

Kanz Philosophia

A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism

Life Values of Manggarai People as Reflected in The Oral Tradition Go'et
Salahuddin Salahudin

Nūr Muḥammad in The Perspective of The Tijaniyah Tarekat
Nur Hadi Ihsan, Muhammad Thoriqul Islam

Islamic Worldview in The Perspective of M.T.M Yazdī and S.M.N Al-Attas and Their Implication on Islamization of Knowledge
Ahmad Sulaiman

Primordial Verstehen and Connotative Signification Views of Philosophical Sufism Tradition
Ahmad Bayu Setiawan

Construction of Religious Moderation in Seyyed Hossein Nasr's Perennial Philosophy Perspective
Theguh Saumantri

A Thematic Study of Philosophy Science and Methodology on Eschatology Based on The Al-Qur'an and Al-Hadith Text
*Muhammad Rizal Hidayat,
Mohammad Izdiyan Muttaqin*

Mullā Ṣadrā's Criticism of Reincarnation
Kholid Al Walid

Examining The Component of Truth in Art Based on Mullā Ṣadrā's
*Mahdi Amini,
Mojtaba Akhoondi*

Philosophical Messages in Tuhan Maha Asyik Novel for Religious Inclusivity
Ulya Ulya

**Kanz Philosophia:
A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism**

The *Kanz Philosophia* is a journal published by Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra and published twice a year in June and December. Contributors are invited to submit articles on relevant issues. It carries articles, book reviews, and viewpoints on Islamic philosophical and mystical issues as these raise out of classical and contemporary discussions from Eastern and Western traditions, and the goal is to promote advanced research and theoretical dialogue among scholars from the varied traditions.

EDITOR-IN-CHIEF

Egi Sukma Baihaki, The Islamic College Sadra, Indonesia.

EDITORS

Abdul Karim, Walisongo State Islamic University, Semarang, Indonesia.

Ahmad Khoirul Fata, Sultan Amai State Islamic Institute (IAIN) Gorontalo.

Basrir Hamdani, The Islamic College Sadra, Indonesia.

Hadi Kharisman, The Islamic College Sadra, Jakarta, Indonesia.

Reno Wikandaru, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.

Zaedun Nai'im, STAI Ma'had Aly Al-Hikam, Malang, Indonesia.

INTERNATIONAL ADVISORY EDITORIAL BOARD

Abu Bakr Sirajuddin Cook, Almiraj Sufi and Islamic Study Centre, Australia.

Aladdin Malikov, Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS), Institute of Philosophy and Sociology, Azerbaijan.

Ammar Fauzi, The Islamic College Sadra, Indonesia.

Charles Taliaferro, St. Olaf College, USA.

Endre Kiss, Universitas ELTE, Universitas OR-ZSE Budapest, Hungary.

Imtiyaz Yusuf, Islam and Buddhism Program International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM), Malaysia.

James W. Morris, Boston College, USA.

Jari Kaukua, University of Jyväskylä, Finland.

John T. Giordano, Assumption University of Thailand, Thailand.

Kholid Al Walid, Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta, Indonesia.

Mohamad Nasrin Nasir, Institute of The Malay World and Civilization, The National University of Malaysia, Malaysia.

Mohammed Rustom, College of the Humanities Carleton University, Canada.

Mukhtar H. Ali, Department of Religion University of Illinois, Chicago.

Rebecca Masterton, The Islamic College London, UK.

COPYEDITOR

Wiwin Winarti

DESIGNER & LAYOUT

Andri Riswandi

EDITORIAL CORRESPONDENCE:

The contributions to *Kanz Philosophia* do not necessarily reflect the views of the editorial board or Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra. Submissions should be sent to the editor *Kanz Philosophia*:

Jl. Lebak Bulus II, No. 2. RT 4/RW 4 Cilandak Barat, Cilandak, South Jakarta, Indonesia, 12430. Telp. 021-29446460 (ext. 409); Fax. 02129235438

E-mail: kanzphilosophia@sadra.ac.id/kanzphilosophia@gmail.com.

**Kanz Philosophia:
A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism**

Volume 9, Number 1, June 2023

Table of Contents:

LIFE VALUES OF MANGGARAI PEOPLE AS REFLECTED IN THE ORAL TRADITION GO'ET	1-22
Salahuddin Salahuddin	
NŪR MUḤAMMAD IN THE PERSPECTIVE OF THE TIJANIYAH TAREKAT	23-42
Nur Hadi Ihsan, Muhammad Thoriqul Islam	
ISLAMIC WORLDVIEW IN THE PERSPECTIVE OF M.T.M YAZDĪ AND S.M.N AL-ATTAS AND THEIR IMPLICATION ON ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE	43-62
Ahmad Sulaiman	
PRIMORDIAL VERSTEHEN AND CONNOTATIVE SIGNIFICATION VIEWS OF PHILOSOPHYCAL SUFISM TRADITION	63-88
Ahmad Bayu Setiawan	
CONSTRUCTION OF RELIGIOUS MODERATION IN SEYYED HOSSEIN NASR'S PERENNIAL PHILOSOPHY PERSPECTIVE	89-112
Theguh Saumantri	
A THEMATIC STUDY OF PHILOSOPHY SCIENCE AND METHODOLOGY ON ESCHATOLOGY BASED ON THE AL-QUR'AN AND AL-HADITH TEXT	113-132
Muhammad Rizal Hidayat, Mohammad Izdiyan Muttaqin	
MULLĀ ṢADRĀ'S CRITICISM OF REINCARNATION	133-154
Kholid Al Walid	
EXAMINING THE COMPONENT OF TRUTH IN ART BASED ON MULLĀ ṢADRĀ'S OPINIONS	155-174
Mahdi Amini, Mojtaba Akhoondi	

**PHILOSOPHICAL MESSAGES IN TUHAN MAHA ASYIK NOVEL
FOR RELIGIOUS INCLUSIVITY**

175-194

Ulya Ulya

MULLĀ ṢADRĀ'S CRITICISM OF REINCARNATION

Kholid Al Walid*

Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta; kholid.alwalid@
uinjkt.ac.id

Article History:

Received:

14 April 2003

Revised:

25 May 2023

Accepted:

26 May 2023



© 2023 by Author. Submitted for possible open-access publication under the terms and conditions of the Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). DOI: <https://doi.org/10.20871/kpjjpm.v9i1.274>

Abstract: *The concept of reincarnation is believed to be the rebirth of humans in the world as a form of part of their life journey in accordance with their actions during life with various forms of reincarnation—including being able to be reborn as humans or animals. This article aims to discuss Mullā Ṣadrā's eschatological thoughts, especially his criticism of the concept of reincarnation which has been believed by Hindus and Buddhists. Reincarnation is a topic of discussion for philosophers including Islamic philosophers in discussing the spirit, soul, body, death, and resurrection. Ṣadrā's rejection of the concept of reincarnation is found in one of his main works entitled *al-Asfār al-Arba'ah*. By using analytical and descriptive methods, it was concluded that Mullā Ṣadrā rejected the concept of reincarnation with his five philosophical arguments, including the natural unity argument, the material and form needs argument, *Kawn and Fasād's* argument, the vacuum argument, and the argument with five premises. These philosophical arguments are based on Ṣadrā's main philosophical principle, namely the substantial movement of the soul. Even though he rejects the concept of reincarnation, Ṣadrā still believes in the resurrection of the soul and body after death, which will continue the journey towards the highest perfection in the afterlife.*

Keywords: *Eschatology, Mullā Ṣadrā, Reincarnation, Resurrection of the Soul and Body, Substantial Movement of the Soul.*

Abstrak: Konsep reinkarnasi diyakini sebagai kelahiran kembali manusia di dunia sebagai bentuk bagian perjalanan hidupnya sesuai dengan perbuatan semasa hidup dengan beragam bentuk reinkarnasinya—termasuk bisa terlahir kembali sebagai manusia atau binatang. Artikel ini bertujuan untuk membahas pemikiran eskatologi Mullā Ṣadrā, khususnya kritiknya terhadap konsep reinkarnasi yang telah diyakini oleh

* Corresponding Author

pemeluk agama Hindu dan Budha. Reinkarnasi menjadi topik pembahasan para filsuf termasuk filsuf Islam dalam pembahasan ruh, jiwa, raga, kematian, dan kebangkitan. Penolakan Şadrā terhadap konsep reinkarnasi terdapat di salah satu karya utamanya berjudul *al-Asfār al-Arba'ah*. Dengan menggunakan metode analisis dan deskriptif, dihasilkan kesimpulan bahwa Mullā Şadrā menolak konsep reinkarnasi dengan lima argumentasi filosofisnya, antara lain: argumentasi kesatuan alamiah, argumentasi kebutuhan materi dan forma, argumentasi *Kawn* dan *fasād*, argumentasi kevakuman, dan argumentasi dengan lima premis. Argumen-argumen filosofis tersebut didasarkan pada prinsip filsafat utama Şadrā, yaitu gerak substansial jiwa. Meskipun menolak konsep reinkarnasi, Şadrā tetap meyakini kebangkitan jiwa dan raga setelah kematian, yang akan melanjutkan perjalanan menuju kesempurnaan tertinggi di alam akhirat.

