujud, bukan sekadar pada tingkat fungsi biologis.[60] Dalam perspektif Sadrian–Ṭabāṭabā'ī, kebebasan manusia bukan kebebasan teknis untuk memilih sarana, melainkan kebebasan ontologis untuk mengarahkan lintasan aktualisasi wujudnya sendiri.[61]

Implikasi kerangka ini menjadi semakin signifikan dalam konteks bioteknologi kontemporer. Ketika intervensi terhadap tubuh dan kehidupan biologis manusia semakin mendalam, pertanyaan moral tidak lagi cukup dirumuskan sebagai persoalan manfaat, risiko, atau efisiensi teknis. Yang dipertaruhkan adalah bentuk eksistensi manusia yang sedang diaktualkan melalui praktik ilmiah dan teknologi.[62] Dalam horizon ini, tanggung jawab moral tidak dapat direduksi menjadi

---

[56] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 85–90.
[57] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, relasi amal–jiwa, PDF 40–45.
[58] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, relasi amal–jiwa, PDF 40–45.
[59] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, kritik determinisme kausal, PDF 90–95.
[60] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, amal sebagai aktualisasi wujud, PDF 25–35.
[61] Ahmadi dan Miri, "*Reconstructing*…," 67–69.
[62] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, tanggung jawab eksistensial tindakan, PDF 45–50.

kepatuhan prosedural, tetapi harus dipahami sebagai pertanggungjawaban eksistensial atas arah menjadi yang dipilih manusia melalui tindakan-tindakannya.[63]

Dengan demikian, tesis ini menegaskan bahwa moralitas, kebebasan, dan tanggung jawab bukan residu pra-ilmiah yang tersisa di tengah kemajuan sains, melainkan dimensi ontologis yang justru semakin mendesak untuk ditegaskan dalam era bioteknologi. Manusia tidak hanya bertanggung jawab atas apa yang ia lakukan, tetapi atas apa yang ia jadikan dirinya melalui tindakan-tindakan tersebut.[64] Inilah fondasi filsafat manusia yang tidak dapat disediakan oleh reduksionisme biologis, namun menjadi inti dari filsafat transendental Islam.

Tabel 5. 2 Moralitas, Kebebasan, dan Tanggung jawab dalam tiga horizon paradigma

Aspek	**Biologi Rediksionistik (Gene-Centered View)**	**Filsafat Transendental Sadra- Tabatabai**	**Era Bio Teknologi Kontemporer**
Moralitas	Strategi adaftif / produk seleksi	Struktur eksistensial jiwa (amal-wujud)	Terancam direduksi menjadi parameter etis-teknis
Kebebasan	Ilusi emergen sistem saraf	Kebebasan ontologis (arah aktualissi wujud)	Diperluas teknis, dikaburkan eksistensial
Tanggung Jawab	Kontriksi sosial-fungsional	Jejak ontologis amal	Resiko bergeser menjadi kepatuhan prosedural
Status Manusia	Organisme biologis	Subjek ber-wujud yang menjadi	Agen intervensional atas kehidupan

C. Implikasi Interdisipliner

1. Psikologi dan Kesehatan Mental

Implikasi Ontologis–Eksistensial bagi Psikologi Kontemporer

[63] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX, implikasi etis dari jejak ontologis amal, PDF 35–40.
[64] Ahmadi dan Miri, *"Reconstructing*…," 69–71.

Dalam perspektif filsafat transendental Islam, khususnya ontologi Mullā Ṣadrā, persoalan psikologi dan kesehatan mental tidak dapat direduksi menjadi sekadar gangguan fungsi neurobiologis atau disfungsi kognitif-perilaku. Jiwa manusia dipahami sebagai realitas ber-wujud yang bergerak secara substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), sehingga kondisi psikologis—baik sehat maupun terganggu—merefleksikan keadaan eksistensial jiwa dalam lintasan aktualisasinya.[65] Dengan demikian, problem mental bukan hanya persoalan "gejala", melainkan juga persoalan orientasi wujud, arah gerak, dan kualitas relasi jiwa dengan dirinya, tubuhnya, dan realitas di sekitarnya.[66]

Kerangka ini sejalan dengan pendekatan psikopatologi Islam kontemporer yang menempatkan gangguan jiwa tidak semata-mata sebagai anomali klinis, tetapi sebagai ekspresi ketidakharmonisan antara dimensi biologis, psikis, dan eksistensial manusia. Dalam Fondasi Psikopatologi Islam, Cipta Bakti Gama menegaskan bahwa banyak gangguan kejiwaan modern—khususnya depresi, kecemasan, dan kehampaan makna—tidak dapat dipahami secara memadai tanpa memperhitungkan dimensi makna hidup, tujuan eksistensial, dan struktur kesadaran religius manusia.[67] Perspektif ini membuka ruang dialog produktif antara psikologi modern dan ontologi Sadrian, tanpa meniadakan validitas pendekatan klinis medis.[68]

Pendekatan ontologis–eksistensial ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan diagnosis klinis, intervensi farmakologis, atau teknik psikoterapi berbasis evidensi, melainkan untuk memberikan kerangka epistemik yang melengkapi praktik psikologi modern. Psikologi klinis menjelaskan bagaimana gangguan mental bekerja secara fungsional dan kausal, sedangkan filsafat transendental menjelaskan apa arti gangguan

---

[65] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan jiwa sebagai wujud bergerak dan prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 80–90.

[66] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, analisis relasi jiwa–tubuh dan orientasi wujud manusia, PDF 90–95.

[67] Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam: Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa dalam Tinjauan Filsafat dan al-Qur'an* (Malang: Pustaka Sophia, 2019), 45–55 (urutan PDF).

[68] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, 56–70, pembahasan krisis makna, kehampaan eksistensial, dan gangguan jiwa modern dalam perspektif Islam.

tersebut bagi struktur wujud manusia. Dengan pembedaan ini, pendekatan Sadrian tidak melampaui wilayah psikologi, tetapi justru memperdalam pemaknaannya secara antropologis.[69]

Dalam kerangka Sadrian, terapi psikologis tidak hanya bertujuan mereduksi simptom, tetapi membantu jiwa mengoreksi arah gerak substansialnya. Amal, kebiasaan, dan pilihan hidup dipahami sebagai faktor pembentuk struktur wujud jiwa (*malakāt al-nafs*), sehingga proses konseling idealnya diarahkan pada transformasi disposisi eksistensial, bukan sekadar pengelolaan emosi jangka pendek.[70]

Pendekatan ini memberikan dasar ontologis bagi psikologi eksistensial Islam: penderitaan psikologis sering kali muncul bukan karena ketiadaan kemampuan adaptif, melainkan karena keterputusan antara gerak biologis–psikis dengan orientasi makna yang lebih tinggi. Oleh karena itu, konseling Sadrian diarahkan untuk membantu subjek merekonstruksi relasi dirinya dengan tujuan hidup, tanggung jawab eksistensial, dan kesadaran akan proses menjadi yang sedang ia jalani.[71]

Sebagaimana dicatat oleh Gama, krisis kejiwaan modern banyak ditandai oleh gejala yang secara klinis stabil namun secara eksistensial rapuh: perasaan hampa, kehilangan arah hidup, kecemasan kronis, dan ketidakmampuan memaknai penderitaan.[72] Fakta ini menunjukkan bahwa pendekatan eksistensial bukanlah spekulasi filosofis, melainkan respons konseptual terhadap realitas klinis yang semakin dominan dalam praktik psikologi kontemporer.[73]

Contoh Kasus Klinis Singkat (Ilustratif): Depresi Eksistensial dalam Perspektif Sadrian

---

[69] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, pembedaan penjelasan kausal-medikal dan penjelasan ontologis tentang jiwa, PDF 60–70.
[70] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), pembahasan malakāt al-nafs (disposisi jiwa) dan peran amal serta kebiasaan dalam pembentukan struktur wujud jiwa, PDF 25–35.
[71] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, relasi antara pilihan hidup, kebiasaan, dan intensifikasi atau degradasi eksistensial jiwa, PDF 35–45.
[72] Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam*, 60–75, analisis gangguan kejiwaan kontemporer sebagai ekspresi krisis makna dan orientasi hidup.
[73] Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam*, 75–85, kritik terhadap reduksi gangguan jiwa menjadi semata fenomena biologis atau perilaku.

