

MIFTAHUL ROZAQ

Fiiha

SEBAGAI BASIS TINDAKAN MORAL

MENURUT FILSAFAT MULLA SADRA



STFI SADRA
Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

Program Studi

Aqidah Filsafat
Islam

Skripsi

Diajukan Kepada STFI SADRA
untuk memenuhi syarat memperoleh
gelar Sarjana Agama



**“JIWA SEBAGAI BASIS TINDAKAN MORAL MENURUT
FILSAFAT MULLA SADRA”**

Oleh:

Miftahul Rozaq

NIM / NIMKO : 13.1.2.211.034 / 6912030213034

Pembimbing:

Dr. Muhsin Labib, M.A

Skripsi

Diajukan kepada STFI Sadra Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Strata
Satu Agama (S. Ag.)

**SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM (STFI) SADRA
JAKARTA**

2018

LEMBAR PERSETUJUAN DOSEN PENGUJI SKRIPSI

Proposal Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Miftahul Rozaq

NIM / NIMKO : 13.2.1.211.034 / 6912032013027

Jurusan : Aqidah dan Filsafat Islam

Judul Skripsi : **Jiwa sebagai Basis Tindakan Moral Menurut Filsafat Mulla Sadra**

Telah disetujui oleh dosen penguji skripsi:

1. Dr. Kholid Al-Walid, M. Ag Date 14/9 2018 (.....)
2. Dr. Muhsin Labib, MA Date 13/9/2018 (.....)
3. M. Shodiq, MA Date 13/9 2018 (.....)
4. Dr. Kerwanto, M. Ud Date 12/9 2018 (.....)

LEMBAR BEBAS PLAGIASI

“JIWA SEBAGAI BASIS TINDAKAN MORAL MENURUT FILSAFAT MULLA SADRA”

Oleh:

Miftahul Rozaq

NIM / NIMKO : 13.1.2.211.034 / 6912030213034

Pembimbing:

Dr. Muhsin Labib, MA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Karya ilmiah ini merupakan karya asli penulis. Tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pernyataan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak, atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain, maka penulis siap menerima konsekuensi dari akademik.

Jakarta, 12 September 2018



Miftahul Rozaq
Miftahul Rozaq

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 = َ ; i = ِ ; u = ُ
 Panjang : ā = َـ ; ī = ِـ ; ū = ِـ
 Diftong : ay = اِي ; aw = او

C. Ta` Marbutah (ة)

Ta` marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal فيمعرفةالله ditulis *fi ma`rifat Allāh*. Ta` marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi *mudāf*, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينةالفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عَقْلِيَّة ditulis ‘*aqliyyah*, فَعْلِيَّة ditulis *fi`liyyah*, dan قُوَّة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عَدُوّ ditulis ‘*aduww*

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 سنةالله maka akan ditulis

sunnatullāh, dan juga asma al-husna seperti عبدالرحمن maka akan ditulis ‘Abdurrahmān dan جلالالدين maka akan ditulis Jalāluddīn.

KATA PENGATAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Segala puji bagi Allah Swt, satu-satunya Dzat Pencipta dan Penghancur bagi segenap entitas yang ada di alam semesta, juga sebagai Dzat yang tak berawal dan sekaligus tak berakhir. Shalawat serta salam juga tak lupa saya haturkan kepada junjungan nabi besar Saw., beserta keluarga dan para sahabatnya yang terpercaya.

Dengan segala limpahan rahmat yang diberikan, inayah dan taufik, penulis dapat menyelesaikan penelitian skripsi yang berjudul **“Jiwa Sebagai Basis Tindakan Moral Menurut Filsafat Mulla Sadra”**, sebagai pemenuhan tugas akhir masa studi di Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra. Diajukan sebagai skripsi dengan pendekatan filosofis, analisis serta komprehensif. Semoga dengan usaha penelitian ini, karya ini dapat bermanfaat secara luas yang dampaknya dapat dirasakan segenap elemen masyarakat.

Tak lupa saya juga sangat berterima kasih kepada segenap dosen, sivitas akademik serta teman-teman Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra atas dukungan yang tiada henti diberikan kepada saya, atas nama Miftahul Rozaq. Tentu dalam penulisan ini penulis menghadapi berbagai hambatan yang kadang sering terjadi dalam proses penelitian. Berikut saya berusaha mengucapkan terima kasih secara langsung kepada:

1. Ayahanda Suhadi dan Ibunda tercinta Rofianah, yang berkat segala dukungan, doa sepanjang malam, serta berbagai usahanya yang telah mengantarkan saya hingga hari ini. Saya pribadi menyadari betapa kekuatan dan kualitas doa mereka begitu saya rasakan ketika berbagai masalah menghampiri saya, sehingga terkadang berbagai solusi datang begitu saja, seperti sebuah ilham yang datang tanpa saya upayakan.

2. Dr. Muhsin Labib sebagai dosen pembimbing skripsi, yang dengan kesabaran membimbing penelitian ini hingga dapat dipertanggung-jawabkan dalam persidangan akhir.
3. Dr. Khalid Al-Walid selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra yang selalu menyempatkan diri, memberikan dukungan dan motivasi kepada penulis di sela-sela kesibukannya yang begitu padat.
4. Staf akademik Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, Dr. Humaidi, Leny Ariany, MM, PD, Bapak Kamal dan Ibu Berniati Linggasari. S.ps., beserta staf akademik lainnya yang tidak bisa penulis sebutkan. Penulis berterima kasih telah mengurus segenap kebutuhan penulisan dan administrasi selama masa perkuliahan.
5. Tak lupa juga kepada Bapak Basrir Hamdani, M.Ud., dan Srie Muldrianto. M. pd., selaku penguji proposal yang meloloskan penelitian.
6. Dr. Cipta Bakti Gama. M.Ud., dan Dr. Benny Susilo, kepada kedua dosen ini terkadang inspirasi judul skripsi bermunculan. Baik secara langsung maupun ketika dalam perkuliahan.

Penulis menyadari betapa dukungan mereka sangat berarti, mengingat penelitian ini pada akhirnya diterima ketika sidang, meskipun harus melalui revisi. Begitupun terkadang inspirasi yang mereka sampaikan, baik secara sengaja ataupun tidak membuat gejala semangat baru dalam diri penulis. Karena itu, sekali lagi saya mengucapkan terima kasih.

Demikianlah prakata yang dapat penulis sampaikan, atas kekurangannya penulis memohon maaf, penulis sendiri sadar bahwa penulisan ini jauh dari sempurna, karena kesempurnaan selalu menyertai Sang Ada Yang Maha Sempurna, selain dari-Nya hanya tergantung pada kesempurnaan-Nya.

Jakarta, 14 April 2018

Miftahul Rozaq

Abstrak

Penelitian ini mendeskripsikan pemikiran filosofis Muhammad Ibn Ibrahim Yahya Qawami Syarazi atau Shadr al-Din Syarazi atau yang dikenal dengan Mulla Sadra, tentang pemikiran jiwa sebagai basis tindakan moral. Latar belakang penelitian didasari atas suatu fenomena, di mana manusia tengah mengalami degradasi moral pada era globalisasi ini, kegalauan serta kekosongan akan spiritualitas. Di samping itu, berbagai aliran moral yang berkembang justru cenderung ke arah relativisme dan tidak meyakini nilai-nilai yang absolut. Menanggapi hal tersebut, sekiranya perlu suatu formulasi paradigma moral yang mampu menjawab persoalan moral tersebut dengan berdasarkan pada substansi manusia, yaitu jiwa. Mulla Sadra diangkat sebagai tokoh dalam penelitian ini karena gagasannya tentang jiwa dianggap paling kompleks dan komprehensif, serta cara pandangnya yang bersifat sosio-metafisis.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan dengan metode kualitatif. Objek material dalam penelitian ini adalah jiwa manusia dalam karya-karya Mulla Sadra seperti: *Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah fi Asfar Al-A'aliyah Al-Arba'ah*, *Al-Hasyr*, *Kalq Al-A'mal* dan beberapa karya lainnya. Sedangkan objek formal penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat manusia.

Hasil temuan dari penelitian ini, menyimpulkan bahwa Mulla Sadra mempunyai gagasan moral dengan berpijak pada teori jiwanya, sebab jiwa adalah inti dari kenyataan sejati manusia. Jiwa mempunyai peran penting dalam membimbing segala tindak-tanduk manusia. Jiwa mempunyai kecenderungan untuk selalu kembali ke akal pertama, dan akal merupakan puncak kebahagiaan serta kesempurnaan. Karenanya dia kosong dari hal-hal yang bersifat material. Oleh karena itu, jiwa merupakan basis tindakan moral untuk menentukan baik dan tidaknya suatu tindakan manusia. Dan jiwa memiliki kontrol untuk selalu mengarahkan manusia bertindak baik.

Keyword: *Jiwa, Kebahagiaan, Mulla Sadra, Moral.*

DAFTAR ISI

Lembar Persetujuan Dosen Penguji Skripsi	i
Pernyataan Bebas Plagiasi	ii
Pedoman Transliterasi	iii
Kata Pengantar	v
Abstrak	vii
Daftar Isi.....	viii

BAB 1 PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Perumusan Masalah	9
C. Tujuan Penelitian	11
D. Manfaat Penelitian	12
E. Kajian Pustaka.....	12
F. Metodologi Penelitian	13
G. Sistematika Penulisan.....	15

BAB II RAGAM TEORI MORAL DAN JIWA

A. Hakikat Moral	17
B. Macam –Macam Studi Klasifikasi Moral	19
C. Ragam Teori Etika	22
D. Ragam Teori Jiwa Menurut Para Ahli.....	27
E. Konsep Jiwa dalam Al-Qur'an Al-Karim	36

BAB III KONSEP JIWA PERSPEKTIF MULLA SADRA

A. Definisi Jiwa.....	40
B. Hakikat dan Subtansialitas Jiwa Mulla Sadra	42
C. Fakultas-fakultas Jiwa	43
D. Dualisme dan Hubungan antara Jiwa dan Raga	48
E. Perbedaan Jiwa dan Ruh	53
F. Kekekalan Jiwa dan Hari Kebangkitan	55

BAB IV ANALISA KRITIS MENEMUKAN FORMULASI ETIKA BERLANDASKAN TEORI JIWA MULLA SADRA

A. Kondisi Intelektualitas Mulla Sadra.....	57
B. Konsep Baik dan Buruk	60
C. Akhlak Perspektif Mulla Sadra	62

D. Konsep Kebahagiaan Sebagai Landasan Bermoral.....	73
--	----

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	83
B. Saran.....	85

DAFTAR PUSTAKA	86
-----------------------------	-----------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Manusia merupakan makhluk sosial yang meniscayakan hubungan antar individu dalam realitas kehidupannya. Hubungan tersebut mengindikasikan bahwa manusia dalam proses kehidupannya sangat membutuhkan kehadiran orang lain. Keluarga, teman, sanak-saudara merupakan dimensi kebutuhan primer bagi manusia sebagai makhluk sosial. Menurut Aristoteles (384-322), manusia disebut dengan *zoon politicon*, yaitu makhluk yang dalam hidupnya tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh dan bantuan orang lain.¹ Ibn Rusyd membenarkan teori Plato yang mengatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan kerja sama untuk memenuhi keperluan hidup dan mencapai kebahagiaan.²

Namun, saat ini manusia hidup dalam suatu kondisi dan situasi di mana untuk mencapai kebahagiaan, mereka saling menyikut kanan-kiri. Bukan tidak mungkin saling membunuh, dan bahkan tindakan kriminal kerap mewarnai perjalanan hidup manusia. Baru-baru ini kita sering diperdengarkan suara-suara bising, baik dari penelitian para pengamat atau masyarakat, didengarkan secara langsung maupun melalui media massa. Yaitu adanya fenomena sosial yang sangat memprihatinkan, yang pada umumnya mengenai problematika moralitas anak bangsa³ yang diduga telah jauh mengalir keluar dari garis-garis kemanusiaan.⁴ Banyak kalangan yang kemudian khawatir, bahwa saat ini telah terjadi dekadensi moral berkepanjangan yang berimplikasi pada penurunan harkat dan martabat kemanusiaan.

¹ Elly M Setiadi, *Ilmu Sosial Dan Budaya Dasar*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), hlm. 63

² Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 126

³<http://nasional.kompas.com/read/2011/06/19/0329573/Masyarakat.Dilanda.Bencana.Moral>

⁴<http://www.koranstabilitas.com/2015/01/sederet-kasus-amoral-nodai-pendidikan.html?m=0>

Salah satunya adalah masalah Hak Asasi Manusia (HAM). Berdasarkan data, Komnas HAM telah mencatat setidaknya ada 74 kasus intoleransi yang dilaporkan ke pos pengaduan Desk KBB. Pada tahun 2015 jumlah pengaduan meningkat menjadi 87 kasus.⁵ Sedangkan sepanjang tahun 2016, ketua Komnas HAM, Imdadun Rakhmat menyampaikan adanya peningkatan kasus intoleransi atas kebebasan beragama dan berkeyakinan. Berdasarkan pengaduan yang diterima tercatat ada 97 kasus.⁶ Pelanggaran HAM terkait kebebasan beragama dan berkeyakinan terjadi dalam beberapa bentuk, pelanggaran tersebut misalnya melarang aktivitas keagamaan, merusak rumah ibadah, diskriminasi atas dasar keyakinan atau agama, intimidasi dan pemaksaan keyakinan.

Berbagai fenomena moralitas tersebut, memantik sebuah pertanyaan penting, yaitu “Mengapa kita membutuhkan moralitas, spiritualitas serta berbagai ajaran yang mengandung muatan moral?” Secara berkesinambungan juga muncul pertanyaan-pertanyaan serius lainnya, bagaimana manusia hidup bersosial dengan baik? konsep moral seperti apa yang ideal di era di mana manusia tengah mengalami dekadensi moral karena berbagai faktor seperti globalisme, multikulturalisme dan faktor-faktor yang lain.⁷

Inilah fakta moral yang saat ini terjadi, dan kita bisa menganalisa bahwa sebab pelanggaran moral bisa karena faktor internal seperti ketidaktahuan tentang konsep baik dan buruk, atau mengetahui namun tidak mengaplikasikannya. Atau bisa jadi karena faktor eksternal yang mempengaruhi dirinya, seperti lingkungan,⁸ himpitan ekonomi atau bahkan karena kondisi terpaksa.

⁵<http://nasional.kompas.com/read/2017/01/05/18280081/catatan.komnas.ham.kasus.intoleransi.meningkat.setiap.tahun>

⁶<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/01/16/276/pada-2016-intoleransimeningkat.html>

⁷ Machful Indra Kurniawa, *Tri Pusat Pendidikan Sebagai Sarana Pendidikan Karakter Sekolah Dasar*, (Sidoarjo: Journal Pedagogia, Volume 4. No I. 2015), hlm. 41

⁸Michele Borba, *Membangun kecerdasan Moral*, (Jakarta: PT Gramedia Utama, 2018), hlm. 47. Lihat juga Nurul Zuhriyah, *Pendidikan Moral & Budi Pekerti dalam Perspektif Perubahan*, (Bandung: Bumi Aksara, 2007), hlm. 122

Permasalahan ini bukan hanya terjadi saat ini, jika kita *flashback* dan membuka lembaran masa lalu, kita akan menemukan bahwa para pegiat etika dan filosof telah seringkali memberikan penawaran paradigma moral sebagai solusi atas persoalan yang sama. Misalnya, yang telah mengakar dan menjadi menjadi bagian dari keyakinan seorang muslim bahwa segala hukum harus dikembalikan kepada agama, tidak terkecuali pada hukum dan prinsip-prinsip moral. Mayoritas mazhab Islam termasuk dalam kategori subjektivisme moral, yaitu suatu tindakan disebut baik manakala selaras dengan kehendak atau pertimbangan subjek tertentu, bisa saja subjek secara kolektif seperti halnya masyarakat, ataupun subjek tunggal seperti Tuhan.⁹ Kaum Asy`ariah (teolog tradisional), para Fukaha (ulama ahli hukum) dan kaum mistikus (ortodoks) yang lebih menekankan peran wahyu sebagai paradigma moral. Asy`ariah memandang bahwa nilai kebaikan sesuatu bukanlah terletak pada objektivitas nilai, akan tetapi pada ketaatan manusia pada kehendak Tuhan. Asy`ariah menganalogikan bahwa manusia itu laksana “anak kecil” yang senantiasa harus dibimbing oleh wahyu, sehingga baik dan buruk menurutnya berdasarkan pada teks suci seperti al-Qur’an dan hadis.¹⁰

Beberapa konsep etika muslim mencerminkan pengaruh aliran-aliran filsafat Yunani. Pengaruh tersebut dapat dilihat dari karya-karya yang memperbincangkan moral, seperti tulisan al-Kindi. Al-Kindi adalah filosof pertama yang sangat dipengaruhi Socrates yang lebih bercorak rasionalis.¹¹ Akan tetapi, mayoritas pemikir Islam berpihak pada teori etika yang bersifat subjektif. Di mana Allah Swt telah menetapkan baik dan buruk melalui wahyu serta peran kenabian, sekalipun beberapa kelompok tidak sepakat.¹²

⁹ Lorens Bagus, “*Kamus Filsafat*”, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, cet. 3, 2002), hlm. 1067-1068

¹⁰ Qomarudin Hidayat, *Etika Dalam Kitab Suci dan Relevansinya Dalam Kehidupan Modern Studi Kasus Di Turki*, (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 30

¹¹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 9-10. Lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI-Press, Jilid II, 2014), hlm. 47-58

¹² Barsihannoor, *Etika Islam*, (Makassar: University Alauddin Press, Cet. I; 2012), hlm. 39-40

Bertahun-tahun paradigma itu digunakan dan mengakar, konsekuensinya adalah hukum dan prinsip moral tersebut dianggap benar sehingga tak ada satupun yang mengkritisi agama. Bahkan mempertanyakan hal-hal semacam itu justru dianggap tabu, seperti mempertanyakan “*mengapa manusia melihat dengan matanya dan mendengar dengan telinganya?*”¹³

Sejarah juga mencatat, para penguasa pada saat itu seperti para raja menggunakan agama dan moral sebagai usaha mendekati dan mengambil hati masyarakat. Agama menjadi rentan diperalat dan menjadikan ajaran-ajarannya ditunggangi oleh para tokoh agama untuk meraih simpati serta posisi sosial yang tinggi di mata masyarakat awam.

Dalam Islam memang tidak ada tokoh-tokoh radikal semacam Karl Marx, Hume, Darwin dan Barkley yang menggugat prinsip-prinsip etis. Namun di Barat, kita mengenal tokoh seperti Friedrich Neitzche (1844-1900), dengan teori filsafatnya “*Übermensch*” (manusia sempurna)¹⁴ menentang otoritas gereja di Eropa dengan mengatakan “*God is dead*”.¹⁵

Friedrich Nietzsche secara fanatik menyangkal adanya Allah dengan tidak berdasarkan pertimbangan filosofis-rasional, melainkan karena adanya Allah maka ia tidak lagi bisa melihat ruang bagi manusia untuk mengembangkan dirinya (gagasan ini kemudian menjadi inti ajaran ateisme Satre). Moralitas Kristiani oleh Nietzsche justru dianggap moralitas khas budak. Bagi Nietzsche moralitas budak adalah moralitas yang kecil, massal dan lemah. Lebih radikal lagi, moralitas semacam itu adalah moralitas orang yang tidak mampu bangkit dan menentukan jalan hidupnya sendiri. Sehingga dampaknya adalah munculnya perasaan sentimen atau iri terhadap mereka yang mampu dan kuat. Karena itu, untuk melawan moralitas budak itu, Nietzsche

¹³ Thuba Kermani, *Diskursus Akhlak dalam Filsafat Mulla Sadra*, (Jakarta: Kanz Philosophia, Number I, 2014), hlm. 79

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern; dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), hlm. 275

¹⁵Friedrich W. Nietzsche, *Sabda Zarathustra*, penerjemah: Sudarmaji & Ahmad Santoso, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet:2, 2010), hlm. 48-49

memberikan penawaran agar manusia berparadigma moralitas tuan.¹⁶ Baginya bahwa moralitas tuan, baik adalah sama dengan luhur dan buruk sama dengan hina.

Moralitas tuan adalah membenarkan kekuatan dan kekuasaan (*will to power*),¹⁷ di mana orang seluruhnya akan membenarkan dirinya sendiri. Menurutnyanya yang baik adalah yang keras, angkuh, mengikuti insting, tunduk pada nafsu tanpa memperhatikan yang lemah. Ia membenci cinta kasih, perhatian pada yang lemah dan kerendahan hati.

Bukan Friedrich Nietzsche saja, banyak pemikir Barat yang juga cenderung pada epistemologi rasionalisme empirisme. Fokus pandangannya, bahwa manusia tak ubahnya hanya sebatas makhluk biologis yang tidak memiliki kebutuhan-kebutuhan yang lebih asasi (metafisis).¹⁸ Pandangan semacam ini merupakan konsekuensi logis dari pandangan dunia (*world view*) materialisme yang banyak dianut sebagian besar pemikir Barat.¹⁹ Dimana mereka beranggapan bahwa alam ini tak lain hanyalah entitas materi murni semata dan lantas menegasikan sisi lain dari manusia.

Paradigma tersebut selanjutnya berakibat langsung pada konstruksi gagasan etis yang hanya berpangkal pada asumsi-asumsi sosio-metafisis ketimbang filosofis-metafisis. Hal ini kemudian menyebabkan para pengusung gagasan etika semacam ini cenderung mengabaikan agama sebagai dimensi vital dalam kehidupan manusia. Demikian terjadi misalnya pada abad pencerahan Eropa dan postmodern yang berasumsi bahwa agama hanya akan memperburuk atau membatasi ruang lingkup pribadi manusia.²⁰

¹⁶ Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika*, (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1997), hlm. 200

¹⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche And Philosophy*, Diterjemahkan: Basuki Henri Winarto, Dalam: *Filsafat Nietzsche*, (Yogyakarta: Ikon Teralitra, Cet:1, 2002), hlm. 58-59. Lihat juga St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 101

¹⁸ St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 23. Lihat juga David Mill, *Atheis Universe, The Thinking Person Answer To Cristian Fundamentalism*, (Canada: Ulysses Press, 2006), hlm. 26

¹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Myskat, Refleksi tentang Islam. Westernisasi dan Liberalisasi*, (Jakarta: INSIST, 2012), hlm. 270

²⁰ Nurcholis Madjid dkk, *Barsihannor Passing Over; Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: PT. SUN, 2001), hlm. 153

Berbeda dengan Kant, yang menyakini bahwa norma moral itu mengarah pada pengakuan terhadap kewajiban-kewajiban sebagai perintah Tuhan, walaupun tidak mendasarkannya secara langsung pada Tuhan.²¹ Sebab Kant berpendapat bahwa norma moral itu murni berasal dari kehendak dalam diri yang disebut dengan “*Authonomi kehendak*”. Jadi kehendak dalam diri itulah yang kemudian memberikan hukum dan merupakan sumber moralitas. Dari sinilah menurut Kant, suatu agama itu muncul, sebab moral itu lebih dahulu ada sebelum agama. Karena itu, memahami teks kitab suci harus dilihat dari urgensinya secara moral dan agama tak ada artinya tanpa adanya nilai moral.

Walaupun Kant secara tegas tidak didasarkan pada agama, namun dimensi pemikirannya sangat religius, yang mengarahkan pada pembangunan norma moral universal dengan menggunakan pendekatan rasional. Dengan meletakkan kehendak otonom sebagai dasar moral, maka akan timbul suatu kesadaran untuk sampai kepada kepercayaan terhadap Tuhan. Dan dengan demikian manusia akan sampai pada moral luhur (*virtue*) atau kebahagiaan. “*tercapainya kebaikan tertinggi di dunia ini merupakan objek niscaya dari suatu kehendak yang dapat ditentukan oleh hukum moral. Dalam kehendak tersebut, kesesuaian secara menyeluruh keinginan dengan hukum moral merupakan kondisinya paling tinggi dari kebaikan tertinggi*”.²²

Kant membagi kewajiban menjadi dua: Imperatif kategoris (perintah tanpa syarat) dan Imperatif hipotesis (perintah bersyarat). Menurut Kant hanya imperatif kategorislah yang menjadi hukum moral. Karena itu Kant sangat menekankan pada otonomi kehendak.²³ Inilah kebebasan, akan tetapi tidak dalam arti bebas dari segala ikatan, melainkan bebas dengan taat aturan dan hukum moral.²⁴

Namun di sisi lain, etika Kant sudah sejak awal dicurigai merupakan *Rigorisme*, pandangan yang begitu keras dengan tuntutan

²¹ M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, (Turkey: Diyanet Vakfi, 1992), hlm. 149-150

²² Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, (New York: The Liberal Arts Press, 1956), Terj. Nurhadi, *Kritik atas Akal Budi Praktis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 202

²³ Zubaedi, dkk, *filsafat barat*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), hlm. 75

²⁴ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 43

Kant agar kewajiban itu dilaksanakan bukan semata-mata karena hati kita tergerak untuk bertindak, melainkan semata-mata demi kewajiban. Pengembangan kualitas diri seakan hanya berada di balik kebohongan kewajiban. Menerapkan kewajiban seperti yang diinginkan Kant juga sangat tidak cocok dengan kondisi yang multikultural seperti Indonesia, di mana setiap agama dan budaya memiliki konsepsi kewajiban yang berbeda-beda.²⁵

Di sini kita tidak bisa menutup mata terhadap kekurangan ataupun cela yang terdapat pada paradigama moral di atas, baik yang ditawarkan oleh Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant maupun kaum fundamentalis Islam. Di sisi lain, keadaan justru diperkeruh dengan merebaknya beragam aliran etika dan ideologi seperti aliran Marxisme, positivisme logis dan Pragmatisme, serta sebagian aliran eksistensialisme yang semuanya memiliki benang merah sama, yaitu sama-sama penganut “Prinsip relativisme moral”. Di mana mereka tidak mengakui adanya nilai-nilai yang mutlak dan berkeyakinan bahwa moralitas dan nilai tidaklah memiliki dasar dan akar yang jelas “nyata dalam realitas”. (Mugniyah, 1361 HS, 30).

