

ANALISIS SPIRITUAL ATHEISM DALAM TINJAUAN FILSAFAT JIWA MULLA SADRA

Kholid Al Walid

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia
Email: kholid.alwalid@uinjkt.ac.id

Bil Hamdi

STAI SADRA Jakarta, Indonesia
Email: bilhamdiii@gmail.com

Abstract

This research aims to analyze the perspective of Spiritual Atheism. Philosophically, Spiritual Atheism is grounded in the epistemological framework of empiricism-saintism and the ontological framework of materialism. Its view on spirituality is based on the theory of mind-brain identity and atheistic mystical experiences. The thought framework and arguments of Spiritual Atheism are assessed to contain demarcation problems, contradictions, and limitations of knowledge. Using qualitative methods, literature research, and internal coherence analysis, this study concludes several points. Firstly, the onto-epistemological framework of Spiritual Atheism contains contradictions with its own principles by limiting the entirety of reality and sources of knowledge. Secondly, the theory of mind-brain identity is inadequate because it overlooks the reality of the plurality of consciousness effects that distinguish the soul and body. Lastly, spirituality without God or atheistic mystical experiences in Spiritual Atheism is rejected based on the principle of *ittihād al-`āqil wa ma`qil*, which implies the necessity of every soul being connected to God as the efficient cause for all souls in the view of the reality of existence according to Mulla Sadra.

Keywords: Atheism, Mulla Sadra, Philosophy of the Soul, Spirituality

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis atas pandangan *Spiritual Atheism*. Secara filosofis, *Spiritual Atheism* bertumpu pada kerangka epistemologi empirisme-saintisme dan ontologi materialisme. Lalu, pandangannya mengenai spiritualitas bertumpu pada teori identitas pikiran-otak dan pengalaman mistik ateistik. Kerangka pemikiran dan argumentasi *Spiritual Atheism* dinilai mengandung problem demarkasi,

mengandung kontradiksi, dan limitasi pengetahuan. Dengan menggunakan metode kualitatif dan riset pustaka serta analisis koherensi intern, penelitian ini menyimpulkan beberapa poin. Pertama, kerangka onto-epistemologi *Spiritual Atheism* mengandung kontradiksi dengan prinsipnya sendiri karena melimitasi keseluruhan realitas dan sumber pengetahuan. Kedua, teori identitas pikiran-otak tidak memadai karena mengabaikan kenyataan pluralitas efek kesadaran yang membedakan jiwa dan raga. Terakhir, spiritualitas tanpa Tuhan atau pengalaman mistik ateistik dalam *Spiritual Atheism* tertolak atas dasar prinsip *ittihād al-`aqil wa ma`qul* yang berimplikasi pada keniscayaan setiap jiwa berhubungan dengan Tuhan sebagai kuasa sebab efisien bagi seluruh jiwa dalam pandangan realitas wujud Mulla Sadra.

Kata Kunci: Ateisme, Filsafat Jiwa, Mulla Sadra, Spiritualitas

Pendahuluan

Dalam era yang didominasi oleh kemajuan teknologi, globalisasi, dan perubahan sosial yang cepat, manusia sering kali kehilangan arah dalam menjalani kehidupan mereka. Dalam konteks ini, spiritualitas tampak semakin banyak menarik perhatian sebagai cara untuk menjembatani kesenjangan antara dunia material dan kebutuhan batiniah manusia. Fenomena kebangkitan spiritualitas merujuk pada pergerakan dan minat yang semakin meningkat terhadap pencarian makna, koneksi dengan hal yang lebih besar, dan eksplorasi dimensi yang lebih mendalam pada kehidupan sehari-hari.¹

Bahkan, dunia Barat yang sebelumnya sering dikaitkan dengan kemajuan ilmiah dan sekularisme, kini menjadi panggung bagi pergerakan spiritual yang semakin kuat. Di Amerika Serikat dan negara-negara Barat secara umum, kebutuhan dan minat terhadap spiritualitas, tampak semakin meningkat dari hari ke hari. Ini terbukti dengan maraknya budaya hippies, di mana orang-orang yang menganutnya melakukan pengembalaan untuk mencari makna hidup dengan mempelajari kebijaksanaan Timur seperti Yoga,

¹ John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrend 2000* (William Morrow, 1990), 17.

Hinduisme, Budisme, Zen, Taoisme, bahkan Sufisme.² Fenomena ini diiringi dengan munculnya *the new religions* (agama-agama baru), gerakan *quasi-religions*, spiritualisme model kultus dan sebagainya.³

Bahkan, kelompok ateis yang menolak keberadaan Tuhan dan ajaran agama juga berupaya mencari spiritualitas. Baru-baru ini, dalam wacana ateis, muncul sebuah varian ateisme yang mengeksplorasi gagasan spiritualisme ke dalam ide ateismenya. Kemunculan ini merupakan perubahan baru dalam wacana ateis saat ini yang disebut *Spiritual Atheism* atau spiritualitas tanpa Tuhan. Gagasan *Spiritual Atheism* ini secara jelas tampak dalam beberapa karya tokoh ateis seperti Andre Comte-Sponville, Steve Antinoff, dan Eric Maisel.⁴

Wacana *Spiritual Atheism*, bila ditelisik, sebenarnya berakar pada kerangka berpikir yang berkembang pesat seiring kemajuan sains dan teknologi. Kerangka ini, secara epistemologi bersandar pada empirisme-saintisme, sedangkan secara ontologi bersandar pada materialisme. Onto-epistemologi ini, membentuk corak berpikir yang serba fisikal, sehingga keberadaan entitas-entitas non materi—termasuk Tuhan—tertolak. Lebih dari itu, dalam kerangka ini telah berkembang ilmu neurosains(*neuroscience*) yang fokus membahas struktur kerja otak dan fenomena kesadaran manusia. Hasil-hasil riset dalam neurosains telah sampai pada kesimpulan bahwa aktivitas mental⁵ berhubungan bahkan identik dengan fungsi tertentu dari otak (materi). Apa yang ingin dibangun oleh kerangka ini adalah pandangan dunia materialistik di mana tidak ada sesuatu selain materi. Tidak ada wujud supranatural atau

² Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf* (Mizan Pustaka, 2005), 23–24.

³ J. Yinger Milton, *The Scientific Study of Religion* (Cambridge University Press, 1970), vii.

⁴ Teemu Taira, “Atheist Spirituality: A Follow on New Atheism,” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 (Januari 2012): 392.

⁵ Dalam penelitian ini, istilah mental, pikiran dan jiwa akan digunakan secara bergantian dengan maksud yang sama yaitu entitas imateri dalam raga.

transcendental seperti Tuhan ataupun akhirat; bahkan jiwa manusia pun telah didentikkan dengan otak (materi).⁶

Berdasarkan basis inilah *Spiritual Atheism* mengembangkan pemikirannya. Karena aspek batin manusia, yakni jiwa, mental atau pikiran dianggap identik dengan otak, maka spiritualitas tidak lagi relevan dikaitkan dengan keyakinan terhadap Tuhan. Ini tampak dalam pandangan Sponville yang menyatakan bahwa jiwa merupakan fungsi, kapasitas dan tindakan yang berasal dari kerja otak (materi). Menurutnya, jiwa tidak akan eksis tanpa keberadaan otak terlebih dahulu. Lebih luas, alam (materi) ada terlebih dahulu sebelum jiwa memahaminya. Dengan demikian jiwa bukanlah substansi melainkan fungsi yang muncul setelah materi. Selanjutnya, dengan kapasitas jiwa ini, manusia mampu mengakses yang absolut, yang tak terbatas dan yang abadi, yakni keseluruhan realitas (materi).⁷

Jika jiwa manusia hanya dianggap sebagai properti fisik (otak), maka validitas pengalaman mistis para nabi dan wali yang menjadi basis ajaran agama juga akan tertolak. Pengalaman Nabi yang berjumpa dengan Tuhan, misalnya, dalam kerangka ini hanya akan dianggap sebagai kesalahan fungsi otak yang tidak ada realitasnya. Di samping itu, spiritualitas, jika pun diakui sebagaimana dalam *Spiritual Atheism*, dicari dalam dunia materi tanpa ada kaitannya dengan Tuhan.

Dari uraian di atas, terdapat beberapa karakteristik yang menandai gagasan spiritualitas dalam *Spiritual Atheism*. Pertama, peralihan konsep spiritualitas dari yang sebelumnya merupakan domain ketuhanan (teosofi) menjadi domain akal budi. Kedua, imanensi spiritualitas, yakni bahwa spiritualitas telah ditarik ke ranah persoalan material duniawi serta terlepas dari kemandirian dan

⁶ Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience* (Cambridge University Press, 2009), 2.

⁷ Andre Comte Sponville, *The Book of Atheist Spirituality* (Bantam Press, 2008), 2.

transendensinya. Ketiga, pembebasan hasrat-harsrat manusiawi dari belenggu aturan agama dan Tuhan.

Gagasan mengenai *Spiritual Atheism* bertentangan dengan ajaran agama secara umum, khususnya agama Islam. Dalam Islam, Tuhan merupakan sumber spiritualitas bagi manusia. Agama disediakan sebagai petunjuk. Lalu akal untuk mengungkap kebenaran dalam petunjuk tersebut. Adalah suatu hal yang mustahil untuk memenuhi kebutuhan spiritual manusia dengan melepaskan kepercayaan terhadap Tuhan atau melalui jalan yang bukan agama.⁸

Orang beriman sepakat bahwa Tuhan merupakan *sangkan-paran* dari kehidupan manusia dan seluruh alam. Dari-Nya manusia berasal dan kepada-Nya manusia kembali. Orang yang beriman menjalani kehidupan dengan beramal, belajar dan berusaha karena-Nya.⁹ Dengan demikian, kehidupan manusia beriman diwarnai oleh kebermaknaan sebab mengenal asal dan tujuan dari kehadirannya di dunia.