Seorang individu mengalami gejala depresi kronis meskipun kondisi biologis dan sosialnya relatif stabil. Ia melaporkan perasaan hampa, kehilangan makna, dan ketiadaan arah hidup tanpa pemicu eksternal yang jelas. Dalam perspektif Sadrian, kondisi ini dapat dibaca sebagai stagnasi gerak substansial jiwa: eksistensi biologis terus berjalan, tetapi orientasi wujud mengalami kebekuan.

Depresi dalam konteks ini bukan sekadar gangguan afektif, melainkan ekspresi keterputusan antara potensi eksistensial jiwa dan aktualisasi hidupnya. Terapi yang hanya berfokus pada regulasi emosi berisiko gagal menyentuh akar persoalan, karena yang dibutuhkan adalah pemulihan orientasi gerak wujud—yakni penemuan kembali makna, tujuan, dan tanggung jawab eksistensial yang memungkinkan jiwa kembali bergerak menuju intensitas wujud yang lebih tinggi.[74]

Contoh Kasus Klinis Singkat (Ilustratif): Kecemasan Modern (*Anxiety*) dalam Perspektif Sadrian

Kecemasan modern sering ditandai oleh ketegangan berlebih terhadap masa depan: rasa tidak aman, ketakutan akan kegagalan, dan obsesi terhadap kontrol. Dalam ontologi Sadrian, kecemasan ini dapat dipahami sebagai ketidakseimbangan relasi jiwa dengan waktu, yakni keterarahan berlebihan pada kemungkinan masa depan tanpa kehadiran eksistensial yang utuh pada aktualitas kini.

Berbeda dari depresi—yang merepresentasikan kebekuan arah wujud—kecemasan mencerminkan gerak substansial jiwa yang terfragmentasi dan tidak terintegrasi. Jiwa bergerak, tetapi tanpa pusat orientasi eksistensial yang stabil. Oleh karena itu, pendekatan terapeutik Sadrian tidak hanya bertujuan mereduksi kecemasan, tetapi membantu jiwa menata kembali relasi wujudnya dengan realitas, waktu, dan tujuan hidup secara ontologis.[75]

---

[74] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII–IX (PDF), pembahasan stagnasi gerak jiwa, kebekuan orientasi wujud, dan konsekuensi ontologis depresi eksistensial, PDF 30–40.

[75] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I & VIII (PDF), relasi jiwa dengan waktu, aktualitas–potensialitas, dan ketegangan eksistensial dalam kecemasan, PDF 95–100 (Jilid I) dan 40–50 (Jilid VIII).

Dengan pembedaan ini, depresi dan kecemasan tidak dipahami sebagai variasi simptomatik belaka, melainkan sebagai dua modus gangguan gerak wujud yang berbeda: depresi sebagai stagnasi orientasi eksistensial, dan kecemasan sebagai ketegangan gerak tanpa integrasi makna. Diferensiasi ini memungkinkan intervensi psikologis yang lebih presisi secara eksistensial, bukan sekadar simptomatik.[76]

Implikasi filsafat transendental Mullā Ṣadrā bagi psikologi dan kesehatan mental menunjukkan bahwa gangguan jiwa tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memperhitungkan dimensi eksistensial manusia. Psikologi modern memperoleh kedalaman baru ketika penderitaan mental dibaca sebagai gejala ketidakharmonisan gerak wujud, bukan semata disfungsi mekanistik.

Dengan demikian, persoalan kesehatan mental tidak dapat dilepaskan dari persoalan pendidikan jiwa, pembentukan disposisi moral, dan orientasi etis manusia. Krisis psikologis modern pada akhirnya merefleksikan krisis pembentukan manusia sebagai subjek eksistensial. Oleh sebab itu, implikasi filsafat Sadrian tidak berhenti pada ranah klinis, tetapi menuntut refleksi lebih lanjut pada wilayah pendidikan, kurikulum filsafat, serta bioetika dan etika lingkungan, yang akan dibahas pada subbab berikutnya.

Tabel 5. 3 Perbandingan Vertikal Psikologi Klinis Modern & Filsafat Transendental Islam (Sadrian)

Aspek	**Psikologi Klinis Modern**	**Filsafat Transendental Islam (Mullā Ṣadrā)**
Objek Kajian Utama	Gejala mental, fungsi kognitif, emosidan perilaku	Jiwa sebagairealitas ber-wujud yang bergerak secara subtansial
Hakikat gangguan jiwa	Disfungsi neorubiologis,kognitif atau afektif	Ketidakharmonisan gerak wujud dan orientasi eksistensial jiwa
Level penjelasan	Kausal-fungsional (biologis, psikologis, perilaku)	Ontologis-eksistensial (arah menjadi, intensitas wujud)
Tujuan terapi	Reduksi simptom, stabilitas fungsi, adaptasi	Koreksi arah gerak subtansial dan pemulihan

[76] , dan konsekuensi ontologis depresi eksistensial, PDF 30–40.
[76] Mullā Ṣadrā, Jilid I, diferensiasi modus gerak substansial jiwa dan implikasinya bagi variasi gangguan eksistensial, PDF 85–95.

		orientasi makna
Peran tindakan & kebiasaan	Faktor perilaku yang dapat dimodifikasi	Amal dan kebiasaan sebagai pembentuk struktur wujud jiwa (*malakat al-nafs)*
Makna penderitaan mental	Masalah klinis yang perlu diatasi	Isyarat eksistensial atas stagnansi atau distorsi gerak jiwa
Relasi dengan nilai dan makna	Sekunder atau kontekstual	Intrinsic dan konsitutif bagi kesehatan jiwa
Batas metodologis	Tidak membahas hakekat wujud jiwa	Tidak melakukan diagnosis atau intervensi medis
Posisi disipliner	Ilmu empiris-terapan	Filsafat ontologis-antropologis

Tabel di atas memperlihatkan bahwa filsafat transendental Mullā Ṣadrā dan psikologi klinis modern tidak berada dalam relasi kompetitif, melainkan komplementer. Psikologi klinis menjelaskan bagaimana gangguan mental bekerja secara kausal dan fungsional, sementara filsafat Sadrian menjelaskan apa arti gangguan tersebut dalam struktur wujud manusia. Dengan pembedaan ini, pendekatan Sadrian tidak melampaui batas disiplin psikologi, tetapi justru menyediakan horizon ontologis yang memungkinkan pemaknaan penderitaan mental secara lebih utuh dan manusiawi.

2. Pendidikan dan Kurikulum Filsafat

Fitrah, Gerak Substansial Jiwa, dan Formasi Karakter Manusia

Pendidikan, dalam perspektif filsafat transendental Islam, tidak dapat direduksi menjadi proses transfer pengetahuan, pembentukan keterampilan teknis, atau adaptasi sosial semata. Pendidikan adalah proses ontologis yang menyentuh inti keberadaan manusia sebagai subjek yang sedang menjadi. Dalam kerangka ontologi Mullā Ṣadrā, jiwa manusia dipahami sebagai realitas ber-wujud yang bergerak secara substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), sehingga setiap proses pendidikan—disadari atau tidak—selalu berkonsekuensi pada arah aktualisasi wujud manusia itu sendiri. Dengan demikian, kurikulum dan

praktik pendidikan bukan sekadar instrumen sosial, melainkan medan pembentukan eksistensial jiwa manusia.[77]

Kerangka ini memperoleh artikulasi pedagogis yang kuat dalam pemikiran Murtadha Muṭahharī, khususnya melalui konsep fitrah. Dalam Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia, Muṭahharī menegaskan bahwa manusia memiliki struktur potensi bawaan yang bersifat ontologis, bukan sekadar biologis atau kultural. Fitrah bukanlah naluri mekanistik, melainkan orientasi wujud yang mengarahkan manusia kepada kebenaran, nilai moral, dan kesempurnaan eksistensial.[78] Pendidikan, oleh karena itu, tidak menciptakan nilai dari luar, melainkan menyingkap, menumbuhkan, dan mengarahkan potensi fitri tersebut agar teraktualisasi secara utuh.[79]

Pandangan ini memberikan kritik mendasar terhadap paradigma pendidikan modern yang cenderung relativistik dan instrumentalis. Ketika nilai moral dipahami semata sebagai konstruksi sosial atau produk konsensus historis, pendidikan kehilangan fondasi ontologisnya dan berubah menjadi proses penyesuaian fungsional terhadap tuntutan zaman. Muṭahharī secara tegas menolak pandangan ini dengan menunjukkan bahwa nilai-nilai kemanusiaan memiliki orisinalitas ontologis yang berakar pada struktur keberadaan manusia itu sendiri.[80] Tanpa pengakuan terhadap fitrah, kurikulum pendidikan berisiko menghasilkan individu yang cakap secara teknis, namun rapuh secara eksistensial—sebuah kondisi yang semakin nyata dalam krisis makna masyarakat modern.