Berangkat dari permasalahan ini manusia dewasa ini butuh terhadap solusi paradigma moral yang mampu mengakomodir keresahan sebagai reaksi dari depresi, kegalauan dan kehampaan yang merupakan produk yang muncul di era himpitan teknologi, revolusi informasi serta munculnya peradaban baru yang menjadikan manusia merasa kosong akan spiritualitas, moralitas (akhlak) dan butuh terhadap hadirnya nilai-nilai yang dapat dirasakan secara nyata.²⁶

Peneliti menemukan secercah harapan melalui teori jiwa Mulla Sadra sebagai paradigma moral yang mengedepankan dimensi sentral kemanusiaan, yaitu jiwa manusia itu sendiri. Di mana dengan penggalan terhadap jiwa manusia maka akan mampu memberikan jawaban atas pertanyaan “apa yang dicari oleh manusia dalam

²⁵<https://www.aprillins.com/2009/1052/kelemahan-filsafat-moral-immanuel-kant/>

²⁶Kartono, *Patologi Sosial 2, Kenakalan Remaja*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada 2013), hlm. 85. Lihat juga, Sofa Muthohar, *Antisipasi Degradasi Moral di Era Global*, (Semarang: IAIN Walisongo, Nadwa Jurnal Pendidikan Islam, Vol 2, No 2, 2013), hlm. 322-329

hidupnya?”, “apa yang menjadikan manusia berani memepertaruhkan segala yang dia miliki demi sesuatu tersebut?” Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengarah kepada suatu konsep kebahagiaan abadi yang harus dicapai dengan memperhatikan rambu-rambu moral yang berpangkal pada jiwa manusia.

Demikian juga al-Farabi mempertegas posisi moral sebagai bab yang penting dalam karya-karyanya. Menurutnya, moral berkaitan erat dengan pembicaraan seputar jiwa dan politik, dan tidak bisa dipisahkan.²⁷ Al-Farabi melihat bahwa etika tidak bisa dilepaskan dengan pembahasan kebahagiaan manusia. Sebagaimana yang telah disinggung di dalam kitab *At-tānbiḥ fi sābili al-Sa’adāh*, al-Farabi menyebut bahwa kebahagiaan adalah pencapaian kesempurnaan akhir bagi manusia,²⁸

Lalu mengapa Mulla Sadra yang diangkat sebagai tokoh dalam penelitian ini? Sebab Mulla Sadra adalah filosof muslim yang mengedepankan cara berfikir filosofis-metafisis dan memiliki pemikiran tentang jiwa sebagai substansi yang tidak dapat dipisahkan dari diri manusia. Hamzah Ya’qub dalam bukunya *Etika Islam*, menjelaskan bahwa etika tidak dapat dipisahkan dengan bab pengembangan diri, yang dalam konteks saat ini banyak dikaji dalam disiplin ilmu Psikologi. Dalam kata lain bahwa moral tidak bisa dilepaskan dengan jiwa manusia.²⁹ Mulla Sadra mendefinisikan jiwa sebagai gambaran dari substansi yang secara dzatnya non-materi, tetapi terikat dengan materi dalam aktivitasnya.³⁰

Mulla Sadra juga mempunyai teori tentang kesempurnaan manusia yang merupakan kebahagiaan akhir manusia. Ketika jiwa telah lepas dari raga manusia melalui proses kematian, maka dia akan menyempurna sesuai amal yang ia lakukan selama hidupnya. Jika amal baiknya lebih mendominasi maka dia akan muncul dengan bentuk yang

²⁷ Hasyimshah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 43

²⁸ Pradana Boy, *Filsafat Islam*, (Malang: UMM Press, 2003), hlm. 121

²⁹ Hamzah Ya’qub, *Etika Islam: Pembinaan Akhlaqul karīmah*, (Bandung: Diponegoro, 1991), hlm. 20

³⁰ Thabathaba’i, *Bidayah al-Hikmah*, hlm. 69 teks aslinya sebagai berikut:

الجوهر مجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا

baik pula, begitupun sebaliknya. Kesimpulannya adalah bahwa konsep moral Mulla Sadra mengarahkan segala tindakan dan perilaku manusia untuk meraih kesempurnaan jiwa. Dengan demikian jiwa merupakan standard untuk menentukan nilai baik dan buruk.

Latar belakang di atas merupakan hipotesis peneliti berdasarkan data-data pustaka, dan selebihnya memerlukan penelitian lebih lanjut untuk mengungkap keabsahan dan menemukan data-data pendukung lainnya.

B. Perumusan Masalah

Rumusan masalah adalah usaha untuk menyatakan secara tersurat pertanyaan penelitian apa saja yang perlu dijawab serta dicarikan jalan pemecahan masalahnya. Rumusan masalah adalah suatu penjabaran dari identifikasi masalah dan pembatasan masalah. Dengan kata lain, rumusan masalah merupakan pertanyaan yang lengkap dan rinci mengenai ruang lingkup masalah yang akan diteliti berdasarkan pada identifikasi masalah dan pembatasan masalah. Masalah yang telah dirumuskan dengan baik, tidak hanya membantu memusatkan pikiran, sekaligus juga mengarahkan cara berfikir kita.³¹

Demikian perumusan masalah merupakan hal yang paling menentukan dari sebuah penelitian. Sebab dalam perumusan masalah peneliti harus mempersentasikan inti dari suatu objek yang ingin diteliti serta membatasinya agar pembahasan tidak melebar diluar konteks penelitian. Atas dasar tersebut, untuk menjadi penelitian yang memenuhi standar penelitian maka perlu adanya pembagian permasalahan yang meliputi identifikasi masalah, pembatasan masalah serta rumusan masalah. Dengan begitu, diharapkan dalam penelitian ini menjadi terarah dan fokus pada inti persoalan dan tidak melebar, sehingga tidak mengalami kekaburan objek penelitian.

³¹ Husaini Usman dan Purnomo, *Metodologi Penelitian Sosial*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008), hlm. 28

1. Identifikasi Masalah

Peneliti semula mengamati persoalan sosial yang terjadi belakangan ini, yaitu sebuah fenomena moral yang dirasa mengalami penurunan, baik faktor yang dipengaruhi oleh globalisasi ataupun paradigma berfikir yang salah tentang moral. Tepatnya ketika banyak sekali kejadian-kejadian amoral yang keluar dari jalur kebiasaan manusia dan bertentangan dengan hati nurani manusia (*natural ethic*).

Peneliti mengidentifikasi adanya sebuah masalah moral yang seakan-akan menanggalkan aspek kemanusiaan. Pergeseran makna kehidupan yang seharusnya berpijak pada baik dan buruk yang selaras dengan aspek kemanusiaan, fitrah dan jiwa manusia, namun kini seakan baik dan buruk berdasarkan berbagai aliran yang berseberangan, misalnya pragmatisme dan vitalisme, dan persoalan yang muncul dari aliran-aliran moral yang cenderung mengabaikan nilai mutlak moral atau relativisme.

Kegagalan moral tersebut dikarenakan kita gagal dalam meletakkan prinsip dasar dan struktur paradigma moral. Karena itu, perlunya kita membangun kembali konstruksi bangunan moral dengan merujuk kembali teori-teori jiwa dan kemanusiaan. Sehingga dengan mengedepankan aspek jiwa manusia, kita menemukan formulasi moral yang ideal dan solutif. Demikian penelitian dengan judul “Jiwa Sebagai Basis Tindakan Moral Menurut Filsafat Mulla Sadra” menjadi penting untuk diteliti sesuai identifikasi dan pembatas masalah di atas.

2. Pembatasan Masalah

Dalam pembatasan masalah peneliti mengerucutkan objek masalah agar tidak melebar dan merambah ke persoalan lain di luar objek penelitian. Penulis membatasi masalah pada

bagaimana menemukan paradigma moral yang berbasis pada teori jiwa Mulla sadra.

Problematika moral saat ini sebagai objek yang ingin dipecahkan, sedangkan teori jiwa Mulla sadra sebagai alat untuk menciptakan solusi baru dalam membangun struktur bangunan paradigma etika yang lebih memperhatikan aspek nurani manusia terutama jiwa.

3. Rumusan Masalah

Perumusan masalah adalah bentuk konsistensi alur penelitian dalam memecahkan akar permasalahan dan menemukan solusi atas suatu permasalahan. Sebab jika gagal dalam merumuskan masalah maka hasil penelitian dapat dipastikan akan mengalami kerancuan.

Dalam penelitian dengan metode kualitatif kali ini, peneliti ingin memecahkan persoalan moral dengan pendekatan filosofis dan metodologi dari salah satu filosof muslim terkemuka penganut aliran filsafat transenden, yaitu Muhammad Ibn Ibrahim Yahya Qawami Syarazi atau Shadr al-Din Syarazi atau yang dikenal dengan Mulla Sadra.

Perumusan masalah penelitian penulis paparkan dalam rincian alfabet sebagai berikut:

- a. Bagaimana pandangan Mulla Sadra tentang moral?
- b. Bagaimana teori jiwa Mulla Sadra menjadi basis tindakan moral?

C. Tujuan Penelitian

Setiap manusia yang normal, tentu akan memiliki tujuan dari setiap tindakan dan aktivitas hidupnya. Semakin tinggi kualitas keilmuan dan spiritualnya maka semakin sempurna pula tujuannya. Karena itu ketika seseorang telah menetapkan tujuan dari tindakannya, maka ia akan bersungguh-sungguh untuk senantiasa mengarahkan

segala tindakannya sekecil apapun itu, untuk menggapai tujuan tersebut. Dan ia akan meminimalisir suatu tindakan yang sia-sia dan tidak ada kaitan dengan tujuannya.

Singkatnya, tujuan penelitian kali ini dapat dirincikan sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan moral perspektif Mulla Sadra dengan meletakkan teori jiwa sebagai basisnya.
2. Merespon berbagai persoalan aliran-aliran moral yang mengingkari nilai mutlak.
3. Dengan menjadikan Mulla Sadra sebagai dasar pemikiran penelitian, sehingga diharapkan dapat memunculkan solusi yang logis dan rasional dalam menyusun premis-premis dasar moral.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat yang berusaha didapatkan oleh peneliti meliputi:

1. Secara teoritis, dalam konteks akademik penelitian ini diharapkan menjadi khazanah baru untuk menambah referensi filsafat moral dengan menjadikan Mulla Sadra sebagai pusat pemikiran.
2. Secara praktis: penelitian ini diharapkan mampu memberikan hal-hal positif, baik bagi peneliti secara khusus ataupun bagi masyarakat secara luas, dengan asumsi dapat membangun kembali struktur tindakan manusia. Dan mampu meletakkan premis-premis teori jiwa dalam menentukan benar dan salah serta baik dan buruk yang bertumpu pada dimensi kemanusiaan demi menciptakan keharmonisan sosial.

E. Kajian Pustaka

Dalam kajian pustaka peneliti berusaha memaparkan buku atau kajian terdahulu mengenai tema yang diasumsikan memiliki kesamaan dan kesinergian pembahasan.

Pertama, Dr. Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa menuju Akhirat (Filsafat Ekskatologi Mulla Sadra)* Sadra Press. Jakarta: 2012. Pada buku ini Mulla Sadra memberikan dasar aspek epistemologi bagaimana manusia bertindak dan seperti apa seharusnya persoalan moral itu terjadi, dengan asumsi bahwa tindakan manusia merupakan kehendak dari jiwa. Dan jiwa memiliki kontak transenden dengan akal *fa'al* dan dapat mengabadi.

Kedua, Henry Hazlitt, *Dasar-Dasar Moralitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta: 2003. Dalam buku ini Henry Hazlitt berusaha melakukan tindakan yang menurut Schopenhauer sulit dalam memberi dasar pada moralitas. Di dalamnya juga menjelaskan tentang misteri moralitas dan kemudian memberikan deskripsi lengkap terkait landasan-landasan teori yang mendasarinya.

Ketiga, Prof. Dr. H. Rachmat Djatnika *Sistem Ethika Islami*. Pustaka Panjimas, Jakarta: 1996. Pada buku ini etika dijelaskan dalam perspektif Islam, sehingga mengakomodir sumber dan landasan moralitas itu baik dan benar. Di sini cocok untuk menjelaskan bagaimana deskripsi moral dalam pandangan Islam.

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian adalah tata cara bagaimana penelitian akan dilaksanakan. Meliputi peraturan, rangkaian kegiatan, prosedur penelitian serta bagaimana cara seorang peneliti mengungkap sebuah permasalahan dan menyimpulkan solusinya. Ia adalah sebuah jalan yang dalam konteks ini untuk mendeskripsikan pemikiran yang direfleksikan dalam tulisan, sehingga mempunyai dampak praktis untuk melakukan kegiatan penelitian.

Metode penelitian juga meliputi analisis data, jenis penelitian, serta pendekatan yang digunakan dalam memecahkan masalah. Karena itu hakikat penelitian dapat dipahami dengan mempelajari berbagai aspek yang mendorong penelitian untuk melakukan suatu penelitian.

Pertama, jenis penelitian; jenis penelitian yang digunakan oleh peneliti dalam rangka mengungkap permasalahan serta merumuskan

masalah adalah jenis penelitian kualitatif, dengan asumsi solusi yang tepat dapat disimpulkan di akhir penelitian. Metodologi kualitatif menurut Bogdan dan Taylor (1992: 21-22) bahwa penelitian kualitatif adalah salah satu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif dari objek yang diamati. Diantaranya meliputi konsep, pengertian serta nilai ataupun ciri-ciri yang terdapat pada objek penelitian lainnya.

Jenis penelitian yang digunakan oleh peneliti didasarkan pada metode kualitatif dengan menganalisa data yang telah ada melalui penelitian kepustakaan (*library research*). Di mana proses penelitian terfokus pada pengumpulan data melalui berbagai literatur referensi dalam perpustakaan dan kemudian menganalisisnya berdasarkan rambu-rambu penelitian, sehingga menghasilkan kesimpulan yang sesuai dengan yang diharapkan oleh peneliti.

Dalam proses pengumpulan data peneliti membedakan sumber data pada dua bagian. Yaitu:

1. Data primer, yaitu sekumpulan data yang mengungkap pemikiran Mulla Sadra berupa teks asli yang dikarang olehnya. Berbagai karya itu kemudian dianalisis untuk mencari data yang sesuai dengan objek penelitian. Data primer di sini berarti menjadi acuan dasar peneliti dalam menguak pemikiran Mulla Sadra terkait judul yang diusung oleh peneliti.
2. Data sekunder, yaitu sekumpulan data yang diambil dari teks yang dikarang oleh peneliti lain yang mengungkap pemikiran Mulla Sadra atau data yang sinergi dengan tema penelitian, akan tetapi bukan merupakan pemikiran asli Mulla Sadra.

Kedua, pendekatan, pendekatan yang digunakan peneliti kali ini adalah pendekatan bersifat filosofis, yaitu pendekatan yang menekankan aspek rasional serta holistik. Sehingga pendekatan yang menampilkan corak pemusatan sumber potensi mental manusia sebagai dasar untuk mengupas permasalahan akan menampilkan hasil yang logis, analitis serta komprehensif.

Setelah itu penulis juga akan menggunakan metode *content analysis* atau analisis isi. Di mana metodologi ini memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang benar dari sebuah dokumen. Menurut Hostli, bahwa analisis isi adalah teknik

apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha untuk menemukan karakteristik pesan, dan dilakukan secara objektif³² dan sistematis.³³

Pendekatan yang berbeda tentu akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Pendekatan yang filosofis tentu akan menghasilkan kesimpulan yang kritis sehingga menolak gagasan yang bersifat non-logis.

Ketiga, analisis data, Melalui pendekatan filosofis, peneliti semula menyodorkan data seputar tema yang diangkat, lalu kemudian menganalisisnya dalam bentuk proposisi-proposisi serta premis-premis yang disepakati. Sedangkan akal dalam proses ini memainkan peran yang sangat sentral dalam memproduksi argumen-argumen yang bersifat deskriptif analitis.

Peneliti menyajikan berbagai data deskriptif yang diambil dari pemikiran Mulla Sadra dengan memaparkan teori-teori epistemologinya, mencoba menggunakan teori jiwanya sebagai basis tindakan moral di dalam memecahkan persoalan moral saat ini.

G. Sistematika Penulisan

Dalam menyajikan penelitian agar dapat dipahami dan dimengerti sebagai sebuah penelitian yang memenuhi standar penelitian, maka peneliti memaparkan penelitian dengan sistematika penulisan sebagai berikut:

BAB I: penulis hanya mendeskripsikan permasalahan serta urgensi penelitian meliputi latar belakang, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian serta sistematika penulisan yang terangkum dalam bab Pendahuluan. Dalam bab pertama ini juga mengungkap segala prosedur selama proses penelitian sehingga penelitian menjadi sistematis dan terinci.

³²Objektif dalam artian tidak memihak, tidak bisa *ajeg* pada fakta yang sesungguhnya. Lawannya adalah subjektif yang berarti memihak. Dalam penelitian hal ini berkaitan dengan prosedur pengumpulan, analisis, dan interpretasi data.

³³Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010), hlm. 6

BAB II: Peneliti berusaha menyodorkan berbagai teori moral secara umum, baik menuliskan spesifikasi kelebihan maupun kekurangannya. Pada bab kedua ini nantinya akan *dikomper* dan dibandingkan dengan bab ketiga yang berisi seputar teori jiwa dan moral Mulla sadra.

BAB III: Berisi penjabaran analisis berupa landasan teori, gagasan tokoh yang dikaji. Peneliti berusaha menemukan pemikiran yang original dari tokoh Mulla Sadra dalam gagasan epistemologinya dan teori jiwa sebagai dasar tindakan manusia untuk memecahkan persoalan dasar etika yang lebih bermanusiawi. Dalam bab kedua ini juga disertai analisis kritis, mengapa paradigma yang berbasis teori jiwa Mulla Sadra mampu memecahkan persoalan etika saat ini. Sehingga jika dilihat lagi, bahwa Mulla Sadra dengan corak pemikirannya yang filosofis transendental maka akan menghasilkan formulasi moral yang lebih didasarkan pada sisi kemanusiaan dan premis-premis akal serta rasionalis argumentatif, ketimbang bersifat sangkaan dan dogmatis.

BAB IV: Merupakan puncak dari serangkaian penelitian sebelum masuk pada kesimpulan atau hasil akhir. Pada bab empat ini, penulis akan memaparkan hasil analisis filosofis terkait pandangan Mulla Sadra tentang teori jiwanya sebagai basis tindakan moral.

Tentu saja, bahwa hasil akhir dari sebuah penelitian itu ditentukan sejauh mana kekuatan argumentasi dari tokoh yang diangkat, begitu pula dipengaruhi oleh sejauh mana peneliti menganalisa sebuah data dari sumber-sumber yang telah ada untuk diinterpretasikan dalam bentuk deskriptif analitis. Semakin sempurna penyajian argumentasinya maka akan semakin sempurna pula hasil penelitiannya.

BAB V: Merupakan bab akhir dari serangkaian penelitian yang berisi kesimpulan dari penelitian. Di mana dalam bab ini menyajikan kesimpulan serta jawaban dari perumusan masalah yang telah dideskripsikan dalam bab pertama. Pada bab ini juga disertai dengan saran serta daftar pustaka sehingga pembaca dapat merujuk langsung pada sumber aslinya yang telah disarankan oleh peneliti guna mendapatkan hasil yang lebih sempurna lagi.

BAB II

RAGAM TEORI MORAL DAN JIWA

A. Hakikat Moral

Moral atau moralitas adalah istilah yang populer hampir di seluruh belahan dunia. Dalam setiap istilah tertentu pun, selalu ada padanan kata bagi istilah Moral, seperti Akhlak ataupun Etika.

Etika berasal dari bahasa Yunani yaitu *Ethos*, dalam bentuk mempunyai arti tempat tinggal yang biasa, padang rumput, kandang, kebiasaan, adat, akhlak, watak, perasaan, sikap dan cara berfikir. Sedangkan dalam bentuk jamak mengandung arti adat kebiasaan atau cara hidup.¹ Etika juga identik dengan kata “moral” berasal dari bahasa latin *Mos* (jamak:*Mores*) yang juga memiliki arti adat kebiasaan. Secara etimologi sama namun berasal dari bahasa yang berbeda.²

Sekalipun etika dan moral memiliki persamaan arti dan sama-sama terkait dengan baik-buruk tindakan manusia, namun pada hakikatnya keduanya memiliki perbedaan pengertian. Jika moralitas lebih condong pada pengertian nilai baik dan buruk dari setiap perbuatan manusia, sedangkan etika berarti ilmu yang mempelajari tentang baik dan buruk itu sendiri. Dengan kata lain, etika berfungsi sebagai teori tentang perbuatan baik dan buruk manusia serta berhubungan dengan upaya menentukan tingkah laku manusia.³ Dalam kajian filsafat terkadang etika juga disamakan dengan filsafat moral.⁴ Etika adalah salah satu cabang filsafat yang membicarakan persoalan nilai-nilai (*Values*). Di mana persoalan nilai dibagi menjadi dua, nilai

¹ Rosmaria Sjafariah Widjajanti, *Etika*, (Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hlm. 23

² K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 7

³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988)

⁴ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 189-190

kebaikan tingkah laku (etika) dan nilai keindahan (estetika).⁵ Semua cabang filsafat berbicara tentang apa yang ada, sedangkan filsafat etika membahas yang seharusnya dilakukan.⁶

Dan apa itu nilai? dalam buku yang berjudul *Cepat Menguasai Ilmu Filsafat* karya Dr. Fuad Isma'il dan Dr. Abdul Hamid Mutawalli, nilai diartikan sebagai suatu standar atau ukuran (norma) yang dipergunakan untuk mengukur segala sesuai aturan atau konsep yang berlaku.⁷ Misalnya, harga buku ini mahal atau murah, kecil atau besar, perbuatan itu baik atau tidak baik. Maka di sini nilai berarti suatu justifikasi atau penyifatan subjek terhadap objek yang diamati. Dalam kamus Psikologi karangan Kartono Kartini dan Dali Guno, menyebutkan nilai sebagai suatu hal yang sangat penting, sebab ia semacam suatu keyakinan mengenai bagaimana seseorang seharusnya atau tidak seharusnya dalam bertindak, misalnya kejujuran, keadilan. Atau sebagai tujuan, misalnya mencapai kebebasan atau kebahagiaan.⁸ Karenanya, nilai merupakan bagian yang dari cabang aksiologi yang di dalamnya mencakup etika dan estetika (keindahan).

Berbicara tentang nilai, pada dasarnya segala tindakan manusia mempunyai nilai, sekalipun bagi seseorang yang mengingkari akan keberadaan nilai, namun sikap demikian juga merupakan nilai yang ia pilih karena perbuatannya atas berbagai pertimbangan.

Adapun akhlak merupakan kata yang berasal dari bahasa Arab, yang diambil dari kata *khulq* yang juga seakar kata dengan *khalaq*. *Khulq* berarti *malakah* dalam jiwa, dan dalam ilmu akhlak sering diartikan sebagai watak atau kualitas batin yang sudah tetap (*to become a permanent state*). Para ulama muslim adalah sifat-sifat yang melekat kuat pada jiwa manusia. Abu Ali Miskawaih mengatakan “*akhlak yaitu*

⁵ Surajiy, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, (Jakarta: Bumi Aksara. 2013), hlm. 30

⁶ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 27

⁷ Fuad Isma'il & Abdul Hamid Mutawalli, *Cepat Menguasai Ilmu Filsafat*, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 78

⁸ Kartono Kartini dan Dali Guno, *Kamus Psikologi*, (Bandung: Pionir Jaya, 2004), hlm. 49

*karakter pada jiwa manusia yang mendorong penyandanginya untuk melakukan suatu tindakan tertentu, tanpa melalui pertimbangan”.*⁹

Banyak kalangan yang berasumsi bahwa faktor keberadaan *malakah* disebabkan oleh suatu tabiat orang itu sendiri, atau karakter yang melekat karena kebiasaan dan tindakan yang dilatih sedemikian rupa dengan penuh kesabaran, sehingga perilaku tersebut menjadi tindakan *malakah*. Demikian Allamah Majlisi berpendapat bahwa menurutnya, akhlak adalah karakter jiwa yang dengan mudah melahirkan suatu tindakan. Akan tetapi tidak semuanya bersifat inheren atau adi kodrati pada diri manusia, melainkan juga sebagian lainnya bersifat aksidental yang diperoleh oleh jiwa melalui pertimbangan pikiran, usaha yang berulang-ulang dan pembiasaan diri.¹⁰ Di sisi lain, Faydh Kasyani berpendapat karakter yang terpatri kuat pada jiwa manusia, dan karakter yang melahirkan tindakan-tindakan baik itulah akhlak yang baik. Sebaliknya karakter yang melahirkan tindakan-tindakan yang buruk adalah karakter yang buruk.¹¹

B. Macam -Macam Studi Klasifikasi Moral

Setidaknya terdapat tiga macam studi tentang moral atau peta filsafat moral,¹² yang menjelaskan tentang batasan-batasan dan ruang lingkungannya masing-masing, sehingga akan membantu menjelaskan filsafat moral serta isu-isu moral yang sesuai, di antaranya sebagai berikut:

⁹ Abu Ali Miskaweih, *Thadzībul Akhlāk Wa Thāharotul A'rāq*, (Beirut: Manshurat Dar al-Maktabah al-Hayaat, 1398), hlm. 57-58

¹⁰ Al- Majlisi, *Bihārul Anwār*, (Beirut: Dar Al-Ridā, 1983), hlm. 67/372

¹¹ Faidh Kasyani, *Al-haqāiq fi Mahāsin al-Akhlāk*, (tt) hlm 54. *Mahajjatul Baidho'*, 5/95, lihat juga, Terj. *Etika Islam: Menuju Evolusi Diri*, (Jakarta: Sadra Press, 2014), hlm. 56

¹²William K. Frankena, *Morality and Moral Philosophy*, (London: Oxford University Press, 2009), hlm. 25-26

1. Etika Deskriptif (*Descriptive Ethics*)

Yaitu studi tentang moral yang berlaku pada suatu kelompok atau masyarakat. Di dalamnya menjelaskan prinsip-prinsip moral, corak, motif moral dan bertujuan untuk menggali ragam perilaku manusia. Etika deskriptif menekankan metode empirik dan tekstual dan bukan referensi rasional. Tidak ada penekanan persuasif, preskriptif atas seseorang untuk berperilaku atau menahan diri berdasarkan laporan dan data-datanya. Pada intinya, etika deskriptif tidak membahas benar salahnya norma-norma, nilai-nilai dan hukum-hukum moral, akan tetapi hanya melukiskan tentang suatu moral, tanpa memberikan penilaian.

