

SKRIPSI

***KE-NON-MATERIAN* PENGETAHUAN DALAM RELASI
DENGAN KEBANGKITAN JIWA PERSPEKTIF FILSAFAT
TRANSENDENTAL**

Oleh:

RISMA

NIM: 21.10.1.211.020

Dosen Pembimbing:

Basrir Hamdani, Ph.D

Diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar
Sarjana Agama (S.Ag)


**PROGRAM STUDI AQIDAH & FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2025**

**LEMBAR PENGESAHAN
SEMINAR SKRIPSI**


Nama : RISMA
NIM : 21.10.1.211.020
Prodi : Aqidah & Filsafat Islam
**Judul : KE-NON-MATERIAN PENGETAHUAN DALAM RELASI
DENGAN KEBANGKITAN JIWA PERSPEKTIF FILSAFAT
TRANSCENDENTAL**

Telah disahkan oleh dewan seminar skripsi:

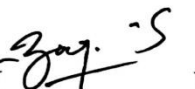
Abdullah Beik, MA.
(Ketua Sidang/Penguji)

Tanggal, 15/7/2025 ()


Basrir Hamdani, Ph.D.
(Pembimbing/Penguji)

Tanggal, 15/07/2025 ()

Dr. Benny Susilo, Ph.D.
(Penguji)

Tanggal, 15-7-2025 ()

E Sri Mulyati, M.Ud.
(Sekretaris Sidang)

Tanggal, 15-7-2025 ()

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

KE-NON-MATERIAN PENGETAHUAN DALAM RELASI DENGAN KEBANGKITAN JIWA PERSPEKTIF FILSAFAT TRANSENDENTAL

Disusun oleh:

Risma

NIM : 21.10.1.211.020

Dosen Pembimbing:

Basrir Hamdani, Ph.D

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan karya asli peneliti, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam penelitian ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Jakarta, 30 Juni 2025



Risma

KATA PENGANTAR

Assalāmu ‘alaikum wa rahmatullāhi wa barakātuh

Alhamdulillahirabbil ‘ālamīn, segala puji bagi Allah Swt, yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua, terkhusus bagi peneliti sehingga dapat menyelesaikan penelitian ini. Tidak lupa salawat serta salam senantiasa turunkan kepada Baginda Rasulullah Saw beserta keluarganya yang mulia.

Ucapan terima kasih dan apresiasi sebesar-besarnya, peneliti sampaikan kepada semua pihak yang selalu memberikan dukungan dalam proses penyusunan skripsi ini. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, peneliti mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Ketua STAI Sadra Dr. Otong Sulaeman M.Hum.
2. Ketua Program Studi Aqidah & Filsafat Islam Abdullah Beik, MA.
3. Basrir Hamdani, Ph.D selaku dosen pembimbing yang selalu sabar membimbing peneliti.
4. Dr. Benny Susilo, Ph.D yang telah memberikan arahan dan pemahaman kepada peneliti.
5. Muhammad Hazir Rahim, M.Ag yang telah membimbing dalam menuntaskan penelitian ini.
6. Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, Ph.D dan Wahyudi Tianotak, M.A yang telah membantu peneliti dalam mengetahui rujukan referensi sekaligus teman diskusi peneliti.
7. Kepada penulis buku yang telah menyumbangkan ide serta gagasan sehingga penelitian ini bisa terselesaikan.
8. Kedua orang tua dan nenek tercinta atas segala doa dan kasih sayangnya.
9. Saudara dan segenap keluarga besar yang senantiasa memberikan dukungan.
10. Rekan-rekan dan sahabat seperjuangan yang turut memberikan semangat.
11. Seluruh pihak lainnya yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu peneliti, yang tidak dapat disebutkan satu per satu.

Semoga penelitian ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan keilmuan dan menjadi amal jariyah yang diridhai oleh Allah Swt. *Āmīn, ya Rabb al-‘Ālamīn.*

Wa ‘alaikumussalām wa rahmatullāhi wa barakātuh.

Jakarta, 15 Juli 2025

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized loop at the top and several sharp, downward-pointing strokes below it.

Risma

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis hakikat *ke-non-materian* pengetahuan dalam relasi dengan kebangkitan jiwa berdasarkan perspektif Filsafat Transendental. Dalam konteks ini, pengetahuan dipahami sebagai kumpulan informasi, pengalaman, dan kesadaran yang dimiliki oleh setiap individu. Penelitian ini menjawab pertanyaan mendasar yaitu “apakah pengetahuan manusia yang diperoleh selama hidupnya akan hilang atau terus terbawa setelah jiwa (subjek yang mengetahui) meninggalkan raga?” Sebagaimana sebagian filsuf, terutama yang beraliran materialisme meyakini bahwa dengan berakhirnya fungsi otak dan kesadaran, maka segala bentuk pengetahuan akan hilang. Dalam menjawab persoalan tersebut, penelitian ini melandaskan argumentasi pada pandangan Filsafat Transendental yang dipelopori oleh Mullā Ṣadra. Aliran filsafat ini menekankan bahwa pengetahuan bersifat non materi dan kekal sebagaimana subjeknya yaitu jiwa. Hasil penelitian ini menemukan: 1. Pengetahuan itu non materi dan melekat pada jiwa, 2. Status pengetahuan tetap terbawa pasca jiwa meninggalkan raga, 3. Kontinuitas jiwa senantiasa mengetahui dalam mencapai kesempurnaan. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dan kepustakaan dengan teknik analisis data menggunakan pendekatan analisis konten interpretatif. Penemuan penelitian ini sebagaimana pandangan Mullā Ṣadra bahwa *ke-non-materian* pengetahuan tidak hanya bisa dilihat dengan argumentasi bahwa jiwa sebagai subjek bagi pengetahuan adalah non materi, namun juga bisa dilihat pasca kehidupan duniawi, pengetahuan tetap terbawa karena ia mengikuti *ke-non-materian* jiwa.

Kata kunci : *Ke-Non-Materian Pengetahuan, Subjek Pengetahuan, Objek Pengetahuan, Kebangkitan Jiwa, Filsafat Transendental.*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* 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 = اَ; i = اِ; u = اُ
Panjang: ā = اَآ; ī = اِي; ū = اُو
Diftong: ay = اَي; aw = اَو

C. Ta'marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis "t", seperti contoh lafal معرفة الله ditulis *fi marifat Allāh*. Ta marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis "h", seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عَقْلِيّ ditulis 'aqliyyah, فِعْلِيّ ditulis fi'liyyah, dan وَقْقْ ditulis quwwah, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti وَعْدْ ditulis 'aduw.

E. Kata sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai 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 هلا سنة maka akan ditulis sunnatullah, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis ‘Abdurrahman dan الدين جالل maka akan ditulis Jalaluddin.

DAFTAR ISI

COVER.....	i
LEMBAR PENGESAHAN.....	ii
SEMINAR SKRIPSI	ii
LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Batasan Masalah	9
D. Rumusan Masalah	9
E. Tujuan Penelitian	10
F. Manfaat Penelitian.....	10
G. Kajian Pustaka	11
H. Metodologi Penelitian	17
1. Jenis Penelitian	17
2. Metode Analisis	17
3. Data dan Sumber Data	18
4. Teknik Pengumpulan Data.....	19
I. Sistematika Penulisan	19
BAB II DASAR KONSEPTUAL TENTANG PENGETAHUAN DAN JIWA	21
A. Pengetahuan.....	21
1. Definisi.....	21
2. Macam-macam Pengetahuan	24
B. Jiwa.....	37
1. Definisi.....	37
2. Relasi Jiwa dan Raga	39
3. Tingkatan Jiwa	41
BAB III PROFIL DAN PRINSIP-PRINSIP PENGETAHUAN DAN JIWA DALAM FILSAFAT TRANSENDENTAL.....	45

A. Profil Filsafat Transendental.....	45
1. Definisi Filsafat Transendental	45
2. Figur Utama Filsafat Transendental.....	48
B. Prinsip-prinsip Filsafat Transendental.....	51
1. Pengetahuan	51
2. Jiwa	58
BAB IV KE-NON-MATERIAN PENGETAHUAN MENGIKUTI	
KE-NON-MATERIAN JIWA SEBAGAI SUBJEK	69
A. Pengetahuan Melekat Pada Jiwa	69
B. <i>Ke-non-materian</i> Pengetahuan Berimplikasi pada Kebangkitan	
Jiwa	74
1. Status Pengetahuan Pasca Jiwa Meninggalkan Raga.....	74
2. Kontinuitas Jiwa yang Mengetahui Dalam Mencapai	
Kesempurnaan	80
BAB V PENUTUP	84
A. Kesimpulan.....	84
B. Saran	85
DAFTAR PUSTAKA	86

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Mengeksplorasi berbagai sudut pandang terkait sifat pengetahuan baik sebagai sesuatu yang materi atau non materi merupakan langkah awal dalam mengetahui relasinya dengan subjek yang mengetahui. Dari berbagai perspektif yang peneliti jabarkan berikut akan memperjelas latar belakang masalah dalam penelitian ini.

Eksistensi manusia dalam peradaban Filsafat Barat dikaji secara materi dengan melibatkan daya persepsi inderawi berdasarkan refleksi materi sebagai sesuatu yang prinsipalitas di dunia.¹ Kelompok materialis menolak adanya entitas-entitas non materi yang memiliki keberadaan terpisah dari materi. Pandangan materialisme tidak meyakini adanya kehidupan atau pikiran yang kekal, karena semuanya dianggap sebagai hasil dari proses-proses material.²

Menurut aliran ini, setiap substansi adalah materi.³ Termasuk pikiran dibentuk dari bahan yang sama dengan bahan pembentuk benda-benda. Pikiran bukanlah entitas terpisah yang bersifat non materi, tetapi hanya materi yang diorganisasikan dengan tepat.⁴

Dalam hal ini, pikiran bukanlah non materi, melainkan hanya materi yang diorganisasikan dengan cara tertentu, sehingga segala sesuatu yang kita anggap sebagai fenomena mental—seperti

¹ Nano Warno dan Nurul Ayn, “Insan Ilahiyah dalam perspektif Filsafat Transendental Mullā Ṣadra,” *Emanasi: Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosial* 4, no. 1 (2021): hal. 9.

² “Materialisme” (Ensiklopedia Dunia), diakses 25 Februari 2025, https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Materialismecite_note-Driyarkara-2.

³ Materi merupakan objek yang berkaitan dengan indera-indera manusia—olehnya objek-objek itu tersusun. Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam : Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Mcnyeluruh, Praktis, dan Transpormatif* (Bandung: Mizan, 2005). hal. 16.

⁴ John Heil, *Philosophy Of Mind (A Contemporary Introduction)* (London and New York: Routledge, 1998). hal. 53.

kesadaran, pengetahuan, dan pengalaman—sebenarnya merupakan materi itu sendiri. Jika demikian, maka konsep kekekalan pengetahuan tetap melekat pada jiwa menjadi tidak relevan.

Para pemikir naturalisme pun meyakini hakikat pengetahuan pada eksistensi manusia ialah materi. Thomas Hobbes berpandangan, manusia bukanlah makhluk rasional, akan tetapi makhluk yang senantiasa mempersepsi realitas secara materi.⁵

Adanya penolakan terhadap *ke-non-materian* pengetahuan didasarkan pada keyakinan bahwa aktivitas pikiran bergantung pada kondisi fisik otak yang secara langsung mempengaruhi kemampuan kognitif manusia.⁶ Kesadaran (pengetahuan) dianggap sebagai sesuatu yang bersifat materi dan diterima oleh sesuatu yang materi pula yakni otak, dengan ini secara otomatis pengetahuan akan lenyap bersamaan dengan kehancuran otak (raga).

Selain itu, ada pula prinsip empiris, pengetahuan manusia bergantung pada indera, dan karena indera tidak berurusan dengan apa pun kecuali fenomena alam, maka pengetahuan manusia terbatas pada fenomena-fenomena yang dapat dijangkau oleh indera.⁷ Pandangan empiris ini menyatakan bahwa seluruh pengetahuan dimulai dari pengalaman.⁸ Mereka mengklaim, ada kebenaran tertentu yang diberikan oleh pengalaman inderawi. Bahkan satu-satunya pengetahuan sejati adalah pengetahuan melalui pengalaman.⁹

⁵ Nurul Khair, “Konsep Al-‘Ilm dalam Studi Pemikiran Filsafat Mullā Ṣadra,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2021): hal. 91–92.

⁶ Patricius Neonnub, “Pandangan Thomas Aquinas Tentang Identitas Manusia dan Hubungan Jiwa-Badan dalam Doktrin Kebangkitan Badan,” *Fides et Ratio: Jurnal Teologi Kontekstual Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon* 8, no. 2 (2023): hal. 64.

⁷ Muhammad Baqir Shadr, *Falsafatuna: Pandangan Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia* (London: Mizan, 1987). hal. 199.

⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia PustakaUtama, 2002). hal. 200.

⁹ A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2001). hal. 55.

Perspektif ini menjelaskan perolehan pengetahuan manusia terbatas pada pengalaman empiris saja. Mereka menolak pengetahuan metafisika karena tidak dapat dibuktikan secara empiris. Pengetahuan yang sah hanya diperoleh melalui pengalaman dan observasi secara langsung dengan menggunakan indera. Jika tidak dapat dijangkau oleh indera, maka tidak dianggap sebagai pengetahuan.

Dalam terminologi Islam, pengetahuan adalah segala sesuatu yang bersumber dari materi dan non materi. Artinya, sumber pengetahuan adalah materi yang bisa diindera dan metafisik yang tidak bisa diindera.¹⁰ Pengertian ini sangat berbeda dengan prinsip empiris yang hanya mengakui materi saja sebagai sumber pengetahuan.

Ahmad Ebadi dan Mohammad Mahdi Amoosoltani, dalam karyanya berjudul *“From the emergent property of consciousness to the emergence of the immaterial soul or mind’s substance,* menjelaskan pendapat Baker bahwa kesadaran tidak dapat ditemukan dalam komponen tertentu seperti sekelompok neuron dalam organisme mana pun, sehingga kesadaran dianggap berada di luar sistem otak manusia. Bahkan jika seseorang mengalami amnesia total, mereka masih dapat memikirkan diri mereka sebagai dirinya. Dengan demikian, esensi entitas yang menyadari terpisah dari substrat; pada dasarnya ia bersifat non materi.¹¹

Reaksi materi hanya dapat diterima sebagai kondisi atau syarat-syarat penyiapan. Sebab, bagaimana bisa bentuk-bentuk materi yang besar dapat menempati diri yang jauh lebih kecil, seperti otak. Jika gambaran-gambaran persepsi bersifat materi dan terekam dalam organ-organ penglihatan atau organ lainnya, maka tidak mungkin gambaran-gambaran tersebut lebih besar dari

¹⁰ Mohammad Kosim, “Ilmu Pengetahuan Dalam Islam (Perspektif Filosofis-Historis),” *Tadrīs* 3, no. 2 (2008): hal. 125–126.

¹¹ Ahmad Ebadi dan Mohammadmahdi Amoosoltani, “From the emergent property of consciousness to the emergence of the immaterial soul or mind’s substance,” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77, no. 4 (2021): hal. 2–3.

tempatnya, lantaran tidak mungkin sesuatu yang lebih besar bernaung pada sesuatu yang lebih kecil.¹²

Murtadha Muthahhari menjelaskan pendapat Ibnu Sīnā dan Nashiruddin al-Thusi bahwa terdapat suatu bentuk penalaran dan penyimpulan langsung yang sama sekali tidak berlandaskan pada indera dan eksperimen, itu adalah dasar pertama yang aksiomatis (*badīhī*) serta kekal dan terdapat pada akal manusia sesuai dengan fitrahnya.¹³ Adapun al-Kindi, membagi pengetahuan menjadi dua, yaitu pengetahuan inderawi dan pengetahuan rasional. Pengetahuan inderawi hanya mengenal bentuk lahir dari sesuatu. Sedangkan, pengetahuan rasional mampu menembus hakikat dari segala sesuatu.¹⁴

Jika dianalisis lebih lanjut, kita akan mengetahui bahwa pengetahuan tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang bersifat materi. Karena ia harus sesuai dengan sifat *ke-non-materian* jiwa sebagai subjek yang mengetahui.

Pada hakikatnya, pengetahuan dan jiwa itu non materi. Pengetahuan sebagai sesuatu yang bukan materi, tidak bisa ditempatkan di sebuah ruangan dan tidak dapat dibagi. Jika diasumsikan pengetahuan sebagai sesuatu yang bersifat materi, maka setiap manusia yang mendapatkan pengetahuan pasti akan bertambah massa dan volumenya, tetapi nyatanya tidak demikian,¹⁵ sehingga pengetahuan tidak dapat dipahami sebagai materi, karena ia melekat pada subjeknya.

Sebagai contoh, manusia dapat mempersepsi gambaran-gambaran seperti gunung, langit, dan gedung dalam dirinya, dan itu tidak bersifat materi. Hal ini membuktikan bahwa baik

¹² Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 189-190.

¹³ Murtadha Muthahhari, *Tecori Pengetahuan : Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis* (Jakarta: Sadra Press, 2019). hal. 112-113.

¹⁴ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002). hal. 31.

¹⁵ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2021). hal. 168.

gambaran persepsi maupun diri sebagai subjek yang mengetahui adalah non materi.

Dalam filsafat Islam, jiwa dianggap sebagai substansi non materi yang memiliki kemampuan untuk memperoleh dan menyimpan pengetahuan.¹⁶ Sesuatu baru bisa dipahami oleh sesuatu yang sifatnya sama. Dengan kata lain, entitas non materi hanya bisa dipahami oleh sesuatu yang bersifat non materi pula, karena tidak mungkin bagi entitas terukur bisa memahami hal-hal yang bersifat non materi.¹⁷ Menurut Mullā Ṣadra, agen aktif dalam memperoleh pengetahuan adalah jiwa. Ia menyebutnya “eksistensi mental” (*al-wujūd al-dhihnī*). Eksistensi mental adalah wujud non materi yang diciptakan jiwa dalam dirinya sendiri.¹⁸

Berangkat dari argumentasi kesatuan *ke-non-materian* subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, lantas menimbulkan pertanyaan “apakah pengetahuan manusia yang diperoleh selama hidupnya akan hilang atau terus terbawa setelah subjeknya yaitu jiwa mengalami kebangkitan dan meninggalkan raga?” Untuk menjawab persoalan tersebut, kita perlu memahami terlebih dahulu karakteristik dari jiwa yang sama sekali tidak memiliki potensi mengalami kehancuran.

Diny Mardhatillah dalam skripsinya berjudul “Eskatologi Menurut Ikhwan al-Safa” menjelaskan pendapat Amsal Bachtiar bahwa yang dibangkitkan pada hari akhir hanyalah jiwa, sedangkan raga akan hancur dan tidak dibangkitkan.¹⁹

Selain itu, Nur Meila Dwi Kurnia dalam skripsinya berjudul “Manusia Dalam Perspektif Eksistensialisme Jean Paul Sartre, menjelaskan pandangan Plato bahwa jiwa memiliki sifat ruhani

¹⁶ Afrizal M, “Pemikiran Para Filosof Muslim Tentang Jiwa,” *Jurnal Pemikiran Islam* 39, no. 1 (2014): hal. 11–14.

¹⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu (Sebuah Rekontruksi Holistik)* (UIN Jakarta Press: Arasy Mizan, 2005). hal. 183.

¹⁸ Hossein Sheykh Rezace dan Mohammad Mansur, “Knowledge as a Mode of Being: Mullā Ṣadra’s Theory of Knowledge,” *Sophia Perennis*, no. 4 (2009): hal. 25.

¹⁹ Diny Mardhatillah, *Eskatologi Menurut Ikhwan al-Safa*, (Skripsi, Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri, Jakarta, 2019), hal. 2-3.

dan terperangkap dalam raga. Ketika kematian tiba, raga akan musnah, namun jiwa terus hidup. Hal ini disebabkan raga memiliki sifat materi yang tidak kekal, sedangkan jiwa memiliki sifat ruhani yang abadi. Dalam aliran idealisme juga menyatakan bahwa ide atau kejiwaan lah yang menjadi penentu hidup dan hakikat manusia. Penganut idealisme percaya, ada kekuatan spiritual di balik setiap kejadian dan bahwa kenyataan adalah ide. Ide ini kekal dan tidak dapat dilihat secara langsung, tetapi hanya dapat dirasakan oleh jiwa.²⁰

Lebih lanjut, mengenai relasi²¹ jiwa dan raga menurut Ibnu Sīnā, jiwa adalah kesempurnaan awal bagi raga manusia. Artinya, raga hanya dapat berfungsi berkat bantuan jiwa. Dengan demikian, raga dianggap sebagai wadah bagi jiwa untuk menggali potensi dari manusia itu sendiri.²²

Dalam pengertian ini, jiwa bersifat transenden, kekal dan tidak bergantung sepenuhnya pada raga. Kehancuran raga tidak mempengaruhi keberlangsungan jiwa. Tetapi sebaliknya, kematian menyempurnakan jiwa. Sama halnya dengan konsep tasawuf yang mengatakan bahwa jiwa merupakan entitas mandiri dalam diri manusia. Jiwa dapat berpisah sementara dari raga saat tidur atau pingsan, namun tetap menyatu saat kesadaran itu kembali.²³ Artinya, meninggalnya manusia tidak mempengaruhi keberlangsungan jiwa, sehingga jiwa tidak akan musnah.

Di samping itu, al-Ghazālī juga berpandangan ketika seseorang meninggal, bukan berarti kehidupannya benar-benar hilang. Kehidupan masih tetap ada. Jiwa tidak musnah, melainkan

²⁰ Nur Meila Dwi Kurnia, “Manusia Dalam Perspektif Eksistensialisme Jean Paul Sartre,” Skripsi (Institut Agama Islam Negeri, Bengkulu, 2021). hal. 32.

²¹ Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), “relasi” artinya hubungan, perhubungan atau pertalian.

²² Debi Putri Serena dkk., “Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sīnā,” *Media (Jurnal Filsafat dan Teologi)* 4, no. 1 (2023): hal. 85.

²³ Rizki Supriatna, “Eskatologi Mullā Ṣadra (Tinjauan Kritis Atas Teori Kebangkitan Setelah Kematian),” *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 4, no. 1 (2020): hal. 109–111.

berpindah ke dimensi yang lebih tinggi dan abadi.²⁴ Baginya, kematian merupakan proses transisi dari satu keadaan menuju keadaan lain. Dengan demikian, kematian bukanlah akhir dari segalanya, melainkan awal dari sebuah kehidupan yang baru dan lebih sempurna.

Demikian pula Mullā Ṣadra meyakini jiwa tidak dapat mengalami kehancuran karena tidak memiliki potensi untuk menerima kehancuran. Potensi kehancuran hanya bisa terjadi pada materi, bukan pada jiwa yang merupakan substansi non materi.²⁵ Menurutny, jiwa bersifat abadi dan tidak dapat musnah karena ia berada di luar unsur materi.

Mengetahui berbagai pandangan di atas mengenai keberlangsungan jiwa yang tidak mempunyai potensi untuk mengalami kehancuran pasca meninggalkan raga, peneliti kemudian merujuk pada perspektif Filsafat Transendental yang dipelopori oleh Mullā Ṣadra bahwa terdapat kesatuan eksistensial antara subjek dan objek pengetahuan. Ketika subjek mempersepsi pengetahuan, maka pengetahuan tersebut menjadi bagian dari bentuk intelek subjek.²⁶ Keduanya bersifat non materi dan tidak mengalami kehancuran.²⁷

Berdasarkan uraian tersebut, pertanyaan mendasar yang ingin dijawab ialah bagaimana relasi antara *ke-non-materian* pengetahuan dengan kebangkitan jiwa? apakah setelah jiwa meninggalkan raga, pengetahuan tetap melekat pada jiwa? apakah *ke-non-materian* pengetahuan meniscayakan kekekalan

²⁴ Herwanto Weya dan Henrycus Napitsunargo, "Makna kematian dalam perspektif Kierkegaard & Al-Ghazali: Korelasi dan makna antara kehidupan serta kematian," *Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 3, no. 2 (2024): hal. 106.

²⁵ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra* (Jakarta: Sadra Press, 2012). hal. 89.

²⁶ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 53-54.

