

BAB III

HIDUP DISEBERANG MAUT

A. PENGERTIAN IMORTALITAS

Term imortalitas(bahasa Inggris *immortality*)berasal dari bahasa latin *im* (tidak) dan *mortalitas - mors, mortis* (kematian) dan *mori* (mati).¹ Secara genetis jadi imortalitas berarti tidak mati atau kekal. Ketika term ini digabung dengan kata manusia, menjadi imortalitas manusia, melahirkan berbagai kontroversi-kontroversi yang problem *solving-nya* merambah wilayah teologi dan filsafat. Siapakah yang kekal itu sesungguhnya , adakah dari diri manusia yang imortal , adalah sedikit pertanyaan yang muncul disekitar diskursus ini.

Secara umum imortalitas manusia dibedakan menjadi *imortalitas non personal* yang berarti keabadian kehidupan itu sendiri secara kontinue (bukan masing-masing personanya) dan *imortalitas personal* atau biasanya disebut imortalitas/kekekalan jiwa.

Penulis-penulis muslim menerjemahkan imortalitas dengan *khulûd al-nafs* yang memiliki kesamaan arti dengan imortalitas personal/kekekalan jiwa.²

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : PT.Gramedia, Pustaka Utama, 1996), h.328

² Muhammad 'Athif al-Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Filsafah Ibn Rusyd*, (Kairo : Dâr al-Ma'ârif, 1968), h.292, khususnya catatan kaki no. 1

Selanjutnya seperti yang ditulis Lorens Bagus, term imortalitas mengandung beberapa pengertian sebagai berikut :³

1. Kehidupan dalam suatu bentuk yang berlangsung terus tiada akhirnya.
2. Kelangsungan hidup pribadi setelah kematian. Keyakinan bahwa individu akan tetap hidup dalam suatu bentuk tertentu dan dalam sejenis eksistensi setelah tubuhnya binasa. Ini dapat dipikirkan dalam konteks reinkarnasi,⁴ transmigrasi⁵, perginya jiwa ke alam baka seperti surga atau nirwana. Sebagian besar pandangan tentang imortalitas mempertahankan unggulnya eksistensi jiwa dalam tubuh, benda-benda atau obyek.
3. Biasanya istilah ini disusuli kata *jiwa*. Dengan *imortalitas jiwa* (kekekalan jiwa) dimaksudkan eksistensi tak berkesudahan dari pusat kesadaran yang ditunjuk dengan kata *Aku*. Konsep imortalitas lazimnya dianggap berasal dari Yunani, ditemukan oleh Socrates atau Plato, kendati konsep itu dengan amat cermat menjadi bagian

³Lorens Bagus, *Op.cit.*, h.328

⁴Reinkarnasi adalah kelahiran kembali pada diri seseorang yang jiwanya menyatu dengan jiwanya menyatu dengan jiwa orang lain yang terdahulu. Lihat Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, (Ringkas), (Jakarta : PT.Raja Grafindo Persada, 1996), terj.Ghuffron A.Mas'adi, h.402

⁵Transmigrasi adalah perpindahan jiwa dari keadaan wujud kepada keadaan lainnya, dimulai dari tingkat jiwa yang rendah berpindah kepada tingkat jiwa yang lebih tinggi sampai kepada tingkat jiwa manusia. Baca Ibid

penting iman Kristen. Dalam pemikiran Timur konsep ini ada juga, kendati kalah dengan konsepsi nirvana dimana jati diri menghilang.

Julien Ries dalam *The Encyclopedia of Religion* menyatakan konsep imortalitas dapat dimengerti dan dikembangkan dalam tiga level :⁶

1. Imortalitas adalah kualitas yang didistributkan pada *divine beings*.
2. Imortalitas berkenaan dengan pahlawan-pahlawan (heroes) yang telah mencapai *divine status* yang mereka telah bersama dengan Tuhan (share with the gods).
3. Konsep imortalitas berkenaan dengan bentuk eternalitas manusia dan eksistensinya setelah kematian.

Dari tiga konsep imortalitas ini, hanya konsep ketiga yang akan dielaborasi dalam perspektif sains, filsafat dan Al-Qur'an dalam babab ini.

B. POLEMIK IMORTALITAS MANUSIA

Setiap manusia secara alamiah akan mencari kejelasan tentang makna dan kemungkinan ultim dari kehidupannya. Rasa dahaga keingintahuan ini tidak dapat terpuaskan tanpa mereguk air keyakinan yang akan memompakan energi bagi keberlangsungan hidup.

⁶Julien Ries, *The Encyclopedia of Religion, (Entry Immortality)*, Vol. 7 & 8, h.123

Keyakinan dan visi seseorang terhadap makna dan kemungkinan ultim dari kehidupannya inilah yang akan mengkonstruksi dan mendesain *style* hidup dengan berbagai citranya. PA Van der Weij membagi bermacam-macam jawaban tentang makna dan kemungkinan ultim dari kehidupan manusia dalam dua tendensi; para imanentis dan para transendentalis. Ia menulis :⁷

“Para imanentis beranggapan bahwa makna serta kemungkinan ultim kehidupan manusia terbatas pada dunia ini. Menurut mereka, makna serta kemungkinan ultim itu bisa ditemukan didalam dunia ini, antara saat lahir dan saat mati. Para transendentalis berpendapat bahwa kehidupan duniawi ini harus dilampaui (ditransendensi) untuk memperoleh jawaban yang memadai atas pertanyaan tadi.”

Dari sini teringkas bahwa kematian bagi para imanentis adalah penyelesaian serta kemungkinan terakhir dari keberadaan manusia. Para imanentis terlihat mereduksi sisi-sisi transendental dari manusia sehingga kehidupan manusia menjadi terpenjarakan dalam ruang dunia ini. Bukankah intelek atau kehendak manusia bermaksud menggapai yang tidak terbatas yang kegiatannya menuntut suatu keberlangsungan tanpa batas juga ? Dan bukankah juga martabat moral manusia menuntut suatu kehidupan kekal yang untuk memecahkan ketegangan antara komitmen-komitmen moral dan imoral dengan ganjaran dan hukuman ? Kehidupan abadi adalah

⁷P.A. Van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1991), terj.K.Bertens, h.174

keniscayaan karena kematian hanyalah transisi atau peralihan bukan penutupan dan peruntukan. Dibawah ini akan diselidiki secara garis besar bagaimana pandangan ilmu pengetahuan, filsafat dan agama mengenai kemungkinan untuk hidup terus diseberang maut atau dengan kata lain kemungkinan imortalitas.

1. Visi Ilmu Pengetahuan

Ilmu pengetahuan adalah ilmu, rumusan pengetahuan, teori, dalil yang bersumber dari fakta-fakta empiris. Atau lebih konkritnya ilmu pengetahuan positif bersumber dari apa-apa yang disajikan kepada panca indera, yang diistilahkan oleh filsuf Jerman Immanuel Kant, sebagai *fenomena*. Ada hal menarik dari tesis Kant bahwa terdapat fakta-fakta yang mengatasi panca indera yang ia merupakan kenyataan juga, bahkan kenyataan yang paling pokok. Kant menyebutnya *numena*. Karena pengenalan manusia bermula dengan panca indera dan selalu berpijak pada panca indera, maka tentang yang numenal ini dapat dipastikan kita tidak bisa mencapai pengenalan teoritis. Imortalitas (jiwa) manusia adalah salah satu kenyataan numenal yang sampai saat ini belum terjelaskan secara memuaskan oleh sains modern. Ilmu pengetahuan kata Van der Weij tidak sanggup menegaskan imortalitas dan tidak pula ia sanggup menyangkalnya.⁸

⁸*Ibid*, h.177

Terutama dalam abad ke 19 masih menurut Van der Weij--ilmu pengetahuan pernah berpretensi bisa membuktikan bahwa imortalitas personal merupakan gagasan yang mustahil. Karena mereka berpikir dalam suatu konteks materialistis-lanjut Weij-mereka beranggapan bahwa bersama dengan hancurnya organisme manusia seluruh kepribadiannya turut binasa dan dari kesadarannyapun tidak tertinggal sisa apa-apa. Menurut mereka kehidupan dan kematian merupakan gejala-gejala siklis dan paling banter dapat diterima bahwa kehidupan secara umum tidak pernah akan mati.⁹ Jadi sebagian ilmuan sampai abad ke 19 masih tidak mempercayai adanya imortalitas personal karena ilmu pengetahuan positif belum dapat membuktikannya.

