



Epistemologi Eskatologi dalam Hikmah al-Isyrāq: Rekonstruksi Konsep Jiwa Pasca-Kematian Menurut Suhrawardī al-Maqtūl

Asyraf Malik,¹ Ayu Lestari,^{2*} Wawan Kurniawan³

Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

asyraf021qwe@gmail.com¹, ayu.lestari@uinjkt.ac.id^{2*}, wawankurnia@uinjkt.ac.id³

Abstrak:

Kajian mengenai eskatologi Suhrawardī selama ini lebih banyak menyoroti konsep jiwa dan kehidupan setelah kematian, sementara aspek epistemologis yang mendasari konstruksi eskatologinya masih relatif kurang mendapat perhatian. Artikel ini bertujuan menganalisis konsep eskatologi Suhrawardī al-Maqtūl dengan menitikberatkan pada hubungan antara kondisi jiwa setelah kematian, fenomena kebangkitan, dan metode epistemologis yang digunakan dalam menjelaskan realitas eskatologis. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan melalui analisis tekstual terhadap karya-karya utama Suhrawardī dan literatur pendukung mengenai Hikmah al-Isyrāq. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Suhrawardī mengklasifikasikan kondisi jiwa pasca-kematian ke dalam tiga tingkatan, yaitu syaqāwah, su‘adā’ (atau zuhhād), dan muta’allihīn (atau muqaddasīn). Masing-masing tingkatan berhubungan dengan bentuk-bentuk imajinal (al-ṣuwar al-mithāliyyah) yang menjadi medium manifestasi jiwa dalam peristiwa kebangkitan. Penelitian ini juga menemukan bahwa konstruksi eskatologi Suhrawardī lebih banyak dibangun melalui epistemologi intuitif (isyraqī) daripada argumentasi demonstratif (burhānī), sehingga pengalaman iluminatif menjadi landasan utama dalam menjelaskan kehidupan setelah kematian. Temuan ini menunjukkan bahwa eskatologi Suhrawardī tidak hanya merupakan doktrin metafisika tentang akhirat, tetapi juga menjadi konsekuensi logis dari keseluruhan sistem epistemologi Hikmah al-Isyrāq.

Kata Kunci: Suhrawardī al-Maqtūl; eskatologi; Hikmah al-Isyrāq; jiwa; epistemologi intuitif.

Abstract:

*Existing studies on Suhrawardī's eschatology have largely focused on the soul and the afterlife, while comparatively little attention has been paid to the epistemological foundation underlying his eschatological thought. This article examines Suhrawardī al-Maqtūl's concept of eschatology by focusing on the relationship between the post-mortem condition of the soul, resurrection, and the epistemological method through which eschatological realities are understood. Employing qualitative library research and textual analysis of Suhrawardī's major works and relevant scholarship on Hikmat al-Ishrāq, the study demonstrates that Suhrawardī classifies the post-mortem condition of the soul into three categories: *syāqāwah*, *su'adā'* (or *zuhhād*), and *muta'allihīn* (or *muqaddasīn*). These conditions are associated with imaginal forms (*al-ṣuwar al-mithāliyyah*) that serve as the medium through which the soul manifests in the event of resurrection. The study further argues that Suhrawardī's eschatology is grounded primarily in intuitive (*ishrāqī*) epistemology rather than demonstrative (*burhānī*) reasoning, making illuminative knowledge the principal framework for understanding the afterlife. This finding suggests that Suhrawardī's eschatology should be understood not merely as a metaphysical doctrine of the hereafter but as an integral consequence of the epistemological structure of Hikmat al-Ishrāq.*

Keywords: Suhrawardī al-Maqtūl; eschatology; Hikmat al-Ishrāq; soul; intuitive epistemology.

Pendahuluan

Eskatologi merupakan salah satu tema sentral dalam filsafat agama dan metafisika Islam karena membahas hakikat kehidupan setelah kematian, kebangkitan, serta hubungan antara jiwa dan tubuh dalam realitas akhirat. Pembahasan mengenai eskatologi tidak hanya berkaitan dengan keyakinan keagamaan mengenai surga, neraka, dan hari kebangkitan, tetapi juga menyentuh persoalan filosofis tentang hakikat manusia, keberlangsungan jiwa, serta bentuk eksistensi setelah kematian. Oleh karena itu, diskursus eskatologi selalu menjadi titik temu antara teologi, filsafat, dan mistisisme dalam tradisi intelektual Islam.¹

Dalam sejarah filsafat Islam, persoalan eskatologi melahirkan perdebatan panjang mengenai bentuk kebangkitan manusia. Perdebatan tersebut mencapai puncaknya melalui dialog intelektual antara Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Ibn Rusyd. Al-Ghazālī mempertahankan doktrin kebangkitan jasmani dan ruhani sebagaimana

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 216; Harun Nasution, *Falsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), 72–75.

dipahami dalam ajaran Islam, serta menolak pandangan para filsuf Peripatetik yang menafsirkan kebangkitan secara spiritual semata.² Sebaliknya, Ibn Rusyd berargumentasi bahwa kehidupan setelah kematian lebih tepat dipahami sebagai keberlangsungan eksistensi jiwa, sedangkan deskripsi jasmani mengenai surga dan neraka merupakan bentuk penyampaian simbolik yang disesuaikan dengan kemampuan masyarakat umum.³ Perdebatan tersebut menunjukkan bahwa persoalan eskatologi tidak hanya menyangkut isi ajaran agama, tetapi juga menyangkut metode epistemologis yang digunakan dalam memahami realitas metafisis.

