

MADZHAB KETIGA
FILSAFAT ISLAM
TRANSENDEN TEOSOFI
(AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH)
MULLA SADRA

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I
Dr. H. Subaidi, M.Pd

MILIK PENERBIT
GORESAN PENA

**MADZHAB KETIGA
FILSAFAT ISLAM
TRANSENDEN TEOSOFI
(AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH)
MULLA SADRA**

**Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I
Dr. H. Subaidi, M.Pd**



**Goresan Pena
Kuningan, 2020**

MADZHAB KETIGA FILSAFAT ISLAM TRANSENDEN TEOSOFI

Kuningan © 2020, Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I
Dr. H. Subaidi, M.Pd

Editor : Dr. H. Subaidi, M.Pd
Setting : Goresan Pena Publishing
Penata Isi : C. I. Wungkul
Desain Sampul :

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ke dalam bentuk apapun, secara elektronik maupun mekanis, termasuk fotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya, tanpa izin tertulis dari Penerbit. Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.

Diterbitkan pertama kali oleh :

Goresan Pena

Anggota IKAPI, Jawa Barat, 2016

Jl. Jami no. 230 Sindangjawa – Kadugede – Kuningan

Jawa Barat 45561

Telp./SMS/Whatsapp : 085-221-422-416

IG : @penerbit_gp

Email : goresanpena2012@gmail.com

Website : www.goresanpena.co.id

Referensi | Non Fiksi | R/D

viii + 212 hlm. ; 14 x 21 cm

ISBN : 978-623-275-362-4

Cet. I, Agustus 2020

Apabila di dalam buku ini terdapat kesalahan cetak/produksi atau kesalahan informasi, mohon hubungi penerbit.

PRAKATA

Bismillah ar-Rahman ar-Rahim

Puji syukur alhamdulillah penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan buku karya Ilmiah dengan judul “MADZHAB KETIGA FILSAFAT ISLAM; TRANSENDEN TEOSOFI (AL-HIKMAH AL-MUTA’ALIYAH)”, sesuai dengan rencana. Tujuan buku ini adalah untuk menambah literatur bagi dosen maupun mahasiswa mengenai perkembangan pemikiran filsafat Islam yang selama ini dirasa masih minim. Dengan buku ini diharapkan mahasiswa memiliki wawasan yang komprehensif mengenai khazanah intelektual Muslim agar mereka bersemangat untuk mengembangkan dan memberdayakan teori-teori filosof Muslim klasik maupun kontemporer untuk menjawab dan menyelesaikan masalah umat.

Akhirnya penulis berharap dan berdo’a semoga semua amal kebaikan penulis dibalas oleh Allah SWT, dengan balasan yang terbaik. Penulis dengan segala kerendahan hati menerima tegur sapa dan saran konstruktik dari berbagai pihak demi kesempurnaan buku ini.

Jepara, Agustus 2020

Penulis

DAFTAR ISI

Prakata	v
Daftar Isi	vi

BAB I PENDAHULUAN

A. Mukaddimah	1
B. Lintasan Sejarah Pemikiran Islam	2

BAB II BIOGRAFI MULLA SADRA

A. Riwayat Hidup	5
1. Masa Kelahiran	5
2. Masa Pendidikan	7
3. Masa Kehidupan Asketis di Kahak	8
4. Masa Kehidupan Bermasyarakat	11
5. Masa Perjalanan Akhir Hidup	12
B. Keluarga dan Murid-Murid Mulla Sadra	12
C. Guru-Guru Mulla Sadra	15
1. Mir Damad	17
2. Mir Findiriski	18
3. Syaikh Baha' ad-Din al-'Amili	19
D. Karya-Karya Mulla Sadra	20

BAB III SETTING PEMIKIRAN AL-HIKMAH

AL-MUTAA'ALIYAH

A. Pemikiran Tradisional-Normatif	25
B. Pemikiran Klasik Filsafat Yunani-Romawi	26
C. Pemikiran Ilmu Kalam	28
D. Pemikiran Filsafat Paripatetik	31
E. Tasawuf al-Gazali	33
F. Pemikiran Filsafat Iluminasi (<i>Isyraqi</i>)	34
G. Pemikiran Gnostik (<i>'Irfan</i>) Ibn 'Arabi	39

BAB IV ONTOLOGI DALAM AL-HIKMAH

AL-MUTA'ALIYAH

A. Fundamentalitas Wujud (<i>Ashalah al-Wujud</i>) ..	44
B. Gradasi Wujud (<i>Tasykik al-Wujud</i>)	52
C. Kontinuitas Wujud	63
D. Wujud Mental (<i>Wujud al-Zihni</i>)	64
E. Gerak Substansial (<i>al-Harakat al-Jauharriyyah</i>)	67
F. Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan (<i>Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul</i>)	72
G. Alam Imajinal (<i>al-'Alam al-Mitsal</i>)	84

BAB IV EPISTEMOLOGI DALAM AL-HIKMAH

AL-MUTA'ALIYAH

A. Pendahuluan	91
B. Epistemologi Ilmu <i>Hushuli</i>	100
C. Epistemologi Ilmu Hudluri	134

BAB VI TIPOLOGI PEMIKIRAN AL-HIKMAH

AL-MUTA'ALIYAH

A. Tipologi Transenden Teosofi	166
B. Posisi dan Pengaruh Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra	193

BAB VII PENUTUP

203

Daftar Pustaka	207
----------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Mukaddimah

Al-Hikmah al-Muta'aliyah adalah aliran filsafat Islam madzhab ketiga yang dibangun oleh Mulla Sadra yang merupakan hasil rekonsiliasi berbagai aliran pemikiran sebelumnya, baik filsafat, tasawuf, teologi, dan syari'at. Namun, tidak berarti hanya sekadar “pemaduan” atau “kompromi” secara dangkal, melainkan didasari oleh suatu prinsip filosofis yang matang yang dikemukakan secara memadai dan komprehensif. Mulla Sadra tidak hanya melakukan harmonisasi, tetapi juga menemukan ide-ide baru yang segar, yang pada gilirannya membentuk mazhab filsafat Islam baru, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (teosofi transenden). Madzhab ini didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu intuisi-intelektual, pembuktian rasional, dan syari'at Islam. Tiga prinsip tersebut sebagai landasam mendamaikan berbagai aliran pemikiran Islam yang berkembang sebelumnya, yakni; pemikiran tradisional normatif syari'at Islam (al-Quran dan as-Sunnah), tradisi klasik teologi dialektis (ilmu Kalam), tradisi Aristotelian *cum* Neo-Platonisme yang dikenal dengan filsafat Islam Paripatetik, ajaran kaum sufi Sunni yang diwakili al-Gazali, filsafat Iluminasi Suhrawardi, dan pemikiran mistik (*Irfan*) Ibn 'Arabi.

B. Lintasan Sejarah Pemikiran Islam

Diskursus pemikiran Islam menurut laporalah sejarah telah lama muncul di dalam kancah pemikiran Islam sebelum lahirnya Mulla Sadra,¹ terutama antara kalangan teolog Muslim dan kaum formalis (*fuqaha*) di pihak pertama, filosof Muslim Paripatetik² di pihak kedua, serta filosof Iluminasi,³ kaum *'Irfani*,⁴ dan kaum sufi di pihak ketiga. Kaum formalis (*fuqaha*) dan teolog Muslim sebagai pihak pertama, dalam pemikirannya berpegang teguh kepada teks Al-Qur'an dan As-Sunnah dengan menekankan otoritas teks (*nas*) secara langsung atau tidak langsung, dan di justifikasi lewat nalar kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlal*) secara

¹ Mullā Sadrā (1571-1640 M.) nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Ibrahim al-Qawami as-Syirazi, bergelar "Sadr ad-Din", di kalangan murid-murid dan pengikutnya disebut "Akhund", dan juga populer dengan sebutan "Sadr al-Muta'allih'in". *Muta'allih* artinya seorang filosof atau ahli *hikmah* yang sudah menjadi "seperti Tuhan" (Nur, 2002: 101).

² Filsafat Paripatetik adalah merupakan gabungan Aristotelian-Neoplatonis sebagai corak pertama Filsafat Islam, yang mencapai kematangannya di tangan Ibn Sina. Menurut tradisi pemikiran Islam dikenal dengan "Masysya'i", yang berarti berjalan, karena Aristoteles dalam menyampaikan ajarannya berjalan-jalan di sekitar gedung olah raga di kota Athena yang bernama *Paripatos* (Hartoko, 2002: 79).

³ Filsafat Iluminasi (*Hikmah al-Isyraq*), yaitu aliran Filsafat Islam yang lahir serbagai reaksi terhadap aliran Paripatetik. Aliran ini dibangun oleh Suhrawardi *al-Maqtul* (1153-1191 M.) dengan konsepnya bahwa yang hakiki dari segala sesuatu adalah "cahaya". Lawan dari cahaya adalah "kegelapan", dan ada realitas lain sebagai penghubung di antara keduanya yang disebut "barzakh" (Suhrawardi, 2003: 124-125).

⁴ *'Irfan* (*gnosis*) atau *ma'rifah*, yaitu pengetahuan dengan representasi yang dicerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi Iluminatif yang digagas oleh Ibn 'Arabi (Yazdi, 1994: 241). Dia telah berjasa merumuskan epistemologi yang dikenal dengan *'irfan*, yang menyatakan bahwa pengetahuan *ma'rifah* diperoleh secara intuitif melalui *ilham* dari Allah secara langsung mengenai kebenaran dan hakikat sesuatu, yang dapat ditangkap oleh rasa batiniah (*zauq*) (Afifi, 1989: 150-151).

langsung ataupun tidak langsung. Secara langsung, artinya memahami teks sebagai pengetahuan yang sudah jadi, langsung diaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung, artinya memahami teks sebagai suatu pengetahuan mentah sehingga perlu ditafsirkan dengan penalaran. Meski demikian peran akal atau rasio tidaklah bebas, sebab dalam tradisi *kaum formalis*, rasio atau akal tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks (al-Jabiri, 1999: 17). Model pemikiran jenis ini akan menghasilkan *al-'ilm at-tauqifi*. Pokok bahasan *al-'ilm at-tauqifi* adalah teks atau *nas* yang berisi *wahyu* Allah SWT, merupakan bahasan tentang agama bukan tentang keberagamaan (Kadir, 2003: 26)..

Para filosof Paripatetik sebagai pihak kedua, mengedepankan akal atau rasio sebagai alat yang paling dominan untuk memperoleh kebenaran dalam pemikirannya dengan menggunakan metode demonstratif (*burhani*). Posisi al-Qur'an dan al-Hadis bagi mereka adalah hanya sebagai alat legitimasi, sehingga penerapannya dengan cara memberikan *ta'wil* yang rasional. Sementara para filosof Iluminasi, kaum *'Irfani* dan kaum sufi Sunni yang diwakili oleh al-Gazali dengan berbagai variannya sebagai pihak ketiga, pada prinsipnya berpendapat bahwa pengetahuan yang hakiki (*ma'rifah*) hanya dapat diperoleh melalui intuisi-mistik, setelah melalui proses penyucian hati (*qalb*) dengan berbagai bentuk latihan (*riyadah*), sehingga mampu mengakses ilmu-ilmu secara langsung dari pemilik ilmu (Tuhan). Al-Qur'an dan al-Hadis bagi mereka merupakan landasan pokok, tetapi dengan penghayatan batin secara esoterik, bukan dari sisi makna literal ataupun *ta'wil* rasional.

Perbedaan paradigma inilah yang menurut laporan sejarah pemikiran Islam menimbulkan kontroversi yang berujung pada klaim kebenaran (*truth claim*) di antara mereka, sehingga terjadi polemik berkepanjangan yang tak kunjung selesai. Suasana polemik di kalangan para pemikir Islam yang sudah berlangsung berabad-abad inilah yang ditemui Mulla Sadra dalam petualangan intelektualnya. Bahkan, serangan kaum literalis terhadap para filosof Muslim maupun sufi dituduh telah menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah, yang dalam sejarah peradaban Islam merupakan “noda hitam”, terutama dengan dibunuhnya Husein al-Hallaj dan Suhrawardi *al-maqtul* oleh penguasa pada waktu itu. Padahal sebenarnya ketiga *kluster* sistem pemikiran Islam ini masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling mendiskriditkan, tidak saling percaya-mempercayai, kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan dan sekuler-mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi pemikiran ini (Abdullah, 2006:373).

BAB II

BIOGRAFI MULLA SADRA

A. Riwayat Hidup

Salah satu kota yang terkenal sebagai pusat ilmu pengetahuan, filsafat, mistisisme, dan ilmu-ilmu keagamaan pada masa dinasti Safawi adalah kota Syiraz. Seorang menteri propinsi Fars, bernama Ibrahim ibn Yahya al-Qawami berdomisili di kota Syiraz ini, dan setelah beberapa tahun belum dikaruniai keturunan, akhirnya keluarga ini digembirakan dengan kelahiran putra tunggal pada tahun 1571 M. yang diberi nama Muhammad, yang setelah menjadi filosof besar dikenal dengan gelar “Sadr ad-Din” atau *Sadr al-Muta'allihin*, dan biasa di-panggil Mulla Sadra (al-Mandary dalam Rausyan Fikr, Vol. 1, No. 1, 2010: 5-6).

Perjalanan kehidupan Mulla Sadra dapat dirinci menjadi lima masa, yaitu; 1) masa kelahiran, 2) masa penempaan diri melalui pendidikan formal di Syiraz dan Isfahan, 3) masa kehidupan asketik dan penyucian jiwa di kota Kahak, 4) masa aktualisasi pemikiran di masyarakat melalui aktifitas menulis dan mengajar di Syiraz, dan 5) masa terakhir, yaitu masa akhir hidup atau kematian.

1. Masa Kelahiran

Mulla Sadra lahir di Syiraz, sebuah kota yang berdekatan dengan kota Isfahan, kota terbesar kedua di

Persia setelah Teheran. Kota ini menjadi salah satu pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan di Persia. Kota Syiraz memiliki sebuah perguruan tinggi yang sangat terkenal di seluruh Persia. Perguruan tinggi ini mengkaji filsafat, astrologi, fisika, dan matematika. Mulla Sadra lahir di kota ini pada tahun 979 H./1571 M. atau tahun 980 H./1572 M. (Nur, 2002: 43). Sepanjang kekuasaan dinasti Safawi, Syiraz merupakan pusat terpenting dalam perkembangan sains dan filsafat di dunia. Syiraz juga disebut sebagai pilar para sufi (*the tower of mystics*), yakni istana para penganut tasawuf (al-Mandary dalam Rausyan Fikr, Vol. 1, No. 1, 2010: 6).

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Ibrahim Yahya al-Qawami as-Syirazi, yang bergelar “Shadrudin”, tetapi beliau lebih populer dengan nama Mullā Sadrā. Terdapat nama atau gelar lain yang diberikan kepada beliau, yaitu *al-Muta'allihin* yang berarti orang yang memperoleh pengetahuan ketuhanan tingkat tinggi. Gelar ini diberikan kepada Mulla Sadra karena kedalaman pengetahuan ketuhanannya yang sangat tinggi dan mendalam. Gelar lainnya ialah “Akhund” yang berarti saudara, yaitu saudara sepengajian pengenalan ketuhanan. Mullā Sadrā dalam salah satu bukunya juga diberi gelar “Al-Hakim al-Ilahi al-Failasuf ar-Rabbani”, sebagai gambaran kedalaman ilmu dan kedekatannya kepada Tuhan. Ayahnya bernama Ibrahim Yahya as-Syirazi, berasal dari keluarga Qawami, sebuah keluarga terpandang di kota Syiraz (al-Muzaffar dalam Sadrā, 1981: 3).

2. Masa Pendidikan

Mulla Sadra merupakan anak tunggal dari keluarga berkecukupan, ternama dan disayangi, sehingga Mulla Sadra memperoleh asuhan yang sangat layak. Seperti juga anak seangkatannya, ketika memasuki usia sekolah, dia mengikuti pendidikan dasar di kota Syiraz. Sebagai anak yang cerdas, Mulla Sadra hanya dalam waktu singkat mampu menyerap aneka ilmu yang diterima. Pendidikan al-Qur'an, merupakan pendidikan pertama yang diperoleh Mulla Sadra, kemudian pelajaran Hadis dan ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya, termasuk bahasa Arab dan bahasa Persia, yang semua ilmu ini dikuasai dalam usia dini, ketika beliau berada di Syiraz.

Mulla Sadra kemudian mengikuti orang tuanya pindah ke Qazwin yang pada waktu itu menjadi ibu kota dinasti Safawi. Mulla Sadra di kota ini mulai mengenal beberapa tokoh besar yang sangat berpengaruh di dalam bidang filsafat dan ilmu-ilmu Islam tradisional lainnya. Tidak puas dengan ilmu yang dikuasai, Mulla Sadra mencari suasana lain yang didorong oleh dahaga intelektualnya yang luar biasa, dan itu hanya ada di kota Isfahan sebagai pusat ilmu pengetahuan di Persia, bahkan di dunia Islam ketika itu. Mulla Sadra di Isfahan menemukan apa yang diimpikan, karena di sini dia bertemu dengan aneka macam pemikiran dan ahli, terutama tiga tokoh penting yang sekaligus berperan sebagai mursyidnya, yaitu Syaikh Baha' ad-Din al-'Amili (w. 1622 M.), Mir 'Abd al-Qasim Findiriski (w. 1641 M.), dan Mir Damad (w. 1631 M.) (Rahman, 2000: 1).

Mulla Sadra belajar al-Qur'an, al-Hadis, hukum dan sebagainya dari Baha' ad-Din al-'Amili, yang ketika itu disebut ilmu-ilmu *Naqliyyah* (*'ulum an-naqliyyah*). Adapun dari Mir Findiriski, Mulla Sadra mempelajari ilmu-ilmu lain termasuk mengenai agama-agama di luar Islam. Mulla Sadra dari Mir Damad mempelajari ilmu-ilmu *'Aqliyyah* (*'ulum al-'aqliyyah*), seperti teologi, filsafat Paripatetik dan tasawuf. Mulla Sadra nampak memiliki keunggulan dibanding dengan beberapa murid terpenting ketika itu, seperti Sayyid Ahmad 'Alawi, Aqa' Husain Khawansari, Muhammad Baqir Sahzawari dan lain-lain. Mulla Sadra melebihi kepopuleran dan kegeniusan mereka (Nasr, 1986: 23).

3. Masa Kehidupan Asketis di Kaha>k

Mulla Sadra kemudian mencari sesuatu yang lain, yang belum diperoleh-nya di Syiraz, Qazwin, maupun Isfahan, yaitu pengetahuan terdalam (*'irfan*), karena prestasi yang diraih selama ini semuanya belum memuaskan hatinya. Oleh sebab itu, Mulla Sadra memasuki kehidupan kontemplasi dan *zuhud* sebagaimana Nabi Muhammad Saw, melakukan khalwat di gua Hira', atau Imam al-Gazali di menara masjid Damsyik. Mulla Sadra untuk tujuan ini meninggalkan Isfahan hijrah ke kota Kahak, sebuah kota kecil dan sunyi. Namun tempatnya strategis karena berada di persimpangan kota Isfahan dan kota Qumm, dua kota yang memiliki peran penting. Isfahan merupakan kota pelajar, dan Qumm merupakan kota pusat pembinaan dan pengembangan

ruhani sejak dulu sampai kini. Sayyed Husein Nasr (1986: 25) berkomentar singkat tentang kota Kahak; “Kedudukannya ibarat intan di dalam sebuah lembah yang terlindung dari luar oleh bukit bakau dan puncak gunung yang menutupi sebagian ufuk langit”.

Guru atau sufi pembimbing (*mursyid*) Mulla Sadra selama di kota ini menurut catatan sejarah tidak diketahui secara pasti. Pada hal secara umum adanya pembimbing bagi seorang *salik* merupakan suatu kelaziman dalam dunia sufi, tetapi mungkin saja Mulla Sadra mengadakan kontemplasi secara mandiri, sebagaimana yang pernah dilakukan al-Gazali sebelumnya. Meskipun demikian, ada beberapa pandangan mengenai pembimbingnya di kota Kahak ini. Pertama, Mulla Sadra dibimbing oleh seorang sufi yang tidak diketahui namanya. Ada informasi, bahwa saat ini diketahui terdapat sebuah makam orang suci (*wali*) dan sebuah masjid di kota ini. Mungkin saja *wali* inilah yang berperan sebagai *mursyid*, karena dalam tradisi tarekat seorang *salik* lazim mendapat bimbingan langsung dari seorang *mursyid*. Kedua, Mulla Sadra mengadakan kontemplasi secara mandiri, dengan bekal keilmuan yang diperoleh sebelumnya, berdasarkan pernyataan Mulla Sadra sendiri yang menyebut para gurunya ketika di Isfahan adalah juga sekaligus sebagai *mursyid*-nya, yang berarti adalah pembimbing ruhani (Nasr, 1986: 26).

Mulla Sadra memiliki eksperimen yang luar biasa dalam ibadah dan *riyadah* ruhani berdasarkan *suluk* yang diajarkan dan dibimbing kedua guru utamanya (Mir Damad dan Syaikh Baha’). Meskipun sebagian besar

sudah pernah dilakukan di Isfahan, tetapi Mulla Sadra dalam periode ini mengulangi *suluk* tersebut secara intensif. Berkat ketenangan kota Kahak dan ketajaman batin serta tingkat ketinggian ilmunya, maka Mulla Sadra berhasil memperoleh *ilham*, penyaksian batin, dan pancaran Ilahi. Kemudian pada akhir khalwatnya, Mulla Sadra mendapatkan *ilham* untuk kembali ke masyarakat untuk mengajar dan menulis kitab-kitab filsafat (Al-Walid, 2005: 17).

Mulla Sadra dalam kontemplasinya mengalami kontak langsung dengan *imam gaib*⁵ yang dipandang sebagai “pengendali dunia” (*quthb*) spiritual yang selalu hadir, yang disebut *Khadir*. Setelah melakukan kontemplasi selama 15 tahun dalam kehidupan zuhud dan praktik-praktik spiritual, Mulla Sadra menemukan apa yang diimpikan, yaitu pengetahuan tentang rahasia alam semesta termasuk dirinya yang disebut dengan “*wujdan*”. *Wujdan* adalah ke-mampuan melihat secara langsung (*direct vision*) terhadap segala rahasia ke-tuhanan dan kemanusiaan melalui pancaran langsung (*isyraq*) dari Tuhan (Sharif, 1998: 934). Namun setelah menjalani kehidupan kontemplasi ini, Mulla Sadra mendapat tuduhan negatif dari kalangan ulama ortodok (*fuqaha*) yang menuduh menyimpang dari syari’at. Tuduhan dan

⁵ *Imam Gaib* dalam tradisi sufi adalah Nabi Khadir. *Khadir* adalah nama seorang Nabi yang meminum air kehidupan dan masih sering tampil untuk menahbiskan orang-orang suci menuju berbagai misteri agung. Dia masih ada di dunia ini, dianugerahi pandangan hati yang merupakan pengetahuan langsung dari hadirat Allah (*‘ilm ladunni*) (Amstrong, 1996: 146).

kecaman serupa memang menjadi bagian dari kehidupan sufi dan filosof pada umumnya.

4. Masa Kehidupan Bermasyarakat

Setelah kehidupan asketis dilalui Mulla Sadra di kota Kahak selama 15 tahun dengan penuh tantangan, akhirnya dia kembali ke kehidupan normal dan memimpin sebuah madrasah “Khan” di kota kelahirannya Syiraz. Kepulungannya ini atas undangan Syaikh ‘Abbas II (1642-1722 M.) dan gubernur Syiraz, Allahwirdi Khan (Nur, 2002: 54). Sekolah ini menjadi pusat keilmuan di Persia selama kekuasaan dinasti Safawi sampai kemudian diambil alih oleh dinasti Qajar. Karir intelektual Mulla Sadra mengalami puncak setelah memimpin sekolah ini, baik dalam ilmu-ilmu keagamaan maupun ilmu-ilmu intelektual. Mulla Sadra pada masa ini banyak menulis karya-karyanya, termasuk karya pentingnya *Al-Hikmah al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, sebagai karya pertama pasca kehidupan asketis. Popularitas Mulla Sadra semakin meluas keseluruh dinasti Safawi, sehingga banyak posisi resmi ditawarkan kepadanya, yang ternyata semuanya ditolak. Mulla Sadra menerima tugas mengajar di sekolah yang dibangun Allahwirdi Khan di Syiraz ini karena lembaga ini jauh dari suasana politik ibu kota, sehingga masih ada peluang yang banyak untuk mengajar dan bermeditasi. Sekarang ini, ruang yang digunakan Mulla Sadra untuk memberikan ceramahnya tentang hikmah masih tetap terpelihara, meskipun di beberapa bagian telah mengalami kerusakan.

Sekolah tersebut dewasa ini dialihkan menjadi *The Imperial Iranian Academy of Philosophy*, sebagai pusat kegiatan pendidikan filsafat tradisional (Nur, 2002: 54-55).

5. Masa Perjalanan Akhir Hidup

Selama 30 tahun, Mulla Sadra mengajar dan menulis serta meningkatkan intensitas ibadahnya dengan praktik-praktik spiritual, termasuk beribadah haji sebanyak tujuh kali dengan jalan kaki, sehingga dalam kurun ini dia semakin tercerahkan visi spiritualnya. Sekembalinya dari perjalanan haji yang ketujuh kalinya, dia menderita sakit di Bas}rah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H./1640 M.. Akan tetapi sampai saat ini tidak diketahui di mana makam filosof ini berada. Hanya menurut informasi dari Hadrati Ayatullah Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i al-Qazwini, salah seorang Sayyid Arab di Bas}rah menjumpai sebuah batu nisan bertuliskan Mulla> S{adra>. Namun setelah dicek beberapa tahun kemudian batu nisan itu telah tiada. Oleh sebab itu, nama Mulla Sadra kini hanya tinggal nama tanpa batu nisan, yang dapat dijadikan sebagai bukti sejarah yang paling orisinil (Nasr, 1978: 38).