Seiring dengan progresivitas sains, George Simpson setelah mengacu pada imortalitas individual amuba memperoleh dasar rasional bagi imortalitas personal manusia. Ketika amuba membelah diri, ia sebagai individu sebenarnya telah mati. Tetapi uniknya ia kemudian muncul kembali sebagai individu-individu baru justru setelah kematiannya dan justru ia kini lebih dari sebuah individu. Sebuah individu baru muncul dari situasi nonequilibrium. Chaos (kekacauan) melahirkan kosmos (keteraturan). Hal ini mengingatkan kita kepada *dissipative structure*-nya Ilya Prigogyne. Menurut pemenang hadiah nobel ini sistem akan

⁹*Ibid*, h.175-176

mempertahankan dan mengembangkan struktur dengan cara memecah struktur-struktur lain didalam proses metabolisme.¹⁰ Sistem akan berkembang kearah yang lebih baik bila ia diguncangkan oleh perubahan. Ia naik ke arah struktur yang lebih canggih bila ia dihadapkan pada gejala (*disturbances*). Alam semesta ini adalah sebuah sistem yang terus memperbaharui dirinya (*self renewing system*), begitu juga dengan manusia. Pankreas menurut Fritjof Capra mengganti sebagian besar sel-selnya setiap dua puluh empat jam, sementara usus perut setiap tiga hari, sel-sel darah putih kita diperbaharui selama sepuluh hari dan 98 persen protein didalam otak diubah selama kurang dari satu bulan.¹¹ Dengan pola pikir semacam ini boleh jadi dikatakan bahwa kematian manusia adalah kondisi entropi dan puncak kekacauan untuk mewujudkan kehidupan personalnya nanti secara lebih canggih dan sempurna. Memang pernyataan analogis ini tidak mudah diiyakan apalagi dibuktikan meskipun sedikitnya ia memiliki keterkaitan.

Berlawanan dengan perubahan kontinue raga manusia, pada batinnya manusia tidak mengalami perubahan walaupun proses hancurnya

¹⁰Dikutip dari Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban : Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, (Yogyakarta : Bentang, 1997), terj.M.Thoyibi, h.379 Untuk mengenal tesis Prigogyne lebih detail baca bukunya *From Being to Becoming*, (San Fransisco : Freeman, 1980). Sistem dalam tesis Prigogyne ini adalah sistem terbuka karena untuk sistem tertutup berlaku hukum Thermodinamika Kedua yang menyatakan bahwa semua sistem bergerak kearah entropi, makin banyak entropi, makin sulit sistem berubah. Entropi pada sistem terbuka justru melahirkan perubahan-perubahan yang lebih baik, oleh karenanya hukum Thermodinamika tidak berlaku pada sistem ini.

¹¹ *Ibid*, h.380

materi tubuh yang lahir tetap berlangsung. Jika tubuh jasad manusia diusia 25 tahun bukanlah tubuh-jasadnya secara biologis di usia 10 tahun maka jiwa manusia tidak mengalami hal serupa. T.R.Maelz, berpijak dari keunikan jiwa ini, meyakini adanya keabadian personal. Ia mengemukakan pendapat bahwa kebangkitan setelah mati (yang berarti merupakan imortalitas manusia) adalah realitas dramatis, bukan hanya kata-kata saja.¹²

Kiranya dapat disimpulkan bahwa ilmu pengetahuan positif tidak akan pernah mampu menegaskan imortalitas manusia secara ilmiah dan paling banter menganalogikannya karena sifat imortalitas manusia itu sendiri yang numenal, tetapi mesti demikian tidak berarti ilmu pengetahuan positif dapat menyangkalnya karena justru yang seperti itu tidaklah rasional.

2. Visi Filsafat

Jika Descartes dan Sartre mengalamatkan dirinya secara langsung kepada pertanyaan "*What am I ? What is it to be human ?*" Curt John Ducasse mengajukan pertanyaan "*Do I survive the death of my body ? Is immortality, survival, an attribut of man ?*"¹³ Pertanyaan Ducasse ini

¹²Periksa Waheeduddin Khan, *Ilmiah Islam Menuju Imah*, (Surabaya : al-Ikhlās, tt), terj. Ahmadi Thaha, h.154

¹³Lihat Alburey Castell, *An Introduction to Modern Philosophy in Eight Philosophical Problems*, (New York : MacMilan Publishing Co. Inc, 1963), h.165

menggulirkan jawaban filosofis yang beragam dikalangan para filsuf untuk memecahkan pelik imortalitas manusia.

Sepanjang sejarah pemikiran manusia, ditemukan filsuf-filsuf yang memiliki pandangan bahwa keseluruhan kenyataan adalah melulu jasmani. Para filsuf (immanentis) menegaskan bahwa manusia sebagai pribadi akan lenyap lagi dalam arus materi. Ia tidak hidup dengan cara apapun juga sesudah kematiannya. Tiga aliran filsafat, Empirisme (Hume 1711-1776), Pasitivisme (Comte 1798-1857), Saintisme (Neopositivisme; Schlick 1882-1936, Reichenbach 1891-1953, Carnap 1891-1970) bersepakat untuk menyatakan bahwa satus-satunya kenyataan ialah dunia material. Semua unsur yang dikatakan bendasar 'rohani', sebenarnya merupakan sifat materi.¹⁴ Pandangan mereka ini akan benar sama sekali seandainya asumsi mereka betul. Menurut asumsi ini -tuliskan Van der Weij-manusia tak lain adalah suatu susunan atau struktur yang terdiri dari daya dan materi. Pada saat kematian, struktur ini hancur dan dengan itu persona manusia terlebur.¹⁵ Asumsi ini tentu saja bertentangan dengan pengalaman manusia yang normal karena memang manusia lebih dari sekedar materi. Terdapat sisi terdalam dari manusia yang tidak material, yang memiliki hubungan dengan materi (badan) yaitu jiwa. Jiwa manusia tidak dapat mengalami

¹⁴Anton Bakker, *Ontologi atau Metafisika Umum*, (Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1992), h.105

¹⁵P.A. Van der Weij, *Op.cit* h.177

pemusnahan karena sifatnya yang spiritual. Dibawah ini dikutipkan secara agak panjang argumentasi kekekalan jiwa (imortalitas) yang ditulis Louis Leahy sebagai berikut :¹⁶

1. Jiwa tidak dapat musnah karena pembusukan, Sesungguhnya pembusukan itu berarti kehancuran suatu makhluk yang tersusun kedalam unsur-unsur konstitutifnya. Dengan demikian air itu hancur karena pembusukan bila air itu direduksi kepada unsur-unsurnya, yakni oksigen dan hidrogen. Hanya benda yang tersusun atau material dapat membusuk. Tetapi jiwa karena bersifat spiritual dan sederhana, tidak dapat mengalami transformasi yang demikian. Jiwa juga tidak bisa dimusnahkan karena *kehilangan suatu sandaran yang esensial* baginya. Kehilangan suatu sandaran esensial terjadi bila suatu makhluk yang secara intrinsik tergantung dari materi untuk kegiatan-kegiatan dan eksistensinya itu sampai kehilangan sandaran materi itu. Dengan demikian jiwa seekor hewan secara intrinsik tergantung dari materi (yaitu sama sekali terserap oleh fungsi-fungsi material dan perasaannya), yakni tubuhnya. Maka biarpun jiwa hewan tak dapat membusuk, namun ia dapat musnah bila tubuh hewan itu direduksi sampai hancur. Tetapi kita telah melihat bahwa jiwa manusia itu bersifat spiritual, yakni secara intrinsik tidak tergantung dari materi. Ia tidak diserap sama sekali oleh

¹⁶Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1993), h.240-241

fungsinya sebagai 'bentuk' tubuhnya. Ia mempunyai suatu kelebihan hidup, suatu keunggulan diatas materi murni, semacam transendensi terhadap tubuh. Maka ia tidak dapat musnah karena kehilangan suatu sandaran material, karena eksistensinya pada hakikatnya tidak tergantung dari sandaran itu.