Meskipun kritik al-Ghazālī memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan filsafat Islam, tradisi filsafat tidak berhenti pada paradigma Peripatetik. Sebaliknya, pada abad keenam hijriah muncul Syihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī al-Maqtūl (w. 587 H/1191 M), yang mengembangkan Hikmah al-Isyrāq sebagai sintesis antara filsafat demonstratif (*burhān*) dan pengalaman iluminatif (*isyraq*). Suhrawardī tidak menolak rasionalitas, tetapi menempatkannya sebagai tahap awal menuju pengetahuan intuitif yang diperoleh melalui penyinaran (*illumination*) oleh Cahaya Tertinggi (*Nūr al-Anwār*).⁴ Karena itu, sistem filsafatnya tidak hanya menawarkan kerangka ontologi cahaya, tetapi juga membangun epistemologi yang memberikan tempat sentral bagi pengalaman intuitif dalam memperoleh pengetahuan metafisis.

Salah satu implikasi penting dari epistemologi iluminatif tersebut tampak dalam pandangan Suhrawardī mengenai eskatologi. Berbeda dengan para filsuf Peripatetik yang cenderung menjelaskan kehidupan setelah kematian melalui analisis rasional terhadap substansi jiwa, Suhrawardī menghubungkan kondisi jiwa pasca-kematian dengan konsep ‘ālam al-mithāl (*mundus imaginalis*) atau alam imajinal. Dalam sistem Hikmah al-Isyrāq, alam imajinal bukan sekadar ruang

² Abū Hāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Dār al-Mashriq, 1990), 294–316; Faturahman, *Filsafat Islam* (Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2020), 261–264.

³ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, trans. Simon van den Bergh (London: Luzac, 1954), 316–348; Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia* (Depok: Rajawali Pers, 2017), 218–220.

⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 404–410; Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), 144–151.

simbolik, melainkan tingkat realitas objektif yang menjadi medium manifestasi bentuk-bentuk nonmaterial. Setelah terpisah dari tubuh, jiwa tetap mempertahankan eksistensinya melalui bentuk-bentuk imajinal yang sesuai dengan kualitas spiritualnya. Dengan demikian, pembahasan mengenai kebangkitan tidak lagi hanya dipahami sebagai persoalan hubungan jiwa dan tubuh, tetapi juga sebagai proses manifestasi jiwa dalam dunia imajinal.⁵

Konsep tersebut merupakan salah satu kontribusi paling orisinal Suhrawardī dalam filsafat Islam. Melalui teori alam imajinal, ia berusaha menjembatani dualisme antara dunia material dan dunia intelektual yang sebelumnya sulit dijelaskan secara memadai dalam filsafat Peripatetik. Henry Corbin bahkan menyebut konsep *mundus imaginalis* sebagai salah satu inovasi terbesar Suhrawardī karena membuka ruang ontologis baru yang memungkinkan pengalaman mistik, mimpi, visi spiritual, dan realitas eskatologis dipahami sebagai pengalaman yang memiliki status ontologis tersendiri.⁶

Kajian mengenai eskatologi Suhrawardī telah dilakukan oleh sejumlah sarjana. Mehdi Amin Razavi menjelaskan hubungan antara filsafat iluminasi dan konsep alam imajinal dalam sistem Hikmah al-Isyrāq.⁷ Seyyed Hossein Nasr menempatkan eskatologi Suhrawardī sebagai bagian dari metafisika cahaya yang menyatukan dimensi filosofis dan spiritual.⁸ Sementara itu, Henry Corbin menekankan pentingnya *mundus imaginalis* sebagai jembatan ontologis antara dunia materi dan dunia intelek.⁹ Meskipun demikian, sebagian besar penelitian tersebut masih menempatkan eskatologi Suhrawardī sebagai bagian dari sistem metafisika atau kosmologi iluminatif. Aspek epistemologis yang menjelaskan mengapa Suhrawardī lebih memilih pendekatan intuitif (*isyraqī*) daripada

⁵ Yahyā ibn Ḥabash Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq)*, ed. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999), 148–156.

⁶ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton: Princeton University Press, 1977), 1–25.

⁷ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 39–55.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 64–82.

⁹ Henry Corbin, *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal, Spring* (1972): 1–19.

argumentasi demonstratif (*burhānī*) dalam menjelaskan kehidupan setelah kematian masih relatif jarang dibahas secara khusus.

Berangkat dari kesenjangan tersebut, artikel ini bertujuan menganalisis konsep eskatologi Suhrawardī dengan memfokuskan pembahasan pada hubungan antara kondisi jiwa pasca-kematian, alam imajinal, dan kebangkitan. Penelitian ini berargumen bahwa eskatologi Suhrawardī tidak dapat dipahami hanya sebagai doktrin metafisika mengenai kehidupan setelah mati, tetapi merupakan konsekuensi logis dari keseluruhan epistemologi iluminatif dalam Hikmah al-Isyrāq. Oleh karena itu, pembahasan mengenai jiwa, kebangkitan, dan alam imajinal harus dibaca sebagai bagian dari sistem pengetahuan intuitif yang menjadi ciri khas filsafat Suhrawardī.