B. Keluarga dan Murid-Murid Mulla Sadra

Mulla Sadra meninggalkan lima orang anak, dua orang laki-laki dan tiga orang perempuan, yang kesemuanya menjadi pemikir Muslim yang disegani pada zamannya. Ketiga anak

perempuannya dinikahkan dengan murid-murid terdekat Mulla Sadra sendiri. Anak pertama Mulla Sadra adalah perempuan yang bernama Badriyah, tetapi biasa dipanggil Ummu Kulsum yang lahir di Syiraz pada tahun 1019 H.. Ummu Kulsum dinikahkan pada tahun 1035 H. dengan salah seorang murid ayahnya yang bernama Mulla ‘Abd ar-Razzaq ibn al-Husain al-Lahiji, yang ketika itu dia baru berumur 16 tahun. Ummu Kulsum dijuluki sebagai *Adibah* (perempuan yang tercerahkan) dan *Zahidah* (perempuan asketis). Dia meninggal pada tahun 1090 H. pada usia 71 Tahun.

Anak kedua Mulla Sadra adalah laki-laki bernama Ibrahim, lahir di Syiraz pada tahun 1021 H.. Dia dijuluki Syaraf ad-Din, tetapi biasa dipanggil Abu ‘Ali dan dikenal sebagai filosof, ahli Hadis, fiqh, Kalam, dan sufi yang sering menulis *sya’ir-sya’ir* sufistik. Mengenai tahun meninggalnya ada sumber yang menyebut pada tahun 1070 H. dan ada yang menyebut pada tahun 1072 H.. Anak ketiga Mulla Sadra adalah perempuan bernama Zubaidah yang lahir pada tahun 1024 H. di kota Qumm. Dia dikenal dengan *Hakimah*, *‘Arifah*, teolog, dan perempuan yang tercerahkan. Zubaidah dinikahkan dengan murid ayahnya yang bernama Mulla> Muhsin Faid} Kasya>ni>, dan meninggal pada tahun 1097 H..

Anak keempat Mulla Sadra adalah laki-laki bernama Nizam ad-Din Ahmad, tetapi biasa dipanggil Abu Turab dan Mirza Nizam yang juga dikenal sebagai filosof, sufi, dan penyair. Dia dilahirkan pada tahun 1031 H di Kasyan, dan meninggal di usia muda pada tahun 1074 H. di Syiraz. Anak kelima Mulla Sadra adalah perempuan yang bernama Ma’shumah, lahir di Syiraz pada tahun 1033 H.. Dia dikenal sebagai seorang perempuan terpelajar yang menulis beberapa

syarah kitab *al-Asfar* karya ayahnya sendiri. Ma'shumah seperti saudaranya perempuan yang lain dinikahkan dengan murid ayahnya bernama Qawam ad-Din Syirazi, dan meninggal pada tahun 1093 H. dalam usia enam puluh tahun (al-Mandary dalam Rausyan Fikr, Vol. I, 2010: 11-13).

Setelah Mulla Sadra pulang dari uzlahnya di Kahak pada tahun 1020 H., dia menghabiskan waktunya selama kurang lebih tiga puluh tahun untuk mengajar dan menulis di kota kelahirannya Syiraz. Ada beberapa sumber menyebutkan bahwa Mulla Sadra sering bepergian ke beberapa kota lain untuk mengajar, sehingga sangat mungkin mempunyai banyak murid di berbagai wilayah Persia pada waktu itu. Namun berdasarkan sumber-sumber yang ada, tidak banyak nama-nama murid Mulla Sadra yang dapat dilaporkan, kecuali hanya beberapa tokoh saja.

Murid Mulla Sadra yang sangat dekat adalah Muhammad ibn Murtdla Faidl Kasyani yang biasa dipanggil Mulla Muhsin, lahir pada tahun 1005 H. dan meninggal pada tahun 1091 H.. Dia dinikahkan dengan anak Mulla Sadra yang ketiga bernama Zubaidah, dan sempat ikut selama dua tahun di Syiraz ketika sang guru pulang ke kota tersebut, namun akhirnya pulang ke tempat ke-lahirannya di Kasyan, di mana dia menulis dan mengajarkan filsafat Mulla Sadra di kota tersebut. Mulla Muhsin Kasyani belajar kepada Mulla Sadra kurang lebih selama delapan tahun yang dimulai pada tahun 1032 H. di kota Qumm, meskipun setahun sebelumnya sudah pernah bertemu di kota Kasyan. Muhsin Kasyani dalam tulisan-tulisannya lebih tertarik pada doktrin-doktrin gurunya di bidang akhlak, tasawuf dan Hadis dibanding bidang filsafat.

Selain Muhsin Kasyani, murid Mulla Sadra yang sangat terkenal adalah Mulla ‘Abd ar-Rzzaq ibn al-Husain al-Lahiji yang menjadi suami putri pertama Mulla Sadra, Ummu Kulsum. Al-Lahiji dikenal sebagai filosof, ahli ilmu Kalam, dan Penyair sufistik yang say’ir-sya’irnya banyak dikutip orang. Dia bertemu Mulla Sadra di Qumm dan belajar kepadanya beberapa tahun tentang filsafat, Kalam, tasawuf, dan logika, sehingga tulisan-tulisannya lebih banyak menyangkut disiplin ilmu-ilmu tersebut. Dia juga diceritakan pernah menjalankan disiplin spiritual dibawah bimbingan Mulla Sadra, dan meninggal 21 tahun setelah gurunya, yakni pada tahun 1071 H.

Murid Mulla Sadra lainnya adalah Mulla Husain Tunkabani yang dikenal sebagai filosof sufi yang sangat kokoh memegang ajaran filsafat gurunya. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi meninggalnya sama dengan tahun meninggalnya Mulla Sadra, yaitu pada tahun 1050 H.. Murid lainnya adalah Muhammad ibn ‘Ali Ridla ibn Aqa Jani yang lebih dikenal dengan Aqa Jani. Kemudian juga disebutkan murid yang lain, yaitu Qawam ad-Din Nairizi Syirazi yang dinikahkan dengan putri Mulla Sadra yang ketiga, yaitu Ma’shumah, di mana dia bersama istrinya menulis beberapa syarh terhadap kitab *al-Asfar* (al-Mandary dalam Rausyan Fikr, Vol. I, No.1, 2010: 13-16).

C. Guru-guru Mulla Sadra

Berdasarkan riwayat kehidupan Mulla Sadra di atas, dapat diketahui bahwa Mulla Sadra di samping mengikuti pendidikan formal, juga melakukan pendidikan non formal

dalam bentuk latihan ruhani. Pendidikan formal dimulai dari tingkat dasar di kota kelahirannya, Syiraz dengan berguru kepada ayahnya dan beberapa ulama besar ketika itu. Setelah menjalani pendidikan dasar di Syiraz, beberapa lama kemudian Mulla Sadra melanjutkan studi ke Qazwin dan kemudian ke Isfahan, sebagai pusat kegiatan ilmu pengetahuan dan peradaban ketika itu. Selama pendidikan formal, Mulla Sadra mempelajari ilmu-ilmu ke-Islaman, baik ilmu-ilmu *Naqliyyah*, seperti al-Qur'an, Hadis dan lain-lain, maupun ilmu-ilmu *'Aqliyyah*, seperti teologi, filsafat dan tasawuf.

Mengenai pendidikan non formal dalam bentuk praktik tasawuf, dimulai sejak di Isfahan dan kemudian lebih intensif di kota Kahak. Melalui pendidikan formal, Mulla Sadra memperoleh pengetahuan *naqli* dan *'aqli*, sedang melalui pendidikan non formal (tasawuf), Mulla Sadra memperoleh pengetahuan spiritual (*'irfani*) yang didasarkan pada pengenalan intuisi dan pengalaman ruhani melalui penyaksian batin, sehingga dia mampu mengenal segala sesuatu melalui *muka>syafah*. Oleh sebab itu, apa yang ditampilkan Mulla Sadra kemudian dalam bentuk elaborasi aneka wacana keilmuan Islam (teologi, filsafat Paripatetik, Iluminasi, *gnosis*, dan syari'ah) adalah konsekuensi langsung dari pendidikan formal dan non formal tersebut (Nasr, 1978: 28).

Mulla Sadra memperoleh pendidikan formal di tiga kota, yaitu Syiraz, Qazwin, dan Isfahan, dan kemudian memperoleh pendidikan non formal (latihan ruhani) di kota Kahak. Tidak diperoleh data siapa guru-guru beliau selama di Syiraz dan Kahak, namun selama di Qazwin dan Isfahan, Mulla Sadra belajar kepada tiga guru yang terkenal, yaitu:

1. Mir Damad

Mir Damad merupakan seorang filosof Paripatetik yang penting di Isfahan pada waktu itu, dengan ciri khas pemikirannya yang elaboris. Mir Damad mengadakan sintesis di antara aneka wacana di masanya, khususnya antara filsafat Paripatetik dengan Iluminasionisme al-Jilli dan Suhrawardi dengan *Irfan* Ibn 'Arabi. Upaya Mir Damad ini belum berhasil secara sistematis dan tuntas, baru kemudian dilanjutkan dan dituntaskan oleh Mulla Sadra. Kehebatan Mir Damad dapat juga diukur dari banyaknya karya yang ditulis, yang diantaranya adalah dua karya monumentalnya, yaitu *al-Ufuq al-Mubin (as-Sirath al-Mustaqim)* dan *as-Saba' asy-Syiddah*. Beliau juga memiliki lima karya lainnya, yaitu *Taqwim al-Iman* (berisikan kajian keimanan secara filosofis), *Sidrah al-Muntaha* (berisikan kajian tafsir), *al-Jadawat* (kajian tafsir mistik terhadap potongan-potongan ayat-ayat al-Qur'an), *Syari' an-Najat* (kajian tentang dasar-dasar agama dan fiqh) dan *Rawasih} as-Samawiyah* (kajian tentang Hadis) (Nasr, 1994: 171).

Mir Damad juga seorang seniman (puitikus) yang berbobot, sebagaimana dapat dilihat pada beberapa antologi puisinya dalam tiga buku, yaitu *Majma' al-Fusaha*, dan *Riyad al-'Arifin*. Beliau juga menulis komentar terhadap kitab *Ushul al-Kafi*, karya Muhammad ibn Ya'qub al-Kulaini mengenai teologi Syi'ah dan lain-lain, yang semua itu merupakan bukti kualitas intelektual Mir Damad. Oleh sebab itu, Mulla Sadra sangat mengagumi Mir Damad dan menjadikannya sebagai idola bagi dirinya, serta mengakui bahwa Mir Damad adalah

gurunya yang sejati baik dalam ilmu-ilmu *'Aqliyyah* maupun *Naqliyyah*. Mulla Sadra dalam *Syarh Ushul al-Kafi*, secara khusus memuji Mir Damad sebagai berikut; “telah mengabarkan kepadaku tuanku, tempatku bersandar, guruku dalam ilmu-ilmu agama, ilmu ketuhanan dan ilmu *ma'rifah* yang hakiki serta dasar-dasar keyakinan. Penghulu yang memancarkan cahaya *'alim* yang suci, filosof Ilahi, *faqih rabbani* yang utama di masanya. Pemimpin yang agung bagaikan bulan purnama, dan sebagai tanda-tanda zaman yang bernama Muhammad dengan *laqab Baqir ad-Damad al-Husaini* (Sabziwari, 1981: 68-69).

2. Mir Findiriski

Mir Findiriski merupakan teman seangkatan dan mitra dialog Mir Damad di Isfahan. Tokoh ini juga dikenal sebagai filosof Paripatetik, yang ditandai dengan keaktifannya mengadakan kajian dan mengajarkan buku *al-Qanun fi at-Thibb* dan *asy-Syifa'* karya Ibn Sina. Ini merupakan gambaran keparipatetikannya yang dominan, karena ahli kedua kitab Ibn Sina ini termasuk langka pada masa itu. Selain ahli mengenai Filsafat Islam dan ilmu-ilmu ke-Islaman secara umum, Findiriski juga ahli mengenai perbandingan agama, seperti pengetahuannya yang luas mengenai agama Hindu. Hal ini dibuktikan dengan dua buah karyanya mengenai agama ini, yaitu tentang Yoga Vasista. Secara khusus, Mulla Sadra belajar filsafat Paripatetik kepada Mir Findiriski, meskipun dia tidak begitu terpengaruh oleh pemikiran Findiriski,

melainkan lebih cocok dengan pola pemikiran Mir Damad. Findiriski termasuk pengajar secara resmi di kota Isfahan, dan pada tahun 1050 H. meninggal dunia dalam perjalanannya ke India (Nasr, 1978: 22).

3. Syaikh Baha' ad-Din al-'Amili

Mulla Sadra juga belajar kepada Syaikh Baha' ad-Din al-'Amili, meskipun dia sangat jarang menyinggung gurunya ini dalam karya-karyanya. Bidang yang dipelajari Mulla Sadra dari Syaikh ini adalah ilmu Hadis, *Rijal al-Hadis*, *fiqh*, dan *ushul al-fiqh*. Beliau berasal dari Lebanon, yaitu sebuah desa di kaki gunung 'Amil, sehingga diberi gelar "al-'Amili". Kendati tokoh ini memiliki latarbelakang non Persia (Arab) dan tidak mengetahui bahasa ini sampai usia 12 tahun, namun karena kegeniuserannya, Syaikh Baha' ad-Din al-'Amili menjadi salah seorang sastrawan Persia. Mulla Sadra dalam Syarh *Ushul al-Kafi* menulis sebagai berikut: "telah dikabarkan kepadaku dari pembimbingku, guruku, dan sandaranku dalam ilmu-ilmu *naqliyyah*, seorang yang paling berilmu dan tokoh di zamannya, Baha' al-Haqq wa ad-Din, Muhammad al-'Amili al-Harisi al-Hamadani, semoga Allah memberikan cahaya bagi hatinya dengan cahaya kesucian" (al-Walid, 2005: 23).

Mulla Sadra, kecuali belajar kepada tiga guru di atas, secara otodidak dia juga mengadakan kajian terhadap aneka corak pemikiran, seperti pemikiran Suhrawardi sebagai tokoh *Isyraqi* dan Ibn 'Arabi sebagai tokoh *'Irfani*. Pemikiran Suhrawardi didalami melalui penafsiran dan murid-muridnya, seperti Syams ad-Din Syahrazuri,

Quthb ad-Din asy-Syirazi dan lain-lain. Sedangkan pemikiran Ibn ‘Arabi difahami juga dari para murid dan para penafsirnya, seperti Sadr ad-Din Qunawi, Sa‘ad ad-Din Fargani, Mu‘ayyid ad-Din Jandi, ‘Abd ar-Razzaq al-Lahiji, Dawud Qaisari, dan ‘Abd ar-Rahman Jami’. Mulla Sadra tidak merasa puas hanya dengan satu wacana intelektual, melainkan aneka wacana. Mulla Sadra di dalam karir intelektualnya tidak terjebak pada pertentangan antara dua atau lebih wacana, melainkan berupaya mengadakan sintesa atau harmonisasi di antara wacana yang ada.

D. Karya-karya Mulla Sadra

Sadra menghasilkan karya-karya besar dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan baik naqliyah maupun aqliyah. Kendati. Karya-karya Sadra seluruhnya memiliki nilai tinggi, baik secara intelektual maupun kesusasteraan. Seluruhnya ditulis dengan bahasa Arab yang jelas dan lancar, kecuali *Resale Se Ashli*, yang ditulis dalam bahasa Persia. Di sepanjang sejarah tradisi filsafat Islam, tulisan filsafatnya bisa dipandang sebagai karya terbaik literatur filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab. Sebagian orang membagi karya Sadra ke dalam dua kelompok, yaitu yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keagamaan (*naqli*), dan ilmu-ilmu intelektual (*aqli*). Namun, Mulla Sadra sebenarnya memandang kedua tipe ilmu tersebut berkaitan erat satu sama lain dan berasal dari sumber pengetahuan yang sama, yaitu intelek ketuhanan. Oleh sebab itu, dia selalu mengkaitkan persoalan-persoalan keagamaan ke dalam karya filsafatnya, dan begitu sebaliknya (Syaifan, 2003: 21-22).

Mulla Sadra memandang semua ilmu itu pada intinya satu, karena bersumber dan bermuara kepada yang satu, yaitu Allah SWT. Di sinilah letak perbedaan pokok tokoh ini dengan tokoh lainnya, seperti Al-Farabi, Ghazali, Quthb al-Din Sirazi, dan sebagainya. Secara umum karya Sadra dapat dikelompokkan kepada dua jenis, yaitu karya asli dan komentar terhadap karya orang lain dalam berbagai kajian. Terdapat kesulitan menyusun karya-karya tersebut secara kronologis, yang mungkin dilakukan hanyalah mengadakan klasifikasi kepada dua kelompok, yang sebenarnya tidak disetujui Sadra sendiri, yaitu karya yang menyangkut keagamaan (*religious*) dan karya yang menyangkut filsafat (*philosophy*) atau menurut ilmu *naqliyah* dan *'aqliyah*.

Menyangkut ilmu *aqliyah*, karya-karya Mulla Sadra sebagaimana ditulis Nasution (2001 : 38-41) adalah sebagai berikut :

1. *Hikmah Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyat al-Arba'ah* (Kearifan Puncak Mengenai Empat Perjalanan Akal pada Jiwa Manusia). Buku ini merupakan *magnum opus*, karena di dalamnya mencakup semua sistem pemikiran Mulla Sadra, sejenis *Ihya' Ulum al-Din* bagi Imam Ghazali. Buku yang kadang dikenal dengan nama *Asfar* saja telah diedit dan diterbitkan sebanyak tiga kali. *Pertama* pada tahun 1282 H, dicetak dalam empat jilid sebanyak 926 halaman. *Kedua*, tahun 1958 yang diedit oleh Muhammad Ridha al-Muzaffar, juga dalam empat jilid. Jilid pertama berisikan tiga bab, jilid kedua tiga bab, jilid ketiga dan keempat masing-masing dua bab. *Ketiga*, tahun 1975 diedit oleh Muhammad Thabathaba'i dalam sembilan jilid.

2. *Iksir al-Arifn* (anatomi orang-orang yang arif), kajian mengenai ilmu. Buku ini diedit dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Sijiru Kamada, dicetak oleh universitas Tokyo, Jepang, tahun 1404/1983.
3. *Al-Mazhamir al-Uahiyah* (ulasan mendalam mengenai Ketuhanan). Buku ini diedit oleh Sayid Jalauddin Astiyani, membicarakan Ketuhanan dan hari kiamat.
4. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (Permulaan dan Pengembalian). Buku ini berisikan kajian mengenai metafisika, kosmologi dan eskatologi.
5. *Kitab al-Masya'ir* (Kitab Penembusan Metafisika). Buku ini merupakan kajian metafisika, termasuk buku yang paling banyak dikaji fase belakangan. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Metaphysics of Mulla Sahda*, oleh Parviz More wedge (New York: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992).
6. *Al-Syawahid al-Rububiyyah ft al-Manahij al-Sulukiyyah* (Penyaksian Ilahi akan Jalan ke Arah Kesederhanaan Rohani). Buku ini menggunakan pendekatan *'irfan* mengenai ringkasan semua pemikiran Mulla Shadra. Buku ini diedit oleh Jalal al-Dm Astiyani bersama Al-Shabzawardi dan diterbitkan oleh Mershad University Press tahun 1967. Seperti halnya *Kitab al-Masya'ir*, buku ini banyak dikaji pada fase belakangan. Mulla Ali Nun dipandang paling meminati buku ini.
7. *Al-Hikmah al-Arsyiyyah* (Hikmah yang diturunkan dari 'Arasy). Buku ini berisikan kajian mengenai nasib manusia sesudah mati.

8. *Al-Lama'ah al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Manthiqiyyah* (Percikan Cahaya Ahli Isyraq dalam Seni Logika).
9. *Kasr al-Ashnam al-Jahiliyyah fi dhamm al-Mutashawwifin* (Penghancuran berhala Kejahiliah para mereka yang berpura-pura Sufi). Buku ini merupakan koreksi terhadap kelompok yang berpura-pura sufi, yaitu yang mengembangkan sufi dengan mengabaikan syari'at.
10. *Al-Qadha wa al-Qadr fi Af'al al-Basyar* (Perbuatan Manusia Berdasarkan takdir). Sesuai judulnya, buku ini merupakan kajian mengenai takdir yang banyak diperbincangkan di kalangan teolog.
11. *Al-Mijaz (prilaku Perasaan)*. Buku ini berisikan kajian ilmu kejiwaan (psikologi).
12. Risalah *fi Al-Hasyr* (Sebuah Kajian kebangkitan). Sesuai judulnya buku ini mengadakan ulasan perihal kebangkitan seluruh makhluk, termasuk benda-benda. Buku ini disebut juga dengan nama *Tarh al-Kawnayn fi Hashral-'Alamyn*. Karya ini ditulis sebelum kitab *Asfar*, sehingga sebahagian inti kajiannya tertulis dalam *Asfar*, seperti jilid satu, bab satu, halaman 47. Buku ini bersarna delapan karya lainnya diterbitkan tahun 1202 H.

Adapun mengenai ilmu-ilmu *naqliyah* termasuk yang menyangkut tafsir al-Qur'an di antaranya ialah:

- a. Tafsir *al-Qur'an al-Karim* (9 jilid). Tafsir ini termasuk

tafsir falsafi, karena kajiannya menggunakan pendekatan filsafat.

- b. Mafatih *al-Ghayb* (Kunci Rahasia Alam Ghaib). Buku ini merupakan karya tafsir dengan metode tafsir *falsafi* dan tafsir *sufi/irfani*.
- c. *Mutasayabihah al-Qur'an* (Ayat-ayat Mutasyabihah di dalam al-Qur'an). Buku ini merupakan kajian tafsir al-Qur'an.
- d. *Asrar al-Ayah wa Anwar al-Bayyinah* (Rahasia ayat al-Qur'an dan Cahaya Hakikat yang Jelas). Karya ini merupakan kitab tafsir dengan metode tafsir *'Irfani*.

Sedangkan karya dalam bentuk komentar (ulasan) terdapat beberapa buku, yang terpenting ialah komentar terhadap karya Ibn Sina seperti kitab *Fi Ittihad al-Aqil wa al-Ma'qul*, *Fi Ittishal al-Mahiyyat wa al-Wujud*, *i Ba'd al-Wujud al-Insan*, *Fi al-Tashawwur wa al-Tashdiq*, *Fi al-Jabr wa al-Tafwid*, dan komentar terhadap *Hikmatal-Isyraq* karya Suhrawardi. Karya-karya di atas ada yang masih ditemukan, tetapi lebih banyak tidak lagi ditemukan saat ini.

BAB III

SETTING PEMIKIRAN AL-HIKMAH

AL-MUTAA'ALIYAH

Setting pemikiran yang melatarbelakangi pemikiran filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyah* Mulla Sadra dapat diuraikan secara singkat sebagai berikut:

A. Pemikiran Tradisional-Normatif

Mulla Sadra dalam hampir semua pemikirannya secara praktis disinari oleh ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan fondasi utama di dalam membangun struktur pemikiran filsafatnya. Mulla Sadra juga menggunakan Hadis sebagai dasar atau fondasi kedua setelah al-Qur'an, karena menurutnya Hadis juga memiliki tingkatan-tingkatan makna yang bersifat esoteris sebagaimana al-Qur'an, dan hanya bisa diperoleh melalui pendekatan iluminasi-spiritual. Mulla Sadra mengenal berbagai literatur Hadis, baik dari kalangan Syi'i maupun Sunni (Sadrā, 1344 H., Jld 1: 90-91). Mulla Sadra, di samping menyinari struktur pemikiran filsafatnya dengan al-Qur'am dan Hadis, sebagai filosof yang dilahirkan dan berkembang di lingkungan tradisi Syi'ah, dia juga memakai sumber teks-teks suci yang berasal dari ucapan-ucapan para Imam, khususnya Imam 'Ali ibn Abi Thalib Kw.. Salah satu bukti yang menarik dalam hal ini adalah kutipan dan komentarnya terhadap *khatbah* Imam 'Ali yang sangat terkenal, yaitu; *nahj al-*

balagh dalam kitab *al-Asfar* (Sadrā, 1981, Jld 6: 135). Menurut Mulla Sadra, untuk mengukur kebenaran akal dan meng-hindarkannya dari kesalahan, diperlukan timbangan wahyu. Dia menyatakan bahwa *hikmah* harus berdasarkan pada agama, dan mereka yang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang hakikat sesuatu tidak pantas disebut sebagai ahli *hikmah* (Nur, 2003: 53).

Jika kita menelaah pemikiran Mulla Sadra dalam berbagai karyanya, pasti akan kita dapati kutipan ayat-ayat al-Qur'an, Hadis, dan kadang-kadang ucapan para Imam Syi'ah yang dijadikan sebagai landasan normatif pemikirannya. Ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadis yang dijadikan landasan utama pemikiran Mulla Sadra sudah barang tentu dengan penafsiran perspektif *al-Hikmah al-Muta'aliyah* yang esoteris-alegoris. Perlu diketahui, bahwa penguasaan Mulla Sadra mengenai tafsir al-Qur'an maupun Hadis Nabi sangat mendalam yang dibuktikan dengan karya tafsirnya sebanyak 7 jilid besar, di samping karya-karya lain yang bernuansa tafsir. Kepiawiannya mengenai Hadis Nabi dibuktikan dengan karyanya dalam bentuk komentar terhadap kitab Hadis besar versi Syi'ah karya al-Kulaini yang berjudul *Ushul al-Kafi*.

