

MANUSIA DAN KESEMPURNAANNYA (TELAAH PSIKOLOGI TRANSENDENTAL MULLĀ SHADRĀ)

Kerwanto

Program Studi Ilmu al-Quran & Tafsir
Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
Email: kerwanto@gmail.com

ABSTRACT

Mullā Ṣadrā is one of the philosophers who had considerable attention to the study of human. His view concerning the human soul and its perfection can be applied as the basis of Islamic principles of psychology. Under the investigation on his philosophical writings as well as his Quranic interpretation, such as *Tafsīr al-Qur'ān*, we are invited to understand human nature and its perfection. This article shows Ṣadrā's view about the value of knowledge as the basis of the achievement of happiness in human being. This paper also intended to show that knowledge about the reality of the human soul has a major influence on moral action of an individual.

Keywords: *transcendental psychology, substantial motion (al-harakah al-jawhariyah), ignorance (jah), theoretical reason (nazari), practical reason ('amali), intellectual faculty, animal faculty, lust and anger (amarah).*

ABSTRAK

Mullā Shadrā merupakan salah satu filsuf yang memberikan perhatian yang besar pada kajian tentang manusia. Beberapa pandangannya tentang jiwa manusia dan kesempurnaannya bisa dijadikan sebagai basis prinsip-prinsip psikologi Islam. Melalui penelusuran terhadap beberapa karya filsafatnya termasuk juga kitab tafsirnya seperti *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, kita diajak untuk memahami hakikat manusia dan kesempurnaannya. Tulisan ini menunjukkan pandangan Shadrā tentang nilai pengetahuan sebagai basis capaian kesempurnaan jiwa dan puncak kebahagiaan manusia. Tulisan ini juga ditujukan untuk menunjukkan bahwa pengetahuan tentang realitas jiwa manusia memiliki pengaruh besar terhadap tindakan moral seorang individu.

Kata-kata Kunci: *psikologi transendental, gerak substansi (al-harakah al-jawhariyah), kebodohan (jah), akal teoritis (nazhari), akal praktis ('amali), daya intelektual, daya hewaniyah, syahwat dan amarah.*

How to Cite : Kerwanto. 2015. "Manusia dan Kesempurnaannya (Telaah Psikologi Transendental Mullā Shadrā)." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 5 (2): 133-146. doi:10.20871/kpjipm.v5i2.136.

doi:10.20871/kpjipm.v5i2.136

Pendahuluan

Segala aktifitas yang dilakukan oleh manusia memiliki niat, motif, dan tujuan. Tujuan puncak dari setiap tindakan manusia pada hakikatnya adalah untuk menggapai kebahagiaan dan puncak kesempurnaan. Namun demikian, seseorang yang memiliki pandangan dunia materialisme, hanya memercayai bahwa hakikat dirinya hanyalah sekumpulan unsur-unsur materi masih, tetap dan mengakui adanya kebahagiaan dan kesempurnaan meskipun sebatas dalam ranah materi dan bersifat duniawi. Ia akan mengatur segala tindakannya sesuai dengan tuntutan dan hasrat duniawinya. Sedangkan bagi seseorang yang memiliki keyakinan bahwa hakikat dirinya lebih dari sekedar materi, seperti filsuf metafisis, spiritualis, dan agamawan, memahami kebahagiaan dan kesempurnaan jauh melampaui hal-hal yang bersifat material, melainkan juga bersifat immaterial, bahkan bersifat transendental dan spiritual. Kematian baginya bukanlah akhir dari kehidupan melainkan perpindahan dari alam dunia yang sementara menuju alam akhirat yang kekal. Seluruh tindakan baiknya merupakan wahana untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan immaterial tersebut.

Shadrā, salah satu dari filsuf metafisis, spiritualis, dan agamawan, meyakini bahwa dalam setiap jiwa manusia telah tertanam kecintaan terhadap kesempurnaan semacam itu. Dalam *Asfār*, ia menjelaskan bahwa jiwa manusia dengan fitrahnya tercipta untuk mencintai keabadian dan membenci ketiadaan (kepunahan) (Shadrā 1981a, 241). Keinginan dan cinta kepada ke-abadian merupakan fitrah setiap manusia yang telah ditanamkan oleh Tuhan di dalam wujudnya. Cinta kepada keabadian tersebut akan menjadi kekuatan penggerak menuju sebuah titik kesempurnaan dan mendorongnya untuk selalu berada pada wilayah tersebut. Oleh karenanya, kecenderungan kepada cinta kesempurnaan dan keabadian selaras

dengan *ḥikmah ilāhiyah* yang ia usung dan kembangkan.

Berdasarkan penjelasan singkat ini, akan menjadi jelas bahwa kesempurnaan jiwa manusia dan pembahasannya adalah signifikan, dan oleh karenanya, pembahasan tentang realitas jiwa manusia, kaitannya dengan kehidupan dunia dan pengaruh berbagai tindakan manusia selama hidupnya terhadap kebahagiaan ataupun kesengsaraannya kelak (kehidupan akhirat) berdasarkan pada sudut pandang filsafat transendental Mullā Shadrā menarik untuk dikaji lebih lanjut.

Berbeda dengan para filsuf pendahulunya, selain sebagai seorang filsuf dengan karya-karya filsafatnya, Shadrā juga menulis beberapa *risālah* tafsir al-Quran. Beberapa *risālah* tersebut dikumpulkan oleh Muḥammad Khājawī menjadi tujuh jilid, dan dinamai dengan '*Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*' (Kerwanto 2014, 128–129). Oleh karenanya, untuk mengetahui hakikat manusia dalam pandangan Mullā Shadrā, yang terdiri dari badan (jasmani) dan jiwa, imaterialitas jiwa dan relasinya dengan badan, dan bagaimana manusia dapat mencapai kesempurnaannya, kita juga sudah seharusnya merujuk kepada *risālah* tafsir-nya. Dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan beberapa tulisannya yang lain, Mullā Shadrā menjelaskan tentang hakikat manusia dan kesempurnaannya. Ia menawarkan horizon baru dan mengenalkan beberapa aspek tersembunyi dari fitrah manusia.

