PEMIKIRAN JIWA MIRZA GHULAM AHMAD DAN POSISINYA DALAM FILSAFAT ISLAM: STUDI KOMPARATIF DENGAN IBN SINA, SUHRAWARDI, DAN MULLĀ ṢADRĀ

TESIS

Diajukan kepada Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Magister Agama

Oleh

Muh. Panji Maulana
NIM: 22.15.1.212.012

Dosen Pembimbing: Dr. Cipta Bakti Gama, Lc., M.Ud.

PROGRAM STUDI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA
JAKARTA
2026

LEMBAR PERSETUJUAN SEMINAR
SIDANG TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	:	Muh. Panji Maulana
NIM	:	22.15.1.212.012
Prodi	:	Magister Aqidah dan Filsafat Islam
Judul	:	Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan Posisinya dalam Filsafat Islam: Studi Komparatif dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā

Telah disetujui oleh dosen pembimbing untuk disidangkan pada seminar tesis.
Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 29 Juni 2026

Dr. Cipta Bakti Gama, Lc., M.Ud.

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muh. Panji Maulana

NIM : 22.15.1.212.012

Program Studi : **Magister Aqidah dan Filsafat Islam**

menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul:

Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan Posisinya dalam Filsafat Islam: Studi Komparatif dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mulla Sadra

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

Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini mengandung unsur plagiasi, maka saya bersedia menerima sanksi akademik sesuai dengan peraturan dan ketentuan yang berlaku di STAI Sadra.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Yang membuat pernyataan



Muh. Panji Maulana

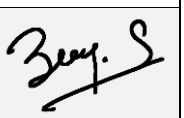
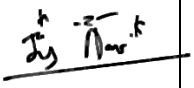
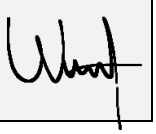
LEMBAR PENGESAHAN
SEMINAR SIDANG TESIS

Tesis ini berjudul : Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan Posisinya dalam Filsafat Islam: Studi Komparatif dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā

Disusun Oleh:

Nama : Muh. Panji Maulana
NIM : 22.15.1.212.012
Prodi : Magister Aqidah dan Filsafat Islam

Telah disahkan oleh dewan penguji sidang tesis.

Dosen/Penguji	**Tanggal**	**Ttd**
Dr. Benny Susilo, Ph.D. Ketua/Penguji	20-07-2026	
Dr. Akmal Kamil, M.A. Penguji II	23-07-2026	
Dr. Hadi Kharisman, M.Ud. Penguji III	24-07-2026	
Dr. Cipta Bakti Gama, Lc., M.Ud. Pembimbing	21-07-2026	
Wahyudi Tianotak Sekretaris Sidang	24-07-2026	

ABSTRAK

Penelitian ini membahas pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan posisinya dalam khazanah filsafat Islam. Kajian ini berangkat dari dominannya pembacaan teologis-polemik terhadap Mirza Ghulam Ahmad, terutama terkait isu kenabian, kemahdian, kemesiasan, dan Ahmadiyah, sementara dimensi pemikirannya tentang jiwa belum banyak dikaji secara filosofis. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad secara sistematis, memetakannya melalui komparasi struktural dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, serta menentukan posisi kategorisnya dalam filsafat Islam secara inklusif-kritis.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan pendekatan filosofis-komparatif. Sumber primer utama ialah *Filsafat Ajaran Islam* dan *The Essence of Islam* Vol. I–II. Komparasi dilakukan secara struktural, bukan historis-genealogis, melalui lima parameter: hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, penyempurnaan jiwa, dan eskatologi jiwa.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Mirza Ghulam Ahmad memahami jiwa sebagai realitas nonmaterial yang tidak terpisah mutlak dari tubuh. *Rūḥ* dipahami sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam nutfah dan menjadi nyata seiring perkembangan tubuh melalui kuasa Ilahi. Ia menolak pra-eksistensi jiwa, transmigrasi jiwa, dan reduksi materialistik atas jiwa. Dalam relasi jiwa-tubuh, tubuh berfungsi sebagai medium aktualisasi jiwa. Penyempurnaan jiwa berlangsung dari *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, hingga *nafs muṭma'innah*. Dalam eskatologi, jiwa memperoleh tubuh barzakh yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan sesuai kualitas amal.

Secara komparatif, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki titik temu terbatas dengan Ibn Sina, kedekatan simbolik-iluminatif dengan Suhrawardi, dan konvergensi struktural paling kuat dengan Mullā Ṣadrā. Namun, kedekatan tersebut tidak menjadikannya Sadrian secara mazhabi. Posisi kategorisnya lebih tepat dirumuskan sebagai pemikiran *ḥikmah*-profetik: bercorak filosofis karena memiliki struktur konseptual tentang jiwa, dan profetik karena bertumpu pada wahyu, kasyf, dan akal.

Kata kunci: Mirza Ghulam Ahmad, jiwa, filsafat Islam, *ḥikmah*-profetik, Ibn Sina, Suhrawardi, Mullā Ṣadrā, konvergensi.

ABSTRACT

This study examines Mirza Ghulam Ahmad's conception of the soul and its position within the discourse of Islamic philosophy. It departs from the dominance of theological-polemical readings of Mirza Ghulam Ahmad, particularly concerning prophethood, Mahdism, Messiahship, and Ahmadiyya, while his thought on the soul has received limited philosophical attention. This study aims to systematically reconstruct Mirza Ghulam Ahmad's thought on the soul, map it through a structural comparison with Ibn Sina, Suhrawardi, and Mullā Ṣadrā, and determine its categorical position within Islamic philosophy in an inclusive-critical sense.

This research employs a qualitative library-based method with a philosophical-comparative approach. The primary sources are *The Philosophy of the Teachings of Islam* and *The Essence of Islam* Vols. I–II. The comparison is structural rather than historical-genealogical and is conducted through five parameters: the nature of the soul, the origin of the soul, the soul-body relation, the perfection of the soul, and the eschatology of the soul.

The findings show that Mirza Ghulam Ahmad understands the soul as a nonmaterial reality that is not absolutely separate from the body. The spirit is understood as a subtle light hidden within the *nutfah* and manifested gradually through bodily development by Divine power. He rejects the pre-existence of the soul, transmigration of souls, and materialistic reduction of the soul. In the soul-body relation, the body functions as a medium for the soul's actualization. The perfection of the soul proceeds from *nafs ammārah*, to *nafs lawwāmah*, and finally to *nafs muṭma'innah*. In eschatology, the soul acquires a barzakh body formed from light or darkness according to the quality of human deeds.

Comparatively, Mirza Ghulam Ahmad's thought on the soul has limited points of contact with Ibn Sina, a symbolic-illuminative affinity with Suhrawardi, and the strongest structural convergence with Mullā Ṣadrā. However, this convergence does not make him a Sadrian thinker in a doctrinal sense. His categorical position is more appropriately formulated as prophetic wisdom: philosophical in its conceptual structure of the soul, and prophetic in its grounding in revelation, *kashf*, and reason.

Keywords: Mirza Ghulam Ahmad, soul, Islamic philosophy, prophetic wisdom, Ibn Sina, Suhrawardi, Mullā Ṣadrā, convergence.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin dalam tesis ini mengacu pada sistem transliterasi Arab-Latin yang umum digunakan dalam penulisan karya ilmiah di lingkungan perguruan tinggi Islam. Transliterasi digunakan untuk menuliskan istilah-istilah Arab yang berkaitan dengan tema penelitian, seperti *nafs*, *rūḥ*, *barzakh*, *ma'rifah*, *kasyf*, *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, *jismāniyyat al-ḥudūth*, dan *rūḥāniyyat al-baqā'*.

1. Konsonan

ا	=	a / ’
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ṡ
ج	=	j
ح	=	ḥ
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	ż
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	ṣ
ض	=	ḍ
ط	=	ṭ
ظ	=	ẓ
ع	=	‘
غ	=	gh
ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	‘
ي	=	y

2. Vokal Pendek

◌َ = a
◌ِ = i
◌ُ = u

Contoh:
nafs, qalb, ‘aql.

3. Vokal Panjang

ى / ا = ā
ي = ī
و = ū

Contoh:
ma‘rifah, ḥakīmah, rūḥānī, nūr.

4. Diftong

ي َ = ai
و َ = au

Contoh:
bayn, qawl.

5. Ta’ Marbūṭah

Ta’ marbūṭah hidup ditulis **t**, sedangkan ta’ marbūṭah mati ditulis **h**.
Contoh:
ḥikmah, ma‘rifah, ḥarakah.
Jika ta’ marbūṭah berada dalam susunan iḍāfah, maka ditulis **t**.
Contoh:
ḥikmat al-ishrāq, *ḥarakat al-jawhar*.

6. Syaddah

Huruf yang bertasydid ditulis rangkap.

Contoh:
jismāniyyah, *rūḥāniyyah*.

7. Kata Sandang

Kata sandang **al-** ditulis tetap, baik bertemu dengan huruf syamsiyyah maupun qamariyyah.

Contoh:
al-nafs, al-rūḥ, al-'aql, al-ḥarakah al-jawhariyyah.

8. Hamzah

Hamzah yang berada di tengah atau akhir kata ditulis dengan tanda apostrof.

Contoh:
ta'wīl, *syai'*, *mabda'*.

9. Penulisan Istilah dalam Tesis

Istilah Arab yang telah diserap ke dalam bahasa Indonesia dapat ditulis sesuai bentuk umumnya, seperti akal, *rūḥ*, jiwa, amal, dan wahyu. Namun, istilah teknis yang memiliki makna khusus dalam pembahasan filsafat tetap ditulis dalam bentuk transliterasi, seperti *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, *nafs muṭma'innah*, *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, *aṣālat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd*, *jismāniyyat al-ḥudūth*, dan *rūḥāniyyat al-baqā'*.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul **"Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan Posisinya dalam Filsafat Islam: Studi Komparatif dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā"**. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat, dan para pengikutnya hingga akhir zaman.

Tesis ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister pada Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam, Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra Jakarta. Penelitian ini berangkat dari ketertarikan penulis terhadap pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad yang selama ini lebih sering dibaca dalam kerangka teologis, sementara aspek filosofisnya, terutama mengenai hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta eskatologi jiwa, belum banyak dikaji secara khusus. Melalui penelitian ini, penulis berusaha membaca pemikiran tersebut secara filosofis-komparatif dengan menghadirkannya dalam dialog struktural bersama Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.

Penulis menyadari bahwa penyusunan tesis ini tidak mungkin terselesaikan tanpa bantuan, bimbingan, doa, dan dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh rasa hormat dan terima kasih, penulis menyampaikan penghargaan kepada:

1. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra Jakarta, Dr. Otong Sulaeman, M.Hum., beserta seluruh jajaran pimpinan yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas akademik kepada penulis selama menempuh studi.
2. Ketua Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra Jakarta, Dr. Benny Susilo, Ph.D., yang telah memberikan arahan dan dukungan dalam proses akademik penulis.
3. Dosen pembimbing tesis, Dr. Cipta Bakti Gama, Lc., M.Ud., yang telah memberikan bimbingan, koreksi, arahan, dan masukan berharga dalam penyusunan tesis ini.
4. Dewan penguji sidang Dr. Benny Susilo, Ph.D., Dr. Akmal Kamil, M.A., Dr. Hadi Kharisman, M.Ud., Dr. Cipta Bakti Gama, Lc., M.Ud., yang telah menguji sekaligus memberi masukan yang cukup berharga dalam penyempurnaan tesis ini.

5. Seluruh dosen dan staf Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra Jakarta yang telah memberikan bantuan akademik, ilmu, wawasan, dan inspirasi selama masa perkuliahan.
6. Orang tua dan keluarga penulis yang senantiasa memberikan doa, dukungan, dan kasih sayang yang tidak ternilai, terutama istri tercinta Suci Istiqomah dan kedua bidadari kecil Kak Hanindya Alma Syahida dan Fathia Laila Maulida yang selalu memberi semangat untuk terus lanjut menulis tesis.
7. Rekan-rekan mahasiswa Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam yang telah menjadi teman diskusi dan berbagi pengalaman selama proses studi, terutama Dr. Ir. H. Sunarno, M.T., M.Ag., yang selalu memberi tempat singgah selama kuliah dan berkenan meminjamkan buku-bukunya selama kuliah.
8. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, yang telah membantu secara langsung maupun tidak langsung dalam penyelesaian tesis ini.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki kekurangan, baik dari segi isi, analisis, maupun teknis penulisan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi penyempurnaan karya ini. Semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan kajian filsafat Islam, khususnya dalam pembahasan mengenai jiwa, serta dapat memperluas ruang kajian akademik terhadap pemikiran Mirza Ghulam Ahmad.

Cirebon, 29 Juni 2026

Penulis,



Muh. Panji Maulana

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN SEMINAR SIDANG TESIS i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI ii
LEMBAR PENGESAHAN SEMINAR SIDANG TESIS iii
ABSTRAK iv
ABSTRACT v
PEDOMAN TRANSLITERASI vi
KATA PENGANTAR ix
DAFTAR ISI xi
DAFTAR TABEL xv

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Identifikasi, Batasan, dan Rumusan Masalah 15
1. Identifikasi Masalah 15
2. Batasan Masalah 16
3. Rumusan Masalah 17
C. Tujuan Penelitian 18
1. Tujuan Umum 18
2. Tujuan Khusus 18
D. Manfaat Penelitian 19
1. Manfaat Teoritis 19
2. Manfaat Praktis 20
E. Metode Penelitian 21
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian 21
2. Sumber Data 21
a. Sumber Primer 21
b. Sumber Sekunder 23
3. Teknik Pengumpulan dan Pengorganisasian Data 23
4. Teknik Analisis Data 24
a. Analisis Hermeneutis 24
b. Analisis Konseptual-Filosofis 25
c. Analisis Komparatif 25
F. Kajian Pustaka 26
1. Penelitian Terdahulu Mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah 26
2. Penelitian Terdahulu Mengenai Pemikiran Jiwa dari Mirza Ghulam Ahmad 28
3. Penelitian Terdahulu Mengenai Filsafat Jiwa dari Ibn Sina 29

4. Penelitian Terdahulu Mengenai Filsafat Jiwa dari Suhrawardi .. 30
5. Tinjauan Penelitian Terdahulu Mengenai Filsafat Jiwa Mullā Ṣadrā 31
6. Posisi dan Kebaruan Penelitian 33
G. Sistematika Pembahasan..... 34

BAB II JIWA DALAM TINJAUAN FILSAFAT ISLAM 38
A. Filsafat Islam: Definisi, Batas, dan Persoalan Kategorisasi 38
1. Problem Istilah dan Pengertian Filsafat Islam 38
2. Kecenderungan Sempit: Filsafat Islam sebagai Tradisi Demonstratif-Rasional..... 42
3. Distingsi Falsafah dan Ḥikmah: Paradigma Definisi yang Lebih Inklusif..... 44
4. Filsafat Islam sebagai Filsafat Kenabian 48
5. Relasi Wahyu, Kasyf, dan Akal dalam Filsafat Islam 52
6. Posisi Operasional Penelitian 57
B. Jiwa sebagai Objek Kajian Filsafat..... 60
1. Jiwa dalam Tinjauan Historis dan Ontologis..... 60
2. Jiwa dalam Tinjauan Epistemologis 61
3. Relevansi bagi Penelitian Ini 65
C. Parameter Komparasi: Lima Aspek Jiwa sebagai Kerangka Analisis 66
1. Dasar Penetapan Parameter 66
2. Parameter Pertama: Konsep atau Hakikat Jiwa..... 67
3. Parameter Kedua: Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa..... 69
4. Parameter Ketiga: Relasi Jiwa dan Tubuh..... 70
5. Parameter Keempat: Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa..... 71
6. Parameter Kelima: Eksistensi Jiwa dalam Konteks Eskatologi . 72
7. Lima Parameter sebagai Satu Kesatuan Kerangka Analisis 72

BAB III PEMIKIRAN JIWA MIRZA GHULAM AHMAD..... 74
A. Biografi Mirza Ghulam Ahmad..... 74
B. Corak Ontologis dan Epistemologis Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad 78
1. Corak Ontologis..... 78
2. Corak Epistemologis..... 82
C. Konsep Jiwa..... 90
D. Asal-usul Jiwa..... 97
E. Relasi Jiwa dan Tubuh..... 103
F. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa..... 109

G. Eskatologi Jiwa 116

BAB IV JIWA DALAM TINJAUAN TIGA MAZHAB FILSAFAT ISLAM 124
A. Filsafat Jiwa dalam Mazhab Peripatetik: Ibn Sina 124
1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Ibn Sina 125
2. Konsep dan Hakikat Jiwa 127
3. Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa 130
4. Relasi Jiwa dengan Tubuh 132
5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa 135
6. Eskatologi Jiwa 139
B. Filsafat Jiwa dalam Mazhab Iluminasi: Suhrawardi 143
1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Suhrawardi 144
2. Konsep dan Hakikat Jiwa 146
3. Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa 148
4. Relasi Jiwa dengan Tubuh 152
5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa 155
6. Eskatologi Jiwa 158
C. Filsafat Jiwa dalam Ḥikmah Muta'āliyah: Mullā Ṣadrā 161
1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Mullā Ṣadrā 162
2. Konsep dan Hakikat Jiwa 164
3. Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa 168
4. Relasi Jiwa dengan Tubuh 170
5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa 174
6. Eskatologi Jiwa 178

BAB V POSISI PEMIKIRAN JIWA MIRZA GHULAM AHMAD DALAM KHAZANAH FILSAFAT ISLAM . 183
A. Analisis Komparasi Konsep atau Hakikat Jiwa 183
1. Perbandingan dengan Ibn Sina 185
2. Perbandingan dengan Suhrawardi 186
3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā 187
B. Analisis Komparasi Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa 189
1. Perbandingan dengan Ibn Sina 190
2. Perbandingan dengan Suhrawardi 194
3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā 196
C. Analisis Komparasi Relasi Jiwa dan Tubuh 200
1. Perbandingan dengan Ibn Sina 202
2. Perbandingan dengan Suhrawardi 204
3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā 206

D. Analisis Komparasi Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa 209
1. Perbandingan dengan Ibn Sina 210
2. Perbandingan dengan Suhrawardi 213
3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā 215
E. Analisis Komparasi Eskatologi Jiwa 218
1. Perbandingan dengan Ibn Sina 219
2. Perbandingan dengan Suhrawardi 221
3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā 222
F. Posisi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam Peta Filsafat Islam 226
1. Konvergensi dengan Mullā Ṣadrā 226
2. Kedekatan dengan Suhrawardi 230
3. Kedekatan dengan Ibn Sina 231
4. Posisi Mirza Ghulam Ahmad dalam Filsafat Islam 233
G. Kategorisasi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam Khazanah Filsafat Islam 234

BAB VI PENUTUP 240
A. Kesimpulan 240
B. Implikasi Penelitian 243
C. Saran 244

DAFTAR PUSTAKA 246
RIWAYAT HIDUP 253
LAMPIRAN 254

DAFTAR TABEL

Tabel 5.1 Matriks Komparasi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad, Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.....225

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam diskursus teologi Islam, sosok Mirza Ghulam Ahmad sudah sangat dikenal dan sering menjadi bahan pembicaraan. Ia sering kali digambarkan sebagai sosok yang fenomenal sekaligus kontroversial. Ia fenomenal karena sosoknya baik pada masa hidupnya maupun setelahnya senantiasa menjadi pembicaraan banyak orang, dan justru karena fenomenal itu pula, ia menjadi sosok yang sekaligus kontroversial. Ia dianggap kontroversial karena membawa sejumlah klaim dan ajaran yang dipandang berbeda dari kebanyakan aliran atau kelompok Islam lainnya, sehingga memunculkan berbagai penilaian dan stereotip negatif terhadapnya.

Itulah sebabnya, kajian mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah selama ini lebih banyak diarahkan pada aspek-aspek yang dipandang kontroversial, terutama berkaitan dengan klaim kenabian[1], kemesiahannya[2], serta posisi ajaran Ahmadiyah dalam kaitannya dengan doktrin akidah Islam arus utama. [3] Kajian-kajian tersebut umumnya berupaya menelaah klaim-klaim teologis Mirza Ghulam Ahmad, baik dalam kerangka akademik yang bersifat deskriptif-analitis maupun dalam kerangka kritik teologis yang menilai kesesuaiannya dengan pandangan kelompok Islam tertentu.

---

[1] Penelitian-penelitian tersebut seperti: (1) penelitian dari Fadlan Kamali Batubara, Tesis: *Kritik Teologi Kenabian Mirza Ghulam Ahmad*, (UIN Sumatera Utara, Medan, 2017), (2) penelitian dari Supardi Supardi, 'Tafsir Kenabian Mirza Ghulam Ahmad', *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits*, 13.1 (2019), (3) penelitian dari Sahid Al-Marwan, Hajam Hajam, and Naila Farah, 'Paham Kenabian Mirza Ghulam Ahmad Menurut Perspektif Jamaah Ahmadiyah Lahore (Gai) Di Indonesia', *JURNAL YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan*, 7.2 (2021).

[2] Penelitian-penelitian tersebut seperti: (1) penelitian dari Kayhan Ali Ozaykal, 'Messianic Legitimacy: The Case of Ahmadiyya and Mahdiyya Movements', *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 2016, (2) penelitian dari Maulvi Dost Mohammad Shahid, 'Hazrat Mirza Ghulam Ahmad; The Promised Messiah, The Founder of The Ahmadiyya Movement', *The Muslim Herald*, 29 (1989).

[3] Sebagaimana yang dilakukan oleh Fadlan Kamali Batubara, dalam tesisnya yang berjudul: *Kritik Teologi Kenabian Mirza Ghulam Ahmad*, (UIN Sumatera Utara, Medan, 2017). Ia berusaha membuktikan kesesatan Mirza Ghulam Ahmad dan para pengikutnya atas klaim-klaimnya yang kontroversial dengan membandingkannya dengan akidah lain seperti sunni.

Akibatnya, perhatian terhadap dimensi lain dari pemikirannya, terutama aspek filosofis mengenai jiwa, relasi jiwa dan tubuh, serta eskatologi, masih relatif terbatas.

Meski begitu, pada faktanya banyak hal lainnya yang dapat dikaji dari pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Di samping tema-tema seperti kenabian, kemesiahan, juga terdapat beberapa tema lainnya yang layak untuk dikaji, salah satunya mengenai aspek pemikiran jiwa dan eskatologinya. Tak dapat dipungkiri, Mirza Ghulam Ahmad termasuk sosok yang produktif dalam melahirkan berbagai karya, terdapat puluhan karya yang telah ia tulis selama hidupnya.[4] Tema-tema yang dikaji pun beragam, mencakup seluruh aspek ajaran Islam seperti akidah, syariah, tasawuf, hingga aspek filsafat. Berbagai karya tersebut oleh pengikutnya dirangkum dalam satu korpus besar yang bernama *Rūḥānī Khazā'in*. Di dalamnya terdapat dua puluh tiga jilid yang ditulis dalam bahasa Urdu, Arab, dan Farsi.

Sesuai dengan judul dari masterpiecenya tersebut tema *Rūḥānī Khazā'in* tidak hanya membahas aspek teologis, tetapi juga hal yang bernuansa filosofis[5]. Salah satu tema yang banyak dibahas ialah mengenai asal-usul *rūḥ* atau jiwa, penciptaannya, relasinya dengan badan, dan perjalanan *rūḥ* atau jiwa di berbagai alam mencakup alam dunia, alam barzakh hingga alam akhirat. Berbagai pandangan tersebut tampak memiliki kekhasan tertentu apabila ditempatkan dalam diskursus pemikiran Islam, terutama jika dibandingkan dengan pandangan yang berkembang dalam tradisi teologi, tasawuf, dan filsafat Islam.

Terkait dengan asal-usul *rūḥ* dan jiwa ia menegaskan:

> Apabila kita renungkan dengan seksama, kita akan mengetahui bahwa induk *rūḥ* justru tubuh itu juga. Sesungguhnya *rūḥ* itu tidak jatuh dari atas dan masuk ke dalam kandungan wanita hamil, melainkan ia adalah suatu *nūr* (cahaya) yang justru terkandung dalam nutfah (benih

[4] Ahmad Najib Burhani, 'Melintasi Batas Identitas dan Kesarjanaan: Studi tentang Ahmadiyah di Indonesia', *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 16, No. 2, hal. 265

[5] Aspek teologis dari uraian pemikiran Mirza Ghulam Ahmad sejauh ditinjau dari aspek ayat-ayat al-Qur'an, karena banyak dari pemikirannya yang disandarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, meskipun dalam menafsirkan dan menguraikan ayat-ayat tersebut ia sampaikan dengan argumen-argumen yang berlandaskan dalil aqli, saintifik, bahkan argumen filsafat.

manusia) secara tersembunyi, dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh (embrio). [6]

Pernyataan tersebut sekaligus menegaskan posisinya dalam diskursus tentang *rūḥ* atau jiwa. Ia tampak menolak pandangan yang meyakini keberadaan jiwa secara mandiri sebelum hadirnya tubuh, atau yang umum disebut pra-eksistensi jiwa. Pandangan semacam ini banyak muncul dalam tradisi mistik-esoterik Islam dan dalam pengaruh Platonik-Neoplatonik yang masuk ke sebagian wacana filsafat dan tasawuf.[7] Dalam tradisi semacam itu, jiwa sering dipahami sebagai realitas yang telah memiliki keberadaan tersendiri sebelum berhubungan dengan tubuh manusia.

Kalangan tertentu dari tradisi sufi dan filosofis seperti Junayd al-Baghdadi[8], Rumi[9], dan Ibn Kammūna[10], dalam pembacaan sebagian sarjana, cenderung memberi ruang bagi gagasan pra-eksistensi jiwa.[11] Hal tersebut mengandaikan bahwa jiwa bersifat mandiri dan independen dari tubuh fisik yang bersifat material. Pandangan yang hampir sama juga dapat ditemukan dalam filsafat Plato, di mana jiwa diyakini sebagai entitas yang keberadaannya mendahului tubuh. Bagi Plato, tubuh lebih merupakan tempat sementara, bahkan penjara, bagi jiwa yang membuatnya lupa akan pengetahuan yang telah diperolehnya sebelum turun ke dunia material.[12]

Di sisi lain, dalam arus dominan teologis-yuridis Islam, gagasan pra-eksistensi jiwa juga tidak diterima begitu saja. Sebagian pandangan memahami *rūḥ* sebagai realitas yang ditiupkan ke tubuh janin pada fase tertentu perkembangan embrio. Pandangan ini antara lain didasarkan pada teks-teks keagamaan, baik hadis maupun ayat-

---

[6] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, (Jakarta: Neratja Press, 2016), hal. 11.

[7] Bradley Cook, "Pre-Mortality in Mystical Islam and the Cosmic Journey of the Soul," *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 50, no. 1 (2017): 32–42.

[8] Bradley Cook, 'Pre-Mortality in Mystical Islam And the Cosmic Journey Of the Soul', hal. 32.

[9] Bradley Cook, 'Pre-Mortality in Mystical Islam And the Cosmic Journey Of the Soul', hal. 32.

[10] Peter Adamson. *Philosophy in The Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), hal. 324.

[11] Ali Hasan Abdel Kader, *Imam Al-Junaid Al-Baghdadi*, terj. Irfan Zakki Ibrahim (Yogyakarta: Diva Press, 2018), hal. 52.

[12] Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 188.

ayat al-Qur'an, yang membahas tahapan penciptaan manusia dan peniupan *rūḥ* ke dalam janin.[13] Dalam tradisi fikih, pembahasan ini kemudian berkaitan dengan masalah hukum aborsi dan penentuan kapan janin mulai memiliki status kehidupan manusia secara penuh. Dengan demikian, *rūḥ* dalam pandangan ini tidak berada pada manusia sejak permulaan proses biologisnya, melainkan setelah melewati fase tertentu dalam kandungan.[14]

Dalam konteks diskursus tersebut, posisi Mirza Ghulam Ahmad tampak tidak sepenuhnya berada pada salah satu dari dua kecenderungan di atas. Pandangannya mengenai *rūḥ* yang tersembunyi dalam nutfah dan menjadi nyata seiring perkembangan tubuh menunjukkan bahwa ia menolak pra-eksistensi jiwa, tetapi juga tidak memahami *rūḥ* sebagai realitas yang sepenuhnya asing dari proses jasmani. Meskipun dalam konteks kemunculannya, pandangan ini juga dimaksudkan sebagai kritik terhadap pandangan Arya Samaj yang diyakininya mengajarkan perpindahan jiwa dari satu tubuh ke tubuh lain. Oleh karenanya, menurut Mirza Ghulam Ahmad:

> There is no other doctrine as false as the doctrine of the transmigration of souls, inasmuch as its basis is false, its falsehood is established by observation; a sense of human purity condemns it; and it is the duty of every godly person to condemn it on account of its repudiation of Divine power. Its basis is false as it is stated in the Satyarath Prakash that the soul falls like dew on some vegetable which is eaten by a woman and thus finds its way to the womb.[15]

Dari kutipan tersebut sangat jelas menggambarkan sikap penolakannya yang keras terhadap doktrin perpindahan jiwa atau yang umum dikenal dengan istilah reinkarnasi. Baginya jiwa tidak dapat berpindah ke dalam tubuh lain, oleh karenanya ia menggagas konsep penciptaan jiwa bukan dari luar yang kemudian memasuki tubuh sebagaimana embun jatuh. Termasuk juga penolakan tersebut ia pegang dalam menjelaskan perolehan tubuh bagi jiwa di alam

[13] Bradley Cook, "Pre-Mortality in Mystical Islam," hal. 33–34.

[14] Fatmawati, "Aborsi dalam Perspektif Hukum Islam: Meluruskan Problema Perempuan di Mata Publik," *Jurnal Al-Maiyyah* 9, no. 1 (2016): 156–157.

[15] Mirza Ghulam Ahmad. *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications), 2004, hal. 402.

barzakh dan alam akhirat. Ia dengan konsisten mengatakan tubuh yang disandang tersebut tidak berasal dari tubuh manapun kecuali dari citra amal perbuatannya semasa hidup di dunia.

> Walaupun tubuh yang fana' (tidak kekal) ini sesudah mati akan terpisah dari *rūḥ*, tetapi di alam barzakh tiap-tiap *rūḥ* akan mendapat suatu tubuh sementara guna mencicipi cita-rasa buah amal perbuatannya. Tubuh tersebut bukanlah dari jenis tubuh ini melainkan ia dipersiapkan dari suatu *Nūr* (cahaya), atau kebalikannya, dari kegelapan, sesuai dengan keadaan amal perbuatan. Seolah-olah di alam Barzakh itu keadaan-keadaan amal manusia menjalankan peran sebagai tubuh.[16]

Selain posisinya dalam diskursus mengenai asal-usul *rūḥ*, pembahasan jiwa dari Mirza Ghulam Ahmad juga memiliki kaitan dengan problem relasi antara jiwa dan badan. Sebagaimana yang diketahui, problem yang masih menjadi misteri dan senantiasa menjadi pembahasan dalam filsafat salah satunya ialah mengenai problem relasi antara jiwa dan badan, antara jiwa yang imaterial dengan badan yang material. Adanya hubungan antara keduanya merupakan paradoks yang terkesan absurd. Bagaimana entitas yang dari substansinya imaterial dapat berhubungan dengan entitas yang sepenuhnya material, sedangkan status imaterial dan material sendiri secara dikotomis merupakan sesuatu yang sangat bertolak belakang. Dalam diskursus filsafat, problem tersebut dikenal dengan istilah *mind-body problem*.[17]

Dari masa ke masa, persoalan tersebut menjadi problem yang terus diperdebatkan. Dalam sejarah filsafat Yunani, pembahasan mengenai pembedaan antara jiwa dan badan telah muncul sejak masa awal, kemudian memperoleh bentuk yang lebih sistematis dalam pemikiran Plato dan Aristoteles. Plato memahami jiwa sebagai realitas yang lebih tinggi daripada tubuh, sedangkan Aristoteles memandang jiwa sebagai forma dari tubuh alamiah yang memiliki kehidupan. Pada masa modern, Descartes juga dikenal sebagai tokoh yang menegaskan dualisme antara substansi berpikir

[16] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

[17] Kirk Ludwig, 'The Mind-Body Problem: An Overview', *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, 2007, hal. 1

dan substansi yang memiliki keluasan, meskipun penjelasannya mengenai hubungan keduanya melalui kelenjar pineal banyak mendapat kritik pada masa berikutnya.[18]

Problem-problem mengenai relasi jiwa dan badan akan menjadi kompleks manakala dikaitkan dengan pembahasan lainnya semisal mengenai asal-usul jiwa yang kemudian berhubungan dengan badan, dan bagaimana jiwa meninggalkan badan yang material tersebut. Hal tersebut menyisakan problem yang pelik. Problem tersebut muncul salah satunya karena tokoh-tokoh tersebut mengambil sikap dualisme secara tegas sehingga berhadapan dengan konsekuensi mengenai paradoks antara yang materi dan immateri dari keduanya. Atau mengambil sikap secara tegas memilih monisme sehingga menegaskan satu aspek dan menafikan aspek lainnya. Seperti halnya idealisme dan materialisme.[19]

Dalam mengkaji relasi antara jiwa dan badan tersebut, Mirza Ghulam Ahmad tampaknya mengambil posisi yang khas. Ia tidak mereduksi jiwa kepada tubuh, tetapi juga tidak memisahkan keduanya secara mutlak. Jiwa dipahami sebagai realitas nonmaterial yang tumbuh melalui proses jasmani dan memiliki keterkaitan erat dengan tubuh. Dengan demikian, antara jiwa dan badan merupakan sesuatu yang saling berkelindan, baik dari sisi asal-usulnya maupun dari sisi perkembangannya dalam diri manusia.[20]

Dalam perkembangan selanjutnya, jiwa dan badan saling melengkapi dalam menapaki fase-fase penyempurnaan manusia. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa pada mulanya jiwa berada dalam keadaan yang lebih dekat dengan kebutuhan-kebutuhan jasmani, seperti makan, minum, dan reproduksi. Sumber keadaan tersebut disebut *nafs ammārah*. Selanjutnya jiwa beranjak pada taraf yang lebih tinggi, yakni ketika manusia mulai mengenal nilai-nilai moral dan mampu mencela dirinya saat melakukan kesalahan. Taraf ini disebut keadaan akhlaki, dan sumbernya ialah *nafs lawwāmah*. Setelah itu, jiwa dapat meningkat menuju taraf yang paling sempurna, yakni taraf ruhani, ketika perhatian jiwa

---

[18] James Mark Baldwin, *History of Psychology: Sketsa dan Penafsiran Sejarah Psikologi*, terj. Ivan Taniputera (Yogyakarta: Buku Bijak, 2020), hal. 45, 115; Duane P. Schultz dan Sydney Ellen Schultz, *Sejarah Psikologi Modern*, terj. Lita Hardian (Bandung: Nusa Media, 2019), hal. 53.

[19] David J Chalmers, 'Idealism and the Mind-Body Problem', 2019, hal. 29.

[20] Aisha Husain Ahmad, "Defining the Soul: Perceptions in World Religions," *The Muslim Sunrise* 86, no. 4 (Winter 2006): hal. 19.

tertuju kepada Tuhan dan memperoleh ma'rifat kepada-Nya. Sumber dari keadaan ini ialah *nafs muṭma'innah*.[21]

Berkembangnya kualitas jiwa dari taraf awal hingga mencapai tingkatan ruhani tersebut, menurut Mirza Ghulam Ahmad, tidak dapat dilepaskan dari peran tubuh. Jiwa untuk dapat menyempurna tetap memerlukan tubuhnya, sebab melalui tubuh itulah jiwa berhubungan dengan dunia, mengaktualkan amal, dan membentuk kualitas dirinya. Dengan demikian, antara tubuh dan jiwa memiliki hubungan yang erat. Tubuh bukan sekadar wadah yang pasif, melainkan menjadi medan aktualisasi bagi jiwa dalam menapaki proses penyempurnaannya.[22]

Selain mengenai asal-usul jiwa dan perkembangannya, Mirza Ghulam Ahmad juga mengulas eksistensi jiwa di alam barzakh. Pada aspek ini, ia mengemukakan pandangan bahwa keberadaan jiwa, di manapun ia berada, tetap berkaitan dengan bentuk tubuh tertentu. Di alam barzakh sekalipun, jiwa tidak berada dalam keadaan tanpa tubuh sama sekali. Hanya saja, tubuh yang dimaksud bukan tubuh material sebagaimana tubuh di alam dunia, melainkan tubuh yang sesuai dengan kualitas amal seseorang sewaktu hidup.[23]

Pandangan tersebut menarik karena memperlihatkan bahwa kematian tidak memutus secara total relasi antara jiwa dan tubuh. Tubuh duniawi memang hancur, tetapi kebutuhan jiwa terhadap bentuk atau medium keberadaan tetap berlanjut pada tingkat alam yang berbeda. Dengan kata lain, jiwa di alam barzakh tetap mengalami akibat amalnya melalui suatu tubuh yang tidak bersifat material, melainkan terbentuk dari *nūr* atau kegelapan sesuai dengan kualitas amalnya. Di sinilah tampak bahwa bagi Mirza Ghulam Ahmad, amal bukan hanya catatan moral eksternal, melainkan sesuatu yang membentuk keadaan eksistensial jiwa.

Secara umum, pandangan Mirza Ghulam Ahmad mengenai jiwa dan eskatologinya memiliki kekhasan apabila dibandingkan dengan beberapa pandangan umum dalam tradisi teologi maupun filsafat. Dalam konteks filsafat Islam sendiri, pembahasan mengenai

[21] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 3–7, 21–24.
[22] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 407.
[23] Mirza Ghulam Ahmad. *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 151.

jiwa dapat ditemukan dalam tiga corak besar, yakni Peripatetik atau *Ḥikmah Masyā'iyyah* yang diwakili oleh al-Farabi dan Ibn Sina, Iluminasi atau *Ḥikmah Isyraqiyyah* yang diwakili oleh Suhrawardi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah* yang diwakili oleh Mullā Ṣadrā.[24] Ketiganya memiliki ciri khas dan perbedaan masing-masing, baik mengenai asal-usul jiwa, relasinya dengan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, maupun eksistensinya pascakematian.

Sosok dan pemikiran Mirza Ghulam Ahmad sejauh ini belum banyak ditempatkan dalam diskursus filsafat Islam, apalagi diklasifikasikan dalam kaitannya dengan tiga corak besar tersebut. Nama tokoh ini jarang dijumpai dalam pembahasan filsafat Islam, sebab ia lebih dikenal sebagai pendiri gerakan keagamaan daripada sebagai seorang pemikir filosofis. Meskipun demikian, dari segi konten, sejumlah pemikirannya banyak menyentuh tema-tema yang juga menjadi pembahasan filsafat, di antaranya tentang hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, perkembangan moral-ruhaninya, dan keadaan jiwa setelah kematian. Bahkan beberapa karyanya sendiri menggunakan istilah filsafat dalam judulnya, seperti *Filsafat Ajaran Islam* dan *Haqiqatul Wahi: The Philosophy of Divine Revelation*.

Dari segi konten, tema-tema tentang jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tampak memiliki beberapa konvergensi struktural dengan pemikiran filosof Muslim tertentu. Pada aspek asal-usul jiwa, misalnya, pandangannya memiliki kedekatan dengan doktrin Mullā Ṣadrā tentang *jismāniyyah al-ḥudūth wa rūḥāniyyah al-baqā'*, yakni bahwa jiwa bermula secara jasmani namun bertahan dan menyempurna secara ruhani.[25] Pada aspek relasi antara jiwa dan tubuh serta dinamika penyempurnaannya, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad juga dapat dibandingkan dengan konsep gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) dalam filsafat Mullā Ṣadrā. Sedangkan pada aspek eskatologi, gagasannya mengenai tubuh barzakh yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan amal memiliki kedekatan dengan

[24] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 21.

[25] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 81.

konsep *tajassum al-a'māl*, yakni perwujudan amal dalam bentuk konkret di alam pascakematian.

Meski demikian, dugaan kedekatan tersebut perlu ditinjau secara hati-hati. Pada aspek tertentu, misalnya proses penciptaan jiwa, pandangan Mirza Ghulam Ahmad juga dapat dibandingkan dengan paradigma Peripatetik yang menolak pra-eksistensi jiwa dan menegaskan bahwa jiwa hadir ketika tubuh telah mencapai kesiapan tertentu. Dalam tempat lain Mirza Ghulam Ahmad menegaskan:

> When the two sperms unite the capacity is strengthened and grows till when the framework of the embryo is ready the soul is activated from the framework by the power of God Almighty. This is the creation of something from non-existence, because the soul is not anything material and yet it is generated from the same matter which grows into a framework after the union of the two sperms in the womb.[26]

Sementara itu, pada aspek lainnya, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tampak memiliki nuansa yang dekat dengan tradisi Iluminasi, terutama melalui penggunaan metafora cahaya dalam menggambarkan *rūḥ*. Ia menyatakan:

> Sangatlah benar dan tepat bahwa *rūḥ* adalah suatu cahaya yang lathif (halus), tumbuh dari tubuh itu serta dibesarkan di dalam rahim. Yang dimaksud dengan terciptanya itu ialah bahwa pada taraf permulaan ia tersembunyi dan tidak diketahui, kemudian menjadi nampak nyata.[27]

Pada kutipan di atas, *rūḥ* digambarkan sebagai *nūr* atau cahaya halus. Dalam berbagai penjelasan lainnya, terminologi cahaya juga sering digunakan untuk menggambarkan perkembangan *rūḥ* dalam perjalanannya. Hal ini membuka kemungkinan untuk membandingkannya dengan corak Isyraqi Suhrawardi yang menjadikan cahaya sebagai konsep utama dalam memahami realitas

[26] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124.

[27] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 17.

dan jiwa. Namun demikian, kedekatan tersebut perlu dibatasi sebagai kedekatan simbolik atau struktural, sebab Mirza Ghulam Ahmad tidak membangun metafisika cahaya secara sistematis sebagaimana Suhrawardi.

Dalam berbagai penjelasannya, Mirza Ghulam Ahmad memang tidak menguraikan jiwa secara mendetail dan sistematis sebagaimana literatur filsafat pada umumnya. Ia tidak menggunakan terminologi teknis seperti *wujūd*, *māhiyyah*, *jauhar*, *ṣūrah*, atau *hayūlā* secara sistematis. Sejauh pembacaan penulis, ia lebih sering menggunakan istilah *nūr*, cahaya halus, dan cahaya nurani untuk menggambarkan hakikat jiwa. Hal tersebut berkaitan dengan pandangannya bahwa jiwa merupakan sesuatu yang hakikatnya terselubung dalam misteri ilahi, sehingga untuk memahaminya tidak cukup hanya dengan akal.[28]

Terkait dengan hal itu, dapat diketahui bahwa dalam mengkaji jiwa, Mirza Ghulam Ahmad berpegang pada beberapa aspek epistemologi, yakni akal, kasyf, dan wahyu. Hal tersebut dimungkinkan karena menurut Mirza Ghulam Ahmad sendiri, manusia dibekali dengan berbagai fakultas jiwa, di antaranya fakultas inderawi, akal, kemampuan untuk mencapai kasyf, dan kemampuan menerima wahyu.[29] Penggunaan beberapa jalur epistemologi tersebut memiliki kemiripan dengan corak yang ditemukan dalam filsafat Islam, terutama dalam tradisi yang berhaluan irfani seperti Suhrawardi dan Mullā Ṣadrā. Dalam tradisi tersebut, hakikat realitas metafisik tidak cukup dijangkau oleh akal semata, melainkan juga memerlukan penyucian jiwa, kasyf, dan bantuan wahyu.

Hadirnya nuansa keterkaitan antara pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan beberapa corak filsafat Islam tersebut menarik perhatian penulis untuk tidak hanya mengkaji pemikiran jiwanya secara deskriptif, melainkan juga meninjau posisinya dalam khazanah filsafat Islam. Pertanyaan ini sejauh ini jarang, bahkan belum pernah diajukan secara serius dalam kajian akademik

[28] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, hal. 408–409; mengutip *Malfuzat*, Vol. I, hal. 287–290.

[29] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 184–185, 196–198, 206–207.

mengenai tokoh ini. Peninjauan tersebut dilakukan dengan cara menyandingkan pemikirannya dengan tokoh-tokoh representatif dari tiga mazhab besar filsafat Islam, sehingga tidak hanya dapat diuraikan secara komprehensif pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang jiwa, tetapi juga dapat diketahui posisinya, sejauh mana konvergensinya, serta di mana letak perbedaan dan titik-titik kritisnya dibandingkan para filosof Muslim tersebut.

Dengan pengkajian dalam konteks filsafat Islam tersebut, penelitian ini diharapkan dapat membuka khazanah yang lebih luas tentang pemikiran Islam dalam bidang filsafat, sekaligus membuka ruang yang lebih komprehensif dalam kajian mengenai Mirza Ghulam Ahmad. Selama ini ia lebih sering dikaji dari aspek teologis yang umumnya berkaitan dengan hal-hal kontroversial. Namun demikian, upaya membaca pemikirannya dalam kerangka filsafat Islam juga memunculkan pertanyaan tersendiri: apakah pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dapat masuk dalam kategori filsafat atau filsafat Islam? Pertanyaan ini penting, mengingat ia jarang disandingkan sebagai seorang filosof, serta pola pemikirannya lebih dominan berlandaskan wahyu dan pengalaman ruhani dibanding demonstrasi rasional dalam pengertian teknis.

Dalam paradigma yang cenderung eksklusif, filsafat Islam umumnya diidentikkan dengan tradisi *falsafah* yang bersifat demonstratif-rasional, yakni pemikiran yang disusun melalui perangkat logika, argumentasi *burhānī*, dan terminologi metafisis teknis yang diwarisi dari tradisi Yunani, terutama Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Dengan ukuran seperti ini, corak pemikiran yang lebih banyak bertumpu pada wahyu, kasyf, pengalaman ruhani, atau bahasa simbolik sering ditempatkan di luar wilayah filsafat dan dimasukkan semata-mata ke dalam kategori teologi, tasawuf, atau pemikiran keagamaan. Pembatasan tersebut kemudian menimbulkan persoalan, sebab tidak sepenuhnya mampu

menampung keragaman epistemologis yang berkembang dalam tradisi intelektual Islam.[30]

Apabila paradigma rasionalisme eksklusif tersebut diterapkan secara ketat, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentu akan tereliminasi dari kategori filsafat Islam. Ia tidak menyusun pemikirannya dengan terminologi teknis seperti *wujūd*, *māhiyyah*, *jawhar*, *ṣūrah*, dan *hayūlā* secara sistematis, serta lebih banyak menjadikan wahyu dan pengalaman ruhani sebagai sumber utama pengetahuannya. Akan tetapi, penyingkiran semacam itu berisiko menjadikan metode dan bentuk penyajian sebagai satu-satunya ukuran filosofis, sementara isi dan struktur konseptual pemikiran justru diabaikan. Karena itu, persoalan yang perlu diuji bukan semata-mata apakah Mirza Ghulam Ahmad menggunakan metode *falsafah* dalam pengertian teknis, melainkan apakah pemikirannya tentang hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, penyempurnaannya, dan keberadaannya setelah kematian membentuk konstruksi ontologis, epistemologis, dan eskatologis yang koheren.[31]

Di sisi lain, beberapa landasan teoritis dari para sarjana filsafat Islam justru membuka ruang bagi kemungkinan menilai paradigma filsafat Islam yang lebih luas dan inklusif. Dalam pandangan ini, filsafat Islam juga mencakup tradisi *ḥikmah* yang mempertemukan akal, wahyu, kasyf, dan pengalaman ruhani dalam pencarian hakikat. Bahkan wahyu merupakan hal utama yang mendasari bangunan filsafat Islam itu sendiri. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa filsafat Islam berkembang di dalam dunia di mana kenabian merupakan realitas sentral kehidupan, bukan hanya dalam ranah etika dan tindakan, tetapi juga dalam ranah

[30] Muhammad Ali Khalidi, "Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy," *Radical Philosophy*, No. 135, Januari–Februari 2006, hal. 25–26; Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 5–6.

[31] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 8–9; Lihat juga, Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. xiii–xvi.

pengetahuan.[32] Senada dengan itu, Henry Corbin menegaskan bahwa filsafat Islam yang otentik pada dasarnya bersifat kenabian (*prophetic philosophy*), yakni filsafat yang tidak pernah memisahkan pencarian hakikat dari fakta fundamental wahyu dan kenabian.[33] Dalam kerangka ini, pemikiran yang bertitik tolak dari wahyu namun menghasilkan konstruksi ontologis yang koheren tidak serta-merta berada di luar batas filsafat Islam, melainkan dapat dibaca sebagai bagian dari tradisi *ḥikmah* dalam pengertian yang lebih luas.

Dalam konteks tersebut, penting pula untuk melihat bagaimana Mirza Ghulam Ahmad diposisikan dalam berbagai penilaian akademik dan historiografis. Hal ini diperlukan karena identitas intelektualnya tidak dapat dijelaskan melalui satu kategori tunggal. Dalam sejumlah kajian, ia ditempatkan sebagai teolog, pembaru agama, tokoh mesianik, mistikus, pemimpin karismatik, dan pendiri gerakan keagamaan. Keragaman kategorisasi tersebut menunjukkan bahwa pemikiran Mirza Ghulam Ahmad berada pada persilangan antara teologi, tasawuf, reformisme Islam, dan respons intelektual terhadap situasi kolonial India. Oleh sebab itu, penentuan ada atau tidaknya dimensi filosofis dalam pemikirannya harus dilakukan dengan memperhatikan keseluruhan corak intelektual tersebut, bukan hanya berdasarkan kontroversi teologis yang mengitarinya.

Mirza Ghulam Ahmad lebih sering dinilai sebagai pemikir keagamaan bercorak teologis,[34] mistik, reformis, dan mesianik

---

[32] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 15–20.

[33] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. 1–15.

[34] Muhammad Iqbal menyebut Mirza Ghulam Ahmad sebagai "*probably the profoundest theologian among modern Indian Muslims*." Lihat Hafiz Sher Muhammad, *Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement: His Views of, and Relations with, the Ahmadiyya Movement* (Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1995), hal. 10. Sementara Yohanan Friedmann terutama menempatkan pemikirannya dalam kajian teologi kenabian, pembaruan agama, dan latar intelektual Islam klasik serta abad pertengahan. Lihat Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous:*

daripada sebagai filosof sistematis.[35] Namun, kategorisasi itu tidak serta-merta menutup kemungkinan adanya dimensi filosofis dalam sebagian pemikirannya. Kajian-kajian terdahulu umumnya berfokus pada klaim kenabian, pengalaman mistik, reformisme, pembentukan identitas Ahmadiyah, dan perkembangan gerakannya, sedangkan struktur pemikirannya mengenai hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, penyempurnaan manusia, serta kehidupan pascakematian belum banyak direkonstruksi secara filosofis. Celah inilah yang menjadi ruang penelitian tesis ini, yaitu menguji sejauh mana pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki bangunan ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis yang dapat ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam.

Namun demikian, penelitian ini tidak bermaksud mengklaim Mirza Ghulam Ahmad sebagai filosof dalam pengertian akademik-teknis sebagaimana Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Penelitian ini juga tidak bertujuan menilai benar atau salah klaim teologisnya, atau menentukan status keagamaan Ahmadiyah dalam pandangan kelompok Islam tertentu. Fokus penelitian ini lebih terbatas, yakni merekonstruksi pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang jiwa secara sistematis dan menempatkannya dalam peta filsafat jiwa Islam melalui komparasi dengan tiga tokoh representatif: Ibn Sina dari mazhab Peripatetik, Suhrawardi dari mazhab Iluminasi, dan Mullā Ṣadrā dari *Ḥikmah Muta'āliyah*.

Dalam konteks inilah penelitian ini dilakukan. Berbagai pertanyaan mengenai pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, dinamika perkembangannya, hingga nasibnya di alam pascakematian, akan dikaji secara komprehensif dan disandingkan dengan pandangan para filosof

---

Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background (Berkeley: University of California Press, 1989), hal. xi–xii dan 49–164.

[35] Adil Hussain Khan menempatkan Mirza Ghulam Ahmad dalam konteks gerakan pembaruan Islam yang menggabungkan karisma ilahiah, pengalaman keagamaan pribadi, corak mesianik, afinitas dengan tasawuf pramodern, dan kecenderungan individualisme modern. Lihat Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), hal. 1–8.

Muslim dari tiga mazhab besar: Peripatetik, Iluminasi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah*. Melalui kajian komparatif ini, diharapkan tidak hanya dapat diketahui di mana posisi pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat Islam, melainkan juga sejauh mana kategori filsafat Islam itu sendiri dapat merangkul corak pemikiran yang berbasis wahyu dan kasyf, dan argumentasi rasional dalam satu konstruksi pemikiran tentang jiwa. Hal tersebut tentunya merupakan sebuah pertanyaan yang relevan tidak hanya bagi kajian tentang Mirza Ghulam Ahmad, tetapi bagi diskursus filsafat Islam secara lebih luas.

B. Identifikasi, Batasan, dan Rumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang sebelumnya dapat ditangkap beberapa poin penting yang menjadi dasar dari penelitian ini. *Pertama*, kajian mengenai Mirza Ghulam Ahmad selama ini lebih banyak diarahkan pada aspek-aspek teologis yang dipandang kontroversial, terutama mengenai klaim kenabian, kemesiahannya, kemahdian, serta posisi Ahmadiyah dalam kaitannya dengan akidah Islam arus utama. Akibatnya, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam aspek lain, terutama mengenai jiwa, relasi jiwa dan tubuh, serta eskatologi, belum banyak memperoleh perhatian yang memadai dalam kajian akademik.

Kedua, dalam beberapa karyanya, Mirza Ghulam Ahmad sebenarnya banyak mengulas tema-tema yang berkaitan dengan jiwa. Pembahasan tersebut mencakup asal-usul jiwa, penciptaannya, hubungan jiwa dengan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa di alam barzakh dan alam akhirat. Namun, uraian-uraian tersebut tidak tersusun dalam bentuk risalah filsafat yang sistematis, melainkan tersebar dalam berbagai karya yang bercorak teologis, retoris, dan apologetik. Oleh karena itu, diperlukan kerja rekonstruksi untuk menyusun pemikiran jiwanya secara lebih sistematis.

Ketiga, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad tampak memiliki sejumlah kekhasan. Ia menolak gagasan pra-eksistensi jiwa dan transmigrasi jiwa, sekaligus menegaskan bahwa *rūḥ* memiliki keterkaitan inheren dengan tubuh sejak tahap awal

penciptaan manusia. Ia juga menegaskan bahwa jiwa tetap memperoleh bentuk tubuh tertentu di alam barzakh, yakni tubuh yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan sesuai dengan keadaan amal manusia. Pandangan semacam ini memperlihatkan bahwa pemikiran jiwanya tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga memuat dimensi ontologis dan eskatologis yang dapat dianalisis secara filosofis.

Keempat, beberapa aspek pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan indikasi konvergensi struktural dengan sejumlah gagasan dalam filsafat Islam. Pada aspek asal-usul jiwa, pandangannya dapat dibandingkan dengan doktrin *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'* dalam filsafat Mullā Ṣadrā. Pada aspek relasi jiwa dan tubuh serta dinamika penyempurnaannya, pandangannya dapat ditinjau dalam kaitannya dengan gagasan gerak substansial. Pada aspek eskatologi, gagasannya mengenai tubuh barzakh yang terbentuk dari keadaan amal memiliki kedekatan dengan konsep *tajassum al-a'māl*. Sementara penggunaan istilah *nūr* atau cahaya dalam menjelaskan *rūḥ* membuka ruang komparasi dengan corak Iluminasi Suhrawardi.

Kelima, meskipun terdapat indikasi kedekatan tersebut, posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam belum pernah ditentukan secara serius. Ia tidak dikenal sebagai filosof dalam pengertian teknis, tidak menggunakan terminologi *falsafah* secara sistematis, dan tidak secara eksplisit berdialog dengan Ibn Sina, Suhrawardi, ataupun Mullā Ṣadrā. Karena itu, perlu dikaji apakah pemikiran jiwanya dapat ditempatkan dalam peta filsafat Islam, serta sejauh mana ia berdekatan atau berbeda dari tiga corak utama filsafat jiwa Islam: Peripatetik, Iluminasi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah*.

2. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah tersebut, penelitian ini dibatasi pada kajian mengenai pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan posisinya dalam khazanah filsafat Islam. Penelitian ini tidak membahas seluruh aspek pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, melainkan hanya memusatkan perhatian pada pemikirannya tentang jiwa, terutama pada lima aspek utama: konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta

eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi, khususnya alam barzakh dan alam akhirat.

Penelitian ini juga membatasi kajian komparatif pada tiga tokoh filsafat Islam yang dianggap mewakili tiga corak besar dalam tradisi filsafat Islam, yakni Ibn Sina sebagai representasi mazhab Peripatetik, Suhrawardi sebagai representasi mazhab Iluminasi, dan Mullā Ṣadrā sebagai representasi *Ḥikmah Muta'āliyah*. Ketiga tokoh ini dipilih karena masing-masing memiliki konstruksi pemikiran yang kuat mengenai jiwa, baik dari sisi ontologi, epistemologi, relasi jiwa dan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, maupun eskatologi.

Komparasi yang dilakukan dalam penelitian ini bersifat struktural, bukan historis-genealogis. Artinya, penelitian ini tidak bertujuan untuk membuktikan adanya pengaruh langsung atau hubungan transmisi intelektual antara Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Penelitian ini hanya berusaha membaca titik-titik konvergensi dan divergensi antara pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan ketiga tokoh tersebut berdasarkan kesamaan dan perbedaan struktur pemikirannya.

Selain itu, penelitian ini tidak dimaksudkan untuk menilai benar atau salah klaim teologis Mirza Ghulam Ahmad, tidak pula untuk menentukan status keagamaan Ahmadiyah dalam pandangan kelompok Islam tertentu. Pembahasan mengenai Mirza Ghulam Ahmad dalam penelitian ini dibatasi pada aspek pemikiran jiwanya sebagai objek kajian filosofis-komparatif.

3. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, rumusan masalah utama dalam penelitian ini adalah: Bagaimana posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam apabila ditinjau secara komparatif dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā?

Merujuk pada pertanyaan utama penelitian tersebut, dapat dijabarkan beberapa pertanyaan turunan sebagai berikut:

1) Bagaimana pemikiran Mirza Ghulam Ahmad mengenai jiwa, mencakup konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasinya dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaannya, serta eksistensinya dalam konteks eskatologi?

2) Bagaimana pandangan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā mengenai jiwa pada aspek-aspek yang sama, yakni konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi?
3) Di mana posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam kaitannya dengan tiga corak filsafat jiwa Islam tersebut, dan apakah corak epistemologi wahyu-kasyf-akal yang menjadi landasannya dapat dikategorikan sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam dalam pengertian yang inklusif?

C. Tujuan Penelitian

Merujuk pada rumusan masalah di atas, penelitian ini memiliki beberapa tujuan sebagai berikut:

1. Tujuan Umum

Secara umum, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam melalui kajian komparatif dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Sekaligus bertujuan untuk meninjau sejauh mana corak epistemologi wahyu-kasyf-akal yang menjadi landasan pemikiran jiwanya dapat dikategorikan sebagai bagian dari tradisi filsafat Islam dalam pengertian yang inklusif.

2. Tujuan Khusus

Adapun secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

a. Merekonstruksi dan mendeskripsikan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad secara sistematis, terutama pada aspek konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi. Kerja rekonstruksi ini diperlukan karena pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad tidak tersaji dalam satu risalah filsafat yang sistematis, melainkan tersebar dalam berbagai karya yang bercorak teologis, retoris, dan apologetik.
b. Mendeskripsikan dan menganalisis pandangan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā mengenai jiwa pada aspek-aspek yang sama, yakni konsep atau hakikat jiwa, asal-usul

dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi. Ketiga tokoh tersebut dipilih sebagai kerangka komparasi karena masing-masing mewakili corak penting dalam filsafat Islam: Peripatetik, Iluminasi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah*.

c. Menganalisis titik-titik konvergensi dan divergensi antara pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Analisis ini dimaksudkan untuk menentukan sejauh mana pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad berdekatan atau berbeda dari tiga corak utama filsafat jiwa Islam tersebut.
d. Menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam berdasarkan hasil komparasi struktural dengan tiga tokoh tersebut. Penentuan posisi ini tidak dimaksudkan untuk membuktikan adanya pengaruh historis langsung, melainkan untuk membaca kedekatan, perbedaan, serta batas-batas struktur dan konseptual pemikirannya dalam peta filsafat jiwa Islam.
e. Menganalisis kemungkinan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam dalam pengertian luas, dengan mempertimbangkan bahwa pemikirannya bertumpu pada wahyu, kasyf, dan akal. Sekaligus dengan tetap mengakui karakter tertentu dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoritis maupun praktis, sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian filsafat Islam, khususnya dalam memperluas pembacaan terhadap tema jiwa dalam khazanah pemikiran Islam. Dengan mengkaji pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad secara filosofis dan menempatkannya dalam komparasi dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, penelitian ini diharapkan dapat memperlihatkan bahwa pembahasan jiwa dalam tradisi Islam tidak hanya terbatas pada para filosof yang telah mapan, tetapi juga dapat

ditemukan dalam pemikiran tokoh lain yang selama ini lebih banyak dibaca dalam kerangka teologis.

b. Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya diskursus mengenai definisi dan batas-batas filsafat Islam. Dengan menguji kemungkinan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad untuk dibaca sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam, penelitian ini turut menelaah sejauh mana filsafat Islam dapat dipahami dalam pengertian yang lebih luas, yakni tidak hanya terbatas pada metode demonstratif-rasional, tetapi juga mencakup corak pemikiran yang bertumpu pada wahyu, kasyf, dan akal dalam membangun pemahaman tentang realitas jiwa.
c. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi metodologis bagi kajian pemikiran tokoh yang tidak menulis dalam bentuk risalah filsafat yang sistematis. Melalui kerja rekonstruksi terhadap pernyataan-pernyataan Mirza Ghulam Ahmad yang tersebar dalam berbagai karyanya, penelitian ini berupaya menunjukkan bahwa pemikiran yang bersifat teologis, retoris, dan apologetik tetap dapat dianalisis secara filosofis apabila di dalamnya ditemukan struktur ontologis dan epistemologis yang koheren.

2. Manfaat Praktis

a. Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian akademik mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah di Indonesia. Selama ini kajian tentang tokoh tersebut lebih banyak diarahkan pada tema-tema teologis yang bersifat polemis, seperti kenabian, kemahdian, dan kemesiahannya. Penelitian ini menawarkan sudut pandang lain dengan membaca pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dari sisi filsafat jiwa, sehingga kajian terhadap tokoh ini dapat berkembang secara lebih luas dan tidak hanya berhenti pada aspek kontroversialnya.
b. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi pijakan bagi penelitian lanjutan, baik mengenai pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam bidang lain maupun mengenai kemungkinan perluasan peta filsafat Islam kepada tokoh-tokoh yang selama ini belum banyak dibahas dalam literatur filsafat Islam arus utama.

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berbasis studi kepustakaan (*library research*). Penelitian kualitatif dipilih karena objek utama penelitian ini berupa teks, gagasan, konsep, dan argumentasi yang terdapat dalam karya-karya Mirza Ghulam Ahmad serta karya-karya para filosof Muslim yang menjadi kerangka komparasi. Dengan demikian, data utama penelitian ini bukan berupa angka atau data lapangan, melainkan berupa pernyataan-pernyataan tertulis yang perlu dibaca, ditafsirkan, diklasifikasi, dan dianalisis secara filosofis.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis-komparatif. Pendekatan filosofis digunakan untuk membaca pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad bukan hanya sebagai uraian teologis atau apologetik, melainkan sebagai konstruksi pemikiran yang memuat dimensi ontologis, epistemologis, dan eskatologis. Dengan pendekatan ini, pernyataan-pernyataan Mirza Ghulam Ahmad mengenai asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta kehidupan jiwa setelah kematian dianalisis sebagai bagian dari satu bangunan pemikiran yang koheren.

Sementara itu, pendekatan komparatif digunakan untuk membandingkan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Komparasi dalam penelitian ini bersifat struktural, bukan historis-genealogis. Artinya, penelitian ini tidak bertujuan membuktikan adanya pengaruh langsung atau transmisi intelektual antara Mirza Ghulam Ahmad dengan ketiga filosof tersebut. Penelitian ini hanya berusaha membaca titik-titik konvergensi dan divergensi antara struktur pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan struktur pemikiran jiwa dalam tiga corak utama filsafat Islam: Peripatetik, Iluminasi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah*.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

a. Sumber Primer

Sumber primer penelitian ini terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah karya-karya Mirza

Ghulam Ahmad yang menjadi korpus utama penelitian, yakni:

1) *Filsafat Ajaran Islam*, terjemahan Mukhlis Ilyas, diterbitkan oleh Neratja Press, Jakarta, cetakan kelima tahun 2016. Karya ini merupakan terjemahan Indonesia dari *The Philosophy of the Teachings of Islam*, yang diterjemahkan dari karya Urdu *Islāmī Uṣūl kī Filasafī*. Naskah ini semula disusun sebagai makalah Mirza Ghulam Ahmad untuk Konferensi Agama-agama Besar di Lahore pada Desember 1896. Karya ini dipilih sebagai sumber primer utama karena memuat pembahasan Mirza Ghulam Ahmad tentang jiwa, keadaan jasmani, akhlaki, ruhani, kehidupan setelah mati, tujuan hidup manusia, dampak amal, dan sumber ilmu samawi secara paling sistematis dibandingkan karya-karyanya yang lain.
2) *The Essence of Islam*, khususnya Vol. I dan Vol. II, diterjemahkan oleh Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, disunting oleh Munawar Ahmad Saeed, dan diterbitkan oleh Islam International Publications, Tilford, Surrey. Vol. I diterbitkan tahun 2007, sedangkan Vol. II diterbitkan tahun 2004. Karya ini merupakan antologi tematik dari tulisan-tulisan Mirza Ghulam Ahmad yang tersebar dalam *Rūḥānī Khazā'in* dan beberapa sumber lain. Karya ini digunakan sebagai sumber primer pendukung karena memuat uraian-uraian yang melengkapi pembahasan dalam *Filsafat Ajaran Islam*, terutama berkaitan dengan asal-usul jiwa, hubungan jiwa dan tubuh, penciptaan *rūḥ*, kritik terhadap transmigrasi jiwa, epistemologi ruhani, dan keadaan jiwa pascakematian.

Kelompok kedua adalah karya-karya dari tiga tokoh filsafat Islam yang menjadi kerangka komparasi dalam penelitian ini, yakni Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, di antaranya:

1) Dari Ibn Sina, sumber yang digunakan adalah kajian Fazlur Rahman melalui *Avicenna's Psychology*. Karya ini penting karena menyajikan uraian ringkas Ibn Sina tentang jiwa, akal, dan penyempurnaan intelektual manusia. Sebagai pelengkap, digunakan pula terjemahan Indonesia *Psikologi Ibn Sina* yang membantu pembacaan terhadap gagasan-gagasan pokok Ibn Sina mengenai substansi jiwa, kesadaran diri, dan keberlangsungan jiwa setelah kematian tubuh.

2) Dari Suhrawardi, sumber yang digunakan adalah karya-karya yang berkaitan dengan filsafat iluminasi dan konsep jiwa sebagai realitas cahaya. Suhrawardi, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, edisi dan terjemahan Wheeler M. Thackston, Jr., yang memuat risalah-risalah alegoris Suhrawardi seperti *The Sound of Gabriel's Wing*, *The Red Intellect*, dan *A Tale of Occidental Exile*. Karya ini penting untuk membaca dimensi simbolik perjalanan jiwa, keterasingan jiwa di dunia material, dan kembalinya jiwa menuju alam cahaya. Sumber tambahan yang juga digunakan ialah Suhrawardi, *The Shape of Light: Hayākal al-Nūr*, interpreted by Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti.
3) Dari Mullā Ṣadrā, sumber yang digunakan adalah karya-karya yang memuat inti sistem Ḥikmah Muta'āliyah dan filsafat jiwanya. Sumber utama ialah Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*, terjemahan James W. Morris dari *al-Ḥikmah al-'Arshiyyah*. Karya ini penting karena menyajikan uraian ringkas tetapi padat tentang ontologi wujud, pengetahuan diri, jiwa, kebangkitan, tubuh imaginal, dan konsep *tajassum al-a'māl*. Sebagai pelengkap, digunakan pula Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, terjemahan Muhammad Khajavi, yang membantu menjelaskan prinsip-prinsip dasar filsafat Sadra seperti *aṣālat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd*, gerak substansial, alam imaginal, dan kebangkitan.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder penelitian ini meliputi berbagai literatur yang membahas pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, filsafat jiwa dalam tradisi Islam, serta kajian-kajian komparatif yang relevan. Sumber-sumber sekunder ini digunakan untuk memperkuat konteks historis, menjelaskan posisi masing-masing tokoh, dan membantu analisis perbandingan antara Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.

3. Teknik Pengumpulan dan Pengorganisasian Data

Pengumpulan data dilakukan melalui pembacaan, pencatatan, dan klasifikasi teks-teks dari sumber primer dan sekunder yang relevan dengan tema penelitian. Data yang

dikumpulkan terutama berupa pernyataan-pernyataan yang berkaitan dengan lima parameter utama penelitian, yaitu konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi.

Untuk mengorganisir data-data kepustakaan tersebut, penelitian ini menggunakan metode Miles dan Huberman yang terdiri dari tiga alur kegiatan yang dilakukan secara bersamaan, yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi. Reduksi data dilakukan dengan menyeleksi bagian-bagian teks yang relevan dengan tema jiwa dan menyingkirkan bagian-bagian yang tidak berkaitan langsung dengan fokus penelitian. Penyajian data dilakukan dengan mengelompokkan data berdasarkan tokoh dan parameter pembahasan. Adapun penarikan kesimpulan dilakukan dengan membaca pola-pola persamaan, perbedaan, dan kecenderungan pemikiran dari masing-masing tokoh.

Mengingat karakter sumber primer Mirza Ghulam Ahmad yang bersifat teologis, retoris, dan apologetik, penelitian ini terlebih dahulu melakukan kerja rekonstruksi doksografis. Yang dimaksud dengan rekonstruksi doksografis adalah upaya mengumpulkan, menyeleksi, dan menyusun pernyataan-pernyataan pemikiran yang tersebar dalam berbagai karya menjadi satu uraian tematik yang lebih sistematis. Dalam konteks penelitian ini, kerja tersebut dilakukan untuk menyusun pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad ke dalam lima parameter utama yang telah ditetapkan, sehingga dapat dibandingkan secara terukur dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.

4. Teknik Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan dan diorganisir kemudian dianalisis melalui beberapa teknik yang saling melengkapi, yaitu analisis hermeneutis, analisis konseptual-filosofis, dan analisis komparatif.

a. Analisis Hermeneutis

Analisis hermeneutis digunakan untuk menafsirkan teks-teks primer secara komprehensif dengan memperhatikan konteks historis, intelektual, dan karakter penulisan masing-masing tokoh. Analisis ini terutama

penting dalam membaca karya-karya Mirza Ghulam Ahmad, sebab pemikirannya mengenai jiwa tidak disajikan dalam bentuk risalah filsafat yang sistematis, melainkan tersebar dalam uraian-uraian yang bercorak teologis, retoris, dan apologetik. Melalui analisis hermeneutis, makna filosofis yang terkandung dalam uraian-uraian tersebut dapat digali tanpa melepaskannya dari konteks kemunculannya.

b. Analisis Konseptual-Filosofis

Analisis konseptual-filosofis digunakan untuk mengurai konsep-konsep utama yang menjadi fokus penelitian, seperti *rūḥ*, nafs, jiwa, tubuh, barzakh, kebangkitan, *nūr*, amal, dan pengetahuan ruhani. Analisis ini bertujuan untuk melihat struktur ontologis dan epistemologis dari pemikiran masing-masing tokoh. Dengan teknik ini, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya dipahami sebagai kumpulan pernyataan keagamaan, tetapi dibaca sebagai konstruksi pemikiran yang memiliki relasi internal antara konsep atau hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, penyempurnaan jiwa, dan eskatologi.

c. Analisis Komparatif

Analisis komparatif digunakan untuk membandingkan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan pandangan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā secara sistematis. Komparasi dilakukan berdasarkan lima parameter yang sama, yakni konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi. Penggunaan parameter yang sama dimaksudkan agar perbandingan yang dilakukan tidak bersifat arbitrer, melainkan terukur dan sebanding.

Analisis komparatif ini dilakukan dalam dua tahap. Tahap pertama adalah menemukan titik-titik konvergensi dan divergensi antara pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan masing-masing tokoh. Tahap kedua adalah menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat jiwa Islam berdasarkan hasil perbandingan tersebut. Dengan demikian, analisis komparatif tidak hanya berhenti pada pencarian persamaan dan perbedaan, tetapi juga diarahkan untuk menjawab

pertanyaan utama penelitian mengenai posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam.

F. Kajian Pustaka

Untuk menunjang orisinalitas penelitian ini, penulis menyertakan beberapa karya atau hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema penelitian. Kajian pustaka ini disusun ke dalam beberapa kelompok pembahasan. *Pertama*, penelitian terdahulu mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah. *Kedua*, penelitian mengenai pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. *Ketiga*, penelitian mengenai filsafat jiwa dari tiga tokoh yang menjadi kerangka komparasi dalam penelitian ini, yaitu Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.

1. Penelitian Terdahulu Mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah

Penelitian mengenai Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah, khususnya di Indonesia, terbilang cukup banyak. Namun sebagian besar penelitian tersebut lebih banyak bergerak pada tema-tema teologis yang dianggap kontroversial. Beberapa penelitian mengkaji riwayat hidup Mirza Ghulam Ahmad dan perkembangan gerakan Ahmadiyah, seperti penelitian K. Sofianto yang berjudul "Mirza Ghulam Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Muslim from Qadian, India" dan penelitian Adil Hussain Khan yang berjudul *Mirza Ghulam Ahmad and the Construction of the Ahmadiyya Identity*.[36] Penelitian-penelitian tersebut penting karena memberi gambaran historis mengenai kemunculan Mirza Ghulam Ahmad dan pembentukan identitas Ahmadiyah, tetapi belum secara khusus membahas pemikiran jiwanya.

Selain itu, terdapat pula penelitian-penelitian yang membahas klaim kenabian, kemahdian, dan kemesiahannya. Di antaranya ialah tesis Fadlan Kamali Batubara yang berjudul *Kritik Teologi Kenabian Mirza Ghulam Ahmad*, artikel Supardi yang berjudul "Tafsir Kenabian Mirza Ghulam Ahmad", serta artikel Sahid Al-Marwan, Hajam Hajam, dan Naila Farah yang berjudul "Paham Kenabian Mirza Ghulam Ahmad Menurut

[36] K. Sofianto, "Mirza Ghulam Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Muslim from Qadian, India," *Tawarikh* 7, no. 2 (2016); Adil Hussain Khan, *Mirza Ghulam Ahmad and the Construction of the Ahmadiyya Identity* (Disertasi, University of London, 2017).

Perspektif Jamaah Ahmadiyah Lahore (GAI) di Indonesia".[37] Pada tema kemahdian dan kemesiahan, terdapat penelitian Kayhan Ali Ozaykal yang berjudul "Messianic Legitimacy: The Case of Ahmadiyya and Mahdiyya Movements", serta tulisan Maulvi Dost Mohammad Shahid yang berjudul "Hazrat Mirza Ghulam Ahmad: The Promised Messiah, The Founder of the Ahmadiyya Movement".[38]

Selain kajian mengenai kenabian dan perkembangan Ahmadiyah, sejumlah penelitian juga memperlihatkan keragaman posisi intelektual Mirza Ghulam Ahmad. Adil Hussain Khan menempatkannya sebagai pemimpin reformis karismatik yang memadukan mistisisme Islam, corak mesianik, dan kecenderungan modernis.[39] Sementara itu, Yohanan Friedmann lebih menyoroti pemikirannya sebagai teologi kenabian yang berakar pada konsep-konsep tasawuf Islam abad pertengahan, khususnya hubungan antara *nubuwwah*, *walāyah*, *mujaddid*, dan *muḥaddath*.[40]

Sementara itu, dalam tulisan awalnya, Muhammad Iqbal pernah menyebutnya sebagai salah seorang teolog paling mendalam di kalangan Muslim India modern,[41] sedangkan sumber internal Ahmadiyah Lahore menempatkannya sebagai *mujaddid* dan pembimbing penyucian jiwa.[42] Secara umum, penelitian terdahulu lebih banyak membahas dimensi teologis,

---

[37] Fadlan Kamali Batubara, *Kritik Teologi Kenabian Mirza Ghulam Ahmad* (Tesis, UIN Sumatera Utara, Medan, 2017); Supardi, "Tafsir Kenabian Mirza Ghulam Ahmad," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadits* 13, no. 1 (2019); Sahid Al-Marwan, Hajam Hajam, dan Naila Farah, "Paham Kenabian Mirza Ghulam Ahmad Menurut Perspektif Jamaah Ahmadiyah Lahore (GAI) di Indonesia," *JURNAL YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2021).

[38] Kayhan Ali Ozaykal, "Messianic Legitimacy: The Case of Ahmadiyya and Mahdiyya Movements," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016); Maulvi Dost Mohammad Shahid, "Hazrat Mirza Ghulam Ahmad: The Promised Messiah, The Founder of the Ahmadiyya Movement," *The Muslim Herald* 29 (1989).

[39] Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), hal. 1–15;

[40] Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Berkeley: University of California Press, 1989), hal. xi–xii dan 49–164.