B. Pemikiran Klasik Filsafat Yunani-Romawi

Mulla Sadra dalam *al-Asfar* juga mengutip sumber-sumber Yunani-Romawi, seperti Pythagoras, Plato, Aristoteles, Neoplatonisme, bahkan Stoic. Mulla Sadra mengutip Pythagoras misalnya, karena tertarik doktrin metafisika-nya yang telah terintegrasikan ke dalam dimensi esoteris Islam melalui ajaran *Isyraqi* Suhrawardi maupun

Ikhwan al-Shafa. Mulla Sadra juga memahami ajaran Plato cukup mendalam seperti pembahasannya tentang konsep ruang. Mengenai Aristoteles, Mulla Sadra langsung mempelajari secara cermat karya-karya Aristoteles baik *Metaphysics*, *Physics*, dan *On the Soul*. Namun yang banyak dikutip dalam beberapa karyanya adalah *On Divine Knowledge*, *Theology*, dan *Liber de Promo* yang semuanya terkait dengan Neo-Platonisme (Nasr, 1978: 75-76).

Aristoteles dalam membahas ide ketuhanan didasarkan pada wujud alam inderawi sebagai argumentasi yang utama. Dia menyatakan bahwa alam bergerak, dan tidak mungkin ia bergerak dengan sendirinya, melainkan harus ada sumber gerak yang menggerakkannya. Hal ini karena menurut Aristoteles segala sesuatu tidak mungkin terlepas dari hukum sebab akibat, yang antara keduanya tidak bersamaan wujudnya. Akibat tidak mungkin mewujudkan dengan sendirinya, namun harus ada yang lain, yaitu sebab. Jika wujud gerak di alam ini merupakan akibat, maka mesti harus ada sumber gerak sebagai sebab, dan inilah yang disebut Aristoteles dengan *Nus* (Tuhan) (Hatta, 1982: 182). Tuhan menggerakkan alam bukan berarti Tuhan membutuhkan alam, tetapi Dia menggerakkan hanya atas dasar cinta (Bertens, 1979: 106).

Ide Aristoteles ini oleh sebagian filosof Muslim tidak dipahami secara literal, tetapi dimaknai bahwa “gerak” itu adalah “penciptaan”. Fu’ad al-Ahwani (tt.: 68) dalam konteks ini menulis, bahwa Tuhan yang menurut Aristoteles adalah Penggerak alam, menurut al-Kindi Tuhan adalah Pencipta langit dan bumi:

Teori gerak yang berasal dari Aristoteles ini juga mengilhami Mulla Sadra dalam pemikiran filsafatnya yang dikenal dengan gerak substansial, yang sudah barang tentu dalam perspektif *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Teori “gerak substansial” yang diistilahkan Mulla Sadra dengan *al-Harakah al-Jauhariyyah* ini menjadi salah satu prinsip pemikiran filsafatnya secara umum, dan secara khusus menjadi landasan epistemologi ilmu *Hudluri*-nya.

C. Pemikiran Ilmu Kalam

Pemikiran teologi dialektik (ilmu Kalam) adalah konsep ajaran yang berangkat dari pemahaman baik dan buruk serta kebenaran keagamaan, untuk kemudian berusaha mencapai kesimpulan dengan pola berfikir deduktif atau silogistik. Ada dua corak ilmu Kalam yang dihadapi Mulla Sadrā ketika dia belajar di *Isfahan* dalam memulai karier intelektualnya, yaitu teologi Sunni dan teologi Syi'i. Teologi Sunni berkembang demikian dahsyat sejak dirumuskan oleh Imam Asy'ari (260-324 H./873-935 M.) dan dikembangkan para pengikut utamanya, yaitu al-Baqillani (w. 403 H./1013 M.), al-Isfaraini (w. 418 H./ 1028 M.), 'Abd al-Qahir al-Bagdadi (w. 429 H./ 1039 M.), dan Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H./ 1090 M.). Teologi Sunni menampilkan wajah yang lebih utuh ketika dipertahankan secara ilmiah sewaktu mendapat “saingan” dari filsafat. Imam al-Gazali (450-505 H./1056-1111 M.) berperan fungsional di dalam upaya ini dengan usaha gigihnya menyerang Filsafat Islam melalui karyanya *Tahafut al-Falasifah*. Usaha menaikkan reputasi teologi Sunni ini kemudian menyebabkan kematangan teologi setelah

disistematisasikan kembali oleh tiga teolog besar, yaitu al-Iji (w. 756 H./1355 M.), at-Taftazani (w. 791 H./1389 M.), dan terutama Fakhruddin ar-Razi (w. 1209 M.). Kematangan ini kemudian mengemuka ke seluruh dunia Islam, tak terkecuali dunia Syi'i (dinasti Safawi) di mana Mulla Sadra hidup (Nur, 2002: 36-37, Hanafi, 1980: 110).

Meskipun begitu, sebenarnya capaian teologi Sunni ini tidak sukses perkembangan yang diraih teologi Syi'i. Hal ini disebabkan oleh situasi yang dihadapi kaum Syi'ah yang selalu tampil sebagai gerakan sektarian dan berada pada posisi marginal. Kenyamanan politik baru dirasakan ketika Dinasti Fathimiyah lahir pada tahun 909 M., yang kemudian dihancurkan oleh Dinasti Ayyubiyah pada tahun 1214 M.. Suasana kondusif baru muncul kembali dengan lahirnya Dinasti bercorak Syi'ah lainnya, yaitu Dinasti S}afawi> di Persia pada tahun 1501 M..

Teologi Sunni telah berkembang sejak abad IV H./X M. yang dipelopori Imam Asy'ari, dan mengalami kemajuan yang pesat terutama di tangan para pengikut sesudahnya. Teologi Syi'ah juga mengalami perkembangan sejak abad IV H./X M. melalui tokoh-tokohnya seperti Muhammad ibn Ya'qub Kulaini (w. 329 H./940 M.) dengan bukunya *Ushul al-Kafi*, Syaikh Shaduq Muhammad ibn Babuyah Qumi (w. 318 H./991 M.). Syaikh Muhammad at-Thusi (w.460 H./1068 M.) dengan dua bukunya *Kitab at-Tahzib* dan *Kitab al-Istibshar*. Teolog penting lainnya adalah Abu al-Qasim Ja'far ibn Hasan ibn Yahya al-Hilli (w. 676 H./1277 M.) dengan dua kitabnya, yaitu *Kitab al-Mukhtasar an-Nafi'* dan *Kitab as-Sarayi*, yang digelar dengan "*al-Muhaqqiq*". Sistematisasi teologi Syi'ah mengalami puncak pada abad VI H./XIII M. di tangan

Nashiruddin at- Thusi (w. 597 H./1201 M.), melalui bukunya *Tajrid al-Kalam*. Buku ini kemudian diulas dan dikembangkan oleh pengikut Thusi dan menjadi buku panduan teologi Syi'ah sebagai aliran resmi pada masa Dinasti Safawi (Nasr, 1988: 304-308).

Perlakuan Mulla Sadra terhadap teologi mengikuti pendekatan ganda dari para filosof Muslim, di mana dia mematahkan argumentasi-argumentasi para teolog menuju kebenaran filosofis, sementara pada saat yang bersamaan dia membersihkan jalan bagi sebuah pencocokan kembali makna-makna orisinal dari bahasa teologisnya seperti yang dipahami para filosof yang benar. Mulla Sadra dalam pemikiran epistemologinya nampak jelas dipengaruhi ajaran ilmu Kalam tersebut, seperti keyakinannya bahwa para Imam Syi'ah adalah orang-orang suci (*ma'shum*), di mana ajaran-ajaran mereka merupakan limpahan ilmu *Hudluri* yang dijamin kebenarannya dan harus diikuti. Dia juga dalam epistemologinya berpegang kepada ajaran teologi Syi'i dan Sunni yang mempercayai eksistensi *wahyu* dan *ilham* sebagai landasan teologis dalam membangun pemikirannya. Lebih dari itu Mulla Sadra juga meyakini ajaran dalam ilmu Kalam tentang realitas metafisik seperti *Qalam* dan *Lauh Mahfuz* sebagai sentral menyimpan semua ilmu pengetahuan. Pengaruh ajaran teologi terhadap pemikiran Mulla Sadra yang paling dominan adalah kepercayaannya bahwa semua produk pemikiran harus diselaraskan dengan al-Qur'an dan Hadis sebagai landasan normatif.

D. Pemikiran Filsafat Paripatetik

Pemikiran Paripatetisme (*masya'iyah*), yaitu hampir sama dengan pendekatan teologi dialektik, di mana penyimpulan diperoleh lewat penyusunan premis-premis dari kebenaran umum untuk menghasilkan kesimpulan baru secara deduktif dan silogistik. Filsafat Paripatetik adalah aliran filsafat yang dikembangkan Ibn Sina sebagai penerus epistemologi Aristoteles. Namun, dia telah melakukan sintesis dengan beberapa pemikiran Plato, terutama mengenai alam ide dan juga pemikiran Plotinus, sehingga filsafat Paripatetik merupakan gabungan filsafat Aristotelian-Neoplatonis sebagai corak pertama filsafat di dunia Islam. Menurut Ibn Sina, seperti halnya Aristoteles berpendapat bahwa sumber pengetahuan adalah indera dan rasio. Secara khusus Ibn Sina menjelaskan pandangan epistemologinya dengan konsep *Nafs an-Natiqah* (jiwa rational), sebagai bagian dari potensi intelektual manusia yang merupakan pembeda dengan jenis hewan lainnya. Potensi itu di antaranya adalah potensi berfikir yang terdiri dari empat bagian penting, yaitu; *al-'aql al-hayulani*, *al-'aql bi al-malakah*, *al-'aql bi al-fi'li*, dan *al-'aql al-mustafad* (Al-Walid, 2005: 74-75).

Aliran Paripatetik ini memang mengalami kematangan melalui upaya maksimal Ibn Sina, tetapi kemudian dikritik habis-habisan oleh al-Gazali. Se-abad kemudian justeru mendapat pembelaan di belahan dunia Islam bagian Barat, yakni Ibn Rusyd, dan juga dari kalangan filosof dunia Syi'ah, yakni Nasir ad-Din at-Thusi. Pembelaan Ibn Rusyd melalui bukunya *Tahafut at-Tahafut*, dan pembelaan Nasir ad-Din at-Thusi melalui bukunya *Syarh al-Isyarat wa at-Tanbihat*. Buku ini adalah komentar terhadap buku *Isyarat wa at-*

Tanbihat, karya Ibn Sina. Pembelaan ini kemudian menaikkan semangat pengembangan filsafat Peripatetik di dunia Syi'i ketika kawasan ini mendapat pelindung secara politis dengan berdirinya Dinasti Safawi. Hal ini ditandai dengan tampilnya para pengembang filsafat Paripatetik, seperti Jalal ad-Din Dawwani, Sayyid Syarif Jurjani, Mir Damad dan lain-lain, yang lebih dikenal dengan *mazhab Isfahan* (*The School of Isfahan*). Melalui *mazhab Isfahan* inilah Mulla Sadra mempelajari pemikiran-pemikiran filsafat Paripatetik, terutama Ibn Sina atas bimbingan Mir Damad dan Mir Findiriski.

Pengaruh aliran filsafat Paripatetik terutama aliran Ibn Sina, dalam struktur pemikiran filsafat Mulla Sadra nampak jelas dalam berbagai bahasan meskipun dalam beberapa hal justeru dikritik. Dapat dicatat misalnya, pendapat Mulla Sadra bahwa eksistensi adalah sebagai pangkal untuk mengenal esensi dan berbagai eksistensi yang lain, karena eksistensi adalah unsur yang fundamental dalam wujud, sedang esensi adalah sekunder. Mulla Sadra juga sepakat dengan filosof Paripatetik bahwa kebenaran dalam epistemologi ilmu *Hushuli* adalah adanya korespodensi antara subjek dengan objek dan juga konsistensi logis yang dapat diperoleh manusia lewat pengamatan atau abstraksi rasional. Ada lagi bahasan Mulla Sadra yang dipengaruhi filosof Paripatetik, yaitu mengenai 'Aql Fa'al, yang oleh al-Farabi disebut *Ruh al-Quds* atau Jibril menurut Ibn Sina.

Mengenai tanggapan terhadap metafisika Ibn Sina, aspek dasar kreatif Mulla Sadra adalah memperbaiki sentralitas masalah transendensi dan realitas wujud. Sampai pada batas tertentu, Mulla Sadra menanggapinya mirip dengan yang

dilakukan Suhrawardi, tetapi ada perbedaan besar. Suhrawardi secara tipikal mengungkapkan pengalaman batinnya mengenai transendensi dengan oposisi langsung terhadap interpretasi-interpretasi Ibn Sina dengan simbol-simbol personal yang kompleks. Sementara Mulla Sadra lebih sering memperlakukan kontribusinya sebagai sebuah penyelesaian sesuai dengan maksud-maksud para filosof terdahulu (Morris, 1980: 31-34).

E. Tasawuf al-Gazali

Al-Gazali adalah tokoh tasawuf Sunni yang selalu mendasarkan ajaran tasawufnya kepada al-Qur'an dan Hadis Nabi, sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf al-Gazali bercorak *'amali* dan *akhlaqi*. Menurut al-Gazali, jalan menuju tasawuf dapat dicapai dengan jalan mematahkan hambatan-hambatan jiwa (*hijab*), serta membersihkan diri dari akhlak yang tercela (*takhalli*), sehingga hati dapat lepas dari sesuatu selain Allah dan berhias dengan selalu mengingat-Nya. Dia berpendapat, bahwa sosok sufi adalah penempuh jalan kepada Allah, dan perjalanan hidup mereka adalah yang terbaik, paling benar, dan moral mereka adalah yang paling bersih, karena gerak dan diam mereka, baik lahir maupun batin diambil dari cahaya kenabian. Selain cahaya kenabian, di dunia ini tidak ada lagi cahaya yang lebih mampu memberi penerangan (al-Gazali, tt: 75).

Al-Gazali mengemukakan jalan untuk mencapai ma'rifat (pengetahuan hakiki) dengan jalan mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub*) tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Jalan menuju ma'rifat menurut al-Gazali adalah perpaduan

antara ilmu dan amal, sementara buahnya adalah akhlak yang terpuji, yang diawali dalam bentuk latihan jiwa, lalu dilanjutkan dengan menempuh fase-fase pencapaian tingkatan rohani (*maqamat*) dan keadaan rohani (*ahwal*) (Solihin, 2008: 141). Masih menurut al-Gazali, di samping indera dan rasio sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan, ada lagi yang lebih dapat dipercaya, yaitu *qalb* (hati), *sirr*, dan *ruh* sebagai alat untuk mencapai hakikat segala yang ada. Jika ketiga dimensi rohani tersebut dilimpahi cahaya Allah, maka akan dapat mengetahui rahasia-rahasia Allah, karena menerima iluminasi (*kasyf*) dari-Nya. Pada saat yang demikian inilah, Allah menurunkan cahaya-Nya kepada sang sufi, sehingga yang dilihat hanyalah Allah semata dan sampailah dia pada ma'rifat hakiki (Nasution, 1978: 77).

Ajaran tasawuf al-Gazali di atas, juga merupakan konsep yang banyak berpengaruh terhadap epistemologi ilmu *Hudhuri* Mulla Sadra, baik dalam kaitannya dengan proses penyucian jiwa, maupun dalam hal kemampuan fakultas rohani dalam menerima limpahan cahaya Ilahi, sehingga dapat mencapai ma'rifat sejati dengan mengetahui berbagai rahasia ketuhanan.

F. Pemikiran Filsafat Iluminasi (*Isyraqi*)

Pemikiran Iluminasi (*Isyraqi*) Suhrawardi adalah ajaran yang berdasarkan pada filsafat cahaya (*nur*), di mana *wujud* diidentikkan dengan "cahaya", dan non *wujud* diidentikkan dengan kegelapan. Berbeda dengan bangunan filsafat emanasi dalam tradisi Paripatetisme yang mengidentikkan setiap hirarki *wujud* dengan intelek (*'aql*). Ada dua kelebihan filsafat Iluminasi dibanding filsafat emanasi. Pertama, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dengan sumber cahaya, karena

tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Kedua, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan dan kejauhan. Semakin dekat kepada sumber cahaya (Tuhan), maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak, dan sebaliknya semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas pancaran cahaya yang diterimanya. Filsafat Iluminasi Suhrawardi yang dalam literatur Islam disebut *Hikmah al-Isyraq* lebih banyak dipengaruhi pemikiran Plato dibanding dengan pengaruh pemikiran Aristoteles. Aliran ini, kecuali sebagai corak kedua dalam Filsafat Islam setelah Paripetetik, sekaligus sebagai kritik terhadap corak pertama yang banyak dipengaruhi pemikiran Aristoteles. Sebagai kritik, maka corak ini mengajukan nuansa baru Filsafat Islam tanpa harus menanggalkan corak pertama sama sekali. Suhrawardi adalah tokoh sufi falsafi yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripetetisme, Neo-Platonisme, Hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan Hermetetisme. Dia juga menguasai Filsafat Islam, terutama al-Farabi dan Ibn Sina yang disebutnya sebagai Paripetetisme yang kemudian dikritik, meskipun dia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Dia juga mengenal dengan baik para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah, seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj, dan Abu al-Hasan al-Kharqani, yang mereka itu menurut Suhrawardi adalah para Iluminasionis Persia yang asli (at-Taftazani, 2003: 195).

Filsafat Suhrawardi dikenal dengan *Hikmah al-Isyraq* (Iluminatif) yang secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya Paripetetik Aristotelian. Kelemah-an

filsafat Paripatetik secara epistemologis adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Secara ontologis, konsep tentang “eksistensi-esensi” filsafat Paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamental dari realitas adalah “eksistensi” ditolak oleh Suhrawardi. Baginya esensilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang eksistensi hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi, dan hanya ada dalam pikiran (Mazhar dalam Rahman, 2000: xv).

Hikmah al-Isyraq Suhrawardi merupakan tipe falsafah yang paling orisinal di antara konsep-konsep filsafat yang sealiran, mengingat dia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. *Hikmah al-Isyraq* nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyraq*, berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yang ada ialah “Cahaya Yang Mutlak”, yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun Dia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahaya-Nya tidak pernah berkurang dan bahkan sama sekali tidak terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faiḍl*) (at-Taftazani, 2003: 196).

Cahaya bersifat immateri dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang terang tidak memerlukan definisi. Cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia, bahkan cahaya

menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non fisik, sebagai suatu komponen yang esensial dari padanya. Menurut Suhrawardi, Allah Yang Maha Esa adalah *Nur al-Anwar* yang merupakan sumber segala sesuatu yang ada dan seluruh kejadian, yang dari-Nya memancarkan cahaya-cahaya yang menjadi sumber kejadian alam ruhani dan alam materi. Cahaya pertama yang memancar dari *Nur al-Anwar*, disebut *Nur al-Hakim* atau *Nur al-Qahir*. Setelah *Nur al-Hakim* lepas dari *Nur al-Anwar*, ia memandang sumbernya itu dan melihat dirinya sendiri yang nampak gelap jika dibanding dengan *Nur al-Anwar*. Akibat aksi memandang kedua arah itu, mengakibatkan terjadinya proses energi, sehingga terpancarlah cahaya kedua yang dia sebut *al-Barzakh al-Awwal* atau materi pertama. Melalui proses yang sama, dari *al-Barzakh al-Awwal* memancar *nur-nur* serta *barzakh* yang lebih redup cahayanya. Seluruh *barzakh* yang telah lepas dari cahaya *Nur al-Anwar* memiliki potensi dan aktual, karena secara terus menerus mendapatkan limpahan daya dari *Nur al-Anwar*. Posisi *Nur al-Anwar* berfungsi sebagai penggerak dan penguasa yang disebut *al-Qahir*, sementara *al-Barzakh* sebagai yang digerakkan dan yang dikuasai disebut *al-Maghurah* (Siregar, 2002: 112-113).

Menurut Suhrawardi ada benda-benda yang merupakan cahaya dalam realitasnya sendiri, dan benda-benda yang bukan cahaya dalam realitasnya sendiri, masing-masing terjadi dengan sendirinya (aksidensial), tak tergantung atau independen. Konsep ini menghasilkan empat macam realitas, yaitu; a) cahaya immaterial yang terjadi dengan sendirinya, yang disebut Cahaya Murni (*al-Nur al-Mujarrad*), b) cahaya aksidensial (*al-Nur al-'Arid*) yang inheren di dalam cahaya

immaterial maupun tubuh fisik, c) cahaya perantara (*al-barzakh*) atau substansi yang gelap (*al-jauhar al-ghasiq*), yaitu tubuh dan d) mode yang gelap (*al-hai'ah al-zulmaniyah*), aksiden di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik (Walbridge, 2008: 62). Meski semua benda dihasilkan oleh cahaya, namun tidak semua benda adalah cahaya. Tubuh dan aksidennya yang tidak bercahaya bukanlah cahaya, meskipun penyebab dasarnya adalah cahaya im-material. Cahaya, bagaimanapun adalah prinsip interrelasi antar benda-benda. Cahaya adalah sesuatu yang manifes dalam dirinya sendiri dan memanifestasikan yang lain (Walbridge, 2008: 64). Cahaya diklasifikasikan Suhrawardi menjadi; a) cahaya dalam dan bagi dirinya, dan b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental, adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi lainnya, berbeda dengan substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya (Suhrawardi, 2003: 113).

Oleh sebab itu, logis jika pemikiran Mulla Sadrā banyak mengambil aliran filsafat Iluminasi ini sebagai sumber pemikirannya untuk dielaborasi dan diintegrasikan dengan wacana pemikiran lainnya yang kemudian diselaraskan dengan Syari'ah. Bukti bahwa Mulla Sadra menguasai ajaran Iluminasi Suhrawardi dan sudah barang tentu mewarnai pemikirannya adalah kemampuan-nya untuk memberikan *Syarh* (komentar) terhadap buku *Hikmah al-Isyraq* karya Suhrawardi. Tema sentral *wujud* dalam filsafat Mulla Sadra adalah bukti lain dari pengaruh Suhrawardi yang menggunakan tema sentral *nur* (cahaya) dalam struktur filsafat Iluminasinya, meskipun keduanya berbeda dalam hal, mana

yang fundamental dari *wujud* tersebut? Suhrawardi berprinsip bahwa esensi (*mahiyah*) adalah yang fundamental, sedang Mulla Sadra dengan berbagai argumennya menyatakan bahwa eksistensi (*wujud*) adalah yang fundamental.

Mulla Sadra secara mendasar telah memahami filsafat Iluminasi (*isyraq*) Suhrawardi sebagai upaya awal. Perbaikan dan penambahan Mulla Sadra atas karya Suhrawardi sangatlah jelas dalam empat hal; a) asimilasi materi-materi yang jauh lebih eksternal dari tradisi kontemplatif Islam, b) analisis filosofis simbolis metafisik Suhrawardi, terutama elaborasi citranya akan Cahaya kosmis dan Iluminasi, c) koreksi inkonsistensi-inkonsistensi teoritis Paripatetik atas pertanyaan-pertanyaan metafisis yang penting, dan d) bukti dari refleksi ekstensif atas pelajaran-pelajaran dan sebab-sebab yang mendasari kesyahidan serta ketidakefektifan historis yang relatif (Morris, 1980: 35-37).

Mulla Sadra dalam epistemologi ilmu *Hudhuri* juga nampak terpengaruh Suhrawardi, di mana seseorang harus melakukan observasi ruhani dengan bermacam-macam *riyadlah*, *mujahadah*, dan *'ibadah* dalam rangka untuk memperoleh ilmu *Hudhuri*. Mulla Sadra juga sejalan dengan Suhrawardi dalam menggunakan teori “cahaya”, yakni hati yang mengkilap seperti cahayalah yang mampu mengakses ilmu pengetahuan dari sumbernya *Lauh Mahfuz* yang memungkinkan untuk menerima ilmu *Hudhuri*.

G. Pemikiran Gnostik (*'Irfan*) Ibn 'Arabi

Pemikiran *'Irfani* (*gnostic*) Ibn 'Arabi yang dikenal dengan filsafat *Wahdah al-Wujud*, sangat jelas menjadi salah

satu sumber pemikiran Mulla Sadrā yang memandang bahwa satu-satunya yang wujud (*exist*) hanyalah Allah, sedang yang lain seperti manusia, dunia dan seluruh keberadaan fenomenal lainnya tidak benar-benar ada, tetapi keberadaannya tidak terpisah dari Allah atau merupakan bagian dari wujud-Nya (Muthahhari, 2002: 15-19). Paradigma *'irfani* ini digagas oleh Ibn 'Arabi (w. 638 H./1240 M.) bersama dua tokoh utama lainnya, yaitu Sadr ad-Din Qunawi (w. 673 H./1274 M.) dan Jalal ad-Din Rumi (w. 672 H./1273 M.). Model pemikiran ini dalam berbagai hal memiliki sinkronisasi dengan corak *isyraqi*. Apabila pemikiran *Isyraqi* tampil sejak abad 6 H./12 M., maka pemikiran *'irfani* ini lahir sejak abad 7 H./13 M. dengan tiga tokoh di atas. Corak *'irfani* ini kemudian berkembang di dunia Islam, termasuk di dunia Syi'i melalui upaya para penafsir dan pengembangnya, khususnya terhadap buku *Fushus al-Hikam*. Mereka ialah Sadr ad-Din Isyraqi (w. 686 H./1287 M.), Sabistari (W. 720 H./1320 M.), Qasani (w. 730 H./1329 M.), al-Jilli (w. 811 H./1408 M.), dan al-Jami (w. 896 H./1492 M.) (Afifi, 1995: 6).