Pembahasan artikel ini lebih kepada beberapa hal terkait dengan hakikat manusia, potensi-potensinya, tujuan penciptaan dan proses kesempurnaannya. Dan yang membuatnya menarik, penulis mendapati teori psikologi apapun masih meyakini adanya relasi antara jiwa dan badan, walaupun dalam beberapa hal, psikologi modern misalnya lebih menekankan aspek jasmani sebagai objek studi. Misalnya saja, Sigmund Freud dengan Psikoanalisisnya masih mengakui adanya jiwa sebagai dimensi bawah sadar

(*unconscious*). Alam bawah sadar tersebut berisi beberapa hal dan insting primitif yang memengaruhi sistem kejiwaan. Insting primitif itulah yang memengaruhi tingkah manusia (Azhari 2004, 23).

Walaupun pembahasan tentang jiwa manusia telah banyak dilakukan, akan tetapi pembahasan manusia dari aspek al-Quran yang berpadu dengan nilai-nilai filsafat dirasa masih sangat diperlukan. Pembahasan tentang manusia dari aspek al-Quran yang berpadu dengan nilai-nilai filsafat ini menjadi penting, karena akan menghasilkan perspektif yang berbeda jika dibandingkan dengan pendekatan filosofis dan psikologis modern semata. Adapun Psikologi Transendental yang dimaksud di sini merupakan psikologi (ilmu tentang jiwa manusia) yang berbasiskan pada filsafat *Hikmah Muta'aliyah* Mullā Shadrā; filsafat yang berhubungan erat dengan sesuatu yang transenden. Sesuatu yang transenden dan ilāhiyah dijadikan sebagai titik tolak dan tujuan dari filsafatnya.

Kesempurnaan Manusia Menurut Mullā Shadrā

Mullā Shadrā (979 – 1050/ 1571 – 1640) merupakan salah satu filsuf muslim terbesar yang telah menulis beragam karya terkait dengan filsafat, tafsir al-Quran, dan hadits. Dengan kitab *al-Asfār al-Arba'ah* yang merupakan salah satu karyanya yang paling terkenal dan monumental serta filsafat *Hikmah Muta'aliyahnya*, ia telah berhasil mengombinasikan beberapa aliran pemikiran sebelumnya; Filsafat Peripatetik, Filsafat Iluminasi, dan sufisme atau *'irfān* (Khamenei 2004, 28–29; Kerwanto 2014, 128–129). Filsafat Mullā Shadrā memberikan gambaran akan keserasian teori-teori filsafat dengan obyek-obyek *syuhūd* para *'arif*, dengan kitab *takwīnī* (keindahan alam semesta) dan kitab *Tadwīnī* (al-Quran). Dengan kata lain, akal dan kalbu berjalan harmonis dengan kandungan beberapa ayat al-Quran.

Pandangan Mullā Shadrā terkait de-

ngan Psikologi (ilmu jiwa), yang tertuang dalam beberapa karya filsafat dan beberapa komentar (tafsir)-nya terhadap ayat-ayat al-Quran yang mendalam, dapat digunakan untuk mendesain Psikologi Islam.

Manusia: Sintetik dari Dunia Materi

Menurut Shadrā, manusia merupakan bentuk total dari dunia ini yang terdiri dari materi (*matter*) dan bentuk (*form*). Keseluruhan dari esensi dan elemen materi terintegrasi secara sintetik pada manusia. Tuhan telah mengumpulkan seluruh esensi dari keseluruhan unsur materi dalam rangkaian manusia (Shadrā, t.t., 75). Al-Quran menyatakan bahwa Tuhan telah menciptakan manusia dari debu (*turāb*) dan air mani (*nuthfah*). Al-Quran menegaskan:

Kawannya (yang mukmin) berkata kepadanya sedang dia bercakap-cakap dengannya: “Apakah kamu kafir kepada (Tuhan) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna?” (QS. al-Kahfi [18]: 37).

Debu mengisyaratkan akan materi primer, sedangkan air mani (*nuthfah*) mengisyaratkan materi yang hina. Manusia diciptakan dari sebuah materi hina, akan tetapi kemudian Tuhan memberikan bentuk (*form*) yang lain, yakni memuliakannya dengan sebaik-baik bentuk (wujud manusia) (Shadrā 1344, 341).

Tuhan juga mengatakan, Dia menciptakan manusia dari tanah liat (*thīn*) (QS. al-An'ām [6]: 2). Tanah liat (*thīn*) mengisyaratkan akan adanya campuran dari debu dan air. Di ayat lain, Tuhan menciptakan manusia dari tanah yang lentur (*thīn lāzib*) (QS. al-Shāffāt [37]: 11). Tanah lentur mengimplikasikan suatu kondisi yang fleksibel sehingga mampu menerima segala bentuk (Shadrā, t.t., 75).

Tuhan juga memproklamirkan bahwa Ia

menyempurnakan tubuh manusia yang dari tanah tersebut kemudian menyempurnakan dengan ruh Ilahi. Ia berfirman:

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berkata kepada malaikat: “Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah”. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)-Ku, maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya. (QS. Shād [38]: 71-72).

Dan hingga akhirnya, Tuhan menyempurnakan diri manusia tersebut dengan pengetahuan dan hikmah dari segala sesuatu (wa ‘*allama ādama al-asmā’a kullahā*) (Shadrā, t.t., 76).

Keseluruhan penyebutan di atas mengimplikasikan bahwa potensi dari seluruh esensi alam semesta telah digabungkan dalam wujud manusia. Oleh karena itu, manusia dapat mengetahui semua fenomena dan menganugerahkan manusia nama-nama sehingga benaknya dapat menerima konsep-konsep abstrak dan bentuk-bentuk objek intelek (*intelligible*).

Manusia: Sintetik dari Dunia Jiwa

Manusia, menurut Shadrā, merupakan buah sintetik dari dunia jiwa. Realitas manusia menduduki empat daya jiwa tertinggi yang dikenal sebagai malaikat yang empat. Empat malaikat yang dijadikan simbol oleh Shadrā di antaranya adalah Israfil, Jibril, Mikā’il dan Izrā’il.