Integrasi pemikiran Muṭahharī dengan ontologi Sadrian memperlihatkan bahwa pendidikan sejati adalah proses fasilitasi gerak substansial jiwa. Dalam kerangka Ṣadrā, amal, kebiasaan, dan pilihan

---

[77] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan jiwa sebagai wujud yang bergerak dan prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 80–95.

[78] Mullā *Ṣadrā, al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid I (PDF), pembahasan jiwa sebagai wujud yang bergerak dan prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 80–95.

[79] , dan konsekuensi ontologis depresi eksistensial, PDF 30–40.

[79] Mullā Ṣadrā *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, 56–70, pembahasan fitrah sebagai orientasi ontologis manusia dan implikasinya bagi pendidikan.

[80] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, 103–123, pembahasan orisinalitas nilai-nilai kemanusiaan dan kritik terhadap relativisme moral.

hidup membentuk *malakāt al-nafs* (disposisi jiwa) yang menetap dan menentukan arah intensifikasi atau degradasi wujud manusia.[81] Kurikulum filsafat dan pendidikan karakter, dengan demikian, tidak boleh berhenti pada pengajaran konsep normatif, tetapi harus dirancang sebagai ruang pembiasaan reflektif yang memungkinkan peserta didik mengalami, memilih, dan menginternalisasi nilai secara eksistensial. Pendidikan menjadi proses *taḥqīq al-nafs*—realisasi diri pada tingkat wujud—bukan sekadar penguasaan wacana etika.

Dalam konteks ini, filsafat memiliki peran strategis dalam kurikulum pendidikan modern. Filsafat tidak berfungsi sebagai disiplin spekulatif yang terpisah dari kehidupan, melainkan sebagai medium pembentukan kesadaran ontologis manusia terhadap dirinya, tindakannya, dan arah hidupnya. Melalui filsafat, peserta didik diajak memahami bahwa kebebasan bukan sekadar kemampuan memilih sarana secara teknis, tetapi kebebasan ontologis untuk mengarahkan proses menjadi dirinya sendiri.[82] Kesadaran ini merupakan prasyarat bagi tanggung jawab moral yang autentik, sebagaimana telah dibahas pada subbab sebelumnya.

Implikasi praktis dari kerangka Sadrian–Muṭahharī ini adalah perlunya rekonstruksi kurikulum pendidikan yang menempatkan formasi karakter sebagai inti, bukan sebagai pelengkap. Pendidikan nilai tidak dapat diserahkan sepenuhnya kepada pendekatan psikologis-perilaku atau regulasi eksternal, melainkan harus berangkat dari pemahaman tentang manusia sebagai subjek eksistensial yang memiliki fitrah dan arah kesempurnaan. Kurikulum yang mengabaikan dimensi ini berisiko memperdalam fragmentasi manusia modern: terdidik secara kognitif, tetapi terasing dari makna dan tanggung jawab eksistensialnya sendiri.

Dengan demikian, pendidikan dalam perspektif filsafat transendental Islam bukan sekadar proyek sosial atau ideologis, melainkan bagian integral dari proses penyempurnaan manusia sebagai wujud. Integrasi ontologi Mullā Ṣadrā dan konsep fitrah Muṭahharī

---

[81] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII (PDF), pembahasan malakāt al-nafs dan peran amal serta kebiasaan dalam pembentukan struktur wujud jiwa, PDF 25–45.

[82] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, analisis kebebasan ontologis manusia dan relasinya dengan tanggung jawab eksistensial, PDF 90–100.

memberikan fondasi filosofis yang kokoh bagi pengembangan kurikulum filsafat dan pendidikan karakter yang tidak hanya relevan secara kultural, tetapi juga sahih secara ontologis. Inilah kontribusi penting filsafat Islam terhadap perumusan pendidikan manusia yang utuh di tengah tantangan modernitas dan krisis makna kontemporer.

Dalam kerangka filsafat transendental Mullā Ṣadrā, implementasi pendidikan tidak dapat direduksi pada transmisi pengetahuan kognitif atau kepatuhan perilaku eksternal, melainkan harus dipahami sebagai proses pembentukan struktur wujud jiwa melalui amal, pembiasaan, dan refleksi eksistensial yang berkelanjutan.[83] Kurikulum filsafat dan pendidikan karakter, dengan demikian, idealnya dirancang bukan hanya berbasis capaian kompetensi, tetapi berbasis pembiasaan reflektif, pengalaman memilih secara bertanggung jawab, serta evaluasi longitudinal terhadap perubahan disposisi jiwa (*malakāt al-nafs*).[84] Dalam perspektif Sadrian, hanya tindakan aktual—bukan sekadar pemahaman konseptual—yang membentuk intensitas wujud manusia; karena itu, pendidikan etika tidak cukup diajarkan sebagai norma, tetapi harus dialami sebagai praktik hidup yang menuntut keputusan, konsekuensi, dan pertanggungjawaban eksistensial.[85] Model ini membedakan secara tegas pendidikan Sadrian dari pendidikan karakter instrumental, karena orientasinya bukan sekadar penyesuaian sosial, melainkan pembentukan manusia sebagai subjek yang menjadi secara ontologis.[86]

Keunikan pendekatan pendidikan Murtadha Muṭahharī terletak pada penolakannya terhadap model pedagogi eksternalistik yang memandang nilai sebagai sesuatu yang harus "ditanamkan" dari luar ke dalam diri peserta didik. Dalam konsep fitrah, Muṭahharī menegaskan bahwa potensi moral, rasional, dan spiritual manusia telah hadir secara ontologis sejak awal, sehingga tugas pendidikan bukanlah menciptakan

---

[83] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Jilid I (PDF), pembahasan jiwa sebagai wujud bergerak dan prinsip al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 80–90.

[84] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid VIII, pembahasan malakāt al-nafs dan pembentukan disposisi jiwa melalui kebiasaan dan amal, PDF 25–35.

[85] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid VIII–IX, relasi amal aktual dan pembentukan struktur eksistensial jiwa, PDF 30–45.

[86] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Jilid I, pembedaan antara pengetahuan konseptual dan aktualisasi wujud, PDF 60–70.

nilai baru, melainkan menyingkap dan mengarahkan potensi fitri tersebut agar teraktualkan secara sadar dan bertanggung jawab.[87] Pendidikan yang gagal, menurut perspektif ini, bukan kegagalan kurikulum normatif, tetapi kegagalan menciptakan kondisi eksistensial yang memungkinkan fitrah berkembang—yakni ruang refleksi, kebebasan bertanggung jawab, dan pengalaman makna.[88] Dengan demikian, pendidikan karakter dalam kerangka Muṭahharī tidak bersifat indoktrinatif, melainkan transformatif: ia bekerja melalui kesadaran, bukan paksaan, dan melalui aktualisasi, bukan pengondisian mekanistik.[89] Pendekatan ini berkelindan secara mendalam dengan ontologi gerak substansial Mullā Ṣadrā, di mana pendidikan dipahami sebagai bagian dari proses *harakah wujūdiyyah* manusia menuju kesempurnaan eksistensial.[90]

Tabel 5. 4 Perbandingan Paradigma Kurikulum Filsafat: Pendekatan Modern vs Filsafat Transendental (Ṣadrā–Muṭahharī)