Ibn 'Arabi mengungkapkan ajaran-ajaran dan gagasan-gagasan para sufi sebelumnya dengan merekam secara sistematis dan rinci simpanan luas peng-alaman mistik dan tradisi sufi. Dia menggali dari khazanah istilah-istilah teknis dan simbol-simbol dunia mistik yang diperkaya dengan pergumulaan berabad-abad antara dunia Islam dengan Neoplatonisme. Ibn 'Arabi meninggalkan pernyataan-pernyataan definitif ihwal ajaran-ajaran sufi dan juga rekaman lengkap warisan esoteris Islam, sehingga dia sangat mempengaruhi semua ajaran sufi sesudahnya sebagai penghubung dengan sufi yang mendahuluinya termasuk Mulla

Sadra. Dia juga sebagai penghubung antara tasawuf Timur dan Barat, dengan indikator luasnya kunjungan Ibn ‘Arabi dan perjumpaannya dengan para sufi di berbagai wilayah Islam Timur dan Barat dalam pengembaraan spiritual-nya. Ibn ‘Arabi> termasuk penulis yang produktif, karyanya berjilid-jilid dan mencapai ratusan judul yang diperkirakan sekitar 300 buah. 150 judul di antaranya telah disusun katalognya oleh Brochlman yang tersebar di berbagai perpustakaan di Timur maupun di Barat. Karya-karya tersebut meliputi berbagai bidang ilmu pengetahuan yang sangat luas, mulai dari antologi, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur’an, dan yang terbanyak adalah tasawuf. Karya-karya tersebut penuh dengan ungkapan-ungkapan simbolis dan esoteris yang oleh sebagian ahli dianggap sebagai bukti bahwa semua itu merupakan hasil dari *ilham samawi* (Nasr, 1969: 134).

Istilah *‘irfan* secara etimologis berarti pengetahuan dan *ma‘rifah*, dan secara terminologis adalah konsep pencapaian pengalaman tingkat tertinggi yang tidak hanya dapat dirasakan dalam diri, tetapi dapat pula dijelaskan dengan nalar (Labib, 2004: 31). *‘Irfan* adalah pengenalan atau pengetahuan yang mendalam tentang hakikat segala sesuatu termasuk keagamaan dan katuhanan secara esoterik (*batin*) (Saliba, 1971: 72). Pengetahuan esoterik berbeda dengan pengetahuan spekulatif. Pengetahuan ini bersifat positif dan memiliki realitas mandiri. Cara memperolehnya melalui *syuhud* terhadap realitas sesuai pe-ngetahuan Tuhan. Perbedaannya pengetahuan Tuhan bersifat absolut, dan pengetahuan esoterik manusia bersifat terbatas (Ibn ‘Arabi, tt.: 78).

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa pengetahuan rahasia (esoterik, *al-‘ilm al-asrar*) ini mempunyai beberapa perbedaan dengan *ilham*, yaitu:

1. Keseluruhan pengetahuan esoterik ini mengandung kebenaran dan kebaikan, sedang *ilham* bisa mengandung kebenaran dan kebaikan, dan bisa mengandung kesalahan dan keburukan.
2. Ia bersifat permanen, tidak akan hilang selamanya, sedang *ilham* tidak mesti demikian.
3. Ia merupakan hasil dari penghayatan iman dan amal saleh, sedang *ilham* tidak mesti demikian.
4. Pengetahuan ini hanya diperoleh para Nabi dan Wali Allah, sedang *ilham* dapat pula diperoleh oleh siapa saja, bahkan orang jahat sekalipun (Ibn ‘Arabi, tt., Jld I: 237).

Mulla Sadra melakukan penataan kembali tulisan-tulisan Ibn ‘Arabi dan tradisi sufisme yang kompleks. Dia mengklarifikasi masalah yang krusial dari manifestasi-manifestasi yang lebih besar dan hubungan-hubungan realitas tran-sendental dalam kaitannya dengan eksistensi manusia lainnya. Perbedaan fundamen-tal sangat jelas jika seseorang membandingkan *al-Hikmah al-‘Arshiyah* karya Mulla Sadra dengan karya-karya lain yang relatif lebih populer seperti karya-karya Ibn ‘Arabi.

Ketujuh pemikiran di atas terutama dua yang terakhir (yakni; pemikiran filsafat Iluminasi (*Isyraqi*) dan pemikiran Gnostik (*‘Irfan*) Ibn ‘Arabi merupakan bahan yang digunakan Mulla Sadra dalam membangun *al-Hikmah al- Muta‘aliyah*,

sehingga dalam setiap paparan tentang filsafat *Hikmah* kata kuncinya adalah pembahasan tentang “*wujud*”. Mulla Sadra tidak menyatakan bahwa dunia realitas yang kita serap dalam pengalaman hidup ini pada dirinya saendiri adalah tidak nyata atau mimpi, tetapi sebenarnya struktur realitas luaran berlainan sama sekali dengan yang lazimnya dinyatakan dalam bentuk proposisi, sebab menurut filsafat ini “eksistensi” adalah *Realitas Tunggal*. Sebagai contoh, proposisi “meja itu ada”. Meja sebagai *maujud* bukan suatu “subjek” dan bukan “essensi”, tetapi “predikat” dan “aksiden” yang menentukan bagaimana subjek menampak sebagai sesuatu yang tak terhitung jumlahnya. Sedang subjeknya adalah *realitas tunggal* yang disebut *wujud* yang melandasi semua realitas, baik yang konkrit maupun abstrak (Muthahhari, 2002: 20-21).

BAB IV

ONTOLOGI DALAM AL-HIKMAH

AL-MUTA'ALIYAH

A. Fundamentalitas Wujud (*Ashalah al-Wujud*)

Kehakikian eksistensi (*ashalah al-wujud*), yaitu prinsip bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujud*) terdiri atas dua modus, yaitu eksistensi dan esensi (kuiditas). Salah satu dari dua modus itu tentu ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek pada realitas, sedangkan yang lain hanyalah “penampakan” (*i'tibar*) yang dipersepsi oleh benak manusia. Menurut Mulla Sadra, dari kedua modus tersebut yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan esensi (kuiditas) tidak lebih dari “penampakan” belaka (Muthahhari, 2002: 80).

Prinsip ini merupakan prinsip dasar ontologis dalam filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyah* dan merupakan prinsip paling utama yang dikemukakan Mulla S{adra} di antara seluruh prinsip filsafatnya yang lain, mengingat seluruh prinsip filsafat berikutnya bersandar pada prinsip ini. Mulla Sadra dalam hal ini sebagaimana para filosof lainnya mencoba menjawab persoalan yang diperdebatkan yang terjadi di antara para filosof dan sufi, yaitu *wujud* (eksistensi) dan *mahiyah* (esensi, kuiditas).⁶ *Wujud* merupakan realitas dasar yang

⁶ *Mahiyah* artinya adalah esensi atau kuiditas (*quiddity*) sesuatu, yakni hakikat yang melekat pada sesuatu tersebut, dan sebagai lawannya adalah eksistensi atau wujud. Esensi atau kuiditas sesuatu adalah hakikat dari sesuatu yang ditangkap pikiran manusia, sementara eksistensi atau wujud adalah perwujudan dari esensi (Sheikh, 1970: 115)

paling nyata dan jelas. Tidak ada suatu apapun yang dapat membatasi eksistensi, sehingga tidak mungkin seseorang dapat memberikan satu definisi kepada *wujud*. Antara *wujud* dan *mahiyah* menurut Mulla Sadrā hanya terjadi perbedaan dalam alam pikiran belaka, sedangkan di luar hanya terdapat satu realitas, yaitu *Wujud* (Sadrā, 1981, Jld 1: 55-56, Rahman, 1975: 32).

Wujud atau “ada” ialah segala sesuatu yang kita temukan. Ia merupakan term yang tidak dapat didefinisikan, lantaran semua definisi dalam bentuk apapun pasti berpijak pada pemaknaan tentang *wujud* terlebih dahulu. Jadi, makna *wujud* di sini adalah segala sesuatu, segala perkara, segala hal, segala tindakan, segala sebab dan akibat, segala gagasan, angan-angan, dan segala yang lainnya. *Wujud* adalah konsep paling mencakup dan sederhana, sehingga apa pun dapat dirujuk kepadanya. Negasi dari konsep *wujud* adalah ketiadaan (*'adam*) yang tidak mungkin diketahui, dipahami, dirasakan, dijelaskan, diangan-angan dalam bentuk apapun. Sebetulnya, di dalam term *wujud* terkandung kesamaan makna dengan *maujud* (*being*) dan mengetahui (*knowing*). Artinya, dalam keragaman derajatnya, semua yang *maujud* pasti menemukan dan mengetahui keber-“ada”-an dirinya. Pengetahuan seperti ini merupakan pengetahuan yang bersifat *hudluri* (Kazhim, 2003: 23-24).

Mulla Sadra (1341 H.: 3-4) dalam konteks ini menulis:

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو وحد أو نهاية

أوماهية أونقص أوعدم وهوالمسمى بواجب الوجود. فنقول لولم
تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجودا.

(Bahwa sesungguhnya yang “*maujud*” ada kalanya berupa *wujud* hakiki atau *wujud* yang tidak hakiki. Maksud kami dengan *wujud* hakiki adalah *wujud* yang tidak bercampur dengan apapun selain *wujud* itu sendiri, seperti keumuman, kekhususan, batasan, esensi, kekurangan, atau ketiadaan. *Wujud* Hakiki yang demikian inilah yang disebut “*Wajib al-Wujud*” (*Wujud* Pasti). Oleh sebab itu dapat kita simpulkan, jika *Wujud Haqiqi* itu tidak ada, maka tidak ada *wujud* apa pun sama sekali).

Menurut Mulla Sadra, wujud Allah tidak memiliki kuintitas (*ma>hiyah*), wujud-Nya tidak memiliki aksidensi dan substansi, sehingga tidak terbayangkan adanya wujud kedua setelah-Nya, karena jika terbayangkan wujud yang hadir selain-Nya berarti wujud Allah terbatas. Allah dalam konteks ini mustahil dapat dikenal, dibayangkan dalam pikiran, dan dibuktikan dengan selain-Nya.

Wujud dalam penegertian seperti inilah yang menjadi objek tertinggi pengetahuan dalam filsafat *al-Hikmah al-Muta’aliyah*. *Maujud* (*existents*) terbagi dalam tingkatan-tingkatan, mulai dari yang paling rendah hingga yang paling tinggi. Pada saat yang sama, melalui suatu proses gerak substansial (*al-arakah al-Jauhariyah*), maujud senantiasa bergerak atau berpindah dari suatu tingkatan ke tingkatan lainnya yang di sebut “ambiguitas wujud” (*Tasykik al-Wujud*). Manusia sebagai maujud yang memiliki karsa bebas dan

potensi yang kuat, selalu bergerak menempuh tangga eksistensial berdasarkan tingkatan mental-spiritual-nya. Semakin baik mental-spiritual seseorang, maka semakin naik menangkap atau mendaki kebenaran yang puncaknya adalah “Sang Wujud Sejati” sebagai asal semua maujud, atau Sang Kebanaran (*al-Haqq*), yaitu Allah SWT.

Sebaliknya semakin buruk mental-spiritual seseorang, maka semakin terpuruk ke anak tangga yang rendah bahkan paling rendah. Jadi, penangkapan kebenaran atau pengetahuan yang benar merupakan kunci bagi pergerakan naik-turunnya tingkatan maujud anak manusia. Hal ini berarti epistemologi tidak bisa dipisahkan dari ontologi. Berdasarkan penjelasan di atas, berarti pengetahuan menurut Mulla Sadra diperoleh tidak melalui penalaran rasional, tetapi melalui sejenis intuisi (*qalb*), penyaksian batin (*syuhud*), cita-rasa (*zauq*), pencerahan (*isyraq*), dan kehadiran (*hudluri*). Oleh karena pengetahuan dalam *Falsafah Hikmah* bersifat menghadir, maka dapat dipahami bahwa mazhab ini dari segi epistemologi termasuk aliran filsafat mistik yang dalam memperoleh pengetahuan yang benar lewat jalan kehadiran (*ilmu Hudluri*) (Mut{ahhari, 2002: 19-21).

Sebagai pemikir Islam yang elaboris-dialektis, Mulla Sadra dalam menerima tesis kaum Eksistensialisme tidak secara keseluruhan persis, demikian pula dalam menolak gagasan kaum Esensialisme juga tidak secara total. Dia melakukan elaborasi dan harmonisasi antara kedua aliran tersebut dengan meracik secara apik, sehingga melahirkan wacana baru yang sintesis dan simetris, baik dari segi metodologis maupun argumentatif. Hanya saja rumusan pemikiran Mulla Sadra tersebut secara terminologis condong

kepada kaum eksistensialisme sebagaimana terlihat dari berbagai statement di atas, namun jika kita cermati Mulla Sadra tetap mengakui bahwa esensi (*mahiyah*, kuintitas) merupakan realitas penting bagi suatu eksistensi.

Ibn Sina sebagai tokoh filsafat Paripatetik meyakini bahwa yang utama dan *real* adalah *wujud*, sedangkan *Syaikh Isyrāq*, Suhrawardi dengan filsafat Iluminasi menganggap *mahiyah* yang *real* dan hakiki. Suhrawardi mengemukakan argumentasi atas keyakinannya tersebut, bahwa jika yang utama dan *real* tersebut adalah *wujud*, maka yang mewujud di luar adalah *wujud*. *Wujud* tersebut pastilah memiliki atribut kewujudan, dan sesuatu yang mewujud pastilah terdapat pada dirinya *wujud*, sehingga terjadi lingkaran setan, dan hal tersebut mustahil. Selain alasan tersebut, *Syaikh Isyrāq* juga menolak terhadap *wujud* sebagai realitas yang utama berdasarkan argumen, bahwa *wujud* karena merupakan konsep yang paling umum dibandingkan segala sesuatu, maka *wujud* sebenarnya tidak lebih sebagai konsep sekunder (Rahman, 1975: 35).

Mulla Sadra (1981, Jld 1: 49) secara tegas menyatakan sebagai berikut:

وإني قد كنت شديد الذب عليهم في اعتبارية الوجود وتأصل
المهيات حتى أن هدائي ربي وانكشف لي إنكشافا بينا إن الأمر
بعكس ذلك وهو إن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في
العين وإن المهيات المعبر عنها.

(Sesungguhnya saya semula sangat setuju dengan pandangan mereka yang berpendapat bahwa *wujud* atau eksistensi adalah sekunder, dan yang primer adalah *mahiyah* atau esensi, sampai Tuhanku memberiku petunjuk, sehingga terbukalah bagiku dengan jelas bahwa yang benar adalah sebaliknya, yaitu bahwa yang merupakan realitas yang primer adalah *wujud* (eksistensi) sesuai dengan kenyataan, sedang *mahiyah* (esensi) adalah sekunder).

Mulla Sadra beranggapan bahwa yang benar adalah pandangan Ibn Sina yang menganggap bahwa *wujud*-lah yang utama dan *real*, sedangkan *mahiyah* hanyalah aksiden atau hanya abstraksi mental. Mulla Sadra mengemukakan beberapa argumen filosofis sebagai berikut:

1. Kuiditas atau esensi bukanlah sesuatu selain dirinya, berada dalam kesetaraan antara *wujud* dan ketiadaan. Ketika kuiditas keluar pada tingkat *wujud* bukan dengan perantaraan *wujud* pastilah terjadi perubahan substansial pada hakikat kuiditas (*inqilab*), dan hal itu tidak mungkin, karena satu-satunya hakikat yang mengeluarkan kuiditas pada tingkat *wujud* adalah *wujud* itu sendiri.
2. Kuiditas merupakan sumber perbedaan, sehingga setiap kuiditas berbeda dari kuiditas yang lain. Mengenai hal ini masing masing tidak memiliki kesatuan yang sama. Jika tidak ada realitas yang menyatukan yang berbeda tersebut dan menggabungkannya, maka tidak ada proposisi yang dipredikatkan satu kuiditas kepada kuiditas yang lain. Oleh sebab itu, diperlukan satu

realitas dasar untuk menggabungkan berbagai kuiditas tersebut. Realitas tersebut adalah *wujud*.

3. Kuiditas mewujud dengan *wujud* eksternal, sehingga memiliki implikasi efek, dan pada saat yang sama mewujud juga pada *wujud* mental (*zihni*) dan tidak memiliki implikasi efek sebagaimana kuiditas eksternal. Jika yang *real* dan hakiki adalah kuiditas, pastilah efek yang ditimbulkan sama pada dua keadaan tersebut dan tidak terjadi perbedaan. Fakta menunjukkan sebaliknya sehingga hal tersebut jelas keliru dan karenanya *wujud*-lah yang utama dan *real*.
4. Kuiditas adalah netral dalam keadaannya, baik antara intensitas dan kelemahan, kepadatan dan ketidapadatan. Terhadap realitas eksternal kita melihat ada yang intens (seperti sebab) dan ada yang lemah (seperti akibat). Jika bukan *wujud* yang *real* dan hakiki, maka perbedaan atribut tersebut kembali kepada kuiditas, padahal kuiditas bersifat netral. Jelas *wujud*-lah yang *real* dan hakiki (Sadrā, 1981, Jld 1: 68-73).

Sebagai jawaban untuk *Syaikh Isyrāq* yang menolak keutamaan *wujud*, Mulla Sadra mengemukakan argumen bahwa *wujud* mewujud (secara eksternal), akan tetapi wujudnya *wujud* dengan zatnya sendiri, sehingga tidak menyebabkan *daur tasalsul* (Thabathaba'i, 1415 H.: 13). Mulla Sadra dengan argumentasi-argumentasi ini mengemukakan prinsip dasarnya tentang *ashalah al-wujūd wa i'tibariyyat al-mahiyah*. Konsep ini menjadi prinsip dasar bagi seluruh pemikiran filsafatnya, dan juga dalam rangka

menunjukkan upaya Mulla Sadra untuk membersihkan diri Tuhan dari *mahiyah*, karena baginya Tuhan sebagai *wajib al-wujud* haruslah merupakan zat murni yang terlepas dari beragam batasan (Sadrā, 1981, Jld 1: 96). Secara tidak langsung prinsip yang dikemukakan Mulla Sadra ini memberikan argumen rasional bagi kaum sufi yang meyakini bahwa yang eksis adalah *wujud* hakiki yang bersifat tunggal, yaitu Allah SWT, namun selama ini keyakinan tersebut hanyalah berdasarkan *syuhūd* dan *mukasyafah*. Hal yang sama juga dikemukakan Ibn Sina sebagai tokoh filosof Paripatetik, meskipun berbeda dalam prinsip dan argumentasi selanjutnya.

Mulla Sadra dalam kitab *al-Masyair* (1376 H.: 100) menulis sebagai berikut:

أن الوجود متقدم على الماهية أراد به أن الأصل في الصدور
والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية
المسماة بالماهية.

(Sesungguhnya eksistensi mendahului esensi, maksudnya adalah bahwa yang fundamental menurut asal dan kenyataan adalah eksistensi, di mana ia dengan sendirinya merupakan konotasi yang cocok sebagai atribut umum yang di-namakan dengan esensi (kuiditas).

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil beberapa point penting sebagai berikut:

1. *Wujud* atau ada merupakan konsep sederhana yang secara langsung dapat dimengerti tanpa perantara konsep lain.

2. *Wujud* merupakan konsep yang berlaku secara umum atas segala sesuatu dengan pengertian tunggal. Oleh sebab itu, inti dari ajaran hakikat *wujud* Mulla Sadra adalah bahwa *wujud* adalah ungkapan bagi realitas secara mutlak yang kita akui keberadaannya.
3. Konsep lain di luar *wujud*, yakni kuintitas (*mahiyah*) adalah rekaan manusia (*i'tibariyyah*) sebagai batasan konseptual atau ilustrasi dari *wujud*.
4. Penjelasan mengenai keberagaman *wujud* di alam raya ini, dijelaskan Mulla Sadra dengan konsep gradasi wujud (*tasykik al-wujud*) yang intinya adalah bahwa wujud itu merupakan realitas yang bertingkat-tingkat dan mengalami proses evolusi terus menerus dalam suatu gerak substansial (*al-h}arakah al-jauhariyyah*), yang dalam konteks manusia terjadi melalui hubungan subjek dan objek. Subjek di sini adalah ruh, jiwa, atau akal manusia, sedang objek adalah pengetahuan (*'ilm*) yang di cerapnya.

B. Gradasi Wujud (*Tasykik al-Wujud*)

Prinsip selanjutnya yang dikemukakan Mulla Sadra adalah gradasi wujud. Gradasi wujud merupakan gambaran atas wujud tunggal, tetapi memiliki gradasi yang berbeda disebabkan tingkatan kualitas yang ada pada wujud tersebut. Hal ini menyebabkan wujud tersebut memiliki dua sifat pada saat yang bersamaan, yaitu ketunggalan (*univok*) dan keragaman (*ekuvok*) yang dalam istilah Mulla Sadra disebut “keragaman dalam ketunggalan dan ketunggalan dalam

keragaman” (*al-kashrah fi ‘ain al-wahdah wa al-wahdah fi ‘ain al-kashrah*) (Sadrā, 1981, Jld 1: 79).

Mulla Sadra dalam menjelaskan pemikirannya ini menggunakan perumpamaan cahaya, seperti halnya Suhrawardi dalam menjelaskan realitas kuiditas. Baginya wujud seperti halnya level-level cahaya matahari yang merupakan gambaran Tuhan bagi alam materi, bagaimana dia memancarkan dan menampilkan warna-warna pada cermin, dan pada saat yang sama cahaya-cahaya tersebut merupakan cahaya dirinya sendiri. Tidaklah terjadi perbedaan di antaranya kecuali pada kepadatan dan ketidak-padatan semata. Manusia yang terpaku hanya pada cermin dan warna-warna yang ditampilkan dan terhibab dengannya dari cahaya hakiki dari level-level hakiki yang terpancar turun, menurut Mulla Sadra manusia tersebut tidak mampu memahami realitas cahaya-Nya. Sebagaimana pandangan yang menyatakan bahwa kuiditas adalah persoalan hakiki yang merealisasikan wujud, sedangkan wujud hanya merupakan persoalan abstraksi mental. Bagi manusia yang menyaksikan beragam warna cahaya dan memiliki kesadaran bahwa hal tersebut dimunculkan oleh cermin semata dan warna-warna tersebut pada substansinya adalah cahaya, maka manusia seperti itu dapat memahami cahaya yang sesungguhnya dan jelaslah baginya bahwa yang menampakkan kuiditas dan keragamannya tidak lain adalah level-level wujud itu sendiri. Berdasarkan prinsip ini Mulla Sadra menyatakan bahwa wujud merupakan pancaran dari “Wujud Tuhan” seperti cahaya memancarkan warna-warna. Wujud Mutlak memancarkan kuiditas-kuiditas (*mahiyah*) yang bersifat *imkan*

yang tidak lain merupakan ragam bentuk makhluk (Sadrā, 1981, Jld 1: 70-71).

Selanjutnya Mulla Sadra dalam *Asfar* (1981, Jld 1: 71) meneruskan pen-jelasannya sebagai berikut:

يجب ان يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لاينافي ما نحن بصدده من ذى قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأول، وظهورات نوره وشئوناته ذاته لأنها أمور مستقلة وذوات منفصلة.

(Perlu diketahui bahwa sesungguhnya argumentasi yang kami paparkan tentang derajat wujud yang beragam dan penempatan kami dalam pembahasan dan pengajaran yang berulang kali, insya Allah tidaklah bertentangan dengan apa yang kami sepakati dengan para pendahulu kami dari mazhab para *Auliya*, *'Urafa*, dari tokoh-tokoh utama ahli *mukasyafah* dan ahli *yaqin*, terhadap penetapan argumentasi kesatuan eksistensi, baik dari segi substansi maupun kenyataan. Kami akan tegakkan argumentasi yang paling kuat bahwa eksistensi meskipun terlihat plural dan berbeda satu sama lain, hanyalah dari segi derajat penampakan *al-Haqq al-Awwal* dan pemancaran cahaya-Nya serta manifestasi Zat-Nya, bukan sebagai sesuatu yang independen dan terpisah).

Gradasi wujud yang dikemukakan Mulla Sadra ini merupakan perkembangan konsepsi dalam Filsafat Islam, karena pendahulunya Ibn Sina telah meyakini bahwa yang utama dan *real* tidak lain adalah wujud, hanya saja dalam proses munculnya *wujud imkan* pemikiran Ibn Sina tidak mengenal prinsip gradasi ini. Menurut Ibn Sina dalam proses penciptaan *wujud imkan* sekalipun ada tingkatan intelek akan tetapi pada saat yang sama *wujud imkan* tersebut terikat dalam kesatuan substantif, masing-masing berdiri secara independen. Melalui prinsip gradasi wujud ini, terlihat dengan jelas upaya Mulla Sadra untuk menyelesaikan ketegangan antara kecenderungan monistik para sufi, bahwa semua realitas pada akhirnya akan lenyap di hadapan “Realitas Tunggal Tuhan”. Mulla Sadra diketahui pernah menjadi pendukung bagi pandangan seperti ini, karenanya dirinya sempat terusir dari Syiraz dan menyebabkannya mengasingkan diri di Kahak. Sedang menurut pandangan pluralistik wujud adalah pandangan bahwa setiap identitas merupakan wujud independen yang berbeda baik di antara setiap forma wujud atau antara *wujud imkan* dan niscaya, yang pada umumnya pandangan seperti ini dianut para Teolog. Prinsip gradasi wujud Mulla Sadra murni merupakan gagasannya, yang terlihat dalam upayanya menyatukan kedua pandangan di atas, karena wujud dalam gradasi wujud adalah univok sekaligus ekuivok. Sedikit sulit untuk memahami teori ini tanpa muncul persoalan kontradiksi bahwa yang tunggal sekaligus plural, akan tetapi Mulla Sadra sejak awal telah mengingatkan bahwa univok dan ekuivok tersebut tidak dalam satu dimensi. Univok dalam hakikat wujudnya sedangkan ekuivok dalam kualitas wujudnya (Sadrā, 1981, Jld 1: 432).

