

## JINN IN THE THOUGHT OF MULLA SADRA

<sup>1</sup> **Bella Falina**

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra  
*bellafalina217@gmail.com*

<sup>2</sup> **Wa Ode Zainab Zilullah Toresano**

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra  
*waodezainab@sadra.ac.id*

### **Abstract**

This study examines the nature of *jinn* from the perspective of Mulla Sadra's philosophy, one of the foremost figures of al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah (Transcendent Theosophy). The study is motivated by the fact that, although the existence of *jinn* is affirmed in the Qur'an and Hadith, rational arguments concerning their existence remain relatively limited within Islamic thought. This research aims to analyze the definition, existence, and characteristics of *jinn* according to Mulla Sadra. The study employs a qualitative method with a library research approach. Primary sources consist of Mulla Sadra's works, particularly *Mafātīḥ al-Ghayb*, while secondary sources include journals, articles, and related studies. Data were analyzed using Paul Ricoeur's hermeneutical method. According to Mulla Sadra, *jinn* are not merely imaginary beings but possess a genuine ontological reality. Through the concept of *tashkīk al-wujūd* (the gradation of existence), he explains that *jinn* occupy an intermediate position: subtler than corporeal human beings yet lower than angels, who are entirely imateriel. *Jinn* belong to the category of *mumkin al-wujūd* (contingent beings), whose existence is real and independent of human thought. In terms of their mode of existence, Sadra recognizes two forms of *jinn*. *First*,

*jinn* as subtle aerial bodies capable of assuming various forms. *Second*, *jinn* as independent immaterial substances. Consequently, *jinn* possess both materiel and immaterial dimensions: elements of fire and air on the one hand, and a spiritual aspect beyond sensory perception on the other. This study is expected to contribute to the development of Islamic philosophical studies, particularly in the fields of theology and Qur'anic exegesis, and to serve as a reference for students and scholars interested in the philosophical study of unseen beings.

**Keywords:** *Mulla Sadra, Jinn, Aṣālat al-Wujūd, Tashkīk al-Wujūd, Ontology.*

### Abstrak

Penelitian ini mengkaji hakikat jin dalam perspektif filsafat Mulla Sadra, tokoh utama Hikmah Muta'aliyyah. Kajian ini berangkat dari kenyataan bahwa meskipun keberadaan jin ditegaskan dalam Al-Qur'an dan hadis, argumentasi rasional mengenai eksistensinya masih relatif terbatas dalam pemikiran Islam. Penelitian ini bertujuan menganalisis definisi, eksistensi, dan karakteristik jin menurut Mulla Sadra. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Sumber primer berupa karya-karya Mulla Sadra, terutama *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, sedangkan sumber sekunder meliputi jurnal, artikel, dan penelitian terkait. Analisis data dilakukan menggunakan hermeneutika Paul Ricoeur. Menurut Mulla Sadra, jin bukan sekadar khayalan, namun benar-benar nyata secara ontologis. Melalui konsep *tashkīk al-wujūd*, ia menjelaskan bahwa jin berada di posisi menengah: lebih halus dibanding manusia jasmani, tapi lebih rendah dibanding malaikat yang sepenuhnya nonmateriel. Jin termasuk *mumkin al-wujūd* yang keberadaannya nyata di luar pikiran. Jika dilihat dari modus eksistensinya, Sadra mengakui ada dua bentuk jin. *Pertama*, jin sebagai tubuh udara halus yang bisa berubah-ubah wujud. *Kedua*, jin sebagai substansi imateriel yang berdiri sendiri. Karena itu, jin punya sisi materiel sekaligus nonmateriel: unsur api dan udara di satu sisi, dan sisi rohani yang tidak bisa dijangkau indra. Penelitian ini diharapkan berkontribusi pada pengembangan studi filsafat Islam, khususnya dalam kajian teologi dan tafsir, serta menjadi referensi bagi mahasiswa dan akademisi yang tertarik pada pembahasan makhluk gaib dalam perspektif filosofis.

**Kata Kunci:** *Mulla Sadra, Jin, Aṣālat al-Wujūd, Tashkīk al-Wujūd, Ontologi.*

## PENDAHULUAN

Salah satu fenomena yang masih sering dijumpai dalam masyarakat, termasuk di Indonesia, adalah kerasukan jin atau kesurupan. Peristiwa ini terus menarik perhatian publik dan kerap terjadi di berbagai lingkungan, baik secara individu maupun massal. Kasus-kasus kesurupan masih menjadi perdebatan di sekolah, pesantren, tempat kerja, dan ruang publik lainnya. Berbagai media juga memberitakan fenomena tersebut dari beragam sudut pandang, mulai dari yang bersifat mistis hingga yang bersifat klinis. Masyarakat pun memandang fenomena ini dengan cara yang berbeda-beda. Sebagian menganggapnya sebagai gangguan makhluk halus, seperti jin, sementara sebagian lainnya memahaminya sebagai manifestasi stres psikologis atau gangguan kejiwaan. Di tengah kehidupan modern yang ditandai oleh arus globalisasi yang semakin kuat, fenomena semacam ini tetap menarik perhatian dan memunculkan berbagai interpretasi di kalangan masyarakat (Anjaryani and Rahardanto 2016, 12). Hal ini menunjukkan bahwa persoalan jin dan kesurupan masih relevan dalam kehidupan manusia serta memerlukan penjelasan yang lebih komprehensif, tidak hanya dari perspektif keagamaan, tetapi juga dari perspektif filsafat.

Secara etimologis, kata *al-jinn* berasal dari akar kata *jīm*, *nūn*, dan *nūn*, yang mengandung makna “tertutup” atau “tersembunyi”. Oleh karena itu, istilah ini digunakan untuk merujuk pada sesuatu yang tidak tampak atau tersembunyi dari pengamatan manusia (Septianing 2020, 1). Dalam Al-Qur’an dan hadis Nabi dijelaskan bahwa Allah menciptakan jin sebelum manusia dan menjadikan mereka dari api yang sangat panas (Khoiriyyah 2016, 1). Dalam kitab *Aḥkām al-Marjān fī Aḥkām al-Jān*, Imam al-Syibli menjelaskan bahwa jin dinamakan demikian karena sifatnya yang tersembunyi dan tidak dapat dilihat oleh manusia. Senada dengan itu, Ahsin W. Al-Hafidz dalam *Kamus Ilmu Al-Qur’an* mendefinisikan jin sebagai makhluk halus yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindra manusia. Adapun menurut Imam Nawawi, *al-jānn* merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut asal-usul atau jenis tertentu dari bangsa jin. Dalam salah satu pendapat yang dianggap kuat (*qawl ṣaḥīḥ*), istilah *al-jānn*

juga digunakan untuk menyebut setan-setan dari golongan jin. Oleh karena itu, tidak setiap jin dapat disebut setan, tetapi setiap setan berasal dari golongan jin (Mubarak et al. 2016, 155).

Menurut Imam al-Alusy, jin diciptakan dari api yang sangat panas dan mematikan. Ia menjelaskan bahwa api tersebut merupakan nyala api murni yang tidak berasap, tetapi memiliki panas yang sangat tinggi. Allah menciptakan jin dari api, yang menunjukkan bahwa mereka memiliki kecenderungan untuk berbuat baik maupun buruk, sebagaimana sifat api yang dapat menjadi penerang di tengah kegelapan, tetapi juga dapat menjadi petaka karena mampu membakar. Selanjutnya, dalam menafsirkan Surah Az-Zariyat ayat 56, Imam al-Alusy menjelaskan bahwa proses penciptaan jin terjadi lebih dahulu daripada penciptaan manusia (Nuramin 2021, 340).

Keberadaan jin didasarkan pada dalil-dalil Al-Qur'an dan riwayat. Akan tetapi, kebanyakan pemikir Islam belum memberikan argumentasi rasional yang memadai mengenai eksistensinya. Jika filsafat menelaah wujud segala sesuatu, maka pembahasan mengenai keberadaan jin juga menjadi bagian dari tanggung jawab kajian filosofis. Namun, tidak banyak filsuf Muslim yang secara khusus mendemonstrasikan penelitian tentang jin dalam karya-karya mereka. Salah satu tokoh yang membahas jin secara cukup panjang lebar adalah Mulla Sadra dalam kitab *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, meskipun karya tersebut bukan merupakan kitab filsafat utamanya.