[41] Hafiz Sher Muhammad, *Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement* (Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1995)

[42] Mohammad Ahmad, ed., *Essays in Islamic Sufi-ism* (Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, t.t.),

mistik, mesianik, reformis, dan historis pemikirannya. Belum banyak kajian yang merekonstruksi pemikirannya mengenai jiwa sebagai satu bangunan filosofis yang mencakup hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, penyempurnaannya, dan kehidupan pascakematian. Pada titik inilah penelitian ini mengambil posisi yang berbeda.

2. **Penelitian terdahulu mengenai Pemikiran Jiwa dari Mirza Ghulam Ahmad:**

   Sejauh penelusuran penulis, penelitian yang secara khusus membahas pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad pada level tesis maupun disertasi masih sangat terbatas, bahkan belum ditemukan dalam bentuk kajian yang komprehensif. Memang terdapat beberapa penelitian tingkat skripsi yang menyinggung tema manusia, ruhani, dan jasmani dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Di antaranya ialah skripsi Ngutsman Mukromin yang berjudul *Pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang Manusia* dan skripsi Muslim yang berjudul *Evolusi Rohani dan Jasmani Manusia menurut Mirza Ghulam Ahmad*.[43]

   Kedua penelitian tersebut penting karena menunjukkan bahwa aspek manusia, rohani, dan jasmani dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad sebenarnya pernah mulai diperhatikan. Akan tetapi, penelitian tersebut belum menempatkan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam kerangka filsafat Islam secara lebih luas. Keduanya juga belum melakukan komparasi sistematis dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Selain itu, penelitian tersebut belum menguji kemungkinan kategorisasi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam. Di sinilah letak perbedaan mendasar penelitian ini.

   Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya melanjutkan pembahasan mengenai manusia atau dimensi rohani-jasmani dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, tetapi juga berupaya merekonstruksi pemikiran jiwanya secara filosofis. Rekonstruksi tersebut dilakukan melalui lima parameter, yaitu konsep atau hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dengan

[43] Ngutsman Mukromin, *Pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang Manusia* (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009); Muslim, *Evolusi Rohani dan Jasmani Manusia menurut Mirza Ghulam Ahmad* (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi. Setelah itu, pemikiran tersebut dibandingkan dengan tiga corak utama filsafat jiwa Islam.

3. Penelitian terdahulu mengenai Filsafat Jiwa dari Ibn Sina

Penelitian mengenai filsafat jiwa Ibn Sina sudah cukup banyak dilakukan, baik dalam bentuk tesis, buku, maupun artikel ilmiah. Salah satu penelitian yang relevan ialah tesis Barmawy Munthe yang berjudul *Konsep Manusia menurut Ibn Sina: Suatu Tinjauan Psikologis Filosofis*.[44] Penelitian ini mengulas konsep manusia dalam pemikiran Ibn Sina melalui pendekatan psikologis dan filosofis. Di dalamnya dijelaskan bahwa manusia memiliki dua unsur utama, yaitu jasmani dan rohani. Jiwa manusia dipahami sebagai unsur yang membedakan manusia dari makhluk lain dan memungkinkan manusia mencapai kesempurnaan.

Penelitian lain yang relevan ialah tesis Angga Prilakusuma yang berjudul *Konsep Nafs menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali*.[45] Penelitian ini menguraikan konsep *nafs* dalam pemikiran Ibn Sina dan Al-Ghazali, kemudian membandingkan keduanya. Dalam pembahasan mengenai Ibn Sina, penelitian tersebut menjelaskan bahwa *nafs* merupakan entitas yang berbeda dari jasad dan menjadi prinsip kehidupan bagi tubuh. Jiwa manusia, khususnya *al-nafs al-nāṭiqah*, memiliki kemampuan rasional yang membedakannya dari tumbuhan dan hewan. Penelitian ini juga membahas aspek akal teoretis, akal praktis, dan kemampuan manusia untuk menerima pengetahuan intuitif.

Penelitian Angga Prilakusuma tersebut penting karena memberikan gambaran komparatif mengenai konsep *nafs* dalam pemikiran Ibn Sina dan Al-Ghazali. Namun, perbedaannya dengan penelitian ini terletak pada objek komparasi dan arah analisisnya. Penelitian tersebut membandingkan Ibn Sina dengan Al-Ghazali, sedangkan penelitian ini menempatkan Ibn Sina sebagai salah satu kerangka komparasi untuk membaca posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Dengan demikian, penelitian ini tidak mengulang pembahasan Ibn Sina secara

[44] Bermawy Munthe, *Konsep Manusia menurut Ibn Sina: Suatu Tinjauan Psikologis Filosofis* (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992).

[45] Angga Prilakusuma, *Konsep Nafs menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali* (Tesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

mandiri, tetapi menggunakan pemikiran Ibn Sina sebagai salah satu titik pembanding dalam peta filsafat jiwa Islam.

Selain dua penelitian tersebut, karya-karya seperti Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina*, dan Usman Najati, *Psikologi Ibn Sina*, juga menjadi literatur penting dalam memahami filsafat jiwa Ibn Sina. Literatur-literatur ini membantu menjelaskan konsep jiwa sebagai substansi imaterial, argumen manusia melayang, relasi jiwa dan tubuh, aktualisasi akal, serta keberlangsungan jiwa setelah kematian tubuh. Namun, karya-karya tersebut tidak secara khusus membandingkan Ibn Sina dengan Mirza Ghulam Ahmad.

4. Penelitian terdahulu mengenai Filsafat Jiwa dari Suhrawardi

Dalam kajian mengenai filsafat jiwa Suhrawardi, salah satu penelitian yang relevan ialah artikel Sajad Sadatizadeh, Seyed Morteza Hosseini Shahroudi, dan Abdullah Niksirat yang berjudul "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light".[46] Penelitian ini menjelaskan posisi jiwa dalam sistem metafisika cahaya Suhrawardi. Menurut penelitian tersebut, jiwa dalam filsafat Suhrawardi tidak hanya dipahami sebagai substansi imaterial, tetapi sebagai cahaya yang memiliki kemampuan mengetahui dirinya sendiri. Jiwa juga menjadi jalan untuk memahami realitas cahaya yang lebih tinggi.

Selain itu, terdapat penelitian L. W. C. van Lit yang berjudul *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators*.[47] Kajian ini penting karena membahas persoalan eskatologi dan dunia imaginal dalam pemikiran Suhrawardi serta para komentatornya. Penelitian ini membantu memperjelas bagaimana bentuk-bentuk imaginal dan pengalaman pascakematian dipahami dalam tradisi Isyraqi. Meskipun demikian, van Lit tidak membahas Mirza Ghulam Ahmad dan tidak menggunakan pemikiran Suhrawardi sebagai

[46] Sajad Sadatizadeh, Seyed Morteza Hosseini Shahroudi, dan Abdullah Niksirat, "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light," *International Journal of Humanities* 24, no. 2 (2017).

[47] L. W. C. van Lit, *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators* (Disertasi, Universiteit Utrecht, 2014).

alat komparasi terhadap konsep jiwa dalam pemikiran tokoh modern.

Kajian lain yang relevan ialah artikel Sabine Schmidtke yang berjudul "The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī and His Followers".[48] Artikel ini penting karena mengulas posisi Suhrawardi mengenai transmigrasi jiwa dan perkembangan pembahasan tersebut dalam tradisi pengikutnya. Tema ini memiliki relevansi dengan penelitian ini karena Mirza Ghulam Ahmad juga secara tegas menolak doktrin transmigrasi jiwa. Akan tetapi, penelitian Schmidtke tidak menghubungkan pembahasan tersebut dengan Mirza Ghulam Ahmad.

Penelitian Faris Hajamaideen yang berjudul "ʿIlm and the Human Body: al-Suhrawardī's Concept of the Illuminated Temple" juga relevan karena membahas relasi tubuh dan cahaya dalam pemikiran Suhrawardi.[49] Penelitian ini membantu memperkaya pemahaman mengenai tubuh dalam filsafat Isyraqi, terutama melalui metafora tubuh sebagai *haykal* atau kuil cahaya. Namun, sebagaimana penelitian-penelitian sebelumnya, kajian ini tidak menghubungkan filsafat tubuh dan jiwa Suhrawardi dengan pemikiran Mirza Ghulam Ahmad.

Dengan demikian, penelitian-penelitian mengenai Suhrawardi tersebut sangat membantu untuk memahami filsafat jiwa, metafisika cahaya, relasi jiwa-tubuh, dan eskatologi imaginal dalam tradisi Iluminasi. Akan tetapi, belum ditemukan penelitian yang menggunakan Suhrawardi sebagai salah satu kerangka komparatif untuk menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad.

5. Tinjauan penelitian terdahulu mengenai Filsafat Jiwa Mullā Ṣadrā

Penelitian mengenai filsafat jiwa Mullā Ṣadrā cukup banyak ditemukan, terutama berkaitan dengan gerak substansial, relasi jiwa dan tubuh, serta eskatologi. Salah satu penelitian yang

[48] Sabine Schmidtke, "The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (Killed 587/1191) and His Followers," *Studia Iranica* 28, no. 2 (1999).

[49] Faris Hajamaideen, "ʿIlm and the Human Body: al-Suhrawardī's Concept of the Illuminated Temple," dalam *Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, ed. Samer Akkach (Adelaide: University of Adelaide Press, 2019).

relevan ialah tesis Mulyana yang berjudul *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Badan Ḥikmah Muta'āliyah*.[50] Penelitian ini secara khusus mengkaji konsep gerak trans-substansial dalam pemikiran Mullā Ṣadrā dan implikasinya terhadap relasi jiwa dan tubuh. Di dalamnya dijelaskan bahwa relasi jiwa dan tubuh dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak dapat dipahami sebagai relasi dua substansi yang asing, melainkan sebagai satu proses eksistensial yang bergerak dari jasmani menuju ruhani.

Penelitian Mulyana memiliki relevansi kuat dengan penelitian ini karena membahas salah satu konsep yang juga menjadi titik komparasi utama, yaitu gerak substansial. Namun, penelitian tersebut hanya membahas Mullā Ṣadrā dan tidak menghubungkannya dengan pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Penelitian ini berbeda karena menggunakan konsep gerak substansial sebagai salah satu alat untuk membaca kemungkinan konvergensi struktural antara Mullā Ṣadrā dan Mirza Ghulam Ahmad dalam memahami perkembangan jiwa.

Selain itu, buku Kholid Al-Walid yang berjudul *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā* juga sangat relevan.[51] Buku ini merupakan pengembangan dari disertasi penulisnya mengenai eskatologi Mullā Ṣadrā. Di dalamnya dibahas berbagai aspek penting seperti asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, gerak substansial, kebangkitan, tubuh imaginal, serta perjalanan jiwa menuju akhirat. Buku ini penting bagi penelitian ini karena membantu menjelaskan konsep-konsep utama yang berkaitan dengan eskatologi Sadrian.

Meskipun demikian, karya Kholid Al-Walid tidak membahas pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Dengan demikian, kontribusinya dalam penelitian ini adalah sebagai rujukan untuk memahami filsafat jiwa dan eskatologi Mullā Ṣadrā, bukan sebagai penelitian komparatif antara Mullā Ṣadrā dan Mirza Ghulam Ahmad. Penelitian ini bergerak lebih jauh dengan menggunakan kerangka Sadrian tersebut untuk membaca posisi

[50] Mulyana, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh Hikmah Muta'āliyah* (Tesis, Islamic College for Advanced Studies-Universitas Paramadina Jakarta, 2014).

[51] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā* (Jakarta: Sadra Press, 2012).

pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad, terutama pada aspek asal-usul jiwa, relasi jiwa-tubuh, dan eskatologi tubuh amal.

Kajian lain yang relevan ialah tulisan Abbas Ali Shameli yang berjudul "Mullā Ṣadrā and Bodily Created-ness of Human Soul".[52] Tulisan ini membahas teori khas Mullā Ṣadrā mengenai jiwa yang bersifat jasmani dalam asal kejadiannya dan ruhani dalam keberlangsungannya. Tema ini memiliki relevansi langsung dengan penelitian ini karena salah satu titik penting pemikiran Mirza Ghulam Ahmad ialah gagasan bahwa *rūḥ* tidak jatuh dari luar tubuh, melainkan tersembunyi dalam nutfah dan berkembang seiring perkembangan tubuh. Akan tetapi, kajian Shameli tidak membahas Mirza Ghulam Ahmad, sehingga penelitian ini tetap memiliki ruang kontribusi tersendiri.

Selain itu, artikel Mohammed Rustom yang berjudul "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shīrāzī's Commentary on the Ḥadīth of Awakening" juga relevan karena membahas hubungan antara psikologi, imajinasi, dan eskatologi dalam pemikiran Mullā Ṣadrā.[53] Artikel ini membantu memahami bagaimana daya imajinasi berperan dalam pengalaman pascakematian dan tubuh imaginal. Tema ini penting karena pemikiran Mirza Ghulam Ahmad mengenai tubuh barzakh yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan amal memiliki kedekatan dengan gagasan tubuh imaginal dan *tajassum al-aʿmāl* dalam filsafat Mullā Ṣadrā.

Dengan demikian, kajian-kajian mengenai Mullā Ṣadrā telah banyak membahas jiwa, gerak substansial, relasi jiwa dan tubuh, serta eskatologi. Akan tetapi, belum ditemukan penelitian yang secara khusus membandingkan konsep-konsep tersebut dengan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Di sinilah penelitian ini mengambil posisi yang berbeda.

6. Posisi dan Kebaruan Penelitian

Dari keseluruhan tinjauan pustaka di atas, dapat disimpulkan bahwa penelitian mengenai Mirza Ghulam Ahmad selama ini lebih banyak diarahkan pada aspek teologis, terutama

[52] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā (975–1050/1571–1640) and Bodily Created-ness of Human Soul: A Critical Review of the Theory" (2015).

[53] Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shīrāzī's Commentary on the Ḥadīth of Awakening," *Islam & Science* 5, no. 1 (2007).

kenabian, kemahdian, kemesiahannya, serta sejarah gerakan Ahmadiyah. Adapun penelitian yang menyinggung aspek jiwa dan manusia dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad masih terbatas dan belum menempatkannya dalam kerangka filsafat Islam secara komparatif.

Di sisi lain, penelitian mengenai filsafat jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā sudah cukup banyak dilakukan. Masing-masing telah membahas konsep jiwa, relasi jiwa dan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta eskatologi. Namun penelitian-penelitian tersebut umumnya masih berdiri dalam pembahasan tokoh masing-masing atau melakukan komparasi dengan tokoh lain dalam tradisi filsafat Islam yang sudah mapan. Belum ditemukan penelitian yang secara khusus menggunakan tiga tokoh tersebut sebagai kerangka komparatif untuk membaca dan menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad.

Dengan demikian, kebaruan penelitian ini terletak pada tiga hal. *Pertama*, penelitian ini merekonstruksi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad secara sistematis dari berbagai karya yang tersebar dan tidak tersusun sebagai risalah filsafat. *Kedua*, penelitian ini membandingkan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dengan tiga tokoh utama filsafat Islam, yaitu Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, melalui lima parameter yang sama: konsep jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta eskatologi. *Ketiga*, penelitian ini menguji kemungkinan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad untuk ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam berdasarkan definisi filsafat Islam yang lebih inklusif.

Dengan kebaruan tersebut, penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah dalam kajian Mirza Ghulam Ahmad dan sekaligus memberi kontribusi bagi perluasan peta filsafat jiwa Islam.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas mengenai alur penelitian ini, penulis menyusun sistematika pembahasan ke dalam enam bab sebagai berikut:

Bab I merupakan bab pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang penelitian yang menguraikan konteks dan urgensi kajian pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam diskursus filsafat Islam. Dalam latar belakang dijelaskan bahwa kajian mengenai Mirza Ghulam Ahmad selama ini lebih banyak diarahkan pada

aspek-aspek teologis yang dipandang kontroversial, sementara pemikirannya mengenai jiwa, relasi jiwa dan tubuh, serta eskatologi belum banyak dikaji secara filosofis. Bab ini juga memuat identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian, kajian pustaka, serta sistematika pembahasan. Dengan demikian, Bab I berfungsi sebagai dasar awal yang menunjukkan masalah utama, arah kajian, ruang lingkup penelitian, serta posisi kebaruan penelitian ini.

Bab II membahas kerangka teoritis yang menjadi landasan penelitian. Bab ini diawali dengan pembahasan mengenai definisi, batas, dan persoalan kategorisasi filsafat Islam. Pembahasan ini penting karena penelitian ini tidak hanya membahas pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad secara deskriptif, tetapi juga hendak menguji kemungkinan pemikirannya untuk ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam. Selain itu, Bab II juga membahas relasi antara wahyu, kasyf, dan akal dalam tradisi pemikiran Islam. Pembahasan ini digunakan untuk menunjukkan bahwa filsafat Islam tidak bersifat tunggal dalam hal epistemologi, melainkan memiliki keragaman corak, mulai dari corak burhani dalam tradisi Peripatetik, corak isyraqi dan pengetahuan presensial dalam filsafat Iluminasi, hingga sintesis wahyu, kasyf, dan burhan dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*. Setelah itu, bab ini menguraikan jiwa sebagai objek kajian filsafat Islam, baik dari sisi ontologis maupun epistemologis. Pada bagian akhir, Bab II menetapkan lima parameter komparasi yang akan digunakan secara konsisten dalam penelitian ini, yaitu konsep dan hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi.

Bab III membahas Mirza Ghulam Ahmad dan konstruksi pemikirannya tentang jiwa berdasarkan lima parameter penelitian, yaitu konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks barzakh dan akhirat. Bab ini diawali dengan uraian mengenai konteks historis dan intelektual yang melingkupi kehidupan Mirza Ghulam Ahmad, terutama situasi keagamaan dan pemikiran di India pada akhir abad ke-19, polemik dengan Arya Samaj, misionaris Kristen, serta arus modernisme Barat. Pembahasan konteks ini diperlukan untuk memahami mengapa karya-karya Mirza Ghulam Ahmad banyak bergerak

dalam corak teologis, retoris, dan apologetik, namun tetap memuat gagasan-gagasan yang dapat direkonstruksi secara filosofis.

Bab IV membahas filsafat jiwa dalam tiga corak utama filsafat Islam yang menjadi kerangka komparasi penelitian ini. Bab ini menguraikan pemikiran Ibn Sina sebagai representasi mazhab Peripatetik, Suhrawardi sebagai representasi mazhab Iluminasi, dan Mullā Ṣadrā sebagai representasi *Ḥikmah Muta'āliyah*. Pembahasan terhadap masing-masing tokoh diawali dengan pengantar singkat mengenai identitas tokoh, urgensinya dalam tradisi filsafat Islam, serta landasan ontologi dan epistemologi yang melandasi pemikirannya tentang jiwa. Setelah itu, pemikiran jiwa masing-masing tokoh diuraikan berdasarkan lima parameter yang sama, yaitu konsep dan hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eksistensi jiwa dalam konteks eskatologi.

Bab V merupakan bab analisis utama penelitian ini. Bab ini membahas posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam melalui komparasi dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Pembahasan dalam bab ini disusun berdasarkan lima parameter yang telah ditetapkan sebelumnya. Setelah lima aspek tersebut dianalisis, Bab V kemudian menyajikan sintesis mengenai posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat jiwa Islam. Pada bagian ini akan ditentukan corak filsafat Islam mana yang paling dekat dengan pemikiran jiwanya. Selanjutnya, Bab V juga membahas persoalan kategorisasi epistemologis, yakni apakah pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad yang bertumpu pada wahyu, kasyf, dan akal dapat dikategorikan sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam dalam pengertian yang inklusif.

Bab VI merupakan bab penutup. Bab ini berisi kesimpulan, implikasi penelitian dan saran. Bagian kesimpulan merangkum jawaban atas rumusan masalah penelitian, yaitu mengenai konstruksi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad, pandangan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā tentang jiwa, serta posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam. Kesimpulan juga menegaskan apakah pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat dibaca sebagai bagian dari tradisi filsafat Islam dalam pengertian yang luas, serta corak filsafat Islam mana yang paling dekat dengannya secara struktural. Adapun bagian saran berisi rekomendasi bagi penelitian lanjutan, baik mengenai

pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam bidang lain maupun mengenai kemungkinan perluasan peta filsafat Islam kepada tokoh-tokoh yang selama ini belum banyak dibahas dalam literatur filsafat Islam arus utama.

BAB II
JIWA DALAM TINJAUAN FILSAFAT ISLAM

A. Filsafat Islam: Definisi, Batas, dan Persoalan Kategorisasi

Berbicara mengenai filsafat Islam seolah-olah merupakan sesuatu yang sudah gamblang dan tidak lagi membutuhkan penjelasan panjang. Namun justru di balik kesan tersebut tersimpan persoalan yang tidak sesederhana yang dibayangkan. Pertanyaan tentang apa sesungguhnya yang dimaksud dengan filsafat Islam: apakah ia didefinisikan oleh metodenya, oleh objek kajiannya, oleh konteks peradaban yang melingkupinya, atau oleh sesuatu yang lebih mendasar dari itu, ternyata masih menjadi perdebatan yang belum selesai di kalangan para sarjana. Perdebatan ini bukan sekadar soal terminologi, melainkan menyentuh persoalan epistemologis yang sangat mendasar. Bagi penelitian ini, perdebatan tersebut sangat relevan karena jawaban atas pertanyaan tersebut akan menentukan apakah pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad yang tidak menggunakan terminologi teknis *falsafah* namun mengajukan klaim-klaim ontologis yang koheren dapat atau tidak dapat diperlakukan sebagai bagian dari tradisi intelektual filsafat Islam.

1. Problem Istilah dan Pengertian Filsafat Islam

Sebelum membahas kecenderungan sempit yang mengidentikkan filsafat Islam dengan tradisi demonstratif-rasional, terlebih dahulu perlu dijelaskan persoalan istilah dan pengertian filsafat Islam itu sendiri. Penjelasan ini penting karena istilah "filsafat Islam" tidak selalu dipahami secara tunggal. Dalam literatur akademik, terdapat beberapa istilah yang sering digunakan, seperti *Islamic philosophy*, *Arabic philosophy*, "filsafat Arab", "filsafat dalam Islam", atau "filsafat di dunia Islam". Perbedaan istilah tersebut bukan sekadar perbedaan penamaan, melainkan berkaitan dengan cara memahami hakikat, cakupan, sumber, dan batas-batas filsafat Islam. Apakah filsafat Islam ditentukan oleh bahasa yang digunakan, oleh agama para tokohnya, oleh lingkungan peradaban tempat ia berkembang, oleh metode rasional yang dipakai, atau oleh horizon wahyu dan ajaran Islam yang menyinarinya? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang menjadikan pembahasan istilah filsafat Islam perlu diletakkan sejak awal.

Secara umum, filsafat sering dipahami sebagai usaha berpikir secara sistematis, radikal, dan universal untuk mencari hakikat segala sesuatu. Dalam konteks Islam, pengertian tersebut kemudian memperoleh corak yang khas karena objek dan horizon pemikirannya tidak dapat dilepaskan dari ajaran Islam. Hasyimsyah Nasution, misalnya, mendefinisikan filsafat Islam sebagai hasil pemikiran filosof tentang ketuhanan, kenabian, manusia, dan alam yang disinari ajaran Islam dalam suatu aturan pemikiran yang logis dan sistematis.[1] Definisi ini penting karena menempatkan filsafat Islam bukan sekadar sebagai aktivitas rasional yang berdiri netral di luar agama, tetapi sebagai pemikiran sistematis yang bergerak dalam horizon ajaran Islam.

Definisi serupa juga dapat ditemukan pada Ibrahim Madkur dan Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Ibrahim Madkur memberikan batasan bahwa filsafat Islam adalah pemikiran yang lahir dalam dunia Islam untuk menjawab tantangan zaman, yang meliputi persoalan Allah dan alam semesta, wahyu dan akal, serta agama dan filsafat. Sementara itu, Ahmad Fu'ad al-Ahwani mendefinisikan filsafat Islam sebagai pembahasan tentang alam dan manusia yang disinari ajaran Islam.[2] Dua definisi tersebut memperlihatkan bahwa filsafat Islam tidak hanya ditentukan oleh pengaruh Yunani atau oleh metode rasional semata, tetapi juga oleh konteks dunia Islam dan problem-problem khas yang dibicarakannya, seperti Tuhan, alam, manusia, wahyu, akal, agama, dan filsafat.

Meski demikian, persoalan penamaan disiplin ini telah melahirkan perdebatan panjang. Sebagian sarjana lebih memilih istilah "filsafat Arab" atau *Arabic philosophy*. Alasan yang biasa diajukan adalah bahwa bahasa utama yang digunakan dalam pengungkapan tradisi filsafat ini adalah bahasa Arab. Dalam pandangan ini, istilah "Islam" dianggap kurang tepat karena tidak semua karya filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab berasal dari penulis Muslim. Ada pula tokoh-tokoh Nasrani, Yahudi, Majusi, dan kelompok lain yang turut berperan dalam penerjemahan, pengembangan ilmu, dan

[1] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hal. 2.

[2] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, hal. 3.

pembentukan lingkungan intelektual yang menjadi latar bagi filsafat tersebut. Selain itu, ada pula alasan historis bahwa Islam lahir di kalangan bangsa Arab, disebarluaskan melalui ekspansi Arab, dan pada fase awalnya berkembang dalam lingkungan kebudayaan Arab, sehingga seluruh produk intelektual yang berada di bawah pengaruh sejarah Arab dinilai layak diberi predikat "Arab".[3]

Dari berbagai penyematan tersebut, istilah "filsafat Arab" menjadi problematis jika dijadikan kategori utama. *Pertama*, istilah ini berisiko mereduksi filsafat Islam menjadi fenomena kebahasaan semata, padahal filsafat Islam tidak hanya lahir karena bahasa Arab, tetapi juga karena horizon keagamaan, metafisis, dan spiritual Islam. *Kedua*, istilah tersebut tidak mampu menampung kenyataan bahwa banyak tokoh penting dalam filsafat Islam berasal dari wilayah non-Arab, seperti Persia, Turki, Asia Tengah, India Muslim, dan wilayah lainnya. Ibn Sina, Suhrawardi, Mullā Ṣadrā, Mir Damad, Hadi Sabzawari, dan banyak pemikir lain tidak dapat dibatasi dalam kategori Arab secara etnis. *Ketiga*, istilah "filsafat Arab" juga dapat mengaburkan fakta bahwa sebagian karya filsafat penting dalam dunia Islam ditulis dalam bahasa Persia, selain bahasa Arab.

Henry Corbin termasuk sarjana yang secara tegas menolak penyempitan filsafat Islam menjadi "filsafat Arab". Menurut Corbin, bahasa Arab memang merupakan bahasa wahyu al-Qur'an, bahasa ibadah, dan bahasa konseptual yang digunakan oleh banyak sarjana Muslim, baik Arab maupun non-Arab. Namun, fakta kebahasaan ini tidak cukup untuk menyebut keseluruhan tradisi tersebut sebagai "filsafat Arab". Bagi Corbin, istilah "Arab" sebagai kategori etnis dan linguistik tidak identik dengan "Islam" sebagai realitas religius dan spiritual. Jika istilah "filsafat Arab" dijadikan kategori utama, maka tradisi filsafat Persia dan para pemikir non-Arab dalam dunia Islam akan sulit ditempatkan secara tepat.[4] Karena itu, Corbin lebih memilih istilah "filsafat Islam", sebab yang menentukan karakter tradisi ini bukan hanya bahasa yang dipakai, melainkan

[3] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, hal. 3–4.

[4] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard (London: Kegan Paul International, 1993), hal. xiii–xiv.

fakta religius dan spiritual Islam yang menjadi horizon pemikirannya.

Seyyed Hossein Nasr juga menguatkan keberatan terhadap penyempitan filsafat Islam menjadi "filsafat Arab", meskipun argumennya tidak semata-mata bertumpu pada persoalan bahasa. Bagi Nasr, filsafat Islam tidak dapat didefinisikan hanya berdasarkan bahasa Arab sebagai medium penulisan, sebab tradisi ini berkembang dalam keseluruhan dunia Islam dan melibatkan berbagai lingkungan intelektual non-Arab, terutama Persia dan India Muslim. Lebih jauh, Nasr juga menolak pembacaan yang membatasi filsafat Islam pada fase awal Peripatetik atau menganggapnya berakhir setelah Ibn Rushd. Menurutnya, filsafat Islam tetap hidup setelah periode klasik melalui tradisi Iluminasi, metafisika sufistik, Ismaili, Mazhab Isfahan, dan terutama Ḥikmah Muta'āliyah Mullā Ṣadrā.[5] Dengan demikian, istilah "filsafat Islam" lebih memadai karena menunjukkan keluasan historis, geografis, epistemologis, dan spiritual dari tradisi ini.

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, istilah "filsafat Islam" dipilih karena lebih mampu menampung kompleksitas tradisi pemikiran yang menjadi kerangka kajian. Penelitian ini tidak memahami filsafat Islam hanya sebagai tradisi yang ditulis dalam bahasa Arab, tidak pula membatasinya pada etnis Arab, dan tidak juga menyamakannya semata-mata dengan tradisi Peripatetik. Filsafat Islam dalam penelitian ini dipahami sebagai tradisi pemikiran rasional-spiritual dalam dunia Islam yang membahas hakikat Tuhan, alam, manusia, jiwa, pengetahuan, kenabian, wahyu, dan kehidupan akhir dengan menggunakan perangkat akal, argumentasi konseptual, kasyf, dan petunjuk wahyu secara proporsional.

Dengan pengertian tersebut, filsafat Islam tidak dipakai secara terlalu longgar. Tidak semua pemikiran keagamaan otomatis disebut filsafat Islam. Suatu pemikiran baru dapat dibaca secara filosofis apabila di dalamnya terdapat struktur konseptual yang dapat dianalisis, baik secara ontologis, epistemologis, etis, maupun eskatologis. Oleh karena itu,

[5] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 8–9.

pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad tidak langsung diterima sebagai filsafat Islam hanya karena ia berbicara tentang *rūḥ*, wahyu, barzakh, dan akhirat. Pemikiran tersebut harus diuji terlebih dahulu: apakah ia memiliki konstruksi tentang hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, penyempurnaan jiwa, serta keadaan jiwa pascakematian yang dapat dianalisis secara filosofis. Dengan cara inilah istilah "filsafat Islam" digunakan dalam penelitian ini, yakni secara inklusif tetapi tetap kritis.

2. Kecenderungan Sempit: Filsafat Islam sebagai Tradisi Demonstratif Rasional

Dalam sejarah kajian filsafat Islam, ada satu kecenderungan yang sangat dominan dan berpengaruh panjang yakni pandangan yang mengidentikkan filsafat Islam semata-mata dengan tradisi demonstratif-rasional yang diwariskan dari Yunani. Kecenderungan ini tidak muncul dari ruang kosong. Ia berakar terutama pada cara sarjana Barat abad ke-19 dalam membaca dan mengkategorikan tradisi intelektual Islam dengan menempatkan warisan Aristotelian sebagai tolak ukur utama apa yang layak disebut sebagai filsafat.

Muhammad Ali Khalidi menunjukkan bahwa kecenderungan orientalis klasik terhadap filsafat Islam umumnya bergerak pada tiga tesis besar. Pertama, filsafat Islam dianggap sepenuhnya derivatif dari filsafat Yunani, seakan-akan ia hanya "filsafat Yunani dalam bahasa Arab". Kedua, filsafat Islam dipandang sebagai gejala marginal dalam kebudayaan Islam dan hanya terbatas pada sekelompok kecil elite intelektual. Ketiga, filsafat Islam sering digambarkan sebagai tradisi yang selalu berada dalam ketegangan antara akal dan wahyu, seolah-olah persoalan utamanya hanyalah konflik antara rasionalitas filosofis dan otoritas keagamaan.[6] Tiga asumsi ini membuat filsafat Islam tidak dibaca sebagai tradisi yang memiliki dinamika internalnya sendiri, melainkan sebagai tradisi yang selalu diukur dari kedekatannya dengan model Yunani atau dari jaraknya terhadap agama.

Kecenderungan ini menjadi problematis karena menyempitkan cakupan filsafat Islam. Jika filsafat Islam hanya

[6] Muhammad Ali Khalidi, "Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy," *Radical Philosophy* 135 (January/February 2006): 25–26.

diidentikkan dengan *falsafah* Peripatetik yang demonstratif, maka tokoh-tokoh yang tidak menulis dalam bentuk risalah filsafat teknis akan tersingkir. Tokoh seperti al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, Ibn ‘Arabi, Suhrawardi, Mullā Ṣadrā, bahkan sebagian tradisi kalam dan tasawuf filosofis akan sulit ditempatkan secara memadai. Padahal, banyak dari mereka membahas persoalan-persoalan yang sangat filosofis, seperti wujud, Tuhan, jiwa, pengetahuan, sebab-akibat, kosmos, kebahagiaan, dan kehidupan akhir. Mereka tidak selalu memakai bentuk *falsafah* Peripatetik, tetapi pemikirannya tetap mengandung struktur ontologis, epistemologis, dan metafisis yang dapat dianalisis secara filosofis.

Di sinilah kritik Hamid Fahmy Zarkasyi menjadi relevan. Menurutnya, sebagian orientalis terlalu menekankan unsur asing dalam filsafat Islam sampai menafikan adanya sistem pemikiran rasional dan konseptual yang berakar dalam Islam sendiri. Padahal, para cendekiawan Muslim tidak sekadar menerima filsafat Yunani secara pasif. Mereka menyerap, menyeleksi, mengkritik, memodifikasi, dan mengintegrasikan warisan asing itu ke dalam pandangan hidup Islam.[7] Dengan demikian, filsafat Islam bukan sekadar hasil penerjemahan karya Yunani ke dalam bahasa Arab, tetapi hasil pertemuan kreatif antara warisan Yunani dan *worldview* Islam yang telah memiliki struktur teologis, metafisis, dan etisnya sendiri.

Michael Marmura juga mengakui bahwa para filosof Muslim tidak menerima warisan Yunani secara pasif. Mereka mengkritik, memilih, menolak, membuat pembedaan, memperhalus, dan membentuk ulang konsep-konsep yang mereka terima untuk menyusun filsafat mereka sendiri.[8] Pengakuan ini penting karena menunjukkan bahwa adanya pengaruh Yunani tidak otomatis meniadakan orisinalitas filsafat Islam. Setiap tradisi filsafat memang hidup melalui proses penerimaan, kritik, dan transformasi. Yang menentukan orisinalitas bukan ketiadaan pengaruh, melainkan kemampuan mengolah pengaruh tersebut dalam horizon makna yang baru.

---

[7] Hamid Fahmy Zarkasyi, “Framework Kajian Orientalis dalam Filsafat Islam,” *Islamia*, Vol. II, No. 3 (Desember 2005), Jakarta: Khairul Bayan.

[8] Michael Marmura, “Falsafah,” dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan Publishing Company, t.t.), hal. 268.

Bagi penelitian ini, kritik terhadap kecenderungan sempit tersebut memiliki fungsi metodologis yang penting. Jika definisi filsafat Islam dibatasi hanya pada tradisi demonstratif-Peripatetik, maka pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad akan langsung tersingkir karena ia tidak menulis dalam bahasa *falsafah* teknis. Akan tetapi, jika filsafat Islam dipahami secara lebih luas sebagai tradisi *ḥikmah* yang mencakup pencarian hakikat melalui akal, wahyu, kasyf, dan penyempurnaan jiwa, maka pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat diuji secara lebih proporsional. Dengan kata lain, yang perlu dinilai bukan apakah ia seorang filosof Peripatetik, melainkan apakah pemikirannya tentang jiwa memuat konstruksi ontologis, epistemologis, dan eskatologis yang koheren sehingga dapat ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam secara terbatas dan kritis.

3. Distingsi *Falsafah* dan *Ḥikmah*: Paradigma Definisi yang Lebih Inklusif

Setelah melihat keterbatasan pandangan yang mengidentikkan filsafat Islam hanya dengan tradisi demonstratif-rasional, perlu dijelaskan distingsi penting dalam tradisi intelektual Islam sendiri, yakni antara *falsafah* dan *ḥikmah*. Dua istilah ini sering digunakan secara berdekatan, bahkan kadang dipakai secara bergantian, tetapi keduanya tidak selalu memiliki cakupan yang sama. *Falsafah* umumnya menunjuk pada tradisi pemikiran rasional yang berakar pada penerimaan dan pengolahan filsafat Yunani, terutama Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Adapun *ḥikmah* memiliki cakupan yang lebih luas karena tidak hanya menunjuk pada penalaran rasional, tetapi juga pada kebijaksanaan, pengetahuan tentang hakikat, penyempurnaan jiwa, dan kesesuaian antara pengetahuan dengan tindakan.

Dalam tradisi Islam, istilah *falsafah* berasal dari kata Yunani *philosophia* yang kemudian diserap ke dalam bahasa Arab. Dalam pengertian historis yang lebih sempit, istilah ini biasanya dikaitkan dengan para filosof Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rushd. Mereka menyusun pemikirannya melalui perangkat logika, metafisika, fisika, psikologi, etika, dan politik yang banyak berakar pada warisan Yunani. Karena itu, tidak keliru apabila *falsafah* disebut sebagai

salah satu bentuk utama filsafat Islam pada periode klasik, terutama karena ia menekankan logika, demonstrasi rasional, dan argumentasi metafisis.[9]

Dalam hal ini, Oliver Leaman membedakan dua istilah penting dalam tradisi intelektual Islam: *falsafah* dan *ḥikmah*. Menurut Leaman, *falsafah* merupakan neologisme Arab yang digunakan untuk merepresentasikan kata Yunani *philosophia*, dan penggunaannya secara khusus sering merujuk pada tradisi demonstratif-Peripatetik. Sementara itu, *ḥikmah* adalah istilah Arab yang sudah lama hidup dalam tradisi Islam dan secara harfiah berarti kebijaksanaan. Leaman bahkan mencatat bahwa banyak pembahasan dalam kalam dan tasawuf dapat diklasifikasikan sebagai *ḥikmah*, meskipun tidak selalu masuk ke dalam *falsafah* dalam pengertian teknis.[10] Dengan demikian, *ḥikmah* memiliki ruang yang lebih luas daripada *falsafah*.

Mukhtar H. Ali juga menegaskan bahwa *falsafah* dan *ḥikmah* memiliki penekanan yang berbeda. *Falsafah* lebih bertumpu pada penalaran deduktif atau *istidlāl* dan mengutamakan kerja rasio dalam menyusun argumen. Sementara itu, *ḥikmah* memiliki cakupan yang lebih luas karena tidak hanya melibatkan rasio, tetapi juga hati, pengalaman batin, dan penyucian diri dalam pencarian hakikat. Karena itu, *ḥikmah* tidak sekadar berarti kemampuan berpikir secara logis, tetapi juga kebijaksanaan yang menghubungkan pengetahuan, tindakan, dan kesempurnaan jiwa.[11]

Makna *ḥikmah* sendiri memiliki dasar yang kuat dalam tradisi Islam. Kata *ḥikmah* disebut berulang kali dalam al-Qur'an dan sering dikaitkan dengan pemberian pengetahuan, kebijaksanaan, dan petunjuk ilahi. Dalam pengertian ini, *ḥikmah* tidak hanya berarti kemampuan berpikir rasional, tetapi juga kemampuan memahami hakikat sesuatu dan menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Mukhtar H. Ali menjelaskan bahwa dalam kamus-kamus klasik seperti *Tāj al-ʿArūs*, *ḥikmah* didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu dan tindakan yang sesuai dengan pengetahuan tersebut.

---

[9] Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hal. 5–6.

[10] Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, hal. 5–6.

[11] Mukhtar H. Ali, "Wisdom as the Sublime Measure: A New Epistemology of Ḥikma", Chapter 17 (Leiden: Koninklijke Brill BV, 2026), hal. 372-373.

Dengan demikian, *ḥikmah* mencakup dimensi teoritis dan praktis sekaligus.[12]

Menariknya, Ibn Sina sendiri juga mendefinisikan filsafat dengan istilah *ḥikmah*. Ia menyatakan bahwa filsafat atau *ḥikmah* adalah penyempurnaan jiwa manusia melalui konseptualisasi terhadap berbagai hal dan pembenaran terhadap realitas teoritis maupun praktis sejauh kemampuan manusia. Definisi ini memperlihatkan bahwa filsafat dalam tradisi Islam tidak hanya bertujuan membangun argumentasi rasional, tetapi juga menyempurnakan jiwa manusia.[13] Dalam pengertian ini, filsafat tidak dapat dipisahkan dari proses pembentukan manusia yang mengetahui, bertindak benar, dan bergerak menuju kesempurnaan.

Distingsi antara *falsafah* dan *ḥikmah* ini memiliki implikasi penting. Jika filsafat Islam hanya dipahami sebagai *falsafah*, maka cakupannya akan terbatas pada tradisi yang sangat dekat dengan model Yunani-Peripatetik. Namun, jika filsafat Islam dipahami sebagai *ḥikmah*, maka cakupannya menjadi lebih luas dan mampu menampung berbagai bentuk pencarian hakikat dalam Islam. Di dalamnya dapat masuk tradisi Iluminasi Suhrawardi, metafisika sufistik, kalam filosofis, filsafat Ismaili, dan Ḥikmah Muta'āliyah Mullā Ṣadrā. Semua tradisi ini tidak selalu memakai format yang sama dengan *falsafah* Peripatetik, tetapi tetap membahas persoalan-persoalan filosofis yang mendasar.

Dalam konteks ini, Zarkasyi juga menegaskan bahwa filsafat dalam Islam tidak seharusnya dicari hanya pada karya-karya yang memakai istilah *falsafah*. Unsur filosofis dapat ditemukan dalam berbagai disiplin ilmu Islam seperti tafsir, hadis, kalam, ushul fikih, dan tasawuf. Disiplin-disiplin tersebut membahas persoalan mendasar seperti Tuhan, manusia, alam, penciptaan, akhlak, kehidupan dunia dan akhirat, serta tujuan akhir manusia. Dengan demikian, jika filsafat dipahami sebagai

[12] Mukhtar H. Ali, "Wisdom as the Sublime Measure: A New Epistemology of Ḥikma," dalam *Knowledge and Education in Classical Islam*, ed. Sebastian Günther dan Dorothee Pielow (Leiden: Brill, 2026), hal. 366–367.

[13] Mukhtar H. Ali, "Wisdom as the Sublime Measure," hal. 372–373.

pencarian hakikat secara mendalam, maka ilmu-ilmu Islam tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari horizon filosofis.[14]

Seyyed Hossein Nasr memperkuat pandangan ini dengan menyatakan bahwa filsafat Islam tidak hanya berhenti pada mazhab Peripatetik. Menurutnya, filsafat Islam tetap hidup setelah periode klasik melalui berbagai corak, seperti tradisi Iluminasi, metafisika sufistik, filsafat Ismaili, Mazhab Isfahan, dan terutama Ḥikmah Muta'āliyah Mullā Ṣadrā. Karena itu, sejarah filsafat Islam tidak dapat ditutup pada Ibn Rushd sebagaimana sering diasumsikan dalam sebagian kajian Barat. Tradisi ini terus berlanjut sebagai tradisi hidup yang menggabungkan akal, wahyu, kasyf, dan pencarian metafisis tentang hakikat realitas.[15]

Dengan pengertian ini, *ḥikmah* menjadi kategori yang lebih memadai untuk memahami keluasan filsafat Islam. Ia tidak menolak *falsafah*, sebab *falsafah* tetap menjadi bagian penting dari filsafat Islam. Namun, *ḥikmah* melampaui *falsafah* karena membuka ruang bagi sumber-sumber epistemik yang lebih luas, seperti wahyu, intuisi intelektual, kasyf, pengalaman ruhani, dan penyucian jiwa. Oleh sebab itu, filsafat Islam dalam pengertian *ḥikmah* tidak hanya berbicara tentang argumentasi rasional, tetapi juga tentang transformasi manusia menuju kesempurnaan.

Distingsi ini penting bagi penelitian ini. Pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad jelas tidak berada dalam jalur *falsafah* teknis-Peripatetik. Ia tidak menyusun pemikirannya melalui perangkat metafisika teknis sebagaimana Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Namun, pemikirannya tentang jiwa memuat pembahasan mengenai hakikat *rūḥ*, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, perkembangan moral-ruhani manusia, serta keadaan jiwa di alam barzakh dan akhirat. Tema-tema tersebut dapat diuji dalam kerangka *ḥikmah*, yakni sebagai pemikiran tentang hakikat manusia dan jiwa yang bergerak dalam horizon wahyu, kasyf, akal, dan penyempurnaan diri.

Dengan demikian, penelitian ini tidak menggunakan istilah filsafat Islam dalam arti sempit sebagai *falsafah* teknis

[14] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Framework Kajian Orientalis dalam Filsafat Islam," *Islamia*, Vol. II, No. 3 (Desember 2005), Jakarta: Khairul Bayan.

[15] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, hal. 8–9.

semata. Filsafat Islam dipahami sebagai tradisi *ḥikmah* yang bersifat inklusif, tetapi tetap kritis. Inklusif karena ia tidak membatasi filsafat Islam hanya pada tradisi Peripatetik, tetapi juga membuka ruang bagi corak pemikiran yang mengintegrasikan akal, wahyu, kasyf, dan penyempurnaan jiwa. Kritis karena tidak semua pemikiran keagamaan otomatis disebut filsafat. Suatu pemikiran baru dapat dibaca secara filosofis apabila ia memiliki struktur konseptual yang dapat dianalisis secara rasional dan menunjukkan koherensi dalam menjelaskan realitas yang dibahasnya.

4. Filsafat Islam sebagai Filsafat Kenabian

Perluasan pengertian filsafat Islam dari *falsafah* menuju *ḥikmah* menemukan dasar teoritis yang lebih kuat dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin. Keduanya sama-sama menolak pembacaan yang mereduksi filsafat Islam hanya sebagai kelanjutan filsafat Yunani atau sebagai tradisi rasional-demonstratif yang terpisah dari wahyu. Bagi Nasr dan Corbin, filsafat Islam harus dipahami dalam hubungannya dengan realitas kenabian, wahyu, spiritualitas, dan pencarian batin terhadap hakikat. Dengan demikian, filsafat Islam bukan sekadar filsafat yang kebetulan berkembang di kalangan umat Islam, melainkan tradisi pemikiran yang dibentuk oleh horizon keagamaan dan spiritual Islam itu sendiri.

Nasr menyebut filsafat Islam sebagai filsafat yang hidup di "tanah kenabian" (*philosophy in the land of prophecy*). Ungkapan ini memperlihatkan bahwa filsafat Islam tidak berkembang dalam ruang kosong yang netral dari wahyu, tetapi dalam dunia yang menjadikan kenabian sebagai pusat orientasi pengetahuan. Dalam pandangan Nasr, wahyu tidak hanya berkaitan dengan hukum dan etika, tetapi juga dengan pengetahuan tentang realitas, kosmos, jiwa manusia, tujuan hidup, dan kehidupan setelah kematian. Karena itu, filsafat Islam tidak dapat dipahami secara memadai jika dipisahkan dari wahyu dan kenabian.[16]

Dalam kerangka Nasr, wahyu bukan sekadar latar belakang kultural bagi aktivitas filsafat, melainkan unsur

[16] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, hal. 1–9.

epistemik yang konstitutif bagi filsafat Islam itu sendiri. Karena itu, pemikiran yang bertitik tolak dari wahyu tidak berada di pinggiran tradisi filsafat Islam, tetapi justru di jantungnya. Nasr juga menekankan bahwa filsafat Islam merupakan *living tradition* (tradisi yang hidup), yang terus berlanjut melampaui abad pertengahan dan tidak terbatas pada wilayah geografis maupun bahasa tertentu.[17]

Dalam kerangka Nasr, hubungan antara akal dan wahyu bukan hubungan pertentangan mutlak. Akal memiliki kedudukan penting sebagai alat untuk memahami dan menyusun pengetahuan secara konseptual, tetapi ia bergerak dalam horizon yang diterangi oleh wahyu. Nasr mengutip ungkapan yang dinisbatkan kepada Mullā Ṣadrā bahwa wahyu Qur'ani adalah cahaya yang memungkinkan manusia melihat, sedangkan kecerdasan filosofis adalah mata yang menyaksikan cahaya tersebut. Tanpa cahaya wahyu, mata tidak dapat melihat; tetapi tanpa mata intelek, cahaya itu juga tidak dapat disaksikan secara benar.[18] Dengan demikian, filsafat Islam tidak menyingkirkan akal, tetapi juga tidak menjadikannya sebagai satu-satunya sumber pengetahuan.

Corbin mengajukan pandangan yang sejalan, tetapi dengan penekanan yang lebih kuat pada dimensi batin dan spiritualitas. Bagi Corbin, filsafat Islam harus dipahami sebagai tradisi yang berkaitan secara esensial dengan fakta religius dan spiritual Islam, bukan semata-mata dengan bahasa Arab atau etnis Arab.[19] Karena itu, penyelidikan filsafat Islam tidak cukup hanya dilakukan dengan menelusuri pengaruh Yunani, tetapi juga harus memperhatikan wahyu, kenabian, hermeneutika batin, dan pengalaman spiritual.

Corbin menyebut filsafat Islam sebagai *prophetic philosophy*, yaitu filsafat kenabian. Yang dimaksud bukan filsafat yang sekadar membela doktrin agama, melainkan filsafat yang merenungkan realitas wahyu dan kenabian sebagai bagian dari struktur pengetahuan. Dalam pandangan Corbin, filsafat Islam tidak dapat sepenuhnya dipahami dengan model

[17] Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), hal. 1-10.

[18] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, hal. vii.

[19] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. xiii–xiv.

Barat modern yang memisahkan filsafat dari teologi dan spiritualitas. Dalam Islam, pencarian filosofis justru sering berjalan bersama penafsiran batin terhadap wahyu, penyucian jiwa, dan perjalanan ruhani manusia.[20] Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa dalam Islam, sejarah filsafat dan sejarah spiritualitas tidak dapat dipisahkan.[21]

Dalam kerangka filsafat kenabian, filsafat Islam pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari penafsiran terhadap teks suci yang bersumber dari wahyu. Oliver Leaman, ketika menjelaskan pandangan Henry Corbin, menegaskan bahwa filsafat Islam bersifat profetik karena ia berlandaskan pada interpretasi terhadap teks wahyu. Dengan demikian, wahyu tidak hanya berfungsi sebagai latar religius yang berada di luar filsafat, tetapi menjadi sumber makna yang melahirkan refleksi filosofis tentang Tuhan, manusia, jiwa, kosmos, dan kehidupan akhir. Filsafat Islam, dalam pengertian ini, tidak bergerak dengan cara memisahkan akal dari wahyu, melainkan menempatkan akal sebagai instrumen untuk memahami, menafsirkan, dan merumuskan makna-makna metafisis yang terkandung dalam wahyu secara lebih sistematis.[22]

Pandangan Corbin ini sangat penting karena ia menggeser cara memahami filsafat Islam. Filsafat Islam tidak lagi dilihat hanya sebagai aktivitas rasional yang meniru Yunani, tetapi sebagai tradisi pemikiran yang memiliki hubungan erat dengan wahyu dan pengalaman ruhani. Dalam tradisi Iluminasi Suhrawardi, misalnya, filsafat tidak hanya berupa demonstrasi rasional, tetapi juga penyaksian cahaya, pengetahuan presensial, dan transformasi batin. Sebagaimana dalam Ḥikmah Muta‘āliyah Mullā Ṣadrā, filsafat juga tidak berdiri sendiri, tetapi menyatukan *burhān*, *‘irfān*, dan al-Qur’an sebagai tiga jalan menuju hakikat.

Henry Corbin berpendapat bahwa kejeniusan tradisi intelektual Islam terutama terletak pada dimensi spiritualnya. Namun, alih-alih melihat hal itu sebagai kelemahan, ia justru menjadikannya sebagai ciri khas filsafat Islam yang membedakannya dari tradisi filsafat lain. Karena itu, Corbin

[20] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. 23–25.
[21] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. xvi.
[22] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. 10-15

menyatakan bahwa “dalam Islam, terutama, sejarah filsafat dan sejarah spiritualitas tidak dapat dipisahkan.” [23] Baginya, filsafat Islam merepresentasikan suatu bentuk pemikiran yang tidak hanya bertumpu pada rasionalitas demonstratif, tetapi juga pada pengalaman spiritual, mistisisme, dan upaya melampaui metode logis yang diwariskan dari filsafat Yunani. Corbin bahkan menyebut tradisi ini sebagai *Oriental philosophy* atau “filsafat Timur”, dengan memainkan ambiguitas istilah Arab *ishrāqī*, yang dapat berarti “iluminatif” sekaligus “Timur”.[24]

Dengan demikian, Filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) merupakan sebuah kategori epistemologis yang fundamental untuk memahami seluruh tradisi filsafat Islam. Titik pangkalnya adalah keyakinan bahwa filsafat, bahkan dalam bentuknya yang paling awal di Yunani, tidak pernah lahir dalam ruang hampa, melainkan selalu bersumber dari iklim kenabian. Nasr mengangkat pepatah Arab klasik yang menjadi semacam aksioma bagi seluruh proyek intelektualnya: *yanba' al-ḥikmah min mishkāt al-nubuwwah*, "filsafat memancar dari ceruk kenabian."[25] Ungkapan ini mengandung klaim substantif bahwa akal dan wahyu, demonstrasi rasional dan iluminasi profetik, merupakan dua jalur yang berasal dari satu sumber. Dengan demikian, filsafat kenabian secara paling dasar dapat dirumuskan sebagai filsafat yang "beroperasi dalam sebuah dunia yang didominasi oleh realitas kenabian dan wahyu"[26]. Filsafat yang mengakui bahwa wahyu menyediakan pengetahuan tentang hakikat realitas yang mencakup kosmologi, eskatologi, jiwa manusia, dan hubungan antara Tuhan dan alam semesta, dan bahwa pengetahuan ini bukan saingan bagi akal melainkan batas cakrawala tempat akal bergerak.[27]

---

[23] Muhammad Ali Khalidi, "Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy," *Radical Philosophy* 135 (January/February 2006), hal. 26, mengutip Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. xvi.

[24] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hal. 4.

[25] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 4.

[26] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy, hal. 109*

[27] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy, hal.7*

Atas dasar itu, penelitian ini mengambil manfaat dari Nasr dan Corbin secara kritis. Dari Nasr, penelitian ini mengambil gagasan bahwa filsafat Islam hidup dalam horizon wahyu dan kenabian, sehingga wahyu tidak harus dipandang sebagai lawan filsafat. Dari Corbin, penelitian ini mengambil gagasan bahwa filsafat Islam memiliki dimensi batin dan spiritual yang tidak dapat direduksi kepada logika demonstratif. Namun, penelitian ini tetap mempertahankan syarat bahwa suatu pemikiran harus memiliki struktur konseptual yang dapat dianalisis agar layak dibaca secara filosofis.

Dalam konteks penelitian ini, kerangka Nasr dan Corbin sangat penting untuk membaca pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. MGA tidak menulis dalam bentuk risalah filsafat teknis dan tidak menggunakan perangkat konseptual *falsafah* secara sistematis. Namun, ia membahas persoalan-persoalan yang bersifat filosofis, seperti hakikat *rūḥ*, asal-usul jiwa, hubungan jiwa dan tubuh, penyempurnaan jiwa, alam barzakh, tubuh ruhani, serta hubungan amal dengan keadaan pascakematian. Pembahasan semacam ini tidak dapat langsung dikeluarkan dari wilayah filsafat Islam hanya karena ia bertumpu pada wahyu dan pengalaman ruhani. Sebaliknya, dengan kerangka filsafat Islam sebagai *ḥikmah* dan filsafat kenabian, pemikiran jiwa MGA dapat diuji apakah memiliki struktur ontologis, epistemologis, dan eskatologis yang koheren.

Dengan demikian, posisi Nasr dan Corbin memberi dasar teoretis bagi penelitian ini untuk menggunakan pengertian filsafat Islam yang inklusif-kritis. Inklusif karena filsafat Islam tidak dibatasi pada *falsafah* demonstratif-Peripatetik, tetapi juga mencakup tradisi yang mengintegrasikan akal, wahyu, kasyf, dan penyempurnaan jiwa. Kritis karena keterlibatan wahyu dan pengalaman spiritual tidak otomatis membuat suatu pemikiran menjadi filsafat. Pemikiran tersebut tetap harus diuji secara konseptual. Kerangka inilah yang memungkinkan penelitian ini menempatkan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat Islam tanpa menyamakannya secara paksa dengan Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā.

5. Relasi Wahyu, Kasyf, dan Akal dalam Filsafat Islam

Setelah filsafat Islam dipahami dalam kerangka *ḥikmah* dan filsafat kenabian, perlu dijelaskan lebih lanjut bagaimana

posisi wahyu, kasyf, dan akal dalam tradisi filsafat Islam. Pembahasan ini penting karena filsafat Islam tidak berkembang melalui satu model epistemologi tunggal. Di dalamnya terdapat corak yang lebih menekankan demonstrasi rasional, seperti tradisi Peripatetik; corak yang memberi tempat besar kepada pengetahuan presensial dan iluminasi, seperti filsafat Suhrawardi; serta corak yang berusaha menyintesiskan akal, wahyu, dan pengalaman ruhani, sebagaimana tampak dalam *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā. Dengan demikian, filsafat Islam tidak dapat dipahami hanya sebagai rasionalisme murni yang terpisah dari wahyu, tetapi juga tidak dapat direduksi menjadi mistisisme tanpa struktur rasional.

Dalam tradisi Peripatetik, akal dan demonstrasi rasional atau *burhān* memang menempati posisi penting. Para filosof seperti al-Farabi dan Ibn Sina menyusun pemikirannya melalui perangkat logika, definisi, silogisme, dan pembuktian rasional. Namun, hal ini tidak berarti bahwa wahyu sepenuhnya dikeluarkan dari pembahasan filsafat. Kenabian, wahyu, agama, dan kehidupan akhir tetap menjadi bagian dari persoalan yang dijelaskan secara filosofis. Al-Farabi dan Ibn Sina, misalnya, tidak menolak kenabian, tetapi berusaha menjelaskan bagaimana wahyu dapat dipahami dalam kerangka psikologi, kosmologi, dan teori intelek. Dalam hal ini, wahyu tidak ditempatkan sebagai lawan filsafat, melainkan sebagai realitas yang dapat dipahami melalui analisis filosofis.

Usaha integrasi antara wahyu dan filsafat bahkan telah tampak sejak al-Kindi. Ia dikenal sebagai filosof Muslim awal yang menegaskan bahwa filsafat dan agama tidak seharusnya dipertentangkan, karena keduanya sama-sama menuju kebenaran. Bagi al-Kindi, filsafat adalah usaha manusia untuk mengetahui hakikat segala sesuatu sejauh kemampuan manusia, sedangkan wahyu adalah kebenaran yang datang dari Tuhan melalui para nabi. Karena sumber kebenaran pada akhirnya satu, maka kebenaran yang dicapai oleh akal yang benar tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran wahyu. Dalam kerangka ini, aktivitas filosofis bukan ancaman bagi agama,

melainkan bagian dari upaya memahami tanda-tanda Tuhan secara rasional.[28]

Al-Kindi juga menggunakan al-Qur'an sebagai legitimasi bagi aktivitas berpikir. Ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan alam, mengambil pelajaran, dan menggunakan akal dipahami sebagai dorongan agama terhadap kegiatan refleksi rasional. Dengan demikian, filsafat tidak dipandang sebagai ilmu asing yang harus dicurigai, tetapi sebagai jalan untuk menguatkan pemahaman manusia terhadap kebenaran. Posisi ini memperlihatkan bahwa sejak awal, filsafat Islam tidak berkembang dalam bentuk pemisahan mutlak antara akal dan wahyu.[29]

Al-Kindi membangun argumen penyelarasan ini di atas tiga landasan; *pertama*, ilmu agama merupakan bagian dari filsafat, *kedua*, wahyu yang diturunkan kepada nabi dan kebenaran filsafat saling bersesuaian, dan *ketiga*, menuntut ilmu secara logika diperintahkan dalam agama. Dari ketiga landasan ini terlihat jelas bahwa bagi Al-Kindi, wahyu bukan rival filsafat, ia adalah sumber kebenaran yang lebih tinggi yang justru melegitimasi dan mendorong aktivitas filosofis. Bahkan ia menempatkan pengetahuan kenabian di atas pengetahuan rasional-filosofis, bukan karena keduanya bertentangan, melainkan karena wahyu menghadirkan kebenaran yang sama dengan cara yang lebih langsung dan meyakinkan.[30]

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan sumber sekaligus inspirasi bagi filsafat Islam. Para filosof Muslim tidak hanya membaca teks-teks Yunani, tetapi juga merenungkan kandungan al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang mengandung makna metafisis, kosmologis, psikologis, dan eskatologis. Ayat *al-Nūr*, misalnya, menjadi salah satu ayat yang sangat penting dalam tradisi filsafat Islam karena berkaitan dengan pembahasan tentang cahaya, wujud, pengetahuan, dan jiwa. Dalam tradisi Suhrawardi, ayat ini

[28] Kamaluddin, "Al-Kindi: Filsafat Agama dan An-Nafs," *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam* 12, no. 1 (Januari–Juni 2021): 97–99.

[29] Kamaluddin, "Al-Kindi: Filsafat Agama dan An-Nafs", hal. 97-99.

[30] Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hal. 45-50.

memperoleh posisi khusus karena filsafatnya dibangun di atas metafisika cahaya. Hal ini menunjukkan bahwa wahyu bukan hanya latar religius bagi filsafat Islam, tetapi dapat menjadi sumber refleksi filosofis yang aktif.[31]

Namun, selain wahyu dan akal, filsafat Islam juga memberi tempat bagi kasyf atau penyingkapan batin. Kasyf dalam tradisi Islam menunjuk pada terbukanya realitas batin bagi jiwa yang telah mengalami penyucian. Dalam filsafat Suhrawardi, dimensi ini memperoleh rumusan filosofis melalui konsep pengetahuan presensial atau *al-ʻilm al-ḥuḍūrī*. Pengetahuan tidak hanya dipahami sebagai representasi konseptual tentang objek, tetapi juga sebagai kehadiran langsung objek dalam kesadaran subjek. Manusia mengetahui dirinya bukan melalui pembuktian eksternal, melainkan karena dirinya hadir langsung bagi dirinya sendiri. Dari sini Suhrawardi membangun epistemologi iluminatif, yakni bahwa pengetahuan tertinggi diperoleh melalui kehadiran dan penyinaran cahaya, bukan semata-mata melalui silogisme.

Puncak integrasi antara wahyu, kasyf, dan akal tampak dalam filsafat Mullā Ṣadrā. Dalam *Ḥikmah Mutaʻāliyah*, Mullā Ṣadrā menyatukan tiga sumber pengetahuan: *burhān*, *ʻirfān*, dan al-Qur'an. *Burhān* menunjuk pada demonstrasi rasional yang ketat, *ʻirfān* menunjuk pada pengetahuan kontemplatif dan pengalaman ruhani, sedangkan al-Qur'an menunjuk pada wahyu sebagai sumber kebenaran ilahi. Ketiganya tidak diposisikan sebagai jalan yang saling meniadakan, tetapi sebagai tiga dimensi dari pencarian hakikat yang utuh. Kebenaran filosofis yang dicapai melalui burhan tidak boleh bertentangan dengan kasyf yang benar dan wahyu yang sahih. Sebaliknya, kasyf yang benar juga harus dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan tidak bertentangan dengan wahyu.[32]

Sintesis Mullā Ṣadrā ini penting karena menunjukkan bahwa filsafat Islam dapat tetap bersifat filosofis meskipun melibatkan wahyu dan pengalaman ruhani. Filsafat tidak

[31] Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy," dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London: Routledge, 1996).

[32] Murtadha Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Sadra: Filsafat Hikmah*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2002), hal. 28–35.

kehilangan sifat rasionalnya hanya karena ia berhubungan dengan wahyu, selama wahyu tersebut tidak dipakai secara dogmatis tanpa analisis konseptual. Demikian juga kasyf tidak otomatis menjadi sumber filosofis apabila tidak ditempatkan dalam kerangka pemikiran yang dapat diuji koherensinya. Dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*, wahyu memberi horizon kebenaran, kasyf memberi penyingkapan batin, dan akal menyusun penjelasan konseptual yang sistematis.

Relasi antara wahyu, kasyf, dan akal ini memperlihatkan bahwa filsafat Islam memiliki struktur epistemologi yang lebih luas daripada rasionalisme diskursif semata. Akal tetap penting karena tanpa akal tidak ada filsafat. Akan tetapi, akal tidak dipahami sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Wahyu memberi pengetahuan tentang perkara-perkara yang melampaui jangkauan akal biasa, seperti hakikat kehidupan akhir, barzakh, kebangkitan, dan kondisi jiwa setelah kematian. Kasyf memberi kemungkinan penyaksian batin terhadap realitas yang tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh pancaindra dan konsep. Adapun akal berfungsi menyusun, menafsirkan, dan menguji koherensi pengetahuan tersebut.

Dalam konteks penelitian ini, penjelasan tersebut memiliki relevansi langsung. Mirza Ghulam Ahmad membangun pemikirannya tentang jiwa melalui struktur epistemologi yang menempatkan wahyu dan sumber kenabian sebagai otoritas utama, sementara kasyf dan akal berfungsi sebagai jalan penyingkapan dan penjelasan. Ia menegaskan bahwa hakikat jiwa, hubungan jiwa dengan tubuh, serta keadaan jiwa setelah kematian tidak dapat diketahui secara memadai oleh akal semata. Bagi Mirza Ghulam Ahmad, pengetahuan tentang hal-hal tersebut membutuhkan petunjuk wahyu dan pengalaman ruhani, meskipun akal tetap berperan dalam memahami dan menjelaskan kebenaran tersebut.

Akan tetapi, kedekatan epistemologis ini harus tetap dibaca secara hati-hati. Suhrawardi dan Mullā Ṣadrā menyusun pemikiran mereka dalam sistem filsafat yang sangat teknis, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad tidak membangun sistem filsafat dalam bentuk yang sama. Oleh karena itu, penelitian ini tidak akan menyamakan epistemologi Mirza Ghulam Ahmad dengan epistemologi Suhrawardi atau Mullā Ṣadrā secara penuh. Yang hendak ditegaskan adalah bahwa struktur wahyu-

kasyf-akal dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad masih dapat diuji dalam horizon filsafat Islam, terutama jika filsafat Islam dipahami sebagai tradisi *ḥikmah* yang mengintegrasikan pencarian rasional, penyingkapan ruhani, dan petunjuk wahyu.

Dengan demikian, pembahasan mengenai relasi wahyu, kasyf, dan akal berfungsi sebagai dasar metodologis bagi penelitian ini. Pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad tidak langsung ditolak dari wilayah filsafat hanya karena ia bertumpu pada wahyu dan kasyf. Namun, ia juga tidak langsung diterima sebagai filsafat Islam tanpa syarat. Pemikirannya harus dibaca secara kritis: apakah ia memiliki struktur konseptual mengenai jiwa, asal-usulnya, hubungannya dengan tubuh, penyempurnaannya, dan keadaan pascakematian yang cukup koheren untuk ditempatkan dalam peta filsafat jiwa Islam. Di sinilah relasi wahyu, kasyf, dan akal menjadi jembatan teoretis antara definisi filsafat Islam yang inklusif dan analisis pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam bab-bab berikutnya.

6. Posisi Operasional Penelitian

Berdasarkan uraian sebelumnya, penelitian ini tidak menggunakan pengertian filsafat Islam dalam arti sempit sebagai *falsafah* demonstratif-Peripatetik semata. Pengertian semacam itu memang penting dalam sejarah filsafat Islam, tetapi tidak cukup untuk menampung keseluruhan corak pemikiran filosofis yang berkembang dalam dunia Islam. Filsafat Islam dalam penelitian ini dipahami secara lebih luas sebagai tradisi *ḥikmah*, yakni tradisi pencarian hakikat yang memadukan akal, wahyu, kasyf, pengalaman ruhani, dan penyempurnaan jiwa dalam kerangka ajaran Islam.

Namun, pengertian yang luas ini tidak berarti bahwa semua pemikiran keagamaan otomatis dapat disebut filsafat Islam. Agar suatu pemikiran layak dibaca secara filosofis, ia tetap harus memiliki struktur konseptual yang dapat dianalisis. Dengan kata lain, pemikiran tersebut harus mengandung gagasan yang cukup koheren mengenai realitas yang dibahasnya, baik menyangkut Tuhan, manusia, jiwa, alam, pengetahuan, moralitas, maupun kehidupan setelah kematian. Tanpa struktur konseptual semacam itu, sebuah pemikiran tetap dapat disebut sebagai teologi, dakwah, tafsir, atau nasihat

keagamaan, tetapi belum tentu dapat diperlakukan sebagai pemikiran filosofis.

Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan definisi filsafat Islam yang bersifat inklusif-kritis. Ia disebut inklusif karena tidak membatasi filsafat Islam hanya pada bentuk *falsafah* teknis yang diwarisi dari Yunani, melainkan juga membuka ruang bagi corak *ḥikmah*, Iluminasi, metafisika sufistik, kalam filosofis, dan *Ḥikmah Muta'āliyah*. Namun, ia tetap kritis karena keterlibatan wahyu, kasyf, dan pengalaman spiritual tidak dengan sendirinya menjadikan suatu pemikiran sebagai filsafat. Unsur-unsur tersebut baru dapat dibaca secara filosofis apabila disertai struktur pemikiran yang dapat diuji, direkonstruksi, dan dibandingkan secara konseptual.

Dengan posisi ini, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad tidak langsung dikategorikan sebagai filsafat Islam hanya karena ia berbicara tentang *rūḥ*, wahyu, kasyf, amal, barzakh, dan akhirat. Pemikiran tersebut tetap harus diuji terlebih dahulu. Pertanyaannya bukan apakah Mirza Ghulam Ahmad adalah filosof teknis sebagaimana Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā, melainkan apakah pemikiran jiwanya memiliki konstruksi ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis yang cukup koheren untuk dibaca dalam kerangka filsafat Islam. Dengan demikian, penelitian ini tidak berusaha menyamakan Mirza Ghulam Ahmad dengan para filosof Muslim klasik, tetapi menilai secara proporsional kemungkinan pemikirannya ditempatkan dalam peta filsafat jiwa Islam.

Posisi operasional ini juga menentukan arah komparasi dalam penelitian. Komparasi yang dilakukan bukan komparasi historis-genealogis yang bertujuan membuktikan adanya pengaruh langsung antara Mirza Ghulam Ahmad dan Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Penelitian ini tidak berangkat dari asumsi bahwa Mirza Ghulam Ahmad membaca atau dipengaruhi secara langsung oleh ketiga tokoh tersebut. Komparasi yang dilakukan bersifat struktural, yaitu membandingkan pola pemikiran, konstruksi konsep, dan jawaban masing-masing tokoh terhadap persoalan-persoalan pokok filsafat jiwa.

Dengan demikian, istilah "posisi" dalam penelitian ini juga perlu dipahami secara terbatas. Menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat

Islam bukan berarti memasukkannya secara paksa ke dalam mazhab Peripatetik, Iluminasi, atau *Ḥikmah Muta'āliyah*. Yang dimaksud adalah menilai sejauh mana pemikiran jiwanya memiliki kedekatan dan perbedaan dengan tiga corak tersebut. Dalam aspek tertentu, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad mungkin memiliki kedekatan dengan Mullā Ṣadrā, terutama dalam persoalan asal-usul jiwa, relasi jiwa-tubuh, dan eskatologi tubuh amal. Dalam aspek lain, ia mungkin memiliki kedekatan dengan Suhrawardi, terutama dalam penggunaan bahasa cahaya. Sementara itu, dalam aspek tertentu pula ia dapat berbeda dari Ibn Sina, terutama dalam cara memahami relasi jiwa dan tubuh setelah kematian.

Atas dasar itu, penelitian ini menggunakan filsafat Islam sebagai kerangka analitis, bukan sebagai label yang diberikan secara apriori. Pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad akan direkonstruksi terlebih dahulu berdasarkan sumber-sumber primernya, kemudian dibandingkan dengan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā melalui parameter yang sama. Dengan cara ini, kategorisasi yang dihasilkan tidak bersifat apologetik dan tidak pula reduktif. Ia tetap memberi ruang bagi kekhasan Mirza Ghulam Ahmad sebagai pemikir keagamaan yang berbasis wahyu dan pengalaman ruhani, tetapi juga menilai apakah pemikirannya memiliki struktur yang dapat dibaca secara filosofis.

Dengan demikian, posisi operasional penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: filsafat Islam adalah tradisi pemikiran rasional-spiritual dalam dunia Islam yang membahas hakikat realitas, Tuhan, manusia, jiwa, pengetahuan, moralitas, dan kehidupan akhir dalam horizon wahyu, akal, kasyf, dan penyempurnaan diri. Dalam kerangka ini, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad akan diuji bukan sebagai *falsafah* teknis, melainkan sebagai kemungkinan pemikiran *ḥikmah* yang memiliki struktur ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis. Rumusan inilah yang menjadi dasar bagi pembahasan berikutnya mengenai relasi wahyu, kasyf, dan filsafat dalam tradisi pemikiran Islam.

B. Jiwa sebagai Objek Kajian Filsafat

1. Jiwa dalam Tinjauan Historis dan Ontologis

Jiwa merupakan entitas yang misterius keberadaannya namun tidak pernah sepi untuk dibahas. Dari zaman ke zaman pembahasan mengenainya senantiasa hidup dan terus berdinamika. Hal tersebut karena eksistensi jiwa merupakan sesuatu yang tersembunyi, ia ada dan dirasakan, namun sulit dijangkau dan didefinisikan secara pasti sehingga banyak kalangan dari berbagai tradisi intelektual yang justru terdorong untuk mencari tahu hakikatnya. Pembahasan tersebut tak ayal memunculkan beragam kesimpulan dan pandangan yang tidak jarang saling bertentangan satu sama lain.[33] Bagaimanapun, keberadaan jiwa dalam diri manusia merupakan sesuatu yang fundamental. Ia menjadi asas kehidupan dan aktualitas dari spesies manusia, tanpa jiwa, manusia hanyalah seonggok daging yang kemudian membusuk menjadi bangkai. Maka jiwa menjadi substansi penyangga bagi kelanggengan hidup manusia, ia yang menjadi prinsip hidup bagi makhluk bernyawa.[34]

Dalam filsafat Islam, pembahasan tentang jiwa memperoleh tempat yang sangat penting. Para filosof Muslim tidak hanya mewarisi pembahasan dari tradisi Yunani, tetapi juga mengolahnya dalam horizon Islam yang dibentuk oleh wahyu, kenabian, tanggung jawab moral, dan kehidupan akhirat. Karena itu, jiwa dalam filsafat Islam tidak hanya dibahas sebagai prinsip kehidupan, tetapi juga sebagai pusat kesadaran, subjek pengetahuan, pelaku moral, dan realitas yang berlanjut setelah kematian tubuh. Di sinilah pembahasan jiwa dalam filsafat Islam menjadi lebih luas daripada psikologi dalam pengertian empiris modern.

Secara ontologis, jiwa memiliki kedudukan yang khas. Ia bukan objek empiris yang dapat diamati secara langsung

---

[33] St. Rahmatiah, 'Pemikiran Tentang Jiwa (Al-Nafs) Dalam Filsafat Islam', *Sulesana*, 11.2 (2017), hal. 31.

[34] Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, (Jakarta: Azzam, 2001), hal. 38.

sebagaimana tubuh, organ, atau sistem saraf. Namun ia juga bukan sekadar konsep kosong yang tidak memiliki realitas. Jiwa justru merupakan pusat dari pengalaman manusia itu sendiri. Manusia menyadari dirinya, merasa, berpikir, menghendaki, memilih, menyesal, mencintai, dan mengarahkan dirinya kepada tujuan tertentu. Seluruh pengalaman tersebut mengandaikan adanya subjek batin yang tidak dapat direduksi sepenuhnya kepada tubuh material. Karena itu, jiwa selalu menuntut pendekatan yang lebih mendalam daripada sekadar pengamatan empiris.

Dalam tradisi filsafat Islam, jiwa pada umumnya dipahami sebagai realitas yang tidak dapat direduksi kepada tubuh material semata, meskipun masing-masing mazhab menjelaskan status ontologisnya dengan cara yang berbeda. Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa rasional memiliki sifat imaterial dan dapat mengetahui dirinya tanpa bergantung pada persepsi tubuh. Suhrawardi memahami jiwa sebagai cahaya pengatur yang hadir bagi dirinya sendiri dan mengetahui dirinya melalui pengetahuan presensial. Mullā Ṣadrā memahami jiwa secara lebih dinamis melalui doktrin bahwa jiwa bersifat jasmani dalam kemunculannya dan ruhani dalam keberlangsungannya. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa filsafat Islam tidak memiliki satu model tunggal tentang jiwa, tetapi sama-sama menolak reduksi jiwa menjadi tubuh material semata.[35]

2. Jiwa dalam Tinjauan Epistemologis

Dalam perkembangan modern, pembahasan tentang jiwa banyak diambil alih oleh psikologi dan ilmu saraf. Kedua disiplin ini tentu memiliki kontribusi penting. Psikologi dapat menjelaskan perilaku, emosi, memori, gangguan mental, dan pola perkembangan manusia. Ilmu saraf dapat menunjukkan hubungan antara aktivitas otak dan pengalaman sadar. Akan tetapi, pendekatan empiris memiliki batasnya sendiri. Ia dapat menjelaskan korelasi antara proses fisik dan pengalaman

[35] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 15–25, 38–42, 76–81.

mental, tetapi tidak selalu mampu menjawab pertanyaan metafisis tentang hakikat jiwa, status ontologis kesadaran, asal-usul jiwa, atau keberlangsungan jiwa setelah kematian tubuh.