²⁷ Nur Jannah, "Penyempurnaan Eksistensi Jiwa Melalui Ittihad Al-Aql Wa Al-Ma'qul Perspektif Hasan Zadeh Amuli," Skripsi (Jakarta: Sekolah Agama Filsafat Islam Sadra, 2016). hal. 70.

eksistensinya sebagaimana kekekalan jiwa menuju ranah yang bebas dari materi?

Peneliti akan menganalisis *ke-non-materian* pengetahuan dalam relasinya dengan kebangkitan jiwa menurut perspektif Filsafat Transendental. Meskipun terdapat pandangan berbeda, terutama para pemikir Barat yang cenderung membatasi pengetahuan pada unsur materi semata.²⁸

Pentingnya penelitian ini terletak pada beberapa aspek. Pertama, memberikan penjelasan tentang modus eksistensi pengetahuan setelah jiwa meninggalkan raga. Kedua, hasil penelitian ini dapat memberikan pemahaman kepada pembaca mengenai *ke-non-materian* pengetahuan dalam relasinya dengan kebangkitan jiwa.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dijelaskan sebelumnya, timbul beberapa permasalahan penting terkait dengan topik penelitian ini, yaitu menganalisis *ke non-materian* pengetahuan dalam relasinya dengan kebangkitan jiwa berdasarkan perspektif Filsafat Transendental.

Dalam konteks ini, pengetahuan dipahami sebagai kumpulan informasi, pengalaman, dan kesadaran yang dimiliki oleh setiap individu sepanjang hidupnya. Pertanyaan mendasar yang ingin dijawab yaitu apakah pengetahuan yang diperoleh selama hidup akan hilang, atau tetap terbawa setelah kehancuran raga. Adapun beberapa persoalan utama yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Bagaimana modus eksistensi pengetahuan menurut Filsafat Transendental?
2. Bagaimana modus eksistensi subjek yang mengetahui menurut Filsafat Transendental?

²⁸ Muhammad Adil, "Respon Muhammad Taqi Mishbah Yazdi Terhadap Pola Pikir Materialisme," *Maqamat: Jurnal Ushuluddin dan Tasawuf* 2, no. 2 (2024): hal. 83.

3. Bagaimana kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui menurut Filsafat Transendental?
4. Bagaimana relasi antara pengetahuan dan kebangkitan jiwa menurut Filsafat Transendental?
5. Bagaimana implikasi pengetahuan dalam mencapai kesempurnaan jiwa menurut Filsafat Transendental?

C. Batasan Masalah

Dari uraian identifikasi masalah sebelumnya, peneliti membatasi masalah untuk memudahkan proses penelitian ini. Karena pembahasan tentang pengetahuan sangat luas dan dapat dilihat dari berbagai macam perspektif. Untuk itu, peneliti membatasi masalah pada modus *ke-non-materian* pengetahuan dalam relasinya dengan kebangkitan jiwa, dan bagaimana status *ke-non-materian* pengetahuan itu dilihat setelah jiwa meninggalkan raga.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi masalah dan batasan masalah sebelumnya, peneliti merumuskan pertanyaan primer yaitu: Bagaimana relasi *ke-non-materian* pengetahuan dengan kebangkitan jiwa?

Dari pertanyaan primer ini, kemudian peneliti menurunkan menjadi tiga pertanyaan sekunder sebagai berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan *ke-non-materian* pengetahuan menurut Filsafat Transendental?
2. Bagaimana kesatuan subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui menurut Filsafat Transendental?
3. Bagaimana kesatuan subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui berimplikasi pada kebangkitan jiwa menurut Filsafat Transendental?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian adalah target utama yang ingin dicapai dalam sebuah penelitian. Penelitian ini memiliki tujuan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang telah dirumuskan sebelumnya dan mencapai kesimpulan jelas. Tanpa tujuan yang jelas, penelitian menjadi tidak terarah dan tidak ada patokan untuk menentukan apa yang ingin dicapai.

Dengan demikian, tujuan penelitian ini akan menjadi pedoman untuk mencapai hasil yang diharapkan dan memberikan jawaban atas persoalan-persoalan yang diteliti. Adapun tujuan penelitian yang harus dicapai berdasarkan rumusan masalah yang telah peneliti jelaskan sebelumnya yaitu:

1. Menganalisis bagaimana modus eksistensi *ke-non-materian* pengetahuan dan relasinya dengan kebangkitan jiwa menurut Filsafat Transendental.
2. Menganalisis bagaimana status pengetahuan pasca kebangkitan jiwa.
3. Menganalisis bagaimana kontinuitas jiwa dalam mempersepsi pengetahuan pasca kebangkitan.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih yang berarti bagi khazanah pengetahuan serta menjadi referensi yang berguna bagi para pembaca. Adapun, penelitian ini memiliki manfaat sebagai berikut:

1. Manfaat Bagi Peneliti

Penelitian ini bermanfaat bagi peneliti dalam memenuhi persyaratan akademik untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam. Melalui penelitian ini, peneliti tidak hanya memenuhi kewajiban akademik, tetapi juga memperoleh wawasan baru dalam mengkaji persoalan filsafat, serta memperdalam pemahaman terhadap tema yang menjadi fokus kajian.

2. Manfaat Bagi Institusi

Penelitian ini memberikan manfaat bagi kampus Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra dengan turut memperbanyak karya ilmiah yang dihasilkan oleh mahasiswa, khususnya dalam bidang Aqidah dan Filsafat Islam.

G. Kajian Pustaka

Kajian terdahulu menjadi penting bagi sebuah penelitian agar dapat menunjukkan bahwa pokok bahasan yang akan diteliti sudah pernah diperbincangkan. Selain itu, memberikan referensi terkait pokok bahasan yang dapat memudahkan peneliti untuk membandingkan dan mencari aspek-aspek baru yang belum disinggung sebelumnya. Melalui hasil penelusuran, peneliti menemukan beberapa karya ilmiah yang memiliki kaitan erat dengan penelitian ini, berikut penjelasannya:

1. Penelitian Terdahulu

Pertama, jurnal karya Nurul Khair yang berjudul *Konsep Al-'ilm Dalam Studi Pemikiran Filsafat Mullā Ṣadra*.²⁹ Penelitian ini berfokus pada pemikiran Mullā Ṣadra mengenai konsep *ilm al-Ilahi* yang bertujuan untuk melengkapi wacana epistemologi Barat. Dalam penelitian ini menjelaskan pentingnya *ilm al-Ilahī* bagi penyempurnaan paradigma dan perilaku manusia. Hasil kesimpulannya mengatakan, jika manusia memahami dan mengamalkan *ilm al-Ilahī*, maka dapat mencapai kesempurnaan hakiki melalui pengaktualisasian jiwa.

Perbedaan penelitian ini dengan penelitian Nurul Khair terletak pada fokus kajian. Penelitian Nurul Khair tersebut menggunakan metode deskripsi filosofis, sedangkan penelitian ini menggunakan metode analisis konten interpretatif. Selain itu, fokus kajian penelitian Nurul Khair membahas konsep *ilm*

²⁹ Nurul Khair, "Konsep Al-'Ilm dalam Studi Pemikiran Filsafat Mullā Ṣadra," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2021).

al-Ilahī. Berbeda dengan penelitian ini fokus mengkaji tentang modus eksistensi pengetahuan yang bersifat non materi dan relasinya dengan kebangkitan jiwa berdasarkan perspektif Filsafat Transendental.

Kedua, Happy Saputra dalam jurnal yang berjudul *Konsep Epistemologi Mullā Ṣadra*.³⁰ Dalam penelitian ini Mullā Ṣadra membagi filsafat menjadi dua bagian yaitu teoretis dan praktis. Filsafat teoretisnya berfokus pada pemahaman tentang realitas, sementara filsafat praktisnya berorientasi pada pencapaian kesempurnaan spiritual. Penelitian ini menjelaskan tentang perjalanan spiritual (*safar*) berdasarkan pemikiran Mullā Ṣadra. Penulis secara rinci menjelaskan bahwa *safar* merupakan perjalanan dari keadaan yang tidak sempurna menuju kesempurnaan.

Terlihat jelas perbedaan penelitian Happy Saputra dengan penelitian ini yaitu dari segi objek kajian. Dalam penelitian ini, secara komprehensif menganalisis hakikat pengetahuan yang bersifat non materi kemudian mengidentifikasi eksistensinya setelah subjek yang menyimpan pengetahuan tersebut berpisah dari raga.

Ketiga, jurnal Ahmad Trisno dan Syaiful Bakri yang berjudul *Model Penalaran Epistemologi Irfani; Filsafat Al-hikmah Al-Muta'aliyah Mullā Ṣadra*.³¹ Jurnal ini mengulas tentang pemikiran Mullā Ṣadra dalam aliran *Hikmah Al-Muta'aliyah* yang merupakan sintesis dari berbagai aliran filsafat Islam sebelumnya. Terdapat satu poin pembahasan dalam penelitian ini menyinggung tentang proses perolehan pengetahuan, bahwa pengetahuan sejati itu lebih dari sekadar berpikir. Menurut Mullā Ṣadra, pengetahuan yang paling benar didapat bukan hanya dari logika semata, melainkan dari

³⁰ Happy Saputra, "Konsep Epistemologi Mullā Ṣadra," *Substantia* 18, no. 2 (2016).

³¹ Trisno Trisno dan Syaiful Bakri, "Model Penalaran Epistemologi Irfani; Filsafat Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mullā Ṣadra," *Journal Of Islamic Thought And Philosophy* 1, no. 2 (2022).

pengalaman secara langsung. Pengetahuan yang didapat dari pengalaman langsung ini disebut ilmu *hudhūrī*. Artinya, kita tidak hanya memahami sesuatu secara teori, tetapi juga bisa merasakan dan mengalaminya secara langsung.

Perbedaan penelitian ini dengan jurnal Ahmad Trisno dan Syaiful Bakri terletak pada fokus kajian. Tulisan tersebut tidak secara komprehensif membahas tentang *ke-non-materian* pengetahuan, melainkan lebih fokus mengkaji tentang ilmu *hudhūrī* yang merupakan proses memperoleh pengetahuan. Sedangkan dalam penelitian ini, fokus menganalisis perspektif Filsafat Transendental mengenai kekekalan pengetahuan pasca kematian.

Keempat, jurnal Siti Ikhwanul Mutmainnah yang berjudul *Konsep Jiwa Setelah Mati Menurut Mullā Ṣadrā*.³² Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa Mullā Ṣadrā mengemukakan tiga konsep terkait kebangkitan jiwa. Pertama, ia menyatakan jiwa itu kekal dan akan dibangkitkan dengan badan baru, yang berarti jiwa tidak musnah setelah kematian. Kedua, badan baru tersebut merupakan hasil proyeksi jiwa dari perbuatannya selama hidup di dunia. Ketiga, Mullā Ṣadrā juga menyatakan bahwa jiwa akan terus melakukan perjalanan dari satu alam ke alam lain tanpa henti menuju Tuhan.

Perbedaan penelitian ini dengan jurnal Siti Ikhwanul Mutmainnah terletak pada inti kajian. Dalam penelitian ini menganalisis hakikat pengetahuan yang senantiasa terbawa setelah kehancuran raga berdasarkan perspektif Filsafat Transendental.

Kelima, jurnal Lufi Nurfadhilah yang berjudul *Kondisi Tubuh dan Jiwa Setelah Kematian Dalam Filsafat Mulla Ṣadrā dan al-Ghazālī*.³³ Tujuan penelitiannya mengkaji tentang

³² Siti Ikhwanul Mutmainnah, “Konsep Jiwa Setelah Mati Menurut Mullā Ṣadrā,” *dalam jurnal Sinta 2: Peminat Ilmu Ushuluddin* 2, no. 4 (2015).

³³ Lufi Nurfadhilah, “Kondisi Tubuh Dan Jiwa Setelah Kematian Dalam Filsafat Mullā Ṣadra Dan Al-Ghazali,” *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 3 (2022).

pemikiran Mullā Ṣadra dan al-Ghazālī mengenai keadaan jiwa dan raga setelah mengalami kematian. Dalam penelitian ini menjelaskan perbedaan pandangan Mullā Ṣadra dan al-Ghazālī mengenai kebangkitan dengan menggunakan metode studi komparasi. Hasil penelitiannya menyatakan bahwa Mullā Ṣadra dan al-Ghazālī menyepakati adanya kebangkitan tubuh dan jiwa setelah kematian.

Letak perbedaan penelitian ini tidak menggunakan metode komparasi yaitu hanya merujuk pada perspektif Filsafat Transendental. Fokus kajian penelitian ini lebih menekankan pada aspek pengetahuan yang tidak akan terpisah dari subjek karena keduanya merupakan satu kesatuan, bahkan setelah manusia mengalami kebinasaan materi.

Keenam, skripsi karya Salman Alparis Nasution yang berjudul *Forma Kebangkitan dan Kehidupan Jiwa Pasca Kehancuran Raga Menurut Mullā Ṣadra*.³⁴ Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran Mullā Ṣadra terkait forma kebangkitan pasca kematian. Hasil penelitiannya menyatakan bahwa kebangkitan menurut pandangan Mullā Ṣadra terjadi pada jiwa dan raga, tetapi raga yang dimaksud tersebut bukanlah raga fisik melainkan raga imajinal.

Perbedaan penelitian Salman Alparis Nasution dengan penelitian ini adalah tidak sekadar menganalisis proses kebangkitan jiwa, tetapi mencakup modus eksistensi pengetahuan manusia pasca kematian. Dalam penelitian ini, menekankan bahwa pengetahuan akan selalu terbawa, dan tidak akan pernah hilang bahkan setelah jiwa terlepas dari raga materi.

³⁴ Salman Alparis Nasution, "Forma Kebangkitan dan Kehidupan Jiwa Pasca Kehancuran Raga Menurut Mullā Ṣadra," Skripsi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2024).

Ketujuh, tesis karya Riza Wahyu Roffi yang berjudul *Eskatologi Dalam Perspektif Ibnu Rusyd dan Mullā Ṣadra*.³⁵ Tujuan penelitian ini ingin mengkomparasikan pemikiran Ibnu Rusyd dan Mullā Ṣadra mengenai persoalan eskatologi. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, setelah jiwa meninggalkan raga maka terjadi kebangkitan berupa jiwa yang bersifat ruhani. Sedangkan eskatologi menurut Mullā Ṣadra yaitu jiwa mengalami kebangkitan berupa ruh dan jasad.

Nampak jelas perbedaan penelitian ini terletak pada objek kajian, pada dasarnya memang sama-sama membahas hakikat kebangkitan, tetapi dalam penelitian Riza Wahyu Roffi tersebut tidak mengkaji persoalan pengetahuan. Bagaimana pengetahuan itu, setelah jiwa beralih ke alam lain (akhirat).

Kedelapan, jurnal Rizki Supriatna yang berjudul *Eskatologi Mullā Ṣadra (Tinjauan Kritis Atas Teori Kebangkitan Setelah Kematian)*.³⁶ Dalam tulisan ini, menjelaskan pemikiran Mullā Ṣadra tentang hakikat jiwa dan kebangkitan. Menurut Mullā Ṣadra, bentuk jiwa merupakan proyeksi dari perbuatan dan kepribadian seseorang selama hidup. Bentuk ini dapat berupa binatang atau manusia, mencerminkan eksistensi spiritualnya.

Terdapat letak perbedaannya, dalam penelitian Rizki Supriatna memang menjelaskan proses jiwa sampai mengalami kebangkitan. Ia tidak menjelaskan apa yang dibawa oleh jiwa setelah lepas dari dunia materi. Berbeda dengan penelitian ini fokus pada pembahasan mengenai relasi pengetahuan dengan kebangkitan.

³⁵ Riza Wahyu Roffi, “Eskatologi Dalam Perspektif Ibnu Rusyd dan Mullā Ṣadra” (Pascasarjana, Bengkulu, Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno, 2023).

³⁶ Rizki Supriatna, “Eskatologi Mullā Ṣadra (Tinjauan Kritis Atas Teori Kebangkitan Setelah Kematian).

2. Kebaharuan Penelitian (*Novelty*)

Penelitian ini mengangkat persoalan tentang *ke-non-materian* pengetahuan dalam relasinya dengan kebangkitan jiwa berdasarkan perspektif Filsafat Transendental. Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang lebih menekankan kajian metafisika secara terpisah, penelitian ini menawarkan sejumlah kebaharuan, sebagai berikut:

a. Fokus pada Keberlangsungan Pengetahuan Pasca Jiwa Meninggalkan Raga

Dalam penelitian ini tidak hanya membahas cara memperoleh pengetahuan, melainkan lebih jauh menelusuri modus eksistensi pengetahuan yang tetap eksis dan tidak hancur bersama raga.

b. Penguatan Konsep Kesatuan Subjek Mengetahui dan Pengetahuan

Penelitian ini menekankan bahwa terdapat kesatuan eksistensial antara jiwa sebagai subjek dan pengetahuan. Hal ini memperkuat pandangan bahwa pengetahuan tidak terpisahkan dari jiwa, sehingga tetap melekat meskipun jiwa telah terlepas dari unsur materi.

c. Kritik Pandangan Materialisme Mengenai Eksistensi Pengetahuan

Melalui pendekatan filosofis Islam, dalam konteks ini Filsafat Transendental memberikan sanggahan terhadap pandangan materialistik yang menyatakan bahwa kesadaran dan pengetahuan hanyalah hasil dari aktivitas otak. Dalam penelitian ini ditegaskan bahwa pengetahuan tidak melekat pada materi (otak) sehingga eksistensinya dapat memasuki alam selanjutnya yang sifatnya non materi.

Dengan demikian, hal ini menghadirkan penelitian baru dalam mengkaji relasi antara *ke-non-materian* pengetahuan dengan kebangkitan jiwa, yang belum secara komprehensif dibahas dalam kajian-kajian sebelumnya.

H. Metodologi Penelitian

Metode penelitian umumnya dimengerti sebagai suatu kegiatan ilmiah yang dilakukan secara bertahap dimulai dari penentuan topik, pengumpulan data dan menganalisis data, sehingga memperoleh suatu pemahaman dan pengertian atas topik atau isu tertentu.³⁷ Adapun metode penelitiannya sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif (penelitian kepustakaan) sebagai strategi utama dalam pengumpulan dan analisis data. Jenis penelitian ini dipilih bertujuan untuk menggali secara mendalam konsep, teori, dan perspektif yang relevan terkait tema pembahasan melalui analisis sumber-sumber tertulis yang tersedia.³⁸

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan identifikasi, pengumpulan, dan analisis terhadap berbagai jenis sumber pustaka, termasuk buku, jurnal ilmiah, artikel, laporan penelitian, dan sumber-sumber lain yang memiliki kaitan erat dengan penelitian ini.

2. Metode Analisis

Metode adalah cara atau teknik yang digunakan dalam proses penelitian.³⁹ Dalam penelitian ini, metode analisis yang digunakan adalah pendekatan analisis konten interpretatif. Analisis konten adalah salah satu pendekatan dalam penelitian kualitatif yang digunakan untuk menasirkan teks secara sistematis dan mendalam.⁴⁰ Sebagai interpretator, peneliti harus membuat makna yang tidak jelas menjadi lebih

³⁷ J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis dan Keunggulannya* (Jakarta: PT Grasindo, 2010). hal. 2.

³⁸ Albi Anggito dan Johan Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Sukabumi: CV Jejak, 2018). hal. 12.

³⁹ Mardalis, *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal)*, 1 ed. (Jakarta: Bumi Aksara, 2014). hal. 24.

⁴⁰ Dwi Mariyono, *Menguasai Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Cipta Media Nusantara, 2024). hal. 222.

jasas. Peneliti menyampaikan, merumuskan, dan mengubah hal-hal yang terselubung dalam bahasa atau simbol lainnya, sehingga maknanya dapat dipahami dengan mudah.⁴¹

Proses analisis dimulai dengan pembacaan cermat terhadap teks-teks terpilih, yang mencakup pembahasan yang merefleksikan topik penelitian ini. Data yang terkumpul kemudian disintesis untuk menghasilkan kesimpulan yang komprehensif.

3. Data dan Sumber Data

Penelitian ini menggunakan sumber data kepustakaan dari dua jenis data yakni primer dan sekunder. Dalam penelitian ini, sumber primer merujuk pada karya asli tokoh yang menjadi fokus penelitian. Sementara itu, sumber sekunder mencakup pemikiran analisis tokoh tersebut oleh peneliti lain, serta literatur relevan yang mendukung analisis permasalahan yang dibahas.⁴²

Sumber data primer yang digunakan pada penelitian ini berupa data atau pun penelitian yang diperoleh dari sumber-sumber utama yang memberikan keterangan langsung tentang prinsip-prinsip pengetahuan menurut persepektif Filsafat Transendental. Di antaranya, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*⁴³ dan *Spiritual Psychology*⁴⁴ karya Mullā Ṣadra.

Sedangkan, data sekunder yaitu data-data yang diperoleh dari pihak lain yang berfungsi untuk memberikan informasi tambahan atau pendukung. Dalam hal ini berupa buku, maupun penelitian disertai, skripsi, jurnal, artikel, serta

⁴¹ Kaclan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005). hal. 76.

⁴² Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea press, 2014). hal. 52.

⁴³ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 3, 6, 8, 9, (Beirut: Dār al-IhyāalTurāth, 1981).

⁴⁴ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, dari judul aslinya *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, diterjemahkan ke Bahasa Inggris oleh Latimah-Parvin Peerwani, vol. 8 dan 9 (London: ICAS Press, 2008).

karya ilmiah lainnya yang terkait penelitian ini. Di antaranya, buku Mullā Ṣadra berjudul *Kearifan Puncak*⁴⁵ dan *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*⁴⁶ serta buku Dr. Kholid al-Walid berjudul *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*.

4. Teknik Pengumpulan Data

Peneliti semestinya memilih teknik pengumpulan data yang tepat untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan. Dengan demikian, peneliti harus memastikan bahwa metode pengumpulan data yang dipilih relevan dan sesuai dengan rumusan masalah.⁴⁷

Teknik pengumpulan data yang dilakukan, mula-mula peneliti mendalami persoalan tentang objek yang akan diteliti, kemudian membaca segala informasi mengenai kerangka dasar teoretis. Peneliti kemudian mengkaji referensi-referensi penelitian yang berasal dari sumber primer, serta mencari data-data yang berasal dari sumber sekunder untuk dijadikan bahan tambahan dalam menganalisis objek kajian.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini merefleksikan tahapan penelitian yang tersusun secara sistematis. Tujuan penyajian sistematika penulisan adalah sebagai arahan bagi peneliti dalam menyusun bab-bab sekaligus memudahkan pembaca dalam

⁴⁵ Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, dari judul aslinya *Hikmah al-Arsyiah*, diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Dimitri Mahayana dan Dini Djuniardi, 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

⁴⁶ Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, dari judul aslinya *al-Mazhâhîr al-Ilahiyyah fî Asrâr al-'Ulûm al-Kamaliyyah*, diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Irwan Kurniawan, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2011).

⁴⁷ H. Elfrianto dan Gusman Lesmana, *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Medan: Umsu Press, 2022). hal. 144.

memahami alur keseluruhan penelitian.⁴⁸ Adapun sistematika penulisan dalam penelitian ini sebagai berikut:

Bab pertama, berisi pendahuluan yang merupakan kerangka dasar dari keseluruhan isi penelitian, yaitu mencakup latar belakang, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, memuat teori-teori (dasar konseptual) tentang pengetahuan dan jiwa. Pada bab ini mengklasifikasi dua bagian pembahasan yaitu pengetahuan dan jiwa.

Bab ketiga, berisi pembahasan mengenai profil dan prinsip-prinsip pengetahuan dan jiwa menurut Filsafat Transendental.

Bab keempat, merupakan hasil analisis *ke-non-materian* pengetahuan mengikuti *ke-non-materian* jiwa sebagai subjek. Adapun pada bab ini terdapat dua poin pembahasan yaitu pengetahuan melekat pada jiwa dan *ke-non-materian* pengetahuan berimplikasi pada kebangkitan jiwa. Pada poin kedua, terdapat dua turunan pembahasan; pertama, status pengetahuan pasca jiwa meninggalkan raga; kedua, kontinuitas jiwa yang mengetahui dalam mencapai kesempurnaan.