Jiwa sebagai Dasar Epistemologi Eskatologi

Salah satu karakter paling khas dalam filsafat Suhrawardī adalah bahwa pembahasan mengenai eskatologi tidak pernah berdiri sebagai doktrin yang terpisah dari keseluruhan sistem filsafatnya. Berbeda dengan tradisi teologi yang memulai pembahasan akhirat dari persoalan wahyu atau doktrin keagamaan, Suhrawardī justru memulainya dari pembahasan mengenai hakikat jiwa. Oleh karena itu, eskatologi dalam *Hikmah al-Isyrāq* tidak dapat dipahami tanpa terlebih dahulu menjelaskan psikologi filosofis (*philosophical psychology*) yang menjadi fondasinya. Mehdi Amin Razavi bahkan menegaskan bahwa seluruh konstruksi eskatologi Suhrawardī berakar pada teori jiwa (*doctrine of the soul*) yang dikembangkan dalam sistem filsafat iluminasinya.¹⁰

Berbeda dengan psikologi Aristotelian yang memandang jiwa terutama sebagai bentuk (*form*) bagi tubuh, Suhrawardī memahami jiwa sebagai substansi immaterial yang hidup, mengetahui, dan bercahaya. Jiwa bukan sekadar prinsip kehidupan biologis, melainkan realitas ontologis yang memiliki kemampuan mengetahui dirinya sendiri melalui kehadiran (*knowledge by presence*). Karena itu,

¹⁰ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 49–52.

keberadaan jiwa tidak bergantung pada tubuh, melainkan tubuh memperoleh makna melalui kehadiran jiwa sebagai cahaya pengatur (*al-anwār al-mudabbirah*).¹¹

Dalam hal ini Suhrawardī masih menerima klasifikasi jiwa sebagaimana diwariskan Ibn Sīnā, yakni jiwa vegetatif, jiwa hewani, dan jiwa rasional. Namun, ia memberikan reinterpretasi yang berbeda. Bagi Ibn Sīnā, pembagian tersebut terutama menjelaskan fungsi-fungsi psikologis makhluk hidup. Sebaliknya, bagi Suhrawardī, seluruh daya tersebut merupakan manifestasi bertingkat dari realitas cahaya. Dengan demikian, pembahasan psikologi tidak lagi berhenti pada analisis kemampuan kognitif manusia, tetapi menjadi bagian dari kosmologi cahaya yang menjadi inti Hikmah al-Isyrāq.¹²

Konsekuensi dari pandangan tersebut adalah bahwa jiwa rasional (*al-naḥs al-nāṭiqah*) merupakan bentuk cahaya yang berasal dari dunia immaterial dan memiliki orientasi kodrati untuk kembali kepada sumbernya. Suhrawardī menyebut jiwa rasional sebagai cahaya Isfahbad (*nūr al-isfahbad*), yaitu cahaya pengatur yang menghubungkan manusia dengan hierarki cahaya kosmik. Istilah ini menunjukkan bahwa jiwa manusia bukan sekadar entitas psikologis, melainkan bagian dari struktur ontologis alam semesta yang seluruh eksistensinya tersusun berdasarkan gradasi cahaya.¹³

Berangkat dari konsep tersebut, Suhrawardī menolak pandangan yang membatasi fungsi-fungsi jiwa pada organ-organ fisik, khususnya otak. Menurutinya, daya-daya internal seperti imajinasi, memori, dan representasi tidak dapat direduksi menjadi aktivitas biologis semata. Seluruh daya tersebut merupakan ekspresi jiwa yang bekerja melalui hubungan dengan ‘ālam al-mithāl (alam imajinal), sehingga kemampuan mengetahui tidak hanya berlangsung melalui abstraksi rasional, tetapi juga melalui iluminasi intuitif (*isyraq*). Pandangan ini sekaligus membedakan

¹¹ Yahyā ibn Ḥabash Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq)*, ed. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 108–115.

¹² Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 72–76; Yanuar Arifin, *Suhrawardī* (Yogyakarta: DIVA Press, 2024), 54–57.

¹³ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 134–142.

Suhrawardī dari psikologi Peripatetik yang lebih menekankan proses intelektual demonstratif (*burhānī*).¹⁴

Karena jiwa merupakan realitas immaterial, keberadaannya tidak dimulai ketika tubuh lahir. Suhrawardī menerima doktrin pra-eksistensi jiwa, yakni bahwa jiwa telah memiliki eksistensi sebelum bersatu dengan tubuh material. Dalam *Hikmah al-Isyrāq* ia menjelaskan bahwa cahaya Isfahbad turun ke alam jasmani karena adanya hubungan eksistensial dengan tubuh yang sedang dipersiapkan untuk menerima kehidupan. Hubungan tersebut bukan hubungan substansial, melainkan hubungan pengaturan (*tadbīr*), sehingga jiwa tetap mempertahankan identitas ontologisnya sekalipun berada dalam tubuh.¹⁵

Pandangan tersebut menjelaskan mengapa tubuh dalam filsafat Suhrawardī tidak pernah dipandang sebagai tujuan akhir eksistensi manusia. Tubuh hanyalah media sementara bagi perjalanan jiwa menuju kesempurnaan. Selama berada dalam dunia material, jiwa mengalami ketegangan antara kerinduannya kepada dunia cahaya dan keterikatannya kepada dunia kegelapan. Semakin besar dominasi hasrat material, semakin jauh jiwa dari sumber cahayanya. Sebaliknya, semakin tinggi penyucian diri (*riyāḍah rūḥiyyah*), semakin kuat pula orientasi jiwa menuju Cahaya Maha Cahaya (*Nūr al-Anwār*). Seyyed Hossein Nasr menyebut dinamika tersebut sebagai gerak eksistensial jiwa menuju asal metafisisnya, yaitu dunia malaikat dan realitas cahaya yang menjadi habitat sejatinya.¹⁶

Konsep kerinduan jiwa terhadap Cahaya Maha Cahaya menjadi titik awal seluruh konstruksi eskatologi Suhrawardī. Dalam salah satu bagian *Hikmah al-Isyrāq*, ia menjelaskan bahwa ketika jiwa terbebas dari kesibukan dunia material, kerinduannya terhadap alam cahaya akan semakin kuat. Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa perjalanan spiritual manusia sesungguhnya merupakan proses pengurangan dominasi kegelapan dan peningkatan intensitas cahaya dalam jiwa. Dengan demikian, kualitas kehidupan setelah kematian bukan ditentukan oleh

¹⁴ John Walbridge, *The Leaven of the Ancients* (Albany: State University of New York Press, 2000), 201–214.