Karena karakter ontologisnya yang imaterial namun nyata secara substansial, jiwa tidak dapat didekati secara memadai hanya melalui satu jalur epistemologi. Di sinilah letak persoalan yang menentukan. Jika objek kajian bersifat empiris, maka metode observasi dan eksperimen yang digunakan sains sudah mencukupi. Jika objek kajian bersifat abstrak konseptual seperti keadilan atau kebahagiaan, maka analisis rasional-demonstratif sudah memadai untuk menelusurinya. Namun jiwa berada di antara kedua kategori tersebut, ia bukan objek empiris yang dapat diukur secara langsung, dan bukan pula abstraksi konseptual yang tidak memiliki realitas. Ia adalah realitas imaterial yang benar-benar eksis dan menjadi pusat kesadaran, kehendak, tanggung jawab moral, pusat pengalaman manusia sebagai subjek. Justru itulah ia menuntut pendekatan epistemologis yang lebih komprehensif dari sekadar salah satu di antara keduanya.[36]

Dalam konteks ini, pendekatan empiris tidak harus ditolak, tetapi harus diletakkan pada batasnya. Ia berguna untuk menjelaskan aspek jasmani dan psikologis manusia, tetapi tidak cukup untuk memahami jiwa sebagai realitas metafisis. Jika jiwa hanya dipahami sebagai aktivitas otak, maka seluruh pertanyaan tentang asal-usul jiwa, relasinya dengan tubuh, perkembangan moral-ruhaninya, dan nasibnya setelah kematian menjadi gugur sejak awal. Padahal, dalam tradisi keagamaan dan filsafat Islam, pertanyaan-pertanyaan tersebut justru merupakan inti dari pembahasan jiwa.

Karena itu, jiwa sebagai objek kajian membutuhkan pendekatan filosofis. Filsafat mampu mengajukan pertanyaan yang tidak dapat dijawab sepenuhnya oleh sains empiris: apakah jiwa merupakan substansi atau fungsi, apakah kesadaran dapat direduksi kepada materi, bagaimana jiwa dan tubuh berhubungan, bagaimana identitas diri tetap bertahan meskipun tubuh berubah, dan apakah jiwa dapat tetap eksis setelah kematian tubuh. Pertanyaan-pertanyaan semacam ini bersifat

[36] St. Rahmatiah, 'Pemikiran Tentang Jiwa', hal. 32-33.

metafisis, sehingga pendekatan yang paling memadai untuk membahasnya adalah filsafat.

Namun pendekatan yang semata-mata mengandalkan demonstrasi rasional saja memiliki batasnya sendiri. Jiwa adalah realitas yang sebagian dimensinya melampaui pengamatan inderawi dan pembuktian rasional biasa. Akal memang dapat membuktikan keberadaan jiwa pada dirinya. Melalui argumen kesadaran diri, yang dikenal sebagai argumen manusia melayang atau *flying man misalnya*, Ibn Sina menunjukkan secara argumentatif bahwa manusia dapat menyadari dirinya meskipun tidak menyadari tubuhnya.[37] Melalui analisis rasional pula, struktur daya-daya jiwa dan hubungannya dengan tubuh dapat dijelaskan secara konseptual. Akan tetapi, akal memiliki keterbatasan ketika berhadapan dengan persoalan keadaan jiwa setelah kematian, alam barzakh, kebangkitan, surga, neraka, dan bentuk balasan amal. Pada titik inilah wahyu memperoleh kedudukan penting.

Wahyu memberi informasi tentang dimensi jiwa yang tidak dapat diketahui secara pasti oleh akal semata. Al-Qur'an dan hadis membicarakan penciptaan manusia, *rūḥ*, kematian, alam barzakh, kebangkitan, hisab, surga, neraka, dan akibat amal. Bagi filsafat Islam, informasi wahyu tersebut tidak hanya diterima sebagai doktrin keagamaan, tetapi juga dapat menjadi bahan refleksi filosofis. Para filosof Muslim tidak jarang menafsirkan ayat-ayat tertentu untuk membangun konsep tentang wujud, cahaya, jiwa, dan akhirat. Dengan demikian, wahyu tidak hanya berfungsi sebagai sumber iman, tetapi juga sebagai sumber makna yang menuntun refleksi filosofis tentang jiwa.

Selain wahyu, kasyf juga memiliki relevansi dalam kajian jiwa. Dalam tradisi Islam, jiwa bukan hanya objek yang dipahami dari luar, tetapi juga realitas yang dialami dari dalam. Semakin suci jiwa, semakin besar kemampuannya untuk menangkap realitas batin. Dalam tradisi Iluminasi dan tasawuf filosofis, pengetahuan tentang jiwa berkaitan erat dengan penyucian diri. Pengetahuan sejati tentang jiwa tidak hanya

[37] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010), hal. 98–100; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2016), hal. 160–165.

diperoleh melalui definisi dan silogisme, tetapi juga melalui pengalaman langsung, penyingkapan batin, dan kehadiran diri bagi dirinya sendiri.

Karena itu, dalam konteks filsafat Islam, pembahasan jiwa menjadi lebih memadai ketika didekati melalui filsafat yang membuka ruang bagi akal, wahyu, dan kasyf sekaligus. Akal diperlukan untuk menyusun argumentasi dan menjaga koherensi konsep. Wahyu diperlukan karena ia memberi informasi tentang dimensi jiwa yang tidak sepenuhnya terjangkau oleh akal, seperti barzakh, kebangkitan, dan keadaan akhirat. Kasyf diperlukan karena dalam tradisi Islam pengetahuan tentang realitas batin sering kali berhubungan dengan penyucian jiwa dan pengalaman ruhani.

Dari sinilah relevansi pendekatan filsafat *ḥikmah* menjadi tampak. Berbeda dari tradisi *falsafa* yang mengedepankan demonstrasi rasional sebagai jalur epistemologis utama, filsafat *ḥikmah*, sebagaimana berkembang dalam tradisi Iluminasi Suhrawardi dan *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā, secara sadar membangun epistemologi yang tidak monolitik. Akal, kasyf, dan wahyu dihadirkan bersama-sama sebagai instrumen yang saling melengkapi dalam menyingkap hakikat jiwa.[38] Dalam kerangka Suhrawardi, pengetahuan tentang jiwa tidak cukup dicapai melalui demonstrasi konseptual semata, diperlukan pengetahuan *ḥuḍūrī* atau pengetahuan kehadiran, yakni pengetahuan langsung yang diperoleh melalui pengalaman batin tanpa perantara konsep.[39] Mullā Ṣadrā melangkah lebih jauh dengan menyatukan ketiganya secara eksplisit, *burhan*, *irfan*, dan wahyu menjadi tiga pilar yang tidak boleh dipisahkan dalam membangun pemahaman tentang jiwa.[40]

Dalam filsafat ḥikmah, wahyu memberi horizon kebenaran, kasyf memberi penyingkapan batin, sedangkan akal menyusun penjelasan konseptual dan menguji koherensinya. Jika wahyu diterima tanpa analisis, pembahasan jiwa akan berhenti sebagai doktrin teologis. Jika kasyf diterima tanpa kontrol rasional, ia berisiko menjadi pengalaman subjektif yang tidak dapat diuji. Sebaliknya, jika akal berjalan tanpa wahyu

[38] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 21-25.

[39] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 38-42

[40] Murtadha Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Sadra: Filsafat Hikmah*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), hal. 28-35.

dan kasyf, ia berisiko tidak mampu menjangkau dimensi metafisis jiwa secara utuh. Karena itu, pendekatan ḥikmah menjadi kerangka epistemologis yang paling sesuai dengan karakter jiwa sebagai objek metafisis.

3. Relevansi bagi Penelitian Ini

Pembahasan ini memiliki hubungan langsung dengan penelitian mengenai Mirza Ghulam Ahmad. Dalam karya-karyanya, Mirza Ghulam Ahmad banyak membicarakan jiwa atau *rūḥ* bukan dalam bentuk risalah filsafat teknis, tetapi melalui uraian teologis, spiritual, dan apologetik. Ia membahas asal-usul *rūḥ*, relasi *rūḥ* dengan tubuh, tingkatan perkembangan jiwa, keadaan jiwa di alam barzakh, serta tubuh ruhani yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan amal. Tema-tema ini jelas menyentuh wilayah ontologis, etis, dan eskatologis yang menjadi bagian penting dari filsafat jiwa Islam.

Mirza Ghulam Ahmad juga menegaskan bahwa akal semata tidak mampu menentukan hakikat jiwa secara pasti. Menurutnya, pengetahuan tentang jiwa, relasinya dengan tubuh, dan keadaannya setelah kematian membutuhkan sumber kenabian. Dalam hal ini, pemikirannya memiliki corak epistemologis yang menempatkan wahyu sebagai sumber utama, kasyf sebagai penyingkapan ruhani, dan akal sebagai alat penjelas. Corak seperti ini tidak dapat dipahami secara memadai apabila filsafat Islam dibatasi hanya pada *falsafah* Peripatetik yang demonstratif. Ia baru dapat diuji secara proporsional apabila filsafat Islam dipahami dalam kerangka *ḥikmah*.

Oleh karena itu, jiwa menjadi objek yang sangat tepat untuk membaca posisi pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam. Melalui tema jiwa, dapat dilihat apakah pemikirannya hanya bersifat teologis-apologetik, ataukah ia juga memuat konstruksi filosofis tentang hakikat manusia, asal-usul *rūḥ*, relasi jiwa-tubuh, penyempurnaan jiwa, dan kehidupan setelah kematian. Dengan kata lain, pembahasan jiwa memungkinkan penelitian ini menilai secara lebih terukur apakah pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dapat ditempatkan dalam filsafat Islam dalam pengertian inklusif-kritis.

Atas dasar itulah, penelitian ini memandang bahwa jiwa sebagai realitas metafisis paling memadai didekati melalui

filsafat, khususnya filsafat Islam yang berbasis akal, wahyu, dan kasyf. Pendekatan semacam ini memungkinkan pembahasan jiwa dilakukan secara lebih utuh, akal digunakan untuk menyusun analisis konseptual, wahyu digunakan untuk memahami dimensi-dimensi yang melampaui jangkauan akal biasa, dan kasyf digunakan untuk menjelaskan kemungkinan penyingkapan batin terhadap realitas jiwa. Kerangka ini akan menjadi dasar bagi pemilihan parameter komparasi pada bagian berikutnya.

C. Parameter Komparasi: Lima Aspek Jiwa sebagai Kerangka Analisis

1. Dasar Penetapan Parameter

Setelah dijelaskan bahwa jiwa merupakan objek metafisis yang paling memadai didekati melalui filsafat, terutama filsafat Islam yang membuka ruang bagi akal, wahyu, dan kasyf, maka langkah berikutnya adalah menetapkan parameter komparasi. Parameter ini diperlukan agar pembahasan mengenai pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan tiga tokoh filsafat Islam yang menjadi pembanding tidak berjalan secara acak. Tanpa parameter yang jelas, komparasi dapat berubah menjadi penyebutan persamaan dan perbedaan secara umum, tetapi tidak benar-benar menyentuh struktur pemikiran masing-masing tokoh. Karena itu, penelitian ini memerlukan kerangka analisis yang dapat diterapkan secara seimbang kepada Mirza Ghulam Ahmad, Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā.

Penetapan parameter ini juga penting karena penelitian ini bersifat komparatif-struktural, bukan historis-genealogis. Artinya, penelitian ini tidak bertujuan membuktikan bahwa Mirza Ghulam Ahmad dipengaruhi secara langsung oleh Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Penelitian ini juga tidak berangkat dari asumsi bahwa Mirza Ghulam Ahmad membaca karya-karya ketiga tokoh tersebut atau berdiri dalam kesinambungan mazhab filsafat Islam tertentu. Yang hendak dilakukan adalah membandingkan struktur gagasan mereka tentang jiwa: bagaimana jiwa didefinisikan, dari mana ia berasal, bagaimana hubungannya dengan tubuh, bagaimana ia berkembang, dan bagaimana keberadaannya setelah kematian tubuh.

Dengan demikian, parameter komparasi yang digunakan setidaknya harus memenuhi dua syarat. *Pertama*, parameter tersebut harus merupakan persoalan pokok dalam filsafat jiwa Islam. Kedua, parameter tersebut juga harus muncul secara substantif dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Jika parameter hanya diambil dari tradisi filsafat Islam tetapi tidak ditemukan dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, maka komparasi akan terkesan dipaksakan. Sebaliknya, jika parameter hanya diambil dari pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tanpa memiliki padanan dalam tradisi filsafat Islam, maka komparasi dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā tidak akan berjalan secara seimbang.

Pemilihan parameter ini tidak dilakukan secara arbitrer. Dalam literatur yang membahas jiwa dalam pandangan para filosof Muslim, pembahasan tentang jiwa umumnya bergerak pada sejumlah tema pokok. Muhammad ‘Utsman Najati, misalnya, dalam *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, menyusun pembahasan para pemikir Muslim melalui tema-tema seperti definisi jiwa, daya-daya jiwa, kesatuan jiwa manusia, akal dan teori pengetahuan, kebahagiaan, pendidikan, akhlak, serta terapi atau penyempurnaan jiwa.[41] Pola tersebut menunjukkan bahwa kajian jiwa dalam tradisi filosof Muslim tidak hanya membahas jiwa sebagai entitas metafisis, tetapi juga mencakup struktur, daya, relasi, pengetahuan, perkembangan, dan tujuan akhirnya.

2. Parameter Pertama: Konsep atau Hakikat Jiwa

Parameter pertama adalah konsep atau hakikat jiwa. Parameter ini digunakan untuk melihat bagaimana masing-masing tokoh mendefinisikan jiwa dan menempatkan status ontologisnya. Pertanyaan yang diajukan di sini adalah: apakah jiwa dipahami sebagai substansi imaterial, forma tubuh, cahaya pengatur, realitas yang bergerak secara substansial, atau cahaya ruhani yang berhubungan dengan proses jasmani? Pertanyaan ini penting karena cara seorang tokoh mendefinisikan jiwa akan menentukan seluruh bangunan pemikirannya tentang asal-usul

[41] Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 15–18.

jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, penyempurnaan jiwa, dan keadaan jiwa pascakematian.

Dalam filsafat Ibn Sina, misalnya, jiwa didefinisikan sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang memiliki organ. Namun, khusus pada jiwa rasional manusia, Ibn Sina menegaskan sifat imaterial dan kemandiriannya dari tubuh. Dalam filsafat Suhrawardi, jiwa tidak hanya dipahami sebagai substansi imaterial, tetapi sebagai cahaya pengatur yang mengetahui dirinya melalui kehadiran langsung. Sementara itu, Mullā Ṣadrā memahami jiwa sebagai realitas eksistensial yang bermula melalui proses jasmani, tetapi bergerak menuju keberlangsungan ruhani. Ketiganya menunjukkan bahwa konsep jiwa bukan sekadar definisi awal, melainkan fondasi yang menentukan seluruh arah filsafat jiwa masing-masing tokoh.

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, konsep jiwa atau *rūḥ* juga menempati posisi penting. Ia menggambarkan *rūḥ* sebagai cahaya halus yang memiliki hubungan dengan nutfah dan perkembangan jasmani manusia. Jiwa bukan dipahami sebagai sesuatu yang sepenuhnya asing dari tubuh, tetapi juga bukan sekadar produk tubuh dalam pengertian materialistik. Dengan demikian, parameter konsep jiwa penting untuk melihat bagaimana Mirza Ghulam Ahmad menempatkan *rūḥ*: apakah sebagai entitas spiritual yang berdiri sendiri, sebagai realitas yang tumbuh bersama tubuh, atau sebagai cahaya ruhani yang memiliki keterkaitan khusus dengan struktur jasmani manusia.

Parameter ini menjadi titik awal komparasi karena tanpa memahami konsep jiwa, pembahasan mengenai asal-usul, relasi, dinamika, dan eskatologi jiwa akan kehilangan dasar. Misalnya, jika jiwa didefinisikan sebagai substansi imaterial yang mandiri sejak awal, maka relasinya dengan tubuh akan cenderung dipahami secara dualistik. Jika jiwa didefinisikan sebagai cahaya, maka pembahasannya akan bergerak ke arah intensitas, iluminasi, dan kehadiran. Jika jiwa dipahami sebagai realitas yang bergerak secara substansial, maka pembahasannya akan mengarah kepada proses, perkembangan, dan transformasi ontologis. Karena itu, konsep jiwa harus ditempatkan sebagai parameter tersendiri.

3. Parameter Kedua: Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa

Parameter kedua adalah asal-usul dan kemunculan jiwa. Parameter ini digunakan untuk melihat bagaimana masing-masing tokoh memahami awal keberadaan jiwa. Persoalan yang dikaji mencakup apakah jiwa telah ada sebelum tubuh, apakah jiwa muncul bersamaan dengan kesiapan tubuh, atau apakah jiwa berkembang melalui proses jasmani menuju keberlangsungan ruhani. Pertanyaan ini penting karena asal-usul jiwa akan menentukan bagaimana relasinya dengan tubuh, apakah tubuh hanya wadah sementara, syarat individualisasi, atau bagian dari proses kemunculan jiwa itu sendiri.

Dalam tradisi filsafat Islam, persoalan asal-usul jiwa menghasilkan jawaban yang berbeda-beda. Ibn Sina menolak pra-eksistensi jiwa individual sebelum tubuh, tetapi ia tetap memahami jiwa sebagai substansi imaterial yang muncul ketika tubuh telah siap menerimanya. Suhrawardi juga menempatkan jiwa dalam kerangka ontologi cahaya, sehingga pembahasannya berkaitan dengan hubungan jiwa sebagai cahaya pengatur dan tubuh sebagai tempat keterikatan serta penampakannya. Mullā Ṣadrā kemudian memberi jawaban yang lebih dinamis melalui doktrin *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yakni bahwa jiwa bersifat jasmani dalam asal kejadiannya dan ruhani dalam keberlangsungannya.

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, parameter ini menjadi sangat penting karena ia secara tegas menolak pandangan bahwa *rūḥ* turun dari luar lalu masuk ke dalam tubuh. Ia menyatakan bahwa *rūḥ* memiliki hubungan erat dengan nutfah dan menjadi nyata seiring perkembangan jasmani manusia. Pandangan ini membuat gagasan Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan struktural dengan Mullā Ṣadrā, terutama dalam hal penolakan terhadap pra-eksistensi jiwa dan penegasan bahwa kemunculan jiwa berkaitan dengan proses jasmani. Namun, keduanya tetap berbeda dari segi perangkat konseptual. Mullā Ṣadrā menjelaskan hal tersebut melalui gerak substansial, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya melalui bahasa wahyu, pengalaman ruhani, dan kritik terhadap pandangan transmigrasi jiwa.

Melalui parameter ini, penelitian akan melihat apakah konsep asal-usul jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad lebih dekat dengan Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Komparasi ini

tidak hanya mencari persamaan istilah, tetapi melihat struktur ontologisnya: apakah jiwa dipahami sebagai entitas yang datang dari luar tubuh, muncul bersama tubuh, atau tumbuh melalui proses jasmani. Dengan cara ini, penelitian dapat menentukan posisi Mirza Ghulam Ahmad secara lebih terukur dalam peta filsafat jiwa Islam.

4. Parameter Ketiga: Relasi Jiwa dan Tubuh

Parameter ketiga adalah relasi jiwa dengan tubuh. Dalam filsafat, persoalan ini sering dikenal sebagai problem jiwa-tubuh atau *mind-body problem*. Namun, dalam konteks filsafat Islam, persoalannya tidak hanya berkisar pada bagaimana dua substansi yang berbeda dapat berhubungan. Pertanyaannya lebih luas: apakah jiwa dan tubuh benar-benar dua realitas yang sepenuhnya terpisah, apakah tubuh hanya alat bagi jiwa, apakah tubuh menjadi syarat kemunculan jiwa, atau apakah keduanya merupakan dua tahap dalam satu proses eksistensial yang sama.

Dalam tradisi Peripatetik Ibn Sina, relasi jiwa dan tubuh menunjukkan dua sisi. Di satu sisi, tubuh diperlukan sebagai syarat kemunculan jiwa individual dan sebagai instrumen bagi aktivitas jiwa selama kehidupan dunia. Di sisi lain, jiwa rasional tidak sepenuhnya bergantung pada tubuh karena aktivitas intelektualnya bersifat imaterial. Karena itu, relasi jiwa dan tubuh dalam Ibn Sina cenderung bersifat instrumental dan aksidental, meskipun pada awal kemunculan jiwa tubuh memiliki peran penting. Suhrawardi melihat relasi jiwa dan tubuh melalui bahasa cahaya dan kegelapan. Jiwa sebagai cahaya pengatur berhubungan dengan tubuh, tetapi keterikatan pada tubuh juga dapat menjadi sebab keterhijaban jiwa dari alam cahaya yang lebih tinggi. Mullā Ṣadrā memahami relasi tersebut secara lebih dinamis: jiwa dan tubuh tidak dipahami sebagai dua substansi asing sejak awal, tetapi sebagai satu proses gerak substansial dari taraf jasmani menuju ruhani.

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, relasi jiwa dan tubuh menjadi salah satu aspek paling penting. Ia menegaskan bahwa *rūḥ* tidak dapat dipahami sebagai entitas yang sepenuhnya terpisah dari tubuh sejak awal. Jiwa memerlukan tubuh untuk berkembang, menyempurna, dan menampakkan aktivitasnya. Bahkan setelah kematian, Mirza Ghulam Ahmad tetap berbicara tentang tubuh dalam bentuk lain, yakni tubuh

barzakh atau tubuh ruhani yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan amal. Pandangan ini menunjukkan bahwa relasi jiwa dan tubuh dalam pemikirannya tidak berhenti pada kehidupan dunia, tetapi berlanjut dalam bentuk yang berbeda pada kehidupan pascakematian.

5. Parameter Keempat: Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Parameter keempat adalah dinamika dan penyempurnaan jiwa. Parameter ini digunakan untuk melihat apakah jiwa dipahami sebagai realitas yang statis atau sebagai realitas yang mengalami perkembangan. Dalam filsafat Islam, pembahasan jiwa tidak berhenti pada pertanyaan tentang apa itu jiwa dan dari mana ia berasal. Jiwa juga dibahas dari sisi geraknya menuju kesempurnaan. Pertanyaan yang diajukan di sini adalah: bagaimana jiwa berkembang, apa yang menjadi ukuran kesempurnaannya, dan apakah perubahan yang terjadi pada jiwa bersifat moral, intelektual, spiritual, atau ontologis.

Pada Ibn Sina, dinamika jiwa terutama berkaitan dengan aktualisasi akal. Jiwa manusia bergerak dari potensi menuju aktualitas melalui proses pengetahuan. Puncak kesempurnaan jiwa adalah tercapainya kesempurnaan intelektual dan keterhubungan dengan Akal Aktif. Pada Suhrawardi, dinamika jiwa dipahami melalui intensitas cahaya. Jiwa yang tersucikan semakin terang dan semakin dekat kepada alam cahaya, sedangkan jiwa yang terikat pada tubuh dan kegelapan materi semakin jauh dari sumber cahaya. Pada Mullā Ṣadrā, dinamika jiwa memperoleh bentuk yang paling ontologis melalui konsep gerak substansial. Jiwa tidak hanya berubah secara aksidental, tetapi mengalami perubahan pada tingkat wujudnya, dari jasmani menuju ruhani dan intelektual.

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, dinamika jiwa tampak dalam konsep tiga keadaan manusia: *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*. Tiga keadaan ini tidak hanya menunjukkan perkembangan moral dalam pengertian sempit, tetapi juga menunjukkan transformasi kualitas batin manusia. Jiwa bergerak dari dominasi dorongan rendah menuju kesadaran moral, lalu menuju ketenangan ruhani dan kedekatan dengan Tuhan. Dengan demikian, dinamika jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad dapat dibaca sebagai proses penyempurnaan moral-ruhani yang memiliki implikasi ontologis, terutama

karena keadaan jiwa tersebut menentukan bentuk dan kondisinya dalam kehidupan pascakematian.

6. Parameter Kelima: Eksistensi Jiwa dalam Konteks Eskatologi

Parameter kelima adalah eskatologi jiwa. Parameter ini digunakan untuk melihat bagaimana masing-masing tokoh memahami nasib jiwa setelah kematian tubuh. Persoalan ini mencakup apakah jiwa tetap hidup setelah tubuh material hancur, apakah jiwa masih membutuhkan bentuk tubuh tertentu, bagaimana kebahagiaan dan kesengsaraan pascakematian dialami, serta bagaimana amal manusia di dunia berhubungan dengan keadaan jiwa di alam barzakh dan akhirat.

Parameter ini sangat penting karena pembahasan jiwa dalam filsafat Islam tidak pernah berhenti pada kehidupan dunia. Jiwa selalu dipahami dalam hubungannya dengan tujuan akhir manusia. Dalam Ibn Sina, jiwa rasional tetap bertahan setelah kematian tubuh, dan kebahagiaan tertinggi dikaitkan dengan kesempurnaan intelektual. Dalam Suhrawardi, jiwa mengalami perjalanan menuju alam cahaya atau mengalami keterikatan sesuai dengan kondisi batinnya. Dalam Mullā Ṣadrā, jiwa setelah kematian memperoleh tubuh imaginal, dan amal manusia menjelma menjadi bentuk konkret melalui konsep *tajassum al-aʿmāl*. Dengan demikian, eskatologi menjadi tempat di mana seluruh teori jiwa diuji konsistensinya.

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, aspek eskatologi sangat menonjol. Ia menegaskan bahwa setelah kematian, *rūḥ* tidak berada dalam keadaan tanpa bentuk, tetapi memperoleh tubuh sementara di alam barzakh. Tubuh tersebut terbentuk dari *nūr* atau kegelapan sesuai dengan amal manusia. Pandangan ini memperlihatkan bahwa amal tidak hanya dipahami sebagai catatan moral eksternal, tetapi sebagai realitas yang membentuk kondisi eksistensial jiwa. Karena itu, gagasan Mirza Ghulam Ahmad tentang tubuh barzakh memiliki kedekatan struktural yang kuat dengan konsep tubuh imaginal dan *tajassum al-aʿmāl* dalam filsafat Mullā Ṣadrā.

7. Lima Parameter sebagai Satu Kesatuan Kerangka Analisis

Lima parameter yang telah dijelaskan di atas tidak berdiri sendiri-sendiri. Kelimanya membentuk satu kesatuan kerangka

analisis yang saling terhubung secara logis. Konsep jiwa menentukan bagaimana asal-usulnya dipahami. Asal-usul jiwa menentukan karakter relasinya dengan tubuh. Relasi jiwa dan tubuh memengaruhi bagaimana dinamika penyempurnaan jiwa dijelaskan. Dinamika penyempurnaan jiwa kemudian menentukan keadaan jiwa dalam konteks eskatologi. Dengan demikian, lima parameter ini membentuk narasi ontologis jiwa yang bergerak dari hakikatnya, kemunculannya, relasinya dengan tubuh, proses penyempurnaannya, hingga nasib akhirnya.

Konsistensi dalam penggunaan lima parameter ini menjadi kunci validitas komparasi. Setiap tokoh akan dibaca melalui pertanyaan yang sama, tetapi tanpa memaksakan jawaban yang sama. Ibn Sina tetap akan dibaca dalam kerangka Peripatetik, Suhrawardi dalam kerangka Iluminasi, Mullā Ṣadrā dalam kerangka *Ḥikmah Muta'āliyah*, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad dalam kerangka pemikiran keagamaannya yang berbasis wahyu, kasyf, dan akal. Dengan demikian, parameter ini bukan alat untuk menyamakan semua tokoh, melainkan alat untuk membandingkan mereka secara proporsional.

Dalam Bab III, lima parameter ini akan digunakan untuk merekonstruksi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Karena pemikiran jiwanya tidak tersaji dalam satu risalah filsafat yang sistematis, parameter ini membantu menyusun pernyataan-pernyataannya yang tersebar dalam berbagai karya menjadi uraian yang lebih terstruktur. Dalam Bab IV, parameter yang sama akan digunakan untuk menguraikan pemikiran jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Dengan cara ini, Bab III dan Bab IV akan memiliki struktur yang sebanding.

Adapun dalam Bab V, lima parameter tersebut akan digunakan untuk menentukan posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam. Pada bagian ini akan dilihat sejauh mana pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad berkonvergensi atau berbeda dari Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Analisis ini tidak hanya diarahkan untuk menemukan kemiripan, tetapi juga untuk menunjukkan batas-batas konseptual pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Dengan demikian, komparasi yang dilakukan tidak bersifat apologetik, tetapi kritis dan terukur.

BAB III
PEMIKIRAN JIWA MIRZA GHULAM AHMAD

A. Biografi Mirza Ghulam Ahmad

Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) merupakan seorang tokoh religius Muslim dari Qadian, Punjab (India), yang dikenal luas sebagai pendiri Jemaat Ahmadiyah. Mirza Ghulam Ahmad lahir pada 13 Februari 1835 di Qadian, wilayah Punjab, India.[1] Ia disebut lahir sebagai anak kembar; saudara perempuannya, Jannat, meninggal beberapa hari setelah kelahiran. Ayahnya bernama Mirza Ghulam Murtaza dan ibunya Charagh Bibi. Ia diklaim memiliki garis keturunan bangsawan Mughal yang berakar pada suku Barlas dari Asia Tengah dan bermigrasi ke India pada abad ke-16.[2] Leluhur pertama mereka, Mirza Hadi Beg, bermigrasi dari ke India membawa serta dua ratus anggota keluarga dan pengikut, lalu mendirikan pemukiman yang kemudian berkembang menjadi Qadian.[3] Oleh Kaisar Mughal Babar, Mirza Hadi Beg dianugerahi jagir dan diangkat sebagai qadi (hakim Islam) setempat.[4] Gelar "Mirza" sendiri lazim dipakai dalam tradisi bangsawan Mughal, dan Mirza Ghulam Ahmad juga diketahui lebih sering menggunakan nama "Ahmad" sebagai identitas pribadinya.[5]

Biografi dan perkembangan intelektualnya tidak dapat dilepaskan dari konteks India abad ke-19, sebuah masa kolonial Inggris yang ditandai oleh perubahan sosial-politik, transformasi pendidikan, serta menguatnya polemik keagamaan antara Islam, Kristen, dan Hindu. Dalam situasi inilah Mirza Ghulam Ahmad tumbuh sebagai figur yang memadukan tradisi keilmuan Islam

---

[1] Spencer Lavan, *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*, (Delhi: Manohar Book Service, 1974), hal. 39

[2] Iain Adamson, *Ahmad the Guided One: A Life of the Holy Founder of the Movement to Unite All Religions*, Islamabad: Islam International Publications, n.y., hal. 32

[3] Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*, (Bloomington: Indiana University Press, 2015), hal. 21-22, Leluhur pertama Mirza Ghulam Ahmad, Mirza Hadi Beg, adalah anggota suku Barlas dari Asia Tengah yang berasal dari wilayah Khurasan sebelum bermigrasi ke India pada 1530.

[4] Wilayah jagir ini awalnya mencakup lebih dari tujuh puluh desa dan desa yang didirikan Hadi Beg awalnya bernama Islampur Qadi, yang kemudian disingkat menjadi Qadian.

[5] Ahmad Ahmad, *Hidup Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908)*, (Jakarta: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1995), hal. 1

dengan kecenderungan apologetik dan pengalaman spiritual yang intens, sebuah kombinasi yang kelak membentuk corak pemikirannya yang argumentatif-kritis, termasuk ketika membahas tema-tema metafisika seperti *rūḥ*/jiwa.

Sejak masa kanak-kanak, Mirza Ghulam Ahmad menempuh pendidikan agama dan bahasa yang lazim bagi keluarga Muslim terpelajar di Punjab. Pada usia sekitar enam atau tujuh tahun, ia belajar membaca Al-Qur'an serta kitab-kitab Persia di bawah bimbingan Fazal Ilahi, seorang tutor Hanafi dari Qadian. Pada usia sekitar sepuluh tahun ia berguru pada Fazl Ahmad dari Ferozwala, seorang tokoh Ahl Hadits, yang mengajarkan tata bahasa Arab tingkat menengah ketika Mirza Ghulam Ahmad.[6] Pada usia enam belas tahun ia tidak hanya mempelajari Al-Qur'an tetapi juga membaca Alkitab dan Veda. Selain itu ia memperdalam tata bahasa Arab tingkat lanjut, ilmu logika (manṭiq) serta *ḥikmah* (filsafat) pada seorang ulama Syiah bernama Gul Ali Shah dari Batala.[7]

Secara umum, konteks intelektual yang melingkupi Mirza Ghulam Ahmad sebenarnya dapat dipahami melalui tiga tekanan besar yang secara bersamaan ia hadapi. *Pertama*, tekanan dari Arya Samaj, sebuah gerakan reformasi Hindu yang didirikan Swami Dayananda Sarasvati pada 1875 yang secara agresif menyerang Islam. *Kedua*, tekanan dari misionaris Kristen yang terorganisir dan terdidik, yang menyerang Islam dengan klaim bahwa Isa al-Masih adalah Tuhan yang hidup di surga sementara Muhammad telah wafat, sehingga Kristen adalah agama yang hidup dan Islam adalah agama yang mati. *Ketiga*, tekanan dari modernisme Barat yang dibawa oleh kolonialisme Inggris, yang menempatkan sains dan rasionalisme sebagai standar kebenaran yang menantang seluruh wacana keagamaan.[8] Ketiga tekanan ini membentuk corak retoris-

[6] Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*, hal. 24-25

[7] Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*, hal. 24–25. Di kelas yang sama, Mirza Ghulam Ahmad berteman dengan Muhammad Husain Batalwi yang di kemudian hari menjadi salah satu pengkritik paling keras terhadap klaim-klaimnya.

[8] Untuk konteks intelektual Punjab abad ke-19 secara lebih luas, lihat David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1978), hal. 56–89; dan Avril Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India* (Richmond: Curzon Press, 1993), hal. 112–145.

apologetis dalam seluruh karya Mirza Ghulam Ahmad. Tulisannya tidak pernah muncul dalam ketenangan akademis seorang filsuf yang membangun system, ia selalu muncul sebagai respons terhadap serangan yang konkret dan mendesak.

Dari sinilah lahir corak pemikiran Mirza Ghulam Ahmad yang khas, ia bukan filsuf dalam pengertian teknis, namun juga bukan sekadar polemisis. Ia adalah pemikir yang membangun argumentasinya dari perpaduan antara teks wahyu, pengalaman kasyf, dan penalaran yang ia saring dari tradisi *ḥikmah* dan sufisme yang melatarbelakanginya, semuanya diarahkan untuk merespons konteks yang sangat spesifik. Sebagaimana akan terlihat dalam sub-bab berikutnya, corak inilah yang memberikan karakter khas pada pemikirannya tentang jiwa.

Puncak aktivitas intelektual awalnya tampak dalam penulisan *Barāhīn-i-Aḥmadiyya*, yang diterbitkan dalam beberapa jilid antara tahun 1880 hingga 1905.[9] Karya ini diposisikan sebagai pembelaan Islam dari kritik dan tantangan, khususnya dari Kristen dan Hindu, serta sebagai upaya menegaskan keunggulan Islam melalui argumentasi teologis.[10] Penerbitan karya semacam ini menandai bahwa kegiatan intelektual Mirza Ghulam Ahmad tidak berdiri di ruang hampa, melainkan berlangsung dalam medan debat publik. Karena itu, keterkenalan awalnya bukan hanya karena pengalaman spiritual yang ia klaim, tetapi juga karena kapasitasnya memproduksi argumen dan teks yang beredar luas. Bahkan, karya tersebut disebut ikut mengantarkannya pada reputasi sebagai mujaddid (pembaharu) di mata sebagian kalangan Muslim.[11]

Dinamika ini kemudian berlanjut pada pembentukan komunitas pengikut yang terorganisasi. Pada 23 Maret 1889, bai‘at pertama dilaksanakan di Ludhiana, yang menandai berdirinya gerakan Ahmadiyah secara formal.[12] Selanjutnya, pada 4 November 1901, Mirza Ghulam Ahmad menetapkan nama organisasi “Firqa Ahmadiyya” untuk membedakan para pengikutnya dari kelompok Muslim lainnya.[13] Pembentukan identitas organisasi ini dapat

[9] Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2005), hal. 62–63

[10] Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 62–63

[11] Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 63

[12] *Nur-ud-Din* Muneer, (Jakarta: PB JAI, 1988), hal. 23–24

[13] Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Kebenaran Ahmadiyah*, (Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1961), hal. 1

dipahami sebagai respons terhadap kebutuhan modern, yakni kebutuhan akan kategorisasi sosial, administrasi, dan pembedaan kelompok yang menguat di era kolonial.

Di ranah doktrin, salah satu momen penting terjadi pada tahun 1891 ketika Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa Nabi Isa telah wafat secara alami dan tidak akan turun kembali ke dunia. Ia mengklaim dirinya sebagai Masih Mau'ud (Mesias yang Dijanjikan) dan Imam Mahdi.[14] Klaim ini bukan sekadar klaim personal, melainkan memiliki konsekuensi teologis yang luas, ia menafsir ulang sejumlah konsep eskatologis dalam Islam dan menghubungkannya dengan otoritas spiritual yang ia bangun melalui pengalaman ilham. Dari sudut pembacaan intelektual, klaim semacam ini menunjukkan keberanian hermeneutik (ta'wil) sekaligus kesiapan untuk berhadapan dengan kritik publik.

Mirza Ghulam Ahmad wafat pada 26 Mei 1908 pukul 10.30 pagi di Lahore akibat komplikasi penyakit diare. Setelah wafatnya, kepemimpinan gerakan Ahmadiyah dilanjutkan oleh Hakeem Nuruddin sebagai Khalifah pertama, dan kemudian diteruskan oleh para khalifah berikutnya. Semasa hidupnya, ia meninggalkan warisan intelektual yang cukup luas dalam bentuk karya tulis, pamflet, risalah, dan buku-buku teologis. Karya-karyanya diperkirakan berjumlah sekitar 80 hingga 86 judul yang mencakup berbagai tema, seperti pembelaan terhadap Islam, kritik terhadap misionaris Kristen dan polemik Hindu, persoalan kenabian, wahyu, kematian Nabi Isa, jihad, hingga pembahasan mengenai kehidupan spiritual manusia .[15] Di antara karya monumentalnya adalah *Barāhīn-i-Aḥmadiyya*, yang menjadi tonggak penting dalam membangun reputasi intelektual dan spiritualnya.[16] Selain itu Mirza Ghulam Ahmad juga meninggalkan warisan institusional berupa gerakan Ahmadiyah yang terorganisasi. Sejak bai'at pertama pada 23 Maret 1889. Gerakan ini berkembang menjadi komunitas keagamaan yang memiliki struktur kepemimpinan, sistem administrasi, serta jaringan misi.

[14] Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Kebenaran Ahmadiyah*, 196, hal. 1-2

[15] Sulaeman Ahmad & Eksy, *Klarifikasi terhadap "Kesesatan Ahmadiyah" dan "Plagiator"*, (Bogor: Mubarak Publishing, 2011), hal. 6–13

[16] Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 62–63

B. Corak Ontologis dan Epistemologis Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad

1. Corak Ontologis

Titik berangkat ontologi Mirza Ghulam Ahmad adalah prinsip tauhid yang ia tegaskan secara konsisten dalam *Chasma Ma'rifat* bahwa hanya Allah yang memiliki wujud hakiki. Ia menyatakan, "Hanya Dia sendiri yang hidup melalui Wujud-Nya sendiri, sedangkan yang lainnya memperoleh kehidupan melalui Dia".[17] Dengan demikian, eksistensi selain Tuhan tidak bersifat otonom, melainkan sepenuhnya bergantung secara kontinu pada sumber Wujud Ilahi, baik dalam penciptaan maupun dalam keberlangsungan keberadaannya.

Dari prinsip tauhid tersebut seluruh bangunan pemikirannya tentang jiwa memperoleh fondasinya. Jiwa bukan entitas yang mandiri dan ada dengan dirinya sendiri, bukan pula substansi yang memiliki keabadian dari dirinya sendiri. Ia adalah wujud yang sepenuhnya derivatif, bergantung pada Allah bukan hanya pada momen penciptaannya, melainkan secara terus-menerus sepanjang eksistensinya. Implikasinya bersifat langsung dan mengikat, jiwa tidak mungkin pre-eksis sebelum penciptaannya karena tidak ada ruang ontologis di luar Allah yang dapat menjadi tempat keberadaanya, dan jiwa tidak dapat mencapai kesempurnaannya melalui kekuatannya sendiri, melainkan selalu memerlukan curahan dari sumber Wujud yang tunggal.[18]

Dari prinsip tauhid tersebut juga Mirza Ghulam Ahmad kemudian membangun satu prinsip ontologis yang menjadi benang merah seluruh pemikirannya. Mulai dari kosmologi, antropologi, hingga eskatologi yang bercorak dualitas bukan dualisme. Corak tersebut tidak menegaskan pemisahan dua substansi yang berdiri sendiri seperti dalam dualisme Kartesian, melainkan dua dimensi yang inheren menyatu dalam satu wujud,

---

[17] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, (Islam International Publications Ltd., 2004), hal. 50–51; dikutip dari *Chasma Ma'rifat*, dalam *Ruhani Khazain*, vol. 23, (London: Islam International Publications, 1984), hal. 272–276.

[18] Implikasi-implikasi ontologis ini merupakan konsekuensi logis dari prinsip tauhidik Mirza Ghulam Ahmad yang diuraikan secara tersebar dalam *Chasma Ma'rifat* dan *Brahini Ahmadiyah*, Bagian V; lihat *Ruhani Khazain*, vol. 23 dan vol. 21, (London: Islam International Publications, 1984).

dimensi ruhani dan dimensi jasmani yang tidak bisa dipisahkan satu dari yang lain.

Pada level kosmologis, Mirza Ghulam Ahmad menggunakan relasi antara Allah dan alam semesta untuk menggambarkan prinsip ini. Sebagaimana alam semesta tidak memiliki kemandirian eksistensial dan senantiasa bergantung pada Wujud Ilahi yang menopangnya, demikian pula setiap entitas ciptaan memiliki struktur ganda yang saling berkaitan, di mana aspek material tidak pernah berdiri sendiri tanpa penopang ruhani yang menghidupkannya. Prinsip kosmologis ini kemudian menjadi dasar bagi seluruh pemikirannya tentang manusia dan jiwa. Dalam *Surma Chasm Arya*, ia menegaskan:

> Hubungan antara keseluruhan ciptaan dan alam kepada Allah yang Maha Agung dan Maha Terpuji, mirip dengan hubungan yang ada di antara ruhani dan jasmani. Sebagaimana semua anggota tubuh mengikuti arahan dari ruhani dan bergerak ke arah mana ruhani bergerak, hubungan yang sama ada di antara Allah yang Maha Perkasa dengan ciptaan-Nya... Alam semesta ini merupakan substitusi daripada anggota tubuh sang Maha Wujud.[19]

Pada level antropologis, prinsip dualitas ini termanifestasi dalam pandangan Mirza Ghulam Ahmad mengenai jiwa manusia. Jiwa dipahami sebagai realitas nonmaterial yang tidak berdiri sebagai substansi independen yang datang dari luar materi, tetapi juga tidak dapat direduksi menjadi sekadar hasil mekanisme material semata. Jiwa muncul dalam keterkaitan dengan proses material (nutfah), namun aktualisasinya terjadi melalui perintah Ilahi (*amr*)[20], sehingga keberadaannya merupakan hasil dari

[19] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, hal. 95–96; dikutip dari *Surma Chasm Arya*, dalam *Ruhani Khazain*, vol. 2, hal. 42–43, (London: Islam International Publications, 1984). Perlu dicatat bahwa Mirza Ghulam Ahmad secara eksplisit membedakan posisinya dari Ibn Arabi: ia tidak mengatakan bahwa Allah *menjadi* ciptaan-Nya (*wahdatul wujud*), melainkan bahwa Allah *mirip* dengan ciptaan-Nya dalam pengertian bahwa seluruh alam bergerak di bawah kendali-Nya seperti tubuh di bawah kendali ruhani.

[20] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 388–389; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 158–160.

kesiapan material yang disertai intervensi entitas transenden. Dalam kerangka ini, proses biologis tidak dipahami sebagai penyebab otonom, melainkan sebagai medium atau locus bagi manifestasi kehidupan ruhani. Jiwa dianalogikan seperti api yang tidak identik dengan batu pemantik, tetapi muncul melaluinya. Dengan demikian, relasi antara jiwa dan tubuh bukanlah relasi dua substansi yang bertemu secara aksidental, melainkan relasi ontologis yang sejak awal sudah bersifat ko-implikatif.[21]

Posisi ini menempatkan Mirza Ghulam Ahmad di antara dua kutub yang sama-sama ia tolak, materialisme yang mereduksi jiwa ke dimensi fisik semata, dan Neoplatonisme yang memandang jiwa sebagai substansi dari alam yang lebih tinggi yang "turun" ke dalam tubuh secara sementara. Bagi Mirza Ghulam Ahmad, jiwa adalah *nūr* yang keluar dari proses materiil namun setelah muncul memiliki sifat yang melampaui materi, sebuah dualitas yang menyatukan, bukan dualisme yang memisahkan.[22]

Di level eskatologis, prinsip yang sama dipertahankan secara konsisten. Jiwa tidak pernah eksis dalam keadaan terlepas sepenuhnya dari dimensi jasmani, di alam barzakh maupun di alam kebangkitan, jiwa selalu bersanding dengan suatu bentuk korporeal atau semacam tubuh yang kualitasnya ditentukan oleh amal perbuatannya semasa hidup.[23] Konsistensi ini bukan kebetulan, melainkan cerminan dari komitmen ontologis Mirza Ghulam Ahmad yang mendasar, bahwa dualitas ruhani-jasmani adalah struktur permanen dari setiap wujud ciptaan, bukan kondisi sementara yang kelak akan berakhir.

Prinsip dualitas ruhani-jasmani yang menjadi fondasi ontologi Mirza Ghulam Ahmad ini tidak bersifat statis. Keduanya, baik dimensi ruhani maupun dimensi jasmani tumbuh dan berkembang bersama dalam satu gerak yang Mirza Ghulam Ahmad pahami sebagai perjalanan ontologis jiwa secara gradatif

---

[21] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas (Jakarta: Neratja Press, 2016), hal. 17–18.

[22] Penolakan terhadap tradisi Neoplatonik bersifat implisit, Mirza Ghulam Ahmad tidak secara langsung menyebut nama Plotinus atau Plato, namun secara eksplisit menolak gagasan bahwa roh "turun dari atas" atau "jatuh ke dalam" kandungan sebagai entitas yang sudah ada sebelumnya; *Ruhani Khazain*, vol. 10, hal. 322–323.

[23] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

menuju tingkat kesempurnaan yang lebih tinggi. Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, ia menegaskan bahwa ketiga kondisi jiwa yakni *nafs ammarah*, *nafs lawwamah*, dan *nafs muthmainnah* bukan sekadar tiga klasifikasi moral yang menggambarkan baik-buruknya perilaku seseorang, melainkan tiga kondisi ontologis yang berbeda dan bertahap, di mana keadaan thabi'i atau alami manusia "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan akhlaki"; demikian pula, "keadaan-keadaan akhlaki bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan rohani."[24] Ketiga gradasi itu adalah satu kontinum ontologis yang bergerak dari kondisi yang paling jauh dari sumber Wujud menuju kondisi yang paling dekat kepada-Nya.

Kedalaman struktur gradasional ini semakin jelas ketika dihubungkan dengan hierarki sifat-sifat Ilahi yang ia jelaskan, sepeti *Rububiyat* yang mencakup seluruh ciptaan, *Rahmaniyat* yang berlaku bagi semua makhluk hidup, *Rahimiyat* yang khusus bagi manusia berakal, dan *Malikiyat* yang hanya bagi mereka yang secara aktif mencari Tuhan.[25] Dengan kerangka ini, perjalanan jiwa dari *nafs ammarah* menuju *nafs muthmainnah* adalah perjalanan menuju kemampuan menerima sifat-sifat Ilahi yang lebih tinggi, sebuah pendakian ontologis yang mengubah bukan hanya perilaku, melainkan *modus eksistensi* jiwa itu sendiri. Dan karena prinsip dualitas selalu dijaga, pendakian ini tidak pernah berarti jiwa lebur ke dalam Tuhan atau kehilangan statusnya sebagai makhluk, ia semakin dekat kepada sumber Wujud, namun tetap dalam relasi dualitas yang inheren antara yang dicipta dan Yang Mencipta.

Sehingga dari seluruh uraian tersebut, corak ontologis Mirza Ghulam Ahmad dapat dirumuskan sebagai ontologi tauhid-dependensial yang bersifat integral, gradatif, dan teleologis. Ia integral karena tidak memisahkan jiwa dan tubuh secara dualistik. Ia gradatif karena jiwa berkembang melalui tahap natural, moral, dan spiritual. Ia teleologis karena seluruh gerak jiwa diarahkan kepada tujuan tertinggi, yaitu pengenalan,

[24] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 21–22.

[25] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, hal. 50–53; *Chasma Ma'rifat*, *Ruhani Khazain*, vol. 23, hal. 272–280. Hierarki empat sifat Ilahi ini dipaparkan Mirza Ghulam Ahmad bukan semata sebagai atribut teologis, melainkan sebagai empat jenjang ontologis yang membedakan kapasitas makhluk dalam menerima curahan Wujud Ilahi.

cinta, dan kedekatan kepada Allah. Kesempurnaan jiwa bukan berarti peleburan ontologis ke dalam Tuhan, melainkan intensifikasi hubungan makhluk dengan Sang Pencipta. Jiwa tetap ciptaan, terbatas, dan bergantung, tetapi melalui penyucian dan rahmat Ilahi ia dapat mencapai modus eksistensi yang lebih tinggi, yaitu kehidupan ruhani yang tenteram bersama Allah.

2. Corak Epistemologis

Jika corak ontologis Mirza Ghulam Ahmad bertumpu pada ketergantungan seluruh wujud kepada Allah dan keterpaduan antara dimensi jasmani dan ruhani, maka corak epistemologisnya juga memperlihatkan struktur yang bertingkat. Pengetahuan tentang jiwa tidak dapat diperoleh melalui satu sumber tunggal. Jiwa bukan objek empiris biasa yang seluruh hakikatnya dapat ditangkap melalui pancaindra, dan bukan pula objek konseptual murni yang seluruh dimensinya dapat diselesaikan melalui penalaran abstrak. Jiwa adalah realitas yang berada pada pertemuan antara alam jasmani, moral, dan ruhani. Karena itu, pengetahuan tentangnya menuntut perangkat epistemologis yang lebih luas, akal, penyaksian spiritual (*kasyf*), dan wahyu.[26]

Mirza Ghulam Ahmad juga menjelaskan struktur pengetahuan melalui tiga tingkat keyakinan, yaitu *'ilm al-yaqin*, *'ayn al-yaqin*, dan *haqq al-yaqin*. Skema tiga tingkat keyakinan tersebut dalam penjelasan Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan konseptual dengan konsep pengetahuan *ḥuṣūlī* dan pengetahuan *ḥuḍūrī* dalam tradisi filsafat Islam, meskipun Mirza Ghulam Ahmad tidak menamainya secara eksplisit. *'Ilm al-yaqin* bekerja melalui perantara tanda, informasi, dan inferensi. Ia mencontohkan seperti seseorang mengetahui api melalui asap, atau mengetahui suatu peristiwa tertentu melalui laporan yang mutawatir. Dalam pengertian ini, *'ilm al-yaqin* memiliki karakter yang dekat dengan pengetahuan *ḥuṣūlī*, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui representasi, konsep, atau perantara epistemik tertentu. Sebaliknya, *'ayn al-yaqin* bergerak ke arah pengetahuan yang lebih langsung, karena subjek tidak lagi hanya mengetahui melalui tanda, tetapi menyaksikan

[26] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 190–198, 206–207

realitas yang diketahui. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa pada tingkat ini tidak ada lagi perantara antara subjek dan objek pengetahuan, sebagaimana seseorang mengetahui bau melalui penciuman, rasa manis atau asin melalui pengecapan, serta panas atau dingin melalui sentuhan. Dalam perkara-perkara ukhrawi, tingkat ini dicapai ketika manusia menerima wahyu langsung, mendengar suara Tuhan, dan menyaksikan ru'ya atau visi yang benar.[27]

Namun Mirza Ghulam Ahmad tidak berhenti pada pengetahuan yang bersifat penyaksian. Ia masih menempatkan haqq al-yaqin sebagai tingkat yang lebih tinggi, yaitu pengetahuan yang tidak hanya dilihat, tetapi dialami secara eksistensial. Jika 'ayn al-yaqin berhubungan dengan penyaksian, maka haqq al-yaqin berhubungan dengan realisasi batin yang mengubah keadaan subjek. Dalam *The Essence of Islam*, ia menjelaskan bahwa setelah Allah membuka pintu visi dan wahyu, menyingkap keajaiban ketuhanan, dan memperlihatkan keindahan-Nya, hati seorang pecinta Tuhan dapat dipenuhi cinta dan cahaya Ilahi sampai seluruh keberadaannya diliputi ketenteraman. Tingkat inilah yang disebut sebagai "certainty by realization".[28] Dengan demikian, epistemologi Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya bergerak dari konsep menuju penyaksian, tetapi juga dari penyaksian menuju transformasi eksistensial. Di sinilah kedekatannya dengan corak *ḥikmah* menjadi semakin jelas, pengetahuan yang benar bukan hanya mengetahui objek, melainkan juga mengubah subjek yang mengetahui.

Struktur ini memperlihatkan bahwa pemikiran Mirza Ghulam Ahmad sejak awal bergerak dalam horizon yang lebih dekat kepada *ḥikmah* daripada falsafa dalam pengertian sempit. Sebagaimana telah dijelaskan pada Bab sebelumnya, falsafa dalam arti sempit umumnya merujuk pada tradisi demonstratif-rasional yang berakar pada model Peripatetik, sedangkan *ḥikmah* memiliki cakupan yang lebih luas karena mengintegrasikan akal, wahyu, dan pengalaman spiritual dalam

[27] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 191–199.

[28] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmed Sa'eed (Tilford: Islam International Publications, 2005), hal. 46–48; mengutip *Surmah Chashm-e-Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 70–80.

pencarian hakikat. Dalam pengertian ini, pembahasan epistemologi Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya penting untuk mengetahui bagaimana ia memperoleh pengetahuan tentang jiwa, tetapi juga penting untuk melihat arah umum corak pemikirannya.

Dalam konteks ini, epistemologi Mirza Ghulam Ahmad tidak dapat ditempatkan dalam pola rasionalisme murni yang menjadikan akal sebagai otoritas tertinggi dan hampir tunggal. Ia memang menggunakan akal secara intensif, tetapi akal tidak ditempatkan sebagai sumber pengetahuan yang otonom dan final. Di atas akal terdapat bentuk-bentuk penyaksian ruhani seperti kasyf, ru'ya, ilham, dan mukalamah Ilahiyyah. Namun pengalaman ruhani ini pun tidak dibiarkan berdiri sendiri tanpa ukuran. Pada puncak hierarki epistemologisnya berdiri wahyu, khususnya Al-Qur'an, sebagai sumber tertinggi, kerangka normatif, dan batu uji bagi seluruh bentuk pengetahuan.

Akal menempati posisi yang penting namun terbatas dalam penggunaanya. Mirza Ghulam Ahmad tidak menolak akal, ia sendiri menggunakannya secara intensif dalam argumentasi-argumentasinya. Ia menyebut akal sebagai lampu yang diberikan Allah kepada manusia. Dengan akal, manusia dapat mendekati kebenaran, membedakan yang masuk akal dari yang tidak masuk akal, menolak dugaan yang keliru, dan membebaskan diri dari berbagai prasangka. Namun akal memiliki batas. Ia dapat menunjukkan bahwa sesuatu "seharusnya ada", tetapi tidak selalu mampu memastikan bahwa sesuatu itu benar-benar "ada". Dengan kata lain, akal dapat menunjukkan kemungkinan atau kebutuhan logis, tetapi belum tentu dapat mengantarkan manusia kepada kepastian faktual mengenai realitas.[29] Sehingga menurutnya akal semata tidak memadai untuk memahami dimensi dan objek spiritual seperti jiwa, hakikat eskatologi, yang membutuhkan instrument yang lebih tepat. Dalam *Filsafat Ajaran Islam* ia menyatakan:

> Rahasia ilmu-ilmu ukhrawi yang dapat diperoleh dengan perantaraan penglihatan suci tidak dapat dipecahkan hanya

[29] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications, 2004), hal. 96–97; mengutip *Brahin-e-Ahmadiyya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 1, hal. 292–309, 11.

> dengan perantaraan akal belaka. Allah Ta'ala telah menetapkan sarana-sarana tertentu secara tersendiri untuk menginderai barang-barang yang tak berwujud di dunia ini. Jadi, carilah tiap sesuatu melalui jalannya, maka barulah kita akan dapat menemukannya.[30]

Ini adalah pernyataan epistemologis yang mendasar, setiap tingkat realitas memiliki sarananya sendiri, dan akal hanyalah sarana yang memadai untuk realitas yang berada di dalam jangkauannya.

Di sinilah kasyf, ru'ya, dan penyaksian batin memperoleh tempat epistemologis. Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, pengalaman ruhani bukan sekadar pengalaman subjektif yang tidak memiliki nilai kognitif. Ia merupakan salah satu jalan untuk memperoleh pengetahuan langsung mengenai realitas yang berada di luar jangkauan akal diskursif. Jika akal bekerja melalui inferensi, maka kasyf bekerja melalui penyaksian. Karena itu, dalam kerangka tiga tingkat keyakinan, kasyf dan ru'ya dapat ditempatkan pada wilayah 'ayn al-yaqin, yakni pengetahuan yang tidak hanya didasarkan pada argumen, tetapi pada penglihatan atau penyaksian ruhani secara langsung.[31] Dengan posisi ini, kasyf menjadi sarana epistemologis yang sah tentang realitas jiwa yang tidak dapat dijangkau akal dan Mirza Ghulam Ahmad berulang kali merujuk pengalaman kasyf-nya sendiri sebagai bukti langsung atas klaim-klaim ontologisnya tentang kondisi jiwa pasca-mati.[32]

Akan tetapi, Mirza Ghulam Ahmad tidak menjadikan pengalaman spiritual sebagai otoritas liar yang dapat berdiri bebas. Ia sangat berhati-hati dalam membedakan wahyu sejati dari sekadar pikiran halus, inspirasi mental, atau ilusi batin.

---

[30] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 151–152.

[31] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 196–198, 200–207. Mirza Ghulam Ahmad menggunakan analogi asap dan api untuk menjelaskan tiga tingkat keyakinan ini: melihat asap dari jauh adalah *Ilmul Yaqin*; melihat nyala api langsung adalah *'Ainul Yaqin*; masuk ke dalam api adalah *Haqqul Yaqin*. Dalam konteks jiwa, *Ilmul Yaqin* tentang kondisi akhirat bisa diperoleh di dunia melalui argumen wahyu, *'Ainul Yaqin* melalui kasyf di alam barzakh, dan *Haqqul Yaqin* baru tercapai di alam kebangkitan.

[32] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 151–152

Menurutnya, tidak semua gagasan yang muncul dalam pikiran seseorang dapat disebut wahyu. Pikiran yang lahir dari refleksi, imajinasi, atau kecakapan intelektual tetap berada dalam wilayah proses mental manusia. Wahyu sejati adalah percakapan yang hidup dan kuat dari Tuhan Yang Mahasuci kepada hamba pilihan-Nya, yang mengandung keagungan, kebijaksanaan, cahaya, dan kemampuan menyingkap hal-hal gaib.[33] Dengan demikian, pengalaman batin hanya memiliki nilai epistemologis apabila ia memiliki ciri-ciri kebenaran spiritual dan tidak bertentangan dengan wahyu yang lebih tinggi.

Pembedaan ini penting karena menunjukkan bahwa epistemologi Mirza Ghulam Ahmad tidak sama dengan subjektivisme mistik. Ia tidak mengatakan bahwa setiap pengalaman batin dapat dijadikan dasar kebenaran. Kasyf dan ilham memang diakui, tetapi keduanya harus tunduk pada ukuran wahyu. Dalam beberapa kesempatan, Mirza Ghulam Ahmad bahkan menegaskan bahwa tidak mungkin suatu ilham atau wahyu yang benar bertentangan dengan Al-Qur'an. Jika suatu klaim spiritual berlawanan dengan Al-Qur'an, maka klaim tersebut harus ditolak. Dengan demikian, Al-Qur'an berfungsi sebagai neraca epistemologis yang menguji dan mengoreksi pengalaman spiritual individual.[34]

Pada puncak hierarki epistemologis Mirza Ghulam Ahmad berdiri wahyu, firman langsung Allah yang diturunkan kepada para nabi dan tersimpan dalam Al-Qur'an. Wahyu melampaui kasyf bukan hanya dalam derajat kepastiannya, melainkan dalam cakupan dan otoritasnya. Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, Mirza Ghulam Ahmad menggambarkan wahyu sebagai cahaya yang *"menyelimuti akal manusia"* dan meluruskan kekeliruan-kekeliruan yang tidak bisa dideteksi oleh akal maupun kasyf individual.[35] Ini menjadikan wahyu bukan sekadar sumber informasi tambahan, melainkan kerangka yang mengatur dan mengoreksi seluruh pengetahuan yang diperoleh dari dua sumber di bawahnya. Itulah mengapa dalam *Filsafat Ajaran Islam*, Mirza Ghulam Ahmad menjadikan Al-Qur'an sebagai titik berangkat

[33] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 200–204.

[34] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 371; mengutip *Majmu'ah Ishtiharat*, Vol. 1, hal. 234–235.

[35]Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 185.

dan sekaligus batu uji bagi seluruh uraiannya tentang jiwa, bukan sebagai kesimpulan akhir yang dikonfirmasi argumen, melainkan sebagai otoritas awal yang mendahului seluruh argumentasi.[36]

Akan tetapi, tetap saja relasi antara wahyu dan akal dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bukan berarti relasi pertentangan, melainkan relasi penyempurnaan. Wahyu tidak meniadakan akal dan tidak membuat akal menjadi tidak berguna. Sebaliknya, wahyu menyelamatkan akal dari kebingungan dan membuka jalan menuju kepastian. Ia mengibaratkan wahyu sebagai pendamping yang menunjukkan tempat seseorang yang sedang dicari, ketika akal hanya dapat memperkirakan arahnya. Akal, dalam keadaan demikian, tidak direndahkan, tetapi justru ditolong agar sampai pada tujuan yang tidak dapat dicapainya sendirian.[37]

Dengan demikian, kritik Mirza Ghulam Ahmad terhadap filsafat bukanlah kritik terhadap penggunaan akal sebagai demikian. Yang ia kritik adalah filsafat yang memutlakkan akal dan menolak seluruh realitas gaib hanya karena tidak dapat dibuktikan dengan ukuran empiris atau demonstratif yang sempit. Ia menyebut pendekatan semacam itu sebagai filsafat yang keliru, karena sejak awal menuntut bukti yang sepenuhnya terang sebelum bersedia menerima kebenaran. Menurutnya, cara seperti ini membuat manusia menolak Tuhan, malaikat, wahyu, keberlangsungan jiwa setelah mati, dan realitas akhirat hanya karena semuanya tidak tampak secara langsung di hadapan indra dan belum dapat dibuktikan dengan ukuran rasional yang mereka tetapkan sendiri.[38]

Kritik ini sangat penting dalam membaca corak pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Ia tidak menolak filsafat sebagai pencarian hakikat, tetapi menolak falsafa yang menyempit menjadi rasionalisme spekulatif dan menutup diri dari wahyu.

---

[36] Mirza Ghulam Ahmad, *Ruhani Khazain*, vol. 10, hal. 307. Di awal *Filsafat Ajaran Islam*, Mirza Ghulam Ahmad secara eksplisit menyatakan bahwa seluruh uraiannya akan didasarkan pada Al-Qur'an, ini merupakan deklarasi epistemologis yang menentukan orientasi seluruh karyanya. Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 1–2.

[37] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 95–96; mengutip *Brahin-e-Ahmadiyya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 1, hal. 292–309, 11.

[38] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 43–46; mengutip *Surmah Chashm-e-Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 83–88.

Dengan kata lain, ia tidak menghapus dimensi filosofis, melainkan menggeser dasar dan orientasinya. Pemikiran tentang jiwa tidak boleh berhenti pada kemampuan akal mengabstraksi konsep, tetapi harus dibimbing oleh wahyu dan diuji melalui transformasi ruhani. Karena itu, corak pemikirannya lebih tepat didekati melalui kategori *ḥikmah*, yakni pencarian hakikat yang menggabungkan penalaran, penyaksian batin, dan petunjuk wahyu.

Kecenderungan ini tampak lebih jelas ketika Mirza Ghulam Ahmad membandingkan jalan para nabi dengan jalan para filsuf. Ia menyatakan bahwa pendekatan para filsuf berbeda dari pendekatan para nabi dalam hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan, realitas gaib, dan kehidupan akhirat. Para filsuf tertentu menuntut kepastian demonstratif sejak awal, sedangkan para nabi mengajarkan iman kepada yang gaib sebagai langkah pertama menuju pembukaan pengetahuan yang lebih tinggi. Namun iman di sini bukan penerimaan buta tanpa dasar. Iman adalah penerimaan yang didasarkan pada tanda-tanda yang memadai, diikuti dengan doa, ibadah, refleksi, penyucian diri, dan kesungguhan ruhani. Melalui jalan itulah seseorang dinaikkan dari iman menuju ‘ayn al-yaqin dan kemudian kepada tingkat kepastian yang lebih tinggi.[39]

Mirza Ghulam Ahmad menyebut jalan ini sebagai “true philosophy of the Prophets”. Ungkapan ini sangat penting karena menunjukkan bahwa ia sendiri tidak menolak istilah filsafat secara mutlak. Yang ia tolak adalah filsafat yang memutus diri dari wahyu dan penyucian jiwa. Sebaliknya, ia menerima suatu bentuk filsafat yang bersifat profetik; filsafat yang bertolak dari iman kepada wahyu, menggunakan akal secara benar, menjalani disiplin ruhani, dan berakhir pada penyaksian serta kepastian batin. Di sini tampak bahwa corak epistemologisnya mengarah pada apa yang dalam kerangka Bab II dapat disebut sebagai *ḥikmah*-profetik atau *prophetic philosophy*.[40]

Dalam kerangka ini, pengetahuan tentang jiwa bukan hanya pengetahuan teoritis, tetapi juga pengetahuan transformatif. Jiwa

[39] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 46–49; mengutip *Surmah Chashm-e-Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā’in*, Vol. 2, hal. 83–88, ; lihat juga *Ayyam-us-Sulh*, dalam *Rūḥānī Khazā’in*, Vol. 14, hal. 261.

[40] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 43–44; mengutip *Surmah Chashm-e-Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā’in*, Vol. 2, hal. 83–88.

tidak dapat dipahami secara utuh oleh subjek yang hanya mengamatinya dari luar. Seseorang harus menjalani proses penyucian agar jiwanya sendiri menjadi bening dan mampu menerima cahaya pengetahuan. Karena itu, epistemologi jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad selalu berkaitan dengan etika dan spiritualitas. Pengetahuan tentang jiwa menuntut perubahan keadaan jiwa. Seseorang yang masih dikuasai nafs ammarah tidak akan memiliki kejernihan yang sama dengan seseorang yang telah bergerak menuju nafs lawwamah atau nafs mutma'innah. Dengan demikian, keadaan eksistensial subjek mengetahui memengaruhi kualitas pengetahuan yang diperolehnya.

Hal ini menjelaskan mengapa Mirza Ghulam Ahmad menjadikan Al-Qur'an sebagai titik berangkat dalam menjelaskan jiwa. Ketika ia membahas nafs ammarah, nafs lawwamah, dan nafs mutma'innah, ia tidak memulainya dari klasifikasi psikologis buatan manusia, tetapi dari struktur Qur'ani. Ketika ia membahas hubungan jiwa dan tubuh, ia menggunakan argumentasi rasional dan analogi natural, tetapi tetap menempatkannya dalam kerangka penciptaan Ilahi. Ketika ia membahas barzakh dan kebangkitan, ia tidak mengandalkan spekulasi metafisik semata, tetapi menjadikan wahyu sebagai sumber otoritatif dan pengalaman ruhani sebagai bentuk penyaksian yang menguatkan. Dalam hal ini, Al-Qur'an bukan kesimpulan yang datang setelah argumentasi, melainkan sumber awal, kerangka penjelas, sekaligus batu uji bagi argumentasi.[41]

Dengan cara ini, corak epistemologis Mirza Ghulam Ahmad berbeda dari falsafa demonstratif-rasional dalam arti sempit. Dalam falsafa model sempit, akal cenderung menjadi instrumen utama untuk memperoleh pengetahuan tentang hakikat. Pada Mirza Ghulam Ahmad, akal tetap penting, tetapi ia berada dalam bimbingan wahyu. Pengalaman ruhani juga penting, tetapi ia tidak boleh melampaui Al-Qur'an. Wahyu menjadi puncak karena hanya wahyu yang berasal dari Sang Pencipta jiwa dan karenanya memiliki otoritas tertinggi untuk

[41] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, hal. 362–363; mengutip *Brahin-e-Ahmadiyya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 1, hal. 662–665, 11. Lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 133–134; mengutip *Al-Haq, Mubahatha Ludhiana*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 4, hal. 11–12.

menjelaskan asal-usul, struktur, perkembangan, dan nasib akhir jiwa.

Konsekuensi epistemologisnya terhadap pemikiran jiwa dapat dirumuskan dalam beberapa hal. Pertama, jiwa harus dipahami sebagai realitas yang melampaui jangkauan empirisme dan rasionalisme sempit. Kedua, akal diperlukan untuk menyusun argumentasi dan menjaga koherensi, tetapi tidak cukup untuk menyingkap seluruh dimensi jiwa. Ketiga, kasyf dan pengalaman ruhani memiliki fungsi penyaksian, terutama terhadap realitas batin dan ukhrawi, tetapi harus tetap diuji oleh Al-Qur'an. Keempat, wahyu menjadi sumber tertinggi karena ia memberikan pengetahuan yang tidak mungkin dicapai secara mandiri oleh akal. Kelima, pengetahuan tentang jiwa tidak berhenti pada definisi, tetapi diarahkan pada penyucian dan penyempurnaan jiwa.

C. Konsep Jiwa

Konsep jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad menempati posisi fundamental dalam keseluruhan bangunan ajaran spiritualnya. Jiwa tidak sekadar dipahami sebagai unsur metafisis yang menyertai tubuh manusia, melainkan sebagai prinsip kehidupan yang dinamis, berkembang, dan menentukan kualitas eksistensi manusia. Dalam hal ini, Mirza Ghulam Ahmad tidak merumuskan jiwa sebagai substansi statis yang telah sempurna sejak awal, melainkan realitas nonmaterial yang diciptakan Allah, tumbuh melalui keterkaitannya dengan tubuh, dan mencapai kesempurnaannya melalui proses moral serta spiritual.

Dalam membaca konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad, perlu diperjelas terlebih dahulu penggunaan istilah yang dipakainya. Dalam naskah Urdu *Islami Uṣūl kī Philosophy*, ia tidak menyusun pembahasan linguistik atau ontologis yang secara eksplisit membedakan *nafs* dan *rūḥ* sebagaimana dapat ditemukan dalam sebagian tradisi filsafat atau tasawuf. Akan tetapi, dari alur pembahasannya terlihat bahwa kedua istilah tersebut dipakai dalam satu kerangka antropologi Qur'ani tentang jiwa manusia. Istilah *nafs* muncul ketika ia membahas diri manusia dalam dinamika natural, moral, dan spiritualnya, terutama melalui tiga istilah Qur'ani: *nafs-ammārah*, *nafs-lawwāmah*, dan *nafs-muṭma'innah*. Dalam konteks ini, *nafs* menunjuk kepada jiwa sebagai subjek moral, diri yang terdorong oleh kecenderungan rendah, diri yang menegur dan

mengoreksi dirinya sendiri, dan diri yang akhirnya mencapai ketenteraman bersama Tuhan.[42]

Sementara itu, istilah *rūḥ* lebih menonjol ketika Mirza Ghulam Ahmad membahas asal-usul, penciptaan, dan relasi jiwa dengan tubuh. Hal ini tampak dalam bagian yang dalam terjemahan Inggris diberi judul "The Soul is Created" dan "The Second Birth of the Soul". Pada bagian ini ia menjelaskan bahwa jiwa adalah "cahaya halus" yang berkembang dalam tubuh, tersembunyi pada permulaannya, lalu menjadi nyata seiring perkembangan jasmani manusia. Ia juga menolak pandangan bahwa jiwa turun dari luar tubuh sebagai entitas terpisah, sebab menurutnya jiwa diciptakan Allah melalui keterkaitan misterius dengan perkembangan jasmani manusia.[43]

Dengan demikian, dalam alur pembahasan Mirza Ghulam Ahmad, *nafs* dan *rūḥ* tidak tampak diposisikan sebagai dua substansi yang terpisah secara tegas, melainkan sebagai dua istilah yang digunakan secara kontekstual untuk menjelaskan realitas batin manusia. Ia juga tidak secara eksplisit membangun pembedaan teknis antara keduanya. Yang tampak justru adalah penggunaan kontekstual: *nafs* menekankan jiwa sebagai diri moral-spiritual, sedangkan *rūḥ* menekankan jiwa sebagai prinsip hidup nonmaterial yang diciptakan Allah. Karena itu, istilah "jiwa" dalam penelitian ini dipakai sebagai istilah payung untuk menunjuk realitas batin manusia yang dibahas Mirza Ghulam Ahmad melalui kedua istilah tersebut. Penggunaan istilah "jiwa" sebagai payung ini tidak bermaksud menyamakan *nafs* dan *rūḥ* secara linguistik, melainkan mengikuti alur pemikiran Mirza Ghulam Ahmad yang membahas keduanya dalam satu narasi tentang asal-usul, perkembangan, penyucian, dan tujuan akhir manusia.

Pilihan ini juga sesuai dengan karakter pemikiran Mirza Ghulam Ahmad yang tidak bergerak dalam bahasa filsafat teknis,

---

[42] Mirza Ghulam Ahmad, *Islami Uṣūl kī Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 3–6; lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Philosophy of the Teachings of Islam*, terj. Sir Muhammad Zafrullah Khan (Tilford: Islam International Publications, 2017), hal. 3–7

[43] Mirza Ghulam Ahmad, *Islami Uṣūl kī Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 10–15; lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Philosophy of the Teachings of Islam*, hal. 13–15; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 404–407; mengutip *Islami Usul ki Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 321–323.

melainkan dalam bahasa Qur'ani-profetik. Ia tidak memulai pembahasan jiwa dari definisi substansi, forma, atau fakultas, tetapi dari kondisi manusia sebagaimana digambarkan Al-Qur'an: kondisi natural, moral, dan spiritual. Dari situ ia bergerak menuju pertanyaan tentang penciptaan jiwa, hubungan jiwa dengan tubuh, kelahiran kedua jiwa, dan keadaan jiwa setelah kematian. Maka, konsep jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad harus dibaca secara dinamis dan kontekstual, satu realitas batin manusia yang dapat disebut *nafs* ketika dilihat sebagai diri moral, dan dapat disebut *rūḥ* ketika dilihat sebagai prinsip hidup ruhani yang diciptakan Allah.

Salah satu ciri utama konsep jiwa menurut Mirza Ghulam Ahmad adalah penolakannya terhadap dua ekstrem sekaligus. Di satu sisi, ia menolak materialisme yang mereduksi jiwa menjadi sekadar proses biologis atau fungsi tubuh. Di sisi lain, ia juga menolak dualisme ekstrem yang memandang jiwa sebagai substansi asing yang telah ada sebelumnya, lalu turun dari alam lain dan masuk ke dalam tubuh. Baginya, jiwa bukan produk material murni, tetapi juga bukan entitas pra-eksisten yang datang dari luar tubuh. Jiwa adalah ciptaan Allah yang muncul dalam keterkaitan misterius dengan proses jasmani, khususnya perkembangan embrio dalam rahim.

Jiwa digambarkan sebagai suatu cahaya yang halus (*laṭīf nūr*), yang berkembang di dalam tubuh dan dipelihara di dalam rahim. Pada permulaannya, jiwa berada dalam keadaan tersembunyi dan tidak dapat ditangkap, tetapi kemudian menjadi nyata. Sejak awal, esensinya telah hadir dalam sperma, tetapi kehadiran itu bukan dalam arti material sebagaimana satu benda menjadi bagian dari benda lain. Ia menyatakan bahwa jiwa berhubungan dengan sperma melalui rancangan, perintah, dan kehendak Allah; jiwa adalah "bright and illumined quality of the sperm", laten di dalamnya sebagaimana api laten di dalam batu pemantik.[44]

[44] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas (Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1996), hal. 11. Jiwa berasal dari unsur cahaya sedangkan materi berasal dari kegelapan. Hal ini karena jiwa berada dalam keadaan tunggal dan halus, sedangkan tubuh manusia terselubung oleh kesadaran diri sehingga berada dalam keadaan kasar dan gelap. Maka di antara keduanya, Allah Yang Mahakuasa menciptakan daya-daya ruhani dan perasaan dengan dua arah, agar ia dapat menyerap anugerah dari jiwa dan membentuk adab serta perilaku yang baik dan beradab pada seluruh tubuh. Lihat. Mirza Ghulam Ahmad, *The Mirror of the Excellences of Islam*

Penggambaran jiwa sebagai "cahaya halus" (*laṭīf nūr*) memiliki implikasi filosofis yang penting. *Pertama*, istilah cahaya menunjukkan bahwa jiwa bukan benda material yang dapat ditangkap oleh pancaindra. Ia memiliki karakter halus, tidak kasatmata, dan melampaui struktur material tubuh. *Kedua*, cahaya menunjuk pada fungsi hidup dan penyadaran. Sebagaimana cahaya membuat sesuatu tampak, jiwa membuat tubuh menjadi hidup, bergerak, dan memiliki kemampuan kesadaran. *Ketiga*, cahaya juga menunjuk pada potensi spiritual manusia. Jiwa bukan sekadar prinsip biologis, tetapi juga medan penerimaan cahaya Ilahi. Karena itu, istilah cahaya pada Mirza Ghulam Ahmad tidak semata-mata bersifat metaforis, tetapi berfungsi untuk menjelaskan status jiwa sebagai realitas nonmaterial yang hidup, menerangi, dan dapat mengalami peningkatan kualitas.