Bab kelima, yaitu penutup. Berisi kesimpulan dan saran dari peneliti.

⁴⁸ Zulmiyetri, Nurhastuti, dan Safaruddin, *Penulisan Karya Ilmiah*, 1 ed. (Jakarta: Kencana, 2019). hal. 25.

BAB II

DASAR KONSEPTUAL TENTANG PENGETAHUAN DAN JIWA

Dasar konseptual merupakan landasan penting dalam memahami suatu penelitian ilmiah, termasuk dalam konteks ini yaitu diskursus tentang pengetahuan dan jiwa. Konsep pengetahuan dimaknai sebagai hasil dari proses tahu manusia terhadap sesuatu atau perbuatan manusia untuk memahami suatu objek yang dihadapinya.⁴⁹ Dengan demikian, pengetahuan mencakup apa pun yang diketahui mengenai objek tertentu. Sementara jiwa merupakan kesempurnaan pertama bagi raga.⁵⁰ Demikianlah sedikit penjelasan mengenai pengetahuan dan jiwa. Berikut ini peneliti akan membahasnya lebih lanjut.

A. Pengetahuan

Pengetahuan merupakan salah satu tema sentral dalam pembahasan filsafat. Pada bagian ini, fokus membahas tentang definisi, macam-macam, tingkatan hingga pembagian pengetahuan. Oleh karena itu, memahami hakikat pengetahuan menjadi langkah awal sebelum membahas lebih jauh tentang relasi pengetahuan dengan kebangkitan jiwa.

1. Definisi

Secara etimologi, dalam bahasa Arab, kata “pengetahuan” biasa diterjemahkan sebagai “*ma’rifah*”. “*Ma’rifah*” biasa digunakan dalam arti “ilmu” sesuai dengan kenyataan yang melahirkan kepastian dan keyakinan. Sedangkan dalam Bahasa Inggris, pengetahuan dipadankan dengan kata “*knowledge*” yang secara terminologi merujuk pada pemahaman individu melalui kesadarannya.⁵¹

⁴⁹ Surajiyo, *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005). hal. 62.

⁵⁰ Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. hal. 63.

⁵¹ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, dari judul aslinya *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*,

Secara terminologi, pengetahuan merupakan hasil proses mengetahui. Proses tahu tersebut dapat dihasilkan dari mengenali, menyadari, mengerti dan memahami.⁵² Dengan demikian, pengetahuan adalah hasil proses mengetahui.

Menurut Taqi Mishbah Yazdi, “pengetahuan” termasuk konsep yang paling jelas dan bersifat *swakonsep* (*badīhī-tasawwūrī*). Terdapat ungkapan yang biasanya digunakan dalam literatur filsafat dan logika sebagai definisi pengetahuan, sebetulnya bukanlah definisi dalam arti yang sesungguhnya. Hal ini dikatakan bahwa pengetahuan tidak dapat didefinisikan sebab tidak ada konsep lain yang melampaui kejelasannya untuk digunakan dalam pendefinisianya.⁵³

Hal ini sejalan dengan pandangan Mullā Ṣadra yang menyebutkan bahwa pengetahuan tidak bisa didefinisikan. Karena definisi pengetahuan yang tersusun akan bersifat sirkular (*dawr*) yaitu setiap kali mencoba mendefinisikannya, kita pasti melakukannya melalui pengetahuan itu sendiri.⁵⁴

Tidak ada sesuatu pun yang lebih dikenal dari pada pengetahuan (ilmu), karena ilmu adalah keadaan batin (*wujūdī*) ditemukan jiwa secara langsung dalam dirinya sendiri, tanpa perantara. Sesuatu semacam ini tidak dapat didefinisikan dengan sesuatu yang lebih jelas dari padanya.⁵⁵

Sebagaimana Hardono Hadi juga menjelaskan pengetahuan bersifat “*sui generis*” yang berarti terkait dengan hal-hal paling mendasar dan sederhana. Hal ini disebabkan karena proses

diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Musa Kazhim dan Saleh Baqir, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2010). hal. 97.

⁵² Sri Nurabdiah Pratiwi, *Pengetahuan dan Nilai*, 1 (Medan: Umsu Press, 2022). hal. 112.

⁵³ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam. Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 98.

⁵⁴ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010). hal. 103-104.

⁵⁵ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 221.

mengetahui adalah suatu peristiwa paling dasar dan tidak bisa dijelaskan dengan istilah yang lebih sederhana darinya.⁵⁶

Dalam filsafat ilmu, pengetahuan mencakup segala sesuatu yang kita ketahui tentang suatu objek.⁵⁷ Lebih jelasnya, pengetahuan adalah keseluruhan gagasan, pemikiran, ide, konsep, dan pemahaman yang dimiliki manusia tentang dunia dan segala isinya.⁵⁸ Pengetahuan didefinisikan sebagai kumpulan informasi, konsep, dan pengalaman yang dihasilkan dari proses kognitif manusia dengan melibatkan pemahaman, kesadaran, dan informasi tentang berbagai aspek kehidupan.⁵⁹

Menurut Aristoteles, pengetahuan dapat diperoleh melalui pengalaman dan pengamatan. Pengetahuan adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan pemahaman seseorang tentang sesuatu. Komponen utama pengetahuan terdiri dari subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Oleh karena itu, selalu dibutuhkan subjek untuk mengetahui suatu objek.⁶⁰

Ada juga definisi lain mengatakan bahwa pengetahuan merupakan segala sesuatu yang dapat diketahui manusia melalui proses berpikir dengan melibatkan kesadaran dan keyakinan.⁶¹ Dalam pengertian ini, pengetahuan diartikan sebagai hasil dari proses mengenal yang terjadi karena adanya hubungan antara subjek dengan objek yang ingin diketahui.

⁵⁶ Samuji, "Pengetahuan, Ilmu Pengetahuan Dalam Filsafat dan Islam," *Jurnal Paradigma* 12, no. 1 (2021): hal. 70.

⁵⁷ Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebagai Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009). hal. 104.

⁵⁸ Darwis A. Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019). hal. 26.

⁵⁹ Budi Juliardy dkk., *Filsafat Ilmu* (Padang: CV. Gita Lentera, 2023). hal. 106-107.

⁶⁰ Inggita Sukma Anggreini dkk., "Hakikat Ilmu Dan Pengetahuan Dalam Kajian Filsafat Ilmu," *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan* 9, no. 17 (2023): hal. 399.

⁶¹ Nunuk Indarti, "Hakikat Ilmu Pengetahuan Dan Relasinya Dengan Teori Kebenaran Dalam Perspektif Tafaqquh Fi Al-Diin," *Jurnal Al-Makrifat* 5, no. 1 (2020): hal. 3-4.

2. Macam-macam Pengetahuan

Dalam epistemologi⁶² sebagai cabang yang membahas tentang pengetahuan, para pemikir berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: Apa itu pengetahuan? Bagaimana manusia dapat mengetahui sesuatu? Apakah terdapat pembagian dalam memperoleh pengetahuan? Salah satu kontribusi penting filsafat Islam dalam hal ini adalah membagi pengetahuan menjadi dua, yaitu pengetahuan melalui kehadiran (*knowledge by presence*) dan pengetahuan melalui korespondensi (*knowledge by correspondence*). Pembagian ini lahir dari refleksi atas hubungan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui.

Filsuf kontemporer Taqi Mishbah Yazdi menjelaskan bahwa pengetahuan dapat dibagi menjadi dua berdasarkan cara objek diketahui. Pertama, keberadaan sejati dari objek hadir secara langsung pada subjek yang mengetahui. Kedua, eksistensi objek tidak hadir secara langsung bagi subjek, melainkan diketahui melalui suatu perantara yang merefleksikan atau mewakili objek tersebut. Refleksi atau representasi ini secara teknis dikenal sebagai bentuk (*form/shurah*) atau konsep mental. Dalam filsafat Islam, pengetahuan jenis pertama disebut "*hudhūrī*", sedangkan jenis kedua disebut "*hushūlī*" yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui perantara atau representasi konseptual.⁶³

Ia menyebutkan pembagian pengetahuan dari sisi ada atau tidaknya perantara yang menjadi pemisah subjek dari objek yang diketahui. Jika tidak mempunyai perantara, maka disebut dengan pengetahuan kehadiran, dan jika ada, maka pengetahuan

⁶² Istilah "epistemologi" berasal dari kata Yunani "*episteme*" yang berarti pengetahuan dan "*logos*" yang berarti perkataan, pikiran, atau ilmu. "*Episteme*" sendiri dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja "*epistamai*", artinya menempatkan, mendudukkan atau meletakkan. Selain "*episteme*", kata "*gnosis*" juga digunakan untuk merujuk pada pengetahuan dalam bahasa Yunani, sehingga epistemologi pernah disebut juga sebagai "*gnosologi*". Sebagai cabang filsafat, epistemologi melakukan analisis kritis terhadap dasar-dasar pengetahuan dan sering disebut sebagai teori pengetahuan (*theory of knowledge*). J Sudarminta, *Epistemologi Dasar* (Yogyakarta: Kanisius, 2002). hal. 18.

⁶³ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 112-113.

disebut pengetahuan kehasilan.⁶⁴ Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. *Hudhūrī* (Pengetahuan Kehadiran)

Kata *hudhūrī* berasal dari bahasa Arab *hudūr* yang berarti kehadiran.⁶⁵ Artinya, yang diketahui dalam pengetahuan ini adalah keberadaan suatu hal sebagaimana adanya—misalnya kesadaran akan diri sendiri, rasa sakit, dan ketakutan.

Menurut Mullā Ṣadra, pengetahuan *hudhūrī* merupakan pengetahuan langsung yang bersifat penyaksian (*syuhudi*), jika pengetahuan ini hadir, pasti terjadi sesuatu pada subjek mengetahui, yang sebelumnya belum ada padanya. Pengetahuan ini tidak membutuhkan kesesuaian (*muthābaqah*) sebagaimana yang terjadi pada pengetahuan *hushūlī* yang sifatnya memerlukan perantara (representasi).⁶⁶ Pengetahuan *hudhūrī* pada hakikatnya langsung hadir pada subjek.⁶⁷

Taqi Mishbah Yazdi juga menjelaskan bahwa pengetahuan ini secara langsung berhubungan dengan esensi (*dzat*)⁶⁸ objek yang diketahui. Dalam jenis pengetahuan ini, keberadaan sejati dari objek tersebut hadir secara langsung dalam diri subjek yang mengetahui atau yang melakukan persepsi.⁶⁹ Sebagaimana pandangan Mehdi Ha'iri Yazdi, bahwa seluruh relasinya terjadi dalam

⁶⁴ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, 1 (Malang: Pustaka Sophia, 2018). hal. 119.

⁶⁵ 'Abd al-Mun'im Ḥifnī, *al-Mu'jam al-shāmil li-muṣṭalahāt al-falsafah fī al-'Arabiyyah wa al-Injīziyyah wa al-Fārsiyyah* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1420). hal. 303.

⁶⁶ Mullā Ṣadra, *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, 1 (Tehran: Asosiasi Hikmah dan Filsafat Iran, 1975). hal. 111.

⁶⁷ Mullā Ṣadra, *Hasyiyah "ala Ilahiyyat Asy-Syifa"*, 1 (Qom: Bidar, t.t.). hal. 217.

⁶⁸ *Dzat* hakikat sesuatu itu sendiri. Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 112-113.

⁶⁹ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 112.

kerangka dirinya sendiri. Dalam pengetahuan ini, hubungan antara subjek dan objek adalah hubungan langsung tanpa perantara.⁷⁰

Kesadaran terhadap berbagai keadaan dan perasaan jiwa merupakan contoh pengetahuan langsung yang hadir dalam diri. Manakala kita takut pada sesuatu, kita langsung bisa menyadari keadaan itu tanpa perantara bentuk apapun.⁷¹ Pada saat rasa takut hadir dalam kesadaran subjek, sehingga ia mengetahui rasa takut tersebut bukan karena mendengar, membaca, atau memikirkan tentang "takut," melainkan karena ia sendiri sedang mengalami dan menyadari ketakutan itu secara langsung di dalam dirinya. Jadi, pengetahuan tentang rasa takut itu bersifat langsung dan tidak membutuhkan representasi mental.

Demikian jelas dan sederhananya pengetahuan ini sehingga mustahil dapat kita ragukan. Pengetahuan kita akan rasa sakit dan perasaan-perasaan dalam diri sendiri sudah sangat jelas.⁷² Ketika si fulan sadar bahwa dirinya sedang merasakan sakit, tidak bisa mengatakan pada saat yang sama bahwa ia meragukan apakah ia sedang merasakan sakit. Kepastian ini, tidak menjelaskan sifat kebenaran atau kepalsuan kesadarannya akan rasa sakit.⁷³ Karena ia tidak melibatkan perantara.⁷⁴

b. *Hushūlī* (Pengetahuan Korespondensi)

Kata *hushūlī* berasal dari *husūl*, yang bermakna perolehan. Dengan kata lain, pengetahuan *hushūlī* adalah pengetahuan yang tidak hadir secara langsung, tetapi

⁷⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1992). hal. 43.

⁷¹ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 114.

⁷² Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, 1 (Bandung: Mizan, 2001). hal. 80.

⁷³ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy*, hal. 57.

⁷⁴ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 121.

dibentuk oleh pikiran melalui proses konseptualisasi. Misalnya, ketika kita memahami konsep “gunung” atau “warna”, kita tidak sedang berhadapan langsung dengan realitas gunung atau warna itu sendiri, melainkan menangkapnya melalui hasil korespondensi.

Menurut Taqi Mizbah Yazdi, pengetahuan *hushūlī* merupakan pengetahuan yang diperoleh berdasarkan proses atau hasil korespondensi yang terjadi antara subjek dengan objek eksternal.⁷⁵ Pengetahuan ini diperoleh melalui perantara. Artinya, objek pengetahuan yang berada di luar diri tidak langsung hadir dalam penyaksian subjek yang mengetahui, melainkan diketahui melalui sesuatu yang mewakili objek tersebut.⁷⁶

Fungsi pengetahuan *hushūlī* yaitu untuk melengkapi pengetahuan *hudhūrī*. Meskipun pengetahuan *hudhūrī* dinilai mampu menjelaskan objek pengetahuan oleh subjek dengan baik, namun jangkauan pengetahuan *hudhūrī* terbatas sehingga tidak bisa diharapkan untuk memecahkan persoalan epistemologi.⁷⁷

Thabathaba'i juga menjelaskan bahwa dalam proses korespondensi, subjek menangkap objek sebagai bentuk visualisasi entitas yang berasal dari objek.⁷⁸ Hal ini terjadi karena yang diterima oleh subjek bukanlah eksistensi eksternal objek secara langsung, sebab pengaruh eksistensi eksternal hanya terjadi pada ranah eksternal dan tidak pada ranah mental. Oleh karena itu, yang diterima oleh subjek adalah bentuk visual dari objek, bukan eksternal objek itu sendiri.

⁷⁵ Kholid al-Walid, “Hushūlī dan Hudhūrī Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta’aliyyah,” *Jurnal Yaqzhan* 6, no. 2 (2020): hal. 169.

⁷⁶ Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat*, diterjemahkan oleh Tim Sadra Press, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2021). hal. 143.

⁷⁷ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 123.

⁷⁸ Kholid al-Walid, “Hushūlī dan Hudhūrī Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta’aliyyah.” hal. 170.

Adapun menurut Mehdi Ha'iri Yazdi, pengetahuan melalui korespondensi adalah jenis pengetahuan yang melibatkan subjek maupun objek yang terpisah, serta adanya hubungan kesesuaian (korespondensi) antara keduanya. Sebenarnya, perpaduan antara objek luar (eksternal) dan dalam (internal), ditambah dengan tingkat korespondensi di antara keduanya. Karena korespondensi pada hakikatnya adalah hubungan yang bersifat dua arah, menyebabkan hubungan ini hanya dapat terjadi jika terdapat dua unsur yang saling terhubung: objek A dan objek B. Hubungan tersebut tidak dapat berlaku jika salah satu dari keduanya tidak ada. Jika tidak ada objek eksternal, maka tidak akan ada representasi dari objek. Sehingga, tidak mungkin ada hubungan korespondensi antara keduanya.⁷⁹

Lebih lanjut, gambaran-gambaran yang dihasilkan melalui indera disebut pengetahuan *hushūlī*.⁸⁰ Pengetahuan *hushūlī* juga menggunakan akal dalam melakukan analisis dan pengamatan terhadap berbagai fenomena secara meyakinkan.⁸¹ Pengetahuan ini merupakan bagian dari ilmu empiris (*hissi*) yang diperoleh dari penyaksian inderawi. Sesuatu yang dilihat manusia dengan inderanya, maka kemampuan itu adalah batas pengetahuan *hushūlī*.⁸²

Setelah memahami definisi pengetahuan ini, penting pula untuk memahami bahwa pengetahuan *hushūlī* memiliki berbagai tingkatan sesuai dengan karakteristik dan cara perolehannya. Terdapat beberapa tingkatan dalam

⁷⁹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy*, hal. 44.

⁸⁰ Jawadi Amuli, *Makna Hari Kiamat Dalam Al-qur'an: Perspektif Agama, Falsafah dan Irfan*, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2012). hal. 325.

⁸¹ Ali Sibrimalisi, *Mengenal Tuhan Bersama M. Quraish Shihab: Kajian Filosofis Atas Eksistensi Keesaan Allah*, 1 (Bandung: Nuansa Cendekia, 2019). hal. 107.

⁸² Jawadi Amuli, *Makna Hari Kiamat Dalam Al-qur'an: Perspektif Agama, Falsafah dan Irfan*. hal. 324-325.

pengetahuan yang dimaksud yakni inderawi, khayāl, *wahm*, dan akal. Berikut penjelasannya:

1. Tingkatan *Hushūlī*

Inderawi (*Hissī/sensory*), adalah gejala-gejala sederhana yang muncul dalam jiwa sebagai akibat dari hubungan antara organ-organ indera dengan kenyataan-kenyataan material, seperti citra pemandangan yang kita lihat dengan mata atau suara yang kita dengar dengan telinga.⁸³

Inderawi ini sepenuhnya bergantung pada hal-hal eksternal yang berada di luar diri kita (bersifat materi). Dengan begitu, ketika objek yang ditangkap oleh pancaindra tidak lagi muncul, maka secara otomatis akan menghilang begitu saja. Ini adalah bentuk pengetahuan paling dasar karena objeknya adalah hal-hal yang hadir secara material di hadapan subjek.

Menurut kaum empiris, indera merupakan satu tahap pengetahuan yang disebut pengetahuan lahiriah, atau dengan istilah lain; pengetahuan permukaan (*sathhi*); pengetahuan yang tidak mendalam (*ghayr 'umqi*).⁸⁴ Dengan demikian, indera merupakan alat untuk memperoleh informasi dari berbagai dimensi bentuk, rasa, bau, raba, dan suara.⁸⁵

Mengenai hal ini, terdapat satu ungkapan yang cukup populer sejak zaman Yunani, kemungkinan ungkapan tersebut datang dari Aristoteles, ia mengungkapkan:

⁸³ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 125.

⁸⁴ Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan : Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis*. hal. 90.

⁸⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, 1 (Arasy Mizan, 2005). hal. 101.

“Barang siapa yang kehilangan satu indera, maka ia telah kehilangan satu ilmu,” (*man faqada hissana faqad faqada ilman*).⁸⁶

Dalam ungkapan tersebut, menyatakan bahwa bagi manusia yang kehilangan salah satu inderanya akan kehilangan salah satu cara memperoleh pengetahuan. Misalnya, seseorang yang terlahir buta tidak akan pernah bisa membayangkan warna. Tidak peduli seberapa banyak deskripsi yang digunakan, mustahil bagi mereka untuk memahaminya.⁸⁷

Perolehan inderawi ini membatasi kemampuannya untuk memahami dan mengerti warna dari suatu benda. Jadi, tidak mungkin bagi seseorang untuk menjelaskan konsep tertentu kepada orang yang buta sejak lahir karena keterbatasan inderawi mereka yang sama sekali belum pernah melihat benda maupun warna yang ingin diberitahukan tersebut.⁸⁸

Demikian pula, seseorang yang tuli sejak lahir tidak dapat memahami suara, musik, atau lagu. Keterbatasan ini menunjukkan bahwa indera memainkan peran penting dalam memperoleh pengetahuan. Oleh karena itu, tidak ada keraguan bahwa indera merupakan salah satu unsur pengetahuan.⁸⁹

Khayāl (*Khayāl/imagination*), merupakan gejala-gejala sederhana dalam jiwa yang muncul secara langsung akibat timbulnya gagasan-gagasan yang diperoleh melalui inderawi. Namun, tidak sama seperti

⁸⁶ Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi*, 1 (Jakarta: Lentera Basritama, 2001). hal. 51.

⁸⁷ Murtadha Muthahhari, *The Theory Of Knowledge* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), 2011). hal. 29.

⁸⁸ Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan : Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis*. hal. 26.

⁸⁹ Murtadha Muthahhari, *The Theory Of Knowledge*, hal. 29.

inderawi, khayāl tidak bergantung pada hubungan dengan dunia luar (eksternal).⁹⁰

Kita bisa menyusun bentuk-bentuk inderawi dari bagian-bagian yang berbeda, dan membedakan satu dari yang lain—bukan sebagaimana kita menyaksikannya secara eksternal, melainkan secara imajinatif. Misalnya, kita dapat membayangkan makhluk yang kepalanya seperti manusia, tubuhnya seperti kuda, dan memiliki sayap. Inilah bentuk dari daya penggubahan (*taṣarruf*).⁹¹

Dengan daya ini khayāl ini, manusia mampu mempertahankan citra-citra dari objek-objek yang telah hilang dari pengamatan inderawi, dan menjaganya dari kerusakan atau kehancuran, meskipun materi eksternalnya telah rusak. Citra-citra itu tetap tersimpan dalam khayāl (imajinasi), karena bentuknya tidak identik dengan bentuk material eksternalnya.⁹²

Khayāl atau imajinasi memiliki kemampuan untuk menyimpan dan membentuk kembali bentuk-bentuk inderawi walaupun objeknya tidak lagi hadir. Dapat membayangkan sesuatu yang tidak sedang kita lihat atau dengar secara langsung.⁹³ Daya ini bisa melestarikan dan mengingat bentuk, suara, atau kesan lainnya yang telah ditangkap oleh indera. Tanpa daya ini, kita tidak akan bisa mengingat hal-hal yang telah kita alami, selayaknya orang yang kehilangan ingatan.⁹⁴

Tanpa ingatan, pengalaman inderawi tidak dapat berkembang menjadi pengetahuan, bahkan proses penalaran juga tidak mungkin. Sebab, untuk melakukan

⁹⁰ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 126.

⁹¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 186.

⁹² Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol 9, hal. 192.

⁹³ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy*. hal. 100.

⁹⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003). hal. 22.

proses penalaran, kita mesti mengingat premis-premisnya.⁹⁵ Sebagaimana Nano Warno menjelaskan hal ini, bahwa:

“Konklusi tidak akan lahir tanpa ingatan akan masa lalu, atau memori dalam istilah modern. Kita bisa memetakan dan menyimpulkan sebab kita mengetahui premis-premis sebelumnya.”⁹⁶

Perbedaannya dengan persepsi inderawi adalah gambaran situasi terkini (tangkapan pancaindra) yang hadir dalam kesadaran. Sedangkan khayāl, peristiwa di masa yang telah berlalu, hadir dalam kesadaran saat ini, tetapi peristiwa yang diingat tersebut tetaplah terjadi dalam realitas eksternal di masa lalu.

Namun jika bentuk itu tidak lagi tersedia karena lupa atau ada penghalang lain, maka dibutuhkan sensasi baru (indera). Indera eksternal akan menyediakan kembali bentuk tersebut, dan bentuk itu pun tersimpan dalam imajinasi (khayāl).⁹⁷

Contoh dari pengetahuan khayāl ini salah satunya yaitu gambaran mental tentang panorama gunung yang tetap ada dalam benak meskipun kedua mata telah terpejam, namun dapat dikenang kembali (menghadirkan dalam ingatan) setelah kejadian itu telah berlalu sejak lama.