¹⁵ Suhrawardī, *Hikmat al-Isyrāq*, 126–131.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 76–78; Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 94–118.

perubahan ontologis yang terjadi setelah kematian, melainkan oleh tingkat iluminasi yang telah dicapai jiwa selama kehidupan dunia.¹⁷

Dalam perspektif ini, kematian bukanlah akhir kehidupan, tetapi momen ketika hubungan antara jiwa dan tubuh berakhir sehingga hakikat jiwa tampak secara sempurna. Karena jiwa tetap mempertahankan eksistensinya setelah berpisah dari tubuh, seluruh kualitas moral, intelektual, dan spiritual yang diperoleh selama kehidupan dunia akan terus melekat sebagai identitas ontologisnya. Oleh sebab itu, persoalan eskatologi dalam Hikmah al-Isyrāq pada dasarnya merupakan kelanjutan logis dari teori jiwa. Eskatologi bukan dimulai dari pembahasan tentang surga dan neraka, tetapi dari pertanyaan mengenai bagaimana kualitas jiwa menentukan bentuk eksistensinya setelah kematian.

Sintesis tersebut memperlihatkan bahwa psikologi Suhrawardī tidak hanya menjelaskan hakikat manusia, tetapi juga membangun fondasi epistemologis bagi seluruh konsep eskatologinya. Jiwa menjadi subjek yang mengetahui realitas metafisis melalui iluminasi, sekaligus menjadi subjek yang mengalami seluruh konsekuensi eksistensial setelah kematian. Dengan demikian, eskatologi dalam Hikmah al-Isyrāq bukan sekadar doktrin mengenai kehidupan akhirat, melainkan konsekuensi langsung dari epistemologi iluminatif yang menempatkan pengalaman intuitif sebagai jalan utama menuju pengetahuan metafisis. Inilah yang membedakan Suhrawardī dari tradisi Peripatetik sekaligus menjadi kontribusi orisinal filsafat iluminasi terhadap perkembangan filsafat Islam.¹⁸

Tingkatan Jiwa Pasca-Kematian dalam Eskatologi Suhrawardī

Setelah menempatkan jiwa sebagai realitas immaterial yang menjadi pusat epistemologi iluminatif, Suhrawardī melanjutkan pembahasannya pada persoalan mengenai kondisi jiwa setelah berpisah dari tubuh. Berbeda dengan pembahasan teologi klasik yang lebih banyak memusatkan perhatian pada balasan surga dan neraka, Suhrawardī menjelaskan bahwa keadaan jiwa setelah kematian sepenuhnya merupakan konsekuensi dari kualitas eksistensial yang dibentuk selama kehidupan

¹⁷ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, 131–135; Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* (Tehran: University of Tehran Press, 2001), 475–478.

¹⁸ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul, 1993), 206–214; Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*, 95–104.

di dunia. Dengan kata lain, kematian tidak mengubah hakikat jiwa, tetapi hanya menyingkap keadaan ontologis yang selama ini tersembunyi di balik keterikatan jiwa dengan tubuh.¹⁹

Pandangan tersebut menunjukkan bahwa dalam Hikmah al-Isyrāq, kehidupan setelah kematian dipahami sebagai proses keberlanjutan eksistensi, bukan penciptaan realitas baru. Jiwa membawa seluruh kecenderungan intelektual, moral, dan spiritual yang telah diperolehnya selama hidup. Oleh sebab itu, perbedaan keadaan manusia di akhirat tidak disebabkan oleh perlakuan Tuhan yang berbeda terhadap setiap individu, melainkan oleh tingkat penyucian jiwa yang telah dicapai masing-masing selama berada di dunia.²⁰

Berangkat dari kerangka tersebut, Suhrawardī membagi kondisi jiwa manusia pasca-kematian ke dalam tiga tingkatan utama, yaitu jiwa yang sengsara (*ashqiyā*'), jiwa yang berbahagia (*su'adā*' atau *zuhhād*), dan jiwa para arif (*muta'allihīn* atau *muqaddasīn*). Pembagian ini bukan sekadar klasifikasi moral, tetapi menunjukkan gradasi kedekatan jiwa terhadap sumber cahaya. Semakin tinggi intensitas cahaya yang diperoleh jiwa selama kehidupan dunia, semakin sempurna pula bentuk eksistensinya setelah kematian.²¹

1. Jiwa yang Sengsara (*Ashqiyā*)

Kelompok pertama adalah jiwa yang selama hidup dikuasai oleh dorongan material dan gagal membebaskan diri dari dominasi dunia inderawi. Jiwa semacam ini tetap memiliki substansi immaterial, tetapi orientasinya terus tertuju kepada kenikmatan jasmani yang telah ditinggalkan. Akibatnya, setelah kematian ia mengalami penderitaan bukan karena adanya siksaan fisik, melainkan karena ketidakmampuannya mencapai objek-objek yang selama ini menjadi pusat keterikatannya.²²

Dalam perspektif Suhrawardī, penderitaan tersebut merupakan bentuk keterasingan ontologis. Jiwa menyadari bahwa hakikatnya berasal dari dunia

¹⁹ Yahyā ibn Ḥabash Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishrāq)*, ed. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 148–156.