Penelitian ini berupaya menjawab persoalan mengenai hakikat jin dalam perspektif Mulla Sadra. Pertanyaan utama yang diajukan adalah: bagaimana konsep jin dalam pandangan Mulla Sadra? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penelitian ini menguraikannya ke dalam beberapa pertanyaan turunan, yaitu: bagaimana pandangan Al-Qur'an dan filsafat mengenai jin, bagaimana pandangan ontologis dan epistemologis Mulla Sadra tentang jin, serta apa implikasi pemikirannya mengenai jin. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Sumber data primer berupa karya-karya Mulla Sadra, terutama *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, sedangkan data sekunder diperoleh dari jurnal, artikel, dan penelitian yang relevan. Analisis data dilakukan dengan menggunakan metode hermeneutika (Syakieb Sungkar 2023, 4-5).

Tujuan penelitian ini adalah menganalisis bagaimana Mulla Sadra mendefinisikan jin, membuktikan keberadaan jin, dan mendeskripsikan karakteristik jin. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan keilmuan dalam studi filsafat Islam, khususnya bagi kalangan teolog, mufasir, dan akademisi lainnya. Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi bagi mahasiswa dan akademisi yang tertarik pada kajian filsafat Islam, terutama yang berkaitan dengan persoalan makhluk gaib.

## PRINSIP-PRINSIP FILSAFAT MULLA SADRA

Sebelum memasuki pembahasan yang lebih mendalam mengenai pemikiran Mulla Sadra, penting untuk terlebih dahulu memahami prinsip-prinsip dasar filsafatnya. Mulla Sadra merupakan salah satu tokoh penting dalam tradisi filsafat Islam yang berhasil mensintesisasikan berbagai arus intelektual, seperti filsafat Peripatetik, irfan, dan teologi Islam, ke dalam suatu sistem filsafat yang dikenal sebagai al-Ḥikmah al-Mutaʿaliyyah. Di antara berbagai gagasan yang dikembangkannya, terdapat empat prinsip utama yang menjadi fondasi bangunan filsafatnya.

### 1. Kehakikian Eksistensi (*Aṣālat al-Wujūd*)

Menurut filsafat Mulla Sadra, yang dimaksud dengan *aṣālat al-wujūd* adalah bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujūd*) terdiri dari dua pola perwujudan, yaitu eksistensi dan kuiditas (*māhiyyah*). Salah satu dari kedua modus tersebut secara nyata berfungsi sebagai wadah bagi (kehadiran) efek-efek dalam realitas, sedangkan yang lain hanyalah suatu *iʿtibār* atau konstruksi konseptual yang dipahami oleh akal manusia. Eksistensi merupakan modus yang benar-benar hakiki dan benar-benar nyata, sedangkan kuiditas hanyalah penampakan (*appearance*) semata (Murtadha Muthahhari 2002, 80).

### 2. Gradasi Wujud (*Tashkik al-Wujūd*)

Sadra berpendapat bahwa alam semesta benar-benar ada, sebagaimana Tuhan benar-benar ada, dan bukan sekadar ilusi. Namun,

pandangan ini tidak mengantarkannya pada pemahaman *wahdat al-wujūd* dalam pengertian bahwa hanya ada satu eksistensi. Sebaliknya, ia menjelaskan realitas melalui teori *tashkik al-wujūd*, yaitu bahwa eksistensi memiliki tingkatan-tingkatan yang bergradasi dan berkesinambungan. Sadra menegaskan bahwa terdapat tingkat-tingkat keberadaan yang tidak terhingga, mulai dari Wujud Mutlak hingga ketiadaan mutlak. Dengan kata lain, realitas berada di antara dua kutub tersebut, dan setiap entitas memiliki kualitas serta intensitas eksistensi yang berbeda-beda. Pandangan ini merupakan salah satu karakteristik utama al-Ḥikmah al-Mutaʿaliyah dalam menjelaskan kesatuan realitas. Armahedi Mahzar menyatakan bahwa perspektif tersebut merupakan sintesis yang luar biasa antara teologi, filsafat, dan mistisisme (A. Khudori Soleh 2013, 227).

### 3. Gerak Substansial (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*)

Rahman (1919–1988 M) menyatakan bahwa kontribusi pertama Sadra terhadap filsafat Islam adalah teori gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*). Teori ini merupakan pengembangan lebih lanjut dari gagasan Sadra bahwa gradasi wujud bergerak dari tingkat eksistensi yang lebih rendah menuju tingkat eksistensi yang lebih tinggi, sehingga realitas tidak bersifat statis. Menurut para filsuf sebelum Sadra, gerak hanya terjadi pada aksiden karena aktualitas berlangsung di dalam gerak dan, oleh karena itu, memerlukan suatu dasar pendukung. Dengan demikian, mereka berpendapat bahwa gerak hanya terjadi pada kategori aksiden, seperti kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat, bukan pada substansi. Substansi tidak dapat bergerak karena apabila substansi mengalami gerak, ia tidak akan memiliki identitas yang tetap untuk menerima prediksi. Setiap kali suatu penilaian ditetapkan atasnya, substansi tersebut telah berubah menjadi sesuatu yang lain (A. Khudori Soleh 2013, 229).

### 4. *Ittihād al-ʿĀqil wa al-Maʿqūl*

Mulla Sadra menegaskan konsep *ittihād al-ʿāqil wa al-maʿqūl* ketika membahas *maʿqūlāt*, yaitu bahwa seluruh pengetahuan yang diperoleh manusia berawal dari *al-maʿqūlāt al-awwaliyyah* yang berkaitan dengan

kekuatan indrawi. Proses abstraksi yang dilakukan oleh akal manusia, yang disebut *al-ma'qūlāt al-thānīyah al-falsafīyah*, memiliki koherensi antara alam mental dan realitas eksternal. Karena itu, manusia tidak keliru dalam mengetahui keberadaan objek persepsi, sebab kedua ranah pengetahuan tersebut saling berhubungan dalam realitas. Kekuatan indrawi berfungsi sebagai jembatan utama yang memungkinkan objek-objek pengetahuan memasuki proses abstraksi akal. Kesatuan ranah pengetahuan ini dipengaruhi oleh kesadaran manusia terhadap eksistensi *al-wujūd al-dhihnī* dan *al-wujūd al-khārijī*, yang kemudian membentuk paradigma manusia dalam membedakan serta memahami mana yang hakiki dan mana yang nonhakiki berdasarkan wujudnya (Khair 2021, 98).

## TEMUAN DAN ANALISIS

### Ontologi Jin

Ontologi adalah cabang filsafat yang membahas persoalan “yang ada”, baik yang bersifat fisik maupun nonfisik. Karena berfokus pada hakikat keberadaan, ontologi sering disamakan dengan metafisika, yaitu ilmu yang membicarakan realitas, kualitas, dan kesempurnaan, yang oleh Aristoteles disebut sebagai “filsafat pertama”. Dalam tradisi filsafat Islam, terdapat tiga kategori keberadaan, yaitu *mustahīl al-wujūd* (mustahil ada), *mumkin al-wujūd* (mungkin ada), dan *wājib al-wujūd* (wajib ada). Filsafat wujud Mullā Sadra merupakan fondasi utama perspektif ontologisnya.

Persoalan wujud merupakan salah satu tema metafisika yang paling banyak memunculkan perdebatan dalam pemikiran Islam. Menurut Mullā Hadi Sabzawari, wujud merupakan konsep yang sangat sulit, bahkan tidak mungkin, didefinisikan karena terlalu jelas. Ia membedakan antara konsep wujud (*mafḥūm al-wujūd*) dan realitas wujud (*ḥaqīqah al-wujūd*). Konsep wujud adalah pemahaman yang jelas dan bahkan bersifat aksiomatis, sedangkan realitas wujud merupakan sesuatu yang sangat sulit dipahami. Pemahaman terhadap ungkapan seperti “ada seekor kuda” atau “kuda itu ada” merupakan contoh dari *mafḥūm al-wujūd*. Setiap orang dapat memahaminya secara spontan tanpa memerlukan proses pembelajaran

khusus. Sebaliknya, memahami *ḥaqīqah al-wujūd* jauh lebih sulit karena realitas wujud begitu jelas sehingga seakan-akan tidak dapat ditangkap secara langsung. Sabzawari mengibaratkan wujud seperti cahaya yang sangat terang sehingga tidak dapat dilihat. Menurutnya, konsep wujud merupakan salah satu konsep yang paling dikenal, sedangkan realitasnya merupakan salah satu hakikat yang paling tersembunyi. Dalam filsafat Mulla Sadra, terdapat tiga prinsip utama yang berkaitan dengan wujud, yaitu *waḥdah al-wujūd*, *tashkik al-wujūd*, dan *aṣālat al-wujūd* (Muhammad Umar Hasi 2023, 56–57).