Mulla Sadra (1981, Jld 2: 327-328) secara lebih rinci menjelaskan tentang gradasi wujud sebagai berikut:

1. *Wujud Murni*, yaitu wujud yang keberadaannya tidak tergantung kepada selain dirinya dan tidak terbatas oleh apapun. Keberadaannya mendahului segala sesuatu yang lain, dan Dia ada pada dirinya sendiri tanpa perubahan dan pergerakan. Dia oleh para '*Arif* disebut ketersembunyian murni, kerahasiaan yang absolut, dan ke-Esa-an *zat* yang hanya bisa diketahui melalui perumpamaan-perumpamaan dan bekas-bekas-Nya.
2. *Wujud Muqayyd*, yaitu wujud yang keberadaannya tergantung kepada selain dirinya. Ia merupakan wujud yang dibatasi dengan atribut-atribut yang merupakan tambahan pada dirinya, seperti akal-akal, jiwa-jiwa, benda-benda langit, unsur-unsur yang membantu manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda mati, dan seluruh maujud tertentu.
3. *Wujud Absolut* dalam penyebarannya, yaitu realitas yang menyebar keseluruh bentuk yang bersifat mungkin dan pada lembaran-lembaran seluruh *ma>hiyah*, tanpa dibatasi dengan deskripsi tertentu (Sadra, 1981: 327-328).

Apa yang dijelaskan Mulla Sadra di atas, bukan untuk menegaskan bahwa Tuhan itu wujud, tetapi ingin menunjukkan persepsi yang benar, bahwa secara hakiki Tuhan sebagai satu-satunya wujud yang mengadakan segala makhluk dan menghadirkan semua maujud, Dia meliputi segala hal, sehingga setiap realitas selain-Nya merupakan manifestasi dan

tajalli wujud-Nya. Wujud makhluk jika dibandingkan dengan wujud Tuhan bukanlah wujud hakiki, melainkan sebagai bayangan, citra, dan manifestasi sifat-sifat dan nama-nama Tuhan. Perbedaan wujud Tuhan dengan makhluk tidak dipahami sebagai dua realitas yang memiliki batasan dan garis pemisah, tetapi terletak pada kesempurnaan Tuhan dan kekurangan makhluk dan kekuatan Tuhan dan kelemahan makhluk. Oleh sebab itu, perbedaan antara keduanya tidak bersifat berhadap-hadapan, melainkan bersifat meliputi dalam rangkaian gradasi dari manifestasi *Zat* dan Sifat-Sifat-Nya.

Mulla Sadra (1981, Jld 1: 115) dalam bahasan ini mengilustrasikan sebagai berikut:

الحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لأن شدة ظهوره
وقوة لمعاته وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه
كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها لأن
شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا
نحيط به علما.

(Para filosof ketuhanan mengenal Tuhan dan bersaksi atas keberadaan-Nya, bukan dengan cara mengenal hakikat-Nya, karena kekuatan intensitas pancaran cahaya-Nya serta kelemahan alat indera kita yang tidak memiliki cahaya, menghalangi kita untuk menyaksikan hakikat-Nya. Hal ini sebagaimana matahari yang dengan kekuatan intensitas cahayanya menyebabkan mata kita tak mampu melihat secara langsung intinya, karena justeru intensitas cahayanya merupakan penghalangnya. Demikian pula kita mengenal

Tuhan dan bersaksi atas keberadaan-Nya, tetapi tidak meliputi seluruh pengetahuan tentang-Nya).

Agar lebih jelas, maka perlu dipaparkan adanya beberapa konsep tentang eksistensi (*wujud*) dalam khazanah pemikiran Islam, yaitu; a) eksistensi adalah “penampakan” (*appearance*) yang tidak hakiki (*real*), b) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang manunggal, dalam arti tidak ada kemajmukan sama sekali di dalamnya, c) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang majmuk, dalam arti eksistensi setiap maujud merupakan realitas yang berbeda dengan maujud-maujud lain, dan bahwa eksistensi dalam setiap ragam kuintitas merupakan sesuatu yang sederhana, dan d) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang sekaligus bersifat manunggal dan majmuk, yakni eksistensi adalah realitas bergradasi dengan derajat yang beragam.

Keempat konsep tentang eksistensi itu merupakan khazanah yang di perselisihkan di kalangan kaum ‘*Arif* yang ternyata ada perbedaan tipis dengan konsep Mulla Sadra mengenai maujud kontingen (*mumkin al-wujud*). Meskipun sebagian kaum ‘*Arif* mengakui sejenis gradasi dalam eksistensi, tetapi tidak mengakui adanya tingkat eksistensi sebagai keserba-mungkinan yang membutuhkan (*al-imkan al-faqri*). Sebaliknya, filsafat Mulla Sadra justru didasarkan pada gagasan keserba-mungkinan tersebut (Muthahhari, 2002: 83-85).

Sebelum Mulla Sadra, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa wujud ini pada hakekatnya adalah satu, yakni wujud Allah

Yang Mutlak, yang ber-*tajalli* (menampakkan diri) dalam tiga martabat, yaitu:

1. Martabat *Ahadiyyah* (*zatiyyah*), yaitu Wujud Allah sebagai Zat Yang Maha Mutlak, *mujarrad*, tidak bernama, dan tidak bersifat, serta tidak dipahami dan tidak dapat dikhayalkan, sehingga tidak bisa dinamai Tuhan (هو غيبي).
2. Martabat *Wahidiyyah* (*tajalli zat, faidl aqdas*), yakni Z|at Yang Mutlak dan *mujarrad* itu ber-*tajalli* melalui *Sifat* dan *Asma*. Z|at itu dinamakan Allah yang memiliki sifat-sifat dan asma-asma yang sempurna (*Asma al-Husna*) yang tidak berlainan (identik) dengan Z|at Allah (*'Ain az-Zat*) pada satu sisi, tetapi pada sisi lain merupakan hakekat alam empiris ini (*a'yan tsabitah, ta'ayyun awwal*) yang belum memiliki wujud riil.
3. Martabat *tajalli syuhudi* (*ta'ayyun tsani, faid} muqaddas*), yakni *tajalli* Allah melalui *Asma'* dan *Sifat-Nya* dalam kenyataan empiris melalui proses "kun", maka *a'yan tsabitah* sebagai wujud potensial dalam zat ilahi menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam empiri (*fayakun*). Jadi, alam yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazhar*) *tajalliilahi* dalam berbagai wujud atau bentuk yang tiada akhirnya (Daudy, 1983: 73-74).

Gradasi wujud atau yang dalam istilah Mulla Sadra disebut dengan *tasykik al-wujud*, dibanding teori-teori filsafat yang dikemukakan para filosof Muslim sebelumnya lebih

dekat pada prinsip *martabat al-wujud* Ibn ‘Arabi, sekalipun tidak persis sama, yakni prinsip yang dijadikan pendekatan secara filosofis untuk memahami teori wujud. Jika kita melacak lebih jauh pandangan Mulla Sadra, akan mendapati kecenderungannya pada pandangan *wahdah al-wujud*, sehingga secara tidak langsung memberikan kesan bahwa pandangan gradasi wujud hanyalah upaya Mulla Sadra untuk memberikan bukti-bukti filosofis terhadap ajaran *wahdah al-wujud*. *Wahdah al-wujud* yaitu paham tentang kesatuan wujud antara Tuhan dan alam.

Mulla Sadra dalam kitab Tafsirnya (1366 H., Jld 2: 363-364) menulis martabat wujud dengan versi lain sebagai berikut:

فإن حقائق الأشياء لها وجود في مراتب: أولها في عالم الأسماء الإلهية، وثانيها في عالم علم الله التفصيلي المسمى بالصور الإلهية والمثل العقلية هي ذوات مجردة من ملائكة الله المدبرة للأنواع الطبيعية، وثالثها في عالم المثل المقدرية المتوسطة بين عالم المفارقات وعالم الماديات ورابعها عالم الأجسام المادية وهي الصور النوعية المقومة للمواد الطبيعية.

(Bahwa sesungguhnya hakikat segala sesuatu memiliki wujud yang bertingkat-tingkat: pertama, adalah wujud yang ada di alam *asma*’ ketuhanan, kedua, adalah wujud yang ada di alam ilmu Allah yang sudah terperinci yang disebut dengan bentuk-bentuk yang bersifat ketuhanan dan alam perumpamaan yang bersifat akal, yakni substansi-substansi bebas dari para

Malaikat Allah yang mengatur berbagai macam benda alam, ketiga, ialah wujud di alam perumpamaan yang telah ditentukan sebagai penengah di antara dua alam, yaitu alam pemisah dan alam benda-benda materi, dan keempat, adalah alam bendawi yang bersifat materi, yakni bentuk-bentuk yang bermacam-macam yang mengokohkan bagi materi alam).

Mulla Sadra dalam pernyataan di atas, menjelaskan gradasi wujud dalam kaitannya dengan proses keberadaan dari alam immateri di sisi Allah SWT sampai pada alam materi, yang dalam tradisi Filsafat Islam dikenal dengan proses emanasi. Gagasan Mulla Sadra ini ada kemiripannya dengan konsep tingkatan wujud alam al-Gazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum ad-Din* (tt., jld 3: 20) sebagai berikut:

فكأن للعالم أربع درجات في الوجود: وجود في اللوح المحفوظ وهو سابق على الوجود الجسماني ويتبعه وجوده الحقيقي ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي أعني وجود صورته في الخيال ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي أعني وجود صورته في القلب, وبعض هذه الموجودات روحانية وبعضها جسمانية والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض, وهذا اللطف من الحكمة الإلهية

(Seakan-akan alam ini ada empat tingkatan wujud, yaitu; wujud yang ada di *Lauh} Mahfuz*, yakni wujud yang mendahului wujud jasmani, kemudian wujud hakiki, lantas wujud *khayyali*, yaitu wujud yang bentuknya di dalam imajinasi, dan kemudian terakhir adalah wujud *'aqli*, yaitu

wujud yang bentuknya di adalam hati. Sebagian wujud-wujud ini bersifat ruhani, dan sebagiannya bersifat jasmani, dan yang bersifat ruhani sebagiannya lebih ekstrim daripada lainnya, dan rahasia yang lembut ini merupakan kebijakan ketuhanan).

Mengenai tingkatan wujud ini, dalam sejarah pemikiran Islam mengalami perkembangan wacana di kalangan sufi, termasuk para sufi Nusantara, seperti Hamzah Fansuri (w. 1590 M.) yang memiliki ajaran lima martabat wujud (Sangidu, 2003: 62-63). Martabat lima Hamzah Fansuri ini kemudian dikembangkan oleh muridnya yang bernama Syamsuddin as-Sumatra>ni (w. 1630 M.) menjadi martabat tujuh (Sangidu, 2003: 67-68).

Masih berkaitan dengan masalah tingkatan wujud, tetapi dalam kaitannya dengan pengetahuan manusia, Musa Kazhim (2003: 87) mengemukakan teorinya sebagai berikut:

1. Wujud Mutlak, yaitu *Zat* Allah yang mustahil diindera dan mustahil di ketahui.
2. Wujud Ruhani, yaitu para Malaikat, jiwa, dan akal yang mustahil diindera, tetapi mungkin diketahui.
3. Wujud *Khayyali*, yaitu konsep mental yang berupa kesan atau khayalan yang terjangkau oleh daya nalar atau imajinasi manusia, sehingga mungkin diketahui.
4. Wujud Materi, yaitu fisik manusia dan semua benda-benda alam yang terjangkau oleh panca indera, sehingga mungkin diketahui.

C. Kontinuitas Wujud

Prinsip kontinuitas wujud yang dikemukakan Mulla Sadra adalah pemikiran tentang tidak adanya perulangan wujud dan kembalinya sesuatu yang tiada (*la tukarrir fi al-wujud wa imtina' i'adah al-ma'dum*). Mulla Sadra mengemukakan pandangan bahwa tidak mungkin sebuah bentuk wujud yang telah mewujud dan kemudian menjadi tidak ada, kemudian mewujud kembali dalam realitas. Mulla Sadra mengemukakan alasan bahwa, personalitas wujud tersebut merupakan substansi dari wujud tersebut sendiri sebagaimana pembicaraan sebelumnya dalam prinsip *ashalah al-wujud*, sehingga tidak mungkin terjadi sebuah bentuk wujud mewujud dalam dua fase berbeda setelah diselingi ketiadaan. Hal tersebut akan menyebabkan realitas wujud yang satu bersumber dari dua wujud, sehingga sesuatu yang satu sekaligus satu adalah sesuatu yang banyak. Oleh sebab itu, tersisihkan kemungkinan akan adanya dua wujud yang sama dalam keseluruhan dimensi baik dipisahkan oleh ketiadaan ataupun tidak. Jika kita mengimajinasikan akan adanya dua wujud yang sama pada saat yang sama pastilah ada perbedaan antara keduanya karena lebih dari satu, dan hal tersebut akan mengakibatkan bersatunya dua hal yang kontradiktif (*ijtima' al-naqidlain*) yang secara logika ditolak (Sadrā, 1981, Jld 1: 59).

Mulla Sadra juga mengemukakan argumentasi lain terhadap ketidak-mungkinan mewujudnya wujud setelah ketiadaan dirinya. Sekiranya hal tersebut dapat dibenarkan terjadinya, maka akan mewujud wujud yang sama dalam segala hal dengan wujud sebelumnya baik forma maupun zaman, pada hal kesamaan seperti itu dalam prinsip logika

haruslah satu. Keserupaan tersebut haruslah juga meliputi permulaan dan berakhirnya dari seluruh hal yang berkaitan dengan wujud tersebut, sehingga tidak ada dimensi yang membedakannya. Hal ini jelas akan menyebabkan terkumpulnya dua hal yang serupa menjadi satu, dan hal ini tidak mungkin terjadi, mengingat jika hal tersebut terjadi akan mengakibatkan sesuatu yang satu pada saat yang sama adalah plural (Thabathaba'i, 1415 H: 24).

Prinsip ini sebenarnya jika kita telusuri tidak sepenuhnya murni berasal dari Mulla> Sadrā, karena ketika Ibn Rusyd membantah argumentasi al-Gazālī dalam persoalan kebangkitan fisik, Ibn Rusyd menggunakan prinsip ini, namun penjelasan yang lebih rinci dan argumentasi yang berkaitan dengan prinsip ini sebagaimana dikemukakan di atas, hanya dapat kita temui pada pemikiran Mulla Sadra. Suhrawardi dan Ibn 'Arabi dengan argumentasi yang lain juga memiliki konsep kontinuitas wujud ini.

D. Wujud Mental (*Wujud al-Zihni*)

Mulla Sadra juga memiliki prinsip filsafat yang lain dan berkaitan dengan masalah epistemologi, yaitu wujud mental (*wujud al-zihni*). Prinsip wujud mental ini timbul disebabkan persoalan persepsi terhadap objek, bagaimana suatu objek dapat diketahui. Kebanyakan filosof sebelum Mulla Sadra mengenal bahwa, kuintas di balik wujud eksternal terdapat wujud yang lain yang tidak memiliki efek-efek, dan dinamakan sebagai wujud mental. Api secara eksternal yang kita lihat memiliki efek keharusan seperti panas dan membakar, tetapi api yang muncul dalam wujud mental

tidaklah memiliki efek keharusan sebagaimana wujud eksternalnya. Api yang hadir dalam mental itulah yang disebut wujud mental (*wujud zihni*) atau wujud internal. Sebagian filosof menganggap wujud mental yang hadir tersebut merupakan gambaran realitas eksternal seperti halnya sebuah lukisan, dan sebagian lainnya bahkan menolak wujud mental tersebut.

Menurut Mulla Sadra, hal yang demikian itu tidak mungkin, karena akan menyebabkan tidak adanya sesuatu yang dapat kita ketahui. Eksistensi Mental (*al-wujud al-zihni*) menurutnya yaitu bahwa nilai pengetahuan dan kesadaran manusia semuanya tergantung pada pengertian gagasan eksistensi mental. Menolak eksistensi mental sama dengan menolak nilai pengetahuan dan kesadaran manusia secara mutlak (Muthahhari, 2002: 86).

Prinsip wujud mental yang dikemukakan Mulla Sadra tersebut, sesungguhnya tidak murni berasal dari dirinya, tetapi berasal dari Suhrawardi tentang penyaksian ruhaniah, sebagai jawaban atas persoalan epistemologi yang dihadapi *Syaikh Isyraq* tersebut. Namun, Mulla Sadra lebih maju dibandingkan *Syaikh Isyraq* dalam menjelaskan prinsip wujud mental terutama dalam memberikan argumentasi filosofis terhadap prinsip ini, yaitu:

1. Jika kita membayangkan sesuatu yang tidak memiliki realitas pada wujud eksternal (seperti gunung emas, lautan alkohol, bersatunya dua hal yang bertentangan), maka sesuatu tersebut tidak mungkin wujud pada realitas eksternal. Oleh sebab itu, pastilah mewujudnya pada suatu tempat yang lain, yang disebut mental.

2. Gambaran sesuatu yang memiliki atribut *genus* (*kulli*) seperti term “manusia” memiliki *genus*, term hewan juga memiliki *genus*. *Genus* tersebut merupakan isyarat intelek yang tidak mungkin terealisasi kecuali hal tersebut betul-betul mewujudkan. Ketika tidak mungkin ditemukan *genus* bagi sesuatu tersebut pada realitas eksternal, maka tidak lain posisinya berada pada realitas mental.
3. Kita dapat memisahkan aksidensi dari substansi sebagai tempatnya eksistensinya sesuatu, seperti; warna putih dari dinding. Realitas eksternal sama sekali tidak mungkin menunjukkan keterpisahan, dan hal tersebut hanya terjadi pada realitas mental (Sadra, 1981, Jld 2: 354).

Mulla Sadra (1375 H.: 11) menjelaskan maksud dari wujud mental secara gamblang sebagai berikut:

معنى حصول الأشياء في الذهن حصول ماهيتها ومعانيها لا وجوداتها الخارجية لإستحالة إنتقال نحو الوجود الخارجي إلى الذهن وإلا لصار الوجود الخارجي وجودا ذهنيا.

(Maksud dari tercerapnya segala sesuatu dalam mental adalah tercerapnya esensi dan makna dari sesuatu tersebut, bukan eksistensi eksternal, karena mustahil terjadi perpindahan dari eksistensi eksternal ke eksistensi mental, dan jika tidak demikian, berarti eksistensi eksternal identik dengan eksistensi mental).

Jadi, menurut Mulla Sadra tidak mungkin kita menolak prinsip wujud mental, karena ia betul-betul *real* dan wujud dalam mental. Menolakinya sama dengan menolak hakikat wujud secara keseluruhan sebagaimana tergelincirnya kaum *Sofis*. Pembuktian adanya wujud mental ini memberikan jalan keluar bagi persoalan yang dihadapi banyak filosof baik ketika menjelaskan persoalan persepsi ataupun epistemologi. Berdasarkan pembuktian wujud mental tersebut dapat dipahami, bahwa Mulla Sadra pada dasarnya ingin membuktikan bahwa objek *syuhudi* dalam tradisi '*irfan* adalah *real*.

E. Gerak Substansial (*al-Harakat al-Jauharriyyah*)

Persoalan penting yang selalu di bahas oleh para filosof pada umumnya adalah persoalan gerak, karena gerak merupakan bagian mendasar ketika membicarakan kuititas. Teori tentang gerak ini sangat beragam di antara para filosof. Ada yang memandang bahwa gerak merupakan proses kejadian dan kehancuran seperti gagasan al-Farabi. Ibn Sina menggambarkan gerakan sebagai dua proses subjektif dan objektif, yang pada proses subjektif terjadi proses bertahap (*tadrij*) dari satu titik menuju titik berikutnya melintasi ruang, sehingga terjadi gerakan. Kondisi ini menurut Ibn Sina hanya terjadi secara subjektif pada diri pengamat, karena penggabungan titik-titik tersebut menjadi satu bagian yang satu hanyalah terjadi pada persepsi subjek, sedangkan objektif adalah wujudnya objek yang dianggap bergerak dan objek tersebut bersifat permanen yang berada di antara permulaan dan akhir (Ibn Sina, Jld 2: 33).

Ibn Rusyd secara khusus berusaha membuktikan kebenaran teori gerak yang menurutnya gerak merupakan proses perpindahan dari satu titik menuju titik berikutnya dengan menghilangkan titik pertama dan membentuk titik kedua demikian seterusnya (Ibn Rusyd, 1995: 51). Mir Damad menolak anggapan Ibn Sina bahwa gerak berlaku subjektif dengan mengemukakan pandangan bahwa pada gerak terjadi kontinuitas secara konstan dari objek, mengingat ruang dan waktu merupakan realitas objektif. Mulla Sadra seperti halnya gurunya, Mir Damad menolak pandangan Ibn Sina tersebut. Namun, Mulla Sadrā berbeda dengan gurunya dengan menunjukkan bahwa gerakan bukan hanya sesuatu yang objektif dan kontinum akan tetapi meliputi substansi. Pada prinsip ini Mullā Sadrā bertentangan dengan seluruh filosof sebelumnya.

Seorang pemerhati pemikiran Mulla Sadra bernama Khawajuwi dalam memberikan pengantar kitabnya yang berjudul *Mafatih al-Gaib* (1343 H.: تر) menjelaskan sebagai berikut:

إن الحركة على قسمين: الأول الحركة العرضية وقد أقر الحكماء على هذه الحركة العرضية، والثاني الحركة الجوهرية ولم يقرها أكثر الحكماء وإنما أنبتها صدر المتألهين لأول مرة بصورة علمية فلسفية وتتلخص هذه الحركة في تحرك المادة في الصور الجوهرية المتجددة.

(Sesungguhnya gerak itu ada dua macam; pertama, gerak aksidensi yang telah ditetapkan keberadaannya oleh para filosof. Kedua, gerak substansial di mana kebanyakan para filosof belum membahasnya, dan hanya Mulla Sadralah yang

pertama kali membangun teori ini dengan format yang ilmiah-filosofis. Gerak substansial ini dalam hubungannya dengan gerakan materi dapat disimpulkan sebagai bentuk substansi baru).

Pandangan umum yang terjadi pada para filosof termasuk Ibn Sina bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori kuintitas; kuantitas (*kam*), kualitas (*kaif*), posisi (*wadl'u*) dan tempat (*'ain*). Substansi (*jauhar*) dalam pandangan ini bersifat tetap karena hanya terjadi perubahan dan gerakan pada empat kategori tersebut. Keberatan utama jika terjadi perubahan pada substansi adalah ketidakmungkinan melakukan penetapan terhadap sesuatu. Menurut pandangan mereka sesuatu yang dahulu adalah sesuatu yang saat ini, dan sesuatu yang saat ini adalah sesuatu yang akan datang. Seperti pertanyaan murid utama Ibn Sina, Bahmaniyar kepada gurunya Ibn Sina: “Mengapa tidak mungkin terjadi gerakan pada substansi?” Jawab Ibn Sina: “Jika terjadi gerak pada substansi, maka Ibn Sina yang lalu bukan lagi Ibn Sina yang sekarang” (Rahmat, 2004: xix).

Teori gerak sebagaimana dikemukakan di atas, masih menyisakan persoalan kesatuan identitas, karena seperti pernyataan Ibn Sina, jika pada tingkat substansi mengalami gerakan, maka tidak tersisa kesatuan identitas pada objek. Mulla Sadra menjawab, bahwa identitas merupakan struktur peristiwa dan tidaklah kemudian menghilangkan objek sebelumnya seperti yang dipahami dalam teori *al-kaun wa al-fasad*, akan tetapi yang terjadi melalui gerakan tersebut adalah peningkatan kualitas yang disebutnya dengan istilah *al-labs*

ba'da al-labs (Sadrā, 1981, Jld 3: 437). Menurutny rangkaian peristiwa dalam gerak tersebut seperti orang yang berpakaian tanpa melepaskan pakaian sebelum-nya, terjadi peningkatan kualitas tanpa menghilangkan kualitas sebelumnya. Hal ini merupakan pandangan baru dan bertentangan dari teori-teori sebelumnya yang pernah ada tentang gerak.

Menurut Mulla Sadra tidak mungkin gerakan hanya terjadi pada aksiden (*al-'aradl*)⁷, karena aksiden selalu bergantung pada substansi, sehingga jika terjadi gerakan pada aksiden, berarti hal tersebut menunjukkan gerakan yang terjadi pada substansi. Jika dapat terjadi gerakan pada kuantitas dan kualitas serta bagian-bagiannya yang tidak terbatas di antara keduanya secara potensial dalam arti bahwa wujud selalu membaruh dalam identitasnya baik pada kuantitas ataupun kualitas, maka hal tersebut dapat juga terjadi pada substansi formatif. Oleh sebab itu, memungkinkan bagi substansi untuk menguat dan menjadi lebih sempurna dalam zatnya sebagai wujud dengan identitas yang satu secara kontinum, berbeda dalam proses sampainya pada identitas dan kesatuan substantif (Sadrā, 1981, Jld 3: 85).

Perubahan benda pada tingkat aksiden menunjukkan secara jelas perubahan substansial tersebut. Apel pada tingkat aksiden semula berwarna hijau tua, kemudian berubah menjadi hijau muda, merah, dan kuning. Apel pada tingkat substansial, semula buah muda, sedang, ranum, dan busuk. Gerakan substansial terjadi meliputi segala sesuatu, baik pada

⁷ *'Aradl* atau aksiden adalah sesuatu yang tidak memiliki eksistensi bebas, melainkan hanya ada di dalam eksistensi, substansi atau aksidensi lain (Sheikh, 1968: 73).

jasmaniah maupun juga pada ruhaniah. Manusia menurut Mulla Sadra, awalnya berasal dari materi pertama (*maddah al-ula*) yang bergabung dengan bentuk (*shurah*). Melalui gerakan substansial unsur-unsur tersebut mengalami perkembangan dan perubahan. Materinya berkembang menjadi gumpalan darah, kemudian janin, bayi, anak-anak, remaja dewasa, tua dan hancur. Bentuknya berkembang menjadi jiwa bergerak (*nafs al-mutaharrik*), kemudian jiwa hewan (*nafs al-hayawani-yyah*), dan jiwa manusia (*nafs al-insaniyyah*).