²⁰ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 82–91.

²¹ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, 149–154.

²² Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* (Tehran: University of Tehran Press, 2001), 480–486.

cahaya, tetapi pada saat yang sama tidak mampu kembali karena masih dibelenggu oleh bentuk-bentuk kegelapan yang diciptakannya sendiri melalui kehidupan moral yang buruk. Oleh sebab itu, neraka tidak dipahami semata sebagai ruang penghukuman, melainkan sebagai manifestasi keadaan batin jiwa yang terputus dari sumber cahaya.²³

Penafsiran demikian memperlihatkan bahwa konsep hukuman dalam eskatologi Suhrawardī memiliki karakter yang lebih filosofis daripada legalistik. Siksaan bukanlah hukuman eksternal yang dipaksakan dari luar, tetapi konsekuensi ontologis dari kualitas eksistensi jiwa itu sendiri. Henry Corbin menyebut konsep ini sebagai transformasi doktrin eskatologi menuju pengalaman eksistensial, di mana surga dan neraka pertama-tama merupakan keadaan spiritual sebelum menjadi realitas kosmis.²⁴

2. Jiwa yang Berbahagia (*Su'adā'* atau *Zuhhād*)

Kelompok kedua adalah jiwa yang berhasil membersihkan diri melalui kehidupan moral, pengendalian hawa nafsu, dan latihan spiritual, tetapi belum mencapai kesempurnaan iluminatif sebagaimana para arif. Jiwa pada tingkat ini telah terbebas dari dominasi dunia material sehingga memperoleh kebahagiaan karena dapat menikmati cahaya sesuai dengan kapasitasnya.²⁵

Berbeda dengan kelompok pertama yang mengalami keterasingan, jiwa para *su'adā'* mengalami ketenteraman karena orientasi hidupnya telah berubah dari dunia material menuju dunia ruhani. Meskipun demikian, kebahagiaan mereka masih bersifat bertingkat karena intensitas cahaya yang diterima juga berbeda-beda. Dalam sistem gradasi cahaya Suhrawardī, tidak terdapat kebahagiaan yang sepenuhnya sama, sebab setiap jiwa memperoleh iluminasi sesuai dengan tingkat penyempurnaan dirinya.²⁶

Pandangan ini memperlihatkan bahwa kebahagiaan akhirat menurut Suhrawardī bukanlah hadiah yang diberikan secara arbitrer, melainkan aktualisasi dari kesiapan ontologis jiwa menerima cahaya Ilahi. Semakin besar kemampuan

²³ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*, 88–93.

²⁴ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 145–161.

²⁵ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, 154–157.

²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 79–83.

jiwa menerima cahaya, semakin tinggi pula tingkat kebahagiaan yang diperolehnya. Oleh karena itu, surga dalam Hikmah al-Isyrāq lebih tepat dipahami sebagai kondisi kesempurnaan eksistensial daripada sekadar tempat kenikmatan fisik.²⁷

3. Jiwa Para Arif (*Muta'allihīn* atau *Muqaddasīn*)

Tingkatan tertinggi ditempati oleh para *muta'allihīn*, yaitu jiwa-jiwa yang selama kehidupan dunia telah mencapai penyinaran sempurna melalui pengalaman intuitif (*isyraq*). Kelompok ini tidak hanya memiliki pengetahuan rasional mengenai Tuhan, tetapi mengalami penyaksian langsung terhadap realitas cahaya. Oleh sebab itu, ketika kematian memutus hubungan dengan tubuh, jiwa mereka tidak lagi mengalami keterasingan maupun proses penyucian, tetapi langsung kembali kepada dunia cahaya yang menjadi asal eksistensinya.²⁸

Dalam pandangan Suhrawardī, keadaan tersebut merupakan bentuk tertinggi kebahagiaan manusia karena seluruh hijab material telah tersingkap. Jiwa tidak lagi membutuhkan representasi simbolik ataupun bentuk-bentuk imajinal sebagai media pengalaman spiritual, sebab ia telah berada dalam kedekatan langsung dengan hierarki cahaya. Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa keadaan ini menunjukkan tujuan akhir filsafat iluminasi, yakni transformasi manusia menjadi makhluk yang sepenuhnya hidup dalam cahaya pengetahuan Ilahi.²⁹

Dengan demikian, tingkatan para *muta'allihīn* tidak hanya menggambarkan kesempurnaan moral, tetapi juga kesempurnaan epistemologis. Pengetahuan intuitif yang diperoleh selama hidup menjadi dasar bagi kesempurnaan eksistensi setelah kematian. Hal ini memperlihatkan bahwa dalam Hikmah al-Isyrāq, epistemologi dan eskatologi merupakan dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan.

Hubungan Tingkatan Jiwa dengan Alam Imajinal

Ketiga tingkatan tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan berhubungan erat dengan konsep 'ālam al-mithāl yang menjadi salah satu inovasi paling orisinal dalam filsafat Suhrawardī. Setelah terpisah dari tubuh material, jiwa tidak memasuki ruang kosong ataupun mengalami keadaan tanpa bentuk, melainkan

²⁷ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Isyrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 158–166.