Misalnya penelitian tentang perilaku masyarakat Eskimo yang “*Membunuh orang lanjut usia itu baik bagi kaum Eskimo,*”¹³ “Memakan daging orang tua yang telah meninggal adalah baik bagi Kalatinian”¹⁴ atau “Mengubur bayi perempuan hidup-hidup adalah kehormatan di kalangan Arab jahiliah”. Etika deskriptif fokus pada objek perilaku di atas, tidak memberikan penilaian.

2. Etika Normatif (*Normative Ethics*)

Yaitu studi yang menjelaskan tentang prinsip-prinsip, dasar-dasar dan metode-metode untuk menginterpretasikan konsep, arti dan esensi kebaikan, keburukan, kebenaran, kesalahan, harus, tidak boleh dan konsep-konsep yang semacamnya.¹⁵ Di mana fokus dari etika normatif adalah tindakan-tindakan sengaja manusia dilihat dari aspek penilaiannya, baik atau buruk, harus atau tidak boleh tanpa ada

¹³ James Rachel, *The Element of Moral Philosophy*, (London: Mc Graw-Hill Education, 2015), hlm. 15

¹⁴*Ibid.*, James Rachel, *The Element of Moral Philosophy*, (London: Mc Graw-Hill Education, 2015), hlm. 16

¹⁵ Paul Edward, *Problem of Ethics, in Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3, (New York: Macmillan, 1967), hlm. 121-122

kaitannya dengan pandangan seseorang, suatu masyarakat atau agama tertentu tentang tindakan moral tersebut. Dalam artian bahwa subjek etika normatif bukan lagi personalitas, masyarakat atau agama melainkan tindakan sengaja manusia. Karena itu, yang harus ditanyakan adalah bagaimana menjalankan hidup dengan benar atau bagaimana menjadi manusia yang benar.¹⁶ Dan metodologi yang digunakan di dalamnya yaitu inferensi rasional, bukan empirik atau tekstual.

Secara garis besar etika normatif membahas dua topik utama: pertama, justifikasi dan eksplanasi rasional atas hukum-hukum universal. Kedua, merumuskan teori untuk menjelaskan kebaikan dan keharusan suatu tindakan. Misalnya “keadilan itu baik, karena itu manusia harus berbuat adil”, etika normatif berusaha menemukan suatu norma dan sekaligus argumentasi yang mendasari dua hukum moral tersebut.¹⁷

Beberapa teori yang muncul seiring usaha menuntaskan persoalan-persoalan moral misalnya seperti teori Hedonisme, Utilitarisme atau teori Kehendak Tuhan (*Divine Command Theory*) dan sebagainya.

3. Metaetika (Meta Ethics)

Dalam kata lain dikenal juga dengan istilah etika analitik (*analytical ethics*), merupakan studi filosofis atas *statement-statement* moral. Subjek studi ini bukan perilaku atau kebiasaan manusia, bukan pula tindakan sengaja manusia, melainkan kesimpulan-kesimpulan yang terdapat pada etika normatif. Misalnya pada *statement* “aborsi itu jahat” dan “aborsi itu baik” bagi seorang peneliti metaetika tidak ada bedanya karena dia bersikap netral dan pengamatannya terhadap *statement-statement*

¹⁶ Rosmaria Sjafariah Widjajanti, *Etika*, (Ciputat: Lembaga UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hlm. 47-52

¹⁷ Shelly Kagan, *Normative Ethics*, (Boulder, Colo: Westview Press, 1997), hlm.1-11

tersebut hanya terfokus pada konsep baik dan jahat yang termuat di dalamnya.

Sebagian filosof moral berpendapat bahwa filsafat moral tidak dapat dilepaskan dari tiga macam studi di atas. Menurut Frankena, filsafat moral pada mulanya adalah suatu upaya untuk membangun kerangka dasar dalam tataran normatif, akan tetapi kerangka tersebut menjadi sempurna ketika melibatkan persoalan-persoalan analitis. Karena itu, tak ayal bila kemudian peneliti filsafat moral juga seringkali melibatkan permasalahan-permasalahan metaetika. Sehingga sebagian besar hasil kajian filsafat moralnya bersifat empirik dan deskriptif.¹⁸

Berdasarkan pada pembagian klasifikasi studi moral di atas, penelitian ini masuk dalam studi etika deskriptif karena mengangkat fenomena isu krisis moral atas pengaruh globalisasi dan pluralisme. Namun dengan menyodorkan paradigma etika yang diusung oleh Mulla Sadra yang merupakan isu etika normatif. Sebab tidak mungkin menyelesaikan persoalan etika deskriptif tanpa menyentuh aspek normatifnya.

C. Ragam Teori Etika

Ada beragam pandangan tentang paradigma moral, sebagian masih eksis dianut sampai sekarang, sebagian lagi hanya tinggal sebagai diskursus dalam kajian etika semata. Terlepas dari berkembang atau tidaknya, yang pasti bahwa berikut beberapa paradigma etika yang pernah ada, di antaranya sebagai berikut:

1. Hedonisme

Aliran hedonisme menyakini bahwa standar ukuran kebaikan ialah perbuatan yang menimbulkan “*hedone*” (kenikmatan atau kelezatan), sebab mencari kesenangan adalah

¹⁸ William K. Frankena, *Morality and Moral Philosophy*, (London: Oxford University Press, 2009), hlm.27

kodrat manusia. Mereka berasumsi bahwa bukan hanya manusia selalu menginginkan kelezatan, bahkan hewan juga demikian karena dorongan oleh tabiatnya. Oleh karena kelezatan itu merupakan suatu tujuan hidup manusia, maka tentu jalan untuk mengantarkannya dipandang sebagai suatu keutamaan atau perbuatan yang baik dan mulia. Tokoh penganut aliran *hedone* salah satunya adalah Epikuros (341-270 SM). Mereka membagi kelezatan atas tiga tahapan, pertama kelezatan wajar seperti makan dan minum, kedua kelezatan wajar namun tidak diperlukan seperti makanan yang enak. Ketiga kelezatan tidak wajar dan tidak diperlukan, misalnya kemegahan harta benda.

Yang perlu digarispawahi adalah apakah memang benar bahwa kodrat manusia adalah menacari kesenangan? Apakah ketika manusia tidak mencari kesenangan maka berarti dia bukan manusia lagi? Asumsi tersebut juga berlebihan karena menyetarakan kesenangan dengan moralitas yang baik, sebab rasa senang saja tidak cukup untuk menjamin sifat etis suatu perbuatan. Hedonis juga tidak bisa menyangkal keberadaan sekelompok orang yang memperoleh kesenangan dengan menyiksa orang lain yang disebut dengan sadis, namun disertai dengan rasa ketidaksenangan berupa hukuman yaitu penjara. Di samping itu, hedonis berpangkal pada sikap egoisme, yang hanya memperhatikan kepentingan pribadinya saja. Di mana egoisme etis berprinsip; “saya duluan, orang lain belakangan saja”.

2. Utilitarisme

Pandangan etika ini berpangkal pada prinsip kegunaan (*utility*) dari suatu perbuatan. Artinya aliran utilitarisme menilai baik dan buruknya sesuatu perbuatan atas dasar besar kecilnya manfaat yang ditimbulkannya bagi manusia. Tokoh penganut yang terkenal ialah John Stuart Mill (1806-1873), di mana ia beranggapan bahwa kebaikan tertinggi (*summum bonum*) ialah *utility* (manfaat). Penganut aliran ini memiliki pendirian setiap

tingkah lakunya selalu diarahkan kepada pekerjaan yang membuahkan manfaat yang sebesar-besarnya. Tentu saja tujuan akhir utilitarisme adalah kebahagiaan, ia mencari kesempurnaan hidup baik secara *quality* maupun *quantity*. J.S.Mill: “*utility is happiness for the greatest number of sentiment being*” (*utility* adalah kebahagiaan untuk sebanyak-banyaknya manusia). Kebahagiaan orang banyak adalah tujuan, karena itu pengorbanan dipandang baik ketika mendatangkan manfaat, jika tidak maka pengorbanan tersebut berarti sia-sia.

Memang paradigma utilitarisme menggunakan sebuah prinsip jelas dan rasional, akan tetapi perlu diperhatikan bahwa prinsip kegunaan yang memandang suatu perbuatan dianggap baik ketika menghasilkan kebahagiaan terbesar untuk jumlah orang terbesar tidak selamanya benar.

3. Deontologi

Penggagas aliran ini adalah Immanuel Kant (1725-1804), dengan dasar-dasar pemikiran sebagai berikut:

- a. Wujud yang paling dalam dari kenyataan (hakikat) ialah kerohanian, seseorang tatkala berbuat baik pada prinsipnya bukan karena dianjurkan oleh orang lain, melainkan atas dasar kemauan diri sendiri atau rasa kewajiban. Sekalipun berbagai hambatan terjadi, dicela bahkan diancam tetap perbuatan baik itu dilakukan juga. Artinya dalam diri seseorang tersebut bersemi suatu rasa kewajiban untuk melakukan.
- b. Faktor utama yang paling mempengaruhi seseorang berbuat kebajikan ialah kemauan yang melahirkan tindakan kongkrit. Dan yang paling fundamental di sini ialah kemauan baik itu sendiri.

- c. Dari kemauan baik itulah kemudian dihubungkan dengan suatu hal yang menyempurnakannya, yaitu “rasa kewajiban”.

4. Naturalisme

Naturalisme mempunyai beberapa pengertian, yaitu dari segi bahasa Naturalisme berasal dari dua kata “*natural*” yang artinya alami dan “*isme*” yaitu “*paham*”. Naturalisme juga dapat disebut sebagai “*paham alami*”, maksudnya bahwa manusia terlahir di bumi pada dasarnya memiliki kecenderungan luhur kebaikan, dan tidak ada satupun yang terlahir dengan pembawaan yang buruk. Karenanya, kriteria baik dan buruk adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah (naluri). Aliran ini menganggap bahwa kebahagiaan yang menjadi tujuan manusia didapat dengan jalan memenuhi panggilan *nature* atau kejadian manusia itu sendiri. Hewan menuju kepada tujuan itu dengan naluri keahwannya, sedangkan manusia menuju tujuannya dengan akal pikirannya. Di mana akal sebagai suluh yang meneranginya menuju tujuan kesempurnaan dan *nature* adalah jalan yang lurus. Aliran ini dipelopori oleh J.J Rosseau, filosof Prancis yang hidup pada tahun 1712-1778.

5. Vitalisme

Aliran vitalisme muncul sebagai bantahan terhadap aliran naturalisme, mereka menganggap bahwa ukuran baik dan buruk bukanlah alam (*nature*), melainkan “*vitae*” atau hidup (yang sangat diperlukan untuk hidup). Vitalisme menekankan pada penganutnya bahwa yang baik itu segala sesuatu yang menempa kemauan manusia untuk menjadi berkuasa. Orang yang dapat memaksakan kehendaknya dan sanggup menjadikan dirinya selalu ditaati. Menurut mereka gagasan yang baik adalah gagasan yang revolusioner yang diistilahkan dengan “*spontan dynamic*” serta menekankan kekuatan dan naluri juang manusia (*combative*

instinct). Oleh karena itu, penganut aliran ini “perang adalah halal” sebab yang berperang itulah (yang menang) yang akan memegang kekuasaan. Tokoh terpenting aliran ini adalah Friedrich Nietzsche (1844-1900), dengan teori filsafatnya “*Urbmensch*” (manusia sempurna) atau eksistensi manusia baru. Dia juga seorang atheis, tidak percaya kepada Tuhan, “*God is dead*”, maka ia pun menentang gereja di Eropa.

6. Theologis

Aliran ini berpendapat bahwa yang menjadi ukuran baik dan buruknya perbuatan manusia didasarkan pada ajaran Tuhan dan teks suci-Nya. Apakah perbuatan itu diperintahkan atau dilarang-Nya, manusia berkewajiban untuk mentaatinya. Artinya segala perbuatan yang diperintahkan Tuhan itu yang baik, seandainya segala perbuatan yang dilarang-Nya maka itulah yang buruk.¹⁹ Tentu saja di sini etika teologis (Ketuhanan) sesuai konsep ketuhanan dan agama yang diyakini. Misalnya dalam Islam, ialah prinsip-prinsip etikanya bersumber dari Allah SWT yang tercantum dalam firman-firman-Nya atau berbagai ajaran-Nya yang disampaikan melalui para nabi.

Beberapa teori seputar etika di atas sangat penting untuk dikaji, di samping sebagai referensi juga mengingatkan bahwa persoalan etika telah sejak dulu ada dan telah direspon oleh para pemikir dan para filosof dengan beragam teori. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa beberapa pandangan di atas sekalipun memberikan kontribusi di dalam memecahkan persoalan etika, namun pada saat yang sama menimbulkan konsekuensi perilaku manusia yang bagi sebagian teori lainnya nampak kontradiktif.

Selain berbagai aliran pemikiran etika yang telah disinggung di atas, kita juga menyadari akan satu aliran pemikiran yang baru-baru ini juga merebak dan merajalela sebagai sebuah ideologi yang memengaruhi tindak-tanduk dan

¹⁹ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: PT Gramedia, 1994), hlm. 91

prilaku manusia, yaitu aliran pragmatisme. Aliran ini meyakini bahwa yang baik adalah yang bermanfaat dan mendatangkan keuntungan baik bagi dirinya ataupun bagi kelompoknya sendiri. Kritik yang bisa kita layangkan adalah sekilas aliran ini memang memberikan satu jalan bagaimana manusia akan betul-betul memanfaatkan waktu dan tenaganya untuk hal-hal yang penting. Namun jika diamati lebih dalam lagi, pragmatisme justru mendistorsi sisi spiritualitas manusia serta menghilangkan nilai-nilai kemanusiaan. Akibatnya, kita bisa saksikan pada era saat ini, manusia justru mengalami kekeringan spiritualitas dan mengalami kegalauan hidup.

Demikian satu gagasan penting Mulla Sadra tentang jiwa, memberikan satu jalan manusia mengoptimalkan peran jiwa manusia sebagai sentral kebahagiaan dan tujuan hidup. Sehingga menangkis kemungkinan manusia kehilangan nilai-nilai spiritualitas dan akan mengantarkan manusia pada kebahagiaan tertinggi.

Pertanyaan yang muncul adalah mengapa harus jiwa sebagai paradigma etika? Demikian akan dijelaskan bahwa jiwa merupakan substansialitas manusia, dan merupakan sumber dari tindakan manusia karena jiwa sebagai pengendali tubuh manusia. Karena itu, sangat logis bila kita menggali konsep moral dengan menjadikan jiwa sebagai basis dari konsep *values* atau baik dan buruk tindakan manusia.

D. Ragam Teori Jiwa Menurut Para Ahli

Dalam kajian tentang jiwa, sangat terlihat berbeda antara tradisi keilmuan Barat dan Islam. Pasalnya oleh sebagian ilmuwan, persoalan jiwa tidak menjadi perhatian utama bagi mereka. Sebab sebagian besar mereka masih mempertanyakan kebenarannya yang dianggap spekulatif dan cenderung mengarah kepada subjektif. Bahkan kaum materialisme dan psikologi filosofis hanya memandang bahwa manusia

hanyalah materi semata, tidak unsur non-materinya atau jiwa.²⁰ Memang telah dirumuskan oleh mereka dalam ilmu psikologi modern, dan telah menjadi referensi utama kajian kejiwaan saat ini. Namun sayangnya belum mampu mengurai secara jelas hakikat jiwa manusia. Saat ini kajiannya hanya mampu mengurai prinsip-prinsip umum serta gejala dari jiwa manusia. Karena itu, umumnya masih berupa kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya hipotesis seorang ilmuwan atau peneliti.

Sigmund Freud²¹ salah satu contoh yang membangun psikologi di atas fondasi pengalaman kejiwaannya. Dalam karyanya ia membangun sebuah teori psikoanalisa dalam ilmu psikologi, karena itu gelar bapak psikologi modern disematkan kepadanya. Sejarah mencatat bahwa semasa kecilnya, Sigmund Freud adalah sosok yang dirundung kegalauan karena cacian dari kawan-kawannya yang memanggilnya dengan sebutan “anjing Yahudi”. Kejadian ini memengaruhi dirinya dan menyebabkan ia mengalami gangguan kejiwaan, minder dan merasa dirinya kurang berharga. Berangkat dari apa yang dialaminya, Sigmund Freud menyimpulkan bahwa dalam diri manusia terdapat unsur “*het onbewuste*” atau yang disebut ketidaksadaran. Dalam ketidaksadaran jiwa itu kemudian memantik akan munculnya “*complex seksual*” atau seks yang memuncak di mana kemudian mengambil peranan penuh sehingga mempengaruhi sikap seseorang seperti marah, sedih, senang dan lain-lainnya.²²

Apa yang disimpulkan oleh Sigmund Freud tentu hanya berdasarkan atas pengalaman individunya, serta analisis umum dari kondisi jiwa manusia yang ia pahami dari pengalaman hidup. Dalam hal ini keakuratan analisisnya masih pada tahap perdebatan. Makanya

²⁰ M. Bagir Shadr, *Falsafatuna, Pandangan Muhammad Bagir Ash-Shadr Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, Penerjemah, M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, Cet. III. 1999), hlm. 270

²¹Sigmund Freud adalah tokoh utama yang membangun teori psikoanalisa dalam aliran psikologi modern. Ia seorang keturunan Yahudi yang lahir tahun 1856 di Freiburg (Moravia). Lihat, Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1983), hlm. 9

²²Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1983), hlm. 9

setelah itu banyak bermunculan aliran-aliran psikologi lainnya seperti Psikoanalitis Gustav Yung dan Behaviorisme yang membantah teori psikologi Sigmund Freud. Ini mengisyaratkan bahwa ilmu jiwa dalam kajian barat masih sulit untuk ditemukan fakta kebenarannya. Di samping karena mengutamakan supremasi rasio dan analisis empiris, juga karena tidak memiliki pedoman kebenaran. Sekalipun ada yang meyakini bahwa jiwa benar adanya, akan tetapi mereka memandangnya hanya sebagai satu unsur materi dalam diri manusia. Sebagaimana yang disampaikan oleh Mulyadhi Kartanegara: “jiwa dalam kajian modern berada hanya dalam tataran Neurologis”, bahkan Mulyadi memberikan kritik dengan menyebut bahwa psikologi modern hanya sebagai “*brain based psychology*” bahwa sekiranya otak manusia tersebut hancur karena suatu kematian, maka tidak akan ada bagian dari manusia yang *survive* lagi.²³

Sangat berbeda sekali dalam tradisi keilmuan Islam, di mana kajian seputar jiwa manusia justru mendapat perhatian khusus. Hampir semua pemikir dan filosof, ulama dan kaum sufi ikut membicarakan tentangnya dan menganggapnya sebagai sub bab yang harus diketahui terlebih dahulu oleh manusia sebelum mempelajari yang lainnya. Sebagaimana yang disampaikan oleh Muhammad Bagir Ash-Shadr dalam karyanya yang diberi judul *Falsafatuna*, dalam bab *al-janiba ar-ruhi min al-insani*, setelah menganalisa teori-teori empiris dan psikologi barat terutama aliran Behaviorisme, ia menyimpulkan bahwa: “Manusia memiliki dua sisi, pertama adalah sisi material yang terjelma dalam komposisi organiknya. Kedua adalah sisi spiritual atau non-material yang merupakan pentas aktivitas pemikiran mental. Jadi, manusia bukan semata-mata suatu materi yang kompleks, tetapi personalitasnya adalah dualitas elemen material dan non-material”.²⁴

²³ Mulyadi Kartanegara, *Psikologi Islam: Pengantar Psikologi Filosofis*, (Jakarta: Cipsi Publisher, 2007), hlm. 2

²⁴ M. Bagir Ash-Shadr, *Falsafatuna, Dirasah Madhu'iyah fi Mu'tarak Al-Shira' Al-Fikriy Al-Qaim Baina Mukhtalaf Al-Thayarat Al-Falsafiya Al-Islamiyyah Wa Al-Maddiyah Al-Diyaliktiyyah (Al-Markasiyyah)*, (Beirut-Libanon: Daru At-ta'aruf Lil Mathbu'at 1989), hlm. 334. Lihat juga, M. Bagir Shadr, *Falsafatuna, Pandangan Muhammad Bagir Ash-Shadr Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, Penerjemah, M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, Cet. III. 1999), hlm. 270

Pembahasan jiwa nampak begitu penting, sebab Islam memandang bahwa dimensi jiwa itu lebih tinggi dari sekedar dimensi fisik, itu karena jiwa merupakan bagian dari metafisik dan Ia sebagai penggerak dari seluruh aktivitas manusia.²⁵ Meskipun saling membutuhkan antara jiwa dan jasad namun peran jiwa lebih mendominasi ketimbang jasad.²⁶

Dalam Islam sendiri, selain berangkat pada analisis logis dan berbagai keilmuan empiris juga diperluas dengan argumentasi naqli yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, keduanya merupakan sumber utama dalam mengenali hakikat jiwa. Maka jelas lebih menarik untuk dibahas bagaimana Islam menjelaskan tentang jiwa baik dari eksistensi, potensi maupun hakikatnya, ketimbang kajian jiwa di luar tradisi keilmuan Islam. Dan yang terpenting bahwa Islam begitu menekankan peran jiwa agar manusia mengenal Tuhannya, sehingga dengan mengenal Tuhannya maka akan memudahkan untuk mengenali eksistensinya.

Pada bab ini, kita tidak akan memperdebatkan lagi masalah eksistensi jiwa, karena itu merupakan bab lain. Yang pasti bahwa para ilmuan muslim sepakat bahwa eksistensi memang ada dan dapat dirujuk pada kitab-kitab dan penelitian yang lain.

Jiwa dalam khazanah Islam memiliki banyak pengertian. Dalam bahasa Arab jiwa disebut dengan "*nafs*" (*soul, psyche*). Di dalam jiwa terdapat seluruh potensi yang bersifat potensial dan akan teraktual ketika manusia mengupayakan dan mengusahakannya. Setiap komponen yang ada memiliki daya-daya yang dapat menggerakkan tingkah laku manusia. Ketika mengaktualisasi, *nafs* membentuk suatu kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal.²⁷

²⁵Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsanīyah 'inda al-'Ulama al-muslimin* (Kairo, Darul Asy –Syuruq, 1993), hlm. 118

²⁶ Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology*, (London: Oxford University, 1952), hlm. 199-200.

²⁷ Abdul Mujib, Yusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, , 2003), hlm. 46

Banyak ilmuwan Islam mencoba mengungkap rahasia tentang *nafs*, salah satunya al-Kindi yang berpendapat bahwa jiwa adalah *Jauhar basîth* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam dan lebar). Jiwa mempunyai arti penting, sempurna dan mulia. Dan merupakan substansi *jauhar*-nya berasal dari substansi Allah. Serta hubungannya dengan Allah sama halnya hubungan antara cahaya dengan matahari.²⁸ Jiwa mempunyai wujud tersendiri, terpisah dan berbeda dengan jasad dan badan. Jiwa bersifat rohani dan Ilahi,²⁹ berbeda dengan badan yang mempunyai hawa nafsu dan amarah. Antara jiwa dan nafsu saling bertentangan karena itu keduanya sangat berbeda.