Oleh karena itu, kebutuhan mengenai respon dari sudut pandang Islam terhadap perkembangan wacana *Spiritual Atheism* sangat diperlukan. Dalam tradisi filsafat Islam, Mulla Sadra dikenal sebagai seorang intelektual Muslim terbesar pada masanya dengan sebuah karya fenomenal berjudul *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* yang berkaitan dengan metafisika, kosmologi dan eskatologi. Aliran filsafat Mulla Sadra kemudian dikenal dengan Teosofi Transenden.¹⁰

Secara ontologis, bangunan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, didasarkan pada tiga prinsip yaitu fundamentalitas wujud, gradasi wujud dan gerak substansial. Sedangkan secara epistemologis, *al-*

⁸ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Iman Semesta : Merancang Piramida Keyakinan* (Al-Huda, 2005), 4.

⁹ M. Baharuddin, "Eksistensi Tuhan dalam Pandangan Ateisme," *Wahana Akademika* 2, no. 1 (2015): 96, <https://doi.org/10.21580/wa.v2i1.824>.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam* (Sadra Press, 2017), xxxii–xxxiii.

Hikmah al-Muta'āliyah menggunakan metode *burhāni* (rasional) dan *īnfāni* (sufistik).¹¹ Melalui kerangka ini, Mulla Sadra menjustifikasi pandangan filsafat jiwanya yang relevan untuk meninjau wacana *Spiritual Atheism*.

Dalam konteks ini, peneliti hendak memaparkan lebih jauh wacana *Spiritual Atheism* untuk ditinjau dan dianalisis secara kritis berdasarkan filsafat jiwa Mulla Sadra yang memiliki posisi teologis dan filosofis yang bersifat rasional-sufistik namun tidak anti sains.

Penelitian ini merupakan riset/kajian pustaka (*library research*) sehingga termasuk penelitian kualitatif. Kajian pustaka memanfaatkan informasi dari sumber tertulis, seperti buku, artikel, koran, dan lain-lainnya.¹² Adapun teknik analisis yang digunakan dalam penelitian ini yaitu analisis koherensi intern. Koherensi intern merupakan teknik analisis yang mengevaluasi keterkaitan, kesatuan, konsistensi dan alur dalam suatu pemikiran, termasuk hubungan antara gagasan dan argumen yang disajikan. Ini bertujuan untuk memastikan adanya struktur yang logis, dapat dipahami dan tidak kontradiktif.¹³ Dengan analisis ini, peneliti akan berupaya menguraikan pemikiran *Spiritual Atheism*, serta menguji konsistensi dan kesinambungan logisnya dengan menggunakan tinjauan Filsafat Jiwa Mulla Sadra.

Kerangka Pemikiran *Spiritual Atheism*

Onto-Epistemologi *Spiritual Atheism* : Materialisme-Empirisme-saintisme

Spiritual Atheism bersandar pada kerangka epistemologi empirisme-saintisme. Secara etimologis, kata epistemologi berasal

¹¹ Halimatuzzahro Marzuki, “Filsafat Ketuhanan Mulla Shadra,” *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 4, no. 1 (Juli 2022): 42–44, <https://doi.org/10.20414/sophist.v4i1.66>.

¹² Raihan, *Metodologi Penelitian* (UIN Jakarta Press, 2017), 32.

¹³ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Kanisius, 2021), 44.

dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan, sementara *logos* berarti ilmu, teori atau konsep. Dengan demikian, epistemologi bermakna ilmu tentang pengetahuan. Sedangkan secara terminologis, epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang secara mendalam mempelajari sifat, asal-usul, struktur, metode dan validitas pengetahuan.¹⁴ Pembahasan mengenai epistemologi berarti penyelidikan tentang aspek-aspek dalam pengetahuan mulai dari apa itu pengetahuan, bagaimana mengetahui dan bagaimana membuktikan bahwa suatu pengetahuan valid. Di sini, akan dibahas kerangka epistemologi dalam Ateisme Spiritual yang mengacu pada dua kata kunci, yaitu empirisme dan saintisme.

Secara etimologis, istilah empirisme berasal dari kata Yunani *emperia* yang berarti pengalaman.¹⁵ Sedangkan secara terminologis, empirisme adalah suatu pendekatan filosofis dan epistemologis yang menyatakan bahwa pengetahuan sejati hanya dapat diperoleh melalui pengalaman dan observasi langsung dari dunia nyata. Dalam konteks empirisme, pengetahuan tidak dapat diperoleh melalui pemikiran atau penalaran semata (*apriori*), tetapi harus didasarkan pada pengamatan konkret terhadap fenomena alam atau pengalaman indrawi.¹⁶

Pendekatan ini menekankan bahwa manusia memulai pengetahuannya dengan tabula rasa, atau lembaran kosong, dan pengetahuan mereka berkembang melalui interaksi dengan dunia fisik dan pengalaman pribadi.¹⁷ Pemikiran empiris menciptakan dasar untuk metode ilmiah saintifik, di mana untuk memperoleh pengetahuan yang benar, seseorang mesti mengumpulkan data

¹⁴ Abdul Khobir, *Filsafat Pendidikan Islam Landasan Teoritis dan Praktis* (STAIN Pekalongan Press, 2007), 25–26.

¹⁵ Suaedi, *Pengantar Filsafat Ilmu* (IPB Press, 2016), 91.

¹⁶ Anil Gupta, *Empiricism and Experience* (Oxford University Press, 2006), 59–60.

¹⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Penguin Books, 1997), 109.

empiris, mengamati, dan menganalisis hasil eksperimen untuk membangun teori dan pengetahuan yang dapat diandalkan.¹⁸

Empirisme dekat dengan saintisme. Bahkan, saintisme adalah kelanjutan dari empirisme yang paling radikal. Istilah saintisme merujuk pada kepercayaan bahwa metode sains natural, ketagori-kategorinya, serta segala sesuatu yang berkaitan dan diakui dalam sains natural, merupakan satu-satunya jenis (pengetahuan) yang layak diterima dalam semua penemuan baik filosofis ataupun yang lainnya.¹⁹

Lebih jauh, saintisme merupakan pandangan bahwa sains adalah satu-satunya pengetahuan dan bahwa metodologi sains adalah satu-satunya metode yang benar untuk memperoleh pengetahuan. Semua hal, dalam pandangan ini, seharusnya dipahami dan dijelaskan dengan menggunakan teori-teori sains. Bidang-bidang penyelidikan lain, termasuk filsafat, seni, sejarah, agama, moral, dan ilmu-ilmu sosial, mesti disatukan dengan sains atau jika tidak dikecualikan sebagai bukan ilmu pengetahuan. Saintisme menolak bahwa salah satu dari bidang ini memiliki metodologi yang berbeda dan dalam banyak versi menolak klaim bahwa ada pengetahuan estetika, moral, atau agama.²⁰

Dalam usaha menjelaskan realitas secara objektif berdasarkan prinsip-prinsip alamiah itu, digunakanlah metode saintifik. Hasil dari pengungkapan metode saintifik ialah sains (ilmu alam). Metode saintifik ialah prosedur dan langkah sistematis yang dijalankan untuk memperoleh pengetahuan mengenai realitas. Metode saintifik juga disebut *logico-hypothetico-verifikasi* karena penyelidikannya didasarkan pada persepsi inderawi, membuat hipotesis, melibatkan uji coba dan

¹⁸ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Lesfi, 2016), 101.

¹⁹ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, 1996), 344.

²⁰ Nicholas & Jiyuan Yu Bunnin, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Blackwell Publishing, 2004), 624.

kontrol hasil. Dengan demikian, metode saintifik dimulai dengan pengamatan inderawi dan diakhiri dengan pengujian inderawi juga.²¹

Pandangan ini sejalan dengan dasar epistemologi *Spiritual Atheism*. Menurut Sponville, sains adalah ilmu yang objektif dengan penjelasan paling valid mengenai alam sebab teruji secara empiris. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa pengalaman inderawi lebih krusial dan definitif bila berkaitan dengan pembuktian mengenai realitas dibandingkan pemikiran.²² Karenanya, posisi ateisme adalah yang paling tepat, sebab melepaskan berbagai penjelasan supranatural dari alam menuju penjelasan yang sepenuhnya natural.²³

Dengan mengakui bahwa metode saintifik dengan uji empiris sebagai satu-satunya pengetahuan yang valid, maka materialisme menjadi pandangan yang kompatibel dengan epistemologi ini. Adapun materialisme merupakan pandangan ontologi yang melihat segala sesuatu yang benar-benar ada hanyalah materi atau fisik.²⁴ Materialisme menyatakan bahwa tidak ada sesuatu selain materi. Semua fenomena merupakan hasil interaksi ataupun rekayasa antar materi.²⁵

Terkait materialisme, Sponville berpendapat bahwa seluruh yang ada hanyalah materi (alam), berbagai fenomena pun muncul sebagai hubungan interaksi yang terjadi antar materi, termasuk fenomena ruh, jiwa dan pikiran.²⁶ Realitas tertinggi atau yang dalam agama disebut Tuhan, jika pun ada, bukanlah subjek tertentu ataupun ruh yang berkehendak. Sebaliknya, ia pastilah materi, energi atau alam itu sendiri tanpa subjek, kehendak, tujuan dan tanpa

²¹ M. Subhi Ibrahim, *Asas-Asas Filsafat* (Nagakusuma, 2013), 135.

