



Research Article

Konsep Filsafat Mulla Sadra

Muhammad Kholid Muslih¹, Ahmad Hisyam Syamil², Amir Reza Kusuma³

1. Universitas Darussalam Gontor
E-mail: kholidmuslih@unida.gontor.ac.id



2. Universitas Darussalam Gontor
E-mail: ahmadhisyamsyamil67@student.afi.unida.gontor.ac.id

3. Universitas Darussalam Gontor
E-mail: amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id



Copyright © 2025 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : January 25, 2025
Accepted : March 12, 2025

Revised : February 27, 2025
Available online : April 13, 2025

How to Cite: Muhammad Kholid Muslih, Ahmad Hisyam Syamil and Amir Reza Kusuma (2025) "Mulla Sadra's Philosophical Concept", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 8(2), pp. 158–186. doi: 10.31943/afkarjournal.v8i2.1306.

Mulla Sadra's Philosophical Concept

Abstract. Mulla Sadra named Islamic philosophy as al-Hikmah al-Muta'aliyah. According to him, al-hikmah al-muta'aliyah is knowledge based on intellectual intuition (irfan or isyraqi dzawq), rational proof ('aql or istidlal), and sharia (burhani). Al-Hikmah al-Muta'aliyah is a synthesis of three styles of thought, namely: theology with a dialectical, polemical pattern (jaddaly), philosophy with a demonstrative pattern (burhany), and theosophy with an illuminationist and gnostic pattern (dzawq). This research uses descriptive analysis methods to explore Mulla Sadra's philosophical thinking. The

results of this research reveal that the building of thought that was successfully built by Mulla Sadra through his synthesis of thought had a major influence on the development of philosophy in Persia, India and Iraq. However, the interesting thing is that Sadra brought him into contact with the truth of the Koran and Hadith. The harmonization he carried out resulted in a synthesis, namely integrating it through the three paths of Al-Qur'an (revelation), Burhan (demonstration or intellect), Irfan (spiritual or mystical). Because the three of them are not contradictory in their aim of achieving truth. The depiction of Mulla Sadra's philosophy can be done well by referring to his Ontology, Theology, Physics and Eschatology.

Keywords: Al-Hikmah Al-Muta'aliyah, Ontology, Theology, Psikologi, Eskatologi.

Abstrak. Mulla Sadra menamai filsafat Islam sebagai al-Hikmah al-Muta'aliyah. Menurutnya, al-hikmah al-muta'aliyah adalah pengetahuan yang didasarkan pada intuisi intelektual (irfan atau isyraqi dzawq), pembuktian rasional ('aql atau istidlal), dan syariat (burhani). Al-Hikmah al-Muta'aliyyah merupakan sintesis dari tiga corak pemikiran, yaitu: teologi yang bercorak dialektis polemis (jaddaly), filsafat yang bercorak demonstratif (burhany), dan teosofi yang bercorak iluminasionis dan gnostik (dzawq). Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis untuk mengeksplor pemikir filsafat Mulla Sadra. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa bangunan pemikiran yang berhasil dibangun oleh Mulla Sadra melalui sintesis pemikiran yang dilakukannya memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan filsafat di Persia, India, dan Irak. Akan tetapi, hal yang menarik adalah Shadra mempertemukannya dengan kebenaran al-Qur'an dan Hadist. Harmonisasi yang dilakukannya menghasilkan sebuah sintesa yakni mengintegrasikannya melalui tiga jalan al-Qur'an (wahyu), Burhan (demonstrasi atau inteeksi), Irfan (spiritual atau mistis). Karena memang ketiganya tidaklah bertentangan dalam tujuannya mencapai kebenaran. Penggambaran filsafat Mulla Sadra dapat dilakukan dengan baik dengan merujuk pada Ontologi, Teologi, Fisika, dan Eskatologinya.

Kata Kunci : Al-Hikmah Al-Muta'aliyah, Ontology, Theology, Psikologi, Eskatologi.

PENDAHULUAN

Hikmah Muta'aliyah menjadi aliran filsafat yang menjadi objek skrutinisasi intelek pada filosof baik Barat maupun Timur, hasil dari ditampilkan oleh Mulla Shadra.¹ Beliau muncul dengan orisinalitas di saat muslim sekedar mengkor filsafat Plato dan Aristoteles. Paradigma pemikiran filsafat sering berubah determinan dengan perkembangan zaman dan tempat. Aristoteles dan Plato telah berhasil menancapkan filsafat dalam bentuk paripatetik. Kemudian perkembangan filsafat itu diakomodir oleh Ibnu Sina yang mengembangkan pemikirannya berbentuk *Masyaiyah* (Peripatetisme), yang mengambil alih filsafat Aristoteles. Kemudian inspirasi dari corak pemikiran Ibnu Sina memberikan pemikiran baru bagi Suhrawardi al-Maqtul, maka lahir lah filsafat *Isyraqiyah* (iluminasionisme).²

Perkembangan filsafat telah terjadi pertentangan antara paripatetik dan illuminasi, filsafat, dan irfan, atau filsafat dan kalam, yang belum menemukan penyelesaiannya. Dalam ranah filsafat Paripatetik yang dibangun dari nalar filsafat

¹ Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam (*Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*) Mulla Shadra", *NIZHAM*, Vol. 01, No. 01, Januari-Juni 2013, p. 45.

² Nurkhaluis, "Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Sadra", *Substantia*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011, p. 179.

Aristotelean, ajaran Ibn Sina (980-1037 M) menjadi pondasi awal Shadra merujuk kepada al-syaikh al-ra'is, sang guru pertama Ibn Sina.³ Shadra mengutip pendapat Ibn Sina dalam rangka membentuk nalar filsafat teosofinya secara independen, sebagaimana prioritas wujud dan lemahnya esensi. Tentu Shadra tidak hanya mengambil begitu saja pendapat Ibn Sina, sebagai pemikir yang independen dan bersikap objektif dalam mengkritisi dan memodifikasi pandangan Ibn Sina.⁴ Hal ini mencerminkan bahwa filsafat Mulla Sadra menghimpun isyraqiyah, irfani, tasawuf, dan kalam yang selalu terjadi perdebatan dalam menerima filsafat. Kehadirannya melahirkan filsafat al-Hikmah al-Muta'aliyyah yang mana dapat diterima oleh semua kalangan, baik kaum sunni maupun kaum syiah, baik ahli filsafat itu sendiri maupun kalangan kalam, fiqh, dan seluruh kalangan dari kaum yang bawah (awam) sampai kepada pengetahuan yang kawasul khawas.

Dalam ranah Tasawuf irfani Shadra banyak rerilhami dari pandangan ilmunisainya Suhrawardi (1153-1191 M). Meski Shadra tidak menganut begitu saja dengan konsep pancaran cahaya yang digagas Suhrawardi, setidaknya Ia melakukan pengembangan di dalamnya. Sebagaimana dalam pembahasan esensi yang diakui Suhrawardi bukanlah realitas, dikembangkan oleh Shadra menjadi konsep ashalah al-wujud (tasykik al-wujud).⁵ Meskipun realitas wujud merupakan tunggal, akan tetapi dalam kenyataannya memunculkan berbagai tingkatan, sesuai dengan intensitas dan manifestasi yang terealisasi dalam realitas wujud.

Mulla Shadra merupakan pemikir terbesar seteah wafatnya Ibn Rusyd (1126-1198 M).⁶ melihat hanya Ibn Rusyd yang menjadi icon pucak kematangan filsafat paripatetik Aristotelen dalam dunia Islam, satu-satunya filosof muslim yang bisa merinkas; mengomentari dan menafsiri karya-karya filsafat Aristoteles. Begitupun dalam filsafat teosofi, sejak Ibn Arabi wafat, 400 tahun sebelum Shadra lahir, dunia Islam tidak mempunyai sosok besar yang mampu mempengaruhi akademisi lain lewat charisma akademik yang sungguh memukau.⁷ Gelar guru ketiga sangat pantas baginya, melihat prestasi akademik yang telah dicapainya sangatlah tinggi.

³ Ahmad Trisno, Syaiful Bakhri, "Model Penalaran Epistemologi Irfani; Filsafat Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah Mulla Sadra", *JOURNAL OF ISLAMIC THOUGHT AND PHILOSOPHY*, Vol. 01, No. 2, Desember 2022, p. 292.

⁴ Fazlur Rahman dalam bukunya Filsafat Shadra, melihat kritik Shadra terhadap Ibn Sina yang paling Nampak pada persoalan epistemology, dimana pandangan Ibn Sina penyatuan subjek dan objek ditolak, sedangkan Shadra meyakini adanya integrasi penyatuan secara absolut antara objek dan subjek. Filsafat Shadra, (Bandung: Pustaka, 2003), p. 14.

⁵ Khudori Soleh, "Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontempore", (Jogyakarta: Ar-Ruz Media, 2003), p. 223.

⁶ *Ibid.*

⁷ Abdul Kadir Riyadi, "Arkeologi Tasawuf", (Bandung: PT. Mizan Pustaka), p. 338.

GENEALOGI MULLA SHADRA

Informasi yang factual tentang kehidupan Mulla Sahdra⁸ sangat jarang. Ia dilahirkan di Syiraz,⁹ Ayahnya adalah Ibrahim Ibn Yahya. Tahun lahirnya tidak diketahui. Ia datang ke Isfahan pada usia yang masih sangat muda dan belajar pada teolog Baha'uddin al-Amili (w. 1031 H/1622 M). lalu pada filosof peripatetic Mir Fenderski filosof Muhammad, yang dikenal sebagai Mur Damad (w. 1041 H/ 1631 M.). Mir Damad nampaknya merupakan pemikir papan atas yang mempunyai orisinalitas, namun sayangnya belum adaw ahli modern yang mengkajinya. Tampaknya, ketika filosof yang bernama Muhammad dan bergelar Shadraddin dan lebih dikenai dengan nama Mulla Sahdra atau hanya Sadhra ini muncul, filsafat yang ada, dan umumnya diajarkan, adalah tradisi neoplatonik-peripatetic Ibn Sina dan para pengikutnya.

Pada abad ke-6/ke-12, al-Suhrawardi¹⁰ telah mengkritik terhadap beberapa ajaran dasar peripatetisme. Ialah yang meletakkan dasar-dasar bagi filsafat iluminasionis yang sejumlah pengikut. Dalam tradisi peripatetisme sendiri, filosof, ilmuwan dan teolog Syi'ah penting abad ke-13, Nashiruddin al-Thusi, meskipun hakekat dan sejauh mana pengaruh tersebut masih peripatetisme ini, terutama berkaitan dengan kritik kaum iluminasionis terhadap paham Ibn Sina yang memandang ilmu Tuhan sebagai bentuk atau aksiden yang melekat pada pikiran Tuhan, tapi kemudian pengaruh ini berkembang ke arah-arrah baru yang terpenting di antaranya adalah pandangan bahwa wujud hanyalah merupakan konsep mental yang tak riil dan sama sekali tidak berkaitan dengan realitas luar. Mir Damad sendiri, misalnya, menantu ajaran yang terakhir ini.¹¹

Tetapi selanjutnya, hanya sedikit bukti yang menunjukkan keberadaan pemikiran madzhab isyraqi pada saat memadai tentang keberadaan tradisi sufi secara langsung sebelum Mulla Shadra, meskipun sejumlah pernyataan dan peristilahan kaum sufi telah digunakan secara umum karena masuknya gagasan sufi ke dalam filsafat.¹² Yang lebih penting lagi sejumlah istilah-istilah sufi yang menunjukkan

⁸ Mulla Sadra adalah seorang Filsuf Safawiyah yang terkemuka. Nama aslinya adalah Muhammad b. Ibrahim b. Yahya al-Qamawi al-Syirazi, dengan gelar "Shadr al-Din" atau "Shadr al-Muta'aliyin", seorang Syiah yang berhasil menambahkan ajaran-ajaran Imam Syiah Dua Belas ke dalam pencampuran Peripatetisme, Akbarisme, dan Iluminasionisme. See Farhad Daftary, *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, Jakarta: Penerbit Erlangga. Terj. Fuad Jabali, p. 219-221.

⁹ Shiraz is the fifth most populous city of Iran and the capital of Fars Province, which has been historical known as Pars and Persis. As of the 2016 national census, the population of the city was 1,565,572 people, and its built-up area with Sadra was home to almost 1,800,000 inhabitants. See Major Agglomerations of the World-Population Statistics and Maps 13 September 2018. Archved from the original on 13 September 2018.

¹⁰ Shihab al-Din al-Suhrawardi (1154-1911) is the founder of an Illuminationist (*ishraqi*) philosophical tradition in the Islamic East.

¹¹ Fazlur Rahman, *"The Philosophy of Mulla Shadra" (Sadr ad-Din Muhammad Shirazi)* (Lahore: Suhail Academy, 2005); State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 1.; Hamid Fahmy Zarkasyi, "The Philosophy of Mulla Sadra: Being a Summary of His Book *al-Hikmah al-Muta'aliyah al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*," *TSAQAFAH* 5, no. 2, 2009, p. 326.