Al-Kindi menolak pendapat Aristoteles yang menyamakan jiwa sebagaimana benda-benda lainnya, di mana tersusun dari dua unsur yaitu materi dan bentuk. Yang selanjutnya materi menjadi badan dan bentuk menjadi jiwa. Pendapat al-Kindi lebih dekat dengan pendapat Plato, yang meyakini bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan aksiden, biasanya badan tidak akan mempengaruhi biasanya jiwa, meskipun secara tegas al-Kindi menolak pendapat Plato yang mengatakan bahwa jiwa berasal dari alam idea.³⁰

Selanjutnya al-Kindi menguraikan jiwa manusia yang terdapat tiga daya: daya nafsu (*al-quwwah al-syhwâniyyat*) yang terdapat di perut, daya marah (*al-quwwah al-ghadabiyyat*) terdapat pada dada, dan daya pikir (*al-quwwah al-aqliyyat*) berpusat di kepala.³¹ Kualitas manusia sangat bergantung pada daya mana diri memusatkan. Manusia akan hina jika daya Syahwat dan *Ghadab* lebih mendominasi, demikian sebaliknya, apabila daya *Aqliyah* menjadi prioritas maka manusia akan mengetahui hakikat-hakikat dan menyerupai sifat-sifat Allah, seperti bijaksana, adil, mengutamakan kebenaran dan keindahan.³²

²⁸ Kamal Al-Yaziji, *al-Nushûsh al-Falsafiyat al-Muyassarât*, (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1963), hlm. 76

²⁹ M.M. syarif, *History of Muslim Philosophy*, Vol.1, (New York: Dovers Publication, 1967), hlm. 76

³⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 60

³¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), hlm. 9

³² Kamal Al-Yaziji, *al-Nushûsh al-Falsafiyat al-Muyassarât*, (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1963), hlm. 78-79

Al-Ghazali dalam salah satu kitab karangannya *Ihya Ulum al-Din*, menjelaskan jiwa dalam pengertian sebagai berikut:

1. Jiwa adalah yang menggabungkan kekuatan marah dan nafsu syahwat pada manusia.³³ Ahli tasawuf menyebut jiwa sebagai nafsu, yang merupakan pokok yang menghimpun sifat-sifat tercela dari manusia, sehingga mereka mengatakan bahwa kita harus melawan nafsu (hawa nafsu) dan memecahkannya.³⁴ Kejahatan atau bagian yang merusak dari amarah dan nafsu harus ditertibkan dan dibatasi tindakannya di bawah penilaian mutlak kecerdasan di dalam hati.³⁵ Hal itu dapat dilatih melalui *mujahadah*³⁶ dan *riyadhah*.³⁷
2. Pengertian kedua dari *nafs* adalah : *lathifah* (yang halus). Inilah hakikat manusia yang membedakannya dari *nafs*.

Di samping itu, al-Ghazali dan beberapa sufi lainnya juga mengklasifikasikan jiwa sesuai tingkatan atau tantangan yang telah dihadapi:

1. *Al-Nafs al-Amarah bi al-su'*

Ketika jiwa manusia cenderung menghindari tantangan dan justru tunduk pada tekanan hawa nafsu, maka jiwa akan mendorong untuk selalu melakukan kejahatan. Dampak yang akan ditimbulkan adalah dia akan menjauh dari Allah dan

³³ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-Islamiy, jilid. III t. th.), hlm. 4

³⁴ Imam Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, jilid 4, terj. Drs. H.M.Zuhri,et.al., judul asli: *Ihya Ulum Al-Din*, (Semarang: CV. Assy-syifa,1992) hlm. 584

³⁵Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Alih Bahasa Anas Mahyuddin. (Bandung: Pustaka, 1998), hlm.133

³⁶Yang dimaksud *mujahadah* adalah upaya yang sungguh-sungguh dalam menangkal perbuatan bawah sadar, dorongan hawa nafsu dan bisikan syaitan.

³⁷*Riyadhah* dalam perspektif psikologi sufistik, meliputi : (1) latihan sedikit makan, hingga dapat mengurangi nafsu syahwat, (2) latihan sedikit tidur hingga dapat menjernihkan kemauan dan keinginan, (3) latihan sedikit bicara hingga dapat selamat dari berbagai malapetaka, (4) latihan tabah menghadapi kenyataan pahit, hingga timbul kesabaran yang tinggi.

semakin jauh dari kesempurnaan.³⁸ Dengan kata lain bahwa nafsu ini cenderung kepada karakter-karakter biologis, cenderung pada kenikmatan-kenikmatan hawa nafsu yang sebenarnya dilarang dalam agama serta menjadikannya terjerumus dalam kehinaan.³⁹ Dalam kacamata para sufi, tingkatan jiwa ini merupakan kesadaran ego manusia yang terbentuk sebagai diri indra sensual, “*dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan*”. (Q.S. Yusuf, ayat: 53).

2. *Al-Nafs al-Lawwamah*

Yaitu jiwa yang pada dasarnya mendorong untuk melakukan kebaikan di bawah pengaruh rasio, namun kadangkala tetap agresif mendorong untuk memuaskan keinginan-keinginan rendah, dan selalu tergerak untuk melakukan hal-hal yang negatif, sedangkan *nafs lawwamah* telah memiliki sikap rasional dan mendorong untuk berbuat baik. Namun daya tarik kejahatan lebih kuat kepadanya dibandingkan dengan daya tarik kebaikan.⁴⁰ “*dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (diri sendiri)*”. (Q.S. Al-Qiyamah, ayat: 2).

3. *Al-Nafs al-Muthmainah*

Al-Nafs al-Muthmainah merupakan tingkatan tertinggi dari rentetan strata jiwa, karena pada tingkatan ini manusia sudah terbebas dari sifat-sifat kebinatangan dan penuh dengan cahaya *Ilahiyyah*. Yaitu ketika dia tenang, di bawah perintah dan jauh

³⁸ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-Islamiy, jilid. III t. th.), hlm. 4

³⁹ Syekh M. Amin Al-kurdi, *Menyucikan Hati Dengan Cahaya Ilahi*, (terj. Muzammal Noer, judul asli: *Tanwir Al-Qulub Li Mu'amalati 'allam Al-Ghuyub*), (Yogyakarta: Mitra Pustaka, Cet.I. 2003), hlm.144

⁴⁰ Baharudin, *Paradigma Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm.109

dari goncangan disebabkan menentang nafsu syahwat.⁴¹ “*hai jiwa yang tenang-tentram! kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati puas lagi diridhoi.*” (Q.S. Al-Fajr : 27-28).

Dari kalangan filosof muslim ada beberapa tokoh yang mencoba mendefinisikan jiwa, di antaranya al-Farabi sebagai pewaris filsafat *Hellenik*, secara eksplisit mendefinisikan jiwa manusia pada awal karirnya sebagai fakultas atau daya yang inheren dalam tubuh dan bukan sebagai subtansi spiritual yang dapat mengada secara mandiri dari badan. Kemudian berkembang menjadi intelek aktual dan dapat memikirkan bentuk-bentuk imaterial, al-Farabi menyebutnya sebagai intelek “perolehan”.⁴² Al-Farabi mencoba mencari sintesa antara pendapat Plato yang mendefinisikan jiwa sebagai sesuatu yang berbeda dengan tubuh, dan merupakan subtansi rohani dengan pendapat Aristoteles yang menyakini bahwa jiwa adalah bentuk (syurah) tubuh. Sebagai jalan kompromisnya, al-Farabi menawarkan definisi jiwa sebagai subtansi dalam dirinya dan bentuk dalam hubungannya dengan tubuh.⁴³

Berbeda dengan Ibn Sina yang meyakini bahwa jiwa manusia meskipun hanya merupakan intelek potensial pada awal karirnya, namun ia adalah subtansi spiritual imaterial yang dapat mengada secara mandiri dari badan.⁴⁴ Ibn Sina yang notabenenya dianggap beraliran filsafat Peripatetik, berpendapat bahwa *nafs* adalah sumber gerakan dan ia meyakini empat pembagian *nafs*: *nafs falaki*, *nabâti*, *hayawâni* dan *insâni*. Meskipun keempat *nafs* tersebut memiliki makna yang sama dalam hal bahwa *nafs* adalah kesempurnaan pertama bagi *jism thabî'i* namun kesemuanya tidak dapat dihimpun dalam satu definisi dan satu

⁴¹ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddîn*, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-Islamiy, jilid. III t. th.), hlm.4

⁴² Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (New York: State University of New York, Albany, 1975). Terj, Munir A. Muin, *Filsafat Sadra*, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 262. Lihat juga, Fazlur Rahman, *Profecy in Islam*, (London: 1958, Bab I, Bagian I), hlm. 36

⁴³ Ibrahim Madkûr, *Fi al-Falsafah al-Islâmiah Manhaj wa Tatbiqih*, diterjemahkan oleh Yulian Wahyudi Asmin & A. Hakim Mudzakir, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada Pers, 1993), hlm. 227

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Profecy in Islam*, (London: 1958, Bab I, Bagian II), hlm. 56

batasan.⁴⁵Di samping itu, sumber jiwa menurut Ibn Sina dibuktikan melalui teori emanasi yang dipengaruhi oleh Plotinus, untuk memahaminya secara umum pandangan tersebut, Emile Brehier mengatakan: “di puncak, kita menemukan yang satu, dari-Nya akal beremanasi dan dari akal tersebut jiwa beremanasi. Setiap tingkatan dari tingkatan-tingkatan ini mencakup semua entitas yang akan terpisah di tempat itu, maka Yang Satu meliputi setiap sesuatu tanpa perbedaan. Dan akal meliputi setiap entitas yang lain. Adapun dalam jiwa entitas-entitas ini terpisah sehingga jika sampai ke alam inderawi, mereka terpisah dan tersebar”.⁴⁶ Jiwa merupakan entitas terakhir, yang bersumber dari entitas rasional dan entitas yang ada di alam akal, dan ia adalah entitas pertama yang ada di alam inderawi.⁴⁷

Pada dasarnya Sadra juga sepakat bahwa jiwa melakukan emanasi dari “alam ketunggalan” (*alam al-wahdah*), dan alam ketunggalan merupakan alam bagi wujud-wujud materi yang juga sangat sederhana atau tidak bisa dibagi (*basith*) tidak bisa mengejewantah di dunia ini tanpa kejamakan dan individualitas.⁴⁸ Dan dalam proses kembalinya, jiwa material tersebut bergerak melalui transformasi subtansial.

Dari sekian banyak teori jiwa yang telah dipaparkan diatas, teori jiwa yang digagas oleh Mulla Sadra lebih bersifat kompleks, yang dapat mewakili berbagai teori jiwa di atas. Jiwa para teolog meyakini bahwa jiwa merupakan sisi spiritualitas manusia yang tidak dapat di indra, demikian Mulla Sadra mendefinisikan jiwa sebagai subtansi imateri. Jika Ibn Arabi meyakini bahwa jiwa merupakan dzat yang

⁴⁵Hasan Mulkisyahi , *Talkhis Tarjamah wa Syarh Isyarat wa Tanbihat Ibn Sina*, 1364 H.S., hal. 154

⁴⁶ Hanna Al-Fakhruri & Khalil Al-Jurr, *Tarikh Al-Falsafah Al-'Arābīyyah*, Terj. Irwan Kurniawan, *Riwayat Filsafat Arab*, Jilid. I, (Jakarta: Sadra Press, 2014), hlm. 104

⁴⁷Hanna Al-Fakhruri & Khalil Al-Jurr, *Tarikh Al-Falsafah Al-'Arābīyyah*, Terj. Irwan Kurniawan, *Riwayat Filsafat Arab*, Jilid. I, (Jakarta: Sadra Press, 2014), hlm. 105

⁴⁸ Alam Materi adalah alam kejamakan (Kathrah) dan alam intelek adalah alam (Wahdah). Dan Wahdah ini sering dikaitkan dengan ketunggalan (Bisalat), dan itu artinya pada alam ini merupakan spesies yang tidak mempunyai komponen dan hanya mempunyai satu jenis (Misdaq). Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.I. 1981), hlm. 272

berasal dari Allah dan ia akan senantiasa bergerak menuju kesempurnaan dan menyatu dengan sang wujud (*Wahdatul-Wujûd / Unity of existence*), maka Mulla Sadra menyebut penyatuan tersebut sebagai kebahagiaan tertinggi jiwa karena menyatu dengan akal *Fa'al*. Demikian bagi para sufi yang menyakini bahwa konsep kebahagiaan tertinggi manusia adalah *Ittihâd* (penyatuan), yaitu jiwa manusia yang menyatu dengan Allah melalui jalan *fanā al-nafs* (pengahancuran diri), dan *baqā* (hidup terus menerus) yaitu merupakan kesadaran diri terhadap hilangnya wujud jasmani, namun tetap disadari kekalnya wujud ruhani.⁴⁹ Jiwa Ibn Sina meyakini bahwa jiwa memiliki konsepsi fakultas-fakultas dan terdapat emanasi, demikian Mulla Sadra selain mengadopsi teori fakultas jiwa Ibn Sina, juga menyakini bahwa jiwa merupakan bagian dari gradasi wujud Allah.

Pemikiran Mulla Sadra yang dipengaruhi oleh beberapa aliran pemikiran besar saat itu, seperti Peripatetik, Illuminasi, Tasawuf dan Teolog Islam maka demikian teori jiwanya yang tidak lepas dari pengaruh pemikiran-pemikiran tersebut. Inilah yang kemudian menjadikan alasan mengapa teori jiwa Mulla Sadra dipilih sebagai objek penelitian sekaligus sebagai tawaran paradigma moral.

E. Konsep Jiwa dalam Al-Qur'an Al-Karim

Perlu sekiranya dalam penelitian ini mencantumkan beberapa pengertian jiwa dari sumber-sumber primer seperti kitab suci Al-Qur'an. Mengingat bahwa pertama penelitian filsafat ini berbasis Islam sesuai dengan jurusan yang ditempuh peneliti. Kedua, sebab tokoh yang diangkat adalah Filosof muslim yaitu Mulla Sadra, maka wajar saja bila pengertian jiwa dalam Al-Qur'an dimasukkan sebagai salah satu sumber pengetahuan atau epistemologi Mulla Sadra. Di samping itu juga sebagai jawaban untuk menangkis atas asumsi bahwa penelitian ini lebih ke ranah studi tafsir.

Tidak dipungkiri bahwa al-Qur'an merupakan referensi utama bagi para filosof muslim di dalam menemukan berbagai jawaban atas

⁴⁹Taftazani, (1983: 106)

persoalan, sekalipun peran akal sangat vital ketika memahaminya. Beberapa ayat di bawah ini menunjukkan bahwa jiwa mempunyai beragam makna. Di mana al-Qur'an memberikan apresiasi yang sangat besar bagi kajian jiwa (*nafs*) manusia. Hal ini bisa dilihat setidaknya terdapat sekitar 279 kali al-Qur'an menyebutkan kata jiwa (*nafs*). Dalam al-Qur'an kata jiwa mengandung makna yang beragam (*lafzh al-Musytaraq*). Terkadang lafaz *nafs* bermakna manusia (*insan*),

وَأَنْتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ
مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ٤٨

"takutlah kalian kepada hari di mana seorang manusia (nafs) tidak bisa membela manusia (nafs) yang lainnya sedikitpun".⁵⁰

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ
فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ٣٢

"sesungguhnya orang yang membunuh seorang manusia (nafs) bukan karena membunuh (nafs) manusia yang lainnya, atau melakukan kerusakan di muka bumi, seolah-olah dia membunuh seluruh manusia."⁵¹

Kata *nafs* juga menunjukkan makna Dzat Tuhan, demikian terlihat dalam ayat sebagai berikut:

وَأَصْطَفَيْنَاكَ لِنَفْسِي ٤١

"aku pilih engkau untuk Zat (nafs)-Ku."⁵²

Ada juga yang bermakna sebagai hakikat jiwa manusia yang terdiri dari tubuh dan ruh, yang terlihat dalam dua ayat sebagai berikut:

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ
الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١٣

"dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa petunjuk."⁵³ Dan "Allah tidak membebani (jiwa) seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya."⁵⁴

⁵⁰QS. Al-Baqarah[2]: 48.

⁵¹QS. Al-Maidah[5]: 32.

⁵²QS. Thaha[20]: 41

⁵³QS. As-Sajadah [32]: 13

⁵⁴QS. Al-Baqarah [2]: 286

Selain itu ada juga yang ditujukan maknanya kepada diri manusia yang memiliki kecenderungan, “*maka, hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang di antara orang yang merugi.*”⁵⁵ Lafadz *nafs* yang bermakna bahan (*mahiyah*) manusia.⁵⁶ Kehendak (*thawiyah*) dan sanubari (*dhamir*),⁵⁷ Dan beberapa makna lain yang secara umum dijelaskan dalam al-Qur’an yang tidak mungkin dijelaskan satu persatu.⁵⁸

Jiwa dalam al-Qur’an mempunyai padanan kata yang beragam, beberapa diantaranya menunjukkan makna positif, yang disebut dengan *Nafs Taqwa* dan juga negatif atau *Nafs Fasiq*.⁵⁹ Demikian terlihat dalam firman Allah Swt:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۙ
وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۙ ۱۰

Artinya : dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaanannya),maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (QS. As-Syams: 7-10)

Pada ayat tersebut dapat diidentifikasi, bahwa setidaknya terdapat dua jenis bagian jiwa. Pertama yaitu jiwa taqwa yang senantiasa mengarah kepada kesempurnaan yaitu Allah Swt. Dan yang kedua jiwa fasiq, adalah jiwa yang sebaliknya, yaitu cenderung untuk melakukan keburukan dan menjauh dari kesempurnaan. Jiwa Taqwa (*Nafs Al Taqwa*) dibedakan menjadi tiga yaitu *Nafs al Mut'mainnah*, *Nafs Rodliyah*, *Nafs Mardliyah*. Sedangkan jiwa Fasik (*Nafs Fujur*)

⁵⁵QS. Al-Maidah [5]: 30

⁵⁶Lihat, QS. Al-Qiyamah [75]: 2, Yusuf [12]: 53, Al-Fajr [89]: 27-28 dan An-Nazi'at [79]: 40

⁵⁷Lihat, QS. Ar-Ra'd[13]: 11 dan Qaf [50]: 16

⁵⁸Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*, (Jakarta, Gema Insani Press, 2006), hlm. 74

⁵⁹ Aswadi, *Iyadah dan Ta'ziyah Perspektif Bimbingan Konseling Islam*, (Surabaya: Dakwah Digital Press, 2009), hlm. 8

kemudian dibedakan menjadi tiga yaitu *Nafs Al Amarah*, *Nafs Al Sawalah*, *Nafs Al Lawwamah*.

Berbagai penjelasan seputar jiwa dalam al-Qur'an yang telah disebutkan di atas sedikit banyak memengaruhi pemikiran jiwa perspektif Mulla sadra. Selain beberapa istilah yang dipakai juga beberapa konsep seperti jiwa adalah "dzat Tuhan" juga diadopsi sebagai bagian dari khazanah pemikirannya.

BAB III

TEORI JIWA MULLA SADRA

A. Definisi Jiwa

Al-Qur'an seringkali menyebut jiwa manusia sebagai (النفس) atau *nafs*, yang secara harfiah bisa diterjemahkan sebagai diri atau lebih sederhananya bisa diterjemahkan dengan jiwa.¹ Dan dalam bahasa Inggris jiwa berarti *soul* atau *spirit*.² Sedangkan secara istilah para pemikir dan filosof memiliki pandangan yang beragam. Para filosof muslim seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina, sepakat bahwa apa yang dimaksudkan dengan jiwa yaitu “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik.”³ Yang dimaksud “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah” ialah bahwa manusia dikatakan sempurna tatkala dirinya bergerak dan tentu itu karena jiwa.

Ibn Hazm⁴ menawarkan definisi yang sedikit berbeda, bahwa jiwa bukan substansi tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani.

¹ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, (Surabaya, Pustaka Progressif, Cet. I, 2007), hlm. 366

² John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, (Jakarta, Gramedia, cet. III, 1997), hlm. 245

³ Muhammad Ustman Najjati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Terj. Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 56. Lihat juga, Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fil Islām*, (al-iskandariyah: Dar al-Jami'at al-Mishriyah, 1984), hlm. 337

⁴ Ibn Hazm (348 H/994 M) adalah salah seorang ulama yang mengikuti mazhab Zahiriyyah. Ia menguasai ilmu-ilmu keislaman, logika, sastra, dan filsafat. Ada 400 karya yang telah ia tulis. Namun dalam kajian jiwa hanya ada tiga buku, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nahl, Thuq al-Hamamah Fi al-Ulfah wa al-Alaf dan Al-Akhlaq wa as-Sair Fi Mudawat an-Nafs*. Lihat juga, Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah 'inda al-'Ulama al-Muslimin*, (Kairo: Darul Asy-Syuruq, 1993), hlm. 147-148

Jiwa adalah letak munculnya berbagai perasaan, kesedihan, kebahagiaan, kemarahan, dan sebagainya.⁵Sebaliknya Mulla Sadra justru beranggapan bahwa jiwa merupakan “*substansi yang secara zatnya non-materi, tetapi terikat dengan materi dalam aktivitasnya*”.⁶ Dapat dipahami bahwa ketika Allah Swt., menciptakan makhluknya bergradasi. Dimulai dari zat yang paling utama dan sempurna sampai pada tingkat yang paling rendah yaitu wujud *Mumkin* yang berada pada batas aktualisasi potensi menjadi aktual. Wujud yang berada pada tingkat ini, yang mengeluarkan potensi menjadi aksi, itulah yang disebut dengan jiwa. Proses aktualisasi menjadi aksi merupakan proses penyempurnaan setiap bentuk wujud, dan penggerak pada proses tersebut tidak lain adalah jiwa.⁷ Demikian juga oleh Mulla Sadra dianggap sebagai argumentasi keberadaan jiwa (*Imkan Al-Asryāf wa Ādam Abātsiah Khalq Al-Mumkināt*).⁸

Sedangkan *Ikhwan ash-Shāfa* mendefinisikan jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan Zat-Nya, mengetahui dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu.⁹ Di dalam perkembangan jiwa manusia dibekali akal agar perkembangannya tidak mengecewakan.¹⁰

Jika merujuk pada pendapat kalangan sufi, akan terlihat definisi yang sangat kontras dari apa yang dipahami oleh para filosof muslim. Hampir seluruh sufi sepakat bahwa jiwa adalah sumber segala keburukan dan dosa. Sebab, ia merupakan sumber syahwat dan keinginan meraih kesenangan. Al-Qusyairi mempertegas bahwa jiwa itu berwujud sendiri. Ia merupakan unsur halus yang dititipkan dalam raga manusia. Unsur halus ini merupakan tempat akhlak yang sakit.¹¹ Jika diperhatikan dari penjelasan tersebut barangkali jiwa yang

⁵*Ad-Dirasat al-Nafsaniyah*, hlm. 149

⁶Thabathaba'i, *Bidayah Al-Hikmah*, hlm. 69 teks aslinya sebagai berikut:

الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا

⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 77

⁸ Lihat: Sadr al-Din al-Shirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah si l-'asfār al-'aqliyah al-'arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, J. 9. 2002), hlm. 6-10

⁹ Muhammad Ustman Najjati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Terj. Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 98

¹⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 152

¹¹ Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsī*, (Kairo: al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002), hlm. 22

dimaksudkan kaum sufi lebih mengarah pada istilah hawa nafsu. Jika jiwa dalam makna itu yang dimaksudkan, maka jelas berbeda dengan pandangan filosof muslim yang menganggap jiwa adalah ruh yang berupa zat dan substansi.

Memang bukanlah perkara yang mudah dalam mendefinisikan jiwa, bahkan lebih sulit dari pada membuktikan keberadaannya. Dan yang perlu digarisbawahi bahwa metode yang digunakan begitu beragam. Sehingga, wajar bila ditemukan adanya perbedaan dalam memahami arti dari jiwa. Demikian terdapat perbedaan pendapat antara para filosof dan kalangan Sufi. Jika metode analisis filosof lebih mengedepankan pada akal dan logika, maka sufi justru lebih cenderung menekankan peran pada intuisi, sehingga kesimpulan yang munculpun berbeda. Namun, kita bisa menarik benang merahnya, bahwa definisi jiwa mengacu pada substansi utama yang ada pada diri manusia, yang memiliki peran sentral dalam mengatur gerak dari tubuh serta memiliki daya dan cara kerjanya sendiri. Tentu akan jauh lebih luas dari sekedar definisi jika melihat bagaimana al-Qur'an dan hadis menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

B. Hakikat dan Substansialitas Jiwa Mulla Sadra

Dalam pembagian kuititas, Mulla Sadra beranggapan bahwa terdapat sepuluh kategori (*ma'qulat*) yang terangkum dalam dua bagian dasar utama, yaitu substansi dan aksiden. Menurut Mulla Sadra bahwa substansi merupakan gambaran apabila sesuatu “jika keberadaannya secara eksternal maka berarti tidak bergantung pada lokus dan tidak membutuhkan pada dimensi wujudnya”

(إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع مستغن عنها في وجوده)¹²

Sedangkan aksiden yaitu merupakan gambaran jika “ada secara eksternal keberadaannya bergantung pada lokus dan tidak membutuhkannya dalam wujudnya”.

(إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها في وجود)¹³

Subtansi merupakan keberadaan yang independen, dalam pengertian bahwa ia secara mandiri di luar dia tidak menempel atau eksistensinya tidak bergantung pada eksistensi yang lain, bahkan dirinya sendiri menjadi lokus bagi keberadaan aksiden. Sedangkan

¹²Thabathaba'i, *Bidayah Al-Hikmāh*, hlm. 68

¹³Thabathaba'i, *Bidayah Al-Hikmāh*, hlm. 68-70

genus yang berada di atasnya merupakan sesuatu yang tidak mungkin didefinisikan. Subtansi merupakan bagian tertinggi dari serangkaian genus yang dapat diketahui. Lalu pertanyaan yang muncul ialah apakah jiwa merupakan bagian dari subtansi atau masuk dalam kategori aksiden? Analisanya, jika jiwa masuk dalam aksiden, maka meniscayakan berarti ada sesuatu yang lain yang menjadi hakikat diri manusia sebagai lokus bagi raga manusia. Pembahasan ini menjadi panjang dengan berbagai argumentasi yang disodorkan oleh Mulla Sadra.¹⁴

Salah satu argumentasi Mulla Sadra dalam mempertahankan asumsi jiwa sebagai subtansi, yaitu berbagai efek seperti gerak, tumbuh dan berkembang biak dari bermacam-macam makhluk hidup, baik hewan maupun tumbuhan merupakan akibat motorik yang disebabkan dalam diri makhluk tersebut. Tidak mungkin disebabkan oleh faktor di luar dirinya. Diri yang dimaksudkan bukanlah raga materi manusia, sebab jika demikian maka seluruh raga akan mengeluarkan efek eksternal masing-masing. Jika bukan raga berarti diri di sini adalah jiwa. Dan setiap lokus yang menjadi sandaran bagi sesuatu, maka berarti itu adalah subtansi. Karena itu jiwa sebagai lokus bagi beragam efek tersebut, maka jiwa adalah subtansi.¹⁵

C. Fakultas-fakultas Jiwa

Umumnya para filosof muslim memiliki kesamaan dalam membagi fakultas (daya) jiwa. Namun gambaran daya jiwa yang lebih konkrit bisa ditemukan dalam penjelasan al-Farabi dan Ibnu Sina. Demikian juga Mulla Sadra yang mengikuti jejak pendahulunya Ibn Sina di dalam pembagian fakultas jiwa. Dalam arti bahwa pendapat Mulla Sadra berkaitan fakultas tidak sepenuhnya murni dari hasil ijtihad Mulla Sadra sendiri, namun banyak mengadopsi dari pemikiran Ibn Sina yang banyak termaktub dalam kitabnya *Al-Asyīfa'* yang

¹⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 88

¹⁵ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Syarh jilid hasyutum Asfar Arba'eh*, (Qom: Intisyarat Omuzisyi wa Pezuhesyi Imam Khomeini, 1378), hlm. 114 - 115

membagi fakultas jiwa menjadi tiga bagian: jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa rasional.¹⁶

1. Jiwa Tumbuh-tumbuhan (*an-Nafs an-Nabatiyah*)

Yaitu mencakup daya-daya yang ada pada manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Baik Ibnu Sina maupun Mulla Sadra telah mendefinisikan jiwa tumbuh-tumbuhan sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh yang bersifat alamiah dan mekanistik, baik dari aspek melahirkan, tumbuh dan makan. Jiwa tumbuh-tumbuhan terdapat tiga daya, yaitu:¹⁷

- a. Daya konsumsi (*al-Quwwah al-Ghadziyah*), yaitu daya yang berfungsi mengubah makanan menjadi bentuk tubuh, di mana daya tersebut ada di dalamnya.
- b. Daya penumbuh (*al-Quwwah al-Munammiyah*), yaitu daya yang melaksanakan fungsi pertumbuhan, yaitu yang mengantarkan tubuh kepada kesempurnaan dan perkembangannya.
- c. Daya generatif atau reproduktif (*al-Quwwah al-Muwallidah*), yaitu daya yang menjalankan fungsi generatif atau melahirkan, agar generasi manusia tetap bertahan.

2. Jiwa Hewan (*an-Nafs al-Hayawaniyah*)

Jiwa hewani mencakup semua daya yang ada pada manusia dan hewan, sedangkan pada tumbuh-tumbuhan tidak ada sama sekali. Ibn Sina mendefinisikan jiwa hewani sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik dari satu sisi, serta merangkap berbagai parsialitas dan bergerak

¹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 148-176

¹⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 57-58. Lihat juga, Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah; Mundzu Qurun Tsamin hatta Yaumuna Hadza*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 225

karena keinginan. Jiwa hewani memiliki dua daya, yaitu daya penggerak dan daya persepsi.¹⁸

- a. Daya penggerak (*al-Quwwah al-Muharikah*), yaitu terdiri dari dua bagian, *pertama*, penggerak (gerak fisik) sebagai pemicu dan penggerak pelaku. *Kedua*, Daya tarik (hasrat) yaitu daya yang terbentuk di dalam khayalan suatu bentuk yang diinginkan atau yang tidak diinginkan, maka hal tersebut akan mendorongnya untuk menggerakkan. Pada daya tarik (hasrat) ini terbagi menjadi dua sub bagian yaitu daya syahwat dan daya emosi.
- b. Daya persepsi terbagi menjadi dua bagian, *pertama* daya yang mempersepsi dari luar, yaitu panca indera eksternal seperti mata (penglihat), telinga (pendengar), hidung (pencium), lidah (pengecap) dan kulit (peraba). *Kedua*, daya yang mempersepsi dari dalam yaitu indera batin semisal indera kolektif, daya konsepsi, daya fantasi, daya imajinasi (*waham*) dan memori.

3. Jiwa Rasional (*an-Nafs an-Nathiqah*)

Jiwa rasional mencakup daya-daya yang khusus pada manusia. Jiwa rasional melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal. Dengan kata lain, bahwa pada suatu sisi ia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, namun pada sisi yang lain ia mempersepsi semua persoalan universal,¹⁹ melakukan aktivitas kreatif dengan menggunakan kemampuan berfikir dan analisis rasional. Selanjutnya pada jiwa rasional terdapat dua daya, yaitu daya akal praktis dan daya akal teoritis.²⁰

¹⁸Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risālah fi Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā* (terj.) *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hlm. 63-67

¹⁹Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risālah fi Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā* (terj.) *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hlm. 68

²⁰Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risālah fi Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā* (terj.) *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hlm. 68-72

- a. Daya akal praktis cenderung mendorong manusia untuk memutuskan perbuatan yang pantas dilakukan atau ditinggalkan, di mana kita bisa menyebutnya sebagai perilaku moral.
- b. Daya akal teoritis, yaitu: akal potensial (*akal hayulani*), akal bakat (*habitual*), akal aktual dan akal perolehan.

Selanjutnya pada fakultas-fakultas tersebut bukanlah entitas yang terpisah dan masing-masing bertindak secara berbeda, melainkan bekerja sama dan saling membutuhkan di antara fakultas tersebut. Masing-masing memiliki fungsi dan sistem kerja sendiri melalui organ, waktu dan kondisi yang berbeda. Fazlur Rahman membenarkan pendapat Mulla Sadra dengan menyatakan bahwa manusia adalah realitas tunggal dan eksistensial, yang mula-mula muncul sebagai benda (*Jism*), kemudian melalui transformasi internal menjadi jiwa tanaman, kemudian jiwa binatang, dan akhirnya jiwa manusia dalam seluruh tahapan dan transformasinya.

Dalam kitab *al-Asfar*, Mulla Sadra menulis: “pandangan yang benar adalah bahwa menurut prinsip perubahan subtansial atau transformasi yang juga disebutkan dalam teori gradasi wujud (*Tasykik*), semula jiwa itu muncul sebagai tumbuhan, kemudian bisa tanggap dan bergerak di tingkatan menjadi binatang, kemudian sebagai akal potensial (*al-‘Aql bil-Quwwah*), dan akhirnya menjadi akal murni (*al-‘Aql al-Mahz*).²¹

Ketiga fakultas di atas merupakan dimensi yang tak terpisahkan dalam jiwa sehingga menjadi motorik dalam tindakan dan berperilaku manusia. Dalam hal ini, fakultas-fakultas jiwa pada kenyataannya merupakan jiwa itu sendiri (jiwa yang satu) yang mewujudkan dirinya berdasarkan berbagai kondisi yang dihadapinya.²²

Skema pembagian fakultas jiwa ini menurut Mulla Sadra hanya berlaku untuk fakultas jiwa tumbuh-tumbuhan dan hewan saja. Lantas pada jiwa manusia tidak dapat terjadi pembagian daya, mengingat jiwa manusia hanya melakukan persepsi general atau sesuatu yang telah general, dalam konteks kegeneralitasnya bukan sesuatu yang dapat

²¹Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba’ah fi Al-Hikmah Al-Muta’āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IV, 1981), hlm. 14

²²Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 155

dibagi-bagi.²³ Demikian sebagaimana perkataan Mulla Sadra: “*bahwa pada setiap manusia, batinnya bagaikan campuran dari beragam sifat daya: sebagian binatang, sebagian binatang buas, sebagian setan, sebagian malaikat. Sifat yang keluar dari binatang adalah syahwat dan keburukannya adalah rakus dan dusta. Dari binatang buas adalah iri hati, permusuhan dan kebencian. Dari setan adalah makar, tipu daya, licik dan sombong serta mencintai kekuasaan. Dari malaikat adalah pengetahuan, kesucian dan kebersihan. Dasar keseluruhan empat karakter ini terkomposisi pada batin manusia sebagai komposisi yang sangat kuat dan tidak mudah untuk menguraikannya*”.²⁴

Di samping itu, Mulla Sadra juga mempunyai prinsip “*Al-Labs Ba'da al-labs*” arti literalnya adalah “pakaian setelah pakaian”, yaitu bahwa dalam pandangan antropologisnya Mulla Sadra, jiwa mengalami proses perkembangan. Akan tetapi peningkatan kualitas jiwa pada tahap berikutnya tidaklah lantas menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya, melainkan jiwa bertransformasi pada level yang lebih tinggi dan menghimpun level-level sebelumnya. Menurut Kholid Al-Walid dalam penelitiannya yang berjudul “*Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*” menganalogikan permisalan tersebut dengan sebuah piramida yang terus berkembang naik, namun dalam perkembangannya tersebut piramida tersebut juga menghimpun elemen yang semakin lama semakin banyak tanpa harus menghilangkan forma utamanya, yaitu piramida.²⁵ Demikian pada jiwa, ketika jiwa telah berkembang menjadi jiwa rasional, tentu di dalamnya terkandung juga jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang pula.

Karena itu secara radikal Mulla Sadra meyakini bahwa sekiranya jiwa tersebut hanya memfokuskan persepsinya pada level binatang, maka ketika jiwa tersebut berpisah dengan raganya melalui proses kematian, maka forma binatanglah yang akan muncul sebagai identitas

²³ Sadr al-Din al-Shirazi, *Al-Hikma al-Muta'liyah fi al-'asfar al-'aqliyah al-'arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, J. 8. 2002), hlm. 260, pada pembahasan “jiwa berfikir bukanlah fisik dan bukanpula bentuk berukuran dan tidak dapat dilakukan pembagian atasnya”. Lihat skema jiwa dalam buku, Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 94

²⁴ Sadr al-Din al-Shirazi, *Al-Hikma al-Muta'liyah si l-'asfar al-'aqliyah al-'arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, J. 9. 2002), hlm. 39

²⁵ Kholid Al-Walid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 96

baru bagi jiwa manusia tersebut. Pandangan tersebut sangat kontras berbeda dengan pandangan para filosof peripatetik sebelumnya, terlebih Ibn Sina yang meyakini bahwa jiwa spesifik pada setiap identitas dan berbeda antara satu dengan yang lain.²⁶ Bahkan menurut Fazlur Rahman, pandangan Mulla Sadra tersebut lebih dekat dengan pandangan para sufi seperti Ibn Arabi, al-Ghazali dan Suhrawardi.²⁷

D. Dualisme dan Hubungan Jiwa dan Raga

Hubungan antara jiwa dan jasad merupakan satu masalah yang teramat penting dalam literatur filsafat Islam, sebab hubungan keduanya merupakan dimensi subtansialitas manusia. Karenanya, segala ajaran agama Islam dalam rangka untuk mengatur keduanya agar sampai pada kebahagiaan akhir.

Pada tema dualisme antara jiwa dan raga beserta hubungan keduanya tersebut, antara Mulla Sadra dengan Ibn Sina berbeda pendapat. Jika Ibn Sina berasumsi bahwa jiwa dan raga merupakan dua subtansi yang berhubungan sejak awal keberadaan. Maka lain halnya dengan Mulla Sadra yang secara sadar menolak keyakinan Ibn Sina tersebut, dengan beranggapan bahwa dualisme di sini adalah jiwa sekalipun bersama raga pada awalnya, namun kemudian menjadi lokus bagi seluruh daya dan potensi, berbeda dengan raga fisik yang hanya bersifat resesif bagi aktualisasi seluruh daya dan potensi tersebut. Demikian Mulla Sadra seringkali menganalogikan dualisme jiwa dan raga ini seperti pengemudi dan perahu.²⁸ Sebab jiwa tidak akan pernah mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad yang menjadi lokusnya. Ketika jiwa masuk dalam jasad maka ia menjadi sumber hidup, pengatur, dan potensi jasad, bagaikan nakhoda (*al-rubban*) begitu memasuki kapal ia menjadi pusat penggerak, pengatur dan potensi bagi kapal itu.

²⁶ Lihat: Ibn Sina, *Al-Najah*, (Kairo, Haiah Mishriyah al-‘Ammah lil Kitabah, 1975), hlm. 460

²⁷ Lihat: Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra: Studies in Islamic Philosophy and Science*, (New York: State University of New York Press, 1976), hlm. 271

²⁸ Lihat: Sadr al-Din al-Shirazi, *Al-Hikma al-Muta’liyah fi al-‘asfar al-‘aqliyah al-‘arba’ah*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi, J. 4. 2002), hlm. 12

Mulla Sadra juga menolak pandangan bahwa antara jiwa dengan raga hanyalah kebersamaan yang kebetulan saja, dan juga pandangan yang meyakini bahwa diantara keduanya tidak terjalin ikatan fundamental (*Zatiyyah*). Akan tetapi ikatan tersebut adalah ikatan keharusan (*Luzumiyyah*) dan juga bukan kebersamaan kesetaraan (*Mudhofain*), juga bukan pula kebersamaan dua akibat untuk satu sebab dalam wujud.

Mulla Sadra dalam upaya menjelaskan keterhubungan antara jiwa dan raga, menyatakan bahwa ketika pertama kali hadir di dunia, jiwa merupakan wujud alamiah yang memerlukan aspek jasmani agar mengaktual dan meng-ada. Jiwa membutuhkan jasad akan tetapi bukan jasad yang kita pahami saat ini, melainkan materi yang kemudian berubah selama proses transubstansial.²⁹ Sebagaimana yang tertera dalam kitab *al-Asfar*: “saat awal eksistensinya, jiwa itu pasti berbentuk fisik, karena dia menyatu dengan materi agar bisa mengaktualisasikan kemanusiaannya”.³⁰ Selanjutnya, Mulla Sadra secara tegas menyatakan keterhubungan antara jiwa dan raga begitu sangat kuat “manusia adalah totalitas antara jiwa dan dan jasmani, keduanya alih-alih tingkatannya yang berbeda-beda, yaitu eksistensi yang mengada melalui sebuah tindakan mewujud. Jasmani manusia menjadi kian kuat ketika bersinggungan dengan jiwa, selanjutnya penyatuan keduanya menjadi kian kuat dan kian intensif. Pada akhirnya, ketika eksistensi akal muncul, maka keduanya menjadi kesatuan yang tak terpisahkan lagi”.³¹

Mulla Sadra menggunakan argumentasi yang disebut dengan *Arsiyyah*, bahwa antara jiwa dan raga bukanlah sesuatu yang satu secara dimensional. Sekiranya jiwa merupakan daya fisik, maka yang akan terjadi adalah aksiden akan berdiri pada dirinya. Hal ini tidak mungkin, mengingat bahwa aksiden jika berada di luar berada pada substansi dan tidak pada dirinya. Oleh karena itu, pasti subjek yang mempersepsi bukanlah daya fisik, tetapi berada pada lokus yang lain. Lokus yang dimaksud bukan fisik mutlak karena hal tersebut tidak

²⁹Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah fi Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.VIII, 1981), hlm 326

³⁰Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah fi Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IV, 1981), hlm. 330-331

³¹Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah fi Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX, 1981), hlm.98-99

mungkin karena akan mengakibatkan setiap forma fisik akan dapat melakukan persepsi; dan ini bertentangan dengan fakta. Karenanya, daya yang melakukan persepsi terhadap daya fisik tersebut pastilah selain dari daya fisik, dan bukan pula fisik tempat bersandarnya daya fisik. Pastilah sesuatu selain dari keduanya, yaitu jiwa.³²

Proses terciptanya jiwa Mulla Sadra sangat bertentangan terhadap para filosof sebelumnya, yang pada umumnya meyakini bahwa jiwa telah tercipta terlebih dahulu sebelum raga diciptakan. Setelah itu jiwa bergabung dengan fisik yang telah diciptakan terlebih dahulu.³³ Di sini setidaknya terdapat empat pandangan yang muncul sebelum Mulla Sadra tentang penciptaan jiwa dan raga berdasarkan substansi dan waktunya.

1. Jiwa merupakan hakikat yang riil, sedangkan raga adalah hakikat relative, seperti wujud dan kuititas; keberadaan jiwa dengan sendirinya menghadirkan forma dan materi.
2. Berkesimpulan bahwa antara jiwa dan jasad merupakan dua bentuk substansi, namun yang pertama merupakan penyebab dan kedua adalah akibat, seperti wujud mungkin dan wujud niscaya; bahwa jiwa sebagai sebab bagi raga.
3. Jiwa terlebih dahulu tercipta dan posisinya sebagai substansi, sedangkan raga diciptakan kemudian dengan posisinya sebagai aksiden bagi jiwa.
4. Berpendapat bahwa raga sebagai substansi dan jiwa sebagai aksiden, raga terlebih dahulu ada dan baru kemudian jiwa dan akan mengalami kehancuran bersama hancurnya raga.³⁴

Sedangkan Mulla Sadra meyakini bahwa antara jiwa dan raga tercipta sekaligus, dalam arti bahwa jiwa terjadi bersama dengan terjadinya fisik dan sama-sama berasal dari materi. Tidak ada jeda waktu yang memisakannya keduanya. Jika jasad tidak tercipta maka jiwa pun demikian. Ketika materi pertama terbentuk, terdapat dua unsur utama yang membentuk materi tersebut, keduanya yaitu forma dan dasar materi (*Hayula*). Perkembangan forma mengaktualisasi menjadi

³² Kholid Al-Walid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 85

³³ Hadi Rastegori, *Ma'ad az Didgohe Hukamo' va Sadra Muta'alihin Syirozi* dalam Kherad Nomeh Sadro, Vol. 15 th. 1420, hlm. 68

³⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 152

jiwa, sedangkan materi dasar teraktualisasi menjadi raga.³⁵ Tidak mungkin terdapat jiwa kecuali jika telah terdapat materi fisik yang tersedia untuknya.

Selanjutnya, Jiwa menggunakan jasad dalam aktualisasi fungsi serta aktivitasnya. Jiwa sangat memerlukan keberadaan jasad sebagaimana jasad butuh terhadap keberadaan jiwa. Jika raga membutuhkan jiwa tidak dalam kekhususannya, melainkan secara mutlak dalam aktualisasinya, sedangkan jiwa membutuhkan raga tidak dalam segi hakikat mutlak rasional, melainkan dari segi keberadaan personalitas dan identitasnya.³⁶ Ketergantungan raga menurutnya adalah bentuk ketergantungan mutlak, dan raga tidak akan pernah lenyap selagi terdapat jiwa di dalamnya, demikian juga tidak akan pernah ada raga tanpa keberadaan jiwa.³⁷ Contoh kecilnya yaitu ketika manusia berpikir yang merupakan fungsi spesifiknya tak akan sempurna kecuali jika indera turut membantu dengan jiwa sebagai penggerak atau motorik.³⁸

Pada saat yang sama Ibn Sina menambahkan dengan menggambarkan bagaimana pikiran manusia bekerja—yang merupakan bagian jiwa—yang mempunyai pengaruh konkrit terhadap fisik manusia. Berdasarkan pengalaman medisnya, Ibn Sina menyatakan: “*bahwa sebenarnya secara fisik orang-orang sakit, hanya dengan kekuatan kemauannyalah dapat menjadi sembuh. Begitu juga orang yang sehat, dapat benar-benar menjadi sakit bila terpengaruh oleh pikirannya bahwa ia sakit. Demikian pula, jika sepotong kayu diletakkan melintang di atas jalan sejengkal, orang dapat berjalan di atas kayu tersebut dengan baik. Akan tetapi jika kayu diletakkan sebagai jembatan yang di bawahnya terdapat jurang yang dalam, orang hampir tidak dapat melintas di atasnya, tanpa benar-benar jatuh. Hal ini disebabkan ia menggambarkan kepada dirinya sendiri tentang kemungkinan jatuh sedemikian rupa, sehingga kekuatan*

³⁵ Kholid Al-Walid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 82

³⁶ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 89

³⁷ Sadr al-Din al-Shirazi, *Al-Hikma al-Muta'liyah si l- 'asfar al- 'aqlyah al- 'arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, J. 8. 2002), hlm. 382

³⁸ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Tathbiquhu*, (Kairo, Dar al-Ma'arif, Juz.I, 1976), hlm. 184

alamiah jasadnya menjadi benar-benar seperti yang digambarkan itu".³⁹

Dalam khazanah Islam banyak beragam penelitian yang menyimpulkan bahwa korelasi antara jiwa dan jasad, saling memengaruhi bahkan pada jiwa yang cukup kuat, akan dapat menyembuhkan dan menyakitkan badan lain tanpa mempergunakan sarana apapun. Demikian dapat disaksikan pada fenomena hipnotis dan sugesti (*al-wahm al'amil*) serta sihir. Sangat berbeda dengan yang diyakini oleh Hellenisme, yang memandang realitas tersebut sebagai suatu fenomena ghaib yang tidak dapat dijelaskan secara rasional karena itu wilayah para Dewa. Namun tidak bagi Ibn Sina dan para filosof muslim lain, yang mampu mengkaji secara ilmiah dengan cara mendeskripsikan betapa jiwa yang kuat itu mampu memengaruhi fenomena yang bersifat fisik.⁴⁰

Mulla Sadra juga meyakini bahwa jiwa akan abadi, sebagaimana dengan Ibn Sina maupun al-Ghazali meyakini bahwa jiwa akan tetap ada (kekal) setelah jasad hancur.⁴¹ Karena hakikat jiwa—menurut al-Ghazali—bersifat kealam-luhuran (*'uluwiyyah samawiyyah*).⁴² Meskipun jiwa akan tetap kekal abadi, namun keabadian jiwa bukanlah keabadian yang hakiki, sebagaimana keabadian dan kekekalan yang Maha Kekal. Keabadian jiwa menurut Ibnu Sina merupakan suatu keabadian yang mempunyai awal tetapi tidak mempunyai akhir. Dengan kata lain, kekekalan jiwa adalah bentuk kekekalan yang diberi oleh Allah Swt, dan kemudian mengabadi karena kehendak-Nya pula.

Mulla Sadra menolak pandangan yang mengatakan bahwa kebersamaan antara jiwa dan raga adalah bentuk kebersamaan yang kebetulan, dan di antara keduanya tidak terjadi keterikatan yang esensial (*zātiyyah*), Mulla Sadra mempersepsikan bahwa antara raga dan jiwa terdapat ikatan keharusan (*luzūmiyyah*), dan merupakan

³⁹Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology*, (London: Oxford University, 1952), hlm. 199-200

⁴⁰M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, (New York: Dovers Publication, 1967), hlm. 492

⁴¹Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hlm. 29

⁴²*Ibid*, Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hlm. 29-30

kebersamaan keharusan secara utuh sebagaimana antara materi dengan forma.⁴³

Demikian pemahaman jiwa dalam pandangan filosof muslim, yang jika melihat pada kesimpulan-kesimpulannya sangat mengarah kepada konsep bahwa segala sesuatu itu berasal dari Tuhan dan kepada-Nya segala sesuatu itu kembali. Artinya dalam konteks ini, jiwa adalah yang Allah ciptakan, dan akan mentransendensi kembali kepada-Nya. Sangat berbeda jika dibandingkan dengan konsep jiwa yang ditawarkan oleh filosof Yunani maupun Barat yang sama sekali tidak mengarah pada hubungan vertikal dengan Sang Pencipta.

E. Perbedaan Jiwa dan Ruh

Diskursus seputar jiwa dan ruh memang begitu panjang dan sangat hidup dalam dunia filsafat, pasalnya tema tentang jiwa sangat substansial menyangkut manusia, bahkan ada yang mengatakan sebagai intisari dari manusia. Namun sebagian besar para filosof muslim sebagaimana juga para sufi sependapat bahwa antara jiwa dan ruh itu berbeda. Menurut Abu Bakar bin Yazdaniar yang juga merupakan seorang sufi, dia mengatakan “*ruh adalah ladang kebaikan, sebab ia sumber rahmat. Sedangkan jiwa dan jasad adalah ladang keburukan, sebab ia sumber syahwat. Watak ruh adalah berkehendak pada kebaikan, sedangkan watak jiwa berkehendak kepada keburukan dan hawa*”.⁴⁴

Menurut at-Tirmidzi jiwa dan ruh adalah dua lokus kebaikan dan keburukan pada diri manusia. Keduanya memang memiliki perbedaan yang mencolok terutama dalam tabiat dan unsur esensinya yaitu jiwa bagian dari ruh. Ruh bersifat dingin sedang jiwa bersifat panas.⁴⁵ Jika ruh—menurut al-Hakim at-Tirmidzi—bersifat ke alam-luhuran, kelangitan, halus serta diciptakan dari campuran udara dan air, maka jiwa adalah bersifat kebumian (*ardhiyyah*) yang kotor dan diciptakan

⁴³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 88

⁴⁴ As-Sulami, *Tabaqat al-Sufiyah*, (France. Commission de récupération artistique, P. Geuthner, 1938), hlm. 99

⁴⁵ Amin an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), hlm. 50

dari tanah dan api. Kebiasaan ruh adalah ketaatan, sedangkan kebiasaan jiwa adalah syahwat dan kesenangan duniawi.⁴⁶

Ruh menurutnya memiliki fungsi yang berbeda-beda. Di antara ruh ada yang berfungsi untuk kehidupan, mengetahui dan keabadian. Tapi semuanya adalah ruh yang menuju kepada arah luhur. Ini yang membedakan dengan jiwa yang tabiatnya menuju sesuatu yang rendah.⁴⁷

Sesungguhnya perbedaan mengenai ruh dan jiwa sangat jelas digambarkan oleh kaum sufi. Meskipun sebagian ulama ada yang menyamakan antara jiwa dan ruh seperti Ibnu Qayyim dan al-Ghazali.⁴⁸ Jiwa adalah ruh itu sendiri. Pendapat ini juga diikuti sebagian besar para filosof muslim lainnya.