### Keapaan (*Māhiyyah*) Jin

Mulla Sadra tidak pernah meragukan realitas sesuatu yang benar-benar ada. Baginya, segala sesuatu memiliki realitas dan bukan sekadar ilusi. Selain itu, tidak dapat disangkal bahwa apa yang kita persepsikan pada dasarnya merupakan hasil dari realitas eksternal. Pemisahan antara *wujūd* dan *māhiyyah* hanya terjadi pada tataran mental. Sebagai contoh, api di dunia eksternal memiliki efek membakar, sedangkan api dalam alam mental tidak memiliki efek tersebut. Pertanyaannya kemudian adalah: apakah yang membedakan keduanya? Jawabannya hanya ada dua kemungkinan, yaitu *māhiyyah* api atau *wujūd* api. Namun, *māhiyyah* terdapat baik pada api yang ada di alam eksternal maupun pada api yang ada di alam mental, sehingga tidak dapat menjadi pembeda di antara keduanya. Berbeda dengan *wujūd*. *Wujūd* yang hakiki hanya terdapat di alam eksternal, sedangkan *wujūd* yang berada dalam alam mental bukan lagi *wujūd* dalam arti substansial, melainkan konsep tentang *wujūd*, yang pada gilirannya juga merupakan *māhiyyah*. Oleh karena itu, karena *wujūd* hanya ada secara nyata di alam eksternal, efek membakar yang dimiliki api berasal dari *wujūd*-nya. Hal ini menunjukkan bahwa *māhiyyah* muncul dari wujud dalam realitas eksternal dan hakikatnya menyatu dengan wujud tersebut. Dengan demikian, *māhiyyah* bersifat *i'tibārī*, sedangkan *wujūd* bersifat *aṣīl* (Arsyad 2019, 2–3).

Salah satu argumen yang diajukan oleh Mulla Sadra adalah bahwa *māhiyyah* pada esensinya berada pada posisi *mumkin* (*māhiyyah*

*mumkinah*), yaitu bukan *wujūd* dan bukan pula ketiadaan (*fī ḥadd dhātihā min ḥaythu hiya hiya lā mawjūdah wa lā ma'dūmah*). Hal ini menunjukkan bahwa *māhiyyah mumkinah* berada pada kedudukan yang setara terhadap *wujūd* dan ketiadaan. Dalam konteks *al-ḥaml al-awwalī*, yang ketetapanannya berada pada tataran mental, keduanya merupakan kemungkinan yang sama-sama terbuka. Akan tetapi, ketika *māhiyyah* hendak terealisasi dalam realitas eksternal, ia memerlukan sesuatu yang mengeluarkannya dari posisi mungkin menuju aktualitas. Dengan kata lain, ketika kita hendak menemukan *miṣdāq* suatu *māhiyyah*, *māhiyyah* tersebut memerlukan alasan atau sebab bagi kemunculannya. Hal ini karena *māhiyyah* dalam realitas eksternal berada pada tataran *al-ḥaml al-syā'ī*, sehingga ia memerlukan *wujūd* untuk dapat terealisasi. Oleh sebab itu, *miṣdāq māhiyyah* yang terdapat di luar adalah *māhiyyah mawjūdah*, yakni *māhiyyah* yang keberadaannya bergantung pada sebab *wujūd*. Adapun *māhiyyah* pada dirinya sendiri (*fī nafs al-amr*) tidak identik dengan *māhiyyah mawjūdah* tersebut. Sebaliknya, *māhiyyah ma'dūmah* terdapat ketika *māhiyyah mawjūdah* tidak ada. Karena ketiadaan pada dasarnya bergantung pada ketiadaan sebab *wujūd*, maka *wujūd*-lah yang menjadi sumber segala efek, sedangkan *māhiyyah* hanya bersifat *i'tibārī* (Arsyad 2019, 3).

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Mulla Sadra menggunakan argumen bahwa *māhiyyah* merupakan penisbatan yang setara (*mutasawī al-nisbah*) terhadap *wujūd* dan ketiadaan (*'adam*). Prinsip identitas menolak keberadaan *māhiyyah* selama *māhiyyah* masih berada pada batas keseimbangan antara ketiadaan dan *wujūd* (*ḥadd al-istiwā'*) serta belum ditentukan untuk berada pada posisi *wujūd*. Dengan kata lain, selama *wujūd* belum terealisasi, *māhiyyah* tidak akan memiliki sifat atau efek apa pun. Ketika *māhiyyah* dikeluarkan dari batas keseimbangan tersebut menuju tahap *wujūd*, sehingga menjadi nyata dalam realitas eksternal, maka *wujūd*-lah yang pada hakikatnya memberikan identitas kepada *māhiyyah*. Oleh karena itu, meskipun *māhiyyah* tetap menempati batas antara ketiadaan dan *wujūd* pada tataran mental, dalam realitas eksternal dapat dipastikan bahwa *wujūd* lebih fundamental daripada *māhiyyah*,

karena *māhiyyah* tidak memiliki realitas tanpa dinisbahkan kepada *wujūd*. Mulla Sadra menyatakan bahwa *wujūd* itu satu dan bergradasi berdasarkan intensitasnya, yang ditentukan oleh derajat manifestasinya. Sebagaimana cahaya yang memiliki satu hakikat meskipun tingkat intensitasnya berbeda-beda, demikian pula *wujūd* dipahami sebagai realitas tunggal yang memiliki tingkatan-tingkatan. Analogi ini kemudian diterapkan dalam pemahaman tentang *wujūd*, di mana *wujūd* dipandang sebagai realitas yang fundamental (*aṣīl*), sedangkan berbagai *māhiyyah* merupakan hasil abstraksi dan pertimbangan akal yang bersifat *i'tibārī*. Akal berperan dalam membedakan antara *wujūd* dan *māhiyyah*. Dengan demikian, *wujūd* hanya dibatasi oleh *māhiyyah* (Arsyad 2019, 3).

Mulla Sadra dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menjelaskan hakikat jin berdasarkan esensinya, yaitu sebagai tubuh udara yang mampu berubah bentuk ke dalam berbagai wujud dan sebagai substansi imateriel (Shirazi 1984, 183-184). Berdasarkan penjelasan ini, dapat dipahami bahwa jin merupakan entitas yang tidak kasatmata atau abstrak yang dapat memiliki sifat baik maupun buruk. Sejalan dengan pemikiran Mulla Sadra, beberapa pemikir lain juga memiliki pandangan serupa. Mir Damad, misalnya, menyatakan bahwa hewan udara hanya dapat berbicara apabila memiliki jiwa rasional yang murni (nonmateri) yang mengatur tubuh udaranya. Menurut para *syarīk al-ṣinā'ah* dari kalangan *ḥukamā'* Islam, jin bukanlah makhluk fisik dan bukan pula makhluk jasmaniah. Sebaliknya, mereka adalah makhluk nonmateri yang berbeda hakikatnya dari jiwa manusia, namun berhubungan dengan makhluk yang tersusun dari unsur api dan udara serta dapat berinteraksi di alam ini. Inilah yang dimaksud dalam pernyataan *al-Syarīk* (Mir Damad 1409 H, 403).