Aspek Kurikulum	**Kurikulum Filsafat Umum (modern)**	**Kurikulum Filsafat Transendental (Sadra-Mutahhari)**
Hakikat Manusia	Subjek kognitif-sosial	Subjek eksistensial ber-wujud (nafs berharakah)
Tujuan Pendidikan	Literasi kritis & adaptasi sosial	Aktualisasi fitrah & kesempurnaan wujud
Dasar Nilai Moral	konsensus rasional/hostoris	Fitrah ntologis manusia
Peran Filsafat	Analisis konseptual & kritik wacana	Pembentukan kesadaran ontologis
Kebebasan	Kebebasan memilih secara prosedural	Kebebasan ontologis mengarahkan wujud
Karakter	Kompetensi etis & sikap sosial	Malakat al-nafs (disposisi jiwa)
Metode pedagogis	Diskursif-argumentatif	Reflektif-habtuatif-eksistensial

[87] Murtadha Muṭahharī, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia,* terj. Afif Muhammad (Jakarta: Lentera, 2008), PDF 20–35.
[88] Muṭahharī, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia,*, pembahasan pendidikan sebagai penyingkapan potensi fitri, bukan pemaksaan nilai, PDF 45–60.
[89] Muṭahharī, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia,*, kritik terhadap indoktrinasi moral dan pendidikan koersif, PDF 65–75.
[90] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I & VIII, relasi pendidikan, amal, dan intensifikasi wujud jiwa, PDF 85–95 dan 40–50.

Evaluasi pendidikan	Penguasaan konsep dan keterampilan	Perubahan orientasi diri & tanggung jawab
Resiko paradigm	Fragmentasi makna,relativisme	Dogmatis jika tidak reflektif
Implikasi Etis Lanjut	Etika sosial	Etika kosmik dan tanggung jawab eksistensial

Tabel di atas menunjukkan bahwa perbedaan antara kurikulum filsafat modern dan filsafat transendental bukan terletak pada materi ajar semata, melainkan pada ontologi manusia yang diasumsikan. Jika paradigma modern menempatkan pendidikan sebagai pembentukan kompetensi, paradigma Sadrian–Muṭahharī memahaminya sebagai fasilitasi proses menjadi manusia secara ontologis. Perbedaan ini memiliki implikasi langsung terhadap bagaimana kebebasan, moralitas, dan tanggung jawab diajarkan—dan pada akhirnya, bagaimana manusia memposisikan dirinya dalam relasi dengan alam dan kosmos.

Implikasi dari perbedaan ontologis ini tidak berhenti pada pembentukan individu semata, melainkan meluas pada cara manusia memosisikan dirinya dalam relasi dengan alam, kehidupan, dan kosmos. Jika pendidikan hanya menghasilkan subjek rasional-instrumental, maka kemajuan sains dan teknologi berisiko kehilangan orientasi etisnya. Sebaliknya, jika pendidikan dipahami sebagai proses pembentukan kesadaran eksistensial manusia sebagai bagian dari tatanan wujud yang lebih luas, maka etika tidak lagi bersifat reaktif, melainkan inheren dalam cara manusia berinteraksi dengan kehidupan dan lingkungan. Pada titik inilah filsafat transendental Mullā Ṣadrā membuka jalan menuju refleksi bioetika dan etika lingkungan sebagai tanggung jawab kosmik manusia, yang akan dibahas pada subbab berikutnya.

3. Bioetika dan Etika Lingkungan

(Etika Kosmik dalam Horizon Filsafat Transendental Mullā Ṣadrā)

Dalam filsafat transendental Mullā Ṣadrā, persoalan bioetika dan etika lingkungan tidak dapat direduksi menjadi persoalan normatif eksternal atau regulasi utilitarian semata, melainkan harus dipahami sebagai konsekuensi langsung dari struktur ontologis realitas itu

sendiri. Prinsip *aṣālat al-wujūd* menegaskan bahwa seluruh entitas—manusia, tubuh, dan alam—berakar pada satu realitas wujud yang sama, meskipun termanifestasi dalam tingkat intensitas yang berbeda-beda.[91] Dalam horizon ini, relasi etis antara manusia dan alam tidak bersifat kontraktual atau instrumental, tetapi eksistensial: kerusakan terhadap alam berarti gangguan terhadap tatanan wujud yang juga menopang eksistensi manusia.[92] Dengan demikian, etika lingkungan dalam perspektif Sadrian bukanlah tambahan moral eksternal, melainkan tuntutan ontologis yang inheren pada struktur realitas itu sendiri.[9394]

Gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) menjadi kunci utama untuk memahami dimensi etis ini. Ṣadrā menegaskan bahwa realitas tidak statis, tetapi senantiasa bergerak secara internal menuju aktualisasi wujud yang lebih sempurna.[95] Alam bukan objek pasif yang menunggu untuk dieksploitasi, melainkan entitas ber-wujud yang turut berada dalam lintasan gerak kosmik.[96] Dalam kerangka ini, tindakan manusia terhadap alam—baik preservatif maupun destruktif—berkonsekuensi ontologis, karena ia memengaruhi harmoni atau disharmoni gerak wujud pada tingkat kosmik.[7] Oleh sebab itu, etika lingkungan tidak dapat dipisahkan dari kesadaran ontologis manusia tentang posisinya sebagai agen wujud di dalam keseluruhan tatanan kosmos.[9798]

Kesadaran ontologis ini mencapai artikulasi filosofisnya melalui konsep perjalanan akal (*al-asfār al-arba‘ah*). Dalam safar pertama dan kedua, manusia mengenali realitas sebagai wujud yang bertingkat;

---

[91] Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah,* Jilid I (PDF), pembahasan aṣālat al-wujūd, PDF 55–60.
[92] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, relasi wujud dan tatanan kosmik, PDF 60–65.
[93] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, pembedaan ontologi wujud dan reduksionisme mekanistik, PDF 65–70
[94] Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*, Jilid I, kesatuan realitas dan hierarki eksistensi, PDF 70–75.
[95] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār,* Jilid I, al-ḥarakah al-jawhariyyah, PDF 80–90.
[96] Ṣadrā, *al-Asfār,*, Jilid I, alam sebagai entitas ber-wujud dinamis, PDF 90–95.
[97] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, relasi amal dan tatanan kosmik, PDF 40–45.
[98] I Ṣadrā, *al-Asfār,*, Jilid VIII, manusia sebagai agen wujud, PDF 45–50.

dalam safar ketiga, ia kembali ke realitas dengan kesadaran etis; dan dalam safar keempat, ia bertindak di tengah dunia dengan hikmah ontologis.[99] Dalam konteks bioetika dan etika lingkungan, safar keempat menjadi sangat relevan: tindakan etis manusia terhadap tubuh dan alam merupakan ekspresi dari kematangan ontologis akal, bukan sekadar kepatuhan terhadap norma eksternal.[100] Dengan kata lain, etika bukanlah produk hukum atau kebijakan semata, melainkan buah dari kesadaran wujud yang telah menempuh perjalanan intelektual dan eksistensial secara utuh.[101][102]

Dimensi ini menjadi sangat krusial dalam menghadapi perkembangan bioteknologi kontemporer. Intervensi terhadap tubuh manusia—melalui rekayasa genetik, terapi sel, dan teknologi medis mutakhir—tidak lagi bersifat netral secara ontologis. Tubuh, dalam perspektif Sadrian, bukan sekadar mesin biologis, melainkan tahap eksistensial jiwa yang berperan fundamental dalam proses penyempurnaan wujud manusia.[103] Oleh karena itu, setiap intervensi bioteknologis terhadap tubuh manusia membawa implikasi etis yang tidak hanya bersifat biologis atau medis, tetapi juga eksistensial.[104] Jika tubuh direduksi menjadi objek teknis semata, maka relasi jiwa–raga yang integral dalam filsafat Ṣadrā terancam terfragmentasi.[105][106]

Pada titik inilah sintesis dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr memberikan penguatan kontemporer yang signifikan. Dalam *Man and Nature*, Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis modern berakar pada desakralisasi kosmos—yakni pemutusan relasi ontologis antara manusia, alam, dan realitas transenden.[107] Alam direduksi menjadi