Israfil berfungsi untuk meniupkan ruh dalam badan manusia dan memberikan kehidupan, persepsi indera dan gerak. Khusus terkait dengan jiwa manusia, Israfil identik dengan daya jiwa manusia yang berjuang dan bergerak menuju kesempurnaan. Tanpa daya Israfil, maka tidak ada perkembangan secara spontan, perpaduan makanan, kesenangan terhadap hal-hal penting tentang kehidupan, dan tidak adanya pengetahuan yang bersifat apriori atau swabukti (*badīhī*). Daya Jibril

terkait dengan fakultas ingatan/memori. Ia bertanggung jawab atas kemampuan berbicara, membaca dan memiliki kefasihan lidah. Dengan bantuan dan inspirasi dari daya Jibril, manusia memiliki pemahaman wacana dan menurunkannya dalam bentuk kalimat. Daya Mikā’il berfungsi untuk menyediakan makanan, pertumbuhan dengan proporsi yang tepat. Terakhir, dengan daya Izrā’il, manusia memiliki kemampuan gerak perubahan jasmani, keinginan (*irādah*) dan kesadaran untuk melakukan penyempurnaan diri agar segera beranjak menuju perjalanan akhirat (Shadrā, t.t., 306–307). Dari semua, al-Quran menggolongkan Jibril dan Mikā’il sebagai bagian malaikat teragung (QS. al-Baqarah [2]: 98).

Dari ayat tersebut, dipahami bahwa Jibril disebut lebih dahulu dibandingkan Mikā’il karena Jibril pembawa wahyu dan ilmu, sedangkan Mikā’il pembawa rizki dan makanan. Ilmu sebagai makanan ruhani tentu lebih mulia (*asyraf*) dibandingkan sesuatu yang menjadi makanan jasmani. Oleh karenanya, lazimlah bahwa Jibril lebih mulia dibandingkan Mikā’il. Atas dasar itulah, dalam ayat tersebut, penyebutan Jibril lebih didahulukan daripada Mikā’il (Shadrā 1982, 347). Dari uraian tersebut, diketahui bahwa masing-masing daya memiliki fungsi khusus. Daya Israfil tidak dapat memerankan fungsi dari daya Jibril, dan sebaliknya daya Jibril pun tidak mampu memerankan fungsi daya Israfil. Demikian seterusnya bagi daya-daya lainnya.

Manusia, di sisi lain mampu memerankan semua fakultas potensi dunia materi maupun jiwa secara serempak karena diri manusia merupakan sintetik dari dunia jiwa dan daya-daya material secara integral (Shadrā, t.t., 306–307). Shadrā juga menekankan keunggulan ontologis manusia sebagai sebuah substansi suci. Karakteristik jiwa manusia menyerupai sifat-sifat Tuhan. Jiwa manusia memiliki kuasa atas tubuh dan lima inderanya sebagaimana Tuhan memiliki kuasa atas daya para malaikat.

Ketika jiwa manusia menginginkan sesuatu, maka kelima indera tersebut patuh dan taat untuk menjalankan tugasnya masing-masing, seperti; mata melihat, telinga mendengar, hidung mencium bebauan, lidah mencicipi rasa dan kulit menyentuh secara seketika (seakan tanpa ada jarak). Kelima indera tersebut tidak memiliki kemampuan untuk tidak taat pada jiwa. Demikian juga, dalam konteks kosmik, para malaikat tidak memiliki kemampuan untuk tidak taat pada Tuhan. Shadrā menyatakan, para malaikat disebut sebagai bala tentara Tuhan (*junūd Allāh*), sedangkan indera manusia disebut sebagai bala tentara hati (*junūd al-qalb*) (Shadrā 1981a,137). Pandangan Shadrā tentang jiwa seperti ini menunjukkan adanya pengaruh dari pandangan kaum 'urafā'.

Jiwa, dalam pandangan Shadrā, merupakan realitas tunggal dengan beragam fakultas dan daya. Melalui proses gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*),¹ jiwa yang pada awalnya merupakan badan (*jism*) menjadi jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabāṭiyah*), kemudian menjadi jiwa hewan (*al-nafs al-ḥayawāniyah*) dan akhirnya, menjadi jiwa manusia (*al-nafs al-insāniyah*). Gerak perkembangan jiwa tersebut terjadi pada substansi awal badannya.

Sperma manusia merupakan mineral namun secara potensial ia merupakan tumbuhan. Setelah bertemu dengan ovum maka berkembang dalam rahim dan berubah menjadi tumbuhan secara aktual dan berpotensi untuk menjadi hewan. Saat lahir, ia berubah menjadi

hewan dan berpotensi menjadi wujud manusia. Pada perkembangan selanjutnya, ia berubah menjadi manusia dan berpotensi menjadi malaikat atau setan. Menurut Shadrā, tingkatan perkembangan jiwa tersebut bergerak, melalui gerak substansi, melintasi beragam level dan tingkatan wujud hingga akhirnya mencapai kesempurnaan, terbebas dari materi dan menikmati kehidupan abadi. Jadi, walaupun jiwa manusia berawal dari badan, akan tetapi ia memiliki substansi spiritual, dan melalui gerak substansi mampu untuk mencapai level tertentu yang tidak membutuhkan badan lagi.

Berdasarkan pada teori ini, maka jiwa bermula dari wujud materi kemudian maju dengan gerak substansi menuju beberapa tingkatan wujud. Jiwa merupakan *entitas* atau *mawjūd* yang memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda, dan dengan gerak substansi berpindah dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya. Ketika masih dalam kandungan, secara aktual ia merupakan tumbuhan, namun secara potensial ia merupakan hewan. Ketika ia lahir, ia naik memasuki derajat hewan secara aktual dan manusia secara potensial. Ketika mencapai masa kedewasaan (*baligh*), ia menjadi manusia secara aktual dan berpotensi menjadi makhluk ruhani, atau sebaliknya ia turun menjadi makhluk setani atau hewani. Dari sini diketahui, hanya sedikit sekali manusia yang dapat mencapai fakultas kesucian (*al-quwwah al-qudsiyyah*). Bisa jadi, dari puluhan ribu orang, hanya terdapat satu orang yang mencapai fakultas tersebut. Shadrā menyatakan:

¹ Yang dimaksud dengan gerak (*ḥarakah*) adalah keluarnya sesuatu secara gradual dari potensialitas menuju aktualitas. Dan yang dimaksud dengan substansi (*jawhar*) adalah kuintitas yang tidak memerlukan obyek tatkala mewujud dalam realitas eksternal. Berbeda dengan aksiden (*ʿaradh*) yang memerlukan obyek tatkala mewujud dalam realitas eksternal, seperti warna putih yang merupakan sebuah aksiden dan supaya mewujud dalam realitas eksternal ia harus mewujud pada sebuah obyek. Maka, substansi, karena merupakan entitas mandiri, tidak memerlukan obyek untuk dapat mewujud dalam realitas eksternal. Jadi, gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*) adalah sebagaimana seluruh aksiden mengalami perubahan dan pergerakan, esensi (*dzāt*) dan substansi segala sesuatu juga memiliki gerak atau senantiasa bergerak. Gerak substansi ini merupakan wujud substansi itu sendiri. Teori ini merupakan pandangan khas dari Mullā Shadrā, yang berbeda dengan Ibn Sīna yang menyakini bahwa gerak hanya terjadi pada aksiden, bukan pada substansi.