Kata-kata Kunci: *Eskatologi, Gerak Substansial Jiwa, Kebangkitan Jiwa dan Raga, Mullā Şadrā, Reinkarnasi.*

Pendahuluan

Tema reinkarnasi merupakan tema penting dalam pembahasan eskatologi, baik yang dibahas oleh para teolog maupun para filsuf. Hal ini dikarenakan konsep reinkarnasi merupakan pandangan yang telah lama mapan jauh sebelum Islam, seperti di Hindu, Budha, Jainis, Sikh, dan bahkan sejak masa Yunani kuno dan Mesir kuno (Eliade 1987, 265–269).

Reinkarnasi merupakan konsep yang berlaku pasca kematian dan pascaberpisahannya jiwa dan raga. Reinkarnasi berasal dari dua kata, *re* dan *incarnere*. *Re* berarti lagi sedangkan *incarnere* berarti dalam daging. Sehingga secara umum, reinkarnasi diartikan sebagai kembali ke dalam daging, jiwa keluar dari daging lama dan kembali berpindah ke daging baru. Daging di sini adalah raga atau fisik atau jasad. Hal ini berlaku untuk semua makhluk, baik kalangan manusia, hewan, maupun tumbuhan (Geisler dan Amano 1986, 23).

Umat Hindu meyakini adanya reinkarnasi pada jiwa yang telah mati. Secara umum reinkarnasi dipahami sebagai berpindahnya jiwa dari raga lama yang telah mati kepada raga baru untuk melanjutkan kehidupan dan memperoleh karma akibat semua perbuatannya di dunia (Smith 1995). Setelah karma itu dijalani, barulah proses reinkarnasi berakhir dan jiwa memiliki kesempatan mencapai kesadaran tertinggi (*moksa*) (Bakar, 2012).

Umat Buddha pun sama dengan Hindu, meyakini adanya reinkarnasi bagi jiwa yang telah berpisah dengan raga karena kematiannya. Jiwa berpindah dari raga lama kepada raga baru untuk menjalani karma karena nafsu keinginan dan sifat egois ke-aku-annya semasa hidup di dunia (Dhammananda 2007, 146).

Umat Hindu percaya bahwa roh orang yang sudah meninggal pergi

ke surga atau neraka untuk sementara, setelah itu ia dilahirkan kembali di bumi dalam bentuk yang berbeda, bentuk baru, tergantung pada karmanya (Lestari, Indra, dan Ismahani 2021, 7).

Reinkarnasi merupakan jalan menuju Tuhan, karena dari sudut pandang Advaita Vedanta, tujuan reinkarnasi adalah untuk membayar semua perbuatan buruk yang dilakukan manusia di kehidupan sebelumnya dan untuk memperbaiki moral setelah semua karma buruk dihilangkan dari tubuh manusia. Setiap orang dapat kembali kepada tujuan utamanya, yaitu Tuhan sendiri (Asmariansi 2021, 239).

Doktrin karma sangat penting dalam kepercayaan Buddhis karena ada karma yang dapat menyebabkan reinkarnasi, tetapi sebaliknya ada karma yang juga dapat membatalkan reinkarnasi. Dalam ajaran Buddha, ada empat jenis reinkarnasi, yaitu: Pertama melalui rahim; Kedua, melalui telur; Ketiga, lembab; dan keempat, spontan (Hutabarat dan Hermanto 2021, 100).

Salah satu filsuf Islam bernama Mullā Hādī Sabzawārī membagi jenis reinkarnasi menjadi enam, yaitu: pertama, reinkarnasi bersambung (*ittiṣāli*). Reinkarnasi jenis ini merupakan konsep perpindahan jiwa dari raga lama kepada raga baru yang mana keduanya memiliki ikatan; Kedua, reinkarnasi terpisah (*infiṣāli*). Reinkarnasi jenis ini merupakan konsep perpindahan jiwa dari raga lama kepada raga baru yang mana keduanya tidak memiliki ikatan sama sekali; Ketiga, reinkarnasi penguasaan (*mulki*). Reinkarnasi jenis ini merupakan konsep perpindahan jiwa dari raga lama kepada raga baru yang berupa raga astrologis. Raga ini terbentuk dari materi duniawi; Keempat, reinkarnasi malakuti. Reinkarnasi jenis ini merupakan konsep perpindahan jiwa dari raga lama kepada raga baru yang berupa raga imajinal dan ukhrawi; Kelima, reinkarnasi naik (*su'ūdi*). Reinkarnasi jenis ini merupakan konsep perpindahan jiwa dari raga lama kepada raga baru yang derajatnya lebih tinggi atau lebih muli; dan keenam, reinkarnasi turun (*nuzūli*). Reinkarnasi jenis ini merupakan kebalikan dari reinkarnasi naik yang mana jiwa berpindah dari raga lama kepada raga baru yang derajatnya lebih rendah (Sabzawārī 1374, 291).

Sabzawārī membagi jenis reinkarnasi di atas karena melihat ada beberapa teolog dan filsuf yang menolak konsep reinkarnasi namun secara tidak langsung tetap meyakini reinkarnasi, meskipun hanya jenis reinkarnasi tertentu saja. Tidak semua jenis reinkarnasi mereka yakini. Contohnya: Al-Farābī, Ibn Sīnā, dan para pengikutnya. Mereka menolak sebagian jenis reinkarnasi dan menerimanya sebagian. Menurut mereka, reinkarnasi itu ada dan berlaku bagi jiwa yang tidak mencapai derajat kesempurnaan ilmu maupun amal. Jiwa tidak sempurna yang telah berpisah dengan raga akan berpindah kepada raga baru yang sama sekali tidak ada ikatan dengan raga lama. Sehingga di sini mereka bisa dikatakan

meyakini jenis reinkarnasi infisali. Kemudian Ikhwān al-Ṣaffā' yang meyakini jenis reinkarnasi mulki dan malakuti. Lalu Shaikh Ishrāq yang menerima jenis reinkarnasi *malakūti*, *su'ūdī*, dan *nuzūlī*, tetapi menolak jenis reinkarnasi mulki (Walid 2012, 99–100).

Mullā Ṣadrā merupakan seorang filsuf yang memiliki intelektual dan spiritual yang sangat tinggi. Ia membangun madzhab baru dalam filsafat Islam bernama *ḥikmah muta'āliyah*, menggabungkan berbagai aliran filsafat yang berkembang sebelumnya (aliran peripatetik, Neoplatonis, iluminasi, mistikal *'irfānī*, dan kalam dialektis) (Abidin 2004, 163). Dengan mazhabnya tersebut, Ṣadrā secara mutlak menolak semua jenis reinkarnasi yang disebutkan di atas. Hal ini tentu didasarkan pada prinsip filsafatnya, khususnya gerakan transubstansial yang bersifat progresif. Menurut Ṣadrā, mereka meyakini sebagian jenis reinkarnasi dan tidak mutlak menolak semuanya karena mereka salah dalam memahami konsep kebangkitan seperti yang dibawa oleh para filsuf dan nabi terdahulu (Walid 2012, 210–211). Lalu bagaimana Ṣadrā menolak seluruh konsep reinkarnasi tersebut?

Sejauh ini, studi yang telah ada terkait penolakan terhadap reinkarnasi masih dimasukkan dalam bagian kecil dari pembahasan mengenai eskatologi (Supriatna, 2020; Arnel, 2014; Nurfadhilah, 2022; Abdillah, 2016). Kajian-kajian tersebut belum secara fokus membahas argumentasi penolakan terhadap konsep reinkarnasi yang selama ini diyakini, hanya secara parsial mengkaji persoalan reinkarnasi yang merupakan bagian kecil dari kajian eskatologi.

Berdasarkan hasil studi yang telah ada di atas, kajian ini bertujuan untuk melengkapi studi-studi sebelumnya dengan fokus mengkaji argumentasi-argumentasi penolakan terhadap konsep reinkarnasi. Selain itu, kajian ini juga fokus pada filsuf Islam modern Mullā Ṣadrā mengingat filsuf ini merupakan satu-satunya filsuf yang menolak konsep reinkarnasi secara utuh, baik yang bersifat *nuzūlī*, *su'ūdī*, maupun jenis reinkarnasi lain yang diyakini oleh sebagian filsuf. Sejalan dengan hal tersebut, kajian ini mengurai secara deskriptif pandangan Mullā Ṣadrā tentang prinsip filsafatnya yang menghantarkan ia pada argumentasi penolakan terhadap konsep reinkarnasi, yaitu prinsip gerakan substansial jiwa, kemudian mengurai lima argumentasi Ṣadrā terhadap konsep reinkarnasi, dan terakhir mengurai pemikiran Ṣadrā mengenai kebangkitan jiwa dan raga dalam proses eskatologi setelah kematian.

Kajian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif yang berbasis pada studi kepustakaan baik secara online di media elektronik maupun offline di perpustakaan, toko buku, dan pusat studi penelitian. Studi kepustakaan ini digunakan untuk mendapatkan data-data primer maupun sekunder untuk dijadikan rujukan tulisan mengenai konsep

gerakan tsustansial, konsep reinkarnasi, argumentasi penolakan terhadap reinkarnasi, dan teori kebangkitan jiwa dan raga menurut pemikiran Mullā Ṣadrā. Sumber data primer adalah data-data yang secara langsung terkait dengan konsep pemikiran Ṣadrā mengenai reinkarnasi dan diperoleh langsung dari tulisan karya-karya Ṣadrā, sedangkan sumber data sekunder adalah data-data yang terkait dengan konsep pemikiran Ṣadrā mengenai reinkarnasi namun diperoleh dari tulisan-tulisan sarjana lain (Kaelan 2010, 143–144).