²⁸ Suhrawardī, *Hikmat al-Isyrāq*, 157–160.

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 83–86.

hadir dalam bentuk-bentuk imajinal yang sesuai dengan kualitas spiritual dan tingkat iluminasi yang telah dicapainya selama kehidupan dunia. Bentuk-bentuk tersebut bukan hasil imajinasi subjektif sebagaimana dipahami dalam psikologi modern, melainkan realitas objektif yang memiliki status ontologis tersendiri pada tingkat eksistensi yang berada di antara dunia material ('ālam al-mulk) dan dunia intelektual ('ālam al-'uqūl). Dalam perspektif ini, alam imajinal berfungsi sebagai medium yang memungkinkan jiwa tetap mempertahankan identitas dan pengalaman eksistensialnya setelah berpisah dari tubuh fisik, sekaligus menjelaskan bagaimana pengalaman kenikmatan maupun penderitaan dapat berlangsung tanpa bergantung pada materi jasmani.³⁰

Konsep ini menjelaskan mengapa Suhrawardī memahami kebangkitan secara berbeda dari perdebatan klasik mengenai kebangkitan jasmani dan ruhani. Bagi Suhrawardī, yang mengalami kebangkitan bukanlah tubuh material sebagaimana dipahami secara literal, tetapi jiwa yang memanifestasikan dirinya melalui tubuh imajinal (*al-jism al-mithālī*). Dengan demikian, kebangkitan tetap memiliki bentuk (*sūrah*), namun bentuk tersebut berasal dari alam imajinal, bukan dari materi fisik. Pendekatan ini memungkinkan Suhrawardī mempertahankan dimensi konkret pengalaman akhirat tanpa harus terikat pada pemahaman materialistik mengenai tubuh. Kebangkitan dipahami sebagai aktualisasi bentuk-bentuk eksistensial yang telah dipersiapkan oleh jiwa melalui perjalanan moral, intelektual, dan spiritualnya selama hidup di dunia.³¹

Klasifikasi tiga tingkatan jiwa menunjukkan bahwa eskatologi Suhrawardī sesungguhnya merupakan kelanjutan dari teori gradasi cahaya yang menjadi fondasi Hikmah al-Isyrāq. Perbedaan keadaan manusia setelah kematian tidak ditentukan oleh perubahan yang terjadi sesudah kematian, melainkan oleh tingkat iluminasi yang telah dicapai jiwa selama kehidupan dunia. Semakin tinggi intensitas cahaya yang berhasil diinternalisasi jiwa, semakin sempurna pula bentuk

³⁰ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton: Princeton University Press, 1977), 145–161; Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 170–182.

³¹ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 94–104; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 118–132.

eksistensial yang dimanifestasikannya di alam imajinal. Dengan demikian, hubungan antara dunia dan akhirat dalam filsafat Suhrawardī bukanlah hubungan yang terputus, melainkan sebuah kesinambungan ontologis yang memperlihatkan bahwa kehidupan akhirat merupakan kelanjutan dari proses penyempurnaan jiwa yang telah berlangsung sejak manusia hidup di dunia.

Oleh sebab itu, pembahasan mengenai surga, neraka, dan kebangkitan dalam filsafat Suhrawardī tidak dapat dilepaskan dari epistemologi intuitif yang menjadi inti sistem filsafatnya. Eskatologi bukan sekadar uraian mengenai akhir kehidupan, tetapi merupakan konsekuensi logis dari perjalanan jiwa menuju Cahaya Maha Cahaya (*Nūr al-Anwār*). Inilah yang membedakan eskatologi Hikmah al-Isyrāq dari tradisi Peripatetik maupun teologi skolastik Islam. Melalui sintesis antara ontologi cahaya, epistemologi iluminatif, dan konsep alam imajinal, Suhrawardī berhasil membangun model eskatologi yang tidak hanya menjelaskan kehidupan setelah kematian, tetapi juga memberikan landasan filosofis mengenai hubungan antara pengetahuan, transformasi spiritual, dan tujuan akhir eksistensi manusia.

Rekonstruksi Filosofis Eskatologi Suhrawardī: Alam Imajinal sebagai Basis Kebangkitan

Analisis terhadap konsep jiwa, gradasi cahaya, dan klasifikasi kondisi jiwa pasca-kematian memperlihatkan bahwa eskatologi Suhrawardī tidak dapat dipahami sebagai pembahasan yang berdiri sendiri mengenai kehidupan akhirat. Sebaliknya, seluruh konstruksi eskatologinya merupakan konsekuensi langsung dari sistem filsafat iluminasi (*Hikmah al-Isyrāq*) yang dibangun di atas kesatuan ontologi cahaya dan epistemologi intuitif. Dengan demikian, pembahasan mengenai kebangkitan tidak dimulai dari persoalan bagaimana tubuh akan hidup kembali, tetapi dari bagaimana jiwa memperoleh pengetahuan mengenai realitas metafisis melalui iluminasi (*isyrāq*).³²

Pandangan tersebut menunjukkan pergeseran mendasar dibandingkan tradisi Peripatetik. Ibn Sīnā menjelaskan kehidupan setelah kematian melalui analisis metafisis mengenai substansi jiwa yang bersifat immaterial, sedangkan al-Ghazālī

³² Yaḥyā ibn Ḥabash Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination (Hikmah al-Isyrāq)*, ed. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 145–160.