Jiwa manusia merupakan sumber alam kerajaan batin (*sinkh al-malakūt*) yang padanya terdapat kesatuan asosiasi, bahwa ia merupakan bayangan kesatuan ilahiah. Dengan esensi (*dzāt*)-nya ia sebagai subjek berfikir, berimajinasi, mengindera, tumbuh, penggerak secara natural mengalir dalam badan.... Jiwa turun dalam posisi persepsinya bagi hal-hal yang terindera menuju derajat indera (*al-ḥawās*) dan menggunakan alat indera. Ia merupakan subjek penglihat (*‘ayn bashīrah*) dalam tingkatan (kondisi) penglihatan, subjek pendengar ketika mendengar, dan demikian juga naik dalam tingkatan persepsinya bagi hal-hal yang berkaitan dengan objek intelek (*intelligible*) menuju derajat akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*) dan menjadi akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*) (Shadrā 1981a, 227-228).²

Sedangkan terkait dengan seberapa besar kebutuhan jiwa pada materi, Shadrā berpandangan bahwa jiwa dalam permulaan wujudnya bukanlah sesuatu yang immaterial (*mujarrad*). Ia merupakan materi dalam esensi dan aktualitasnya. Dan tentu pada fase ini, daya-daya natural (seperti mencerna, ketertarikan (*attractive*)) memerankan tindakannya secara langsung tanpa perantara potensi lain. Kemudian pada fase selanjutnya, jiwa dengan gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*) menyempurnakan diri sehingga menjadi entitas immaterial (*mujarrad*) dalam tingkatan esensi; dan dari potensialitas menyempurnakan diri menuju tingkatan aktualitas (Shadrā 1982, 536). Secara sederhana, jiwa pada hakekatnya satu, akan tetapi ia memiliki beragam tingkatan. Pada setiap tingkatan jiwa memerankan tindakannya dengan dirinya sendiri secara harmonis.

Berbasiskan pada teori gerak substansi

(*al-ḥarakah al-jawhariyah*) inilah, Shadrā mampu memecahkan dikotomi (*dualisme*) antara badan dan jiwa yang belum mampu dipecahkan oleh para pendahulunya. Ibn Sīnā misalnya menganggap jiwa merupakan sesuatu yang ditambahkan pada badan seperti hubungan seorang nahkoda dengan perahu atau hubungan antara seseorang dengan baju yang ia pakai (Ibn Sīnā 1404, 430). Hal ini tentu berbeda dengan Shadrā, yang memandang bahwa antara jiwa dan badan merupakan satu wujud tetapi memiliki dua sisi. Jiwa yang pada mulanya merupakan materi, kemudian setelah mengalami proses perkembangan gerak substantif, menguat substansinya menjadi sesuatu yang lebih abstrak dan bersifat intelektual. Ia secara perlahan membuang (melepas) komposisi materialnya hingga wujudnya mampu independen dari badan. Ia tidak rusak dengan rusaknya badan. Kematian tidak lain hanya sekedar terlepasnya ikatan dengan badan (terbebas dari sibuknya jiwa bersama badan).

Perbedaan lainnya adalah Ibn Sīnā memandang bahwa persepsi-persepsi jiwa bertingkat-tingkat dari tingkatan inderawi menuju imajinasi dan intelektual, sedangkan jiwa itu sendiri diam dan tidak bertingkat sesuai dengan tingkatan atau level fakultasnya.³ Di sisi lain, Shadrā berpandangan bahwa jiwa memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda sesuai dengan tingkatan yang dimilikinya dari segi intensitas kuat ataupun lemahnya wujud jiwa. Ketika bersama badan, jiwa bersifat badaniah (*jismāniyah*). Ketika bersama imajinasi, maka ia menjadi imajinasi itu sendiri. Dan selanjutnya, ketika bersama akal maka ia menjadi akal itu sendiri. Ia selalu bergerak dan tidak pernah berhenti.

Sedangkan tentang adanya kesatuan jiwa

² *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah*, atau lebih dikenal dengan *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*.

³ Hal ini karena Ibn Sīnā menentang adanya gerak pada substansi seperti jiwa dan entitas-entitas immaterial (*mujarradāt*) lainnya.

(*wahdat al-nafs*), Shadrā menyetujui konsep yang ditawarkan oleh Ibn Sīnā akan tetapi, ia menyempurnakan argumentasinya. Shadrā menyatakan:

Setiap individu mengetahui dengan batinnya sebelum mengembalikannya pada argumentasi bahwa esensi dan hakekatnya ia adalah satu bukan banyak. Ia mengetahui bahwa dirinya yang memerankan sebagai agen yang berfikir, memersepsi, mengindera, berkeinginan, marah, bergerak dan diam... walaupun ini merupakan perkara yang mudah dipahami lewat batin, akan tetapi banyak manusia yang tidak mampu mengetahui kesatuannya. Bahkan ada yang menolak akan adanya kesatuan tersebut...(Shadrā 1981a, 8:66; 1981a, 9:56).

Dengan teori kesatuan ini, ketika kita mengatakan 'kita melihat', maka relasi tersebut merupakan relasi hakiki dimana 'kekitaan' dan 'penglihatan' merupakan sesuatu yang satu. Penglihatan merupakan salah satu tingkatan dari beberapa tingkatan jiwa.

Aktifitas melihat, mendengar, dan aktifitas-aktifitas yang melibatkan organ fisik tidaklah dapat berjalan tanpa adanya kehendak jiwa, baik untuk hal-hal yang berkaitan dengan tujuan parsial maupun universal. Shadrā mengatakan: "Argumentasi yang benar tidak ada yang lain kecuali bahwa jiwa yang bertindak sebagai agen persepsi atas bentuk-bentuk partikular dalam indera..." (Shadrā 1981a, 8:66).