---

[99] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, pembahasan al-asfār al-arba‘ah, PDF 100–110.
[100] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, safar keempat dan tindakan etis, PDF 110–115.
[101] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, relasi pengetahuan dan tindakan, PDF 115–120.
[102] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, hikmah sebagai kematangan ontologis, PDF 120–125.
[103] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, tubuh sebagai tahap eksistensial jiwa, PDF 25–35.
[104] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, implikasi etis relasi jiwa–raga, PDF 35–40.
[105] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, kritik fragmentasi tubuh PDF 40–45.
[106] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid IX, konsekuensi eksistensial tindakan terhadap tubuh, PDF 30–40.
[107] Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (PDF), kritik desakralisasi kosmos, 1–10.

sumber daya, dan tubuh manusia dipahami sebagai instrumen teknis yang dapat dimodifikasi tanpa orientasi metafisis.[108] Kritik Nasr ini beresonansi secara mendalam dengan ontologi Sadrian: keduanya menolak pandangan mekanistik terhadap alam dan menegaskan bahwa kerusakan lingkungan adalah manifestasi krisis metafisis, bukan semata krisis teknis.[109][110]

Sintesis antara Mullā Ṣadrā dan Nasr memungkinkan perumusan etika lingkungan dan bioetika yang melampaui pendekatan utilitarian atau legalistik. Dalam horizon ini, etika dipahami sebagai kesadaran kosmik: manusia bertindak bukan sebagai penguasa alam, melainkan sebagai bagian dari jaringan wujud yang bergerak menuju kesempurnaan.[111] Tanggung jawab etis tidak berhenti pada perlindungan ekologis pragmatis, tetapi mencakup pemeliharaan harmoni ontologis antara manusia, tubuh, dan alam.[112] Dengan demikian, bioetika dan etika lingkungan menjadi ekspresi konkret dari kesadaran ontologis yang matang—sebuah etika wujud, bukan sekadar etika aturan.[113][114]

Dengan kerangka ini, filsafat transendental Mullā Ṣadrā—diperkaya oleh kritik kosmologis Nasr—menawarkan dasar filosofis yang kokoh bagi perumusan bioetika dan etika lingkungan di era modern. Etika tidak lagi dipahami sebagai respons reaktif terhadap krisis, tetapi sebagai konsekuensi niscaya dari pemahaman manusia tentang dirinya dan alam sebagai kesatuan eksistensial yang bertingkat. Dalam horizon ini, penyelamatan tubuh dan alam bukan hanya tugas moral, melainkan bagian integral dari proses penyempurnaan wujud manusia itu sendiri.[115][116]

---

[108] Ṣadrā, *al-Asfār*, reduksi alam dalam sains modern, 10–20.
[109] Ṣadrā, *al-Asfār*, krisis ekologis sebagai krisis metafisis, 20–30.
[110] Ṣadrā, *al-Asfār*., relasi manusia–alam dalam kosmologi Islam, 30–40.
[111] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I, manusia sebagai bagian dari tatanan wujud, PDF 70–80.
[112] Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid VIII, tanggung jawab kosmik manusia, PDF 45–50.
[113] Nasr, *Man and Nature*, etika kosmik dan sakralitas alam, 40–50.
[114] Nasr, *Man and Nature*, kritik etika utilitarian lingkungan, 50–60.
[115] Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, Jilid I & VIII, etika sebagai konsekuensi ontologis, PDF 95–105 dan 45–55.
[116] Nasr, *Man and Nature*, integrasi etika, kosmologi, dan spiritualitas, 60–70.

Bab ini menunjukkan bahwa relevansi filsafat transendental Mullā Ṣadrā bagi kajian filsafat manusia tidak berhenti pada tataran metafisika spekulatif, melainkan menjalar secara konsekuen ke ranah psikologi, pendidikan, bioetika, dan etika lingkungan. Melalui prinsip *aṣālat al-wujūd* dan *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, manusia dipahami sebagai subjek eksistensial yang senantiasa berada dalam proses menjadi, di mana setiap tindakan—ilmiah, pedagogis, terapeutik, maupun teknologis—meninggalkan jejak ontologis yang nyata pada struktur wujud jiwa dan relasinya dengan kosmos. Dalam konteks ini, moralitas, kebebasan, dan tanggung jawab tidak dapat direduksi menjadi konstruksi sosial, strategi adaptif, atau regulasi teknis, melainkan merupakan dimensi internal dari kesadaran ontologis manusia itu sendiri. Integrasi pemikiran Ṣadrā dengan refleksi kontemporer—seperti psikopatologi Islam, konsep fitrah Murtadha Muṭahharī, serta kritik kosmologis Seyyed Hossein Nasr—memperlihatkan bahwa krisis manusia modern, baik pada level individual maupun ekologis, berakar pada krisis pemahaman tentang wujud. Dengan demikian, Bab V menegaskan bahwa filsafat transendental Islam menawarkan kerangka komprehensif untuk membaca tantangan bioteknologi dan modernitas bukan sekadar sebagai persoalan teknis atau etis parsial, melainkan sebagai persoalan arah gerak eksistensial manusia dalam keseluruhan tatanan realitas. Kerangka inilah yang menjadi landasan konseptual bagi penegasan akhir tesis ini mengenai hakikat manusia, tanggung jawab ontologisnya, dan kemungkinan penyempurnaan eksistensialnya di era kontemporer.

BAB VI
KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Tesis ini menegaskan satu tesis ontologis utama: manusia tidak dapat dipahami secara memadai apabila direduksi ke dalam penjelasan biologis semata, betapapun canggih dan sahihnya penjelasan tersebut secara ilmiah. Analisis terhadap teori gen egois menunjukkan bahwa biologi evolusioner berhasil menjelaskan mekanisme adaptasi dan transmisi kehidupan, tetapi gagal menjelaskan pengalaman manusia sebagai subjek sadar, bermoral, dan bertanggung jawab atas dirinya sendiri.

Kegagalan ini bukan disebabkan oleh kekurangan data empiris, melainkan oleh kesalahan kategoris: penjelasan kausal diangkat menjadi klaim ontologis. Ketika raga manusia dipahami terutama sebagai instrumen replikasi gen, maka kesadaran, kebebasan, dan moralitas tereduksi menjadi efek samping mekanistik yang tidak memiliki bobot eksistensial. Dalam horizon ini, tanggung jawab manusia kehilangan dasar ontologisnya dan berubah menjadi konstruksi fungsional belaka.

Filsafat transendental Mullā Ṣadrā menawarkan koreksi mendasar terhadap reduksi tersebut. Dengan prinsip aṣālat al-wujūd, Ṣadrā menempatkan eksistensi—bukan konsep atau fungsi—sebagai realitas fundamental. Manusia tidak dipahami sebagai agregat proses biologis, melainkan sebagai wujud yang bergerak secara substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*). Dalam kerangka ini, raga bukan lawan jiwa, melainkan tahap eksistensial yang memungkinkan aktualisasi jiwa; dan setiap tindakan manusia—termasuk tindakan ilmiah dan teknologis—meninggalkan jejak ontologis yang membentuk struktur wujud dirinya.

Dengan demikian, moralitas, kebebasan, dan tanggung jawab bukan tambahan normatif yang ditempelkan pada organisme biologis, melainkan dimensi internal dari proses menjadi manusia. Manusia tidak hanya bertindak, tetapi menjadi sesuatu melalui tindakannya. Inilah titik yang tidak dapat dijelaskan oleh teori gen egois maupun oleh reduksionisme naturalistik, karena keduanya berhenti pada fungsi, bukan pada wujud.

Analisis terhadap era bioteknologi memperkuat kesimpulan ini. Ketika manusia mampu memprediksi struktur protein, menyunting genom, dan merekayasa sel hidup, persoalan etis tidak lagi cukup dirumuskan sebagai persoalan keselamatan atau efisiensi teknis. Yang dipertaruhkan adalah arah aktualisasi manusia itu sendiri. Tanpa horizon ontologis, bioteknologi berisiko mengukuhkan pandangan manusia sebagai objek rekayasa; dengan horizon ontologis Sadrian, teknologi dapat dipahami sebagai bagian dari tanggung jawab eksistensial manusia terhadap dirinya, sesamanya, dan alam.