Berdasarkan uraian tersebut, jiwa menurut Mirza Ghulam Ahmad memiliki posisi antara imanen dan transenden. Ia imanen karena tidak datang dari luar tubuh sebagai substansi asing, melainkan muncul dalam keterkaitan dengan proses jasmani manusia. Pada tahap awal, keberadaan jiwa belum tampak secara nyata, tetapi benihnya telah terkandung dalam nutfah. Jiwa berada dalam keadaan laten dan baru menampakkan eksistensinya seiring dengan perkembangan jasmani manusia. Mirza Ghulam Ahmad menggunakan metafora api yang tersembunyi dalam batu api untuk menjelaskan kondisi laten jiwa tersebut. Dengan demikian jiwa juga bersifat transenden terhadap materi karena setelah muncul ia memiliki sifat yang tidak dapat direduksi kepada materi. Jiwa bukan bagian material dari sperma, tetapi juga tidak jatuh dari langit dan bercampur secara kebetulan dengannya. Posisi ini memungkinkan Mirza Ghulam Ahmad menolak dualisme ekstrem sekaligus materialisme. Jiwa tidak dapat dilepaskan dari tubuh dalam asal kemunculannya, tetapi juga tidak dapat disamakan dengan tubuh dalam hakikatnya.

Konsep ini dipertegas ketika Mirza Ghulam Ahmad menolak pandangan bahwa jiwa turun dari langit seperti embun lalu masuk ke dalam tubuh. Ia menyatakan bahwa tidak ada dasar bagi anggapan semacam itu, baik dalam hukum alam maupun dalam

(*A'ina-e-Kamalat-e-Islam*), dalam *Rūḥānī Khazā'in*, jil. 5 (Tilford, UK: Islam International Publications Ltd., 2025), hal. 211

petunjuk Al-Qur'an. Menurutnya, ketika dua unsur reproduktif manusia berpadu dan kerangka embrio mencapai kesiapan tertentu, Allah mengaktifkan jiwa dari kerangka tersebut melalui kuasa-Nya. Inilah yang ia sebut sebagai penciptaan sesuatu dari ketiadaan dalam arti khusus: jiwa bukan materi, tetapi Allah menciptakannya dari kerangka material yang telah siap. Ia menyebutnya sebagai "new creation" yang diberikan Allah ketika bentuk jasmani manusia telah disempurnakan.[45]

Lebih lanjut, Mirza Ghulam Ahmad mengaitkan konsep jiwa secara erat dengan amal perbuatan manusia. Konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya bersifat ontologis, tetapi juga etis dan spiritual. Jiwa tidak selesai hanya dengan diciptakan, ia harus mengalami kelahiran kedua. Jika kelahiran pertama jiwa terjadi melalui tubuh biologis, maka kelahiran kedua terjadi melalui amal, disiplin moral, dan penyucian ruhani. Ia menyatakan bahwa di dalam setiap amal perbuatan yang dilakukan dengan ikhlas tersembunyi suatu jiwa, sebagaimana tersembunyinya roh di dalam nutfah.[46] Amal perbuatan berfungsi sebagai medium aktualisasi jiwa. Semakin berkembang dan sempurna amal tersebut, semakin terang pula cahaya jiwa yang memancar darinya.

Inilah salah satu aspek paling khas dalam konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Jiwa bukan hanya sesuatu yang "ada" dalam diri manusia, tetapi juga sesuatu yang kualitasnya dibentuk oleh amal manusia. Amal yang benar, ikhlas, dan sesuai dengan kehendak Allah melahirkan cahaya; sebaliknya amal yang buruk melahirkan kegelapan. Dalam konteks eskatologis, gagasan ini menjadi dasar bagi pandangannya bahwa setelah kematian manusia memperoleh tubuh sesuai dengan amalnya: tubuh yang terang bagi jiwa yang disucikan, dan tubuh yang gelap bagi jiwa yang tercemar. Maka, jiwa dan amal tidak dapat dipisahkan, sebab amal adalah bentuk aktual dari keadaan jiwa, sekaligus bahan pembentuk kondisi jiwa setelah kematian.

Dalam konteks ini, jiwa dipahami sebagai realitas dinamis yang senantiasa bergerak menuju kesempurnaan. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa apabila perubahan amal telah mencapai kesempurnaan, maka dari dalam tubuh manusia akan memancar

---

[45] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124.

[46] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11–12.

cahaya Ilahi yang dilukiskan sebagai datang dari Zat Tuhan sendiri.[47] Cahaya ini sebelumnya tampak redup dan tersembunyi, tetapi akan menyala terang ketika kehidupan jasmani telah mencapai batasnya dan mengalami kemusnahan. Pandangan ini menunjukkan bahwa jiwa memiliki potensi teofanik, yakni kemampuan untuk memantulkan cahaya Ilahi ketika telah mencapai tingkat kesucian tertentu. Semakin sempurna amal dan penyucian, semakin kuat cahaya yang memancar dari jiwa.

Namun penting ditegaskan bahwa intensifikasi cahaya ini tidak berarti jiwa menyatu secara ontologis dengan Tuhan. Mirza Ghulam Ahmad tetap mempertahankan perbedaan antara Khaliq dan makhluk. Cahaya Ilahi yang tampak pada jiwa adalah hasil kedekatan, cinta, dan karunia, bukan peleburan zat. Dalam *The Six Parallel Stages of Physical and Spiritual Perfection*, ia menggambarkan tahap tertinggi perkembangan ruhani sebagai keadaan ketika cinta Allah membakar kotoran manusia dan memberinya kehidupan kedua. Orang beriman pada tahap ini tidak melihat dengan cahayanya sendiri, melainkan dengan "spirit of Allah" dalam arti spiritual dan figuratif. Ia mengalami fana dalam cinta dan ketaatan, tetapi tidak menjadi Tuhan. Mirza Ghulam Ahmad secara tegas menolak pemahaman bahwa manifestasi sifat-sifat Ilahi dalam diri manusia berarti manusia berubah menjadi Tuhan.[48]

Dengan demikian, istilah cahaya pada Mirza Ghulam Ahmad memiliki setidaknya tiga fungsi. *Pertama*, fungsi ontologis, cahaya menjelaskan jiwa sebagai realitas halus dan nonmaterial. *Kedua*, fungsi antropologis, cahaya menjelaskan potensi manusia untuk hidup, sadar, dan berkembang. *Ketiga*, fungsi spiritual, cahaya menjelaskan keadaan jiwa yang telah disucikan dan menerima limpahan Ilahi. Ketiga fungsi ini saling berhubungan. Jiwa adalah cahaya halus pada asalnya, tetapi cahaya itu dapat menjadi redup atau terang tergantung pada amal, penyucian, dan kedekatan manusia kepada Allah.

Konsep jiwa sebagai realitas yang berkembang juga berkaitan dengan pandangan Mirza Ghulam Ahmad tentang keterbatasan akal manusia. Ia menegaskan bahwa rasio belaka tidak mampu

[47] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11-12.

[48] Mirza Ghulam Ahmad, *The Six Parallel Stages of Physical and Spiritual Perfection in the Light of the Holy Qur'an*, terj. Kalamazad Mohammed, hal. 30–33; diterjemahkan dari *Supplement to Barahin-i-Ahmadiyyah*, Vol. 5, hal. 32–84.

menentukan secara pasti keberadaan jiwa, apalagi menjelaskan hakikat dan hubungannya dengan tubuh.[49] Menurutnya, perdebatan filosofis yang hanya bertumpu pada akal telah melahirkan spekulasi tanpa ujung, bahkan mendorong sebagian pemikir kepada penyangkalan terhadap eksistensi jiwa. Oleh karena itu, pengetahuan tentang jiwa harus bersandar pada wahyu dan pengalaman kenabian, sementara akal hanya berfungsi sebagai alat bantu yang terbatas.

Kritik terhadap rasionalisme ini juga diarahkan kepada pandangan para filsuf yang memandang jiwa sebagai sesuatu yang tidak memiliki eksistensi independen. Mirza Ghulam Ahmad menyebut bahwa sebagian filsuf memandang jiwa seperti sepotong kayu hijau, yakni sesuatu yang tidak memiliki realitas eksternal yang berdiri sendiri.[50] Ia menilai bahwa pandangan semacam ini muncul karena keterputusan akal dari sumber pengetahuan ilahi. Dengan demikian, konsep jiwa dalam pemikirannya tidak hanya bersifat ontologis, tetapi juga polemis terhadap tradisi filsafat yang menafikan dimensi spiritual manusia.

Selain itu, Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa jiwa tidak memiliki kebermaknaan eksistensial tanpa tubuh. Pengalaman manusia, menurutnya, menunjukkan bahwa roh tanpa hubungan dengan tubuh tidak berdaya.[51] Jiwa membutuhkan tubuh sebagai medium aktualisasi potensi-potensinya, sementara tubuh membutuhkan jiwa sebagai prinsip kehidupan. Dengan demikian, hubungan antara jiwa dan tubuh bersifat saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan secara mutlak.

Dari uraian tersebut dapat dipertegas bahwa konsep jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki beberapa karakter utama. *Pertama*, jiwa adalah ciptaan Allah, bukan entitas qadim atau self-existent. *Kedua*, jiwa adalah realitas nonmaterial yang bersifat cahaya dan halus. *Ketiga*, jiwa tidak datang dari luar tubuh secara terpisah, tetapi muncul dalam keterkaitan misterius dengan perkembangan jasmani melalui amr Ilahi. *Keempat*, jiwa bersifat dinamis dan berkembang melalui tubuh, amal perbuatan serta latihan spiritual. *Kelima*, pengetahuan tentang jiwa tidak dapat diperoleh melalui rasio semata, melainkan melalui wahyu dan

[49] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, vol. 2, hal. 408.
[50] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, vol. 2, hal. 408.
[51] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150.

pengalaman rohani. *Keenam*, jiwa senantiasa terkait dengan bentuk korporeal tertentu, baik di dunia maupun di alam pascamati. Konsep ini menjadi landasan bagi pembahasan selanjutnya mengenai asal-usul jiwa dan hubungannya dengan tubuh.

D. Asal-usul Jiwa

Pembahasan mengenai asal-usul jiwa dan tubuh merupakan salah satu aspek paling khas dan fundamental dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Pada titik inilah pandangannya menunjukkan perbedaan yang cukup signifikan dibandingkan dengan arus utama teologi Islam klasik, khususnya pandangan yang menekankan dualisme jiwa dan tubuh sebagai dua entitas yang berasal dari sumber yang berbeda. Mirza Ghulam Ahmad justru menegaskan bahwa jiwa dan tubuh memiliki asal-usul yang saling terkait dan tidak dapat dipahami secara terpisah.

Dasar utama pandangannya adalah bahwa tubuh dan jiwa tidak memiliki asal-usul yang sepenuhnya terpisah. Tubuh bukan sekadar wadah pasif yang menerima jiwa dari luar, melainkan medan tempat jiwa mulai tampak melalui kekuasaan Allah. Karena itu, ia menyebut tubuh sebagai "ibu" bagi jiwa. Ungkapan ini tidak dimaksudkan dalam pengertian materialistik bahwa tubuh menciptakan jiwa secara otonom, tetapi dalam pengertian bahwa jiwa mulai muncul dan menampakkan cahayanya melalui perkembangan tubuh.

> ...induk *rūḥ* justru tubuh itu juga. Sesungguhnya *rūḥ* tidak jatuh dari atas dan masuk ke dalam kandungan perempuan hamil, melainkan *rūḥ* adalah suatu *nūr* (cahaya) yang justru terkandung dalam nutfah (mani) secara tersembunyi dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh (embrio).[52]

Secara lebih rinci, ia menyatakan bahwa jiwa tidak turun dari langit lalu masuk ke dalam rahim, melainkan tumbuh dari dalam struktur penciptaan manusia itu sendiri, yakni dari nutfah. Hal ini ditegaskan melalui pernyataannya; *"Roh tersembunyi (latent) di dalam nutfah seperti keadaan api tersembunyi di dalam batu api."*[53] Pernyataan ini mengandung dua implikasi ontologis yang penting.

[52] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.
[53] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 17.

Pertama, Jiwa bukan materi, tetapi kemunculannya berkaitan dengan kesiapan materi. *Kedua*, jiwa berada dalam kondisi laten dan potensial di dalam nutfah, kemudian menampakkan diri seiring perkembangan embrio. Tubuh menyediakan kerangka, sedangkan Allah memberikan aktualitas ruhani melalui perintah dan kehendak-Nya.

Dari sini ia menegaskan bahwa ketika kerangka manusia telah siap di dalam rahim, Allah menyempurnakannya dengan *khalqan ākhar,* yakni ciptaan baru yang secara ontologis berbeda dari unsur-unsur jasmani yang mendahuluinya. Ciptaan baru itulah yang disebut jiwa, dihadirkan Allah dari materi yang menjadi dasar penyusunan tubuh, tetapi jiwa itu sendiri bukan materi.[54] Ini berarti jiwa bukan puncak atau kelanjutan dari proses biologis yang berjalan secara linear, melainkan sesuatu yang sama sekali baru yang tidak dapat diturunkan atau dijelaskan semata-mata dari unsur-unsur jasmani yang mendahuluinya. Proses biologis menyediakan kondisi, tetapi tidak menghasilkan jiwa sebagai konsekuensi otomatis, jiwa hadir karena tindakan kreatif Allah yang melampaui apa yang dapat dihasilkan oleh materi dari dirinya sendiri.

Al-Qur'an menggambarkan penciptaan jiwa sebagai bagian dari misteri ilahi yang berkaitan dengan proses penciptaan manusia secara keseluruhan. Dalam hal ini, Al-Qur'an menyatakan bahwa jiwa diciptakan dengan "perintah Tuhan" (*amr*) sebagaimana termaktub dalam ayat *al-rūḥu min amri rabbī*.[55] Bekaitan dengan kutipan ayat ini ia juga menafsirkan ayat tersebut bukan sebagai pernyataan bahwa *rūḥ* atau jiwa sama sekali tidak dapat diketahui, melainkan sebagai penegasan bahwa *rūḥ* berasal dari perintah Allah.[56] Ayat tersebut menegaskan asal-usul *rūḥ* yang bersifat

---

[54] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124. Lihat juga *The Philosophy of the Teachings of Islam*, hal. 11–12.

[55] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, vol. 2, hal. 388. mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 171–177.

[56] Ayat yang dimaksud adalah QS. al-Isrā' [17]:85, "Wa yas'alūnaka 'an al-rūḥ, qul al-rūḥu min amri rabbī, wa mā ūtītum min al-'ilmi illā qalīlā." Dalam banyak pembacaan tafsir, ayat ini kerap dipahami sebagai penegasan bahwa hakikat ruh berada dalam wilayah rahasia Tuhan dan pengetahuan manusia tentangnya sangat terbatas. Mirza Ghulam Ahmad tidak menolak unsur keterbatasan pengetahuan manusia tersebut, tetapi ia menolak kesimpulan bahwa ayat ini menutup seluruh kemungkinan pembahasan tentang ruh. Menurutnya, konteks ayat menunjukkan bahwa teguran "kamu tidak diberi ilmu melainkan sedikit" ditujukan kepada orang-orang yang

ilahiah, yakni bahwa *rūḥ* merupakan manifestasi dari firman atau perintah Tuhan yang muncul melalui *ḥikmah* dan kekuasaan-Nya. Maka, makna "*rūḥ* termasuk amr Tuhanku" adalah bahwa *rūḥ* merupakan ciptaan Allah yang muncul melalui firman dan perintah-Nya, bukan realitas yang berdiri sendiri secara azali, dan penciptaannya melibatkan dimensi kekuasaan Ilahi yang melampaui kemampuan manusia untuk memahaminya secara penuh.[57]

Dalam konteks ini pula Mirza Ghulam Ahmad membedakan secara tegas antara dua mode penciptaan Ilahi, yakni *amr* dan *khalq*. Ia menjelaskan bahwa *amr* merujuk pada penciptaan sesuatu dari ketiadaan, sedangkan *khalq* merujuk pada pembentukan sesuatu dari bahan yang telah ada sebelumnya.

> When God Almighty creates something out of non-existence such creation is called Amr (command) in the idiom of the Qur'an, and that which is produced out of a previous form of existence is named Khalq (creation). In other words, the creation of an element out of non-existence is Amr and the production of a compound out of some previous form or shape is Khalq. [58]

Jiwa, menurutnya, termasuk dalam kategori *amr* karena ia merupakan realitas nonmaterial yang dihadirkan oleh kekuasaan Tuhan dari kondisi ketiadaan, meskipun kemunculannya terkait dengan materi fisik yang membentuk tubuh manusia. Dengan demikian, jiwa adalah ciptaan baru yang tidak dapat direduksi menjadi proses material semata. Sekaligus asal-usul jiwa berada pada titik pertemuan antara kesiapan jasmani dan tindakan kreatif Ilahi.

Penjelasan paling rinci mengenai proses ini terdapat dalam *Chashma-e-Ma'rifat*. Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa

---

mengingkari wahyu dan kekuasaan Tuhan, bukan kepada Nabi dalam arti bahwa beliau sama sekali tidak diberi pengetahuan tentang ruh. Karena itu, frasa *min amri rabbī* ia pahami sebagai penegasan bahwa ruh berasal dari *amr* Allah, yakni firman atau perintah kreatif Tuhan. Ruh bukan bagian dari ketuhanan, bukan pula realitas azali yang berdiri sendiri, melainkan makhluk dan hamba Allah yang menjadi nyata melalui hikmah dan kekuasaan-Nya.

[57] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 399–400; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 171–177.

[58] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 399–400; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 171–177.

kelahiran jiwa berlangsung menurut hukum Ilahi. Ketika dua unsur reproduktif manusia bersatu dan secara bertahap membentuk kerangka embrio, muncul suatu kualitas khusus dalam susunan yang berasal dari darah dan nutfah. Kualitas ini tidak terdapat pada masing-masing unsur secara terpisah, tetapi muncul setelah keduanya berpadu dalam susunan tertentu. Ia mengibaratkannya dengan campuran obat-obatan, beberapa bahan yang secara terpisah tidak memiliki efek tertentu dapat menghasilkan khasiat baru ketika dicampurkan. Demikian pula, dari susunan biologis yang telah siap muncul suatu kualitas baru yang menjadi medan bagi kemunculan jiwa.[59]

Namun kualitas biologis itu belum cukup untuk menjelaskan jiwa. Mirza Ghulam Ahmad menambahkan unsur yang menentukan, yaitu hembusan tajalli Ilahi melalui perintah "jadilah". Ketika tajalli Ilahi menyentuh kerangka yang telah siap, kualitas tersebut menyala dan pengaruhnya menyebar ke seluruh bagian embrio. Pada saat itulah embrio menjadi hidup. Sesuatu yang menyala di dalam embrio melalui tajalli Ilahi itulah yang disebut jiwa. Dengan penjelasan ini, ia menegaskan bahwa jiwa bukan sekadar hasil perkembangan biologis, tetapi juga bukan entitas asing yang masuk dari luar. Jiwa muncul melalui kesiapan jasmani yang disentuh oleh amr Allah.

Dari sini dapat dirumuskan bahwa teori asal-usul jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki tiga lapisan. Lapisan *pertama* adalah latensitas, yaitu keadaan ketika jiwa belum tampak secara aktual, tetapi potensinya telah berkaitan dengan nutfah. Lapisan *kedua* adalah kesiapan jasmani, yaitu tahap ketika unsur-unsur biologis membentuk susunan tertentu yang memungkinkan munculnya kualitas baru. Lapisan *ketiga* adalah aktualisasi Ilahi, yaitu momen ketika Allah melalui *amr*-Nya menghidupkan susunan tersebut sehingga jiwa menyala sebagai realitas hidup. Ketiga lapisan ini tidak boleh dipisahkan. Tanpa kesiapan jasmani, tidak ada medan bagi kemunculan jiwa, tanpa *amr* Ilahi, kesiapan jasmani tidak akan menghasilkan jiwa sebagai realitas nonmaterial.

Dengan kerangka ini, Mirza Ghulam Ahmad tidak jatuh pada materialisme. Meskipun ia menegaskan bahwa jiwa muncul dalam keterkaitan dengan nutfah, ia tidak menyatakan bahwa jiwa adalah

[59] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 388–389; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 158–160.

produk materi. Jiwa adalah ciptaan Allah yang memiliki hakikat nonmaterial. Ia juga tidak jatuh pada dualisme pra-eksistensial, sebab ia menolak gagasan bahwa jiwa telah ada sebelumnya lalu turun ke tubuh. Posisi yang ia bangun dapat disebut sebagai teori kemunculan ruhani dari kesiapan jasmani melalui amr Ilahi. Jiwa muncul melalui tubuh, tetapi bukan dari tubuh sebagai sebab otonom, jiwa diciptakan Allah, tetapi penciptaannya berlangsung melalui struktur jasmani yang telah disiapkan.

Pendirian ini juga berkaitan dengan kritik Mirza Ghulam Ahmad terhadap doktrin keazalian jiwa. Dalam polemiknya terhadap Arya Samaj, ia menolak pandangan bahwa jiwa bersifat kekal, tidak diciptakan, dan berdiri sendiri. Menurutnya, apabila jiwa dianggap tidak diciptakan, maka dasar rasional bagi kebutuhan kepada Tuhan akan melemah. Jika jiwa dan unsur-unsur materi sama-sama dianggap azali dan tidak bergantung kepada Allah, maka Tuhan hanya menjadi pengatur yang menyusun realitas yang telah ada, bukan Pencipta hakiki. Konsekuensinya, ketuhanan Allah kehilangan maknanya sebagai sumber seluruh wujud.[60]

Lebih jauh, menurut Mirza Ghulam Ahmad, doktrin jiwa yang tidak diciptakan juga merusak dasar moral hubungan manusia dengan Tuhan. Jika jiwa bukan ciptaan Allah dan seluruh fakultasnya bukan pemberian Allah, maka manusia dapat mempertanyakan atas dasar apa Tuhan menuntut ibadah dan ketaatan. Dengan kata lain, kewajiban moral manusia kepada Tuhan berpijak pada kenyataan bahwa manusia, termasuk jiwanya, adalah ciptaan Allah. Karena Allah menciptakan jiwa dan menganugerahkan seluruh kemampuannya, maka hubungan ibadah memiliki dasar ontologis yang kuat.

Penolakan terhadap keazalian jiwa juga berkaitan dengan penolakannya terhadap transmigrasi jiwa. Mirza Ghulam Ahmad mengkritik pandangan bahwa jiwa berpindah dari satu tubuh ke tubuh lain dalam siklus kelahiran kembali. Menurutnya, pandangan semacam itu tidak didukung oleh Al-Qur’an, tidak sesuai dengan akal sehat, dan tidak sejalan dengan hukum alam. Ia menolak gambaran bahwa jiwa jatuh seperti embun pada tumbuhan tertentu, lalu masuk ke rahim manusia melalui makanan. Bagi Mirza Ghulam Ahmad, jiwa tidak berpindah-pindah dari tubuh lama ke tubuh baru.

[60] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 381–384; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā’in*, Vol. 2, hal. 139–141.

Jiwa setiap manusia adalah ciptaan baru yang muncul melalui proses penciptaan jasmani dan amr Ilahi.[61]

Dalam *Surmah Chashm Arya*, Mirza Ghulam Ahmad mengemukakan beberapa alasan untuk menegaskan bahwa jiwa adalah ciptaan Allah. *Pertama*, semua jiwa berada dalam ketundukan kepada perintah Allah, ketundukan universal ini menunjukkan hubungan pencipta dan ciptaan. *Kedua*, jiwa memiliki batas dalam kapasitas dan kekuatannya, sebab sesuatu yang terbatas menunjukkan adanya Pembatas yang menetapkan batasnya. *Ketiga*, jiwa bergantung kepada Wujud Yang Mahasempurna untuk mencapai kesempurnaan dan keberlangsungan eksistensinya. *Keempat*, jiwa manusia sebagai mikrokosmos memuat tanda-tanda kebijaksanaan yang tampak dalam alam semesta, jika alam adalah ciptaan Tuhan, maka jiwa yang mencerminkan kebijaksanaan itu lebih layak lagi disebut ciptaan-Nya. *Kelima*, jiwa secara fitri menyadari keterciptaannya dan tidak dapat menerima dirinya sebagai wujud yang berdiri sendiri secara azali.[62]

Argumen-argumen tersebut memperlihatkan bahwa penciptaan jiwa bagi Mirza Ghulam Ahmad bukan hanya doktrin teologis, tetapi juga klaim filosofis. Jiwa disebut ciptaan karena ia terbatas, bergantung, memiliki arah menuju kesempurnaan, dan secara fitri menunjuk kepada Penciptanya. Maka, asal-usul jiwa tidak dapat dipahami hanya melalui biologi, tetapi juga tidak boleh dilepaskan dari proses jasmani. Jiwa adalah ciptaan Allah yang diaktualkan melalui proses tubuh, bukan substansi azali yang masuk ke tubuh, dan bukan pula produk material yang habis bersama tubuh.

Dari titik ini muncul implikasi penting bagi teori jiwa Mirza Ghulam Ahmad. Jika jiwa berasal dari Allah, maka fakultas-fakultas yang terdapat dalam jiwa juga merupakan pemberian Allah. Bahkan kecenderungan-kecenderungan manusia yang secara moral dapat menjadi buruk pada dasarnya bukanlah substansi jahat yang berdiri sendiri, melainkan potensi yang dapat menyimpang karena penggunaan yang tidak tepat. Dengan kata lain, kejahatan tidak berasal dari struktur jiwa sebagai ciptaan Allah, tetapi dari penyalahgunaan daya-daya jiwa. Pandangan ini membuat teori asal-usul jiwa Mirza Ghulam Ahmad berhubungan langsung dengan

[61] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 402–404; mengutip *Nasim-e-Da'wat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 19, hal. 441–444,

[62] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 390–392; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 167–169.

etika: karena jiwa berasal dari Allah, maka tugas manusia bukan menghancurkan potensi-potensinya, melainkan mengarahkannya kepada fungsi yang benar.[63]

Dalam konteks pembelaannya terhadap doktrin penciptaan jiwa, Mirza Ghulam Ahmad juga menyinggung klaim Kristen tentang Yesus sebagai "Firman Tuhan". Namun penyebutan ini bukan inti pembahasannya, melainkan bagian dari argumentasi yang lebih luas mengenai makna *amr* dan *kalimat Allah*. Menurutnya, apabila jiwa Yesus disebut sebagai firman Tuhan, maka hal itu tidak boleh dipahami sebagai dasar ketuhanan Yesus, sebab seluruh jiwa pada hakikatnya muncul melalui firman dan perintah Allah. Dengan demikian, predikat "firman Tuhan" tidak menunjuk pada keilahian suatu jiwa, melainkan pada fakta bahwa jiwa diciptakan melalui amr Allah. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an tidak mengistimewakan Yesus sebagai satu-satunya "kalimat" dalam pengertian ontologis, tetapi menegaskan prinsip umum bahwa setiap jiwa berasal dari perintah Tuhan.[64]

Dengan demikian, argumen ini memiliki dua fungsi sekaligus. Di satu sisi, Mrzia Ghulam Ahmad tengah memperkuat doktrin penciptaan jiwa, di sisi lain, argumen ini berfungsi sebagai sanggahan apologetik terhadap klaim keilahian Yesus dalam teologi Kristen. Mirza Ghulam Ahmad membalik premis Kristologi, alih-alih menjadikan predikat "Firman Tuhan" sebagai bukti bahwa Yesus bersifat ilahi dan azali, ia menunjukkan bahwa predikat yang sama berlaku bagi setiap jiwa manusia. Jika "Firman Tuhan" berarti ilahi, maka semua jiwa harus dianggap ilahi, yang jelas absurd. Sebaliknya, jika predikat itu dipahami dengan benar sebagai penunjuk asal-usul penciptaan melalui amr, maka Yesus tidak lebih istimewa secara ontologis dari jiwa manusia mana pun.

E. Relasi Jiwa dan Tubuh

Hubungan antara jiwa dan tubuh merupakan kelanjutan langsung dari pandangan Mirza Ghulam Ahmad tentang asal-usul jiwa. Jika pada pembahasan sebelumnya telah ditegaskan bahwa jiwa tidak turun dari luar tubuh sebagai substansi pra-eksisten, melainkan muncul dalam keterkaitan dengan proses penciptaan

[63] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 392–394; mengutip *Nasim-e-Da'wat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 19, hal. 389–390.

[64] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 385–387; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 163–165.

jasmani melalui amr Allah, maka pada bagian ini tampak bahwa keterkaitan tersebut tidak berhenti pada momen kemunculan jiwa. Jiwa dan tubuh terus berada dalam hubungan yang erat, baik dalam kehidupan dunia, alam barzakh, maupun kebangkitan. Dengan demikian, relasi jiwa-tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bukan relasi aksidental, melainkan relasi integral yang menentukan cara manusia hidup, bertindak, berkembang, dan menerima akibat dari amalnya.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub sebelumnya, Mirza Ghulam Ahmad menolak dua pandangan ekstrem mengenai hubungan jiwa dan tubuh. Di satu sisi, ia menolak materialisme yang mereduksi jiwa menjadi sekadar fungsi tubuh. Jiwa tidak sama dengan tubuh dan tidak dapat dipahami sebagai akibat mekanis dari susunan jasmani. Di sisi lain, ia juga menolak dualisme ekstrem yang memisahkan jiwa dan tubuh secara mutlak, seakan-akan jiwa dapat mencapai kesempurnaan tanpa keterlibatan tubuh. Bagi Mirza Ghulam Ahmad, jiwa memang realitas nonmaterial, tetapi aktualisasi dan perkembangannya berlangsung melalui relasi dengan tubuh. Tubuh bukan penjara jiwa, melainkan medium yang memungkinkan jiwa bertindak, merasakan, berkembang, dan memperoleh kesempurnaan.

Mirza Ghulam Ahmad memulai pandangannya dengan menekankan bahwa pengalaman manusia sehari-hari secara nyata menunjukkan adanya hubungan yang sangat erat antara kondisi jasmani dan keadaan rohani. Ia menyatakan bahwa tingkah laku jasmani memiliki pengaruh besar terhadap keadaan jiwa, dan bahwa pengalaman hidup manusia membuktikan bahwa perbuatan-perbuatan yang bersifat lahiriah tidak pernah netral secara rohani.[65] Bahkan hal-hal yang tampak sederhana seperti makanan, menurutnya, dapat memengaruhi daya kerja otak dan hati manusia.[66] Pernyataan ini menunjukkan bahwa jiwa dan tubuh berada dalam hubungan timbal balik yang kontinu.

Lebih jauh, Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa penderitaan jasmani sering kali menyingkapkan hakikat hubungan jiwa dan tubuh yang tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh akal manusia. Ia menyatakan bahwa penderitaan fisik memperlihatkan adanya pertalian yang sangat mendalam antara jiwa dan tubuh,

[65] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 8-9
[66] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 9-11

sedemikian rupa sehingga manusia tidak mampu menyingkap tabir rahasianya secara rasional.[67] Dengan kata lain, hubungan jiwa dan tubuh bersifat misterius, melampaui jangkauan pengetahuan rasional murni. Relasi jiwa dan tubuh dapat diketahui melalui tanda-tanda pengalaman, tetapi tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh akal spekulatif.

Pandangan ini sejalan dengan corak epistemologis Mirza Ghulam Ahmad. Ia menegaskan bahwa persoalan keluarnya *rūḥ* dari jasad dan hakikat hubungan *rūḥ* dengan tubuh tidak dapat ditentukan oleh akal semata. Jika persoalan ini dapat diselesaikan oleh rasio murni, tentu para filsuf tidak akan berselisih secara tajam mengenai keberadaan dan hakikat jiwa. Kenyataannya, sebagian pemikir bahkan menolak eksistensi jiwa atau menganggapnya tidak memiliki realitas independen. Karena itu, bagi Mirza Ghulam Ahmad, pengetahuan secara hakiki mengenai relasi jiwa dan tubuh harus dikembalikan kepada sumber kenabian, wahyu, dan pengalaman ruhani yang sah, sementara akal tetap berfungsi sebagai alat bantu untuk memahami tanda-tandanya.[68]

Salah satu gagasan penting Mirza Ghulam Ahmad adalah bahwa jiwa tidak dapat mengaktualkan fungsi-fungsinya secara sempurna tanpa suatu bentuk tubuh atau medium korporeal. Ia menolak anggapan bahwa jiwa dapat bertindak, merasakan, dan mengalami keadaan-keadaannya secara sempurna dalam keadaan terlepas dari segala bentuk tubuh. Pengalaman manusia di dunia menunjukkan bahwa gangguan jasmani dapat memengaruhi daya ingat, kesadaran, dan kemampuan berpikir, hal ini memperlihatkan adanya hubungan fungsional yang sangat erat antara jiwa dan tubuh. Karena itu, dalam pandangan Mirza Ghulam Ahmad, setelah jiwa berpisah dari tubuh kasar duniawi, Allah memberinya bentuk tubuh lain di alam barzakh agar jiwa dapat mengalami akibat amalnya secara nyata dan lebih sempurna dalam hal pegalaman.[69]

Pandangan ini memperlihatkan bahwa hubungan jiwa dan tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bersifat berkelanjutan, tetapi tidak statis. Di dunia, jiwa bekerja melalui tubuh jasmani. Di alam barzakh, jiwa memperoleh tubuh yang lebih

---

[67] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 10.

[68] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 408–410; mengutip *Malfuzat*, Vol. I, hal. 287–290.

[69] Mirza Ghulam Ahmad, *Falsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal.150-152

halus, sesuai dengan kualitas amalnya. Pada kebangkitan, jiwa kembali diberi bentuk jasmani yang memungkinkan ganjaran dan pengenalan kepada Tuhan menjadi nyata secara sempurna. Maka, kematian bukan pemutusan mutlak hubungan jiwa dan tubuh, melainkan perpindahan dari satu bentuk relasi ke bentuk relasi lain. Perbedaan antara dunia, barzakh, dan kebangkitan terletak pada kualitas tubuh yang menyertai jiwa, bukan pada hilangnya kebutuhan jiwa terhadap medium korporeal.

Dengan demikian, tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki makna yang lebih luas daripada tubuh biologis semata. Tubuh dapat berarti jasad material di dunia, tetapi juga dapat berarti bentuk halus yang diberikan kepada jiwa di alam barzakh, atau bentuk jasmani yang tampak pada hari kebangkitan. Karena itu, tubuh bukan hanya wadah fisik, melainkan medium eksistensial yang memungkinkan keadaan batin jiwa menjadi nyata. Amal yang dilakukan manusia di dunia tidak lenyap sebagai tindakan yang telah berlalu, tetapi membentuk keadaan eksistensial jiwa. Dalam barzakh, keadaan amal itu tampil sebagai tubuh yang terang atau gelap.

Dari sini tampak hubungan erat antara ontologi jiwa dan etika. Jika amal dapat menjadi semacam tubuh bagi jiwa, maka tindakan manusia bukan sekadar peristiwa moral yang dicatat dari luar. Amal membentuk kualitas keberadaan jiwa itu sendiri. Kebaikan melahirkan cahaya, sedangkan keburukan melahirkan kegelapan. Oleh karena itu, relasi jiwa dan tubuh tidak hanya bersifat biologis, tetapi juga moral-eskatologis. Tubuh duniawi adalah medan pembentukan amal, amal membentuk tubuh barzakh, dan tubuh barzakh menjadi medium pengalaman ganjaran atau akibat dari kehidupan manusia.

Mirza Ghulam Ahmad bahkan menyatakan bahwa manusia sempurna dapat memperoleh tubuh bercahaya dalam kehidupan dunia ini, di samping tubuh kasarnya. Pernyataan ini menunjukkan dimensi mistikal dalam teorinya tentang jiwa dan tubuh. Pada tingkat spiritual tertentu, jiwa tidak hanya berfungsi melalui tubuh biologis, tetapi juga dapat memperoleh bentuk nurani yang disaksikan dalam pengalaman ruhani atau kasyf. Namun pengalaman semacam ini tidak dapat dibuktikan dengan ukuran rasio biasa. Ia termasuk wilayah penyingkapan ruhani, yang hanya

dapat dipahami oleh orang yang memiliki pengalaman batin yang sesuai.[70]

Keterbatasan akal juga tampak dalam pembahasan Mirza Ghulam Ahmad tentang hubungan jiwa dengan kubur. Ia menerima keterangan hadis mengenai adanya hubungan antara jiwa dan kubur, tetapi menegaskan bahwa hakikat hubungan itu tidak dapat diselidiki dengan akal biasa. Hubungan tersebut bukan hubungan ruang sebagaimana hubungan benda-benda fisik, sebab jiwa bukan benda yang menempati ruang secara material. Ia adalah kebenaran yang dapat diketahui melalui penglihatan ruhani. Karena itu, menurutnya, seseorang keliru jika menuntut agar semua perkara ruhani dibuktikan dengan satu alat epistemik yang sama. Sebagaimana mata tidak dapat mengecap rasa dan lidah tidak dapat melihat warna, demikian pula akal tidak dapat secara mandiri menyingkap seluruh hakikat relasi jiwa setelah kematian.[71]

Pandangan tersebut memperkuat satu prinsip penting yakni relasi jiwa dan tubuh bersifat nyata, tetapi tidak seluruhnya dapat direduksi kepada penjelasan empiris atau rasional. Ada aspek yang dapat diamati, seperti pengaruh kondisi tubuh terhadap keadaan mental dan moral. Ada aspek yang dapat dinalar, seperti kebutuhan jiwa terhadap medium untuk bertindak. Namun ada pula aspek yang hanya dapat diketahui melalui wahyu dan kasyf, seperti bentuk tubuh barzakh, hubungan jiwa dengan kubur, dan keadaan jiwa setelah kematian. Dengan demikian, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang relasi jiwa-tubuh bergerak dalam kerangka *ḥikmah*-profetik, akal digunakan, tetapi tidak dimutlakkan, serta pengalaman ruhani diakui, tetapi tetap berada dalam horizon wahyu.

Dalam konteks relasi jiwa dan tubuh ini, Mirza Ghulam Ahmad juga membahas persoalan keberlangsungan hidup jiwa setelah mati. Ia menolak pandangan bahwa keabadian jiwa merupakan sifat inheren yang melekat pada hakikat jiwa itu sendiri. Menurutnya, karena jiwa adalah ciptaan Allah, maka Allah juga memiliki kuasa untuk meniadakannya. Jika jiwa tetap hidup setelah kematian, itu bukan karena jiwa memiliki daya kekal secara mandiri, melainkan karena Allah menganugerahkan keberlangsungan

[70] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152

[71] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 408–410; mengutip *Malfuzat*, Vol. I, hal. 287–290. Lihat juga *Al-Haq, Mubahatha Delhi*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 4, hal. 215.

eksistensi kepadanya. Dengan demikian, keabadian jiwa bukan keniscayaan metafisis yang berdiri sendiri, melainkan karunia Ilahi.[72]

Pandangan ini penting karena membedakan Mirza Ghulam Ahmad dari model keabadian yang menjadikan jiwa secara kodrati tidak dapat binasa. Dalam pemikirannya, hanya Allah yang memiliki wujud mutlak dan tidak bergantung kepada apa pun. Jiwa, karena ia ciptaan, tetap berada dalam ketergantungan penuh kepada Allah, baik dalam asal-usulnya, keberlangsungannya, maupun kesempurnaannya. Maka, keabadian jiwa bersifat relasional, jiwa hidup karena Allah menghendaki dan menopangnya, bukan karena ia memiliki kekekalan dari dirinya sendiri.

Dari sini, keberlangsungan jiwa juga memiliki dimensi moral-spiritual. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa jiwa orang-orang yang mencintai Allah, menaati-Nya, dan berserah sepenuhnya kepada-Nya akan diberi kehidupan yang lebih sempurna setelah kematian. Daya-daya ruhani mereka diperluas, dan mereka memperoleh kedekatan yang lebih tinggi dengan Allah. Sebaliknya, jiwa yang tidak memiliki hubungan dengan Allah tidak memperoleh kehidupan ruhani yang sempurna, ia disebut hidup hanya dalam arti menerima akibat dan siksaan, tetapi kehilangan kehidupan sejati yang menjadi tujuan penciptaannya. Dengan demikian, hidupnya jiwa bukan hanya soal keberlanjutan eksistensi, tetapi juga kualitas kedekatannya kepada Tuhan.[73]

Relasi jiwa dan tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad akhirnya memperlihatkan tiga dimensi yang saling terkait. *Pertama*, dimensi biologis, jiwa dalam kehidupan dunia berfungsi melalui tubuh jasmani, dan kondisi tubuh memengaruhi keadaan batin. *Kedua*, dimensi moral, tindakan manusia membentuk kualitas jiwa dan bahkan menjadi dasar bagi tubuh halus di alam barzakh. *Ketiga*, dimensi teologis, keberlangsungan jiwa dan seluruh relasinya dengan tubuh bergantung sepenuhnya pada kehendak Allah. Dengan demikian, jiwa tidak dapat dipahami sebagai substansi mandiri yang sepenuhnya terlepas dari tubuh, tetapi juga tidak dapat direduksi menjadi tubuh.

---

[72] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 397–398; mengutip *Chashma Masihi*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 20, hal. 372

[73] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 397–398; mengutip *Chashma Masihi*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 20, hal. 372, .

Maka relasi jiwa dan tubuh menurut Mirza Ghulam Ahmad dapat dirumuskan sebagai relasi integral, misterius, fungsional, dan berkelanjutan. Integral karena jiwa dan tubuh saling terkait dalam asal-usul, kehidupan, dan perkembangan manusia. Misterius karena hakikat terdalam hubungan keduanya tidak dapat ditembus oleh akal semata. Fungsional karena jiwa membutuhkan tubuh atau medium korporeal tertentu untuk bertindak dan mengalami keadaan-keadaannya. Berkelanjutan karena relasi itu tidak berhenti pada kematian, tetapi berubah bentuk dalam barzakh dan kebangkitan. Dengan demikian, tubuh bukan sekadar alat sementara yang ditinggalkan jiwa, melainkan bagian dari struktur eksistensial manusia sebagai makhluk yang diciptakan Allah untuk berkembang menuju kesempurnaan.

F. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Pembahasan mengenai dinamika dan penyempurnaan jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak dapat dilepaskan dari pandangannya bahwa jiwa adalah realitas yang hidup, berkembang, dan kontinu dalam momen penciptaannya. Jiwa bukan substansi statis yang sejak awal telah sempurna, melainkan realitas ruhani yang mengalami perjalanan bertahap. Perjalanan tersebut berlangsung melalui keterkaitan dengan tubuh, amal perbuatan, disiplin moral, penyucian ruhani, dan kedekatan kepada Allah. Dengan demikian, dinamika jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya bersifat psikologis, tetapi juga moral, spiritual, dan eskatologis.

Dasar utama pembahasan ini tampak dalam uraian Mirza Ghulam Ahmad mengenai tiga keadaan manusia; keadaan *thabi'i* atau alami, keadaan akhlaki, dan keadaan ruhani. Ketiga keadaan ini bersumber pada tiga taraf jiwa yang disebut Al-Qur'an sebagai *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*. Mirza Ghulam Ahmad tidak memahami ketiganya sebagai tiga substansi jiwa yang berbeda, melainkan sebagai tiga kondisi atau taraf perkembangan jiwa manusia dalam satu kesatuan. Jiwa yang sama dapat berada dalam keadaan rendah, lalu bergerak menuju kesadaran moral, dan akhirnya mencapai ketenteraman ruhani bersama Allah.[74]

Tahap pertama adalah *nafs ammārah*, yaitu jiwa yang cenderung mendorong manusia kepada keburukan. Mirza Ghulam

[74] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7.

Ahmad menjelaskan bahwa *nafs ammārah* merupakan sumber keadaan alami manusia sebelum ia dibimbing oleh akal, ma'rifat, dan pertimbangan moral. Pada tahap ini, manusia masih banyak dikuasai oleh dorongan-dorongan jasmani seperti makan, minum, tidur, marah, syahwat, dan kecenderungan alamiah lainnya. Keadaan ini belum disebut akhlaki karena dorongan-dorongan tersebut belum diarahkan oleh kesadaran moral. Ia masih merupakan keadaan natural yang dekat dengan kehidupan hewani.[75]

Namun, Mirza Ghulam Ahmad tidak memandang dorongan alami itu sebagai sesuatu yang jahat pada dirinya sendiri. Dorongan jasmani adalah bagian dari struktur manusia yang diciptakan Allah. Ia menjadi buruk ketika bergerak tanpa kendali dan keluar dari batas yang benar. Sebaliknya, dorongan alami dapat menjadi bahan dasar bagi pembentukan akhlak apabila diarahkan oleh akal, ma'rifat, dan bimbingan syariat. Karena itu, penyempurnaan jiwa tidak berarti mematikan seluruh dorongan alami, melainkan mengarahkannya kepada fungsi yang benar. Dalam kerangka ini, tubuh bukan musuh jiwa. Tubuh adalah medan latihan bagi jiwa agar potensi-potensi natural manusia dapat diarahkan menuju akhlak dan keruhanian.[76]

Tahap *kedua* adalah *nafs lawwāmah*, yaitu jiwa yang mencela dirinya sendiri ketika melakukan keburukan. Pada tahap ini, manusia mulai keluar dari dominasi dorongan alami semata. Ia mulai memiliki kesadaran moral, mampu menilai tindakannya, menyesali kesalahan, dan menghendaki kehidupan yang lebih baik. Mirza Ghulam Ahmad menyebut bahwa peningkatan dari *nafs ammārah* menuju *nafs lawwāmah* merupakan suatu kemajuan, sebab manusia mulai layak menerima penghormatan di sisi Allah. Ia tidak lagi rela hidup seperti hewan yang hanya mengikuti dorongan alami, tetapi mulai menghendaki akhlak yang luhur dan tindakan yang sesuai dengan pertimbangan akal.[77]

Meskipun demikian, *nafs lawwāmah* belum merupakan puncak kesempurnaan. Jiwa pada tahap ini telah menyadari kebaikan dan mencela keburukan, tetapi belum sepenuhnya mampu menguasai dirinya. Ia masih dapat tergelincir oleh dorongan-dorongan alami. Karena itu, tahap ini menggambarkan keadaan moral yang masih berada dalam perjuangan. Jiwa telah bangun dari

[75] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal.3-4
[76] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 5, 7–8
[77] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 5–6.

kelalaian, tetapi belum mencapai ketenteraman. Ia telah memiliki kesadaran, tetapi belum memiliki kestabilan ruhani yang sempurna.

Tahap *ketiga* adalah *nafs muṭma'innah*, yaitu jiwa yang telah mencapai ketenteraman bersama Allah. Pada tahap ini, jiwa memperoleh keselamatan dari kelemahan-kelemahannya dan dipenuhi oleh kekuatan ruhani. Mirza Ghulam Ahmad menggambarkan jiwa pada martabat ini sebagai jiwa yang mengalir menuju Tuhan sebagaimana air mengalir deras dari tempat tinggi ke tempat rendah. Ia tidak lagi bergerak karena tekanan moral semata, melainkan karena daya tarik cinta dan kedekatan kepada Allah. Pada tahap ini, kecintaan kepada Tuhan menjadi makanan jiwa, dan manusia mulai mengalami surga ruhani sejak kehidupan dunia.[78]

Dengan demikian, penyempurnaan jiwa menurut Mirza Ghulam Ahmad bersifat gradual. Jiwa bergerak dari keadaan alami menuju keadaan akhlaki, lalu meningkat ke keadaan ruhani. Gerak ini bukan lompatan yang memutus satu tahap dari tahap sebelumnya. Mirza Ghulam Ahmad justru menegaskan bahwa keadaan alami manusia "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan akhlaki", dan keadaan akhlaki juga "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan rohani." Artinya, perkembangan jiwa bersifat kontinu. Yang alami dapat diangkat menjadi akhlaki jika diarahkan oleh akal dan syariat, dan yang akhlaki dapat meningkat menjadi ruhani jika dilandasi oleh cinta, keikhlasan, dan hubungan yang hidup dengan Allah.[79]

Prinsip ini penting karena menunjukkan bahwa penyempurnaan jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak bersifat asketis-negatif. Ia tidak mengajarkan pemusnahan tubuh atau penolakan terhadap seluruh kebutuhan jasmani. Sebaliknya, ia menempatkan tubuh sebagai medan pendidikan jiwa. Oleh karena itu, Al-Qur'an memberi perhatian kepada makan, minum, berpakaian, tidur, berbicara, diam, kebersihan, pergaulan, dan berbagai tata cara hidup jasmani. Semua itu bukan perkara lahiriah yang terpisah dari jiwa, sebab keadaan jasmani memiliki pengaruh terhadap keadaan ruhani. Gerak-gerik tubuh memengaruhi jiwa, dan keadaan jiwa juga memengaruhi tubuh.[80]

---

[78] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 6–7.
[79] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 21–22.
[80] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 8–11, 18.

Dinamika jiwa ini juga berkaitan dengan gagasan Mirza Ghulam Ahmad tentang "kelahiran kedua" bagi *rūḥ*. Jika kelahiran pertama *rūḥ* terjadi melalui tubuh biologis, maka kelahiran kedua berlangsung melalui tubuh dalam arti yang lebih luas, yaitu melalui amal, disiplin moral, dan penyucian ruhani. Ia menyatakan bahwa gerak-gerik *rūḥ* bergantung pada gerak-gerik tubuh; ke arah mana tubuh diarahkan, ke arah itu pula *rūḥ* ikut bergerak. Karena itu, kelahiran kedua *rūḥ* tidak terjadi dengan meninggalkan tubuh, melainkan melalui penggunaan tubuh secara benar dalam kehidupan moral dan spiritual.[81]

Dalam menjelaskan hal ini, Mirza Ghulam Ahmad memakai analogi yang sangat khas. Sebagaimana *rūḥ* tersembunyi dalam *nutfah* dan menjadi nyata melalui perkembangan tubuh, demikian pula dalam amal yang ikhlas tersembunyi suatu *rūḥ*. Semakin berkembang dan sempurna amal tersebut, semakin terang pula *rūḥ* yang ada di dalamnya. Ketika struktur amal telah mencapai kesempurnaan, *rūḥ* memancar dalam bentuknya yang jelas, seperti kilatan cahaya yang menampakkan dirinya. Dengan demikian, amal bukan sekadar tindakan eksternal, melainkan medium aktualisasi dan pembentukan kualitas jiwa.[82]

Dari sini terlihat bahwa penyempurnaan jiwa menurut Mirza Ghulam Ahmad memiliki dimensi etis yang sangat kuat. Jiwa menjadi terang atau gelap sesuai dengan amal manusia. Amal yang benar, ikhlas, dan sesuai dengan kehendak Allah melahirkan cahaya dalam jiwa. Sebaliknya, amal yang buruk melahirkan kegelapan. Karena itu, jiwa tidak hanya "memiliki" amal, tetapi dibentuk oleh amal. Amal adalah ekspresi dari kondisi jiwa sekaligus sarana pembentukan kondisi jiwa berikutnya. Dalam kerangka ini, perkembangan jiwa tidak dapat dipisahkan dari tindakan nyata manusia.

Penyempurnaan jiwa juga tidak berhenti pada moralitas formal. Bagi Mirza Ghulam Ahmad, akhlak yang sejati harus meningkat menjadi keadaan ruhani. Moralitas yang hanya bersifat lahiriah belum merupakan puncak jiwa. Akhlak menjadi ruhani ketika ia lahir dari hubungan hidup dengan Allah, dari cinta, keikhlasan, dan kesadaran bahwa manusia bergerak menuju Tuhan. Karena itu, puncak penyempurnaan jiwa bukan sekadar menjadi

[81] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 18.
[82] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 11–12.

manusia yang tertib secara sosial, melainkan menjadi manusia yang jiwanya hidup bersama Allah.

Ukuran hidup dan matinya jiwa juga ditentukan oleh kualitas-kualitas tersebut. Dalam *The Essence of Islam*, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa kematian jiwa tidak hanya berarti ketiadaan, tetapi juga keadaan ketika jiwa kehilangan kualitas-kualitas esensialnya. Jiwa yang kehilangan tujuan penciptaannya dapat disebut mati, sedangkan jiwa yang hidup adalah jiwa yang mempertahankan cinta sempurna dan ketaatan sempurna kepada Allah. Dengan demikian, kehidupan jiwa bukan semata-mata keberlangsungan eksistensi, melainkan keberlangsungan kualitas ruhani yang sesuai dengan tujuan penciptaannya.[83]

Pernyataan ini menunjukkan bahwa kesempurnaan jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak diukur dari kemampuan intelektual semata. Jiwa yang sempurna bukan hanya jiwa yang mengetahui, tetapi jiwa yang mencintai, taat, suci, dan hidup dalam hubungan dengan Allah. Pengetahuan tetap penting, tetapi pengetahuan yang benar harus melahirkan perubahan jiwa. Karena itu, epistemologi jiwa dalam pemikirannya bersifat transformatif. Seseorang tidak cukup memahami jiwa secara teoritis; ia harus menjalani proses penyucian agar jiwanya sendiri menjadi mampu menerima cahaya pengetahuan.

Dalam konteks ini, wahyu dan pengalaman ruhani memiliki peran penting. Akal dapat membantu manusia memahami tanda-tanda kebenaran dan mengatur kehidupan moral, tetapi akal tidak cukup untuk mengantarkan jiwa pada kepastian tertinggi. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa manusia memiliki dua jenis fakultas untuk mencapai pemahaman tentang Tuhan; fakultas intelektual yang bersumber pada otak dan fakultas ruhani yang bersumber pada hati. Kemurnian fakultas ruhani bergantung pada kemurnian hati. Apa yang tidak dapat dijangkau oleh fakultas intelektual dapat dicapai oleh fakultas ruhani yang telah disucikan.[84]

Dengan demikian, penyempurnaan jiwa tidak hanya bergerak melalui etika, tetapi juga melalui pembukaan fakultas ruhani. Semakin suci hati, semakin besar kemampuan jiwa menerima cahaya Ilahi. Dalam pengertian ini, jiwa yang sempurna bukan hanya jiwa yang mampu mengendalikan dorongan rendah, tetapi

[83] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 394–398.
[84] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 41–42.

jiwa yang menjadi cermin bagi anugerah Allah. Namun, kedekatan ini tidak berarti peleburan ontologis antara jiwa dan Tuhan. Mirza Ghulam Ahmad tetap mempertahankan perbedaan antara Khaliq dan makhluk. Cahaya Ilahi yang tampak dalam jiwa adalah hasil karunia, cinta, dan kedekatan, bukan penyatuan zat manusia dengan zat Tuhan.[85]

Pada puncaknya penyempurnaan jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dapat dipahami sebagai tercapainya manusia ruhani yang sempurna, atau dalam bahasa filsafat dan tasawuf dapat didekati dengan istilah *insān kāmil*. Namun, istilah ini perlu dipakai secara hati-hati. Mirza Ghulam Ahmad tidak membangun teori *insān kāmil* dalam bentuk teknis-metafisis sebagaimana sebagian tradisi tasawuf falsafi, tetapi struktur pemikirannya menunjukkan gagasan tentang manusia yang mencapai kesempurnaan melalui penyucian jiwa, amal saleh, ketulusan, cinta kepada Allah, dan kedekatan ruhani dengan-Nya. Manusia sempurna bukan manusia yang melebur secara ontologis ke dalam Tuhan, melainkan manusia yang seluruh daya hidupnya telah diarahkan kepada Allah, sehingga ia menjadi hamba yang ridha kepada Tuhan dan diridhai oleh-Nya.[86]

Dalam kerangka ini, puncak status jiwa adalah *nafs muṭma'innah*, yaitu jiwa yang telah memperoleh ketenteraman bersama Allah. Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa keadaan ruhani tertinggi dalam kehidupan dunia adalah ketika manusia memperoleh ketenteraman bersama Allah, dan seluruh ketenangan, kebahagiaan, serta kelezatan hidupnya terpusat pada Tuhan. Keadaan ini disebutnya sebagai kehidupan surgawi, sebab manusia tidak lagi hanya menunggu surga setelah kematian, tetapi telah mencicipi realitas surga secara ruhani di dunia sebagai buah dari kejujuran hati, ketulusan, dan kesetiaan yang sempurna.[87] Dengan demikian, puncak penyempurnaan jiwa bukan sekadar terbebas dari

---

[85] Mirza Ghulam Ahmad, *The Six Parallel Stages of Physical and Spiritual Perfection in the Light of the Holy Qur'an*, terj. Kalamazad Mohammed, hal. 30–33.

[86] Penggunaan istilah *insān kāmil* di sini bersifat analitis-komparatif, bukan klaim bahwa Mirza Ghulam Ahmad menyusun teori teknis *insān kāmil* sebagaimana dalam tasawuf falsafi. Lihat Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 109–110, 165–166.

[87] Penggunaan istilah *insān kāmil* di sini bersifat analitis-komparatif, bukan klaim bahwa Mirza Ghulam Ahmad menyusun teori teknis *insān kāmil* sebagaimana dalam tasawuf falsafi. Lihat Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas (Jakarta: Neratja Press, 2016), hal. 109–110, 165–166.

dorongan rendah, tetapi tercapainya keadaan batin yang tenteram, stabil, dan sepenuhnya berorientasi kepada Allah.

Puncak tersebut juga memiliki dimensi teleologis. Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa tujuan sebenarnya manusia diciptakan adalah untuk menyembah Allah, meraih ma'rifat Allah, menjadi milik Allah, dan dalam ungkapannya, menjadi *fanā* di dalam Allah. Ungkapan *fanā* di sini tidak boleh dipahami sebagai peleburan zat manusia ke dalam zat Tuhan, melainkan sebagai lenyapnya ego rendah, kehendak yang menyimpang, dan keterikatan yang menjauhkan manusia dari Allah. Dengan kata lain, puncak jiwa adalah ketika manusia tidak lagi hidup untuk dirinya sendiri, tetapi hidup dalam ketaatan, cinta, dan penghambaan kepada Allah.[88]

Selain itu, puncak penyempurnaan jiwa juga tampak pada derajat pengalaman spiritualnya. Jiwa yang telah disucikan tidak hanya mengetahui Tuhan secara konseptual, tetapi mengalami kedekatan dengan-Nya melalui ma'rifat, penyaksian ruhani, ilham, kasyf, serta *mukālamah* dan *mukhāṭabah Ilāhiyyah*. Mirza Ghulam Ahmad menyebut *mukālamah* dan *mukhāṭabah Ilāhiyyah* sebagai sarana ilmu sempurna yang melaluinya Tuhan "tampak", keraguan hilang, dan manusia memperoleh kepastian ruhani. Dengan demikian, puncak pengetahuan jiwa bukan sekadar *'ilm al-yaqīn*, yakni pengetahuan melalui tanda dan argumen, tetapi bergerak menuju *'ayn al-yaqīn* melalui penyaksian, dan *ḥaqq al-yaqīn* melalui realisasi batin yang mengubah keberadaan manusia.[89]

Namun, pengalaman spiritual tersebut tetap harus dipahami dalam kerangka wahyu dan penghambaan. Mirza Ghulam Ahmad tidak menjadikan kasyf, ilham, atau pengalaman batin sebagai otoritas liar yang berdiri sendiri. Pengalaman ruhani yang benar harus membawa manusia kepada ketaatan, kesucian, kerendahan hati, dan kesesuaian dengan Al-Qur'an. Karena itu, puncak pencapaian manusia bukan hanya pengalaman luar biasa, melainkan transformasi eksistensial: manusia menjadi semakin bersih, semakin tunduk kepada Allah, semakin kuat dalam amal, dan semakin hidup dalam cahaya Ilahi.

---

[88] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 165–166. Pada halaman ini ia menjelaskan bahwa tujuan hidup manusia adalah menyembah Allah, meraih ma'rifat Allah, menjadi milik Allah, dan menjadi *fanā* di dalam Allah.

[89] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 191–199, 200–207. Lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 46–48.

Dengan demikian, puncak penyempurnaan jiwa menurut Mirza Ghulam Ahmad memiliki beberapa lapis kualitas. Secara moral, ia adalah keberhasilan mengangkat dorongan alami menjadi akhlak dan mengangkat akhlak menjadi keruhanian. Secara spiritual, ia adalah tercapainya *nafs muṭma'innah*, yaitu jiwa yang tenteram bersama Allah. Secara epistemologis, ia adalah ma'rifat yang meningkat dari pengetahuan argumentatif menuju penyaksian dan realisasi batin. Secara relasional, ia adalah kedekatan dengan Allah melalui cinta, doa, ilham, dan *mukālamah Ilāhiyyah*. Secara eksistensial, ia adalah manusia yang hidup sebagai hamba Allah secara utuh, sehingga dapat disebut sebagai manusia sempurna dalam arti Qur'ani-profetik; bukan manusia yang menjadi Tuhan, melainkan manusia yang seluruh dirinya menjadi cermin bagi kehendak, cahaya, dan ridha Allah.

G. Eskatologi Jiwa

Pembahasan mengenai jiwa pascakematian tubuh merupakan kelanjutan logis dari pandangan Mirza Ghulam Ahmad tentang asal-usul jiwa dan relasinya dengan tubuh. Jika jiwa sejak awal tidak dipahami sebagai substansi yang terlepas mutlak dari tubuh, maka kematian juga tidak dipahami sebagai keadaan ketika jiwa berdiri secara abstrak tanpa bentuk apa pun. Kematian memang memisahkan jiwa dari tubuh duniawi, tetapi tidak memutus seluruh bentuk relasi jiwa dengan tubuh. Dalam pandangan Mirza Ghulam Ahmad, kematian adalah perpindahan dari satu fase keberadaan ke fase keberadaan lain. Jiwa tetap hidup setelah kematian, tetapi ia memasuki bentuk relasi baru yang sesuai dengan alam barzakh dan kemudian alam kebangkitan.

Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa menurut Al-Qur'an terdapat tiga keadaan keberadaan manusia. Keadaan *pertama* adalah kehidupan dunia, yaitu tempat manusia beramal dan membentuk kualitas dirinya. Keadaan *kedua* adalah barzakh, yaitu keadaan antara kehidupan dunia dan kebangkitan. Keadaan *ketiga* adalah kebangkitan, yaitu fase ketika jiwa mencapai manifestasi ganjaran dan pengenalan yang lebih sempurna terhadap Tuhan. Dengan kerangka ini, kehidupan manusia tidak terputus oleh kematian. Dunia, barzakh, dan kebangkitan merupakan satu

rangkaian eksistensial yang saling berhubungan, bukan tiga realitas yang terpisah secara mutlak.[90]

Keterkaitan antara dunia, barzakh, dan kebangkitan juga dijelaskan Mirza Ghulam Ahmad melalui tiga tingkat keyakinan Qur'ani, yaitu *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn*, dan *ḥaqq al-yaqīn*. Dalam kehidupan dunia, manusia dapat mengetahui realitas akhirat melalui *'ilm al-yaqīn*, yaitu pengetahuan berdasarkan tanda, akal, wahyu, dan kesadaran terhadap akibat batin dari amal. Pada tahap ini, neraka dan surga belum tampak secara penuh, tetapi jejaknya sudah dapat diketahui melalui kondisi ruhani manusia. Di alam barzakh, pengetahuan itu meningkat menjadi *'ayn al-yaqīn*, sebab jiwa mulai menyaksikan secara langsung akibat dari amalnya. Adapun pada hari kebangkitan, pengetahuan itu mencapai *ḥaqq al-yaqīn*, karena jiwa tidak hanya mengetahui atau menyaksikan, tetapi mengalami secara penuh kenyataan ganjaran dan hukuman. Dengan demikian, tiga tingkat keyakinan tersebut tidak hanya berfungsi sebagai kategori epistemologis, tetapi juga menggambarkan tahapan eksistensial jiwa dari dunia menuju akhirat.[91]

Lebih spesifik mengenai pembahasan tiga alam tersebut, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan *barzakh* sebagai fase antara kehidupan dunia dan kebangkitan. Ia bukan akhir dari eksistensi manusia, melainkan keadaan perantara setelah kematian tubuh duniawi dan sebelum manusia dibangkitkan secara penuh. Istilah *barzakh* sendiri menunjuk pada sesuatu yang berada di antara dua keadaan. Karena itu, alam barzakh dipahami sebagai fase transisional, manusia telah meninggalkan kehidupan jasmani dunia, tetapi belum memasuki tahap kebangkitan akhir.[92]

Dalam alam barzakh, tubuh duniawi memang telah berpisah dari jiwa dan mengalami kehancuran. Akan tetapi, jiwa tidak dibiarkan tanpa bentuk keberadaan. Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa setiap jiwa di alam barzakh diberi suatu tubuh sementara agar dapat mengalami akibat dari amal-amalnya. Tubuh itu bukan tubuh kasar seperti tubuh duniawi, melainkan tubuh yang

[90] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 139–148.

[91] Mirza Ghulam Ahmad, *The Philosophy of the Teachings of Islam*, terj. Sir Muhammad Zafrullah Khan (Tilford: Islam International Publications, 2017), hal. 139–142.

[92] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 148–149.

disiapkan dari *nūr* atau dari kegelapan, sesuai dengan kualitas amal manusia selama hidup. Dengan kata lain, amal manusia berfungsi seakan-akan sebagai tubuh bagi jiwa di alam barzakh.[93]

Gagasan ini sangat penting karena menunjukkan bahwa amal tidak hanya memiliki nilai moral, tetapi juga memiliki akibat ontologis. Amal tidak sekadar dicatat sebagai perbuatan yang telah lewat, melainkan meninggalkan bekas pada jiwa dan membentuk keadaan keberadaannya setelah kematian. Amal yang benar dan suci melahirkan bentuk yang bercahaya, sedangkan amal yang buruk dan menyesatkan melahirkan bentuk yang gelap. Karena itu, jiwa pascakematian tidak berada dalam keadaan kosong atau netral. Ia membawa kualitas amalnya, dan kualitas itulah yang menjadi dasar pengalaman barzakh.

Pandangan ini juga memperlihatkan bahwa Mirza Ghulam Ahmad menolak pemahaman yang terlalu abstrak tentang kehidupan setelah mati. Jiwa memang realitas nonmaterial, tetapi ia tetap memerlukan suatu bentuk perantara agar dapat mengalami kenikmatan, penderitaan, dan akibat dari amalnya. Karena itu, kehidupan barzakh bukan hanya keadaan batin yang tanpa bentuk, melainkan keadaan ruhani yang diberi bentuk sesuai dengan amal. Tubuh barzakh menjadi sarana agar keadaan batin jiwa dapat dialami secara nyata.

Pada saat yang sama, Mirza Ghulam Ahmad juga menolak pemahaman yang terlalu materialistik tentang barzakh dan akhirat. Tubuh barzakh bukan tubuh duniawi yang tersusun dari unsur fisik biasa. Ia tidak dapat diamati dengan pancaindra. Karena itu, apabila tubuh duniawi seseorang hancur, dikubur, atau tidak lagi dapat ditemukan, hal itu tidak membatalkan kenyataan bahwa jiwa memperoleh bentuk lain di alam barzakh. Tubuh barzakh adalah tubuh yang sesuai dengan alamnya, bukan tubuh kasar yang tunduk pada hukum fisik dunia.

Di sinilah terlihat konsistensi pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Di dunia, jiwa bekerja melalui tubuh jasmani. Di barzakh, jiwa mengalami akibat amal melalui tubuh yang dibentuk dari *nūr* atau kegelapan amal. Pada kebangkitan, setiap jiwa kembali memperoleh bentuk tubuh yang nyata agar ganjaran dan pengenalan terhadap Tuhan mencapai kesempurnaan. Dengan demikian,

[93] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

kematian bukanlah pemutusan relasi jiwa dan tubuh, melainkan perubahan bentuk relasi tersebut. Tubuh duniawi berakhir, tetapi kebutuhan jiwa terhadap bentuk atau perantara keberadaan tetap berlanjut dalam tingkat yang berbeda.[94]

Pandangan Mirza Ghulam Ahmad tentang jiwa pascakematian juga berkaitan dengan pemahamannya tentang surga dan neraka. Menurutnya, surga dan neraka bukan realitas yang sama sekali asing dari kehidupan dunia. Keduanya merupakan kelanjutan dan penampakan dari keadaan yang telah dibentuk manusia melalui amalnya. Setiap amal memiliki bekas tersembunyi. Bekas itu tertulis pada hati, wajah, mata, tangan, dan kaki manusia dalam bentuk yang tidak sepenuhnya tampak di dunia, tetapi akan dibuka dan dinyatakan pada kehidupan berikutnya. Dengan demikian, akhirat adalah penyingkapan dari kenyataan batin yang telah dibentuk dalam kehidupan dunia.[95]

Atas dasar ini, Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa hal-hal ruhani di dunia akan tampak secara jasmaniah di akhirat, baik dalam barzakh maupun kebangkitan. Kebutaan ruhani di dunia akan tampak sebagai kebutaan dalam kehidupan setelah mati. Keterikatan kepada dunia akan tampak sebagai belenggu. Hasrat duniawi yang membakar batin manusia akan tampil sebagai api. Dengan cara ini, neraka tidak dipahami sebagai hukuman luar yang sepenuhnya asing dari diri manusia, melainkan sebagai penampakan dari keadaan batin yang telah dibentuk oleh hasrat, kesesatan, dan keterputusan dari Tuhan.[96]

Sebaliknya, surga juga merupakan penampakan dari keadaan ruhani yang telah terbentuk dalam diri manusia. *Nūr* iman yang tersembunyi dalam diri orang beriman akan tampak secara terbuka pada hari kemudian. Kenikmatan surga bukan sekadar kenikmatan fisik dalam pengertian duniawi, melainkan bentuk baru dari karunia Allah yang sesuai dengan alam akhirat. Buah-buah surga, kenikmatan ruhani, dan keadaan bahagia orang saleh tidak boleh disamakan begitu saja dengan benda-benda duniawi. Kesamaannya

---

[94] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–153.

[95] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 419–420; mengutip *Islami Usul ki Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 400–402.

[96] Mirza Ghulam Ahmad, *The Philosophy of the Teachings of Islam*, hal. 151–152; lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 420–422; mengutip *Islami Usul ki Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 400–402.

hanya pada nama, sedangkan hakikatnya berbeda karena ia termasuk ciptaan baru yang sesuai dengan alam akhirat.[97]

Dengan demikian, surga dan neraka dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bersifat ruhani sekaligus nyata. Keduanya tidak boleh direduksi menjadi simbol psikologis semata, sebab jiwa benar-benar mengalami kenikmatan dan penderitaan. Namun keduanya juga tidak boleh dipahami sebagai materialitas kasar yang sepenuhnya serupa dengan benda-benda dunia. Surga dan neraka adalah penjasmanian keadaan ruhani. Apa yang tersembunyi dalam jiwa di dunia akan memperoleh bentuk dan pengalaman nyata di alam berikutnya.

Sehingga dalam kerangka ini, surga dan neraka tidak dipahami sebagai tempat eksternal yang telah tersedia secara terpisah, lalu manusia sekadar dimasukkan ke dalamnya seperti seseorang dimasukkan ke dalam penjara. Mirza Ghulam Ahmad lebih menekankan bahwa akar surga dan neraka bermula dari kehidupan manusia sendiri. Neraka bersumber dari dosa, kesombongan, keterikatan duniawi, dan keterputusan manusia dari Tuhan, sedangkan surga bersumber dari iman, amal saleh, cinta kepada Allah, dan ketundukan kepada kehendak-Nya. Karena itu, surga dan neraka bukan sesuatu yang sepenuhnya asing dari diri manusia, melainkan bentuk akhir dari keadaan yang telah tumbuh dalam jiwanya selama hidup di dunia. Apa yang di dunia masih tersembunyi sebagai kualitas batin, di akhirat dinyatakan sebagai realitas yang dapat dialami.[98]

Mirza Ghulam Ahmad juga menegaskan bahwa balasan tidak sepenuhnya ditunda sampai kebangkitan akhir. Sejak kematian, jiwa mulai berhadapan dengan akibat amalnya. Orang yang saleh memasuki keadaan kebahagiaan, sedangkan orang yang durhaka memasuki keadaan penderitaan. Akan tetapi, setelah barzakh masih ada kebangkitan sebagai manifestasi besar yang ditetapkan Allah. Pada tahap itu, setiap jiwa, baik saleh maupun durhaka, diberi

[97] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 418–420; mengutip *Islami Usul ki Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 396–402.

[98] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 437–443; mengutip *Islami Usul ki Philosophy*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10, hal. 385–393; dan *Malfuzat*, Vol. III, hal. 25–30.

bentuk tubuh yang lebih nyata agar puncak ganjaran, pengenalan kepada Tuhan, dan keadilan Ilahi menjadi sempurna.[99]

Pandangan ini memperlihatkan bahwa jiwa pascakematian tetap berada dalam proses. Kematian bukan akhir perkembangan jiwa. Orang yang saleh masih dapat mengalami peningkatan dalam kebaikan melalui karunia Allah, meskipun bukan lagi melalui usaha duniawi seperti sebelumnya. Sebaliknya, orang yang durhaka akan mengalami akibat dari keadaan yang telah ia bentuk sendiri selama hidup. Karena itu, kehidupan setelah mati bukan realitas yang terputus dari kehidupan dunia, melainkan kelanjutan dari arah yang telah dipilih manusia.

Dalam konteks ini, konsep tubuh pascakematian juga berfungsi untuk menjaga keadilan Ilahi. Jika amal manusia memiliki dampak pada jiwa, maka dampak itu harus tampil dalam bentuk pengalaman yang sesuai. Tubuh barzakh dan tubuh kebangkitan menjadi sarana agar kualitas batin manusia tidak hanya diketahui secara abstrak, tetapi dialami secara nyata. Jiwa yang bercahaya mengalami akibat cahayanya, sedangkan jiwa yang gelap mengalami akibat kegelapannya. Dengan demikian, ganjaran dan hukuman bukan sesuatu yang dipaksakan dari luar, melainkan penampakan dari struktur batin yang telah dibentuk manusia sendiri.

Meski demikian, Mirza Ghulam Ahmad tetap menempatkan seluruh proses ini dalam kerangka kehendak dan kuasa Allah. Jiwa tidak hidup setelah kematian karena memiliki keabadian mandiri dari dirinya sendiri. Jiwa tetap hidup karena Allah memberinya keberlangsungan melalui rahmat dan kehendak-Nya. Demikian pula tubuh barzakh dan tubuh kebangkitan bukan hasil kemampuan jiwa yang berdiri sendiri, melainkan ciptaan Allah yang sesuai dengan amal manusia. Dengan demikian, kehidupan pascakematian tetap berada dalam prinsip tauhid-dependensial, bahwa seluruh keberadaan jiwa bergantung kepada Allah.[100]

Prinsip ketergantungan ini menjadi lebih jelas jika dikaitkan dengan konsep *Malikiyyat* dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Jika keberlangsungan jiwa, tubuh barzakh, dan tubuh kebangkitan tidak lahir dari daya mandiri jiwa, maka seluruh proses pascakematian harus dipahami berada di bawah kedaulatan Allah

[99] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 149–153.

[100] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 397–398; mengutip *Chashma Masihi*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 20, hal. 372

sebagai *Mālik-i Yaum al-Dīn*. Dalam konteks ini, amal manusia memang membentuk kondisi batin jiwa dan menjadi dasar bagi pengalaman pascakematian, tetapi penampakan akhir dari ganjaran, hukuman, ampunan, dan keselamatan tetap berada dalam kuasa Allah. Dengan demikian, kehidupan setelah mati tidak bekerja sebagai mekanisme impersonal yang berjalan otomatis berdasarkan amal, melainkan sebagai medan manifestasi kedaulatan Allah dalam menyingkap dan membalas keadaan jiwa manusia secara adil.

Dalam kerangka *Malikiyyat*, barzakh, surga, neraka, dan kebangkitan merupakan bentuk penampakan dari kekuasaan Allah atas seluruh akibat amal manusia. *Raḥīmiyyat* menumbuhkan kelayakan ruhani melalui iman, doa, amal saleh, dan penyucian diri, sedangkan *Malikiyyat* menampakkan hasil akhirnya dalam bentuk pembalasan yang sempurna. Karena itu, jiwa pascakematian tidak hanya melanjutkan konsekuensi dari amal duniawinya, tetapi juga memasuki wilayah ketika Allah menyingkap hakikat amal tersebut dan memberinya bentuk eksistensial yang sesuai. Di sini, prinsip tauhid-dependensial mencapai bentuknya yang eskatologis, jiwa tetap hidup, mengalami, dan menerima balasan hanya karena Allah mempertahankan eksistensinya serta menampakkan akibat amalnya di bawah kedaulatan-Nya sebagai Penguasa Hari Pembalasan.[101]

Dari uraian tersebut, jiwa pascakematian tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dapat dipahami melalui beberapa prinsip. *Pertama*, kematian bukan pemusnahan jiwa, melainkan perpindahan ke fase keberadaan baru. *Kedua*, jiwa tetap memerlukan suatu bentuk tubuh atau perantara keberadaan agar dapat mengalami akibat amalnya. *Ketiga*, tubuh barzakh dibentuk dari *nūr* atau kegelapan amal, sehingga amal memiliki akibat ontologis terhadap keadaan jiwa. *Keempat*, surga dan neraka merupakan penampakan nyata dari kondisi ruhani yang telah terbentuk dalam kehidupan dunia. Kelima, kebangkitan merupakan tahap manifestasi sempurna dari keadilan, ganjaran, dan pengenalan kepada Allah.