Setelah mengumpulkan data baik yang primer maupun sekunder, selanjutnya data dibaca secara simbolik dan semantik. Pada tahap simbolik, data-data dibaca secara ringkas untuk mendapatkan sinopsis isi dari data-data yang relevan dengan materi penelitian. Pada tahap semantik, data-data dibaca secara lebih terinci dan terurai untuk menangkap esensi dari data-data yang ada (Kaelan 2010, 150–152).

Tahap semantik juga bisa dikatakan sebagai tahap analisis data. Hasil dari dua tahap pembacaan tersebut kemudian dicatat secara *quotasi*, *parafrase*, *sinopsis*, dan *precis*. Dalam proses analisis, data direduksi dengan cara merangkum, memadatkan intisari, dan menyusunnya secara sistematis. Selanjutnya data diklasifikasi sesuai tujuan penelitian, sehingga didapatkan data-data yang relevan (Kaelan 2010, 162–163). Metode yang peneliti gunakan adalah metode *verstehen* dan metode interpretasi. Data-data yang telah didapat diterjemahkan, dipahami, kemudian diungkap maknanya agar sesuai dengan tujuan penelitian, yaitu untuk mendeskripsikan pemikiran Mullā Ṣadrā terkait penolakannya terhadap konsep reinkarnasi.

Gerakan Substansial Jiwa

Pemikiran tentang jiwa merupakan kajian filosofis yang selalu digali oleh para filosof Islam awal mulai dari al-Kindi, al-Farābī, Ibnu Sīnā, Ibnu Bājah, al-Ghazālī, Ibnu Ṭufayl, Ibnu Rushd, dan oleh para pemikir lainnya masih diperdebatkan dengan sengit. Hal ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa ruh (*al-nafs*) merupakan fitrah manusia, sehingga ruh lebih urgen dan lebih berperan daripada jasad (*jisim*) (Taswin 2022, 255).

Pembahasan gerak substansial telah menjadi bahasan populer di kajian filsafat Islam setelah Mullā Ṣadrā membahasnya secara spesifik, padahal filsuf-filsuf sebelumnya tidak meyakinkannya. Hanya filsuf Heraklitus saja yang meyakinkannya (Gharawiyān 2012, 210). Mayoritas filsuf-filsuf sebelumnya hanya meyakini gerak aksidental atau gerak pada aksiden saja, meliputi: gerak pada tempat (contohnya gerak dari rumah menuju ke pasar), gerak pada kondisi (contohnya gerak bola dalam lintasannya), gerak pada kualitas (contohnya gerak kualitas jiwa yang

mencintai sesuatu, semakin hari cintanya semakin kuat dan bertambah), gerak pada kuantitas (contohnya gerak pada perkembangan hewan dan tumbuhan) (Walid 2012, 50).

Konsep gerak di sini masuk ke dalam pembagian wujud yang bersifat berubah, dan perubahannya berjalan secara perlahan. Lihat bagan di bawah ini:

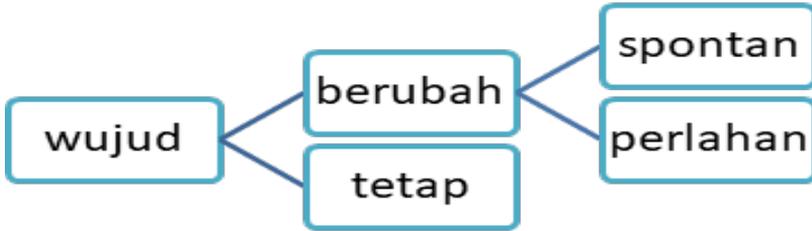


Diagram 1 Gerak berdasarkan konsep wujud.

Dalam kajian filsafat, pembagian wujud berdasarkan sifatnya dibagi menjadi dua, yaitu wujud yang bersifat berubah dan wujud yang bersifat tetap. Tetap dan berubah di sini merupakan dua konsep *badihi* yang tidak memerlukan definisi. Wujud yang bersifat tetap misalnya wajib al-wujud dan akal yang merupakan wujud non-material sempurna. Wujud dari *wājib al-wujūd* dan akal sudah sempurna sehingga bersifat tetap dan tidak mengalami perubahan sebagaimana wujud yang bersifat berubah. Contoh dari wujud yang bersifat berubah adalah raga, materi murni, forma, dan jiwa yang masih terikat dengan raga. Berubah berasal dari kata *taghayyur* yang berarti dua kondisi yang mana satu kondisi awal hilang dan muncul kondisi lain untuk menggantikannya. Berubah memiliki dua sifat, yaitu bersifat spontan dan bersifat perlahan. Perubahan yang bersifat spontan masuk dalam kategori *kawn* dan *fasād*, yaitu perubahan dari kejadian menjadi kehancuran secara sekaligus spontan, tanpa jarak waktu, contohnya buah apel yang jatuh dari pohon dan bola yang meledak. Perubahan buah jatuh dan bola meledak secara spontan tanpa jarak waktu. Kemudian perubahan yang bersifat perlahan masuk dalam kategori gerak, contohnya adalah panasnya air yang tampak secara perlahan. Semakin lama air itu menjadi semakin panas hingga mendidih (Gharawiyani 2012, 197–198).

Sehari-hari manusia menyaksikan berbagai materi di sekitarnya berubah. Perubahan tersebut berjalan secara perlahan melewati berbagai proses dan tahapan, sampai pada tahap kesiapan untuk berubah. Di sini para filsuf melihat bahwa di setiap materi, terkandung potensi yang nantinya akan berubah ke aktual. Sehingga para filsuf mendefinisikan perubahan sebagai keluarnya sesuatu dari potensialitas menuju aktualitas.

Jika keluaranya secara spontan tanpa jarak waktu, maka disebut *kawn* dan *fasād*. Namun jika keluaranya secara perlahan atau gradual dengan jarak waktu tertentu, maka disebut dengan gerak (Gharawiyān 2012, 198–199). Jadi definisi gerak adalah sebuah perubahan dari potensialitas menuju aktualitas secara perlahan atau gradual. Para filsuf seperti al-Farābī mendefinisikan gerak hanya sebagai proses *kawn* (kemenjadian) dan *fasād* (kehancuran).

Ibn Rushd dalam kitabnya *Talkhīs*, mendefinisikan gerak sebagai proses perpindahan dari satu titik menuju titik berikutnya. Titik pertama hilang dan membentuk titik kedua (Rushd 1995, 51). Lalu Ibn Sīnā dalam kitabnya pun mendefinisikan gerak sebagai dua proses subjektif dan objektif (Sīnā 1363, 33). Proses subjektif di sini merupakan proses bertahap melintasi ruang dari titik satu ke titik selanjutnya. Sedangkan proses objektif di sini merupakan proses yang mana wujud berada di posisi awal kemudian menuju ke akhir (Walid 2012, 49).

Pembahasan mengenai gerak substansial berada di level ini, level perubahan secara perlahan atau gradual yang disebut gerak, bukan level *kawn* dan *fasād* yang bersifat spontan. Ṣadrā meyakini adanya gerak substansial dalam artian bahwa zat atau substansi sesuatu juga mengalami gerak dan perubahan secara gradual, sebagaimana aksidennya. Contoh: pada tingkat aksiden, buah apel yang semula berwarna hijau tua berubah menjadi hijau muda, kemudian berubah menjadi merah dan kemudian kuning. Pada tingkat substansi, buah apel tersebut yang awalnya muda, berubah menjadi sedang, ranum, dan kemudian busuk. Hal ini membuktikan bahwa substansi buah apel pun mengalami perubahan sehingga bisa diartikan bahwa substansi apel pun bergerak, bersamaan dengan gerak aksidennya. Contoh lain, manusia yang mengalami pertumbuhan. Gerak pada substansi manusia meliputi jasmani dan ruhaniannya. Manusia yang pada awalnya merupakan materi pertama (*al-maddah al-ūla*) yang bergabung dengan bentuk (*ṣūrah*) mengalami gerakan perubahan menjadi segumpal darah, janin, bayi, anak-anak, orang dewasa, tua, dan kemudian meninggal. Semakin dewasa, manusia dan hewan tumbuh semakin besar. Hal ini menunjukkan bahwa substansi manusia dan hewan pun ikut berubah atau bergerak. Bentuk (*ṣūrah*)-nya pun mengalami perubahan dari jiwa nabati (*al-nafs al-mutaharrikah*), kemudian menjadi jiwa hewani (*an-nafs al-ḥayāwaniyyah*) lalu menyempurna menuju jiwa *insānī* (*al-nafs al-insāniyyah*). Ṣadrā mengeluarkan tiga argumentasi yang membuktikan adanya gerak pada substansi, tidak hanya pada aksiden seperti yang diyakini oleh para filsuf sebelumnya, terutama filsuf-filsuf Aristotelian (Gharawiyān 2012, 212–213).