### Argumentasi Keberadaan Jin

Dengan konsep *tashkīk al-wujūd*, beliau membuka kemungkinan adanya wujud-wujud yang tidak dapat dilihat oleh manusia tetapi tetap ada dan berdampak. Argumentasi logis tentang berbagai jenis ciptaan Tuhan dan kompleksitas alam semesta yang tidak mungkin hanya terdiri dari manusia dan benda-benda fisik semata juga menguatkan keberadaan

jin. Setiap orang setuju bahwa keduanya bukanlah makhluk padat yang bergerak-gerak seperti hewan dan manusia. Sebaliknya, ada dua pendapat yang kuat. *Pertama*, bahwa mereka adalah tubuh udara yang dapat berubah bentuk menjadi berbagai wujud, memiliki akal dan pemahaman, dan mampu melakukan tugas yang sulit. *Kedua*, para filsuf telah menemukan makhluk yang tidak memiliki tempat dan tidak bertempat di ruang dan menganggap mereka sebagai entitas abstrak (imateriel) dari tubuh. Selanjutnya, entitas-entitas ini dapat berupa entitas-entitas tinggi yang suci, yang tidak terpengaruh oleh pengelolaan tubuh, dan mereka adalah malaikat-malaikat yang didekatkan, seperti yang difirmankan Allah: “*Dan barang siapa yang di sisi-Nya, mereka tidak menyombongkan diri untuk menyembah-Nya,*” (QS. Al-Anbiyā’ [21]:19).

Kemudian ada tingkat roh-roh yang terkait dengan pengelolaan tubuh, dan para pemikul Arasy adalah yang paling mulia, sebagaimana firman-Nya. “*Dan pada hari itu delapan malaikat memikul ‘Arasy Tuhanmu di atas mereka,*” (QS. Al-Hāqqah [69]:17). Dan tingkat kedua adalah malaikat yang mengelilingi ‘Arasy, sebagaimana firman-Nya: “*Dan kamu akan melihat malaikat-malaikat berbaris mengelilingi ‘Arasy,*” (QS. Al-Zumar [39]:75) Dan tingkat ketiga adalah malaikat Kursi, tingkat keempat adalah malaikat langit lapis demi lapis, tingkat kelima adalah malaikat bola eter, dan tingkat keenam adalah malaikat-malaikat udara yang merupakan bola angin, tingkatan ketujuh adalah malaikat-malaikat bola zamharir (dingin yang sangat), tingkatan kedelapan adalah roh-roh yang terkait dengan lautan, dan tingkatan kesembilan adalah yang terkait dengan gunung-gunung, dan tingkatan kesepuluh adalah roh-roh rendah yang berinteraksi dengan benda-benda mati, tumbuhan, dan hewan yang ada di dunia ini. Dalam kedua perspektif ini, roh-roh ini dapat dianggap baik, ilahiah, mulia dan bahagia, dan mereka disebut sebagai jin yang saleh. Mereka juga dapat dianggap kotor, jahat, dan sengsara, dan mereka disebut setan (Shirazi 1984, 183).

Terkait keberadaan jin Mulla Sadra mengklasifikasinya dengan beberapa golongan (Shirazi 1984, 184):

Golongan pertama, Jiwa manusia yang telah terpisah dari tubuh bisa baik atau jahat. Jiwa baik disebut malaikat bumi, sedangkan jiwa jahat disebut setan. Jika jiwa yang terpisah berhubungan dengan tubuh baru yang sesuai, maka akan timbul pengaruh timbal balik. Bila keduanya baik, lahirlah ilham; bila keduanya jahat, muncullah bisikan.

Golongan kedua, Jin dan setan dianggap sebagai substansi nonfisik yang berbeda dari jiwa manusia. Mereka terbagi menjadi dua jenis: jin saleh (malaikat bumi) dan setan (jahat dan kotor). Jiwa manusia yang baik akan bersatu dengan roh suci dan saling membantu dalam kebaikan, sedangkan jiwa jahat akan bersatu dengan roh jahat dalam keburukan.

Golongan ketiga, menolak keberadaan roh rendah seperti jin dan setan, tetapi mengakui adanya roh-roh langit yang suci dan imateriel. Setiap roh langit terhubung dengan planet tertentu dan memancarkan pengaruhnya ke alam semesta. Dari pengaruh roh langit inilah muncul jiwa-jiwa manusia dengan sifat yang berbeda-beda tergantung asal roh langitnya (Shirazi 1984, 184).

Mereka berpendapat bahwa sebab dalam setiap sesuatu lebih kuat daripada akibatnya. Oleh karena itu, setiap kelompok jiwa manusia memiliki karakteristik tertentu yang berasal dari salah satu roh langit. Karakteristik tersebut bersumber dari roh langit yang, dalam hubungannya dengan kelompok jiwa manusia itu, berperan seperti seorang ayah dan penguasa yang penuh kasih. Karena itu, roh-roh langit membantu anak-anak mereka demi kemaslahatan mereka sendiri, terkadang melalui mimpi dan terkadang melalui ilham ketika mereka terjaga. Apabila suatu jiwa memiliki kekuatan yang sesuai dengan karakteristik tersebut, disertai kekuatan hubungan dengan roh langit yang menjadi asalnya, maka jiwa itu akan mampu melakukan perbuatan-perbuatan luar biasa. Inilah rincian pandangan mazhab-mazhab yang berupaya membuktikan keberadaan jin dan setan melalui argumentasi rasional. Mereka berpendapat bahwa jin dan setan merupakan tubuh-tubuh halus (Shirazi 1984 M, 185).

Dengan demikian, meskipun benda-benda memiliki ukuran dan volume yang sama, mereka berbeda dalam hakikatnya karena perbedaan

ini memungkinkan beberapa kesamaan. Jika ini benar, mengapa tidak dikatakan bahwa beberapa jenis benda adalah benda-benda halus, tembus pandang, hidup sendiri, mampu melakukan tugas berat, dan tidak dapat terpisah atau hancur? Jika itu benar, benda-benda itu akan memiliki kemampuan untuk membentuk diri mereka dalam berbagai bentuk. Kemudian, benda padat tidak memecahkannya. Bukankah para filosof mengatakan bahwa api yang terlepas dari kilat cepat masuk ke dalam batu dan besi dan kemudian keluar dari kedua sisi? Lantas, alasan apa yang menyebabkan ketidakmampuan untuk membayangkan hal yang sama dalam situasi ini? Akibatnya, jin memiliki kemampuan untuk masuk ke dalam tubuh manusia dan melakukan intervensi di dalamnya, memungkinkan mereka untuk tetap hidup, aktif, dan aman dari bahaya untuk jangka waktu tertentu. Selain itu, ada kemungkinan tubuh mereka dapat membengkok atau merenggang, sehingga mereka dapat dilihat jika membengkok, dan jika merenggang, mereka akan menghilang dari pandangan. Selain itu, faktanya mereka memiliki jiwa yang kuat yang mengendalikan tubuh mereka. Jiwa ini memiliki kemampuan untuk mengubah kulit mereka tanpa perlu reinkarnasi. Dan firman Allah Ta'ala: "*Dan Kami telah menciptakan jin sebelum (Adam) dari api yang sangat panas*" (Q.S Al-Hijr [15]:27) dan firman-Nya tentang Iblis: "*Engkau menciptakan aku dari api dan dia dari tanah*" (QS. Al- A'rāf [7]:12) adalah bukti bahwa Allah tidak mendustakannya (Shirazi 1984, 186).

### **Modus Eksistensi Jin**

Mulla Sadra sering dianggap sebagai filsuf metafisika yang revolusioner karena doktrin eksistensinya yang khas. Ia membedakan secara ontologis antara yang wajib ada (*wājib al-wujūd*), yaitu Tuhan, dan yang kontingen (*mumkin al-wujūd*). Tuhan merupakan entitas yang tidak memiliki sifat, kualitas, atau atribut yang memungkinkan perubahan maupun gerak. Pandangan ini berakar pada pemikiran Ibnu Sina tentang kontingensi radikal yang membedakan antara yang wajib ada dan yang mungkin ada. Menurut Mulla Sadra, Tuhan adalah wujud sederhana yang menjadi sumber bagi keragaman wujud-wujud mungkin. Adapun wujud-

wujud yang mungkin tersebut dipahami sebagai wujud yang terkait dengan konsep dan esensi (*māhiyyah*) (Faiz 2015, 441-442).

Wujud, juga dikenal sebagai eksistensi, adalah ide yang hanya hadir dan berkembang dalam pikiran seseorang. Ia tidak perlu dijelaskan atau didefinisikan. Ada yang berpendapat bahwa teori ini dapat dikaitkan dengan pandangan Ibnu Sina, yang pada awalnya berasal dari pemahaman Aristoteles tentang esensi dan hakikat definisi. Dalam kebanyakan kasus, seseorang dapat memahami dan mendefinisikan sesuatu melalui esensinya. Namun, apa yang disebut sebagai eksistensi atau wujud tidak memiliki esensi karena ia merupakan sesuatu yang melalui berbagai jenis referensi dan manifestasi. Dalam hal ini, Sadra menyatakan bahwa eksistensi atau wujud sesuatu bukanlah “genus” atau “kelas”. Selain itu, eksistensi bukan kategori universal di mana seseorang merujuk padanya. Pikiran manusia memiliki pemahaman paling jelas tentang wujud, dan tidak ada lagi pemahaman yang lebih jelas dari padanya (Faiz 2015, 183-184).