Dengan demikian, konsep jiwa pascakematian tubuh pada Mirza Ghulam Ahmad memperlihatkan konsistensi dengan seluruh bangunan pemikirannya tentang jiwa. Jiwa tidak berdiri sebagai

[101] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, hal. 96–97; mengutip *Ayyam-us-Sulah*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 14, hal. 247–251. Lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. I, hal. 76–77; mengutip *Ayyam-us-Sulah*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 14, hal. 242–243.

substansi yang sepenuhnya terlepas dari bentuk, tetapi juga tidak direduksi kepada tubuh duniawi. Ia bergerak dari tubuh jasmani di dunia menuju tubuh halus di barzakh, lalu menuju bentuk yang lebih sempurna dalam kebangkitan. Setiap tahap menunjukkan bahwa kehidupan manusia adalah proses berkesinambungan. Dunia membentuk amal, amal membentuk keadaan jiwa, dan keadaan jiwa tampak dalam bentuk pascakematian. Dengan kerangka ini, jiwa tidak hanya mempertanggungjawabkan amal secara moral, tetapi juga secara ontologis, karena amal menjadi bagian dari bentuk keberadaannya setelah kematian.

BAB IV
JIWA DALAM TINJAUAN TIGA MAZHAB FILSAFAT ISLAM

Setelah pada bab II ditetapkan lima parameter analitis sebagai kerangka kajian, yaitu konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan penciptaan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eskatologi jiwa, maka bab ini menggunakan kelima parameter tersebut untuk mengkaji tiga mazhab utama filsafat Islam. Ketiga mazhab yang dikaji adalah Peripatetik yang diwakili oleh Ibn Sina, Iluminasi yang diwakili oleh Suhrawardi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah* yang diwakili oleh Mullā Ṣadrā. Pemilihan ketiganya bukan tanpa alasan. Masing-masing mazhab membangun sistem filsafat jiwa yang utuh dan saling berbeda secara ontologis, epistemologis, maupun metodologis. Ibn Sina bertolak dari kerangka logika Aristotelian yang disempurnakan dalam tradisi Islam, Suhrawardi membangun metafisika cahaya sebagai alternatif atas metode peripatetic, sementara Mullā Ṣadrā mensintesis keduanya sekaligus melampaui keduanya melalui prinsip keutamaan wujud dan gerak trans-substansial. Dengan mengkaji ketiganya melalui parameter yang sama, bab ini menyiapkan landasan bagi analisis komparatif yang akan dilakukan pada bab berikutnya.

A. Filsafat Jiwa dalam Mazhab Peripatetik: Ibn Sina

Ibn Sina atau yang umum juga dikenal dengan nama Avicenna adalah figur sangat berpengaruh dalam sejarah filsafat Islam. Nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Husain ibn Abdullah ibn Sina. lahir di Afsyanah, dekat Bukhara, pada tahun 980 M dan wafat di Hamadan pada tahun 1037 M. Ia diidentifikasi sebagai tokoh utama mazhab Peripatetik (*al-Mashā'iyyah*), yakni tradisi filsafat yang bertolak dari warisan Aristoteles dan dikembangkan secara sistematis dalam konteks pemikiran Islam. Filsafat Ibn Sina sering disebut sebagai *al-Ḥikmah al-Mashā'iyyah* (Peripatetik) karena kecenderungannya yang kuat dalam menggunakan metode demonstratif-rasional (*burhānī*) sebagai landasan utama dalam membangun argumen filosofis. Meskipun demikian, Ibn Sina bukan sekadar penerus Aristoteles, ia melakukan elaborasi dan pembaruan yang signifikan, terutama dalam bidang metafisika dan psikologi filosofis, sehingga sistem filsafatnya memiliki karakter yang khas dan tidak dapat direduksi menjadi sekadar Aristotelianisme versi Arab.

Dalam khazanah filsafat Islam, pembahasan jiwa menempati posisi penting dalam filsafat Ibn Sina, terutama dalam *Kitāb al-Nafs* yang menjadi bagian dari *al-Shifā'*, serta dalam *al-Najāt* dan *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Melalui karya-karya tersebut, Ibn Sina membangun psikologi filosofis yang sistematis, mencakup definisi jiwa, pembagian fakultas vegetatif, hewani, dan rasional, relasi jiwa dengan tubuh, aktualisasi intelek, serta keberlangsungan jiwa setelah kematian tubuh. Ibn Sina penting ditempatkan dalam penelitian ini karena ia mewakili corak Peripatetik Islam yang paling matang dalam menjelaskan jiwa sebagai prinsip kehidupan tubuh sekaligus substansi imaterial yang tidak dapat direduksi kepada tubuh. Posisi ini menjadi titik banding penting bagi pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, terutama dalam isu nonmaterialitas jiwa, kesiapan tubuh, penolakan pra-eksistensi jiwa individual, relasi jiwa-tubuh, dan eskatologi. [1]

1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Ibn Sina

Fondasi ontologi Ibn Sina bertolak dari pembedaan mendasar antara wujud yang niscaya (*wājib al-wujūd*) dan wujud yang mungkin (*mumkin al-wujūd*). Wujud yang niscaya adalah wujud yang keberadaannya tidak bergantung pada sebab apa pun di luar dirinya dan tidak mungkin tidak ada. Inilah Tuhan sebagai Wujud Niscaya pada diri-Nya. Sementara itu, wujud yang mungkin adalah wujud yang keberadaannya tidak niscaya dari dirinya sendiri. Ia dapat ada dan dapat tidak ada. Karena itu, ia membutuhkan sebab lain yang mengaktualkan keberadaannya. Seluruh realitas selain Tuhan, termasuk jiwa manusia, berada dalam kategori wujud mungkin. Pembedaan ini penting karena menentukan cara Ibn Sina memahami jiwa. Jiwa bukan entitas azali yang berdiri sejajar dengan Tuhan, tetapi juga bukan benda material yang hancur bersama tubuh. Ia memiliki permulaan keberadaan, namun setelah teraktual sebagai substansi imaterial, ia tidak tunduk pada kebinasaan material sebagaimana tubuh.[2]

Dalam kerangka tersebut, jiwa manusia harus dipahami sebagai realitas yang bersifat *hādith*, yakni memiliki awal keberadaan. Ibn Sina menolak gagasan bahwa jiwa individual

[1] Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1952), hal. 1–5.

[2] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 160–164.

telah ada sebelum tubuh. Baginya, jiwa manusia tidak mendahului tubuh secara temporal, melainkan muncul ketika tubuh telah memiliki kesiapan tertentu untuk menerimanya. Tubuh berfungsi sebagai sebab persiapan, sedangkan aktualisasi jiwa pada akhirnya terkait dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi. Dengan demikian, tubuh bukan pencipta jiwa, tetapi menjadi kondisi bagi munculnya jiwa individual. Posisi ini memperlihatkan ciri khas ontologi Ibn Sina, jiwa lahir dalam keterkaitan dengan tubuh, tetapi hakikatnya tidak identik dengan tubuh. Ia membutuhkan tubuh pada tahap awal aktualisasinya, terutama untuk memperoleh pengalaman dan pengetahuan, namun substansinya tidak bergantung secara mutlak kepada tubuh.[3]

Dalam bangunan kosmologis Ibn Sina, struktur realitas bersifat hierarkis dan emanatif. Dari Tuhan sebagai Wujud Niscaya memancar tatanan akal-akal terpisah. Dari Akal Pertama muncul tingkat wujud berikutnya, dan proses ini berlanjut hingga Akal Kesepuluh, yang dalam sistem Ibn Sina dikenal sebagai Akal Aktif (*al-ʿaql al-faʿʿāl*). Akal Aktif memiliki kedudukan penting karena menjadi penghubung antara alam intelektual dan dunia sublunar. Dalam konteks alam natural, Akal Aktif sering dipahami sebagai pemberi bentuk, sebab ia berperan dalam aktualisasi bentuk-bentuk pada materi yang telah siap. Dalam konteks jiwa manusia, Akal Aktif menjadi sumber aktualisasi intelektual. Ia membantu jiwa rasional berpindah dari keadaan mengetahui secara potensial menuju keadaan mengetahui secara aktual.[4]

Corak epistemologi Ibn Sina mengikuti struktur ontologis tersebut. Ia membedakan pengetahuan inderawi dan pengetahuan intelektual. Pengetahuan inderawi diperoleh melalui pancaindra dan indera batin. Pengetahuan ini menangkap objek-objek partikular, yakni objek yang berada dalam ruang, waktu, ukuran, warna, bentuk, dan keadaan material tertentu. Karena itu, pengetahuan inderawi masih terikat pada kondisi material. Sebaliknya, pengetahuan intelektual menangkap bentuk universal. Ia tidak berhenti pada individu tertentu, tetapi

[3] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI*, terj. Fazlur Rahman, hal. 58–60.

[4] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 88, 130–131.

menangkap esensi yang berlaku umum. Dengan demikian, aktivitas intelektual menuntut proses pelepasan makna dari keterikatan materialnya.[5]

Dengan demikian, ontologi dan epistemologi Ibn Sina bukan sekadar latar belakang bagi psikologi filosofisnya. Keduanya merupakan fondasi langsung bagi cara ia memahami hakikat jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, asal-usul jiwa, pengetahuan jiwa terhadap dirinya, serta tujuan akhir jiwa. Secara ontologis, jiwa adalah substansi imaterial yang muncul bersama kesiapan tubuh tetapi tidak direduksi kepada tubuh. Secara epistemologis, jiwa adalah subjek pengetahuan yang bergerak dari pengalaman inderawi menuju pengetahuan intelektual melalui aktualisasi Akal Aktif. Karena itu, filsafat jiwa Ibn Sina harus dibaca sebagai bagian dari keseluruhan sistem Peripatetiknya, yakni sistem yang menghubungkan metafisika wujud, kosmologi emanatif, psikologi rasional, dan teori pengetahuan dalam satu struktur yang saling menopang.

2. Konsep dan Hakikat Jiwa

Dalam filsafat Ibn Sina, konsep jiwa (*al-nafs*) menempati posisi sentral karena berkaitan langsung dengan definisi manusia dan struktur ontologis eksistensinya. Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan awal (*al-kamāl al-awwal*) bagi tubuh alamiah yang memiliki organ dan melakukan aktivitas kehidupan. Definisi ini menunjukkan bahwa jiwa bukan sekadar fungsi tambahan yang melekat pada tubuh, tetapi prinsip esensial yang menjadikan tubuh hidup sebagai tubuh hidup. Dengan kata lain, tubuh tidak disebut manusia hanya karena susunan materialnya, melainkan karena ia memperoleh prinsip yang mengaktualkan daya-daya khas manusia, terutama daya rasional.[6]

Definisi jiwa sebagai kesempurnaan awal juga mengandaikan pembedaan antara kesempurnaan pertama dan kesempurnaan kedua. Kesempurnaan pertama adalah prinsip yang membuat sesuatu menjadi spesies tertentu secara aktual, sedangkan kesempurnaan kedua menunjuk pada aktivitas-

[5] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 25–32.

[6] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*, terj. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952), hal. 4–7.

aktivitas yang lahir dari prinsip tersebut. Dalam hal ini, jiwa adalah kesempurnaan pertama karena ia menjadikan tubuh alamiah mampu hidup, bergerak, mengindra, berimajinasi, dan berpikir. Adapun aktivitas seperti melihat, mendengar, bergerak, mengingat, dan berpikir merupakan kesempurnaan kedua. Karena itu, jiwa bukan identik dengan aktivitas-aktivitas tersebut, melainkan prinsip yang memungkinkan seluruh aktivitas itu terjadi.[7]

Definisi ini juga mengandung implikasi ontologis yang penting, yakni jiwa memiliki kedudukan yang lebih mendasar dibandingkan tubuh. Tubuh memang menjadi prasyarat aktualisasi jiwa sebab jiwa disebut sebagai jiwa ketika ia terealisasi dalam tubuh dan menampakkan diri melalui aktivitas-aktivitas tertentu, namun keberadaan tubuh tidak sepenuhnya mereduksi hakikat jiwa. Tubuh berfungsi sebagai medium aktualisasi, bukan sebagai sumber ontologis keberadaan jiwa itu sendiri.[8]

Pandangan ini menunjukkan perbedaan signifikan antara Ibn Sina dan Aristoteles meskipun Ibn Sina sendiri menerima warisan Aristoteles dalam memahami jiwa sebagai penyempurna tubuh. Aristoteles memahami kesempurnaan awal sebagai bentuk (*ṣūrah*) bagi tubuh alamiah, sedangkan kesempurnaan kedua merujuk pada fungsi atau aktivitas aktual. Ibn Sina menerima kerangka ini, tetapi memperluas maknanya dengan menegaskan bahwa tidak semua kesempurnaan awal identik dengan bentuk tubuh. Khususnya pada jiwa rasional, kesempurnaan awal tidak dapat direduksi menjadi bentuk jasmani semata, karena jiwa rasional memiliki status ontologis yang lebih tinggi dan bersifat nonmaterial.[9] Ibn Sina mengilustrasikan penjelasan tersebut sebagai berikut:

> Setiap bentuk adalah kesempurnaan, tetapi tidak setiap kesempurnaan adalah bentuk. Seorang penguasa adalah kesempurnaan bagi kota, dan nakhoda adalah

[7] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 4–7.

[8] Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 143–144.

[9] Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 143–144.

kesempurnaan bagi kapal, namun keduanya bukan bentuk bagi kota dan kapal.[10]

Dengan contoh tersebut, Ibn Sina menunjukkan bahwa konsep *kamāl* lebih luas daripada *ṣūrah*. Jiwa disebut kesempurnaan bagi tubuh, tetapi tidak harus dipahami sebagai bentuk material yang tercetak dalam tubuh. Hal ini membuka ruang bagi Ibn Sina untuk menjelaskan jiwa rasional sebagai substansi imaterial yang berhubungan dengan tubuh, namun tidak sepenuhnya bergantung pada tubuh.

Jiwa rasional, dalam pandangan Ibn Sina, adalah substansi ruhani (*jauhar rūḥānī*) yang memiliki kemampuan-kemampuan khas, seperti menangkap konsep-konsep rasional, memahami dirinya sendiri, serta melakukan aktivitas intelektual tanpa bergantung pada alat jasmani. Berbeda dengan indera lahir dan indera batin yang selalu memerlukan medium fisik, jiwa rasional mampu menjadikan dirinya sendiri sebagai objek pengetahuan, suatu kemampuan reflektif yang menunjukkan bahwa jiwa rasional tidak sepenuhnya bergantung pada materi, sehingga memiliki eksistensi yang relatif independen dari tubuh.[11]

Atas dasar ini, Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa adalah substansi spiritual yang muncul ketika tubuh telah siap menerimanya, bukan bagian inheren dari tubuh itu sendiri. Jiwa bukanlah badan jasmani, bukan pula sekadar kualitas yang tercetak dalam tubuh, melainkan entitas imaterial yang berasal dari Allah Swt. Jiwa mengalir ke seluruh anggota tubuh dan menghidupkannya, sekaligus menjadikan tubuh sebagai instrumen untuk memperoleh pengetahuan dan kesempurnaan. Karena sifatnya yang imaterial, jiwa tidak mengalami kehancuran meskipun tubuh mengalami kerusakan dan kebinasaan.[12] Meskipun terinspirasi oleh Aristoteles, Ibn Sina secara tegas menolak pandangan bahwa jiwa sepenuhnya identik dengan bentuk jasmani. Baginya, jiwa sebagai penyempurna

[10] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*, terj. Fazlur Rahman, hal. 7

[11] Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 144.

[12] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt*, terj. Fazlur Rahman, hal. 60–64.

jasad bukanlah *ṣūrah* dalam arti Aristotelian, melainkan substansi yang berdiri sendiri (*jauhar qā'im bi nafsih*).[13]

3. Asal-usul dan Kemunculan Jiwa

Berkaitan dengan persoalan asal-usulnya, Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa manusia tidak mendahului tubuh. Jiwa muncul ke dalam eksistensi ketika terdapat tubuh yang telah siap untuk menerimanya, dengan demikian, jiwa tidak bersifat azali, tetapi juga tidak tunduk pada kebinasaan sebagaimana tubuh jasmani.[14] Posisi ini menempatkan Ibn Sina di antara dua ekstrem, jiwa bukan produk materi, tetapi juga bukan individu yang telah eksis sebelum tubuh. Pra-eksistensi jiwa sebelum tubuh dianggap tidak rasional dan mustahil secara filosofis, karena berkaitan langsung dengan problem individuasi. Jika jiwa ada sebelum tubuh, apakah ia "satu" atau "banyak"? Sesuatu yang tidak dapat ditentukan sebagai satu atau banyak pada hakikatnya adalah sesuatu yang tidak ada.[15]

Ibn Sina lebih lanjut menolak pandangan bahwa jiwa-jiwa manusia telah berbilang sebelum keberadaan tubuh. Keberbilangan numerik tidak mungkin terjadi pada substansi imaterial yang bebas dari materi, karena keberbilangan hanya dapat terjadi melalui substrat material yang menerima bentuk. Jiwa sebagai substansi imaterial tidak memiliki aksiden-aksiden yang memungkinkan pembedaan numerik sebelum keterkaitannya dengan tubuh, oleh sebab itu, keberbilangan jiwa hanya mungkin terjadi bersamaan dengan keberbilangan tubuh yang menjadi kondisi korelatif kemunculannya.[16]

Argumen tersebut menunjukkan bahwa keberbilangan jiwa manusia baru dapat dipahami setelah ada keberbilangan tubuh yang siap menerimanya. Tubuh bukan pencipta jiwa, tetapi tubuh menjadi kondisi individuasi awal bagi jiwa manusia. Dengan kata lain, jiwa manusia tidak mendahului tubuh secara individual. Ia

---

[13] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 143.

[14] Usman Najati, *Psikologi Ibn Sina* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hal. 148–149.

[15] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 58–60; McGinnis, *Avicenna*, hal. 124–125.

[16] Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1952), hal. 58–60; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal. 124–125.

mulai ada bersama kesiapan tubuh tertentu. Setelah jiwa terindividuasi melalui keterkaitannya dengan tubuh, jiwa memiliki eksistensi dan identitasnya sendiri sebagai substansi imaterial. Karena itu, keterkaitan awal dengan tubuh tidak menjadikan jiwa bergantung secara mutlak kepada tubuh dalam keberlangsungannya.

Dalam kerangka metafisika Ibn Sina, kemunculan jiwa tidak dapat dilepaskan dari struktur emanasi dan peran Akal Aktif (*al-ʿaql al-faʿʿāl*). Realitas berasal dari Tuhan sebagai Wujud Niscaya, kemudian memancar secara bertingkat melalui rangkaian akal-akal terpisah. Proses emanasi ini berakhir pada Akal Kesepuluh, yaitu Akal Aktif, yang berfungsi sebagai penghubung antara alam intelektual dan dunia sublunar. Dalam konteks dunia natural, Akal Aktif dipahami sebagai pemberi bentuk bagi materi yang telah memiliki kesiapan. Dalam konteks jiwa manusia, Akal Aktif berperan dalam aktualisasi jiwa ketika tubuh telah mencapai kesiapan tertentu untuk menerimanya.[17]

Dengan demikian, tubuh tidak menciptakan jiwa secara material. Tubuh hanya menyediakan kesiapan dan kondisi individual bagi kemunculan jiwa. Adapun aktualisasi jiwa terkait dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi, yakni Akal Aktif sebagai pemberi bentuk. Di sini tampak bahwa Ibn Sina menolak dua bentuk reduksi. Ia menolak pandangan pra-eksistensi jiwa individual sebelum tubuh, tetapi juga menolak pandangan bahwa jiwa hanyalah hasil mekanis dari komposisi tubuh. Jiwa muncul bersama kesiapan tubuh, tetapi aktualisasinya tidak dapat dijelaskan hanya melalui tubuh.[18]

Pandangan ini sekaligus menjadi dasar penolakan Ibn Sina terhadap doktrin transmigrasi, reinkarnasi jiwa atau *tanāsukh*. Jika jiwa berpindah dari satu tubuh ke tubuh lain, maka harus diasumsikan adanya jiwa yang telah ada sebelum tubuh baru terbentuk, yang berimplikasi pada kemungkinan dua jiwa dalam satu tubuh, yakni jiwa yang berpindah dari tubuh sebelumnya dan jiwa yang baru muncul bersama tubuh yang sekarang. Ibn Sina menilai implikasi semacam ini sebagai absurd dan bertentangan dengan pengalaman kesadaran manusia yang selalu menunjuk

[17] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 88, 130–131; lihat juga Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), hal. 74–83.

[18] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 58–64

pada satu subjek diri yang tunggal. Setiap orang mengalami dirinya sebagai "aku" yang tunggal. Karena itu, transmigrasi jiwa bertentangan dengan prinsip individuasi jiwa dan dengan fakta kesadaran diri manusia. Dengan demikian hubungan antara jiwa dan tubuh, menurutnya, bersifat aktif dan sadar, jiwa berfungsi sebagai pengatur dan penggerak tubuh, sementara tubuh menjadi instrumen bagi aktualisasi aktivitas jiwa, disertai dengan kesadaran diri yang tunggal.[19]

Perbedaan antara jiwa dan tubuh semakin tampak ketika Ibn Sina membahas sifat perubahan. Tubuh secara alamiah mengalami perubahan kuantitatif dan kualitatif yang berujung pada kehancuran. Jiwa rasional tidak tersusun dari unsur-unsur material seperti tubuh. Karena itu, jiwa tidak mengalami kehancuran melalui cara yang sama dengan tubuh. Perubahan jiwa bukan perubahan material menuju kerusakan, melainkan perubahan aktualisasi, yaitu perpindahan dari potensi menuju kesempurnaan intelektual. Jiwa dapat menjadi lebih sempurna melalui pengetahuan, latihan, dan aktualisasi daya rasionalnya.[20]

4. Relasi Jiwa dengan Tubuh

Relasi jiwa dan tubuh dalam filsafat Ibn Sina harus dipahami dari dua sisi sekaligus. Di satu sisi, jiwa berhubungan sangat erat dengan tubuh karena tubuh menjadi medan aktualisasi daya-daya jiwa dalam kehidupan dunia. Di sisi lain, jiwa, khususnya jiwa rasional, tidak dapat direduksi menjadi tubuh atau fungsi tubuh. Dengan demikian, hubungan jiwa dan tubuh bukan hubungan identitas material, tetapi hubungan aktualisasi, pengaturan, dan penggunaan instrumen. Tubuh menjadi sarana bagi jiwa, sedangkan jiwa menjadi prinsip yang menghidupkan, menggerakkan, dan menyempurnakan tubuh.

Pembedaan ini sangat penting untuk memahami jiwa rasional. Jiwa tumbuhan dan jiwa hewani sangat terkait dengan tubuh karena aktivitas-aktivitasnya membutuhkan organ jasmani. Jiwa tumbuhan bekerja melalui nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Jiwa hewani bekerja melalui persepsi inderawi, imajinasi, estimasi, dorongan, dan gerak. Akan tetapi, jiwa

[19] Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, hal. 25

[20] Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hal. 107.

rasional memiliki aktivitas khas yang melampaui tubuh, yaitu memahami makna universal dan menyadari dirinya sendiri. Aktivitas intelektual semacam ini tidak dapat dijelaskan hanya melalui organ jasmani. Karena itu, jiwa rasional bagi Ibn Sina adalah substansi imaterial yang berhubungan dengan tubuh, tetapi tidak identik dengan tubuh.[21]

Dengan demikian, hubungan jiwa dan tubuh bersifat fungsional sekaligus hierarkis. Disebut fungsional karena tubuh menjadi instrumen bagi jiwa untuk menjalankan aktivitas-aktivitasnya di alam material. Melalui pancaindra dan indera batin, jiwa memperoleh bahan awal bagi pengetahuan. Melalui anggota tubuh, jiwa menggerakkan tindakan. Melalui dorongan jasmani, jiwa berhadapan dengan kebutuhan makan, pertumbuhan, reproduksi, rasa sakit, dan kenikmatan. Namun relasi ini juga bersifat hierarkis karena jiwa berada pada tingkat pengatur, sedangkan tubuh berada pada tingkat alat. Tubuh tidak bergerak, mengindra, atau bertindak sebagai manusia tanpa jiwa. Jiwa memberi kesatuan dan arah bagi tubuh.

Karena itu, ketergantungan jiwa pada tubuh harus dibedakan antara ketergantungan fungsional dan ketergantungan ontologis. Dalam kehidupan dunia, jiwa membutuhkan tubuh secara fungsional. Jiwa membutuhkan organ inderawi untuk menerima data partikular, membutuhkan indera batin untuk menyimpan dan mengolah citra, serta membutuhkan tubuh untuk bertindak dalam dunia material. Akan tetapi, kebutuhan fungsional ini tidak berarti jiwa bergantung secara ontologis kepada tubuh. Tubuh menjadi syarat awal bagi kemunculan jiwa individual, tetapi tubuh bukan sumber hakikat jiwa. Setelah jiwa rasional teraktual sebagai substansi imaterial, ia tidak hancur hanya karena tubuh hancur.[22]

Ibn Sina menjelaskan bahwa jiwa manusia tidak mendahului tubuh secara individual. Jiwa muncul ketika tubuh telah memiliki kesiapan tertentu untuk menerimanya. Tubuh berperan sebagai kondisi persiapan, sedangkan aktualisasi jiwa terkait dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi. Karena itu, tidak tepat mengatakan bahwa sebelum tubuh ada, jiwa manusia

[21] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 25–38.
[22] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 60–64.

telah berada sebagai *rūḥ* murni tertentu di sisi Tuhan, lalu turun ke dalam tubuh.[23]

Penolakan terhadap pra-eksistensi jiwa juga menjadi dasar penolakan Ibn Sina terhadap transmigrasi atau *tanāsukh*. Jika jiwa dapat berpindah dari satu tubuh ke tubuh lain, maka harus diasumsikan adanya jiwa yang telah ada sebelum tubuh baru terbentuk. Akibatnya, satu tubuh dapat memiliki dua jiwa: jiwa yang muncul bersama kesiapan tubuh tersebut dan jiwa lain yang berpindah dari tubuh sebelumnya. Ibn Sina menilai kemungkinan ini absurd, karena pengalaman kesadaran manusia menunjukkan adanya satu pusat kesadaran. Setiap manusia mengalami dirinya sebagai "aku" yang tunggal, bukan sebagai dua subjek yang tinggal dalam satu tubuh.[24]

Kesatuan subjek ini menjadi salah satu argumen penting dalam filsafat jiwa Ibn Sina. Ketika seseorang berkata "aku melihat", "aku mengingat", dan "aku berpikir", ia tidak sedang menunjuk kepada kumpulan anggota tubuh secara terpisah. Ia menunjuk kepada satu pusat kesadaran yang menyatukan seluruh pengalaman. Organ tubuh dapat berbeda-beda, tetapi subjek yang mengalami dan menyadari tetap satu. Kesatuan pengalaman ini tidak dapat dijelaskan oleh tubuh sebagai kumpulan organ material. Yang menyatukan pengalaman itu adalah jiwa rasional sebagai subjek kesadaran.[25]

Ibn Sina memperkuat argumen ini melalui eksperimen pikiran yang dikenal sebagai *al-insān al-ṭā'ir* atau "manusia melayang". Ia membayangkan seseorang diciptakan secara sempurna, tetapi melayang di udara, tidak melihat apa pun, tidak menyentuh apa pun, dan tidak merasakan anggota tubuhnya. Dalam kondisi seperti itu, orang tersebut tetap menyadari keberadaan dirinya, meskipun ia tidak menyadari tubuhnya. Eksperimen ini menunjukkan bahwa kesadaran diri tidak bergantung secara langsung pada kesadaran terhadap tubuh. Manusia dapat mengetahui dirinya sebagai subjek sebelum mengetahui tubuhnya sebagai objek. Karena itu, jiwa sebagai pusat kesadaran memiliki status yang berbeda dari tubuh.[26]

---

[23] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 58–60.
[24] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 64–67.
[25] McGinnis, *Avicenna*, hal. 143–145.
[26] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 12–16.

Relasi jiwa dan tubuh juga tampak dalam aspek etis dan praktis. Jiwa rasional tidak hanya mengetahui, tetapi juga mengatur. Akal praktis berperan mengarahkan daya-daya tubuh, terutama daya syahwat dan daya amarah. Jika daya rasional mampu mengendalikan dua daya tersebut, manusia dapat bergerak menuju keseimbangan moral. Sebaliknya, jika daya syahwat atau daya amarah menguasai jiwa rasional, manusia akan terikat pada dorongan jasmani dan menjauh dari kesempurnaan intelektual. Karena itu, tubuh bukan musuh jiwa, tetapi medan latihan bagi jiwa untuk mencapai keteraturan, pengendalian diri, dan penyempurnaan.

Ibn Sina juga mengakui adanya pengaruh jiwa terhadap tubuh. Kondisi jiwa dapat memengaruhi keadaan fisik, sebagaimana rasa takut, marah, sedih, dan keyakinan dapat menimbulkan perubahan pada tubuh. Sebaliknya, kondisi tubuh juga dapat memengaruhi kerja jiwa pada tingkat tertentu, terutama pada aktivitas yang memakai organ, seperti persepsi, imajinasi, dan ingatan. Namun pengaruh timbal balik ini tidak menghapus perbedaan substansial antara jiwa dan tubuh. Ia hanya menunjukkan bahwa selama hidup di dunia, jiwa dan tubuh bekerja dalam satu kesatuan manusiawi yang erat.

5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Pembahasan mengenai dinamika dan penyempurnaan jiwa dalam filsafat Ibn Sina berkaitan erat dengan cara jiwa mengaktualkan potensi-potensinya melalui relasi dengan badan serta melalui aktivitas internalnya sendiri. Dinamika ini terutama tampak pada jiwa rasional, sebab jiwa rasional memiliki kemampuan khas untuk mengetahui, memilih, mengatur daya-daya tubuh, dan mencapai kesempurnaan intelektual. Dalam kerangka psikologi filosofis Ibn Sina, gerak tidak semata-mata dipahami sebagai perpindahan fisik, melainkan sebagai ekspresi dari daya-daya jiwa yang bekerja secara terarah menuju tujuan tertentu.[27] Dengan demikian, kesempurnaan jiwa bukanlah kondisi yang bersifat instan, melainkan hasil dari proses panjang pengembangan jiwa melalui struktur fakultas-fakultasnya yang bertingkat.

[27] Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina* (Yogyakarta: LKiS, 2015), hal. 273–274.

Secara umum, Ibn Sina membagi jiwa ke dalam tiga tingkatan utama, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan (*al-nafs al-nabātiyyah*), jiwa hewan (*al-nafs al-ḥayawāniyyah*), dan jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*). Pembagian ini bukan sekadar klasifikasi biologis, melainkan struktur hierarkis kehidupan di mana setiap tingkat yang lebih tinggi mencakup dan menyempurnakan tingkat di bawahnya. Jiwa manusia, sebagai jiwa rasional, mengandung seluruh daya yang terdapat pada jiwa nabati dan hewani, sekaligus menambahkan dimensi intelektual yang bersifat imaterial.[28]

Maaka, puncak dari struktur fakultas jiwa adalah jiwa rasional, yang secara eksklusif dimiliki oleh manusia. Jiwa rasional menjadi titik pembeda utama antara manusia dan makhluk hidup lainnya, karena melalui jiwa inilah manusia mampu melampaui keterikatan pada dunia material. Jiwa rasional memiliki dua daya utama, yakni akal praktis dan akal teoretis. Akal praktis berkaitan dengan pengambilan keputusan moral dan pengaturan tindakan manusia dalam kehidupan sosial,[29] sehingga gerak manusia tidak semata-mata ditentukan oleh dorongan instingtif, tetapi juga oleh pertimbangan rasional dan moral. Sementara itu, akal teoretis berfungsi menangkap makna-makna universal yang terlepas dari materi yang melaluinya manusia mampu mencapai pengetahuan intelektual yang bersifat abstrak dan universal.[30]

Ibn Sina menjelaskan bahwa akal teoretis berkembang melalui beberapa tahapan yang menggambarkan proses aktualisasi intelektual manusia dari potensi murni menuju kesempurnaan intelektual. Tahapan pertama adalah akal potensial (*al-'aql al-hayūlānī*), yakni kondisi jiwa yang sama sekali belum memiliki pengetahuan aktual, hanya berupa kapasitas murni untuk menerima bentuk-bentuk intelektual. Tahap kedua adalah akal bakat (*al-'aql bi al-malakah*), di mana jiwa telah memiliki pengetahuan tentang prinsip-prinsip dasar yang diperoleh tanpa usaha belajar khusus. Tahap ketiga adalah akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*), yakni kondisi jiwa yang telah

[28] Usman Najati, *Psikologi Ibn Sina* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hal. 144–147.

[29] 'Abd al-Rahman al-Naqib, *Avicenna*, hal. 3.

[30] Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 147.

mampu mengaktualkan pengetahuan intelektualnya secara konkret. Puncaknya adalah akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*), di mana jiwa mencapai kontak dengan Akal Aktif (*al-'aql al-fa''āl*) dan memperoleh limpahan bentuk-bentuk intelektual secara langsung.[31]

Melalui struktur bertingkat ini, Ibn Sina menegaskan bahwa kesempurnaan tertinggi manusia terletak pada aktualisasi akal teoretis secara maksimal, yang pada akhirnya mengarahkan jiwa menuju hubungan dengan realitas intelektual tertinggi. Dengan demikian, pembahasan dinamika jiwa bukan sekadar analisis psikologis, tetapi sekaligus fondasi etis dan metafisis dalam filsafat Ibn Sina yakni kesempurnaan jiwa yang dicapai melalui ilmu dan amal selama kehidupan duniawi akan menentukan kondisi jiwa setelah terpisah dari tubuh.[32]

Akal Aktif memiliki peran penting dalam penyempurnaan jiwa. Ia bukan hanya pemberi bentuk dalam tatanan kosmologis, tetapi juga sumber aktualisasi pengetahuan bagi jiwa manusia. Jiwa manusia ibarat mata yang memiliki kemampuan melihat, tetapi membutuhkan cahaya agar objek tampak secara aktual. Akal Aktif berperan seperti cahaya bagi intelek. Ia memungkinkan makna-makna universal menjadi hadir dalam jiwa. Karena itu, kesempurnaan intelektual bukan hanya hasil pengumpulan data inderawi, tetapi juga hasil kesiapan jiwa untuk menerima bentuk intelektual dari prinsip imaterial yang lebih tinggi.[33]

Dengan pembagian ini, penyempurnaan jiwa memiliki dua dimensi; moral-praktis dan intelektual-teoretis. Pada dimensi moral, jiwa harus mengatur dorongan tubuh agar selaras dengan pertimbangan akal. Daya syahwat dan daya amarah tidak dipandang buruk pada dirinya sendiri, sebab keduanya dibutuhkan dalam kehidupan manusia. Namun keduanya harus berada di bawah kendali akal praktis. Jika syahwat menguasai jiwa, manusia akan tenggelam dalam kenikmatan jasmani. Jika amarah menguasai jiwa, manusia akan bergerak dalam kekerasan, ambisi, dan dominasi. Karena itu, kesempurnaan moral terletak pada keteraturan internal jiwa, yaitu ketika daya

[31] Dimitri Gutas, 'Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul', *The Muslim World*, 102 (2012), hal. 418.

[32] Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hal. 182.

[33] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 130–140.

rasional mampu mengarahkan daya-daya yang lebih rendah secara proporsional.[34]

Dalam konteks ini, Ibn Sina memahami kebahagiaan manusia sebagai kesempurnaan jiwa rasional. Kebaikan manusia tidak diukur dari kenikmatan jasmani, kekuasaan, atau kehormatan sosial, tetapi dari sejauh mana jiwa mencapai aktivitasnya yang paling sempurna, yaitu mengetahui dan merenungkan realitas tertinggi. Karena aktivitas paling khas manusia adalah inteleksi, maka kebaikan tertinggi manusia terletak pada penyempurnaan intelek. Dengan kata lain, manusia menjadi sempurna ketika jiwanya mampu bergerak dari keterikatan pada objek-objek inderawi menuju pengetahuan universal dan kontemplasi terhadap prinsip pertama.[35]

Namun Ibn Sina tidak mengabaikan peran kehidupan praktis. Kehidupan moral dan sosial tetap penting karena keduanya membentuk kondisi jiwa agar layak mencapai pengetahuan yang lebih tinggi. Jiwa yang dikuasai syahwat dan amarah akan sulit mencapai kejernihan intelektual. Sebaliknya, jiwa yang tertib secara moral memiliki kesiapan lebih baik untuk menerima kebenaran. Karena itu, etika dalam filsafat Ibn Sina bukan bidang yang terpisah dari psikologi dan metafisika. Etika berfungsi sebagai disiplin pembentukan jiwa agar jiwa tidak dikuasai tubuh dan mampu bergerak menuju kesempurnaan intelektual.[36]

Pada titik ini, penyempurnaan jiwa berkaitan langsung dengan tujuan akhir manusia. Jiwa yang berhasil mengaktualkan daya rasionalnya akan semakin dekat kepada alam intelektual. Ia tidak lagi terikat secara penuh pada kesenangan jasmani, tetapi mulai merasakan kenikmatan yang lebih tinggi, yaitu kenikmatan intelektual. Ibn Sina memandang kenikmatan intelektual sebagai kenikmatan yang lebih mulia daripada kenikmatan inderawi karena objeknya lebih tinggi dan lebih permanen. Kenikmatan jasmani bergantung pada tubuh dan mudah hilang, sedangkan

[34] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 210–214.
[35] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 210–217.
[36] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 210–216.

kenikmatan intelektual berkaitan dengan objek universal dan imaterial.[37]

6. Eskatologi Jiwa

Pembahasan mengenai eksistensi jiwa pascakematian tubuh menempati posisi puncak dalam filsafat jiwa Ibn Sina, karena berkaitan langsung dengan persoalan keabadian jiwa, kebangkitan, serta makna akhir kehidupan manusia. Pembahasan ini bertolak dari prinsip bahwa jiwa adalah substansi imaterial yang tidak hancur bersama kehancuran tubuh. Kematian tidak dipahami sebagai lenyapnya eksistensi manusia secara total, melainkan sebagai terlepasnya jiwa dari tubuh material yang sebelumnya menjadi instrumen aktualisasinya. Karena jiwa tidak tersusun dari unsur-unsur material, ia tidak menerima kerusakan sebagaimana tubuh menerima kerusakan. Tubuh rusak karena ia tersusun, berubah, dan bergantung pada komposisi material. Jiwa rasional tidak demikian. Ia memiliki awal keberadaan, tetapi setelah teraktual sebagai substansi imaterial, ia tetap bertahan setelah tubuh mati.[38] Oleh karenanya Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa manusia bersifat kekal setelah kematian tubuh. Kekekalan ini tidak berarti bahwa jiwa bersifat azali atau *qadīm* seperti Tuhan, melainkan bahwa jiwa memiliki awal keberadaan tetapi tidak memiliki akhir.[39]

Secara umum Eskatologi Ibn Sina berpusat pada konsep *al-ma'ād*, yakni kembalinya manusia kepada keadaan akhir setelah kehidupan dunia. Akan tetapi, berbeda dari pembacaan teologis yang menekankan kebangkitan jasmani secara literal, Ibn Sina menempatkan *al-ma'ād* terutama sebagai persoalan jiwa. Baginya, yang dapat dibuktikan secara filosofis adalah keberlangsungan jiwa rasional setelah kematian tubuh serta kebahagiaan atau penderitaan yang dialami jiwa berdasarkan tingkat kesempurnaannya. Adapun kebangkitan jasmani dalam

---

[37] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 68–69; lihat juga, Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body* (Tesis MA, McGill University, 1998), hal. 49–68.

[38] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 60–64;

[39] M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 489–491, dalam Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina* (Yogyakarta: LKiS, 2015), hal. 276.

pengertian literal tidak dapat dibuktikan oleh akal demonstratif dengan cara yang sama.[40]

Tegasnya, Ibn Sina berpendapat bahwa kebangkitan di akhirat bersifat ruhani, bukan jasmani. Yang mengalami kebangkitan adalah jiwa, sementara badan jasmani tidak dibangkitkan kembali dalam bentuk material sebagaimana di dunia. Posisi tersebut tidak berarti bahwa Ibn Sina mengabaikan agama. Ia justru melihat ajaran agama tentang surga, neraka, pahala, dan siksa sebagai perangkat pedagogis dan politis yang penting untuk membimbing masyarakat menuju kehidupan baik. Hanya saja, secara filosofis, ia menafsirkan puncak kebahagiaan akhirat sebagai kebahagiaan intelektual, bukan sebagai kenikmatan jasmani. Bagi Ibn Sina, kesempurnaan tertinggi manusia terletak pada aktivitas paling khas manusia, yaitu inteleksi. Karena itu, keadaan akhir jiwa juga harus ditentukan oleh kualitas intelektual dan moral yang telah dibangun selama hidup di dunia.[41]

Ibn Sina menjelaskan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa setelah kematian sangat ditentukan oleh kesempurnaan jiwa selama hidup di dunia. Ia membagi kondisi jiwa manusia ke dalam beberapa golongan. *Pertama*, jiwa yang sempurna dalam ilmu dan amal akan mencapai kebahagiaan tertinggi dan mendekat kepada cahaya ilahi. *Kedua*, jiwa yang sempurna dalam salah satu aspek ilmu atau amal akan memperoleh kebahagiaan, tetapi pada tingkat yang lebih rendah. *Ketiga*, jiwa yang gagal menyempurnakan keduanya akan mengalami kesengsaraan sebagai bentuk keterasingan dari cahaya intelektual.[42]

Dalam kerangka ini, kehidupan dunia menjadi tempat pembentukan keadaan akhir jiwa. Jiwa tidak memasuki akhirat dalam keadaan netral, tetapi membawa kualitas yang telah dibentuk oleh pengetahuan, kebiasaan, pilihan moral, dan orientasi hidupnya. Jiwa yang selama hidupnya mengaktualkan daya rasional, mengendalikan dorongan jasmani, dan berusaha

---

[40] Ibn Sina, *The Metaphysics of The Healing*, terj. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), IX.7; Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body* (Tesis MA, McGill University, 1998), hal. 4–5.

[41] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 210–217.

[42] Ibn Sina, *al-Najāh fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabīʿiyyah wa al-Ilāhiyyah*, hal. 300.

mengenal realitas tertinggi akan memperoleh keadaan yang berbeda dari jiwa yang tenggelam dalam syahwat, amarah, kebodohan, atau penolakan terhadap kebenaran. Dengan demikian, akhirat bukan sekadar ruang balasan eksternal, tetapi manifestasi dari kondisi jiwa yang telah terbentuk di dunia.[43]

Kebahagiaan jiwa setelah kematian, menurut Ibn Sina, terletak pada kemampuan jiwa untuk melakukan kontemplasi terhadap realitas tertinggi secara lebih sempurna. Selama berada dalam tubuh, jiwa sering terganggu oleh kebutuhan jasmani, dorongan syahwat, emosi, dan keterbatasan inderawi. Tubuh memang berperan sebagai instrumen awal bagi pengetahuan, tetapi tubuh juga dapat menjadi penghalang ketika jiwa terlalu terikat pada kenikmatan material. Setelah berpisah dari tubuh, jiwa yang telah mencapai kesiapan intelektual dapat menjalankan aktivitasnya yang paling sempurna, yaitu memahami tatanan wujud dan merenungkan Wujud Niscaya sebagai sumber segala realitas.[44]

Ibn Sina memahami kenikmatan intelektual sebagai kenikmatan yang lebih tinggi daripada kenikmatan inderawi. Kenikmatan inderawi bergantung pada tubuh, bersifat terbatas, dan mudah hilang. Sebaliknya, kenikmatan intelektual berkaitan dengan objek yang lebih mulia, yaitu bentuk-bentuk universal dan realitas imaterial. Karena itu, kebahagiaan akhirat bagi jiwa yang sempurna bukan berupa pemenuhan keinginan jasmani, melainkan penyatuan intelektual dengan objek pengetahuan yang paling tinggi. Jiwa mengalami kebahagiaan ketika ia mencapai kesempurnaan yang sesuai dengan hakikatnya sebagai substansi rasional.[45]

Sebaliknya, penderitaan jiwa setelah kematian bukan terutama penderitaan fisik, melainkan kesadaran terhadap kekurangan dan kegagalan dirinya mencapai kesempurnaan. Bagi Ibn Sina, rasa sakit adalah persepsi terhadap kekurangan atau keburukan. Maka ketika jiwa yang mampu mencapai kesempurnaan intelektual justru gagal mencapainya, ia akan menyadari kekurangannya setelah berpisah dari tubuh. Kesadaran ini menimbulkan penderitaan yang mendalam, sebab

[43] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body*, hal. 10–12, 60–68.

[44] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 217–219.

[45] Ibn Sina, *The Metaphysics of The Healing*, terj. Michael E. Marmura, IX.7; lihat juga, Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 217–219.

jiwa mengetahui bahwa ia telah kehilangan kebaikan yang seharusnya menjadi tujuan hakikinya. Dalam pengertian ini, neraka dapat dipahami sebagai keadaan jiwa yang sadar akan kekurangan dirinya, tetapi tidak lagi memiliki kesempatan untuk memperbaiki orientasi dasarnya.[46]

Dengan demikian, eskatologi Ibn Sina menempatkan keabadian jiwa sebagai inti dari makna akhir kehidupan manusia. Jiwa, setelah terbebas dari keterikatan badan, akan menuai konsekuensi dari kualitas intelektual dan moral yang dibangunnya selama hidup di dunia. Doktrin ini sekaligus menegaskan bahwa tujuan akhir manusia dalam perspektif Ibn Sina adalah pencapaian kesempurnaan jiwa melalui ilmu dan amal, yang berpuncak pada kedekatan dengan realitas ilahi.[47]

Kematian dalam filsafat Ibn Sina bukan akhir dari jiwa, melainkan perubahan modus eksistensi jiwa. Tubuh berakhir sebagai instrumen material, tetapi jiwa tetap membawa kualitas yang telah dibentuknya. Jiwa yang sempurna akan mengalami kebahagiaan intelektual melalui kontemplasi terhadap realitas tertinggi. Jiwa yang gagal menyempurnakan dirinya akan mengalami penderitaan karena menyadari kekurangan dan keterikatannya pada dunia jasmani. Dengan demikian, kehidupan pasca-kematian dalam pemikiran Ibn Sina merupakan kelanjutan logis dari dinamika penyempurnaan jiwa di dunia.

Dalam kerangka eskatologi Ibn Sina juga sedikitnya masih menyinggung mengenai persoalan barzakh. Akan tetapi pembahasan tentang *barzakh* tidak tampil sebagai doktrin alam perantara yang berdiri secara tegas dan universal sebagaimana dalam konstruksi teologis populer. Fokus utama Ibn Sina terletak pada keadaan jiwa setelah berpisah dari tubuh, yakni apakah jiwa mencapai kebahagiaan intelektual atau justru mengalami penderitaan sesuai kualitas pengetahuan dan disposisi moral yang dibentuk selama hidup di dunia. Meski demikian, pembacaan atas Ibn Sina tetap membuka ruang bagi suatu keadaan perantara, terutama bagi jiwa-jiwa yang belum mencapai kesempurnaan intelektual penuh. Jiwa semacam ini tidak langsung sampai pada kebahagiaan tertinggi, tetapi masih mengalami bentuk pengalaman pascakematian yang berkaitan dengan daya

[46] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 219–220.
[47] Usman Najati, *Psikologi Ibn Sina*, hal. 173–175.

imajinatif dan proses penyempurnaan. Dengan demikian, *barzakh* dalam konteks Ibn Sina lebih tepat dipahami sebagai keadaan antara bagi jiwa tertentu setelah kematian tubuh, bukan sebagai alam fisik tersendiri yang menjadi tempat seluruh jiwa secara seragam.[48]

B. Filsafat Jiwa dalam Mazhab Iluminasi: Suhrawardi

Suhrawardi yang bernama lengkap Syihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabaš ibn Amīrak al-Suhrawardī adalah pendiri dan tokoh utama mazhab Iluminasi (*Ishrāqiyyah*) dalam filsafat Islam. Ia lahir sekitar tahun 549 H/1154 M di Suhraward, sebuah kota kecil di wilayah Azerbaijan, Iran. Dalam peta intelektual filsafat Islam, Suhrawardi menempati posisi yang unik, ia bukan sekadar pelanjut tradisi peripatetik, melainkan pembangun sistem filsafat alternatif yang secara sadar menempatkan dirinya sebagai koreksi dan sekaligus sintesis atas warisan Aristotelian. Filsafatnya dikenal dengan nama *al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah* (*Ḥikmah* Iluminasi) yang bertolak dari premis bahwa realitas pada dasarnya adalah cahaya (*nūr*), dan bahwa pengetahuan yang sejati tidak semata-mata diperoleh melalui metode demonstratif-rasional, melainkan melalui penyingkapan (*kashf*) dan penyaksian (*shuhūd*) langsung. Suhrawardi wafat pada usia yang sangat muda, sekitar tiga puluh enam tahun di Aleppo pada tahun 587 H/1191 M atas perintah eksekusi dari penguasa setempat, sehingga ia mendapat julukan *al-Maqtūl* (yang terbunuh) atau *al-Shahīd* (syahid).[49]

Suhrawardi penting ditempatkan dalam penelitian ini karena ia mewakili corak filsafat Islam yang berbeda dari mazhab Peripatetik Ibn Sina. Jika Ibn Sina membangun filsafat jiwa melalui analisis rasional, teori substansi, fakultas jiwa, dan aktualisasi intelek, Suhrawardi menempatkan jiwa dalam sistem metafisika cahaya. Dalam sistem ini, jiwa tidak hanya dipahami sebagai substansi imaterial, tetapi sebagai cahaya sadar yang hadir bagi dirinya sendiri. Karena itu, pembahasan jiwa pada Suhrawardi tidak berhenti pada definisi psikologis, tetapi bergerak menuju persoalan pengetahuan diri, penyucian, iluminasi, dan kembalinya jiwa kepada sumber cahaya.

---

[48] Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal. 217–220.

[49] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), hal. 1–5.

1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Suhrawardi

Ontologi Suhrawardi bertumpu pada satu prinsip fundamental yang membedakannya secara radikal dari tradisi peripatetik, realitas pada dasarnya adalah cahaya (*nūr*). Cahaya dalam kerangka ini bukan sekadar fenomena fisik yang dapat diukur dan diamati, melainkan kategori ontologis yang menunjukkan keberadaan yang hadir bagi dirinya sendiri (*ẓāhir li dhātihi*), sadar, dan menyingkap. Dalam *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardi menyatakan bahwa jika dalam realitas terdapat sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan, maka itulah sesuatu yang tampak pada dirinya sendiri. Tidak ada yang lebih tampak daripada cahaya. Karena itu, cahaya menjadi realitas yang paling jelas dan paling sedikit membutuhkan definisi.[50]

Dalam konteks tersebut maka segala sesuatu yang eksis pada hakikatnya adalah cahaya. Adapun perbedaan antara satu entitas dengan entitas lain hanyalah perbedaan intensitas cahaya, bukan perbedaan substansi yang berbeda secara kategoris. Realitas yang paling sempurna adalah cahaya yang paling murni dan paling intens, yaitu Tuhan sebagai *Nūr al-Anwār* (Cahaya Segala Cahaya). Ia menjadi sumber seluruh pancaran cahaya dan prinsip tertinggi bagi segala sesuatu. Semua realitas selain-Nya tidak memiliki cahaya secara mandiri, tetapi menerima cahaya dari tingkat yang lebih tinggi. Dari *Nūr al-Anwār* memancar cahaya-cahaya yang lebih rendah dalam hierarki yang bertingkat, hingga pada tingkat paling bawah terdapat alam materi yang dipahami sebagai kegelapan (*ẓulmah*) atau penghalang (*barzakh*), bukan sebagai realitas yang sepenuhnya terpisah dari cahaya, melainkan sebagai tingkat paling lemah dari intensitas cahaya.[51]

Dengan demikian, struktur realitas bersifat hierarkis. Realitas tidak tersusun secara datar, melainkan bertingkat menurut kuat dan lemahnya cahaya. Cahaya yang lebih tinggi menguasai dan menerangi cahaya yang lebih rendah, sedangkan realitas yang gelap hanya dapat tampak karena menerima pancaran dari cahaya. Dalam hierarki cahaya ini, Suhrawardi membedakan antara cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-*

[50] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 40–45.
[51] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 40–45.

qāhirah) yang bersifat imaterial dan vertikal, serta cahaya-cahaya pengatur (*al-anwār al-mudabbirah*) yang memiliki keterikatan dengan alam materi.

Suhrawardi membedakan antara cahaya yang berdiri pada dirinya sendiri dan cahaya yang bersifat aksidental. Cahaya aksidental membutuhkan tempat untuk tampak, seperti cahaya yang menempel pada benda-benda jasmani. Sebaliknya, cahaya murni atau cahaya abstrak tidak membutuhkan substrat material. Pembedaan ini penting untuk memahami jiwa. Jiwa bukan cahaya aksidental yang menempel pada tubuh, melainkan cahaya yang memiliki derajat kemandirian lebih tinggi daripada tubuh. Tubuh hanya menjadi tempat manifestasi bagi aktivitas jiwa, bukan sumber hakikat jiwa. Dengan demikian, relasi jiwa dan tubuh tidak dapat dijelaskan sebagai hubungan materi dan sifat semata, tetapi sebagai hubungan antara cahaya pengatur dan medan penampakannya.[52]

Penggambaran realitas ontolois tersebut memiliki relevansi yang mendasar dengan corak epistemologi yang ia konsep. Jika realitas paling dasar adalah cahaya, maka pengetahuan yang paling kuat bukan sekadar pengetahuan representasional, melainkan pengetahuan yang bersifat hadir dan tersingkap. Suhrawardi tetap menerima logika, analisis rasional, dan demonstrasi. Namun, ia menolak pembatasan pengetahuan pada definisi dan silogisme. Pengetahuan tertinggi menuntut kesiapan eksistensial subjek, yaitu penyucian jiwa, pelepasan dari dominasi tubuh, dan keterbukaan terhadap iluminasi. Dengan demikian, filsafat Isyraqi memadukan kerja rasio dan penyaksian batin.

Dalam bidang epistemologi, Suhrawardi membangun teori pengetahuan yang ia sebut sebagai *'ilm al-ishrāq* (pengetahuan iluminatif) sebagai alternatif atas epistemologi peripatetik yang bertumpu pada abstraksi dan silogisme. Kritik utama Suhrawardi terhadap epistemologi peripatetik adalah bahwa pengetahuan melalui konsep dan definisi tidak pernah benar-benar menyentuh hakikat sesuatu, ia hanya bergerak dari satu representasi mental ke representasi mental lainnya tanpa pernah mencapai realitas itu

[52] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. dan terj. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), hal. 141.

sendiri. Pengetahuan yang sejati, menurutnya, harus bersifat langsung dan tanpa perantara, suatu kehadiran realitas dalam kesadaran tanpa jarak antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui.[53]

Inilah yang Suhrawardi rumuskan sebagai *'ilm al-ḥuḍūrī* (pengetahuan kehadiran) yang berbeda secara mendasar dari *'ilm al-ḥuṣūlī* (pengetahuan representasional) yang menjadi andalan tradisi peripatetik. Dalam *'ilm al-ḥuṣūlī*, pengetahuan diperoleh melalui pembentukan konsep (*mafhūm*) yang merepresentasikan objek dalam pikiran, sebuah ilmu yang memiliki jarak antara pengetahuan dan realitas yang diketahui. Dalam *'ilm al-ḥuḍūrī*, realitas itu sendiri yang hadir dalam kesadaran tanpa perantara konseptual apapun. Contoh paling jelas dari *'ilm al-ḥuḍūrī* adalah pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri, jiwa tidak mengetahui dirinya melalui konsep atau definisi, melainkan melalui kehadiran dirinya bagi dirinya sendiri secara langsung.[54]

2. Konsep dan Hakikat Jiwa

Dalam pandangan Suhrawardi, jiwa merupakan cahaya. Ia adalah substansi yang bersifat imaterial, hidup, dan mengetahui. Pemahaman ini menjadi dasar psikologi filosofisnya sekaligus fondasi bagi keseluruhan bangunan filsafat iluminasi (*ishrāq*). Jiwa tidak dipahami sebagai bagian dari tubuh atau sebagai produk material, melainkan sebagai entitas mandiri yang keberadaannya tidak bergantung pada jasad fisik.[55] Landasan ontologis dari pemahaman ini adalah konsep cahaya (*nūr*). Suhrawardi menempatkan jiwa dalam kerangka metafisika cahaya. Dalam filsafat Iluminasi, realitas paling dasar adalah cahaya (*nūr*). Cahaya dalam kerangka Suhrawardi bukan sekadar metafora, melainkan realitas ontologis yang menunjukkan keberadaan yang hadir bagi dirinya sendiri, sadar, dan menyingkap. Karena itu, jiwa sebagai cahaya memiliki sifat hidup dan mengetahui secara langsung, pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri tidak bersifat representasional atau melalui

[53] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hal. 145–148.

[54] Yaḥyā ibn Ḥabaš Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, John Walbridge, dan Hossein Ziai, *The Philosophy of Illumination*, hal. 45–50.

[55] Yanuar Arifin, *Suhrawardī* (Yogyakarta: DIVA Press, 2024), hal. 54.

perantara, melainkan bersifat *ilmu ḥuḍūrī* (pengetahuan kehadiran).[56]

Suhrawardi menyatakan bahwa jika dalam realitas terdapat sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan, maka itulah sesuatu yang tampak pada dirinya sendiri. Tidak ada sesuatu yang lebih tampak daripada cahaya. Oleh karena itu, cahaya menjadi realitas yang paling jelas dan paling sedikit membutuhkan definisi.[57] Prinsip ini menjadi dasar bagi pemahaman Suhrawardi mengenai jiwa. Jika cahaya adalah realitas yang tampak bagi dirinya sendiri, maka jiwa sebagai cahaya adalah realitas yang sadar terhadap dirinya sendiri. Jiwa tidak mengetahui dirinya melalui konsep atau representasi mental, tetapi melalui kehadiran langsung dirinya bagi dirinya sendiri.

Dengan demikian, jiwa dalam filsafat Suhrawardi adalah substansi imaterial yang hidup, mengetahui, dan hadir bagi dirinya sendiri. Ia bukan cahaya aksidental yang menempel pada benda jasmani, melainkan cahaya yang memiliki derajat kemandirian lebih tinggi daripada tubuh. Cahaya aksidental membutuhkan tempat untuk tampak, seperti cahaya yang melekat pada benda-benda fisik. Adapun jiwa sebagai cahaya pengatur tidak bergantung pada tubuh sebagai substrat hakikatnya. Tubuh hanya menjadi medan manifestasi dan alat bagi aktivitas jiwa selama kehidupan dunia. Karena itu, hubungan jiwa dengan tubuh bukan hubungan antara materi dan sifat, melainkan hubungan antara cahaya pengatur dan medan penampakannya.

Dalam konteks manusia, Suhrawardi menyebut jiwa sebagai *nūr isfahbadī*, yaitu cahaya pengatur yang mengelola tubuh. Istilah ini menunjukkan bahwa jiwa bukan sekadar prinsip hidup, melainkan pusat kesadaran dan pengaturan. Jiwa mengatur tubuh, memakai tubuh, dan menampakkan aktivitasnya melalui tubuh, tetapi tidak identik dengan tubuh. Jiwa sebagai cahaya pengatur memiliki kemampuan untuk mengetahui dirinya sendiri dan mengarahkan tubuh. Dengan demikian, esensi manusia tidak

[56] Suhrawardī, John Walbridge, dan Hossein Ziai, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*, hal. 141.

[57] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 40–45.

terletak pada tubuh fisik, melainkan pada jiwa sebagai cahaya sadar yang menjadi pusat identitas manusia.[58]

Konsep ini tampak jelas dalam penjelasan Suhrawardi mengenai kesadaran diri. Manusia dapat melupakan bagian-bagian tubuhnya, tetapi tidak pernah benar-benar kehilangan kesadaran terhadap dirinya sebagai "aku". Ketika seseorang berkata "aku", ia tidak menunjuk pada tangan, kaki, kepala, atau organ tubuh tertentu. Ia menunjuk pada pusat kesadaran yang lebih tinggi daripada tubuh material. Karena itu, bagi Suhrawardi, jiwa merupakan realitas yang berbeda dari tubuh. Tubuh dapat luput dari perhatian, sementara kesadaran diri tetap hadir. Argumen ini memperlihatkan bahwa hakikat manusia tidak dapat dikembalikan kepada susunan jasmani, melainkan kepada jiwa sebagai subjek yang sadar terhadap dirinya.[59]

Konsep jiwa sebagai cahaya juga berkaitan erat dengan teori pengetahuan Suhrawardi. Pengetahuan paling dasar dan paling pasti adalah pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri. Pengetahuan ini bukan pengetahuan representasional (*'ilm al-ḥuṣūlī*) yang diperoleh melalui konsep, definisi, atau gambaran mental. Pengetahuan jiwa tentang dirinya adalah pengetahuan kehadiran (*'ilm al-ḥuḍūrī*), yaitu pengetahuan langsung tanpa perantara antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Jiwa mengetahui dirinya karena ia hadir bagi dirinya sendiri. Dalam hal ini, konsep jiwa Suhrawardi tidak dapat dipisahkan dari epistemologi Iluminasi, sebab jiwa sebagai cahaya adalah realitas yang mengetahui dirinya secara langsung.[60]

3. Asal-usul dan Kemunculan Jiwa

Dalam kerangka metafisika cahaya ini, Suhrawardi menjelaskan bahwa jiwa manusia berasal dari sumber yang abadi, yaitu Tuhan sebagai Cahaya Tertinggi (*Nūr al-Anwār*). Jiwa tidak muncul dari proses material atau biologis semata, melainkan merupakan emanasi atau pancaran cahaya yang bersumber dari realitas Ilahi. Karena itu, kemunculan jiwa tidak dapat dipahami

[58] Suhrawardī, *The Shape of Light: Hayākil al-Nūr*, terj. Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti (Louisville: Fons Vitae, 1998), hal. 72–75.

[59] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 52–53.

[60] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 145–148.

dengan kerangka fisika atau biologi, tetapi harus diletakkan dalam kerangka metafisika cahaya.[61]

Dari *Nūr al-Anwār* kemdian memancar cahaya-cahaya yang lebih rendah secara hierarkis, hingga muncul berbagai tingkat realitas, termasuk jiwa manusia. Jiwa manusia merupakan salah satu tingkat cahaya dalam susunan tersebut. Posisinya lebih rendah dibanding cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qāhirah*), namun tetap bersifat imaterial, hidup dan megetahui. Keberadaan jiwa di alam materi menunjukkan bahwa jiwa mengalami keterasingan dari alam asalnya, meskipun secara hakikat tetap membawa kecenderungan untuk kembali kepada sumber cahayanya.[62]

Namun, asal-usul jiwa dari tatanan cahaya tidak berarti bahwa jiwa bersifat azali atau kekal seperti Tuhan. Suhrawardi tetap membedakan antara Tuhan sebagai Cahaya Tertinggi yang menjadi sumber seluruh realitas dan jiwa sebagai cahaya ciptaan. Jiwa memperoleh keberadaannya dari limpahan cahaya, bukan berdiri mandiri bersama Tuhan. Dengan demikian, jiwa tidak boleh dipahami sebagai bagian dari zat Tuhan, tidak pula sebagai entitas kekal yang sejajar dengan Tuhan. Jiwa adalah cahaya makhluk yang bersumber dari tatanan cahaya, tetapi tetap berada dalam posisi bergantung kepada sumber cahayanya.[63]

Dalam hal ini, Suhrawardi juga menolak pandangan bahwa jiwa manusia telah ada secara individual dan mandiri sebelum berhubungan dengan tubuh. Jika jiwa-jiwa manusia telah ada sebagai individu-individu yang berdiri sendiri sebelum tubuh, maka muncul persoalan tentang dasar pembedaan antar jiwa. Sebelum berhubungan dengan tubuh, jiwa tidak memiliki tempat, ukuran, aksi, reaksi, atau sifat-sifat material yang dapat menjadi dasar pembedaan numerik. Karena itu, perbedaan antarjiwa tidak dapat dijelaskan apabila jiwa dipahami telah berdiri sebagai individu-individu kekal sebelum tubuh.[64]

Argumen ini memperlihatkan bahwa Suhrawardi tidak menerima pra-eksistensi jiwa individual dalam arti jiwa manusia

---

[61] Suhrawardī, John Walbridge, dan Hossein Ziai, *The Philosophy of Illumination*, hal. 141.

[62] Fathul Mufid dan Subaidi, *Filsafat Islam Madzhab Kedua: Teosofi Iluminasi*, hal. 54–55.

[63] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 50.

[64] Suhrawardi, *The Shape of Light: Hayākal al-Nūr*, hal. 58–59.

telah ada secara mandiri sebelum tubuh. Dalam hal ini, ia memiliki kedekatan tertentu dengan problem individuasi yang juga dibahas dalam tradisi Peripatetik. Akan tetapi, Suhrawardi mengungkapkannya dalam kerangka cahaya dan kesiapan penerimaan. Jiwa tidak muncul dari tubuh, tetapi hadir sebagai cahaya pengatur ketika tubuh telah memiliki kesiapan tertentu untuk menerimanya. Tubuh bukan pencipta jiwa, melainkan medan penerimaan bagi kehadiran cahaya jiwa.[65]

Konsep jiwa sebagai cahaya juga menunjukkan bahwa jiwa membawa sifat-sifat asalnya dari Cahaya Tuhan yang bersifat murni, kekal, dan tidak terikat oleh ruang serta waktu. Oleh karena itu, jiwa manusia secara ontologis memiliki kecenderungan untuk kembali kepada sumbernya.[66] Kecenderungan ini bukan sekadar dorongan psikologis, melainkan suatu keharusan ontologis yang melekat pada hakikat jiwa sebagai pancaran cahaya, sebab setiap cahaya yang lebih rendah secara alamiah tertarik kepada cahaya yang lebih tinggi dalam hierarki eksistensi.

Dengan memahami jiwa sebagai cahaya, Suhrawardi juga menolak reduksi materialistik atas jiwa. Materi berada pada tingkat realitas yang lebih rendah dan gelap, sedangkan jiwa berada pada tingkat cahaya yang hidup dan sadar. Karena itu, tubuh tidak mungkin menjadi sumber hakiki bagi jiwa. Tubuh dapat menjadi tempat manifestasi aktivitas jiwa, tetapi tidak menjadi asal-usul ontologis jiwa. Jiwa lebih tinggi daripada tubuh karena ia memiliki kesadaran, pengetahuan diri, dan kecenderungan untuk kembali kepada tatanan cahaya yang lebih tinggi.[67]

Meskipun demikian, Suhrawardi tidak meniadakan peran tubuh dalam kehidupan manusia. Ia tetap mengakui daya-daya jiwa yang bekerja melalui tubuh, seperti daya vegetatif, daya hewani, indera lahir, dan indera batin. Jiwa tumbuhan memiliki daya nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Jiwa hewani memiliki daya persepsi, dorongan, dan gerak. Jiwa manusia mencakup daya-daya tersebut, tetapi melampauinya melalui kemampuan rasional dan iluminatif. Namun, seluruh daya tersebut tidak

[65] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 58–59.

[66] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), hal. 50.

[67] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 90.

dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri. Dalam kerangka Iluminasi, daya-daya itu merupakan manifestasi dari intensitas cahaya jiwa pada berbagai tingkat.[68]

Pembahasan tentang asal-usul jiwa sebagai cahaya membawa konsekuensi langsung pada persoalan kekekalan jiwa. Jika jiwa bukan hasil komposisi material tubuh, melainkan cahaya imaterial yang bersumber dari tatanan cahaya yang lebih tinggi, maka keberadaannya tidak tunduk pada hukum kerusakan sebagaimana tubuh jasmani. Tubuh mengalami perubahan, peruraian, dan kehancuran karena tersusun dari unsur-unsur material. Sebaliknya, jiwa sebagai cahaya tidak bergantung pada ruang, ukuran, dan komposisi fisik. Karena itu, bagi Suhrawardi, penjelasan tentang asal-usul jiwa sekaligus menjadi dasar untuk menegaskan bahwa jiwa tetap berlangsung setelah kematian tubuh.

Rajabi dan Tabatabaei menjelaskan keterhubungan jiwa manusia dengan tubuh terjadi ketika temperamen tubuh telah mencapai kesiapan untuk menerima limpahan cahaya dari tatanan yang lebih tinggi. Tubuh tidak menciptakan jiwa, melainkan berperan sebagai penerima yang siap. Cahaya yang hadir pada manusia itu disebut *nūr isfahbadī*, yakni cahaya pengatur yang mengelola tubuh. Dengan demikian, jiwa tidak dipahami sebagai hasil mekanis dari tubuh, tetapi juga tidak diposisikan sebagai entitas individual yang telah berdiri secara kekal sebelum tubuh. Jiwa hadir sebagai cahaya pengatur yang berkaitan dengan kesiapan tubuh tertentu.[69]

Dengan demikian, asal-usul jiwa dalam filsafat Suhrawardi tidak dapat dipahami dalam dua model ekstrem. Jiwa bukan hasil mekanis dari komposisi tubuh material, karena materi tidak mungkin menjadi sebab bagi realitas yang lebih tinggi darinya. Namun jiwa juga tidak boleh dipahami sebagai bagian dari Tuhan atau sebagai entitas azali yang berdiri sendiri sebelum tubuh. Jiwa adalah cahaya ciptaan yang memperoleh keberadaannya melalui limpahan dari tatanan cahaya, lalu berhubungan dengan tubuh yang memiliki kesiapan untuk menerimanya.

---

[68] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Delmar, New York: Caravan Books, 1997), hal. 75–76.

[69] Arash Rajabi dan Seyedeh Masoumeh Tabatabaei, "The Human Being in the Philosophy of Suhrawardi," *Journal of Theosophia Islamica* 3, no. 6 (2025): 10–11

4. Relasi Jiwa dengan Tubuh

Dalam pandangan Suhrawardi, hubungan antara jiwa dan tubuh bukanlah hubungan substansial, melainkan hubungan keterkaitan dan pengelolaan. Jiwa tidak menyatu secara hakiki dengan tubuh, sebab jiwa bersifat imaterial sedangkan badan bersifat material. Tubuh bukan asal-usul jiwa dan juga bukan penentu keberadaannya, melainkan sekadar wadah atau alat bagi jiwa dalam menjalani kehidupan di alam materi.[70] Jiwa, sebaliknya, adalah realitas bercahaya yang mengetahui dirinya sendiri dan tidak dapat direduksi kepada susunan jasmani. Karena itu, hubungan jiwa dan tubuh lebih tepat dipahami sebagai hubungan manifestasi, pengaturan, dan penggunaan instrumen. Jiwa menampakkan aktivitasnya melalui tubuh, tetapi tidak identik dengan tubuh. Pandangan ini tentunya berbeda secara mendasar dari model peripatetik Ibn Sina yang memahami jiwa sebagai kesempurnaan pertama bagi tubuh, sebab dalam kerangka iluminasi, jiwa tidak memperoleh statusnya dari relasinya dengan tubuh, melainkan dari hakikatnya sebagai cahaya yang mandiri dan hidup.

Meskipun demikian, Suhrawardi tidak meniadakan fungsi tubuh. Tubuh tetap menjadi tempat manifestasi jiwa dalam kehidupan dunia. Melalui tubuh, jiwa berhubungan dengan dunia inderawi. Pancaindra menangkap objek-objek material, lalu daya batin menyimpan dan mengolah pengalaman tersebut. Suhrawardi tetap mengenal daya-daya lahir seperti sentuhan, pengecapan, penciuman, pendengaran, dan penglihatan, serta daya-daya batin seperti imajinasi, ingatan, daya pikir, dan daya wahm. Dengan demikian, aktivitas jiwa di dunia material tetap membutuhkan perangkat jasmani, terutama pada tingkat persepsi dan pengalaman inderawi.[71]

Selain itu menurut Suhrawardi keterhubungan jiwa dengan badan terjadi bukan karena kebutuhan ontologis, melainkan karena hubungan kerinduan (*shawq*). Jiwa sebagai cahaya memiliki kecenderungan untuk berhubungan dengan tubuh agar dapat menampakkan aktivitas dan potensinya di alam jasmani. Namun hubungan ini bersifat sementara dan tidak esensial, ketika

[70] Muhammad Natsir, 'Komparasi Pemikiran Ibn Sīnā dan Suhrawardī', *Wahana Akademika*, 1.2 (2014), hal. 181–206.

[71] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 55–57.

tubuh mengalami kehancuran, hubungan tersebut terputus, sementara jiwa tetap eksis sebagaimana adanya.[72] Pandangan ini sejalan dengan penjelasan Suhrawardi yang menyebutkan bahwa keterikatan cahaya dengan tubuh disebabkan oleh rasa butuh dan kerinduan, bukan karena keterpaksaan ontologis. Jiwa tidak terpengaruh oleh kerusakan fisik tubuh, karena ia tidak tersusun dari materi dan tidak bergantung pada kondisi jasmaniah. Oleh sebab itu, kehancuran tubuh tidak mengimplikasikan kehancuran jiwa.[73]

Hajamaideen memberi elaborasi menarik tentang tubuh dalam filsafat Suhrawardi melalui dua metafora arsitektural, yaitu *haykal* dan *ṣīṣiyya*. Tubuh sebagai *haykal* berarti tubuh dapat menjadi "kuil cahaya", yaitu struktur tempat cahaya bekerja dan mengalami transformasi. Tubuh sebagai *ṣīṣiyya* berarti tubuh juga dapat menjadi "benteng kegelapan" yang menahan dan mengaburkan cahaya. Dengan pembacaan ini, tubuh tidak semata-mata dipahami sebagai penjara jiwa. Tubuh adalah struktur ambivalen. Ia dapat menghalangi cahaya jika dikuasai kegelapan, tetapi juga dapat menjadi tempat transformasi jika diterangi oleh cahaya jiwa.[74]

Schmidtke menerangkan bahwa terkait dengan relasi jiwa dan tubuh Suhrawardi juga menolak konsep *tanāsukh* atau transmigrasi jiwa.[75] Dalam kerangka Suhrawardi, tubuh tidak dipahami sekadar sebagai wadah netral bagi jiwa. Tubuh memiliki kesiapan tertentu untuk menerima cahaya pengaturnya, sedangkan jiwa hadir sebagai *nūr isfahbadī* yang mengatur tubuh secara khusus. Karena itu, relasi jiwa dan tubuh tidak dapat dipahami sebagai hubungan acak antara satu jiwa dan tubuh mana pun, melainkan sebagai hubungan pengaturan yang berakar pada kesiapan dan keterarahan tertentu.[76] Selain itu jika jiwa dari

---

[72] John Walbridge dan Hossein Ziai (ed.), *The Philosophy of Illumination* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hal. 141.

[73] John Walbridge dan Hossein Ziai, ed. dan terj., *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*, hal. 141.

[74] Hajamaideen, "ʿIlm and the Human Body," hal. 125–129.

[75] Sabine Schmidtke, "The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (Killed 587/1191) and His Followers," *Studia Iranica* 28, no. 2 (1999): 239–240.

[76] Arash Rajabi dan Seyedeh Masoumeh Tabatabaei, "The Human Being in the Philosophy of Suhrawardi," *Journal of Theosophia Islamica* 3, no. 6 (2025), hal. 10–11.

tubuh lain berpindah ke dalam tubuh yang baru, maka tubuh tersebut akan memiliki dua jiwa, jiwa yang secara khusus muncul bagi tubuh itu dan jiwa lain yang berpindah dari tubuh sebelumnya. Konsekuensi ini tidak dapat diterima, sebab pengalaman manusia menunjukkan bahwa setiap makhluk hidup mengalami dirinya sebagai satu pusat pengaturan dan kesadaran. Dengan demikian, penolakan terhadap *tanāsukh* memperkuat gagasan bahwa relasi jiwa dan tubuh pada manusia adalah relasi khusus, bukan relasi mekanis yang dapat dipertukarkan.

Dalam kerangka Isyraqi, relasi jiwa dan tubuh juga dapat dipahami sebagai relasi cahaya dan kegelapan. Jiwa adalah cahaya yang sadar terhadap dirinya, sedangkan tubuh berada pada wilayah gelap karena terikat pada materi, ukuran, dan ruang. Namun, tubuh bukan sekadar penghalang. Tubuh dapat menjadi tempat pemantulan cahaya jika jiwa mampu mengaturnya. Sebaliknya, tubuh dapat menjadi hijab jika jiwa terlalu terpikat pada kebutuhan material. Karena itu, problem utama manusia bukan keberadaan tubuh itu sendiri, melainkan dominasi tubuh atas jiwa.

Tubuh jasmaniah, dalam pandangan Suhrawardi, bersifat sementara, sedangkan jiwa bersifat abadi. Relasi jiwa dan badan hanya berlaku selama kehidupan duniawi. Setelah kematian, tubuh kembali kepada unsur-unsur materialnya, sedangkan jiwa melanjutkan eksistensinya dalam tatanan yang sesuai dengan sifat imaterialnya.[77] Karena itu, tubuh tidak dipandang sebagai mitra setara jiwa dalam membentuk manusia, melainkan sebagai sarana sementara yang digunakan jiwa selama perjalanannya di alam materi. Lebih jauh, Suhrawardi memandang tubuh bukan hanya sebagai sarana, tetapi juga sebagai penghalang (*ḥijāb*) yang harus dilampaui. Selama jiwa masih terikat pada kecenderungan jasmaniah, cahaya jiwa akan tertutupi dan tidak mampu menyaksikan realitas yang lebih tinggi. Tubuh dengan segala tuntutan materialnya cenderung menarik jiwa ke bawah, menjauh dari sumber cahayanya.