Relasi setiap sesuatu itu, sebagaimana di atas, merupakan relasi hakiki. Pendapat Shadrā ini selaras dengan al-Quran, yang di beberapa tempat menegaskan bahwa suatu tindakan disandarkan pada Tuhan, seperti:

Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sesungguhnya pada

yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berpikir. (QS. al-Zumar [39]: 42).

Sedangkan di ayat lainnya menyatakan bagaimana suatu tindakan disandarkan juga kepada makhluknya melalui para malaikat, seperti:

Dan Dialah yang memiliki kekuasaan tertinggi di atas semua hamba-Nya, dan diutus-Nya kepadamu malaikat-malaikat penjaga, sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat Kami, dan malaikat-malaikat Kami itu tidak melalaikan kewajibannya. (QS. al-An'ām [6]: 61).

Merujuk pandangan Shadrā di atas, sistem ini merefleksikan kandungan hukum kosmik dan wujud (*sunnah kawaniyah*) yang kesemuanya merupakan tindakan Tuhan secara hakiki; segala terjadi karena sunnah-Nya. Hal ini dapat menjadi sebuah refleksi untuk menyadari dari manakah diri ini berasal dan ke manakah ia akan menuju. Pengetahuan semacam ini juga diharapkan dapat membangkitkan kesadaran terhadap kedudukan, tugas, dan tanggungjawabnya dalam kehidupan ini. Pengenalan (*ma'rifah*) terhadap diri (*nafs*) merupakan cara terbaik untuk ber-*ma'rifah* kepada Tuhan (Herawati 2013, 219-241). Realitas itu tidaklah jauh dari diri manusia, bahkan diri manusia merupakan realitas itu sendiri. Semakin tinggi kesadaran yang kita miliki maka semakin tinggi kualitas kita. Kesadaran semacam itu sangat berguna untuk menghindari segala kekejian dan sifat-sifat buruk dan tujuan-tujuan rendah yang tidak pantas dan layak yang dapat mengotori jiwa kita dan menghalangi proses penyempurnaan (*takammul*) menuju kebahagiaan abadi.

Manusia: Realitas Mikrokosmik

Shadrā menjelaskan bahwa manusia itu identik dengan alam. Hal-hal yang

menyerupai makrokosmos, di antaranya ada sesuatu yang menyerupai unsur-unsur panas, dingin, kering dan basah seperti darah, lendir dan empedu; ada juga yang menyerupai barang-barang tambang dan pegunungan, seperti tulang dan otot. Manusia dalam satu sisi menyerupai tumbuh-tumbuhan ketika ia membutuhkan makanan, berkembang dan beranak-pinak. Pada sisi lainnya, manusia juga menyerupai binatang ternak ketika merasa, berimajinasi, merasakan kenikmatan, merasakan sakit, berhasrat dan marah. Pada sudut pandang lainnya, manusia menyerupai binatang buas ketika berperang dan berburu. Ia seperti setan ketika menggoda dan menyesatkan, dan juga seperti malaikat ketika mengenal Tuhan, menyembah, memuji, menyucikan dan mengagungkan-Nya. Ia juga seperti *lawḥ al-mahfūzh* karena memiliki potensi menghafal dan mempersepsi segala sesuatu (Shadrā 1981b, 135; 1344, 4:409). Oleh karenanya, menurut sebagian ahli hikmah, dalam tubuh manusia terdapat empat ribu hikmah seperti pena (*qalam*) yang mampu menghadirkan dan menetapkan bentuk-bentuk *intelligible* di dalam jiwanya atau jiwa orang lain secara global dan terperinci dengan potensi akal sederhana (*basīth*)-nya. Hal itu seperti sifat dari pena yang mampu menetapkan hikmah dan pengetahuan dalam *lawḥ al-mahfūzh* (Shadrā 1981b, 135).

Dalam perannya sebagai khalifah-Nya, Tuhan telah menundukkan segala sesuatu bagi manusia di Bumi. Kekhalifahan jenis ini bisa dibagi menjadi dua bagian, yakni *khilāfah shughra* dan *khilāfah kubrā*. Konsep kekhalifahan ini, disimbolisasikan seperti, di antaranya; ketundukan bumi disimbolkan dengan ketundukan badan, gunung dengan tulang, air dengan mulut, mata dan telinga dan tujuh anggota badan - dua tangan, dua kaki, dada, perut dan kepala; ketundukan bintang-bintang disimbolkan dengan indera, langit dengan otak. Malaikat Pelaksana Hukuman (*zabāniyah*) dengan potensi natural (*al-qiwā al-thabī'iyah*);

al-'arshī dengan hati, dan *al-kursī* dengan dada; Demikian seterusnya hingga ketika sempurna kekhilafahan *shughra*, maka Tuhan akan memerkuat dengan laskar yang tidak bisa dilihat, yang semata-mata diperuntukan bagi *khilāfah 'uzhmā (kubrā)*. Bagi *khilāfah 'uzhmā (kubrā)*, ditundukkan seluruh laskar *ruhāniyah* dan seluruh *'ālam mulk wa al-malakūt* (Shadrā 1344, 4:410). Shadrā juga menyatakan;

Dalam alam kecil ini (mikrokosmik), semuanya diciptakan untuk tunduk pada roh. Seluruh anggota badan diciptakan untuk tunduk padanya. Jika kamu memerintahkan mata agar terbuka, maka ia akan membuka. Jika kamu memerintahkan lisan untuk berbicara, maka ia akan berbicara... ketundukan potensi inderawi dan anggota badan pada jiwa manusia menyerupai ketundukan malaikat dan seluruh unsur alam pada Tuhan... (Shadrā 1981a, 7:8).