Dalam hal ini dapat dibagi menjadi dua modus. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya bahwa:

- a. Jin sebagai tubuh udara yang mampu berubah bentuk menjadi berbagai wujud dan jin sebagai substansi imateriel (Shirazi 1984, 183-184). Pada intinya jin mempunyai *māhiyyah* atau hakikat sendiri di realitas eksternal eksis dan mandiri.
- b. Kemampuan jin memasuki tubuh manusia, inilah yang dikenal di masyarakat sebagai kesurupan (Shirazi 1984, 188).

Maka dari itu, pada Pandangan Mulla Sadra tentang eksistensi sebagai prinsip ontologi dasar sangat penting untuk memahami cara dia menjelaskan keberadaan jin. Sadra menempatkan jin sebagai entitas kontingen dengan membedakan antara *wājib al-wujūd* (yang wajib ada, yaitu Tuhan) dan *mumkin al-wujūd* (kontingen). Ini menunjukkan bahwa jin benar-benar memiliki eksistensi di luar pikiran manusia dan bukan sekadar gagasan abstrak. Pemahaman ini berakar pada tradisi filsafat Ibnu Sina. Namun, Mulla Sadra melangkah lebih jauh melalui doktrin *aṣālat al-wujūd*, yang menegaskan bahwa wujud lebih fundamental daripada esensi

(*māhiyyah*). Dengan demikian, jin tidak hanya memiliki kemungkinan konseptual, tetapi juga memiliki hakikat (*māhiyyah*) yang terealisasi dalam realitas eksternal.

Di sini muncul dua modus eksistensi jin. Yang *pertama* dianggap sebagai tubuh udara halus yang dapat berubah wujud, atau bahkan sebagai entitas imateriel yang berdiri sendiri. Pandangan ini sejalan dengan doktrin gradasi eksistensi (*tashkīk al-wujūd*), yang menempatkan jin pada tingkat ontologis yang lebih halus daripada manusia, tetapi lebih rendah dari malaikat. *Kedua*, ada kepercayaan bahwa jin memiliki kemampuan langsung untuk berinteraksi dengan manusia, bahkan memasuki tubuh mereka. Inilah yang masyarakat umum kenal sebagai fenomena kerasukan. Sadra membuka ruang kemungkinan bagi fenomena kerasukan tanpa harus menjadikannya sekadar takhayul. Jika jin dipahami sebagai entitas halus yang eksis dalam gradasi wujud, maka interaksi mereka dengan manusia adalah sesuatu yang mungkin secara ontologis (*mumkin al-wujūd*). Namun, ia tidak menjelaskan fenomena ini dalam kerangka empiris, melainkan dalam kerangka metafisika, yakni intervensi psikis dan spiritual melalui bisikan, imajinasi, atau bahkan penetrasi halus ke tubuh.

Perspektif Sadra unggul karena mampu memberikan dasar ontologis yang kuat untuk keberadaan jin dan fenomena kerasukan. Ia tidak menolaknya secara apriori, seperti yang dilakukan beberapa rasionalis, ia juga tidak menerimanya secara dogmatis tanpa dasar filosofis. Namun, kelemahan metode ini masih ada: penjelasan Sadra sulit untuk divalidasi secara empiris, sehingga penerimaannya bergantung pada keyakinan terhadap kerangka metafisika Islam.

## Dimensi Materi dan Nonmateri Jin

### 1. Dimensi Materi Jin

Mulla Sadra menjelaskan bahwa jin terikat dengan tubuh unsur udara, api, atau asap. Tubuh mereka berbeda dari tubuh manusia maupun hewan karena tidak sepadat dan sekeras materi bumi, tetapi juga tidak setinggi dan sehalus jiwa malaikat. Tubuh jin terdiri dari unsur api,

yang membuatnya kuat, halus, dan fleksibel, meskipun mereka tidak memiliki akal sesempurna manusia. Sadra menyatakan bahwa tubuh jin memiliki sifat unik, seperti kemampuan untuk pemadatan dan pecah. Bentuk jin dapat dilihat oleh mata manusia ketika tubuhnya mengental, tetapi ketika tubuhnya mengurai dan menjadi sangat halus, wujudnya hilang dari pandangan. Fenomena ini mirip dengan udara yang dapat dilihat ketika menebal menjadi awan, tetapi ketika kembali halus, tidak lagi terlihat. Ini menunjukkan bahwa jin memang memiliki dimensi materi, meskipun tidak begitu padat seperti tubuh manusia (Shirazi 1984, 228-229).

## 2. Dimensi Nonmateri Jin

Sadra membahas eksistensi jin dalam dimensi nonmateri selain dimensi materi. Jin ada dalam alam gaib dan alam imajinasi (*'alam al-khayāl*). Gambaran jin sering muncul dalam bentuk yang ditangkap oleh khayal karena daya imajinasi dekat dengan alam malakut. Ini mirip dengan cara malaikat menampakkan diri kepada para nabi, meskipun maqam dan kedudukannya berbeda. Sadra mengatakan bahwa penampakan jin biasanya terjadi di tempat-tempat tertentu, seperti tempat gelap dan sunyi, kamar mandi, tungku api, padang pasir, bangunan tua, dan tempat kosong. Ini disebabkan oleh fakta bahwa ketika indra lahiriah manusia berkurang dalam keadaan seperti ini, jiwa lebih berkonsentrasi pada imajinasi. Akibatnya, bentuk jin yang tidak materiel sering terlihat dalam persepsi batin dan tampak nyata. Bahkan dalam dunia imajinasi, kuantitas dan kualitas gambar dapat berbeda dengan kenyataan: sesuatu yang kecil bisa terlihat besar, dan sesuatu yang besar bisa terlihat kecil (Shirazi 1984, 230).

## Epistemologi Jin: Kemungkinan Persepsi atas Jin

Pengetahuan merupakan salah satu tema yang sering dibahas dalam filsafat. Cabang filsafat yang secara khusus mengkaji persoalan pengetahuan adalah epistemologi. Menurut Mulla Sadra, terdapat dua jenis pengetahuan yang dimiliki manusia, yaitu *'ilm ḥuṣūlī* dan *'ilm ḥuḍūrī*.

*‘Ilm ḥuṣūlī* (korespondensi) adalah pengetahuan yang diperoleh melalui proses korespondensi antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Dalam jenis pengetahuan ini, subjek dan objek merupakan dua realitas yang berbeda. Keduanya memiliki dimensi dan tingkat eksistensi masing-masing serta tidak saling bergantung satu sama lain. Dengan kata lain, tidak terdapat hubungan kausal secara langsung antara keduanya. Seluruh aspek ontologis, epistemologis, dan logis menunjukkan keterpisahan kedua eksistensi tersebut, sehingga secara rasional keduanya tidak mungkin menjadi satu. Jika hal itu terjadi, maka akan terjadi *inqilāb*, yaitu perubahan yang menyebabkan hilangnya eksistensi dan identitas salah satu pihak ke dalam pihak yang lain (Kholid Al Walid 2020, 169).

Ilmu *ḥuḍūrī* (kehadiran) berbeda dengan ilmu korespondensi, di mana yang hadir pada mental subjek adalah entitas visual objek, tetapi ilmu *ḥuḍūrī* menganggap eksistensi objek sebagai yang hadir. Beberapa ciri utama Ilmu *ḥuḍūrī* membedakannya dari ilmu *ḥuṣūlī*, seperti yang ditunjukkan oleh definisi dan gambaran singkat di atas. Ilmu *ḥuḍūrī* adalah sebagai berikut: *pertama*, dia hadir secara eksistensial di dalam subjek. *Kedua*, tidak berasal dari silogisme yang terjadi di otak. *Ketiga*, dia menghindari dualisme kebenaran dan kesalahan. Karena tidak ada lagi perbedaan antara dua objek internal dan eksternal, tiga karakteristik utama tersebut muncul (Kholid Al Walid 2020, 170). Pembagian yang dilakukan Mulla Sadra di sini dikategorikan ke dalam dua jenis ilmu yaitu: ilmu *ḥuṣūlī* (korespondensi) dan ilmu *ḥuḍūrī* (kehadiran). inilah yang merupakan awal pembicaraan konsep *ittihād al-‘āqil wa al-ma‘qūl*.