²² Sponville, *The Book of Atheist Spirituality*, 160.

²³ Sponville, 49.

²⁴ Paul K. Moser dan J. D. Trout, *Contemporary Materialism: A Reader* (Routledge, 2005), 1.

²⁵ Firdaus M. Yunus, *Materialisme* (Bambu Kuning Utama, 2019), 1.

²⁶ Sponville, *The Book of Atheist Spirituality*, 158.

akhir.²⁷ Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa yang benar-benar terbukti, sejauh yang diketahui manusia selama ini ialah materi, alam fisik. Tidak ada satu fakta pun yang membuktikan kehadiran entitas supranatural atau wujud yang lebih tinggi dari materi seperti Tuhan.²⁸

Teori Identitas Pikiran-Otak

Sebagai konsekuensi kerangka epistemologi dan ontologi berbasis sains, mau tak mau aspek batin manusia (jiwa, pikiran, perasaan dan sebagainya) harus diterjemahkan dalam penjelasan saintifik. Teori identitas pikiran muncul dalam kerangka materialisme reduktif. Teori ini dikenal sebagai teori monistik materialistik pikiran (*materialist monist theory of mind*). Sejumlah filsuf mengembangkan teori ini, dan di antara mereka, U. T. Place, J. J. C. Smart, Herbert Feigl, D. Armstrong, David Lewis dan lain-lain.²⁹

Teori identitas pikiran dan otak adalah pendekatan dalam filsafat pikiran yang mengklaim bahwa setiap jenis keadaan mental dapat diidentifikasi secara langsung dan identik dengan jenis keadaan fisik atau otak tertentu. Pada dasarnya, teori ini menyatakan bahwa pikiran seseorang, yakni daya nalar, perasaan dan pengalaman mental lainnya, adalah manifestasi langsung dari proses atau keadaan fisik yang terjadi di otak. Identitas ini mencoba menghubungkan dua domain yang sering dianggap berbeda, yaitu domain mental dan fisik; jiwa dan raga, dengan menyatakan bahwa keduanya sebenarnya adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.³⁰ Teori inilah yang menjadi dasar spiritualitas tanpa Tuhan dalam *Spiritual Atheism*.

²⁷ Sponville, 128.

²⁸ Sponville, 109.

²⁹ K. T. Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind* (Blackwell Publisher, 2001), 72.

³⁰ Maslin, 71.

Argumentasi Spiritualitas tanpa Tuhan

Mengenai Spiritualitas, Sponville sejalan dengan definisi yang berkembang di Barat. Ia menyatakan: *“Diserap dari artinya yang paling luas, bisa dikatakan spiritualitas mencakup seluruh aspek kehidupan manusia yang sesungguhnya; spiritual lebih kurangnya berpadanan dengan kata mental atau ruhaniah”*.³¹ Selanjutnya, ia berpendapat bahwa spiritualitas merupakan kehidupan ruh (jiwa). Adapun ruh (jiwa) ia definisikan sebagai sesuatu yang berpikir, yakni yang meragukan, menegaskan, menolak, mengetahui, merasa, berkamauan, berhasrat, berimajinasi. Intinya, segala bentuk pengalaman psikis atau mental manusia.³² Lebih lanjut, Sponville menyatakan bahwa tanpa otak, ruh tidak akan eksis. Sebab, ruh bukanlah substansi melainkan sebuah fungsi, kapasitas dan aktivitas otak itu sendiri.³³

Dalam kerangka ini, tidak ada sesuatu selain materi. Adapun entitas yang biasanya diatribusikan sebagai entitas non materi, seperti mental, pikiran, kondisi psikologis dan jiwa merupakan keberadaan yang muncul karena perubahan-perubahan material. Entitas seperti ini bergantung mutlak—bahkan identik— dengan materi. Ia tidak memiliki kedayagunaan kausal, juga tidak mutlak diperlukan untuk berfungsinya alam semesta material.³⁴

Karena pikiran dan jiwa dianggap identik dengan materi, yakni fungsi sistem saraf pusat pada otak, maka spiritualitas manusia juga berbasis materi dan tidak berkaitan dengan Tuhan. Melalui kerangka ini, *Spiritual Atheism* menetapkan dasar-dasar bagi spiritualitas tanpa Tuhan, yakni upaya pencarian makna hidup dengan menggunakan perangkat materi (fungsi otak) dalam dunia yang keseluruhannya adalah materi.

³¹ Sponville, *The Book of Atheist Spirituality*, 157.

³² Sponville, 156.

³³ Sponville, 157.

³⁴ Yunus, *Materialisme*, 4.

Pengalaman mistik seperti perasaan menyerupai samudera, kesatuan, keberlimpahan, kesederhanaan, keheningan, keabadian, ketentraman, penerimaan, kemerdekaan—yakni seluruh pengalaman batin yang biasanya dianggap sebagai pengalaman agama (*religious experience*)—merupakan pengalaman yang murni imanen. Pengalaman seperti itu tidak memiliki unsur teologis atau aspek-aspek keimanan tertentu. Sponville menyatakan bahwa pengalaman mistik seperti ini tidak membutuhkan postulat Tuhan, ajaran agama, atau tuntunan Nabi, rabi atau pendeta. Menurutnya, dunia sudah cukup.³⁵

Kerangka Filsafat Jiwa Mulla Sadra

Epistemologi *Burhāni-’Irfāni* (Rasional-Sufistik) dan Ontologi Wujud

Epistemologi Mulla Sadra terkait dengan klasifikasinya mengenai ilmu. Ia membagi ilmu menjadi ilmu *husūlī* dan ilmu *hudūrī* yang merupakan pembagian ilmu berdasarkan ada atau tidaknya perantara yang memisahkan subjek dan objek pengetahuan. Apabila suatu objek pengetahuan diketahui oleh subjek tanpa perantara atau hadir secara langsung pada subjek, maka disebut ilmu *hudūrī*. Sedangkan, jika objek pengetahuan diketahui oleh subjek melalui perantara, maka disebut ilmu *husūlī*. Tentang dua jenis ilmu ini, Mulla Sadra menyatakan bahwa ilmu *hudūrī* merupakan pengetahuan subjek mengenai keberadaan (wujud) objek, sedangkan ilmu *husūlī* merupakan pengetahuan subjek mengenai *mahiyyah* (keapaan) objek yang diketahui.³⁶

Epistemologi *burhāni* berkaitan dengan ilmu *husūlī*. Ilmu jenis ini dapat diurai secara konseptual sehingga banyak tinjauan yang dapat diterapkan pada ilmu *husūlī*. Berdasarkan ada-tidaknya justifikasi, ilmu *husūlī* dibagi menjadi dua, yaitu *tasāwwur* atau

³⁵ Sponville, *The Book of Atheist Spirituality*, 176.

³⁶ Kholid Al-Walid, *Peta Filsafat Islam: Perjalanan Filsafat Masya’iyah menuju Hikmah Muta’aliyyah* (Sadra Press, 2020), 75.

konsepsi dan *tasdiq* atau asersi. Pengetahuan tanpa justifikasi atau sekedar konsep tunggal disebut *tasāwwur*.³⁷ Contoh pengetahuan tentang pohon. Sedangkan pengetahuan dengan justifikasi disebut *tasdiq*. Contoh proposisi pohon itu berbuah.

Ditinjau dari jumlah *misdāq*-nya di realitas eksternal, ilmu *husūli* dapat dibagi menjadi dua, yaitu universal (*kullī*) dan partikular (*juz'*). Konsep universal (*kullī*) merupakan konsep yang dapat diterapkan pada banyak *misdāq* di realitas eksternal.³⁸ Contoh, konsep manusia yang dapat diterapkan pada *misdāq* Joko, Widodo, Prabowo dan seterusnya. Sedangkan konsep partikular adalah konsep yang hanya memiliki satu *misdāq* di realitas eksternal.

Selanjutnya, dilihat dari butuh atau tidaknya proses penalaran, ilmu *husūli* dapat dibagi menjadi aksiomatis (*badīhiyyāt*) dan teoritis (*nazariyyāt*). Pengetahuan aksiomatis ialah ilmu *husūli* yang diperoleh tanpa proses penalaran. Tabātabā'i membagi pengetahuan aksiomatis ini menjadi enam jenis, yaitu primer (*awwaliyyāt*), empiris eksternal (*mabsūsāt*), empiris internal (*wiḍāniyyāt*), empiris teruji (*tajrubiyyāt*), intuitif (*fitriyyāt*), dan informasi kolektif yang pasti benar (*mutawātirāt*). Sedangkan, pengetahuan teoritis ialah jenis ilmu *husūli* yang memerlukan proses penalaran.³⁹ Dalam hal ini, metode *burhāni* berkaitan dengan aktifitas merangkai pengetahuan aksiomatis ini ke dalam susunan proposisi yang logis sehingga diperoleh kesimpulan yang definitif.⁴⁰

Dalam ilmu *husūli* juga dikenal tiga jenis konsep universal, yaitu konsep universal primer (*ma'qūlat awwaliyah*), konsep sekunder filsafat (*ma'qūlat tsaniyah falsafiyah*) dan konsep universal logis (*ma'qūlat tsaniyah mantiqiyah*). Ini merupakan penemuan khas dalam

³⁷ Al-Walid, 67–69.