Gerakan substansial yang terjadi pada materi menuju kehancuran, sedangkan gerakan trans-substansial yang terjadi pada jiwa manusia menuju kesempurnaan. Gerak manusia dalam menuju kesempurnaannya mestilah melalui pembebasan dirinya dari kondisi-kondisi alam dan masyarakat yang melingkupinya, dan bertumpu pada kekuatan pemikiran dan ideologi. Langkah manusia menuju kesempurnaannya berbanding lurus dengan langkah pembebasannya dari materi dalam arti menguasai dan mengedalikan dan bukan sebaliknya, serta pendekatannya pada keimanan dan ideologi. Mengingat manusia adalah makhluk berpikir, maka jika dia hendak berjalan di garis ideologi tertentu, mesti harus didukung oleh pikiran atau logika dan juga harus memiliki sendi emosional yang berhubungan dengan perasaan manusia, sehingga bisa diajukan sebagai pandangan dunia (Muthahhari, 2002: 100-101).

Gerakan substansial yang digagas Mulla Sadra ini jelas bertentangan dengan teori Atomisme al-Asy'ari dan Fakhr ad-Din ar-Razi. Jika dalam teori Atomisme mereka, identitas terbentuk dari atom-atom yang berlainan, bagi Mulla Sadra

identitas terbentuk dari struktur peristiwa dari forma partikular yang melakukan gerak kontinum menuju sebuah forma tertentu (Rahman, 1975: 132).

Berangkat dari teori *al-harakat al-jauhariyyah* ini, Mulla Sadra menunjukkan bahwa alam semesta seluruhnya selalu berada dalam atribut aslinya yaitu baru (*hudus*) dan sesuatu yang baru selalu berada dalam perubahan. Karenanya dalam argumentasi tentang gerakan, Mulla Sadra membuktikan bahwa gerakan berasal dari *Zat* yang Konstan; yaitu *Wajib al-Wujūd* (Wujud Mutlak). Jadi, semua substansi dari benda terus berubah-ubah sedemikian rupa, sehingga segala sesuatu sebenarnya tidak lain merupakan pergerakan dan perubahan, ke-menjadian dan peralihan (Muthahhari, 2002: 104). Gerak menjadi setara dengan alam, dan bahwa alam tak lain adalah gerakan yang terus menerus dan tidak terbatas pada aksiden-aksiden dan keadaan luarnya, tetapi meliputi substansinya. Andaikata substansi tidak berubah, keadaan-keadaan, sifat-sifat, dan aksiden-aksidennya pun tidak akan mungkin berubah.

F. Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan (*Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*)

Prinsip *ittihad al-'aqil wa al-ma'qul* adalah bahwa subjek yang melakukan proses persepsi terhadap wujud dengan objek sebagai yang dipersepsi dan korelasi subjek-objek yang mewujudkan pengetahuan, terjadi kesatuan eksistensial yang sederhana. Objektif objek yang masuk pada diri subjek dalam bentuk visual kuintas dari wujud eksternal masuk ke dalam jiwa subjek, kemudian jiwa melakukan

kreatifitasnya menciptakan wujud mental dari visual objek yang masuk tersebut. Wujud mental tersebut bukan sesuatu yang terpisah dari mental subjek karena wujud adalah sesuatu yang satu. Mulla Sadrā (1981, Jld 3: 338) menulis sebagai berikut:

إن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقيلة إن النفس الإنسانية من شأها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها

(Bahwa sesungguhnya jiwa ketika mengkonsepsi sesuatu objek, maka objek tersebut menjadi bagian bentuk visual inteleknya, karena sesungguhnya sudah menjadi kebiasaan jiwa manusia, bahawa ia akan mempersepsi seluruh hakikat yang ada dan bersatu dengannya).

Mulla Sadra membagi bentuk sesuatu objek pengetahuan kedalam dua bagian; pertama, bentuk material yang kedirian wujudnya melalui materi, ruang, tempat dan selainnya. Bentuk yang seperti ini wujudnya berdasarkan materi tidak mungkin menjadi objek pengetahuan secara aktual termasuk persepsi, kecuali secara aksidental. Kedua, adalah bentuk yang terlepas dari materi, ruang, dan tempat, baik secara sempurna, yaitu objek pengetahuan secara aktual, atau tidak sempurna, yaitu imajinasi atau persepsi secara aktual. Mulla Sadra meyakini bahwa objektif objek secara aktual wujud dirinya dengan wujud bagi subjek merupakan sesuatu yang satu dari dimensi yang satu tanpa perbedaan, demikian pula objek inderawi sebagai hasil penginderaan wujud dirinya dan wujud bagi substansi pengindera merupakan sesuatu yang satu tanpa perbedaan dimensi.

Mulla Sadra menjelaskan hal ini dalam *Asfar* (1981, Jld 3: 313) sebagai berikut:

إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا إما تاما فهي صورة معقولة بالفعل أوناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل، وقد صح عند جميع الحكماء إن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعقل شئ واحد من جهة واحدة بلا اختلاف

(Sesungguhnya bentuk segala sesuatu terbagi menjadi dua bagian; pertama, bentuk material yang kedudukan eksistensinya berdasarkan materi, ruang, tempat dan selainnya. Bentuk seperti ini, karena eksistensinya bersifat materi, sehingga tidak mungkin menjadi objek pengetahuan akal secara aktual dan juga tidak mungkin menjadi objek penginderaan, kecuali dengan aksiden. Kedua, adalah bentuk yang terlepas dari materi, ruang, dan tempat, baik secara sempurna, yaitu objek pengetahuan yang dikonsepsikan secara aktual, atau secara tidak sempurna, yaitu objek yang diimajinasikan atau dipersepsi secara aktual. Sesungguhnya telah dibenarkan oleh seluruh filosof, bahwa konsepsi bentuk objek dengan akal secara aktual, di mana eksistensi dirinya

dengan eksistensi subjek yang mengkonsepsi merupakan sesuatu yang satu dari dimensi yang satu tanpa perbedaan).

Uraian di atas menunjukkan bahwa antara subjek dengan objek pengetahuan baik itu berdasarkan proses konsepsi, maupun persepsi secara aktual menjadi satu kesatuan, yang secara dimensional tidak berbeda, kecuali hanya didasarkan pada sudut pandang dalam melihat kedudukan fungsional (*i'tibar*). Hal ini karena tidaklah rasional objektif objek sebagai wujud, kehadirannya untuk sesuatu yang lain dari subjeknya. Mulla Sadra (1981, Jld 3: 315) dalam konteks ini menulis:

اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشئ آخر.

(Karena objek yang dikonsepsikan secara aktual tidaklah memiliki wujud lain, kecuali wujud yang zatnya menjadi objek konsepsi akal, bukan bagi sesuatu yang lain).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa ilmu yang kita miliki pada intinya adalah hasil pencerapan kita terhadap eksistensi mental kita. Hal itu menunjukkan bahwa ada kesatuan antara subjek dan objek, bahkan korelasi yang terjadi di antara keduanya bukanlah sesuatu yang terpisah. Hal tersebut tidak hanya terbatas pada pencerapan “Aku” ataupun imajinasi yang kita ciptakan, akan tetapi juga terhadap seluruh objek yang kita cerap.

Mulla Sadra (1981, Jld 3: 324-325), membagi jenis *ittihad* eksistensial ke dalam tiga bagian mendasar; Pertama,

terjadi penyatuan satu eksistensi pada eksistensi lain, atau terjadinya penyatuan antara dua eksistensi sesuatu menjadi satu bentuk eksistensi. Hal ini jelas kemustahilannya, seperti telah dijelaskan Ibn Sina dalam argumentasinya menolak *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*. Kedua, menyatunya beberapa persepsi atau beberapa entitas menjadi satu definisi atau entitas yang lain, yang berubah dari identitas atau entitas awalnya, sehingga menjadikan dirinya sebagai dia yang sesungguhnya dalam negasi substansial pertama. Inipun jelas kemustahilannya, karena tidak mungkin sebuah definisi menjadi definisi lain, atau satu makna menjadi makna lain, seperti definisi subjek tidak mungkin menjadi definisi subjek. Mungkin saja satu eksistensi sederhana dapat masuk pada kategori subjek dengan maksud sebagai objek, dan mungkin juga satu eksistensi tetapi memiliki makna yang berbeda yang tidak menyebabkan pluralitas dimensi eksistensial. Ketiga, perubahan eksistensial atas dasar masuknya dalam kategori definisi-definisi akal dan entitas general setelah sebelumnya tidak dapat dikategorikan kepadanya. Namun, karena proses kesempurnaan terjadi pada eksistensinya, hal ini tidaklah mustahil bahkan terjadi secara faktual. Seperti keseluruhan makna kategori yang terdapat pada bentuk-bentuk berbeda seperti, materi keras, tumbuh-tumbuhan dan hewan keseluruhannya terdapat dan terkomposisi pada satu bentuk manusia.

Hal itu dikarenakan *Ittihad* pada jenis ketiga berkaitan dengan proses kesempurnaan, dan juga hal tersebut terjadi melalui gerakan substansial, di mana pengetahuan adalah bagian dari proses kesempurnaan manusia. Kesatuan yang dimaksud merupakan kesatuan pada eksistensi sederhana

(*Basith al-Haqiqi*) yang tidak terkomposisi dari berbagai unsur independen yang membentuk kesatuan. Ilmu pada hakikatnya bukanlah sesuatu yang terpisah dari diri subjek, karena ilmu selain merupakan *kaif an-nafsani* (kualitas jiwa) juga merupakan bagian dari *jauhar* (substansi). Kualitas pengetahuan yang berkembang di dalam jiwa subjek pada saat yang sama akan mengembangkan dan meningkatkan kualitas jiwa subjek itu sendiri. Jiwa, karena merupakan substansi entitas bagi eksistensi mungkin dengan sendirinya peningkatan kualitas yang terjadi pada jiwa akan mempengaruhi kualitas eksistensi subjek, bahkan membawa subjek pada alam *malakut* sebagai bagian dari tingkat kesempurnaan manusia (al-Walid, 2005: 133).

Mulla Sadra (1981, Jld 3: 330-331), dalam masalah ini menegaskan sebagai berikut:

فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج فهي أولا صورة شيع من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الإستكمالى.

(Bahwa jiwa pada awal kejadiannya merupakan satu bentuk dari eksistensi alam ini, hanya saja ia memiliki kemampuan untuk menempuh perjalanan ke alam *malaku>t* melalui proses bertahap. Pertama adalah dengan menangkap bentuk visual eksistensi yang bersifat material, dan kedua dengan kemampuan potensi yang dimilikinya dapat menerima konsepsi-konsepsi akal, sehingga tidak terjadi pertentangan

antara potensi tersebut dengan penerimaan konsepsi ini secara sempurna).

Penjelasan Mulla Sadra tentang *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* ini telah menempatkan konsep epistemologisnya ini sebagai sintesis di antara epistemo-logi Paripatetik, Iluminasi, dan *Irfan*, sekaligus memberikan penjelasan dan argumentasi rasional dalam perdebatan tentang ilmu Tuhan dalam wacana teologi Islam Sunni maupun Syi'i. Dia membuktikan kebenaran pandangan konsep *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* ini dengan mengemukakan dua landasan penting. *Pertama*, argumentasi rasional untuk menegakkan konsep *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* sebagaimana telah dijelaskan, dan *kedua*, memberikan jawaban dan sanggahan terhadap beberapa pandangan filosof yang menolak konsep ini.

Para filosof dalam masalah ini bersepakat bahwa eksistensi objek pastilah untuk subjeknya yaitu eksistensi diri dengan tiga alasan. *Pertama*, bentuk-bentuk objek adalah sesuatu yang eksistensinya hanyalah untuk subjeknya. dalam ibarat yang lain dapat kita sebutkan bahwa bentuk-bentuk objek secara aktual eksistensinya baik sebagai dirinya maupun bagi subjeknya adalah suatu hal yang satu dan tidak berbeda sama sekali. *Kedua*, bentuk-bentuk yang tidak terikat pada materi dan bersandar pada alam mental pastilah merupakan objek aktual, baik di luar dirinya terdapat subjek ataupun tidak. *Ketiga*, hukum ketercerapan dengan objek aktual yang tercerap tidak mungkin terpisah sama sekali karena identitas dirinya adalah identitas ketercerapan dan hakikat dirinya bukanlah sesuatu selain sebagai objek, sehingga atas dasar ini

objek aktual adalah juga objek esensial (al-Walid, 2005: 136-137).

Mulla Sadra (1981, Jld 3: 315) dalam konteks ini menjelaskan sebagai berikut:

فان الصورة المعقولة من الشئ المجردة عن المادة سواء كان تجردها
بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة الفعل
أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا.

(Bentuk objek konsepsi dari sesuatu yang terlepas dari materi, waktu, dan ruang, baik sifat non materialnya karena dirinya yang non-material, atau berdasarkan fitrahnya merupakan konsepsi aktual selamanya, baik pencerapnya berasal dari luar atau bukan).

Bagi Mulla Sadra adalah sebuah kekeliruan yang sangat fatal meng-anggap ilmu sebagai sesuatu yang hanya merupakan nisbah tanpa memiliki makna bagi eksistensi, padahal ilmu bagi Mulla Sadra selain masuk dalam kategori *Kaif an-Nafsani* (kualitas jiwa), juga sebagai bagian dari *jauhar* (substansi) dan eksistensi. Ilmulah yang mengangkat derajat dan kualitas eksistensi seseorang. Ilmu juga merupakan hakikat eksistensial yang secara esensial merupakan bagian yang satu dalam eksistensi. Mulla Sadra mengakui, bahwa persoalan *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* yang menjadi dasar epistemologi-nya tersebut merupakan persoalan yang paling sulit dan melewati proses berfikir mendalam dan panjang. Bahkan sebelum kehadiran Mulla Sadra persoalan ini tidak menjadi wacana utama para filosof, kecuali hanya berkaitan

dengan Ilmu Tuhan terhadap diri-Nya, sampai kemudian lewat proses penyaksian ruhaniah (*mukasyafah*).

Pernyataan Mulla Sadra tersebut, membuktikan bahwa pada umumnya para filosof sebelumnya hanya menyinggung persoalan ini secara sekilas, terutama para filosof Peripatetik menganggap persoalan *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* adalah persoalan yang telah terbantahkan dan tidak perlu dibahas lebih jauh. Hal ini dapat dilihat pada kitab-kitab murid dan pengikut Ibn Sina pada umumnya, ketika berkaitan dengan persoalan tersebut memberikan komentar sebagai *Qaul al-Fasid* (Pernyataan yang keliru). Isyarat-isyarat yang munculpun pada umumnya masih terbatas pada persoalan ilmu *Hudluri*, yaitu ilmu Tuhan tentang Diri-Nya. Mulla Sadra-lah yang melakukan pembahasan secara rinci dan menjabarkan konsep ini tidak hanya berkaitan dengan ilmu Tuhan, akan tetapi juga berkaitan dengan seluruh bentuk Ilmu dan Pengetahuan manusia. Mulla Sadra dalam kitabnya *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, selain menggunakan istilah *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* juga kerap kali menggunakan istilah *Ittihad al-Mudrik wa al-Mudrak* dan *Ittihad al-'Alim wa al-Ma'lum* (al-Walid, 2005: 105).

Kesatuan tersebut adalah kesatuan hakiki karena dalam filsafat Mulla Sadra, wujud merupakan substansi yang hakiki. Menurut Mulla Sadra, apa yang digambarkan tentang prinsip gradasi wujud tidaklah bertentangan dengan para filosof maupun '*urafa*'. Penetapan argumentasi kesatuan wujud atau eksistensi secara substansial adalah sebagaimana mazhab para *auliya*' dan '*urafa*' dari tokoh-tokoh ulama ahli *Mukasyafah* dan ahli *Yaqin*. Wujud meskipun terlihat beragam dan berbeda satu sama lain, tetapi hanyalah dari segi derajat pe-nampakan

al-Haqq yang pertama dalam pemancaran cahaya-Nya dan manifestasi Zat-Nya, bukan sebagai sesuatu yang independen dan terpisah (Sadrā, 1981, Jld 1: 71).

Mulla Sadra mengemukakan argumentasi yang paling utama dalam upayanya menegakkan prinsip *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* yang dikenal dengan istilah argumentasi *nisbah (burhan al-tad}ayyuf)* yang bersandar pada tiga premis utama, yaitu:

Pertama, bentuk-bentuk aktual terbentuk bersamaan dengan teraktualisasinya sesuatu dan terbagi ke dalam dua bagian, yakni a) bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu, dan b) bentuk aktual yang tidak terikat terhadap materi, ruang dan waktu serta hal-hal yang berkaitan dengannya. Bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu sama sekali tidak mungkin secara zatnya menjadi objek persepsi, dan jika menjadi objek persepsi pastilah berdasarkan aksidennya. Bentuk aktual yang tidak terikat pada materi, ruang dan waktu pastilah selalu menjadi objek persepsi secara zatnya.

Kedua, para filosof dalam masalah ini bersepakat bahwa wujud objek pastilah untuk subjeknya, yaitu wujud diri bentuk-bentuk objek adalah sesuatu yang wujudnya hanyalah untuk subjeknya dalam ibarat yang lain dapat kita sebutkan bahwa bentuk-bentuk objek secara aktual wujudnya baik sebagai dirinya maupun bagi subjeknya adalah suatu hal yang satu dan tidak berbeda sama sekali.

Ketiga, bentuk-bentuk yang tidak terikat pada materi dan bersandar pada alam mental pastilah merupakan objek aktual, baik di luar dirinya terdapat subjek ataupun tidak.

Hukum persepsi dengan objek aktual yang dipersepsi tidak mungkin terpisah sama sekali karena identitas dirinya adalah identitas persepsi dan hakikat dirinya bukanlah sesuatu selain sebagai objek. Berdasarkan alasan ini objek aktual adalah juga objek esensial (al-Walid, 2005: 136-137).

Mulla Sadra dengan dasar ketiga premis tersebut, menerapkan argumentasi *nisbah* sebagai argumentasi utamanya. Mengenai argumentasi *nisbah* dua bentuk yang berpasangan haruslah berada pada dimensi yang sama, jika salah satu bagiannya secara aktual maka kesetaraannya haruslah secara aktual, dan jika satu bagiannya secara potensial maka kesetaraannya pun haruslah secara potensial. Atas dasar argumen ini tidak mungkin seseorang dapat membayangkan satu sisi dan menghilangkan sisi yang lain. Argumen tersebut berbunyi: “*Nisbah* merupakan kesetaraan dalam wujud aktual atau potensial”. Berdasarkan hal tersebut menurut Mulla Sadra, bahwa objek yang hadir secara aktual, maka pastilah subjeknya hadir secara aktual dan terjadi kesatuan dimensional pada keduanya. Berdasarkan premis-premis di atas terbukti prinsip *Ittihad al-‘Aqil wa al-Ma‘qul* (Sadrā, 1981, Jld 3: 313).

Selain dengan argumentasi *nisbah* bagi prinsip *Ittihad al-‘Aqil wa al-Ma‘qul* ada beberapa argumentasi lain yang ditegakkan Mulla Sadra, antara lain:

- a. Ilmu terhadap sesuatu adalah sampainya objek atau forma ilmiah bagi subjek, artinya sampainya wujud, dan wujudnya adalah dirinya. Karenanya ilmu merupakan jati diri objek secara *zati* dan sebuah kemestian. Sampainya objek pada subjek serta

kehadiran objek pada subjek merupakan kesatuan yang tak terpisahkan, baik secara *hushuli* maupun *hudluri*.

- b. Tidaklah mungkin masuknya sebuah wujud yang berbeda kepada wujud lain yang berbeda, karena hal tersebut menyebabkan sesuatu yang satu sekaligus plural. Berdasarkan logika, hal ini tidak mungkin karena akan menyebabkan *ijtima' al-naqidlain* (bersatunya dua hal yang bertentangan).
- c. Jika objek tidak menyatu dalam diri subjek, maka dengan apa terliputi objek tersebut? Apakah dengan zat yang terpisah dari bentuknya yang meliputi bentuk dirinya? yang demikian tentulah tidak mungkin.
- d. Jika yang masuk ke dalam diri subjek bukanlah zat objek, maka subjek sama sekali tidak memiliki pengetahuan terhadap objek bersangkutan, akan tetapi pengetahuannya terhadap objek lain yang berbeda.
- e. Ilmu bersifat non-materi, jika proses persepsi terjadi pada objek materi maka ilmu terhadap objek materi tersebut bukanlah objek tersebut. Hal itu berarti ilmu tersebut tidaklah sesuai dengan objek dan subjek sama sekali tidak memiliki ilmu terhadap objek.
- f. Subjek mengetahui zatnya sendiri dan pada saat yang sama merupakan objek, sehingga dirinya sendiri menjadi subjek dan sekaligus merupakan objek serta proses persepsinya terjadi di dalam dirinya sendiri.
- g. Tuhan memiliki pengetahuan terhadap diri-Nya dan ilmu tersebut merupakan zat-Nya sendiri dan prosesnya pun tentulah berada di dalam diri-Nya

sendiri. Tuhan adalah wujud sederhana yang tidak terkomposisi oleh selain-Nya. Karenanya terjadi *Ittihad al-‘Aqil wa al-Ma‘qul* di dalam diri Tuhan (Sadrā, 1981, Jld 3: 313-315).

Pengetahuan yang dimiliki manusia pada intinya adalah hasil persepsi terhadap wujud mental. Hal tersebut menunjukkan bahwa antara subjek dan objek terdapat korelasi yang terjadi di antara keduanya, dan bukanlah sesuatu yang terpisah, tidak hanya terbatas pada persepsi aku ataupun imajinasi yang diciptakan, akan tetapi juga terhadap seluruh objek yang dipersepsi. Jika prinsip keilmuan seperti ini sebelumnya hanya terjadi pada pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya, bagi Mulla Sadra hal ini berlaku juga pada pengetahuan manusia dan meliputi seluruh persepsi yang terjadi.

G. Alam Imajinal (*al-‘Alam al-Mitsal*)

‘Alam al-mitsal merupakan alam yang berada di antara alam *jabarut*,⁸ dan alam *mulk*⁹ atau alam *syahadah*. Alam imajinal merupakan alam ruhaniah yang pada satu sisi dari segi bentuk dan ukuran dapat terindera mirip dengan substansi jasmani, tetapi pada sisi lain dari segi pancaran cahayanya

⁸ *‘Alam Jabarut* adalah alam Tuhan Yang Maha Kuasa, alam sumber. Hakikat Muhammad yang berhubungan dengan tingkatan sifat-sifat. Di dalam alam ini terdapat berbagai kolam atau wadah non-manifestasi yang darinya memancar eksistensi (Amstrong, 1996: 24).

⁹ *‘Alam al-Mulk* adalah materi, Kerajaan lahiriyah, alam peristiwa atau Makrokosmos, alam pengalaman yang bisa diindera yang kasat mata (Amstrong, 1996:25).

mirip dengan substansi intelek. Alam imajinal dari sisi keterpisahannya dari materi merupakan alam ruhaniah-ilahiyah, tetapi dari sisi ukuran dan bentuk mirip dengan alam yang memiliki hukum kejadian dan kehancuran (*al-kaun wa al-fasad*). Gagasan tentang alam imajinal sudah dimulai jauh sebelum Mulla Sadra, baik oleh Suhrawardi maupun Ibn 'Arabi, meskipun filosof Paripatetik pada umumnya menolak ide ini, karena menurut mereka pada diri manusia tidak terdapat alam antara. Diri manusia merupakan gabungan dari materi dan ruhani, sehingga tidak menyisakan ruang bagi adanya alam di antara keduanya. Mulla Sadra melampaui Suhrawardi dan Ibn 'Arabi dalam mensistematisasi dan mengembangkan prinsip ini (Sabiri, 1419 H.: 72).

Terjadi beragam persepsi pada alam imajinal dan muncul berbagai objek imajinal yang menjadi persepsi manusia, sehingga bagi Mulla Sadra beragam bentuk penyaksian terjadi pada alam ini. Berbagai bentuk supranatural dapat dipahami melalui alam ini yang kemudian melahirkan bentuk material dan muncullah berbagai keindahan baik melalui irama musik yang merdu, lukisan yang indah maupun kata-kata yang puitis. Alam imajinal pada intinya adalah alam pencitraan bagi alam ruhaniah ketika akan turun pada alam material, segala bentuk ide atau prinsip ilmu terlebih dahulu membentuk citra pada alam ini dalam rangkaian bentuk sehingga segala bentuk yang ada di alam materi ini ada citranya di alam imajinal tersebut.

Mulla Sadra menyebutkan bahwa alam imajinal dari sisi posisinya, berada baik pada kurva naik maupun kurva turun. Kurva naik tidak lain merupakan alam *barzakh* yang merupakan tempat keberadaan bagi jiwa pasca

keterpisahannya dari raga. Alam imajinal pada kurva turun merupakan alam yang berada di antara alam ruhaniah dan materi. Penggambaran alam imajinal pada kurva turun ini seperti yang telah digambarkan pada awal penjelasan, berawal dari terciptanya forma ruhaniah dari intelek terakhir dan untuk sampai pada materi haruslah ada dimensi antara yang menjembatani keduanya (Sadrā, 1981, Jld 3: 412).

Selanjutnya perlu dicermati pernyataan Mulla Sadra (tt.: 95) tentang hubungan alam rendah dengan alam atas dalam konteks alam imajinal sebagai berikut:

والأدنى مثل وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى وهكذا إلى الأعلى فالأعلى حتى ينتهي إلى حقيقة الحقائق وسر الأسرار ونور الأنوار ووجود الوجودات فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية كما أنها أمثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهي أيضا أمثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الإلهية.