Argumentasi pertama, Ṣadrā mengemukakan dua premis dan satu

kesimpulan. Premis pertama, perubahan pada aksiden merupakan akibat dari perubahan pada substansi. Premis kedua, sebab bagi gerak diharuskan juga bergerak. Jadi, kesimpulannya adalah substansi yang merupakan sebab bagi gerak aksiden haruslah ikut bergerak. Contoh: kita melihat bahwa cahaya bergerak dengan memancarkan Sīnār ke sekitar ruangan. Tentu kita juga akan menyaksikan atau meyakini bahwa lampu pun bergerak karena cahaya hanya aksiden dari lampu yang merupakan substansinya. Gerak substansi pasti selalu mengiringi gerak aksidennya.

Argumentasi kedua pun sama. Terdapat dua premis dan satu kesimpulan. Premis pertama, aksiden-aksiden tidak pernah terpisah dari substansi, bahkan aksiden adalah pancaran dari substansi. Premis kedua, setiap perubahan yang terjadi pada pancaran mengindikasikan adanya perubahan pada inti substansinya. Jadi, perubahan pada aksiden mengindikasikan perubahan pada substansinya.

Argumentasi ketiga, premis pertama menyatakan bahwa setiap wujud materi memiliki dimensi waktu. Premis kedua, setiap wujud materi yang memiliki dimensi waktu bersifat gradual. Jadi, wujud substansi materi yang bersifat gradual memiliki gerak. Mustahil ada sesuatu yang memiliki dimensi waktu namun tidak bergerak, karena bergerak merupakan proses bertahap atau gradual yang membutuhkan waktu sedikit demi sedikit (Muthahhari 2002, 97).

Ṣadrā menegaskan bahwa gerakan tidak mungkin hanya terjadi pada aksiden, karena aksiden selalu bergantung pada substansi, sehingga jika aksiden bergerak, maka secara otomatis substansi pun bergerak. Wujud selalu mengalami perubahan pembaharuan dalam identitasnya, baik secara aksiden kualitas maupun kuantitas, sehingga substansi pun semakin menyempurna dalam wujudnya (Ṣadrā 1981, 3:85).

Jiwa selalu mengalami perubahan dalam gerakan substansialnya. Ini merupakan perjalanan hidup jiwa yang abadi dan tidak ada akhirnya hingga mencapai tingkat kesempurnaan tertinggi di alam akhirat. Secara kronologis, jiwa bergerak substansial dalam perjalanan hidupnya melalui empat tahapan. Pertama, perjalanan kehidupan jiwa di alam Rahim. Kedua, perjalanan kehidupan jiwa di alam dunia dimana jiwa memiliki potensi-potensi untuk menentukan pilihannya sendiri. Alam ini merupakan fase untuk penyempurnaan jiwa agar mampu mempersepsi alam selanjutnya, alam barzakh. Ketiga, perjalanan kehidupan jiwa di alam barzakh, alam transisi antara dunia dan akhirat. Alam ini merupakan tempat melakukan tindakan-tindakan penyempurnaan jiwa untuk meningkatkan kualitasnya hingga mampu dan layak mempersepsi alam setelahnya. Keempat, perjalanan kehidupan jiwa di alam akhirat, alam dengan kualitas tertinggi dari alam-alam sebelumnya. Alam akhirat merupakan alam terakhir bagi perjalanan seluruh makhluk yang kemudian kehidupannya menjadi

abadi. Alam ini merupakan substansi dari seluruh alam sebelumnya (Walid 2012, 193–194).

Gerak substansial jiwa adalah sebuah bentuk perjalanan substansi jiwa untuk naik ke level-level kesempurnaan wujudnya, kesempurnaan kualitasnya. Gerak substansial jiwa ini terjadi pada semua realitas di alam semesta ini, baik dari golongan benda hidup seperti manusia, hewan, tumbuhan. maupun benda mati seperti debu, batu, pasir, dan lainnya. Itulah mengapa dalam proses kebangkitan nanti, Ṣadrā menyatakan bahwa tidak hanya manusia yang dibangkitkan, tetapi juga bebatuan dan tumbuh-tumbuhan dibangkitkan seluruhnya menuju Allah Swt. (Ṣadrā 1981, 9:198).

Hal ini sama dengan pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa jiwa dimiliki oleh seluruh realitas, tidak hanya manusia saja, sehingga semua jiwa tersebut pun mengalami gerakan substansialnya masing-masing, mulai dari jiwa yang rendah hingga naik ke jiwa yang lebih tinggi. Aristoteles membahasakan jiwa dengan kata “*entelechi*” (Supriyatna 2020, 113–114).

Kita tidak menyadari bahwa semua realitas bergerak secara substansial menuju puncak kesempurnaan tertinggi dengan daya-daya yang dimilikinya. Manusia dengan daya-daya yang dimilikinya, bergerak secara substansial sehingga mampu melakukan akselerasi menuju batas puncak kesempurnaan meskipun masih bersama raga dalam alam dunia. Manusia yang sudah mencapai puncak kesempurnaan inilah yang kemudian disebut dengan manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) (Arsyad 2018, 47).

Argumentasi Menolak Reinkarnasi

Mullā Ṣadrā menolak semua argumentasi adanya reinkarnasi pasca kematian dan pasca berpisah jiwa dan raga. Penolakan ini didasarkan pada prinsip-prinsip filsafat yang kuat, khususnya prinsip gerak substansial jiwa. Selain karena berpegang pada prinsip filsafatnya, Ṣadrā juga terpengaruh dengan sebagian argumentasi Ibn Sīnā yang menolak reinkarnasi. Dalam kitab *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, Ibn Sīnā menyatakan:

Jika demikian (terjadinya reinkarnasi), maka tidaklah mungkin terjadi jiwa yang telah terpisah dari raga kembali dan masuk ke dalam raga manusia yang lain. Karena raga yang baru memunculkan jiwa yang baru bersamanya, maka (jika terjadi reinkarnasi) akan terjadi pada raga yang baru jiwa yang lain sehingga menyebabkan seorang manusia memiliki dua jiwa sekaligus. Akan tetapi, seluruh manusia, sesungguhnya hanya memiliki satu jiwa, tidak dapat terpikirkan, kecuali jiwa yang satu semata. Sekalipun ada jiwa yang lain pada sebuah raga, maka tidaklah berfungsi bersamanya dan tidak juga memunculkan manfaat bagi raga, maka pastilah jiwa tersebut bukanlah jiwa dirinya karena jiwa di dalam raga tidaklah

menempati hanya satu bagian tertentu atau menempel sebagai zat bagi bagian tertentu dari raga, melainkan jiwa merupakan pengendali dan difungsikan melalui raga. Maka jelas lah bahwa jiwa-jiwa manusia adalah sesuatu yang baru dan tetap setelah (kehancuran) materi dan tidak tinggal di dalam raga-raga tersebut dan tidak juga terjadi reinkarnasi (Sīnā 1363, 108-109).

Ṣadrā terpengaruh dengan pernyataan Ibn Sīnā di atas, bahwa reinkarnasi tidak mungkin terjadi bagi jiwa yang telah berpisah dengan raga. Karena akan menyebabkan berkumpulnya dua jiwa dalam satu raga. Ketika satu raga memiliki dua jiwa, maka hanya satu jiwa saja yang mengatur kehidupan raga, sedangkan jiwa lainnya tidak berguna. Jika ada dua jiwa dalam satu raga, niscaya hubungan antara jiwa dan raga bukan hubungan esensial dan bukan komposisi kesatuan lagi (Sīnā 2009, 103-104). Bahkan argumentasi penolakan terhadap reinkarnasi tersebut diperluas dan diperinci lagi oleh Ṣadrā dalam kitabnya *al-Asfār*, kitab induk terpenting dari seluruh pemikiran filosofisnya (Abidin 2004, 162). Namun ada beberapa argumentasi Ibn Sīnā yang ia kritik. Ibn Sīnā dalam kitab *al-Najāh* menyatakan:

Forma fisik an sich tidaklah menerima perbedaan dan tidak mungkin sebagian darinya eksis pada materi sedangkan sebagian lainnya eksis pada nonmateri. Adalah sesuatu yang tidak mungkin terjadi bahwa sebuah bentuk alami yang satu memiliki perbedaan dimensi dan terjadi pluralitas dalam keberadaan dirinya, karena wujud dari bentuk alami tersebut satu dalam makna kesatuan. Jika lokus wujudnya tidak hancur karena ketiadaan dirinya. Pastilah dirinya adalah kuiditas dari tempat wujudnya tersebut dan jika tempat tersebut hancur karena kehancuran dirinya, pastilah dia merupakan substansi yang wujudnya tidak bergantung pada sesuatu dari lokus wujudnya tersebut. Demikian juga, wujudnya yang satu pastilah (berada di antara beberapa kemungkinan) baik dia wujud pada materi atau wujud pada nonmateri atau sebagian wujud materi dan sebagian lain wujud pada nonmateri karena berubahnya status wujud tersebut sebagai sesuatu yang satu dan tidak terdapat padanya perbedaan. Maka tinggallah kemungkinan bahwa wujud yang satu tersebut baik seluruhnya wujud pada nonmateri atau seluruhnya wujud pada materi, tetapi tidaklah seluruhnya wujud pada nonmateri, maka tinggallah kemungkinan terakhir bahwa seluruhnya wujud pada materi (Sīnā, 1364, 203).