³⁸ Muhammad Shaqīr, *Nazariyyah al-Ma'rifah 'inda Ṣadr al-Muta'allibin ash-Shirāzī* (Dār al-Hādī, 1996), 90.

³⁹ Shaqīr, 95–97.

⁴⁰ Nano Warno, “Metode Demonstrasi (Burhān) dalam Filsafat Islam,” *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 17, no. 2 (2022): 313.

filsafat Islam yang tidak ditemukan dalam pemikiran filsafat sebelumnya. Universal primer adalah konsep-konsep umum dalam ilmu *husūli* yang diabstraksikan dari pengamatan indera terhadap wujud partikular pada realitas eksternal. Kemudian universal sekunder filsafat adalah konsep-konsep umum yang diabsraksikan oleh akal dengan mengamati kondisi-kondisi dan relasi antar wujud pada realitas eksternal. Terakhir konsep universal sekunder logis adalah konsep-konsep umum yang diperoleh akal dengan mengamati hubungan-hubungan antar *ma'qūlāt-ma'qulāt* yang ada di mental.⁴¹

Jika dilihat berdasarkan klasifikasi ilmu-ilmu di atas, dapat disimpulkan bahwa secara epistemologis, Teosofi Transenden tergolong ke dalam rasional dan empirik sekaligus. Mulla Sadra mengakui bahwa dalam ilmu *husūli*, pada mulanya, manusia sebagai subjek yang mengetahui, mencerap forma-forma inderawi pada realitas eksternal, yang mana forma-forma inderawi yang diperoleh ini nantinya akan disimpan dan diabstraksi oleh akal menjadi universal primer (*ma'qulāt arwāliyyah*). Dengan bahan-bahan inilah akal, disamping universal-universal lain seperti universal filsafat dan universal logis, secara aktif mengkonstruksi pengetahuan-pengetahuan. Epistemologi semacam ini, dalam Teosofi Transenden disebut dengan epistemologi *burbāni* (rasionalisme). Dengan demikian, metode *burbāni* dalam Teosofi Transenden sudah mencakup empirik.

Epistemologi *Irāfāni*, berkaitan dengan ilmu *hudūri*. Definisi ilmu *hudūri* adalah hadirnya forma pengetahuan pada subjek tanpa perantara. Adapun forma pengetahuan yang hadir tersebut bukanlah *māhiyyah* atau keapaannya melainkan wujud atau keberadaannya. Bagi Mulla Sadra pengetahuan jenis ini, merupakan pengetahuan yang sejati. Ini sejalan dengan prinsip fundamentalitas wujudnya yang menyatakan bahwa realitas yang sejati, mendasar dan hakiki

⁴¹ Shaqīr, *Nazariyyah al-Ma'rīfah 'inda Ṣadr al-Muta'allihin ash-Shirāzī*, 93–95.

adalah wujud maka pengetahuan yang sejati tak lain adalah pengetahuan tentang wujud.⁴²

Dalam pandangan Mulla Sadra, ilmu *hudūri* merupakan keharusan apabila manusia hendak mengetahui—atau dalam bahasa tasawwuf disebut *mukāshafah* (penyingkapan)—realitas sejati segala sesuatu. Mengenai ini Mulla Sadra menyatakan bahwa orang yang tidak mencapai penyingkapan (mengenai realitas sejati yaitu wujud), maka ia sebenarnya tidak memiliki pengetahuan (sejati) apapun.⁴³

Jika dilihat dari sudut pandang bahwa pengetahuan yang sejati adalah pengetahuan mengenai wujud, sesungguhnya pengetahuan dalam pandangan Mulla Sadra dapat dikategorikan dalam kategori ontologi. Namun dilihat dari proses memperoleh dan validasinya, pengetahuan dapat dikategorikan dalam pembahasan epistemologi.⁴⁴

Secara epistemologis, Mulla Sadra memecahkan problem filosofis pengetahuan dengan gagasannya mengenai korespondensi antara subjek dengan objek pengetahuan (*ittihād ‘āqil wa al-ma’qūl*). Ini didasarkan pada klasifikasi wujud menjadi internal dan eksternal di mana Mulla Sadra mengakui bahwa terdapat wujud eksternal yang dapat diketahui oleh subjek. Dengan ilmu *hudūri* kedua wujud tersebut pada hakikatnya adalah satu kesatuan, karena pengetahuan mengenai realitas eksternal hadir secara internal pada subjek dalam bentuk wujudnya bukan *māhiyyah*. Ini juga berkaitan dengan validasi dan verifikasi kebenaran mengenai pengetahuan subjek terhadap realitas eksternal. Artinya, tepat atau tidaknya korespondensi antara subjek dan objek pengetahuan tersebut menentukan benar atau tidaknya suatu pengetahuan.⁴⁵ Pengetahuan ini dimungkinkan

⁴² Mulla Sadra, *Ash-Shawāhid Ar-Rubūbiyyah fi al-Manāhij as-Sulūkiyah* (Muassasah at-Tārīkh al-‘Arabī, 1417), jil. 1, 141.

⁴³ Sadra, 141.

⁴⁴ Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyah al-‘Arba’ah* (Dār Ihyā’ At-Turāth Al-‘Arabiyah, 1981), jil. 1, 151.

⁴⁵ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra’s Trancendent Philosophy* (Ashgate, 2006), 93.

karena ditinjau dari sisi wujud-nya maka seluruh *manjūd* yang berada di realitas eksternal hakikatnya adalah sederhana, sebagaimana jiwa subjek yang sederhana.⁴⁶ Bagi subjek, pada satu sisi, ilmu *hudūri* menjadi basis untuk memvalidasi keberadaan dan kebenaran dari ilmu-ilmu *husūli*, ini adalah wilayah ilmu tasawwuf. Namun, di sisi lain, untuk menyampaikan kebenaran ini pada orang lain, ilmu *hudūri* bergantung pada ilmu *husūli* agar dapat divalidasi secara rasional-intelektual, inilah wilayah filsafat. Adapun metode dalam menyingkap pengetahuan ini nanti akan dibahas pada subbab filsafat jiwa Mulla Sadra.

Melalui kerangka epistemologi ini, Mulla Sadra menjustifikasi ontologi wujudnya yang mencakup argumen tentang fundamentalitas wujud, gradasi wujud dan gerak substansial. Ontologi ini menyatakan bahwa wujud merupakan dasar dari realitas, sedangkan *māhiyyah* (termasuk materi) merupakan turunan—yakni memperoleh keberadaannya—from wujud. Wujud adalah tunggal tetapi bergradasi dalam modus-modus keberadaannya dari wujud *al-Haqq* tertinggi (Tuhan) hingga materi pertama (*jism hayula*).⁴⁷ Wujud *al-Haqq* memancarkan keberadaannya hingga membentuk tatanan kosmos yang bertingkat-tingkat, dari alam *lahut, jabarut, malakut* hingga alam *nasut*. Perjalanan menurun ini disebut *qaws nuzūl*. Sedangkan perjalanan penyempurnaan alam-alam rendah menuju alam-alam yang lebih tinggi melalui gerak substansial disebut *qaws su'ūd*.⁴⁸ Mengenai ini, akan dibahas secara rinci pada pembahasan selanjutnya.

⁴⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat M. T. Misbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer) Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan* (Sadra Press, 2011), 162–65.

⁴⁷ Untuk rincian argumentasi fundamentalitas wujud dan gradasi wujud lihat: M. T. Ṭabāṭabā'ī, *Bidāyah al-Hikmah* (Dār Al-Fikr, 1387).

⁴⁸ Hasyim Adnani, *Konsep Ma'ad Transenden dalam Al-Qur'an* (Publica Indonesia Utama, 2023), 137–40.

Filsafat Jiwa Mulla Sadra

Definisi Jiwa

Jiwa merupakan kesempurnaan awal (primer) bagi raga (*jism*) organik alamiah (natural) yang memiliki potensi kehidupan.⁴⁹ Adapun yang dimaksud dengan kesempurnaan awal adalah faktor yang menjadi forma penentu aktualisasi suatu spesies untuk menjadi dirinya. Contoh, pada manusia rasionalitas (daya ‘*aql*’) merupakan kesempurnaan awal, sehingga aktualisasi manusia untuk menjadi dirinya adalah rasionalitasnya. Adapun yang dimaksud dengan raga (*jism*) adalah substansi tiga dimensi. Kemudian, batasan alamiah dan organik dicantumkan untuk membedakannya dengan raga artifisial,⁵⁰ sehingga yang dimaksud betul-betul organ fisik yang berfungsi dalam tubuh manusia sebagai lokus aktivitas jiwa seperti otak, jantung dan hati. Terakhir, batasan memiliki potensi kehidupan merujuk pada potensi untuk tumbuh (*numūn*), menyerap nutrisi (*tagħbiyyah*), berkembang-biak (*taulid*), bergerak dengan kehendak (*harakah irādiyyah*) dan mempersepsi (*idrāk*).⁵¹

Selanjutnya, yang perlu dipahami adalah bahwa meskipun dalam definisi jiwa terdapat batasan raga natural (*jism tabi’i*), yang mengandung makna materi, tetapi jiwa bukanlah materi itu sendiri. Jiwa, dalam pandangan filsuf adalah substansi imaterial dan tidak ada unsur-unsur materi di dalamnya. Tetapi, diakui keaktualannya memang bersama atau memerlukan lokus materi. Para filsuf meyakini bahwa bukti keberadaan jiwa disadari oleh manusia secara aksiomatis (*bādihi*). Dengan mengamati kedinianya, yakni kesadaran

⁴⁹ Hasan Zādeh Amūli, *Uyūn Masa’il al-Hikmah wa Sarb al-Uyūn fī Sharh al-Uyūn* (Muassasah Intisharāh Amīr Kabīr, 1385), 93.