2. Akhirnya, jiwa tidak dapat dimusnahkan karena *peniadaan*. Peniadaan itu bukan berarti suatu aksi positif, melainkan hanya penghentian aksi kreatif dari Tuhan, yang menjadi sumber segala eksistensi. Sering orang bernalar demikian : "Sekalipun jiwa itu tak dapat membusuk maupun kehilangan suatu sandaran yang perlu untuk eksistensinya, namun ia akan musnah, atau berhenti hidup, jika Tuhan berhenti memberi eksistensi kepadanya..." Akan tetapi keberatan ini tidak berlaku karena dua alasan berikut :

a. Tuhan mengatur segala sesuatu menurut kodrat yang sesuai dengan hal-hal itu. Sesungguhnya Tuhan menempatkan kodrat-kodrat kedalam eksistensi dan memberinya hidup sebagaimana 'ada' mereka, Ia tak mengubahnya. Dan kodrat jiwa adalah bahwa ia tidak akan mati, sebab ia bersifat spiritual dan sederhana. Seandainya Tuhan telah menghendaki bahwa jiwa-jiwa itu akan mati, maka Ia tidak telah membuatnya kekal secara kodrati.

b. Adalah benar bahwa Tuhan dapat mencampuri alam untuk mengubah jalannya, seperti pada mukjizat-mukjizat. Tetapi jika ia berbuat

demikian, itu adalah untuk mewujudkan rahmanNya. Tetapi hilangnya suatu hal yang bersifat kekal karena kodratnya sendiri sama sekali tidak akan mewujudkan rahmat serta kebaikan Tuhan. Sebaliknya mempertahankan 'ada' segala sesuatu menurut kodratnya, itulah kebijaksanaan Tuhan.

Al-Ghazali meski mendukung adanya kehidupan diseberang maut dalam tesis dia tentang kebangkitan manusia secara utuh (jasmani-rohani), tetapi agak menarik ia menolak adanya kekekalan jiwa. Dalam karya polemisnya *Tahâfut al-falâsifah (kerancuan para filsuf)*, ia menulis

“Meskipun kesesuaian mutual (*munâsabah*) antara jiwa dan tubuh tak nampak pada kita, dan karena adalah kesesuaian mutual ini yang menuntut suatu hubungan yang pasti, maka tidaklah mengherankan bahwa *munâsabah* yang tak nampak ini menjadi sedemikian rupa yang membuat imortalitas jiwa bergantung pada keberlangsungan tubuh, sampai kehancuran tubuh menyebabkan kehancuran jiwa. Apa yang tak nampak (*majhûl*) tidak mungkin diputuskan apakah ia menuntut suatu interelasi yang seharusnya antara jiwa dan tubuh, ataukah tidak. Barangkali, hubungan antara jiwa dan tubuh, ataukah tidak. Barangkali, hubungan antara jiwa dan tubuh merupakan keharusan bagi eksistensi jiwa; dan jiwa karenanya akan lenyap bila hubungan ini lenyap. Karenanya jelaslah bahwa tiada keyakinan atas argumen yang telah dikemukakan oleh para filsuf.”¹⁷

Jadi menurut al-Ghazali jiwa itu akan eksist jika jiwa bergabung dengan tubuh, dan apabila kesesuaian mutualitu tidak terjadi kedua-duanya akan hancur. Jadi menurut al-Ghazali terdapat interdependensi antara jiwa dan tubuh dalam menegaskan eksistensinya. Al-Ghazali bahkan mengecap *bid'ah* Ibn Sina dan al-Farabi yang menganut faham keabadian jiwa yang pemikiran kedua filsuf muslim ini berpijak pada pemikiran filsuf Yunani,

¹⁷ Al-Ghozali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Kairo : Dâr al-Maârif, tt), h.278-279

Plotinus.¹⁷ Tesis seperti al-Ghazali ini juga dapat terbaca dari pemikiran al-'Ashari (873-935) dan al-Baqillani (?-1013).

Penolakan al-Ghazali terhadap imortalitas jiwa ini pada hakikinya bermula dari upaya pembedaan radikal antara Allah yang rohani, mutlak, kekal-abadi dan manusia. Dunia dan manusia dalam pandangan al-Ghazali itu melulu pasif, tergantung total, diciptakan, dimusnahkan, dan diciptakan terus menerus. Al-Ghazali dengan visi semacam ini boleh jadi terbebaskan dari diktum religius *kullu syayin hâlikun illa wajhah* (segala sesuatu mesti hancur kecuali wajahnya) tetapi visi al-Ghazali ini sulit mencairkan kerumitan tentang eternalitas spirit dan kenyataan bahwa kematian hanyalah proses pemisahan jiwa dari badan bukan penghancuran jiwa serta dalil adanya siksa dan nikmat kubur.

Filsuf Islam yang lain, Abu Sulaymân al-Sijistânî mengakui adanya 'eternal life' justru dari kenyataan bahwa dunia ini hanyalah menerima tubuh kita, tidak kualitas-kualitas moral kita, sehingga kematian adalah jalan menuju dunia lain (*the other world*) karena dunia ini hanyalah *the husk of the other world*.¹⁸ Dunia lain itu justru merupakan inti dari dunia ini (*The Core of This World*).

¹⁷Manzhoor Ahmad, *Metafisika Persia dan Iqbal* (Sebagai pengantar buku M.Iqbal, *Metafisika Persia*), (Bandung : Mizan, 1995), terj. Joebaar Ayoeb, h. 15

¹⁸Joel L. Kraemer, *Philosophy in The Renaissance of Islam : Abu Sulayman al-Sijistani and His Detail* (Leiden : E.J.Brill, 1986), h.266. Lebih detail baca h.264-267

Dalam zaman Yunani Kuno, kesadaran akan imortalitas pribadi tidak pernah dikemukakan dengan tekanan begitu kuat seperti dalam filsafat Pythagoras dan Plato. Mereka bertolak dari suatu pengandaian yaitu bahwa manusia mula-mula tidak jasmani, roh murni atau jiwa. Sebagai hukuman untuk kedosaan sebelumnya, jiwa dipasung dalam tubuh, seolah-olah dijebloskan dalam penjara. Kematian tidak berarti kehancuran “manusia”, melainkan hanya sekedar perpisahan antara jiwa dan tubuh. Jiwa itu tidak jasmani, tapi semata-mata rohani.¹⁹

Dalam abad pertengahan bukti-bukti untuk imortalitas dari Plato²⁰ diteruskan. Pada umumnya pada periodeⁱⁿⁱ tidak dibedakan antara ‘imortalitas’ dan ‘hidup terus’ meski dua hal itu tidak sama. Paham imortalitas bersifat lebih negatif : tidak bisa mati, tapi hidup terus bersifat positif. Imortalitas menunjukkan kepada kodrat jiwa itu yang tidak bisa mati sedang ‘hidup terus’ lebih bersifat diadakan atau tidak kodrati. Hampir semua penganut filsafat skolastik mengakui kekekalan jiwa, dan mengira dapat membuktikannya dengan argumen-argumen rasional. Pada akhir

¹⁹Van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar...*, h.178

²⁰Plato, sebuah nama yang sangat termasyhur, memberi beberapa argumen dalam *Phaedo* tentang kekekalan jiwa. Ikhtisar argumen-argumennya yang terpenting :

- 1) Hal-hal yang berlawanan berasal dari hal-hal yang berlawanan. Kematian berasal dari kehidupan. Demikian pula, kehidupan berasal dari kematian.
- 2) Ajaran mengenai ingatan menunjukkan bahwa jiwa telah hidup sebelum kehidupan sekarang ini. Maka ia masih akan hidup sesudah kehidupan ini.
- 3) Kodrat jiwa adalah sederhana dan mirip dengan ‘ide-ide’. Maka sama seperti ‘ide-ide’ itu, ia tidak dapat dihancurkan. Lihat Louis Leahy, *Manusia, Sebuah Misteri*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1993), h.233

Abad Pertengahan timbul pemikiran lebih kritis. Orang seperti Duns Scotus (1266-1308) dan Ockham (1285-1349) - kata Van der Weij - meragukan kemungkinan untuk membuktikan secara rasional belaka bahwa jiwa akan hidup terus sampai kekal. Tapi - tentu saja - mereka menerima hal itu atas dasar iman kepercayaan.²¹

Dalam periode modern, kekekalan jiwa telah diakui dan dibela secara filosofis oleh Descartes, Leibniz, Wolff, Maine de Biran, Ravaisson-Mollien, Herbart, Lotze dan masih banyak lagi.