Ibn Sīnā menyatakan bahwa setelah berpisah jiwa dengan raga karena kematian, jiwa akan menggunakan forma materi halus yang terbentuk dari udara dan asap yang di dalamnya tersimpan daya-daya material. Ṣadrā menyebut forma materi halus tersebut dengan istilah *al-mizāj*, jiwa tingkat pertama yang berkaitan dengan uap (*bukhar*) dan asap dari ruh (Ṣadrā 1981, 9:149). Menurut Ibn Sīnā, jiwa mengendalikan forma materi halus ketika sedang melakukan persepsi. Namun keduanya tidak menyatu karena jika menyatu maka akan berimplikasi pada reinkarnasi. Dan Ibn Sīnā di sini menolak konsep reinkarnasi demikian. Namun Ṣadrā menolak pernyataan Ibn Sīnā di atas. Menurut Ṣadrā, tidak mungkin lokus bagi persepsi jiwa merupakan forma materi halus yang terbentuk dari udara dan asap, karena asap terbentuk dari sebagian unsur terpisah

melalui sebab yang rendah. Jika tidak ada substansi yang menjaganya tetap dalam pengendalian jiwa, maka akan tetap berada dalam bagian substansi tumbuhan atau hewan. Dan ini tidak ada hubungannya dengan manusia yang memiliki jiwa kemanusiaan. Hal ini akan menyebabkan reinkarnasi yang menyebabkan manusia berubah menjadi tumbuhan atau hewan setelah kematian (Walid 2012, 130–132).

Selain mengkritik pernyataan Ibn Sīnā yang menurutnya bisa berimplikasi pada reinkarnasi. Ṣadrā pun secara khusus mengeluarkan lima argumentasi penolakan terhadap konsep reinkarnasi, di bawah ini (Ṣadrā 1981, 9:1–12):

Pertama, argumentasi kesatuan alamiah. Menurut pandangan Ṣadrā, jiwa dan raga memiliki ikatan substantif dan memiliki komposisi kesatuan alamiah. Tapi keduanya memiliki gerakan substansial masing-masing. Keduanya secara bersama-sama keluar dari potensialitas menuju aktualitas. Ketika jiwa sudah sampai pada aktualitas tertentu, maka tidak mungkin bagi jiwa untuk kembali pada posisi potensialitas murni seperti sebelumnya. Contoh, binatang yang sudah berada pada posisi aktualitas, tidak mungkin kembali ke posisi seperti di awal lagi, yaitu di posisi janin *nutfah* atau *'alaqah* lagi. Hal ini dikarenakan adanya gerak substansial yang selalu maju dan tidak mungkin mundur atau balik lagi. Jiwa yang sudah di posisi aktual tidak mungkin berpindah ke raga baru yang masih di posisi potensi seperti posisi janin misalnya. Hal ini mustahil karena posisi keduanya, baik jiwa maupun raga, harus sama, sebab keduanya memiliki kesatuan alamiah dan gerak substansi tidak mungkin berjalan mundur. Ibn Sīnā pun sepakat bahwa antara jiwa dan raga memiliki hubungan esensial yang kuat, bukan aksidental. Sehingga jika raga hancur karena kematian, jiwa tetap kekal dan tidak hancur karena kehancuran raganya (Sīnā 2009, 97).

Jiwa bersifat kekal karena kekekalan Penciptanya Yang Maha Tinggi dan substansinya yang lebih kuat daripada substansi raga. Substansi jiwa lah yang menjadi penggerak, pengatur, dan pengendali raga (Sīnā 2009, 186). Keduanya pun memiliki hubungan yang setara dalam eksistensi, sama-sama dua substansi. Jiwa merupakan substansi immateri sedangkan raga merupakan substansi materi. Jiwa muncul dari akal aktif atau akal ke sepuluh yang kemudian bertindak sebagai kesempurnaan pertama. Jiwa tercipta bersamaan dengan kesiapan raga untuk menerimanya. Jiwa diciptakan khusus untuk raga tertentu, yang menunjukkan kualitas bagi individualitas diri raga. Antara jiwa dan raga memiliki mistik khusus sehingga keduanya serasi. Penciptaan jiwa bersifat khusus bagi raga tertentu, tidak bisa ditukar dan tidak bisa digantikan (Syarif 1963, 490).

Kedua, argumentasi komposisi materi dan forma. Setiap yang memiliki kesatuan alamiah pasti tersusun dari materi dan forma. Antara

materi dan forma tidak mungkin ada satu yang hilang karena keduanya saling membutuhkan. Materi merupakan identitas bagi forma, sedangkan forma merupakan pelengkap dan penyempurna bagi materi. Keberadaan setiap materi pasti bersamaan dengan keberadaan sebuah formanya yang kemudian bersama-sama keluar dari potensialitas menuju aktualitas. Jika materi sudah terbentuk, maka pasti terbentuk juga formanya secara bersamaan dalam satu dimensi. Jika materi hancur, maka hancur juga formanya. Hilang atau hancurnya salah satu di antara keduanya akan menyebabkan hilangnya yang lain. Ibn Sīnā pun menyatakan bahwa jika tidak ada raga, maka jiwa pun tidak akan ada karena ketersediaan raga untuk menerimanya pun tidak ada (Syarif 1963, 491).

Bagi Ṣadrā, jiwa muncul bersamaan dengan raga. Keduanya sama-sama berasal dari materi pertama. Ketika materi pertama tercipta, terdapat dua unsur utama yang membentuknya, yaitu materi dan forma. Materi teraktualisasi menjadi raga dan forma teraktualisasi menjadi jiwa. Jiwa kemudian mengabadi menjadi ruhani (*jasmaniyah al-ḥudūth ruḥāniyyah al-baqa'*) (Rahman 1975, 267), sedangkan al-Farābī menyatakan bahwa jiwa berasal dari pancaran akal aktif atau akal ke sepuluh yang mana akal ini berfungsi sebagai pemberi forma (Rahmat 2016, 45).

Ketiga, argumentasi *kawn* dan *fasād*. Manusia telah melewati proses penyempurnaan alami mulai dari *nutfah*, *'alaqah*, janin, hingga mencapai derajat manusia. Jiwa manusia pun telah melalui proses penyempurnaan, mulai dari derajat tumbuhan, hewan, hingga derajat manusia. Proses penyempurnaan tahapan demi tahapan ini terbentuk dalam satu forma yang wujudnya pun sama. Hanya saja derajatnya yang berbeda. Tidak mungkin berbeda forma dan wujud. Sehingga mustahil terjadi reinkarnasi karena reinkarnasi meniscayakan perpindahan dari satu forma ke forma yang lain dan dari satu wujud ke wujud yang lain. Hal ini karena adanya kesatuan dimensi baik dalam forma maupun materi.

Keempat, argumentasi kevakuman. Ketika mati, jiwa berpisah dengan raga. Keterpisahan ini bukan berarti jiwa bisa berpindah ke raga lain seperti dalam konsep reinkarnasi. Jika terjadi demikian, maka ada fase yang memisahkan antara raga lama dan raga baru, sehingga hal ini menyebabkan kevakuman pada jiwa dan kevakuman ini mustahil. Jiwa tidak mungkin vakum dalam proses gerak substansialnya. Setelah berada di alam nonmateri, ia tidak memerlukan materi dunia lagi dalam gerak substansialnya. Fazlur Rahman menambahkan bahwa setelah kematian, jiwa tidak membutuhkan lagi bantuan raga dunia untuk memperoleh pengetahuan. Hal ini karena raga bukan lagi illat bagi jiwa-jiwa yang bersifat immateri sehingga tidak ikut hancur bersama kematian raga, bahkan jiwa berada dalam alam keabadian. Ibn Sīnā meyakini bahwa jiwa manusia adalah jiwa *natiqah* (*al-nafs al-natiqah*) yang merupakan

substansi immateri yang kekal dan abadi dengan seluruh potensinya (Rahman 1952, 492).

Kelima, argumentasi lima premis. Premis pertama, jiwa dan raga memiliki ikatan esensial (*dhātī*). Pada ikatan esensial, kita tidak bisa memisahkan antara keduanya, jiwa dan raga. Jika menghilangkan salah satunya, maka akan berdampak pada hilangnya yang lainnya. Premis kedua, komposisi jiwa dan raga adalah komposisi alamiah. Komposisi alamiah merupakan komposisi yang tidak menghadirkan intervensi pihak ketiga yang menyatukan keduanya. Keduanya berkembang bersama-sama dari awal keberadaannya, berasal dari sesuatu yang satu dan membentuk satu identitas. Premis ketiga, komposisi jiwa dan raga adalah komposisi kesatuan. Komposisi kesatuan merupakan komposisi hakiki berdasarkan prinsip kesatuan wujud. Keduanya antara jiwa dan raga adalah satu kesatuan dan tidak dibentuk dari dua unsur yang berbeda satu sama lain seperti komposisi H₂O yang berasal dari dua unsur yang berbeda, yaitu Hidrogen dan Oksigen yang kemudian bersatu membentuk hidrogen dioksida (Walid 2012, 156).