Wahm (Estimation), menurut filsuf Peripatetik, seperti Ibnu Sīnā dan para pengikutnya, *wahm* dipahami sebagai salah satu fakultas di antara indera-indera internal (*hiss baṭini*). Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa fungsi *wahm* adalah menangkap makna-makna non

⁹⁵ J Sudarminta, *Epistemologi Dasar*. hal. 34.

⁹⁶ Nano Warno, *Filsafat Peripatetik Islam Ibnu Sīnā* (Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2024). hal. 35.

⁹⁷ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 189.

materi yang bersifat partikular, atau memahami makna dari persepsi inderawi partikular.⁹⁸

Ikhwan ash-Shafa juga menjelaskan bahwa *wahm* merupakan daya untuk memperoleh tujuan dan manfaat, serta menghafal dan mengingat untuk membedakan antara sesama jenis dan lawan, juga kemampuan dalam melindungi diri dari bahaya dan menyelamatkan diri dari musuh.⁹⁹

Sebagaimana, penjelasan sebelumnya mengenai *wahm* menurut filsuf Peripatetik dipahami sebagai salah satu fakultas di antara indera-indera internal (*hiss baṭīni*). Dengan demikian, tingkatan pengetahuan yang satu ini disebut juga dengan indera batin.

Indera batin inilah yang dapat menilai apakah suatu benda atau situasi itu bermanfaat atau berbahaya, sehingga kita dapat mengambil tindakan yang tepat, seperti menghindari bahaya atau mendekati sesuatu yang bermanfaat.¹⁰⁰

Sesuai dengan pengertian ini, menurut al-Farabi, *wahm* sebagai daya yang memahami makna-makna non inderawi, contohnya seperti pemahaman bahwa domba akan menjadi mangsa serigala. Pemahaman tersebut tidak diperoleh melalui pancaindra yang bersifat eksternal, melainkan melalui indera batin (internal) yang disebut daya *wahm*.¹⁰¹ Daya yang berfungsi untuk menangkap objek entitas-entitas yang tidak dapat

⁹⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, 1 (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000). hal. 305.

⁹⁹ Petrus al-Bustani, *Muqaddimah Rasail Ikhwan Ash-Shafa* (Beirut: Dar Shadir, t.t.). hal. 314.

¹⁰⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, hal. 22.

¹⁰¹ al-Farabi, *Ara Ahl al-Madinah al-Faḍīlah* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1973). hal. 65-85.

dijangkau oleh indera eksternal, seperti konsep baik dan buruk, atau perasaan senang dan benci.¹⁰²

Adapun Mullā Ṣadra memakai istilah *wahm* ini untuk menunjukkan kekuatan ciptaan imajinasi yang ada pada individu-individu secara partikular.¹⁰³ Menurutnya, definisi *wahm* adalah yang mengenali forma atau bentuk objek eksternal melalui indera, kemudian mampu memberikan nama pada forma tersebut dan merefleksikannya melalui imajinasi, bahkan saat objeknya sudah tidak nampak lagi.

Akal (*'Aql/ intellection*), merupakan daya yang mampu menghasilkan penilaian dan kesimpulan terhadap segala hal yang dipersepsi oleh subjek. Daya ini tidak hanya dibatasi pada hal-hal material selayaknya inderawi.

Para filsuf meyakini pengetahuan tidak hanya terbatas pada aspek eksperimental saja, melainkan juga meliputi pengetahuan rasional (*ta'aqquli*). Pengetahuan jenis ini bermula dari indera dan berpuncak pada penalaran akal.¹⁰⁴

Artinya, dalam proses memperoleh pengetahuan, manusia membutuhkan pemilahan (*tajziah*) dan analisis (*tahlil*) yang dilakukan oleh akal. Pemilahan dan analisis ini berfungsi untuk mengklasifikasikan objek-objek ke dalam kategori yang berbeda dan menyusunnya dalam bentuk khusus.¹⁰⁵ Saat pikiran melakukan proses abstraksi, ia mampu membedakan.¹⁰⁶

¹⁰² Iklil Pradigta, *al-Farabi: Biografi & Intisari Filsafatnya*, 1 (Yogyakarta: DIVA Press, 2024). hal. 41.

¹⁰³ Mullā Ṣadra, *al-Masa'ir*, diterjemahkan oleh Parviz Morewedd, (New York, 1992). hal. 40.

¹⁰⁴ Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan : Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis*. hal. 89.

¹⁰⁵ Murtadha Muthahhari. *Teori Pengetahuan : Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis*. hal. 27.

¹⁰⁶ Murtadha Muthahhari, *The Theory Of Knowledge*, hal. 31.

Menurut Allamah Thabathaba'i dan Ayatullah Jawadi Amuli, akal adalah daya yang ada pada manusia untuk menilai dan membedakan—misalnya—kebaikan dan keburukan.¹⁰⁷ Dengan demikian, manusia sebagai makhluk berakal disebut “*aqil*” yang membedakannya dengan makhluk-makhluk lainnya seperti hewan dan tumbuhan. Adapun, Mulyadhi Kartanegara memberikan contoh fungsi daya akal ini, ia mengatakan:

“Hanya separuh dari bulan yang dapat ditangkap oleh mata pada saat kita memandangnya. Untuk menyempurnakan kesan indera ini agar menjadi "pengetahuan sebagaimana adanya", kita membutuhkan alat lain yang kita sebut akal. Melalui akal lah, kita dapat menyempurnakan pengetahuan kita tentang bentuk bulan yang seutuhnya, dan bukan hanya separuh sebagaimana yang dikesankan oleh mata kita.”¹⁰⁸

Jelaslah bahwa akal berperan dalam melengkapi pengetahuan yang diperoleh melalui indera, sehingga kita dapat memahami realitas secara komprehensif. Dengan demikian, pengetahuan yang kita peroleh tidak hanya berdasarkan pada indera yang terbatas, tetapi juga pada pemahaman yang utuh.

Dengan demikian, akal memiliki kemampuan untuk memahami substansi dan esensi non materi, sehingga menjadikannya alat yang efektif untuk memahami objek-objek yang tidak dapat ditangkap oleh indera lahiriah.¹⁰⁹ Melalui akal, manusia dapat memahami konsep-konsep abstrak yang tidak selalu terikat pada materi.

¹⁰⁷ Abbas Nikzad, *Akal dan Agama: Dalam Perspektif Mullā Ṣadra dan Filosof Sadrian Kontemporer*, 1 (Yogyakarta: Diandra, 2019). hal. 105.

¹⁰⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, hal. 24.

¹⁰⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. hal.

Seandainya, daya akal (rasional) ini dianggap sebagai salah satu kemampuan fisik yang terikat dengan materi, maka seharusnya kemampuan tersebut melemah seiring dengan bertambahnya usia, sama seperti kemampuan fisik lainnya. Namun, kenyataannya berbeda. Semakin tua dan dewasa seseorang, semakin kuat kemampuan rasionalnya. Ini menunjukkan bahwa kemampuan rasional tidak berada pada raga, melainkan pada sesuatu yang tidak berwujud secara materi; artinya ia bersifat non materi.¹¹⁰

2. Pembagian *Hushūlī*

Dalam konteks pengetahuan *hushūlī* terdapat dua klasifikasi utama, yaitu konsep universal dalam bahasa Arab disebut *kulli*, serta konsep partikular dalam bahasa Arab disebut *juz'ī*. Berikut penjelasannya:

Universal, merupakan konsep yang mewakili banyak hal atau benda, seperti konsep manusia yang bisa berlaku pada banyak individu (*afrod*).¹¹¹ Atau dengan kata lain, akal tidak membatasi kebenaran generalisasinya pada objek yang plural.¹¹² Contohnya seperti, manusia dan binatang, kita tidak merujuk pada satu objek tertentu saja, melainkan pada seluruh manusia dan binatang secara umum.

Partikular, merupakan konsep yang hanya merujuk pada satu individu saja.¹¹³ Mental menangkap konsep tentang objek atau individu tertentu yang terikat oleh atribut-atribut materi, sehingga bisa ditunjuk secara

¹¹⁰ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 87.

¹¹¹ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 125.

¹¹² Kholid al-Walid, "Hushūlī dan Hudhūrī Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta'aliyyah." hal. 167.

¹¹³ Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*. hal. 125.

langsung dengan isyarat inderawi.¹¹⁴ Contohnya bisa menyebutkan satu objek misalnya bentuk mental tentang Risma, meja, kursi, batu dan sebagainya.

B. Jiwa

Selain pengetahuan, jiwa juga merupakan pembahasan utama dalam penelitian ini. Berikut ini peneliti akan menjelaskan definisi jiwa dan relasinya dengan raga dari berbagai sudut pandang, sekaligus membahas tingkatannya dari jiwa.

1. Definisi

Secara etimologi, istilah “jiwa” dalam bahasa Arab dikenal sebagai *nafs* dan diterjemahkan dalam bahasa Inggris yaitu *soul/spirit*.¹¹⁵ Istilah *Soul*, dijelaskan Lorens Bagus dalam bukunya, bahwa ia mengacu kepada pelaku pengendali, pusat pengaturan, atau prinsip vital pada manusia. Adapun jiwa dalam bahasa Yunani disebut *psyche* atau *pneuma*, dan Latin *anima*, dan Sanskerta *jiva*.¹¹⁶

Secara terminologi, Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai *entelechy* (penyempurnaan)¹¹⁷ pertama raga yang teratur dan mempunyai kapasitas untuk hidup. Jiwa sebagai fungsi bagi raga yang tidak dapat berdiri sendiri.¹¹⁸

Menurut al-Kindi, jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik, dan memiliki kehidupan yang energik, atau kesempurnaan fisik alami yang

¹¹⁴ Kholid al-Walid, “Hushūlī dan Hudhūrī Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta’aliyyah.” hal. 167.

¹¹⁵ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia Arab*, 1 (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007). hal. 366.

¹¹⁶ Lorens Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 1 ed. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996). hal. 379.

¹¹⁷ *Entelechy* merupakan daya atau kekuatan yang mengubah suatu potensi menjadi aktual, atau membantu perkembangan sesuatu untuk sampai pada kesempurnaan. Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’Aliyah Mullā Ṣadra*, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2017). hal. 108.

¹¹⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*. hal. 261.

memiliki alat dan mengalami kehidupan.¹¹⁹ Sebagaimana ia jelaskan bahwa:

“Tubuh alamiah” di sini merujuk pada tubuh yang bukan buatan. Sedangkan “memiliki alat” berarti manusia melakukan aktivitas dengan menggunakan anggota tubuhnya. Adapun “mengalami kehidupan” atau “memiliki kehidupan dengan daya” menunjukkan bahwa dalam diri manusia terdapat kesiapan untuk hidup dan kemampuan menerima daya dari jiwa.¹²⁰

Pandangan al-Kindi ini dipengaruhi oleh filsafat Yunani, yang menyatakan bahwa jiwa itu tunggal dan tidak tersusun (*jauhar basith*). Substansinya berasal dari Tuhan. Hubungan jiwa dengan Tuhan, seperti hubungan antara cahaya dan matahari. Sifat jiwa adalah ruhani, sehingga membedakannya dari raga.¹²¹

Ia menjelaskan bahwa jiwa adalah substansi yang berasal dari cahaya (*nūr*) Sang Pencipta. Menurutnya, jiwa merupakan substansi sederhana dan tidak hancur setelah meniggalkan raga.

Menurut al-Ghazālī, jiwa seseorang yang telah meninggal akan tetap abadi, baik dalam keadaan bahagia maupun menderita, sementara raga akan mengalami kehancuran.¹²² Selain itu, al-Farabi juga mengemukakan hal serupa bahwa jiwa manusia adalah substansi ruhani yang berdiri sendiri dan merupakan substansi manusia yang sesungguhnya; bukan aksiden dari fisik.¹²³

¹¹⁹ Rafy Sapuri, *Psikologi Islam: Tuntutan Jiwa Manusia Modern*, 1 ed., 2 (Jakarta: Rajawali Press, 2017). hal. 317-318.

¹²⁰ Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. 24.

¹²¹ Rizem Aizid, *Para Pelopor Kebangkitan Islam*, 1 (Yogyakarta: DIVA Press, 2017). hal. 38.

¹²² Mukhamad Syamsul Huda, “Pandangan Al-Ghazali Tentang Kebangkitan Jasmani Dalam Kitab Tahafut Al-Falasifah,” Skripsi (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009). hal. 67-68.

¹²³ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 63-64.

Selanjutnya, Ibnu Sīnā juga berpandangan bahwa jiwa adalah *jauhar* atau substansi yang tidak terikat pada materi. *Jauhar* ini memiliki sifat ruhaniah yang dapat mengendalikan raga. Jiwa berperan sebagai penyebab kehidupan.¹²⁴

Maksud dari Ibnu Sīnā ini kemudian dijelaskan pula oleh Fazlur Rahman, bahwa menjadi *entelechy* jenis raga berarti jiwa dikategorikan ke dalam substansi, karena raga tidak dapat bergerak tanpa jiwa. Jiwa manusia adalah substansi non materi yang bebas dari raga.¹²⁵

2. Relasi Jiwa dan Raga

Hubungan antara jiwa dan raga telah lama dibahas sejak zaman filsuf-filsuf Yunani. Terdapat beberapa aliran yang memiliki pendapat berbeda tentang definisi jiwa. Dua contoh aliran yang dimaksud adalah materialisme dan spiritualisme.

Aliran materialisme berpendapat bahwa jiwa tidak lebih dari sekadar jasmani, tidak ada kekhususan apa pun padanya. Sedangkan, aliran spiritualisme berpendapat bahwa jiwa memiliki kekuatan ruhani dan turun ke dunia dari alam yang lebih tinggi.¹²⁶

Terdapat perbedaan fundamental antara aliran materialisme dan spiritualisme dalam memahami konsep jiwa. Sementara itu, dalam konteks filsafat Islam, jiwa adalah kesempurnaan awal bagi raga manusia. Artinya, raga hanya dapat berfungsi berkat bantuan jiwa. Dengan demikian, raga dianggap sebagai wadah bagi jiwa untuk menggali potensi dari manusia itu sendiri.¹²⁷ Artinya, jiwa dan raga saling terkait dalam hal jiwa sebagai penggerak bagi raga.

¹²⁴ Ibnu Sīnā, *Psikologi Islam*, 2 (Jagakarsa: Rene Turos Indonesia, 2022). hal. 11.

¹²⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*. hal. 267.

¹²⁶ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj Wa Tathbiquh* (Jakarta: Rajawali, 1991). hal. 172-173.

¹²⁷ Debi Putri Serena dkk., “Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sīnā,” *Media (Jurnal Filsafat dan Teologi)* 4, no. 1 (2023), hal. 85.

Berdasarkan argumentasi ini, maka tidak mungkin jiwa menjadi tidak ada karena penyebab materialnya tidak ada. Jiwa bukanlah unsur material tetapi terlepas darinya.¹²⁸ Raga hanyalah sebagai alat bagi jiwa untuk mencapai kesempurnaannya, karena jiwa dengan esensinya merindukan kesempurnaan.¹²⁹

Jiwa pada hakikatnya merindukan kesempurnaan, sehingga raga hanya berperan sebagai sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Oleh karena itu, jiwa bukanlah unsur materi yang bergantung sepenuhnya pada raga, melainkan memiliki keberadaan yang kekal dan tidak dapat dihilangkan oleh kehancuran raga.

Lebih lanjut, mayoritas para filsuf Peripatetik mempertahankan bahwa jiwa adalah substansi yang terlepas dari raga dan tidak dapat kembali ke pemusnahan, ia kembali ke dunia non materi yang terpisah dari koneksi-koneksinya dengan raga pada saat kematian.¹³⁰

Dengan demikian, jiwa manusia tidak dapat musnah meskipun raga telah hancur. Hal ini karena jiwa memiliki sifat transenden yang tidak bergantung pada raga. Jiwa hanya menggunakan raga sebagai sarana untuk mengekspresikan dirinya. Sebaliknya, raga bergantung pada jiwa untuk keberadaannya. Ibnu Sīnā menjelaskan, jiwa tidak akan mengalami kehancuran, bahkan ketika raganya sudah tidak ada lagi.¹³¹

Ada pula menurut al-Kindi, jiwa adalah entitas sederhana, tidak tersusun, dan memiliki wujud yang terpisah dari jasmani. Jiwa dan jasmani hanya terhubung secara aksidental, artinya keduanya tidak memiliki hubungan yang esensial. Oleh karenanya, ketika jasmani binasa, hal itu tidak berarti bahwa

¹²⁸ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 329.

¹²⁹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 325.

¹³⁰ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 492.

¹³¹ Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1987). hal. 127.

jiwa juga akan binasa. Jiwa memiliki keberlangsungan yang terpisah dari jasmani.¹³²

Selanjutnya, menurut Mullā Ṣadra jiwa adalah *entelechy* badan jasmani yang bekerja melalui fakultas-fakultas—disebut organ. Tetapi, yang dimaksud organ ini bukanlah organ fisik seperti tangan dan sebagainya, melainkan daya-daya yang dengan perantaraannya jiwa dapat beroperasi. Pada umumnya, jiwa itu bersifat jasmani, tetapi akhirnya bersifat spiritual selamanya.¹³³ Dengan kata lain, jiwa muncul di atas landasan materi, bukan berarti jiwa bersifat materi secara mutlak.

Dalam filsafat Neosadrian, hubungan fundamental antara jiwa dan raga adalah jiwa bergantung pada kesiapan raga di awal keberadaannya, tetapi setelah itu, jiwa menjadi independen dan eksis secara terpisah dari materi raga.¹³⁴

Oleh karena itu, dalam kehidupan yang paling rendah, meskipun ia bergantung kepada materi, tetapi tidak dapat dikatakan sepenuhnya bersifat materi. Materi atau raga hanyalah instrumen dan merupakan langkah pertama untuk berpindah dari alam fisik menuju alam berikutnya.

3. Tingkatan Jiwa

Jiwa manusia memiliki beberapa tingkatan (*maqam*), dari awal pembangkitannya hingga akhir tujuannya.¹³⁵ Tingkatan jiwa yang dimaksud ini yaitu jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa insani.

a. Jiwa Nabati

¹³² Sirajudi Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007). hal. 59-60.

¹³³ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002). hal. 180.

¹³⁴ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. hal.131.

¹³⁵ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 179.

Ibnu Sīnā menjelaskan jiwa ini dalam tiga fakultas, yaitu daya makan, daya tumbuh, dan daya reproduksi.¹³⁶ Menurut al-Ghazālī, jiwa ini memiliki tiga fungsi: pertama, menutrisi dengan daya nutrisinya (*al-quwwah al-mughdīyah*); kedua, menumbuhkan dengan daya penumbuhnya (*al-quwwah al-munammīyah*); dan ketiga, mereproduksi dengan daya reproduksinya (*al-quwwah al-muwallīdah*).¹³⁷

Daya nutrisi ibarat permulaan, dan daya reproduksi ibarat tujuan atau puncak, sedangkan daya penumbuh menjadi perantara yang menyatukan daya reproduksi dengan permulaannya, yakni daya nutrisi. Dalam hal ini, tubuh yang bernafas sebenarnya hanya membutuhkan tiga daya ini.¹³⁸

Daya-daya ini tidak dapat dijangkau oleh indera, tetapi keberadaannya dapat diketahui melalui aksi yang dihasilkannya. Setiap aksi memiliki subjek yang melakukan aksi tersebut. Berdasarkan aksi ini, kita dapat memberikan sebutan untuk subjek tersebut. Misalnya, jika aksinya menumbuhkan, maka subjeknya disebut sebagai daya penumbuh.¹³⁹

b. Jiwa Hewani

Tingkatan jiwa yang kedua. Menurut al-Ghazālī, Jiwa hewani lebih sempurna dibandingkan dengan jiwa nabati, karena ia memiliki daya nabati dan dua daya tambahan yaitu daya penangkap dan daya penggerak.¹⁴⁰ Bagi Ibnu Sīnā, jiwa hewani mencakup seluruh daya pada hewan dan manusia, namun tidak ada pada tumbuhan-tumbuhan.

¹³⁶ Ibnu Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, hal. 63-64.

¹³⁷ al-Ghazali, *Pengantar Filsafat: Memahami Gagasan Pokok Para Filsuf dari Aristoteles hingga Ibnu Sīnā*, 1 (Jagakarsa: Tuross Pustaka, 2024), hal. 380.

¹³⁸ Ibnu Sīnā, *Psikologi Islam*, hal. 167.

¹³⁹ al-Ghazali, *Pengantar Filsafat: Memahami Gagasan Pokok Para Filsuf dari Aristoteles hingga Ibnu Sīnā*, hal. 381.

¹⁴⁰ al-Ghazali, *Pengantar Filsafat: Memahami Gagasan Pokok Para Filsuf dari Aristoteles hingga Ibnu Sīnā*, hal. 382.

Jiwa sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh alami yang bertanggung jawab atas sifat mekanistik raga, serta menangkap berbagai parsialitas yang digerakkan berdasarkan keinginan.¹⁴¹

c. Jiwa Insani

Tingkatan jiwa yang ketiga dijelaskan juga oleh Ibnu Sīnā, bahwa setiap benda fisik yang bergerak memiliki penyebab yang menggerakkan. Oleh karena itu, jelaslah bahwa benda-benda fisik yang bergerak dengan gerakan yang tidak alami, memiliki penyebab yang menggerakkan disebut jiwa insani (*an-nafs al-insānī*).¹⁴²

Tidak dapat disangkal bahwa spesies makhluk hidup yang berakal dibedakan dari makhluk hidup yang tidak berakal oleh suatu daya yang karenanya ia mampu mengkonsepsikan objek-objek akal (*ma'qūlāt*). Daya ini disebut jiwa rasional, atau biasa juga disebut akal material (*al-'aql al-hayūlānī*), yaitu akal potensial.¹⁴³

Menurut Ibnu Sīnā, jiwa insani berperan dalam menganalisis serta mensistematisasikan berbagai konsep partikular untuk memperoleh gambaran universal yang mendeskripsikan fakultas tertinggi jiwa, sebagai kesempurnaan pertama yang dimiliki manusia dalam ranah pengetahuan.¹⁴⁴

Hasyim Adnani dalam disertasinya menyebut jiwa rasional merupakan fakultas aktif. Menurutnya, ia bekerja berdasarkan pilihan sendiri dalam kesatuan arah dan tujuan, yang terdiri dari daya praktis dan teoretis. Praktis ialah akhlak sedangkan teoretis ialah berpikir.¹⁴⁵ Bagi Ibnu

¹⁴¹ Ibnu Sīnā, *Psikologi Islam*. hal. 23.

¹⁴² Ibnu Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009). hal. 140.

¹⁴³ Ibnu Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, hal. 164.

¹⁴⁴ Syhams Inati, *Remarks and Admonitions* (London: Kegan Paul International, 1984). hal. 17.

¹⁴⁵ Hasyim Adnani, "Konsep Ma'ad Transenden dalam Al-qur'an" (Disertasi, Jakarta, Institut PTIQ, 2022). hal. 114.

Sīnā, dalam pengertian homonim, kedua fakultas ini disebut akal,¹⁴⁶ serta terdapat pada seluruh spesies manusia.¹⁴⁷

Dengan demikian, jelaslah perbedaan dari ketiga jiwa tersebut. Jiwa nabati merupakan kesempurnaan bagi raga dari aspek reproduksi, pertumbuhan, dan konsumsi. Jiwa hewani merupakan kesempurnaan bagi raga dari aspek persepsi terhadap partikular-partikular dan bergerak atas kehendaknya sendiri. Sedangkan, jiwa insani merupakan kesempurnaan utama bagi raga dari aspek melakukan aktivitas secara teratur berdasarkan pertimbangan dan kesimpulan pikiran, serta dari aspek persepsi terhadap hal-hal yang bersifat universal.

¹⁴⁶ Ibnu Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, hal. 67-68.

¹⁴⁷ Ibnu Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*. hal. 164.

BAB III

PROFIL DAN PRINSIP-PRINSIP PENGETAHUAN DAN JIWA DALAM FILSAFAT TRANSENDENTAL

A. Profil Filsafat Transendental

Di samping pembahasan tentang teori-teori yang menjadi landasan argumentasi, profil Filsafat Transendental serta prinsip-prinsipnya tidak kalah penting untuk kita ketahui terlebih dahulu, sebelum menyentuh pembahasan analisis. Berikut ini, peneliti akan menjelaskan definisi Filsafat Transendental serta figur yang menjadi pelopor utama dalam pengembangan aliran tersebut. Setelah itu, peneliti kemudian menjelaskan prinsip-prinsipnya terkait *ke-non-materian* pengetahuan dan jiwa sebagai bahan analisis dalam menjawab rumusan masalah dalam penelitian ini.