Jika Spinoza menegaskan hanya ada satu substansi alam atau Allah dan Descartes membedakan tiga substansi : Allah, pemikiran dan keluasan Leibniz menyatakan bahwa jumlah substansi itu tak terhingga besarnya. Kenyataan terdiri dari monade-monade : "bagian-bagian" paling kecil, yang semuanya merupakan substansi-substansi.²² Monade-monade itu seperti 'jiwa-jiwa' karena semua monade mempunyai kesadaran. Manusia terdiri dari monade-monade dengan kesadaran yang sangat tinggi sedangkan Allah, monade yang paling tinggi, merupakan kesadaran yang sempurna dan tak terhingga. Semua monade itu eternal, oleh karena itu imortalitas merupakan sifat alamiah dari monade-monade jiwa.

²¹Van der Weij, *Op.cit.*, h.179

²²Lihat Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta : PT.Gramedia Pustaka Utama, 1992), h.14

Immanuel Kant (1724-1804) merupakan suatu kasus khusus. Ia menolak bukti-bukti metafisis tentang imortalitas jiwa sebagai tidak meyakinkan. Rasio Teoritis (atau akal murni) tidak dapat membuktikan kekekalan jiwa, dan tidak dapat pula membuktikan sebaliknya. Oleh karenanya Rasio Teoritis tidak bisa mencapai kepastian bahwa sesudah kematian manusia jiwanya akan hidup terus. Tapi atas dasar rasio praktis, Kant melihat probabilitas. Menurut dia, adalah suatu postulat (tuntutan) dari rasio praktis bahwa tugas moral kita yang luar biasa itu akan berlangsung terus, juga sesudah mati. Dengan demikian alam baka tidak dianggap sebagai firdaus yang ditandai ketenangan serta kontemplasi, melainkan sebagai tempat abadi yang menyediakan peluang untuk kemajuan serta pengudusan terus menerus. Lagi pula menurut Van der Weij, Kant menganggap perlu juga bahwa yang baik dan yang buruk yang telah dilakukan didunia ini akan dibalas kelak. Singkatnya, masih menurut Van der Weij ia berpendapat begini : Seluruh tugas manusia untuk mengadakan suatu tatanan etis akan sia-sia belaka, kecuali diandaikan sebagai pasti bahwa jiwa akan hidup terus. Disamping itu ia berpikir pula bahwa adanya Tuhan harus diterima sebagai suatu kepastian, bila kita ingin dapat sungguh-sungguh mewujudkan kebaikan moral.²³ Konklusinya, makhluk rasional itu haruslah berlangsung tanpa akhir, yaitu haruslah ada kekekalan pribadi untuk merealisasikan tuntutan-

²³Van der Weij, *Op.cit.*, h.179. Bandingkan dengan catatan No. 13, pada Bab I

tuntutan hukum moral. Kant menamakan kesimpulan ini suatu *postulat akal praktis*. Sangat menarik bahwa motif-motif untuk secara praktis menerima imortalitas jiwa dan eksistensi Allah pada Kant bersifat etis belaka. Hal ini tentu saja dapat dilacak dari kategori fenomena dan numena yang juga diintroduksikan Kant. Karena masalah Tuhan dan imortalitas terkategoriikan sebagai numena tentu saja ia tidak dapat dijelaskan secara memuaskan dengan argumentasi metafisis. Kant melakukan lompatan menarik untuk membangun keyakinannya berdasar motif etis.

Motif etika adalah kebaikan, dan kebaikan harus menghasilkan kebahagiaan sempurna. Tidak dapat disangkal bahwa didunia ini kebaikan moral sering sama sekali tidak menghasilkan kebahagiaan. Seringkali kebaikan justru dibalas dengan kejahatan. Oleh sebab itu kata Kant, kita terpaksa menerima tiga, *postulat*, tiga syarat atau tuntutan, yang memungkinkan hubungan antara kebaikan moral dan kebahagiaan sempurna. Ketiga syarat itu adalah : kebebasan, imortalitas jiwa dan adanya Allah. Berlakunya ketiga syarat ini tidak dapat dibuktikan. Ketiga syarat ini hanya merupakan suatu kepercayaan yang berdasarkan akal praktis.

Dukungan adanya imortalitas dengan tanpa argumentasi metafisis yang klasik muncul lagi dalam eksistensialisme atas dasar suatu refleksi eksistensial tentang kepercayaan, harapan, kesetiaan dan cinta kasih. Gabriel Marcel, umpamanya, berpendapat bahwa cinta akan orang lain mengatasi batas-batas maut dan kubur. Mencintai, kata Marcel, dengan

sendirinya berarti mengatakan “Engkau takkan mati.”²⁴ Kita sudah lihat, kehadiran yang tampak dalam cinta mengatasi ruang dan waktu. Sesudah kematian orang yang dicintai, kehadiran itu berlangsung terus. Sebenarnya seseorang tidak kehilangan orang yang dia cintai. Seseorang hanya kehilangan sesuatu yang dia punya. Kata ‘kehilangan’ kata K. Bertens hanya pada tempatnya dalam hubungan dengan obyek-obyek.²⁵ Tentu saja, karena tubuhnya, manusia juga mempunyai aspek obyektif, tetapi pemikiran akan memperkosa persona, seandainya persona disamakan dengan tubuh, lalu tubuh ini disamakan dengan obyek. Jadi tubuh sebagai alat hancur tapi bukan kesadaran. Kebersamaan sehati-sejiwa (*communion*) berlangsung terus dalam persahabatan dan kelanggengan merupakan perwujudan keberadaan manusia. Akhirnya, berdasarkan kepercayaannya akan Tuhan, Marcel memperoleh kepastian yang teguh bahwa “penghancuran” tidak akan pernah mengancam orang yang dicintai. Apa yang digemakan oleh Marcel tentu saja, semuanya itu tidak merupakan “bukti untuk imortalitas jiwa” dalam arti klasik. Marcel hanya membeberkan pengalamannya yang sudah memberi kepastian tentang kebakaan orang tercinta yang meninggal, dan ini sedikitnya menjadi sinyal bahwa yang tidak materi tidak hancur untuk selamanya.

²⁴K. Barterns, *Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), Jilid II, h. 77-78. Bandingkan juga dengan Van der Weij, *Op.cit*, h. 180

²⁵ *Ibid*

Visi filsafat tentang imortalitas ini diakhiri dengan pandangan Henri Bergson (1859-1941) yang hampir seumur hidupnya menekuni masalah disekitar hubungan antara otak serta kesadaran dan kemungkinan jiwa hidup terus sesudah kematian. Ringkasnya Bergson melihat adanya hubungan antara roh dan materi secara ektern bukan intern. Roh atau jiwa tidak dapat diasalkan dari materi, atau -lebih konkret lagi- tidak dapat diasalkan dari otak. Tubuh adalah alat untuk praksis dan fungsi ini terutama tampak dalam otak. Untuk mengadakan praksisnya, roh bergantung pada otak. Menurut Bergson, roh tidak dapat bekerja dan berfikir tanpa tubuh. Tetapi mungkin roh dapat hidup terus sesudah kematian tubuh, biarpun dalam keadaan tidak aktif.²⁶

Akhirnya Van der Weij menyimpulkan bahwa imortalitas jiwa memang tidak dapat dibuktikan atas dasar eksperimen-eksperimen, namun suatu refleksi filosofis tentang pengalaman menunjukkan bahwa kehidupan jiwa sesudah kematian paling sedikit "probabel" : "Jika hidup psikis melebihi batas-batas otak dan jika otak mentransformasi sedikit saja dari yang berlangsung dalam kesadaran menjadi gerakan sel-sel, maka imortalitas begitu probabel, sehingga orang yang harus memberikan bukti