(Alam rendah merupakan perumpamaan dan penampakan dari alam atas, dan alam atas merupakan hakikat dan ruh bagi alam rendah, dan begitu seterusnya ke atas sampai mencapai pusat segala hakikat, puncak semua rahasia, sumber seluruh cahaya, dan eksistensi seluruh wujud. Segala sesuatu yang ada di alam ini adalah perumpamaan dan metrik dari apa yang ada di alam ruh kejiwaan, sebagaimana ia merupakan perumpamaan dengan apa yang ada di alam ruh akali yang murni dan sempurna, dan seterusnya ia juga merupakan perumpamaan

dan manifestasi bagi apa yang ada di alam kenyataan yang tetap yang bersifat ketuhanan).

Mulla Sadra secara tegas menyatakan keyakinannya akan adanya alam ini: “Saya adalah salah satu di antara orang yang berkeyakinan bahwa alam ide sebagai pilar filsafat benar-benar ada, seperti yang telah dicapai oleh orang-orang yang memiliki intuisi, dan seperti yang disampaikan oleh *Syaikh Isyrāq*” (Sadrā, 1981, Jld 1: 302). Mulla Sadra membuktikan keyakinannya ini dengan mengemukakan beberapa argumentasi, yaitu:

1. Forma-forma yang disaksikan seseorang di dalam mimpi dan segala sesuatu yang disaksikan secara mental atau jika seseorang membayangkan sesuatu, maka semua forma-forma tersebut adalah wujud. Tidak mungkin korpus dari forma-forma tersebut adalah otak yang merupakan bagian dari raga materi, karena raga memiliki kondisi-kondisi fisik (seperti tempat, ruang, kuantitas dan lain-lain) yang tidak dimiliki oleh forma-forma imajinatif tersebut. Intelek-intuitif juga telah membuktikan ketidakmungkinan sesuatu yang berukuran besar berada di dalam sesuatu yang berukuran kecil seperti halnya otak. Walaupun demikian, forma-forma tersebut ada dengan keberadaan yang berbeda forma-forma fisik.
2. Jika bentuk-bentuk imajinatif berada di dalam bagian otak atau organ indera tertentu seperti halnya yang dipahami oleh kebanyakan filosof, maka forma-forma tersebut akan mengambil tempat tertentu yang tidak bisa lagi ditempati bentuk lain. Keadaan ini tidak mungkin karena forma-

forma tersebut akan memerlukan ruang tertentu. Kenyataan membuktikan bahwa seseorang dapat mengingat sekian banyak pekerjaan, menyaksikan iklim-iklim yang berbeda, kota dan keajaibannya; padahal forma-forma dari objek tersebut tetap tinggal di dalam memori dan imajinasi orang tersebut. Melalui intuisi dapat pula diketahui bahwa pneuma otak tidak mungkin memuat forma-forma tersebut di atas, dan jika semua bentuk-bentuk tersebut berada dalam satu korpus, maka imajinasi akan mirip dengan lembaran yang berisi sketsa semua bentuk yang saling tumpang tindih sehingga tidak bisa dibedakan antara satu bentuk dengan bentuk yang lain. Jelaslah bahwa imajinasi tidaklah seperti itu, imajinasi dapat membedakan satu forma dengan forma yang lainnya tanpa adanya pencampuran. Oleh sebab itu, diketahui bahwa forma-forma imajinatif itu tidak menempati ruang di dalam pneuma otak, tetapi forma-forma tersebut mewujudkan karena jiwa di dalam kekuatan imajinatif-nya yang pasti bukan bersifat material.

3. Jika fakultas imajinatif adalah tubuh materi, maka ia pasti memiliki wujud materi pula. Jika seseorang membayangkan suatu wujud dan imajinasi teraktualkan di dalam wujud itu, maka imajinasi ini akan memerlukan integrasi kedua wujud dalam materi yang sama, suatu keadaan yang tidak mungkin.
4. Jika fakultas imajinatif adalah tubuh materi, maka fakultas tersebut akan memiliki sifat seperti bagian-bagian tubuh materi yang lain, yakni lapuk dan usang atau bertambah dan berkurang karena ada tidaknya makanan. Mengenai kasus ini, forma-forma imajinatif juga akan

mengalami proses seperti dasar pijakannya, yakni fakultas imajinatif tersebut (Sadrā, 1981, Jld 1: 302-306).

Penggambaran tentang alam imajinal seringkali disamakan dengan alam idea Plato yang merupakan alam bagi seluruh forma intelek yang bersifat ruhaniah. Kesalahan pandangan ini karena penyeteraan terhadap forma non-materi yang terjadi pada keduanya, namun sesungguhnya keduanya sangat berbeda, karena pada pandangan Mulla Sadra, bahwa alam imajinal merupakan realitas alam tersendiri dengan beragam spesifikasinya serta korpus yang real bagi forma-forma imajinal. Oleh sebab itu, para peneliti belakangan menyebut alam ini sebagai *mitsal al-mua'alaqah*, sebagai pembeda bagi alam idea Plato (Sabiri, 1419 H.: 71-72). Kita dapat menyamakan konsep alam imajinal yang dikemukakan Mulla Sadra ini dengan alam imajinal yang digagas Ibn 'Arabi, karena kesetaraan posisi dan karakteristik. Bahkan konsep alam imajinal Mulla Sadra dapat dikatakan hanya merupakan sistematisasi alam imajinal Ibn 'Arabi. Kita dapat menemukan kesetaraan tersebut dalam semua aspeknya termasuk dalam kategorisasi yang dibuat Mulla Sadra. Dia seperti halnya Ibn 'Arabi membagi alam imajinal menjadi dua bagian, yaitu; alam imajinal mutlak atau imajinal terpisah (*Mitsal al-Muthlaq aw al-Munfasil*) dan alam imajinal tidak mutlak atau imajinal bersambung (*Mitsal al-Muqayyad aw al-Muttashil*). Alam imajinal mutlak dan terpisah merupakan alam imajinal yang independen dan hakiki yang merupakan forma dari segala sesuatu yang terwujud dalam satu kondisi yang sama di antara kehalusan ruhaniah dan kepadatan materi. Alam imajinal tidak mutlak atau bersambung merupakan alam

imajinal yang tidak terpisah dari jiwa seseorang dan menampilkan beragam forma yang berasal dari alam imajinal mutlak atau terpisah (Sabiri, 1419 H.: 72-73).

Mulla Sadra (1343 H.: 94) selanjutnya menulis sebagai berikut:

إن كل ما يوجد في هذا العالم فهو مثال لما في الآخرة وما من شيء في عالم الصورة إلا وهو مثال لأمر روحاني وله صورة في عالم الآخرة.

(Segala sesuatu yang ditemukan di alam ini merupakan peumpamaan terhadap apa yang ada di alam akhirat, dan tidak ada sesuatu yang ada di alam bentuk (*form*), kecuali ada perumpamaan di alam ruhani (imajinal), dan ia memiliki bentuk di alam akhirat).

Upaya Mulla Sadra mengemukakan gagasan alam imajinal dalam bagian prinsip filsafatnya merupakan usahanya untuk membuktikan kebenaran bentuk penyaksian ruhaniah yang tidak sekedar hasil pencitraan yang terjadi pada otak sebagaimana yang dipahami Ibn Sina. Mulla Sadra sendiri mengalami banyak penyaksian ruhaniah yang mungkin mendorongnya untuk menjelaskan prinsip alam imajinal ini. Sebagaimana telah digambarkan sebelumnya, bahwa pembuktian adanya alam imajinal ini terkait erat dengan konsep epistemologi yang dikembangkan Mulla Sadra.

BAB V

EPISTEMOLOGI DALAM AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH

A. Pendahuluan

Epistemologi merupakan kajian yang integral dari pemikiran para filosof sejak zaman Yunani sampai Mulla Sadra, dan bahkan sampai zaman kontemporer dewasa ini. Penguasaan terhadap kajian epistemologi ilmu juga sangat menentukan terhadap kualifikasi seorang filosof. Kejeniusan seorang filsuf sangat ditentukari oleh kecemerlangan pemikirannya dalam bidang ini. Dalam wacana intelektual dikenal sebutan "guru pertama" (المعلم الاول), gelar yang diberikan kepada Aristoteles; "guru kedua" (المعلم الثانى) gelar yang diberikan kepada Al-Farabi, dan "guru ketiga" (المعلم الثالث) gelar yang diberikan kepada Mir Damad. Penetapan gelar sebagai "guru" di atas, kecuali karena kedalaman ilmunya, juga didasarkan pada kemampuannya merekonstruksi ilmu, sehingga memiliki dampak yang signifikan bagi pencerahan dan pengembangan ilmu kemudian (SH. Nashr, 1964 : 6)

Konsep epistemologi Sadra, meliputi tiga kajian, yaitu pembahagian ilmu, metode memperoleh ilmu, dan kreteria kebenaran ilmu.

1. Pembagian Ilmu

Sebagai pendiri "mazhab ketiga" dalam filsafat Islam, Mulla Sadra, mengadakan klasifikasi yang sistimatis dan lengkap mengenai ilmu pengetahuan.

Shadra mengadakan pembagian ilmu berdasarkan empat tinjauan, sebagai berikut:

Pertama, ditinjau dan segi pengelompokannya, ilmu dibagi kepada empat macam, yaitu:

1. Fisika, yaitu segala sesuatu yang menyangkut dengan dunia fisik, seperti mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia secara biologis.
2. Metafisika, yaitu ilmu yang membicarakan tiga hal. *Pertama*, menyangkut realitas ontologis, baik materi maupun forma, termasuk kajian jiwa yang begitu dominan dalam kajian Sadra. *Kedua*, realitas meta-empiris (*alam ghayb*), seperti surga, neraka, kenabian dan sebagainya. *Ketiga*, Tuhan sebagai puncak alam ghaib.
3. Logika, yaitu ilmu yang menngkaji tata aturan berfikir yang benar, sehingga sampai pada kesimpulan yang benar atas dasar argumentasi yang benar pula. Dengan demikian kajiannya membicarakan cara penyimpulan yang benar dan cara mengajukan argumentasi yang benar.
4. Matematika, yaitu ilmu yang menyangkut bilangan, ukuran, ruang, dan termasuk teori gerak.

Pembahagian ini lebih kurang memiliki kemiripan dengan pembagian Ibn Sina, bahwa ilmu dibagi kepada cosmologi, metafisika, jiwa, fisika, logika, dan wahyu. Bedanya Ibn Sina menempatkan jiwa sebagai kajian khusus, sedangkan Mulla Shadra diletakkan pada kajian

metafisika (SH. Nashr, 1985: 24-42).

Kedua, ditinjau dari segi sumbernya, ilmu dibagi kepada ilmu aqliyah dan syar'iyah. Ilmu 'aqliyah ialah ilmu yang diperoleh dengan fungsionalisasi akal, sedangkan syar'iyah diperoleh melalui wahyu. (MM. Sharif; t th: 940). Klasifikasi ini memiliki kemiripan dengan ajuan Imam Ghazali, yang membagi ilmu kepada syari'ah, yaitu ilmu yang diperoleh melalui nabi; dan ilmu aqliyah, yaitu ilmu yang diperoleh melalui intelek manusia semata (Ghazali, t th, jld 4: 1372-1374)

Ketiga, Sadrā juga membagi jenis ilmu secara garis besar menjadi dua; a) ilmu diniawi, yang terdiri dari ilmu *aqwal*,¹⁰ ilmu *af'al*,¹¹ dan ilmu *ahwal*,¹² dan b) ilmu ukhrawi, yaitu ilmu *musyāhadah*¹³ dan ilmu *mukāsyafah* (*kasyf*), seperti ilmu mengenai Allah, Malaikat, kitab-kitab, para Rasul, dan ilmu tentang hari

¹⁰ Ilmu *aqwāl* adalah ilmu yang terkait dengan perkataan dan berhubungan dengan suara yang memiliki huruf, sehingga mempunyai suatu makna yang sempurna (*tamm*) maupun yang tak sempurna (*naqish*). Juga ilmu yang dapat dipahami dengan ketrampilan khusus, seperti ilmu musik, ilmu sastra bahasa (*balāgh*) yang meliputi ilmu *ma'ani*, *bayān*, *badi'*, dan logika (Sadrā, 1974: 6).

¹¹ Ilmu *af'al* adalah ilmu yang terkait dengan perbuatan atau ketrampilan anggota tubuh dan indera, seperti pertukangan, pertanian, bangunan, dan juga ilmu tulis menulis, riset, manajemen, politik, *mu'amalah*, ilmu *thariqat*, dan ilmu agama (*Ibid*, hal: 7-8).

¹² Ilmu *ahwāl* atau *afkār* adalah ilmu yang terkait dengan aktifitas perenungan dan berfikir, seperti ilmu tentang definisi (*budud*), argumentasi (*burhan*), ukuran, bilangan, kimia, astronomi, biologi, dan kedokteran (*Ibid*, hal: 8-9).

¹³ *Musyāhadah* adalah sejenis pengetahuan atau penyaksian langsung tentang hakekat yang terjadi dalam berbagai cara, seperti menyaksikan Allah dalam segala sesuatu, menyaksikan sebelum, sesudah, atau menyaksikan dalam segala sesuatu, dan menyaksikan Allah secara langsung (Amstrong, 1996: 202).

kiamat (Sadrā, 1974: 4). Ilmu ukhrawi bersifat langgeng, tidak rusak dengan rusaknya badan dan tidak hancur karena hancurnya dunia (Shdrā, 1974: 9-10). Ia juga membagi ilmu dari segi sumbernya menjadi dua, yaitu ilmu *syar'i* dan ilmu *'aqli*. Ilmu *syar'i* terdiri dari dua macam, yaitu ilmu *ushul*¹⁴ dan ilmu *furu'*,¹⁵ demikian pula ilmu *'aqli* juga terdiri dari ilmu *ushul* dan *furu'*. Ilmu *ushulnya* ada yang bersifat *nadlariyah* (pemikiran), yaitu ilmu *ilahiyat*, ilmu *riyadliyyat*, dan ilmu *thabi'iyat*, dan ada yang bersifat *amaliyyah*, yakni ilmu untuk mendidik akhlak (*tahzib al-akhlaq*), ilmu mengatur rumah tangga, dan ilmu untuk mengatur masyarakat. Sedang ilmu *furu'nya* banyak sekali jumlahnya (Sadrā, 1363 H: 133).

Didasarkan pada kekal tidaknya ilmu, maka termasuk dalam ilmu dunia ialah (1) ilmu *aqwal*, ilmu-ilmu yang terkait dengan perkataan (*the science of words*); (2) ilmu *a 'ma'*, ilmu-ilmu yang terkait dengan perbuatan (*the science of acts*); dan (3) ilmu *ahwal wa al-afkar*, ilmu-ilmu yang terkait dengan aktifitas perenungan atau berfikir (*the science of states of contemplation or thought*) (Sadra; 4) Kemudian, Ilmu *aqwal* dikelompokkan kepada (a) yang bersifat umum dan (b) yang bersifat khusus. Yang bersifat umum dibagi lagi kepada tiga bagian, sesuai dengan ada tidaknya makna yang dikandung. *Pertama*, terkait dengan suara

¹⁴ Ilmu *ushul* terdiri dari ilmu tauhid, risalah, kitab-kitab kenabian, *imamah*, dan ilmu tentang *ma'ad (akhirat)* (Sadrā, 1363: 133).

¹⁵ Ilmu *furu'* terdiri dari ilmu tentang fatwa-fatwa, putusan-putusan, undang-undang, pernikahan, dan lain sebagainya (*Ibid*, hal: 133).

yang memiliki huruf. Kajiannya mencakup tentang benda mati, hewan, binatang, manusia dewasa, anak-anak dan sebagainya. *Kedua*, ilmu yang terkait dengan huruf berdasarkan suara atau kondisi yang diperoleh. *Ketiga*, perkataan utuh sehingga memiliki suatu makna khusus, baik makna yang sempurna (*tamm*) maupun yang tidak sempurna (*naqish*). Makna sempurna dibagi lagi kepada yang bersifat berita (*khabri*) dan perintah (*insya'i*).

Adapun ilmu *aqwal* yang bersifat khusus. Ialah ilmu yang hanya dipahami melalui ketrampilan khusus, atau orang tertentu saja. Ilmu ini terbagi kepada tiga jenis, yaitu: (a) ilmu imusik, yaitu ilmu yang menyangkut nada dan tingkatan suara; (b) ilmu kebahasaan yang mencakup *ma'ani* (ilmu tentang cara memahami makna suatu kata secara mendalam), *bayan* (ilmu tentang cara menguraikan makna suatu kata secara mendalam) dan *bad'* (ilmu tentang cara menyusun kata yang penuh makna); dan (c) ilmu logika yang mengkaji tata aturan berfikir, sehingga dapat diukur mana berfikir yang benar dan salah. (Sadra, 1974: 6)

Kelihatannya Mulla Sadra menempatkan logika pada dataran tinggi ilmu, sehingga dijadikan sebagai ilmu khusus yang hanya dipahami oleh orang tertentu. Hal ini terkait dengan perannya sebagai alat menemukan dan merumuskan kebenaran. Jika dikaitkan dengan silang pandang mengenai posisi logika yang terpolarisasi kepada tiga pandangan, yaitu boleh secara umum, tidak boleh secara umum, dan boleh untuk kalangan tertentu saja (*jawaz likamil al-qarihah*), Mulla Shadra berada pada kelompok ketiga.

Menurut Sadra (Sadra, 1974: 7-8), ilmu *a'mal* terbagi kepada empat macam, yaitu:

1. Ilmu yang terkait dengan ketrampilan anggota tubuh dan indra, seperti pertukangan, pertanian, bangunan dan lain-lain.
2. Ilmu tentang tulis menulis, pembuatan kimia, ilmu tentang kelompok-kelompok masyarakat, ilmu tentang riset dan sebagainya.
3. Ilmu yang terkait dengan manajemen kehidupan sebagai upaya melanjutkan kehidupan individual dan komunal, dan penegakan urusan agama, serta ilmu kebahagiaan akhirat (*mu'amalah*), seperti *nikah*, *thalaq*, politik, *qishash* dan sebagainya.
4. Ilmu yang menyangkut dengan penyempurnaan perilaku (*akhlaq*), dan peningkatan kualitas diri dengan melakukan perbuatan yang mulia dan menepis tindakan tercela. Bidang ini disebut Mulla Shadra dengan ilmu *thariqah* dan agama.

Sadra selanjutnya (Sadra: 1974: 7-8), membagi ilmu *ahwal* atau *afkar* juga menjadi empat kategori, sebagai berikut:

1. Ilmu tentang definisi (*hudud*) dan argumentasi (*burhan*). Ilmu *hudud* berfungsi untuk menggambarkan suatu obyek secara benar dan rasional. Sedang ilmu *burhan* berfungsi untuk menguraikan argumentasi kebenaran suatu obyek atau pernyataan. Ilmu ini disebut *burhan* karena

- kebenarannya dapat dibuktikan secara demonstratif.
2. Ilmu yang menyangkut dengan ukuran, bilangan dan kimia *munfashilah* serta pembahagian dan tingkatannya, yaitu panjang, lebar, tinggi, dan dalam.
 3. Ilmu yang menyangkut dengan kimia *muttashilah*, seperti garis, luas, dan jisim serta pembagiannya. Termasuk di dalamnya ilmu perbintangan (astronomi) yang mengadakan kajian pada gerakan bintang-bintang dan planet-planet. Melalui kajian astronomi, lahir ilmu baru, yaitu ilmu *nujum* atau ilmu *ta'bir*.
 4. Ilmu yang menyangkut dengan biologi dan kedokteran serta kajian yang menyangkut benda padat, tumbuhan dan hewan, termasuk manusia.

Sedangkan ilmu *akhirat* ialah ilmu yang terkait dengan hal-hal ghaib yang terangkum dalam rukun iman, yaitu pengetahuan tentang Allah, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul dan hari kiamat. Mulla Shadra menyebut jenis ilmu ini dengan ilmu *musyahadah* dan *mukasyafah*, karena pembenarannya tidak hanya berdasarkan logika melainkan juga melalui mata hati (*al-bashirah*) (Shadra, 1974: 4). Pengetahuan tentang Allah menyangkut dzat, sifat, dan af'al-Nya. Pengetahuan tentang malaikat menyangkut tentang hakikatnya sebagai makhluk non materi yang suci dan perannya, seperti yang diyakini oleh mayoritas umat Islam. Pengetahuan tentang kitab-kitab menyangkut hakikatnya sebagai kalam Allah, keberadaan *Luh mahfuzh*, *taqdir* dan lain-lain.

Pengetahuan tentang nabi dan rasul menyangkut eksistensi mereka sebagai wakil Tuhan di dunia dan peran yang mereka tampilkan. Menurut Shadra, ada tiga peran penting para nabi/rasul, sehingga mereka berbeda dengan makhluk lain, yaitu: (a) kemampuannya memperoleh ilmu tanpa proses belajar (ilmu *ladunni*), sehingga mampu mengetahui rahasia segala sesuatu; (b) kemampuan menyampaikan kebenaran dengan bahasa yang mudah dicerna manusia. Bagaimanapun sulitnya memahami kalam Allah yang tidak bersuara dan tidak berhuruf), namun secara fasih dan mudah dicerna dan disampaikan rasul sesuai dengan bahasa kaumnya (*'ala lisani qaumihi*); dan (c) kekuatan-kekuatan yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya, seperti orang kafir, munafiq, fasiq, syetan, wali, tukang tenung dan sebagainya. Kekuatan yang diperoleh para nabi beraneka ragam, sesuai dengan mukjizat yang diperolehnya masing-masing. Nabi Musa, karena ia hidup di kalangan masyarakat yang ahli ilmu sihir, diberi kemampuan mengalahkan sihir yang tinggi. Nabi Isa, karena hidup di kalangan masyarakat yang ahli ilmu perobatan, ia diberi kemampuan pengobatan yang digdaya, seperti mengobati orang buta sehingga bisa melihat. Sedangkan nabi Muhammad, karena ia hidup di kalangan masyarakat yang ahli sastra, di samping sebagai nabi akhir zaman, ia diberi kemampuan menampilkara Al-Qur'an dengari nilai sastra yang tinggi. Sebagai nabi terakhir, kandungannya mencakup seluruh aspek kehidupan, kapan dan di mana saja secara abadi (Shadra, 1974: 12-16)..

Keempat, ditinjau dari cara memperolehnya, ilmu dibagi kepada dua bagian, yaitu *hushuli* dan *hudhuri*. Ilmu *hushuli* ialah ilmu yang diperoleh melalui upaya praktis manusia dengan menggunakan akal (rasionalisasi), dan melalui wahyu. Sedangkan ilmu *hudhuri* diperoleh manusia melalui penghayatan spiritual. (Sharif, t th: 959). Perbedaan proses perolehan ini, kecuali berbeda dalam nama, juga mengakibatkan perbedaan nilainya, karena peran manusia yang aktif dan proaktif, ilmu *hushuli* disebut juga dengan '*ilm al-muktasabah*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui usaha, dalam arti, aktifitas berfikir. Ilmu ini bisa digambarkan manusia secara deskriptif, dan kebenarannya lebih obyektif dan logis. Hal ini berbeda dengan ilmu *hudhuri* yang diperoleh manusia tidak hanya semata-mata atas dasar usaha manusia melalui perenungan dan penyucian jiwa, melainkan juga terkait dengan anugerah Tuhan (*hidayah, taufiq, ilham*), sehingga disebut juga dengan ilmu "perolehan". Karena didasarkan pada kesadaran dan pengalaman rohani, maka kebenarannya bersifat individual yang subyektif, dan kadang tidak rasional (Nasution, 2001: 194).

Klassifikasi di atas berupaya menampilkan sosok ilmu secara utuh, sesuai dengan institusi kebenaran yang terdapat pada diri manusia, yaitu Indra, akal dan *qalb* (hati). Ilmu *dunia* pada prinsipnya diperankan pada indra dan akal, sesuai dengan peran keduanya yang dominan di dunia. Sedangkan ilmu *akhirat* merupakan bidang yang diwujudkan melalui wacana iman. Harus digaris bawahi, klassifikasi di atas tidaklah didasarkan perbedaan

substantif, tetapi sebagai penalaran dari kekal tidaknya ilmu. Mulla Sadra meyakini bahwa kedua ilmu di atas fungsional bagi kehidupan manusia, tidak hanya di dunia melainkan juga di akhirat. Hal ini terkait dengan konsep kesatuan ilmu, karena Shadra menghindari adanya dikhotomi, apalagi mengarah pada sekularisasi ilmu (Sharif, t th: 933-944).

2. Metode Mempeoleh Ilmu

Setelah memahami gambaran tentang pembagian ilmu dari berbagai sudut pandang, maka pada bagian ini akan dijelaskan "bagaimana cara memperoleh ilmu". Secara umum terdapat dua metode memperoleh ilmu, sebagai berikut:

B. Epistemologi Ilmu *Hushuli*

Secara etimologis, kata “ilmu” berasal dari bahasa Arab *ilm* yang merupakan derivasi dari kata *alima* yang berarti “tahu” atau “mengetahui”. Mulla Sadra mendefinisikan Ilmu dalam kitab *al-Mazahir al-Ilahiyyah* (1377 H.: 89) menulis:

وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو
إرتسامه فيها وهو معنى الإضافي الإنتزاعي الذي يشتق منه العالم
والمعلوم وامثالهما

(Ilmu kadang-kadang dikonotasikan sebagai sampainya (*hushul*) sesuatu dalam kemampuan perseptif (*al-quwwah al-mudrikah*) atau gambaran sesuatu di dalamnya. Itulah makna

lain ilmu yang memisahkan darinya dengan *al- 'alim*, *al- ma' lum*, dan semisal keduanya).