Lebih jauh, implikasi interdisipliner tesis ini menunjukkan bahwa krisis psikologi, pendidikan, dan lingkungan pada dasarnya merupakan krisis ontologis manusia modern. Gangguan mental, kehampaan makna, kerusakan lingkungan, dan kekosongan pendidikan nilai tidak berdiri sendiri, melainkan berakar pada cara manusia memahami dirinya sebagai wujud. Ketika manusia melihat dirinya semata sebagai sistem biologis atau agen ekonomi, maka relasinya dengan jiwa, alam, dan nilai menjadi terfragmentasi.

Oleh karena itu, tesis ini menyimpulkan bahwa dialog antara sains dan filsafat tidak cukup bersifat metodologis, tetapi harus bersifat ontologis. Sains menjelaskan bagaimana kehidupan bekerja; filsafat menjelaskan apa arti kehidupan itu bagi manusia yang menjalaninya. Tanpa integrasi ini, sains berisiko kehilangan orientasi makna, sementara filsafat berisiko terlepas dari realitas empiris. Filsafat transendental Islam, khususnya pemikiran Mullā Ṣadrā, menunjukkan bahwa integrasi tersebut bukan hanya mungkin, tetapi niscaya bagi pemahaman manusia yang utuh.

B. SARAN

1. Implikasi Teoretis

Tesis ini membawa konsekuensi teoretis yang signifikan bagi arah filsafat manusia dan sains kontemporer. Ia menegaskan bahwa krisis antropologi modern bukan sekadar problem moral atau teologis,

tetapi krisis ontologi—yakni kegagalan memahami manusia sebagai wujud yang bergradasi, bukan mekanisme tertutup. Dari kerangka Mullā Ṣadrā, dapat disimpulkan bahwa seluruh cabang pengetahuan yang menyinggung manusia—termasuk biologi, psikologi, dan teknologi—tidak dapat berdiri di atas paradigma yang menganggap eksistensi netral dan bebas dari nilai.

Pertama, filsafat ilmu harus direformulasi dari fondasi ontologisnya. Model sains modern bekerja dengan asumsi dualisme metodologis: fakta dianggap bebas dari nilai, dan nilai dipandang sekadar produk kesadaran. Filsafat transendental Ṣadrā membatalkan dikotomi ini dengan menunjukkan bahwa setiap pengetahuan adalah wujud yang hadir dalam jiwa. Artinya, kegiatan ilmiah bukan proses pasif-mirip-cermin, tetapi tindakan eksistensial yang memodifikasi subjek dan objek sekaligus. Dengan demikian, epistemologi modern perlu direvisi ke arah epistemologi ontologis—yakni model pengetahuan yang menyadari bahwa mengenal berarti menjadi.

Kedua, teori tentang manusia dalam biologi dan psikologi modern perlu diberi batas ontologis yang eksplisit. Biologi boleh menjelaskan proses kehidupan, tetapi tidak berwenang menyimpulkan makna kehidupan. Ketika teori gen egois menjadikan gen sebagai pusat intensionalitas alam, ia secara implisit menggeser prinsip aṣālat al-wujūd ke aṣālat al-māddah (primasi materi), yang tidak dapat dipertahankan secara metafisis. Dalam horizon Sadrian, gen hanyalah manifestasi dari gerak substansial wujud pada tingkat material, bukan sumber kesadaran atau arah moral. Maka, batas antara sains dan metafisika harus ditegaskan bukan untuk memisahkan, tetapi untuk menghormati kedalaman ontologis realitas yang tidak bisa diperas menjadi mekanisme.

Ketiga, kerangka Sadrian membuka kemungkinan lahirnya "ontologi integral manusia" yang melampaui reduksi dualistik Barat (raga vs jiwa, fakta vs nilai, subjek vs objek). Dalam kerangka ini, manusia dipahami sebagai lintasan wujud yang mencakup seluruh tataran eksistensi—dari jasmani, psikis, hingga intelektif. Implikasinya bagi teori ilmiah adalah: setiap penelitian tentang manusia, baik neurologi, genetika, maupun psikologi, harus menyadari bahwa objeknya bukan sekadar sistem tertutup, tetapi wujud yang sedang menyempurna. Maka, pendekatan reduksionis—sekalipun berhasil

menjelaskan mekanisme—tidak pernah memadai untuk menjelaskan eksistensi.

Keempat, teori moral dan etika sains perlu digeser dari utilitarianisme ke ontologisme. Dalam paradigma Sadrian, kebaikan tidak ditentukan oleh akibat atau kepuasan, tetapi oleh derajat intensifikasi wujud. Tindakan disebut baik sejauh ia menegaskan realitas eksistensial dan memperluas horizon kesadaran. Dengan kerangka ini, bioetika dan teknologi dapat dinilai bukan hanya dari manfaat pragmatisnya, melainkan dari apakah ia memperkaya atau menurunkan kualitas wujud manusia. Maka, konsep *ontological responsibility*—tanggung jawab terhadap arah wujud—menjadi kategori baru yang melengkapi dan memperdalam diskursus etika sains modern.

Kelima, tesis ini menegaskan bahwa filsafat Islam tidak dapat terus bertahan sebagai komentar historis terhadap Aristoteles atau Avicenna, melainkan harus diposisikan sebagai sistem ontologi hidup yang berbicara terhadap krisis manusia kontemporer. Melalui Mulla Ṣadrā, ontologi Islam menunjukkan kemampuan untuk berelasi dengan bioteknologi, sains kognitif, dan teori evolusi tanpa kehilangan kedalaman metafisiknya. Dengan demikian, kontribusi filsafat Islam terhadap peradaban global tidak lagi bersifat apologetik, tetapi kontributif dan korektif, memberi arah bagi sains yang kehilangan horizon makna.

Dengan keseluruhan argumentasi ini, tesis ini menyimpulkan bahwa pembaruan filsafat manusia tidak dapat dicapai hanya dengan menambah dimensi etika atau teologi di atas biologi, tetapi dengan mengubah asumsi dasar tentang eksistensi itu sendiri. Ontologi Ṣadrā, dengan prinsip aṣālat al-wujūd dan al-ḥarakah al-jawhariyyah, memberikan struktur konseptual yang mampu mempersatukan antara dinamika biologis dan kesadaran spiritual tanpa terjerumus dalam dualisme atau reduksionisme. Inilah arah pembaruan teoretis yang ditawarkan tesis ini: dari “teori gen egois” menuju “teori wujud bertanggung jawab” (*the ontological responsibility of being*).

2. Implikasi Praktis

Implikasi praktis dari tesis ini tidak berhenti pada tataran moral abstrak, melainkan menuntut reposisi konkret cara manusia memperlakukan tubuh, kehidupan, dan teknologi. Jika ontologi Mullā Ṣadrā diterima sebagai kerangka dasar—bahwa manusia adalah wujud yang bergerak dan bertanggung jawab secara eksistensial—maka praktik-praktik ilmiah dan sosial harus disesuaikan dengan kenyataan ontologis tersebut.

a. Implikasi bagi Biologi dan Bioteknologi

> Pertama, dalam bidang biologi dan bioteknologi, tesis ini mengusulkan pergeseran paradigma dari "kontrol kehidupan" menuju "partisipasi ontologis dalam kehidupan." Praktik seperti rekayasa genetik, terapi sel, dan bioteknologi reproduktif tidak lagi dinilai hanya berdasarkan keberhasilan teknis atau efisiensi klinis, tetapi berdasarkan dampaknya terhadap integritas eksistensial manusia.

Secara praktis, ini berarti:

1. Setiap proyek bioteknologi manusia perlu disertai evaluasi ontologis, bukan hanya evaluasi etis prosedural.

2. Pertanyaan kunci bukan hanya "apakah aman?" tetapi "bentuk manusia seperti apa yang sedang diaktualkan?"

3. Tubuh manusia tidak boleh diperlakukan sebagai platform netral untuk eksperimen, melainkan sebagai tahap fundamental aktualisasi jiwa.