Sedangkan menurut Mulla Sadra pembahasan ruh dan jiwa tidak dapat dipisahkan dari persoalan transendensi jiwa, sebagaimana keyakinan para filosof muslim lainnya, bahwa jiwa akan tetap ada meskipun raga telah mengalami kehancuran. Mengingat bahwa jiwa bersifat transenden serta tidak bergantung kepada raga kecuali sebagai identitas bagi dirinya, sebab keberadaan jiwa sebagai lokus bagi keberadaan raga akan tetapi tidak sebaliknya. Demikian ditegaskan oleh Ibn sina "*sesungguhnya jiwa tidak mengalami kehancuran dengan kematian raga dan bahkan tidak mengalami kehancuran sama sekali*".

Jika mengacu pada keyakinan dan prinsip pada Islam terhadap adanya hari kebangkitan, maka kebangkitan hanya kan terjadi apabila jiwa tetap ada. Pada pembahasan di atas juga telah disinggung bagaimana kebersamaan antara jiwa dan raga bersifat *Luzumiyyah* (keharusan) dan terjalin ikatan fundamental (*zatiyyah*) sebagaimana kebersamaan keharusan antara materi dengan forma. Akan tetapi yang perlu digarisbawahi dalam pandangan Mulla Sadra bahwa raga membutuhkan jiwa secara mutlak dalam aktualisasinya dan jiwa membutuhkan raga dari segi keberadaan personalitas dan identitasnya, bukan dari segi hakikat mutlak rasional. Kesimpulannya, Mulla Sadra hanya menempatkan raga hanya sebagai reseptif semata, dan

⁴⁶Amin an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), hlm. 49

⁴⁷Amin an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), hlm. 49-50

⁴⁸Ibnu Qayyim menyamakan antara jiwa dan ruh, menurutnya, pendapatnya tersebut berdasarkan pendapat jumhur ulama. Lihat, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Kitab ar-Ruh li Ibnil Qoyyim*, penerj, Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013), hlm. 325-329

ketergantungannya terhadap jiwa bersifat mutlak, dan tidak akan mengalami kehancuran selama jiwa masih ada bersama raga.

Mulla Sadra meyakini bahwa kehancuran bukanlah potensi jiwa, sebab kehancuran meniscayakan materi, sedangkan jiwa bersifat transenden dan non-materi yang terbebas dari ruang dan waktu. Karena itu Mulla Sadra menolak kehancuran jiwa. Seperti halnya antara aksiden dengan substansi, keberadaan aksiden secara eksternal senantiasa bergantung terhadap keberadaan substansi akan tetapi tidak sebaliknya. Pandangan ini berbeda dengan yang diyakini oleh al-Farabi, bahwa jiwa-jiwa yang tidak mengalami kesempurnaan maka akan tetap pada tingkatnya sebagai materi, bahkan akan hancur bersama kehancuran materi tersebut.

Menurut Mulla Sadra Jiwa rasional akan mengalami transendensi dan meruhani, dalam konteks ini Mulla Sadra berusaha menunjukkan bahwa jiwa setelah mengalami perkembangan melalui gerak transubstansial yang kemudian menjadikan jiwa menjadi yang non-materi. Hal ini menjadi landasan utama keabadian diri manusia. Karenanya perbedaan antara jiwa dan ruh, bahwa disebut jiwa ketika masih dalam keterhubungan dengan raga, dan meruhani pasca kehancuran raga.

F. Kekekalan Jiwa dan Hari Kebangkitan

Pembahasan etika dalam kacamata Mulla Sadra tidak dapat dilepaskan dari *term* hari kebangkitan. Sebab bangunan filsafat transenden membicarakan jiwa pasca kehancuran raga. Hari kebangkitan atau eskatologi berangkat dari kata *escaton* yang secara harfiah dimaknai sebagai suatu doktrin tentang hari akhir, yang mencakup di dalamnya segala hal yang berhubungan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia, seperti kematian manusia, berakhirnya dunia, kiamat, hari kebangkitan, hari penghitungan amal perbuatan, surga-neraka dan sebagainya.⁴⁹ Eskatologi dalam doktrin Islam disebut juga dengan *Yaumul Ma'ād*.

Keterikatan etika Mulla Sadra dengan pembahasan hari kebangkitan manusia terjadi kelak di alam Immateri, sebab kebangkitan

⁴⁹ Angeles Peter A, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Harper & Row Publisher, 1981), hlm. 38

merupakan serangkaian dari perjalanan jiwa sebagai sebuah lokus moral. Diskursus hari kebangkitan secara umum merupakan judul kecil dalam kajian eskatologi. Eskatologi terintegrasi dalam berbagai pandangan filsafat sebagai dari upaya para filosof—terutama filosof muslim—untuk membuktikan keberlangsungan eksistensi jiwa pasca kematian dan juga merupakan argumentasi filosofis tentang pembuktian keberadaan kehidupan akhirat.⁵⁰ Dalam ajaran Islam eskatologi juga merupakan satu bagian dari prinsip keimanan sebagai seorang muslim, dan karena merupakan bagian dari rukun iman, maka apabila seseorang mengingkarinya maka runtuhlah segala bangunan keimanannya.⁵¹

Kita bisa saja berfikir moral bisa saja dilepaskan dengan kaitannya terhadap alam akhirat, tapi nyatanya nilai-nilai moral seperti keadilan dan kejujuran tidak sepenuhnya dapat diterapkan di alam ini. Artinya perlu adanya alam lain sebagai hari pembalasan atas segala tindakan manusia selama hidupnya, sebab mana mungkin seseorang akan bertindak moral, bijak, adil selama hidupnya jika semua itu kemudian tidak ada nilainya. Sebagaimana tindakan amoral, kriminalitas yang tidak dihukum dengan setimpal, nyatanya hukum di dunia pun belum sepenuhnya menghukum bagi pelaku dengan hukum yang benar-benar adil.

Sebegitu penting pembahasan eskatologi dalam Islam, beberapa filosof muslim seperti Ibn Sina (370-428 H) yang merupakan pendiri dari aliran filsafat Peripatetik (*Masyā'iyyah*) maupun Suhrawardi yang dikenal dengan syekh *Isyrāq* sebagai tokoh utama mazhab filsafat Illuminasi (*Isyraqiyyah*) turut merespon dengan perhatian yang sangat serius, sehingga lahirlah berbagai sumbangan besar yang bukan saja pada wilayah keyakinan beragama, melainkan sebagai sebuah khazanah pengetahuan yang mendalam berkaitan dengan substansi jiwa.

⁵⁰ Khalid al-Walid, *Eskatologi Dalam Pandangan Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisme, Vol. I, Nomor. 3. 2010), hlm. 103

⁵¹ Khalid al-Walid, *Eskatologi Dalam Pandangan Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisme, Vol. I, Nomor. 3. 2010), hlm. 106

BAB IV

ANALISA KRITIS MENEMUKAN FORMULASI ETIKA BERLANDASKAN TEORI JIWA MULLA SADRA

A. Kondisi Intelektualitas Mulla Sadra

Membicarakan gagasan etika Mulla Sadra, maka sewajarnya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran yang mendasari pemikiran Mulla Sadra, yaitu aliran-aliran pemikiran yang berkembang saat itu. Mulla Sadra adalah tokoh filsafat Transenden yang tidak terlepas dari pengaruh tradisi-tradisi pengetahuan yang berkembang pada zamannya, serta berbagai pemikiran yang berkembang pada zaman sebelumnya. Itulah mengapa kemudian kondisi intelektual Mulla Sadra merupakan hasil dari bentukan tradisi-tradisi intelektual pada zamannya. Mulla Sadra sebagaimana yang telah diungkapkan oleh para peneliti, bahwa corak pemikirannya bukan saja mengadopsi dan mensintesis beragam pemikiran yang sudah ada, melainkan lebih dari itu, bahwa Mulla Sadra memberikan nilai dan format baru dalam sebuah kecenderungan intelektual.¹ Beberapa sumber menyebutkan jika pemikiran Mulla Sadra sangat kental dipengaruhi oleh tiga mazhab besar filsafat dan teosofi yang pernah berkembang dalam Islam. Kesemuanya adalah *Masya'iyah*, *Isyraqiyah* dan *wahdatul wujud* atau yang lebih dikenal dengan Irfan. Di samping itu, aliran-aliran teologi dalam Islam juga dikuasainya dan Mulla Sadra sangat akrab dengan beragam argumentasinya. Karena itu *masterpiece* yang diberi judul *Al-Asfār al-Arba'ah fi al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (Theosofi Transenden) Mulla Sadra merupakan sintesis dari beragam corak pemikiran filsafat serta

¹ Seyyed Hosen Nashr, “*Ensiklopedi Tematik Filsafat Islam*”, (Bandung: Mizan, J, II, 2004), hlm. 913

teologi, di samping juga merupakan kolaborasi dari formasi original Mulla Sadra sendiri.

Pertama, bukti bahwa pengaruh pemikiran *masya'iyah* yang diprakarsai oleh Ibn Sina adalah bagaimana Mulla Sadra memberikan komentar terhadap kitab *Asy-Syīfā* yang dikarang oleh Ibn Sina sendiri. Dan juga beberapa teori Ibn Sina lainnya yang dipakai oleh Mulla Sadra di dalam menjelaskan sesuatu, misalnya pada teori fakultas jiwa yang terbagi menjadi tiga fakultas (Nabati, Hewani, Rasional), sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.² Juga konsep-konsep seperti realitas wujud dan kelemahan esensi. Oleh karena itu, Ibn Sina lantas dijuluki sebagai *al-Syaikh al-Rāis* (guru kepala), sebab seluruh ajaran Ibn Sina menjadi poros dan fondasi bagi struktur bangunan filsafat Mulla Sadra. Namun, meskipun demikian Mulla Sadra juga mengkritik Ibn Sina seperti dalam persoalan epistemologi, yakni ketika Ibn Sina menolak akan kesatuan absolut antara subjek dan objek yang diketahui, sementara Mulla Sadra meyakini adanya *Ittihad Aql wa Ma'qul*.³

Kedua, sedangkan Suhrawardi yang notabene sebagai guru dari mazhab *Isyraqiyah* tidak dapat disangkal pengaruhnya terhadap Mulla Sadra, demikian terlihat bagaimana Mulla Sadra menggunakan doktrin-doktrin Illuminasi beserta istilah-istilah kunci yang digunakannya. Juga diperkuat dengan kenyataan bahwa Mulla Sadra mendapat gelar sebagai "*Sadr Al-Muta'alihīn*" dari beberapa murid dan Sadrianisme, gelar tersebut adalah notabebe bentuk penghormatan bagi murid-murid Syuhrawardi yang mengikuti jejaknya. Yaitu yang pada dirinya menyatu suatu pengetahuan rasional dan pengetahuan Intuitif-Ilahiah yang keduanya berjalan secara seimbang, Suhrawardi dalam beberapa kesempatan mengatakan bahwa seseorang yang demikian disebut sebagai *Al-Hakim Al-Muta'alihin* (filosof yang

² Seyyed Hosen Nashr, "*Ensiklopedi Tematik Filsafat Islam*", (Bandung: Mizan, J, II, 2004), hlm. 192

³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 14

dikaruniai sifat-sifat Ilahi dan menyerupai Tuhan).⁴ Secara tegas ini bukan suatu yang kebetulan, melainkan karena memang pengaruh kuat mazhab *Ishraqiyah* terhadap pemikiran Mulla Sadra.

Demikian tidak dapat disangkal adanya suatu penolakan dan kritik dari Mulla Sadra terhadap ajaran Suhrawardi, misalnya pada pandangan Suhrawardi yang menyatakan bahwa yang fundamental adalah esensi bukan eksistensi. Sementara Mulla Sadra berpendapat bahwa eksistensilah yang paling fundamental (*Ashâl Al-Wujûd/Principality of Being*), esensi hanyalah sesuatu yang dalam pikiran, bukan realitas yang sebenarnya. Di samping itu, gagasan “jenjang cahaya” juga menginspirasi akan gagasannya Mulla Sadra tentang *Tasykîk al-wujûd (Gradation of Being)*. Yakni, bahwa meskipun realitas ini pada dasarnya tunggal, namun muncul dalam berbagai tingkat intensitas dan manifestasi.⁵

Ketiga, pengaruh Ibn Arabi yang dapat disaksikan dalam kitab *Asfar al-Arba'ah*, nampak jelas pada pembahasan eskatologi yang diberi judul *Al-Ma'ad* merupakan hasil pemikiran dari guru sufinya, terutama dari karya *Futuhat Al-Makiyah* karangan Ibn Arabi. Juga gagasan tentang realitas sifat-sifat Tuhan menginspirasi gagasan Mulla Sadra tentang “kesatuan wujud yang menyingkapkan diri”, dan doktrin “alam citra” dipakai untuk argumentasi ajaran kebangkitan jasmani seperti yang diyakini oleh sebagian kaum teolog.⁶

Mulla Sadra tidak hanya mengenal dengan baik beberapa mazhab pemikiran di atas, melainkan akrab dan mampu mensistesisikan secara umum ketiga epistemologinya. Filsafat Mulla Sadra tidak hanya sekedar penyatuan aliran-aliran utama, bukan kompromi atau rekonsiliasi pada permukaan saja, tapi merupakan sintesa sejati yang didasarkan atas sebuah prinsip filsafat yang baru

⁴Syaifun Nur, *Mulla Sadra: Pendiri Madzhab Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 3

⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 14-15. Lihat juga. Jalalluddin Rahmat, *Hikmah Muta'aliyah Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd*, dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 10, (September, 1993), hlm. 79

⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 16-17

diuraikan dalam sejarah filsafat Islam.⁷Karenanya tidak ada kontradiksi bagi Mulla Sadra di antara jalan-jalan menuju pengetahuan tersebut, bahkan ketiganya tidak dapat dipisahkan jika ingin sampai pada tujuan yang sesungguhnya. Seseorang harus mengakomodir epistemologi yang didapat melalui wahyu, demonstrasi (*Burhan dan Ta'qqul*) dan pengetahuan Irfan melalui jalan *mukasyafah* dan *musyahadah*. Sintesis tersebut kemudian menghasilkan satu pola pengetahuan yang lebih kompleks dan komprehensif.

Jika berbagai bukti telah mengarahkan kepada kesimpulan bahwa berbagai aliran besar filsafat dalam dunia Islam dan juga teologi Islam terhadap cara pandangan Mulla Sadra, lalu pertanyaan yang muncul, apakah juga berimplikasi pada pandangan moral Mulla Sadra dipengaruhi oleh berbagai epistemologi di atas? Lalu seperti apa pandangan moral atau akhlak Mulla Sadra? Pertanyaan tersebut sangat penting dan membutuhkan penelitian lebih jauh lagi, sebab memang sejauh ini belum ada penelitian yang fokus mengkaji pandangan moral Mulla Sadra.

B. Konsep Baik dan Buruk

Mulla Sadra menjelaskan konsep baik dan buruk melalui premis sebagai berikut: “semua filosof sepakat, bahwa segala kontingen merupakan gabungan antara aspek eksistensi dan quiditas” dan “eksistensi merupakan asal dari segala kebaikan dan kesempurnaan, sedangkan quiditas merupakan asal dari segala keburukan dan ketidak sempurnaan”. Sejatinya bahwa Mulla Sadra melihat dan mendeskripsikan konsep baik dan buruk berdasarkan pada aspek ontologisnya, di mana setiap kontingen selalu menginginkan kesempurnaan dan kebaikan berkat watak dan esensinya, dan berupaya menghindari dan menjauh dari keburukan dan kekurangan yang menjadi esensi dari quiditas.

⁷*Ibid*, Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 18

Selanjutnya dengan menggunakan istilah potensialitas dan aktualitas, Mulla Sadra menerapkan dalam konsep kebaikan (*Khayr*) sebagai sebuah fakta yang aktual, sedangkan keburukan (*Shārr*) berakar dari hal yang bersifat potensial. Dan pada dasarnya bahwa keburukan dalam kacamata Mulla Sadra itu tidak ada, karena menyandarkan pada konsep eksistensi. Artinya tidak ada sesuatu yang buruk, selama ia bukan sesuatu yang non-eksisten, dan ia menjadi buruk ketika menjauh dari eksisten. Misalnya, kebodohan yang dianggap buruk karena ia berarti tidak memiliki pengetahuan.⁸ Begitu juga pada dasarnya makhluk adalah suatu realitas kesempurnaan, eksistensial, kehidupan, cahaya dan kebaikan, karena telah mengaktual. Sebaliknya, “menjadi” (aspek potensi yang butuh eksistensi untuk mengaktual) adalah suatu ketidaksempurnaan, kegelapan dan ilusi. Sedangkan aspek-aspek kejiwaan manusia seperti kebijaksanaan, cinta dan pengetahuan bukan saja sebagai instrumen nyata bagi kesempurnaan eksistensial jiwanya, melainkan juga sebagai sarana dan alat untuk menata kehidupan umat manusia dan interaksi moral antar manusia.⁹

Pandangan ini mengacu pada teori gradasi wujud (*Tashkik al-Wujud*) Mulla Sadra, di mana prinsip gradasi ini menghasilkan sebuah tatanan hierarki makhluk, di mana substansi dapat menempuh perjalanan ke atas maupun ke bawah. Ketika substansi mengaktualisasikan potensinya, maka ia akan mencapai kesempurnaan yang lebih tinggi dalam sifat dan kualitas, dan otomatis mengalami penguatan. Pandangan *tasykik* ini mengisyaratkan bahwa aktualitas mengisyaratkan kesempurnaan, sedangkan potensialitas memperlihatkan kekurangan dan ketidaksempurnaan.

Gagasan Moral Mulla Sadra juga mempertimbangkan pada premis-premis berikut ini:

⁸ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.I. 1981), hlm. 58

⁹Sk Tousi, *Konsep 'Cinta' dalam Filsafat Transendent: Perbandingan Antara Mulla Sadra dan Plato*, (Yogyakarta: RausyanFikr, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisme, Vol. I, Nomor. 3. 2010), hlm. 82

1. Dorongan menuju kesempurnaan (*al-kamāl al-la'iq*) ada dalam setiap individu manusia.
2. Seluruh ciptaan yang ada, karena merupakan ciptaan Tuhan, maka berarti semua itu merupakan keindahan, bagus dan mengagumkan.

Maka dari situ muncul satu pemahaman bahwa kesempurnaan memiliki tahapan masing-masing, ia bergradasi sesuai intensitas kedekatan dengan Tuhannya. Dan segala apapun yang bergerak menuju kesempurnaan yang bersumber dari eksistensi harus dipandang sebagai sesuatu yang indah, sebab segala eksistensi merupakan penampakan Tuhan. Dengan kata lain, bahwa mereka semua mengandung aspek kebaikan dan kebijakan namun berbeda kualitas antara satu dengan yang lain, dan tentu saja memiliki unsur manfaat eksistensial (*al-fawa'id al wujudi*).¹⁰

Kesimpulan yang dapat ditarik bahwa Mulla Sadra meyakini bahwa buruk itu tidak ada, yang ada hanyalah keindahan yang berkualitas rendah, sebab segala sesuatu bersumber dari Maha Indah. Akan tetapi dalam konteks moral dan kesempurnaan jiwa manusia harus senantiasa bergerak menuju Tuhan, dan siapa yang tidak bergerak kearah-Nya dan justru bahkan menyimpang maka dia akan senantiasa berada dalam kegelapan atau intensitas cahaya yang rendah.

C. Akhlak Perspektif Mulla Sadra

Mulla Sadra berpendapat bahwa akhlak adalah bentuk keseimbangan dan keserasian antar fakultas yang ada, dan menjadi *middle term* bagi fakultas tersebut. Artinya bahwa akhlak adalah *middle term* antara fakultas akal dan ruh, agar kemudian keduanya mampu menguasai raga sepenuhnya. Di samping itu Mulla Sadra menekankan pada akhlak yang seharusnya bertumpu pada dimensi keadilan serta keseimbangan yang berfungsi untuk meraih kebebasan

¹⁰ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.VII. 1981), hlm. 172-175

akal. Pada dasarnya akhlak termasuk dalam kategori (*ma'qūlat*) kebebasan (kebebasan akal).

Dalam beberapa kesempatan, Mulla Sadra acap kali menyampaikan pandangan etikanya yang dapat menjadi acuan manusia bertindak dalam hidupnya, yang salah satunya terdapat pada karyanya *Kasr Ashnām al-Jāhiliyyah* menyatakan:

*“perbuatan-perbuatan syahwat, amarah serta perbuatan-perbuatan buruk lahiriyah akan menjadikan jiwa bergantung pada kecenderungan-kecenderungan duniawi dan material. Sehingga menyebabkan jiwa akan diselimuti dengan gelapnya kezamilan dan menjadi penghalang bagi akal mempersepsi hakikat-hakikat pengetahuan. Ia adalah sebuah persepsi yang akan melahirkan sebuah kebahagiaan dan menjahui penderitaan abadi. Allah berfirman: bahwa Ia telah mengunci mata hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang teramat berat. Hal ini dikarenakan kesibukan jiwa pada dunia, akan menyebabkan tergelincirnya jiwa dari alam yang suci”.*¹¹

Beberapa filosof meyakini bahwa akhlak berangkat dari kesadaran jiwa, atau yang lebih dikenal dengan intuisi (*wijdān*). Dalam meyakini bahwa intuisi bukan persepsi yang terlepas dari persepsi Tuhan, dengan kata lain bahwa intuisi memiliki sumber yang berasal dari zat Tuhan dan bersifat Ilahiah. Sebagaimana yang terdapat dalam ayat al-Qur'an bahwa intuisi juga disamakan dengan ilham yang keduanya berasal dari fitrah Ilahiah dalam diri manusia. Allah berfirman: “Lalu Dia Allah mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya” (91: 8). Demikian sangat berbeda dengan pengertian intuisi yang diyakini oleh Kant, yang menganggapnya sebagai suatu tanggung jawab yang juga merupakan inti hakiki kemanusiaan.

Selaras dengan pengertian ketakwaan, yang berarti menjalankan segala perintah Allah dan menjauhi segala yang dilarang-Nya, Allamah Murtadha Muthahari mendeskripsikan akhlak sebagai bagian dari ibadah dan bentuk penyembahan kepada yang Maha kuasa.