1. Definisi Filsafat Transendental

Istilah Filsafat Transendental (Teosofi Transenden) atau *al-Hikmah al-Muta'aliyah* telah dipakai oleh para sufi jauh sebelum Mullā Ṣadra menggunakannya. Istilah ini juga pernah ditemukan dalam karya beberapa filsuf Peripatetik, seperti Qutbuddin Syirazi. Namun, makna yang diberikan pada istilah tersebut pada masa-masa awal penggunaannya berbeda dengan pengertian yang kemudian dikembangkan oleh Mullā Ṣadra dan para pengikutnya. Mullā Ṣadra beserta murid-muridnya justru memberikan penafsiran yang lebih tepat dan menjadikan istilah ini sebagai simbol dari sintesis metafisika dan filsafatnya yang baru. Secara harfiah, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* terdiri dari dua kata, yaitu *al-hikmah* yang berarti kebijaksanaan atau teosofi, dan *al-Muta'aliyyah* yang berarti transenden. Setelah satu generasi sesudah Mullā Ṣadra, salah satu murid sekaligus

menantunya, 'Abd al-Razzaq al-Lahiji, menyebut filsafat Mullā Ṣadra sebagai *al-Hikmah al-Muta'aliyyah*.¹⁴⁸

Mullā Ṣadra menjelaskan kedua istilah ini di berbagai karyanya dan mendefinisikan lebih dari satu kali, dengan merujuk pada sumber-sumber sebelumnya lalu menyintesiskan berbagai pandangan menjadi perspektif khasnya sendiri. Dengan demikian, Filsafat Transendental merupakan sudut pandang baru dalam tradisi intelektual Islam yang dibangun atas perpaduan dan integrasi hampir seluruh aliran pemikiran Islam yang telah ada sebelumnya.

Aliran filsafat ini memadukan ajaran wahyu, kebenaran-kebenaran yang diperoleh melalui penyaksian dan pencerahan batin, serta penggunaan logika dan pembuktian rasional secara ketat menyatu dalam kesatuan. Filsafat Transendental sebagai cabang baru dalam intelektualitas Islam, yang hadir untuk memenuhi kebutuhan intelektual Islam dan tetap relevan hingga kini.¹⁴⁹

Selain itu, lahir demi menjaga kesinambungan kehidupan intelektual tradisi Islam dalam siklus sejarahnya yang terus berkembang, serta menjadi salah satu ekspresi filsafat yang lebih akhir dalam sejarah; yakni filsafat atau *hikmah* yang universal.

Adapun sejarah hadirnya aliran ini, pada abad ke-17, Mullā Ṣadra muncul sebagai pemikir terkemuka dalam sejarah filsafat Islam. Pada saat itu, dunia Islam sedang mengalami kemunduran intelektual dan stagnasi pemikiran yang telah berlangsung sejak abad ke-14. Mullā Ṣadra kemudian membawa pembaruan filosofis dengan menggabungkan berbagai tradisi intelektual yang ada sebelumnya dan menciptakan sebuah paradigma filsafat yang komprehensif.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'Aliyah Mullā Ṣadra*, hal. 97-98.

¹⁴⁹ Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'Aliyah Mullā Ṣadra*, hal. 109-110.

¹⁵⁰ Gerwin Satria Nirbaya, "Gagasan Filsafat Transendental Mullā Ṣadra,"

Awalnya, Mullā Ṣadrā berusaha mencari kepuasan spiritual melalui pembuktian filsafat atas agama. Namun, ia kemudian menyadari bahwa pembuktian rasional dan penalaran formal tidak cukup untuk mencapai kebenaran sejati. Pengalaman religius ini kemudian mendorongnya untuk mengembangkan sintesis dari arus pemikiran sebelumnya.¹⁵¹

Mulla Ṣadrā mengumpulkan dan menginterpretasikan pemikiran-pemikiran tersebut, kemudian diinterpretasikan dalam karyanya.¹⁵² Ia muncul hampir seribu tahun setelah munculnya Islam dan karyanya mewakili sintesis dari pemikiran Islam yang mendahuluinya. Ia sangat menguasai al-Qur'an dan hadis, filsafat dan teologi Islam, tasawuf, dan bahkan sejarah pemikiran Islam.¹⁵³

Fazlur Rahman menulis sebuah studi khusus tentang aliran dalam filsafat Islam ini. Menurutnya, nilai penting Mullā Ṣadrā terletak bukan hanya pada kenyataan bahwa dia mempelajari seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus pemikiran sebelumnya, tetapi juga pada kenyataan bahwa dia berhasil menciptakan sintesis yang utuh.¹⁵⁴

Imam Khomeini juga menyebutkan tiga aliran filsafat utama dalam dunia Islam, yaitu *Masya'iyah* (peripatetisme)¹⁵⁵, *Isyraqiyah* (iluminasionisme)¹⁵⁶, dan

https://www.buletinaufklarung.com/2024/11/gagasan-filsafat-transendental-mulla_4.html?m=1.

¹⁵¹ Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam : Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*. hal. 135.

¹⁵² Imam Ibnuumalik, Ali Bowo Tjahjono, dan Toha Makhsum, "Konsep Teosofi Transendental Mullā Ṣadrā dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan Tauhid," *Konstelasi Ilmiah Mahasiswa Unissula (KIMU)* 7, 2022, hal. 395.

¹⁵³ Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History Of Islamic Philosophy*, 1 (Qum: Ansariyan Publications, 1993). hal. 643.

¹⁵⁴ Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam : Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*. hal. 131.

¹⁵⁵ Istilah peripatetisme berasal dari kata Yunani "*peripatos*" yang berarti berjalan mondar-mandir. Kata ini diterjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa Arab

Hikmah Muta'aliyyah (Filsafat Transendental). Menurutnnya, aliran terakhir ini merupakan puncak dari upaya para pemikir Islam untuk mensintesis seluruh pemikiran yang mempengaruhi filsafat Islam.¹⁵⁷

2. Figur Utama Filsafat Transendental

Nama lengkapnya adalah Şadr al-Din Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Yahya al-Qawāmī al-Syīrāzī, dan ia lebih dikenal dengan sebutan Mullā Şadra. Gelar kehormatannya, Şadr al-Din (Cendekiawan Agama), menunjukkan kedudukannya yang diterima dalam lingkaran teologi tradisional, sementara julukannya sebagai "Teladan atau Otoritas Filsuf Ilahi" (Şadr al-Muta'allihin) menandakan posisi uniknya bagi generasi filsuf yang datang setelahnya. Mullā Şadra dikatakan telah melakukan ziarah ke Mekah sebanyak enam kali, dan pada perjalanan ketujuh ia meninggal pada tahun 1050/1640 di Basra.¹⁵⁸

Mullā Şadra lahir di kota Syīrāz, Iran, sekitar tahun 1571-1572 M. Ia berasal dari keluarga yang berpengaruh dan terkenal.¹⁵⁹ Mullā Şadrā dalam salah satu karyanya juga diberi gelar "*al-Hakīm al-Ilāhī al-Failasūf ar-Rabbānī*", yang

yaitu "*masyā'iyah*". Istilah ini digunakan merujuk pada Aristoteles yang memiliki kebiasaan untuk berjalan mondar-mandir sambil mengajar filsafat, dan para muridnya mengikutinya sambil mendengarkan dengan tekun. Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam: Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*, hal. 88.

¹⁵⁶ Illuminationisme berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Kata *isyraq* mempunyai banyak arti; terbit, berSīnār, dan berseri-seri. *Isyraqi* berkaitan dengan kebenderangan atau cahaya yang umumnya digunakan sebagai lambang kekuatan, kebahagiaan dan ketenangan. Sedangkan *Illumination* dalam bahasa Inggris yang dijadikan padanan kata *isyraq* juga berarti cahaya atau penerang. Zuhelmi, "Metafisika Suhrawardi: Gradasi Essensi dan Kesadaran Diri," *JIA*, no. 1 (2019): hal. 107.

¹⁵⁷ Mulla Şadra, *Kearifan Puncak*. hal. VI.

¹⁵⁸ Hossein Nasr dan Leaman, *History Of Islamic Philosophy*. hal. 635.

¹⁵⁹ Rahmat Effendi, "Al-Asfār al-Arba'a sebagai Basis Metafisika Mullā Şadra," *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 32, no. 2 (2021): hal. 336.

mencerminkan kedalaman ilmunya serta kedekatannya dengan Sang Pencipta.¹⁶⁰

Ayahnya, Ibrahim Syīrāzī, anggota keluarga Qawam yang terkenal di Syīrāz, memegang jabatan wazir dan merupakan tokoh politik dan sosial yang kuat di kota asalnya. Ia tidak menyia-nyiakan upaya dalam pendidikan putra satu-satunya. Mullā Ṣadra diberikan pendidikan Islam terbaik di Syīrāz. Setelah itu, ia dikirim ke Isfahan untuk melanjutkan studinya.¹⁶¹

Isfahan, sebuah pusat budaya penting di dunia Timur Islam pada masa itu, menjadi tempat Mullā Ṣadra berguru kepada beberapa tokoh terkemuka. Ia belajar dari teolog Baha' al-Din al-'Amili (1031 H/1622 M), kemudian kepada filsuf Peripatetik Mir Abu al-Qasm Fendereski (1050 H/1641). Namun, gurunya yang paling utama adalah Mir Damad¹⁶² (1041 H/1631 M).¹⁶³

Singkat kata, Mullā Ṣadra melatih sejumlah murid yang kemudian menjadi tokoh penting dalam aktivitas filosofis. Dua murid terpentingnya menghasilkan karya-karya yang masih banyak dipelajari hingga saat ini. Murid pertama, Muhammad ibn al-Murtada atau lebih dikenal sebagai Mullā Muhsin Fayd Kāshānī, menulis risalah berjudul *al-Kalamat al-maknūnah*. Murid kedua adalah 'Abd al-Razzaq ibn al-Husayn al-Lahiji. Karyanya *Shawariq al-ilham*. Kedua murid ini juga menikahi dua putri Mullā Ṣadra, menunjukkan hubungan semakin erat antara guru dan murid.¹⁶⁴

Munculnya seorang intelektual luar biasa seperti Mullā Ṣadra ini menandakan adanya suasana kehidupan intelektual yang sangat kondusif. Ia dikenal luas sebagai ahli metafisika

¹⁶⁰ “Epistemologi Mullā Ṣadra (Kajian Tentang Ilmu Husūlī dan Ilmu Hudūrī),” *Empirik: Jurnal Penelitian Islam* 5, no. 1 (2012): hal. 209.

¹⁶¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxiii.

¹⁶² Hossein Nasr, *Al-Ḥikmah Al-Muta'Aliyah Mullā Ṣadra*, hal. 19.

¹⁶³ Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, hal. 167.

¹⁶⁴ Hossein Nasr dan Leaman, *History Of Islamic Philosophy*, hal. 638.

dan *hikmah* terkemuka. Empat mazhab filsafat Islam yang penting yakni Peripatetik (*masya'i*), Iluminasi (*isyraqi*), gnostis (*irfan*) dan teologi (*kalam*), berkembang begitu pesat selama empat abad sebelum Mullā Ṣadra. Keempat mazhab tersebut saling memengaruhi satu sama lain. Inilah latar belakang yang mengawali sintesis besar yang dilakukan oleh Mullā Ṣadra.¹⁶⁵

Mullā Ṣadra sangat antusias mempelajari pemikiran-pemikiran terdahulu bukan sebagai sesuatu yang sudah usang, melainkan sebagai kekayaan intelektual abadi yang tetap terhubung dengan tradisi Islam. Setelah mempelajari secara menyeluruh, ia kemudian merumuskan sebuah sintesis dan dimensi intelektual baru yang disebut teosofi transenden/Filsafat Transendental (*al-Hikmah al-Muta'aliyyah*). Mazhab ini bersifat baru sekaligus tradisional, hanya dapat dibangun oleh seorang pembaharu (*mujaddid*) yang mampu memperbarui doktrin melalui visi tentang kebenaran transenden yang diungkapkan oleh ajaran tradisional.¹⁶⁶

Melalui akal yang tercerahkan, lahirlah sebuah perspektif intelektual yang sangat Islami. Mullā Ṣadra memiliki kombinasi yang langka tersebut, yakni kombinasi antara keyakinan agama yang sempurna, logika yang sangat tajam, dan hati, sehingga lahirnya pemikiran baru, yakni Filsafat Transendental. Dia telah mendirikan suatu bangunan mazhab yang mengandung ajaran-ajaran teologi, filsafat, mistik, dan gnostik dalam Islam, semuanya dielaborasi secara sempurna.

Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan bahwa dalam banyak hal "filsafat metafisik" Mullā Ṣadra mewakili tren baru dalam filsafat Islam. Ia berusaha sekuat tenaga untuk memeriksa sepenuhnya setiap posisi dan argumen filosofis,

¹⁶⁵ Hossein Nasr, *al-Hikmah Al-Muta'Aliyah Mullā Ṣadra*, hal. 1-3.

¹⁶⁶ Hossein Nasr, *al-Hikmah Al-Muta'Aliyah Mullā Ṣadra*, hal. 12-13.

kemudian memilih apa yang dianggapnya sebagai argumen terbaik. Filsafat sistematisnya bukanlah Peripatetik maupun iluminasi tetapi merupakan rekonstruksi baru dari keduanya, sebagai bukti keberlanjutan pemikiran filosofis dalam Islam.¹⁶⁷

B. Prinsip-prinsip Filsafat Transendental

Mengawali penjelasan prinsip-prinsip Filsafat Transendental, pada bagian ini akan dibahas terlebih dahulu tentang pengetahuan untuk memahami eksistensinya sebagai sesuatu yang bersifat non materi dalam kesatuannya dengan subjek yang mengetahui.

1. Pengetahuan

Pengetahuan merupakan aspek fundamental dalam eksistensi makhluk berakal, yakni manusia sebagai subjek yang berperan dalam memperoleh dan menyimpan pengetahuan. Oleh karena itu, perlu bagi kita untuk memahami prinsip-prinsip pengetahuan apa saja yang mendasari hal tersebut.

a. *Ke-non-materialian* Pengetahuan

Mullā Ṣadra berpandangan bahwa agen aktif yang memperoleh pengetahuan adalah jiwa. Ia menyebut ciptaan jiwa sebagai “eksistensi mental” (*al-wujūd al-dhihnī*). Eksistensi mental adalah wujud non materi yang diciptakan jiwa dalam dirinya dan tidak memiliki efek eksternal yang identik dengan objek diketahui.¹⁶⁸

Menurutnya, pengetahuan bukanlah suatu hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui.

¹⁶⁷ Hossein Nasr dan Leaman, *History Of Islamic Philosophy*. hal. 641.

¹⁶⁸ Hossein Sheykh Rezaee dan Mohammad Mansur, “Knowledge as a Mode of Being: Mullā Ṣadra’s Theory of Knowledge,” *Sophia Perennis*, no. 4 (2009): hal. 25.

Pengetahuan pada hakikatnya adalah kehadiran yang sempurna dari objek yang diketahui dalam subjek yang mengetahui.¹⁶⁹

Semua bentuk-bentuk inderawi yang hadir dalam mental bukanlah kualitas materi eksternal, melainkan kualitas atau keadaan jiwa (*kayfiyyāt nafsāniyyah*) yang merupakan sifat-sifat jiwa, bukan sifat-sifat materi. Misalnya, panas mental bukan dari jenis panas eksternal, karena jika ia benar-benar panas, maka ia akan membakar. Hal ini menunjukkan hal-hal yang kita ketahui sesungguhnya memiliki eksistensi lain yang tidak bersifat materi.¹⁷⁰

Sebagaimana Fazlur Rahman, menjelaskan pandangan Mullā Ṣadra tersebut, bahwa:

“Pengetahuan bukanlah pengurangan, seperti abstraksi dari materi, juga bukan hubungan tetapi suatu wujud. Ia bukan sembarang wujud, tetapi wujud aktual, bukan potensial. Bahkan ia bukan sekedar wujud aktual, tetapi wujud murni yang tidak tercampur dengan non wujud.”¹⁷¹

Pengetahuan melalui kehadiran ini adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri. Artinya, mengetahui tanpa gangguan koneksi dengan objek eksternal.¹⁷² Mullā Ṣadra menyatakan bahwa makna pernyataan yang jelas

¹⁶⁹ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Pengantar Pemikiran Mullā Ṣadra*, 1 ed. (Polman: Rumah Ilmu, 2018). hal. 207.

¹⁷⁰ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 224.

¹⁷¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*. hal. 284-285.

¹⁷² Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy*, hal. 43.

dengan sendirinya hadir dalam pikiran tanpa bantuan konseptualisasi.¹⁷³

Tidak mungkin konsep yang kita pahami, melekat pada raga yang dapat dibagi. Alasannya, setiap ukuran selalu tunduk pada pembagian. Oleh karena itu, apa pun yang melekat pada sesuatu yang dapat dibagi, juga harus dapat dibagi. Ini berarti konsep (pengetahuan) akan selalu tunduk pada pembagian dan tidak akan pernah berhenti pada suatu batas di mana pembagiannya berakhir. Ini adalah hal yang mustahil. Kalau konsep ada di dalam raga yang bisa dipotong-potong, maka konsep itu sendiri juga harus bisa dipotong-potong. Ini tidak mungkin bagi sebuah konsep.¹⁷⁴

Adapun masalah jika pengetahuan menyatu dengan raga fisik yang bisa dibagi-bagi, saat raganya dibagi, pengetahuannya juga akan ikut terbagi. Tetapi pengetahuan yang diketahui itu sendiri tidak dapat dibagi.¹⁷⁵ Taqi Misbah Yazdi berpendapat bahwa pengetahuan adalah sesuatu yang bersifat non materi. Berikut argumensinya;

Pertama, pengetahuan tidak dapat dibagi. Jika pengetahuan bersifat materi, maka ketika seseorang memperoleh pengetahuan, berarti sesuatu yang besar akan masuk ke dalam sesuatu yang kecil. Kedua, jika pengetahuan adalah materi, maka kita tidak bisa mengetahui atau menghadirkan lebih dari satu gambaran atau konsep dalam mental secara bersamaan. Kenyataannya, kita dapat melakukan hal tersebut, bahkan mampu membandingkan antara satu dengan lainnya. Ketiga, kita mampu mengingat dan menghadirkan kembali pengetahuan atau konsep yang

¹⁷³ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadra on Existence, Intellect, and Intuition*. hal. 86-87.

¹⁷⁴ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 230.

¹⁷⁵ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 232.

telah tersimpan dalam diri kita meskipun telah berlalu puluhan tahun. Padahal, jika pengetahuan itu materi, ia akan lenyap karena hancurnya tempat penyimpanannya.¹⁷⁶

Berdasarkan penjelasan ini, Taqi Mishbah Yazdi menegaskan bahwa pengetahuan tidak bersifat materi karena tidak bisa disatukan dengan unsur-unsur materi yang mengalami kehancuran.

Sifat pengetahuan (wujud ilmu) adalah eksistensi yang berbeda jenis dari eksistensi materi—ia bebas dari kerusakan, sebagaimana hal itu berlaku pada materi.¹⁷⁷

Dalam ungkapan lain, suatu wujud tidak mungkin masuk ke dalam wujud lain yang berbeda karena hal itu akan menyebabkan sesuatu menjadi satu sekaligus banyak. Hal ini tidak mungkin karena akan terjadi *ijtimā' al-naqīdayn* (bersatunya dua hal yang bertentangan). Dengan ini maka jelaslah bahwa pengetahuan itu bersifat non materi.¹⁷⁸

b. Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan

Salah satu konsep dalam Filsafat Transendental adalah *ittihād al-'āqil wa al-āql wa al-ma'qūl*, yang menyatakan bahwa dalam proses pengetahuan terdapat kesatuan subjek mengetahui (*al-'āqil*) dan objek diketahui (*al-ma'qūl*). Dalam hal ini, ketika menjadi subjek yang mengetahui, ia ialah *al-'aqil*; ketika menjadi

¹⁷⁶ Contoh pertama: pengetahuan diperoleh dari penglihatan atau sumber lain yang ukurannya jauh lebih besar dari pada bola mata, bahkan lebih besar dari tubuh kita, segalanya tercetak dalam bola mata dan tersimpan di otak yang kecil. Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer)*, 1 (Jakarta: Sadra Press, 2011). hal. 169.

¹⁷⁷ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 225.

¹⁷⁸ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 57.

objek yang diketahui, ia ialah *al-ma'qūl*; dan ketika menjadi proses pengetahuan, ia ialah *al-āql*.¹⁷⁹

Pengetahuan yang kita miliki pada dasarnya merupakan hasil persepsi terhadap wujud mental kita sendiri yang menegaskan bahwa subjek dan objek, beserta hubungan di antara keduanya, sejatinya tidak terpisah. Hal ini mencakup semua objek yang kita persepsi. Menurut Mullā Ṣadra, prinsip ini meliputi seluruh persepsi yang terjadi.¹⁸⁰

Mengetahui di sini, tidak lagi bersifat representasional, melainkan eksistensial. Dengan kata lain, proses mengetahui tidak terjadi melalui penangkapan forma objek oleh mental subjek, melainkan melalui hadirnya wujud objek itu sendiri. Dalam hal ini, subjek dan objek pengetahuan itu satu.¹⁸¹

Pengetahuan secara umum dibagi menjadi *hudhūrī* dan *hushūlī*, akan tetapi yang menyatukan dua jenis pengetahuan tersebut ialah kehadiran, baik pengetahuan *hudhūrī* maupun pengetahuan *hushūlī*, keduanya mengandung makna kehadiran. Pengetahuan *hudhūrī* adalah kehadiran objek yang diketahui di sisi subjek, sementara pengetahuan *hushūlī* ialah kehadiran representasi atau bentuk dari objek yang diketahui di sisi subjek yang mengetahui. Dengan demikian, yang membedakan *hudhūrī* dan *hushūlī* bukanlah kehadirannya, melainkan objek yang hadir. Jika, pengetahuan merupakan kehadiran maka ia tidak akan pernah terlepas dari subjeknya, selama ia adalah pengetahuan, selama itu pula ia hadir di sisi subjeknya.

¹⁷⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer)*, hal. 167.

¹⁸⁰ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 53.

¹⁸¹ Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam : Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*, hal. 153.

Atas dasar ini, menurut Mullā Ṣadra setiap objek yang diketahui melekat pada subjek yang mengetahui.¹⁸²

Katakanlah pengetahuan universal, terlepas dari materi dan tidak memiliki keberadaan eksternal, melainkan mereka ada dalam mental subjek. Jadi, substratnya baik itu raga atau bukan. Asumsi pertama tidak mungkin, karena substrat dari bentuk bukanlah sesuatu yang bersifat materi, oleh karena itu ia adalah substansi yang terlepas dari materi.¹⁸³

Prinsip kesatuan subjek dan objek pengetahuan adalah subjek yang melakukan proses persepsi terhadap objek sebagai yang dipersepsi dan mewujudkan pengetahuan, terjadi kesatuan eksistensial. Jiwa membentuk wujud mental dari gambaran objek yang diterima tersebut. Wujud mental ini tidak terpisah dari mental subjek karena wujud pada hakikatnya adalah satu. Seperti yang diungkapkan Mullā Ṣadra, “Ketika jiwa mempersepsi suatu objek, objek itu menjadi bagian dari bentuk inteleknya.” Memang sudah menjadi sifat jiwa manusia untuk mempersepsi semua hakikat dan bersatu dengannya.¹⁸⁴

Menurut Mullā Ṣadra, hubungan antara pengetahuan dan objek yang diketahui bukanlah korespondensi, melainkan kesatuan dalam tatanan hierarkis keberadaan. Ini berarti subjek dan objek adalah sama, mereka bukanlah dua realitas yang terpisah. Jadi, objek yang diketahui sepenuhnya hadir bagi subjek yang mengetahui.¹⁸⁵

¹⁸² Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 56.

¹⁸³ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 244.

¹⁸⁴ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 53-54.