Dengan demikian, relasi jiwa dan tubuh dalam filsafat Suhrawardi memperlihatkan perbedaan yang tegas sekaligus hierarkis antara dua realitas; jiwa sebagai cahaya yang mandiri,

[77] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna–Suhrawardi–Ibn ʻArabi*, hal. 75.

abadi, dan aktif, serta tubuh sebagai materi yang sementara, pasif, dan pada akhirnya harus ditinggalkan. Keterikatan keduanya bukan keniscayaan ontologis, melainkan suatu fase perjalanan jiwa menuju kesempurnaannya, sebuah fase yang harus dijalani, tetapi juga harus dilampaui.

5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Dalam pandangan Suhrawardi, jiwa tidak serta-merta berada dalam kondisi sempurna meskipun ia berasal dari cahaya yang tinggi dan bersifat imaterial. Keberadaan jiwa di alam materi menyebabkan jiwa mengalami keterhijaban (*ḥijāb*) dan keterikatan pada kecenderungan jasmaniah. Oleh karena itu, jiwa memerlukan suatu proses penyempurnaan agar dapat kembali mendekati asal cahayanya. Proses ini merupakan inti dari jalan filsafat iluminasi.[78] Berbeda dengan model peripatetik yang menekankan penyempurnaan jiwa melalui aktualisasi bertahap dari potensi intelektual, Suhrawardi menempatkan penyempurnaan jiwa dalam kerangka intensifikasi cahaya dan penyingkapan (*kashf*), suatu proses yang tidak semata-mata bersifat diskursif-rasional, melainkan juga eksistensial dan spiritual.

Suhrawardi menempatkan penyucian jiwa sebagai syarat penting bagi pencerahan. Tubuh dan dorongan hewani bukan sekadar perangkat biologis, tetapi juga medan ujian bagi jiwa. Jiwa manusia harus berjuang melawan dominasi syahwat, amarah, dan keterikatan pada dunia inderawi. Selama jiwa dikuasai tubuh, ia berada dalam keadaan gelap dan sulit menerima cahaya pengetahuan. Sebaliknya, ketika jiwa membersihkan diri dari ikatan material, ia menjadi seperti cermin yang mampu memantulkan cahaya ilahi. Dengan demikian, penyempurnaan jiwa berlangsung melalui disiplin, kontemplasi, doa, pengendalian diri, dan pelepasan dari dominasi hawa nafsu.[79]

Dalam *Hayākal al-Nūr*, dinamika jiwa dijelaskan melalui beberapa tingkatan. Tahap paling rendah adalah *al-nafs al-ammārah*, yaitu jiwa yang dikuasai dorongan rendah dan cenderung kepada keburukan. Pada tingkat ini, manusia masih

[78] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.
[79] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 34–36.

terikat pada syahwat, kemarahan, dan kepentingan tubuh. Tahap berikutnya adalah *al-nafs al-lawwāmah*, yaitu jiwa yang mulai memiliki kesadaran moral, mampu menilai baik dan buruk, serta mencela dirinya ketika melakukan kesalahan. Tahap ini menunjukkan awal kebangkitan kesadaran etis dalam diri manusia.[80]

Setelah itu, jiwa dapat meningkat kepada *al-nafs al-mulhamah*, yaitu jiwa yang mulai menerima ilham tentang kebaikan dan keburukan. Pada tahap ini, jiwa tidak hanya mengetahui norma secara lahiriah, tetapi mulai mengalami dorongan batin menuju kebenaran. Selanjutnya, jiwa bergerak menuju *al-nafs al-muṭma'innah*, yaitu jiwa yang mencapai ketenangan. Jiwa ini tidak mudah diguncang oleh dorongan rendah karena telah menemukan arah kembalinya kepada Tuhan. Tingkatan berikutnya adalah *al-nafs al-rāḍiyah* dan *al-nafs al-marḍiyyah*, yakni jiwa yang rela kepada Tuhan dan diridhai oleh Tuhan. Puncaknya adalah *al-nafs al-zakiyyah* atau *al-nafs al-kāmilah*, yaitu jiwa yang suci dan sempurna.[81]

Suhrawardi menegaskan bahwa penyempurnaan jiwa hanya dapat dicapai melalui *riyāḍah* (latihan spiritual), pengendalian dorongan jasmaniah, dan pelepasan keterikatan terhadap tubuh. Selama jiwa masih dikuasai oleh kecenderungan material, cahaya jiwa akan tertutupi dan tidak mampu menyaksikan realitas yang lebih tinggi. Dengan *riyāḍah*, jiwa secara perlahan membersihkan dirinya dari dominasi tubuh dan membuka diri terhadap iluminasi cahaya.[82] Dalam kerangka ini, tubuh bukan hanya sarana, tetapi juga potensi penghalang dan penyempurnaan jiwa pada dasarnya adalah perjuangan jiwa untuk tidak membiarkan dirinya terdefinisikan oleh keterbatasan material yang melingkupinya.

Proses penyempurnaan ini berkaitan erat dengan *shuhūd* (penyaksian) dan *ilmu ḥuḍūrī*. Ketika jiwa berhasil mengenali dirinya melalui *ilmu ḥuḍūrī*, jiwa akan sampai pada kesadaran bahwa identitas hakikinya adalah cahaya. Kesadaran ini menjadi titik awal bagi jiwa untuk menyaksikan cahaya-cahaya yang lebih tinggi, hingga pada puncaknya mampu mengarah kepada Cahaya

[80] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–73.
[81] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 73–75.
[82] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

Segala Cahaya (*Nūr al-Anwār*).[83] Aspek khas Suhrawardi dalam konteks ini adalah bahwa kesadaran jiwa atas dirinya tidak dipahami sebagai hasil diskursus rasional semata, melainkan sebagai penyingkapan identitas hakiki jiwa sebagai cahaya. Pengetahuan tentang jiwa dalam filsafat iluminasi bukan pengetahuan tentang sesuatu yang berada di luar jiwa, melainkan pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri secara langsung dan tanpa perantara.

Suhrawardi memandang penyempurnaan jiwa sebagai proses yang bertahap. Jiwa bergerak dari kesadaran diri, menuju penyingkapan realitas cahaya, dan akhirnya mencapai kondisi di mana jiwa tidak lagi terikat oleh tubuh. Pada tahap ini, jiwa memperoleh pengetahuan yang bersifat langsung dan tidak memerlukan pembuktian rasional diskursif, pengetahuan yang bersifat intuitif, iluminatif, dan eksistensial.[84] Dalam konteks dinamika ini, daya-daya jiwa tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai manifestasi intensitas cahaya jiwa pada berbagai tingkat. Jiwa tumbuhan memiliki daya reproduksi, nutrisi, dan pertumbuhan. Jiwa hewan menambahkan daya gerak dan persepsi. Jiwa manusia memiliki kemampuan intelektual serta daya-daya internal untuk mengolah pengalaman inderawi.[85] Namun seluruh daya tersebut tidak lebih dari penampakan tingkat tertentu dari cahaya jiwa, semakin tinggi tingkat daya yang dimiliki jiwa, semakin besar pula kapasitas jiwa untuk menerima iluminasi dan mencapai kesempurnaan eksistensial.

Pada tahap tertinggi dari proses penyempurnaan ini, jiwa bergerak dari kesadaran diri menuju penyaksian cahaya-cahaya yang lebih tinggi hingga arah akhirnya tertuju pada *Nūr al-Anwār*. Perjalanan ini bukan perjalanan spasial, melainkan perjalanan ontologis, yakni perjalanan peningkatan intensitas cahaya jiwa yang semakin mendekati sumbernya. Di sinilah filsafat iluminasi bertemu dengan dimensi sufisti, suatu jalan menuju Tuhan bukan hanya jalan pemikiran, tetapi juga jalan penyucian eksistensial yang melibatkan seluruh keberadaan

[83] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151

[84] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

[85] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, hal. 75.

manusia.[86] Oleh karena itu, penyempurnaan jiwa menurut Suhrawardi bukanlah hasil akumulasi pengetahuan rasional semata, melainkan hasil transformasi eksistensial yang mencakup dimensi epistemologis, ontologis, dan etis sekaligus. Filsafat iluminasi menuntut keterlibatan seluruh keberadaan manusia, jiwa yang sempurna adalah jiwa yang mampu melepaskan diri dari kegelapan materi dan kembali bersatu dengan tatanan cahaya.[87]

6. Eskatologi Jiwa

Dalam pandangan Suhrawardi, kematian bukanlah akhir dari eksistensi jiwa, melainkan pemutusan hubungan antara jiwa dan tubuh jasmaniah. Karena jiwa bersifat imaterial dan berasal dari cahaya yang abadi, maka kehancuran tubuh tidak berimplikasi pada kehancuran jiwa. Tubuh hanya merupakan sarana sementara bagi jiwa selama berada di alam dunia, sedangkan jiwa tetap melanjutkan keberadaannya setelah kematian.[88] Pandangan ini merupakan konsekuensi langsung dari keseluruhan ontologi cahaya yang dibangun Suhrawardi, jika jiwa adalah cahaya yang berasal dari Cahaya Tertinggi, maka kehancuran wadah materialnya tidak dapat memadamkan cahaya itu sendiri, sebab cahaya tidak bergantung pada wadah untuk eksis.

Dalam *Hayākal al-Nūr*, Suhrawardi menyatakan bahwa jiwa tidak terganggu oleh kerusakan tubuh, sebab jiwa bukan jenis cahaya yang membutuhkan ruang dan tempat. Pernyataan ini menjadi dasar penting bagi eskatologi Isyraqi. Jiwa tetap bertahan setelah kematian tubuh karena hakikatnya tidak berasal dari komposisi jasmani. Namun, keadaan jiwa setelah kematian tidak sama bagi semua orang. Keadaan itu ditentukan oleh kualitas jiwa selama hidup di dunia, terutama sejauh mana jiwa berhasil membersihkan diri dari kekuatan material dan hawa nafsu.[89]

Suhrawardi menegaskan bahwa yang mengalami kebangkitan dan pertemuan pascakematian adalah jiwa, bukan

---

[86] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

[87] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

[88] John Walbridge dan Hossein Ziai (ed.), *The Philosophy of Illumination*, hal. 57–58.

[89] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 90.

tubuh. Pandangan ini didasarkan pada sifat jiwa yang tidak bergantung pada materi dan tidak terpengaruh oleh kerusakan fisik. Karena itu, persoalan eskatologis dalam filsafat iluminasi diletakkan sepenuhnya dalam kerangka realitas imaterial, sesuai dengan hakikat jiwa sebagai cahaya.[90] Dalam hal ini Suhrawardi berbeda dari tradisi teologi Islam arus utama yang menegaskan kebangkitan jasmani secara literal, bagi Suhrawardi, yang dimaksud dengan kebangkitan dan kehidupan setelah mati adalah keberlanjutan jiwa dalam tatanan cahaya, bukan kembalinya *rūḥ* ke dalam tubuh material yang pernah ditinggalkannya.

Jiwa setelah kematian akan berada pada keadaan yang sesuai dengan tingkat kesempurnaannya selama hidup di dunia. Jiwa yang berhasil menyempurnakan dirinya melalui *riyāḍah* dan penyucian batin akan mengalami kedekatan dengan alam cahaya dan memperoleh kebahagiaan spiritual. Sebaliknya, jiwa yang tetap terikat pada kecenderungan material akan mengalami keterasingan dan kegelapan, karena tidak mampu menyaksikan cahaya-cahaya yang lebih tinggi. Pada jiwa manusia, kesempurnaan sejati terletak pada pengetahuan terhadap tatanan universal dan kebenaran. Karena itu, kebahagiaan akhir jiwa tidak ditentukan oleh kenikmatan inderawi, tetapi oleh tingkat pencerahan dan pengetahuan ruhani yang dicapainya. Jiwa yang telah menyucikan diri dari dominasi tubuh akan mampu menerima cahaya pengetahuan dan memperoleh kebahagiaan yang sesuai dengan martabat ruhaninya.[91]

Sebaliknya, jiwa yang selama hidupnya tenggelam dalam tubuh, syahwat, dan dunia inderawi akan mengalami penderitaan setelah kematian. Selama masih berada dalam tubuh, jiwa semacam ini sering tidak merasakan akibat buruk dari kebodohan dan keburukan moralnya karena ia sedang tertutup oleh alam jasmani. Tubuh menutupi keadaan batin yang sebenarnya. Namun setelah jiwa berpisah dari tubuh, hijab itu tersingkap. Jiwa yang buruk akan menyadari kedalaman kebodohan, kegelapan, dan keterikatannya pada dunia inderawi. Ia masih merindukan kenikmatan material, tetapi tubuh yang menjadi alat pemenuhannya telah tiada. Di sinilah penderitaan jiwa bermula.[92]

---

[90] John Walbridge dan Hossein Ziai, ed. *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*, hal. 57–58.

[91] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 90–91.

[92] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 91–92.

Van Lit memberi catatan penting bahwa Suhrawardi mengambil gagasan Ibn Sina tentang kemungkinan aktivitas imajinasi setelah kematian, tetapi mengembangkannya melalui konsep *suspended images* atau *al-muthul al-muʿallaqah*. Gagasan ini memberi jalan tengah antara eskatologi yang murni spiritual-intelektual dan eskatologi jasmani literal. Jiwa setelah kematian dapat mengalami bentuk-bentuk imajinal yang nyata secara modus eksistensinya, meskipun tidak berada dalam tempat fisik sebagaimana benda material.[93] Kehidupan setelah kematian dalam kerangka ini dipahami sebagai keberlanjutan kesadaran jiwa dalam tatanan yang sesuai dengan sifat imaterialnya, bukan ketiadaan pengalaman sama sekali, tetapi juga bukan pengalaman jasmani sebagaimana di dunia. Jiwa yang telah terbebas dari tubuh memasuki alam imaginal di mana ia mengalami realitas sesuai dengan tingkat cahaya yang berhasil dimanifestasikannya. Inilah yang dalam tradisi filsafat Islam kemudian dikenal sebagai *'ālam al-mithāl* atau alam imaginal, suatu tatanan eksistensi yang berada di antara alam materi dan alam akal murni, dan yang dalam kerangka Suhrawardi menjadi medium pengalaman jiwa pascakematian.

Namun, van Lit juga mengingatkan agar konsep ini tidak langsung disamakan dengan *ʿālam al-mithāl* dalam arti yang telah berkembang pada komentator sesudah Suhrawardi. Menurutnya, Suhrawardi sendiri tidak memakai istilah *ʿālam al-mithāl* dalam tulisan-tulisannya. Ia lebih tepat dipahami berbicara tentang *suspended images*, yakni suatu modus keberadaan yang berbeda dari intelek, jiwa, dan tubuh. Dengan demikian, pembahasan eskatologi Suhrawardi harus hati-hati. Ia memang membuka ruang bagi realitas imajinal, tetapi tidak selalu dalam bentuk "dunia imajinal" yang sudah tersistematisasi seperti pada tradisi sesudahnya.[94]

Dengan demikian, eskatologi Suhrawardi dapat dipahami secara bertingkat. Jiwa yang telah mencapai kesucian dan iluminasi bergerak menuju alam cahaya. Jiwa yang gelap mengalami penderitaan akibat keterikatannya pada kegelapan. Adapun jiwa yang belum mencapai kesempurnaan penuh dapat

[93] L. W. C. van Lit, *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators* (Disertasi, Universiteit Utrecht, 2014), hal. 1–5.

[94] Van Lit, *Eschatology and the World of Image*, hal. 5–6.

mengalami bentuk-bentuk imajinal yang sesuai dengan disposisi batinnya. Pembacaan ini membuat eskatologi Suhrawardi lebih kompleks daripada sekadar oposisi antara cahaya dan gelap. Ia mencakup gradasi keadaan jiwa, pengalaman imajinal, dan problem transmigrasi yang masih diperdebatkan dalam tradisi Isyraqi.

Konsep jiwa setelah kematian tubuh dalam filsafat Suhrawardi menegaskan bahwa eskatologi tidak dapat dilepaskan dari psikologi filosofisnya. Jiwa sebagai cahaya yang abadi menjadi subjek utama kehidupan pascakematian, sementara tubuh jasmani berakhir bersama kehidupan duniawi. Pemahaman ini memperlihatkan konsistensi antara ontologi cahaya, ilmu jiwa, dan pandangan eskatologis dalam filsafat iluminasi Suhrawardi. Jika Ibn Sina menempatkan kebahagiaan pascakematian terutama dalam kerangka kedekatan intelektual dengan realitas Ilahi, Suhrawardi menempatkannya dalam kerangka kedekatan cahaya dengan sumbernya.

C. Filsafat Jiwa dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*: Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā bernama lengkap Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā al-Qawāmī al-Shīrāzī. Ia lahir sekitar tahun 979 H/1571 M di Shiraz, Iran. Dalam peta filsafat Islam, Mullā Ṣadrā menempati posisi yang sangat istimewa, ia bukan sekadar pelanjut salah satu mazhab yang telah ada, melainkan pembangun sistem filsafat yang sama sekali baru, suatu sintesis yang melampaui pertentangan antara mazhab peripatetik, iluminasi, dan tradisi irfan (*'irfān*) sekaligus mengintegrasikan ketiganya dalam satu kerangka yang koheren. Sistem filsafatnya dikenal dengan nama *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah* (*Ḥikmah* Transenden atau *Ḥikmah Muta'āliyah*) yang secara harfiah berarti kebijaksanaan yang melampaui, merujuk pada ambisinya untuk melampaui keterbatasan masing-masing tradisi yang mendahuluinya.[95]

Urgensi Mullā Ṣadrā dalam penelitian ini terletak pada kedudukannya sebagai tokoh yang memberi bentuk paling matang bagi sintesis filsafat Islam. Mullā Ṣadrā mewakili puncak perkembangan filsafat jiwa dalam tradisi Islam klasik akhir. Ia menyerap warisan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi, tetapi tidak

[95] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 1–5.

berhenti sebagai pengikut. Ia menyusun sistem baru yang menjadikan eksistensi sebagai pusat analisis. Melalui Mullā Ṣadrā, filsafat jiwa Islam memperoleh bentuk yang lebih sistematis dalam menjelaskan bagaimana jiwa bermula, tumbuh, menyempurna, berpisah dari tubuh, dan memasuki kehidupan pascakematian. Sehingga komposisi pemikiran itu dapat dipakai untuk menganalisis dan meninjau pemikiran Mirza Ghulam Ahmad mengenai jiwanya yang juga memiliki beberapa tema yang relevan.

1. Landasan Ontologi dan Corak Epistemologi Mullā Ṣadrā

Seluruh bangunan filsafat Mullā Ṣadrā bertumpu pada satu prinsip ontologis yang ia anggap sebagai temuan paling fundamental dalam sejarah filsafat, *aṣālat al-wujūd*, keutamaan atau keorisinilan wujud. Prinsip ini menyatakan bahwa yang benar-benar nyata dan hakiki dalam realitas adalah wujud (*wujūd*) itu sendiri, bukan esensi (*māhiyyah*). Esensi seperti "manusia", "kuda", "pohon" hanyalah konsep mental yang kita abstraksi dari wujud konkret, ia tidak memiliki realitas eksternal yang berdiri sendiri. Yang benar-benar eksis di luar pikiran adalah wujud dalam berbagai tingkat dan intensitasnya. Pandangan ini bertentangan secara diametral dengan tradisi peripatetik yang cenderung menempatkan esensi sebagai prinsip penentuan identitas suatu entitas.[96]

Di atas prinsip *aṣālat al-wujūd*, Mullā Ṣadrā membangun prinsip kedua yang sama pentingnya, *tashkīk al-wujūd*, suatu gradasi atau modulasi wujud. Wujud bukanlah realitas yang bersifat homogen dan setara di mana-mana, ia hadir dalam berbagai tingkat intensitas yang berbeda-beda. Ada wujud yang lebih kuat, lebih penuh, lebih sempurna dan ada wujud yang lebih lemah, lebih terbatas, lebih tidak sempurna. Perbedaan antara Tuhan dan makhluk, antara jiwa dan materi, antara akal dan indera semua perbedaan ini bukan perbedaan kategorikal antara dua jenis realitas yang berbeda, melainkan perbedaan gradasional dalam satu spektrum wujud yang sama. Tuhan berada pada tingkat wujud yang paling sempurna dan paling intens, sementara materi berada pada tingkat yang paling lemah, namun keduanya

[96] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 27–30.

berada dalam kontinum wujud yang sama.[97] Implikasi dari prinsip ini sangat jauh jangkauannya, jika wujud bersifat gradasional, maka transformasi dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi bukan sekadar perubahan aksidental, melainkan peningkatan intensitas wujud itu sendiri dan inilah yang menjadi fondasi bagi konsep gerak trans-substansial.

Prinsip ketiga yang menjadi tiang penyangga ontologi Sadrian adalah *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, gerak trans-substansial. Dalam tradisi peripatetik, gerak dipahami hanya terjadi pada tingkat aksiden, perubahan kualitas (*kaif*), kuantitas (*kam*), tempat (*ayn*), dan posisi (*waḍ'*). Substansi, sebagai prinsip identitas suatu entitas, dipandang stabil dan tidak bergerak. Mullā Ṣadrā menolak pandangan ini secara mendasar, menurutnya, gerak terjadi pada tingkat substansi itu sendiri. Seluruh alam material dan termasuk di dalamnya jiwa yang terikat dengan materi berada dalam gerak substansial yang terus-menerus. Tidak ada sesuatu pun yang benar-benar statis di tingkat substansinya, segala sesuatu senantiasa bergerak menuju kesempurnaan. Prinsip inilah yang memberi Mullā Ṣadrā perangkat konseptual untuk menjelaskan bagaimana jiwa dapat berkembang dan bertransformasi secara ontologis, bukan sekadar berubah secara aksidental selama kehidupan duniawi hingga setelah kematian.

Melalui gerak substansial, realitas jasmani dapat naik menuju tingkat yang lebih halus dan imaterial. Karena itu, teori Sadra tentang jiwa sering dirumuskan dengan ungkapan *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yaitu jiwa bersifat jasmani dalam asal kejadiannya, tetapi ruhani dalam keberlangsungannya.[98] Dengan prinsip ini, Mullā Ṣadrā memberi jawaban baru terhadap problem klasik relasi jiwa dan tubuh. Ibn Sina masih cenderung mempertahankan perbedaan tajam antara substansi jiwa dan tubuh. Jiwa muncul ketika tubuh siap, tetapi hakikatnya tetap imaterial. Suhrawardi menjelaskan jiwa sebagai cahaya pengatur yang hadir pada tubuh. Mullā Ṣadrā mengambil langkah berbeda. Ia memandang jiwa dan tubuh sebagai dua tingkat dari satu gerak eksistensial yang sama. Tubuh bukan

[97] Reza Akbarian, 'Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences', dalam *Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy* (Teheran: Sadra Islamic Philosophical Institute, t.t.), hal. 180–185.

[98] "Mullā Ṣadrā (975–1050/1571–1640) and Bodily Created-ness of Human Soul: A Critical Review of the Theory" (2015), hal. 2–4.

sekadar wadah bagi jiwa, dan jiwa bukan entitas asing yang datang dari luar. Jiwa tumbuh dari perkembangan eksistensial tubuh, lalu melampaui tubuh ketika mencapai tingkat imaterial.[99]

Corak epistemologi Mullā Ṣadrā juga mengikuti landasan ontologinya. Jika realitas paling dasar adalah eksistensi, maka pengetahuan tidak cukup dipahami sebagai representasi konsep dalam pikiran. Pengetahuan harus dipahami sebagai bentuk kehadiran wujud pada diri subjek yang mengetahui. Sadra menerima pentingnya logika dan demonstrasi rasional, tetapi ia menilai bahwa pengetahuan filosofis yang sempurna tidak berhenti pada penalaran formal. Kebenaran harus dipahami, dibuktikan, dan juga dialami secara eksistensial. Karena itu, Fazlur Rahman menegaskan bahwa bagi Sadra, intuisi, penyaksian, bukan sumber pengetahuan yang terpisah dari filsafat, melainkan cara agar kebenaran rasional menjadi kebenaran yang dihayati secara langsung.[100]

Selain itu, Mullā Ṣadrā menempatkan wahyu, burhan, dan kasyf dalam satu kerangka epistemologis. Ia tidak memisahkan filsafat dari agama, juga tidak mengganti demonstrasi rasional dengan pengalaman mistik semata. Bagi Sadra, burhan memberikan ketertiban argumentatif, kasyf memberi penyaksian batin, dan wahyu memberi petunjuk tertinggi dari sumber ilahi. Ketiganya tidak boleh saling bertentangan. Jika terjadi pertentangan lahiriah, maka pemahaman manusia terhadap salah satunya perlu diperiksa kembali. Inilah ciri utama *Ḥikmah Muta'āliyah*: ia tidak bersifat rasionalistik murni, tidak pula mistik tanpa struktur, tetapi memadukan rasio, intuisi, dan wahyu secara sistematis.[101]

2. Konsep dan Hakikat Jiwa

Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, konsep jiwa tidak dapat dilepaskan dari keseluruhan bangunan ontologinya, terutama prinsip *aṣālat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd*, dan *al-ḥarakah al-jawhariyyah*. Berbeda dari Ibn Sina yang lebih menekankan jiwa sebagai substansi imaterial yang muncul ketika tubuh telah siap menerimanya, dan berbeda pula dari Suhrawardi yang

[99] Shameli, "Mullā Ṣadrā & Bodily Created-ness of Human Soul," hal. 4–5; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

[100] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 10–12.

[101] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 111–113.

memahami jiwa dalam kerangka metafisika cahaya, Mullā Ṣadrā memahami jiwa sebagai realitas eksistensial yang dinamis. Jiwa bukan entitas yang statis sejak awal, melainkan realitas yang berada dalam proses menjadi, bergerak, dan menyempurna melalui peningkatan derajat wujud.

Mullā Ṣadrā tetap menerima definisi umum bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama (*kamāl awwal*) bagi raga natural instrumental (*al-jism al-ṭabīʿī al-ālī*), yakni prinsip yang mengaktualkan suatu entitas agar menjadi dirinya secara esensial, bukan sekadar aktualisasi aksiden-aksiden tertentu. Namun, ia memberi penafsiran baru terhadap definisi tersebut. Jiwa tidak dipahami sebagai entitas imaterial yang sejak awal berdiri sendiri lalu datang kepada tubuh. Jiwa juga tidak dipahami sebagai aksiden tubuh yang hilang bersama tubuh. Jiwa adalah bentuk kesempurnaan tubuh yang pada awalnya muncul dalam tatanan jasmani, tetapi memiliki potensi untuk melampaui jasmani melalui gerak substansial. Dengan demikian, jiwa adalah prinsip hidup yang pada mulanya terkait erat dengan tubuh, tetapi tidak berhenti pada tingkat tubuh.[102]

Dalam kerangka ini, jiwa berfungsi sebagai sebab aktualitas eksistensial bagi zat manusia. Tanpa jiwa, manusia tidak dapat dikatakan sebagai manusia yang aktual. Jiwa bukan sekadar daya hidup biologis, tetapi prinsip yang memberi kesatuan, identitas, dan arah perkembangan bagi manusia. Karena itu, tubuh tidak berdiri sebagai kumpulan organ material yang hidup dengan sendirinya. Tubuh menjadi manusia hidup karena memperoleh prinsip pengaktual yang disebut jiwa. Namun, bagi Mullā Ṣadrā, prinsip ini tidak boleh dipahami secara statis, sebab jiwa sendiri terus bergerak menuju tingkat wujud yang lebih tinggi.[103]

Dalam struktur kehidupan, Mullā Ṣadrā mengakui adanya tiga tingkatan jiwa, yaitu jiwa nabati, jiwa hewani, dan jiwa insani. Jiwa nabati memiliki prinsip pertumbuhan, nutrisi, dan reproduksi. Jiwa hewani menambahkan kemampuan bergerak, mempersepsi, dan memahami hal-hal partikular. Adapun jiwa insani mencakup seluruh kemampuan tersebut sekaligus

---

[102] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Sadr al-Din al-Shirazi)* (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 164–166.

[103] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, hal. 164–166.

memiliki daya intelektual untuk memahami makna-makna universal dan bertindak secara sadar serta deliberatif. Pembagian ini menunjukkan bahwa jiwa manusia bukan realitas yang sederhana dalam arti miskin struktur, melainkan kesatuan bertingkat yang menghimpun berbagai daya kehidupan dalam satu identitas eksistensial.[104]

Lebih jauh, Mullā Ṣadrā menggambarkan jiwa sebagai substansi yang secara zat bersifat imaterial, tetapi terikat dengan materi dalam aktivitasnya. Jiwa memiliki dua dimensi alamiah: satu dimensi kebebasan yang lahir dari hakikatnya sebagai substansi imaterial, dan satu dimensi keterikatan yang muncul dari hubungannya dengan tubuh material. Karena karakter ganda inilah, jiwa manusia menempati posisi sebagai penghubung antara alam materi dan alam akal murni. Dalam diri manusia, jiwa menghubungkan tingkat jasmani, imajinal, rasional, dan ruhani dalam satu proses eksistensial yang berkesinambungan.[105]

Dengan demikian, hakikat jiwa menurut Mullā Ṣadrā tidak dapat dipahami hanya sebagai substansi imaterial yang berdiri terpisah dari tubuh. Jiwa juga tidak dapat direduksi menjadi fungsi biologis tubuh. Jiwa adalah realitas eksistensial yang bermula dalam keterkaitan dengan tubuh, tetapi memiliki kemampuan untuk melampaui tubuh melalui penyempurnaan wujud. Di sinilah letak kekhasan Mullā Ṣadrā; ia tidak menempatkan jiwa dan tubuh sebagai dua substansi asing yang dipertemukan dari luar, tetapi sebagai dua tingkat dalam satu gerak eksistensial manusia.

Prinsip *tashkīk al-wujūd* atau gradasi wujud menjadi dasar penting dalam memahami hakikat jiwa ini. Jika wujud memiliki tingkatan dari yang lemah hingga yang kuat, maka jiwa juga dapat dipahami sebagai realitas yang bergerak dari tingkat wujud yang lebih rendah menuju tingkat wujud yang lebih tinggi. Pada tahap awal, jiwa sangat dekat dengan tubuh dan fungsi-fungsi jasmani. Namun, melalui pengalaman, pengetahuan, amal, dan penyempurnaan ruhani, jiwa mengalami intensifikasi wujud. Semakin sempurna jiwa, semakin kuat pula derajat eksistensinya.

---

[104] Mullā Ṣadrā, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, terj. Muhammad Khajavi (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2009), hal. 101–103.

[105] Mullā Ṣadrā, *Kearifan Puncak* (terj. *Ḥikmah al-'Arsyiyyah*), terj. Dimitri Mahayana M. Eng dan Dedi Juniardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), cet. II, hal. 157.

Dengan demikian, kesempurnaan jiwa bukan hanya perkembangan psikologis, tetapi peningkatan ontologis.

Pemahaman ini berkaitan langsung dengan teori gerak substansial. Dalam tradisi Peripatetik, perubahan biasanya dipahami terjadi pada tingkat aksiden, sedangkan substansi dianggap tetap. Mullā Ṣadrā menolak pembatasan ini. Menurutnya, gerak terjadi pada tingkat substansi itu sendiri. Karena itu, jiwa bukan hanya mengalami perubahan dalam sifat-sifat luarnya, tetapi juga berkembang pada tingkat keberadaannya. Jiwa lahir dalam keadaan lemah dan potensial, lalu bergerak menuju aktualitas yang semakin kuat. Dengan demikian, hakikat jiwa adalah hakikat yang dinamis, bukan statis.

Konsistensi Mullā Ṣadrā terhadap prinsip *aṣālat al-wujūd* dan *tashkīk al-wujūd* tampak jelas dalam pemahamannya tentang jiwa dan fakultas-fakultasnya. Jika yang sungguh-sungguh nyata adalah wujud, dan wujud itu sendiri memiliki gradasi intensitas, maka jiwa tidak dapat dipahami sebagai substansi tetap yang kemudian ditempeli oleh berbagai fakultas secara aksidental. Daya vegetatif, hewani, imajinal, rasional, dan ruhani bukan entitas-entitas yang berdiri sendiri di luar jiwa, melainkan tingkat-tingkat penampakan dari satu wujud jiwa yang sama. Dengan kata lain, fakultas-fakultas jiwa adalah jiwa itu sendiri dalam modus dan derajat aktualitas yang berbeda.[106]

Ketika jiwa berada pada tingkat vegetatif, ia menampakkan dirinya melalui daya nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Ketika meningkat ke tingkat hewani, ia menampakkan dirinya melalui persepsi, dorongan, dan gerak. Ketika mencapai tingkat rasional, ia mampu memahami makna universal dan mengarahkan tindakan secara sadar. Dengan demikian, pluralitas fakultas tidak merusak kesatuan jiwa, sebab seluruh fakultas tersebut merupakan gradasi dari satu wujud jiwa yang sama. Jiwa manusia adalah kesatuan bertingkat yang terus menyempurna tanpa kehilangan tingkat-tingkat sebelumnya. Karena itu, fakultas jiwa dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak bersifat aksidental-eksternal, melainkan integral-eksistensial sebagai manifestasi dari gerak dan intensifikasi wujud jiwa.[107]

---

[106] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, terj. Muhammad Khajavi (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2009), hal. 101–103.

[107] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 101–103.

3. Asal-usul dan Kemunculan Jiwa

Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, persoalan asal-usul jiwa tidak dapat dilepaskan dari fondasi ontologisnya yang paling mendasar, yaitu prinsip keutamaan wujud (*aṣālat al-wujūd*) dan gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*). Berbeda dari Ibn Sina yang mendekati problem kemunculan jiwa melalui kerangka enteleki dan korelasi jiwa-tubuh, serta berbeda dari Suhrawardi yang mendekatinya melalui hierarki emanasi cahaya, Mullā Ṣadrā membangun formulasi yang lebih dinamis dan komprehensif dengan menempatkan kemunculan jiwa sebagai bagian integral dari proses intensifikasi wujud itu sendiri.

Mullā Ṣadrā secara tegas menolak pandangan bahwa jiwa manusia telah eksis secara aktual sebelum terciptanya tubuh. Menurutnya, anggapan bahwa jiwa telah ada sebelum tubuh akan berimplikasi pada doktrin inkarnasi atau transmigrasi jiwa, suatu pandangan yang secara tegas ia tolak. Jiwa manusia, dalam pengertian filosofis yang sesungguhnya, bersifat *ḥādith* (baru) dan muncul bersamaan dengan proses penciptaan tubuh.[108] Ia mengajukan beberapa argumentasi untuk menolak pra-eksistensi aktual jiwa tersebut. *Pertama*, jika jiwa diciptakan sebelum tubuh, maka jiwa itu pasti merupakan substansi akal yang sederhana (*basīṭ*). Substansi yang sederhana dan imaterial tidak mungkin mengalami penurunan eksistensial dari alam kesucian imaterial menuju alam materi yang penuh dengan keterbatasan dan keburukan. *Kedua*, tidak masuk akal pula untuk mengasumsikan bahwa jiwa berada dalam keadaan vakum sebelum terhubung dengan tubuh, sebab dalam ontologi wujud tidak dikenal adanya kevakuman eksistensial. Oleh karena itu, jiwa tidak mungkin sudah aktual lalu menunggu tubuh tercipta.[109]

Prinsip utama yang digunakan Mullā Ṣadrā dalam menjelaskan kemunculan jiwa dirumuskan dalam ungkapan yang menjadi salah satu proposisi paling orisinal dalam sejarah filsafat Islam: *al-nafs jismāniyyah al-ḥudūth wa rūḥāniyyah al-baqā'*, jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan ruhani dalam keberlangsungannya. Ungkapan ini menunjukkan bahwa jiwa, dalam tahap awal kemunculannya, bersifat jasmaniah karena

[108] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 81.

[109] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 82–83.

hadir seiring dengan terbentuknya tubuh material. Akan tetapi, dalam keberlanjutannya, jiwa mengalami penyempurnaan eksistensial melalui gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), sehingga mencapai tingkat eksistensi ruhani dan bersifat kekal.[110] Dengan demikian, Mullā Ṣadrā tidak memahami kemunculan jiwa sebagai peristiwa "bergabungnya entitas imaterial ke dalam wadah material" sebagaimana yang tersirat dalam model peripatetik, melainkan sebagai tahap awal dari proses intensifikasi wujud yang berlangsung secara dinamis dan berkesinambungan.

Menurut Mullā Ṣadrā, jiwa pada awal kemunculannya merupakan bentuk jasmani yang berhubungan dengan tubuh tertentu. Akan tetapi, jasmani di sini tidak berarti bahwa jiwa hanya merupakan sifat material atau hasil mekanis dari campuran unsur-unsur tubuh. Jiwa adalah kesempurnaan substansial dari materi yang sedang bergerak. Materi tubuh memiliki kesiapan untuk menerima tingkat wujud yang lebih tinggi. Melalui gerak substansial, tubuh tidak hanya mengalami perubahan aksidental, tetapi mengalami perkembangan pada inti keberadaannya. Dari perkembangan inilah jiwa muncul sebagai tingkat baru dari wujud manusia.[111]

Dengan kata lain, tubuh bukan pencipta jiwa dalam arti sebab efisien. Tubuh adalah sebab material atau sebab penerima bagi kemunculan jiwa pada tingkat awal. Sadra tetap mengakui adanya prinsip yang lebih tinggi sebagai sebab pemberi bentuk dan aktualitas. Namun, jiwa tidak akan muncul tanpa adanya tubuh yang sesuai sebagai medan penerimaan. Karena itu, kemunculan jiwa selalu terkait dengan kesiapan tubuh, tetapi hakikat jiwa tidak habis dijelaskan oleh tubuh. Tubuh menyediakan dasar dan kondisi awal, sedangkan jiwa merupakan aktualisasi tingkat wujud yang lebih tinggi daripada materi semata.[112]

Prinsip penting dalam proses ini adalah bahwa tahap yang lebih tinggi tidak memutus tahap sebelumnya, melainkan mencakup dan melampauinya. Ketika jiwa mencapai tingkat hewani, ia tidak kehilangan daya vegetatif. Ketika jiwa mencapai

[110] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 81.
[111] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā, hal. 8–9.
[112] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā, hal. 9.

tingkat rasional, ia tetap memuat daya vegetatif dan hewani, tetapi berada dalam tingkat yang lebih tinggi. Karena itu, manusia adalah kesatuan bertingkat. Dalam dirinya terdapat dimensi jasmani, vegetatif, hewani, imajinal, dan rasional. Semua dimensi itu bukan kumpulan bagian yang terpisah, melainkan gradasi dari satu realitas jiwa yang sama.[113]

Pandangan ini juga menjelaskan mengapa Mullā Ṣadrā menolak gagasan bahwa jiwa adalah substansi yang tidak berubah sejak awal. Bagi Sadra, jiwa justru menjadi dirinya melalui proses perubahan substansial. Ia lahir dalam keadaan lemah, lalu menguat melalui pengalaman, persepsi, pengetahuan, tindakan, dan latihan ruhani. Perkembangan jiwa bukan hanya perkembangan fungsi psikologis, tetapi perkembangan tingkat wujud. Setiap pengetahuan dan pengalaman yang benar dapat memperkuat jiwa karena jiwa bersatu dengan bentuk-bentuk yang diketahuinya. Dengan demikian, jiwa bukan hanya "memiliki" pengetahuan, tetapi menjadi lebih sempurna melalui pengetahuan.

Mullā Ṣadrā menafsirkan ayat penciptaan manusia dalam Al-Qur'an sebagai dukungan bagi proses perkembangan bertahap ini. Ayat yang menjelaskan manusia dari sari pati tanah, nutfah, 'alaqah, mudghah, tulang, daging, lalu "ciptaan lain" dipahami Sadra sebagai gambaran perubahan eksistensial manusia. Frasa "kemudian Kami menjadikannya ciptaan lain" menunjukkan bahwa realitas yang sama, yang mula-mula berada pada tataran jasmani, bergerak menuju tingkat yang berbeda dan lebih tinggi. Dengan demikian, tidak ada pertentangan mutlak antara dimensi material dan imaterial manusia. Keduanya merupakan dua tahap dari proses wujud yang sama.[114]

4. Relasi Jiwa dengan Tubuh

Mullā Ṣadrā memahami relasi jiwa dan tubuh bukan sebagai relasi dualisme antara dua substansi yang sepenuhnya terpisah, melainkan sebagai relasi kesatuan keharusan (*luzūmiyyah*) dalam satu proses eksistensial. Ia juga tidak dapat dipahami sebagai hubungan materialistik yang mereduksi jiwa kepada tubuh. Mullā Ṣadrā mengambil posisi yang lebih dinamis.

[113] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 102–103.
[114] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 16.

Jiwa dan tubuh merupakan dua tingkat dari satu proses eksistensial yang sama. Tubuh menjadi tahap awal kemunculan jiwa, sedangkan jiwa menjadi kesempurnaan yang tumbuh dari tubuh dan perlahan melampauinya melalui gerak substansial. Dengan demikian, relasi jiwa dan tubuh bukan relasi eksternal, melainkan relasi internal dalam perkembangan wujud manusia.

Pandangan ini merupakan konsekuensi langsung dari prinsip *aṣālat al-wujūd* dan *tashkīk al-wujūd*, jika wujudlah yang hakiki dan ia bergradasi dalam intensitasnya, maka jiwa dan tubuh bukan dua realitas yang berbeda secara esensial, melainkan dua tingkatan eksistensi dalam satu realitas wujud yang sama. Tubuh berada pada tingkat material, sedangkan jiwa berada pada tingkat imajinal dan intelektual. Perbedaan keduanya bersifat gradasional, bukan dikotomis.

Dalam pandangan Mullā Ṣadrā, tubuh bukan wadah kosong yang ditempati jiwa dari luar. Jiwa juga bukan substansi asing yang turun ke dalam tubuh. Pada tahap awal, jiwa merupakan bentuk jasmani yang berhubungan secara esensial dengan tubuh. Relasi itu bukan tambahan aksidental bagi jiwa, sebab pada tahap kemunculannya jiwa belum merupakan intelek murni yang berdiri sendiri. Jiwa baru berkembang menuju imaterialitas melalui perjalanan eksistensialnya. Karena itu, tubuh memiliki kedudukan penting sebagai titik awal aktualisasi jiwa.[115]

Namun, hal ini tidak berarti bahwa tubuh menciptakan jiwa sebagai sebab efisien. Tubuh hanya berperan sebagai sebab material atau sebab penerima bagi kemunculan jiwa pada tingkat awal. Tubuh menyediakan kesiapan dan medan bagi gerak jiwa, tetapi sumber aktualitas jiwa tetap berasal dari prinsip yang lebih tinggi. Dengan demikian, Mullā Ṣadrā menghindari dua ekstrem, ia tidak menjadikan jiwa sebagai produk mekanis tubuh, tetapi juga tidak menjadikan jiwa sebagai entitas imaterial yang sejak awal terpisah dari tubuh.[116]

Mullā Ṣadrā merumuskan relasi jiwa dan tubuh dengan ungkapan yang padat, jiwa merupakan substansi yang terlepas dari materi secara esensial (*zātan*) tetapi terkait dengan materi dalam aktivitasnya (*fi'lan*) (*al-jauhar al-mujarrad 'an al-māddah zātan al-muta'alliq bihā fi'lan)*. Artinya, jiwa pada hakikatnya

[115] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 5
[116] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 8-9

imaterial, namun dalam tahap kehidupan duniawi ia memerlukan tubuh sebagai instrumen untuk mengaktualkan daya-dayanya. Manusia bekerja dengan tangan, melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, aktivitas-aktivitas ini secara lahiriah tampak sebagai aktivitas organik, tetapi secara filosofis dipahami sebagai aktualisasi yang ditata oleh jiwa. Tubuh menyediakan potensi dan alat, sedangkan jiwa memberi prinsip pengaktual dan arah.[117]

Keterikatan ini tidak boleh dipahami dalam model "penempatan", jiwa tidak berada di dalam tubuh secara spasial, sebab jiwa tidak memiliki dimensi ruang. Selain itu kebergantungan yang demikian juga lebih bersifat fungsional, bukan ontologis secara mutlak. Semakin jiwa berkembang, semakin berkurang pula ketergantungannya kepada tubuh. Pada tahap awal, jiwa sangat terikat pada tubuh. Pada tahap lebih tinggi, jiwa mulai menguat dalam fungsi imajinal dan rasional. Pada tahap akhir, jiwa dapat mencapai tingkat imaterial yang tidak lagi bergantung pada tubuh kasar.[118] Sehingga menegaskan bahwa hubungan jiwa dan tubuh lebih tepat dipahami sebagai hubungan konektif dan eksistensial, jiwa hadir sebagai prinsip yang mengikat dan mengaktualkan, sementara tubuh hadir sebagai medan dan sarana aktualisasi.

Dari sini tampak bahwa tubuh memiliki dua peran sekaligus. Pertama, tubuh menjadi syarat awal bagi kemunculan jiwa manusia. Kedua, tubuh menjadi instrumen bagi penyempurnaan jiwa selama hidup di dunia. Melalui tubuh, jiwa memperoleh pengalaman inderawi, membentuk imajinasi, mengembangkan pengetahuan, dan menjalani tindakan moral. Karena itu, tubuh tidak boleh dipahami sebagai penjara mutlak bagi jiwa. Tubuh adalah medan awal bagi pertumbuhan jiwa. Problem muncul bukan karena tubuh ada, melainkan ketika jiwa berhenti pada tingkat tubuh dan gagal bergerak menuju kesempurnaan yang lebih tinggi.

Pandangan ini juga menjelaskan mengapa kematian tidak berarti kehancuran jiwa. Jika jiwa hanya merupakan fungsi tubuh, maka kehancuran tubuh akan menghancurkan jiwa.

---

[117] Mulyana, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, hal. 65.

[118] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 103–104; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 170–171.

Namun, bagi Mullā Ṣadrā, jiwa telah berkembang melalui gerak substansial hingga mencapai tingkat keberadaan yang lebih kuat daripada tubuh. Ketika tubuh melemah dan hancur, jiwa yang telah mencapai derajat imaterial tetap bertahan. Dalam hal ini, kematian bukan lenyapnya jiwa, melainkan terputusnya ketergantungan jiwa dari tubuh kasar. Jiwa melanjutkan keberadaannya sesuai dengan tingkat wujud yang telah dicapainya.

Shameli menjelaskan bahwa bagi Mullā Ṣadrā, relasi jiwa dan tubuh bukan seperti hubungan kuda dengan penunggangnya, atau burung dengan sangkarnya. Relasi yang lebih tepat adalah hubungan antara buah dan pohon. Buah lahir dari pohon, tumbuh melalui pohon, tetapi pada saat matang ia memiliki bentuk kesempurnaan yang berbeda dari pohon. Dengan cara yang sama, jiwa bermula dari tubuh, tumbuh melalui tubuh, lalu mencapai tingkat yang dapat melampaui ketergantungan jasmani.[119]

Dalam kerangka ini, tubuh dan jiwa bukan dua hakikat yang saling asing. Tubuh adalah tingkat rendah dari gerak manusia, sedangkan jiwa adalah tingkat lebih tinggi dari gerak yang sama. Ketika tubuh berkembang melalui gerak substansial, ia tidak hanya mengalami perubahan lahiriah, tetapi bergerak menuju bentuk keberadaan yang lebih sempurna. Jiwa muncul sebagai hasil dari peningkatan derajat wujud tersebut. Oleh sebab itu, kesatuan manusia tidak dibangun melalui penempelan dua unsur, tetapi melalui kesinambungan proses eksistensial dari jasmani menuju ruhani.

Dalam kerangka potensi dan aktualitas, relasi jiwa dan tubuh dapat dipahami dari dua arah sekaligus. Tubuh memerlukan jiwa agar teraktual sebagai tubuh hidup, agar daya-daya biologis, sensorik, dan motorik dapat berfungsi. Sebaliknya, jiwa memerlukan tubuh sebagai kondisi kemunculan dan sebagai medan pembentukan identitas personal serta penyempurnaan eksistensial. Tanpa tubuh, jiwa tidak memiliki "personalisasi" dalam tatanan dunia, sedangkan melalui tubuh jiwa menjalani proses transformasi menuju kesempurnaan.[120] Dalam kerangka Sadrian, kebutuhan jiwa terhadap tubuh bersifat kondisional pada

[119] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 4.

[120] Mulyana, *Gerak Transubstansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Ḥikmah Al-Mutaʿāliyah*, Tesis Pascasarjana Universitas Paramadina, 2014, hal. 65.

tahap permulaan, bukan kebutuhan pada tahap keberlangsungan, jiwa memerlukan tubuh untuk muncul dan berkembang, tetapi pada puncak penyempurnaannya ia mencapai kemandirian eksistensial.

Mullā Ṣadrā juga secara konsisten menolak doktrin reinkarnasi berdasarkan kerangka relasi jiwa-tubuh ini. Jika jiwa adalah prinsip yang mengaktualkan dan mengokohkan tubuh, maka tidak masuk akal mengasumsikan adanya tubuh yang telah siap sebagai tubuh hidup tanpa kehadiran jiwa, sebab tubuh memperoleh status hidup dan kesiapannya justru karena keterkaitannya yang niscaya dengan prinsip jiwa sebagai forma. Dengan hilangnya jiwa, tubuh kehilangan kesatuan organisnya. Asumsi bahwa jiwa dapat berpindah ke tubuh lain yang "sudah siap" tidak selaras dengan struktur ontologis keterikatan forma dan materi dalam kerangka Sadrian.[121]

5. Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Pembahasan mengenai dinamika dan penyempurnaan jiwa dalam filsafat Mullā Ṣadrā tidak dapat dipisahkan dari konsep yang menjadi jantung seluruh sistem filsafatnya, yaitu gerak trans-substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*). Berbeda dari tradisi peripatetik yang memahami gerak hanya pada tingkat aksiden, Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa gerak terjadi pada tingkat substansi itu sendiri. Jiwa sejak awal kemunculannya hadir dalam kondisi eksistensi yang lemah dan potensial, kemudian bergerak secara bertahap menuju aktualitas yang semakin sempurna. Gerak ini bersifat progresif, transformatif, dan teleologis, jiwa bergerak dari keterikatan material menuju kebebasan imaterial, dari pengetahuan partikular menuju universal, dan dari eksistensi individual menuju intensifikasi wujud yang lebih tinggi.[122]

Dalam konteks manusia, gerak ini menjadikan tubuh sebagai titik awal bagi lahirnya jiwa, lalu jiwa sendiri melanjutkan geraknya menuju tingkat imaterial. Dengan demikian, jiwa tidak langsung sempurna. Ia berada dalam proses menjadi. Ia menguat melalui pengalaman, persepsi, pengetahuan, amal, dan latihan ruhani.[123] Proses penyempurnaan ini juga

[121] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, hal. 164–174.

[122] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 177.

[123] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 2-3

terkait langsung dengan prinsip gradasi eksistensi. Karena wujud memiliki tingkatan, jiwa pun dapat naik dari tingkat yang lemah menuju tingkat yang lebih kuat. Pada tahap awal, jiwa sangat dekat dengan tubuh dan kebutuhan biologis. Pada tahap vegetatif, jiwa bekerja melalui nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Pada tahap hewani, jiwa memperoleh kemampuan persepsi, gerak, syahwat, amarah, dan imajinasi. Pada tahap rasional, jiwa mulai mampu memahami makna universal, membedakan benar dan salah, serta mengarahkan dirinya menuju kebaikan yang lebih tinggi.[124]

Pada tahap rasional ini pula, penyempurnaan jiwa memperoleh bentuk yang lebih jelas. Manusia tidak hanya hidup, tumbuh, bergerak, dan merasakan. Ia juga berpikir, memahami, memilih, dan mengarahkan dirinya. Karena itu, kesempurnaan manusia tidak terletak pada pemenuhan daya vegetatif dan hewani, tetapi pada aktualisasi daya rasional. Daya rasional inilah yang memungkinkan manusia bergerak menuju kesempurnaan intelektual dan moral. Tanpa aktualisasi rasional, manusia akan tetap berada pada tingkat rendah, meskipun secara biologis ia telah menjadi manusia.

Penyempurnaan jiwa pada Mullā Ṣadrā memiliki dua dimensi utama, yaitu dimensi teoritis dan dimensi praktis. Dimensi teoritis berkaitan dengan kemampuan jiwa untuk mengetahui hakikat realitas. Dimensi praktis berkaitan dengan kemampuan jiwa untuk mengatur tindakan, mengendalikan dorongan, dan membentuk karakter moral. Dua dimensi ini tidak berdiri terpisah. Pengetahuan yang benar harus mengarahkan tindakan, sedangkan tindakan yang baik membantu menjernihkan jiwa agar lebih siap menerima kebenaran. Karena itu, kesempurnaan jiwa menuntut integrasi antara ilmu dan amal.[125]

Dalam dimensi teoritis, Mullā Ṣadrā menempatkan teori *ittiḥād al-ʿāqil wa al-maʿqūl* sebagai prinsip penting. Menurut teori ini, ketika jiwa mengetahui sesuatu secara intelektual, jiwa tidak hanya menerima informasi dari luar. Jiwa bersatu dengan bentuk intelektual yang diketahuinya. Karena itu, pengetahuan

[124] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, terj. Muhammad Khajavi (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2009), hal. 101–102.

[125] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 3–4.

bukan sekadar tambahan aksidental pada jiwa. Pengetahuan menjadi bagian dari kesempurnaan eksistensial jiwa. Setiap kali jiwa memperoleh pengetahuan yang benar, ia tidak hanya menjadi lebih tahu, tetapi juga menjadi lebih kuat dalam wujudnya.[126]

Dengan demikian, proses mengetahui adalah proses penyempurnaan diri. Jiwa yang mengetahui realitas rendah memperoleh bentuk kesempurnaan yang terbatas. Jiwa yang mengetahui realitas tinggi memperoleh kesempurnaan yang lebih tinggi. Karena itu, pengetahuan tentang Tuhan, jiwa, dan realitas imaterial memiliki kedudukan paling utama. Objek pengetahuan menentukan tingkat kesempurnaan yang dapat dicapai jiwa. Semakin tinggi objek yang diketahui, semakin besar pula kemungkinan intensifikasi wujud jiwa.[127]

Dalam dimensi praktis, penyempurnaan jiwa berlangsung melalui pengendalian daya-daya rendah. Daya syahwat dan amarah tidak harus dimusnahkan, sebab keduanya memiliki fungsi dalam kehidupan manusia. Akan tetapi, keduanya harus berada di bawah bimbingan akal. Jika syahwat dan amarah menguasai jiwa, manusia akan terikat pada tubuh dan dunia material. Jika akal mengatur keduanya, jiwa akan memperoleh keseimbangan moral. Dengan demikian, etika dalam filsafat Mullā Ṣadrā bukan sekadar aturan perilaku, tetapi bagian dari proses peningkatan wujud jiwa.

Penyempurnaan praktis juga terkait dengan latihan ruhani. Jiwa yang terlalu larut dalam tubuh akan sulit mencapai tingkat imaterial yang kuat. Karena itu, manusia perlu membersihkan diri dari keterikatan yang berlebihan kepada materi. Ibadah, pengendalian diri, kontemplasi, dan orientasi kepada Tuhan menjadi sarana untuk memperkuat jiwa. Namun, latihan ruhani dalam sistem Mullā Ṣadrā tidak berdiri di luar filsafat. Ia berhubungan dengan struktur ontologis jiwa. Semakin bersih jiwa, semakin siap ia menerima pengetahuan yang lebih tinggi dan semakin kuat pula eksistensinya.

Dalam kerangka ini, perkembangan jiwa bukan proses yang seragam pada semua manusia. Setiap jiwa bergerak sesuai dengan tingkat kesiapan, pengetahuan, amal, dan orientasinya.

[126] Abbas Ali Shameli, "Mullā Ṣadrā", hal. 3–4.
[127] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 86.

Sebagian jiwa berhenti pada dominasi daya jasmani dan hewani. Sebagian lain mencapai tingkat rasional. Sebagian kecil dapat mencapai tingkat yang lebih tinggi, yaitu jiwa suci atau akal aktual. Pada tingkat ini, jiwa tidak lagi dikuasai oleh tubuh, tetapi mampu mengarahkan seluruh daya dirinya kepada kebenaran dan kedekatan dengan Tuhan.[128]

Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa perpindahan dari satu tahap ke tahap lain tidak berarti meninggalkan tahap sebelumnya secara mutlak. Tahap yang lebih tinggi mencakup dan melampaui tahap yang lebih rendah. Ketika jiwa mencapai tingkat hewani, daya vegetatif tetap ada di dalamnya. Ketika jiwa mencapai tingkat rasional, daya vegetatif dan hewani tetap hadir, tetapi berada di bawah pengaturan akal. Dengan demikian, jiwa manusia merupakan kesatuan bertingkat. Ia tidak tersusun dari bagian-bagian yang terpisah, melainkan memiliki gradasi internal dalam satu realitas eksistensial yang sama.[129]

Proses ini oleh Mullā Ṣadrā sering diilustrasikan dengan konsep *al-labs ba'da al-labs* "berpakaian setelah berpakaian" yang menggambarkan bahwa tahap baru tidak menghapus tahap lama secara total, melainkan menghimpunnya dalam tingkat eksistensi yang lebih tinggi. Bagi Mullā Ṣadrā, dalam proses gerakan tidak ada satu bagian pun yang hilang, keseluruhannya akan terus berkembang bersama.[130] Peningkatan kualitas jiwa pada tahap berikutnya tidaklah menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya, akan tetapi jiwa bertransformasi pada level yang lebih tinggi sekaligus menghimpun level-level sebelumnya, suatu formulasi yang sepenuhnya konsisten dengan prinsip *aṣālat al-wujūd* bahwa wujud itulah yang mendasar dan segala perubahan yang ada pada realitas didasari oleh wujudnya yang bersifat substansial, bukan aksidental.

6. Eskatologi Jiwa

Dalam perspektif Mullā Ṣadrā, kematian tidak dipahami sebagai pemusnahan, melainkan sebagai transisi ontologis dalam perjalanan jiwa menuju kesempurnaan. Setiap wujud bergerak menuju kesempurnaannya masing-masing sesuai dengan asal dan

[128] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 101.
[129] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 102.
[130] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 52.

tujuan keberadaannya. Unsur material kembali kepada tatanan material, sedangkan jiwa bergerak menuju asalnya yang lebih tinggi, yakni realitas intelektual dan ruhani. Dalam proses ini, jiwa secara gradual menguat, sementara ketergantungannya pada tubuh material semakin berkurang. Ketika jiwa mencapai tingkat kemandirian tertentu, relasinya dengan tubuh melemah, sehingga tubuh tidak lagi mampu mempertahankan hubungan yang utuh dengannya. Pada titik inilah terjadi pemutusan relasi jiwa dan tubuh yang secara lahiriah disebut kematian.[131]

Pemahaman tersebut bertopang pada doktrin gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) yang menjadi salah satu fondasi utama filsafat Mullā Ṣadrā. Karena jiwa bergerak secara substansial menuju intensitas wujud yang semakin tinggi, maka pada tahap tertentu tubuh material tidak lagi relevan sebagai perangkat utama bagi kelanjutan geraknya. Dengan demikian, kematian bukan sesuatu yang semata-mata datang dari luar dan memutus jiwa dari tubuh secara paksa. Kematian merupakan konsekuensi internal dari perkembangan eksistensial jiwa itu sendiri. Tubuh hancur karena ia berada dalam tatanan materi, sedangkan jiwa tetap bertahan karena melalui gerak substansial ia telah mencapai derajat wujud yang lebih tinggi daripada materi.[132]

Namun eskatologi Mullā Ṣadrā tidak berhenti pada pemisahan jiwa dari tubuh. Ia membangun penjelasan yang lebih kompleks dengan menempatkan alam barzakh atau alam imaginal (*ʻālam al-mithāl*) sebagai fase eksistensial jiwa setelah kematian. Jiwa setelah berpisah dari tubuh material tidak kembali kepada tubuh fisik duniawi, tetapi juga tidak berada dalam keadaan tanpa bentuk tubuh sama sekali. Jiwa memasuki alam barzakh dengan tubuh imaginal, yaitu tubuh yang tidak tersusun dari materi fisik, namun tetap memungkinkan jiwa mengalami kenikmatan, penderitaan, penglihatan, dan bentuk-bentuk pengalaman lain sesuai dengan kualitas batinnya.[133]

Karena itu, "kubur" dalam pemikiran Mullā Ṣadrā tidak terutama berarti lubang fisik di dalam tanah. Kubur menunjuk pada keadaan jiwa setelah kematian ketika ia masih membawa

[131] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 170.
[132] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 170.
[133] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 170.

sisa keterikatan imajinatif, memori, kebiasaan, dan disposisi jasmani. Jiwa manusia biasa yang belum mencapai aktualisasi intelektual sempurna masih berada pada tingkat imaginal. Ia mengalami keadaan barzakh melalui bentuk-bentuk yang sesuai dengan kondisi batinnya. Adapun jiwa yang telah mencapai kesempurnaan intelektual dapat melampaui keadaan ini dengan cepat atau bahkan tidak tertahan lama di dalamnya.[134]

Penjelasan tentang barzakh ini berkaitan langsung dengan peran daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Bagi Mullā Ṣadrā, imajinasi bukan sekadar fungsi organ otak yang musnah bersama tubuh. Imajinasi memiliki status nonmaterial dan tetap bertahan setelah kematian. Karena itu, setelah jiwa berpisah dari tubuh kasar, daya imajinasi tetap dapat menghasilkan dan mempersepsi bentuk-bentuk imaginal. Pengalaman barzakh bukan khayalan subjektif tanpa realitas, melainkan realitas objektif bagi jiwa pada tingkat wujud imaginal. Bentuk-bentuk akhirat bahkan memiliki intensitas wujud yang lebih kuat daripada bentuk mimpi, sebab jiwa telah lepas dari gangguan tubuh material.[135]

Dari sini tampak bahwa Mullā Ṣadrā menolak dua ekstrem sekaligus. *Pertama*, ia menolak pandangan yang memahami kebangkitan sebagai keberlangsungan ruhani murni tanpa tubuh, sebagaimana kecenderungan sebagian filosof Peripatetik. *Kedua*, ia juga menolak pemahaman literal yang menyamakan tubuh akhirat dengan tubuh material duniawi yang tersusun dari unsur-unsur fisik yang sama persis. Bagi Sadra, kebangkitan tetap bersifat jasmani, tetapi jasmani dalam arti tubuh imaginal atau tubuh ukhrawi. Tubuh ini menjaga identitas personal manusia, tetapi tidak tunduk pada hukum materi duniawi.[136]

Pada tahap kebangkitan, Mullā Ṣadrā tetap berbicara tentang tubuh. Dalam *The Wisdom of the Throne*, setelah menjelaskan keadaan kubur, ia menyatakan bahwa ketika waktu kebangkitan tiba, jiwa berada pada tubuh yang sesuai dengan keadaan batinnya, tubuh yang layak bagi surga dan kenikmatannya jika ia termasuk orang yang bahagia, atau tubuh

[134] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 214–215.

[135] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*, terj. James W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), hal. 157–158.

[136] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 211–213.

yang sesuai dengan neraka dan penderitaannya jika ia celaka. Dengan demikian, tubuh akhirat bukan tubuh material kasar, tetapi juga bukan sekadar simbol abstrak. Ia adalah tubuh nyata pada tingkat wujud imaginal, dibentuk sesuai dengan kualitas jiwa.[137]

Tubuh akhirat tersebut bersifat identik secara personal dengan manusia di dunia, tetapi tidak identik secara material. Identitas manusia tidak ditentukan oleh kesamaan seluruh partikel jasmani, sebab tubuh duniawi sendiri terus berubah sejak masa kanak-kanak hingga usia tua. Yang menjaga identitas manusia adalah jiwa dan daya imajinasi yang memelihara bentuk diri. Karena itu, manusia yang dibangkitkan tetap manusia yang sama dari sisi identitas personal, meskipun tubuhnya bukan tubuh material duniawi dari sisi unsur fisik.[138]

Di sinilah konsep *tajassum al-a'māl* memperoleh kedudukan penting. Amal manusia tidak sekadar dicatat secara eksternal lalu diberi balasan dari luar. Amal membentuk kualitas jiwa. Kebiasaan, pengetahuan, kehendak, cinta, kebencian, syahwat, dan orientasi hidup meninggalkan bentuk dalam jiwa. Setelah kematian, bentuk-bentuk itu tampil sebagai realitas imaginal yang dialami oleh jiwa. Amal baik menjelma sebagai kenikmatan, cahaya, dan kebahagiaan, sedangkan amal buruk menjelma sebagai kegelapan, penderitaan, dan keterasingan. Dengan demikian, surga dan neraka tidak hanya dipahami sebagai tempat eksternal, tetapi juga sebagai penyingkapan objektif dari kualitas jiwa yang telah dibentuk selama hidup.[139]

Dalam *The Wisdom of the Throne*, Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa setiap bentuk eksternal memiliki manifestasi khusus di wilayah jiwa, dan setiap bentuk dalam jiwa juga memiliki bentuk keberadaan dalam dunia eksternal. Ia memberi contoh bahwa kemarahan, yang di dunia ini merupakan kualitas jiwa, dapat menjelma sebagai api yang menyala di alam lain. Pengetahuan dapat menjelma sebagai mata air surga. Cinta dunia dan syahwat dapat menjelma sebagai ular dan kalajengking yang menyiksa pemiliknya. Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa balasan akhirat bukan sekadar pemberian dari luar, melainkan

[137] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, hal. 177–178.

[138] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 212.

[139] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, terj. Muhammad Khajavi (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2009), hal. 108–109.

penampakan dari bentuk batin yang telah dibangun oleh manusia sendiri.[140]

Lebih jauh, Sadra menyatakan bahwa tindakan-tindakan di dunia menjadi sebab terbentuknya karakter, sedangkan jiwa yang telah mengambil bentuk karakter itu menjadi sebab bagi tubuh-tubuh psikis di alam lain. Bahkan ia menegaskan bahwa "materi" dari tubuh-tubuh psikis tersebut tidak lain adalah jiwa manusia sendiri. Di dunia, jiwa menjadi bentuk bagi tubuh material. Di akhirat, jiwa menjadi materi bagi bentuk-bentuk ukhrawi. Dengan kata lain, dalam kehidupan dunia tubuh menjadi medan bagi pembentukan jiwa, sedangkan dalam kehidupan akhirat jiwa menjadi dasar bagi pembentukan tubuh.[141]

Pandangan ini juga menjelaskan mengapa Mullā Ṣadrā menolak transmigrasi jiwa atau reinkarnasi. Kebangkitan bukan perpindahan jiwa ke tubuh material lain. Perpindahan semacam itu justru bertentangan dengan prinsip gerak penyempurnaan, sebab mengharuskan jiwa turun kembali ke tingkat eksistensi yang lebih rendah. Yang terjadi setelah kematian bukan perpindahan numerik jiwa ke badan lain, melainkan transformasi internal jiwa ke dalam bentuk tubuh imaginal yang sesuai dengan kualitas eksistensialnya. Maka, ketika sebagian teks keagamaan berbicara tentang manusia yang dibangkitkan dalam rupa binatang, hal itu tidak harus dipahami sebagai reinkarnasi literal, tetapi sebagai penampakan forma batin sesuai karakter dominan jiwa.[142]

Keadaan pascakematian juga berbeda-beda sesuai tingkat perkembangan jiwa. Jiwa yang telah mencapai kesempurnaan intelektual dan ruhani bergerak menuju alam intelek dan memperoleh kebahagiaan yang lebih tinggi. Jiwa yang belum sempurna, tetapi masih memiliki kesiapan untuk berkembang, dapat mengalami proses penyucian melalui penderitaan imaginal. Adapun jiwa yang sangat terikat pada syahwat, amarah, dan kecenderungan rendah akan mengalami bentuk penderitaan yang merupakan manifestasi dari keadaan batinnya sendiri. Karena itu, siksa pascakematian bukan hukuman eksternal semata,

[140] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, hal. 241–242.
[141] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, hal. 242–243.
[142] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 187.

melainkan akibat ontologis dari kualitas jiwa yang terbentuk selama kehidupan dunia.[143]

Dalam struktur kosmologi Mullā Ṣadrā, keadaan ini dapat dipahami melalui tiga tingkat alam, alam materi, alam imaginal, dan alam intelek. Setelah kematian, jiwa manusia berada pada tingkat yang sesuai dengan kesempurnaannya. Jiwa yang masih kuat keterikatannya pada citra dan bentuk berada di alam imaginal, sedangkan jiwa yang telah mencapai kesempurnaan intelektual bergerak menuju alam intelek.[144]

[143] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 214–216.
[144] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, hal. 107–108.

BAB V
POSISI PEMIKIRAN JIWA MIRZA GHULAM AHMAD DALAM KHAZANAH FILSAFAT ISLAM

Bab ini dimaksudkan sebagai analisis utama dari penelitian ini. Setelah Bab III merekonstruksi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad, dan Bab IV menguraikan filsafat jiwa Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, maka Bab V ini bertugas mempertemukan keduanya dalam suatu analisis komparatif. Komparasi yang dilakukan dalam bab ini bukan dimaksudkan untuk membuktikan adanya pengaruh historis langsung antara Mirza Ghulam Ahmad dan ketiga tokoh filsafat Islam tersebut, akan tetapi dilakukan secara struktural, yaitu membaca kedekatan dan perbedaan pola pemikiran mereka dalam menjawab persoalan-persoalan pokok filsafat jiwa.

Analisis dalam bab ini disusun berdasarkan lima parameter yang telah ditetapkan sebelumnya, yaitu konsep atau hakikat jiwa, asal-usul dan kemunculan jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, dinamika dan penyempurnaan jiwa, serta eskatologi jiwa. Lima parameter ini dipilih karena masing-masing menyentuh dimensi pokok filsafat jiwa. Melalui lima parameter tersebut, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad akan dibandingkan dengan Ibn Sina sebagai representasi Peripatetik, Suhrawardi sebagai representasi Iluminasi, dan Mullā Ṣadrā sebagai representasi *Ḥikmah Muta'āliyah*.

A. Analisis Komparasi Konsep atau Hakikat Jiwa

Sebagaimana telah diuraikan dalam bab sebelumnya, Mirza Ghulam Ahmad tidak merumuskan jiwa melalui definisi teknis sebagaimana lazim ditemukan dalam tradisi *falsafah*. Ia tidak menyusun konsep jiwa dengan terminologi filsafat yang digunakan secara ketat, konsisten, dan sistematis. Pembahasannya lebih banyak bergerak dalam bahasa Qur'ani, spiritual, teologis dan analogis. Selain itu, penggunaan istilah *rūḥ* dan *nafs* dalam uraiannya juga tidak selalu dibedakan secara tegas sebagaimana dalam sebagian tradisi filsafat Islam. Meskipun demikian, keduanya tetap dapat dipahami secara integral sebagai bagian dari pembahasan mengenai jiwa. Perbedaannya lebih bersifat fungsional; *rūḥ* lebih menunjuk pada realitas jiwa sebagai ciptaan halus dari Allah yang berkaitan dengan asal-usul dan hakikat manusia, sedangkan *nafs* lebih menunjuk pada keadaan, kecenderungan, dan dinamika jiwa dalam perjalanan moral-ruhani manusia.

Secara umum, Mirza Ghulam Ahmad juga memiliki perbedaan terminologis dalam membahas jiwa bila dibandingkan dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā. Ketiga filosof tersebut, meskipun mengembangkannya dalam sistem yang berbeda, sama-sama berangkat dari atau sekurang-kurangnya mengenal rumusan klasik tentang jiwa sebagai kesempurnaan pertama bagi tubuh alamiah yang memiliki organ.[1] Ibn Sina menekankan jiwa rasional sebagai substansi imaterial yang tidak dapat direduksi kepada tubuh,[2] Suhrawardi menempatkan jiwa dalam metafisika cahaya sebagai cahaya pengatur yang sadar terhadap dirinya dan mengelola tubuh,[3] sedangkan Mullā Ṣadrā memahami jiwa sebagai realitas yang bermula secara jasmani dan menyempurna secara ruhani.[4] Adapun Mirza Ghulam Ahmad tidak merumuskan jiwa dengan definisi teknis seperti itu. Ia lebih banyak membahasakannya melalui istilah *rūḥ*, *nafs*, *nūr*, *nutfah*, dan penciptaan Ilahi.[5] Namun, komparasi pada bagian ini tidak dilakukan dengan menuntut kesamaan bentuk definisi antara Mirza Ghulam Ahmad dan para filosof pembanding. Yang dibandingkan bukan terutama rumusan terminologisnya, melainkan struktur gagasan yang terkandung di dalamnya.

Dari keseluruhan uraiannya mengenai jiwa dapat direkonstruksi bahwa jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dipahami sebagai realitas nonmaterial yang diciptakan Allah, tumbuh dalam keterkaitan dengan tubuh, bersifat halus dan bercahaya, serta mengalami perkembangan moral-ruhani. Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, ia menyatakan bahwa *rūḥ* atau jiwa bukan sesuatu yang jatuh dari atas lalu masuk ke dalam tubuh, melainkan "suatu nur (cahaya) yang justru terkandung dalam nutfah (benih manusia) secara tersembunyi, dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh."[6] Dalam tempat lain, ia menyebut bahwa *rūḥ*

---

[1] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt*, Book II, Chapter VI, terj. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952), hal. 4–7.

[2] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 58–64.

[3] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), hal. 50.

[4] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 81.

[5] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas (Jakarta: Neratja Press, 2016), hal. 3–7.

[6] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.

atau jiwa adalah "suatu cahaya yang lathif (halus), tumbuh dari tubuh itu serta dibesarkan di dalam rahim."[7]

Dari kutipan tersebut, konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki beberapa ciri pokok. *Pertama*, jiwa adalah ciptaan Allah, sehingga jiwa bukan entitas qadim atau realitas yang memiliki kemandirian eksistensial dari dirinya sendiri. *Kedua*, jiwa bersifat nonmaterial, tetapi ia tidak hadir sebagai substansi asing yang turun dari luar tubuh. *Ketiga*, jiwa memiliki hubungan erat dengan tubuh sejak tahap awal kemunculannya. *Keempat*, jiwa digambarkan dengan bahasa cahaya, namun bukan dalam arti cahaya fisik, melainkan sebagai realitas halus yang hidup, menyadarkan, dan dapat mengalami peningkatan kualitas. Dengan demikian, konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad berada di antara dua ekstrem yang sama-sama ia hindari yakni materialisme yang mereduksi jiwa kepada tubuh, dan dualisme ekstrem yang memisahkan jiwa dari tubuh secara mutlak.

1. Perbandingan dengan Ibn Sina

Jika dibandingkan dengan Ibn Sina, titik temu pertama terletak pada penolakan terhadap reduksi materialistik atas jiwa. Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai *al-kamāl al-awwal*, yaitu kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang memiliki organ dan melakukan aktivitas kehidupan.[8] Akan tetapi jiwa sebagai kesempurnaan tersebut tidak dimaksudkan sebagai identik dengan bentuk material sebagaimana kecenderungan hylomorfisme Aristoteles yang menempatkan bentuk selalu terkait erat dengan materi. Ibn Sina menggunakan istilah *kamāl* karena jiwa memang menyempurnakan tubuh dan menjadikannya hidup, tetapi tidak seluruh kesempurnaan harus dipahami sebagai bentuk yang melekat secara material pada tubuh.[9]

Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa memiliki status sebagai substansi ruhani atau substansi imaterial. Jiwa rasional mampu menangkap konsep-konsep universal, memahami dirinya sendiri, dan melakukan aktivitas intelektual tanpa bergantung secara

[7] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 17.

[8] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 4–7.

[9] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 143–144.

langsung pada alat jasmani.[10] Karena itu, meskipun jiwa berhubungan dengan tubuh dan menjadi prinsip kehidupan tubuh, hakikat jiwa rasional tidak dapat direduksi kepada tubuh. Pada titik ini, Ibn Sina dan Mirza Ghulam Ahmad sama-sama menolak materialisme. Keduanya memahami bahwa jiwa tidak secara final dijelaskan oleh mekanisme tubuh semata. Namun, pada Ibn Sina, penolakan terhadap reduksi materialistik dijelaskan melalui teori jiwa rasional sebagai substansi imaterial yang memiliki aktivitas intelektual mandiri. Adapun pada Mirza Ghulam Ahmad, penolakan tersebut dijelaskan melalui konsep *rūḥ* sebagai cahaya halus yang muncul dalam keterkaitan dengan *nutfah*, tetapi aktualisasinya terjadi melalui kuasa dan perintah Ilahi.

Sehingga perbedaan keduanya juga cukup mendasar. Ibn Sina lebih kuat menekankan kemandirian ontologis jiwa rasional setelah jiwa teraktual sebagai substansi imaterial. Tubuh memang menjadi syarat kemunculan dan individuasi awal jiwa, tetapi hakikat jiwa rasional tidak bergantung secara mutlak pada tubuh dalam keberlangsungannya.[11] Sementara itu, Mirza Ghulam Ahmad lebih menekankan keterkaitan integral antara jiwa dan tubuh. Ia tidak memulai pembahasan dari jiwa sebagai substansi imaterial yang berdiri sendiri, melainkan dari *rūḥ* sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam nutfah dan tumbuh bersama perkembangan jasmani.

2. Perbandingan dengan Suhrawardi

Jika dibandingkan dengan Suhrawardi, titik kedekatan paling jelas terletak pada penggunaan bahasa cahaya. Menurut Suhrawardi jiwa adalah cahaya. Cahaya bukan sekadar metafora, melainkan prinsip ontologis utama. Realitas tersusun dalam gradasi cahaya, dari *Nūr al-Anwār* hingga cahaya-cahaya yang lebih rendah. Jiwa manusia dalam kerangka ini dipahami sebagai *nūr isfahbadī*, yaitu cahaya pengatur yang mengelola tubuh. Jiwa mengetahui dirinya bukan melalui representasi konseptual, melainkan melalui kehadiran langsung dirinya bagi dirinya

[10] Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 144.