Premis keempat, saat mempersepsi, jiwa lah yang melakukan aktivitas tersebut, namun hubungan jiwa dan raga tetap terpelihara. Premis kelima, dalam fase gerak substansial, jiwa bersama dengan raga keluar dari potensialitas menuju aktualitas. Setelah kematian, raga tidak bisa lagi melakukan aktivitasnya, sedangkan jiwa tetap lanjut melakukan aktivitasnya pada tingkat menuju kesempurnaan. Ṭabāṭabā'ī menambahkan bahwa kematian akan memisahkan jiwa dan raga. Perpisahan tersebut akan mengembalikan kehidupan akhirat ke langit. Jiwa dikembalikan kepada *al-quḍs al-ūla* dan meninggalkan raga karena ia termasuk bagian dari dunia. Jiwa akan meninggalkan raga dan menapaki jalan kesempurnaan (Ṭhabathaba'i 2009, 81–83). Dalam buku khusus psikologinya, Ibn Sīnā menyatakan (Sīnā 2009, 167):

Jiwa rasional, jika menerima ilmu-ilmu, tindakannya disebut akal atau akal teoritis, dan aku telah menjelaskan hal itu. Apabila jiwa tunduk pada tindakan-tindakan tercela yang menyebabkan kedunguan karena kelemahannya, ketergesaan karena pergolakannya, kepengecutan karena ketenangannya, kejangakan karena kehebohannya, dan kelumpuhan karena kepadamannya, lalu ia mengeluarkannya menuju kebijaksanaan, kesabaran, kesucian, dan keadilan, yang tindakannya disebut pengaturan, disebut juga dengan akal praktis.

Jiwa bersifat kekal dan terus melanjutkan jalan menuju kesempurnaan setelah berpisah dengan raga karena kematian. Jiwa akan terus berhubungan dengan substansi akal universal, yang oleh para ulama syariat sebut dengan ilmu Ilahi (Sīnā, 2009, 177). Jika jiwa sempurna karena ilmu dan amal saleh, maka jiwa akan memperoleh ketenangan dan ketentraman yang luar biasa. Ia akan menuju kepada cahaya Ilahi,

cahaya malaikat, dan golongan manusia termulia (Sīnā, 2009, 187).

Menurut pendapat para filsuf dan sufi, jiwa menghidupkan raga lalu menjadikannya alat untuk memperoleh pengetahuan, sehingga keduanya bisa menyempurnakan dirinya dan mengenali Tuhannya. Jiwa mengetahui hakikat objek-objek pengetahuan untuk mempersiapkan diri kembali ke hadirat Tuhan ketika sudah berpisah dengan raga. Pada akhirnya, ia menjadi salah satu dari kalangan malaikat yang memperoleh kebahagiaan tak terbatas (Sīnā 2009, 182).

Ibn Sīnā membagi tiga golongan jiwa manusia berdasarkan firman Allah dalam Al-Qur'an Surah Al-Wāqī'ah ayat 7–11: *“Dan kamu menjadi tiga golongan, yaitu golongan kanan; alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri; alangkah sengsaranya golongan kiri itu. Dan orang-orang yang paling terdahulu beriman. Merekalah yang paling dahulu masuk surga. Mereka itulah orang-orang yang didekatkan.”* Di sini, jiwa-jiwa manusia setelah dibangkitkan akan digolongkan masing-masing berdasarkan kualitas jiwanya. Kualitas tersebut ditentukan oleh forma-forma yang muncul dari jiwa (*tajassum al-a'māl*). Ṣadrā menegaskan bahwa manusia akan dikelompokkan berdasarkan genusnya masing-masing. Genus tersebut berasal dari forma-forma jiwa. Jika genusnya masuk ke dalam kelompok genus hewani, maka ia akan masuk dalam golongan genus tersebut. Genus hewani lah yang kemudian aktif menjadi identitas diri manusia tersebut (Walid 2012, 187–188).

Pertama, golongan jiwa manusia yang sempurna dalam ilmu dan amal, membersihkan diri dari kotoran-kotoran fisik. Golongan tersebut merupakan golongan orang-orang yang lebih dahulu beriman. Sehingga golongan tersebut memperoleh surga kenikmatan dalam tingkatan tertinggi. Kedua, golongan kanan yang berada di tingkatan tengah, lebih rendah dari golongan pertama. Golongan ini merupakan golongan jiwa manusia yang sempurna salah satu dari ilmu atau amal: sempurna ilmu tapi tidak sempurna amal, sebaliknya, sempurna amal tapi tidak sempurna ilmu. Mereka merasakan kenikmatan surga seperti bidadari, berbagai makanan dan kicauan burung yang sulit dijelaskan dengan kata-kata. Ketiga, golongan kiri yang gagal mempersiapkan jiwa menuju derajat tertinggi untuk merasakan kenikmatan hakiki. Mereka berada dalam lautan kegelapan dan kehinaan materi. Golongan ini merupakan golongan jiwa manusia yang tidak sempurna keduanya, baik ilmu maupun amal (Sīnā, 2009, 187–189). Jiwa-jiwa yang telah sempurna ilmu dan amalnya di dunia, akan memperoleh limpahan rahmat Tuhan dan bermanifestasi dalam pancaran cahaya Tuhan, sehingga mendapat tempat yang tinggi di sisi Allah Swt. (Yamin, 2022, 66–67).

Meskipun Ṣadrā menolak konsep reinkarnasi dengan lima argumennya yang sangat kuat, namun dalam pembahasan eskatologinya,

ia tidak membahas mengenai konsep *ruj'ah*, padahal ia bermadzab Syi'ah. Keyakinan adanya *ruj'ah* merupakan doktrin teologis madzab Syi'ah. Konsep *ruj'ah* didasarkan pada ayat Q.S. An-Naml [27] ayat 83: “Pada hari Kami kumpulkan dari setiap umat segolongan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, lalu mereka Kami bagi-bagi.” Konsep *ruj'ah* dikhususkan untuk golongan manusia yang memiliki puncak keimanan (dibunuh oleh tangan-tangan zalim) dan puncak kekufuran (melakukan kezaliman) di alam dunia. Mereka akan dibangkitkan kembali bersama raganya. Kondisi ini terjadi sebelum hari kiamat tiba dan setelah munculnya Imam Mahdi. Tujuan mereka dibangkitkan adalah agar mereka mendapatkan keadilan masing-masing. Jika Ṣadrā menolak konsep *ruj'ah*, maka tentu ini bertentangan dengan apa yang telah diucapkan dalam Al-Qur'an. Jika ia menerimanya, maka hal ini bertolakbelakang dengan argumennya yang menolak konsep reinkarnasi (Walid, 2012,108–109).

Kebangkitan Jiwa dan Raga

Perdebatan mengenai eskatologi yang di dalamnya terdapat konsep kebangkitan dalam filsafat Islam menyebabkan perdebatan yang sangat krusial sejak lama, seperti filsuf sekaligus teolog al-Ghazālī yang mengkafirkan al-Farābī dan Ibn Sīnā, salah satu sebabnya adalah persoalan kebangkitan (Hadiyanto dan Khumairoh, 2018, 191).

Konsep kebangkitan itu berlaku jika diyakini bahwa jiwa bersifat kekal dan abadi setelah berpisah dengan raga akibat kematiannya. Karena jika jiwa itu hancur atau mati bersama dengan hancur atau matinya raga, maka tidak akan ada substansi yang bisa dibangkitkan, sehingga konsep kebangkitan itu mustahil. Di sini, Ṣadrā dan para filsuf Islam lainnya sepakat meyakini bahwa hari kebangkitan itu ada dan merupakan sebuah keharusan, sehingga mereka pun meyakini bahwa jiwa bersifat kekal dan abadi, tidak ikut hancur setelah kematian raga.

Mengenai konsep kebangkitan setelah kematian, Mullā Ṣadrā dalam kitabnya *al-Asfār* telah banyak ikut serta memberikan jawaban terkait persoalan-persoalan yang menjadi perdebatan para filsuf dan teolog terdahulu. Ada banyak persoalan mengenai hal-hal yang terkait dengan konsep kebangkitan, antara lain (Ṣadrā, 1981, 199–218):

Pertama, persoalan kebangkitan terkait *ākil* (subjek pemakan) dan *ma'kūl* (objek yang dimakan). Persoalan ini awalnya dikemukakan oleh para filsuf Peripatetik. Persoalan ini membahas tentang mustahilnya kebangkitan raga manusia karena jika ada manusia yang mengkonsumsi daging manusia lain. Untuk raga yang telah dimakan, apakah nanti yang dibangkitkan adalah raga subjek pemakannya (*ākil*) atau objek yang dimakan (*ma'kūl*)? Ataupun akan dibangkitkan dalam satu raga? Apalagi

jika yang dimakan adalah raga seorang mukmin dan yang memakannya adalah seorang kafir, maka akan memperoleh dua balasan sekaligus, mendapatkan penderitaan azab sekaligus mendapatkan kenikmatan. Hal ini menjadi persoalan penting dalam eskatologi. Şadrā menjawab bahwa identitas dan individualitas manusia terletak pada jiwanya, bukan pada raganya, karena raga tidak akan bermakna tanpa jiwa. Contoh: ketika raga Zaid dibangkitkan, maka bukan berarti semua jenis makanan yang pernah dimakan Zaid juga dibangkitkan. Tetapi yang dibangkitkan adalah yang terkait dengan jiwanya saja.

Kedua, persoalan bahwa materi dunia sangatlah terbatas. Akankah ia sanggup memadai untuk menjadi raga bagi seluruh jiwa yang nanti dibangkitkan? Padahal kuantitas jiwa tidaklah terbatas. Şadrā menjawab bahwa ketika di dunia, jiwa terbentuk ketika sudah ada raga yang siap menerimanya. Sedangkan di akhirat, raga terbentuk dari forma fisik jiwa berdasarkan karakternya masing-masing, sehingga kelak di akhirat, manusia memiliki jenis dan rupa yang bermacam-macam (Şadrā, 2004, 194).