Melalui konsep *ittihād al-‘āqil wa al-ma‘qūl*, yaitu kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, Mulla Sadra berupaya mengatasi kelemahan pandangan para filsuf Peripatetik. Menurutnya, manusia memiliki pengetahuan yang berkaitan dengan dua dimensi, yaitu dimensi eksternal dan dimensi mental. Agar manusia dapat mengetahui bahwa objek persepsi benar-benar ada dalam realitas, pengetahuan eksternal yang memiliki wujud *khārijī* dan pengetahuan mental yang memiliki wujud *dhihnī* harus saling berkorelasi. Semakin kuat korespondensi antara pengetahuan mental dan realitas eksternal,

semakin besar kemungkinan manusia memperoleh pengetahuan yang benar tentang sesuatu. Korespondensi tersebut terjadi melalui penyatuan antara subjek sebagai yang mengetahui, objek sebagai yang diketahui, dan akal sebagai medium yang menghubungkan keduanya. Dalam proses penyempurnaan pengetahuan untuk mencapai kebenaran, akal manusia mengabstraksikan berbagai hal yang diketahui dari objek sehingga menghasilkan konsep-konsep universal (Khair 2021, 98).

Ada dua dimensi pengetahuan yang saling berkorespondensi, dan pengetahuan manusia tentang hakikat realitas didasarkan pada kemampuan akal untuk menyadari kedua dimensi tersebut. Korespondensi antara kedua dimensi itu mendorong aktivitas akal dalam membentuk konsep-konsep universal yang dapat diterapkan pada fakta-fakta yang ada. Proses prediksi antara konsep-konsep universal tersebut, baik secara keseluruhan maupun sebagian, dipengaruhi oleh realitas yang menjadi objek pengetahuan. Dengan menjadikan *aṣālat al-wujūd* sebagai dasar sistem filsafatnya, Mulla Sadra menjelaskan aktualisasi daya akal melalui konsep *al-‘aql al-munawwar* atau *al-‘aql al-fa‘āl* (akal aktif). Dalam kerangka ini, wujūd khārijī dipahami sebagai realitas eksternal yang menjadi sumber bagi proses pengenalan dan penangkapan berbagai bentuk wujud yang terdapat di alam luar (Khair 2021, 98).

### Implikasi Fenomenologi Jin

Jika membahas implikasi fenomenologi jin, maka yang menjadi fokus kajian adalah bagaimana fenomena jin dialami, dipersepsikan, dan dimaknai oleh manusia. Dalam perspektif fenomenologi, perhatian tidak diarahkan pada pembuktian apakah jin benar-benar ada atau tidak, melainkan pada pengalaman kesadaran manusia ketika berhadapan dengan fenomena yang diyakini berkaitan dengan jin. Sebagai contoh, pada suatu hari dan tanggal yang tidak dapat disebutkan secara pasti, terjadi peristiwa yang menimpa adik dari teman penulis yang berinisial H. Kejadian tersebut berlangsung pada malam hari sekitar pukul 23.15 WIB. Awalnya, penulis bersama beberapa rekan mendatangi Rumah Sakit Prikasih yang berlokasi di Pondok Labu. Namun, karena terdapat kendala dalam proses pelayanan,

penulis dan rekan-rekan memutuskan untuk berpindah ke Puskesmas Cinere.

Setibanya di Puskesmas Cinere, teman penulis mendapatkan perawatan medis selama beberapa jam. Setelah menunggu cukup lama, penulis dan rekan-rekan bersiap untuk pulang. Akan tetapi, pada saat itu terjadi insiden di mana adik yang berinisial H mengalami kesurupan. Yang bersangkutan kehilangan kesadaran dan menunjukkan perubahan perilaku yang signifikan, antara lain tertawa, menangis, serta berteriak tanpa kendali. Peristiwa tersebut berlangsung cukup lama sehingga menimbulkan kekhawatiran. Akan tetapi, sebelum dilakukan sambungan video call dengan orang tua H, beberapa rekan penulis yang berinisial A.S., R.F., A.A, dan A.R. berusaha memberikan pertolongan darurat dengan membaca beberapa ayat Al-Qur'an. Namun, usaha tersebut tidak membuahkan hasil. Orang tua H kemudian melakukan tindakan pengobatan melalui sambungan video call, yang dapat dikategorikan sebagai ruqyah jarak jauh. Setelah proses tersebut dilakukan, H akhirnya kembali sadar dan kondisinya berangsur membaik.

Fenomenologi jin membuka ruang analisis bahwa pengalaman subjektif manusia tidak dapat dilepaskan dari interaksi dengan realitas nonmateriel. Dengan demikian, kasus H menjadi salah satu contoh konkret yang memperlihatkan bagaimana fenomena jin dapat hadir dalam kehidupan sehari-hari.

### **Kemampuan Jin Memasuki Tubuh Manusia**

Kerasukan yang diyakini oleh masyarakat dipandang sebagai sesuatu yang mungkin terjadi, salah satunya karena adanya praktik ruqyah sebagai metode pengobatan terhadap fenomena tersebut. Sebagaimana dijelaskan oleh Aisyah berdasarkan pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam riwayat Shahih Bukhari dan Muslim disebutkan bahwa Rasulullah saw. memerintahkan umat Islam untuk menggunakan ruqyah sebagai perlindungan dari pengaruh *'ain* (mata jahat). *'Ain* ini terbagi ke dalam dua kategori, yaitu yang berasal dari manusia (*'ain insi*) dan yang berasal dari jin. Meskipun rukiah syariah telah dikenal luas, umat Islam memiliki

tiga sikap yang berbeda terhadapnya. *Pertama, ifrāt*, yaitu sikap yang memandang rukiah sebagai solusi utama bagi segala penyakit sehingga mengabaikan pengobatan medis. *Kedua, tafrit*, yaitu sikap yang menolak rukiah sama sekali sebagai sarana terapi. *Ketiga, mu'tadil*, yaitu sikap moderat yang mempertimbangkan kesesuaian antara jenis penyakit dan metode pengobatannya. Jika gangguan atau penyakit disebabkan oleh sihir atau kerasukan jin, maka pengobatan dilakukan melalui metode rukiah syariah. Namun, jika penyakit tersebut murni bersifat medis, maka pengobatannya dilakukan melalui terapi medis sebagaimana yang dianjurkan Rasulullah saw., seperti bekam dan penggunaan obat-obatan alami (*adwiyah ṭabī'iyah*) (Arni 2021, 3).

Namun Mulla Sadra meyakini bahwa terkait fenomena ini sebagai berikut: Para pengingkar keberadaan jin berargumen dengan beberapa alasan, di antaranya: jika jin itu ada, maka ia akan menjadi tubuh padat dan keras sehingga bisa terlihat, padahal tidak demikian. Dan ia juga tidak mungkin menembus dinding dan sejenisnya, serta celah-celah sempit, padahal yang terjadi adalah sebaliknya. Dan jika ia adalah tubuh yang halus dan transparan, maka ia akan cepat hancur dan tidak mampu melakukan pekerjaan yang berat (Shirazi 1984, 183).

Yang terkenal adalah bahwa jin memiliki kemampuan untuk menembus ke dalam tubuh manusia. Kebanyakan dari kaum Muktaẓilah mengingkari hal ini. Sedangkan para pendukungnya berpegang pada beberapa alasan: *Pertama*, jika jin adalah makhluk yang bukan fisik dan tidak bersifat fisik, maka makna kemampuannya menembus ke dalam tubuh adalah kemampuannya berinteraksi secara spiritual di dalam jiwa manusia. Hal ini tidak mustahil. Dan jika ia adalah hewan udara yang halus dan tembus pandang, maka kemampuannya menembus ke dalam tubuh manusia juga tidak mustahil, berdasarkan analogi dengan jiwa udara dan roh uap, dan lainnya. *Kedua*, firman Allah Ta'ala: "*Tidaklah mereka berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena sentuhan (penyakit gila)*," (QS. Al-Baqarah [2]:275). *Ketiga*, sabda Nabi saw.: "*Sesungguhnya setan mengalir dalam diri anak Adam seperti aliran darah. Maka sempitkanlah jalan-jalannya dengan kelaparan.*" Dan

sabdanya: “*Sekiranya setan-setan tidak mengelilingi hati anak Adam, niscaya mereka akan melihat kerajaan langit,*” (Shirazi 1984, 188).