²⁶Lebih jauh baca *Ibid*, h.14-7 dan Van der Weij, *Filsuf-Filsuf*, h.181

ialah orang yang menyangkalnya lebih dari pada orang yang menegaskannya.²⁷

3. Visi Al-Qur'an

Dalam jawaban-jawaban yang diberikan oleh filsafat dan ilmu pengetahuan muncul berbagai perspektif yang menarik. Namun sebagaimana yang dijelaskan dimuka ternyata ilmu pengetahuan tidak dapat memberikan kepuasan ilmiah begitu juga dengan filsafat yang hanya berpuncak kepada probabilitas. Dalam hal ini Iqbal bersepakat :

Tidak ada zaman yang telah memproduksi sedemikian banyak literatur tentang pertanyaan imortalitas seperti zaman kita saat ini, ~~walaupun~~ ^{walaupun} literatur ini meningkatkan secara kontinue kemenangan materialisme modern. Kendati demikian argumentasi-argumentasi metafisikal secara murni tidak dapat memberikan kepada kita keyakinan secara positif tentang imortalitas personal.²⁸

Jawaban yang sungguh-sungguh afirmatif-rasional memang tipis sekali jika hanya dengan mendasarkan diri pada kemampuan rasio dan refleksi filosofis. Kasus ini sebenarnya menyodorkan kepada kita sebuah statement bahwa rasionalitas tidak harus selamanya menjadi determinasi final bagi problem-problem manusia, karena pada kasus-kasus tertentu rasionalitas menjadi sedemikian kerdil untuk dipaksa menundukkannya. Disinilah agama, sesuatu yang berbeda dengan rasio meski tidak berarti tidak rasional, menawarkan signifikansi untuk menguak tabir irrasionalitas

²⁷Van der Weij, *Op.cit.* h.181-182

²⁸Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi : Kitab Bhavan, 1981), h.111

yang tentu saja pola affirmasinya bersifat iman-kepercayaan. Iman-kepercayaan yang bersifat transedental pada kenyataannya lebih meyakinkan daripada keyakinan rasional yang mesti bagaimanapun bersifat nisbi atau setidaknya berada dibawah doktrin-doktrin keagamaan. Dibawah ini, hanya dikemukakan visi Al-Qur'an dalam membicarakan imortalitas manusia, tentu saja dengan tidak bermaksud menafikan perspektif religius yang lain.

Pandangan terhadap eksistensi kematian menjadi hal sentral dalam membentuk gambaran dan deskripsi kita tentang imortalitas, selain relasi tubuh dan jiwa. Kematian menurut Ja'far Subhani adalah jendela menuju kehidupan yang baru (*al-mawt nafidzah ila hayât jadidah*).²⁹ Maut dengan demikian bukanlah merupakan persoalan yang menyebabkan peniadaan (*amr 'adamî*) melainkan hal yang menyebabkan perwujudan (*amr wujudî*).

Kehidupan manusia berjalan dalam fase-fase secara hierarkis termasuk didalamnya kematian. Tidaklah diragukan bahwa perpindahan dari satu fase ke fase yang lainnya tidaklah sepi dari kesukaran dan kesulitan. Perubahan dari satu fase ke fase yang lain yang lebih baik selalu ditandai oleh *masyaqqah* dan goncangan. Kelaziman seperti ini memang menjadi hukum fisis yang diterangkan Prigogyne dengan *dissipative structure* seperti yang sudah dikuak dimuka. Seorok bayi dalam alam rahim

²⁹Ja'far Subhani, *al-lâhiyyât*, (Qum : al-Markaz al-'Alami Liddirâsât al-Islâmiyyah, tt), Juz II, h.718

ketika berpindah kealam dunia ditandai oleh penderitaan dan pendarahan. Sekali lagi harus ditegaskan perpindahan ini bukanlah peniadaan (orok bayi) melainkan perwujudan (bayi). Ja'far Subhani menyebut fase ini dengan *marhalah al-Tawallud*.³⁰

Berdasarkan isyarat Al-Qur'an fase kehidupan manusia dibedakan dalam 3 fase : *marhalah al-tawallud*, *marhalah al-mawt* dan *marhalah al-ba'ts*.³¹ Dikemukakan al-Qur'an tersebut menyatakan :

وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً ﴿ سورة مريم ١٥

“Kesejahteraan atas dirinya pada hari ia dilahirkan, dan pada hari ia meninggal dan pada hari ia dibangkitkan hidup kembali.”
(QS.Maryam/19 : 15)

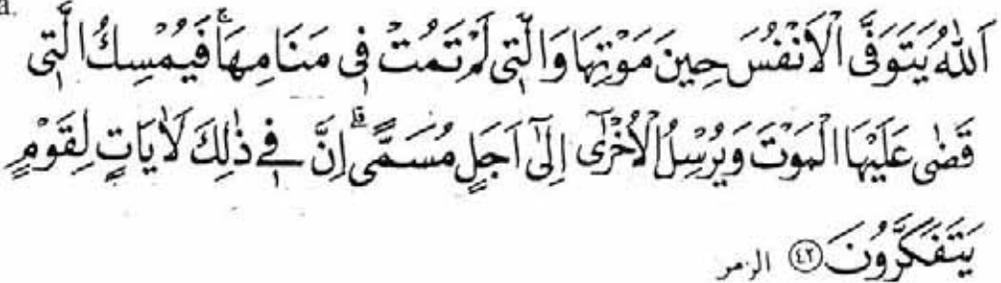
Tiga fase yang diisyaratkan dari ayat ini memang semuanya ditandai dengan ‘pemusnahan’ agar bisa hidup di alam selanjutnya untuk berdiam di alam dunia, seorang bayi harus melewati proses persalinan. Untuk bermukim di alam barzakh setiap persona harus mati dan untuk hidup kekal di alam akhirat semua manusia harus ‘tergelepar’ oleh tiupan sangkakala Israfil. Yang harus dicamkan adalah bahwa ‘pemusnahan-pemusnahan’ tersebut untuk memberikan kehidupan selanjutnya yang lebih sempurna

³⁰ *Ibid*, h.723

³¹ *Ibid*, Lihat juga pembahasan ayat ini pada skripsi ini h.

sehingga kematian manusia pada hakikinya justru untuk meneruskan kehidupannya atau bahkan menegaskan imortalitasnya.

Argumentasi-argumentasi Al-Qur'a yang juga dapat disajikan dalam membicarakan imortalitas manusia antara lain sebagai berikut :

a. 

 اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي

 قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ

 يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ الرمر

“Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati diwaktku hidupnya, maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berfikir.” (QS.al-Zumar/39 : 42)

Yang menjadi fokus untuk diteliti adalah verba *yatawaffa*. Kata *al-Tawaffa* sebagaimana dimaklumi bermakna *al-akhdzu* atau *al-qab dlu* (pengambilan/pemegangan) bukan *al-imâtah* (pematian).³² Dari makna ini ditunjukkan bahwa pada diri manusia disamping tubuh ada substansi lain yaitu *al-nafs*. Allah mengambil *al-nafs* itu dari tubuh manusia dengan dua cara. Jika seseorang diputuskan mati oleh Allah, maka *al-nafs* ditahannya (diambil untuk tidak lagi disatukan dengan tubuh) dan jika seseorang itu tidak divonis mati, ia hanya tidur, Allah mengirimnya lagi *al-nafs* itu agar

³²*Ibid*, h. 697. Quraish Shihab menambahkan makna *tawaffa* dengan menyempurnakan.