Dalam pandangan Shadrā, hakikat sesuatu yang tertulis pertama kali dalam alam dinamakan *lawḥ al-mahfūzh*, dalam hati-hatinya para malaikat terdekat yang terjaga dengan *inayah* Tuhan tanpa ada kekurangan. Shadrā mengibaratkan hal ini dengan kerja seorang insinyur ketika ia ingin menggambar suatu bentuk bangunan. Pertama kali, ia harus menggambarkannya dalam imajinasinya, kemudian mengeluarkan dalam bentuk gambar yang dapat dilihat oleh mata telanjang. Demikian juga pencipta alam semesta langit dan bumi ketika akan mencipta alam dari awal hingga akhirnya. Pencipta memulainya dari alam tertinggi (*'ālam 'aqlī*), kemudian diwujudkan dalam alam jiwa, kemudian alam imajinasi dan akhirnya dikeluarkan dalam "catatan" wujud materi yang dapat dipersepsi oleh indera.

Jika ilmu Tuhan terhadap segala sesuatu melalui urutan di atas (diawali dari arah *'aqlī*), maka sebaliknya dengan ritme di atas, capaian ilmu (pengetahuan) manusia hanya bisa dicapai dengan urutan kebalikan di atas. Manusia memersepsi pertama kali dengan

indera, kemudian berlanjut lewat imajinasi, kemudian kepada jiwa dan akhirnya bersatu dengan akal aktif (*'aql fa'āl*). Urutan yang pertama disebut sebagai busur turun (*nuzūl*), sedangkan yang kedua disebut sebagai busur naik (*su'ūd*) untuk kembali.

Ketika kita melihat seluruh keberadaan (*maujūdāt*) ini yang berwujud *ruhānīyah 'aqliyah*, sebagian lagi *mitsāliyah (imajinal)*, dan sebagian lagi merupakan inderawi (*hissīyah*). Oleh karenanya, dalam setiap level persepsi manusia ini terdapat kecocokan dengan realitas kosmik yang lebih luas. Demikian seterusnya, sehingga terealisasi kesatuan antara persepsi dan yang dipersepsi; antara *'aql* dengan *ma'qūl*; antara indera dengan yang terinderai; antara imajinasi dengan objek imajinasi.

Jika ini berjalan terus, maka manusia akan bisa naik ke tingkatan alam yang lebih tinggi. Dan ketika ia bisa sampai pada *rabbānī* (ketuhanan) dalam *qadā' ilāhī* dan *qadar rabbānī*, maka ia akan bisa menyaksikan *qalam*, *lawḥ* dan sebagainya. Hal ini seperti yang dialami oleh para nabi.

Kesempurnaan Manusia Terdapat pada Kesempurnaan Jiwa

Mullā Shadrā membagi jiwa manusia menjadi tiga jenis persepsi yang berkaitan dengan sisi etis segala tindakan manusia. *Pertama*, persepsi inderawi yang merupakan indera lahiriah atau biasa disebut sebagai dunia yang diisyaratkan oleh intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*). *Kedua*, persepsi imajinal yang merupakan indera batiniah yang biasa disebut sebagai akhirat. Persepsi jenis ini direpresentasikan oleh intelek posesif (*al-'aql bi al-malakah*). Ia terbagi menjadi dua bagian yakni, surga dan neraka yang menentukan apakah manusia menjadi bahagia atau menderita, tergantung pada tindakan etisnya. *Ketiga*, persepsi intelektual yang manifestasinya adalah potensi intelektual, dan ketika ia menjadi intelek aktual (*al 'aql bi al- fa'āl*), maka ia

menjadi kebahagiaan dan kebaikan murni (*khayr maḥḍh*). Shadrā menyebut jenis pertama sebagai lokus potensial, sedangkan jenis kedua dan ketiga disebut sebagai lokus aktual (Shadrā 1981a, 9:21–22).

Pada fakultas teoritis, seseorang akan mampu untuk membedakan antara yang benar dan salah, baik-buruk, dan seluruh hal yang berkaitan dengan objek-objek intelektual universal. Sedangkan pada fakultas praktis, seseorang akan memiliki pandangan dunia dalam seluruh tindakan moralnya yang akan terepresentasi dalam seluruh perkara partikular; sesuatu yang seharusnya dilakukan dan ditinggalkan. Ia akan mampu membedakan antara baik dan buruk dalam setiap tindakan. Fakultas praktis melayani dan menyempurnakan fakultas teoretis. Oleh karenanya, dengan dua fakultas tersebut jiwa akan mencapai kesempurnaannya (Shadrā, t.t., 200).

Dua potensi tersebut merupakan suatu kesatuan. Pengetahuannya menjadi tindakan, dan tindakannya menjadi pengetahuan. Kesatuan ini menjadi kesatuan sebagaimana selaras dengan prinsip salah satu prinsip filsafat Shadrā 'kesatuan antara tindakan dan pelaku tindakan' (*ittihād al-'amal wa al-'āmil*) (Shadrā, t.t., 200). Sehingga, seseorang akan disifati sebagai orang yang adil dan bijaksana dikarenakan telah mencapai dua hikmah, yang diperoleh dari fakultas teoretis dan praktis, ketika jiwanya telah menyempurnakan dua potensi tersebut menjadi potensi yang tunggal secara bersamaan. Kebahagiaan juga adalah hasil dari pencapaian tersebut, yang dapat dirasakan ketika kesempurnaan fakultas teoretis maupun praktis dipersepsi secara sempurna tanpa keterkaitan dengan badan.

Kebahagiaan hakiki, dalam pandangan para filsuf Muslim, terkandung dalam kesempurnaan eksistensi jiwa yang mengoptimalkan daya teoretis dan daya praktis hingga mampu melepaskan keterkungungannya dari jeratan hal-hal yang bersifat material (al-Fārābī t.t., 66).

Berdasarkan hal ini, kebahagiaan sejati sangat tergantung pada bagaimana jiwa manusia bergerak aktif menuju kesempurnaannya. Semakin tinggi eksistensi jiwa meraih kesempurnaan, maka semakin tinggi pula tingkat kebahagiaannya. Oleh sebab itu, dalam filsafat jiwa atau psikologi transendental Shadrā, sesuai dengan prinsip filsafat gradasi eksistensi (*tasykīk al-wujūd*), terdapat tingkatan-tingkatan kebahagiaan berdasarkan tingkat kesempurnaan eksistensi jiwa dari setiap *entitas* (*maujūdāt*). Shadrā menyatakan:

Ketahuilah bahwa wujud itu kebahagiaan, kebaikan dan kesadaran. Dikarenakan *wujūdāt* itu bertingkat-tingkat dalam kesempurnaan dan kekurangannya, tentu akan niscaya, jika suatu wujud itu lebih sempurna pelepasannya dari ketiadaan, maka lebih banyak pula kebahagiaan yang terkandung di dalamnya. Dan sebaliknya jika lebih kurang keterlepasannya dari ketiadaan, maka ketercampurannya dengan derita semakin banyak pula. Puncak sempurnanya *wujūdāt* adalah *al-ḥaqq al-awwal*, selanjutnya diikuti oleh *al-mufāriqāt al-aqliyah* dan setelahnya jiwa-jiwa. Paling rendahnya *wujūdāt* adalah materi pertama (*al-hayūla al-ūla*), waktu (*al-zamān*), dan gerak (*al-ḥarakah*)...(Shadrā 1981a, 9:121).