⁵⁰ Contoh raga alamiah adalah otak manusia, sedangkan contoh raga artifisial adalah robot yang dapat bergerak karena baterai.

⁵¹ Amūli, *Uyūn Masa’il al-Hikmah wa Sarb al-Uyūn fī Sharh al-Uyūn*, 93–103.

mengenai “aku”, maka manusia akan menyadari sesuatu selain raganya yang hadir dan tidak dapat disangkal. Sesuatu itulah jiwa.⁵²

Jiwa sebagai Substansi Imaterial

Mulla Sadra meyakini bahwa jiwa adalah suatu substansi.⁵³ Dalam mendefinisikan jiwa, Mulla Sadra memandang bahwa jiwa adalah kesempurnaan awal—yang juga mengandung makna forma penentu spesies (*sūrah naū’iyah*) dan daya (*quwwah*)—dari raga tertentu.⁵⁴ Sementara, dalam filsafat, forma penentu spesies merupakan salah-satu dari kategori substansi. Maka dapat disimpulkan bahwa jiwa adalah substansi.⁵⁵

Argumentasi mengenai jiwa sebagai substansi dapat disusun dalam uraian berikut. Pertama, tidak diragukan bahwa terdapat *jism* yang darinya bermunculan efek-efek yang beragam contoh tumbuhan yang tumbuh dan menutrisi dirinya; hewan yang tumbuh, menutrisi dirinya, bergerak dengan kehendak dan berkembang biak; atau manusia yang memiliki efek-efek pada tumbuhan dan hewan tadi ditambah kemampuan berpikir.⁵⁶ Kedua, perbedaan dan keragaman efek-efek yang muncul mengisyaratkan adanya sebab-sebab yang beragam. Ketiga, sumber efek-efek yang beragam pada *jism*, diasumsikan bisa disebabkan oleh materi atau forma ragawi. Tetapi, asumsi bahwa efek-efek pada *jism* disebabkan oleh materi atau forma ragawi tidak dapat dipertahankan karena dua alasan. Pertama, berdasarkan kenyataan yang pasti diketahui bahwa *jism*—sebagai *jism*—hanya akan memiliki efek yang satu dan seragam. Kedua, materi pada dirinya sendiri adalah potensial, bahkan

⁵² Amūli, 109.

⁵³ Amūli, 207.

⁵⁴ Sadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, jil. 8, 9–13.

⁵⁵ Sadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, jil. 8, 23–27.

⁵⁶ Ini berbeda dengan *jism* (raga) yang hanya memiliki efek tunggal. Contoh batu yang selama tidak dikenai gaya (dalam fisika disimbolkan dengan *F* atau *force*), maka ia hanya akan diam dan tidak berefek apapun.

aktualitasnya adalah potensialitas. Karena itu, mustahil materi atau forma ragawi yang menjadi sumber efek-efek pada *jism*. Oleh karena itu, sumber efek pada *jism* adalah hal lain di luar itu. Sumber itulah jiwa.⁵⁷ Argumentasi ini membuktikan bahwa jiwa bukanlah aksiden dari *jism*, melainkan substansi yang berdiri sendiri.

Sejalan dengan pendapat di atas, Amūli berpendapat bahwa meskipun kesempurnaan awal bagi suatu genus (seperti raga instrumental pada jiwa) mencakup makna forma (*sūrah*) bagi suatu materi (*māddah*), namun jiwa sebagai kesempurnaan awal berbeda dengan forma ragawi seperti itu. Perbedaannya terletak pada bahwa setiap forma ragawi hanya ada di dunia eksternal yang saling bergantung dengan materi, baik pada kemunculannya maupun keberlangsungan wujudnya.⁵⁸ Gabungan antara forma ragawi dan materi ini hanya membentuk raga (*jism*), bukan membentuk jiwa. Amūli menyatakan bahwa jiwa berbeda dari raga (*jism*), meskipun untuk mengada, jiwa bergabung dengan raga yang memiliki potensi kehidupan dan atau kejiwaan.⁵⁹ Ini, pada satu sisi, menunjukkan bahwa jiwa adalah substansi, dan pada sisi lain menunjukkan bahwa jiwa berbeda dengan raga (*jism*). Jika jiwa bukan raga, maka ia tidak mengandung materi. Jika jiwa tidak mengandung materi, maka jiwa adalah substansi imaterial.

Amūli mengajukan beberapa argumentasi mengenai berbedanya jiwa dari raga dan imaterialitas jiwa. Pertama, bahwa manusia terdiri dari dua aspek yaitu lahir dan batin. Aspek batin seperti pengetahuan manusia tentang dirinya selalu diketahuinya secara aksiomatis. Sedangkan aspek lahir yaitu raganya tidak selalu diketahuinya, contoh mengalirnya darah dalam tubuh yang tidak disadari oleh manusia. Kedua, raga selalu berganti (berubah) sedangkan jiwa tidak berganti. Buktinya seseorang mengalami

⁵⁷ Abdullah Al-As'adi, *Buhūts fī an-Nafs al-Falsafī* (Dār Farāqad, 1428), 30.

⁵⁸ Amūli, *Uyūn Masā'il al-Hikmah wa Sarh al-Uyūn fī Sharh al-Uyūn*, 93–103.

⁵⁹ Amūli, 94–100.

penuaan di mana organ-organ tubuhnya mulai tidak efektif dan mengalami kerusakan, tetapi kesadaran dirinya tetap utuh dan tidak berubah. Ketiga, pada manusia kemampuan untuk mempersepsi (mengetahui) adalah daya jiwanya. Setiap objek yang dipersepsi oleh manusia masuk ke mentalnya dalam bentuk yang sederhana (tidak tersusun). Entitas yang sederhana seperti objek persepsi pasti bertempat pada entitas yang sederhana pula. Keempat, objek persepsi yang aktual pada jiwa manusia diperoleh dari sebab-sebab tertentu seperti belajar, berpikir dan sebagainya. Terkadang, objek persepsi yang diperoleh manusia dapat hilang seperti lupanya manusia terhadap pengetahuan yang telah dipelajarinya. Tetapi, karena keberadaan jiwanya, pengetahuan tersebut tidak hilang dan dapat muncul kembali tanpa sebab awalnya (belajar, berpikir dan sebagainya).⁶⁰

Argumen-argumen yang dikemukakan di atas membuktikan bahwa jiwa berbeda dari raga. Terdapat beberapa ciri khas jiwa yang tidak dimiliki oleh raga (*jism*) di antaranya kesinambungan dan ketidaktersusunan (kesederhanaan). Ini membuktikan bahwa jiwa merupakan entitas yang berbeda dan memiliki aspek independensi dari raga. Jika *jism* adalah substansi materi yang memeroleh forma (*sūrah*) dan jiwa bukanlah *jism*, maka jiwa bukanlah substansi materi yang memeroleh forma (*sūrah*). Dengan demikian, jiwa adalah substansi imaterial.

Relasi Jiwa dan Raga

Melalui uraian mengenai jiwa sebagai substansi imaterial di atas, maka Mulla Sadra terkategorikan ke dalam dualisme substansial jiwa-raga.⁶¹ Pandangan ini menyatakan bahwa jiwa merupakan substansi tersendiri yang berbeda dari raga. Namun, pembedaan

⁶⁰ Amūli, 45, 55, 87, 258.

⁶¹ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer* (Pustaka Sophia, 2018), 7.

antara jiwa dan raga di atas, masih menyisakan pertanyaan yang belum terjawab, yaitu bagaimana relasi antara jiwa dan raga?

Mulla Sadra terkait ini menyatakan bahwa setiap yang imateri tidak mempunyai aksiden asing (*ārid garīb*) karena sebagaimana telah dijelaskan, setiap aspek potensialitas dan persiapan berasal dari suatu entitas yang *māhiyah* dirinya merupakan potensialitas saja dan baru menjadi aktual ketika mendapat forma (*sūrah*). Entitas seperti ini, yakni materi, disebut materi ragawi pertama (*hayūla jismāniyyah*). Dengan demikian, implikasinya adalah bahwa pada satu sisi, jiwa itu imaterial, namun pada sisi lain, dengan mempertimbangkan bahwa jiwa dalam aktualisasinya berlokus pada *jism*, jiwa itu material. Ini menurut Mulla Sadra kontradiktori. Oleh karena itu, jalan keluarnya adalah bahwa jiwa bergantung pada raga hanya pada awal aktualisasinya.⁶²

Menurut Cipta Bakti Gama, pernyataan Mulla Sadra di atas hendak menunjukkan bahwa sejak semula, jiwa telah berinteraksi dengan raga. Relasi pertama antara jiwa dan raga terlihat pada status jiwa yang hanya bisa aktual apabila terdapat raga yang menyandang potensi untuk menjadi lokus jiwa.⁶³

Setelah aktual, interaksi jiwa dan raga terus terjadi. Buktinya, kondisi tubuh dapat memengaruhi status jiwa, semisal seseorang menjadi hilang kesadaran setelah tubuhnya keracunan. Atau sebaliknya, kondisi jiwa dapat berpengaruh pada tubuh semisal perasaan marah yang menyebabkan muka seseorang memerah, atau ketika seseorang merasa takut sehingga merinding.