¹² Sadr al-Din al-Shirazi menerima pendidikan formal daripada sejumlah guru-guru yang berwibawa. Diantaranya adalah Mir Muhammad Baqir Damad Astarabadi, Baha'u al-Din 'Amili dan Mir al-Qasim Fenderski. See, Alparslan Acikgenc, *"Being and Existence in Sadra and Heidegger: A*

sikap tidak simpatiknya terhadap sufisme. Sikap ini pada umumnya, terus berlangsung hingga masa modern.¹³

Dalam latar belakang yang demikian itulah sistem pemikiran Shadra yang khas tumbuh, yang kelihatannya benar-benar berbeda dari situasi intelektual dan spiritual masanya. Kesalahannya terhadap agama dapat ditunjukkan (terlepas dari sejumlah karyanya tentang agama yang akan kita bicarakan secara selintas berikut) antara lain oleh kenyataan bahwa ia dikatakan meninggal pada 1050 H/1641 M (juga tahun kematian Mir Fendereski) di Bashrah, saat berangkat ke Mekkah untuk menunaikan Haji, atau kembali darinya untuk yang ketujuh kalinya. Usiannya diperkirakan sekitar tujuh puluh atau tujuh puluh satu tahun qamariah.¹⁴

Mulla Shadra bersiteguh bahwa untuk memahami pemikirannya, Sufisme diperlukan di samping filsafat.¹⁵ Seolah ia mengatakan bahwa sufisme merupakan jalan pengetahuan yang berdiri sendiri menuju kebenaran, bahkan melebihi dan di atas filsafat. Tentu ini tidak benar. Apa yang dikatakan Shadra untuk dilaksanakan, juga sangat ia dukung, adalah ketulusan tujuan (*khulus*), pengabdian yang bertujuan tunggal (*tajjuh gharizi*) dan cahaya keimanan (*nur al-iman*) dalam aktivitas filsafat, karena hanya dengan begitulah kepastian intuitif dan ketepatan kebenaran filsafat yang objektif dapat diperoleh. Inilah yang dimaksud dengan kearifan (*hikmah*), sehingga ia mengecam Ibn Sina karena mencari kedokteran dan karir profesional, padahal Tuhan telah memberinya kemampuan untuk ilmu yang lebih tinggi, yaitu filsafat. Maka dari itu filsafat menjadi terpisah-pisah, penuh dengan keraguan dan ketidakpastian.¹⁶

Namun demikian, itu tidak berarti tidak mengatakan bahwa seseorang harus menjadi sufi sebelum menjadi filosof. Mulla Shadra sendiri tidak memberikan isyarat tentang kesufiannya, kecuali dalam pengertian teosofim yang disebut ma'rifah atau Irfan dalam pengertian Ibn Arabi. Tetapi, jika metode penulisan Ibn Arabi tidak filosofis karena lebih banyak menulis dengan analogi dan imaji ketimbang dengan bukti-bukti filosofis. Maka dari itu Shadra benar-benar bersifat rasional dan filosofis. Karena itu, sebagaimana ia mengecam filsafat tanpa pengalaman intuitif, ia mencela tasawuf murni tanpa latihan dan penyelidikan filosofis.¹⁷

Comparative Ontology (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 1993), p. 13.

¹³ *Ibid.* p. 2.

¹⁴ Asfar, Tehran, 1378 H. Vol. 1, Bagian I, *Pendahuluan*, p. 3.

¹⁵ Fazlur Rahman, "Fisafat Shadra", Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 6.

¹⁶ *Ibid.* p. 7.

¹⁷ Asfar, I, 1, p. 12, *al-Masya'ir*, *op. cit.*, p. 3. Dalam hubungan ini Shadra bahkan mengkritik Ibn Arabi, yang biasanya sangat hormati di kalangan pemikiran Muslim: "Beberapa poin yang diberikan dalam pemikiran Ibn Arabi berbeda dari pandangan-pandangan Shadra. Yang demikian itu karena para sufi dengan tepat membatasi diri mereka pada intuisi dan pengalaman mereka sendiri dalam penilaian mereka. Tetapi kita tidak banyak menyadari pada pernyataan-pernyataan mereka, karena ketiadaan bukti rasional adalah kelemahan, kami juga tidak menyebut mereka dalam karya-karya filsafat kami." (Asfar, IV, 2, p. 234)

KONSEP FILSAFAT AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH

Dalam filsafat Mulla Shadra empat aliran berpikir aliran paripatetik, iluminasi, kalam dan tasawuf tergabung secara sempuran dan melahirkan aliran baru filsafat. Dalam pandangan Shadra baik akal maupun *syuhud* keduanya merupakan bagian yang tidak dipisahkan dalam filsafat dan meyakini bahwa *isyraqi* tanpa argumentasi rasional tidaklah memiliki nilai apapun begitu juga sebaliknya.¹⁸ Shadra mempertemukannya dengan kebenaran al-Qur'an dan Hadist. Harmonisasi yang dilakukannya menghasilkan sebuah sinstesa yakni mengintegrasikannya melalui tiga jalan al-Qur'an (wahyu), *Burhan* (demonstrasi atau intelesi), *Irfan* (spiritual atau mistis). Karena memang ketiganya tidaklah bertentangan dalam tujuannya mencapai kebenaran. Shadra adalah keberhasilannya melakukan sintesis dan penyatuannya terhadap tiga arus kebenaran utama sehingga memunculkan filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* yang merupakan sintesis dari teologi dengan karakter dialektikal-polemikal (*jaddali*), filsafat dengan karakter demonstrative/ *burhany*, theosofi illuminasitik dan *gnostic* dengan karakter *dhawq* ditambah dengan element *naqli* yang bersasal dari al-Qur'an dan Hadist.¹⁹

Dalam filsafat Mulla Sadra, agama mendapatkan posisi khusus. Karena dalam filsafatnya, agama adalah ajaran kesempurnaan yang bersifat pasti karena bersumber dari cahaya wahyu Ilahi (sumber hikmah). Olehnya itu, dia bersifat pasti dan menjadi control sekaligus neraca bagi capaian akal dan intuisi (hati). Inilah aplikasi dari pemahaman yang menyeluruh, tentang agama Islam yang sempurna lagi diridhai oleh Allah Swt. secara umum corak Mulla Sadra dapat kita petakan sebagai berikut:²⁰ Dalam kitabnya *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah* (Puncak Kearifan dalam Empat Tahap Perjalanan Intelek), ia menjelaskan bahwa manusia mencapai kearifan tertinggi haruslah melewati empat perjalanan ruhani yang semuanya terangkum dalam rangkuman filsafat yang dikembangkannya.

Mulla Sadra adalah penggagas aliran baru dalam filsafat Islam yang berbeda dengan aliran filsafat sebelumnya, yaitu diantaranya aliran *Masyasyaiyyah* (paripatetik) dan aliran *isyariyyah* (iluminasi) yang dikenal dengan al-Hikmah al-Muta'aliyah.²¹ Dalam muqaddimah al-Hikmah al-Muta'aliyah, Mulla Sadra

¹⁸ Nurkhalis, "Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Shadra," *Jurnal Substantia*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011. p. 181.

¹⁹ See Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Darul Ihya' al-Turast, 1981. Nama kitab ini diilhami dari empat perjalanan (safar) seorang Hakim Mutaalili (filosof Ilahi). Empat perjalanan yang dimaksud ialah: perjalanan dari makhluk menuju Tuhan (Haq), perjalanan di dalam asma'-asma' Tuhan bersama Tuhan, perjalanan dari Tuhan menuju makhluk bersama Tuhan, dan perjalanan di dalam makhluk bersama Tuhan.

²⁰ Agung Gunawan, "Pemikiran Mulla Sadra tentang *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah* dan Implikasinya terhadap pendidikan," *Tsamratul Fikri*, Vol. 13, No. 2m 2019, p. 176. See Guntur 2015, p. 21-22

²¹ *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah* termasuk pemikiran filsafat dilihat dari kaca mata Islam. Sebuah pemikiran logis yang digabungkan dengan pemikiran *irfani* dan *burhani*. Istilah *hikmah* adalah sama dengan falsafah, yang digabungkan ke Bahasa Arab perkiraan sejak abad ke-2 H, 8M dan ke-3 H/9 M, melalui transliterasi Bahasa Yunani yang berawal dari islatilah *philosophia*. Istilah *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* terdiri atas dua, yaitu *al-Hikmah* yang berarti teosofi atau kearifan, dan *al-muta'aliyyah* yang berarti taransenden, tinggi atau puncak. Secara harfiah, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* dapat diterjemahkan sebagai teosofi transenden atau kearifan puncak. Oleh sementara ahli, *al-hikmah al-muta'aliyyah*, dalam artian tertentu, memang dinilai sebagai puncak aktifitas intelektual selama seribu

menjelaskan bagaimana mengenai Hikmah, dia berasumsi hikmah itu tidak hanya menekankan pada segi pengetahuan secara teoritis saja, tetapi juga sebagai pembebasan diri seseorang dari hawa nafsu, sebagai proses penyucian jiwa dari berbagai kotoran materi duniawi.²² Berbagai pandangan mengenai pemaknaan terhadap istilah falsafah atau hikmah penemuan konsep puncaknya melalui sintesis yang dilakukan oleh Mulla Sadra yang dinamakan dengan al-Hikmah al-Muta'aliyah.²³ Dalam pandangan Sadra baik akal maupun syuhud keduanya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam filsafat dan meyakini bahwa isyraqi tanpa argumentasi rasional tidaklah nilai apa pun dan begitu pun sebaliknya.²⁴

Sesungguhnya Sadra sendiri tidak pernah menyebutkan secara eksplisit mazhabnya al-Hikmah al-Muta'aliyah dalam karya-karyanya. Istilah ini ia gunakan untuk menunjuk judul dua buah karyanya yang merupakan magnum opus-nya, yakni al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah dan salah satu karyanya yang terakhir al-Hikmah al-Muta'aliyah bukan mazhab pemikirannya. Mulla Sadra mendefinisikan istilah hikmah dengan ungkapan berikut²⁵;

استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بموجودات
تحقيقا بالبراهين لا آخذ
بالتقليد بمقدر الوسع الانساني وإن شئت قلت نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل
التشبيه بالباري تعالى.

Kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap realitas segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya, dan membenaran terhadap keberadaan mereka, yang dibangun berdasarkan bukti-bukti yang jelas, bukan atas dasar sangkaan dan sekedar mengikuti pendapat orang lain, sebatas kemampuan yang ada pada manusia. Jika anda suka, anda bisa berkata (kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap) tata tertib alam semesta sebagai tata tertib yang bisa mengerti, sesuai kemampuan yang dimiliki, dalam rangka mencapai kererupaan dengan Tuhan.²⁶

tahun dalam dunia Islam. See Sholihan, "Al-Hikmah AL-Muta'aliyah Pemikiran Metafisika Eksistensialistik Mulla Sadra, 14(1), 29.

²² Sayyed hossen Nasr dalam NP. (ed), "Perennialisme Melacak Jejak Filsafat Abadi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), p. 151.

²³ Dhiyuddin, "Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Sadra, Nizam (1), 2013, p. 50.

²⁴ Khalid al-Walid, "Tasawuf Mulla Shadra," Bandung: Muttahari Press, 2005, p. 34.

²⁵ Kusuma Amir Reza, "Konsep Hulul Menurut Al-Hallaj Dan Penempatan Posisi Tasawuf," *Jurnal Penelitian Medan Agama* 12, no. 1 (2022): 45–55.

²⁶ Laily Nur Arifa, "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra (Kajian Epistemologis)," *Ar-Risalah*, Vol. XV, No. 2, Oktober 2017, 15(2), p. 69.

Di samping itu, jenis filsafat atau hikmah semacam ini berkaitan erat dengan penghayatan dan pengalaman langsung,²⁷ dan metodenya pun terkait dengan agama, atau tidak mungkin bisa diperoleh kecuali melalui sarana wahyu atau ilmiah. Sehingga jelas, bahwa ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya al-Hikmah al-Muta'aliyah, yaitu; intuisi intelektual (*kasyf, dzauq, atau isyraq*), penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan atau istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'i*).²⁸

Secara epistemologis al-Hikmah al-Muta'aliyah berbeda dengan teologi yang bertitik tolak dari syari'at kemudian mencari legitimasi²⁹ rasio, berbeda dengan filsafat paripatetik yang bertitik tolak dari filsafat Yunani kemudian mencari legitimasi syari'at, dan berbeda dengan filsafat iluminasi dan 'irfani yang bertitik tolak dari pengalaman mistik kemudian berusaha mengungkapkan secara rasional dan menyelaraskan dengan syari'at. Al-Hikmah Al-Muta'aliyah bertitik tolak dari rasio kemudian mencari pengalaman mistik atau sebaliknya yang harus diselaraskan dengan syari'at.³⁰ Dipandang dari sudut epistemology, Sadra berpendapat bahwa untuk merai pengetahuan yang sempurna, pengetahuan rasional harus dipadu dengan pengalaman spiritual, dan pengetahuan spiritual harus dipadu dengan realisasi kesadaran yang lebih tinggi yang merupakan karunia Allah Swt. yang dapat dicapai oleh orang-orang yang menyucikan jiwanya dengan mengikuti Sunnah Nabi Muhammad Saw.³¹

Perlu digarisbawahi bahwa penjelasan tersebut bukan berarti bahwa Mulla Shadra memandang pengalaman sufisme menjadi syarat bagi pemikiran filsafat³². Sebab, apa yang senantiasa ditekankan Mulla Shadra dalam berfilsafat adalah ketulusan hati (*khulus al-niyah*), perhatian instinktif (*tawajjuh al-gharizi*)³³ dan cahaya iman (*nur al-iman*), sebagai syarat untuk memperoleh kepastian dan kebenaran filosofis yang objektif secara langsung.³⁴

²⁷ Muhammad Ari Firdausi Abdul Rohman, Amir Reza Kusuma, "The Essence of 'Aql as Kamāl Al-Awwal in the view of Ibnu Sīnā and its Relation to Education," *Jurnal Dialogia* 20, no. 1 (2022): 176–205, <https://doi.org/DOI: 10.21154/dialogia.v20i1.3533>.