[11] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body* (Tesis MA, McGill University, 1998), hal. 22–24.

sendiri.[12] Karena itu, jiwa bagi Suhrawardi bukan benda material dan bukan pula fungsi tubuh, melainkan realitas cahaya yang sadar, hadir, dan mengatur.

Kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi tampak karena keduanya sama-sama menggunakan cahaya untuk menjelaskan hakikat jiwa. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* disebut sebagai *nūr* atau cahaya halus. Pada Suhrawardi, jiwa dipahami sebagai cahaya pengatur. Keduanya sama-sama menolak reduksi jiwa kepada tubuh material. Keduanya juga sama-sama menempatkan cahaya sebagai bahasa untuk menjelaskan realitas jiwa yang halus, hidup, dan memiliki hubungan dengan penyempurnaan manusia. Dalam hal ini, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki afinitas dengan corak Isyraqi Suhrawardi, terutama pada aspek simbol cahaya, status nonmaterial jiwa, dan orientasi penyucian.

Namun, kedekatan tersebut perlu dibatasi. Pada Suhrawardi, cahaya adalah prinsip metafisika yang sistematis. Seluruh struktur realitas dijelaskan melalui hierarki cahaya dan kegelapan. Jiwa berada dalam tatanan ontologi cahaya, dan pengetahuan jiwa tentang dirinya dijelaskan melalui teori ilmu huduri atau pengetahuan presensial.[13] Pada Mirza Ghulam Ahmad, istilah cahaya tidak dibangun menjadi sistem metafisika yang lengkap. Cahaya berfungsi untuk menggambarkan hakikat *rūḥ* sebagai realitas halus, potensi untuk berkembang, serta keadaan spiritual jiwa yang dapat menjadi terang atau gelap sesuai amal dan kedekatannya kepada Allah.[14] Dengan demikian, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi lebih tepat disebut sebagai kedekatan simbolik dan spiritual, disbanding dengan kesamaan sistem metafisika.

3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā

Jika dibandingkan dengan Mullā Ṣadrā, konsep jiwa Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan kedekatan yang lebih kuat pada tingkat struktur ontologis. Mullā Ṣadrā memahami jiwa dalam

[12] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 50.

[13] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hal. 151.

[14] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 11–12, 17; lihat juga Mirza Ghulam Ahmad, *The Six Parallel Stages of Physical and Spiritual Perfection in the Light of the Holy Qur'an*, terj. Kalamazad Mohammed, hal. 30–33.

kerangka *aṣālat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd*, dan gerak substansial. Dalam kerangka ini, jiwa bukan substansi imaterial yang sejak awal turun dari luar tubuh, melainkan realitas yang bermula dari proses jasmani dan kemudian bergerak menuju keberlangsungan ruhani secara dinamis. Teori ini biasa dirumuskan dengan ungkapan *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yaitu jiwa bersifat jasmani dalam asal kejadiannya dan ruhani dalam keberlangsungannya.[15] Tubuh dan jiwa bukan dua hakikat yang sepenuhnya asing, melainkan dua tingkat dari satu proses eksistensial manusia.

Pada titik ini, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan dengan Mullā Ṣadrā. Mirza Ghulam Ahmad tidak memandang jiwa sebagai entitas pra-eksisten yang turun ke tubuh, tetapi juga tidak mereduksinya menjadi produk material murni. Jiwa muncul dalam keterkaitan dengan perkembangan tubuh, tetapi setelah muncul ia memiliki karakter nonmaterial yang melampaui tubuh. Dalam bahasa Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* adalah cahaya halus yang tersembunyi dalam nutfah, menjadi nyata seiring perkembangan tubuh, dan terus mengalami peningkatan kualitas melalui amal serta penyucian ruhani.[16] Struktur ini dekat dengan pola Sadrian, dari jasmani menuju ruhani, dari potensi menuju aktualitas, dan dari tingkat wujud yang rendah menuju tingkat yang lebih tinggi.

Kedekatan tersebut semakin tampak dalam cara keduanya memahami jiwa sebagai realitas dinamis. Mullā Ṣadrā tidak memandang jiwa sebagai entitas statis yang selesai sejak awal. Jiwa bergerak dan menyempurna melalui intensifikasi wujud. Fakultas-fakultas jiwa, seperti vegetatif, hewani, imajinal, rasional, dan ruhani, bukan entitas-entitas aksidental yang berdiri di luar jiwa, melainkan manifestasi dari satu wujud jiwa yang sama pada tingkat aktualitas yang berbeda.[17] Mirza Ghulam Ahmad memang tidak membangun teori fakultas jiwa seperti itu, tetapi ia juga memahami jiwa sebagai realitas yang berkembang.

---

[15] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 81

[16] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications, 2004), hal. 405–406.

[17] Mullā Ṣadrā, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, terj. Muhammad Khajavi (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2009), hal. 101–103.

Jiwa dapat bergerak dari keadaan rendah menuju keadaan yang lebih tinggi, dari dominasi *nafs ammārah* menuju kesadaran *nafs lawwāmah*, lalu mencapai ketenteraman *nafs muṭma'innah*. Dengan demikian, baik Mullā Ṣadrā maupun Mirza Ghulam Ahmad sama-sama menempatkan jiwa sebagai realitas yang bergerak, bertumbuh, dan menyempurna, bukan sebagai entitas beku yang selesai sejak awal.

Meski demikian, kedekatan tersebut tidak berarti bahwa Mirza Ghulam Ahmad dapat disebut Sadrian dalam arti mazhabi. Mullā Ṣadrā menjelaskan jiwa melalui perangkat metafisika teknis yang sangat sistematis, seperti keutamaan wujud, gradasi wujud, gerak substansial, kesatuan jiwa dan fakultas-fakultasnya, serta perkembangan eksistensial dari materi menuju imaterialitas.[18] Mirza Ghulam Ahmad tidak memakai perangkat ini. Ia menjelaskan jiwa melalui bahasa wahyu, pengalaman ruhani, analogi natural, dan kritik terhadap pandangan yang ia anggap keliru, seperti pra-eksistensi dan transmigrasi jiwa. Karena itu, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak dapat disebut Sadrian dalam arti sistem filsafat, tetapi memiliki konvergensi struktural yang kuat dengan *Ḥikmah Muta'āliyah* pada aspek konsep jiwa.

B. Analisis Komparasi Asal-Usul dan Kemunculan Jiwa

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, asal-usul jiwa dijelaskan melalui penolakan tegas terhadap pra-eksistensi jiwa. Ia menolak pandangan bahwa *rūḥ* telah ada sebagai entitas individual sebelum tubuh, lalu turun atau masuk ke dalam tubuh dari luar.[19] Pernyataan ini menunjukkan bahwa *rūḥ* tidak dipahami sebagai substansi asing yang telah berdiri sendiri sebelum tubuh, melainkan sebagai realitas halus yang muncul dalam keterkaitan dengan proses jasmani manusia.

Akan tetapi, pandangan ini tidak boleh dipahami secara materialistik. Ketika Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa *rūḥ* terkandung dalam nutfah dan tumbuh seiring perkembangan tubuh, ia tidak bermaksud mengatakan bahwa tubuh menciptakan *rūḥ* secara otonom. Tubuh hanya menjadi medan atau kerangka kesiapan

[18] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 164–174

[19] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.

bagi munculnya *rūḥ*. Aktualisasi *rūḥ* tetap terjadi melalui kuasa Allah. Dalam *The Essence of Islam*, ia menjelaskan bahwa setelah unsur reproduktif berpadu dan kerangka embrio memperoleh kesiapan, "the soul is activated from the framework by the power of God Almighty."[20] Dengan demikian, terdapat tiga unsur dalam teori kemunculan jiwa Mirza Ghulam Ahmad, yakni nutfah sebagai dasar jasmani, kesiapan tubuh sebagai syarat aktualisasi, dan kuasa Allah sebagai sebab yang menghidupkan *rūḥ*.

Struktur ini membuat pemikiran Mirza Ghulam Ahmad berada di antara dua kutub yang ia tolak. Di satu sisi, ia menolak pandangan bahwa jiwa telah ada secara individual sebelum tubuh dan kemudian turun ke dalam jasad. Di sisi lain, ia juga menolak materialisme yang menjadikan jiwa sebagai produk mekanis tubuh. Jiwa memang muncul dalam keterkaitan dengan proses jasmani, tetapi hakikatnya tetap merupakan ciptaan Allah dan tidak dapat direduksi menjadi materi. Dengan kata lain, tubuh bukan sebab otonom bagi jiwa, melainkan tempat kesiapan bagi aktualisasi *rūḥ* melalui *amr* dan kuasa Allah.

Pembedaan antara *amr* dan *khalq* menjadi penting dalam memahami posisi tersebut. Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa *amr* menunjuk pada penciptaan sesuatu dari ketiadaan melalui perintah Allah, sedangkan *khalq* menunjuk pada pembentukan sesuatu dari bahan yang telah ada sebelumnya.[21] Jiwa termasuk dalam wilayah *amr* karena ia bukan hasil biologis otomatis dari unsur jasmani. Namun, kemunculannya tetap berkaitan dengan struktur jasmani yang telah disiapkan. Karena itu, teori asal-usul jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat disebut sebagai teori kemunculan ruhani dari kesiapan jasmani melalui *amr* Ilahi. Tubuh menyediakan medan, tetapi Allah yang mengaktualkan *rūḥ* sebagai ciptaan baru.

1. Perbandingan dengan Ibn Sina

Jika dibandingkan dengan Ibn Sina, terdapat titik temu penting. Ibn Sina juga menolak pra-eksistensi jiwa individual sebelum tubuh. Menurutnya, jiwa manusia tidak mendahului tubuh secara temporal, melainkan muncul ketika tubuh telah

[20] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124.

[21] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 399–400; mengutip *Surmah Chashm Arya*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2, hal. 171–177.

memiliki kesiapan tertentu untuk menerimanya.[22] Tubuh dalam filsafat Ibn Sina berfungsi sebagai prinsip individuasi awal bagi jiwa. Tanpa tubuh, jiwa-jiwa individual tidak dapat dibedakan secara numerik. Karena itu, Ibn Sina menolak gagasan bahwa jiwa-jiwa manusia telah ada secara individual sebelum tubuh. Jika jiwa telah ada sebelum tubuh, maka muncul problem, apakah jiwa itu satu atau banyak. Jika satu, maka jiwa setiap manusia menjadi jiwa yang sama. Jika banyak, maka tidak ada dasar pembeda numerik karena jiwa imaterial tidak memiliki materi sebagai prinsip individuasi.[23] Begitu juga dengan Mirza Ghulam Ahmad, ia menolak gagasan pra-eksistensi jiwa, tetapi dengan dasar yang berbeda. Baginya, *rūḥ* bukan sesuatu yang jatuh dari atas ke dalam kandungan, melainkan cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan menjadi nyata seiring perkembangan tubuh.[24]

Selain itu keduanya sama-sama menempatkan tubuh sebagai syarat penting bagi kemunculan jiwa individual. Namun, alasan dan kerangka konseptual yang mereka gunakan berbeda. Ibn Sina menjelaskannya melalui problem individuasi, kesiapan tubuh, dan metafisika Peripatetik tentang jiwa sebagai substansi imaterial yang muncul ketika tubuh telah siap.[25] Pada Ibn Sina, tubuh yang telah mencapai kesiapan tertentu menjadi kondisi bagi aktualisasi jiwa. Tubuh tidak menciptakan jiwa, tetapi menyediakan kesiapan dan dasar individuasi bagi jiwa yang muncul.

Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya melalui bahasa nutfah, penciptaan Ilahi, dan kuasa Allah yang mengaktifkan *rūḥ* dari kerangka jasmani yang telah siap. Dalam kerangka pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, tubuh atau *nutfah* juga berfungsi sebagai medan kesiapan bagi kemunculan *rūḥ*. Akan tetapi, *rūḥ* tidak muncul sebagai hasil mekanis tubuh, melainkan diaktifkan oleh kuasa Allah ketika kerangka jasmani telah siap. Dengan demikian, keduanya sama-sama menempatkan tubuh

[22] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology,* hal. 58–60.

[23] Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal. 124–126.

[24] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 58–60; Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.

[25] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body*, hal. 22–24.

sebagai syarat penting bagi kemunculan jiwa, tetapi bukan sebagai sebab otonom yang menciptakan jiwa.[26]

Perbedaan keduanya terletak pada kerangka konseptual yang digunakan untuk menjelaskan aktualisasi jiwa. Ibn Sina menjelaskan kemunculan jiwa melalui problem individuasi, kesiapan tubuh, dan metafisika Peripatetik tentang jiwa sebagai substansi imaterial yang muncul ketika tubuh telah siap. Dalam kerangka ini, aktualisasi jiwa berkaitan dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi, yaitu Akal Aktif. Adapun Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya melalui bahasa *nutfah*, penciptaan Ilahi, dan kuasa Allah yang mengaktifkan *rūḥ* dari kerangka jasmani yang telah siap. Karena itu, kesamaan keduanya bersifat struktural, bukan terminologis: keduanya sama-sama menolak pra-eksistensi dan menempatkan tubuh sebagai syarat kemunculan jiwa, tetapi berbeda dalam prinsip aktualisasinya.[27]

Perbedaan yang lebih tajam terletak pada prinsip aktualisasi jiwa. Pada Ibn Sina, kesiapan tubuh bukan sebab pencipta jiwa, melainkan kondisi penerimaan bagi aktualisasi jiwa. Jiwa muncul ketika tubuh telah mencapai kesiapan tertentu, tetapi aktualisasinya tetap dikaitkan dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi, yaitu Akal Aktif (*al-ʿaql al-faʿʿāl*) sebagai pemberi bentuk. Dalam kosmologi Ibn Sina, Akal Aktif berada pada ujung rangkaian emanasi akal-akal dan berperan sebagai penghubung antara alam intelektual dan dunia sublunar. Dalam konteks jiwa manusia, ketika tubuh telah mencapai kesiapan tertentu, Akal Aktif mengaktualkan jiwa yang sesuai dengan kesiapan tubuh tersebut.[28] Dengan demikian, momentum kemunculan jiwa dalam filsafat Ibn Sina adalah pertemuan antara kesiapan tubuh dan aktualisasi Akal Aktif.

Pada Mirza Ghulam Ahmad, momentum kemunculan jiwa tidak dijelaskan melalui Akal Aktif, melainkan melalui *amr* Allah. Tubuh yang telah siap tidak dengan sendirinya menghasilkan *rūḥ*. *Rūḥ* menjadi aktual ketika Allah

---

[26] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 58–60; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406.

[27] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 124–131; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406.

[28] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 88, 130–131; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), hal. 74–83.

menghidupkan susunan jasmani tersebut melalui kuasa dan perintah-Nya. Dalam hal ini, skema Mirza Ghulam Ahmad dan Ibn Sina memang memiliki kemiripan; tubuh siap, lalu jiwa teraktual. Namun, prinsip aktualisasinya berbeda. Ibn Sina memakai kerangka emanasi dan Akal Aktif, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad memakai kerangka *amr*, tajalli Ilahi, dan kehendak Allah. Karena itu, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki irisan dengan Ibn Sina pada level struktur, tetapi sekaligus lebih dekat dengan horizon teologis-Qur'ani karena menjadikan tindakan kreatif Allah sebagai penentu aktualisasi *rūḥ*.

Perbedaan lain tampak dalam hubungan antara kemunculan jiwa dan tubuh. Pada Ibn Sina, tubuh adalah syarat kemunculan dan individuasi, tetapi setelah jiwa rasional teraktual sebagai substansi imaterial, ia memiliki keberlangsungan yang tidak bergantung secara mutlak pada tubuh.[29] Pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh tidak hanya penting pada awal kemunculan jiwa, tetapi tetap memiliki fungsi dalam perkembangan dan pengalaman jiwa, bahkan dalam bentuk lain setelah kematian. Karena itu, teori kemunculan jiwa Mirza Ghulam Ahmad lebih integral terhadap tubuh dibandingkan Ibn Sina. Ibn Sina cenderung menempatkan tubuh sebagai syarat awal dan instrumen duniawi, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menempatkan tubuh sebagai bagian dari keseluruhan perjalanan jiwa.

Selain menolak pra-eksistensi jiwa dan sama-sama menempatkan tubuh sebagai syarat penting bagi kemunculan jiwa. Mirza Ghulam Ahmad dan Ibn Sina juga sepakat dalam penolakan terhadap transmigrasi jiwa atau *tanāsukh*. Ibn Sina menolak transmigrasi karena pandangan tersebut menimbulkan konsekuensi yang tidak dapat diterima, yaitu kemungkinan satu tubuh memiliki dua jiwa; jiwa yang muncul bersama kesiapan tubuh itu sendiri dan jiwa lain yang berpindah dari tubuh sebelumnya. Dengan demikian, transmigrasi merusak kesatuan subjek manusia dan bertentangan dengan prinsip bahwa jiwa individual muncul bersama kesiapan tubuhnya.[30]

[29] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, terj. Fazlur Rahman, hal. 60–64.
[30] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body*, hal. 22–24.

Meski begitu dasar penolakan keduanya berbeda. Mirza Ghulam Ahmad menolak dengan dasar teologis dan polemis terhadap doktrin Arya Samaj. Ia mengkritik pandangan yang menganggap bahwa *rūḥ* jatuh ke dalam tumbuhan, lalu masuk ke dalam tubuh manusia melalui makanan atau proses reproduksi. Baginya, pandangan semacam ini merusak pemahaman yang benar tentang penciptaan *rūḥ* dan bertentangan dengan hukum Ilahi. Sedangkan Ibn Sina menolaknya melalui argumen individuasi dan keunikan subjek yang lebih bersifat ontologis.[31]

2. Perbandingan dengan Suhrawardi

Jika dibandingkan dengan Suhrawardi, titik temunya terletak pada penolakan terhadap asal-usul material jiwa dan penggunaan bahasa cahaya. Suhrawardi memahami jiwa sebagai cahaya yang berasal dari tatanan cahaya yang lebih tinggi, dengan Tuhan sebagai *Nūr al-Anwār*. Dari-Nya memancar cahaya-cahaya yang lebih rendah secara hierarkis. Realitas tidak tersusun datar, melainkan bertingkat menurut intensitas cahaya. Cahaya yang lebih tinggi menguasai dan menerangi cahaya yang lebih rendah, sedangkan materi berada pada tingkat paling rendah sebagai kegelapan atau *barzakh* dalam arti opasitas, bukan sebagai prinsip tandingan yang setara dengan cahaya.[32]

Dalam kerangka ini, jiwa manusia bukan produk tubuh material. Tubuh berada pada tingkat realitas yang lebih rendah dan gelap, sehingga tidak mungkin menjadi sumber hakiki bagi cahaya jiwa. Jiwa adalah cahaya imaterial yang hadir dalam keterkaitan dengan tubuh ketika tubuh memiliki kesiapan untuk menerimanya. Suhrawardi menyebut jiwa manusia sebagai *nūr isfahbadī*, yaitu cahaya pengatur yang mengelola tubuh.[33] Dengan demikian, tubuh bukan pencipta jiwa, melainkan medan penerimaan dan manifestasi bagi kehadiran cahaya jiwa. Jiwa hadir melalui skema iluminasi, hadir dari tatanan cahaya yang lebih tinggi, cahaya pengatur hadir pada tubuh yang siap dan mengatur tubuh selama kehidupan dunia.

---

[31] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 402–404; mengutip *Nasim-e-Da'wat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 19, hal. 441–444.

[32] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), hal. 40–50.

[33] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 50.

Selain itu, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi tampak pada penggunaan bahasa cahaya dan pada penolakan terhadap materialisme. Mirza Ghulam Ahmad menyebut *rūḥ* sebagai *nūr* yang tersembunyi dalam nutfah dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh.[34] Suhrawardi memahami jiwa sebagai cahaya pengatur yang hadir bagi dirinya sendiri dan mengatur tubuh.[35] Keduanya sama-sama menolak bahwa jiwa dapat direduksi kepada materi. Keduanya juga sama-sama memakai cahaya untuk menggambarkan realitas jiwa sebagai sesuatu yang halus, hidup, dan lebih tinggi daripada tubuh material.

Namun, perbedaannya juga jelas. Pada Suhrawardi, konsep cahaya merupakan bagian dari metafisika yang sistematis. Seluruh realitas dijelaskan melalui hierarki cahaya dan kegelapan, dengan *Nūr al-Anwār* sebagai sumber tertinggi. Jiwa berada dalam struktur ontologi cahaya tersebut. Pada Mirza Ghulam Ahmad, cahaya tidak disusun sebagai sistem metafisika universal. Istilah *nūr* lebih berfungsi untuk menjelaskan hakikat *rūḥ* sebagai realitas halus yang diciptakan Allah, bukan sebagai bagian dari kosmologi cahaya yang lengkap. Dengan demikian, meskipun keduanya bertemu dalam bahasa cahaya, sumber dan mekanisme kehadiran jiwa berbeda. Pada Suhrawardi, jiwa hadir sebagai cahaya pengatur dari hierarki cahaya; pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* adalah cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan diaktualkan oleh *amr* Allah.

Karena itu, kemunculan jiwa pada Suhrawardi tidak tepat disebut Platonik dalam arti jiwa individual telah ada secara mandiri di alam atas, lalu turun ke tubuh. Suhrawardi menolak pra-eksistensi jiwa individual yang mandiri, sebab sebelum berhubungan dengan tubuh tidak ada dasar pembedaan numerik antarjiwa.[36] Namun, pemikirannya tetap memiliki nuansa Platonik-Neoplatonik dalam arti adanya tatanan imaterial yang lebih tinggi, hierarki cahaya, dan orientasi jiwa untuk kembali kepada sumber cahayanya. Dengan demikian, jiwa pada Suhrawardi bukan hasil produksi tubuh, tetapi juga bukan

[34] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, hal. 11.
[35] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75.
[36] Suhrawardī, *The Shape of Light*, hal. 58–59.

individu kekal yang turun begitu saja. Jiwa hadir sebagai cahaya pengatur ketika tubuh memiliki kesiapan untuk menerimanya.

Dalam hal ini, tubuh pada Suhrawardi memang berada dalam struktur gradasi realitas, tetapi bukan dalam pengertian yang sama dengan Mullā Ṣadrā. Pada Suhrawardi, tubuh bukan tahap yang secara substansial bertransformasi menjadi jiwa. Tubuh adalah medan gelap yang menerima, memantulkan, atau menghalangi cahaya jiwa. Kegelapan bukan dimaksudkan sebagai prinsip ontologis yang berdiri melawan cahaya secara setara, melainkan tingkat keterhijaban atau derajat paling lemah dari penampakan cahaya.[37] Karena itu, relasi jiwa dan tubuh dalam Suhrawardi bersifat iluminatif sekaligus hierarkis; jiwa sebagai cahaya pengatur hadir pada tubuh yang siap, tetapi tubuh tidak menjadi sumber ontologis jiwa.

3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā

Komparasi dengan Mullā Ṣadrā memperlihatkan kedekatan yang lebih kuat. Dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*, Mullā Ṣadrā merumuskan teori jiwa dengan doktrin *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*, yaitu jiwa bersifat jasmani dalam kemunculannya dan ruhani dalam keberlangsungannya.[38] Maksudnya, jiwa tidak turun dari luar sebagai substansi imaterial yang telah sempurna, tetapi muncul melalui proses jasmani. Namun, jiwa tidak berhenti sebagai materi. Melalui gerak substansial, jiwa bergerak menuju tingkat wujud yang lebih tinggi hingga memiliki keberlangsungan ruhani.[39]

Pada titik inilah pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki konvergensi struktural yang kuat dengan Mullā Ṣadrā. Konvergensi *pertama* terletak pada penolakan terhadap pra-eksistensi jiwa individual. Keduanya sama-sama tidak memandang jiwa sebagai entitas sempurna yang telah ada sebelum tubuh, lalu turun atau masuk ke dalam tubuh dari luar. Pada Mullā Ṣadrā, jiwa tidak datang sebagai substansi imaterial yang telah selesai, melainkan bermula dari proses jasmani. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* juga tidak dipahami sebagai sesuatu

[37] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard (London: Kegan Paul International, 1993), hal. 212–213.

[38] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 81.

[39] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

yang jatuh dari atas ke dalam kandungan, melainkan sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan semakin nyata seiring perkembangan tubuh.[40]

Konvergensi Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā dalam hal ini berbeda dari titik temu Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina. Ibn Sina memang juga menolak pra-eksistensi jiwa individual, tetapi penolakannya terutama dibangun melalui problem individuasi: jiwa individual tidak dapat dibedakan sebelum adanya tubuh sebagai prinsip pembeda. Tubuh dalam sistem Ibn Sina berfungsi sebagai syarat kesiapan dan individuasi, sementara aktualisasi jiwa tetap dikaitkan dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi, yaitu Akal Aktif. Adapun pada Mullā Ṣadrā, penolakan terhadap pra-eksistensi jiwa lebih radikal karena jiwa tidak hanya membutuhkan tubuh sebagai prinsip individuasi, tetapi memang bermula dari proses jasmani itu sendiri. Pada dimensi ontogenetik inilah Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan kedekatan yang lebih kuat dengan Mullā Ṣadrā: *rūḥ* tidak hanya "terindividuasi" melalui tubuh, tetapi dijelaskan sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan menjadi nyata melalui perkembangan jasmani, meskipun aktualisasinya tetap berasal dari kuasa Allah.

Konvergensi *kedua* terletak pada penolakan terhadap reduksi materialistik. Walaupun keduanya menghubungkan kemunculan jiwa dengan proses jasmani, keduanya tidak menjadikan tubuh sebagai pencipta jiwa secara material. Pada Mullā Ṣadrā, tubuh adalah titik awal gerak eksistensial jiwa, tetapi jiwa kemudian mengalami intensifikasi wujud menuju taraf ruhani. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *nutfah* dan tubuh menjadi medan kesiapan bagi kemunculan *rūḥ*, tetapi aktualisasi *rūḥ* tetap terjadi melalui kuasa dan *amr* Allah. Dengan demikian, tubuh berperan penting dalam kemunculan jiwa, tetapi bukan sumber otonom yang menciptakan jiwa.[41]

Konvergensi ini berbeda dari kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina. Ibn Sina juga menolak asal-usul

[40] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas (Jakarta: Neratja Press, 2016), hal. 11, 17.

[41] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications, 2004), hal. 405–406; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

material jiwa, tetapi ia lebih menekankan bahwa jiwa rasional adalah substansi imaterial yang tidak dihasilkan oleh tubuh. Tubuh berfungsi sebagai syarat kesiapan dan individuasi, sedangkan aktualisasi jiwa dikaitkan dengan prinsip imaterial yang lebih tinggi, yaitu Akal Aktif. Karena itu, pada Ibn Sina, penolakan terhadap materialisme cenderung bergerak ke arah pemisahan yang lebih tajam antara tubuh dan jiwa rasional. Adapun pada Mirza Ghulam Ahmad dan Mullā Ṣadrā, penolakan terhadap materialisme tidak membuat tubuh menjadi sekadar wadah eksternal. Tubuh tetap menjadi medan internal bagi kemunculan jiwa, meskipun bukan sumber otonom yang menciptakannya.

Konvergensi ini juga berbeda dari kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi. Suhrawardi menolak asal-usul material jiwa karena jiwa adalah cahaya imaterial, sedangkan tubuh atau materi berada pada taraf gelap dan lebih rendah dalam hierarki cahaya. Tubuh tidak mungkin menjadi sumber ontologis bagi jiwa sebagai cahaya pengatur. Karena itu, jiwa hadir pada tubuh yang siap melalui skema iluminasi dari tatanan cahaya yang lebih tinggi. Mirza Ghulam Ahmad memang dekat dengan Suhrawardi dalam penggunaan bahasa cahaya, tetapi arah penjelasannya berbeda. Pada Suhrawardi, jiwa dijelaskan dari hierarki cahaya menuju tubuh; sedangkan pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* dijelaskan sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah*, tumbuh bersama perkembangan jasmani, lalu diaktualkan oleh *amr* Allah. Dalam aspek keterkaitan internal antara perkembangan jasmani dan penampakan jiwa, Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan kedekatan dengan Mullā Ṣadrā, karena keduanya mengaitkan kemunculan jiwa dengan proses jasmani tanpa mereduksinya kepada materi.

Konvergensi *ketiga* terletak pada pemahaman bahwa tubuh bukan sekadar wadah eksternal bagi jiwa. Dalam pemikiran Mullā Ṣadrā, tubuh dan jiwa tidak dipahami sebagai dua substansi asing yang dipertemukan secrelasiara mekanis, melainkan sebagai dua tingkat dari satu proses eksistensial manusia. Tubuh adalah tahap awal, sedangkan jiwa adalah taraf yang lebih tinggi dari gerak wujud manusia. Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, tubuh juga bukan wadah pasif. Tubuh merupakan medan kemunculan, perkembangan, amal, dan

penyempurnaan jiwa. Gerak tubuh, amal lahiriah, dan disiplin jasmani memberi pengaruh terhadap keadaan akhlaki dan ruhani manusia. Karena itu, baik Mullā Ṣadrā maupun Mirza Ghulam Ahmad sama-sama memberi tempat positif kepada tubuh dalam perjalanan jiwa.

Konvergensi *keempat* terletak pada penolakan terhadap *tanāsukh* atau transmigrasi jiwa. Mullā Ṣadrā menolak pandangan bahwa jiwa dapat berpindah dari satu tubuh ke tubuh lain setelah kematian. Penolakan ini berkaitan dengan doktrinnya bahwa jiwa bersifat jasmani dalam kemunculannya dan ruhani dalam keberlangsungannya. Setiap jiwa muncul melalui proses jasmani tertentu dan berkembang bersama tubuhnya sendiri melalui gerak substansial. Karena itu, jiwa yang telah mencapai tingkat aktualitas tertentu tidak mungkin kembali masuk ke tubuh lain yang masih berada pada tahap kesiapan awal. Perpindahan jiwa ke tubuh lain akan merusak kesatuan proses eksistensial antara tubuh dan jiwa.[42]

Mirza Ghulam Ahmad juga menolak *tanāsukh*, meskipun dasar penolakannya tidak dibangun melalui teori gerak substansial sebagaimana Mullā Ṣadrā. Ia mengkritik pandangan yang menganggap bahwa *rūḥ* dapat berpindah dari satu bentuk kehidupan ke bentuk kehidupan lain, misalnya dari tumbuhan, lalu masuk ke dalam tubuh manusia melalui makanan atau proses reproduksi. Baginya, pandangan seperti itu keliru karena *rūḥ* bukan entitas yang berpindah-pindah dari satu tubuh ke tubuh lain, melainkan ciptaan Allah yang muncul dalam keterkaitan dengan *nutfah* dan diaktualkan melalui kuasa Ilahi. Dengan demikian, Mullā Ṣadrā dan Mirza Ghulam Ahmad sama-sama menolak transmigrasi jiwa, tetapi alasan yang digunakan berbeda; Mullā Ṣadrā menolaknya berdasarkan kesatuan eksistensial tubuh-jiwa dan gerak substansial, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menolaknya berdasarkan konsep penciptaan *rūḥ* melalui *nutfah*, *amr* Allah, dan kritik teologis terhadap doktrin perpindahan *rūḥ*.[43]

Berdasarkan perbandingan tersebut, kemunculan jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak sepenuhnya dapat ditempatkan hanya pada salah satu pola Ibn Sina atau Mullā

[42] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.
[43] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 402–406.

Ṣadrā. Pada tingkat struktur kausal, pemikirannya memiliki kedekatan kuat dengan Ibn Sina: tubuh terlebih dahulu mencapai kesiapan tertentu, sedangkan aktualisasi jiwa berasal dari sebab imaterial yang melampaui tubuh. Perbedaannya, Ibn Sina menjelaskan sebab terdekat tersebut melalui Akal Aktif dalam tatanan emanasi, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad secara langsung menunjuk kuasa dan *amr* Allah.

Akan tetapi, pada tingkat hubungan ontogenetik antara jiwa dan tubuh, Mirza Ghulam Ahmad lebih dekat dengan Mullā Ṣadrā. *Rūḥ* tidak digambarkan sebagai substansi yang datang dari luar kepada tubuh, tetapi sebagai cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan menjadi nyata seiring perkembangan jasmani. Kedekatan ini tetap terbatas karena Mirza Ghulam Ahmad tidak merumuskan transformasi jasmani menuju jiwa melalui teori gerak substansial. Dengan demikian, posisi Mirza Ghulam Ahmad pada aspek kemunculan jiwa memperlihatkan konvergensi ganda: Avicennian pada skema kesiapan dan sebab aktualisasi, serta Sadrian pada penekanan terhadap keterkaitan internal antara perkembangan jasmani dan penampakan *rūḥ*.

C. Analisis Komparasi Relasi Jiwa dan Tubuh

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, relasi jiwa dan tubuh bersifat integral, fungsional, misterius, dan berkelanjutan. Disebut integral karena jiwa tidak direduksi kepada tubuh, tetapi juga tidak dipisahkan dari tubuh secara ekstrem. Jiwa merupakan realitas nonmaterial yang diaktualkan melalui kuasa Allah, tetapi kemunculan, perkembangan, dan penyempurnaannya berlangsung dalam keterkaitan erat dengan tubuh. Disebut fungsional karena tubuh menjadi medium bagi aktualisasi potensi jiwa selama kehidupan dunia. Disebut misterius karena relasi keduanya tidak dijelaskan melalui mekanisme biologis semata, tetapi melalui kehendak dan *amr* Ilahi. Disebut berkelanjutan karena hubungan jiwa dan tubuh tidak berhenti pada kematian, melainkan berubah bentuk dalam alam barzakh dan kebangkitan. Karena itu, tubuh tidak dipahami sebagai wadah pasif yang sekadar ditempati oleh jiwa, melainkan sebagai medium tempat jiwa muncul, beramal, berkembang, dan membentuk kualitas dirinya.[44]

[44] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17.

Relasi integral ini tampak sejak pembahasan Mirza Ghulam Ahmad tentang asal-usul *rūḥ*. Ia menyatakan bahwa *rūḥ* bukan sesuatu yang turun dari luar tubuh, melainkan cahaya halus yang tersembunyi dalam nutfah dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh.[45] Dalam tempat lain, ia menyebut bahwa *rūḥ* adalah "suatu cahaya yang lathif (halus), tumbuh dari tubuh itu serta dibesarkan di dalam rahim."[46] Pernyataan ini menunjukkan bahwa tubuh bukan unsur asing bagi jiwa. Tubuh menjadi medan awal tempat *rūḥ* tampak dan berkembang. Akan tetapi, tubuh juga bukan pencipta otonom *rūḥ*, sebab *rūḥ* diaktifkan melalui kuasa Allah ketika struktur jasmani telah mencapai kesiapan tertentu.[47] Dengan demikian, hubungan jiwa dan tubuh pada Mirza Ghulam Ahmad bukan relasi identitas material, tetapi juga bukan relasi eksternal antara dua substansi yang sepenuhnya asing.

Keterkaitan tersebut berlanjut pada kehidupan moral dan spiritual manusia. Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa keadaan alami manusia "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan akhlaki", dan keadaan akhlaki juga "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan rohani."[48] Pernyataan ini memperlihatkan bahwa tubuh, moralitas, dan spiritualitas berada dalam satu kesinambungan. Kebutuhan jasmani tidak dipandang sebagai sesuatu yang harus dimusnahkan, melainkan sebagai energi dasar yang harus diarahkan. Dorongan alami dapat menjadi dasar bagi pembentukan akhlak apabila dikendalikan oleh petunjuk Ilahi, dan akhlak dapat meningkat menjadi keadaan ruhani apabila jiwa mencapai ketenteraman serta kedekatan dengan Allah.[49]

Bahkan setelah kematian, Mirza Ghulam Ahmad tetap mempertahankan prinsip keikutsertaan tubuh pada *rūḥ*. Ia menyatakan bahwa "untuk terlaksananya pekerjaan-pekerjaan *rūḥ* secara sempurna, keikutsertaan tubuh pada *rūḥ* adalah kekal."[50] Pernyataan ini perlu dipahami secara hati-hati sebab yang dimaksud bukan tubuh material duniawi bersifat kekal, melainkan bahwa *rūḥ*

[45] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.
[46] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 17.
[47] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124.
[48] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 21–22.
[49] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 21–24.
[50] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150.

senantiasa berhubungan dengan suatu bentuk tubuh atau medium korporeal yang sesuai dengan alamnya. Karena itu, setelah tubuh duniawi hancur, *rūḥ* di alam barzakh memperoleh tubuh sementara untuk mencicipi buah amalnya. Tubuh tersebut "bukanlah dari jenis tubuh duniawi", melainkan dipersiapkan "dari suatu *Nūr*, atau kebalikannya, dari kegelapan, sesuai dengan keadaan amal perbuatan."[51] Dengan kata lain, tubuh barzakh adalah bentuk eksistensial yang sesuai dengan kualitas amal manusia.

Dari sini tampak bahwa relasi jiwa dan tubuh pada Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya bersifat ontologis, tetapi juga moral dan eskatologis. Secara ontologis, tubuh menjadi medan kemunculan dan aktualisasi jiwa. Secara moral, tubuh menjadi sarana amal yang membentuk kualitas ruhani. Secara eskatologis, kualitas amal tersebut kemudian menjelma dalam bentuk tubuh barzakh yang terang atau gelap. Karena itu, tubuh tidak hanya berperan pada awal kehidupan manusia, tetapi juga menjadi bagian dari struktur keberlanjutan jiwa setelah kematian, meskipun dalam bentuk yang berbeda dari tubuh material duniawi.

1. Perbandingan dengan Ibn Sina

Jika dibandingkan dengan Ibn Sina dalam konteks relasi jiwa dan tubuh, titik temunya terletak pada pengakuan bahwa tubuh memiliki peran penting bagi aktualisasi jiwa dalam kehidupan dunia. Ibn Sina memang menegaskan bahwa jiwa rasional tidak identik dengan tubuh dan tidak dapat direduksi kepada organ jasmani. Namun, selama kehidupan dunia, tubuh tetap menjadi instrumen utama bagi jiwa untuk berhubungan dengan alam material. Melalui tubuh, jiwa memperoleh pengalaman inderawi, mengolah citra, membentuk imajinasi, melakukan tindakan, dan secara bertahap mempersiapkan diri bagi aktualisasi intelektual. Dengan demikian, tubuh dalam filsafat Ibn Sina bukan sumber hakiki jiwa, tetapi sarana operasional yang memungkinkan jiwa menjalankan fungsi-fungsinya di dunia.[52]

Namun, relasi jiwa dan tubuh pada Ibn Sina tetap cenderung bersifat instrumental dan hierarkis. Jiwa adalah

[51] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[52] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 25–38.

prinsip pengatur, sedangkan tubuh adalah alat yang digunakan oleh jiwa dalam kehidupan dunia. Jiwa rasional memiliki aktivitas khas yang tidak bergantung secara langsung pada organ jasmani, yaitu memahami makna universal dan menyadari dirinya sendiri.[53] Dengan demikian, tubuh penting bagi aktualisasi jiwa di dunia, tetapi tidak menentukan hakikat jiwa rasional secara mutlak.

Di sini perlu dibedakan antara ketergantungan fungsional dan ketergantungan ontologis. Bagi Ibn Sina, jiwa membutuhkan tubuh secara fungsional selama kehidupan dunia. Melalui tubuh, jiwa menerima data inderawi, membentuk imajinasi, melakukan tindakan, dan membangun pengalaman. Akan tetapi, kebutuhan fungsional tersebut tidak berarti jiwa bergantung secara ontologis kepada tubuh. Jiwa rasional, setelah teraktual sebagai substansi imaterial, tetap memiliki keberlangsungan meskipun tubuh material mengalami kehancuran. Dengan demikian, Ibn Sina mempertahankan hubungan erat jiwa dan tubuh dalam kehidupan dunia, tetapi tetap memberi tekanan pada kemandirian ontologis jiwa rasional.

Dalam konteks ini, Mirza Ghulam Ahmad memiliki titik temu dengan Ibn Sina karena sama-sama melihat tubuh sebagai sarana penting bagi aktualisasi jiwa selama kehidupan dunia. Namun, Mirza Ghulam Ahmad memberi tekanan yang lebih kuat pada relasi timbal balik antara tubuh dan jiwa. Tubuh bukan hanya instrumen bagi jiwa untuk memperoleh pengalaman lahiriah, melainkan juga medan pembentukan akhlak dan keruhanian. Gerak jasmani menampakkan pengaruhnya pada tubuh. Dengan demikian, pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh bukan sekadar alat operasional jiwa, tetapi medium aktif dalam proses penyempurnaan moral-ruhani manusia.

Adapun perbedaan utama antara Mirza Ghulam Ahmad dan Ibn Sina terletak pada keberlanjutan relasi jiwa dan tubuh setelah kematian. Pada Ibn Sina, tubuh sangat penting sebagai instrumen awal dalam kehidupan dunia dan sebagai syarat kemunculan jiwa individual. Akan tetapi, setelah jiwa rasional berpisah dari tubuh, kebahagiaan tertinggi jiwa dipahami terutama sebagai kebahagiaan intelektual, yaitu kontemplasi terhadap realitas

[53] Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 144.

imaterial dan Wujud Niscaya.[54] Dalam kerangka ini, tubuh tidak lagi menjadi unsur penting bagi kebahagiaan akhir jiwa. Sebaliknya, Mirza Ghulam Ahmad tetap mempertahankan bahwa *rūḥ* memerlukan suatu bentuk tubuh agar pekerjaan-pekerjaannya terlaksana secara sempurna, baik di alam dunia, barzakh, maupun kebangkitan.[55] Karena itu, relasi jiwa-tubuh pada Mirza Ghulam Ahmad bersifat lebih berkelanjutan daripada pada Ibn Sina.

2. Perbandingan dengan Suhrawardi

Pada pembahasan relasi jiwa dan tubuh antara Mirza Ghulam Ahmad dan Suhrawardi memiliki kedekatan sekaligus perbedaan yang cukup jelas. Pada kerangka pemikiran Suhrawardi, relasi jiwa dan tubuh bersifat iluminatif-hierarkis; jiwa adalah cahaya pengatur yang memiliki derajat lebih tinggi, sedangkan tubuh berada pada taraf lebih rendah sebagai medan pengaturan, manifestasi, dan sekaligus kemungkinan keterhijaban. Tubuh penting karena menjadi tempat jiwa bekerja di alam materi, tetapi tubuh tidak menjadi sumber ontologis jiwa dan pada akhirnya harus dilampaui agar jiwa semakin dekat kepada alam cahaya.

Selama berada di alam jasmani, tubuh memungkinkan jiwa bekerja, mengalami, dan menampakkan aktivitasnya di dunia material. Akan tetapi, relasi dengan tubuh jasmani ini tidak bersifat permanen. Setelah kematian, jiwa tidak lagi terikat pada tubuh material duniawi, melainkan bergerak sesuai kadar cahaya atau kegelapan yang terbentuk dalam dirinya. Dengan demikian, tubuh dalam filsafat Suhrawardi penting bagi kehidupan dunia, tetapi bukan bagian yang terus menyertai jiwa secara berkelanjutan sebagaimana dalam gagasan tubuh barzakh pada Mirza Ghulam Ahmad.

Adapun pada Mirza Ghulam Ahmad, relasi jiwa dan tubuh lebih bersifat integral-fungsional dan berkelanjutan. Tubuh tidak hanya menjadi medan manifestasi jiwa di dunia, tetapi juga sarana penyempurnaan moral-ruhani melalui amal, disiplin jasmani, pembentukan akhlak, dan penyucian diri. Bahkan

[54] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 217–219.

[55] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

setelah kematian, *rūḥ* tetap berhubungan dengan suatu bentuk tubuh yang sesuai dengan alamnya, yaitu tubuh barzakh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan amal. Karena itu, jika pada Suhrawardi relasi jiwa dengan tubuh jasmani bersifat temporal dan harus dilampaui, maka pada Mirza Ghulam Ahmad relasi jiwa dengan bentuk ketubuhan tetap berlanjut, meskipun tubuhnya tidak lagi berupa tubuh material duniawi. Selain itu apabila dalam pandangan Suhrawardi tubuh cenderung memiliki posisi ambivalen sebagai medan operasi sekaligus potensi hijab, maka pada Mirza Ghulam Ahmad tubuh lebih tegas dipahami sebagai medium positif bagi perkembangan jiwa, selama diarahkan oleh syariat, akal, dan kehendak Allah.[56]

Sedangkan kedekatan keduanya tampak melalui penggunaan terminologi cahaya. Suhrawardi memahami jiwa sebagai *nūr isfahbadī*, yaitu cahaya pengatur yang mengelola tubuh.[57] Jiwa adalah cahaya yang hadir bagi dirinya sendiri, sedangkan tubuh berada pada taraf yang lebih rendah dan menjadi medan pengaturan jiwa. Dalam kerangka ini, tubuh tidak menjadi sumber hakikat jiwa, sebab materi yang gelap tidak dapat menghasilkan cahaya yang sadar terhadap dirinya sendiri.[58] Jiwa sebagai cahaya memiliki derajat realitas yang lebih tinggi daripada tubuh, tetapi tetap berhubungan dengan tubuh selama kehidupan dunia.

Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan dengan Suhrawardi sejauh keduanya sama-sama memakai bahasa cahaya dan menolak reduksi materialistik. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* disebut sebagai cahaya halus yang tumbuh dalam keterkaitan dengan tubuh.[59] Pada Suhrawardi, jiwa adalah cahaya pengatur yang mengelola tubuh.[60] Keduanya sama-sama menempatkan jiwa sebagai realitas yang lebih halus dan lebih tinggi daripada tubuh material. Namun, perbedaan keduanya terletak pada fungsi tubuh dalam proses penyempurnaan jiwa. Dalam filsafat Suhrawardi, tubuh dapat menjadi sumber keterikatan apabila jiwa didominasi oleh kegelapan materi dan dorongan jasmani.

[56] Suhrawardī, *The Shape of Light*, hal. 72–75, 90–92; Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[57] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hal. 50.

[58] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75.

[59] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17.

[60] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75.

Penyempurnaan jiwa berarti peningkatan intensitas cahaya dan pembebasan dari dominasi kegelapan materi.[61]

Pada titik ini, perlu ditegaskan bahwa kegelapan pada Suhrawardi tidak harus dipahami sebagai prinsip ontologis yang setara dan berlawanan dengan cahaya. Kegelapan lebih tepat dipahami sebagai tingkat rendah, atau terhijab dari cahaya. Karena itu, tubuh tidak selalu berarti kejahatan, tetapi ia dapat menjadi medan manifestasi cahaya atau justru hijab yang menghalangi cahaya jiwa. Dalam pembacaan ini, tubuh memiliki posisi ambivalen; ia memungkinkan jiwa beroperasi di alam materi, tetapi juga dapat menarik jiwa kepada keterikatan material. Maka, relasi jiwa dan tubuh pada Suhrawardi bersifat iluminatif dan hierarkis: jiwa sebagai cahaya pengatur lebih tinggi daripada tubuh, sedangkan tubuh menjadi medan manifestasi yang pada akhirnya harus dilampaui.

Sebaliknya pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh tidak dipahami sebagai hambatan, melainkan sebagai medium penyempurnaan. Tubuh menjadi tempat jiwa beramal, membentuk akhlak, menjalani penyucian, dan menyiapkan bentuk eksistensialnya di alam barzakh. Karena itu, meskipun keduanya sama-sama memakai bahasa cahaya, Suhrawardi lebih menekankan gerak jiwa menuju alam cahaya dengan mengatasi keterikatan pada materi, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad lebih menekankan fungsi tubuh sebagai sarana aktualisasi dan pembentukan kualitas ruhani. Dengan demikian, kedekatan keduanya bersifat simbolik-iluminatif, bukan kesamaan sistem filsafat.

3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā

Komparasi dengan Mullā Ṣadrā menunjukkan kedekatan yang cukup kuat. Dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*, relasi jiwa dan tubuh tidak dipahami sebagai hubungan antara dua substansi yang sepenuhnya terpisah. Tubuh dan jiwa adalah dua tahap dari satu gerak eksistensial manusia. Jiwa bermula secara jasmani, lalu melalui gerak substansial bergerak menuju keberlangsungan ruhani.[62] Dengan demikian, tubuh bukan sekadar wadah atau alat

[61] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), hal. 75.

[62] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 81.

eksternal bagi jiwa, melainkan tahap awal dari proses terbentuknya jiwa. Jiwa tidak datang dari luar tubuh sebagai substansi yang telah sempurna, tetapi muncul melalui proses jasmani dan kemudian melampaui taraf jasmani.[63]

Dalam kerangka ini, relasi jiwa dan tubuh pada Mullā Ṣadrā bersifat intergral sekaligus gradual. Pada tahap awal, jiwa sangat bergantung pada tubuh material karena tubuh menjadi medan pertama kemunculan dan aktualisasinya. Namun, seiring gerak substansial dan penyempurnaan wujudnya, jiwa perlahan melampaui ketergantungannya pada tubuh material. Ketika jiwa mencapai tingkat aktualitas yang lebih tinggi, ia tidak lagi bergantung pada tubuh duniawi, tetapi tetap memiliki bentuk ketubuhan yang sesuai dengan alamnya, yaitu tubuh imaginal atau barzakhi. Dengan demikian, relasi jiwa dan tubuh pada Mullā Ṣadrā bukan relasi yang terputus secara mutlak, melainkan relasi yang berubah bentuk sesuai tingkat perkembangan eksistensial jiwa.[64]

Kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā tampak pada penolakan keduanya terhadap dualisme ekstrem. Keduanya tidak memahami jiwa sebagai realitas yang sepenuhnya terpisah dari tubuh sejak awal. Jiwa muncul dalam keterkaitan dengan tubuh dan berkembang melalui tubuh. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* tumbuh dalam keterkaitan dengan nutfah dan perkembangan tubuh, lalu mengalami penyempurnaan melalui kehidupan moral dan spiritual.[65] Pada Mullā Ṣadrā, jiwa muncul melalui proses jasmani dan bergerak menuju taraf ruhani melalui gerak substansial.[66] Dalam dua pandangan ini, tubuh bukan lawan jiwa, melainkan bagian dari proses terbentuk dan sempurnanya jiwa.

Kedekatan keduanya juga tampak dalam pemahaman tentang tubuh pascakematian. Mullā Ṣadrā menolak pandangan bahwa jiwa setelah mati hanya berada dalam keadaan ruhani abstrak tanpa tubuh. Ia menegaskan adanya tubuh imaginal yang

---

[63] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

[64] Mulyana, *Gerak Tran-Substansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam al-Hikmah al-Muta'āliyah* (Tesis Magister, Universitas Paramadina, 2014), hal. 78–96.

[65] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17, 21–24.

[66] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

sesuai dengan tingkat wujud jiwa dan kondisi batinnya.[67] Mirza Ghulam Ahmad juga menegaskan bahwa di alam barzakh *rūḥ* memperoleh tubuh yang sesuai dengan amalnya, berupa *nūr* atau kegelapan.[68] Keduanya sama-sama memahami bahwa jiwa setelah kematian tetap memiliki bentuk tubuh tertentu, meskipun bukan tubuh material duniawi. Dengan demikian, relasi jiwa dan tubuh tidak berhenti pada kematian, tetapi berubah bentuk sesuai tingkat alamnya.

Antara Mirza Ghulam Ahmad dan Mullā Ṣadrā tentu terdapat perbedaan mendasar. Mullā Ṣadrā menjelaskan relasi jiwa dan tubuh melalui perangkat metafisika wujud, terutama gerak substansial, gradasi wujud, dan teori tubuh imaginal. Dengan kerangka ini, ia dapat menjelaskan secara filosofis bagaimana tubuh material menjadi tahap awal bagi kemunculan jiwa, bagaimana jiwa secara bertahap melampaui ketergantungan pada tubuh material, dan bagaimana jiwa kemudian memiliki tubuh imaginal yang sesuai dengan alam barzakh. Adapun Mirza Ghulam Ahmad tidak menjelaskan mekanisme ini melalui teori metafisika teknis. Ia menjelaskannya melalui wahyu, analogi ruhani, dan konsep tubuh barzakh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan amal. Karena itu, kedekatan keduanya bersifat struktural, bukan sistemik.

Berdasarkan uraian tersebut, relasi jiwa dan tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki konvergensi struktural paling kuat dengan Mullā Ṣadrā. Dasar konvergensinya bukan hanya bahwa tubuh diperlukan bagi aktivitas jiwa, melainkan bahwa tubuh ikut menjadi medium kemunculan, pembentukan moral, penyempurnaan ruhani, dan manifestasi keadaan jiwa setelah kematian. Kedekatan ini lebih kuat daripada titik temunya dengan Ibn Sina, yang menempatkan tubuh terutama sebagai syarat individuasi dan instrumen jiwa selama kehidupan dunia, sedangkan keberlangsungan serta kebahagiaan intelektual jiwa tidak bergantung pada tubuh material. Kedekatan dengan Suhrawardi juga ditemukan dalam bahasa cahaya, penyucian, dan keterhijaban, tetapi relasinya tetap lebih bersifat iluminatif-hierarkis. Meskipun demikian, Mirza Ghulam Ahmad

[67] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 170.

[68] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152

tidak merumuskan kesatuan eksistensial jiwa dan tubuh melalui gerak substansial sebagaimana Mullā Ṣadrā. Karena itu, kedekatan tersebut harus dipahami sebagai konvergensi struktural-fungsional, bukan kesamaan ontologis atau keterikatan mazhabi.

D. Analisis Komparasi Dinamika dan Penyempurnaan Jiwa

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, jiwa dipahami sebagai realitas yang dinamis. Ia tidak menggambarkan jiwa sebagai substansi statis yang sejak awal telah sempurna, melainkan sebagai realitas yang bergerak melalui tahapan-tahapan perkembangan. Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, ia membagi keadaan manusia ke dalam tiga tingkatan utama, yaitu *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*.[69] Tiga tingkatan ini bersumber dari istilah Qur'ani dan menjadi dasar bagi konstruksi antropologi spiritualnya. Melalui tiga tahap tersebut, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa jiwa manusia bergerak dari dominasi dorongan rendah, menuju kesadaran moral, lalu mencapai ketenteraman ruhani bersama Tuhan.

Tiga keadaan tersebut tidak dipahami Mirza Ghulam Ahmad sebagai tiga wilayah yang terpisah secara mutlak. Ia menegaskan bahwa keadaan alami manusia "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan akhlaki", dan keadaan akhlaki juga "bukanlah sesuatu yang terpisah dari keadaan-keadaan rohani."[70] Pernyataan ini menunjukkan bahwa perkembangan jiwa bersifat kontinu. Keadaan jasmani menjadi dasar bagi pembentukan akhlak, keadaan akhlak menjadi jembatan menuju kehidupan ruhani, dan keadaan ruhani menjadi puncak dari penyempurnaan jiwa. Dengan demikian, dinamika jiwa dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dapat dipahami sebagai gerak bertahap dari naturalitas menuju moralitas, lalu dari moralitas menuju spiritualitas.

Dalam konteks ini, puncak penyempurnaan jiwa tidak hanya berarti tercapainya disiplin moral, tetapi juga lahirnya manusia ruhani yang sempurna. Dalam *The Essence of Islam*, ia menggambarkan manusia sempurna sebagai pribadi yang telah mencapai keseimbangan ruhani, kehilangan ego rendahnya, menerima limpahan ruhani dari Allah, dan memperoleh dukungan

[69] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7.
[70] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 21–22.

spiritual dari alam malaikat.[71] Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, gambaran ini juga tampak ketika manusia sempurna disebut sebagai pribadi yang menghimpun berbagai kesempurnaan[72] Puncak tersebut juga memiliki dimensi teologis. Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa tujuan sebenarnya manusia diciptakan adalah untuk menyembah Allah, meraih ma'rifat Allah, menjadi milik Allah, dan dalam ungkapannya, menjadi *fanā* di dalam Allah.[73]

Selain itu, puncak penyempurnaan jiwa juga tampak pada derajat pengalaman spiritualnya. Jiwa yang telah disucikan tidak hanya mengetahui Tuhan secara konseptual, tetapi mengalami kedekatan dengan-Nya melalui ma'rifat, penyaksian ruhani, ilham, kasyf, serta *mukālamah* dan *mukhāṭabah Ilāhiyyah*. Mirza Ghulam Ahmad menyebut *mukālamah* dan *mukhāṭabah Ilāhiyyah* sebagai sarana ilmu sempurna, sebab melaluinya manusia memperoleh kepastian ruhani yang tidak dapat dicapai oleh akal semata.[74]

1. Perbandingan dengan Ibn Sina

Jika dibandingkan dengan Ibn Sina, terdapat titik temu bahwa keduanya sama-sama memahami jiwa sebagai realitas yang bergerak dari potensi menuju kesempurnaan. Dalam filsafat Ibn Sina, jiwa manusia memiliki struktur bertingkat, mulai dari jiwa vegetatif, jiwa hewani, hingga jiwa rasional.[75] Jiwa vegetatif berkaitan dengan nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Jiwa hewani berkaitan dengan persepsi, imajinasi, hasrat, emosi, dan gerak. Adapun jiwa rasional menjadi ciri khas manusia karena mampu menangkap makna universal, berpikir, dan mengarahkan tindakan secara sadar.[76]

---

[71] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications, 2004), hal. 162–163.

[72] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 180–185.

[73] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 165–166.

[74] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 191–199, 200–207; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 40–42, 46–52.

[75] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom, hal. 144–147.

[76] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 25–38.

Penyempurnaan jiwa pada Ibn Sina terutama terletak pada aktualisasi jiwa rasional. Jiwa manusia pada awalnya memiliki potensi untuk mengetahui, lalu berkembang melalui pengalaman inderawi, pengolahan citra oleh indera batin, abstraksi intelektual, dan akhirnya aktualisasi melalui hubungan dengan Akal Aktif.[77] Ia menjelaskan tahapan akal manusia mulai dari akal potensial, akal bakat, akal aktual, hingga akal perolehan. Puncak kesempurnaan jiwa adalah ketika akal manusia mencapai hubungan dengan Akal Aktif dan mampu menerima bentuk-bentuk intelektual secara aktual.[78] Dengan demikian, dinamika jiwa dalam filsafat Ibn Sina bersifat kuat secara intelektualistik.

Meski demikian, penyempurnaan jiwa pada Ibn Sina tidak dapat dipahami semata sebagai proses intelektual murni yang terlepas dari pembinaan moral. Ibn Sina membedakan fungsi akal teoretis dan akal praktis. Akal teoretis berhubungan dengan pengetahuan tentang realitas sebagaimana adanya, sedangkan akal praktis berhubungan dengan pengaturan tindakan manusia dalam kehidupan konkret. Melalui akal praktis, jiwa rasional mengarahkan daya-daya rendah seperti syahwat dan amarah agar tidak menguasai manusia. Karena itu, pengendalian diri, pembentukan kebiasaan moral, dan latihan asketis memiliki tempat penting dalam penyempurnaan jiwa Ibn Sina. Namun, asketisme dalam konteks ini bukan tujuan akhir, melainkan sarana untuk membebaskan jiwa dari dominasi tubuh dan kesiapan menerima bentuk-bentuk intelektual yang lebih tinggi. Dengan kata lain, moralitas dan asketisme pada Ibn Sina berfungsi sebagai disiplin persiapan bagi aktualisasi intelek dan kebahagiaan rasional.

Titik temu Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina terletak pada gagasan bahwa jiwa harus mengembangkan potensi yang ada dalam dirinya. Keduanya sama-sama memahami bahwa penyempurnaan jiwa menuntut pengendalian diri dan pengarahan dorongan jasmani kepada prinsip yang lebih tinggi. Namun, penyempurnaan jiwa pada Ibn Sina tidak dapat dipahami semata sebagai proses intelektual murni yang terlepas dari pembinaan moral. Ibn Sina membedakan fungsi akal teoretis dan akal

[77] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 117–132.

[78] Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul," *The Muslim World* 102 (2012): 418

praktis. Akal teoretis berhubungan dengan pengetahuan tentang realitas sebagaimana adanya, sedangkan akal praktis berhubungan dengan pengaturan tindakan manusia dalam kehidupan konkret.

Melalui akal praktis, jiwa rasional mengarahkan daya-daya rendah seperti syahwat dan amarah agar tidak menguasai manusia. Karena itu, pengendalian diri, pembentukan kebiasaan moral, dan latihan asketis memiliki tempat penting dalam penyempurnaan jiwa Ibn Sina. Namun, asketisme dalam konteks ini bukan tujuan akhir, melainkan sarana untuk membebaskan jiwa dari dominasi tubuh dan mempersiapkannya menerima bentuk-bentuk intelektual yang lebih tinggi. Dengan kata lain, moralitas dan asketisme pada Ibn Sina berfungsi sebagai disiplin persiapan bagi aktualisasi intelek dan kebahagiaan rasional.

Pada titik ini, Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan dengan Ibn Sina karena keduanya sama-sama menekankan perlunya pengendalian dorongan rendah. Pada Ibn Sina, daya syahwat dan daya amarah harus berada di bawah kendali akal praktis agar jiwa mencapai keteraturan moral. Pada Mirza Ghulam Ahmad, dorongan *nafs ammārah* harus diarahkan melalui kesadaran *nafs lawwāmah* dan disempurnakan dalam *nafs muṭma'innah*. Dengan demikian, keduanya sama-sama melihat bahwa jiwa tidak dapat mencapai kesempurnaan selama masih dikuasai oleh dorongan jasmani yang tidak terkendali. Akan tetapi, arah akhir penyempurnaan keduanya berbeda. Pada Ibn Sina, pengendalian daya rendah terutama diarahkan untuk menertibkan jiwa agar akal dapat mencapai kesempurnaan intelektual dan hubungan dengan Akal Aktif. Pada Mirza Ghulam Ahmad, pengendalian *nafs ammārah* diarahkan menuju pembentukan akhlak, penyucian ruhani, cinta kepada Allah, dan tercapainya *nafs muṭma'innah*.

Meskipun demikian, paradigma penyempurnaan jiwa pada keduanya tetap berbeda secara mendasar. Ibn Sina membahas dinamika jiwa dalam kerangka aktualisasi intelek, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad membahas penyempurnaan jiwa dalam kerangka moral-spiritual. Pada Ibn Sina, ukuran tertinggi kesempurnaan jiwa adalah aktualisasi intelek dan kebahagiaan intelektual.[79] Jiwa yang sempurna adalah jiwa yang mampu

[79] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 68–69.

berkontemplasi terhadap realitas imaterial dan memperoleh kebahagiaan melalui pengetahuan. Pada Mirza Ghulam Ahmad, kesempurnaan jiwa lebih ditekankan sebagai transformasi moral-ruhani dan kedekatan hidup dengan Allah. Akal tetap penting, tetapi bukan pusat tertinggi penyempurnaan. Puncak jiwa bukan sekadar inteleksi, melainkan ketenteraman ruhani dalam hubungan dengan Tuhan. Dengan demikian, disiplin moral pada Ibn Sina terutama bersifat etis-intelektual, sedangkan pada Mirza Ghulam Ahmad bersifat moral-ruhani dan profetik.

2. Perbandingan dengan Suhrawardi

Jika dibandingkan dengan Suhrawardi, titik kedekatannya terletak pada bahasa cahaya dan penyucian jiwa. Dalam filsafat Suhrawardi, jiwa dipahami sebagai cahaya pengatur yang berada dalam hubungan dengan tubuh. Karena jiwa adalah cahaya, penyempurnaannya dapat dipahami sebagai peningkatan intensitas cahaya dan pembebasan dari dominasi kegelapan materi.[80] Jiwa yang terikat pada tubuh dan dorongan material akan mengalami keterhijaban dari cahaya yang lebih tinggi. Sebaliknya, jiwa yang disucikan akan semakin terang dan semakin dekat kepada alam cahaya.[81]

Dalam kerangka ini, tujuan akhir penyempurnaan jiwa menurut Suhrawardi adalah tercapainya jiwa yang tersucikan, semakin bercahaya, dan mampu menerima iluminasi dari tatanan cahaya yang lebih tinggi. Penyucian jiwa tidak hanya berarti perbaikan moral, tetapi juga pembebasan jiwa dari keterhijaban materi sehingga ia mampu mengetahui secara langsung melalui kehadiran, penyaksian, dan iluminasi batin. Dengan demikian, penyempurnaan jiwa pada Suhrawardi bergerak dari keterikatan pada kegelapan tubuh menuju kedekatan dengan alam cahaya. Puncaknya ialah ketercapaian pada jiwa iluminatif atau manusia bijak yang telah memperoleh pengetahuan *ḥuḍūrī*, mengalami penyingkapan cahaya, dan bergerak menuju kedekatan dengan *Nūr al-Anwār*.[82]

Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan dengan Suhrawardi dalam hal penggunaan bahasa cahaya. Ia menyebut

[80] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages,* hal. 75.

[81] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

[82] Suhrawardī, *The Shape of Light,* hal. 72–75, 90–92; lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, hal. 75.

rūḥ sebagai *nūr* atau cahaya halus yang semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh dan penyempurnaan jiwa.[83] Pada tingkat tertinggi, jiwa yang telah mencapai *nafs muṭma'innah* memperoleh ketenteraman karena kedekatannya dengan Allah. Dalam pengertian ini, perkembangan jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad dapat dibaca sebagai peningkatan kualitas cahaya batin, meskipun ia tidak membangun teori intensitas cahaya secara metafisik sebagaimana Suhrawardi.

Kedekatan lain terletak pada penggunaan kategori-kategori jiwa dalam bahasa spiritual. Suhrawardi juga mengenal tahapan jiwa seperti *nafs ammārah*, *lawwāmah*, *mulhamah*, *muṭma'innah*, *rāḍiyah*, *marḍiyyah*, dan jiwa yang suci atau sempurna. Dalam konteks ini, penyempurnaan jiwa dipahami sebagai perjalanan dari jiwa yang dikuasai dorongan rendah menuju jiwa yang menerima ilham, tenteram, ridha, diridhai, dan akhirnya mencapai kesucian.[84] Mirza Ghulam Ahmad tidak menguraikan tujuh tahap tersebut secara sistematis, tetapi tiga tahap Qur'ani yang ia pakai menunjukkan pola yang searah; jiwa bergerak dari dorongan rendah menuju kesadaran moral, lalu mencapai ketenteraman ruhani bersama Allah.

Namun, analisis komparatifnya perlu diberi batas yang jelas. Pada Suhrawardi, penyempurnaan jiwa terutama dipahami sebagai proses iluminatif; jiwa yang merupakan cahaya pengatur harus dibersihkan dari hijab tubuh dan kegelapan materi agar mampu menerima cahaya yang lebih tinggi. Pengetahuan yang dicapai pada puncaknya adalah pengetahuan presensial dan penyaksian ruhani terhadap realitas cahaya. Pada Mirza Ghulam Ahmad, penyempurnaan jiwa juga memakai bahasa cahaya, tetapi orientasinya lebih Qur'ani-profetik. Jiwa tidak hanya menjadi terang karena terbebas dari dominasi dorongan rendah, tetapi juga menjadi tenteram karena hidup dalam ma'rifat, cinta, amal saleh, ketaatan, dan kedekatan kepada Allah. Dengan demikian, puncak penyempurnaan pada Suhrawardi adalah jiwa iluminatif yang kembali mendekat kepada tatanan cahaya, sedangkan pada Mirza Ghulam Ahmad adalah *nafs muṭma'innah* yang hidup dalam ketenteraman bersama Allah.

---

[83] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17.

[84] Suhrawardī, *The Shape of Light: Hayākil al-Nūr*, terj. Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti (Louisville: Fons Vitae, 1998), hal. 72–75.

Perbedaan keduanya terletak pada struktur sistemnya. Pada Suhrawardi, penyempurnaan jiwa dijelaskan dalam kerangka metafisika cahaya. Jiwa bergerak dari keterikatan pada dunia gelap menuju kedekatan dengan alam cahaya.[85] Pada Mirza Ghulam Ahmad, penyempurnaan jiwa dijelaskan melalui struktur Qur'ani tentang tiga keadaan nafs, amal saleh, wahyu, dan hubungan spiritual dengan Allah. Dengan demikian, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi bersifat iluminatif-spiritual, tetapi tidak sistemik dalam arti metafisika cahaya. Keduanya sama-sama melihat penyempurnaan jiwa sebagai proses pembersihan dan pencerahan batin, tetapi Suhrawardi menafsirkannya melalui gradasi cahaya dan ilmu *ḥuḍūrī*, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menafsirkannya melalui transformasi moral-ruhani, amal, ma'rifat, dan kedekatan hidup dengan Allah.

3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā

Komparasi dengan Mullā Ṣadrā memperlihatkan kedekatan yang cukup kuat bila disbanding dengan lainnya. Keduanya pada dasanya memegang pandangan bahwa jiwa bukanlah realitas statis yang selesai sejak awal, melainkan realitas yang bergerak dinamis secara bertahap menuju kesempurnaan. Mullā Ṣadrā menjelaskan gerak ini melalui teori *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, yaitu gerak substansial yang membuat jiwa berkembang dari taraf jasmani menuju taraf ruhani, dari potensi menuju aktualitas, dan dari derajat wujud yang lemah menuju derajat wujud yang lebih kuat.[86] Mirza Ghulam Ahmad tidak memakai istilah gerak substansial atau gradasi wujud, tetapi struktur pemikirannya menunjukkan pola yang searah. Jiwa manusia bergerak dari *nafs ammārah* yang masih dekat dengan dorongan jasmani, menuju *nafs lawwāmah* yang mulai memiliki kesadaran moral, lalu mencapai *nafs muṭma'innah* sebagai keadaan ruhani yang tenteram bersama Allah. [87]

Dalam kerangka *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, jiwa bergerak dari taraf jasmani menuju taraf ruhani. Pola ini dapat

[85] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75.

[86] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 76–90.

[87] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7, 21–24.

digambarkan secara komparatif dengan pergerakan *nafs ammārah*, yang menunjukkan keadaan jiwa yang masih dekat dengan kecenderungan dan kebutuhan jasmani, menuju *nafs muṭma'innah*, yang lebih cenderung kepada hal-hal ruhani. Jiwa juga bergerak dari potensi menuju aktualitas; hal ini dapat digambarkan melalui perubahan dari potensi *nafs ammārah* menuju aktualitas kesadaran moral dalam *nafs lawwāmah*, lalu menuju aktualitas ruhani yang lebih tinggi dalam *nafs muṭma'innah*. Demikian pula, gerak jiwa dari derajat wujud yang lemah menuju derajat wujud yang lebih kuat dapat dikomparasikan dengan tingkatan *nafs ammārah* sebagai keadaan jiwa yang rendah, menuju *nafs lawwāmah* sebagai tingkat kesadaran moral yang lebih tinggi, lalu *nafs muṭma'innah* sebagai derajat jiwa yang lebih kuat, stabil, dan ruhani. Dengan demikian, meskipun Mirza Ghulam Ahmad tidak menggunakan teori gerak substansial dan gradasi wujud sebagaimana Mullā Ṣadrā, pola perkembangan jiwanya memperlihatkan struktur yang searah; jiwa bergerak dari keadaan jasmani-rendah menuju keadaan ruhani yang lebih tinggi.

Kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā juga tampak pada gagasan bahwa perkembangan jiwa bukan sekadar perubahan perilaku lahiriah. Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, penyempurnaan jiwa tidak dipahami sebagai perubahan aksidental semata, melainkan sebagai perubahan eksistensial melalui gerak substansial dan intensifikasi wujud. Pola ini memiliki konvergensi struktural dengan pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Peralihan dari *nafs ammārah* menuju *nafs lawwāmah*, lalu menuju *nafs muṭma'innah*, menunjukkan perubahan kualitas batin manusia secara mendalam. Jiwa tidak hanya menjadi "lebih baik" secara moral, tetapi juga bergerak dari keadaan rendah menuju keadaan yang lebih terang, lebih tenang, lebih kuat secara ruhani, dan lebih dekat kepada Allah. Selain itu, sebagaimana dalam Mullā Ṣadrā kualitas jiwa yang terbentuk di dunia berpengaruh terhadap keadaan pascakematian, dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad kualitas jiwa dan amal manusia juga menentukan keadaan jiwa di alam barzakh dan akhirat. [88]

[88] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

Dari sudut ini, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā lebih kuat daripada sekadar persamaan umum bahwa jiwa "berkembang". Keduanya sama-sama memahami perkembangan jiwa sebagai perubahan mendalam pada kualitas keberadaan manusia, bukan hanya perubahan perilaku lahiriah. Pada Mullā Ṣadrā, perubahan itu disebut intensifikasi wujud: semakin sempurna jiwa, semakin kuat pula derajat eksistensinya. Pada Mirza Ghulam Ahmad, perubahan itu tampak sebagai peningkatan kualitas ruhani; jiwa yang semula dikuasai dorongan rendah menjadi jiwa yang mencela keburukan, lalu menjadi jiwa yang tenteram bersama Allah. Dengan kata lain, yang pada Mullā Ṣadrā dijelaskan sebagai gerak dari wujud lemah menuju wujud kuat, pada Mirza Ghulam Ahmad tampil sebagai gerak kualitas jiwa level rendah menuju level agung. Perbedaannya, Mullā Ṣadrā mengartikulasikannya melalui metafisika wujud, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad mengartikulasikannya melalui bahasa Qur'ani tentang penyucian, amal, ma'rifat, dan kedekatan kepada Allah.[89]

Kedekatan keduanya juga tampak pada peran tubuh dan amal dalam penyempurnaan jiwa. Pada Mullā Ṣadrā, tubuh bukan musuh jiwa, melainkan titik awal kemunculan dan perkembangan jiwa. Jiwa bergerak dari keterkaitan jasmani menuju tingkat ruhani melalui proses intensifikasi wujud. Pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh juga bukan musuh jiwa. Tubuh menjadi medan latihan, amal, dan pembentukan kualitas ruhani. Amal tidak hanya dipahami sebagai tindakan lahiriah, melainkan sebagai sesuatu yang membentuk cahaya atau kegelapan jiwa. Karena itu, baik Mirza Ghulam Ahmad maupun Mullā Ṣadrā sama-sama melihat bahwa penyempurnaan jiwa melibatkan tubuh, amal, dan transformasi batin yang lebih dalam daripada perubahan moral biasa.[90]

Namun, kedekatan ini tetap harus dibatasi. Mullā Ṣadrā menjelaskan transformasi jiwa melalui teori metafisika yang sangat teknis; gerak substansial, gradasi wujud, intensifikasi

[89] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7, 21–24; Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 76–90.

[90] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 76–90, 170–177; Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 8–11, 21–24, 150–152.

eksistensi, dan perubahan jiwa dari jasmani menuju ruhani.[91] Mirza Ghulam Ahmad tidak menggunakan perangkat tersebut. Ia menjelaskan transformasi jiwa melalui bahasa wahyu, penyucian diri, amal, kasyf, dan kedekatan dengan Allah. Karena itu, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak dapat disebut Sadrian secara sistemik, tetapi memiliki konvergensi struktural dengan Sadra karena sama-sama melihat jiwa sebagai realitas yang bergerak menuju tingkat eksistensi yang lebih tinggi.

E. Analisis Komparasi Eskatologi Jiwa

Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, kematian tidak dipahami sebagai lenyapnya jiwa. Kematian hanya memisahkan *rūḥ* dari tubuh material duniawi. Akan tetapi, pemisahan ini tidak berarti bahwa *rūḥ* kemudian berada dalam keadaan tanpa bentuk atau tanpa medium pengalaman. Mirza Ghulam Ahmad menegaskan bahwa untuk terlaksananya pekerjaan-pekerjaan *rūḥ* secara sempurna, keikutsertaan tubuh pada *rūḥ* bersifat kekal.[92] Pernyataan ini tidak boleh dipahami bahwa tubuh jasmani duniawi bersifat kekal, melainkan bahwa *rūḥ* senantiasa berhubungan dengan suatu bentuk tubuh yang sesuai dengan alamnya.

Namun, keberlangsungan jiwa setelah kematian dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak boleh dipahami sebagai kekekalan mandiri yang melekat pada jiwa secara inheren. Jiwa tetap hidup karena Allah mempertahankan eksistensinya. Dengan kata lain, imortalitas jiwa bukan sifat otonom yang dimiliki jiwa dari dirinya sendiri, melainkan karunia dan kehendak Allah. Posisi ini membuat eskatologi Mirza Ghulam Ahmad berbeda dari filsafat yang cenderung menempatkan keabadian jiwa sebagai konsekuensi langsung dari sifat imaterialnya. Baginya, jiwa memang tidak hancur bersama tubuh material, tetapi keberlangsungannya tetap bergantung pada Allah sebagai Pencipta dan Pemelihara jiwa.[93]

Dalam *Filsafat Ajaran Islam*, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan bahwa setelah kematian, setiap *rūḥ* di alam barzakh memperoleh tubuh sementara untuk mencicipi buah amal perbuatannya. Tubuh tersebut bukan tubuh material duniawi,

---

[91] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

[92] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150.

[93] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, ed. Munawar Ahmad Saeed (Tilford: Islam International Publications, 2004), hal. 389–394.

melainkan tubuh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai dengan keadaan amal manusia.[94] Ia menyatakan bahwa di alam barzakh, "keadaan-keadaan amal manusia menjalankan peran sebagai tubuh."[95] Pernyataan ini sangat penting karena menunjukkan bahwa amal tidak hanya dipahami sebagai catatan moral eksternal, tetapi sebagai realitas yang membentuk kondisi eksistensial jiwa setelah kematian.

Dengan demikian, eskatologi Mirza Ghulam Ahmad memiliki tiga unsur utama. *Pertama*, jiwa tetap hidup setelah kematian tubuh material. *Kedua*, jiwa tetap berhubungan dengan suatu bentuk tubuh, meskipun tubuh itu bukan tubuh duniawi. *Ketiga*, tubuh barzakh dibentuk oleh kualitas amal manusia, sehingga amal memiliki daya pembentuk terhadap keadaan jiwa pascakematian.[96] Ini memperlihatkan bahwa eskatologi Mirza Ghulam Ahmad bukan eskatologi ruhani-abstrak murni, tetapi juga bukan eskatologi materialistik. Ia berada di antara keduanya, *rūḥ* tetap membutuhkan bentuk tubuh, tetapi tubuh itu bersifat halus, sesuai dengan hukum alam barzakh, dan terbentuk dari kualitas amal.