¹¹ Mulla Sadra, *Kasr al-Ashnām al-Jāhiliyyah*, (Tehran: Danesygah-e Tehran, 1340 HS), hlm. 99

Artinya bahwa petunjuk intuisi Ilahiah serta ilham mengarahkan manusia pada upaya untuk menyembah dan senantiasa berjalan di atas jalan ketakwaan meskipun tanpa disadarinya. Kemudian ketika pengetahuan tanpa sadar berubah menjadi pengetahuan dengan kesadaran, maka pada saat itu pula segala perbuatannya akan menjadi akhlaki atau bermoralitas. Di samping itu beberapa hadis shahih seringkali meriwayatkan bahwa tugas utama para nabi diutus di tengah-tengah manusia adalah dalam rangka mewujudkan manusia bermoral atau menyempurnakan moral manusia. Dengan itu bahwa segala perbuatan *dhohiriyah lahiriyah* seperti makan, minum dan segala perbuatan sadar lainnya dilakukan dalam rangka untuk dan menuju Tuhan. Demikian Allah berfirman: “Katakanlah, sesungguhnya salat, ibadah, hidup, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam” (6: 162). Berangkat dari penjelasan ini, maka akhlak hanya dapat dijelaskan dalam aliran teisme.¹²

Dalam konteks moral, etis dan tidak etis adalah justifikasi yang muncul ketika melihat adanya ketidaktepatan atau salah posisi dan perspektif. Artinya sebagaimana yang telah disinggung pada bab sebelumnya, bahwa pada dasarnya segala sesuatu merupakan bentuk keindahan, hanya saja kualitas dan posisi dan fungsinya saja yang berbeda. Untuk memperjelas maksud tersebut, kita mengambil contoh keganasan seekor singa, bagi singa itu sendiri keganasan adalah bentuk kesempurnaannya sebagai seekor singa. Namun ketika keganasan tersebut mewujud dalam diri manusia, maka justru itu dianggap sebagai ketidaksempurnaan.¹³ Dari sinilah muncul penilaian etis, yang hanya berlaku di wilayah manusia. Karenanya di tengah-tengah masyarakat kita mengenal konsep baik dan buruk, tindakan baik dan buruk. Mengapa? sebab dalam diri manusia terdapat berbagai fakultas, di mana ia memiliki kemampuan untuk meningkatkan watak kebinatangannya, atau justru meredamnya dengan fakultas rasionalnya. Karenanya, konsep Moral Mulla Sadra

¹² Murtadha Muthahari, *Falsafeh Akhlāk*, (Tehran: Shadra, 1382 HS), hlm. 112

¹³ Mulla Sadra, *Tafsir Surah al-Waqi'ah*, ed. Muhammad Khajavi, (Tehran: Mulla Press, Tt), hlm. 188

bahwa hanya yang merugikan menurut pertimbangan kesempurnaan rasional manusia dianggap sebagai tindakan buruk atau tidak bermoral.¹⁴

Mulla Sadra dengan corak berfikir filosofis metafisis mengajukan pertanyaan penting tentang moral, apakah yang menjadi lokus moralitas dan ajaran-ajaran moral? Dan apakah benar ilmu moral jauh lebih penting dan mulia ketimbang ilmu-ilmu lainnya? Mulla Sadra berpendapat bahwa jiwa rasional (*nafs al-nātiqah*) adalah objek kajian moral, karena jiwa menjadi lokus *khulq*. Karena itu diskursus tentang jiwa tidak dapat luput dari kajian moralitas. Hamzah Ya'qub dalam bukunya *Etika Islam* menjelaskan bahwa etika tidak dapat dipisahkan dengan bab pengembangan diri, yang dalam konteks saat ini banyak dikaji dalam disiplin ilmu Psikologi. Dalam kata lain bahwa moral tidak bisa dilepaskan dengan jiwa manusia. Psikologi membahas tentang kekuatan yang terpendam dalam jiwa manusia, perasaan, ingatan, pengenalan, kehendak dan sebagainya yang berkaitan erat dengan konteks pengembangan diri manusia dan melahirkan moral dalam kehidupan manusia.¹⁵

Jiwa merupakan substansi imateri *malakuti*, yang bersifat transenden namun terikat pada perangkat jasmani di dalam aktivitasnya, di mana karakteristik jasmani terikat ruang dan waktu. Jiwa juga merupakan dimensi substansial manusia, dia yang mempunyai kendali penuh atas dimensi fisik manusia. Sebagaimana yang dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa jiwa tersusun atas tiga fakultas, namun bukan berarti masing-masing terpisah. Yaitu, fakultas intelek *falakiyah* (*quwwah 'aqliyah falakiyah*), fakultas amarah *sabi'iyah* (*quwwah ghadhabiyah sabi'iyah*), fakultas hasrat kebinatangan (*quwwah syahwiyah bahimiyyah*), dan fakultas imaji satanik (*quwwah wahmiyah syathaniyah*). Di mana fakultas-fakultas tersebut memiliki fungsi masing-masing, dan kerja inti dari fakultas

¹⁴ Sk Tousi, *Konsep 'Cinta' dalam Filsafat Transendent: Perbandingan Antara Mulla Sadra dan Plato*, (Yogyakarta: RausyanFikr, Jurnal Filsafat Islam dan Mistisme, Vol. I, Nomor. 3. 2010), hlm. 85

¹⁵ Hamzah Ya'qub, *Etika Islam: Pembinaan Akhlaqulkarimah*, (Bandung: Diponegoro, 1991), hlm. 20

tersebut adalah mempersepsi berbagai hakikat realitas, memisahkan dan membedakan antara kebaikan dan keburukan, juga senantiasa mengajak kepada perbuatan-perbuatan baik dan mencegah melakukan tindakan buruk.

Berbagai sebutan jiwa dalam al-Qur'an juga terdapat kaitannya dengan pembagian pada fakultas-fakultas tersebut. Mulla Sadra sebagai filosof muslim tentu menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama dalam pemikirannya. Setidaknya terdapat tiga nama jiwa (*nafs*) dalam al-Qur'an, yaitu jiwa *muthma'innah* yang mempunyai makna bahwa ketika fakultas intelek lebih mendominasi dari fakultas-fakultas lainnya. Begitu juga pada *Nafs Lawwamah* dan *Ammarah* yang mengisyaratkan pada dominasi fakultas *Syahwiyyah Bahimiyyah* dan *Ghadhabiyyah*.

Konsep moral Mulla Sadra pada dasarnya tergolong dalam kelompok *Virtue Ethics*, karena melihat unsur kesempurnaan atau kebahagiaan sebagai tujuan akhir perbuatan manusia. Akan tetapi kebahagiaan yang dimaksud Mulla Sadra tidak sama seperti yang digagas oleh para pemikir *Virtue ethics* lainnya, terutama filosof barat. Di mana Mulla Sadra mempersepsikan kesempurnaan akhir manusia adalah ketika jiwa menyatu dengan *akal fa'al*. Di sini nampak sekali pengaruh dari Ibn Sina terhadap konsep kebahagiaan Mulla Sadra. Ibn Sina dalam *Risalat al-'Ishq* bahwa tujuan dari hasrat semua hasrat jasmaniah dengan tingkat yang berbeda-beda itu adalah kesempurnaan. Di mana Ibn Sina membagi kesempurnaan atas beberapa tingkatan, dan mendefinisikan kebahagiaan sebagai dominasi sifat mulia atas sifat keb binatang manusia, sehingga kecenderungan hayawani mampu terkendalikan dan dominasi tersebut akan mengarahkan pada penyucian diri. Dan terkadang melebihi batasnya sehingga tindakan-tindakan manusia tak lagi bisa disamakan dengan sifat binatang, bahkan mirip dengan sifat-sifat malaikat. Demikian sifat-sifat tersebut hanya bisa ditempuh oleh akal murni (*al-Quwwa al-'Aql al-Mahz*).¹⁶

¹⁶ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.VII. 1981), hlm. 165, lihat juga, Ibn Sina, *Risalat al-'Ishq*, (Qum: Bidar Press, TT), hlm. 383

Kembali pada persoalan bahwa jiwa sebagai lokus bagi moral, bahwa lokus yang baik adalah jiwa *natiqah* atau intelek, sedangkan jiwa *ammarah* dan *lawwamah* kita senantiasa untuk diperintahkan menjauhinya. Ketika manusia memusatkan dirinya pada jiwa intelek maka yang dia akan dapat menentukan dua bentuk diri, yaitu dirinya sebagai manusia dengan segala bentuk tanggung-jawabnya dan diri sebagai suatu rangkaian dari segala eksistensi. Sebagaimana yang telah disampaikan oleh Ali bin Abi Thalib: *“barang siapa yang mengetahui dirinya, maka akan mengetahui Tuhannya”*. Artinya ketika seseorang dengan pengetahuannya mampu mengenali jiwanya, maka akan mengetahui segala bentuk keberadaan sekalipun itu eksistensi Tuhan, dan dalam kata lain barang siapa yang menghidupkan nilai-nilai moral dalam jiwanya sebagai lokus, maka dia menapaki jalan menuju Tuhannya. Dan dalam perkataan lain beliau juga menyebutkan *“aku heran kepada mereka yang merasa risau ketika kehilangan sesuatu, namun tidak risau ketika kehilangan dirinya”*.

Perkataan ini menggambarkan, manusia sangat lupa terhadap hakikat dirinya, atau substansi inti dirinya sehingga mengabaikan dari hal-hal yang malakah kebaikan dari jalan hikmah amali.

Di sisi lain, menurut Mulla Sadra jiwa tidak akan mengalami transendensi dan menyempurna tanpa ilmu dan makrifat. Dan pengetahuan terbaik yang mengantarkan dirinya menggapai kesempurnaan adalah pengetahuan tentang Tuhan, sebab kesempurnaan jiwa bergantung pada sejauhmana tercapainya makrifat Tuhan. Karenanya dalam Islam menggarisbawahi bahwa manusia yang beruntung adalah manusia yang menghabiskan seluruh waktunya guna memperbaiki jiwanya, dan mereka yang mengetahui Tuhan adalah pengetahuan yang paling mulia dan mereka yang senantiasa mengingat Tuhannya dalam setiap amaliah perbuatannya.¹⁷ Karena kemuliaan setiap pengetahuan adalah bergantung terhadap

¹⁷ Mulla Sadra, *Kasr al-Ashnām al-Jāhiliyah*, (Tehran: Danesygah-e Tehran, 1340 HS), hlm. 40

objek yang dibahas di dalamnya dan tujuannya, dan demikian ilmu akhlak (*morality*) adalah ilmu yang paling mulia.¹⁸

Pada saat yang sama, menurut Allamah Murtadha' Muthahari yang juga sebagai pengikut Sadrianisme, menegaskan bahwa yang menjadi dasar kajian moral dan Tuhan adalah jiwa manusia, karena manusia mesti mengenal dirinya sehingga sampai pada pemahaman yang paling penting yaitu Tuhan. Ketika manusia mengenal dirinya, maka akan muncul suatu kesadaran tentang apa yang seharusnya ia lakukan terhadap sekitarnya dan alam sepanjang hidupnya. Oleh karenanya, pengetahuan diri merupakan dasar yang paling fundamental dalam diskursus moral dan pembahasan tentang Tuhan.¹⁹

Mulla Sadra juga menjadikan akal sebagai barometer moralitas. Sebab, menurutnya substansi manusia itu terletak pada fakultas intelegnya, dan kebahagiaan manusia terletak pada kebahagiaan intelegnya. Dalam pandangan Mulla Sadra akal terbagi ke dalam dua bentuk: *Pertama*, aspek teoritis yang mengarahkan perhatiannya ke atas, menemukan beragam hakikat dan *kedua*, aspek yang membawanya kepada perhatian ke bawah dan mendidik fisiknya. Mulla Sadra juga meyakini bahwa bahwa keadilan adalah tabiat akal, karenanya jika manusia—dari aspek malakah-malakah yang dimilikinya—berada pada *middle term* (posisi tengah), maka aturan-aturan akal dapat dengan mudah dapat mengimplementasikan, dan badan tidak akan menjadi penghalang bagi jiwa, dan ketika jiwa tidak lagi terhalangi oleh kecenderungan lahiriahnya, maka dengan sangat mudah baginya meraih berbagai kesempurnaan dirinya.

Namun pertanyaan yang muncul, apakah pengetahuan dapat dicapai tanpa ada faktor dan bantuan dari luar? Mulla Sadra meyakini, mungkin terdapat aspek eksternal yang sangat kuat yang mempengaruhinya.

“Pengetahuan terhadap jiwa adalah pengetahuan yang sangat sulit, para ulama besar telah membahas persoalan tersebut, akan

¹⁸ Muhammad Mahdi Naraqī, *Jami' al-sa'ādāt*, (Beirut: Muassasah al-a'lamī Lilmathbu'at, Jilid. I, 2007), hlm. 59

¹⁹ Murtadha Muthahari, *Falsafeh Akhlāk*, (Tehran: Shadra, 1382 HS), hlm.

*tetapi dengan kemampuan yang mereka miliki belum mampu memahaminya. Dan atas dasar ini, potensi pengetahuan dalam memahami jiwa haruslah di bawah naungan pancaran kenabian dan mendalami cahaya wahyu, risalah, kitab dan sunnah”.*²⁰

Dalam filsafat transenden Mulla Sadra menjelaskan bahwa segala benda material bergerak menuju keadaan nirmateri melalui potensi imateri pula, bergerak secara transubstansial mendekati ke arah Maha Penggerak Utama yakni sumber pemberi keberadaan itu sendiri.²¹ Demikian juga jiwa manusia yang senantiasa bergerak berdasarkan pada suluk spiritual dan pengetahuan intelektualnya, dan akan menyempurna sesuai kondisinya. Ketika jiwa telah mengalami kesempurnaan dan naik ke tingkat spiritual (*Maqām*) yang lebih tinggi, yaitu Ruh. Di saat itulah jiwa akan menjadi cahaya murni yang tak lagi bercampur dengan kegelapan. Dalam menjelaskan lokus hikmah adalah fakultas non-materi, Mulla Sadra mendasarkan pada teori *jismānīyah al-hudūts wa rūhaniyah al-baqā*,²² Dalam hal ini pengaruh Ibnu Arabi terhadap pandangan Mulla Sadra perihal kebaruan (*huduts*) dan kekekalan (*qidam*) *nafs* sangat begitu kental, pandangan tersebut secara ringkas terhimpun dalam tiga bagian utama:

1. Keberadaan *nafs* pada jenjang-jenjang dahulu sebelum dunia: *nafs* sebelum mewujud di dunia ini, ia bukan berarti *ma'dum mahd* (nihil mutlak), bahkan ia memiliki eksistensi yang sesuai dengan tingkatan-tingkatan alam-alamnya, seperti alam *'aqli* dan *uluhi*, meskipun *nafs* dengan mendatangi dunia maka ia menjadi hadis (baru).
2. Eksistensi *nafs* pada jenjang-jenjang ciptaan terdahulu duniawi: *nafs insani* mula-mula tidak diciptakan *sakin* (diam) dan dengan cara terputus dari masa lalunya dan bersifat *tajarrudi* (non-material), tetapi *nafs* sebelum ini, pada

²⁰ Mulla Sadra, *'Arsīyyah*, (Tehran: Intisyarat-e mawla, 1361), hlm. 40

²¹ Musa Kazhim, *Kontroversi Seputar Akal, Hati dan Eksistensi*, dalam Al-Huda, Kajian Ilmu-Ilmu Islam, Volume II, No 4, 2001, hlm. 85

²² Mulla Sadra, *Al-Syawāhid al-Rububīyyah*. Diedit oleh Mushtafa Muhaqiq Damad, (Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Islami Sadra. 1382), hlm. 38

tahapan-tahapan dan hunian-hunian serta jenjang-jenjang ciptaan terdahulunya pada level-level alamiah-duniawinya memiliki bentuk eksistensial tertentu seperti *unshuri* (memiliki unsur khusus), *nabati* (berkembang), *ma'dani* (bersifat tambang) dan *hayawani* (berkarakter binatang). Sebaliknya, para penganut filsafat peripatetik berpandangan bahwa *nafs insani* diciptakan secara sekaligus dan tanpa keadaan terdahulu dan secara non-material.

3. Konsekuensi logis dari keterputusan *nafs* dari jenjang-jenjang terdahulunya pada alam dunia adalah bahwa bentuk *huduts* (kebaruan) *nafs* di dunia ini itu secara jasmani, bukan rohani sebagaimana dinyatakan oleh para filosof Peripatetik. Maksudnya adalah bahwa *nafs* adalah produk dari materi yang karena harakah *jauhariyyah* ia terlahir menuju kesempurnaannya dan dalam perjalanan wujud insani.

Tiga unsur utama yang disebutkan itu merupakan fondasi dasar pandangan Ibnu Arabi dan Mulla Sadra terkait dengan *huduts* dan *qidam nafs*.²³ Dengan kata lain, bila salah satu dari ketiga pondasi penting tersebut kita hapus maka itu berarti mengesampingkan bagian dari pemikiran dua tokoh tersebut terhadap masalah ini. Oleh karena itu, untuk bisa memahami dengan baik dan benar maka harus dengan komparasi pandangan Ibnu Arabi dan Mulla Sadra, maka kita harus mengamati ketiga pondasi di atas dan kita analisa secara terpisah.

Kesimpulan Mulla Sadra, yang menyatakan bahwa *nafs* adalah *jasmaniyyah al-hudûts wa ruhaniyyah al-baqâ'*, tentu pandangan ini sangat berbeda dengan para filosof sebelumnya yang menyatakan

²³Perlu disebutkan bahwa meskipun secara urutan logis dan historis mestinya komparasi dua pemikiran tokoh ini harus kita mulai dari Ibnu Arabi lalu kita menelaah pandangan Mulla Sadra namun karena dua alasan berikut, kita justru melakukan kebalikannya: *Pertama*, Ungkapan-ungkapan Mulla Sadra bila dibandingkan dengan kalimat-kalimat Ibnu Arabi lebih sistematis dan lebih teratur serta lebih "menggigit". Sehingga dengan demikian, ungkapan-ungkapan Mulla Shadra dapat dijadikan jembatan untuk memahami dengan baik pernyataan-pernyataan Ibnu Arabi dalam masalah ini. *Kedua*, Otak dan pemikiran para peneliti ilmu-ilmu rasional lebih akrab dengan prinsip-prinsip pemikiran Mulla Shadra, sehingga biasanya lebih mudah bagi mereka untuk memahami penjelasan-penjelasan Mulla Sadra.

bahwa *nafs* adalah *ruhaniyyah al-hudûts wa al-baqâ'*. Ringkasan dari pandangan Mulla Sadra seperti ini bahwa *nafs* mula-mula dalam awal penciptaannya adalah berupa wujud material namun karena pengaruh *harakah jauhariah* ia menjadi sempurna dan pada akhirnya mencapai tahapan *tajarrud 'aqli*. Jadi, sebelum menggapai jenjang *tajarrud tam 'aqli*, *nafs* adalah *maujud jasmani*.²⁴

Nampak sekali bahwa eksistensi jiwa dalam pandangan Mulla Sadra lebih argumentatif, *Hikmah Muta'aliyah* adalah sebuah aliran filsafat yang mampu menjelaskan hikmah praktis dan menghubungkannya dengan pembahasan jiwa, dan membuktikan bagaimana melalui sifat-sifat malakah, jiwa muncul dalam bentuk jiwa yang transenden dan jiwa satanik.²⁵

Beberapa ayat al-Qur'an yang juga menjadi rujukan Mulla Sadra yang memaparkan tentang perubahan dalam jiwa dan menjelaskan esensinya.²⁶ Seperti dalam surah al-Insyiqaq "wahai manusia, sesungguhnya kamu menuju kepada Tuhan-mu dengan kerja dan usaha yang sungguh-sungguh, maka kamu akan menjumpai-Nya" (84:6) dan juga pada surah al-Zukhruf: "dan bahwa sesungguhnya kami akan kembali kepada Tuhan kami" (43:14).

Di samping itu Mulla Sadra juga menjelaskan setidaknya terdapat empat tingkatan akal teoritis: akal potensial, akal disposisional (*bi al-malakah*), akal aktual dan akal perolehan (*mustafād*). Pada tingkatan akal *mustafād*, jiwa akan mengalami koneksi secara langsung dengan sumbernya dan akan menyaksikan realitas-realitas intelektual. Berdasarkan pada perspektif ini, manusia pada realitasnya melingkupi segala alam akal dengan berbagai bentuknya. Karenanya, banyak filosof bahkan para teolog yang memandang bahwa tujuan akhir penciptaan alam terkait dengan penciptaan manusia, sedangkan tujuan akhir penciptaan manusia adalah untuk sampai pada tingkatan alam *mustafād*.

²⁴Misbah Yazdi, *al-Asfâr al-Arba'ah*, (Qom: Dâr 'Ilm, juz 8, cet. I.1433 H), hlm. 59

²⁵ Mulla Sadra, *Al-Syawâhid al-Rububiyyah*. Diedit oleh Mushtafa Muhaqiq Damad (Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Islami Sadra. 1382), hlm. 283-400

²⁶ Mulla Sadra, *Al-Syawâhid al-Rububiyyah*, Diedit oleh Mushtafa Muhaqiq Damad (Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Islami Sadra. 1382), hlm. 295

Mulla Sadra juga berpendapat tentang tingkatan-tingkatan dalam akal praktis, setidaknya terdapat empat tingkatan sebagai berikut:

1. Tingkatan pertama, mendidik aspek lahiriah melalui aturan-aturan Ilahiah dan ajaran-ajaran yang dibawa oleh para nabi.
2. Tingkatan kedua, mendidik batin serta menyucikan hati dari berbagai akhlak-akhlak buruk dan malakah-malakah yang tercela.
3. Tingkatan ketiga menerang jiwa melalui jalan cahaya pengetahuan dan sifat-sifat Ilahi.
4. Tingkatan keempat, kefanaan jiwa dan hanya menyaksikan Tuhan semata. Namun pada tingkatan ini, tak banyak manusia yang mampu melewatinya, sebab inilah puncak kesempurnaan manusia.²⁷

Dalam kitab *Rasāleh Seh Asl*, Mulla Sadra terkait hikmah amali bahwa fenomena-fenomena hikmah, sifat-sifat bathini sangat sulit dijelaskan oleh mereka yang berpandangan materialistis, yang hanya melihat sisi luar manusia.²⁸ Dalam karya ini juga dijelaskan tentang pengetahuan hakiki yang tidak akan pernah dipahami oleh mereka yang matanya tertutupi oleh hijab ilusi dunia.

Ada beberapa prinsip yang mengapa manusia tidak mengindahkan moral, sebagai berikut:²⁹

1. Kebodohan terhadap pengetahuan suatu hakikat kemanusiaan yaitu jiwa, maka ia tidak akan mengetahui hikmah amali, sebab pengetahuan tersebut adalah pengetahuan akan diri. Menurut Mulla Sadra, fondasi keimanan adalah makrifat kepada akhirat, percaya akan terjadinya hari kebangkitan,

²⁷ Mulla Sadra, *Al-Syawāhid al-Rububiyyah*. Diedit oleh Mushtafa Muhaqiq Damad (Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Islami Sadra. 1382), hlm. 256

²⁸ M. Bagir Ash-Shadr, *Falsafatuna, Dirasah Madhu'iyah fi Mu'tarak Al-Shira' Al-Fikriy Al-Qaim Baina Mukhtalaf Al-Thayarat Al-Falsafiya Al-Islamiyyah Wa Al-Maddiyah Al-Diyalikhiyyah (Al-Markasiyyah)*, (Beirut-Libanon: Daru At-ta'aruf Lil Mathbu'at 1989), hlm. 334. Lihat juga M. Bagir Shadr, *Falsafatuna, Pandangan Muhammad Bagir Ash-Shadr Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, Penerjemah, M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, Cet. III. 1999), hlm. 270

²⁹ Mulla Sadra, *Resaleh Seh Asl*. Diedit oleh Sayid Husain Nasr. (Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Islami Sadra. 1381), hlm.49

serta adanya realitas-realitas jiwa dan tubuh. Dan sesiapa yang tidak mengetahui dirinya maka ia tidak akan pernah mengetahui Tuhannya. Dan sesiapa yang tidak memiliki pengetahuan terhadap diri, maka jiwanya tak akan mengaktual. Sebab, eksistensi jiwa sama halnya dan setara dengan kesadaran, kehadiran dan cahaya.

2. Kecenderungan terhadap syahwat, kenikmatan dan kecintaan terhadap dunia akan menyebabkan jiwa tunduk pada kebiasaan-kebiasaan hewani.
3. Kecenderungan terhadap *nafs 'ammārah* dan menjadikannya sebagai lokus bagi jiwanya, akan menyebabkan keterbalikan persepsi. Dia akan menampilkan keburukan yang seolah-olah itu terlihat sebagai suatu kebaikan dan kebaikan seolah-olah nampak sebagai keburukan. Setan akan memengaruhi bahwa yang *ma'ruf* sebagai kemungkaran, dan munkar sebagai suatu yang baik (*ma'ruf*). Setan senantiasa menyebarkan perkataan yang buruk dan batil, kemudian menghiasi perbuatan batil. Dan akan menunjukkan suatu kerugian setelahnya, demikian kembali pada prinsip pertama karena kebodohan tentang diri dan hari akhir.

Pada bagian akhir dari karyanya *Al-Syawāhid al-Rububiyah* (1381 HS) Mulla Sadra menjelaskan bagaimana seseorang yang merugi karena menuruti syahwat dunia dan mencintai dunia karena kelalaian terhadap diri. Jiwa yang telah dirasuki sifat-sifat buruk, maka nasihat dan penjelasan seperti apapun tidaklah akan berbekas. Akan tetapi melalui kesucian hati seseorang akan menapaki jalan keselamatan, dan dengan kesucian hati maka amarah, dengki dan sifat-sifat buruk lainnya akan sirna.

D. Konsep Kebahagiaan Sebagai Landasan Bermoral

Kebahagiaan adalah dimensi tertinggi dari tujuan manusia, karenanya segala daya dan upaya akan selalu diarahkan untuk meraih kebahagiaan tersebut. Begitu juga dengan konsep moral yang diusung

oleh Mulla Sadra, dan sebagian filosof lainnya yang menganggap bahwa moral adalah kebahagiaan. Dengan kata lain, bahwa yang dimaksud baik itu ketika membawa manusia pada jalan kebahagiaan dan buruk adalah yang membawa manusia pada kesengsaraan. Fitrah manusia cenderung pada segala bentuk kebaikan bagi diriya, tetapi manusia seringkali gagal melihat kebaikan. Pada umumnya, manusia bekerja keras memperoleh kekayaan, reputasi tinggi dan kekuasaan, namun ketika manusia berhasil mencapai keinginannya, ia justru akan mencari keinginan yang lainnya, dan begitu seterusnya. Manusia tidak mengenal puas, dengan memperturutkan hawa nafsunya, manusia cenderung berbuat jahat. Untuk mengatasinya manusia dituntut untuk bersikap bijak dalam memilih. Dan untuk dapat menentukan dengan bijak, manusia harus memahami ide tentang yang baik. Dengan begitu, orang dapat menjatuhkan pilihan yang tepat.³⁰ Lalu apa itu kebahagiaan? Dan kebahagiaan seperti apa yang dimaksudkan oleh Mulla Sadra?