²⁸ See, Syaifan Nur, "Filsafat Mulla Sadra, *op. cit.*, p. 50. Dengan Bahasa yang berbeda Sayyed Hossein Nasr mengatakan, bahwa sintesa yang dilakukan oleh Mulla Sadra berpijak pada tiga hal, yaitu; wahyu, pembuktian rasional, dan penyucian hati. See, Sayyed Hossein Nasr, "Shadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra) dalam M.M. Syarif, "A History of Muslim Philosophy," (Weisbaden: Otto Harassowitz, 1996), p. 939.

²⁹ Nirhamna Hanif Fadillah, Amir Reza Kusuma, dan Rofiqul Anwar Anwar, "Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah," *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam* 6, no. 1 (9 Februari 2022): 83, <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v6i1.6837>.

³⁰ Fathul Mufid, "Latar Belakang Intelektual Filsafat Mulla Shadra," *Jurnal Addin; Media Dialektika Islam*, Ed. Jul-Des 2011, p. 55.

³¹ Fathul Mufid, "Tipologi Tasawuf Falsafi," *Jurnal Addin; Media Dialektika Islam*, Ed., Jan-Jun 2010, p. 30.

³² Nirhamna Hanif Fadillah, Amir Reza Kusuma, dan Najib Rahman Rajab al-Lakhm, "The Concept of Science in Islamic Tradition: Analytical Studies of Syed Naquib Al-Attas on Knowledge," *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam* 7, no. 1 (27 Februari 2023): 25–62, <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v7i1.8456>.

³³ Nur Hadi Ihsan dkk., "WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM," t.t., 31, <https://doi.org/DOI: 10.28944/reflektika.v17i1.445>.

³⁴ See, Saifullah, Filsafat Eksistensialistik, study atas pemikir Mulla Shadra, dalam *Dialogia*, Vol. 02, No. 02, Juli-Desember 2004, p. 109.

Selain itu, ada beberapa prinsip yang menjadi fondasi ontology filsafat al-Hikmah al-Muta'aliyyah Mulla Shadra, antara lain; 1). Fundamental/ Prinsipil Eksistensi (*ashalat al-wujud*), 2). Wahdat al-Wujud (the unity of eksistensi), dan 3). Tasykik al-wujud (gradasi wujud). 4). Gerak Substansial (*al-Harakat al-Jawhariyyah*);³⁵

Pertama, Asalut al-Wujud, dalam filsafat Mulla Sadra adalah bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-Wujud*) terjadi atas dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuitas (esensi). Dari kedua modus itu, yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan kuitas (esensi) tidak lebih dari "penampakan" (*apperiance*) belaka.³⁶ Sedangkan dalam pandangan Surahwardi,³⁷ ia memiliki prinsipalitas esensi (*aslahat al-mahiyah*)³⁸³⁹ menjadi landasan dengan interpretasi dari pernyataan tentang esensi yang mempunyai realitas dan merupakan prinsip, sementara eksistensi hanya mempunyai peranan sampingan yang ada dalam esensi. Sangat jelas bahwa inti dari filsafat iluminasi Suhrawardi ialah cahaya. Prinsip ashalah al-wujud atau wujud yang fundamental/ asli, merupakan prinsip yang dasar diantara beberapa prinsip yang ada dalam hikmah al-muta'aliyah Mulla Shadra. Karena prinsip ini, merupakan fondasi dalam menjelaskan prinsip-prinsip lainnya, seperti gradasi wujud dan wahdatu al-wujud..⁴⁰

Kedua, Wahdatu al-Wujud, merupakan salah satu ajaran yang biasanya hanya dipahami oleh orang-orang khawwas. Dalam filsafat Hikmah Mulla Sadra juga mengemuka konsep *wahdatu al-Wujud*. Sesuai dengan penjelasan para pemerhati filsafat hikmah, Mulla Sadra dalam menjelaskan konsep wahdatul wujud banyak terpengaruh oleh pandangan Ibnu Arabi. Perbedaan asasi antara Ibnu Arabi dan Mulla Sadra terletak pada penekanan Ibnu Arabi atas "thuri warai thur aql" konsep wahdatul wujud. Mulla Sadra meyakini bahwa konsep wahdatul wujud dapat dijelaskan secara filosofis. Atas dasar ini, sistem filsafat Mulla Sadra berdasarkan dan berpijak pada masalah kehakikian wujud (*ashalatul wujud*) dan wahdatul wujud. Sebagaimana hal itu ia nyatakan sendiri:⁴¹

"Tuhanku telah memberikan petunjuk dan Burhan-burhan jelas kepadaku bahwa wujud hanya terbatas pada satu hakikat sedemika sehingga tidada entitas yang eksisn selain wujud-Nya. Dan apapun yang Nampak eksis selain-Nya adalah penampakan, manifestasi dan emanasi dari seluruh emanasi-Nya yang terbatas."

³⁵ Muhammad Umar Hasbillah, "Theoretical Framework Pemikiran Mulla Sadra dan Aktualisasinya dalam Pendidikan Islam," *Alifbata: Jurnal Pendidikan Dasar*, Vol. 3, No. 1(2023), p. 58.

³⁶ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Mulla Sadra* (Bandung: Mizan. 2002), p. 80.

³⁷ Hasyim Asy'ari, "Iuminasi Suhrawardi: Kesadaran Relalitas Diri 'Keakuan' dalam Cahaya Murni," *Harvard Design Magazine* 46 (2018): p. 182-189.

³⁸ Amir Reza Kusuma, "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles," *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.

³⁹ Amir Reza Kusuma, "Konsep Psikologi Syed Muhammad Naquib al-Attas," *Jurnal Al-Qalb* 13, no. 2 (2022), <https://doi.org/DOI:10.15548/alqalb.v13i2.4386>.

⁴⁰ See, Muhammad Nur, *"Wahdatu al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Mulla Shadra"* (Makassar: Chamran Press, 2012), p. 66-67.

⁴¹ Muhammad Shadrudin Syurazi, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fii al-Asfar al-Arba'ah*, 2, Dar al-Ihya Turats al-'Arabi, Beirut, cet. IV, 1410H, p. 292.

Pada tataran praktik juga, persoalan-persoalan yang disampaikan Mulla Sadra menunjukkan bahwa ia telah sampai pada puncak dan ketinggian filsafatnya dengan menguunakan konsep *wahdatul wujud*.⁴²

Ketiga, *Tasykik al-wujud* (gradasi wujud). Doktrin ini mempostulatkan bahwa, di satu sisi, wujud adalah satu namun di sisi lain, wujud adalah satu namun di sisi lain ia juga banyak.⁴³ Wujud adalah satu karena ia mensifati segala sesuatu sebagai sesuatu yang memiliki wujud. Namun secara equivocal, wujud berada di dalam maujud dengan perbedaan tingkat atau tahap-tahap keberadaanya. Oleh sebab itu, Mulla Sadra menerapkan konsep *tasykik* ini pada wujud, bukan pada *mahiyah* seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi.⁴⁴

Keempat, *Harakat al-Jauhariyyah* (gerak transubstansial). Merupakan teori baru dan termasuk di antara kontibusi orisinal pemikiran Mulla Sadra bagi filsafat Islam. Gerak trans-substansial dimungkinkan terjadi karena konsep *tasykik al-wujud* menyatakan bahwa wujud bisa menguat dan melemah. Wujud selalu bergerak dan mengalami perubahan terus-menerus. Gerakan yang bersifat terus-menerus. Gerakan yang bersifat eksistensial ini dimulai dari tingkatan yang paling bawah, bergantung kepada eksistensi substansi, yaitu materi dan berakhir pada tingkatan tertinggi, yaitu Tuhan.⁴⁵

Di alam materi ini, tercipta sebagai manifestasi terlemah dari wujud yang bergradasi. Maka bagi Mulla Sadra, gerak adalah objektif. Ia adalah modus wujud, seperti halnya waktu, meskipun dalam intensitasnya yang paling lemah sehingga keberadaannya hampir dianggap tiada.⁴⁶ Oleh karena itu, gerak adalah hal yang substansial pada setiap realitas material. Meskipun gerak adalah sebuah modus wujud, pada dirinya tidak memiliki realitas.⁴⁷ eksistensinya subordinat terhadap eksistensi sesuatu/ entitas, baik itu yang material maupun ruhani, tetapi ia inheren atau niscaya pada sesuatu tersebut.⁴⁸

Dalam memahami "*teosofi transenden*" Mulla Shadra, maka terlebih dulu kita harus memahami bangunan metafisikanya, yaitu wujud. Maka, filsafat Shadra dikategorikan sebagai "*filsafat wujudiyah*". Untuk lebih memahami bagaimana pemikiran Mulla Shadra di sini akan membahas mengenai masalah Atas dasar itu

⁴² Mohamad Latief, Amal Fathullah Zarkasyi, dan Amir Reza Kusuma, "PROBLEM SEKULER HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT ALI ABDUL RAZIQ" 7 (2022), <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>.

⁴³ Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya' wa al-Turas al-'Araby, 1981.

⁴⁴ Mohammad Latief dkk., "Framework Richard Walzer Terhadap Filsafat Islam Dalam Bukunya; Greek Into Arabic Essay On Islamic Philosophy" 7, no. 1 (t.t.): 14, <https://doi.org/DOI:10.15575/jaqfi.v7i1.12095>.

⁴⁵ Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi* (Jakarta: Sadra Press, 2001) Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), cet. 28, p. 67.

⁴⁶ Mulla Sadra, 2002, p. 37.

⁴⁷ Mulla Sadra, 2002, p. 67.

⁴⁸ Amir Reza Kusuma dan Mohammad Muslih, "Problem Ekonomi Sekular dan Respon Syed Muhammad Naquib Al-Attas dalam Pandangan Islam" 9, no. 1 (2023): 963–72, <https://doi.org/DOI:10.29040/jiei.v9i1.8369>.

beberapa poin yang berkaitan dengan “ontology” dibagi menjadi tiga pembahasan; 1) Metafisika Wujud, 2) Esensi, 3) Hakekat Sebab.

ONTOLOGY (METAFISIKA WUJUD, ESENSI, HAKEKAT SEBAB)

Puncak kejayaan filsafat Islam dalam domain metafisika, khususnya ontology, pada dasarnya dapat ditemukan dalam periode perkembangan mazhab Isfahan di Persia. Awalnya mazhab ini dikonstruksi oleh Mir Damad dan dilanjutkan oleh Mulla Sadra. Pada mazhab ini juga, dapat ditemukan karya-karya yang membahas secara menyeluruh tentang pemikiran Ibn Sina, kritik al-Ghazali dan Fakr al-Din al-Razi, doktrin iluminasi Suhrawardi, serta diskursus pengetahuan puncak sufistik yang dirumuskan oleh Ibn Arabi dan Sadr al-Din al-Qunawi.⁴⁹

Wujud⁵⁰ merupakan pembahasan esensial dalam dunia Filsafat Islam. Hal itu tercermin dari diskursus dalam *school of Philosophy*, seperti Paripatetik, Iluminasionis, dan *Hikmah Muta’aliyah*. Seluruh mazhab (aliran) Filsafat tersebut menengahkan pembahasan “Wujud” pada fondasi yang mengantarkan pada pembahasan filosofis lainnya. Terlebih lagi karena pada hakikatnya setiap maujud mengandung wujud. Ia mengilustrasikan dengan halnya kualitas-kualitas dan gambaran-gambaran objek matematis didiskusikan dalam matematika, dan seperti halnya materi-materi yang penting bagi wujud natural didiskusikan dalam fisika dan divisi-divisinya, ada juga materi-materi esensial yang dimiliki oleh eksistensi *qua*-eksisten yang harus didiskusikan dalam metafisika.⁵¹

Dalam perkembangan filsafat di wilayah Islam Timur setelah perbedaan Ibn Sina terkenal antara esensi dan wujud, persoalan mengenai yang mana dari keduanya yang merupakan realitas utama memainkan peran penting. Kebanyakan filosof, nama esensialisme”, berargumen bahwa wujud, karena kedudukannya sebagai sifat umum segala yang ada, yaitu konsep yang paling umum hanyalah memiliki realitas sebagai konsep sekunder (*ma’qul tsani*) yang tidak memiliki hubungan dengan sesuatu yang nyata.⁵²

Filosof “Iluminasionis”, al-Suhrawardi,⁵³ khususnya, menentang keras paham tentang realitas wujud. Alasannya, jika kita menganggap wujud sebagai sifat esensi yang sebenarnya, sesuai dengan Ibn Sina, maka esensi, agar memiliki sifat ini, harus

⁴⁹ Nasr, “Sadr al-Din Shirazi” Sharif, p. 932-60; dan J. Morris (trans), *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton Univ. Press, 981), p. 55-122.