Sebagaimana diisyaratkan dari pernyataan ini, tingkatan *wujūdāt* meniscayakan tingkatan kebahagiaan, yakni pada tingkatan wujud jiwa karena wujud daya-daya intelektual jiwa lebih mulia dibandingkan dengan daya-daya jiwa lainnya seperti hewaniah, syahwat, dan amarah. Daya hewaniah, syahwat, dan amarah merupakan daya jiwa binatang (*al-nafs al-hiwānīyah*). Ketika jiwa kita menyempurna dan menguat (terlepas dari keterikatan dengan hal-hal yang bersifat jasmaniah atau material), maka jiwa tersebut akan merasakan kebahagiaan yang tidak dapat dibandingkan dan dianalogikan dengan kenikmatan inderawi (Shadrā 1981a, 9:122). Di akhirat, wujud (*hakikat*) kebahagiaan tersebut tidak dapat dibayangkan dengan

parameter konsepsi kita sekarang ini (Shadrā 1344, 7:388).

Pengetahuan (*ma'rifah*) merupakan benih penyaksian. Karena dunia merupakan ladangnya akhirat, maka pengetahuan manusia di dunia ini yang beragam meniscayakan adanya keberagaman penyaksian yang mereka capai di akhirat kelak. Semakin kuat pengetahuan yang manusia capai di dunia, maka penyaksian yang ia dapat akan semakin kuat. Dan sebaliknya, semakin lemah pengetahuan, maka penyaksiannya akan semakin lemah (Shadrā 1344, 7:398).

Dengan demikian, pengetahuan terhadap Tuhan dalam dunia ini akan memberikan kenikmatan yang begitu agung ketika terbukanya segala hijab di akhirat kelak. Pengetahuan yang berlandaskan pada argumentasi kuat (meyakinkan) akan menyempurnakan jiwa dan menghilangkan segala hijab tersebut sehingga akhirnya kita mampu menyaksikan realitas sebagaimana adanya. Seseorang yang tidak memiliki pengetahuan semacam itu, Shadrā menyebutnya, seperti seseorang yang tidak hidup juga tidak mati. Ia seperti wujud yang sangat lemah seperti materi pertama (*al-hayūla al-ūla*), waktu (*al-zamān*), dan gerak (*al-ḥarakah*) yang tidak memiliki eksistensi mandiri (Shadrā 1344, 7:398).

Dari sini, jelas bahwa kebahagiaan dalam filsafat Shadrā identik dengan kesempurnaan dan kebaikan. Hal ini dapat terwujud seiring diperolehnya kesempurnaan wujud, dan untuk mencapainya tersimpan pada persepsi jiwa dan kesadaran diri. Karena kebahagiaan berakar pada persepsi, sedangkan persepsi adalah bertingkat-tingkat sesuai dengan potensi dan objek persepsi, maka hal ini meniscayakan adanya tingkatan kebahagiaan sesuai dengan tingkat persepsi yang diperolehnya. Berdasarkan hal ini, maka kebahagiaan hakiki terkandung dalam persepsi intelektual (*al-idrāk al-aqlī*), karena batasan tertinggi dari persepsi tersebut adalah potensi intelektual (*al-quwwah al-aqliyah*). Adapun tingkatan persepsi intelektual yang dimaksudkan oleh Shadrā untuk mencapai kebahagiaan

hakiki bukanlah berkaitan dengan ilmu-ilmu partikular seperti ilmu nahw, sharf, teknik, keterampilan menjahit dan jenis lainnya, melainkan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Tuhan, sifat-sifat-Nya, malaikat, dan realitas alam. Kebahagiaan pengetahuan (*ma'rifah*) tergantung pada kadar kemuliaannya. Kemuliaan pengetahuan tergantung pada kadar kemuliaan objek pengetahuannya (*ma'lūm*) (Shadrā 2002, 235). Karena dalam realitas wujud ini tidak ada sesuatu yang lebih mulia dan lebih agung dari Tuhan, sifat-sifat-Nya, malaikat, realitas alam, kitab dan rasul-Nya, maka menjadi jelaslah bahwa pengetahuan jenis ini merupakan kenikmatan dan kebahagiaan hakiki. Pengetahuan (ilmu) merupakan penyempurna ruh. Sedangkan amal merupakan penyempurna badan. Oleh karena substansi ruh lebih mulia dibandingkan substansi badan, maka kenikmatan dan kesempurnaan ruhani lebih mulia (*asyraf*) dibandingkan dengan kesempurnaan jasmani. Kesenangan tentang *ma'rifatullah* lebih mulia dibandingkan kesenangan-kesenangan yang terkait dengan kenikmatan makanan, seksualitas, dan keindahan pakaian (Shadrā 1344, 7:397). Paling nikmatnya pengetahuan adalah pengetahuan yang terkait dengan Tuhan, *ṣifāt*, *af'āl* (tindakan) dan *tadbīr* (pengaturan)-Nya terhadap alam semesta. Ilmu semacam inilah yang telah dicapai oleh para nabi, kaum bijak bestari (*ḥukamā'*) dan *'urafā* (Shadrā 1344, 7:397; 2002, 235).

Lalu, bagaimana cara agar kebahagiaan tersebut dapat diperoleh? Shadrā menegaskan pentingnya pelatihan jiwa, yakni dengan tindakan dan amal, yang dapat mendukung kesempurnaan tersebut; dengan menghindari segala hal yang mengotori jiwa agar ia mampu untuk memersepsi bentuk-bentuk segala sesuatu dan kuditasnya secara baik.