'bers tu ' dengan raganya. Jadi pada saat kematian terdapat "substansi" yang tidak ikut mati didalam diri manusia dan ia hanya mengalami perubahan. Disposisi ini menandakan adanya kehidupan diseborang maut disatu sisi dan membuktikan eternalitas substansi itu sendiri di sisi yang lain.

b. وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦١﴾ فوجين بما آتاهم الله من فضله ولا يستبشرون بالذين كَفَرُوا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ خَلْفِهِمُ الْأَخَافَ عَلَيْهِمُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٦٢﴾ كَيْسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٣﴾

ال عمران

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ
وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٦١﴾

البقرة

"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezeki. Mereka dalam keadaan gembira disebabkan karunia Allah yang diberikan Nya kepada mereka, dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, bahwa tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Mereka bergirang hati dengan ni'mat dan karunia yang besar dari Allah, dan bahwa Allah tidak menyalakan pahala orang-orang yang beriman." (QS.Ali 'Imrân/3 : 169-171)

"Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu) mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu hidup, tetapi kamu tidak menyadarinya." (QS.al-Baqarah/2 : 154)

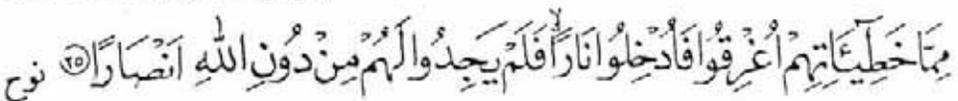
Di dua ayat ini secara transparan ditampilkan contoh kasus adanya kehidupan diseberang maut yang dialami oleh para syahid. Bagi mereka yang menyangka kematian sebagai keberakhiran dan pemusnahan akan didera kesulitan untuk memahami kontradiksi kematian dan kehidupan yang ditujukan pada satu peristiwa, terbunuhnya mujahid fi sabilillah. Satu peristiwa lepasnya jiwa dari tubuh disini dimaknai secara ambiguik atau mendua. Orang atau lebih tepatnya empirisis melihat syahidnya mujahid sebagai kematian (tentu saja secara fisik) sedang Alalh menandaskannya sebagai kehidupan. Kehidupan ini tidak bisa tidak adalah kehidupan ruh (jiwa) karena tubuh seseorang syahid telah tertebas pedang. Kehidupan jiwa ini di pertegas lagi dengan di deskripsikannya limpahan karunia yang diberikan Tuhan yang ragam karunianya bersifat spiritual seperti kegembiraan, kebahagiaan, tanpa kekhawatiran dan lain-lain. Ringkasnya kehidupan jiwa (ruh) orang yang mati di jalan Tuhan di alam barzakh di liputi kebahagiaan yang bertindih-tindih. Sekali lagi kehidupan orang syahid di ayat ini memperkokoh eksistensi kehidupan diseberang maut karena jiwa manusia yang yang imortal.

c. وَحَاقَ بِالْفِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ۝ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ۝
 المؤمن

“...Dan Fir’aun beserta kaumnya dikepung oleh azab yang sangat buruk. Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang dan pada hari terjadinya Kiamat, (dikatakan kepada malaikat) :

“Masukkanlah Fir’aun dan kaumnya kedalam azab yang sangat keras.” (QS.al-Mu’min/40 : 45-46)

Allah SWT di ayat ini menampakkan neraka pada pagi dan siang kepada Fir’aun dan kaumnya selama didalam kubur sebelum terjadinya hari kiamat. Sebuah pemberian siksa yang bersifat spiritual dan ini mengindikasikan bahwa jiwa manusia pada saat itu tetap hidup terus sebagai substansi eternal. Ayat ini secara implisit, juga menggugurkan argumentasi yang menganggap maut sebagai penghancuran kedirian karena apalah krusialitas penampakan neraka di pagi dan petang jika manusia setelah kematiannya lenyap ?

d. 

“Disebabkan kesalahan-kesalahan mereka, mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke neraka, maka mereka tidak mendapat penolong-penolong bagi mereka selain dari Allah.” (QS. Nûh/71 : 25)

Ayat ini menunjukkan bahwa kaum Nabi Nuh memasuki “neraka” setelah mereka ditenggelamkan dalam banjir besar. Ayat ini menggunakan kata sambung *fa* (lalu) yang berarti bahwa kejadian memasuki ‘neraka’ itu terjadi segera setelah mereka ditenggelamkan dan tidak ada jeda waktu antara mati ditenggelamkan dan dimasukkan kedalam neraka, berbeda jika kata sambung yang terpakai adalah *tsumma*. Jadi dari konsideransiⁱⁿⁱ, ‘neraka’ ini bukanlah *nar al-qiyamah* karena kiamat tidak terjadi seketika itu, dan memasuki neraka disini berarti memasuki ketrsiksaan dialam barzakh.

Yang menarik justru dengan adanya ketersiksaan yang dilambangkan dengan ‘memasuki neraka’ itu menguatkan adanya kehidupan di seberang maut dalam bentuk imortalitas personal.

f. *قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاٰحْيَيْتَنَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا
فَهَلْ اِلَى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيْلٍ ۝۱۱ المؤمن*

“Mereka menjawab : “Ya Tuhan kami Engkau telah mematikan kami dua kali dan telah menghidupkan kami dua kali (pula), lalu kami mengakui dosa-dosa kami, maka ada sesuatu jalan (bagi kami) untuk keluar (dari neraka) ?” (QS.al-Mu’min/40 : 11)

Apakah pematian³³ dan penghidupan dua kali itu ? Ibnu ‘Abbas mengatakan pematian pertama (*al-imâtah al-ûlâ*) terjadi ketika roh kita dicabut dan yang kedua setelah Munkar dan Nakir menanyai kita didalam kubur. Sedangkan penghidupan pertama (*al-ihyâ’ al-awwâl*) terjadi sebelum Munkar dan Nakir menanyai kita dan yang kedua ketika kita dibangkitkan dari kubur (*ba’ts*).³⁴ Melihat makna yang diberikan oleh Ibn ‘Abbas maka penghidupan pertama nampaknya hanya berlangsung sejenak, karena kehidupan itu hanya bertahan selama Munkar dan Nakir belum mengajukan pertanyaan kepada orang yang mati. Ada banyak keberatan dapat diajukan dari makna ini. Jika memang ternyata hidup dibarzakh hanya sejenak

³³Pematian (*al-imatah*) harus dibedakan dari kematian/mati (*al-mawt*). Jika ‘kematian’ mengindikasikan tidak adanya subyek diluar diri yang menyebabkan terjadinya kematian. Sehingga untuk kematian/mati pertama bagi manusia adalah ketika dia masih menjadi mutfah atau bahkan sebelumnya, penghidupan pertamanya adalah ketika ia menjadi manusia. Bandingkan dengan diktum al-Qur’an disurat al-Baqarah/2 : 28

³⁴*Tanwîr al-Miqbâs* : 290-291

bagaimanakah berlangsungnya adzab dan nikmat dalam kubur ? Bukankah adzab dan nikmat dalam kubur juga tidak dapat dikatakan akan berlangsung secara rohaniah, karena pada saat itu roh juga ditiadakan (pasca pertanyaan Munkar Nakir), dan padahal secara jelas doktrin Islam mengajarkan adanya nikmat dan siksa kubur.?

Berbeda sedikit dengan Ibn 'Abbas, penulis Syiah yang produktif, Ja'far Subhani, memberi arti sebagai berikut :³⁵

الإمارة الأولى هي الإمارة عن الحياة الدنيا والإحياء الأول هو الإحياء في البرزخ ، وتسمى هذه

الحياة إلى نفخ الصور الأول . والإمارة الثانية ، عند نفخ الصور الأول

والإحياء الثاني ، عند نفخ الصور الثاني

“Kematian yang pertama ialah kematian dari kehidupan dunia dan penghidupan yang pertama ialah penghidupan di alam barzakh. Kehidupan (di alam barzakh) ini berlangsung sampai tiupan sangkakala, kematian yang kedua (terjadi) ketika tiupan sangkakala yang awal dan penghidupan kedua (terjadi) ketika tiupan sangkakala kedua.”