Dan sebagian orang mengatakan bahwa riwayat-riwayat di atas harus ditafsirkan karena tidak mungkin menfsirkannya secara harfiah, dan mereka berargumen dengan beberapa alasan:

*Pertama*, karena akan menyebabkan perluasan saluran atau percampuran benda-benda, penembusan jin ke dalam tubuh manusia adalah tidak mungkin. *Kedua*, mereka sangat bermusuhan dengan orang-orang yang taat beragama. Jika mereka mampu melewatinya dengan cara itu, mengapa mereka tidak berkonsentrasi untuk menyebabkan kerugian yang lebih besar?

*Ketiga*, jin berasal dari api, sehingga jika api menembus ke dalam tubuh kita, itu akan terlihat seperti api menembus ke dalamnya, meskipun kita tidak merasakannya. *Keempat*, jin menyukai kemaksiatan, seperti kekafiran dan kefasikan. Kemudian kita berdoa dengan cara yang paling agung kepada mereka agar mereka menunjukkan berbagai macam kekafiran dan kefasikan, tetapi tidak menemukan jejak atau manfaat darinya. Singkatnya, tidak melihat keuntungan dari persahabatan mereka atau kerugian dari permusuhan mereka. *Kelima*, firman Allah Ta’ala yang mengisahkan Iblis: “*Dan aku tidak mempunyai kekuasaan atasmu melainkan (sekadar) menyeru kamu lalu kamu mematuhi seruanmu,*” (QS. Ibrāhīm [14]:22). Ia menjelaskan bahwa ia tidak memiliki kekuasaan atas manusia kecuali dalam satu hal (Shirazi 1984, 188).

Adapun para pendukung keberadaan jin menjawab:

*Pertama*, pertanyaan itu gugur jika mereka dianggap sebagai jiwa-jiwa yang abstrak atau benda-benda halus seperti udara dan cahaya.

*Kedua*, sangat tidak mungkin untuk mengatakan bahwa Allah dan malaikat-Nya mencegah mereka dari merusak manusia.

*Ketiga*, Bahwasanya ketika Allah berfirman kepada api Namrud: “*Hai api, jadilah dingin dan selamatkanlah Ibrahim,*” (QS. Al-Anbiyā [21]:69). Mengapa tidak boleh terjadi hal serupa di sini?

*Keempat*, setan-setan memiliki pilihan dalam perbuatan mereka, dan mungkin mereka melakukan sebagian keburukan, bukan semuanya (Shirazi 1984, 188-190).

Maka dari itu, Karena praktik rukiah yang diajarkan Rasulullah diakui, fenomena kerasukan jin dalam masyarakat sering dianggap nyata. Bahkan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa rukiah adalah salah satu obat untuk penyakit yang disebabkan oleh gangguan jin dan mata jahat (*'ain*). Hal ini menunjukkan bahwa orang Islam menerima fenomena kerasukan secara teologis dan praktis. Namun, para teolog dan filsuf tidak setuju dengan gagasan ini. Melalui Mulla Sadra, ada perdebatan yang cukup tajam tentang kemungkinan jin dapat memasuki tubuh manusia. Mereka yang menentang menyatakan bahwa mereka memiliki alasan yang rasional. Mereka mengatakan bahwa jin tidak mungkin masuk ke dalam ruang yang sempit, bahwa mereka adalah makhluk halus dan terlalu lemah untuk memengaruhi manusia, dan bahwa jika mereka benar-benar dapat masuk ke dalam tubuh, dampak mereka seharusnya lebih besar dan merusak. Selain itu, mereka mengutip firman Allah dalam surah Ibrāhīm ayat 22 yang menyatakan bahwa setan tidak memiliki kekuatan kecuali untuk menyeru manusia. Dengan kata lain, kerasukan hanyalah representasi dari dorongan dan bisikan batin daripada kekuatan fisik.

Para pendukung keberadaan jin dalam tubuh manusia, di sisi lain, mengklaim bahwa makhluk halus tidak boleh menembus tubuh manusia secara fisik atau spiritual. Kemungkinan itu didukung oleh analogi yang diajukan, seperti roh uap atau udara yang dapat masuk ke dalam tubuh. Selain itu, dalil Qur'ani (QS. Al-Baqarah [2]:275) dan hadis Nabi tentang setan mengalir dalam diri anak Adam seperti aliran darah dianggap sebagai bukti bahwa jin memang memiliki kemampuan untuk berinteraksi secara langsung dengan tubuh manusia.

Sadra melihat masalah kerasukan jin dari dua sudut pandang. Secara ontologis, jin sebagai makhluk halus (*ajsām laṭīfah*) memiliki kemampuan untuk memasuki tubuh manusia tanpa melanggar hukum eksistensi. Secara spiritual, pengaruh jin dianggap sebagai intervensi

psikis melalui bisikan dan dorongan negatif. Sadra mengakomodasi dua sisi perdebatan dengan cara ini: ia tidak menolak keberadaan fenomena kerasukan, tetapi juga tidak membiarkannya dipahami secara sederhana sebagai peristiwa materiel. Posisi Sadra menawarkan keuntungan karena tanpa bergantung pada takhayul, ia memberikan dasar ontologis untuk fenomena yang dipercaya masyarakat. Meskipun demikian, kelemahannya terletak pada keharusan untuk terus bergantung pada analogi metafisis dan dalil tekstual, yang sulit divalidasi secara empiris. Oleh karena itu, Sadra menganggap kerasukan jin sebagai fenomena yang *mumkin al-wujūd* (mungkin terjadi), tetapi lebih masuk akal untuk memahaminya sebagai bentuk penetrasi mental dan kesadaran daripada penguasaan fisik sepenuhnya.

### **Kemampuan Jin Mengendalikan Manusia**

Seperti yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya, bahwa jin punya wujud halus yang bisa memadat atau menipis, kadang terlihat, kadang tidak. Penampakan jin sering terjadi di tempat tertentu (gelap, padang pasir, bangunan tua, kamar mandi, tungku api, dan tempat sepi (Shirazi 1984, 229-230). Dalam pandangan Ikhwān al-Ṣafā jiwa jahat yang masih berjasad adalah “setan dalam potensi” dan ketika terpisah menjadi “setan aktual”, ada setan manusia (jiwa manusia jahat) dan setan jin (jiwa jahat yang lepas dari jasad), cara jin mengendalikan manusia adalah dengan bisikan (*waswas*), sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-An‘ām [6]:112 dan QS. Al-Nās [114]:4-6 (Shirazi 1984, 231).

### **Perbuatan dan Hakikat Jin**

Ketahuilah bahwa hakikat setan adalah substansi kejiwaan yang melakukan kejahatan, menyebabkan kesalahan dalam keyakinan, kefasikan, dan kemaksiatan dalam perbuatan. Ia adalah awal bisikan, penipuan, dan ilusi. Ia menunjukkan kebenaran dalam bentuk kebatilan. Ini karena ketika Iblis berhasil menipu dan melukai Adam as. sejauh yang ia bisa, mencapai keinginan dan mendapatkan tujuannya, Adam meminta kepada Tuhannya

untuk ditunda hingga hari kebangkitan. Ia mengukur dengan keliru dan merancang dengan cara yang fana, tidak kekal, seperti bayangan di cermin di hadapan kebun-kebun, sungai-sungai, dan bangunan-bangunan yang hanya berupa khayalan yang fana. Ia membangun surga untuk dirinya sendiri, menanam pohon-pohon di dalamnya, dan mengalir sungai-sungai di dalamnya, agar menyerupai surga tempat Allah menempatkan Adam. Ia juga mendirikan rumah untuk keluarganya, keturunannya, dan sekutunya. Ini karena dia berasal dari golongan jin, dan dikatakan bahwa perbuatan mereka sebagian besar adalah khayalan dan gambaran yang tidak memiliki dasar. Demikian pula, perbuatan Iblis hanyalah penipuan, penghiasan, ilusi, dan perindahan yang tidak memiliki dasar dan kebenaran untuk menghalangi manusia dari jalan yang lurus dan *ṣirāṭ al-mustaqīm*. Selain itu, ia berjanji akan memiliki keturunan Adam dengan cara ini (Shirazi 1984, 192).