mempertahankan doktrin kebangkitan jasmani berdasarkan argumentasi teologis dan otoritas wahyu. Suhrawardī tidak sepenuhnya mengikuti salah satu di antara keduanya. Ia menerima bahwa jiwa bersifat immaterial sebagaimana dijelaskan para filsuf, tetapi sekaligus menolak reduksi kehidupan akhirat menjadi sekadar keberlangsungan substansi intelektual. Melalui konsep *‘ālam al-mithāl*, ia menghadirkan dimensi ontologis baru yang memungkinkan pengalaman eskatologis memiliki bentuk tanpa harus bergantung pada materi fisik.³³

Dalam perspektif ini, alam imajinal bukanlah hasil imajinasi psikologis ataupun simbolisme religius semata. Alam imajinal merupakan tingkat eksistensi yang memiliki realitas objektif, berada di antara dunia materi (*‘ālam al-mulk*) dan dunia intelek murni (*‘ālam al-‘uqūl*). Oleh karena itu, bentuk-bentuk yang dialami jiwa setelah kematian bukan merupakan proyeksi subjektif kesadaran, melainkan manifestasi nyata pada tingkat eksistensi yang berbeda dari dunia material. Henry Corbin menyebut dunia tersebut sebagai *mundus imaginalis*, yakni dunia yang hanya dapat dipahami apabila dibedakan secara tegas dari pengertian *imaginary* dalam psikologi modern.³⁴

Kedudukan alam imajinal dalam filsafat Suhrawardī memberikan implikasi yang sangat penting terhadap pemahaman mengenai kebangkitan. Dalam tradisi kalam, perdebatan mengenai kebangkitan umumnya berpusat pada pertanyaan apakah tubuh material akan dibangkitkan kembali atau hanya jiwa yang bertahan setelah kematian. Suhrawardī menggeser titik persoalan tersebut. Baginya, kebangkitan merupakan proses manifestasi jiwa melalui bentuk imajinal (*al-jism al-mithālī*) yang sesuai dengan kualitas spiritual masing-masing individu. Dengan demikian, bentuk tetap dipertahankan, tetapi bukan dalam pengertian tubuh biologis sebagaimana dipahami di dunia material.³⁵

Rekonstruksi tersebut menunjukkan bahwa konsep kebangkitan dalam Hikmah al-Isyrāq sesungguhnya menyelesaikan ketegangan antara pandangan

³³ Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, jil. 4 (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960), 115–138; Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Dār al-Mashriq, 1990), 294–316.

³⁴ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 1–25; Henry Corbin, "Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imajinal," *Spring* (1972): 1–19.

³⁵ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 88–104.

teologis dan filosofis. Di satu sisi, Suhrawardī tetap mempertahankan adanya pengalaman konkret mengenai surga, neraka, kenikmatan, maupun penderitaan. Di sisi lain, seluruh pengalaman tersebut dijelaskan melalui struktur ontologis alam imajinal, sehingga tidak memerlukan asumsi mengenai kebangkitan materi secara identik dengan tubuh duniawi. Pendekatan ini menjadikan eskatologi Suhrawardī memiliki karakter sintesis yang mempertemukan tuntutan metafisika filosofis dengan simbolisme keagamaan.³⁶

Lebih jauh lagi, pembacaan terhadap eskatologi Suhrawardī memperlihatkan bahwa pengalaman akhirat tidak ditentukan oleh keputusan yang bersifat eksternal terhadap manusia, melainkan merupakan aktualisasi kondisi ontologis jiwa itu sendiri. Jiwa yang selama hidup berhasil menyucikan diri akan memanifestasikan bentuk-bentuk cahaya yang menghadirkan kebahagiaan, sedangkan jiwa yang tetap terikat pada dunia material akan mengalami manifestasi bentuk-bentuk yang mencerminkan keterasingan dan penderitaan. Dengan demikian, surga dan neraka tidak hanya dipahami sebagai tempat, tetapi juga sebagai bentuk pengalaman eksistensial yang merupakan konsekuensi dari kualitas spiritual manusia.³⁷

Pemahaman tersebut memperlihatkan hubungan erat antara epistemologi dan eskatologi dalam Hikmah al-Isyrāq. Pengetahuan intuitif (*al-‘ilm al-ḥuḍūrī*) tidak hanya berfungsi sebagai metode memperoleh pengetahuan metafisis selama kehidupan dunia, tetapi juga menentukan bentuk eksistensi jiwa setelah kematian. Semakin sempurna iluminasi yang diperoleh jiwa, semakin tinggi pula tingkat realitas yang dapat dialaminya setelah berpisah dari tubuh. Dengan demikian, epistemologi dalam filsafat Suhrawardī memiliki dimensi soteriologis karena pengetahuan bukan sekadar aktivitas intelektual, melainkan jalan menuju keselamatan eksistensial.³⁸

Implikasi tersebut membedakan Suhrawardī dari banyak tradisi filsafat sebelumnya. Dalam filsafat Aristotelian, pengetahuan terutama dipahami sebagai

³⁶ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Isrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 170–182.

³⁷ Qutb al-Dīn al-Shīrāzī, *Sharḥ Hikmat al-Isrāq* (Tehran: University of Tehran Press, 2001), 482–497.

³⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 114–136; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 80–86.

proses abstraksi intelektual, sedangkan dalam Hikmah al-Isyrāq pengetahuan merupakan transformasi ontologis yang mengubah kualitas eksistensi subjek yang mengetahui. Oleh karena itu, kebangkitan tidak lagi dipahami sebagai peristiwa yang hanya akan terjadi pada masa depan, tetapi sebagai puncak dari proses iluminasi yang telah berlangsung sepanjang kehidupan manusia. Eskatologi dengan demikian merupakan kelanjutan logis dari perjalanan epistemologis manusia menuju Cahaya Maha Cahaya (*Nūr al-Anwār*).³⁹

Dari perspektif filsafat Islam kontemporer, pembacaan ini memberikan kontribusi baru terhadap studi Suhrawardī. Selama ini penelitian mengenai eskatologi Hikmah al-Isyrāq umumnya berfokus pada klasifikasi jiwa atau pembahasan mengenai alam imajinal sebagai bagian dari kosmologi. Penelitian ini menunjukkan bahwa kedua tema tersebut sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari epistemologi iluminatif yang menjadi fondasi keseluruhan sistem filsafat Suhrawardī. Oleh karena itu, eskatologi tidak seharusnya dipahami sebagai cabang tersendiri dalam filsafat Suhrawardī, melainkan sebagai konsekuensi filosofis dari hubungan antara ontologi cahaya, epistemologi intuitif, dan transformasi spiritual manusia.

Berdasarkan rekonstruksi tersebut dapat ditegaskan bahwa kontribusi utama Suhrawardī terhadap filsafat Islam bukan hanya terletak pada pengenalan konsep *‘ālam al-mithāl*, tetapi juga pada keberhasilannya membangun model eskatologi yang mempertemukan metafisika, epistemologi, dan mistisisme ke dalam satu sistem yang utuh. Melalui pendekatan tersebut, kehidupan setelah kematian tidak lagi dipahami semata-mata sebagai persoalan dogmatis mengenai akhirat, tetapi sebagai kelanjutan ontologis dari kualitas pengetahuan dan pengalaman spiritual yang dibangun manusia selama kehidupannya di dunia.

Kesimpulan

Artikel ini menunjukkan bahwa eskatologi dalam filsafat Suhrawardī al-Maqtūl tidak dapat dipahami sebagai pembahasan yang berdiri sendiri mengenai kehidupan setelah kematian, tetapi merupakan konsekuensi filosofis dari

³⁹ John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks* (Albany: State University of New York Press, 2000), 221–236; Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*, 105–112.

keseluruhan sistem Hikmah al-Isyrāq. Konsep jiwa, gradasi cahaya, dan alam imajinal membentuk satu kesatuan ontologis dan epistemologis yang menjadi dasar penjelasan Suhrawardī mengenai kondisi manusia pasca-kematian. Dengan demikian, persoalan eskatologi tidak diawali dari pembahasan mengenai kebangkitan jasmani, melainkan dari hakikat jiwa sebagai substansi immaterial yang memiliki kemampuan mengetahui melalui pengetahuan iluminatif (*al-'ilm al-ḥudūrī*).

Analisis terhadap *Hikmah al-Isyrāq* memperlihatkan bahwa Suhrawardī mengklasifikasikan kondisi jiwa setelah kematian ke dalam tiga tingkatan, yaitu *ashqiyā'* (jiwa yang sengsara), *su'adā'* atau *zuhhād* (jiwa yang berbahagia), dan *muta'allihīn* atau *muqaddasīn* (jiwa para arif). Ketiga tingkatan tersebut tidak sekadar menunjukkan klasifikasi moral, tetapi mencerminkan gradasi kedekatan jiwa terhadap *Nūr al-Anwār*. Perbedaan kondisi jiwa setelah kematian bukan disebabkan oleh perubahan ontologis yang terjadi setelah kematian, melainkan merupakan aktualisasi kualitas spiritual dan intelektual yang telah dibentuk selama kehidupan di dunia. Seluruh pengalaman eskatologis tersebut berlangsung melalui *'ālam al-mithāl* sebagai medium ontologis yang menghubungkan dunia material dengan dunia intelektual.

Artikel ini menitik beratkan pada rekonstruksi bahwa eskatologi Suhrawardī merupakan implikasi langsung dari epistemologi iluminatif (*isyraqī*), bukan sekadar doktrin metafisika mengenai kehidupan akhirat. Berbeda dengan pendekatan Peripatetik yang menitikberatkan argumentasi demonstratif (*burhānī*), Suhrawardī menjadikan pengalaman intuitif (*isyraq*) sebagai jalan utama untuk memahami realitas pasca-kematian. Alam imajinal, kebangkitan, dan kondisi jiwa sesudah kematian harus dipahami sebagai bagian integral dari struktur epistemologi dan ontologi Hikmah al-Isyrāq, sehingga eskatologi tampil sebagai kelanjutan logis dari proses transformasi spiritual manusia menuju *Nūr al-Anwār*.

Daftar Pustaka

- Arifin, Yanuar. *Suhrawardī*. Yogyakarta: DIVA Press, 2024.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Depok: Rajawali Pers, 2017.

- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1993.
- . "Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal." *Spring* (1972): 1–19.
- . *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Translated by Nancy Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Faturahman. *Filsafat Islam*. Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2020.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Tahāfut al-Falāsifah*. Edited by Maurice Bouyges. Beirut: Dār al-Mashriq, 1990.
- Ibn Rushd. *Tahāfut al-Tahāfut*. Translated by Simon van den Bergh. London: Luzac, 1954.
- Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Jilid 4. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- Khudori Soleh. *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Nasution, Harun. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Tehran: University of Tehran Press, 2001.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardī and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press, 1997.
- Al-Suhrawardī, Yaḥyā ibn Ḥabash Shihāb al-Dīn. *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishrāq)*. Edited by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999.
- Walbridge, John. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*. Atlanta: Scholars Press, 1990.