Sains modern pun menguatkan pendapat Şadrā di atas. Menurut Sains modern, jiwa baru terbentuk ketika organ-organ kelengkapan raga telah sempurna. Fungsi penglihatan, pendengaran, dan hati baru bisa bekerja setelah organ-organnya berfungsi secara sempurna. Jiwa dan raga bagi sains modern memiliki unsur-unsur yang sangat kompleks, sehingga perubahan kondisi kesehatan, stimulus dan motivasi pada raga akan mempengaruhi kualitas jiwa (Mubarok, 2000, 135).

Q.S. As-Sajdah [32] ayat 7–9 pun menegaskan: *“Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah, kemudian Dia menjadikan keturunannya dari sari pati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan pendengaran, penglihatan, dan hati bagimu, (tetapi) sedikit sekali kamu bersyukur.”*

Jiwa manusia tidak hanya hidup di alam dunia, tetapi berlanjut ke alam akhirat dimana kualitas jiwa sangat berpengaruh di sana. Jiwa harus mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya selama hidup di dunia, seperti yang tercantum dalam Q.S. Al-Isrā' [17] ayat 36: *“Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.”*

Ketiga, persoalan apakah surga dan neraka memiliki wujud fisik? Jika iya, dimanakah tempat keberadaannya? Lalu dari dimensi dan ruang dari alam semesta yang manakah keduanya akan muncul? Padahal keduanya tidak memiliki dimensi dan ruang. Jika keduanya berada di antara langit dan bumi, maka akan terjadi pemisahan antara langit dan bumi. Di

sini, Ṣadrā merespon bahwa surga dan neraka tidak memiliki dimensi dan ruang. Keduanya berada di alam akhirat yang merupakan alam kesempurnaan, sehingga tidak ada batasan untuk keduanya. Tidak ada sesuatu yang meliputinya dan berada di luar dirinya. Keduanya adalah alam dalam kesempurnaan yang tidak diliputi oleh ruang. Pernyataan ini sesuai dengan diktum filosofis (Ṣadrā 1981, 9:203).

Keempat, filsuf al-Rāzī mengemukakan persoalan bahwa adanya kebangkitan setelah kematian pastilah memiliki tujuan. Dan pastilah tujuan tersebut tidak sia-sia, melainkan tujuan yang menunjukkan kesempurnaan Sang Pencipta. Lalu apa tujuan adanya kebangkitan setelah kematian? Ia berpendapat jika tujuannya adalah untuk memberikan penderitaan bagi hamba, maka tujuan ini tidak pantas untuk disandingkan kepada Tuhan yang merupakan Hakim yang Adil. Lalu jika tujuannya adalah untuk memberikan kenikmatan bagi hamba, maka Tuhan harus memberikan penderitaan dahulu di dunia kepada hamba, sehingga ia akan merasakan kenikmatan karena kenikmatan akan terasa setelah kita mendapatkan penderitaan seperti halnya orang akan merasakan kenikmatan makan setelah sebelumnya ia merasakan kelaparan. Beda halnya ketika ia sudah kenyang, tentu ia tidak akan merasakan kenikmatan makan, dan bahkan ia tidak membutuhkan makanan. Jika Tuhan harus memberikan penderitaan, tentu ini bukanlah sifat dari seorang Hakim yang Adil, sehingga ini tidak mungkin. Penderitaan didapat oleh jiwa-jiwa yang telah gagal untuk mempersiapkan jiwanya memperoleh kualitas derajat tertinggi dengan ilmu dan amal (Sinā, 1364, 300).

Penderitaan adalah bentuk hukuman bagi jiwa yang kotor dan bentuk penyucian kembali yang bersifat sementara waktu, sepanjang prosesnya tidak diperantarai atau bahkan didahului oleh esensi Tuhan (Yamin 2022, 68).

Ṣadrā merespon persoalan ini dengan memberikan perbedaan antara tujuan dan keharusan, bahwa segala sesuatu pasti memiliki tujuan dan keharusan. Terlepas efek dari kebaikan atau keburukan seorang hamba, kenikmatan atau penderitaan di akhirat adalah sebuah keharusan dan implikasi dari hasil perbuatan jiwa itu sendiri. Ṣadrā mengibaratkan Tuhan bukan seperti seorang raja yang memuliakan rakyatnya karena ingin mendapatkan penghormatan dan memerangi musuh-musuhnya karena sedang marah. Tetapi Ṣadrā mengibaratkan Tuhan sebagai seorang dokter yang memberikan resep obat serta larangan-larangan kepada pasiennya. Jika pasien tersebut mengikuti aturan dan arahan, ia akan sembuh dan selamat. Tetapi jika tidak, ia akan terus merasakan penderitaan akan sakitnya. Semua kondisi di akhirat adalah konsekuensi dari tindakan manusia itu sendiri. Berbeda dengan dunia, kenikmatan di akhirat bersumber dari jiwa itu sendiri dan berada di puncak

kesempurnaannya.

Kelima, persoalan terakhir terkait kebangkitan adalah apakah raga yang dibangkitkan nanti sebagian manusia atau seluruh manusia? Jika yang dibangkitkan adalah raga sebagian manusia, maka hal ini merupakan pernyataan tanpa sandaran (*tarjih bilā murājjih*). Sedangkan jika yang dibangkitkan adalah seluruh manusia, maka akan terjadi pergesekan (*tazahum*) ruang karena jumlah raga manusia luar biasa banyak. Dalam Q.S. Al-Wāqī'ah [56] ayat 49–50, Tuhan berfirman: “*Katakanlah sesungguhnya yang terdahulu maupun yang akan datang akan dikumpulkan pada tempat di hari yang ditetapkan.*” Di sini tampak bahwa Tuhan menunjukkan tidak ada pergesekan raga kelak di akhirat. Karena tidak ada pergesekan, maka raga yang ada di akhirat tersebut pastilah tidak berasal dari materi yang terbatas ruang dan ukuran. Tetapi raga dari imajinasi jiwa yang tidak berdimensi dan tidak terbatas, sehingga persoalan kebangkitan dan eskatologi merupakan rahasia tersembunyi dalam kehidupan manusia. Dunia ini diibaratkan seperti janin dalam rahim ibu. Sebelum jiwa itu terlahir, maka semua hal di luar rahim tetap menjadi rahasia bagi manusia yang tertutupi oleh tirai kegelapan dan kekafiran. Tetapi bagi manusia yang mampu menyingkap tabir, mereka akan memiliki pengetahuan akan hakikat hari kebangkitan.

Keenam, persoalan kebangkitan raga merupakan persoalan selanjutnya terkait kebangkitan. Jika adanya hari kebangkitan sudah disepakati, lalu bentuk seperti apa kebangkitan itu terjadi? Apakah yang dibangkitkan adalah jiwa saja, atau raga saja, atau kedua-keduanya dibangkitkan secara bersama-sama? Para filsuf maupun teolog sudah sepakat meyakini adanya kebangkitan nanti setelah hari Kiamat (kehancuran total) namun mereka berbeda pendapat dalam bentuk kebangkitan. Menurut filsuf Peripatetik, hanya jiwa saja yang dibangkitkan setelah berpisah dengan raga karena kematian. Raga yang sudah mati atau hancur tidak mungkin dibangkitkan karena ini bertentangan dengan rasionalitas dan akan berimplikasi pada reinkarnasi. Namun di sini al-Ghazālī menolak dan bahkan mengkafirkan para filsuf yang berpendapat demikian. Menurutnya, tidak ada yang mustahil bagi Tuhan, termasuk untuk membangkitkan kembali raga yang telah hancur karena kematian. Tuhan Maha Kuasa untuk membangkitkan secara bersama-sama jiwa dan raga. Itu bukanlah masalah bagi Tuhan. Al-Ghazālī menganggap bahwa jika hanya jiwa yang dibangkitkan, maka akan terjadi ketidakadilan karena jiwa dan raga telah bersama-sama hidup di dunia dengan melakukan perbuatan baik maupun buruk. Sehingga keduanya pun harus bersama-sama mempertanggungjawabkan tindakan mereka semasa di alam dunia (Fauziah, 2018; Nurfadhilah, 2022).

Al-Ghazālī dalam pandangannya di atas lebih menekankan pada ranah teologis (dalil-dalil syarak), bukan filosofis. Dalam bukunya *Tahāfut al-*

Falāsifah, al-Ghazālī menuliskan bahwa ia setuju dengan pendapat para filsuf Peripatetik mengenai konsep jiwa, substansi yang tidak terikat ruang dan waktu serta bersifat kekal. Namun mengenai apa yang akan dibangkitkan, ia berbeda pendapat, bahwa menurutnya, jiwa dan raga lah yang akan dibangkitkan bersama-sama. Mengenai cara bagaimana raga yang sudah hancur tersebut dibangkitkan, menurut al-Ghazālī itu adalah ranah Tuhan, bukan ranah manusia untuk membahasnya. Al-Ghazālī pun melarang untuk menakwilkan ayat-ayat tentang kehidupan setelah kematian dan alam akhirat. Menurutnya, manusia hanya menduga-duga saja, yang mengetahui pasti persoalan akhirat adalah Tuhan dan rasul-Nya (Nurfadhilah, 2022, 406–407).