⁵⁰ Mafhum ‘wujud’ merupakan segala hal, mulai dari dzat Kudus Ilahi, realitas-realitas abstrak dan material, baik substansi maupun aksiden, serta baik esensi maupun keadaan. See M. T. Mishbah, Yazdi, “Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer,” Jakarta: Shadra Press, 2010, p. 218.

⁵¹ Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Arba’ah al-‘Aqliyah*, Muhammad al-Rida (ed.) (Tehran, 1282), 1: 24.

⁵² Fazlur Rahman, “Filsafat Shadra”, terj. “*The Philosophy of Mulla Sadra*,” State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 35.

⁵³ Yahya Ibn Habbash al-Suhrawardi (w. 1191 M), dilahirkan di daerah Suhrawand yang kemudian digelar “*Al-Maqtul*” merupakan seorang teosof atau pengembang ajaran Tasawuf Falasafi aliran *Isyraqiyyah* (iluminasionisme). Ia dianggap pemikir besar selepas Ibn Rusyd, bersama dengan Ibn Arabi. Pertumbuhan masa kecilnya tidak diketahui secara pasti, berbeda dengan Syihabuddin Umar Suhrawardi. Hanya beberapa sumber sejarah yang mencantumkan dan membahasnya,

ada wujud sebelum wujud.⁵⁴ Al-Suhrawardi lebih jauh menegaskan bahwa jika wujud merupakan bagian pokok dari realitas eksternal, maka wujud harus mengada dan wujud kedua ini, pada gilirannya juga harus mengada dan seterusnya *ad infinitum*.⁵⁵ Jauh dari mengatakan bahwa wujud jamua sekedar sifat, Ibn Sina justru menegaskan bahwa wujudlah satu-satunya hakekat atau realitas yang dimiliki Tuhan.⁵⁶

Sebelum Suhrawardi, pertanyaan tentang kemendasan (*asalat*) eksistensi (*wujud*) atau esensi (*mahiyyah*)⁵⁷ tidak pernah dibahas dalam buku-buku filsafat.⁵⁸ Setelah Sadra, kemendasan eksistensi diakui sebagai prinsip dan tidak ada lawan terkenal yang pernah mempertanyakan hal itu. Kemendasan eksistensi berarti wujud menjadi asal efek/ akibat. Al-Suhrawardi kemudian mengemukakan prinsip umum bahwa setiap konsep yang sangat umum (seperti wujud, kesatuan, kepastian, kemungkinan dan sebagainya) yang hakekatnya sedemikian sehingga jika suatu factor atau bentuk yang bersesuaian dengannya diasumsikan ada dalam realitas eksternal, maka ini akan mengantarkan pada penurunan yang tak terbatas. Dengan demikian hanya dalam pikiranlah adanya. Tidak dalam realitas eksternal.⁵⁹ Apa yang sebenarnya dibuktikan oleh argument-argumen ini ialah bahwa wujud bukanlah factor atau sifat *ekstra* dalam realitas eksternal, tetapi sekedar menunjukkan *status wujud* lebih atau kurang dalam istilah Kant. Tetapi yang disimpulkan al-Suhrawardi dari argument-argumen tersebut sebenarnya adalah hanya esensi yang menjadi realitas sebenarnya dan wujud hanyalah gagasan umum, konsep sekunder, yang kenyataannya tidak terdapat dalam realitas.

Shadra menunjukkan bahwa al-Suhrawardi menentang prinsipnya sendiri ketika mendeskripsikan Tuhan sebagai Wujud murni dan niscaya,⁶⁰ dan juga dengan menyifati diri manusia sebagai wujud murni meskipun tingkat intensitasnya lebih lemah ketimbang tingkat intensitas Tuhan.⁶¹ Al-Suhrawardi juga berpendapat bahwa Tuan-tuan spesies ini menggambarkan esensi, tetapi juga bukan sifat-sifat pokok yang ekstrinsik. Sehingga universalitas esensi ini tidak berarti bahwa “mereka dimiliki oleh semua individual,” sebagaimana hal itu umum diyakini. Esensi-esensi ini ada dalam alam yang lebih tinggi sebagai *wujud-wujud individual* yang berdiri sendiri.

⁵⁴ Yahya b. Habas as-Suhrawardi, *Opera Metaphysica*, vol. 1, ed. H. Corbin, Istambul, 1945, p. 22.

⁵⁵ *Ad Infinitum*, adalah sebuah kalimat dalam Bahasa Latin, artinya adalah: “Sampai Kekal.” Maksudnya ialah tiada habis-habisnya.

⁵⁶ “Essence and Existence in Avicenna,” *Medieval and Renaissance Studies*, London, 1958, p. 2-3.

⁵⁷ Dalam filsafat Islam ada perbedaan antara *wujud* (eksistensi) dengan *mahiyyah* (kuiditas). Segala sesuatu tersusun dari dua komponen ini, yaitu wujud dan mahiyah, *Wujud* sebagaimana telah disinggung adalah kategori paling umum dan universal. Sedangkan *mahiyyah* adalah bentuk yang membuat segala sesuatu berbeda dengan sesuatu yang lain..

⁵⁸ Mohammad Muslih, Heru Wahyudi, dan Amir Reza Kusuma, “Integrasi Ilmu dan Agama menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ian G Barbour,” *Jurnal Penelitian Medan Agama* 13, no. 1 (2022): 21–35, <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/medag/>.

⁵⁹ *Opera Metaphysica*, Vol. II ed. H. Corbin, Tehran, 1952, p. 64

⁶⁰ Shadra, “*Al-Asfar al-Arba’a*, I, 1, Tehran, 1937 H, p. 43.

⁶¹ *Ibid.*, Shadra menilai penggambaran kaum “esensialis” mengenai Tuhan sebagai “wujud murni” hanya sekedar konvensi; *Asfar*, III, 1, p. 54.

Universtalitas mereka hanya berarti hubungan mereka dengan semua individual spesies adalah sama.⁶²

Esensi sendiri, tegas Shadra (mengikuti Ibn Sina), bukan satu atau banyak, bukan universal atau particular.⁶³ Ia bukan buwujud atau non-wujud dengan sendirinya. Hal ini karena wujud dan non-wujud hanya bermakna dalam konteks wujud yang riil, di mana mereka mengasumsikan suatu karakter yang saling mengistimewakan, tanpa merujuk pada esensi itu sendiri. Kemudian Shadra meneruskan analisisnya terhadap esensi, ia berakhir pada wujud murni. Langkah analisis ini adalah: 1) bahwa genus identic atau sama dengan potensi materi, sedang genus, karena ketidaksempurnaan dan tidak menentukan, *mensyaratkan*, dan disempurnakan oleh diferensia; 3) bahwa diferensia adalah realitas satu-satunya, karena genus, sebagai potensialitas murni dalam hakekat materi, tidak dapat membentuk bagian *wujud actual*; 4) karena itu diferensia sama dengan wujud dan 5) bahwa apa yang disebut “spesies” atau “hakekat khusus” tidak lain adalah *klasifikasi* obyek-obyek oleh pikiran, karena wujud actual memperlihatkan karakteristik tertentu yang dengan begitu pikiran dapat membandingkan dan mempertentangkan mereka dan menempatkan mereka dalam kelas-kelas yang berbeda.⁶⁴

Jika pendapat Mulla Shadra di atas dianalisa secara seksama, terlihat dengan jelas bagaimana caranya ia bisa mencapai suatu sintesis dari pelbagai pandangan para filosof dan kaum sufi tentang *wahdatu al-Wujud*.⁶⁵ Pada tingkatan pertama, wujud dipandang sebagai *la bi syarth*, yaitu wujud yang dalam keadaannya tanpa syarat. Pada tingkatan kedua, wujud dipandang sebagai *bi syarth al-syai*, yang berkaitan dengan keadaan wujud kosmis, yang tersusun secara hirarkies, mulai yang bersifat kerohanian sampai yang bersifat material. Akhirnya, pada tingkatan ketiga, yang memandang wujud sebagai *bi syarth la*, Mulla Shadra menggambarkan apa yang dalam terminology sufi disebut sebagai *al-ahadiyah* disatu pihak dan *nafas al-rahman* atau *al-faidh al-aqdas*, yang menyebabkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan memasuki wilayah pembedaan atau disebut *alwahidiyah* di pihak yang lain.⁶⁶

Semua hal yang mungkin, memerlukan suatu sebab yang mengakibatkan keseimbangan inheren antara wujud dan non-wujud agar menjadi yang pertama (wujud); karena itu, tidak ada hal yang mungkin dapat menjadi wujud tanpa suatu sebab. Sebaliknya, ketika sebab yang sebenarnya diperoleh akibat yang mungkin harus menjadi wujud dan tidak dapat ditunda; ia kemudian menjadi keniscayaan.⁶⁷ Shadra mengatakan tidak perbedaan antara, apakah suatu yang lain selain Tuhan yang diandalkan sebagai dasar wujud dunia itu adalah waktu particular ataukah suatu

⁶² *Ibid.*, p. 57.

⁶³ Mulla Shadra, “*Al-Asfar al-Arba’a*”, I, 2, p. 3-4, 288.

⁶⁴ Fazlur Rahman, “*Fisafat Shadra*”, Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari “*The Philosophy of Mulla Shadra*”, Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 66.

⁶⁵ Ihwan Mahmudi, Didin Ahmad Manca, dan Amir Reza Kusuma, “Literature Review: Arabic Language Education in the Digital Age,” t.t., 14.

⁶⁶ Syaifan Nur, “*Filsafat Mulla Shadra...*”, p. 102-104.

⁶⁷ Fazlur Rahman, “*Filsafat Shadra*”..., p. 77.

maksud, motif atau kehendak Tuhan, karena itu semua itu diandaikan sebagai akibat-akibat Tuhan dan, dengan demikian, tidak dapat ditunda.⁶⁸

Ini berarti, jika Tuhan mengatakan, "Saya akan menciptakan dunia pada waktu begini dan begitu atau ketika Saya akan bermaksud menciptakan," waktu atau kehendak ini harus langsung mengikuti, karena keduanya menjadi akibat-akibat-Nya yang pertama menjadi akibat-akibat-Nya yang pertama sebagai sebab mereka yang pasti dan abadi.

TEOLOGY (HAKEKAT TUHAN, SIFAT-SIFAT TUHAN, KALAM TUHAN)

Pemikiran Mulla Sadra yang dalam bangunan metafisiknya tentang wujud, mengungkapkannya bahwa seseorang yang tak melihat masalah dalam wujud berarti dirinya buta terhadap permasalahan dasar metafisika. Namun, dia juga mengungkapkan bahwa pengetahuan tentang wujud hanya didapatkan melalui proses observasi secara tajam dan melalui pandangan intuitif dengan tiga jalan, yakni wahyu, jalan *ta'qqul* atau jalan intelek, dan jalan *al-burhan* atau jalan pembuktian.⁶⁹ Dalam aliran filsafat Islam, wujud terbagi atas dua, yakni wujud Tuhan dan wujud makhluk. Bukti-bukti wujud Tuhan yang diberikan secara tradisional telah cukup banyak, tegas Shadra, karena jalan menuju Tuhan juga beragam. Namun, semua bukti ini nilainya terbatas karena semuanya membuktikan Tuhan dengan sesuatu selain Tuhan.⁷⁰ Pandangan Shadra tentang wujud Tuhan dan wujud makhluk bahwa makhluk hanyalah manifestasi dari wujud yang hakiki. Wujud makhluk tidak menampakkan dirinya, melainkan menampakkan Tuhan. Makhluk merupakan manifestasi Tuhan dan membutuhkan perantara Tuhan.⁷¹ Maka wujud Tuhan harus dibuktikan oleh hakekat wujudnya sendiri, tanpa ada esensi di dalamnya.