Selanjutnya, terkait hubungan jiwa dan raga setelah raga hancur, posisi Mulla Sadra adalah mengakui keabadian jiwa. Artinya, setelah kehancuran raga, jiwa tetap wujud. Argumennya menyatakan bahwa raga (*jism*) berubah, tetapi jiwa tidak pernah berubah. Ini

⁶² Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-'Arba'ah*, 310.

⁶³ Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, 130.

membuktikan kebenaran bahwa jiwa hanya bergantung pada raga pada awal aktualisasinya, tetapi independen pada keberlangsungannya, yakni jiwa yang telah aktual akan secara kontinu ada tanpa terkait dengan raga. Ini dibuktikan pula dengan jiwa yang tidak rusak, meskipun raganya mengalami kerusakan.⁶⁴

Mulla Sadra mengajukan argumentasi terkait ini. Sebagaimana telah dibahas sepanjang penelitian ini, bahwa setiap entitas yang untuk mengada butuh pada yang lain, maka ia bersifat *mungkin*. Dan setiap yang *mungkin* membutuhkan sebab untuk menjadi aktual (mengada). Oleh karena itu, jiwa adalah akibat yang membutuhkan sebab untuk mengada.⁶⁵

Sejalan dengan hukum kausalitas, maka setiap akibat, selama sebab sempurnanya ada, maka tidak mungkin menjadi tiada. Adapun sebab sempurna terdiri dari sebab material, sebab formal, sebab efisien dan sebab final. Karena imaterialitas jiwa telah dibuktikan, maka jiwa tidak lagi membutuhkan atau independen dari sebab material pada awal aktualisasinya. Kemudian telah dibahas juga bahwa jiwa adalah kesempurnaan awal yang bermakna jiwa adalah forma penentu aktualisasi suatu spesies, artinya jiwa identik dengan sebab formalnya. Karena itu, sebab formal aktualisasi jiwa tidak mungkin menjadi tiada.⁶⁶

Dari situ, lengkaplah sebab sempurna keberlangsungan (kontinuitas) wujud jiwa. Selama sebab sempurna itu wujud, maka selama-lamanya jiwa tidak mungkin tiada. Kesimpulannya, jiwa yang telah aktual akan senantiasa wujud selama-lamanya, meskipun raganya hancur.

⁶⁴ Amūli, *Uyūn Masa'il al-Hikmah wa Sarh al-Uyūn fī Sharh al-Uyūn*, 405.

⁶⁵ Mulla Sadra, *Sharh Al-Hidāyah Al-Athiriyah* (Muassasah at-Tārīkh al-‘Arabī, 1422), 301.

⁶⁶ Sadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, jil. 8, 336–38.

Fakultas atau Daya Jiwa

Mulla Sadra membagi jiwa ke dalam tiga fakultas, yaitu jiwa nabati (tumbuhan), jiwa hewani dan jiwa manusia (rasional). Setiap fakultas jiwa memiliki daya-dayanya masing-masing. Dengan ketentuan, setiap jiwa yang lebih tinggi, mengandung daya-daya dari jiwa yang lebih rendah. Jiwa nabati memiliki tiga daya. Pertama daya nutrisi (*tagdhiyyah*) yaitu daya yang berfungsi untuk menghidupi raga serta meregenerasi bagian-bagian yang sudah tidak berfungsi. Kedua daya tumbuh (*nammiyah*) yaitu daya yang mengembangkan raga secara proporsional agar memiliki bentuk serupa dengan spesiesnya dalam aspek dimensi tinggi, dalam dan luas sehingga sempurna pertumbuhannya. Ketiga, daya reproduksi (*tawhid*), yaitu daya yang mengambil materi dari raga yang sama secara potensialitasnya, kemudian melakukan aktivitas dengan bantuan raga lain yang sesuai dengannya dalam menciptakan dan membentuk raga baru yang berkesesuaian.

Selanjutnya, jiwa hewani memiliki daya-daya yang terdapat pada jiwa nabati dengan tambahan daya bergerak dengan kehendak. Dalam jiwa hewani, gerak dengan kehendak didasarkan pada kemampuannya untuk mengindera objek eksternal, berimajinasi (*khayal*) dan berestimasi (*wahm*). Kemampuan mengindera objek eksternal pada jiwa hewani ditangkap secara parsial oleh imajinasi dan estimasinya, sehingga gerakan dengan kehendaknya hanya berkaitan dengan dua hal yaitu mendekati sesuatu yang diinginkannya (karena menyenangkan, nikmat dan sebagainya) disebut daya syahwat dan menjauhi sesuatu yang tidak diinginkannya (karena takut, menyakitkan dan sebagainya) disebut daya amarah (*gadab*).

Terakhir, jiwa manusia (rasional) memiliki seluruh daya pada jiwa nabati dan jiwa hewani dengan tambahan daya inteleksi ('*aqliy*). Keseluruhan daya jiwa manusia disebut juga daya persepsi (*qunwah idrakijyah*) atau daya mengetahui (*ilm*). Persepsi di sini bermakna pengetahuan/ilmu/mengetahui dengan memanfaatkan seluruh daya

jiwa manusia mulai dari indera, imajinasi, estimasi dan inteleksi. Kata mengetahui, pengetahuan atau ilmu lebih mencerminkan daya ini, sebab persepsi baik dalam penggunaan bahasa Inggris—bahasa aslinya—yaitu *perception* dan bahasa serapan Indonesia, yaitu persepsi ataupun dalam peristilahan psikologi, menunjukkan kesamaan makna atau identik dengan inderawi. Tetapi, mengingat penggunaan umum yang digunakan pakar filsafat, peneliti filsafat dan buku-buku filsafat dalam bahasa Indonesia menerjemahkan *idrāk* sebagai persepsi, maka dalam penelitian ini penggunaan kata persepsi dan pengetahuan akan digunakan secara bergantian sesuai pembahasan yang merujuk makna pada kata *idrāk*.

Daya *idrāk* pada jiwa manusia dapat dipandang dari dua aspek. Pertama, daya akal teoritis yaitu daya yang berfungsi untuk mencerap pengetahuan-pengetahuan universal (*kulliyah*) baik pengetahuan konseptual (*tasawwurat*) ataupun pengetahuan proporsional (*tasdiqat*). Kedua, daya akal teoritis yaitu daya yang berfungsi untuk mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk terkait tindakan berkesadaran (*ikhtiyārī*). Apabila jiwa manusia mencapai kesempurnaan yakni aktualnya daya akal praktis dan akal praktis, maka kedua daya ini menjadi tunggal, sehingga ilmunya adalah perbuatannya dan perbuatannya adalah ilmunya.⁶⁷

Analisis *Spiritual Atheism* Berdasarkan Filsafat Jiwa Mulla Sadra

Jika kerangka onto-epistemologi Mulla Sadra digunakan untuk menganalisis kerangka onto-epistemologi *Spiritual Atheism*, maka dapat dijabarkan dalam beberapa poin.

Pertama, problem garis demarkasi dalam epistemologi empirisme-saintisme. Sebagaimana telah dibahas, epistemologi ini mengklaim bahwa satu-satunya jenis pengetahuan yang valid tentang realitas (segala sesuatu) adalah sains-empirik. Pernyataan ini

⁶⁷ Sadra, *Ash-Shawāhid Ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyah*, jil. 1, 199–200.

kontradiktif. Ditinjau dari aspek objek material dan formalnya, sains adalah ilmu yang secara intrinsik terbatas pada objek material dunia pengalaman empiris (yang terbatas), sejauh dapat diamati instrumen indera (yang terbatas)⁶⁸ untuk dapat diukur secara kuantitatif (objek formal). Ketika sains yang terbatas dinyatakan sebagai penjelasan paling valid yang mampu menjelaskan segala sesuatu yang tentunya tidak terbatas, maka kontradiksi terjadi. Ini juga menunjukkan ketidakvalidan pernyataan bahwa Tuhan tidak ada berdasarkan sains, sebab wujud Tuhan yang tidak terbatas dan absolut tidak dapat disimpulkan ketiadaannya berdasarkan pengetahuan yang terbatas (sains).

Kedua, berdasarkan kerangka epistemologi Sadra, maka jenis pengetahuan yang mampu mengungkap realitas sejati segala sesuatu adalah sufisme (*īrfān*) bukan sains. Pembagian aksioma menjadi primer (*awaliyyāt*), empiris eksternal (*mabsūsāt*), empiris internal (*wijdāniyyāt*), empiris teruji (*tajrubiyyāt*), intuitif (*fitriyyāt*), dan informasi kolektif yang pasti benar (*mutawātirāt*) menunjukkan bahwa Mulla Sadra mengakui data-data empiris sebagai pengetahuan. Tetapi aksioma-aksioma ini hanya tahap awal. Pada tahap berikutnya, aksioma akan diabstraksi akal menjadi *ma'qūlāt* *ma'qūlāt* yang sifatnya universal dan digunakan untuk menyusun pengetahuan teoritis (*nazariyyāt*). Ini adalah wilayah ilmu *husūlī*.