Dalam filsafat Mulla Sadra, kebahagiaan terbagi atas beberapa level. Dan level terendah adalah kebahagiaan inderawi yang terikat dengan hal-hal fisik, sementara kebahagiaan tertinggi adalah kebahagiaan aqliyah (*as-sa'âdah al-'aqliyyah*). Mulla Sadra menjelaskannya sebagai berikut: “Tingkatan pertama jiwa manusia adalah sensualitas (*nash'at al-hiss*), dan kesempurnaan bagi tingkatan ini adalah bisa mengambil manfaat secara layak dari hasrat jasmaniah dan seksualitas. Ketika dia bergerak ke tingkat yang lebih tinggi, kemampuan akal praktis dan imajinasinya tercipta dalam jiwanya. Pada tahap ini, kesempurnaan jiwa berupa pencarian urusan akhirat, menjalani kebijakan moral, melakukan tindakan religius juga menghindari tindakan amoral dan sejenisnya”.³¹

Dalam proses mewujudkan di alam materi menuju alam imateri (*Tajarrud*), maka karakter setiap manusia bisa berubah secara interistik. Sebab manusia dalam dirinya memiliki dua dimensi, yakni

³⁰ Mohammad Hatta, *Alam Piiran Yunani*, (Jakarta: UI Press-Tintamas, Cet. III. 1986), hlm. 106

³¹ Mulla Sadra, *Tafsir Surah al-Waqi'ah*, ed. Muhammad Khajavi, (Tehran: Mulla Press, TT), hlm. 140

jasmani dan spiritual, oleh karenanya manusia juga diapit oleh dua realitas, yaitu alam dunia (*Mulki*) dan alam langit (*Malakuti*), sehingga manusia selalu saja dalam kondisi saling ditarik oleh kedua kekuatan tersebut, yaitu antara hasrat hewani (*Syahwat*) dan daya rasionalnya (*Aql*) yang berfungsi sebagai kemampuan nalar moralnya. Sebagai konsekuensi logisnya, ketika manusia senantiasa aktif mengikuti petunjuk akalinya dan secara konsisten maka dia akan sampai pada alam Ilahiah, akan tetapi jika sebaliknya, ketika ia justru mengikuti dan tunduk pada hasrat hewani bahkan menjadikan akalinya sebagai pelayan bagi hasratnya maka dia hanya akan sampai pada kedalaman neraka yang paling rendah (*Asfal-Al Safilin*).³²

Sebagaimana yang telah disinggung pada bab sebelumnya, bahwa kebahagiaan perspektif Mulla Sadra sangat bergantung pada pembagian fakultas-fakultas jiwa manusia. Artinya bahwa kebahagiaan berbanding lurus dengan dominasi fakultas atas fakultas-fakultas lain yang dimilikinya. Misalnya, ketika fakultas hewani lebih mendominasi dari fakultas nabati dan rasional, maka dapat dipastikan bahwa kebahagiaan yang dirasakannya tidak lebih dari sekedar kebutuhan jiwa binatang yang terpuaskan pada hal-hal yang bersifat fisik dan inderawi semata, seperti makan, minum, kekayaan dan seksualitas. Akan tetapi, jika fakultas rasional yang mendominasi maka ia akan merasakan kebahagiaan wujud yang tiada tara. Namun, jalan untuk meraihnya tidaklah mudah, mendapatkan kebahagiaan tertinggi maka ada banyak hal yang harus dikorbankan, salah satunya adalah kebahagiaan inderawi.

Sebagaimana yang ditegaskan oleh Plato dalam pandangan tentang moral, di mana ia menyadari bahwa untuk mencapai dunia asalnya, manusia akan banyak menghadapi rintangan dan hambatan. Materi merupakan penghalang terbesar dan meskipun ia dapat disingkirkan namun penghalang itu tidak dapat dihilangkan seluruhnya, karena wujud manusia sangat terbatas. Dengan kemampuan intelektual yang dimilikinya, manusia dapat menghilangkan penghalang-penghalang tersebut. Dengan begitu,

³²Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.VII. 1981), hlm. II6, 252, QS 95:5

manusia dapat mengatasi hambatan yang terdapat pada diri sendiri, namun tugas ini sangat berat. Manusia harus berjuang membebaskan fakultas rasionalnya dari pengaruh jasad yang melingkupinya.

Hidup selalu dihadapkan pada dua konflik yang bertentangan antara baik dan buruk. Dari sinilah, menurut Plato munculnya teori etika.³³ Kemudian Manusia perlu melatih dirinya agar fakultas akal mendominasinya, sebagaimana yang disampaikan oleh Mulla Sadra: *“jika jiwa kita menjadi sempurna dan kuat serta ketertarikannya dengan fisik terputus, lalu ia akan kembali kepada esensinya yang hakiki dan esensi asalnya. Maka ia akan merasakan kenikmatan dan kebahagiaan yang tidak dapat dijelaskan yang tidak mungkin dapat dibandingkan dengan kesenangan-kesenangan fisik. Hal itu karena sebab-sebab dari kenikmatan-kenikmatan itu lebih kuat, lebih sempurna dan melimpah serta lebih dibutuhkan oleh wujud tersebut untuk menjadi bahagia (dibandingkan dengan sebab-sebab kenikmatan inderawi)”*.³⁴

Mulla Sadra tidak menyangkal adanya kebahagiaan yang beragam, sekalipun yang dimaksudkan olehnya adalah kebahagiaan rasional, namun kebahagiaan fisik dan inderawi itu riil ada. Akan tetapi karena objeknya adalah wujud yang paling rendah, maka kebahagiaan yang dicapainya juga tidak lebih dari sekedar kebahagiaan yang kualitasnya rendah.

“ketahuilah bahwa wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan, dan bahwa kesadaran tentang wujud juga kebaikan dan kebahagiaan. Namun wujud-wujud tersebut mempunyai derajat keutamaan, terdapat tingkatan di dalam kesempurnaan dan kekurangan. Di saat wujud itu semakin sempurna, maka keterpisahannya dengan non-wujud semakin sempurna pula dan kebahagiaan di dalamnya semakin melimpah ruah. Dan ketika kekurangannya semakin

³⁴ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 106

*banyak, maka ketercampurannya dengan keburukan dan penderitaan semakin banyak pula”.*³⁵

Mulla Sadra juga menegaskan bahwa pada hakikatnya wujud itu juga merupakan kebahagiaan, khususnya wujud *aqliyah* karena kemurniannya dari ketercampuran dengan non wujud.

*“kenikmatan itu lebih kuat karena sebab-sebabnya persis sama dengan persepsi, yang mempersepsi dan yang dipersepsi. Dan bahwa fakultas persepsi dalam hal ini adalah fakultas yang mempersepsi. Fakultas akal lebih kuat dari fakultas indera sehingga objek fakultas akal juga lebih kuat. Dengan demikian ia menyaksikan realitas objek yang dipersepsi dan mencapai keindahan yang paling utuh dan kebaikan yang hakiki”.*³⁶

Sebagai cara meraih jalan kebahagiaan hakiki, Mulla Sadra menekankan agar manusia selalu melatih dirinya dengan berbagai tindakan moral yang bersifat horizontal dan vertikal. Vertikal adalah bentuk hubungan yang baik antara dirinya dengan Tuhannya, dengan menjalankan nilai-nilai *syari’at* dan ketaqwaan juga *ma’rifat* ketuhanan. Adapun horizontal adalah menjalin hubungan yang baik dengan berperilaku dan mengaktualisasikan sifat-sifat Tuhan kepada makhluk-Nya.

Meraih kebahagiaan sejatinya tidaklah mudah karena ia harus menentang dan melawan kecenderungan-kecenderungan fakultas hewani, ia harus menjaga kondisi batinnya agar senantiasa terjaga dari kotoran-kotoran yang menghalanginya. *“ketahuilah bahwa jiwa meraih ketentraman dan kebahagiaan ini dengan tindakan dan perbuatan yang mensucikan jiwanya, yang membuang kekeruhan dan membersihkan cermin hati dari kotoran dan noda, serta gerakan pemikiran dan pengetahuan tentang bentuk-bentuk sesuatu dan esensinya. Ketika pengetahuan tentang sesuatu dalam esensinya sudah sempurna, maka esensinya kan bergerak dari akal material potensial menuju akal aktual yang kemudian kebutuhannya pada*

³⁵ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 105

³⁶ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 106.

*perbuatan indera dan penggunaan tubuh dan fakultas-fakultanya menjadi putus”.*³⁷

Meskipun demikian, indera sangat diperlukan sebab ia merupakan fase pertama bagi jiwa untuk menerima bentuk-bentuk *khayali*. Kemudian berangkat dari khayal jiwa bisa mendeduksi makna-makna abstrak, berfikir hingga timbul akan kesadaran tentang siapa dirinya, sedang di mana dan akan kemana. Sekali lagi semua itu tidak akan mampu dicapai tanpa kehadiran indera, karena jiwa tidak mungkin dapat memikirkan pengetahuan tanpa melalui intermediasi indera.³⁸

Kebahagiaan adalah sebuah kesempurnaan persepsi manusia dan keterlepasannya dengan materi, demikian Mulla Sadra juga menjelaskan bahwa kebahagiaan pada intinya adalah sebuah penyaksian, yakni sebuah penyaksian langsung terhadap pengalaman-pengalaman *aqliyyah*. Jika semakin kabur penyaksian tersebut—karena tertutupi kecenderungan inderawi—maka kualitas kebahagiaan yang dicapainya semakin rendah pula.

Sejalan dengan konsep kebahagiaan dalam Islam, Mulla Sadra juga menekankan jalan kebahagiaan manusia di dunia ini dengan menikmati ketenangan dalam mengingat Allah, menikmati kebahagiaan dalam mengingat sifat-sifat-Nya serta memahami wujud-Nya. Serta berharap mampu mengaplikasikan sifat-sifat Tuhan dalam kehidupannya sehari-hari. Demikian merupakan suatu bentuk konsep moral yang berbasis kebahagiaan jiwa dengan berakhlak seperti “akhlak Tuhan”. Ini memberikan suatu pemahaman bahwa jiwa manusia bisa merasakan kebahagiaan melalui kebebasannya dari kesibukan dengan fisiknya. Kebahagiaan diperoleh dengan pengetahuan tentang wujud Allah, semakin tinggi *Ma’rifah* kepada Allah, maka semakin berkualitas kebahagiaan yang akan ia rasakan. Mulla Sadra juga menegaskan barang siapa yang bisa memperoleh pengetahuan ini maka manusia akan mencapai kesuksesan besar,

³⁷ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 109

³⁸ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 109

merasakan kebahagiaan yang hakiki dan darinya akan terlepas segala bentuk penderitaan baik di dunia maupun di alam setelah ini.

Jika mengacu pada konsep kebahagiaan Mulla Sadra, maka pada dasarnya tidak ada suatu penderitaan, yang ada hanyalah kebahagiaan yang bergradasi. Sehingga penderitaan bagi Mulla Sadra adalah kebahagiaan dengan kualitas terendah. Karenanya, konsep penderitaan bagi Mulla Sadra adalah keadaan sebaliknya dari kondisi kebahagiaan hakiki manusia. Sebagaimana jika kebahagiaan tertinggi adalah ketika jiwa memfokuskan perhatiannya pada fakultas rasional dan akan mengalami kebahagiaan *aqliyyah* berdasarkan atas kualitas persepsi dan pengetahuannya. Sejatinya penderitaan bukan terjadi pada fakultas *hayawan*, melainkan pada fakultas di mana pengetahuan *aqliyah* bukanlah kebutuhan, atau tidak menjadi kebutuhan baginya. Dan hakikat penderitaan berarti ketika jiwa terjebak pada perhatian terhadap dunia dan menjadikannya sebagai sebuah kebutuhan dan keinginannya.

Demikian terjadi pada kebanyakan manusia pada umumnya, sekalipun ia akan merasakan kebahagiaan akan tetapi bukanlah kebahagiaan hakiki. Menurut Plato, baik adalah adanya keselarasan antara wujud sesuatu dengan tujuan diciptakannya. Manusia yang baik adalah manusia yang mampu menyelaraskan kekuatan-kekuatan yang ada pada dirinya. Pada diri manusia terdapat unsur yang berbeda-beda, dan manusia pada umumnya terjatuh pada pengaruh unsur negatif. Tugas manusia adalah membersihkan pengaruh negatif yang ada dalam dirinya. Perbedaan hakiki antara manusia dan hewan terletak pada kapasitas untuk apa ia diciptakan.³⁹

Secara umum orang-orang yang merasakan penderitaan terbagi menjadi dua jenis kelompok. *Pertama*, adalah mereka yang nyata kesesatannya, yaitu ketika dirinya dikuasai oleh kecintaan terhadap dunia dan berada dalam kegelapan nafsu karena tidak mempergunakan potensinya untuk mencapai pengetahuan, dan justru menjadi hijab yang menutupi hatinya.

³⁹ Mohammad Hatta, *Alam Piiran Yunani*, (Jakarta: UI Press-Tintamas, Cet. III. 1986), hlm. 106

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿٧٩﴾

“dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami” (7:179).

Sedangkan jenis kelompok *kedua*, adalah mereka yang menjadi munafik di mana sebelumnya mempunyai kesiapan untuk memahami cahaya kebenaran berdasarkan pada fitrahnya, akan tetapi justru memilih untuk menyimpang sehingga kemudian hatinya tertutupi oleh berbagai sifat-sifat tercela, terjerumus dalam dosa dan bertindak kebinatangan. Jiwanya terpenuhi dengan bentuk-bentuk cara berfikir yang sesat, kebohongan dan bentuk-bentuk kebodohan, menjadikannya terjebak dalam kebingungan dan keraguan sehingga sulit membedakan antara kebenaran dan kebatilan. Segala bentuk perbuatannya menjadi tak bernilai dan tak menambah daya spiritualitasnya. Sehingga kemudian jiwanya terperangkap dalam siksaan dan penderitaan yang menyakitkan. Jenis kelompok kedua lebih menderita dari pada jenis kelompok pertama.⁴⁰ Demikian nafsu inderawi dan keinginan-keinginan semuanya menghalangi daya berfikir, sehingga panggilan para pemberi petunjuk kebenaran mereka acuhkan dan berpaling. Firman Allah:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴿١٢٦﴾

“dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta” (124), “Berkatalah ia: “Ya Tuhanku, mengapa Engkau menghimpunkan aku

⁴⁰Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 114-115

dalam keadaan buta, padahal aku dahulunya adalah seorang yang melihat?" (125), "Allah berfirman: "Demikianlah, telah datang kepadamu ayat-ayat Kami, maka kamu melupakannya, dan begitu (pula) pada hari ini kamupun dilupakan" (126). (QS. Taha: 124-126).

Dapat disimpulkan bahwa penderitaan terbesar dalam pandangan Mulla Sadra adalah ketika jiwa terlepas dari keterhubungan dan *not-connection* dengan Tuhan. Sebagaimana Jalaluddin Rakhmat menegaskan bahwa kebahagiaan adalah ketakwaan,⁴¹ bahwa tujuan akhir dari semua perintah Allah dan perbuatan baik manusia adalah untuk kebahagiaan bagi dirinya. Karena dengan jalan ketakwaan berarti ia berkomunikasi dengan Tuhan, bergabung dengan sesuatu yang Maha Besar, yaitu Tuhan.⁴²

Manusia sangat perlu akan kesadaran untuk mengendalikan akal, mengikuti kebijakan moral, serta ketentuan Ilahiah (*Syari'at*) agar jiwa manusia sampai pada kesadaran spiritual dan imaterial yang lebih tinggi. Dengan demikian, semakin tinggi intensitas intristiknya atau intensitas eksistensinya maka akan mudah dan terlepas dari ketertarikan alam material (*Tajarrud*). Sehingga ia tidak lagi membutuhkan ikatan apapun dengan alam materi ini. Dan kemudian ia akan mewujudkan dalam bentuk yang sempurna berkah dari usahanya dalam menapaki jalan kesempurnaan imaterial. Sebab kelak manusia akan dibangkitkan dalam bentuk yang sesuai dengan perbuatannya, apakah dalam bentuk selayaknya sebagai manusia, malaikat atau bahkan menjadi binatang sekalipun, semua itu tergantung proses yang dilaluinya di alam materi ini.⁴³

Menurut Mulla Sadra kebahagiaan manusia berbanding lurus dengan persepsi akalnya, sebab itu berarti adalah upaya meleburkan diri pada sesuatu yang hakiki yakni wujud mutlak itu sendiri. Dan jika jiwa tidak sampai pada akal *fa'al* sebagai sebuah kebahagiaan

⁴¹ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan*, (Jakarta: Serambi, 2010), hlm. 34

⁴² Martin E.P Sligman, *Authentic Happiness*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 331

⁴³ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'āliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.IX. 1981), hlm. 32

hakiki, maka konsekuensinya ia akan menderita dalam sebuah neraka yang terdalam.

“waspadalah bahwa tujuan akhir dan tertinggi di balik eksistensi cinta di jiwa yang baik ini, di balik rasa sayang mereka terhadap keindahan jasmaniah, dan di balik kekaguman mereka pada benda-benda semuanya berfungsi untuk membangunkan jiwa yang terlelap dalam kebodohan dan ketidakpedulian, untuk melatih mereka sejenak dan membawa mereka dari potensialitas menuju aktualitas, membuat mereka melangkah maju dari benda-benda jasmaniah menuju spiritualitas, dan dari sana melangkah menuju wujud universal terbaik yang pernah ada, dan untuk mendorong mereka agar berhasrat mencari Allah dan mengalami kesenangan akhirat”.⁴⁴

Tujuan hidup manusia adalah memperoleh kesenangan hidup dan kesenangan hidupnya diperoleh dengan pengetahuan. Menurut Plato ada dua macam budi: filosofis dan budi biasa.⁴⁵ Sasaran budi filosofis adalah alam ghaib, sedangkan sasaran budi biasa adalah keperluan materiil untuk hidup di dunia ini. Menurut Plato, jiwa murni sangat rindu pada dunia asalnya yaitu dunia ghaib, alam inilah yang hendak dicapai.⁴⁶ Seligman, seorang tokoh psikologi positif juga menyatakan konsep kebahagiaan manusia yang kurang lebih sama dengan konsep kebahagiaan Mulla Sadra. *“kehidupan yang bermakna adalah kehidupan yang bergabung dengan sesuatu yang lebih besar dengan kita, yang semakin besar sesuatu itu semakin besar pula makna hidup kita. Dalam mengambil bagian dalam suatu proses yang menisbahkan ketuhanan dengan sifat kemahatahuan, kemahakuasaan, dan kepenyayangan sebagai tujuan akhir, hidup kita tergabung pada sesuatu yang luar biasa besar”*.⁴⁷ Di sini terdapat benang merah

⁴⁴Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arbaah fi Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Thurats al-Arabi, J.VII. 1981), hlm. 186

⁴⁵ Mohammad Hatta, *Alam Piiran Yunani*, (Jakarta: UI Press-Tintamas, Cet. III. 1986), hlm. 106

⁴⁶ Mohammad Hatta, *Alam Piiran Yunani*, (Jakarta: UI Press-Tintamas, Cet. III. 1986), hlm. 106-107

⁴⁷ Martin E.P Sligman, *Authentic Happiness*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 331-332

antara apa yang dimaksud kebahagiaan oleh Mulla Sadra dengan dimensi spiritual manusia untuk senantiasa mendekat dengan Allah.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah menguraikan berbagai data dari latar belakang, landasan teori hingga berbagai diskursus penelitian yang berhubungan dengan jiwa dan moral, akhirnya tiba saatnya penulis mengambil suatu kesimpulan sebagai serangkaian proses penelitian yang harus dipenuhi. Di mana kesimpulan ini di samping sebagai sebuah jawaban atas beberapa pertanyaan yang tercantum pada perumusan masalah yang tertera pada bab I, juga merupakan intisari dari penelitian tentang teori jiwa Mulla Sadra, serta landasan paradigma moralnya. Adapun berbagai temuan tersebut peneliti simpulkan dengan beberapa poin sebagai berikut:

1. Pandangan etika Mulla Sadra secara umum termasuk dalam aliran *Virtue Ethic*, di mana Mulla Sadra mendasarkan pada tujuan akhir atau kebahagiaan tertinggi manusia dan kesempurnaan tertinggi manusia sebagai acuan bertindak semasa hidupnya. Karenanya, konsep baik dan buruk Mulla Sadra didasarkan pada konsep kebahagiaan dan kesempurnaan manusia, yakni disebut dengan baik ketika tindakan manusia sejalan dan mengantarkan pelakunya kepada kesempurnaan diri, dan disebut buruk ketika justru membuat pelakunya menyimpang atau keluar dari jalan kesempurnaan tersebut. Sebenarnya dalam pandangan Mulla Sadra tidak ada yang buruk, namun hanya intensitas dan kualitas saja yang berbeda. Pandangan ini berlandaskan pada teori *Tasyik al-Wujud* (Gradasi wujud) yang digagasnya. Di samping itu, Mulla Sadra menekankan pada akhlak yang seharusnya bertumpu pada dimensi keadilan serta keseimbangan yang berfungsi untuk meraih kebebasan akal. Pada dasarnya akhlak termasuk dalam kategori (*ma'qūlat*) kebebasan (kebebasan akal). Artinya akal juga memainkan peran penting sebagai barometer penilaian

moral. Mulla Sadra juga mendeskripsikan akhlak sebagai bagian dari ibadah dan bentuk penyembahan kepada yang Maha kuasa. Artinya bahwa petunjuk intuisi Ilahiah serta ilham mengarahkan manusia pada upaya untuk menyembah dan senantiasa berjalan di atas jalan ketakwaan meskipun tanpa disadarinya. Sehingga ketika pengetahuan tanpa sadar berubah menjadi pengetahuan dengan kesadaran, maka pada saat itu pula segala perbuatannya akan menjadi akhlaki atau bermoralitas.

2. Di samping itu, bahwa secara umum para filosof muslim termasuk Mulla Sadra sendiri meyakini adanya dua dimensi diri manusia yaitu jiwa dan raga, *term* dan *forma*. Dan yang paling substansial di antara keduanya dalam kacamata Mulla Sadra adalah jiwa, sebab jiwa selain sebagai penggerak bagi jasad manusia juga merupakan dimensi nirmateri spiritual Ilahiah. Jiwa merupakan substansi imateri malakuti, yang bersifat transenden namun terikat pada perangkat jasmani di dalam aktivitasnya, dimana karakteristik jasmani terikat ruang dan waktu. Jiwa juga merupakan dimensi substansial manusia, dia yang mempunyai kendali penuh atas dimensi fisik manusia. Mulla Sadra meyakini bahwa akhlak berangkat dari kesadaran jiwa, atau yang lebih dikenal dengan intuisi (*wijdān*). Di mana intuisi bukan persepsi yang terlepas dari persepsi Tuhan, dengan kata lain bahwa intuisi memiliki sumber yang berasal dari Zat Tuhan dan bersifat Ilahiah. Yang berarti bahwa, jiwalah yang mampu mentransenden dan mencapai kebahagiaan tertinggi dengan penyatuan terhadap akal *fa'al*. Jiwa dalam pandangan Mulla Sadra yang mengadopsi pemikiran Ibn Sina terbagi atas tiga fakultas (Nabati, Hayawani, Rasional), ketiganya merupakan komponen penting yang memainkan peran dan fungsinya masing-masing. Konsep kebahagiaan Mulla Sadra yang merupakan dasar moral manusia juga berkaitan dengan tiga fakultas tersebut. Artinya, manusia akan mencapai kebahagiaan yang sesuai dengan dimana fakultas tersebut mendominasinya. Ketika fakultas hewani atau nabati mendominasinya maka ia hanya akan merasakan kebahagiaan inderawi semata, dan itu kebahagiaan dengan intensitas

terendah. Sebaliknya jika fakultas rasional yang mendominasinya maka ia akan merasakan kebahagiaan tertinggi, dan menyempurna. Pada saat yang sama, Mulla Sadra juga memberikan jalan agar manusia sampai pada kebahagiaan rasional, yaitu dengan jalan penyucian diri dan pengetahuan sehingga wujudnya memiliki intensitas tinggi dan mampu menangkap realitas-realitas intelek. Serta berharap mampu mengaplikasikan sifat-sifat Tuhan dalam kehidupannya sehari-hari. Demikian merupakan suatu bentuk konsep moral yang berbasis kebahagiaan jiwa dengan berakhlak seperti “akhlak Tuhan”. Dan penderitaan terbesar dalam pandangan Mulla Sadra adalah ketika jiwa terlepas dari keterhubungan dan *not connection* dengan Tuhan.

B. Saran

Penelitian ini dihadirkan dengan segala daya dan upaya serta kerja keras. Namun, walau bagaimanapun peneliti tetap menyadari akan ketidaksempurnaan dari hasil penelitian ini. Oleh karena itu, penulis terbuka atas kritik dan saran konstruktif dari para pembaca yang budiman, sehingga dapat dilakukan perbaikan dan menjadi karya ilmiah yang renyah untuk dibaca.

Adapun untuk para peneliti, akademisi dan para pegiat di bidang filsafat, baik filsafat barat maupun filsafat timur, persoalan etika menjadi persoalan yang sangat dekat dengan problematika kehidupan kita sebagai bangsa Indonesia. Seringkali kita menemukan beragam paradigma etika namun aliran etika yang telah berkembang di dunia barat, namun paradigma etika yang menawarkan filosof muslim sangat jarang sekali kita temui, baik dalam diskusi publik ataupun dalam tulisan di perpustakaan. Ini menjadi satu cacatan penting, mengingat bahwa khazanah Islam merupakan sumber pengetahuan yang sangat luas. Sehingga perlu adanya gerakan eksplorasi yang menguak berbagai pengetahuan sebagai bentuk solusi atas problematika sosial maupun akademik. Dan inilah saatnya filsafat memberikan sumbangsih besar terhadap perubahan sosial, sebagaimana peradaban-peradaban besar terbentuk karena pemikiran yang filosofis.