Ini menunjukkan bahwa Tuhan adalah wujud murni tanpa esensi tambahan tetapi yang terpenting adalah bahwa, Tuhan mempunyai esensi di samping wujud, hakekat-Nya akan disifati oleh suatu dualitas. Wujudnya, sebagai aksiden, disebabkan oleh factor dari luar atau oleh esensi-Nya. Ia tidak dapat disebabkan oleh factor dari luar, karena Tuhan akan menjadi mungkin dan akan berakahir menjadi wujud yang niscaya. Tetapi, jika wujud-Nya disebabkan oleh esensi-Nya, maka ada dua kesulitan yang menyertai; *pertama*, wujud-Nya menjadi efek dan karenanya, menjadi mungkin. *Kedua*, esensi-Nya harus diasumsikan ada (sebagai sebab) sebelum wujudnya. Karena itu, Tuhan harus menjadi wujud tunggal dan absolut tanpa suatu esensi.⁷²

Kritik Shadra kedua dan lebih mendasar adalah bahwa argument sebab hanya membuat Tuhan mengakiri kekurangan yang tak terbatas, dan nilai argument ini untuk membuktikan wujud Tuhan. Karena Tuhan sebagai Sebab dan Dasar segala

⁶⁸ Fazlur Rahman, "Filsafat Shadra"...., p. 77.

⁶⁹ Hasan, "Sejarah Filsafat Islam: Genealogis Dan Transmisi Filsafat Timur Ke Barat," p. 260.

⁷⁰ Fazlur Rahman, "Filsafat Shadra", Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari "The Philosophy of Mulla Sadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 165.

⁷¹ Hasan, "Sejarah Filsafat Islam:....", p. 279.

⁷² Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a, I, 1, Tehran, 1937 H, p. 96-97.

sesuatu, menjadi efek dan konsekuensi mereka. Di dalam aktualisasi, Tuhan mengisyaratkan alam, sedang dalam argument ini alam mengisyaratkan Tuhan, begitu juga dalam bentuk yang diragukan. Karena, membicarakan. tentang beberapa wujud yang niscaya nyaris tidak membicarakan tentang Tuhan.⁷³ Shadra mengaitkan bukti mengenai Tuhan berdasarkan prinsip wujudnya. Bahwa wujud Tuhan dalam dirinya tidak dapat diketahui melalui penalaran diskursif dan mengkritik argument yang berupaya hanya memasukkan Tuhan dalam rangka mengakhiri kekurangan tak terbatas hal-hal yang mungkin.

Sama seperti halnya dengan Ibnu Sina, dalam membahas masalah Tuhan, Mulla Sadra berbicara tentang wujud, dan berusaha menjawab masalah mahiyyah (kuiditas/esensi), dan wujud (eksistensi). Menurut Mulla Shadra, eksistensi mendahului esensi.⁷⁴ Dengan demikian bahwa Shadra menegaskan eksistensi sendiri yang menciptakan esensi. Karena itu, Tuhan sebagai yang Maha sempurna dan mutlak tidak mempunyai esensi dan sama sekali tidak dapat dinisbatkan pada pemikiran konseptual.⁷⁵ Selama esensi diperhatikan, ia merupakan turunan dari wujud dalam hal-hal yang mungkin, yakni pikiran yang mengabstraksikan esensi sesuatu yang mungkin dari wujudnya. Demikian juga hubungannya dengan Tuhan, wujud Tuhan adalah murni dan azali dan karena ia mempunyai hubungan atau negasi sebagaimana dilakukan para filosof. Meskipun sifat-sifat ini hanya gagasan mental subyektif, karena Tuhan dalam diri-Nya tidak dapat kita ketahui sepenuhnya.⁷⁶

Hakekat Sifat-sifat Tuhan memiliki hubungan dengan wujud Tuhan.⁷⁷ Sifat-sifat Tuhan adalah murni dan essensial, meskipun sifat-sifat ini dalam wujud-wujud yang mungkin adalah turunan dan aksidental; dan Shadra mengutip dari al-Farabi untuk menegaskan bahwa seperti dalam kasus wujud ada wujud murni, yang menjadi milik Tuhan, dan turunan, wujud yang mungkin yang menjadi milik hal-hal yang mungkin, begitu juga dengan sifat-sifat seperti mengetahui dan berkuasa; ada pengetahuan atau kekuasaan yang sejati dan essensial, yang menjadi milik Tuhan, dan ada pengetahuan turunan yang aksidental yang menjadi milik hal-hal yang mungkin.⁷⁸ Shadra mengelaborasi hal ini dengan mengatakan bahwa karena semua sifat timbul di luar wujud, sebagai realitas azali, dan wujud yang pasti mereka adalah pasti sedang dalam wujud yang mungkin mereka adalah mungkin.⁷⁹

Berkat kesatuan sifat-sifat dengan wujud, dalam pengertian bahwa sifat-sifat tidak mempunyai wujudnya sendiri tetapi secara eksternal sebagai tambahan bagi wujud, maka prinsip *tasykik* (ambiguitas sistematis) wujud oleh Shadra juga diperluas meliputi sifat-sifat. Hakekat sifat dalam suatu wujud adalah sama urutannya dengan

⁷³ Fazlur Rahman, "Fisafat Shadra", Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 168, 174.

⁷⁴ Husain Nashr, "Tiga Pemikir Islam, (Bandung: Risalah, 1986), p. 22-25.

⁷⁵ Fidausi Zee, "Pandangan Filsafat Ibnu Sina dan Mulla Shadra Tentang Tuhan," p. 12.

⁷⁶ Fazlur Rahman, "Fisafat Shadra", Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 177. See, Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a, I, 1, Tehran, 1937 H, p. 54-55.

⁷⁷ Fazlur Rahman, "Fisafat Shadra", Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 187.

⁷⁸ Mulla Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a, III, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981), p. 124.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 125.

wujudnya. Karena itu dalam Tuhan, yang sepenuhnya wujud murni dan tunggal, bukan turunan tetapi murni, dan tidak tersusun (*tarkib*) sifat-sifat adalah identic dengan wujud-Nya. Dalam hal mungkin, di sisi lain, karena wujudnya turunan dan tidak pasti dan ditimpa dualism esensi dan wujud, sifat-sifat dan wujud membentuk suatu jenis dualisme atau susunan.⁸⁰

Shadra menolak Asy'ariyyah karena sejumlah alasan. *Pertama*, untuk mendefinisikan kehendak dalam istilah "kemungkinan agen melakukan sesuatu atau kebalikannya," ketika diterapkan pada Tuhan, akan menimbulkan kemungkinan-kemungkinan yang bisa jadi direalisasikan atau tidak. Ini tidak dapat dipertahankan karena bertentangan dengan gagasan kesempurnaan Tuhan adalah *actual*, tidak sekedar *mungkin*.⁸¹ *Kedua*, dunia sebagai sebuah proses abadi, tetapi karena tidak ada sesuatu di dunia yang tetap sama dalam dua saat. Bagi Shadra kekuasaan dikaitkan dengan kehendak sebagaimana ketidaksempurnaan dihubungkan dengan kesempurnaan, tetapi ini juga sesungguhnya tidak memuaskan, karena ia menimbulkan setidaknya-ketidaksempurnaan konseptual dalam Tuhan.⁸²

Ajaran Shadra tentang Kalam dan Wahyu Tuhan banyak bergantung pada ajaran Ibn 'Arabi, yang melaluinya ia menarik persamaan atau analog yang dekat antara struktur ontologis dan wahyu Nabi dan secara material berbeda dari teori Kenabian yang dibangun oleh Paripatetik Muslim semisal al-Farabi dan Ibn Sina. Analogi ini memungkinkan berusaha menengahi kontroversi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, yang satu berpendapat bahwa al-Qur'an diciptakan sedang yang lainnya bersikukuh bahwa al-Qur'an menggambarkan Kalam Tuhan yang tak berubah dan Abadi. Shadra menegaskan bahwa Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan membuat al-Qur'an menjadi wujud (*awjada*), sedang menurut Asy'ariyyah, ia sebagai tindakan abadi Tuhan yang ada dalam diri-Nya.⁸³

Shadra membedakan antara Kalam dan Kitab Tuhan. Yang pertama memancar dari sumber yang paling tinggi, sedang yang kedua berasal dari wujud Malaikat yang lebih rendah atau relative. Di waktu lain ia juga membedakan antara "Kalam yang didengar," yang masuk pada tingkat lebih rendah dan "kalam yang dipahami," yang masuk pada tingkat yang lebih tinggi.⁸⁴ Tapi secara umum ia berpikir bahwa Kalam dan Kitab bukanlah dua hal yang berbeda, tetapi hal yang sama yang dipandang secara berbeda dan pada tiga tingkat yang disebutkan di atas baik Kalam maupun Kitab hadir. Bahkan pada tingkat manusia, buku seseorang dapat juga disebut kalamnya dan sebaliknya.⁸⁵

Dengan demikian, bagi Shadra, seluruh kontroversi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah secara esensial dapat dikurangi; karena yang pertama memandang al-

⁸⁰ Fazlur Rahman, "Filsafat Shadra", Pustaka, 2010, terj. Munir A. Muin, "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 188.

⁸¹ Mulla Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a," III & IV (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981, p. 315, 320, 324.

⁸² *Ibid.*, p. 328, 331.

⁸³ Mulla Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a, III, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981), p. 97-100.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 102-103.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 99.

Qur'an sebagai terpisah dari Tuhan dan menyebutnya diciptakan (*makhluk*), sedang yang kedua memandangnya sebagai tindakan Tuhan dan karenanya abadi dan tak terpisahkan dari-Nya. Karena itu, al-Qur'an berbeda dengan kitab-kitab yang lain. Itu lah sebabnya al-Qur'an menyabut dirinya sebagai *Qur'an* (kalam yang tak terpisahkan) dan *Furqan* (dapat dipisahkan seperti Kitab), sedang Kitab-kitab yang lain diwahyukan hanyalah *Furqan* dan bukan *Qur'an*. Namun kitab-kitab yang lain dalam satu pengertian, juga kalam Tuhan.⁸⁶ Itu lah mengapa ketika al-Qur'an berbicara tentang kewahyuannya, secara bersamaan juga berbicara tentang penciptaan Alam Semesta, tegas Shadra dalam tesisnya.

HAKEKAT JIWA DALAM PSIKOLOGI MANUSIA

Mulla Sadra berpendapat bahwa kesadaran diri manusia merupakan bukti adanya esensi non-materialistik dalam manusia yakni jiwa. Jiwa membutuhkan ruang materialistik untuk kemunculan dan keterampilan. Jiwa yang merupakan elemen kesadaran manusia, bagian internal manusia inilah yang memberikan esensi gerakan dan keadaan eksternal yang mempersiapkan ruang bagi gerakannya. Keduanya diarahkan menuju kesempurnaan dan dikendalikan oleh sebuah jiwa superior. Kesempurnaan jiwa hanya dapat dicapai dengan pendidikan.⁸⁷

Hubungan jiwa dengan badan tidaklah seperti hubungan bentuk fisik biasa dengan materinya. Semua bentuk fisik masuk dalam materi sedemikian rupa sehingga dua hal tersebut bukan merupakan sesuatu yang tersusun (*murakkab*) dari dua unsur yang secara eksistensial dapat dibedakan, tetapi keduanya melebur secara keseluruhan membentuk kesatuan (*ittihad*) wujud sempurna, dan sebagai hasilnya bentuk tersebut bekerja hanya dan secara langsung dalam materi. Karena itu, Shadra mengatakan bahwa jiwa adalah enteleki suatu badan material kerana ia bekerja melalui fakultas-fakultas.⁸⁸ Di sini Shadra menisbatkan kualitas yang mempunyai "organ-organ" atau "fakultas-fakultas" pada jiwa. Ini sekaligus menjadi langkah pertama menuju idealisasi akhir uraian Shadra mengenai jiwa.

Kemampuan difinisi Shadra memahami jiwa-jiwa langit merupakan hasil sampingan dan hanya relevan dari sudut pandang filsafat Peripatetik. Menurut Shadra jiwa-jiwa ini hanya lah potensial seperti jiwa-jiwa langit, meskipun tingkat potensialitas mereka berkurang dibandingkan dengan potensialitas jiwa-jiwa bumi. Karena itu, bagi Shadra, jiwa-jiwa angkasa, pada prinsipnya, merupakan yang mendasar mengenai "Kemunculan" atau "perubahan substantif." (*isthalah jauhariyyah*). Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa jiwa pada mula penciptaannya jasmaniyah, tetapi spiritual dalam hidupnya (*jismaniyyat al-hudust, ruaniyyat al-baqa*).⁸⁹ Prinsip yang sama menuntut bahwa, karena jiwa muncul berdasarkan materi, ia secara absolut tidak dapat menjadi materi, karena "kemunculan" mensyaratkan

⁸⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁷ Tahereh Javidi Kalateh Jafarabadi, "Mulla Sadra's Idea about "Existence" and "Motion in Substance" and Its Educational Implications, Ferdowsi University of Mashhad, p. 12.

⁸⁸ Fazlur Rahman, "Filsafat Shadra", Pustaka, 2010, terj. Munir A. Muin, "The Philosophy of Mulla Shadra", Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 265.

⁸⁹ Mulla Shadra, "Al-Asfar al-Arba'a, IV, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981), p. 35.

bahwa “yang muncul” adalah tingkat yang lebih tinggi dari pada tingkat kemunculan atau dasarnya.