Pada tahap selanjutnya, ketika memersepsi sesuatu, manusia tidak hanya menangkap gambaran *māhiyyah* dari sesuatu, melainkan juga keberadaan (wujud) sesuatu. Jika yang pertama bersifat *husūlī*, maka yang kedua bersifat *hudūri*. Jika bentuk pengetahuan subjek (manusia) terhadap objek bersifat *husūlī*, maka kesadaran manusia terhadap hadirnya wujud objek pengetahuan tersebut adalah *hudūri*. Bagi Mulla Sadra pengetahuan yang terakhir ini, merupakan pengetahuan yang sejati. Ini sejalan dengan prinsip fundamentalitas wujud, bahwa hakikat sejati segala sesuatu adalah wujud, maka

⁶⁸ Richard N. William dan Daniel N. Robinson, *Scientism: The New Orthodoxy* (Bloomsbury, 2015), 27.

hadirnya wujud sesuatu pada diri subjek bermakna subjek memersepsi hakikat (realitas) sejati wujud sesuatu. Mengingat keterbatasan sains pada objek empiris, maka sampai kapanpun sains tidak akan pernah mengungkap hakikat segala sesuatu. Sebab hakikat segala sesuatu mesti hadir secara langsung pada subjek. Maka, hanya dalam sufisme (*irfān*) subjek mampu menjustifikasi kebenaran mengenai segala sesuatu. Dengan kata lain, satu-satunya jenis pengetahuan yang valid tentang realitas sejati adalah pengetahuan *buduri* dalam sufisme; bukan pengetahuan eksperimental dalam sains.

Selanjutnya, jika kerangka filsafat jiwa Mulla Sadra digunakan untuk menganalisis argumentasi spiritualitas tanpa Tuhan dalam *Spiritual Atheism*, maka dapat dijabarkan dalam beberapa poin.

Pertama, teori identitas pikiran dan otak tidak memadai jika ditinjau berdasarkan argumen imaterialitas jiwa Mulla Sadra dan interaksi jiwa-raga. *Spiritual Atheism* dalam prinsipnya berpegang pada teori identitas pikiran dan otak. Teori ini menyatakan bahwa aktivitas mental baik daya perceptual (indera), daya nalar, perasaan dan pengalaman mental lainnya, adalah manifestasi langsung dari proses atau keadaan fisik yang terjadi pada sistem saraf pusat di otak. Klaim ini, secara tak langsung ingin menyatakan bahwa raga materi (dalam hal ini otak) adalah substansi sedangkan kondisi kejiwaan manusia identik dengan atau menjadi aksiden dari raga materi (*jism*) yakni otak.

Klaim ini keliru. Otak adalah *jism* (raga materi spasial). Sifat dasar *jism* adalah memiliki efek tunggal. Sedangkan daya yang muncul dari mental (jiwa) manusia lebih dari satu mulai dari persepsi inderawi, persepsi imajinasi, persepsi khayali dan persepsi inteleksi. Masing-masing persepsi itu memiliki daya yang beragam mulai dari menangkap gambaran realitas eksternal, menyimpan data pengetahuan (memori), memformulasikannya dalam bentuk lain (imajinasi), menangkap kesan, membuat makna dan menyimpulkan serta menangkap konsep universal. *Jism* otak, jika dilihat sebagai otak

itu sendiri, tidak memiliki keberagaman efek seperti ini.⁶⁹ Oleh karena itu, mustahil mental (jiwa) diidentikkan dengan atau menjadi aksiden dari otak.

Selanjutnya, empat argumen yang diajukan oleh Amūli, membuktikan bahwa jiwa berbeda dari raga karena terdapat beberapa ciri khas dari jiwa yang tidak dimiliki oleh raga (*jism*), termasuk otak yaitu kesinambungan sebagaimana kesadaran manusia yang kontinu atau ingatan tentang sesuatu yang tetap bertahan; dan kesederhanaan atau ketidaktersusunan yakni bahwa jiwa terlepas dari ciri *jism* yang memiliki keterbatasan ataupun bentuk panjang, lebar dan kedalaman berikut efek khas raganya. Ini membuktikan bahwa jiwa merupakan entitas yang berbeda dari raga (*jism*). Jika *jism* adalah substansi materi dan jiwa bukanlah *jism*, maka jiwa bukanlah substansi materi. Dengan demikian, jiwa adalah substansi imaterial.

Di sisi lain, Mulla Sadra berpegang pada pendapat bahwa jiwa dan raga secara umum atau pikiran dan otak secara khusus berinteraksi. Relasi pertama antara jiwa dan raga ialah pada status jiwa yang hanya bisa aktual apabila terdapat raga yang menyandang potensi untuk menjadi lokus jiwa. Dengan kata lain, keduanya aktual secara bersamaan. Setelah aktual, keduanya terus berinteraksi.⁷⁰ Tetapi, ketika raga hancur, jiwa tetap wujud bahkan abadi.⁷¹

Dari analisis di atas, maka terbukti bahwa teori identitas pikiran dan otak yang menjadi dasar argumentasi *Spiritual Atheism* tidak memadai dan keliru berdasarkan tinjauan filsafat jiwa Mulla Sadra.

⁶⁹ Jika tak percaya coba saja bongkar otak, apakah di dalamnya ada gambar-gambar, ingatan atau konsep? Tentu tidak.

⁷⁰ Sebagai contoh seseorang menjadi hilang kesadaran setelah tubuhnya keracunan. Atau sebaliknya, perasaan marah yang menyebabkan muka seseorang memerah

⁷¹ Argumentasi lengkap telah dibahas di subbab relasi jiwa dan raga

Kedua, argumentasi spiritualitas tanpa Tuhan tidak memadai jika ditinjau berdasarkan argumen kesempurnaan daya jiwa manusia yaitu *idrāk* dalam filsafat Jiwa Mulla Sadra. Pada dasarnya, dengan menunjukkan ketidakvalidan basis teori yang digunakan *Spiritual Atheism* sebagaimana dalam demonstrasi di atas telah dengan sendirinya meruntuhkan klaim spiritualitas tanpa Tuhan. Tetapi, di sini tetap akan dipaparkan analisis lebih lanjut untuk menunjukkan tinjauan Mulla Sadra terhadap argumen spiritualitas tanpa Tuhan.

Spiritual Atheism mengklaim bahwa spiritualitas berkaitan dengan seluruh aspek mental (jiwa). Sampai di sini, masih sejalan dengan kerangka filsafat jiwa Mulla Sadra. Perbedaan muncul ketika spiritualitas dipisahkan dari ketuhanan. Analisis dapat dimulai dengan prinsip korespondensi subjek dan objek pengetahuan (*ittibād 'aqil wa al-ma'qūl*). Karena objek pengetahuan yang hadir pada subjek adalah imateri, maka keduanya adalah identik. Ringkasnya, objek pengetahuan identik dengan daya jiwa yaitu *idrāk*, lalu *idrāk* identik pula dengan jiwa itu sendiri. Prinsip ini disebut *an-nafs kull al-qurūwa* atau seluruh objek pengetahuan dan daya yang memersepsinya, pada dasarnya identik dengan jiwa itu sendiri.

Jika objek pengetahuan identik dengan jiwa, maka konsekuensinya mustahil kausa efisien objek pengetahuan bersumber dari realitas materi, oleh karenanya dalam kerangka filsafat jiwa Mulla Sadra, setiap objek pengetahuan bersumber dari entitas imaterial yang disebut akal aktif ('*aql fa'al*) yakni pancaran pertama dari *wajib al-wujūd* (Tuhan).⁷² Dari sanalah semua *ma'qulat* dilimpahkan pada jiwa manusia sebagai subjek pemersepsi. Dengan demikian, dalam pengalaman persepsi (*idrāk*) sehari-hari, manusia selalu terhubung dengan wujud-wujud yang tinggi yang dekat dengan Tuhan.

Lebih lanjut, jiwa manusia, secara ontologis senantiasa terhubung dengan sebab efisiennya yaitu Tuhan. Tetapi, dalam

⁷² Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, 139.

pengalaman biasa manusia tidak menyadarinya karena jiwa hanya mempersepsi keberadaan dirinya sendiri (dalam bentuk kesadaran tentang “aku”) secara *hudūrī*. Inilah hijab yang menghalangi penyaksian manusia terhadap wujud Tuhannya. Sebab untuk menyaksikan wujud Tuhan, jiwa harus mampu melihat hakikat dirinya sebagai wujud kopula (bergantung) di hadapan wujud Tuhan yang independen.⁷³

Ini diperkuat dengan prinsip kausalitas bahwa jika wujud sebab dan wujud akibat keduanya adalah non materi maka tidak bisa tidak wujud akibat hadir pada wujud sebabnya. Kehadiran wujud akibat ini mengimplikasikan ilmu sebab terhadap akibatnya secara *hudūrī*. Alasannya, ilmu adalah hadirnya wujud imateri bagi wujud imateri lain.⁷⁴

Sebagaimana sebab mengetahui akibatnya secara ilmu *hudūrī* demikian pula akibat mengetahui sebabnya secara ilmu *hudūrī*. Karena wujud akibat adalah wujud kopula (bergantung/*rabit*), bukan wujud independen (*mustaqil*) maka wujud akibat eksis (*qaim*) dengan wujud sebabnya. Hal ini—secara ontologis— meniscayakan wujud akibat bersatu (*muttahid*) dengan *wujud* sebab. Kehadiran wujud sebab ini meniscayakan ilmu akibat terhadap sebabnya secara *hudūrī*. Oleh karena itu, jiwa manusia sebagai entitas imateri maka selain jiwa mengetahui dirinya secara *hudūrī* jiwa juga mengetahui sebab efisiennya (yakni Tuhan) secara *hudūrī*.