Upaya penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) ini menjadi penting karena penderitaan yang dirasakan oleh manusia disebabkan oleh tindakan-tindakan maksiat akibat meninggalkan ketaatan. Hal tersebut dapat

terjadi karena tunduknya daya intelektual kepada daya-daya lain yang lebih rendah, yaitu syahwat, amarah ataupun hawa nafsu *shaythānīyah*. Shadrā menyatakan:

Ketika akal manusia taat dan mengabdikan kepada tiga daya tersebut, maka ia, pada esensinya, layak manusia yang mengabdikan kepada setan, anjing atau babi. Jika sepanjang hidupnya ia tidak kembali kepada ketaatan dengan bertaubat dari tindakan berlebihan tersebut (*tafrīth*), maka kedudukannya lebih hina daripada hewan... (Shadrā 1344, 7:397).

Dalam al-Quran dikatakan bahwa mereka itu seperti hewan ternak, atau bahkan lebih sesat:

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahanam kebanyakan dari jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka memiliki telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai. (QS.al-A'rāf [7]: 179).

Mengapa hal tersebut dapat terjadi? Mengapa penderitaan muncul? Penderitaan dapat terjadi karena tunduknya akal kepada daya-daya yang lebih rendah darinya, kepada syahwat atau amarah. Hal ini merupakan salah satu bentuk kebodohan (*jahl*). Oleh karenanya, Shadrā menyatakan:

... pangkal segala kebaikan adalah pengetahuan tentang segala realitas dan pengamalannya, sedangkan pangkal dari segala keburukan adalah kebodohan dan setiap tindakan yang ditujukan demi syahwat dan amarah... (Shadrā 1982, 195).

Jika seseorang selama hidupnya tidak

segera menyadari kebodohan tersebut dan segera kembali (bertaubat) maka tingkatan (*manzilah*)-nya lebih hina dibandingkan binatang. Posisi yang hina tersebut bisa dinisbatkan padanya karena, sebagaimana penegasan Shadrā, pelayan sesuatu itu lebih rendah kedudukannya dibandingkan tuan yang dilayani dan tujuannya (Shadrā 1344, 7:393). Jika seseorang telah memiliki kesadaran diri, sadar akan eksistensinya, maka ia hanya akan mau mengabdikan dirinya pada eksistensi yang lebih tinggi. Demikian juga, secara fitrah akal itu memiliki eksistensi (*wujud*) lebih tinggi dibandingkan tiga daya lainnya. Jika akal tunduk pada syahwat dan amarah, maka ia telah melenceng (keluar) dari fitrahnya.

Kesimpulan

Berdasarkan ilmu jiwa (psikologi) Mullā Shadrā, beberapa pandangan khas tentang manusia dapat terungkap. Melalui pandangannya tentang manusia, yakni selain sebagai citra (cerminan) Tuhan, diri manusia juga merupakan sebuah citra (cerminan) alam semesta karena secara sintetik kita dapat menemukan semua potensi unsur ontologis seperti intelek (*'aql*), jiwa, elemen natural, jiwa tumbuhan, jiwa binatang dan jiwa rasional pada manusia, maka manusia merefleksikan keseluruhan tingkatan kosmis dengan segala batasannya. Dengan inteletiknya (sebagai salah satu fakultas jiwa), manusia pula memiliki potensi untuk menuju arena tak terbatas. Dengan fakultas akal tersebut, manusia menjadi sesuatu yang berbeda dengan hewan dan tumbuhan, dikarenakan hewan dan tumbuhan dalam proses takwīn (struktur alamiahnya), secara potensial, tidak mampu mencapai kesadaran sebagaimana manusia, karena mereka diikat oleh banyak penghalang, yakni terpenjara pada ketundukan materi. Pentingnya pengetahuan (*ma'rifah*) ditekankan sebagai sarana mencapai kedekatan Ilahi (*qurb ilāhī*) dan kebahagiaan hakiki, yang itu diidentikan dengan kesempurnaan dan kebaikan.

Kesempurnaan hakiki manusia dipengaruhi oleh keseimbangan aktualisasi dua fakultas manusia; keseimbangan akal teoritis (*nazarī*) dan akal praktis (*'amalī*). Jalan untuk mencapai kesempurnaan wujud tersebut terdapat pada tingkat persepsi jiwa dan kesadaran diri. Manusia hakiki adalah mereka yang telah mencapai hakikat dan kesempurnaan makrifat, pengetahuan yang berkaitan dengan Tuhan, sifat-sifat-Nya dan *af'āl*-Nya (pengaturan terhadap malaikat, alam semesta, kitab dan rasul-Nya). Selain itu, Shadrā juga menekankan penyucian jiwa dan amal ibadah. Pengetahuan dan amal ketika hidup di dunia inilah yang akan menentukan bentuk jiwa kita di akhirat kelak. bagi Sadra, ilmu dan amal merupakan refleksi dari jiwa, dan keduanya memiliki pengaruh yang besar pada jiwa.

DAFTAR RUJUKAN

- Azhari, Akyas. 2004. *Psikologi Umum dan Perkembangan*. Jakarta: Teraju Mizan.
- al-Fārābī.t.t., *al-Madīnah al-Fādhilah*. Mesir: Nahdhah Mishr.
- Ibn Sīnā. 1404 H. *al-Syifā'-al-Ilāhiyyāt*. Qom: Mar'asyī Najafī.
- Kerwanto, Kerwanto. 2014. "Pemikiran Filosofis Sadra dalam Tafsir al-Quran al-Karim : Surah Al-'A'la." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 4 (2): 127. doi:10.20871/kpjjpm.v4i2.63.
- Khamenei, Muhammad. 2004. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI).
- Shadrā, Mohammad al Shīrāzī. t.t. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al Sulūkiyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jami'i li al-Nashr.
- . t.t. *Majmū'at al-Rasā'il al-Tis'ah*. t.k:t.p.
- . 1344. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qom: Intishārāt Bīdār.
- . 1981a. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār*

al-'Aqliyah al-Arba'ah. Beirut: Dār iḥyā' al-Turāts.

- 1981b. *Asrār al-Ayāt*. Tehran: Theosophy Philosophy Association.
- 1982. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Tehran: Cultural Researches Institution.
- 2002. *Kasr al-Ashnām al-Jāhiliyyah*. Tehran: Bonyad Hikmat-i Islami Sadra Publishers, 2002.