Menurut Shadra, baik jiwa manusia maupun binatang bebas dari materi dan, karenanya, dapat mengada secara mandiri dari badan. Jiwa-jiwa binatang dapat hidup, karena mereka terpisah dari materi berdasarkan kenyataan bahwa mereka mempunyai imajinasi dan keterpisahan mereka bukan tidak konsisten dengan kecintaan terhadap kualitas perluasan yang diperlukan bagi imajinasi. Kesatuan dan keabadian jiwa manusia, di mana badan manusia berada dalam perubahan yang terus-menerus, sementara jiwa dalamnya tetap sama. Dan argument ini berlaku juga untuk manusia.⁹⁰ Demikian argument para filosof tentang pengetahuan diri untuk membuktikan bahwa jiwa manusia terpisah dari badan, juga diterapkan oleh Shadra untuk jiwa binatang.

Mengikuti gaya Neoplatonik, Shadra menegaskan bahwa dalam persepsi-indera sendiri, ia bukan obyek eksternal yang dipahami secara langsung; karena obyek eksternal hanyalah kesempatan bagi penciptaan bentuk yang dapat dipahami oleh jiwa dari dalam. Ini lebih banyak lagi dalam kasus bentuk-bentuk atau imajinasi yang tidak dipahami yang diciptakan oleh jiwa sendiri.⁹¹ Karena itu, jiwa binatang bebas dari badan material. Begitu juga pengetahuan. Ajaran tentang ketunggalan dan kesatuan dan kesatuan jiwa yang progresif ini jelas masuk ke dalam gaya pemikiran Neoplatonik.

Pandangan Shadra bahwa jiwa-jiwa binatang dapat melepaskan diri dari badan-badan mereka, dalam pengertian tertentu, melepaskan diri dari badan-badan mereka karena mereka merupakan tatanan “imajinasi actual” (*khayal bi al-fi'il*), sebagaimana dibedakan dari jiwa manusia yang berkembang mengenai “Dunia Imajinasi” (*‘Alam al-Mitsal*), yang dikembangkan setelah al-Ghazali oleh al-Suhrawardi, Ibn ‘Arabi dan lain-lain.⁹² Tapi pada saat yang sama, sulit melihat bagaimana jiwa imajinatif dapat sepenuhnya dibebaskan dari materi dan berakhir dikenai perubahan material terus-menerus jika mereka tidak menjadi intelek murni, suatu syarat yang berulang-ulang ditegaskan oleh Shadra dan tidak menemukan pemberhentian terakhir dalam bidang dan wujud Tuhan yang abadi.

Shadra menegaskan, “Jiwa adalah semua fakultas.”⁹³ Ini tidak harus dipahami bahwa jiwa merupakan kumpulan atau jumlah fakultas-fakultas, karena jumlah bagi Shadra tidak mempunyai wujud yang terlepas dari particular-partikular yang menyusunnya. Sebaliknya, ia harus dipahami berdasarkan prinsip umum Shadra,

⁹⁰ Mulla Shadra, “*Al-Asfar al-Arba’a*, IV, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-‘Arabiyy, 1981), p. 42-44.

⁹¹ Menurut Shadra, semua bentuk-bentuk kognitif, perseptif, imajinatif dan intelektual, diciptakan oleh jiwa dan ada juga Dunia Imajinasi dan Bidang Idea yang dengannya pikiran manusia melakukan hubungan.

⁹² Menurut ajaran ini, struktur ontologis realitas terdiri dari tiga dunia yaitu; *pertama*, dunia gagasan murni atau entitas intelektual di puncak, dunia imajinasi atau gambar murni di tengah, dan badan-badan material di anak tangga terbawah. See, Fazlur Rahman, “*Filsafat Shadra*”, Pustaka, 2010, terj. Munir A. Muin, “*The Philosophy of Mulla Shadra*”, Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 271.

⁹³ Mulla Shadra, “*Al-Asfar al-Arba’a*, III, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-‘Arabiyy, 1981), p. 51.

yaitu “hakekat adalah segalanya.”⁹⁴ Ini berarti apa yang beragam *berada pada satu tingkat wujud*, kesatuan yang jelas-jelas berada pada tingkat wujud yang lebih tunggal tentu lebih tinggi. Fakultas-fakultas adalah “mode” (*syu’un*) atau “manifestasi” (*mazhahir*) jiwa: pada tingkat mereka sendiri, fakultas-fakultas adalah riil, pada tingkat yang lebih tinggi dan lebih tunggal, mereka tertelah oleh jiwa, yang menciptakan mereka pada tingkat yang lebih rendah. Hubungan ini bagaikan hubungan hamba dengan raja atau seperti malaikat dan akal kosmik dalam hubungannya dengan Tuhan.⁹⁵

Berseberangan dengan itu Al-Suhrawardi mengalami kesulitan dalam mempertahankan kesatuan jiwa. Ia menyakini bahwa fungsi-fungsi tumbuh-tumbuhan, karena mereka fisik, bukanlah disebabkan oleh daya-daya atau fakultas-fakultas jiwa yang inheren, tetapi melimpah secara langsung dari “Pemberi Bentuk” (*Wahib al-Suwar*), yakni intelek atau cahaya murni, dan fakultas-fakultas tersebut hanya mempersiapkan subyek untuk menerima bentuk-bentuk tersebut.⁹⁶ Sekarang jelaslah perbedaan antara yang mempersiapkan dan yang menyebabkan atau yang mengharuskan, antara prinsip-prinsip reseptif dan produktif.

Kemudian Shadra menyimpulkan bahwa jiwa yang masuk ke dalam wujud sama seperti daya dalam materi, meskipun tidak seperti daya materi.⁹⁷ Karena ia memelihara karakter individunya, bahkan ketika ia terputus dari badan dan menjadi anggota Alam Ketuhanan.

ESKATOLOGI (EKSTOLOGY)

Persoalan eskatologi merupakan suatu hal yang sering dibicarakan oleh para filosof, baik dari barat atau timur. Eskatologi adalah suatu ilmu yang menjelaskan tentang hari akhir, menjelaskan seperti hari kiamat, kebangkitan dan hari perhitungan amal.⁹⁸ Persoalan ini menyebabkan perdebatan yang sangat krusial antara para filsuf sekaligus teolog al-Ghazali yang mengkafirkan al-Farabi dan Ibn Sina, salah satu sebabnya adalah persoalan kebangkitan.⁹⁹

Eskatologi dalam al-Qur’an adalah sebagai acuan pemahaman dan amalan yang dilakukan semasa di dunia, untuk menjalani kehidupan abadi kelak, sehingga seorang penganut agama Islam nantinya dipastikan akan mendapat kehidupan bahagia selama-lamanya di hari akhirat tersebut.¹⁰⁰ Dalam Asfar, Shadra memberikan

⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 137-139

⁹⁶ Mulla Shadra, “*Al-Asfar al-Arba’a*,” IV, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-‘Arabiyy, 1981), p. 108.

⁹⁷ Dalam pandangan Shadra mengenai Eskatologi, ia menolak perpindahan jiwa, begitu juga pandangan yang menegaskan bahwa setelah mati, jiwa individual memecahkan diri dalam samudra Wujud Abadi.

⁹⁸ Ahmad Suja’i, “Eskatologi: Suatu Perbandingan antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd,” *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005, p. 1.

⁹⁹ Ibnu Sina, “*al-Najah*,” (Tehran, 1985), p. 291.; Hadiyanto, Andy, & Khumairoh, “Makna Simbolik Ayat-Ayat tentang Kiamat dan Kebangkitan dalam Alquran”, *Jurnal Hayula* 2(2), 2018, p. 191.

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an* (Bandung: Pustaka, 1996), p. 154.

argumen tentang eksistensi hari kebangkitan (*ma'ad*) dengan menggunakan argumen kebijaksanaan Ilahi sebagai berikut.¹⁰¹

Berdasarkan penjelasan singkat tersebut, jelaslah bagi kita bahwa eskatologi (kebangkitan pasca kematian/ *ma'ad*) dan pembahasannya memiliki signifikansi yang sangat penting. Bahkan, keyakinan terhadap tauhid tanpa diikuti dengan keyakinan terhadap eskatologi/*ma'ad* tidak akan memberikan pengaruh dan efek yang signifikan dalam mengarahkan seseorang kepada kehidupan yang benar dan terarah. Oleh karena itu, keyakinan Islam terhadap eskatologi (*ma'ad*) merupakan salah satu prinsip yang sangat penting dalam aqidah.

Shadra berbeda dengan Ibnu Sina dalam hal kebangkitan fisik (*al-ma'ad al-jismani*). Jika Ibnu Sina berpendapat bahwa hanya jiwa yang dibangkitkan, maka Sadra meyakini kebangkitan keduanya. Pandangan Sadra ini selaras dengan ayat-ayat al-Qur'an;¹⁰²

ويقول الإنسان أئذا متّ لسوف أخرج حياً أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً

Dalam tafsirnya, Sadra menyatakan:¹⁰³

"Our belief in the collection of bodied on the day of the akherat that he raised from the grave in the form of the body, and if you see one of them, then you will say he'fulan'...the resurrected in *ma'ad* is the soul and body, not just the soul just as peripatetic views, or not the body of mithali as the view of the followers of Sheikh Ishraq. This the right belief in accordance with reason and shari'a. Whoever justifies and believes in *ma'ad*, then he has faith with the day of resurrection, reckoning and recompense (*jaza*) so that he becomes an essential believer..."

Argumen keyakinan Sadra terhadap kebangkitan fisik dan spiritual ini diulas secara panjang lebar oleh Sadra dalam bab sembilan.¹⁰⁴ Di dalam buku ini, Sadra mengupas panjang lebar tentang prinsip-prinsip dasar untuk bekal kebangkitan jasmani dan rohani. Hasil kesimpulan Sadra tentang kebangkitan jasmani ini terdiri dari seperangkat dasar (prinsip-prinsip dasar filsafat), seperti gerak substansi (*harakah jauhariyyah*), dan fundamentalitas wujud (*ashalah al-wujud*), wujud yang satu tapi terparut (*tashkik al-wujud*), dan *ittihad al-aql, al-aql wa ma'qul*.

Pandangan tentang kebangkitan fisik dan spiritual ini bukanlah pandangan baru dari Sadra. Pandangan ini diadopsi oleh Sadra dari Al-Qur'an, Sunnah dan

¹⁰¹ Mulla Sadra, "*Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*", (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), IX, p. 241.

¹⁰² QS. (19) Maryam: 66-67.

¹⁰³ Mulla Sadra, "*Tafsir Al-Qur'an al-Karim*", (Qum: Intisharat Bidar, 1344 H), VI, p. 73.; See, Sadra, "*Manifestasi-Manifestasi Ilahi*", (Jakarta: Press, 2011), p. 80-81; Sadra, "*Al-Mazahir Al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*", (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers), p. 125-126.

¹⁰⁴ Mulla Sadra, "*Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*", (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), IX, p. 185-199.

beberapa 'Tuhan' sebelumnya seperti Ibnu Arabi.¹⁰⁵ Selanjutnya, secara garis besar perdebatan mengenai persoalan kebangkitan (ma'ad), Sadra membaginya ke dalam empat kelas, di antaranya; (1). Kebangkitan rohaniah semata. Ini adalah pendapat mayoritas filosof sebelum Sadra. (2). Kebangkitan jasmani, ini adalah pendapat sebagian teolog dan fuqaha. (3). Menolak kebangkitan. Ini adalah pendapat ateis dan mulhid. (4). Kebangkitan jasmani dan rohani, ini adalah pendapat kaum 'urafa dan filosof ilahi..¹⁰⁶ Menurut Sadra, kelompok terakhir adalah pendapat yang paling benar.¹⁰⁷

Dalam studinya tentang eskatologi, Sadra telah meneliti dengan seksama pertanyaan tentang jiwa dan tubuh serta hubungannya dengan kematian dan akhirat. Apa yang membuatnya unik dan berbeda dari para filsuf lain, terutama Ibnu 'Arabi, adalah pendekatan baru yang ia buat, dalam terang teorinya tentang "gerakan substantif". Pergerakan ini bersifat searah dan evolusioner dan menghasilkan bentuk-bentuk eksistensi yang lebih tinggi hingga eksistensi material mencapai tahap di mana ia naik melampaui ranah ruang-waktu. Pergerakan ini dari yang lebih umum dan tidak pasti menuju yang lebih pasti dan lebih konkret.¹⁰⁸ Sadra berpendapat bahwa segala sesuatu di dunia ini bergerak dan berkembang, termasuk jiwa manusia. Melalui kekuatannya yang memperkuat diri, jiwa-jiwa mencapai tingkat pertama dalam kemunculannya yang baru ketika mereka berpisah dari tubuh dan berpindah dari dunia jasmani ke alam barzakh di alam imajiner. Periode di alam barzakh mempersiapkan manusia untuk kebangkitan, "sebagaimana waktu yang dihabiskan di dalam rahim mempersiapkan mereka untuk lahir ke dunia ini".¹⁰⁹ Di antara tema-tema yang akan dibahas di sini adalah; kematian dan akhirat, alam barzakh, dan kebangkitan tubuh.