¹⁸⁵ Abbas Kharabi Masouleh, “Analysis of Knowledge: The Epistemic Theories in View of Avicenna and Mullā Ṣadra,” *International Journal of Humanities, Arts and Social Sciences* 6, no. 4 (2020): hal. 174-175.

Baginya, objek tidak hadir dalam bentuk representasi yang membutuhkan kesesuaian (korespondensi) dengan realitas luar. Sebaliknya, pengetahuan terjadi melalui kehadiran langsung objek itu sendiri tanpa perantara. Dalam kerangka ini, kebenaran tidak ditentukan oleh kesesuaian antara dua hal yang terpisah, melainkan oleh kehadiran. Karena tidak ada lagi jarak antara yang mengetahui dan yang diketahui, oleh karena itulah teori korespondensi dihilangkan.

Dalam proses mewujudkan pengetahuan, subjek yang mengetahui memiliki objek yang diketahui dalam dirinya secara aktif, sehingga yang mengetahui itu menyusun yang diketahui dalam dirinya.¹⁸⁶ Jika pengetahuan terjadi dalam diri manusia, pasti terjadi sesuatu pada subjek yang mengetahui, yang sebelumnya belum ada padanya. Dengan kata lain, pengetahuan terjadi ketika subjek dan objek menjadi satu dalam kesadaran.¹⁸⁷

Bentuk-bentuk objek eksternal, yang melekat dengan materi, tidak dapat menyatu ke dalam pikiran, karena bentuk-bentuk mental dengan realitas eksternal berbeda secara esensial.¹⁸⁸ Bentuk dalam penginderaan, yang wujudnya sama dengan yang diindera, wujudnya tidak mungkin terpisah dari wujud substansi yang menginderanya, sehingga substansi yang menginderanya mempunyai wujud yang berbeda.¹⁸⁹

Bentuk yang bisa kita tangkap melalui persepsi sebenarnya bukanlah bentuk fisik yang ada di luar diri kita. Justru, bentuk yang kita persepsi itu merupakan hasil pancaran dari jiwa itu sendiri. Dengan kata lain, semua pengetahuan yang kita miliki berasal dari proses

¹⁸⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 2002. hal. 803.

¹⁸⁷ Mullā Ṣadra, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. hal. 111.

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*. hal. 281.

¹⁸⁹ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*. hal. 144.

internal jiwa. Dalam hal ini, realitas materi hanya menjadi perantara, bukan sumber pengetahuan.¹⁹⁰

2. Jiwa

Sebagaimana prinsip-prinsip pengetahuan yang telah dibahas sebelumnya, jiwa juga memiliki landasan argumentasi yang menjadi acuan utama dalam menganalisis relasinya dengan eksistensi pengetahuan pasca jiwa tidak lagi bersama jiwa.

a. *Ke-non-materian* Jiwa

Hakikat jiwa itu sederhana dan sulit didefinisikan secara langsung, kita bisa memahami dan membuktikannya melalui tindakan-tindakan yang dihasilkannya. Bukti adanya jiwa dijelaskan dengan mengamati fenomena-fenomena seperti gerakan, pertumbuhan, dan reproduksi pada makhluk hidup. Fenomena ini tidak bisa berasal dari materi semata (karena materi itu pasif). Ini menyiratkan bahwa ada sesuatu yang lain, yaitu jiwa.¹⁹¹

Adanya jiwa dapat diketahui karena terdapat efek-efek yang muncul dari forma materi tanpa pengaruh luar atau keinginan untuk menghadirkannya. Contohnya adalah bagaimana diri dapat mempersepsi lingkungan sekitar. Efek-efek ini tidak dapat muncul secara langsung dari materi. Materi hanya dapat menerima pengaruh, tetapi tidak dapat melakukan aktivitas atau mengeluarkan efek.¹⁹²

Jiwa selalu berada dalam hubungan korelasi dengan hal lain (raga), keberadaan yang kita ketahui tentang jiwa hanyalah keberadaan yang terkait dengan relasi-relasi tersebut. Kita hanya memahami jiwa dalam keberadaan

¹⁹⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 282.

¹⁹¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 3.

¹⁹² Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 78.

relasional, bukan keberadaannya yang mandiri (non materi).¹⁹³

Semakin kuat keterikatannya pada materi, semakin besar kemungkinannya untuk terbagi-bagi. Sebaliknya, semakin sedikit keterikatannya pada materi, semakin sedikit pula kemungkinannya untuk terbagi. Jiwa, meskipun esensinya tidak dapat terbagi-bagi, namun dari sisi keterikatannya dengan raga ia dapat terbagi-bagi, sedangkan jiwa itu sendiri tidak menerima pembagian sama sekali.¹⁹⁴

Seandainya, jiwa sama dengan sifat materi, berarti jiwa itu bersifat aksiden¹⁹⁵. Namun, ini tidak mungkin. Mengapa? Karena materi bisa dirasakan dan aksiden hanya bisa ada jika melekat pada suatu subjek (substansi). Jadi, dalam hal ini, yang mengetahui itu bukan materi, melainkan sesuatu yang lain dan ia independen.¹⁹⁶ Sesuatu yang terpisah dari materi berada pada tingkatan yang lebih tinggi dari materi. Sehingga tidak mungkin jiwa merupakan bagian dari materi.¹⁹⁷

Dalam pandangan Mullā Ṣadra, meskipun jiwa berelasi dengan materi, namun tidak dapat menjadi sepenuhnya materi. Jiwa hanya menggunakan raga sebagai alat yang merupakan langkah pertama untuk menjauhkan diri dari alam materi menuju alam spiritual.¹⁹⁸ Ia berpendapat bahwa manusia tersusun dari dua hal, yakni raga yang bersifat materi dan jiwa yang bersifat non materi. Raga adalah yang dibawa dan jiwa adalah yang membawa.¹⁹⁹

¹⁹³ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 5.

¹⁹⁴ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 92.

¹⁹⁵ Aksiden: sesuatu yang tidak memiliki eksistensi bebas (bergantung). Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manicstasi Ilahi*, hal. 188.

¹⁹⁶ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 31.

¹⁹⁷ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 32.

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 266-267.

¹⁹⁹ Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manicstasi Ilahi*, hal. 93.

Fazlur Rahman juga menjelaskan pandangan Mullā Ṣadra bahwa jiwa pada dasarnya bebas dari materi. Oleh karena itu, ia dapat mengada secara mandiri dari raga.²⁰⁰ Dengan kata lain, jiwa memiliki eksistensi yang tidak terikat sepenuhnya pada raga sebagai wadahnya. Hal ini menunjukkan jiwa dapat eksis atau mengada secara mandiri meskipun telah lepas dari raga.

Dengan demikian, subjek yang melakukan persepsi pasti bukanlah materi, melainkan berada pada lokus yang berbeda. Lokus tersebut bukan materi secara mutlak, sebab jika itu benar, setiap bentuk materi akan mampu melakukan persepsi. Jadi, daya yang melakukan persepsi terhadap materi pasti bukanlah materi itu sendiri.²⁰¹

Sebagaimana menurut Kamāl Haidarī yang dijelaskan oleh Hasyim Adnani dalam disertasinya berjudul “Konsep Ma’ad Transenden dalam al-Qur’an”, ia menulis:

“Sumber efek-efek beragam yang muncul dari fisik, bisa disebabkan oleh materi atau forma raga, atau disebabkan hal lain yang bukan merupakan materi forma raga. Ketika dua asumsi sebab itu tidak bisa dijadikan sebagai penyebab munculnya efek-efek yang beragam tersebut, maka alternatifnya adalah adanya asumsi sebab ketiga, dan itulah yang kita sebut dengan jiwa.”²⁰²

Menurut Mullā Ṣadra, identitas sesuatu tidak ditentukan oleh materi, melainkan oleh forma yang dimilikinya. Sebagai contoh, sebuah ranjang disebut ranjang karena bentuknya, bukan karena materinya. Materi hanya berfungsi sebagai pembawa potensi sesuatu dan tempat

²⁰⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Ṣadra*, hal. 268.

²⁰¹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 85.

²⁰² Hasyim Adnani, “Konsep Ma’ad Transenden dalam al-Qur’an.” hal. 116.

terjadinya gerak. Forma memberikan identitas dan kesempurnaan pada sesuatu (jiwa).²⁰³

Segala sesuatu ada dan hidup karena bentuknya, bukan materinya bahwa bentuk tetap eksis meski terpisah dari materi. Ketergantungan pada materi hanya menunjukkan ketidakmampuan bentuk tertentu untuk berdiri sendiri, karena materi adalah lambang kekurangan sementara bentuk adalah kesempurnaan. Dalam kesempurnaan, sesuatu menjadi aktual, sedangkan dalam kekurangan, ia tetap dalam potensi.²⁰⁴ Dengan demikian, hubungan antara materi dan forma adalah seperti hubungan antara kekurangan dan kesempurnaan. Kekurangan membutuhkan kesempurnaan, tetapi kesempurnaan tidak memerlukan kekurangan.

b. Kebangkitan Jiwa

Dalam pandangan Mullā Ṣadra, kebangkitan (*al-ba'ts*)²⁰⁵ adalah keluarnya jiwa dari raga (jasad yang telah mati), seperti halnya janin keluar dari rahim. Lamanya mayat berada dalam kubur dapat diibaratkan seperti lamanya janin dalam rahim. Hubungan antara keadaan kubur dengan keadaan kebangkitan seperti hubungan antara janin dengan kelahiran.²⁰⁶ Dengan demikian, kebangkitan merupakan proses transformasi jiwa dari kehidupan sebelumnya menuju kehidupan baru.

Kebangkitan jiwa merupakan kesiapan eksistensial yang utuh, yakni keluar dari bentuk-bentuk yang lemah menuju bentuk-bentuk yang kuat. Keadaan jiwa seperti janin dalam

²⁰³ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 111-112.

²⁰⁴ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 202-203.

²⁰⁵ Kebangkitan (*al-ba'ts*) adalah kesiapan eksistensial yang utuh, yakni keluar dari bentuk-bentuk yang lemah menuju bentuk-bentuk yang kuat. Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 195.

²⁰⁶ Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, hal. 105.

kandungan, belum kuat persepsi dan kesadarannya untuk mengindera realitas-realitas dunia.²⁰⁷ Saat kebangkitan, jiwa dibangkitkan dalam suatu modus keberadaan yang berbeda dari modus keberadaan materi.²⁰⁸ Raga akan binasa sedangkan jiwa dibangkitkan ke alam akhirat.²⁰⁹

Berdasarkan penjelasan ini, jiwa manusia berkembang dari substansi materi menjadi spiritual melalui gerak substansial. Pada mulanya, jiwa terikat pada raga sebagai kekuatan biologis, lalu kembali kepada Tuhan sebagai tujuan akhirnya.²¹⁰ Jiwa bermula dalam keadaan materi, tapi menetap dalam keadaan spiritual.

Setiap hal yang memiliki keberadaan duniawi terdapat kerinduan bawaan yang mengarah menuju dunia berikutnya. Raga selayaknya perahu bagi jiwa untuk perjalanannya di atas daratan materi. Jadi, kematian adalah awal dari perjalanan menuju dunia selanjutnya. Kematian yang dimaksud adalah putusnya jiwa dengan keterikatan duniawi.²¹¹

Adapun penetapan suatu tempat tertentu dalam raga sebagai persepsi batin, hal itu semata-mata disebabkan oleh adanya kesesuaian dan kesiapan, karena gerakan-gerakan raga hanyalah sesuatu yang menyiapkan jiwa untuk menyeberang dari dunia ini menuju dunia berikutnya.²¹²

Setiap individu dikumpulkan berdasarkan bentuk wujud batinnya. Dalam sebuah riwayat hadis disebutkan: “Setiap manusia dikumpulkan dengan siapa saja yang ia cintai, sehingga walaupun jika satu di antara kamu mencintai batu, ia akan dibangkitkan bersamanya”. Pengulangan suatu

²⁰⁷ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 195.

²⁰⁸ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 192.

²⁰⁹ Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manicstasi Ilahi*, hal. 92.

²¹⁰ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 179-180.

²¹¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 564.

²¹² Mullā Ṣadra, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2 ed., vol. 1 (Beirut: Chāpkhānah-i Dānishgāh-i Mashhad, 1981). hal. 197.

perbuatan secara terus-menerus akan membentuk kebiasaan ke dalam bentuk jiwa. Oleh karena itu, setiap sifat yang mendominasi jiwa manusia akan dibangkitkan dalam bentuk yang sesuai dengannya.²¹³

Hanya jiwa lah yang mengalami kebangkitan, dalam bentuk (*ṣūrah*) yang sesuai dengan realitas batin (*ma'nā*) dirinya. Ia pula yang menjadi subjek pahala dan siksa. Bentuk ini bukanlah seperti kehidupan yang bersifat aksidental datang dari luar melalui keterkaitan materi, melainkan kehidupan esensial (*dzāti*).²¹⁴

Jika pengetahuan dan rasa hormat lebih mendominasi, ia akan menjadi malaikat. Jika kemunafikan, kelicikan dan kebodohan lebih mendominasi maka ia akan menjadi setan yang kafir. Jika ia dikuasai oleh efek-efek nafsu inderawi, dia akan menjadi binatang. Maka, menurut kebiasaan-kebiasaan dan keadaan-keadaan karakter yang mendominasi jiwa manusia, ia akan bangkit dengan suatu bentuk tertentu.²¹⁵

Setelah jiwa meninggalkan raga, manusia akan melihat dirinya dalam bentuk dan rupa yang sesuai dengan realitas batinnya. Mereka menyaksikan diri mereka menjelma menjadi hewan buas, atau dikelilingi api yang membakar. Semua ini merupakan manifestasi dari kebiasaan-kebiasaan yang telah terbentuk dalam jiwanya.²¹⁶

Mullā Ṣadra menetapkan individualitas setiap manusia yaitu oleh jiwa dan bukan oleh raganya. Jiwa tidak terbatas, sehingga bumi tidak akan cukup luas untuk menampung raga yang dibangkitkan. Jadi, tidak ada pertimbangan untuk partikular raga dan individualitasnya. Eksistensi manusia di

²¹³ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 231-232.

²¹⁴ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 553-554.

²¹⁵ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 193.

²¹⁶ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 233.

dunia berikutnya tumbuh dari jiwa menurut kualitas-kualitasnya, dan tidak diciptakan dari materi.²¹⁷

Tidak seharusnya ada yang bertanya tentang tempat dan posisi dari bentuk-bentuk ini, apakah mereka di dalam dunia ini atau di luarnya, atau apakah mereka di atas batas-batas ruang lingkup materi. Hal-hal ini adalah modalitas wujud yang lain.²¹⁸ Artinya, tubuh-tubuh di dunia lain adalah bentuk-bentuk yang diciptakan oleh jiwa dalam modalitas wujudnya sendiri.²¹⁹ Karena, sesuatu ditentukan oleh bentuknya, bukan oleh materinya.²²⁰

Mullā Ṣadra tidak menerima bahwa manusia dibangkitkan persis dengan tubuh dunia materi yang sama.²²¹ Sebab kebangkitan adalah awal dari gerakan menuju Tuhan, dan tidak kembali ke materi ciptaan (duniawi).²²²

Ketika berbicara tentang kebangkitan jiwa, menurut Mullā Ṣadra, setiap makhluk itu memiliki akal, hanya saja tingkatannya berbeda. Seluruh potensi yang dimiliki oleh seluruh makhluk yang berjiwa baik itu jiwa nabati, hewani maupun insani akan kembali pada akalnya masing-masing. Akal yang dimiliki oleh manusia tentu lebih tinggi dengan makhluk-makhluk lainnya. Terlepas dari itu, setiap makhluk akan dibangkitkan dengan tingkatannya masing-masing. Ada makhluk yang *ma'ad*-nya berhasil kembali hingga akal pertama, ada juga yang lebih rendah dari itu. Adapun jiwa hewani ialah jiwa yang mampu mencapai tingkatan menengah dari seluruh tingkatan yang ada. Perlu

²¹⁷ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 528-529.

²¹⁸ Dari apapun yang disaksikan langsung oleh manusia tidak ada satu pun yang terpisah dari keberadaan jiwa. Bentuk-bentuk ini di dalam jiwa lebih substansial dan lebih permanen dalam realitasnya dibandingkan dengan bentuk-bentuk materi yang mengalami kehancuran. Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, hal. 212.

²¹⁹ Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, hal. 223.

²²⁰ Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, hal. 211.

²²¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxxiv.

²²² Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 480.

digarisbawahi, setiap jiwa hewani pun memiliki tingkatan yang berbeda-beda ketika kebangkitan kelak.²²³ Ini tentu memerlukan kajian lebih lanjut yang berada di luar fokus penelitian ini.

c. Kekekalan Jiwa

Dalam pandangan Mullā Ṣadra, kehancuran tidak mungkin terjadi pada jiwa, karena jika jiwa dapat hancur, hal itu meniscayakan adanya potensi dalam jiwa untuk menerima kehancuran. Namun, potensi semacam itu bukanlah bagian dari substansi jiwa. Sesuatu yang memiliki potensi untuk hancur harus disertai dengan unsur yang dapat mengalami kehancuran, yaitu materi. Sementara jiwa merupakan substansi transenden. Oleh sebab itu, tidak ada kemungkinan bagi jiwa untuk mengalami kehancuran.²²⁴

Ketika jiwa meninggalkan raga, ada suatu substansi yang kekal. Beberapa pemikir, seperti al-Ghazālī dan Ibnu Arabi, menyatakan bahwa itu adalah bagian dari jiwa yang kekal.²²⁵ Dalam hal ini, setiap ketidaksempurnaan memiliki kecenderungan atau kerinduan terhadap kesempurnaannya. Setiap ketidaksempurnaan ketika ia mencapai kesempurnaannya, maka ia bersatu dengan itu, dan keberadaannya menjadi keberadaan lain, sebab jiwa melampaui materi.²²⁶

Jadi, kesempurnaan jiwa terletak pada keberadaan independen, terlepas dalam mengetahui materi-materi.²²⁷ Oleh karena itu, setiap keberadaan duniawi terdapat kerinduan yang mengarah pada dunia berikutnya.²²⁸

²²³ Mullā Ṣadra, "*Risālah fi al-Hasyr*" dalam *ar-Rasā'il* (Qom: Maktabah al-Mushthafawiyah, 1050), hal. 348-351.

²²⁴ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 8, hal. 388.

²²⁵ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 549.

²²⁶ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 337.

²²⁷ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 455.

²²⁸ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 564.

Melalui gerak substansial, jiwa mengalami penyempurnaan dan kekal.²²⁹ Hal ini menjadi dasar utama kekekalan jiwa karena hakikatnya yang bersifat non materi serta kemampuannya untuk beralih dari kehidupan duniawi saat ini menuju kehidupan selanjutnya.²³⁰

Adapun dalam pandangan Mullā Ṣadra, setiap perubahan dalam suatu objek memerlukan perubahan dalam substansinya.²³¹ Substansi dalam kaitannya dengan aksiden, seperti penyebab bagi akibatnya. Mustahil bagi penyebab untuk dipisahkan dari akibatnya, jika tidak, maka tidak akan ada hubungan sebab akibat, dan akibat tidak dapat lebih unggul dari penyebabnya karena merupakan manifestasinya. Mullā Ṣadra berpendapat bahwa gerak terjadi pada substansi.²³²

Dengan demikian, gerakan ini memiliki pengaruh dalam membebaskan jiwa dari keterikatan materi. Pada kondisi ini, jiwa memasuki alam barzakh²³³, yang merupakan tahap peralihan menuju alam akhirat. Di alam akhirat, jiwa terus berkembang hingga mencapai puncak kesempurnaannya.²³⁴

Duniawi merupakan persiapan menuju alam barzakh. Di alam barzakh, manusia menyempurnakan diri untuk meningkatkan kualitas sehingga mampu mempersepsi alam

²²⁹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 81.

²³⁰ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 86.

²³¹ Hossein Nasr dan Leaman, *History Of Islamic Philosophy*, hal. 648-649.

²³² Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxviii-xxix.

²³³ Alam barzakh adalah peralihan yang menghubungkan kehidupan di dunia dengan kehidupan di akhirat, sehingga dapat diibaratkan sebagai jembatan yang menghubungkan dua alam tersebut. Fauzi Saleh, "Filosofi Kehidupan di Alam Barzakh" (Website Resmi Desa Dero), diakses 25 Februari 2025, <https://dsi.acehprov.go.id/berita/kategori/mimbar-baiturrahman/filosofi-kehidupan-di-alam-barzakh>.

²³⁴ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 84.

akhirat yang lebih tinggi.²³⁵ Tingkat kesempurnaan makhluk dari bentuk terendah ke bentuk tertinggi, menunjukkan transformasi jiwa menuju Tuhan bahwa kesempurnaan sejati tidak tercapai di dunia materi, melainkan di dunia berikutnya sebagai tujuan akhir.²³⁶

Di alam barzakh, jiwa lah yang menikmati kesenangan maupun penderitaan atas apa yang telah dilakukannya. Akibatnya, identitas manusia tetap utuh, terlepas dari sifat dan perubahan esensial sepanjang hidupnya, termasuk kemampuan untuk bergerak ke arah yang buruk dan baik dalam tahapan transformasi substansial jiwanya. Setelah jiwa mencapai kesempurnaan dalam esensinya, maka tidak memiliki ikatan dengan materi duniawinya.²³⁷

Itu artinya, jiwa tidak didahului oleh raga, juga tidak diciptakan olehnya. Jiwa tidak dapat hancur, karena ketidaksempurnaan materi melekat padanya secara aksidental. Setelah raga hancur, itu tidak menghancurkan substansi jiwa. Sebagaimana janin yang membutuhkan rahim pada awalnya, hingga kemudian menjadi independen karena terjadi transformasi.²³⁸

Jiwa manusia menjadi sumber bagi seluruh aktivitas raga, sedangkan di dunia Intelek, jiwa awalnya adalah potensi murni tanpa bentuk aktual. Hubungannya dengan kesempurnaan intelektual seperti benih terhadap buah, sebagaimana jiwa saat ini hanya aktual sebagai manusia biasa, tetapi secara potensial mampu menjadi Intelek yang

²³⁵ Jiwa manusia memiliki forma yang tidak hancur bersama raga, melainkan dibangkitkan kembali sebagai forma raga akhirat. Forma tersebut menjadi identitasnya. Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 185-188.

²³⁶ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 486.

²³⁷ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxxiv.

²³⁸ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 334-335.

sempurna.²³⁹ Oleh karena itu, apabila jiwa terus menerus bersama raga, maka jiwa akan terjebak di alam materi.²⁴⁰

Karena, eksistensi segala sesuatu di dunia berikutnya lebih murni dari pada hal-hal di dunia ini. Ia lebih tinggi dari pada hal-hal jasmani. Ia lebih dekat dengan kesatuan murni. Modalitas eksistensi dunia berikutnya lebih baik, abadi, dan lebih tinggi dari pada modalitas eksistensi duniawi.²⁴¹

Jiwa yang sempurna telah berubah dari intelek potensial menjadi intelek aktual, sehingga esensinya bersatu dengan intelek sebagai bentuk kesempurnaannya, saat jiwa mencapai intelek, ia dibangkitkan menuju Tuhan.²⁴²

Dengan demikian, jiwa memiliki disposisi bawaan untuk menuju ke dunia berikutnya, memiliki substansi esensial yang cukup untuk mendekat kepada yang kekal dan berpaling sepenuhnya dari dunia materi.²⁴³

Menurut Mullā Ṣadra, ketika jiwa mencapai tujuan akhirnya, yaitu kebebasan dalam esensi, maka hubungan jiwa dengan raga akan sepenuhnya terputus.²⁴⁴ Saat manusia mengalami kehancuran raga, identitasnya tetap tidak berubah, karena hakikat kematian adalah perjalanan menuju kehidupan yang kekal.²⁴⁵ Dengan demikian, kematian bukanlah akhir, melainkan awal bagi kehidupan akhirat yang justru menyempurnakan potensi manusia, seperti bayi yang dilahirkan dari rahim ke dunia ini untuk memperoleh fungsi sepenuhnya sebagai manusia.²⁴⁶

²³⁹ Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, hal. 196.

²⁴⁰ Eiyad S. al-Kutubi, *Mullā Ṣadra and Eschatology: Evolution of Being* (New York: Library of Congress Cataloging, 2015). hal. 80.

²⁴¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 489.