Jadi menurut Ja'far Subhani pasca kematiannya didunia manusia mengalami hidup secara rohani sampai hari kiamat tiba yang ditandai dengan tiupan sangkakala.³⁶ Kematian dengan demikian hanya terjadi pada tubuh yang memang merupakan 'alat material' agar kita bisa hidup di dunia, sedang jiwa (ruh) dengan sifatnya yang spiritual terus hidup di alam

³⁵Ja'far Subhani, *Op.cit*, h.732-733

³⁶*Ibid*, h.733

barzakh yang tidak mensyaratkan penyertaan tubuh. Imortalitas personal manusia dengan mengacu pada ayat ini nampaknya mendapatkan justifikasi meskipun imortalitas personal yang diisyaratkan al-Qur'an memiliki keunikan partikularistiknya sendiri. Keunikan ini ditandai oleh 'kematian kecil' meski sementara dan tentatif karena justru 'kematian kecil' ini merupakan prasyarat untuk memasuki imortalitas manusia yang eternal di alam akhirat. 'Kematian kecil' itu terjadi ketika sangkakala ditiupkan untuk pertama kali. Kematian pada fase ini tidak hanya dialamatkan kepada tubuh tetapi juga ruh (jiwa), apalagi 'kematian kecil' ini terjadi setelah adanya kehidupan ruh di alam barzakh. Al-Qur'an juga menggunakan term *man* untuk menunjukkan unifikasi tubuh-jiwa yang mati pada peristiwa ini.

وَنُفِثَ فِي السُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ الْأَمَنَ سَاءَ اللَّهُ ۝ الزمر

“Dan ditiupkanlah sangkakala, maka matilah siapa yang dilangit dan di bumi kecuali siapa yang dikehendaki Allah.” (QS.al-Zumar/39 : 68)

Ada anak kalimat di ayat ini yang menarik yang ditandai dengan eksepsi *illa*'. Kalimat tersebut menyatakan ada orang-orang tertentu (*man*) yang tidak ikut mati ketika sangkakala ditiup untuk pertama kalinya. Kalimat ini membuka pertanyaan selanjutnya, jika ada orang-orang tertentu yang tidak ikut mati pada fase ini bukankah ia berarti hanya akan mengalami satu kali kematian, padahal Al-Qur'an menyatakan setiap persona akan mengalami 2 kali kematian ? Untuk menguak kerancuan ini

diklarifikasikan dua hal yang menjadi biang polemik dari persoalan ini, yaitu verba *fasha'aqa* dan nomina *man*.

1. Verba *sha'aqa* di ayat ini oleh para mufassir dimaknai dengan *mata* (mati).³⁷ Wahbah al-Zuhaili bahkan mena'rifinya dengan kematian seketika (*al-mawt fi al-hâl*).³⁸ Tim Depág juga menerjemahkannya 'maka matilah' seperti yang tercantum pada terjemahan ayat diatas. Sebenarnya secara leksikal verba *sha'aqa* bermakna pingsan.³⁹ Arti leksikal ini dipakai oleh A.Yusuf Ali dalam menerjemahkan verba ini.⁴⁰ Melihat munculnya beragam kerancuan yang diakibatkan pemaknaan verba *sha'aqa* dengan 'maka matilah' sepertinya pengembalian makna verba 'Sha'aqa' kepada makna asalnya lebih tepat dalam mendingkai bangunan teologi yang diisyaratkan al-Qur'an. Yang menarik juga untuk dikemukakan bahwa dari 10 ayat⁴¹ dalam al-Qur'an yang berbicara tentang tiupan sangkakala tidak satupun ayat yang menunjuk pada kematian pada peristiwa tersebut, meski tidak berarti memang pada fase ini tidak terjadi pematian. Satu ayat dan memang hanya satu yang juga

³⁷Lihat, *Mufrâdât al-Qur'an*, h.466; *Tamwîr al-Miqbâs*, h.289; *al-Asâs fi al-Tafsîr*, IX : 4900

³⁸Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Mumîr*, (Beirut : Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1991), Juz XXIII, h.34

³⁹*Kamus al-'Ashriyy*, h.1178

⁴⁰*The Holy Qur'an*, : 1257

⁴¹Sepuluh tempat tersebut adalah : VI : 73, XXX : 102, XXVIII : 87, LXXVIII : 18, XVIII : 99, XXIII : 101, XXXVI : 51, XXXIX : 68, L : 20 dan LXIX : 13

mendeskripsikan efek dari tiupan sangkakala dari 10 ayat tersebut menunjukkan situasi yang mirip dengan pingsan, yakni keterkejutan.

Ayat tersebut secara lengkap terbaca :

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ
وَكُلُّهُمْ دَاخِرِينَ ﴿٧٧﴾ المل

“Dan (ingatlah) hari (ketika) ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang dilangit dan segala yang dibumi, kecuali siapa yang dikehendaki Allah. Dan semua mereka datang menghadapinya dengan merendahkan diri.” (QS. Al-naml/27 : 87)

Dengan membandingkan susunan redaksional ayat 68 surat al-Zumar dengan ayat ini nampak sekali terdapat relasi kuat antar keduanya. Oleh karena itu, makna maka pingsanlah untuk verba *Sha'aa* lebih tepat daripada makna 'maka matilah' dengan memperhatikan kedua ayat ini serta lebih dapat menjelaskan doktrin 2 kali mati dan 2 kali hidup seperti yang ditegaskan oleh al-Qur'an. Pengecualian orang-orang tertentu yang tidak ikut tak tersadarkan (pingsan) tidak memunculkan kerumitan interpretatif terhadap doktrin 2 kali kematian. Konklusinya ayat ke 68 surat al-Zumar tersebut tidak dapat dijadikan sebagai sandaran bagi adanya pematian pada peristiwa meniupan sangkakala. Satu hadits dibawah ini dapat dijadikan sandaran untuk menjelaskan kematian pada tiupan pertama.

وأخرج البيهقي بسند قوي عن ابن مسعود موقوفا : « ثم يقوم ملك الصور بين السماء والأرض ، فينفخ فيه ، والصور قرن ، فلا يبقى خلق في السموات ولا في الأرض إلا مات إلا من شاء ربك ، ثم يكون بين النفختين ما شاء الله أن يكون »

Sebenarnya arti *Sha'aqa* dengan 'maka matilah' tetap dapat dipertahankan dan kontradiksinya dengan doktrin 2 kali kematian dapat juga dieliminir dengan jalan nomina *Man* tersebut tidak dijukan kepada manusia, tetapi kepada oknum diluar manusia sebagaimana mengikuti pemaknaan *Man* dari imam Ahmad yang menunjuk kepada bidadari dan pemuda-pemuda belia (*hur al'in wa al-wildân*) di surga.⁴³ Tetapi pola interpretasi seperti ini terlampau mencari-mencari kesesuaian riwayat dan mengebiri tampilan general dari term al-Qur'an yang tentu saja generalitas semacam ini sebaiknya tidak direduksi dalam variasi spesifikasi serta pola interpretasi ini meniadakan perujukan kepada koherensi internal dalam al-Qur'an baik antar ayat atau yang berada dalam satu tema utuh.

2. Nomina *Man* ditentukan secara variatif oleh para ahli, diantaranya Ibnu Hazm menunjuk kepada seluruh malaikat karena malaikat adalah

⁴² *Fath al-Bârî*, XI : 370

⁴³ Lihat 'Umar Sulayman al-Asyqar, *al-yawm al-Akhir II, al-Qiyamah al-Kubrâ* (Kuwayt : Maktabah al-Falâh, 1986), h.44

mahluk sipiritual yang tidak ada spirit (ruh) didalam wujud dia yang spiritual, dan oleh karenanya secara asali ia tidak mati.⁴⁴

Muqatil menunjuk kepada Jibril, Mikail, Israfil dan malaikat maut, Abu Abu al-'Abbas menunjuk kepada orang-orang yang telah mati karena dia sudah tidak ber-indra jadi tidak mendengar suara tiupan dan akibatnya tidak pingsan -- sementara al-Qurtubi menunjuk kepada para Syuhada' dan nabi.⁴⁵ Pembaharuan pemikiran Islam Ibn al-Taymiyah setelah melihat beragam penunjukan nomina *man* tersebut menatijahkan, bahwa tidak dipastikannya secara determinatif siapa-siapa yang dikecualikan Allah, tidak memungkinkan juga untuk ditentukan siapa-siapa yang dikecualikan tersebut. Ibnu Taymiyah akhirnya mengatakan *wahadza al-ilm la yanâlu illa bi al-khabar* (pengetahuan ini tidak dapat diperoleh kecuali melalui khabar).⁴⁶