Dalam kerangka ini, biologi tetap sah sebagai ilmu mekanisme, tetapi kehilangan legitimasi ketika mengklaim makna final tentang manusia. Bioteknologi yang selaras dengan filsafat Sadra adalah teknologi yang memelihara gerak kesempurnaan wujud, bukan sekadar mempercepat proses biologis tanpa orientasi makna.

b. Implikasi bagi Psikologi dan Kesehatan Mental

Kedua, dalam psikologi dan kesehatan mental, tesis ini menawarkan reorientasi terapi dari symptom-management ke orientasi

eksistensial jiwa. Banyak gangguan psikologis modern—depresi eksistensial, kecemasan kronis, kehampaan makna—tidak dapat diselesaikan hanya melalui regulasi emosi atau intervensi farmakologis.

Implikasi praktisnya:

1. Pendekatan terapi perlu memasukkan dimensi orientasi hidup, tanggung jawab eksistensial, dan arah menjadi manusia, bukan hanya fungsi kognitif.

2. Konseling berbasis Sadrian membantu klien membaca penderitaan bukan sebagai "kerusakan sistem", tetapi sebagai sinyal stagnasi atau disorientasi gerak wujud.

3. Tujuan terapi bukan sekadar well-being, tetapi pemulihan lintasan eksistensial jiwa.

Model ini sangat relevan bagi konteks masyarakat modern yang secara biologis sehat, tetapi secara ontologis rapuh.

c. Implikasi bagi Pendidikan dan Pembentukan Karakter

Ketiga, dalam pendidikan, tesis ini menuntut rekonstruksi kurikulum dari berbasis kompetensi menuju berbasis formasi wujud. Pendidikan modern sering berhasil mencetak individu cerdas dan produktif, tetapi gagal membentuk manusia yang utuh dan bertanggung jawab.

Implikasi praktisnya:

1. Kurikulum filsafat dan etika tidak cukup diajarkan sebagai pengetahuan normatif, tetapi harus dirancang sebagai ruang refleksi eksistensial dan pembiasaan nilai.

2. Pendidikan karakter tidak boleh direduksi menjadi pelatihan perilaku, tetapi harus memfasilitasi pengalaman memilih, bertanggung jawab, dan menanggung konsekuensi.

3. Konsep fitrah (Muṭahharī) dan *harakah jawhariyyah* (Ṣadrā) memberi dasar bahwa pendidikan sejati adalah penyingkapan potensi ontologis, bukan penanaman mekanis nilai dari luar.

Dengan demikian, pendidikan menjadi bagian dari proses taḥqīq al-insān—aktualisasi manusia sebagai wujud yang sadar.

d. Implikasi bagi Bioetika dan Etika Lingkungan

Keempat, tesis ini memberikan landasan bagi bioetika dan etika lingkungan non-utilitarian. Dalam ontologi Sadrian, alam bukan objek mati yang netral, tetapi tatanan wujud yang bergerak menuju kesempurnaan sesuai tingkatnya. Manusia, sebagai wujud sadar, memikul tanggung jawab kosmik atas relasinya dengan alam.

Implikasi praktisnya:

1. Eksploitasi alam tidak dapat dibenarkan hanya karena manfaat ekonomi atau teknologis.

2. Etika lingkungan harus didasarkan pada kesadaran kesatuan wujud, bukan sekadar konservasi pragmatis.

3. Krisis ekologis modern dapat dibaca sebagai akibat dari putusnya kesadaran ontologis manusia terhadap posisinya dalam kosmos.

Dalam kerangka ini, bioetika dan etika lingkungan menjadi ekspresi tanggung jawab ontologis manusia, bukan sekadar kebijakan teknis.

e. Implikasi bagi Arah Kebijakan dan Diskursus Publik

Akhirnya, secara lebih luas, tesis ini mendorong perubahan cara kebijakan publik dan diskursus ilmiah memahami manusia.
Manusia tidak boleh direduksi menjadi:

1. Data biologis
2. Unit produktivitas,
3. atau Objek optimasi teknologi.

Sebaliknya, kebijakan yang berkelanjutan harus berangkat dari pemahaman bahwa manusia adalah subjek ber-wujud yang bertanggung jawab atas arah menjadi dirinya dan dunianya. Tanpa perubahan ontologis ini, kemajuan sains justru berpotensi memperdalam krisis makna dan dehumanisasi.

Dengan demikian, implikasi praktis tesis ini bukanlah utopia moral, melainkan kerangka kerja realistis yang dapat membimbing:

1. Sains agar tidak kehilangan makna,
2. Teknologi agar tidak kehilangan arah,
3. dan manusia agar tidak kehilangan dirinya sendiri.

Tesis ini menegaskan bahwa masa depan sains dan bioteknologi tidak ditentukan oleh kecanggihan alat, melainkan oleh kedalaman ontologis manusia yang menggunakannya.

DAFTAR PUSTAKA.

A. Doudna , Jennifer & Emmanuelle Charpentier, "The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9," *Science 346*, no. 6213, 2014.

Ågren, J. Arvid, "Selfish Genetic Elements and the Gene's-Eye View of Evolution", *Current Zoology*, (Vol. 62, No. 6), 2016..

Ahmadi , Fatemeh dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabataba'i's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory," The International *Journal of Humanities* 30, no. 2, 2023.

Ahmadi dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabataba'i's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory,".

Ahmer, S M, *"*Assesment Of Serum Total Proteinsthrought Biuretmethod In Bilious & Phlegmatic Temperament*"*, dalam *Excellence International Journal Of Education And Research* : Commonwealth association for education, administration, and management, (Vol.2), 2014.

Al-Qur'an Surah Az-Zalzalah (99) : 7-8

al-Shīrāzī, Sadr al-Dīn, *al-Hāshiyyah 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā* (Qum: Bīdār, cet. 1), Jil.3.

Al-Walid, Dr. Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press), 2012.

Arsyad, "Konsep Gerak Mullâ Sadrâ: Suatu Tinjauan Filsafat", dalam *Konfrontasi* Jurnal Kultur, Ekonomi dan Perubahan Sosial,(Vol.5, No.1), 2018.

asy-Syīrāzī, Ṣadr ad-Dīn (Mulla Ṣadrā), Muhammad bin Ibrāhīm, Asy-*Syawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah* (Pengantar Berbahasa Arab).(Beirut,Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 1417 H), Jil.1.

-------, *al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I –IX, PDF.

Baghirov, Ibrahim, "On the Origin of Human Soul : The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi)", dalam *Academic Journal of History and Idea*, (ISSN : 2148-2292), 2024).

Baghirov, Ibrahim, “On the Origin of Human Soul : The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi)”, dalam *Academic Journal of History and Idea*, (ISSN : 2148-2292), 2024.

C. Williams, George, *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought* (Princeton: Princeton University Press), 1966.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene, (Gen Egois),* (Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia), 2017.

-------, *The Selfish Gene,* (Oxford : Oxford University Press,1976),11

Duriana & Anin Lihi, “Qalbu Dalam Pandangan Al-Ghazālī,” dalam *MEDIASI*, (Vol. 9, No. 2), 2015.

Eshkevari, Mohammad Fanaei, Mulla Sadra’s Theory of Substantial Motion, dalam *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue, ed. Christian Kanzian & Muhammad Legenhausen* (Berlin & Boston: De Gruyter), 2007.

Farnam, Alireza, Substantial Motion, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* (IJMMU), (Vol. 8, No. 3) 2021.

Gardner, Andy & John J. Welch, “A Formal Theory of the Selfish Gene”, *Journal of Evolutionary Biology*, (Vol. 24, No. 8), 2011.

Habibah, Sulhatul, ”Relevansi Manusia Multidimensi Murthadha Muthahhari Bagi Pendidikan Islam”, dalam *TA’LIM:* (Jurnal Studi Pendidikan Islam.Vol.4, No. 2), 2021.

Hamilton, W. D., “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I,” (*Journal of Theoretical Biology*, No.7), 1964.

Hegel, G.W.F, *Filsafat Sejarah*, Yogyakarta: (Penerbit Pustaka Pelajar), 2013.

Ibnu malik ,Imam, dkk., "Konsep Teosofi Transendental Mulla Sadra dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan Tauhid," (Prosiding *Konstelasi Ilmiah Mahasiswa Unissula)*, 2022).