1. Perbandingan dengan Ibn Sina

Jika dibandingkan dengan Ibn Sina, titik temunya terletak pada pengakuan bahwa jiwa tetap hidup setelah kematian tubuh. Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa rasional adalah substansi imaterial yang tidak hancur bersama hancurnya tubuh. Tubuh mengalami kerusakan karena tersusun dari unsur-unsur material, sedangkan jiwa rasional tidak tersusun dari materi sehingga tidak menerima kehancuran dengan cara yang sama seperti tubuh.[97] Dengan demikian, baik Ibn Sina maupun Mirza Ghulam Ahmad sama-sama menolak anggapan bahwa kematian adalah akhir total bagi manusia.

Namun, arah eskatologi Ibn Sina berbeda dari Mirza Ghulam Ahmad. Dalam filsafat Ibn Sina, kebahagiaan akhir jiwa terutama dipahami sebagai kebahagiaan intelektual. Jiwa yang sempurna adalah jiwa yang mampu berkontemplasi terhadap

---

[94] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

[95] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 151.

[96] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[97] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology,* hal. 60–64.

realitas imaterial dan Wujud Niscaya setelah berpisah dari tubuh.[98] Sebaliknya, penderitaan jiwa terjadi ketika jiwa menyadari kekurangan dirinya dan keterikatannya pada hal-hal jasmani, sementara ia tidak lagi memiliki tubuh untuk memenuhi keterikatan tersebut.[99] Dengan demikian, eskatologi Ibn Sina lebih menekankan keadaan jiwa rasional setelah berpisah dari tubuh daripada keberlanjutan relasi jiwa dengan tubuh dalam bentuk baru.

Perbedaan utama antara Mirza Ghulam Ahmad dan Ibn Sina terletak pada status tubuh pascakematian. Ibn Sina memang menerima ajaran agama tentang kebangkitan, pahala, dan siksa, tetapi secara filosofis ia lebih menekankan keberlangsungan jiwa dan kebahagiaan intelektual. Kebangkitan jasmani dalam arti material tidak dapat dibuktikan secara demonstratif dalam sistem filsafatnya.[100] Mirza Ghulam Ahmad, sebaliknya, tetap mempertahankan prinsip tubuh pascakematian, meskipun tubuh tersebut bukan tubuh material duniawi. Karena itu, eskatologi Mirza Ghulam Ahmad lebih dekat kepada konsep tubuh ruhani atau tubuh amal, sedangkan eskatologi Ibn Sina lebih dekat kepada eskatologi ruhani-intelektual.

Meski demikian, Ibn Sina dan Mirza Ghulam Ahmad tetap memiliki titik temu penting. Keduanya memahami bahwa keadaan akhir manusia ditentukan oleh kualitas jiwa yang dibentuk selama hidup di dunia. Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa yang menyempurnakan ilmu dan amal akan memperoleh kebahagiaan, sedangkan jiwa yang gagal menyempurnakan dirinya akan mengalami penderitaan.[101] Mirza Ghulam Ahmad juga menegaskan bahwa tubuh barzakh manusia terbentuk sesuai dengan keadaan amalnya.[102] Dalam hal ini, keduanya sama-sama menolak pandangan bahwa balasan akhirat sepenuhnya bersifat eksternal dan tidak berhubungan dengan kualitas batin manusia. Namun, Ibn Sina menjelaskan akibat tersebut terutama sebagai

[98] Ibn Sina, *The Metaphysics of The Healing*, terj. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), IX.7.

[99] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 219–220.

[100] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body*, hal. 4–5

[101] Muhammad ‘Utsman Najati, *Psikologi Ibn Sina* hal. 173–175.

[102] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

kondisi intelektual-ruhani jiwa, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya sebagai bentuk tubuh barzakh yang berasal dari *nūr* atau kegelapan amal.

2. Perbandingan dengan Suhrawardi

Jika dibandingkan dengan Suhrawardi, Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan yang lebih besar pada penggunaan bahasa cahaya dan kegelapan. Dalam filsafat Suhrawardi, jiwa dipahami sebagai cahaya pengatur yang berasal dari tatanan cahaya. Setelah berpisah dari tubuh, keadaan jiwa ditentukan oleh tingkat cahaya atau kegelapan yang terbentuk selama hidup. Jiwa yang suci dan bercahaya akan bergerak menuju alam cahaya, sedangkan jiwa yang terikat pada kegelapan materi akan mengalami penderitaan sesuai keterikatannya.[103] Dengan demikian, eskatologi Suhrawardi sangat berkaitan dengan metafisika cahaya dan kualitas batin jiwa.

Kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi tampak karena keduanya memakai bahasa cahaya dan kegelapan untuk menjelaskan keadaan jiwa pascakematian. Pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh barzakh dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai amal manusia.[104] Pada Suhrawardi, kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa berhubungan dengan intensitas cahaya atau keterhijaban jiwa oleh kegelapan.[105] Keduanya sama-sama menolak pemahaman materialistik atas kehidupan setelah kematian. Kehidupan pascakematian bukan pengulangan kehidupan fisik duniawi, tetapi keadaan yang sesuai dengan kualitas batin jiwa.

Selain itu, Suhrawardi juga membuka ruang bagi bentuk pengalaman pascakematian yang bersifat imajinal. Dalam pembacaan van Lit, Suhrawardi membahas bentuk-bentuk yang tidak berada dalam materi fisik, tetapi juga bukan konsep intelektual murni, yaitu *al-muthul al-mu'allaqah* atau bentuk-bentuk tergantung.[106] Hal ini memungkinkan jiwa mengalami keadaan pascakematian secara konkret tanpa harus kembali

---

[103] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 90–92.

[104] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

[105] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hal. 75.

[106] L. W. C. van Lit, *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators* (Disertasi, Universiteit Utrecht, 2014), hal. 1–5.

kepada tubuh material duniawi. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa sistem alam imaginal pada Suhrawardi tidak selalu dirumuskan secara eksplisit sebagaimana kemudian dikembangkan oleh para komentatornya.[107]

Perbedaan Mirza Ghulam Ahmad dan Suhrawardi terletak pada dasar sistemiknya. Pada Suhrawardi, keadaan pascakematian dijelaskan dalam kerangka metafisika cahaya. Cahaya adalah prinsip ontologis utama yang menentukan derajat realitas dan kesempurnaan jiwa.[108] Pada Mirza Ghulam Ahmad, cahaya dan kegelapan lebih langsung dikaitkan dengan amal. *Nūr* dan kegelapan bukan hanya tanda tingkat ontologis dalam hierarki cahaya, tetapi bentuk eskatologis dari amal manusia. Karena itu, kedekatan keduanya bersifat iluminatif-simbolik, tetapi tidak berarti Mirza Ghulam Ahmad membangun eskatologi dalam sistem metafisika cahaya seperti Suhrawardi.

Selain itu, Suhrawardi lebih menekankan terlepasnya jiwa dari tubuh jasmani dan kembalinya jiwa kepada tatanan cahaya sesuai tingkat kesuciannya. Tubuh jasmani ditinggalkan, sedangkan pengalaman jiwa pascakematian dapat terjadi melalui bentuk-bentuk imajinal. Mirza Ghulam Ahmad lebih eksplisit menegaskan tubuh barzakh sebagai medium pengalaman *rūḥ* setelah kematian dan kebangkitan sebagai fase nyata dalam perjalanan jiwa. Dengan demikian, meskipun keduanya sama-sama memakai bahasa cahaya dan membuka ruang bagi pengalaman nonmaterial setelah mati, Mirza Ghulam Ahmad memberi tekanan lebih besar pada kontinuitas relasi jiwa dengan bentuk tubuh pascakematian.

3. Perbandingan dengan Mullā Ṣadrā

Komparasi dengan Mullā Ṣadrā menunjukkan kedekatan yang paling kuat. Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, kematian bukanlah kehancuran jiwa, melainkan perubahan modus eksistensi. Jiwa yang telah bergerak melalui proses penyempurnaan tidak lagi bergantung pada tubuh material duniawi, tetapi tetap memiliki bentuk tubuh yang sesuai dengan alamnya.[109] Mullā Ṣadrā menolak dua ekstrem; kebangkitan ruhani murni tanpa tubuh dan kebangkitan material kasar yang menyamakan tubuh akhirat

[107] van Lit, *Eschatology and the World of Image*, hal. 5–6.

[108] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75, 90–92.

[109] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 170.

dengan tubuh duniawi. Ia menegaskan adanya tubuh imaginal, yaitu tubuh yang nyata dalam tingkat wujudnya sendiri, tidak tersusun dari materi duniawi, tetapi tetap memiliki bentuk dan menjadi medium pengalaman jiwa.[110]

Kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā tampak pada gagasan bahwa jiwa pascakematian tetap memiliki tubuh, tetapi bukan tubuh material duniawi dan kualitasnya sesuai dengan amalnya di dunia. Pada Mullā Ṣadrā, tubuh pascakematian adalah tubuh imaginal yang dihasilkan oleh jiwa sesuai kualitas wujudnya dan amaliyahnya di duia.[111] Pada Mirza Ghulam Ahmad, tubuh barzakh dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai keadaan amal manusia.[112] Keduanya sama-sama mempertahankan tubuh dalam eskatologi tanpa jatuh pada materialisme fisik. Dengan demikian, keduanya menolak eskatologi yang terlalu abstrak sekaligus menolak pemahaman kebangkitan sebagai pengembalian sederhana kepada jasad duniawi.

Kedekatan yang lebih spesifik terletak pada hubungan antara amal dan bentuk pascakematian. Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, amal tidak hanya dicatat secara eksternal, tetapi membentuk struktur batin jiwa dan menjelma menjadi bentuk konkret di alam lain. Inilah yang dikenal sebagai *tajassum al-aʿmāl*, yaitu perwujudan amal.[113] Sadra menjelaskan bahwa perbuatan dan kebiasaan manusia membentuk karakter jiwa, sementara karakter jiwa tersebut menjadi sebab bagi tubuh dan bentuk-bentuk psikis di alam pascakematian.[114] Bahkan, dalam *The Wisdom of the Throne*, Sadra menjelaskan bahwa marah dapat menjelma sebagai api, pengetahuan sebagai mata air surga, sedangkan cinta dunia dan syahwat dapat menjelma sebagai ular dan kalajengking yang menyiksa pemiliknya.[115]

---

[110] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 212.

[111] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 170–175.

[112] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[113] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 177.

[114] Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shirazi's Commentary on the Ḥadīth of Awakening," hal. 11–12.

[115] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, terj. James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), hal. 190–192.

Gagasan ini sangat dekat dengan Mirza Ghulam Ahmad. Ketika ia menyatakan bahwa tubuh barzakh dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai keadaan amal, dan bahwa keadaan amal manusia menjalankan peran sebagai tubuh, ia sebenarnya menegaskan hubungan intrinsik antara amal dan bentuk eksistensial jiwa pascakematian.[116] Amal bukan hanya perbuatan yang dinilai dari luar, tetapi daya pembentuk tubuh barzakh. Dengan demikian, balasan akhirat bukan sekadar pemberian eksternal, melainkan penampakan dari keadaan batin manusia yang telah dibentuk oleh amalnya sendiri.

Kedekatan keduanya juga tampak dalam cara memahami surga dan neraka. Mullā Ṣadrā memahami surga dan neraka sebagai realitas yang berhubungan dengan keadaan jiwa dan perwujudan amal. Kenikmatan dan penderitaan akhirat tidak terlepas dari bentuk-bentuk yang dibangun oleh karakter jiwa. Mirza Ghulam Ahmad juga memahami surga dan neraka sebagai penampakan nyata dari keadaan ruhani yang telah dibentuk di dunia. Surga dan neraka bukan sekadar simbol mental, tetapi juga bukan material kasar duniawi. Keduanya merupakan realitas pascakematian yang dialami jiwa melalui bentuk yang sesuai dengan kualitas amal dan keadaan batinnya.[117]

Namun, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dan Mullā Ṣadrā tetap harus diberi batas. Mullā Ṣadrā menjelaskan tubuh imaginal dan perwujudan amal melalui perangkat metafisika wujud, gerak substansial, daya imajinasi, alam barzakh, dan teori tubuh psikis.[118] Mirza Ghulam Ahmad tidak menjelaskan mekanisme tersebut secara teknis. Ia tidak membangun teori tentang daya imajinasi sebagai pembentuk tubuh barzakh sebagaimana dalam sistem Sadra. Ia menjelaskannya melalui wahyu, pengalaman ruhani, dan bahasa eskatologis tentang *nūr*, kegelapan, amal, dan barzakh.[119] Dengan demikian, kedekatannya dengan Sadra bersifat struktural dan substansial, tetapi bukan kesamaan sistem metafisika.

---

[116] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[117] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 423–424, 437–442; Lihat juga Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, hal. 190–193.

[118] Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne*, hal. 190–193.

[119] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

Tabel 5.1 Matriks Komparasi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad, Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā

Mirza Ghulam Ahmad	Ibn Sina	Suhrawardi	Mullā Ṣadrā
1. Konsep jiwa			
Realitas nonmaterial berupa cahaya halus yang berkaitan erat dengan tubuh.	Kesempurnaan pertama tubuh; jiwa rasional bersifat imaterial dan mandiri.	Jiwa sebagai *nūr isfahbadī*, cahaya pengatur yang sadar akan dirinya.	Realitas eksistensial dinamis yang berkembang dari taraf jasmani menuju ruhani.
2. Asal usul jiwa			
Ruh tersembunyi dalam nutfah (jasmaniyah), teraktualisasi lewat *amr* Allah seiring kesiapan tubuh menuju kesempurnaan ruhani.	Jiwa individual hadir ketika tubuh telah siap, tetapi tidak dihasilkan oleh materi tubuh.	Jiwa hadir sebagai limpahan cahaya ketika tubuh telah memiliki kesiapan.	Jiwa bersifat *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*.
3. Relasi jiwa dan tubuh			
Tubuh menjadi medium kemunculan, aktualisasi, dan penyempurnaan jiwa.	Tubuh merupakan instrumen jiwa; jiwa rasional dapat bertahan setelah tubuh hancur.	Jiwa sebagai cahaya pengatur menggunakan tubuh sebagai *haykal* atau instrumen.	Jiwa dan tubuh merupakan dua tahap dalam satu proses eksistensial.
4. Penyempurnaan jiwa			
Bergerak dari *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*,	Melalui aktualisasi akal dari potensi menuju	Melalui penyucian jiwa dan peningkatan	Melalui gerak substansial dari tingkat indrawi,

hingga *nafs muṭma'innah*.	kesempurnaan intelektual.	intensitas cahaya.	imaginal, hingga intelektual.
5. Eskatologi jiwa			
Jiwa memperoleh tubuh barzakh dari cahaya atau kegelapan sesuai amalnya.	Jiwa rasional tetap hidup; kebahagiaan terutama ditentukan oleh kesempurnaan intelektual dan moral.	Jiwa menuju alam cahaya atau mengalami bentuk imaginal sesuai kondisi batinnya.	Jiwa membentuk tubuh imaginal; amal menjelma melalui *tajassum al-a'māl*.

F. Posisi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam Peta Filsafat Islam

Berdasarkan lima parameter komparasi yang telah dibahas, posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat Islam dapat dirumuskan secara lebih terukur. Pemikirannya tidak dapat dimasukkan secara mutlak ke dalam mazhab Peripatetik Ibn Sina, Iluminasi Suhrawardi, maupun *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā. Ia tidak membangun sistem filsafat teknis dengan perangkat konseptual seperti *jauhar*, *ṣūrah*, *hayūlā*, *wujūd*, *māhiyyah*, *tashkīk al-wujūd*, atau *al-ḥarakah al-jawhariyyah*. Namun, jika dilihat dari struktur gagasannya tentang jiwa, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan konvergensi yang jelas dengan beberapa corak utama filsafat Islam, terutama dengan *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā.

1. Konvergensi dengan Mullā Ṣadrā

Konvergensi terkuat antara Mirza Ghulam Ahmad dan Mullā Ṣadrā tampak pada aspek asal-usul jiwa. Mirza Ghulam Ahmad menolak pandangan bahwa *rūḥ* telah ada secara individual sebelum tubuh, lalu turun ke dalam jasad. Ia menyatakan bahwa *rūḥ* bukan sesuatu yang jatuh dari atas, melainkan "suatu *nūr*" yang terkandung secara tersembunyi dalam nutfah dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh.[120] Pandangan ini memiliki kedekatan struktural dengan doktrin Mullā Ṣadrā tentang *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat*

[120] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11.

al-baqā', yaitu bahwa jiwa bersifat jasmani dalam kemunculannya dan ruhani dalam keberlangsungannya.[121] Keduanya sama-sama menolak pra-eksistensi jiwa individual dan sama-sama menolak reduksi materialistik atas jiwa. Jiwa muncul dalam keterkaitan dengan tubuh, tetapi tidak berhenti sebagai realitas material.

Meski demikian, kedekatan tersebut tidak berarti keduanya identik. Mullā Ṣadrā menjelaskan asal-usul jiwa melalui perangkat metafisika wujud dan gerak substansial. Tubuh dalam filsafat Sadra bukan sekadar tempat kesiapan, melainkan tahap awal dari gerak eksistensial manusia menuju tingkat ruhani.[122] Sementara itu, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan kemunculan *rūḥ* melalui bahasa Qur'ani tentang nutfah, penciptaan baru, dan kuasa Allah. Dalam *The Essence of Islam*, ia menyatakan bahwa ketika kerangka embrio telah siap, "the soul is activated from the framework by the power of God Almighty."[123] Dengan demikian, kedekatan keduanya bersifat struktural, bukan sistemik. Sadra menjelaskannya secara metafisis-sistematis, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya secara wahyani.

Pada aspek relasi jiwa dan tubuh, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad juga lebih dekat kepada Mullā Ṣadrā daripada kepada Ibn Sina dan Suhrawardi. Baik Mirza Ghulam Ahmad maupun Mullā Ṣadrā keduanya sama-sama menolak dualisme ekstrem, sama-sama menempatkan relasi jiwa dan tubuh bersifat integral sekaligus gradual, sama-sama menempatkan tubuh sebagai bagian penting dalam kemunculan dan perkembangan jiwa, sama-sama memahami jiwa sebagai realitas yang bergerak menuju kesempurnaan ruhani, dan sama-sama mempertahankan bentuk ketubuhan pascakematian yang bukan tubuh material duniawi.

Mirza Ghulam Ahmad tidak memahami tubuh sebagai penjara jiwa atau sekadar alat sementara yang kelak ditinggalkan sepenuhnya. Tubuh adalah medium tempat jiwa muncul, bekerja, beramal, dan membentuk kualitas dirinya. Bahkan setelah kematian, ia tetap menegaskan bahwa *rūḥ* memperoleh suatu

---

[121] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 81.

[122] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, hal. 164–174.

[123] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406; mengutip *Chashma-e-Ma'rifat*, dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23, hal. 123–124.

bentuk tubuh yang sesuai dengan alamnya. Tubuh duniawi memang hancur, tetapi *rūḥ* di alam barzakh memperoleh tubuh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai amal manusia.[124] Berbagai macam aspek tersebut memiliki irisan yang sama dengan Mullā Ṣadrā.

Pada aspek dinamika dan penyempurnaan jiwa, Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan kedekatan struktural yang cukup kuat dengan Mullā Ṣadrā. Keduanya sama-sama memahami jiwa sebagai realitas yang tidak statis, melainkan bergerak secara bertahap menuju kesempurnaan. Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, gerak ini dijelaskan melalui tiga keadaan utama jiwa, yaitu *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*.[125] Tiga keadaan ini bukan hanya klasifikasi moral, tetapi menunjukkan transformasi kualitas batin manusia. Sehingga penyempurnaan jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad merupakan gerak dari keadaan rendah menuju keadaan ruhani yang lebih tinggi.

Dalam filsafat Mullā Ṣadrā, jiwa bergerak melalui *al-ḥarakah al-jawhariyyah*, yaitu gerak substansial dari taraf jasmani menuju taraf ruhani, dari potensi menuju aktualitas, dan dari derajat wujud yang lemah menuju derajat wujud yang lebih kuat. Pola ini dapat dibandingkan secara struktural dengan pemikiran Mirza Ghulam Ahmad. Pada Mirza Ghulam Ahmad, jiwa juga bergerak dari keadaan yang dekat dengan jasmani dalam *nafs ammārah*, menuju aktualitas kesadaran moral dalam *nafs lawwāmah*, lalu mencapai aktualitas ruhani yang lebih tinggi dalam *nafs muṭma'innah*. Dengan kata lain, yang pada Mullā Ṣadrā dijelaskan sebagai gerak dari wujud lemah menuju wujud kuat, pada Mirza Ghulam Ahmad tampil sebagai gerak dari kualitas jiwa yang rendah menuju kualitas jiwa yang lebih agung.

Kedekatan keduanya juga tampak pada pemahaman bahwa perkembangan jiwa bukan sekadar perubahan perilaku lahiriah. Pada Mullā Ṣadrā, penyempurnaan jiwa merupakan perubahan eksistensial karena jiwa mengalami intensifikasi wujud dari jasmani menuju ruhani. Pada Mirza Ghulam Ahmad, perubahan dari *nafs ammārah* menuju *nafs muṭma'innah* juga lebih dalam

[124] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[125] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7, 21–24.

daripada sekadar perbaikan moral. Jiwa tidak hanya menjadi lebih baik secara etis, tetapi juga menjadi lebih terang secara ruhani, lebih dekat kepada Allah, dan memiliki konsekuensi terhadap keadaan pascakematian. Keadaan jiwa dan amal manusia di dunia akan menentukan bentuk tubuh serta pengalaman jiwa di alam barzakh. Karena itu, dinamika jiwa pada Mirza Ghulam Ahmad memiliki implikasi ontologis-eskatologis, bukan sekadar psikologis.[126]

Akan tetapi, sekali lagi, perbedaan metodologisnya tetap harus dijaga. Mullā Ṣadrā menjelaskan transformasi jiwa melalui teori gerak substansial dan gradasi wujud, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya melalui struktur Qur'ani tentang perkembangan jiwa, amal, wahyu, dan kedekatan dengan Allah. Karena itu, Mirza Ghulam Ahmad tidak dapat disebut Sadrian secara mazhabi, tetapi memiliki konvergensi Sadrian yang kuat pada struktur dinamika jiwa.

Pada aspek eskatologi, konvergensi Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā tampak paling kuat. Mirza Ghulam Ahmad menyatakan bahwa di alam barzakh, *rūḥ* memperoleh tubuh sementara untuk mencicipi buah amalnya. Tubuh tersebut bukan tubuh duniawi, melainkan dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai keadaan amal manusia. Bahkan ia menegaskan bahwa keadaan amal manusia di alam barzakh menjalankan peran sebagai tubuh.[127] Gagasan ini sangat dekat dengan konsep *tajassum al-aʿmāl* dalam filsafat Mullā Ṣadrā, yaitu bahwa amal manusia tidak hanya dicatat secara eksternal, tetapi menjelma menjadi bentuk konkret di alam pascakematian.[128] Dalam kedua pandangan ini, amal bukan sekadar perbuatan yang telah berlalu, melainkan daya pembentuk keadaan eksistensial jiwa.

Perbedaan keduanya terletak pada kedalaman perangkat teoritisnya. Mullā Ṣadrā menjelaskan *tajassum al-aʿmāl* melalui metafisika wujud, teori jiwa, daya imajinasi, tubuh imaginal, dan alam barzakh.[129] Mirza Ghulam Ahmad tidak membangun teori

---

[126] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 21–24, 150–152.

[127] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[128] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 177.

[129] Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shirazi's Commentary on the Ḥadīth of Awakening," hal. 11–12.

teknis seperti itu. Ia lebih langsung menjelaskan bahwa amal manusia menjadi *nūr* atau kegelapan yang membentuk tubuh barzakh. Dengan demikian, kedekatannya dengan Sadra kuat pada tingkat substansi gagasan, tetapi tidak sama pada tingkat sistem metafisika.

2. Kedekatan dengan Suhrawardi

Sementara itu, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi terutama tampak dalam penggunaan bahasa cahaya. Mirza Ghulam Ahmad menggambarkan *rūḥ* sebagai *nūr* atau cahaya halus yang tumbuh dalam keterkaitan dengan tubuh.[130] Ia juga menggambarkan tubuh barzakh sebagai tubuh yang terbentuk dari *nūr* atau kegelapan sesuai amal manusia.[131] Dalam filsafat Suhrawardi, jiwa dipahami sebagai *nūr isfahbadī*, yaitu cahaya pengatur yang mengelola tubuh, dan keseluruhan realitas dijelaskan melalui gradasi cahaya dan kegelapan.[132] Keduanya sama-sama menolak reduksi jiwa kepada tubuh material dan sama-sama memakai cahaya untuk menjelaskan hakikat serta keadaan jiwa.

Kedekatan tersebut tidak hanya bersifat terminologis, tetapi juga menyentuh cara keduanya memahami jiwa sebagai realitas yang dapat menjadi terang atau gelap sesuai kualitas batinnya. Pada Suhrawardi, karena jiwa adalah cahaya, penyempurnaan jiwa berarti peningkatan intensitas cahaya dan pembebasan dari keterhijaban materi. Jiwa yang disucikan akan semakin mampu menerima iluminasi dari tatanan cahaya yang lebih tinggi. Pada Mirza Ghulam Ahmad, *rūḥ* juga digambarkan sebagai cahaya halus yang dapat semakin bercahaya melalui perkembangan tubuh, amal saleh, penyucian, dan kedekatan kepada Allah. Dengan demikian, keduanya sama-sama memahami perkembangan jiwa sebagai proses pencerahan batin; jiwa yang terikat pada dorongan rendah mengalami kegelapan, sedangkan jiwa yang disucikan mengalami peningkatan cahaya.[133]

---

[130] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17.

[131] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152

[132] Suhrawardi, *The Shape of Light*, hal. 72–75.

[133] Suhrawardī, *The Shape of Light*, hal. 72–75, 90–92; Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17, 21–24.

Kedekatan lain tampak pada hubungan antara cahaya, pengetahuan, dan keadaan ruhani. Dalam filsafat Suhrawardi, jiwa yang semakin bersih dari dominasi tubuh dan materi akan semakin mampu memperoleh pengetahuan secara langsung melalui iluminasi dan pengetahuan *ḥuḍūrī*. Dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, jiwa yang disucikan juga tidak hanya menjadi lebih baik secara moral, tetapi memperoleh kedekatan dengan Allah melalui ma'rifat, kasyf, ilham, dan pengalaman ruhani. Karena itu, pada keduanya penyucian jiwa tidak berhenti sebagai disiplin etis, melainkan menjadi jalan bagi terbukanya pengetahuan batin dan kedekatan kepada realitas tertinggi.[134]

Namun, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Suhrawardi tetap terbatas. Pada Suhrawardi, cahaya adalah prinsip ontologis yang sistematis. Seluruh struktur realitas dijelaskan melalui metafisika cahaya, dengan *Nūr al-Anwār* sebagai sumber tertinggi.[135] Pada Mirza Ghulam Ahmad, cahaya lebih berfungsi sebagai bahasa Qur'ani dan spiritual untuk menjelaskan hakikat *rūḥ*, kualitas amal, dan keadaan pascakematian. Ia tidak membangun metafisika cahaya secara lengkap sebagaimana Suhrawardi. Karena itu, posisi Mirza Ghulam Ahmad terhadap Suhrawardi lebih tepat disebut sebagai afinitas simbolik-iluminatif, bukan keterikatan mazhabi.

3. Kedekatan dengan Ibn Sina

Adapun dengan Ibn Sina, Mirza Ghulam Ahmad memiliki beberapa titik temu penting, tetapi bukan kedekatan dominan. Keduanya sama-sama menolak reduksi jiwa kepada tubuh material. Ibn Sina menegaskan bahwa jiwa rasional adalah substansi imaterial yang tidak hancur bersama tubuh.[136] Mirza Ghulam Ahmad juga menolak memahami *rūḥ* sebagai produk material murni, sebab *rūḥ* tetap diaktualkan oleh kuasa Allah.[137] Keduanya sama-sama menempatkan tubuh sebagai syarat penting bagi kemunculan jiwa individual. Namun, alasan dan kerangka konseptual yang mereka gunakan berbeda. Ibn Sina

[134] Suhrawardī, *The Shape of Light*, hal. 72–75; Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 109–110; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. III, hal. 46–48.

[135] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, hal. 151.

[136] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology,* hal. 60–64.

[137] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 405–406.

menjelaskannya melalui problem individuasi, kesiapan tubuh, dan metafisika Peripatetik tentang jiwa sebagai substansi imaterial yang muncul ketika tubuh telah siap.[138] Keduanya juga sama-sama menolak pra-eksistensi jiwa individual dan transmigrasi jiwa. Ibn Sina menolak pra-eksistensi jiwa karena menimbulkan problem individuasi, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menolak gagasan *rūḥ* yang turun dari luar atau berpindah-pindah dari satu tubuh ke tubuh lain.[139]

Akan tetapi, perbedaan Mirza Ghulam Ahmad dari Ibn Sina cukup besar pada aspek aktualisasi jiwa, relasi jiwa-tubuh, penyempurnaan jiwa, dan eskatologi. Pada Ibn Sina, kemunculan jiwa dikaitkan dengan kesiapan tubuh dan aktualisasi oleh Akal Aktif. Tubuh berperan sebagai syarat kemunculan, prinsip individuasi, dan instrumen bagi jiwa selama kehidupan dunia. Akan tetapi, setelah jiwa rasional mencapai aktualitasnya sebagai substansi imaterial, Ibn Sina memberi tekanan lebih besar pada kemandirian jiwa dari tubuh, terutama dalam keberlangsungan pascakematian. Kebahagiaan tertinggi jiwa setelah kematian lebih dipahami sebagai kebahagiaan intelektual,[140] yaitu kemampuan jiwa berkontemplasi terhadap realitas imaterial dan Wujud Niscaya.

Berbeda dengan Ibn Sina, Pada pemikiran Mirza Ghulam Ahmad, tubuh tidak hanya penting bagi awal kemunculan jiwa dan kehidupan dunia, tetapi tetap memiliki relevansi dalam seluruh perjalanan jiwa. *Rūḥ* tetap memerlukan bentuk tubuh yang sesuai dengan alamnya, baik di dunia, barzakh, maupun kebangkitan. Kematian bukan pemutusan total relasi jiwa dan tubuh, melainkan perubahan bentuk relasi tersebut.[141] Sedangkan Ibn Sina menganggap jiwa tidak lagi membutuhkan tubuh setalah kematian.[142]

Perbedaan lainnya tampak pada orientasi penyempurnaan jiwa. Ibn Sina memang mengakui pentingnya pengendalian

---

[138] Tariq Jaffer, *Avicenna and the Resurrection of the Body*, hal. 22–24.

[139] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hal. 58–67; Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 402.

[140] Jon McGinnis, *Avicenna*, hal. 217–219.

[141] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152.

[142] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–152

syahwat dan amarah melalui akal praktis, tetapi pengendalian itu terutama diarahkan untuk menertibkan jiwa agar mampu mencapai kesempurnaan intelektual. Dengan kata lain, disiplin moral pada Ibn Sina berada dalam kerangka aktualisasi intelek. Adapun pada Mirza Ghulam Ahmad, penyempurnaan jiwa lebih bercorak moral-ruhani dan profetik. Sehingga puncaknya bukan semata aktualisasi intelek, melainkan ketenteraman ruhani, ma'rifat, cinta kepada Allah, penyucian diri, dan kedekatan hidup dengan Tuhan.[143]

4. Posisi Mirza Ghulam Ahmad dalam Filsafat Islam

Dengan demikian, posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat dipetakan sebagai berikut. *Pertama*, ia memiliki konvergensi paling kuat dengan *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā, terutama pada aspek asal-usul jiwa, relasi jiwa-tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, dan eskatologi tubuh amal. *Kedua*, ia memiliki kedekatan terbatas dengan Iluminasi Suhrawardi, terutama pada penggunaan bahasa cahaya, *nūr*, kegelapan, dan penyucian jiwa. *Ketiga*, ia memiliki titik temu tertentu dengan Peripatetik Ibn Sina, terutama pada penolakan materialisme, kesiapan tubuh saat jiwa tercipta, penolakan pra-eksistensi jiwa individual, dan penolakan transmigrasi jiwa. Namun, ia berbeda dari Ibn Sina dalam penekanan relasi jiwa-tubuh yang berkelanjutan serta eskatologi tubuh barzakh.

Secara evaluatif, kekuatan pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad terletak pada konsistensinya menghubungkan jiwa, tubuh, amal, penyucian, barzakh, dan akhirat dalam satu kerangka yang utuh. Ia tidak membahas jiwa sebagai substansi abstrak yang terpisah dari kehidupan moral manusia. Jiwa selalu dilihat sebagai realitas yang muncul melalui tubuh, berkembang melalui amal dan penyucian, lalu mengalami akibat ontologis dari amalnya di alam barzakh. Dengan demikian, pemikirannya memiliki koherensi spiritual-eskatologis yang kuat.

Namun, keterbatasannya juga jelas. Mirza Ghulam Ahmad tidak memberikan sistem metafisika teknis sebagaimana Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Ia tidak membangun teori substansi jiwa seketat Ibn Sina, tidak membangun metafisika cahaya sesistematis Suhrawardi, dan tidak membangun teori

[143] Ibn Sina, *Avicenna's Psychology,* hal. 25–38, 68–69

gerak substansial atau tubuh imaginal sedalam Mullā Ṣadrā. Karena itu, pemikirannya tidak dapat dikategorikan sebagai bagian dari salah satu mazhab tersebut secara formal. Yang dapat dikatakan adalah bahwa pemikiran jiwanya memiliki struktur filosofis yang paling dekat dengan *Ḥikmah Muta'āliyah*, dengan nuansa iluminatif pada bahasa cahaya, serta irisan terbatas dengan Peripatetik.

Atas dasar itu, posisi Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat jiwa Islam dapat dirumuskan sebagai pemikiran jiwa bercorak *ḥikmah*-profetik. Ia disebut *ḥikmah* karena membahas hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, penyempurnaannya, dan keadaan pascakematian melalui integrasi akal, wahyu, kasyf, dan penyucian diri. Ia disebut profetik karena wahyu dan sumber kenabian menjadi fondasi epistemologis yang dominan. Dengan demikian, Mirza Ghulam Ahmad bukan Peripatetik, bukan Isyraqi, dan bukan Sadrian dalam arti mazhab, tetapi pemikiran jiwanya secara struktural paling dekat dengan *Ḥikmah Muta'āliyah*, memiliki afinitas simbolik dengan Iluminasi, dan beririsan terbatas dengan Peripatetik.

G. Kategorisasi Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam Khazanah Filsafat Islam

Setelah posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam peta filsafat Islam dirumuskan, persoalan terakhir yang perlu dijawab adalah apakah pemikiran tersebut dapat dikategorikan sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam. Pertanyaan ini penting karena Mirza Ghulam Ahmad tidak dikenal sebagai filosof dalam pengertian akademik-teknis. Ia lebih dikenal sebagai tokoh religius, pendiri gerakan keagamaan, penulis polemik, dan figur spiritual. Karya-karyanya juga tidak disusun dalam format risalah filsafat sistematis sebagaimana *al-Shifā'* Ibn Sina, *Ḥikmah al-Ishrāq* Suhrawardi, atau *al-Asfār al-Arba'ah* Mullā Ṣadrā. Karena itu, kategorisasi pemikirannya ke dalam filsafat Islam harus dilakukan secara hati-hati, tidak apologetik, dan tidak memaksakan.

Namun, sebagaimana telah dijelaskan dalam Bab II, filsafat Islam dalam penelitian ini tidak dipahami secara sempit sebagai *falsafah* demonstratif-Peripatetik semata. Filsafat Islam dipahami dalam pengertian yang lebih luas sebagai tradisi *ḥikmah*, yaitu pencarian hakikat yang melibatkan akal, wahyu, kasyf, pengalaman

ruhani, dan penyempurnaan jiwa dalam horizon Islam. Pengertian ini sejalan dengan Seyyed Hossein Nasr yang memahami filsafat Islam sebagai filsafat yang hidup di "tanah kenabian", yakni tradisi intelektual yang tidak memisahkan pencarian rasional dari wahyu dan kenabian.[144] Pandangan ini juga sejalan dengan Henry Corbin yang memahami filsafat Islam sebagai *prophetic philosophy*, yaitu filsafat kenabian yang tidak memisahkan filsafat dari wahyu, ta'wil, dan pengalaman spiritual.[145]

Dengan kerangka tersebut, pertanyaan terhadap Mirza Ghulam Ahmad bukan lagi apakah ia seorang filosof teknis seperti Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Pertanyaan yang lebih tepat adalah apakah pemikiran jiwanya memiliki struktur konseptual yang dapat dianalisis secara filosofis. Dalam hal ini, jawabannya dapat dikatakan positif, tetapi dengan batas tertentu. Pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang jiwa memuat pembahasan mengenai hakikat *rūḥ*, asal-usul jiwa, relasi jiwa dengan tubuh, perkembangan jiwa, keadaan jiwa setelah kematian, tubuh barzakh, dan hubungan amal dengan bentuk eksistensial jiwa. Tema-tema tersebut menyentuh persoalan ontologi, epistemologi, etika, dan eskatologi, yang semuanya merupakan wilayah pokok dalam filsafat jiwa Islam.

Dari sisi ontologis, Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya menyatakan bahwa *rūḥ* ada, tetapi juga menjelaskan bagaimana *rūḥ* berhubungan dengan tubuh dan bagaimana ia mulai tampak dalam proses penciptaan manusia. Ia menolak pandangan bahwa *rūḥ* turun dari luar tubuh, lalu menegaskan bahwa *rūḥ* merupakan cahaya halus yang tersembunyi dalam nutfah dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh.[146] Pernyataan ini memiliki kandungan ontologis karena memuat tesis tentang status *rūḥ*, asal-usulnya, dan hubungannya dengan jasmani. Dengan demikian, pemikiran jiwanya tidak berhenti sebagai doktrin keagamaan, tetapi dapat direkonstruksi sebagai teori tentang keberadaan jiwa.

---

[144] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hal. 1–9.

[145] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard (London: Kegan Paul International, 1993), hal. 23–25; Lihat juga Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hal. 5–6.

[146] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 11, 17.

Dari sisi epistemologis, Mirza Ghulam Ahmad juga memiliki posisi yang jelas. Ia tidak menjadikan akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan tentang jiwa. Dalam pandangannya, hakikat *rūḥ*, keadaan jiwa setelah kematian, dan alam barzakh tidak dapat diketahui secara pasti oleh akal semata. Pengetahuan tentang hal-hal tersebut membutuhkan petunjuk wahyu dan penyingkapan ruhani, sementara akal berfungsi sebagai alat untuk memahami, menjelaskan, dan menguatkan kebenaran tersebut.[147] Struktur ini memperlihatkan corak epistemologi wahyu-kasyf-akal yang khas. Corak ini memang berbeda dari rasionalisme demonstratif Ibn Sina, tetapi masih dapat ditempatkan dalam tradisi *ḥikmah* yang mengakui keterbatasan akal diskursif dan membuka ruang bagi wahyu serta pengalaman batin.

Dari sisi etis-spiritual, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad juga menunjukkan struktur filosofis. Ia tidak hanya memuat ulasan moral, tetapi membangun skema perkembangan jiwa melalui tiga keadaan: *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*.[148] Tiga keadaan ini menunjukkan bahwa jiwa manusia bergerak dari dominasi dorongan rendah, menuju kesadaran moral, lalu mencapai ketenteraman ruhani bersama Allah. Dengan demikian, jiwa tidak dipahami sebagai realitas statis, tetapi sebagai realitas yang mengalami transformasi. Pembahasan ini dapat dibaca sebagai filsafat penyempurnaan jiwa, karena moralitas tidak dipahami sekadar sebagai aturan perilaku, tetapi sebagai proses pembentukan kualitas batin manusia.

Dari sisi eskatologis, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bahkan menunjukkan pembahasan yang cukup luas. Ia menegaskan bahwa setelah kematian, *rūḥ* memperoleh tubuh sementara di alam barzakh. Tubuh tersebut bukan tubuh material duniawi, melainkan tubuh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai keadaan amal manusia.[149] Ia juga menyatakan bahwa keadaan amal manusia di alam barzakh menjalankan peran sebagai tubuh.[150] Gagasan ini memiliki bobot filosofis karena menunjukkan bahwa amal bukan

[147] Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, Vol. II, hal. 408–409; mengutip *Malfuzat*, Vol. I, hal. 287–290.

[148] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 3–7, 21–24.

[149] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 150–151.

[150] Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, terj. Mukhlis Ilyas, hal. 151.

sekadar perbuatan eksternal yang diberi balasan dari luar, tetapi realitas yang membentuk kondisi eksistensial jiwa. Pada titik ini, pemikirannya memiliki konvergensi yang kuat dengan konsep *tajassum al-aʿmāl* dalam filsafat Mullā Ṣadrā.[151]

Berdasarkan unsur-unsur tersebut, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat dikategorikan sebagai pemikiran filosofis dalam khazanah filsafat Islam, tetapi bukan dalam arti *falsafah* teknis. Kategorisasi yang lebih tepat adalah pemikiran jiwa bercorak *ḥikmah*-profetik. Disebut *ḥikmah* karena ia membahas hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, penyempurnaannya, dan keadaan pascakematian dengan memadukan akal, wahyu, kasyf, dan penyucian diri. Disebut profetik karena wahyu dan sumber kenabian menjadi fondasi epistemologis yang paling dominan. Dengan demikian, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak masuk ke dalam filsafat Islam sebagai sistem *falsafah* akademik, tetapi dapat dibaca sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam dalam pengertian luas, inklusif, dan kritis.

Akan tetapi, kategorisasi tersebut harus disertai beberapa batas. *Pertama*, Mirza Ghulam Ahmad tidak menggunakan terminologi teknis *falsafah* secara sistematis. Ia tidak membangun teori jiwa melalui perangkat seperti *jauhar*, *ʿaraḍ*, *ṣūrah*, *hayūlā*, *wujūd*, *māhiyyah*, *tashkīk al-wujūd*, atau *al-ḥarakah al-jawhariyyah*. Karena itu, pemikirannya tidak dapat disamakan dengan sistem filsafat Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Pembacaan filosofis terhadapnya menuntut kerja rekonstruksi, karena gagasan-gagasannya tersebar dalam uraian teologis, spiritual, dan polemis.

Kedua, Mirza Ghulam Ahmad tidak secara eksplisit berdialog dengan tiga mazhab filsafat Islam yang menjadi pembanding dalam penelitian ini. Tidak ada dasar yang cukup untuk menyatakan bahwa ia secara langsung dipengaruhi oleh Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Karena itu, seluruh komparasi dalam penelitian ini bersifat struktural, bukan historis-genealogis. Yang dibandingkan adalah pola pemikiran dan jawaban konseptual terhadap persoalan jiwa, bukan jalur transmisi intelektual. Dengan demikian, kedekatan Mirza Ghulam Ahmad dengan Mullā Ṣadrā, misalnya, tidak boleh

[151] Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*, hal. 177.

dibaca sebagai bukti bahwa ia adalah pengikut Sadra, tetapi sebagai konvergensi struktural pada persoalan tertentu.

Ketiga, wahyu memiliki posisi yang lebih dominan dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dibandingkan dalam sistem filsafat Islam klasik. Dalam *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā, wahyu, burhan, dan irfan dipadukan dalam satu sistem metafisika yang sangat teknis.[152] Pada Mirza Ghulam Ahmad, wahyu berfungsi sebagai titik berangkat, sumber otoritas, dan batu uji tertinggi bagi pengetahuan tentang jiwa. Akal digunakan untuk menjelaskan dan menguatkan, sedangkan kasyf berfungsi sebagai penyingkapan ruhani. Dengan demikian, corak epistemologinya lebih wahyani daripada burhani, meskipun tidak menolak peran akal.

Keempat, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki keterbatasan sistematis. Ia tidak memberikan penjelasan teknis tentang mekanisme transformasi jiwa dari jasmani menuju ruhani sebagaimana Mullā Ṣadrā melalui gerak substansial. Ia juga tidak menjelaskan metafisika cahaya secara lengkap sebagaimana Suhrawardi, dan tidak membangun pembuktian imaterialitas jiwa seketat Ibn Sina. Karena itu, kekuatan pemikirannya terletak pada struktur gagasan dan konsistensi spiritual dan eskatologisnya, bukan pada kelengkapan sistem metafisika teknis.

Dengan mengakui batas-batas tersebut, maka penelitian ini tidak mengklaim bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah filosof dalam pengertian yang sama dengan Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā. Penelitian ini juga tidak mengklaim bahwa ia membangun mazhab filsafat baru. Klaim yang kurang lebih sesuai adalah bahwa pemikiran jiwanya memiliki struktur filosofis yang dapat ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam, terutama jika filsafat Islam dipahami sebagai tradisi *ḥikmah* yang tidak membatasi diri pada rasionalisme demonstratif, tetapi juga membuka ruang bagi wahyu, kasyf, dan transformasi ruhani.

Dengan demikian, evaluasi kategorisasi ini menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, secara metodologis, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad layak dibaca dalam kerangka filsafat Islam karena mengandung konstruksi ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis tentang jiwa. *Kedua*, secara posisi mazhab, pemikiran tersebut paling dekat dengan *Ḥikmah Muta'āliyah* Mullā Ṣadrā

[152] Murtadha Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Sadra: Filsafat Hikmah*, hal. 28–35.

secara struktural, memiliki kedekatan simbolik dengan Iluminasi Suhrawardi melalui bahasa cahaya, dan memiliki titik temu terbatas dengan Peripatetik Ibn Sina dalam penolakan terhadap pra-eksistensi dan transmigrasi jiwa.

Akhirnya, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat disebut sebagai pemikiran jiwa bercorak *ḥikmah*-profetik dalam khazanah filsafat Islam. Ia bukan *falsafah* teknis, tetapi juga bukan sekadar uraian teologis biasa. Ia berdiri di antara teologi, spiritualitas, dan filsafat, dengan wahyu sebagai pusat epistemologis, kasyf sebagai sarana penyingkapan, dan akal sebagai alat penjelas. Dalam posisi inilah kontribusinya dapat ditempatkan, bukan sebagai pengganti sistem filsafat Islam klasik, tetapi sebagai perluasan objek kajian filsafat Islam terhadap pemikiran jiwa seorang tokoh yang selama ini lebih banyak dibaca dalam kerangka teologis dan kontroversial.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya, penelitian ini dapat menyimpulkan beberapa hal. ***Pertama***, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki struktur yang cukup sistematis untuk dibaca secara filosofis, meskipun tidak disusun dalam bentuk risalah *falsafah* teknis. Dalam karya-karyanya, terutama *Filsafat Ajaran Islam* dan beberapa uraian lain yang berkaitan dengan *rūḥ*, manusia, dan kehidupan setelah kematian, Mirza Ghulam Ahmad membahas jiwa melalui beberapa aspek utama, mencakup hakikat jiwa, asal-usulnya, relasinya dengan tubuh, dinamika penyempurnaan jiwa, serta keadaan jiwa setelah kematian. Dengan demikian, pemikirannya tentang jiwa tidak hanya bersifat teologis atau moral dalam arti sempit, tetapi juga memuat dimensi ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis.

Dalam aspek konsep jiwa, Mirza Ghulam Ahmad memahami *rūḥ* sebagai realitas nonmaterial yang berasal dari kuasa Allah, tetapi tidak dipahami sebagai entitas yang telah ada secara individual sebelum tubuh. *Rūḥ* digambarkan sebagai *nūr* atau cahaya halus yang tersembunyi dalam *nutfah* dan semakin bercahaya seiring perkembangan tubuh. Dengan pandangan ini, Mirza Ghulam Ahmad menolak dua ekstrem sekaligus; materialisme yang mereduksi jiwa kepada tubuh, dan dualisme ekstrem yang memisahkan jiwa dari tubuh secara mutlak. Jiwa bukan tubuh, tetapi kemunculan dan perkembangannya tidak dapat dilepaskan dari tubuh.

Dalam aspek asal-usul jiwa, Mirza Ghulam Ahmad menolak pra-eksistensi jiwa dan transmigrasi jiwa. Menurutnya, *rūḥ* bukan sesuatu yang turun dari luar tubuh atau berpindah dari satu tubuh ke tubuh lain. *Rūḥ* muncul dalam keterkaitan dengan proses jasmani, terutama melalui perkembangan *nutfah*, tetapi aktualisasinya tetap terjadi melalui kuasa Allah. Dengan demikian, tubuh memiliki peran penting sebagai medan kesiapan bagi kemunculan *rūḥ*, tetapi tubuh bukan sebab yang menciptakan *rūḥ*. Posisi ini memperlihatkan corak pemikiran yang menolak materialisme sekaligus menolak pandangan bahwa jiwa telah sempurna sebelum berhubungan dengan tubuh.

Dalam aspek relasi jiwa dan tubuh, Mirza Ghulam Ahmad menegaskan hubungan yang integral dan berkelanjutan. Tubuh

bukan sekadar wadah pasif dan bukan penjara bagi jiwa, melainkan medium tempat jiwa muncul, beramal, berkembang, dan membentuk kualitas dirinya. Relasi ini bahkan tidak berhenti pada kematian. Menurutnya, di alam barzakh *rūḥ* memperoleh tubuh sementara yang sesuai dengan amalnya. Tubuh tersebut bukan tubuh material duniawi, melainkan tubuh yang dipersiapkan dari *nūr* atau kegelapan sesuai keadaan amal manusia. Dengan demikian, hubungan jiwa dan tubuh dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad bersifat ontologis, moral, dan eskatologis sekaligus.

Dalam aspek dinamika dan penyempurnaan jiwa, Mirza Ghulam Ahmad menjelaskan perkembangan jiwa melalui tiga tingkatan; *nafs ammārah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭma'innah*. Tiga tingkatan ini menunjukkan bahwa jiwa manusia bergerak dari dominasi dorongan rendah, menuju kesadaran moral, lalu mencapai ketenteraman ruhani bersama Allah. Perkembangan jiwa tidak hanya bersifat psikologis atau moral lahiriah, tetapi juga menyangkut transformasi kualitas batin manusia. Jiwa yang disucikan akan semakin dekat kepada Allah, sedangkan jiwa yang dikuasai dorongan rendah akan membentuk kondisi gelap yang berakibat pada keadaan pascakematian.

Dalam aspek eskatologi, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memperlihatkan konstruksi yang cukup kuat. Ia menegaskan bahwa jiwa setelah kematian tidak berada dalam keadaan abstrak tanpa bentuk. *Rūḥ* tetap memperoleh tubuh sesuai dengan alamnya. Di alam barzakh, tubuh tersebut terbentuk dari *nūr* atau kegelapan amal. Dengan demikian, amal tidak hanya dipahami sebagai perbuatan yang dicatat secara eksternal, tetapi sebagai realitas yang membentuk kondisi eksistensial jiwa. Pandangan ini menunjukkan bahwa kehidupan akhirat dalam pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki hubungan intrinsik dengan keadaan jiwa dan amal manusia selama hidup di dunia.

Kedua, jika dibandingkan dengan tiga tokoh filsafat Islam, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki titik temu dan perbedaan yang jelas. Dengan Ibn Sina, Mirza Ghulam Ahmad memiliki titik temu dalam penolakan terhadap reduksi materialistik atas jiwa, penolakan terhadap pra-eksistensi jiwa individual, dan penolakan terhadap transmigrasi jiwa. Namun, keduanya berbeda dalam relasi jiwa dan tubuh serta eskatologi. Ibn Sina lebih menekankan jiwa rasional sebagai substansi imaterial yang mencapai kebahagiaan tertinggi melalui inteleksi, sedangkan Mirza

Ghulam Ahmad lebih menekankan keberlanjutan relasi *rūḥ* dengan tubuh dalam bentuk yang sesuai dengan alam dunia, barzakh, dan akhirat.

Dengan Suhrawardi, Mirza Ghulam Ahmad memiliki kedekatan terutama dalam penggunaan bahasa cahaya. Keduanya sama-sama memakai cahaya untuk menggambarkan jiwa sebagai realitas halus yang lebih tinggi daripada tubuh material. Namun, kedekatan ini bersifat terbatas. Pada Suhrawardi, cahaya merupakan prinsip metafisika yang sistematis dan menjadi dasar seluruh struktur ontologis. Adapun pada Mirza Ghulam Ahmad, cahaya lebih berfungsi sebagai bahasa Qur'ani dan spiritual untuk menjelaskan hakikat *rūḥ*, kualitas amal, dan keadaan pascakematian. Karena itu, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad memiliki afinitas iluminatif, tetapi tidak dapat disebut sebagai bagian dari mazhab Iluminasi secara formal.

Dengan Mullā Ṣadrā, Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan konvergensi paling kuat. Kedekatan itu tampak pada beberapa aspek. *Pertama*, keduanya sama-sama menolak pra-eksistensi jiwa dan memahami jiwa dalam keterkaitan dengan proses jasmani. *Kedua*, keduanya menolak dualisme ekstrem antara jiwa dan tubuh. *Ketiga*, keduanya memahami jiwa sebagai realitas yang berkembang menuju tingkat yang lebih tinggi. *Keempat*, keduanya mempertahankan tubuh pascakematian dalam bentuk yang bukan material duniawi. *Kelima*, keduanya melihat amal sebagai sesuatu yang membentuk keadaan eksistensial jiwa setelah kematian. Namun, kedekatan ini tetap bersifat struktural, bukan sistemik. Mullā Ṣadrā menjelaskan hal-hal tersebut melalui metafisika wujud, gerak substansial, tubuh imaginal, dan *tajassum al-aʿmāl*, sedangkan Mirza Ghulam Ahmad menjelaskannya melalui wahyu, kasyf, amal, *nūr*, kegelapan, dan tubuh barzakh.

Ketiga, posisi pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dalam khazanah filsafat Islam dapat dirumuskan sebagai pemikiran jiwa bercorak *ḥikmah*-profetik. Ia tidak dapat disebut Peripatetik, karena tidak menempatkan demonstrasi rasional sebagai satu-satunya fondasi dan tidak menjadikan kebahagiaan intelektual sebagai puncak eskatologi. Ia juga tidak dapat disebut Isyraqi, karena tidak membangun metafisika cahaya secara sistematis. Ia pun tidak dapat disebut Sadrian dalam arti mazhab, karena tidak memakai perangkat teknis *Ḥikmah Mutaʿāliyah*. Namun, secara struktural, pemikirannya paling dekat dengan *Ḥikmah Mutaʿāliyah* Mullā

Ṣadrā, memiliki kedekatan simbolik dengan Iluminasi Suhrawardi, dan memiliki irisan terbatas dengan Peripatetik Ibn Sina.

Keempat, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad dapat dikategorikan sebagai bagian dari khazanah filsafat Islam dalam pengertian luas, inklusif, dan kritis. Ia bukan filsafat Islam dalam arti *falsafah* teknis-demonstratif, tetapi dapat dibaca sebagai pemikiran filosofis karena mengandung konstruksi tentang hakikat jiwa, asal-usul jiwa, relasi jiwa dan tubuh, penyempurnaan jiwa, serta eskatologi jiwa. Kategorisasi ini dimungkinkan karena filsafat Islam tidak hanya mencakup tradisi Peripatetik, tetapi juga tradisi *ḥikmah* yang membuka ruang bagi wahyu, kasyf, akal, dan penyempurnaan ruhani. Dengan demikian, pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak dimasukkan secara paksa ke dalam filsafat Islam, melainkan ditempatkan secara terbatas sebagai pemikiran jiwa yang memiliki struktur filosofis dalam horizon wahyu dan spiritualitas Islam.

Namun, kategorisasi tersebut tetap memiliki batas metodologis tertentu. Mirza Ghulam Ahmad tidak menggunakan terminologi teknis *falsafah* secara sistematis, tidak membangun sistem metafisika yang utuh seperti Ibn Sina, Suhrawardi, atau Mullā Ṣadrā, dan tidak secara eksplisit berdialog dengan ketiga tokoh tersebut. Karena itu, penelitian ini tidak menyimpulkan bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah filosof dalam arti akademik klasik. Kesimpulan yang lebih tepat adalah bahwa pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad memiliki karakter filosofis dan dapat ditempatkan dalam khazanah filsafat Islam sebagai pemikiran *ḥikmah*-profetik yang khas.

B. Implikasi Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa implikasi. *Pertama*, secara teoretis, penelitian ini memperluas cara membaca filsafat Islam. Filsafat Islam tidak harus dibatasi hanya pada teks-teks *falsafah* teknis atau tokoh-tokoh yang secara eksplisit menyebut dirinya filosof. Selama suatu pemikiran memiliki struktur konseptual yang dapat dianalisis secara ontologis, epistemologis, etis, dan eskatologis, pemikiran tersebut dapat dibaca dalam kerangka filsafat Islam secara kritis. Dengan demikian, penelitian ini mendukung pendekatan inklusif terhadap filsafat Islam, tanpa menghapus syarat koherensi konseptual.

Kedua, penelitian ini memberi kontribusi bagi kajian Mirza Ghulam Ahmad. Selama ini, kajian tentang Mirza Ghulam Ahmad dan Ahmadiyah lebih banyak berpusat pada isu-isu teologis, kontroversi kenabian, kemesiasan, dan polemik keagamaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa pemikirannya juga dapat dibaca dari sudut pandang filsafat jiwa. Dengan cara ini, kajian terhadap Mirza Ghulam Ahmad dapat diperluas dari perdebatan sektarian menuju kajian akademik yang lebih konseptual dan filosofis.

Ketiga, penelitian ini memberi kontribusi bagi kajian filsafat jiwa Islam. Dengan membandingkan Mirza Ghulam Ahmad dengan Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, penelitian ini menunjukkan bahwa tema jiwa dalam Islam tidak hanya dapat dibaca melalui satu model filsafat. Ada model Peripatetik yang menekankan substansi imaterial dan aktualisasi akal, model Iluminasi yang menekankan cahaya dan penyucian, model *Ḥikmah Muta'āliyah* yang menekankan gerak substansial dan tubuh imaginal, serta model *ḥikmah*-profetik Mirza Ghulam Ahmad yang menekankan wahyu, kasyf, tubuh barzakh, dan amal sebagai pembentuk kondisi jiwa.

Keempat, penelitian ini juga memiliki implikasi metodologis. Komparasi yang dilakukan dalam penelitian ini tidak bersifat historis-genealogis, tetapi struktural. Artinya, penelitian ini tidak berusaha membuktikan pengaruh langsung antara Mirza Ghulam Ahmad dan para filosof Islam klasik, melainkan membandingkan pola jawaban mereka terhadap persoalan yang sama. Model komparasi seperti ini dapat digunakan untuk membaca tokoh-tokoh keagamaan lain yang tidak menulis dalam bentuk *falsafah* teknis, tetapi memiliki gagasan yang dapat direkonstruksi secara filosofis.

C. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, terdapat beberapa saran untuk penelitian selanjutnya. *Pertama*, penelitian berikutnya dapat menelaah lebih jauh pemikiran Mirza Ghulam Ahmad dalam bidang-bidang filsafat lain, seperti epistemologi wahyu dan kasyf, metafisika Tuhan dan ciptaan, konsep manusia sempurna, etika spiritual, atau filsafat agama. Kajian semacam ini penting karena pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tidak hanya berkaitan dengan jiwa, tetapi juga menyentuh persoalan-persoalan filosofis lain yang belum banyak dikaji secara akademik.

Kedua, penelitian selanjutnya dapat memperluas basis sumber primer dengan menelaah karya-karya Mirza Ghulam Ahmad dalam

bahasa Urdu secara langsung. Penelitian ini masih bertumpu pada terjemahan dan sumber-sumber yang tersedia, sehingga kajian filologis terhadap istilah seperti *rūḥ*, *nafs*, *nūr*, *amr*, dan *barzakh* dalam teks asli akan sangat berguna untuk memperdalam analisis.

Ketiga, kajian komparatif berikutnya dapat memperluas tokoh pembanding. Selain Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mullā Ṣadrā, pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad juga dapat dibandingkan dengan al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, Fakhr al-Din al-Razi, atau pemikir sufi-filosofis lain. Perbandingan ini dapat memperlihatkan apakah corak pemikiran jiwa Mirza Ghulam Ahmad lebih dekat kepada tradisi filsafat, tasawuf metafisis, kalam, atau kombinasi dari beberapa tradisi tersebut.

Keempat, penelitian lanjutan juga dapat mengkaji secara lebih khusus hubungan antara konsep tubuh barzakh Mirza Ghulam Ahmad dan teori tubuh imaginal dalam tradisi filsafat Islam. Tema ini cukup penting karena menjadi salah satu titik konvergensi terkuat antara Mirza Ghulam Ahmad dan Mullā Ṣadrā. Kajian lebih mendalam terhadap tema ini dapat memperjelas apakah gagasan tubuh barzakh Mirza Ghulam Ahmad hanya bersifat teologis-eskatologis, atau dapat direkonstruksi sebagai teori filosofis tentang perwujudan amal.

Kelima, secara metodologis, penelitian selanjutnya perlu menjaga keseimbangan antara pendekatan akademik dan sensitivitas teologis. Mirza Ghulam Ahmad adalah tokoh yang sering dibaca dalam konteks kontroversi keagamaan. Karena itu, kajian filosofis terhadap pemikirannya harus dilakukan secara objektif, kritis, dan proporsional, tanpa terjebak pada pembelaan apologetik maupun penolakan polemis. Dengan cara ini, pemikirannya dapat dikaji sebagai objek akademik yang terbuka untuk dianalisis, dikritik, dan ditempatkan dalam sejarah pemikiran Islam secara lebih adil.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku

Adamson, Iain. t.t. *Ahmad the Guided One: A Life of the Holy Founder of the Movement to Unite All Religions*. Islamabad: Islam International Publications.

Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.

Ahmad, Ahmad. 1995. *Hidup Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908)*. Jakarta: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Ahmad, Mirza Bashiruddin Mahmud. 1961. *Kebenaran Ahmadiyah*. Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Ahmad, Mirza Ghulam. 1984. *Rūḥānī Khazā'in*. London: Islam International Publications.

———. 1996. *Falsafat Ajaran Islam*. Terj. Mukhlis Ilyas. Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

———. 2004. *The Essence of Islam*. Vol. II. Terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Ed. Munawar Ahmad Saeed. Tilford: Islam International Publications.

———. 2005. *The Essence of Islam*. Vol. III. Terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Ed. Munawar Ahmed Sa'eed. Tilford: Islam International Publications.

———. 2007. *The Essence of Islam*. Vol. I. Terj. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. Ed. Munawar Ahmad Saeed. Tilford: Islam International Publications.

———. 2014. *Tadzkirah: Terjemahan Bahasa Indonesia dari Wahyu, Ilham dan Kasyaf yang Diterima oleh Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad Masih Mau'ud dan Imam Mahdi A.S.* Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

———. 2016. *Filsafat Ajaran Islam*. Terj. Mukhlis Ilyas. Jakarta: Neratja Press.

———. 2017. *The Philosophy of the Teachings of Islam*. Terj. Sir Muhammad Zafrullah Khan. Tilford: Islam International Publications.

———. t.t. *Inti Pokok Ajaran Islam*. Jilid I. Terj. A. Q. Khalid. United Kingdom: Islam International Publications Ltd.

———. t.t. *Majmu'ah Ishtiharat*. Vol. I. t.p.: t.p.

———. t.t. *Malfuzat*. Vol. I dan III. t.p.: t.p.

———. t.t. *The Six Parallel Stages of Physical and Spiritual Perfection in the Light of the Holy Qur'an*. Terj. Kalamazad Mohammed. t.p.: t.p.

Ahmad, Mohammad (peny.). t.t. *Essays in Islamic Sufi-ism*. Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc.

Ahmad, Sulaeman dan Eksy. 2011. *Klarifikasi terhadap "Kesesatan Ahmadiyah" dan "Plagiator"*. Bogor: Mubarak Publishing.

Al-Walid, Kholid. 2012. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Ṣadrā*. Jakarta: Sadra Press.

Amin Razavi, Mehdi. 1997. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press.

An-Najar, Amir. 2001. *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*. Jakarta: Azzam.

Arifin, Yanuar. 2024. *Suhrawardī*. Yogyakarta: DIVA Press.

Asmuni, Ahmad. 2021. *Filsafat Isyraqi Suhrawardi: Kajian Kritis atas Kesatuan Realitas Wujud*. Depok: Rajawali Pers.

Baldwin, James Mark. 2020. *History of Psychology: Sketsa dan Penafsiran Sejarah Psikologi*. Terj. Ivan Taniputera. Yogyakarta: Buku Bijak.

Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadain Sherrard. London: Kegan Paul International.

Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press.

Fakhry, Majid. 2004. *A History of Islamic Philosophy*. Edisi ke-3. New York: Columbia University Press.

Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California Press.

Hasyimsyah Nasution. 2002. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Ibn Sina. 1952. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*. Terj. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press.

———. 2005. *The Metaphysics of The Healing*. Terj. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press.

———. 2009. *Psikologi Ibn Sina*. Terj. Irwan Kurniawan. Bandung: Pustaka Hidayah.

Kader, Ali Hasan Abdel. 2018. *Imam Al-Junaid Al-Baghdadi*. Terj. Irfan Zakki Ibrahim. Yogyakarta: Diva Press.

Khan, Adil Hussain. 2015. *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press.

Khudori Sholeh. 2013. *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Lavan, Spencer. 1974. *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*. Delhi: Manohar Book Service.

Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lelyveld, David. 1978. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Princeton: Princeton University Press.

McGinnis, Jon. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

Mufid, Fathul dan Subaidi. t.t. *Filsafat Islam Madzhab Kedua: Teosofi Iluminasi*. t.p.: t.p.

Mullā Ṣadrā. 1981. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*. Terj. James Winston Morris. Princeton: Princeton University Press.

———. 2004. *Kearifan Puncak: Ḥikmah al-'Arsyiyyah*. Terj. Dimitri Mahayana M. Eng dan Dedi Juniardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

———. 2009. *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*. Terj. Muhammad Khajavi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

Muhammad, Hafiz Sher. 1995. *Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement: His Views of, and Relations with, the Ahmadiyya Movement from Beginning to End*. Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc.

Muneer, Nur-ud-Din. 1988. *Phoenix*. Jakarta: PB JAI.

Muthahhari, Murtadha. 2002. *Pengantar Pemikiran Sadra: Filsafat Hikmah*. Terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan.

Najati, Utsman. 2002. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Terj. Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah.

———. 2004. *Psikologi Ibn Sina*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Nasr, Seyyed Hossein. 1997. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Delmar, New York: Caravan Books.

———. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.

Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman, ed. 1996. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge.
Powell, Avril. 1993. *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. Richmond: Curzon Press.
Rahman, Fazlur. 1952. *Avicenna's Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1975. *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Sadr al-Din al-Shirazi)*. Albany: State University of New York Press.
Reza, Syah. 2015. *Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina*. Yogyakarta: LKiS.
Russell, Bertrand. 2007. *Sejarah Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Schultz, Duane P. dan Sydney Ellen Schultz. 2019. *Sejarah Psikologi Modern*. Terj. Lita Hardian. Bandung: Nusa Media.
Sirajuddin Zar. 2004. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
Suhrawardī. 1998. *The Shape of Light: Hayākil al-Nūr*. Terj. Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Louisville: Fons Vitae.
———. 1999. *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq*. Ed. dan terj. John Walbridge dan Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press.
Syarif, M. M. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
Zulkarnaen. 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

Kumpulan Karya dan Ensiklopedia

Ahmad, Mirza Ghulam. 1984. *Ayyam-us-Sulah*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 14. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Barahin-e-Ahmadiyya*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 1. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Chashma Masihi*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 20. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Chashma-e-Ma'rifat*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 23. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Islami Usul ki Philosophy*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 10. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Nasim-e-Da'wat*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 19. London: Islam International Publications.
———. 1984. *Surmah Chashm Arya*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 2. London: Islam International Publications.

———. 2025. *The Mirror of the Excellences of Islam/A'ina-e-Kamalat-e-Islam*. Dalam *Rūḥānī Khazā'in*, Vol. 5. Tilford: Islam International Publications Ltd.

Akbarian, Reza. t.t. "Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences." Dalam *Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy*. Teheran: Sadra Islamic Philosophical Institute.

Ali, Mukhtar H. 2026. "Wisdom as the Sublime Measure: A New Epistemology of Ḥikma." Dalam *Knowledge and Education in Classical Islam*, ed. Sebastian Günther dan Dorothee Pielow. Leiden: Brill.

Hajamaideen, Faris. 2019. "ʿIlm and the Human Body: al-Suhrawardī's Concept of the Illuminated Temple." Dalam Samer Akkach, ed., *Ilm: Science, Religion and Art in Islam*. Adelaide: University of Adelaide Press.

Ludwig, Kirk. 2007. "The Mind-Body Problem: An Overview." Dalam *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. t.p.: t.p.

Marmura, Michael. t.t. "Falsafah." Dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company.

Nasr, Seyyed Hossein. 1996. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy." Dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge.

Artikel Jurnal dan Terbitan Berkala

Ahmad, Aisha Husain. 2006. "Defining the Soul: Perceptions in World Religions." *The Muslim Sunrise* 86, no. 4.

Al-Marwan, Sahid, Hajam Hajam, dan Naila Farah. 2021. "Paham Kenabian Mirza Ghulam Ahmad Menurut Perspektif Jamaah Ahmadiyah Lahore (GAI) di Indonesia." *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan* 7, no. 2.

Al-Naqib, 'Abd al-Rahman. 2000. "Avicenna." *UNESCO: International Bureau of Education* XXIII, no. 1/2.

Burhani, Ahmad Najib. t.t. "Melintasi Batas Identitas dan Kesarjanaan: Studi tentang Ahmadiyah di Indonesia." *Jurnal Multikultural & Multireligius* 16, no. 2.

Cook, Bradley. 2017. "Pre-Mortality in Mystical Islam and the Cosmic Journey of the Soul." *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 50, no. 1.

Fatmawati. 2016. “Aborsi dalam Perspektif Hukum Islam: Meluruskan Problema Perempuan di Mata Publik.” *Jurnal Al-Maiyyah* 9, no. 1.

Gutas, Dimitri. 2002. “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1.

———. 2012. “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul.” *The Muslim World* 102.

Kamaluddin. 2021. “Al-Kindi: Filsafat Agama dan An-Nafs.” *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam* 12, no. 1.

Khalidi, Muhammad Ali. 2006. “Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy.” *Radical Philosophy* 135.

Mahdi, Muhsin. 1990. “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy.” *Journal of Islamic Studies* 1.

Mohammad Shahid, Maulvi Dost. 1989. “Hazrat Mirza Ghulam Ahmad: The Promised Messiah, The Founder of the Ahmadiyya Movement.” *The Muslim Herald* 29.

Natsir, Muhammad. 2014. “Komparasi Pemikiran Ibn Sīnā dan Suhrawardī.” *Wahana Akademika* 1, no. 2.

Ozaykal, Kayhan Ali. 2016. “Messianic Legitimacy: The Case of Ahmadiyya and Mahdiyya Movements.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35.

Rahmatiah, St. 2017. “Pemikiran tentang Jiwa (Al-Nafs) dalam Filsafat Islam.” *Sulesana* 11, no. 2.

Rajabi, Arash dan Seyedeh Masoumeh Tabatabaei. 2025. “The Human Being in the Philosophy of Suhrawardi.” *Journal of Theosophia Islamica* 3, no. 6.

Rustom, Mohammed. 2007. “Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullā Ṣadrā Shīrāzī’s Commentary on the Ḥadīth of Awakening.” *Islam & Science* 5, no. 1.

Sadatizadeh, Sajad, Seyed Morteza Hosseini Shahroudi, dan Abdullah Niksirat. 2017. “The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi’s System of Light.” *International Journal of Humanities* 24, no. 2.

Schmidtke, Sabine. 1999. “The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (Killed 587/1191) and His Followers.” *Studia Iranica* 28, no. 2.

Shameli, Abbas Ali. "Mulla Sadra (975–1050/1571–1640) & Bodily Created-ness of Human Soul: A Critical Review of the Theory 'A Psycho-philosophical Approach'." Unpublished paper, Jame'at al-Mustafa al-'Alamiyyah, Malmö, Sweden, 2015.

Simorangkir, Hieronymus. 2004. "Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato." *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi* 3, no. 2.

Sofianto, K. 2016. "Mirza Ghulam Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Muslim from Qadian, India." *Tawarikh* 7, no. 2.

Supardi. 2019. "Tafsir Kenabian Mirza Ghulam Ahmad." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadits* 13, no. 1.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2005. "Framework Kajian Orientalis dalam Filsafat Islam." *Islamia*, Vol. II, No. 3, Desember 2005. Jakarta: Khairul Bayan.

Karya Ilmiah

Skripsi

Mukromin, Ngutsman. 2009. *Pemikiran Mirza Ghulam Ahmad tentang Manusia*. Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Muslim. 2009. *Evolusi Rohani dan Jasmani Manusia menurut Mirza Ghulam Ahmad*. Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Tesis

Batubara, Fadlan Kamali. 2017. *Kritik Teologi Kenabian Mirza Ghulam Ahmad*. Tesis, UIN Sumatera Utara, Medan.

Jaffer, Tariq. 1998. *Avicenna and the Resurrection of the Body*. Tesis MA, McGill University.

Mulyana. 2014. *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh Ḥikmah Muta'āliyah*. Tesis, Islamic College for Advanced Studies–Universitas Paramadina Jakarta.

Munthe, Bermawy. 1992. *Konsep Manusia menurut Ibn Sina: Suatu Tinjauan Psikologis Filosofis*. Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Prilakusuma, Angga. 2018. *Konsep Nafs menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali*. Tesis, UIN Sunan Ampel Surabaya.

Disertasi

Khan, Adil Hussain. 2017. *Mirza Ghulam Ahmad and the Construction of the Ahmadiyya Identity*. Disertasi, University of London.

Van Lit, L. W. C. 2014. *Eschatology and the World of Image in Suhrawardī and His Commentators*. Disertasi, Universiteit Utrecht.

RIWAYAT HIDUP

Terlahir di Desa Lungbenda, Kecamatan Palimanan, Kabupaten Cirebon, pada 27 Agustus 1993, penulis memiliki nama lengkap Muhammad Panji Maulana, meskipun dalam akta kelahirannya tercantum Muh. Panji Maulana. Tumbuh dalam lingkungan keluarga petani sederhana namun memiliki kesadaran cukup akan pentingnya pendidikan, penulis lahir dan terdidik dari pasangan Barnawi dan Mujenah, sekaligus merupakan anak bungsu dari enam bersaudara.

Pada momen tertentu dalam hidupnya, ia diberi kesempatan untuk menikahi seorang gadis Garut bernama Suci Istiqomah dan telah dikaruniai dua orang putri jelita, yaitu Hanindya Alma Syahida dan Fathia Laila Maulida.

Perjalanan pendidikan penulis dimulai di SD Negeri 1 Lungbenda, melanjutkan ke SMP Negeri 3 Palimanan dan belajar 'merakit komputer' di SMK Negeri 1 Jamblang. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah, ketertarikan penulis terhadap persoalan 'abstrak' mendorongnya untuk melanjutkan studi pada Jurusan Filsafat Agama IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Penulis menyelesaikan pendidikan sarjananya pada tahun 2016 dan memperoleh gelar Sarjana Agama.

Keinginan untuk memperdalam kajian filsafat kemudian membawa penulis melanjutkan pendidikan pada Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam di Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra Jakarta. Pada momen itu pulalah penulis kemudian secara khusus mulai berkenalan dengan sosok Mirza Ghulam Ahmad dan filosof muslim lainnya.

Dalam kehidupan profesional, penulis mengabdikan diri pada bidang pendidikan. Saat ini, ia menjabat sebagai Kepala SMP Pesantren Kebon Cinta. Melalui amanah tersebut, penulis berupaya berkontribusi dalam pengembangan pendidikan, pembinaan karakter, penguatan budaya literasi, serta penanaman nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sekolah dan pesantren. Sekaligus tentunya mengenalkan budaya hikmah dan falsafah secara kultural.

Penulis berdomisili di Desa Lungbenda, Kecamatan Palimanan, Kabupaten Cirebon. Untuk keperluan komunikasi akademik, penulis dapat dihubungi melalui WhatsApp pada nomor 0831-0694-5227 atau melalui email: sedulur.lbd@gmail.com.

LAMPIRAN

Muh Panji Maulana

Pemikiran Jiwa Mirza Ghulam Ahmad dan Posisinya dalam Filsafat Islam: Studi Komparatif dengan Ibn Sina, Suhrawardi,...

Quick Submit

Quick Submit

Syntax Corporation

Document Details

Submission ID
trn:oid:::1:3604729147

Submission Date
Jul 1, 2026, 8:38 PM GMT+7

Download Date
Jul 1, 2026, 9:16 PM GMT+7

File Name
TESIS_PANJI_COMBINE.pdf

File Size
2.3 MB

302 Pages

89,641 Words

574,744 Characters

turnitin Page 1 of 325 - Cover Page Submission ID trn:oid:::1:3604729147

15% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

15% Internet sources
7% Publications
4% Submitted works (Student Papers)

Integrity Flags

0 Integrity Flags for Review

No suspicious text manipulations found.

Our system's algorithms look deeply at a document for any inconsistencies that would set it apart from a normal submission. If we notice something strange, we flag it for you to review.

A Flag is not necessarily an indicator of a problem. However, we'd recommend you focus your attention there for further review.

turnitin Page 2 of 325 - Integrity Overview Submission ID trn:oid:::1:3604729147