Di sini Ṣadrā meyakini konsep kebangkitan jiwa sekaligus raga. Sehingga pandangan Ṣadrā hadir menengahi sekaligus menjadi jawaban pamungkas dari perdebatan antara al-Ghazālī dan para filsuf Peripatetik mengenai bentuk kebangkitan. Ṣadrā berhasil mensintesisasikan semuanya. Bagi Ṣadrā, yang dibangkitkan tidak hanya jiwa, tetapi juga raga, mengingat ada kesatuan esensial antara jiwa dan raga. Namun raga di sini bukanlah raga seperti yang ada di alam materi dunia sebelum kematian, bukan pula raga imajinal terpisah (*munfaṣil*) seperti yang diyakini para filsuf iluminasi, tetapi raga di sini terbentuk dan berasal dari jiwanya masing-masing, yaitu forma fisik dari kualitas jiwa. Ṣadrā menyebutnya dengan nama raga imajinal bersambung (*muttaṣil*) yang terbentuk dari daya imajinasi jiwa yang sejak kehadiran manusia di dunia, sudah ada bersama jiwa tersebut (Walid, 2012, 201).

Jiwa memiliki daya yang terus hidup sehingga menuntutnya untuk terus melanjutkan perjalanan menuju kesempurnaan dan kembali pada asal sumbernya. Setiap daya-daya jiwa memiliki kesempatan untuk memperoleh kenikmatan atau penderitaan sesuai dengan tindakan dan perbuatan yang telah dilakukannya. Pembalasan ini merupakan sebuah keharusan dan pembuktian terhadap janji-janji Tuhan (Ṣadrā 1981, 9:197). Ṣadrā meyakini bahwa yang dibangkitkan adalah semua jiwa, berbeda dengan al-Farābī yang meyakini hanya jiwa yang telah sempurna saja yang dibangkitkan, dan jiwa yang tidak sempurna akan tetap bersama raga yang telah hancur atau mati. Al-Farābī menyatakan:

Dan jika perbuatan-perbuatan penduduk negeri tidak berkesesuaian dalam pencapaian kebahagiaan, maka sesungguhnya dia tengah menghasilkan bentuk-bentuk yang buruk dari bentuk-bentuk jiwa. Maka jiwa-jiwa mereka akan tetap sebagai jiwa pertama yang tidak mengalami proses penyempurnaan dan tidak pula terlepas dari materi sehingga jika materi tersebut hancur, maka hancur pulalah jiwanya (Farābī 1345, 53).

Kesimpulan

Mullā Ṣadrā merupakan satu-satunya filsuf yang menolak semua konsep reinkarnasi, baik reinkarnasi jenis *su'ūdī*, *nuzūlī*, atau jenis lainnya. Ṣadrā berbeda dengan para filsuf sebelumnya yang menolak reinkarnasi namun secara tidak langsung dari pernyataan mereka, mereka tetap mempercayai salah satu jenis reinkarnasi yang ada. Ada lima argumentasi penolakan reinkarnasi yang diutarakan Ṣadrā dalam kitabnya *al-Asfār*. Argumentasi-argumentasi tersebut didasarkan pada prinsip filsafatnya yang kuat, yaitu prinsip gerak transubstansial jiwa, di mana jiwa mengalami gerakan substansialnya menuju kesempurnaan setelah berpisah dengan raga pasca kematian.

Menurut Ṣadrā, jiwa mustahil mengalami reinkarnasi karena jika jiwa berpindah ke raga baru setelah berpisah dengan raga lama yang mati, maka secara otomatis akan menolak seluruh prinsip relasi jiwa dan raga yang selama ini diyakini oleh para filsuf. Di hari kebangkitan, jiwa akan dibangkitkan bersama dengan raga imajinal yang terbentuk dari forma jiwanya. Bukan raga seperti yang ada di alam dunia..

DAFTAR RUJUKAN

- Arsyad, Arsyad. 2018. "Konsep Gerak Mulla Sadra: Suatu Tinjauan Filsafat." *Jurnal Konfrontasi* 5 (1): 33–49. <https://www.konfrontasi.net/index.php/konfrontasi2/article/download/22/31>.
- Asmariyani, Anak Agung Raka. 2021. "Tujuan Manusia dan Jalan untuk Mencapainya menurut Advaita Vedanta." *Sanjiwani: Jurnal Filsafat* 12 (2): 233–243. <https://doi.org/10.25078/sjf.v12i2.2702>.
- Bakar, Abu. 2012. "Konsep Ibadah dalam Hindu." *Jurnal Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 4 (2):195–205. <http://dx.doi.org/10.24014/trs.v4i2.950>.
- Dhammananda, Sri. 2007. *Keyakinan Umat Budha*. Kuala Lumpur: Pustaka Karaniya.
- Eliade, Mercia. 1987. *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Company.
- Fajar, Dadang Ahmad. 2018. "Jiwa dalam Pandangan Mulla Shadra." *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 3 (1): 13-31. <https://doi.org/10.15575/jaqfi.v3i1.9551>.

- Farābī, Abū Nāṣir al-. 1345. *Al-Siyāsah al-Madaniyyah*. India: Dā'irah al-Ma'ārif al-Uthmāniyah
- Fauziah, Ruyatul. 2018. "Kebangkitan Manusia di Akhirat Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd." *Jurnal Aqlania* 9 (2): 193–221. <https://doi.org/10.32678/aqlania.v9i02.2066>.
- Geisler, Norman., dan Amano, Yutaka. 1986. *Reinkarnasi*. Malang: Gandum Mas.
- Gharawiyān, Mohsen. 2012. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djibir. Jakarta: Sadra Press.
- Hadiyanto, Andy, dan Umi Khumairoh. 2018. "Makna Simbolik Ayat-Ayat tentang Kiamat dan Kebangkitan dalam Alquran." *Jurnal Hayula* 2 (2): 187–212. <https://doi.org/10.21009/hayula.002.2.06>.
- Hutabarat, Stanley Parluhutan, dan Yanto Paulus Hermanto. 2021. "Inkarnasi Yesus: Pendekatan Analogis Penginjilan Bagi Kaum Hinduisme, Buddhisme dan Masyarakat di Era Postmodernisme." *Integritas: Jurnal Teologi* 3 (2): 95–106. <https://doi.org/10.47628/ijt.v3i2.49>.
- Rushd, Ibn. 1995. *Talkhīṣ al-Kawn wa al-Fasād*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Sīnā, Ibn. 1363. *Al-Ilahiyyāt*. Tehrān: Nāṣir Khasrauw.
- . 1363. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehrān: Daneshgah Tehrān.
- . 1364. *An-Najāh*. Tehrān: Nāṣir Khasrauw.
- . 2009. *Psikologi Ibn Sina*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Kaelan, Kaelan. 2010. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Penerbit Paradigma.
- Lestari, Ayu Surya, Indra, dan Siti Ismahani. 2021. "Perbandingan Konsep Samsara dalam Agama Hindu dan Agama Buddha Menurut Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) dan Indonesia Theravadha Buddhist Center (ITBC)." *Jurnal Studi Sosial dan Agama (JSSA)* 1(1): 1–20.
- Mubarok, Achmad. 2000. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Muthahhari, Murtadha. 2002. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran*

- Sadra*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan.
- Nurfadhilah, Lufi. 2022. "Kondisi Tubuh dan Jiwa Setelah Kematian dalam Filsafat Mulla Shadra dan Al-Ghazali." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2 (3): 399–412. DOI:10.15575/jpiu.v2i3.13672.
- Rahman, Fazlur. 1952. *Avicenna's Psychology*. London: Oxford University.
- Rahman, Fazlur. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra*. New York: State University of New York Press.
- Rahmat, Ali. 2016. "Konsep Manusia Perspektif Filosof Muslim: Studi Komparatif Pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali." *Jurnal Kariman: Jurnal Pendidikan dan Keislaman* 4 (2): 41–62. <https://doi.org/10.52185/kariman.v4i2.71>.
- Sabzawārī, Mullā Hādī. 1374. *Asrār al-Ḥikam*. Qūm: Intishārat Bidar.
- Ṣadrā, Mullā. 1981. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī Al-Asfār al-Arba'ah*. Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- . 2004. *Kearifan Puncak*. Diterjemahkan oleh Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Smith, Huston. 1995. *Agama-Agama Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Supriatna, Rizki. 2020. "Eskatologi Mulla Sadra (Tinjauan Kritis Atas Teori Kebangkitan Setelah Kematian)." *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 4 (1): 101–120. <https://doi.org/10.15575/jaqfi.v5i1.6329>.
- Syarif, M. M, ed. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Weisbaden: Otto Horrassowits.
- Taswin, Mubarak. 2022. "Refleksi Pemikir Islam Tentang Ontologi Jiwa dan Relasinya di dalam Al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 24 (2): 252–267. . <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v24i2.34848>.
- Thabathaba'i, Allamah. 2009. *Tafsir Ayat-Ayat Kematian*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Walid, Kholid Al-. 2012. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*. Jakarta: Sadra Press
- Yamin, Muhammad. 2022. "Keabadian Jiwa Manusia Perspektif Ibn Sina." Skripsi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/60315>.