Ibrahim al-Shirazi, Shadruddin Muhammad bin, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, (Cetakan ke-11, Qom: Maktabah al-Mar'ashi al-Najafi), Jil. 1.

Izutsu, Toshihiko, *Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute), 2009.

Jumper, John et al., "*Highly Accurate Protein Structure Prediction with AlphaFold,"* Nature 596, 2021.

Khair, Nurul "KONSEP *AL- 'ILM* DALAM STUDI PEMIKIRAN FILSAFAT MULLĀ ṢADRĀ ", dalam *Substantia*: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, (Vol.23, No 2), 2021.

Kohandel, Hossein, "Mind and Body in Mulla Sadra's Philosophy". *International Journal of Indian Psychology*, (Vol. 2, No. 4), 2015.

Kusuma, Amir Reza, "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles", dalam *Tasamuh*: (Jurnal Studi Islam Vol.14, No.1), 2022.

Mostafavi, Nafise & Zahra Arefinia, Substantial Motion: from Mulla Sadra's Philosophy to Physics, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* (IJMMU), Vol. 8, No. 10, 2021.

Muḥammad al-Ḥusaynī al-Urdakānī, Aḥmad bin, *Mir'āt al-Akwān: Taḥrīr Syarḥ Hidāyah Mulla Ṣadrā*(Teheran: l-Syarikah al-'Ilmiyyah wa al-Thaqāfiyyah li al-Nasyr, 1417 H), Jil.1.

Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Hikmah*, Mizan.

-------, *Man and Universe: The Philosophical Perspectives*, diterjemahankan oleh M. A. Ansari (Tehran: Islamic Propagation Organization), 1982.

N. Brudno, Jennifer et al., "*CAR T Cells and T-Cell Therapies for Cancer: A Translational Science Review,"* JAMA, 2024.

Nur, Muhammad, *Wahdah Al Wujud ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makasar, Chamran Press), 2012.

Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2002.

Rezaei, M. J. & M. Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion", *Philosophical-Theological Research,* (Vol. 13 No. 1), 2011.

Rezaei, Mohammad Javad & Mahdi Dasht Bozorgi, "Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion," *Philosophical-Theological Research,* (Vol. 13, No. 1), 2011.

Rezaei, Mohammad Javad dan Mahdi Dasht Bozorgi, Mulla Sadra's Theory of Substansial Motion. *Philosophical-Theological Research*, Vol. 13, No. 1, 2011.

Riahi, .Ali Arshad, "Mulla Sadra and Evolution Theory", *International Journal of Islamic Thoughts*, (Vol. 4, No. 2), 2015.

Russel, Bertrand, *Perjumpaan Sains-Agama dan Cita-cita Politik*, (UFUK PRESS), 2005.

S. Wilkinson, Gerald, "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat," (Nature 308), 1984.

Sina, Ibn (Avicenna), *The Canon of Medicine*, *Book I: Principles of Medicine*, diterjemahkan oleh Tim Jamia Hamdard, (New Delhi: Jamia Hamdard University Press), 1993.

Sina, Ibn, *The Canon of Medicine*, *Book I: Principles of Medicine*.

Tri Hadi, Rahmad, "Aliran al-Hikmah Muta'aliyah: Kajian Komprehensif Teosofi Transenden Mulla Sadra", dalam *Jurnal Al-Aqidah:,* Vol.16, Edisi1, 2024.

Tri Hadi, Rahmad, "Aliran Hikmah Muta'aliyah," *Jurnal al-'Aqidah*, 2024.

Warno, Nano, dan Nurul Ayn, "Insan Ilahiyah dalam perspektif Filsafat Transendental Mullā Ṣadrā ", dalam *Jurnal Emanasi, (*Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosial, Vol 4, No. 1), 2021.

Werren, John H., "Selfish Genetic Elements, Genetic Conflict, and Evolutionary Innovation", *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, (Vol. 108, Suppl. 2), 2011.

Wiyono, M., Pemikiran Filsafat Al-Fārābī, dalam *Substantia*, (Vol.18 No.1), 2016).

BIODATA PENULIS

Mohammad Arvian Taufiq lahir di Cilacap pada tanggal 5 Maret 1982. Pendidikan dasar ditempuh di SD Cempaka Ria Jakarta, dilanjutkan pendidikan menengah pertama di SMP Al-Azhar Kelapa Gading, dan pendidikan menengah atas di SMA Al-Azhar Kelapa Gading.

Pendidikan tinggi ditempuh pada Program Studi Ekonomi Manajemen, Fakultas Ekonomi, Universitas Trisakti (S1). Di luar aktivitas akademik, penulis aktif dalam dunia usaha dan sosial. Saat ini penulis menjabat sebagai Direktur PT Arvindo Karya Utama serta mengelola unit usaha Arvindo Drone dan Arvindo Tactical. Selain itu, penulis juga mengemban amanah sebagai Ketua Yayasan Cahaya Limo Pusako.

Ketertarikan penulis terhadap kajian Filsafat Islam berangkat dari kebutuhan untuk memahami relasi antara rasionalitas, etika, dan praktik kehidupan modern, khususnya dalam konteks ontologi, bioteknologi, dan tanggung jawab sosial. Kajian filsafat Islam dipandang sebagai landasan kritis dalam membangun integritas intelektual dan moral, sejalan dengan tradisi keilmuan Islam yang menempatkan akal dan wahyu dalam hubungan dialogis dengan sains modern.

Penelitian ini mengkaji secara kritis fungsi raga manusia melalui dialog antara teori The Selfish Gene Richard Dawkins dan filsafat transendental Mullā Ṣadrā. Dawkins memandang manusia sebagai survival machine yang berfungsi melestarikan gen, sehingga mereduksi manusia menjadi instrumen biologis dalam mekanisme evolusi.

Sebaliknya, Mullā Ṣadrā melalui prinsip ashālat al-wujūd, tashkīk al-wujūd, dan al-ḥarakah al-jawhariyyah menempatkan raga sebagai fase awal eksistensi jiwa yang dinamis. Raga berperan aktif dalam proses penyempurnaan manusia, sebagaimana dirumuskan dalam konsep al-nafs *jismāniyyat al-ḥudūth, rūḥāniyyat al-baqā*.

Dengan pendekatan filosofis–hermeneutik, penelitian ini menunjukkan bahwa reduksionisme gen-sentris tidak cukup menjelaskan kesadaran, kebebasan, dan tujuan hidup manusia. Filsafat Mullā Ṣadrā menawarkan pemahaman yang lebih utuh, menegaskan bahwa raga memiliki fungsi ontologis-transendental, serta membuka kontribusi penting bagi filsafat manusia, bioetika, dan dialog antara sains modern dan filsafat Islam.



Mohammad Arvian Taufiq lahir di Cilacap pada tanggal 5 Maret 1982. Pendidikan dasar ditempuh di SD Cempaka Ria Jakarta, dilanjutkan pendidikan menengah pertama di SMP Al-Azhar Kelapa Gading, dan pendidikan menengah atas di SMA Al-Azhar Kelapa Gading.

Pendidikan tinggi ditempuh pada Program Studi Ekonomi Manajemen, Fakultas Ekonomi, Universitas Trisakti (S1). Di luar aktivitas akademik, penulis aktif dalam dunia usaha dan sosial. Saat ini penulis menjabat sebagai Direktur PT Arvindo Karya Utama serta mengelola unit usaha Arvindo Drone dan Arvindo Tactical. Selain itu, penulis juga mengemban amanah sebagai Ketua Yayasan Cahaya Limo Pusako.

Ketertarikan penulis terhadap kajian Filsafat Islam berangkat dari kebutuhan untuk memahami relasi antara rasionalitas, etika, dan praktik kehidupan modern, khususnya dalam konteks ontologi, bioteknologi, dan tanggung jawab sosial. Kajian filsafat Islam dipandang sebagai landasan kritis dalam membangun integritas intelektual dan moral, sejalan dengan tradisi keilmuan Islam yang menempatkan akal dan wahyu dalam hubungan dialogis dengan sains modern.

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

021 2944 6460 magister.staisadra@gmail.com Jln. Lebak Bulus II No.2, Cilandak Jakarta Selatan, 12430 www.sadra.ac.id