Sadra membangun pembuktiannya tentang kehidupan akhirat pada dasarnya pada prinsip pengetahuan dan persamaannya dengan wujud, khususnya dalam hal pengetahuan rasional atau lebih tepatnya supra-rasional. Prinsip pengetahuan menyatakan bahwa kenikmatan sejati, pada dasarnya, adalah milik pengetahuan.¹¹⁰ Ketika, melalui pengembangan intelektual yang berkelanjutan dalam kehidupan ini, dan terutama setelah kematian, kita merasakan keberadaan murni secara langsung mencapai puncak kenikmatan sejati.

Akhirat, menurut Sadra, adalah sebuah konsep yang relatif. Akal dan jiwa memiliki eksistensi transenden sebelum dunia ini, namun tidak demikian halnya dengan akal manusia maupun jiwa manusia. Ketika jiwa manusia muncul di dunia ini, ia benar-benar merupakan sesuatu yang berasal dari asal-usul yang memiliki

¹⁰⁵ Mulla Sadra, *"Mafatih al-Ghayb"*, (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), p. 604-605.

¹⁰⁶ Mulla Sadra, *"Al-Mazahir Al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah"*, (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers), p. 85.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 85; Sadra, *Tafsir Al-Qur'an...*, J. 6, p. 73.

¹⁰⁸ Mehdi Dehhash, *"Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion"*, (Ph.D. Fordham University, New York, 1981), p. 226.

¹⁰⁹ Sadr al-Din al-Shirazi, *"Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah"* (Beirut: Dar 'Ihia' al-Turath al-'Arabi, 1990) 9, p. 236.

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany: State University of New York Press, 1975), p. 254-6.

keberadaan dalam karir awalnya dalam suatu materi. Seseorang tidak dapat berbicara tentang pra-keberadaannya sebagai bukan jiwa manusia tetapi Jiwa Universal. Oleh karena itu, tidak ada yang namanya "individuasi" atau "diferensiasi" dari Jiwa Universal ke dalam individu-individu manusia, meskipun jiwa-jiwa manusia, dalam asal-usulnya, memiliki hubungan metafisik dengan prinsip-prinsip transenden. Alasannya adalah, meskipun jiwa manusia pada awalnya berada dalam materi, namun jiwa manusia bukanlah materi.¹¹¹ Hal ini merupakan hasil dari penjelasan Sadra sendiri mengenai jiwa, yang didasarkan pada prinsip dasar "kemunculan" dari "perubahan substantif".

Jiwa tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan yang dibangunnya antara dua sisi realitasnya sendiri, roh dan tubuh. Secara bertahap sifat imajinasinya diperkuat, dan pada akhirnya, jiwa tidak lagi membutuhkan tubuh fisik untuk mengalami dunia jasmani. Oleh karena itu, terjadinya kematian, menurut Sadra, adalah hal yang wajar.¹¹² Karena segala sesuatu di dunia ini bergerak dan berkembang, termasuk jiwa manusia, maka kematian adalah sesuatu yang benar dan adil.¹¹³ Memang, kesimpulan seperti itu berasal dari gagasan Sadra tentang "gerakan substantif dan evolusi", di mana ia melihat gerak setara dengan intensifikasi atau evolusi, dengan menyatakan bahwa tidak ada gerak tanpa intensitas. Alasannya adalah kemunculan sesuatu dari kondisi potensialitas, yaitu ketidaksempurnaan menuju aktualitas, yaitu kesempurnaan.

Kesimpulannya, Sadra percaya pada kelangsungan hidup individu. Baginya, faktor pembeda adalah imajinasi dan intelek. Faktanya, perspektif ini sangat bertentangan dengan doktrin Yunani, yang menyatakan bahwa individuasi adalah fungsi dari materi, dan dengan hilangnya materi, maka tidak ada individualitas yang dapat bertahan. Penyebab kematian adalah karena kekuatan jiwa yang menguatkan dirinya sendiri, meningkatnya intensitas keberadaannya, dan kembalinya jiwa kepada penciptanya, dari siapa ia bermula dan kepada siapa ia berakhir, apakah ia bergembira atau tersiksa dan bersedih hati.¹¹⁴ Namun, Sadra berpendapat bahwa individuasi adalah fungsi dari proses ekolusioner eksistensi itu sendiri. Oleh karena itu, Sadra menyimpulkan bahwa jiwa-jiwa yang belum berkembang masih bisa berevolusi di sana, karena siksaan yang akan mereka alami di dunia lain karena tidak berkembang di dunia ini.

Salah satu komponen dari masalah ini adalah pertanyaan apakah kebangkitan itu bersifat spiritual atau jasmaniah. Sadra secara tegas mendukung kebangkitan jasmani dan percaya bahwa tubuh di akhirat akan menjadi tubuh duniawi yang sama dan bukan sekedar simbolis. Namun, tubuh ini akan memiliki bentuk yang sama

¹¹¹ Nadia M. Wardeh, "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra," *Humanities and Social Science Review*, CD-ROM. ISSN: 2165-6258, 07(02): 271-286 (2017), p. 277.

¹¹² Mulla Sadra, *Kitab Al-'Arshiyah*, (Isfahan: Mahdavi Publication, 1962), p. 23.

¹¹³ Mulla Sadra, *Kitab Al-'Arshiyah*, (Isfahan: Mahdavi Publication, 1962), p. 180.

¹¹⁴ Mulla Sadra, *Al-'Arshiyah*, p. 23; Morris, *The Wisdom of The Throne*, p. 180.; Sadr al-Din Shirazi, *"Al-Mabda' wa al-Ma'ad"*, ed. By Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (Tehran: 1976), p. 454-5.

namun tidak sama dengan tubuh duniawi. Namun pada setiap saat, semua bagian organ, zat, dan kecelakaan dari manusia itu terus berubah dan terus berubah.¹¹⁵

Sebanding dengan Ibn 'Arabi, Sadra membuat hubungan eksplisit antara alam barzakh dan imajinasi. Faktanya, hubungan ini dibuktikan dengan baik dalam sumber-sumber awal, terutama ketika sumber-sumber tersebut dibaca dengan melihat tradisi yang datang kemudian. Memang, Al-Qur'an menetapkan hubungan yang jelas antara tidur dan kematian; "Allah-lah yang mencabut nyawa (manusia) pada waktu matinya, dan orang-orang yang mati tidak dicabut nyawanya dalam tidurnya" (Q.S. 39:42). Nabi menyebut "tidur" sebagai "saudara kematian". Hanya sebuah langkah singkat dari pandangan tradisional seperti itu ke saran bahwa mimpi memberikan persepsi yang mirip dengan persepsi orang mati.¹¹⁶ Lebih jauh lagi, banyak deskripsi tentang pengalaman setelah kematian yang ditemukan dalam hadits-hadits yang berbicara dengan cukup jelas tentang perwujudan "perbuatan dan makna."

Setelah kematian, ketika ruh dipisahkan dari tubuh elemental, masih ada sesuatu yang lemah; dalam tradisi kenabian, ini disebut "akar ekor" (الذنب عجب), sebuah jejak individu yang masih ada dan darinya Tuhan akan menciptakan kembali semua manusia.¹¹⁷ "Setiap anggota tubuh Adan akan membusuk dan dimakan oleh debu, kecuali akar ekornya, yang darinya ia diciptakan dan dengan ini, ia akan disusun kembali." Bahkan, beberapa filsuf seperti Ghazali menafsirkan ungkapan ini sebagai "jiwa". Yang lain memahaminya sebagai intelek material atau materi utama. Beberapa teolog memahaminya sebagai atom dasar dalam tubuh manusia, sementara Ibn 'Arabi mengatakan bahwa mereka adalah pola dasar yang tetap dan kekal (أعيان ثابتة); sebuah gagasan yang ditentang oleh Sadra secara dogmatis karena hal itu secara dramatis menantang teorinya mengenai gerakan substantive.

Karena spesies manusia menampilkan dalam rentang perbedaan intra-spesifiknya, seluruh spektrum bentuk eksistensi yang lebih rendah, maka spesimen-spesimennya yang buruk akan (meskipun memiliki tubuh manusia) melihat diri mereka sendiri sebagai binatang-binatang yang nyata dari berbagai jenis. Dengan demikian, kubur atau barzakh baginya berarti terbungkusnya jiwa dalam fisik atau lebih tepatnya kemampuan imajinatif, karena bagi umat manusia pada umumnya, akal tidak sepenuhnya teraktualisasi meskipun tubuh materialnya telah tiada. Namun, bagi mereka yang telah mengaktualisasikan akalnya, tahapan kubur akan dilewati atau dilalui dengan sangat cepat.¹¹⁸

Sejauh ini, kita telah melihat bagaimana Sadra memandang dan menganalisa kekuatan imajinasi jiwa, dengan menganggapnya sebagai modalitas wujud fisik yang terakhir, dan awal dari modalitas wujud dunia lain. Bagi Sadra, titik yang menentukan dalam tubuh yang tersisa dari tubuh khusus ini secara eksklusif adalah kesatuan jiwa. Ia berpendapat bahwa selama individu tertentu. Dalam pandangannya, "yang tersisa

¹¹⁵ Mulla Sadra, *Al-'Arshiyah*, 33-5; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 256.

¹¹⁶ Nadia Wardeh, "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra," *Humanities and Social Science Review*, CD-ROM. ISSN: 2165-6258: 07(02):271-286 (2017), p. 278.

¹¹⁷ Sadr al-Din Shirazi, *Mafatih al-Ghyab*, ed. Mohammad Khajavi (Tehran: Mu'ssassah-Mutalaat va Tahqiqat-Farhangi, 198) 605.

¹¹⁸ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, p. 259

hanyalah jari orang ini, karena kegigihan jiwanya." Oleh karena itu, tubuh yang sekarang ini persis "sama" dengan tubuh yang sebelumnya dalam hal ini (dalam hubungannya dengan jiwa yang sama), sementara dalam hal lain, (yaitu, hanya sebagai materi) keduanya sama sekali tidak sama. Bahkan, bagi Sadra, kedua aspek ini adalah benar tanpa kontradiksi.¹¹⁹

KESIMPULAN

Filsafat Mulla Sadra dinilai mampu mempertemukan beberapa aliran filsafat yang berkembang sebelum Mulla Sadra. Aliran Paripatetik; iluminasionis, Irfan (misticisme Islam); dan Kalam (teologi). Filsafatnya sebagai *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Filsafat Transendental) merupakan suatu sistem filsafat yang koheren meskipun menggabungkan berbagai mazhab filosofis sebelumnya. Karena filsafat hikmah diperoleh lewat pencerahan spiritual atau intuisi intelektual dan disajikan dalam bentuk rasional. Dengan berlandaskan pada pokok utama kajian pemikiran Mulla Sadra yakni metafisika. Dengan demikian sifat-sifat sintetik pemikiran Sadra ini, dan inkorporasi al-Qur'an dan hadist yang dilakukannya, telah menjadikan filsafatnya layak disebut filsafat Islam yang sesungguhnya.

Dalam filsafat Mulla Sadra, agama mendapatkan posisi khusus. Karena dalam filsafatnya, agama adalah ajaran kesempurnaan yang bersifat pasti karena bersumber dari cahaya wahyu Ilahi (sumber hikmah). Olehnya itu, dia bersifat pasti dan menjadi control sekaligus neraca bagi capaian akal dan intuisi (hati). Sadra menekankan objektivitas eksistensi dan esensi. Ia meyakini bahwa eksistensi pada pokoknya bisa terealisasi, dan esensi ada karena eksistensi. Mujud secara aksidental identic dengan eksistensi yang sama karena fakta bahwa eksistensi juga merupakan rujukan esensi. Hal ini juga berlaku pada ketergantungan eksistensi sifat-sifat Allah pada keberadaan Dzat Suci-Nya.

Dalam aliran filsafat Islam, wujud terbagi atas dua, yakni wujud Tuhan dan wujud makhluk. Bukti-bukti wujud Tuhan yang diberikan secara tradisional telah cukup banyak, tegas Shadra, karena jalan menuju Tuhan juga beragam. Namun, semua bukti ini nilainya terbatas karena semuanya membuktikan Tuhan dengan sesuatu selain Tuhan. Pandangan Shadra tentang wujud Tuhan dan wujud makhluk bahwa makhluk hanyalah manifestasi dari wujud yang hakiki. Wujud makhluk tidak menampakkan dirinya, melainkan menampakkan Tuhan. Makhluk merupakan manifestasi Tuhan dan membutuhkan perantara Tuhan. Maka wujud Tuhan harus dibuktikan oleh hakekat wujudnya sendiri, tanpa ada esensi di dalamnya.

Hakekat Sifat-sifat Tuhan memiliki hubungan dengan wujud Tuhan. Sifat-sifat Tuhan adalah murni dan essensial, meskipun sifat-sifat ini dalam wujud-wujud yang mungkin adalah turunan dan aksidental; dan Shadra mengutip dari al-Farabi untuk menegaskan bahwa seperti dalam kasus wujud ada wujud murni, yang menjadi milik Tuhan, dan turunan, wujud yang mungkin yang menjadi milik hal-hal yang mungkin, begitu juga dengan sifat-sifat seperti mengetahui dan berkuasa; ada pengetahuan atau kekuasaan yang sejati dan essensial, yang menjadi milik Tuhan, dan ada pengetahuan turunan yang aksidental yang menjadi milik hal-hal yang mungkin.