²⁴² Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 573.

²⁴³ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 567.

²⁴⁴ Mullā Ṣadra, *Manifestasi-Manicstasi Ilahi*, hal. 93.

²⁴⁵ Lukas Wiryadinata, *Mengapa Kematian Terjadi?: Sebuah Renungan atas Kematian* (Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2004). hal. 19.

²⁴⁶ Muhammad Husein Thabathaba'i, *Kehidupan setelah Kematian*, hal. 20.

BAB IV

KE-NON-MATERIAN PENGETAHUAN MENGIKUTI KE-NON-MATERIAN JIWA SEBAGAI SUBJEK

Penelitian ini memusatkan perhatian pada satu persoalan mendasar: apakah pengetahuan itu kekal? Bila pengetahuan bangkit bersama jiwa setelah meninggalkan raga, maka ini menunjukkan bahwa pengetahuan tidak bersifat sementara atau terikat sepenuhnya pada materi. Ia justru mengindikasikan sifat *ke-non-materian* yang sejalan dengan *ke-non-materian* jiwa sebagai subjek.

Setelah sebelumnya dibahas berbagai definisi mengenai pengetahuan dan jiwa, maka kini kita tiba pada pembahasan utama yang berupaya untuk menjawab apakah pengetahuan pasca kehancuran raga akan tetap mengikuti jiwa atau tidak? Persoalan ini akan dijelaskan lebih jauh lagi pada pembahasan berikut ini.

A. Pengetahuan Melekat Pada Jiwa

Mullā Ṣadra melihat relasi subjek dan pengetahuan dalam prinsip *ittihād al-‘āqil wa al-ma‘qūl*. Prinsip ini menegaskan bahwa objek pengetahuan tidak memiliki keberadaan yang independen dari subjek, melainkan wujudnya melekat pada subjek yang mengetahuinya.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, prinsip *ittihād al-‘āqil wa al-ma‘qūl* menjadi landasan utama dalam mengetahui relasi antara subjek dan pengetahuan tersebut. Para filsuf sepakat bahwa wujud objek tidak lain hanyalah untuk subjeknya. Artinya, tidak terdapat dualitas antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, ia merupakan satu kesatuan dalam wujud yang sama. Mullā Ṣadra membuktikan prinsip ini melalui apa yang ia sebut sebagai *burhān al-tadāyuf* (argumentasi relasi).²⁴⁷

Menurutnya, bentuk-bentuk yang tidak terikat pada materi dan bersandar pada alam mental (*al-‘ālam al-dzihni*) pada hakikatnya

²⁴⁷ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 54-55.

merupakan objek-objek pengetahuan aktual. Dalam kerangka ini, subjek dan objek aktual yang dipersepsi bukan sebagai dua hal yang terpisah. Pada dasarnya, objek aktual juga merupakan subjek. Berdasarkan argumentasi relasi ini, dua bentuk yang berpasangan harus berada pada dimensi yang sama. Jika salah satu bagiannya aktual, maka pasangannya juga harus aktual, dan jika satu bagiannya potensial, maka pasangannya pun demikian. Argumen ini menyatakan, “Relasi merupakan kesetaraan dalam wujud aktual atau potensial”. Berdasarkan hal ini, bagi Mullā Ṣadra, karena objek pengetahuan hadir secara aktual, maka subjeknya pun aktual, sehingga keduanya adalah kesatuan.²⁴⁸

Sederhananya, jika salah satu pihak dalam suatu hubungan dua arah bersifat non materi maka pihak yang lainnya juga bersifat non materi. Bagi Mullā Ṣadra, kita dapat mengatakan bahwa bentuk dalam penginderaan, yang wujudnya benar-benar sama dengan yang diindera, tidak mungkin terpisah dari wujud subjek yang mengetahui. Sebab, hakikat keduanya adalah relasi antara yang mengetahui dan yang diketahui. Seperti hubungan antara orang tua dan anak, keseluruhan wujud keduanya bukanlah hubungan aksidental yang tidak melekat,²⁴⁹ melainkan, di mana pun ada orang tua pasti ada anak, begitupun sebaliknya. Demikian pula, di mana pun ada subjek yang mengetahui, maka objek yang diketahui pasti melekat padanya.

Segala bentuk pengetahuan, bahkan pengetahuan inderawi, pada hakikatnya diketahui untuk dirinya sendiri. Dengan demikian, hakikat pengetahuan pada saat yang sama merupakan yang diketahui sekaligus yang mengetahui. Hal ini terjadi karena relasi antara subjek dan objek pengetahuan, senantiasa tidak terpisah dalam wujudnya.²⁵⁰

Hal ini juga telah dijelaskan sebelumnya, bahwa semua bentuk-bentuk inderawi yang hadir dalam mental subjek bukanlah kualitas materi eksternal, melainkan kualitas atau keadaan jiwa (*kayfiyyāt nafsāniyyah*), bukan kualitas materi. Misalnya, panas mental bukan

²⁴⁸ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 55-56.

²⁴⁹ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 144-145.

²⁵⁰ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 145-146.

dari jenis panas eksternal, karena jika ia benar-benar panas, maka ia akan membakar.²⁵¹

Semua yang ditangkap dan dipersepsi oleh subjek, baik di alam ini atau di alam lain bukanlah sesuatu yang terpisah dari hakikatnya dan bukan pula sesuatu yang berbeda dari substansinya. Maka, dalam keadaan telah hancur secara materi, tidak ada apa pun yang menghalangi jiwa untuk mempersepsi apa saja yang ia persepsi. Sebab, persepsi jiwa tidak memerlukan pertalian apapun dengan materi eksternal.²⁵²

Adapun, dalam penelitian ini tidak hanya membuktikan *ittihād* itu dengan sekadar menjelaskan argumentasi relasi, melainkan diperkuat dengan argumentasi *sinkhiyyah* (kesesuaian)²⁵³, bahwa tidak mungkin yang menyatu adalah sesuatu yang berbeda dari subjeknya.

Sebagai misal, akal *hayūlānī* (potensial) yang merupakan potensi akan senantiasa memiliki pengetahuan yang berada pada level *hayūlānī*. Begitu pula *al-āql bi al-fi‘il* (aktual) akan senantiasa memiliki objek pengetahuan yang bersifat *bi al-fi‘il*. Pengetahuan inderawi dalam pandangan Mullā Ṣadra pun tidaklah bersifat materi yang notabene merupakan potensi, melainkan bersifat non materi, sehingga ia tergolong pengetahuan *bi al-fi‘il*. Menurut Zabzawari dalam komentarnya, hal itu terjadi karena antara subjek dan objek selalu terdapat relasi keindentikan.²⁵⁴

²⁵¹ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 224.

²⁵² Mullā Ṣadra, *Kearifan Puncak*, hal. 208.

²⁵³ Problem *sinkhiyyah* umumnya dibahas dalam tema kausalitas, khususnya bab kaidah *al-wahid* yaitu bahwa yang satu tidak mungkin menghasilkan lebih dari satu. Misalnya, “sebab” yang satu tidak mungkin melahirkan lebih dari satu “akibat”. Sebaliknya, “akibat” yang satu juga tidak mungkin lahir dari satu “sebab”. Argumentasinya, jika satu “akibat” muncul dari “sebab” yang tidak tunggal, hal ini akan melazimkan sesuatu yang dianggap “sebab”, tidak lagi menjadi “sebab” bagi “akibat” tersebut. Hal ini mustahil karena melazimkan kontradiksi di mana sesuatu yang dianggap “sebab” dianggap “sebab” pada saat yang sama. Maka yang satu akan selalu identik melahirkan yang satu pula. Muhammad Husein Thabathaba‘I, *Nihāyat al-Hikmah* (Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī: Qom, 1416). hal. 165-167.

²⁵⁴ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 429-430.

Dengan kata lain, tidak mungkin satu wujud menempel pada wujud yang lain, sedangkan keduanya berada dalam kategori yang berbeda. Menurut Mullā Ṣadra, hal ini akan meniscayakan kontradiksi (*ijtimā' al-naqīdayn*) yaitu pada saat yang sama dia satu dan di saat yang lain dia plural. Demikian pula, di satu sisi dia substansi dan di sisi lain dia aksiden, maka perlu ada kesesuaian antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Ketika subjeknya satu, maka objeknya satu. Jika subjeknya substansi, maka objeknya substansi. Dari sini dapat dipahami bahwa kesesuaian antara subjek dengan objeknya merupakan relasi yang melazimkan kemelekatan dan kesesuaian.²⁵⁵

Berdasarkan argumentasi di atas, pengetahuan dapat dipahami bukan hanya relasi antara subjek dan objek pengetahuan, melainkan merupakan kesatuan wujud yang bersifat tunggal. Akibatnya, pengetahuan yang telah diketahui oleh subjek, sifatnya menyatu (*muttahiḍ*). Sebab, pengetahuan telah menjadi bagian dari eksistensi jiwa sebagai subjek yang non materi. Oleh karena itu, jiwa membawa serta seluruh pengetahuan yang diperolehnya ke dalam fase keberadaan pasca duniawi, menjadikan pengetahuan sebagai salah satu aspek yang menyertai jiwa dalam pergerakannya menuju kesempurnaan.

Perlu diketahui pandangan Mullā Ṣadra, bahwa *al-ma'qūl* bukanlah entitas yang berbeda dengan *al-āqil*. Semuanya satu tanpa perbedaan dari aspek esensinya. Hal ini juga berlaku bagi relasi antara *ḥass* dan *maḥsus*. Artinya bentuk inderawi yang dipersepsi oleh indera lahir maupun batin bukanlah sesuatu yang berbeda dengan subjeknya.²⁵⁶

Menurutnya, hal ini terjadi karena jiwa manusia dapat mengetahui dan menyadari dirinya sendiri. Dengan demikian, sesuatu yang tidak dapat menyadari dirinya sendiri juga tidak dapat memiliki penyatuan antara subjek dan objek yang diketahuinya. Sebagai contoh, benda-benda materi sebagaimana materi atau

²⁵⁵ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 57.

²⁵⁶ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah.*, 3 ed., vol. 6, hal. 165-166.

bahkan indera sebagaimana indera tidak memiliki pengetahuan tentang dirinya, sehingga tidak pula memiliki penyatuan dengan apapun; Mata tidak memiliki penyatuan dengan penglihatannya, telinga tidak memiliki penyatuan dengan pendengarannya, begitu pula dengan indera-indera lainnya. Penyatuan dengan pengetahuan-pengetahuan tersebut hanya terjadi dalam jiwa. Jiwa lah yang memahami penglihatan dan menyatu dengannya, jiwa yang memahami pendengaran dan menyatu dengannya, jiwa yang memahami penciuman dan menyatu dengannya, begitupun dengan indera-indera lainnya.²⁵⁷

Atas dasar ini, penyatuan *al-‘āqil* dan *al-ma‘qūl* tidak tepat dipahami hanya sebatas pada pengetahuan-pengetahuan *‘aqli*. Sebab, seluruh pengetahuan karena subjeknya adalah jiwa, tidak memiliki penghalang untuk menyatu dengan subjeknya. Satu-satunya hal yang membuat penyatuan itu menjadi tidak mungkin bagi Mullā Ṣadra adalah kematerian suatu subjek. Adapun bila subjeknya non materi, apapun jenis pengetahuannya ia juga akan bersifat non materi dan menyatu bersama subjeknya. Jika dalam relasi antara *ḥass* dan *maḥsus* yang notabene merupakan bentuk pengetahuan paling rendah terjadi penyatuan, maka dalam pengetahuan-pengetahuan yang lebih tinggi pun seperti dalam khayal dan *wahm* juga terjadi penyatuan.²⁵⁸

Oleh sebab itu, seluruh pengetahuan baik itu *hudhūrī* maupun *hushūlī* pada akhirnya bukanlah realitas yang berbeda dengan subjeknya. Bahkan antara *‘ālim*, *‘ilm* dan *ma‘lūm* pada dasarnya tidak menimbulkan *katsroh* (pluralitas). Satu-satunya *katsroh* atau pluralitas yang mungkin terjadi antara *‘ālim* dan *ma‘lūm* ialah pluralitas yang disebabkan oleh kebergantungan wujud. Artinya, meskipun *ma‘lūm* dari satu aspek bergantung pada wujud *‘ālim*, namun realitasnya bukanlah realitas independen yang bisa menimbulkan *katsroh*. Hal ini menjadi mungkin karena relasi kausalitas dalam pemikiran Filsafat Transendental tidak tergolong sebagai *idōfah ma‘kuliyyah* melainkan *idōfah isyrāqiyah* di mana

²⁵⁷ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 6, hal. 166.

²⁵⁸ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 6, hal. 167.

antara sebab dan akibat tidak terdapat dualitas yang sifatnya hakiki.²⁵⁹

B. *Ke-non-materian* Pengetahuan Berimplikasi pada Kebangkitan Jiwa

Jiwa dalam hakikatnya, adalah penangkap bentuk-bentuk partikular dan makna-makna universal.²⁶⁰ Dengan ini, peneliti menelusuri bagaimana jiwa tetap membawa pengetahuan pasca jiwa meninggalkan raga, serta bagaimana keberlanjutan jiwa yang terus mengetahui hingga sampai pada kesempurnaan.

1. Status Pengetahuan Pasca Jiwa Meninggalkan Raga

Pada bab sebelumnya telah dibahas mengenai kebangkitan dan kekekalan jiwa berdasarkan perspektif Filsafat Transendental. Para filsuf muslim berpendapat bahwa jiwa akan tetap ada setelah meninggalkan raga, karena jiwa bersifat transenden dan tidak bergantung pada raga. Keberadaan jiwa justru menjadi tempat bagi keberadaan raga, bukan sebaliknya. Kebangkitan hanya mungkin terjadi jika jiwa tetap ada.²⁶¹

Penegasan hal ini berdasar pada sifat *ke-non-materian* jiwa yang meniscayakan tidak mungkin terjadi kehancuran padanya. Potensi kehancuran bukanlah bagian dari substansi jiwa. Sesuatu yang memiliki potensi untuk hancur harus disertai dengan unsur yang dapat mengalami kehancuran, yaitu materi. Oleh sebab itu, sama sekali tidak ada kemungkinan bagi jiwa untuk mengalami kehancuran selayaknya raga.²⁶²

Begitu pula dengan *ke-non-materian* pengetahuan yang juga telah peneliti jelaskan, bahwa sifat pengetahuan (wujud ilmu) adalah eksistensi yang berbeda jenis dari eksistensi

²⁵⁹ Muhammad Husein Thabathaba'i, *Nihāyat al-Hikmah*. hal. 240-243.

²⁶⁰ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 190.

²⁶¹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 88.

²⁶² Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 8, hal. 388.

materi—ia bebas dari kehancuran, sebagaimana hal itu terjadi pada materi.²⁶³

Jelaslah bahwa jiwa memiliki kemampuan untuk mempersepsi konsep-konsep universal. Sejauh ia universal, maka tidak mungkin melekat pada materi.²⁶⁴ Ia tidak memiliki lokasi, bentuk, atau dimensi. Ini adalah prinsip yang ditegaskan kembali bahwa materi hanya bisa menampung yang materi, dan yang non materi hanya bisa menampung yang non materi pula.²⁶⁵ Jika ia bersemayam dalam materi yang terbagi, ia sendiri akan menjadi terbagi, sehingga menghilangkan sifat universal, dan ini adalah kontradiksi (mustahil).²⁶⁶ Hakikat universal dalam mental tidak dapat dibagi.²⁶⁷

Dalam hal ini, penangkap semua persepsi, yang berkaitan dengan fakultas-fakultas manusia, adalah jiwa rasional.²⁶⁸ Jiwa rasional tidak bisa menjadi bagian dari raga (bukan benda, bukan ukuran, dan tidak tercetak dalam materi) karena satu alasan: jiwa bisa memahami konsep-konsep universal. Contohnya, konsep seperti “kemanusiaan” dan “keadilan.” Ini adalah konsep universal, bukan sesuatu yang bisa disentuh atau dilihat secara materi. Karena jiwa mampu memahami konsep-konsep yang tidak memiliki bentuk atau ukuran materi (yaitu, konsep universal), maka jiwa itu sendiri tidak mungkin berwujud materi.²⁶⁹

Berdasarkan argumentasi tersebut, dapat disimpulkan bahwa jiwa itu kekal, maka pengetahuan yang telah

²⁶³ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 225.

²⁶⁴ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 495.

²⁶⁵ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 8, hal. 260.

²⁶⁶ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 8, hal. 261.

²⁶⁷ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 496.

²⁶⁸ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 192.

²⁶⁹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 228-229.

teraktualisasi dalam jiwa pun akan selalu mengikutinya. Hal ini karena pengetahuan bukanlah entitas eksternal yang terpisah dari subjek, melainkan kesatuan eksistensial dengan jiwa. Dalam ungkapan lain, pengetahuan bukan hanya sesuatu yang dimiliki oleh jiwa, tetapi bagian dari eksistensinya. Sebagaimana jiwa tidak mengalami kehancuran, demikian pula status *ke-non-materian* pengetahuan akan tetap terbawa setelah jiwa meninggalkan raga.

Dalam prinsip gerakan substansial yang juga telah disinggung pada bab sebelumnya, menurut Mullā Ṣadra, identitas adalah struktur peristiwa yang tidak menghilangkan objek sebelumnya. Gerakan tersebut adalah peningkatan kualitas yang ia sebut dengan istilah *al-labs ba'da al-labs* (berpakaian setelah berpakaian).²⁷⁰ Ia menjelaskan bahwa rangkaian peristiwa dalam gerak ini mirip dengan seseorang yang mengenakan pakaian baru tanpa menanggalkan pakaian lamanya, sehingga terjadi peningkatan kualitas tanpa menghilangkan kualitas yang sudah ada sebelumnya.²⁷¹

Berdasarkan prinsip ini, maka setiap bentuk pengetahuan merupakan kualitas jiwa yang melekat dan kekal dalam substansinya. Bukan sebaliknya, sebagai kualitas aksiden yang tidak melekat. Karena itu, dalam pandangan Filsafat Transendental, pengetahuan tidak pernah hilang. Jiwa membawa seluruh aktualitas pengetahuannya, karena pengetahuan melekat secara substansial pada jiwa.

Menurut Mullā Ṣadra, pengetahuan tidak mungkin melekat pada wujud materi, karena sifat materi selalu meniscayakan kematian, keterpisahan, dan kehilangan.²⁷²

Namun demikian, timbul pertanyaan baru berdasarkan apa yang telah peneliti jelaskan sebelumnya. Apakah jiwa memiliki

²⁷⁰ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 437.

²⁷¹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 52.

²⁷² Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 108.

daya atau fakultas yang berfungsi menyimpan dan membawa pengetahuan tersebut dalam eksistensinya yang non materi?

Ketika jiwa meninggalkan raga, ada sesuatu yang tetap utuh dan tidak mengalami kehancuran. Hal ini disebut dengan istilah *'ajb al-dhanab* (tulang ekor). Para ulama berbeda pendapat mengenai maknanya: Ada yang mengatakan itu adalah akal *hayūlānī* (akal potensial), ada pula yang berpendapat itu adalah materi pertama (*hayūlā al-ūlā*), al-Ghazālī menyatakan bahwa ia adalah jiwa dan darinya dibentuk pembentukan di akhirat (*al-nash'ah al-ukhrāwiyyah*), Abu Yazid al-Waqwaqi menyebutnya sebagai substansi tunggal (*jawhar fard*) yang tidak berubah, Ibnu Arabi dalam Futuhat mengatakan bahwa ia adalah entitas substansial permanen (*al-'ayn al-thabitah*) dari manusia.²⁷³

Bagi Mullā Ṣadra, ia adalah daya imajinasi (*al-quwwah al-khayāliyah*), karena ia merupakan bentuk eksistensial terakhir dari seluruh kekuatan alami, nabati dan hewani yang berurutan muncul dalam eksistensi manusia di dunia. Pada saat yang sama, ia adalah bentuk pertama dari eksistensi manusia dalam kehidupan akhirat.²⁷⁴

Sesuai dengan gagasan ini, jiwa lah yang menikmati kesenangan atau menderita hukuman atas apa yang telah dilakukannya. Akibatnya, identitas manusia tetap utuh di dunia ini dan juga di Akhirat, terlepas dari sifat dan perubahan esensial sepanjang hidup, termasuk kemampuannya untuk bergerak ke arah yang buruk dan baik di seluruh tahapan transformasi substansial jiwanya. Setelah jiwa mencapai kesempurnaan dalam esensinya, maka tidak memiliki ikatan dengan tempat tinggal materi duniawinya.²⁷⁵

Bukti demonstratif menunjukkan, ketika jiwa meninggalkan raga ia membawa bentuk yang mempersepsi bersama dengan

²⁷³ Mullā Ṣadra, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2 ed., vol. 1, hal. 275.

²⁷⁴ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 192.

²⁷⁵ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxxiv.

dirinya, sehingga jiwa mampu menyaksikan hal-hal terindera dengan indera batinnya.²⁷⁶

Kebangkitan manusia hanya dapat dicapai setelah ia melewati kesempurnaan penciptaannya yang ada di level tabiat. Dengan kata lain, ia harus berkembang melewati fase-fase materi, tumbuhan dan binatang, hingga memiliki beberapa indera seperti pengecap, penciuman, pendengaran, serta penglihatan.²⁷⁷

Setelah melewati fase inderawi muncullah daya dorongan yang menyebabkan hasrat dan kebencian. Kemudian selanjutnya, muncul pula daya yang mampu menyimpan bentuk-bentuk dari objek-objek yang telah ditangkap oleh indera, meskipun objek-objek tersebut telah hilang dari pengamatan, karena keberadaannya tidak bersifat materi seperti raga, melainkan bersifat representasional dalam imajinasi. Bentuk-bentuk ini tetap terjaga dari kerusakan dan kehancuran. Sebagaimana raga dapat hancur namun jiwa tetap bertahan, demikian pula bentuk-bentuk ini tetap tersimpan dalam daya imajinasi meskipun indera telah sirna. Persis di fase inilah menurut Mullā Ṣadra, manusia memiliki daya yang tidak hancur bersama kehancuran raganya. Maka, daya ini pun menjadi asas bagi kebangkitan akhirat, sebab ia berkedudukan sebagai materi pertama bagi kebangkitan akhirat. Ia merupakan atap bagi kesempurnaan dunia dan merupakan alas bagi kesempurnaan akhirat; penengah antara dunia dan akhirat (barzakh).²⁷⁸

Ketika jiwa meninggalkan raga, ia membawa gambaran dari bentuk-bentuk materi dan membayangkan dirinya dalam bentuk-bentuk materi yang pernah dirasakannya semasa hidup. Sebagaimana terjadi dalam mimpi, di mana seseorang dapat merasakan raganya sendiri meskipun inderanya sedang tidak

²⁷⁶ Mullā Ṣadra, *Kcarifan Puncak*, hal. 226.

²⁷⁷ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 221.

²⁷⁸ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 222.

aktif (dalam keadaan diam). Sebab, jiwa pada dirinya sendiri memiliki pendengaran, penglihatan, penciuman, pengecap, dan peraba, yang dengannya ia mempersepsi objek-objek yang tidak hadir secara materi dalam dunia ini, dengan persepsi partikular, dan dapat berinteraksi dengan bentuk-bentuk tersebut. Indera-indra duniawi ini sejatinya berasal dari jiwa. Namun, karena indera-indra bersifat materi (*hayūlānī*), ia memerlukan raga yang membawanya. Sedangkan jiwa menyatukan seluruh kekuatan itu secara serempak dalam satu kesatuan karena ia sendiri adalah subjeknya.²⁷⁹

Hal ini karena jiwa memiliki kekuatan untuk menangkap bayangan dan bentuk-bentuk, yang pada hakikatnya bukanlah termasuk jenis entitas memiliki posisi yang dapat ditunjuk oleh indera secara langsung. Maka, bentuk-bentuk ini tidak berada di dunia materi, melainkan di dunia lain.²⁸⁰

Dalam fakultas imajinasi, tersimpan efek yaitu apa pun yang telah dilakukan manusia dalam kehidupan materi telah meninggalkan jejak di dalamnya. Mullā Ṣadra mengatakan bahwa otak tidak menyimpan memori dan sensasi lainnya. Saat jiwa meninggalkan raga, memori dan apa pun yang tersimpan di dalamnya tidak hilang, melainkan tetap utuh dalam fakultas imajinasi. Oleh karena itu, begitu jiwa terpisah dari raga, ia diwujudkan oleh tubuh halus imajinasi dan melakukan perjalanan ke alam berikutnya hingga memasuki alam yang sesuai dengan sifatnya.²⁸¹

Sampai di sini dapat dipahami, jiwa mampu menerima kesan dari seluruh hal yang terindra, terimajinasi, dan terakal, pada tingkatan-tingkatan *anwar al-ḥiss*, *al-khayāl*, dan *al-‘āql*. Maka, materi pertama yang menerima bentuk-bentuk akhirat adalah *quwwah khayāliyah* dari jiwa, yang padanya

²⁷⁹ Mullā Ṣadra, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2 ed., vol. 1, hal. 276.