Dari seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang dikemukakan dapat dikonklusikan bahwa al-Qur'an menandakan imortalitas personal dari manusia, tetapi imortalitas dalam al-Qur'an atau dalam diskursus teologi Islam memiliki sedikit perbedaan dengan imortalitas yang difahami dalam wacana sains atau filsafat. Jika sains dan filsafat meyakini imortalitas

⁴⁴Ibn al-Taymiyah, *Majmû' Fatawâ Syaykh al-Isâlm*, (Makkah : Dawlah al-Mamlakah al-Rabiyyah al-Su'udiyah, tt), Juz IV, h.266

⁴⁵al-Asqâr, *Op.cit*, h.44-45

⁴⁶Ibn al-Taymiyah, *Op.cit*, h.261

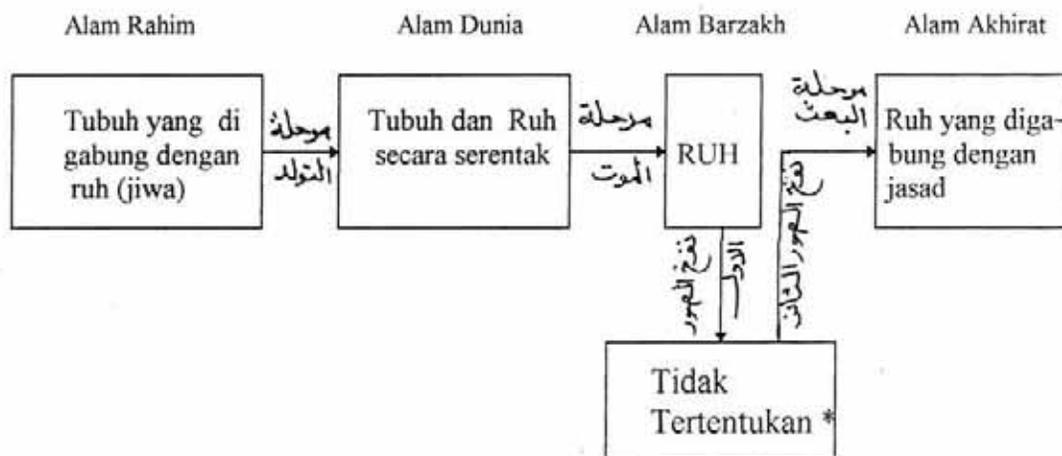
secara absolut meski tidak dapat membuktikannya secara memuaskan. Imortalitas dalam ajaran al-Qur'an (*teaching of the Qur'an*) tidak dapat secara mutlak benar-benar imortal atau eternal. Reduksi absolutisme dari imortalitas personal terjadi pada kematian kedua dalam fase kehidupan manusia, yakni ketika tiupan sangkakala meluluhlantakkan seluruh ciptaan Tuhan, dan hanya Tuhan sebagai wujud absolut yang tetap mengada. Sebagian muslimin menolak reduksi imortalitas ini, terutama para spiritualis yang tetap mempercayai kebaqaan jiwa (ruh). Menurut para spiritualis ketika jiwa terpisah dari tubuh ia bergabung kembali ke Tuhan sehingga ia selamanya imortal.⁴⁷ Spiritualis boleh jadi benar tetapi pijakan teks-teks Qur'an tidak dapat ia sajikan sebagai referensi karena titik aksentuasinya lebih kepada refleksi religius-filosofis daripada interpretasi teks, meski tetap berlandaskan teks-teks suci. Dengan demikian imortalitas personal dalam visi al-Qur'an dicirikan dengan adanya 'kematian kecil' yang harus ditegaskan bukan mesti merupakan penghancuran atau peniadaan dan untuk itu hakikatnya dipulangkan kepada ilmu Allah karena tidak ada informasi yang jelas mengenai bentuk dan format kematian kedua itu, belum lagi karena kematian kedua itu terputus oleh dimensi ruang dan waktu. Saya menyebut imortalitas personal manusia- dari ajaran al-Qur'an- sebagai imortalitas

⁴⁷Jalien Ries, *Op.cit.*, h.143

minus kematian kecil atau imortalitas reduktif. Untuk lebih mudahnya kaitan tubuh-jiwa dalam hubungannya dengan imortalitas personal diskemakan dibawah ini.

(Gambar 3.1.)

FASE KEHIDUPAN MANUSIA



Keterangan :

* Bisa jadi pada fase ini yang ada dan terjadi :

- hanya ruh
- ruh yang mati (bukan musnah)
- tidak ada kedirian sama sekali (ruh musnah)

Sebagai akhir dari polemik imortalitas manusia ini , ada baiknya kita kutip pernyataan Ali Ibn Abi Thalib untuk menunjukkan bahwa kemungkinan ultim dari kehidupan manusia adalah eternalisasi dan

kebaqaan diri, karena manusia diciptakan memang untuk menjalani kehidupan imortal. Ia menyatakan⁴⁸

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام : و أيتها الناس . إنا
خلقنا وإياكم للبقاء ، لا للفناء ، لكنكم من دار إلى دار تنقلون «⁽¹⁾ .

“Wahai manusia, sesungguhnya kita dan kalian semua dijadikan untuk kebaqaan, bukan kefanaan tetapi kalian semua (hanya) dipindahkan dari *dār* yang satu ke *dār* yang lainnya.”

Dengan mengikuti Imam Ali, perpindahan dari satu *marhalah* ke *marhalah* berikutnya dari paket fase kehidupan kita, tidak ada satupun yang dimaksudkan untuk pemfanaan karena peralihan dari satu *dār* ke *dār* berikutnya justru untuk menegaskan kebaqaan diri manusia. Secara strick dinyatakan imortalitas personal dengan demikian adalah sesuatu yang niscaya. Rumi dalam liriknya yang memukau menggambarkan bagaimana perubahan-perubahan fase kehidupan manusia justru untuk meraih keparipurnaan bentuk yang paling ultim. Rumi menganggap persoalan imortalitas sebagai sebuah evolusi biologis (biological evolution) dan bukannya problem yang dipecahkan dengan argumentasi metafisis secara murni seperti pemikiran para filsuf Islam. Meski demikian, teori evolusi telah membawa keputusasaan dan keterasingan sebagai ganti dari harapan dan antusiasme untuk hidup di dunia modern.⁴⁹ Struktur diri manusia baik

⁴⁸Ja'far, . *Op.cit.* h.720

⁴⁹Mohammad Iqbal, *Op.cit.* h.121

fisik atau mental dan begitu juga kematian dianggap sebagai event biologis yang tak memiliki konstruksi makna. Dunia modern ini memang membutuhkan seorang Rumi yang membuat *'attitude of hope'* dan menyalakan api antusiasme untuk hidup. Dan baris-baris Rumi menjadi akhiran terindah dari bab ini.

Dari saat engkau datang ke dunia, sebuah tangga telah tersedia dihadapan kamu sehingga engkau dapat saja melarikan diri. Pertama kali engkau berbentuk mineral : kemudian engkau menjadi tumbuhan, kemudian engkau menjadi binatang. Tahukah engkau mengenai hal ini ? Selanjutnya engkau menjadi manusia yang diberikan kesadaran, pengetahuan dan keyakinan. Pikirkanlah bagaimana tubuh ini diciptakan dari debu, betapa hebatnya ciptaan ini ? Jika engkau berhasil melampaui kondisi manusiawi, maka pastilah engkau akan menjadi seorang malaikat. Dan ketika engkau telah terlepas dari bumi; Maka tempat tinggalmu adalah dilangit. Pergilan engkau kebentuk malaikat, pergilah engkau menuju suatu lautan sehingga dirimu yang bagaikan setetes air menyatu dengan lautan tersebut.⁵⁰

⁵⁰*Ibid.*, h-121-122: Bandingkan pandangan Maulana Rumi dengan teori Michael Murphy, yang merupakan penelitian selama tiga puluh tahun dalam *The Future of Human Body : Explorations into The Further Evolution of Human Nature* (Los Angeles : Jeremy Tarcher, 1992). Ia melihat manusia sudah mengalami 3 "loncatan evolusi", inorganik, biologis dan psikososial. Evolusi tahap berikutnya berpijak pada tahap-tahap evolusi sebelumnya. Setiap jensi evolusi mempunyai hukum-hukum tersendiri.