¹¹⁹ Mulla Sadra, *Al-'Arshiyah*, 35—5; Morris, *The Wisdom of The Throne*, 161.

Mulla Sadra berpendapat bahwa kesadaran diri manusia merupakan bukti adanya esensi non-materialistik dalam manusia yakni jiwa. Jiwa membutuhkan ruang materialistik untuk kemunculan dan keterampilan. Jiwa yang merupakan elemen kesadaran manusia, bagian internal manusia inilah yang memberikan esensi gerakan dan keadaan eksternal yang mempersiapkan ruang bagi gerakannya.

Dalam Asfar, Shadra memberikan argumen tentang eksistensi hari kebangkitan (*ma'ad*) dengan menggunakan argumen kebijaksanaan Ilahi bahwa eskatologi (kebangkitan pasca kematian/ *ma'ad*) dan pembahasannya memiliki signifikansi yang sangat penting. Bahkan, keyakinan terhadap tauhid tanpa diikuti dengan keyakinan terhadap eskatologi/*ma'ad* tidak akan memberikan pengaruh dan efek yang signifikan dalam mengarahkan seseorang kepada kehidupan yang benar dan terarah. Oleh karena itu, keyakinan Islam terhadap eskatologi (*ma'ad*) merupakan salah satu prinsip yang sangat penting dalam aqidah. Sadra memandang dan menganalisa kekuatan imajinasi jiwa, dengan menganggapnya sebagai modalitas wujud fisik yang terakhir, dan awal dari modalitas wujud dunia lain.

DAFTAR PUSAKA

- Acikgenc, Alparslan "Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 1993).
- al-Shirazi, Sadr al-Din "Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah" (Beirut: Dar 'Ihia' al-Turath al-'Arabi, 1990) 9.
- al-Shirazi, Sadr al-Din "Mafatih al-Ghyab," ed. Mohammad Khajavi (Tehran: Mu'ssabah-Mutalaat va Tahqiqat-Farhangi, 198).
- al-Walid, Khalid "Tasawuf Mulla Shadra," Bandung: Muttahari Press, 2005, p. 34.
- Arifa, Laily Nur "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mula Sadra (Kajian Epistemologis)," Ar-Risalah, Vol. XV, No. 2, Oktober 2017, 15(2), p. 69.
- as-Suhrawardi, Yahya b. Habas Opera Metaphysica, vol. 1, ed. H. Corbin, Istambul, 1945.

- Abdul Rohman, Amir Reza Kusuma, Muhammad Ari Firdausi. "The Essence of 'Aql as Kamāl Al-Awwal in the view of Ibnu Sīnā and its Relation to Education." Jurnal Dialogia 20, no. 1 (2022): 176–205. <https://doi.org/DOI:10.21154/dialogia.v20i1.3533>.
- Amir Reza, Kusuma. "Konsep Hulul Menurut Al-Hallaj Dan Penempatan Posisi Tasawuf." Jurnal Penelitian Medan Agama 12, no. 1 (2022): 45–55.
- Fadillah, Nirhamna Hanif, Amir Reza Kusuma, dan Rofiqul Anwar Anwar. "Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah." Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam 6, no. 1 (9 Februari 2022): 83. <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v6i1.6837>.
- Fadillah, Nirhamna Hanif, Amir Reza Kusuma, dan Najib Rahman Rajab al-Lakhm. "The Concept of Science in Islamic Tradition: Analytical Studies of Syed

- Naquib Al-Attas on Knowledge.” *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 7, no. 1 (27 Februari 2023): 25–62. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v7i1.8456>.
- Ihsan, Nur Hadi, Amir Reza Kusuma, Djaya Aji Bima Sakti, dan Alif Rahmadi. “WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM,” t.t., 31. <https://doi.org/DOI:10.28944/reflektika.v17i1.445>.
- Kusuma, Amir Reza. “Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles.” *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.
- . “Konsep Psikologi Syed Muhammad Naquib al-Attas.” *Jurnal Al-Qalb* 13, no. 2 (2022). <https://doi.org/DOI:10.15548/alqalb.v13i2.4386>.
- Kusuma, Amir Reza, dan Mohammad Muslih. “Problem Ekonomi Sekular dan Respon Syed Muhammad Naquib Al-Attas dalam Pandangan Islam” 9, no. 1 (2023): 963–72. <https://doi.org/DOI:10.29040/jiei.v9i1.8369>.
- Latief, Mohamad, Amal Fathullah Zarkasyi, dan Amir Reza Kusuma. “PROBLEM SEKULER HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT ALI ABDUL RAZIQ” 7 (2022). <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>.
- Latief, Mohammad, Cep Gilang Fikri Ash-Shufi, Amir Reza Kusuma, dan Fajrin Dzul Fadhlil. “Framework Richard Walzer Terhadap Filsafat Islam Dalam Bukunya; Greek Into Arabic Essay On Islamic Philosophy” 7, no. 1 (t.t.): 14. <https://doi.org/DOI:10.15575/jaqfi.v7i1.12095>.
- Mahmudi, Ihwan, Didin Ahmad Manca, dan Amir Reza Kusuma. “Literature Review: Arabic Language Education in the Digital Age,” t.t., 14.
- Mohammad Muslih, Heru Wahyudi, dan Amir Reza Kusuma. “Integrasi Ilmu dan Agama menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ian G Barbour.” *Jurnal Penelitian Medan Agama* 13, no. 1 (2022): 21–35. <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/medag/>.

- Bertolacci, Amos “Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics” *Medieval and Renaissance Studies*, London, 1958.
- Corbin, Henry *Opera Metaphysica*, Vol. II ed. H. Corbin, Tehran, 1952.
- Daftary, Farhad “Tradisi-tradisi Intelektual Islam, Jakarta: Penerbit Erlangga. Terj. Fuad Jabali, 2001.
- Dehhash, Mehdi “Mulla Sadra’s Theory of Substantial Motion,” (Ph.D. Fordham University, New York, 1981), p. 226.
- Dhiauddin, “Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah) Mulla Shadra”, *NIZHAM*, Vol. 01, No. 01, Januari-Juni 2013.
- Dhiauddin, “Aliran Filsfat Islam (Al-Hikmah Al-Muta’aliyah) Mulla Sadra, Nizam (1), 2013.
- Gunawan, Agung “Pemikiran Mulla Sadra tentang Al-Himah Al-Muta’aliyah dan Implikasinya terhadap pendidikan,” *Tsamratul Fikri*, Vol. 13, No. 2m 2019.
- Hasan, “Sejarah Filsafat Islam: Genealogis Dan Transmisi Filsafat Timur Ke Barat,” Jafarabadi, Tahereh Javidi Kalateh “Mulla Sadra’s Idea about “Existence” and “Motion

- in Substance” and Its Educational Implications, Ferdowsi University of Mashhad.
- Mishbah, M. T. Yazdi, “Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer,” Jakarta: Shadra Press, 2010, p. 218.
- Morris, The Wisdom of The Throne.
- Mufid, Fathul “Latar Belakang Intelektual Filsafat Mulla Shadra,” Jurnal Addin; Media Dialektika Islam, Ed. Jul-Des 2011.
- Mufid, Fathul “Tipologi Tasawuf Falsafi,” Jurnal Addin; Media Dialektika Islam, Ed., Jan-Jun 2010.
- Nashr, Husain “Tiga Pemikir Islam, (Bandung: Risalah, 1986).
- Nasr, Sayyed Hossein “Shadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra) dalam M.M. Syarif, “A History of Muslim Philosophy,” (Weisbaden: Otto Harassowitz, 1996).
- Nasr, Sayyed Hossen dalam NP. (ed), “Perennialisme Melacak Jejak Filsafat Abadi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996).
- Nur, Muhammad “Wahdatu al-Wujud Ibn Arabi dan Filsafat Mulla Shadra (Makassar: Chamran Press, 2012), p. 66-67.
- Nurkhalis, “Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Shadra,” Jurnal Substantia, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011.
- Nurkhaluis, “Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Sadra”, Substantia, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011.
- QS. (19) Maryam: 66-67.
- Rahman, Fazlur “Fisafat Shadra”, Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari “The Philosophy of Mulla Shadra”, Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975.
- Rahman, Fazlur “Fisafat Shadra”, Pustaka, 2010, p.v, diterjemahkan dari “The Philosophy of Mulla Shadra”, Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975, p. 177. See, Shadra, “Al-Asfar al-Arba’a, I, 1, Tehran, 1937 H.
- Rahman, Fazlur “The Philosophy of Mulla Shadra” (Sadr ad-Din Muhammad Shirazi) (Lahore: Suhail Academy, 2005); State University of New York, Albany, New York, 1975).
- Rahman, Fazlur Tema Pokok Al-Qur’an (Bandung: Pustaka, 1996), p. 154.
- Rahman, Fazlur The Philosophy of Mulla Sadra, (Albany: State University of New York Press, 1975).
- Rahman, Fazlur The Philosophy of Mulla Sadra.
- Rahman, Fazlur, “Filsafat Shadra”, Pustaka, 2010, terj. Munir A. Muin, “The Philosophy of Mulla Shadra”, Fazlur Rahman, State University of New York, Albany, New York, 1975.
- Riyadi, Abdul Kadir “Arkeologi Tasawuf”, (Bandung: PT. Mizan Pustaka).
- Sadr al-Din Shirazi, “Al-Mabda’ wa al-Ma’ad, ed. By Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (Tehran: 1976), p. 454-5.
- Sadra, Mulla “Al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyah al-Arba’ah, (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), IX, p. 241.
- Sadra, Mulla “Al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyah al-Arba’ah, (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), IX, p. 185-199.

- Sadra, Mulla "Al-Mazahir Al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah, (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers), p. 85.
- Sadra, Mulla "Al-Mazahir Al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah, (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers).
- Sadra, Mulla "Mafatih al-Ghayb, (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), p. 604-605.
- Sadra, Mulla "Manifestasi-Manifestasi Ilahi, (Jakarta: Press, 2011)
- Sadra, Mulla "Tafsir Al-Qur'an al-Karim, (Qum: Intisharat Bidar, 1344 H), VI.
- Sadra, Mulla Al-'Arshiyah.
- Sadra, Mulla Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Ashfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah, Darul Ihya' al-Turast, 1981.
- Sadra, Mulla Asfar, I, 1; al-Masya'ir, op. cit.
- Sadra, Mulla Asfar, Tehran, 1378 H. Vol. 1, Bagian I, Pendahuluan.
- Sadra, Mulla Kitab Al-"Arshiyah, (Isfahan: Mahdavi Publication, 1962).
- Saifullah, Filsafat Eksistensialistik, study atas pemikir Mulla Shadra, dalam Dialogia, Vol. 02, No. 02, Juli-Desember 2004.
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a, I, 1, Tehran, 1937 H.
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a, I, 2, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981).
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a, III, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981).
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a, IV, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981), p. 42-44.
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a, IV, 1, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981), p. 108.
- Shadra, Mulla "Al-Asfar al-Arba'a," III & IV (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabiyy, 1981, p. 315, 320, 324.
- Sholihan, "Al-Hikmah AL-Muta'aliyah Pemikiran Metafisika Eksistensialistik Mulla Sadra, 14(1).
- Sina, Ibnu "al-Najah," (Tehran, 1985), p. 291.; Hadiyanto, Andy, & Khumairoh, "Makna Simbolik Ayat-Ayat tentang Kiamat dan Kebangkitan dalam Alquran", Jurnal Hayula 2(2), 2018.
- Soleh, Khudori "Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontempore", (Jogyakarta: Ar-Ruz Media, 2003).
- Suhrawardi, Shiahbuddin Yahya Opera Metaphysica et Mystica 1, edita et prolegomenis instructa, Istambul, Bibliotheca Islamica 16a, 1945, In-8, fracais LXXXI et arabe 511 p. Reedotion en 1976 (2)
- Suja'i, Ahmad "Eskatologi: Suatu Perbandingan antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd," Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.
- Trisno, Ahmad & Bakhri, Syaiful "Model Penalaran Epistemologi Irfani; Filsafat Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah Mulla Sadra", JOURNAL OF ISLAMIC THOUGHT AND PHILOSOPHY, Vol. 01, No. 2, Desember 2022.
- Wardeh, Nadia "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra," Humanities and Social Science Review, CD-ROM. ISSN: 2165-6258: 07(02):271-286 (2017).
- Wardeh, Nadia M. "Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According

- to Mulla Sadra,” *Humanities and Social Science Review*, CD-ROM. ISSN: 2165-6258, 07(02): 271-286 (2017).
- Zarkasyi, Hamid Fahmy “The Philosophy of Mulla Sadra: Being a Summary of His Book al-Hikmah al-Muta’aliyah al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba’ah,” *TSAQAFAH* 5, no. 2, 2009.
- Zee, Fidausi “Pandangan Filsafat Ibnu Sina dan Mulla Shadra Tentang Tuhan,” p. 12.