Akan tetapi, ilmu sebab terhadap akibatnya berbeda dengan ilmu akibat terhadap sebab dalam hal kesempurnaan dan cakupan. Wujud sebab meliputi wujud akibatnya meniscayakan sebab mengetahui akibatnya secara sempurna. Hal ini berbeda dengan akibat yang wujudnya tidak meliputi wujud sebab maka ilmunya

⁷³ Benny Susilo, “Wahdat al-Wujūd dalam Filsafat Mullā Ṣadrā: dari Kesatuan Wujūd Bergradasi Menuju Kesatuan Wujūd Individual,” 2023, 237.

⁷⁴ Haydari, *Sharh Bidāyah al-Hikmah* (Qum: Dār al-Farāqad, 1428), jil. 2, 336.

menyangkut sebabnya sesuai derajat wujudnya. Kondisi ini dapat diilustrasikan sebagai dua lingkaran yang satu ada di dalam yang lain.

Dalam pengalaman biasa manusia menyadari keberadaannya secara *hudūrī* dalam bentuk kesadaran mengenai “aku”. Namun, pengalaman biasa ini jiwa tidak menyadari dirinya sebagai wujud kopula (bergantung) dalam kaitannya dengan sebab efisiennya (Tuhan). Hanya dalam pengalaman mistik atau pengalaman peleburan jiwa sebagai kopula (wujud kebergantungan) dialami oleh manusia. Pengalaman mistik atau pengalaman peleburan (*al-fanā'*) adalah penyaksian kesatuan (*shuhūd al-wahdah*) pada realitas konkret eksternal dan bukan penyaksian kesatuan pada realitas mental.⁷⁵

Umumnya, manusia tidak dapat mencapai penyaksian wujud jiwa sebagai wujud kopula melalui pengalaman inderawi maupun pengalaman akli biasa. Untuk sampai pada pengalaman puncak ini, seseorang harus mengaktualkan akal teoritis dan praktisnya. Oleh karena itu, seorang harus menempuh suluk amal *īrfāni* untuk memperoleh pengalaman mistik. Dengan demikian, klaim *Spiritual Atheism* bahwa manusia dapat mengalami pengalaman mistik tanpa keyakinan terhadap Tuhan tidak dapat dibenarkan.

Dalam pandangan Mulla Sadra, aspek spiritual manusia senantiasa terkait dengan Tuhan, akan tetapi berbagai hijab menghalangi manusia dari *ma'rifah al-Haq* (pengetahuan tentang Tuhan). Argumen Mulla Sadra ini telah menunjukkan bahwa klaim spiritualitas tanpa Tuhan atau pengalaman mistik ateistik dalam Ateisme Spiritual tidak valid dan tidak memadai.

Penutup

Gagasan mengenai *Spiritual Atheism* atau spiritualitas tanpa Tuhan bertentangan dengan ajaran agama secara umum, khususnya agama Islam. Upaya merespon suatu pemikiran, khususnya dalam

⁷⁵ Susilo, “Wahdat al-Wujūd dalam Filsafat Mullā Ṣadrā: dari Kesatuan Wujūd Bergradasi Menuju Kesatuan Wujūd Individual,” 243.

diskursus teologi dan agama, tidak dapat dilakukan semata dengan menolak saja, tanpa argumentasi. Oleh karena itu, kebutuhan untuk merespon pemikiran ini mengantarkan peneliti untuk menelusuri gagasan Filsafat Jiwa Mulla Sadra, seorang filsuf besar Muslim yang pemikirannya telah membentuk aliran baru dalam filsafat Islam, *Hikmah Muta'āliyah*.

Berdasarkan uraian dan analisis sepanjang penelitian, dapat disimpulkan beberapa hal. Pertama, wacana *Spiritual Atheism* bertumpu pada kerangka epistemologi empirisme-saintisme dan ontologi materialisme. Kerangka ini, setelah ditinjau berdasarkan kerangka onto-epistemologi Sadra, terlihat kelemahan dan kerapuhannya, sehingga dinilai tidak memadai. Kedua, *Spiritual Atheism*, mendasarkan pandangannya tentang spiritualitas pada teori identitas pikiran dan otak yang menyatakan bahwa mental identik atau menjadi aksiden dari otak, dengan kata lain, jiwa identik dengan atau menjadi aksiden bagi raga (*jism*). Teori ini, setelah analisis, terbukti tidak memadai dan keliru berdasarkan tinjauan filsafat jiwa Mulla Sadra. Terakhir, argumentasi spiritualitas tanpa Tuhan atau pernyataan bahwa pemenuhan aspek spiritual (batin) manusia tidak berkaitan dengan Tuhan dalam *Spiritual Atheism*, dinilai tidak memadai jika ditinjau berdasarkan filsafat jiwa Mulla Sadra sebab jiwa manusia senantiasa terhubung dengan wujud *al-Haq*, hanya saja manusia tidak menyadarinya lantaran banyaknya hijab yang menghalangi.

Daftar Pustaka

- Adnani, Hasyim. *Konsep Ma'ad Transenden dalam Al-Qur'an*. Publica Indonesia Utama, 2023.
- Al-As'adi, Abdullah. *Buhūts fi an-Nafs al-Falsafī*. Dār Farāqad, 1428.
- Al-Walid, Kholid. *Peta Filsafat Islam: Perjalanan Filsafat Masyā'īyyah menuju Hikmah Muta'āliyyah*. Sadra Press, 2020.
- Amūli, Hasan Zādeh. *'Uyūn Masa'il al-Hikmah wa Sarh al-'Uyūn fī Sharh al-'Uyūn*. Muassasah Intisharāh Amīr Kabīr, 1385.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Tasawuf*. Mizan Pustaka, 2005.

- Baharuddin, M. "Eksistensi Tuhan dalam Pandangan Ateisme." *Wabana Akademika* 2, no. 1 (2015): 95. <https://doi.org/10.21580/wa.v2i1.824>.
- Bakker, Anton, dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Kanisius, 2021.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 1996.
- Bunnin, Nicholas & Jiyuan Yu. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell Publishing, 2004.
- Gama, Cipta Bakti. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. Pustaka Sophia, 2018.
- Gupta, Anil. *Empiricism and Experience*. Oxford University Press, 2006.
- Haydari. *Sharh Bidāyah al-Hikmah*. Qum: Dār al-Farāqad, 1428.
- Ibrahim, M. Subhi. *Asas-Asas Filsafat*. Nagakusuma, 2013.
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*. Ashgate, 2006.
- Khobir, Abdul. *Filsafat Pendidikan Islam Landasan Teoritis dan Praktis*. STAIN Pekalongan Press, 2007.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat M. T. Misbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer) Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*. Sadra Press, 2011.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Books, 1997.
- Marzuki, Halimatuzzahro. "Filsafat Ketuhanan Mulla Shadra." *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 4, no. 1 (Juli 2022): 42–68. <https://doi.org/10.20414/sophist.v4i1.66>.
- Maslin, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Blackwell Publisher, 2001.
- McNamara, Patrick. *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge University Press, 2009.
- Milton, J. Yinger. *The Scientific Study of Religion*. Cambridge University Press, 1970.

- Moser, Paul K., dan J. D. Trout. *Contemporary Materialism: A Reader*. Routledge, 2005.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Lesfi, 2016.
- Naisbitt, John, dan Patricia Aburdene. *Megatrend 2000*. William Morrow, 1990.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Sadra Press, 2017.
- Raihan. *Metodologi Penelitian*. UIN Jakarta Press, 2017.
- Sadra, Mulla. *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Dār Ihyā' At-Turāth Al-'Arabiyy, 1981.
- _____. *Ash-Shawāhid Ar-Rubūbiyyah fi al-Manāhij as-Sulūkiyah*. Muassasah at-Tārīkh al-'Arabī, 1417.
- _____. *Sharh Al-Hidāyah Al-Athīriyyah*. Muassasah at-Tārīkh al-'Arabī, 1422.
- Shaqīr, Muhammad. *Nazariyyah al-Ma'rifah 'inda Ṣadr al-Muta'allihin ash-Shirāzī*. Dār al-Hādī, 1996.
- Sponville, Andre Comte. *The Book of Atheist Spirituality*. Bantam Press, 2008.
- Suaedi. *Pengantar Filsafat Ilmu*. IPB Press, 2016.
- Susilo, Benny. "Wahdat al-Wujūd dalam Filsafat Mullā Ṣadrā: dari Kesatuan Wujūd Bergradasi Menuju Kesatuan Wujūd Individual," 2023.
- Ṭabāṭabā'ī, M. T. *Bidayah al-Hikmah*. Dār Al-Fikr, 1387.
- Taira, Teemu. "Atheist Spirituality: A Follow on New Atheism." *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 (Januari 2012).
- Warno, Nano. "Metode Demonstrasi (Burhān) dalam Filsafat Islam." *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 17, no. 2 (2022): 297–330.
- William, Richard N., dan Daniel N. Robinson. *Scientism: The New Orthodoxy*. Bloomsbury, 2015.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Iman Semesta : Merancang Piramida Keyakinan*. Al-Huda, 2005.
- Yunus, Firdaus M. *Materialisme*. Bambu Kuning Utama, 2019.