²⁸⁰ Mullā Ṣadra, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 1 ed., vol. 2 (Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1996). hal. 197.

²⁸¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. xxxvi- xxxvii.

tergambarkan dan berdiri *mitsāl* (representasi) dari segala hal yang terindra, dalam bentuk yang telah terlepas dari materi eksternalnya.²⁸² Sehingga gambaran-gambaran hal yang dapat dirasakan dan citra-citra yang terpisah dari materinya terwujud dalam fakultas imajinasi.²⁸³

Dengan demikian, fakultas imajinasi mampu mempersepsi makna-makna partikular dan bentuk-bentuk materi. Fakultas ini bertahan setelah jiwa meninggalkan raga, karena eksistensinya tidak sepenuhnya bergantung pada raga.²⁸⁴

Oleh karena itu, ketika manusia meninggal dan jiwanya berpisah bersama seluruh kekuatannya, termasuk kekuatan representatif, ia membayangkan dirinya telah terpisah dari dunia, dan menyangka dirinya sebagai jenazah yang telah dikubur dalam bentuk yang serupa dengan dirinya ketika hidup. Ia merasakan raganya di dalam kubur, serta merasakan penderitaan yang bersifat inderawi sebagai bentuk siksaan. Inilah yang disebut sebagai azab kubur. Namun, jika ia termasuk golongan yang bahagia, maka ia membayangkan dirinya dalam bentuk yang menyenangkan dan mengalami berbagai kenikmatan akhirat.²⁸⁵

2. Kontinuitas Jiwa yang Mengetahui Dalam Mencapai Kesempurnaan

Sebagaimana telah dijelaskan pada prinsip sebelumnya, Mullā Ṣadra berpendapat bahwa gerakan tidak hanya terjadi pada aksiden (*al-'arad*), karena aksiden itu sendiri selalu membutuhkan substansi sebagai penopangnya. Dengan kata lain, jika aksiden mengalami gerakan, maka hal tersebut

²⁸² Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 194.

²⁸³ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 223.

²⁸⁴ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 547.

²⁸⁵ Mullā Ṣadra, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2 ed., vol. 1, hal. 276.

menandakan bahwa substansi pun mengalami gerakan. Oleh sebab itu, gerakan pada substansi juga terjadi, sehingga substansi dapat semakin kuat dan mencapai kesempurnaan wujud tanpa kehilangan identitas.²⁸⁶

Jika gerakan substansial berhenti pada perubahan materi maka arahnya akan menuju kehancuran. Adapun, bila gerak substansial terjadi pada jiwa maka gerakan tersebut justru akan mengarah pada kesempurnaan.²⁸⁷ Maka dalam konteks jiwa, semakin sempurna sesuatu, semakin murni pula ia dari ketiadaan.²⁸⁸

Oleh karena itu, jika jiwa telah sempurna dan menguat, serta hubungan dengan raga terputus dan kembali kepada hakikatnya yang murni, ia akan memiliki kebahagiaan yang tidak mungkin dapat digambarkan atau dibandingkan dengan kenikmatan-kenikmatan inderawi. Karena sebab-sebab kenikmatan ini lebih kuat, lebih sempurna, lebih banyak, dan lebih melekat pada entitas yang sempurna. Alasan mengapa ia lebih kuat karena kenikmatan itu muncul dari relasi antara subjek yang mencerap dan objek yang dicerap. Maka, kekuatan kenikmatan itu bergantung pada kekuatan yang mencerap. Kekuatan akal tentu lebih kuat daripada kekuatan indera, sehingga yang dicerap oleh akal tentu lebih kuat dari yang dicerap oleh indera. Atas dasar ini, kenikmatan akal pun jauh lebih tinggi dan lebih murni dari kenikmatan inderawi.²⁸⁹ Adapun alasan mengapa ia lebih melekat pada subjek yaitu jika akal memahaminya, akan menyatu ke dalam esensinya.²⁹⁰

²⁸⁶ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 3, hal. 85.

²⁸⁷ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*, hal. 51-52.

²⁸⁸ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 105.

²⁸⁹ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 105.

²⁹⁰ Mullā Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 106.

Konsep-konsep yang dicerap akal, seperti ide-ide universal, tidak bisa dibagi secara materi atau bahkan dibagi seperti spesies biologis, karena sifatnya yang non materi dan tidak terbatas.²⁹¹ Ketika jiwa rasional telah mencapai pemahaman sejati tentang ide-ide universal, berarti jiwa itu telah sepenuhnya terpisah dari materi. Maka, jiwa ini juga disebut sebagai “akal dalam aktualitas”, dan ia tidak dimiliki oleh semua manusia, melainkan hanya beberapa individu saja. Jiwa dengan karakteristik ini telah melewati batas akal potensial (*al-‘āql hayūlānī*) dan akal yang memiliki kesiapan (*al-‘āql bi al-malakah*), menuju ufuk akal aktual (*al-‘āql bi al-fi‘il*).²⁹²

Di makam ini, akal telah terlepas dari segala bentuk kemajemukan, keterpisahan, pembagian dan kepartikularan. Meski demikian, ia tetap menyimpan kemajemukan. Hanya saja, kemajemukan tersebut mewujud dalam konteks hakikat. Maka, *al-insan al-‘āqli* (manusia yang telah mencapai makam akal aktual) adalah manusia yang menghimpun seluruh potensi dalam hakikatnya. Di dalam manusia ‘*aqli* terdapat manusia yang *nafساني* (*khayāl*) dan terdapat pula manusia yang *hissi* (*inderawi*).²⁹³

Esensi akal dengan kemurnian kesatuannya bersifat universal, mencakup semua kesempurnaan dan makna yang ada pada daya *nafساني*, *hissi*, dan *tabi‘iyya* (alamiah), tetapi dengan cara yang lebih mulia dan lebih tinggi, sesuai dengan pencapaian *aqlinya*.²⁹⁴

Apabila jiwa terputus dari dunia ini, maka kedudukannya boleh jadi mencapai makam non materi (*al-‘āql al-mujarrad*), dengan syarat ia termasuk orang yang sempurna dalam ilmu dan amal. Atau, bila tidak, ia mungkin mencapai makam *mitsali*

²⁹¹ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 231.

²⁹² Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 233.

²⁹³ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 56.

²⁹⁴ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 57.

yaitu di antara materi dan non materi. Adapun bila seseorang tidak termasuk dalam akal non materi yang utuh dan tidak pula non materi (*mitsāli*), maka kedudukannya bergantung pada kesiapan sesuai sifat-sifat yang ia miliki. Sebab, segala karakteristik dan sifat-sifat manusia akan terejawantah dalam bentuk ukhrawinya masing-masing.²⁹⁵

Menurut Mullā Ṣadra, ketika kita berbicara tentang akal, kita juga berbicara tentang realitas yang mampu memahami hal-hal tak terbatas. Beda halnya dengan fakultas jasmani yang hanya mampu memahami objek-objek terbatas. Dengan demikian, tidak ada satu pun fakultas akal yang bersifat jasmani. Sebagai contoh, kita mampu untuk mempersepsi angka-angka dengan ujung yang tidak ada batasnya. Hal ini merupakan tanda bahwa akal mampu mencapai ha-hal yang tidak terbatas.²⁹⁶

Kesimpulannya, ketika jiwa mencapai tahap ini, ia berada dalam makam akal aktual (*al-‘āql bi al-fi‘il*), yaitu kondisi di mana ia telah terlepas dari kemajemukan dan keterbatasan materi, dan menghimpun seluruh daya manusiawi dalam bentuk yang lebih tinggi dan murni. Jiwa yang demikian dapat mencapai derajat akal non materi murni (*al-‘āql al-mujarrad*) jika ia sempurna dalam ilmu dan amal, atau berada pada tingkat *mitsāli* jika kesempurnaannya belum murni. Jika tidak termasuk keduanya, kedudukannya ditentukan oleh kesiapan (*malakah*) dan sifat-sifat yang dibentuk selama hidupnya. Dalam hal ini, akal sebagai daya non materi (*basith*), mampu mencerap hal-hal tak terbatas. Maka, kontinuitas persepsi jiwa pasca meninggalkan raga adalah kelanjutan dari gerakan penyempurnaannya yang terus berlanjut menuju realitas lebih tinggi (kesempurnaan).

²⁹⁵ Mullā Ṣadra, *al-Hikmah al-Muta‘āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, 3 ed., vol. 9, hal. 58.

²⁹⁶ Mullā Ṣadra, *Spiritual Psychology*, hal. 247.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa pengetahuan tetap melekat dan mengikuti jiwa pasca meninggalkan raga. Jiwa sebagai substansi non materi yang kekal, sehingga pengetahuan yang telah diaktualkan dalam jiwa juga bersifat kekal dan tidak terpisahkan darinya. Subjek dan objek yang diketahui pada hakikatnya adalah satu, berada dalam tingkat wujud yang sama. Semua pengetahuan pada dasarnya adalah *non-materi* dan bersatu dengan jiwa. Karena itu, pengetahuan bukan entitas materi eksternal, melainkan bagian dari eksistensi internal jiwa. Adapun daya imajinasi (*quwwah khayāliyyah*) menjadi penyimpanan (*storage*) pengetahuan pasca jiwa meninggalkan raga. Daya ini tidak hancur bersama raga. Oleh karena itu, jiwa membawa seluruh pengetahuan yang diperolehnya ke dalam fase keberadaan pasca duniawi, menjadikan pengetahuan sebagai salah satu aspek yang terus menyertainya dalam mencapai kesempurnaan.

B. Saran

Pada penelitian ini, pembahasan mengenai kontinuitas jiwa dalam aktivitas mengetahui setelah jiwa meninggalkan raga belum diinterpretasikan dan dianalisis secara komprehensif. Pembahasan topik ini didasarkan pada relevansinya dengan kebangkitan jiwa. Aspek ini tentunya masih menyisakan ruang untuk eksplorasi lebih mendalam. Oleh karena itu, pembahasan mengenai kontinuitas jiwa yang terus mengetahui (mempersepsi) dapat dianalisa lebih lanjut dalam penelitian berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adil, Muhammad. "Respon Muhammad Taqi Mishbah Yazdi Terhadap Pola Pikir Materialisme." *Maqamat: Jurnal Ushuluddin dan Tasawuf* 2, no. 2 (2024).
- Adnani, Hasyim. "Konsep Ma'ad Transenden dalam Al-qur'an." Disertasi, Institut PTIQ, 2022.
- Aizid, Rizem. *Para Pelopor Kebangkitan Islam*. 1. Yogyakarta: DIVA Press, 2017.
- Al-Mandary, Mustamin. *Menuju Kesempurnaan, Pengantar Pemikiran Mullā Ṣadra*. 1 ed. Polman: Rumah Ilmu, 2018.
- Amuli, Jawadi. *Makna Hari Kiamat Dalam Al-qur'an: Perspektif Agama, Falsafah dan Irfan*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Anggito, Albi, dan Johan Setiawan. *Metode Penelitian Kualitatif*. Sukabumi: CV Jejak, 2018.
- Bagir, Haidar. *Mengenal Filsafat Islam: Pengantar Filsafat Islam yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*. Bandung: Mizan, 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. 1 ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- . *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Bakti Gama, Cipta. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. 1. Malang: Pustaka Sophia, 2018.
- Baqir Shadr, Muhammad. *Falsafatuna: Pandangan Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*. London: Mizan, 1987.
- Bustani, Petrus al-. *Muqaddimah Rasail Ikhwan Ash-Shafa*. Beirut: Dar Shadir, t.t.
- Ebadi, Ahmad, dan Mohammadmahdi Amosoltani. "From the emergent property of consciousness to the emergence of the immaterial soul or mind's substance." *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 77, no. 4 (2021).
- Effendi, Rahmat. "Al-Asfar al-Arba'a sebagai Basis Metafisika Mullā Ṣadra." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 32, no. 2 (2021).

- Elfrianto, H., dan Gusman Lesmana. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Medan: Umsu Press, 2022.
- “Epistemologi Mullā Ṣadra (Kajian Tentang Ilmu Husūlī dan Ilmu Hudūrī).” *Empirik: Jurnal Penelitian Islam* 5, no. 1 (2012): 209.
- Farabi, al. *Ara Ahl al-Madinah al-Faḍīlah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1973.
- Gharawiyān, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2021.
- Ghazali, al. *Pengantar Filsafat: Memahami Gagasan Pokok Para Filsuf dari Aristoteles hingga Ibnu Sina*. 1. Jagakarsa: Tuross Pustaka, 2024.
- Ha’iri Yazdi, Mehdi. *The Principles Of Epistemology In Islamic Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Heil, John. *Philosophy Of Mind (A Contemporary Introduction)*. London and New York: Routledge, 1998.
- Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im. *al-Mu‘jam al-shāmil li-muṣṭalahāt al-falsafah fī al-‘Arabiyyah wa al-Injīziyyah wa al-Fārsiyyah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1420.
- Husein Thabathaba’I, Muhammad. *Nihāyat al-Ḥikmah*. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī: Qom, 1416.
- Ibnumalik, Imam, Ali Bowo Tjahjono, dan Toha Makhsun. “Konsep Teosofi Transendental Mullā Ṣadra dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan Tauhid.” *Konstelasi Ilmiah Mahasiswa Unissula (KIMU)* 7, 2022, 395.
- Inati, Syhams. *Remarks and Admonitions*. London: Kegan Paul International, 1984.
- Indarti, Nunuk. “Hakikat Ilmu Pengetahuan Dan Relasinya Dengan Teori Kebenaran Dalam Perspektif Tafaqquh Fi al-Diin.” *Jurnal Al-Makrifat* 5, no. 1 (2020).
- Jannah, Nur. “Penyempurnaan Eksistensi Jiwa Melalui Ittihad Al-Aql Wa Al-Ma’qul Perspektif Hasan Zadeh Amuli.” Skripsi. Jakarta: Sekolah Agama Filsafat Islam Sadra, 2016.

- Juliardi, Budi, Pristiyanto Pristiyanto, Febrina Riska Putri, Petrus Jacob Pattiasina, Dedi Rismanto, Firman Saleh, Liza Husnita, dkk. *Filsafat Ilmu*. Padang: CV. Gita Lentera, 2023.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadra on Existence, Intellect, and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu (Sebuah Rekontruksi Holistik)*. UIN Jakarta Press: Arasy Mizan, 2005.
- . *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekontruksi Holistik*. 1. Arasy Mizan, 2005.
- . *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Keraf, A. Sonny, dan Mikhael Dua. *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Khair, Nurul. “Konsep Al-‘Ilm dalam Studi Pemikiran Filsafat Mullā Ṣadra.” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2021).
- . “Konsep Al-‘Ilm dalam Studi Pemikiran Filsafat Mullā Ṣadra.” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2021).
- Kharabi Masouleh, Abbas. “Analysis of Knowledge: The Epistemic Theories in View of Avicenna and Mullā Ṣadra.” *International Journal of Humanities, Arts and Social Sciences* 6, no. 4 (2020).
- Kosim, Mohammad. “Ilmu Pengetahuan Dalam Islam (Perspektif Filosofis-Historis).” *Tadrîs* 3, no. 2 (2008).
- Kurnia, Nur Meila Dwi. “Manusia Dalam Perspektif Eksistensialisme Jean Paul Sartre.” Skripsi. Institut Agama Islam Negeri, Bengkulu, 2021.
- Kutubi, Eiyad S. al-. *Mulla Ṣadra and Eschatology: Evolution of Being*. New York: Library of Congress Cataloging, 2015.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer)*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2011.

- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*. 1. Bandung: Mizan, 2001.
- M, Afrizal. “Pemikiran Para Filosof Muslim Tentang Jiwa.” *Jurnal Pemikiran Islam* 39, no. 1 (2014).
- Madkour, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj Wa Tathbiqih*. Jakarta: Rajawali, 1991.
- Mardalis. *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal)*. 1 ed. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Mariyono, Dwi. *Menguasai Penelitian Kualitatif*. Surabaya: Cipta Media Nusantara, 2024.
- “Materialisme.” *Ensiklopedia Dunia*. Diakses 25 Februari 2025. https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Materialismecite_note-Driyarkara-2.
- Mishbah Yazdi, Taqi. *Buku Daras Filsafat Islam*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2010.
- . *Kitab Filsafat*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2021.
- Munawwir, A.W., dan Muhammad Fairuz. *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia Arab*. 1. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea press, 2014.
- Muthahhari, Murtadha. *Mengenal Epistemologi*. 1. Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- . *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis*. Jakarta: Sadra Press, 2019.
- . *The Theory Of Knowledge*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), 2011.
- Mutmainnah, Siti Ikhwanul. “Konsep Jiwa Setelah Mati Menurut Mullā Ṣadrā.” *dalam jurnal Sinta 2: Peminat Ilmu Ushuluddin* 2, no. 4 (2015).
- Nasr, Hossein. *Al-Hikmah Al-Muta’Aliyah Mullā Ṣadra*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2017.
- Nasr, Hossein, dan Oliver Leaman. *History Of Islamic Philosophy*. 1. Qum: Ansariyan Publications, 1993.

- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Nasution, Salman Alparis. “Forma Kebangkitan dan Kehidupan Jiwa Pasca Kehancuran Raga Menurut Mullā Ṣadra.” Skripsi. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2024.
- Neonub, Patricius. “Pandangan Thomas Aquinas Tentang Identitas Manusia dan Hubungan Jiwa-Badan dalam Doktrin Kebangkitan Badan.” *Fides et Ratio: Jurnal Teologi Kontekstual Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon* 8, no. 2 (2023).
- Nikzad, Abbas. *Akal dan Agama: Dalam Perspektif Mullā Ṣadra dan Filosof Sadrian Kontemporer*. 1. Yogyakarta: Diandra, 2019.
- Nurabdiah Pratiwi, Sri. *Pengetahuan dan Nilai*. 1. Medan: Umsu Press, 2022.
- Nurfadhilah, Lufi. “Kondisi Tubuh Dan Jiwa Setelah Kematian Dalam Filsafat Mullā Ṣadra Dan Al-Ghazali.” *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 3 (2022).
- Pradigta, Iklil. *Al-Farabi: Biografi & Intisari Filsafatnya*. 1. Yogyakarta: DIVA Press, 2024.
- Putri Serena, Debi, Siti Umi Hani, Bunga Septria Vionita, dan Badru Sohim. “Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sina.” *Media (Jurnal Filsafat dan Teologi)* 4, no. 1 (2023).
- Raco, J.R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis dan Keunggulannya*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*. 1. Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.
- . *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.
- Roffi, Riza Wahyu. “Eskatologi Dalam Perspektif Ibnu Rusyd dan Mullā Ṣadra.” Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno, 2023.
- Ṣadra, Mullā. *al-Ḥikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*. 3 ed. Vol. 8. Beirut: Dār al-IḥyāalTurāth, 1981.
- . *Al-Mabda’ wa al-Ma’ūd*. 1. Tehran: Asosiasi Hikmah dan Filsafat Iran, 1975.

- . *Al-Masa'ir*. New York, 1992.
- . *Al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. 2 ed. Vol. 1. Beirut: Chāpkhānah-’i Dānishgāh-i Mashhad, 1981.
- . *Al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. 1 ed. Vol. 2. Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1996.
- . *Hasyiyah “ala Ilahiyyat Asy-Syifa.”* 1. Qom: Bidar, t.t.
- . *Kearifan Puncak*. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Manifestasi-Maniestasi Ilahi*. 1. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- . *“Risālah fī al-Hasyr” dalam ar-Rasā’il*. Qom: Maktabah al-Mushthafawiyah, 1050.
- . *Spiritual Psychology*. Vol. 8 dan 9. London: ICAS Press, 2008.
- Saleh, Fauzi. “Filosofi Kehidupan di Alam Barzakh.” Website Resmi Desa Dero. Diakses 25 Februari 2025. <https://dsi.acehprov.go.id/berita/kategori/mimbar-baiturrahman/filosofi-kehidupan-di-alam-barzakh>.
- Samuji. “Pengetahuan, Ilmu Pengetahuan Dalam Filsafat dan Islam.” *Jurnal Paradigma* 12, no. 1 (2021).
- Sapuri, Rafy. *Psikologi Islam: Tuntutan Jiwa Manusia Modern*. 1 ed. 2. Jakarta: Rajawali Press, 2017.
- Saputra, Happy. “Konsep Epistemologi Mullā Ṣadra.” *Substantia* 18, no. 2 (2016).
- Satria Nirbaya, Gerwin. “Gagasan Filsafat Transendental Mullā Ṣadra.” *Buletin Aufklarung*. Diakses 9 Maret 2025. https://www.buletinaufklarung.com/2024/11/gagasan-filsafat-transendental-mulla_4.html?m=1.
- Sheykh Rezaee, Hossein, dan Mohammad Mansur. “Knowledge as a Mode of Being: Mullā Ṣadra’s Theory of Knowledge.” *Sophia Perennis*, no. 4 (2009).
- Sīna, Ibnu. *Psikologi Ibn Sina*. 1. Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- . *Psikologi Islam*. 2. Jagakarsa: Rene Turos Indonesia, 2022.
- Sibramalisi, Ali. *Mengenal Tuhan Bersama M. Quraish Shihab: Kajian Filosofis Atas Eksistensi Keesaan Allah*. 1. Bandung: Nuansa Cendekia, 2019.

- Soelaiman, Darwis A. *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Sukma Anggreini, Inggita, Muhammad Muhyi, I Ketut, dan Suratno. “Hakikat Ilmu Dan Pengetahuan Dalam Kajian Filsafat Ilmu.” *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan* 9, no. 17 (2023).
- Supriatna, Rizki. “Eskatologi Mullā Ṣadra (Tinjauan Kritis Atas Teori Kebangkitan Setelah Kematian).” *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 4, no. 1 (2020).
- Surajiyo. *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005.
- Suriasumantri, Jujun. *Filsafat Ilmu Sebagai Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009.
- Syamsul Huda, Mukhamad. “Pandangan Al-Ghazali Tentang Kebangkitan Jasmani Dalam Kitab Tahafut Al-Falasifah.” Skripsi. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009.
- Trisno, Trisno, dan Syaiful Bakri. “Model Penalaran Epistemologi Irfani; Filsafat Al-hikmah Al-Muta’aliyah Mullā Ṣadra.” *Journal Of Islamic Thought And Philosophy* 1, no. 2 (2022).
- Utsman Najati, Muhammad. *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. 1. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Walid, Kholid al. “Hushūli dan Hudhūrī Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta’aliyyah.” *Jurnal Yaqzhan* 6, no. 2 (2020).
- . *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadra*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Warno, Nano. *Filsafat Peripatetik Islam Ibnu Sina*. Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2024.
- Warno, Nano, dan Nurul Ayn. “Insan Ilahiyah dalam perspektif Filsafat Transendental Mullā Ṣadra.” *Emanasi: Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosial* 4, no. 1 (2021).
- Weya, Herwanto, dan Henrycus Napitsunargo. “Makna kematian dalam perspektif Kierkegaard & Al-Ghazali: Korelasi dan

makna antara kehidupan serta kematian.” *Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 3, no. 2 (2024).

Wiradinata, Lukas. *Mengapa Kematian Terjadi?: Sebuah Renungan atas Kematian*. Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2004.

Zar, Sirajudi. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.

Zulhelmi. “Metafisika Suhrawardi: Gradasi Essensi Dan Kesadaran Diri.” *JIA*, no. 1 (2019).

Zulmiyetri, Nurhastuti, dan Safaruddin. *Penulisan Karya Ilmiah*. 1 ed. Jakarta: Kencana, 2019.