Selain itu, Iblis menanamkan surga untuk keturunannya agar mereka menjerat keturunan Adam dan mengeluarkan mereka dari surga bapak mereka melalui syahwat duniawi, syahwat yang lemah dan halus, serta perbuatan dosa dan kesalahan. Menurut firman-Nya, “*Mereka tidak akan memasuki surga sampai unta masuk ke dalam lubang jarum. Demikianlah Kami membalas orang-orang yang berdosa. Kami membalas orang-orang yang zalim dengan tikar dari neraka Jahanam dan lapisan api di atasnya,*” (QS. Al-Aʿrāf [7]:40-41). Dan jaring ini, yang dibuat dengan tipu daya Iblis, dibuat untuk memasukkan orang-orang yang tertipu oleh fatamorgana kenikmatan. Itu dibuat dari keindahan urusan dunia yang fana, hiasan alamnya, dan bentuk materilnya. Maka siapa saja yang sepenuhnya bergantung padanya, menyerbu ke dalamnya, menerjang, dan tenggelam dalam syahwatnya, dan larut dalam kenikmatannya, telah mengalami penderitaan yang panjang dan musibah yang besar. Mereka tidak dapat selamat dan pintu keluar dari ikatan yang mengerikan ini tertutup (Shirazi 198, 193).

## KESIMPULAN

Pandangan Mulla Sadra tentang jin berangkat dari doktrin *aṣālat al-wujūd* yang menekankan bahwa wujudlah yang fundamental dan bukan *māhiyyah*. Artinya, keberadaan jin bukan sekadar khayalan atau ilusi, melainkan benar-benar nyata secara ontologis. Dengan konsep *tashkīk al-wujūd*, Sadra menjelaskan bahwa realitas memiliki tingkatan-tingkatan. Jin berada pada posisi menengah: lebih halus daripada manusia jasmani, tetapi lebih rendah daripada malaikat yang sepenuhnya imateriel. Dengan demikian, jin termasuk kategori *mumkin al-wujūd*, yaitu makhluk kontingen yang keberadaannya nyata di luar pikiran manusia. Jika dilihat dari modus eksistensinya, Sadra mengakui adanya dua bentuk jin. *Pertama*, jin sebagai tubuh udara yang halus dan dapat berubah-ubah bentuk. *Kedua*, jin sebagai substansi imateriel yang berdiri sendiri. Oleh karena itu, jin memiliki sisi materiel sekaligus nonmateriel: unsur api dan udara di satu sisi, serta dimensi rohani yang tidak dapat dijangkau oleh indra di sisi lain. Melalui pandangan ini, Sadra berupaya memberikan dasar filosofis bagi keberadaan jin yang selama ini lebih banyak dipahami melalui dalil-dalil keagamaan.

Mengenai fenomena kerasukan, Sadra tidak menolaknya. Menurutnya, jin sebagai *ajsām laṭīfah* dapat berinteraksi dengan manusia, tetapi bukan melalui penguasaan fisik secara langsung, melainkan melalui jalur psikis dan imajinatif. Dengan demikian, pengaruh jin lebih berupa bisikan, sugesti, atau dorongan batin yang dapat melemahkan kesadaran manusia. Dengan kata lain, pengaruh jin terhadap manusia lebih banyak terjadi pada tingkat psikologis dan spiritual daripada penguasaan fisik secara penuh.

Pandangan ini menunjukkan upaya Sadra untuk mengintegrasikan filsafat dengan keyakinan masyarakat mengenai jin melalui landasan ontologis yang sistematis. Meskipun demikian, pemikiran Sadra juga memiliki keterbatasan. Seluruh penjelasannya berada dalam ranah metafisika sehingga sulit diverifikasi secara empiris. Penerimaannya sangat bergantung pada penerimaan terhadap kerangka metafisika Islam yang digunakannya. Namun demikian, salah satu kelebihan pemikiran

Sadra adalah kemampuannya menjembatani filsafat dan kepercayaan tradisional, sehingga pemahaman tentang jin dapat ditempatkan secara lebih proporsional dan tidak semata-mata dipandang sebagai mitos atau takhayul.

Ada beberapa saran yang bisa diberikan. *Pertama*, pandangan Sadra terkait jin bisa dibandingkan dengan tokoh-tokoh filsafat Islam lain perbedaan dan kesamaannya. *Kedua*, relevansi pemikiran Sadra dapat dihubungkan ke konteks modern, misalnya dikaitkan dengan psikologi abnormal, fenomena kesurupan, atau praktik spiritual healing. *Ketiga*, penelitian ke depan bisa menggunakan pendekatan interdisipliner tidak cuma filsafat, tapi juga tafsir, hadis, antropologi, sampai psikologi biar hasilnya lebih komprehensif. *Keempat*, buat masyarakat umum, penting untuk menempatkan jin secara proporsional: mereka ada sebagai ciptaan Allah, tapi jangan sampai dipahami secara berlebihan atau merasa takut. *Terakhir*, penelitian lanjutan juga bisa diarahkan untuk melihat pengaruh pemikiran Sadra terhadap praktik keagamaan seperti rukiah, agar terlihat hubungan antara dasar filosofis dan praktik spiritual dalam kehidupan umat Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al Walid, Kholid. 2020. "Ḥuṣūlī dan Ḥuḍūrī dalam Konteks Filsafat Hikmah Muta'āliyah." *Yaqzhan* 6 (2): 163-175.
- Anjaryani, Anna Maria, and Michael Seno Rahardanto. 2016. "Dinamika Patologis: Studi Kasus di Jawa Tengah." *Experientia* 4 (1): 11-22.
- Arni, Arni. 2021. "Implementasi Ruqyah Syar'iyah sebagai Alternatif Psikoterapi dalam Kajian Psikologi Islam." *Studia Insania* 9 (1): 1-22.
- Arsyad, Arsyad. 2019. "Fondasi Ontologi Mulla Sadra: Sebuah Tinjauan Filsafat." *SIASAT: Journal of Religion, Social, Cultural and Political Science* 3 (2): 1-13.
- Faiz, Faiz. 2015. "Eksistensialisme Mulla Sadra." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3 (2): 436-461.

- Hasi, Muhammad Umar. 2023. "Theoretical Framework Pemikiran Mulla Sadra dan Aktualisasinya dalam Pendidikan Islam." *Alifbata: Journal of Basic Education (JBE)* 3 (1): 50-66.
- Khair, Nurul. 2021. "Konsep al-'Ilm dalam Studi Pemikiran Filsafat Mulla Sadra." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23 (2): 90-107.
- Khoiriyyah, Khoiriyyah. 2016. "Jin dalam al-Qur'an (Kajian Semantik)." Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mubarok, M. Amin, Didi Junaedi, and M. Maimun. 2016. "Penafsiran Imam Nawawi al-Bantani tentang Jin dalam Tafsir Marah Labid: Kajian Tematik Dalam Tafsir Marah Labid". *Diya al-Afkar* 4 (2): 144-164.
- Mir Damad, Muhammad Baqir. 1409 H. *Hikmah Masyā'iyah*. Cet. Ke-2. Penerbit Universitas Tehran.
- Muthahhari, Murtadha. 2002. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*. Mizan.
- Nuramin, Nuramin. 2021. "Analisis terhadap Penafsiran Imam al-Alusy tentang Jin, Iblis, dan Setan." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1 (3): 334-358.
- Septianing, Andini Rahma. 2020. "Konsep Jin dan Setan dalam Tafsir al-Mishbah dan The Message of the Qur'an." Skripsi, UIN Walisongo.
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim Sadr al-Din. 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmuzish-e Ālī, Anjoman-e Eslāmī-ye Ḥekmat va Falsafe-ye Īrān, Mo'assese-ye Moṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī.
- Soleh, A. Khudori. 213. *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*. Ar-Ruzz Media.
- Sungkar, Syakieb. 2023. "Hermeneutika Paul Ricoeur." *Dekonstruksi* 9 (3): 4-13.