Definisi ini mengandung maksud bahwa ilmu *Hushuli* merupakan hasil persepsi subjek yang tercatat di dalam pikirannya setelah melalui pengamatan terhadap objek eksternal, sehingga meniscayakan terpisahnya antara subjek yang mengetahui (*al- 'alim*) dan objek yang diketahui (*al- ma' lum*), dan semisalnya. Ilmu pada definisi tersebut kebenarannya merupakan korespondensi antara subjek yang mencerap dengan realitas objek. Subjeklah yang melakukan proses pencerapan, sehingga kebenarannya meniscayakan adanya korespondensi antara keduanya.

Mulla Sadra dalam kitabnya yang lain, yaitu *Mafatih al- Gaib* (1984: 108) mengemukakan definisi ilmu *Hushuli* yang lain sebagai berikut:

العالم هو حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بنفسه
او بصورته حصولا حقيقيا او حكيميا

(Ilmu adalah diperolehnya esensi suatu objek bagi suatu realitas yang terpisah dari eksistensi dirinya atau bentuknya, sebagai perolehan yang bersifat hakiki maupun secara formal).

Ilmu pada definisi ini merupakan ada dua kemungkinan, yaitu; a) sampainya esensi suatu objek yang terlepas dari eksistensi ke dalam pikiran subjek, dan b) sampainya bentuk suatu objek kepada pikiran subjek, baik secara hakiki atau secara formal. Oleh sebab itu, kebenaran ilmu jenis ini bersifat

koherensi atau konsistensi logis. Ilmu yang demikian ini juga dinamakan ilmu *Hushuli* (perolehan), karena diperoleh dari konsepsi pikiran si pengenalan.

Mulla Sadra dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (1981, Jld 6: 151) juga mendefinisikan ilmu yang berbeda dengan definisi di atas, sebagai berikut:

العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك

(Ilmu merupakan hadirnya gambaran (bentuk) suatu objek pada pencerap).

Pada definisi terakhir ini ilmu dikonotasikan sebagai hadirnya bentuk suatu objek ke dalam diri pencerap yang mengisyaratkan adanya kesatuan antara objek eksternal dengan subjek internal. Namun pada definisi ini yang hadir pada diri subjek hanya bentuk suatu objek, bukan esensi wujudnya, sehingga ilmu yang demikian ini belum dapat disebut ilmu *judluri*.

Mulla Sadra (1984: 134) dalam bangunan epistemologinya mengemukakan konsep tentang jenis ilmu menjadi dua macam, yakni: a) ilmu *Hushuli*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui belajar atau usaha (*at-ta'allum wa al-kasb*), dan b) ilmu *Hudluri*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung atau penarikan Ilahi (*al-wahb wa al-jazbah*). Selanjutnya Mulla Sadra (1981, Jld 6: 151) menjelaskan, bahwa ilmu *Hushuli* adalah pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui persepsi indera dan abstraksi rasional, sehingga peran subjek sangat dominan. Mulla Sadra sependapat dengan kebanyakan filosof

Paripatetik¹⁶ mengenai validitas kebenaran ilmu *Hushuli* dengan konsepnya bahwa, ilmu *Hushuli* adalah merupakan gambaran secara visual atau konsepsional pada diri subjek terhadap suatu objek, sehingga kriteria kebenarannya adalah korespondensi antara subjek internal dengan objek eksternal.

Ilmu *Hushuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subjek internal dengan objek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *Hudluri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua objek internal dan eksternal, sehingga validitas kebenarannya terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ada tiga ciri utama ilmu *Hudluri*, yaitu: 1) ia hadir secara eksistensial di dalam diri subjek, 2) ia bukan merupakan konsepsi yang dibentuk dari silogisme yang terjadi pada mental, dan 3) ia bebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan (al-Walid, 2005: 113).¹⁷

Mengikuti Mehdi Ha'iri Yazdi (2004: 81-82) dalam membahas ilmu *Hushuli* kita perlu mengilustrasikan beberapa hal agar lebih mudah untuk memahaminya, yaitu:

- a. Jika ada dua eksistensi yang masing-masing berdiri sendiri atau independen, dan keadaan eksistensial yang

¹⁶ Ibn Sina sebagai tokoh filosof Paripatetik dalam menguraikan definisi demonstrasi dan konfirmasi membagi ilmu menjadi ilmu pengetahuan dengan konsepsi (*Hushuli*), dan ilmu pengetahuan dengan kepercayaan (*Hudluri*) (Yazdi, 1994: 79).

¹⁷ Salah satu ciri ilmu *Hudluri* adalah kebebasannya dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ini karena esensi pola ilmu *Hudluri* tidak berkaitan dengan gagasan korespondensi. Ketika tidak ada objek eksternal, maka korespondensi antara keadaan internal dan eksternal, atau antara fakta eksternal dengan pernyataan tidak berlaku lagi (Yazdi, 1994: 79).

satu sama sekali tidak berkaitan dengan atau berasal dari yang lain, sehingga tidak ada hubungan kausalitas yang konstan antara keduanya, maka berarti yang satu “mutlak berbeda” dengan yang lain.

- b. Jika ada dua wujud yang berbeda dan berjauhan secara eksistensial dari yang lain, maka dapat dikatakan dan ditafsirkan bahwa keduanya secara eksistensial absen dari yang lain, tidak hadir bagi yang lain, dan tidak bersatu dengan yang lain. Artinya, tidak ada kaitan dan hubungan logis, ontologis, atau bahkan epistemologis antara kedua eksistensi tersebut, sehingga antara keduanya berada dalam situasi dan kondisi wujud yang sama sekali berbeda.
- c. Jika eksistensi mental atau persepsi yang berada di alam pikiran berhadapan dengan sebuah objek eksternal, maka dua eksistensi tersebut “mutlak netral” satu sama lain, sehingga yang satu tidak hadir bagi yang lain yang berarti bahwa keduanya tidak terikat secara logis, ontologis, ataupun epistemologis. Netralitas antara yang satu dengan yang lain tak pernah bisa dihilangkan sama sekali, dan diubah menjadi satu realitas dan identik dalam segala aspek. Tidak mungkin sebuah eksistensi mental dan objek eksternal menjadi identik dan menyatu secara mutlak, baik secara logis, ontologis, atau epistemologis.
- d. Kemungkinan kedua eksistensi yang berbeda ini berkumpul, bersatu, dan terikat satu sama yang lain hanya dengan melalui univikasi, yakni univikasi fenomenal yang bersifat epistemologis, bukan logis

ataupun ontologis. Suatu objek eksternal boleh jadi memiliki sebuah representasi fenomenal dalam pikiran, yakni efek mental yang berkoresponden dengan realitas objek tersebut berhubungan dengan tatanan konsepsi, di samping realitas faktualnya tetap dalam tatanan wujud. Akan tetapi hal ini tidak berarti wujud eksternal tersebut muncul, berada, dan berdiam dalam pikiran dan sekaligus termasuk dalam tatanan konsepsi, sehingga secara eksistensial dianggap bersatu dengan pikiran manusia. Konsepsi yang bersifat mental tersebut sangat bergantung dalam memperoleh realitasnya oleh diri kita sendiri serta dihasilkan oleh pikiran dalam wilayah aksi fenomenal. Sementara wujud eksternal dicirikan oleh eksistensinya di luar diri manusia, tetapi dalam dirinya sendiri di dunia eksternal yang independen dari mental kita.

Berdasarkan ilustrasi di atas, gagasan korespondensi (*al-muthabaqah*) yang dipakai dalam teori ilmu *Hushuli* adalah bahwa eksistensi mental tak pernah identik dengan eksistensi eksternal kecuali keidentikan formal saja, yang disebut unifikasi fenomenal-epistemik, karena jika hal ini tidak ada, maka tidak akan ada kemungkinan “komunikasi” antara pikiran manusia dengan dunia realitas. Konsekuensi logis gagasan korespondensi (*al-muthabaqah*) adalah mutlak berurusan dengan penetapan kriteria pernyataan logis atau proposisi yang dapat dihukumi benar atau salah.

Jadi, ilmu *Hushuli* atau pengetahuan dengan korespondensi, ditandai oleh keterlibatan dua objektifitas,

yaitu objek subjektif yang esensial dan objek objektif yang aksidental. Objek subjektif terletak dalam pikiran sebagai esensi yang diperlukan oleh pengetahuan, sedang objek objektif terletak di luar konsepsi yang terletak di alam eksternal, dan merupakan rujukan objektif pengetahuan tersebut. Objek yang pertama disebut “objek yang hadir”, dan objek yang kedua disebut “objek yang tak hadir”, yang realitasnya terpisah dari realitas pikiran subjek yang mengetahui. Objek subjektif memainkan peran representasi perantara dalam pencapaian suatu pengetahuan melalui konseptualisasi, yakni menyuguhkan realitas objek eksternal ke dalam pikiran subjek yang mengetahui. Ilmu *Hushuli* dengan kata lain adalah pengetahuan di mana terdapat dua jenis objek, yaitu objek internal yang bersifat esensial dan imanen, dan objek eksternal yang bersifat aksidental dan transitif yang di antara kedua objek tersebut harus ada hubungan korespondensi.

Oleh karena hubungan korespondensi kedua objek bersifat aksidental, maka dalam ilmu *Hushuli* akan terjadi dualisme logis, yaitu kebenaran dan kesalahan atau kekeliruan. Artinya, jika objek subjektif-esensial benar-benar berkoresponden dengan objek objektif-aksidental, maka pengetahuan manusia mengenai dunia eksternal adalah benar, akan tetapi jika tidak terjadi korespondensi di antara keduanya, maka pengetahuan manusia itu salah. \

Melalui kriteria korespondensi tersebut, ilmu *Hushuli* memiliki kemungkinan benar dan juga ada kemungkinan salah, jika tidak memenuhi persyaratan-persyaratan yang layak. Hal ini tidak berlaku dalam ilmu *Hudluri* atau pengetahuan dengan kehadiran, sebab jenis pengetahuan ini

tidak mempunyai kaitan dan hubungan apa-apa dengan korespondensi, sehingga tidak ada kemungkinan untuk menjadi salah. Apabila tidak ada kerentanan terhadap kesalahan, maka tidak ada pula makna bagi kebenaran. Dualisme kebenaran dan kesalahan hanya berlaku dalam perlawanan yang layak dimana kemungkinan salah satu pihaknya merupakan tolok ukur bagi kemungkinan pihak lain.

1. Eksistensi Ilmu *Hushuli*

Mulla Sadra dalam membahas bangunan epistemologinya diawali dengan penjelasan tentang adanya dua unsur wujud, yaitu *maddah*¹⁸ (materi) dan *shurah*¹⁹ (bentuk) yang keduanya merupakan satu kesatuan tak terpisahkan dalam suatu realitas yang menjadi objek pengetahuan. Mulla Sadra berpendapat bahwa pengetahuan manusia berdasarkan eksistensinya ada dua macam, yaitu: eksistensi eksternal (*al-wujud al-khariji wa al-'aini*) dan eksistensi internal (mental) (*al-wujud al-zihni*). Eksistensi mental (internal) yaitu kemampuan jiwa untuk mewujudkan suatu objek eksistensi eksternal dalam bentuk visual ke dalam eksistensi internal (mental) yang bukan berbentuk visual

¹⁸*Maddah* adalah materi yang membentuk alam persepsi inderawi (Armstrong, 1996: 164). Sesuatu yang bersifat fisik, bukan mental, sosok bukan spiritual yang menjadi dasar dari alam dunia (Sheikh, 1970: 191).

¹⁹*Shurah* adalah bentuk lahiriyah suatu entitas yang menyembunyikan makna batiniyahnya (Armstrong, 1996: 263). Esensi suatu benda yang menyatu dengan materi pertama, dia merupakan dasar yang menyebabkan materi pertama menjadi aktual dalam berbagai benda. Tanpa materi (*maddah*) dan bentuk *shurah*, alam ini tidak akan menjadi sesuatu yang konkrit (Sheikh, 1970: 68).

(Sadrā, 1981, Jld 1: 166). Status wujud mental (internal) berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal. Oleh sebab itu, ketika sesuatu menjadi objek pengetahuan, ia memperoleh suatu jenis wujud baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru (Rahman, 1975: 210).

Berdasarkan pemikiran di atas, Mulla Sadra membagi ilmu dari segi metode memperolehnya menjadi dua model, yaitu ilmu *Hushuli* dan ilmu *Hudluri*. Ilmu *Hushuli* ialah ilmu yang diperoleh melalui upaya praktis manusia dengan menggunakan indera, akal (rasionalisasi), dan melalui informasi *wahyu*. Sedangkan ilmu *Hudluri* diperoleh manusia melalui penghayatan spiritual. Perbedaan proses perolehan ini, kecuali berbeda dalam nama, juga mengakibatkan perbedaan eksistensinya. Ilmu *Hushuli*, karena peran manusia yang aktif dan proaktif, disebut juga dengan '*ilm al-muktasabah*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui usaha, dalam arti aktifitas berfikir. Ilmu ini bisa digambarkan manusia secara deskriptif, dan kebenarannya lebih objektif dan logis. Hal ini berbeda dengan ilmu *Hudluri* yang diperoleh manusia tidak dengan usaha mencari atau meneliti, tetapi semata-mata atas dasar penyucian jiwa dan anugerah Tuhan (*hidayah, taufiq, ilham*) secara langsung. Oleh sebab itu, ilmu jenis ini disebut ilmu dengan "kehadiran", dan karena didasarkan pada kesadaran dan pengalaman rohani, maka kebenarannya bersifat individual yang subjektif, dan kadang tidak rasional.

Jadi, ilmu *Hushuli* adalah pengetahuan yang eksistensinya tidak secara langsung tersebar atau tersaksikan oleh subjek, tetapi subjek menangkapnya melalui perantara, yang secara teknis disebut sebagai bentuk (*form, shurah*), atau konsep mental, sehingga dikatakan bahwa ilmu *Hushuli* adalah pengetahuan yang didapat lewat perantara atau santiran konseptual. Ilmu *Hushuli* di tandai oleh keterlibatan pengertian ganda objektifitas, yakni objek subjektif dan objek objektif yang terletak di luar tatanan konsepsi yang menjadi rujukan objektif pengetahuan tersebut. Lebih jelasnya, bahwa dalam ilmu *Hushul* ada dua jenis objek, yaitu objek internal dan objek eksternal yang hubungan antara keduanya adalah hubungan korespondensi.

Mengenai eksistensi ilmu *Hushuli*, dalam kitab *al-Asfar* (1981, jld 1 dan 2) Mulla Sadra mengelompokkan secara garis besar menjadi empat macam, yaitu:

1. Ilmu *Thabi'iyat* (Fisika), yaitu ilmu yang diperoleh lewat penelitian empiris yang berhubungan dengan segala sesuatu yang menyangkut dunia fisik, seperti benda mati (*jamad*), mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia secara biologis.
2. Ilmu *Ilahiyyat* (Metafisika), yaitu ilmu yang diperoleh lewat penalaran logis, perasaan batin, maupun pemahaman terhadap sumber agama (al-Qur'an, Hadis, dan perkataan para *Imam* yang meliputi tiga hal. Pertama, menyangkut realitas ontologis, baik materi maupun forma, termasuk kajian jiwa manusia yang begitu dominan. Kedua, realitas meta-empiris

- (*'alam al-gaib*), seperti surga, neraka, kenabian dan sebagainya. Ketiga, Tuhan sebagai puncak *'alam gaib*.
3. Ilmu *Mantiq* (Logika), yaitu ilmu yang mengkaji tentang kaidah-kaidah berfikir yang benar, sehingga menghasikan pada kesimpulan yang benar, terhindar dari kesalahan berfikir, atas dasar argumentasi yang benar pula. Hal ini berarti kajiannya membicarakan cara penyimpulan, analogi, dan juga dalam membuat definisi yang benar serta cara mengajukan argumentasi yang benar.
 4. Ilmu *Riyadliyyat* (Matematika), yaitu ilmu yang membahas tentang konsep pikiran yang berkaitan dengan demensi dunia fisik, tetapi bukan tentang materinya yang meliputi ilmu tentang bilangan, ukuran, ruang, dan termasuk teori gerak.

Pembagian ini nampaknya memiliki kemiripan dengan pembagian ilmu oleh Ibn Sina, di mana ilmu dibagi kepada kosmologi, metafisika, jiwa, fisika, logika, dan *wahyu*. Bedanya Ibn Sina menempatkan jiwa sebagai kajian khusus, sedangkan oleh Mulla Sadra dimasukkan pada kajian metafisika (Nasr, 1985: 24-42).

Ilmu dari segi penilaian dan penetapan hukum dapat di bagi menjadi dua macam, yaitu: *tashawwur* (konsepsi) dan *tashdiq* (konfirmasi). Keduanya berbeda baik dari segi substansi maupun efek yang muncul. Konsepsi merupakan ilmu yang bebas dari segala bentuk penilaian salah dan benar, sehingga pada dasarnya kita

tidak dapat menegaskan salah atau benar dari konsep-konsep yang hadir pada mental.

Konsepsi mental terbagi ke dalam beberapa bagian:

- a. Konsepsi yang tidak memiliki relasi dan bersifat independen, seperti konsepsi tentang manusia, hewan, dan sebagainya.
- b. Konsepsi yang memiliki diferensia (*fashl*), seperti manusia adalah hewan rasional.
- c. Konsepsi yang memiliki relasi perintah seperti, pukullah, pergilah, dan sebagainya.
- d. Konsepsi yang memiliki relasi berita seperti, Zaid berdiri, terjadi konsepsi tentang Zaid, berdiri, dan relasi diantara keduanya.

Sedangkan *Tashdiq* (konfirmasi) adalah ilmu yang didasarkan penilaian salah dan benar terhadap relasi yang terjadi, atau kemungkinan aktualisasinya dan ketidakmungkinan aktualisasinya dengan melalui korespondensi.

Ilmu dari segi kebutuhan manusia dibagi menjadi dua macam, yaitu; a) ilmu *Dlaruri* (keharusan), dan b) ilmu *Iktisabi* (proses). Ilmu *Dharuri* (keharusan) adalah ilmu yang terhasikan bukan melalui proses berfikir dan mengkonsepsi, akan tetapi hadir secara langsung, seperti gambaran kita tentang sesuatu, tidak mungkinnya bergabung dua hal yang bertentangan, universal lebih luas dari parsial, satu merupakan setengah dari dua dan sebagainya.

Ilmu *Dlaruri* ini terbagi lagi ke dalam beberapa bagian:

- a. *Al-Awwaliyyat* (permulaan), yaitu aksioma yang diperoleh akal tanpa bantuan sesuatu yang eksternal darinya, seperti tidak mungkinnya bersatu dua hal yang bertentangan.
- b. *Al-Musyahadat* (penyaksian), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan penilaian akal dengan bantuan indera dan tidak cukup hanya pengkonsepsian dua bagian dengan relasi diantaranya.
- c. *At-Tajribiyyat* (eksperimental), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan bantuan eksperimen, seperti air menguap ketika dipanaskan, dan sebagainya.
- d. *Al-Hadasiyyat* (analisa), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan analisa, seperti cahaya rembulan berasal dari cahaya matahari.
- e. *Al-Fithriyyat* (fitrah), yaitu aksioma yang didapat melalui bantuan perantara yang jika perantara tersebut hadir dalam mental maka hadirilah aksioma ini, seperti lima setengah dari sepuluh.

Sedangkan ilmu *Iktisabi* (proses) atau *Nazari* (pemikiran), merupakan ilmu yang diperoleh berdasarkan hasil proses berfikir, seperti rotasi bumi mengelilingi matahari, tingkat getaran gelombang suara dan sebagainya. Ilmu *Iktisabi* sendiri terbagi ke dalam dua bagian dasar, yaitu:

- a. *At-Tashawwur al-Kasbi* (konsepsi proses), yaitu

konsepsi yang didasarkan pada dua unsur utama, yaitu *hadd* (batasan substansial) dan *rasm* (batasan aksidental).

- b. *At-Tashdiq al-Kasbi* (penilaian proses), yaitu penilaian terhadap konsepsi yang didasarkan pada *qiyas* (silogisme), *istiqra'* (sampling), dan *tams'il* (permisalan).

Ilmu dari segi efek eksternal munculnya menurut Mulla Sadra di bagi menjadi dua macam, yaitu; a) ilmu *Fi'li* (aktif) dan b) ilmu *Infi'ali* (pasif). Ilmu aktif yaitu ilmu yang pada dirinya terdapat sebab sempurna yang berupa eksistensi di dalam mental dengan eksistensi akibat eksternal, seperti ketika seseorang yang memiliki ilmu ini melihat secara eksternal seseorang yang berdiri di atas atap dan dikonsepsi-kan bahwa dia terjatuh, maka segera orang tersebut terjatuh. Sedang ilmu pasif merupakan kebalikan dari ilmu aktif, yaitu ilmu yang tidak memiliki sebab sempurna di dalam dirinya, seperti seorang arsitek yang menggambarkan di dalam mentalnya sebuah bangunan yang hanya terbangun di dalam mentalnya saja tanpa pengaruh eksternal langsung (Al-Walid, 2005: 105-109).

Mulla Sadra dalam kitabnya yang lain, yaitu *Iksir al-'Arifin* (1984: 4) juga membagi eksistensi ilmu *Hushuli* dari segi jenisnya secara lebih rinci menjadi tiga, yang terdiri dari ilmu *Aqwal*,²⁰ ilmu *Af'al*,²¹ dan ilmu

²⁰ Ilmu *Aqwal* adalah ilmu yang terkait dengan perkataan dan berhubungan dengan suara yang memiliki huruf, sehingga mempunyai suatu makna yang

Ahwal.²² Ilmu *Aqwal* dikelompokkan kepada (a) yang bersifat umum dan (b) yang bersifat khusus. Ilmu yang bersifat umum dibagi lagi kepada tiga bagian, sesuai dengan ada tidaknya makna yang dikandung. Pertama, terkait dengan suara yang memiliki huruf. Kajiannya mencakup tentang benda mati, hewan, binatang, manusia dewasa, anak-anak dan sebagainya. Kedua, ilmu yang terkait dengan huruf berdasarkan suara atau kondisi yang diperoleh. Ketiga, perkataan utuh sehingga memiliki suatu makna khusus, baik makna yang sempurna (*tam*) maupun yang tidak sempurna (*naqis*). Makna sempurna dibagi lagi kepada yang bersifat berita (*khabari*) dan perintah (*insya'i*).

Ilmu *Aqwal* yang bersifat khusus ialah ilmu yang hanya dipahami melalui ketrampilan khusus, atau orang tertentu saja. Ilmu ini terbagi kepada tiga jenis, yaitu: (a) ilmu musik, yaitu ilmu yang menyangkut nada dan tingkat-an suara; (b) ilmu kebahasaan yang mencakup *ma'ani* (ilmu tentang cara memahami makna suatu kata secara mendalam), *bayan* (ilmu tentang cara menguraikan makna suatu kata secara mendalam) dan *badi'* (ilmu

sempurna (*tam*) maupun yang tak sempurna (*naqis*). Juga ilmu yang dapat dipahami dengan keterampilan khusus, seperti ilmu musik, ilmu sastra bahasa (*balaghah*) yang meliputi ilmu *ma'ani*, *bayan*, *badi'*, dan logika (Sadra, 1974: 6).

²¹ Ilmu *Af'al* adalah ilmu yang terkait dengan perbuatan atau keterampilan anggota tubuh dan indera, seperti pertukangan, pertanian, bangunan, dan juga ilmu tulis menulis, riset, manajemen, politik, *mu'a>malah*, ilmu *thariqah*, dan ilmu agama (Sadra, 1974: 7-8).

²² Ilmu *Ahwal* atau *Afkar* adalah ilmu yang terkait dengan aktifitas perenungan dan berfikir, seperti ilmu tentang definisi (*hudud*), argumentasi (*burhan*), ukuran, bilangan, kimia, astronomi, biologi, dan kedokteran (Sadra, 1974: 8-9).

tentang cara menyusun kata yang penuh makna), dan (c) ilmu logika yang mengkaji tata aturan berfikir, sehingga dapat diukur mana berfikir yang benar dan salah. (Sadrā, 1984: 6).

Kelihatannya Mulla Sadra menempatkan logika pada dataran tinggi ilmu, sehingga dijadikan sebagai ilmu khusus yang hanya difahami oleh orang tertentu. Hal ini terkait dengan perannya sebagai alat menemukan dan merumuskan kebenaran. Jika dikaitkan dengan silang pendapat mengenai posisi logika yang terpolarisasi kepada tiga pandangan, yaitu boleh secara mutlak, tidak boleh secara umum, dan boleh untuk kalangan tertentu saja (*jawaz li kamil al-qarīhah*), Mulla Sadrā berada pada kelompok ketiga.

Menurut Mulla Sadra (1984: 7-8), ilmu *A'mal* terbagi kepada empat macam, yaitu:

1. Ilmu yang terkait dengan ketrampilan anggota tubuh dan indera, seperti pertukangan, pertanian, bangunan dan lain-lain.
2. Ilmu tentang tulis menulis, pembuatan kimia, ilmu tentang kelompok-kelompok masyarakat, ilmu tentang riset dan sebagainya.
3. Ilmu yang terkait dengan manajemen kehidupan sebagai upaya melanjutkan kehidupan individual dan komunal, dan penegakan urusan agama, serta ilmu kebahagiaan akhirat (*mu'amalah*), seperti *nikah*, *thalaq*, politik, *qishas* dan sebagainya.
4. Ilmu yang menyangkut dengan penyempurnaan perilaku

(*akhlaq*), dan peningkatan kualitas diri dengan melakukan perbuatan yang mulia dan menepis tindakan tercela. Bidang ini disebut Mulla Sadra dengan ilmu *thariqah* dan agama.

Mulla Sadra selanjutnya (1984: 7-8), membagi ilmu *Ahwal* atau *Afkar* juga menjadi empat kategori, yaitu:

1. Ilmu tentang definisi (*hudud*) dan argumentasi (*burhan*). Ilmu *hudud* berfungsi untuk menggambarkan suatu objek secara benar dan rasional. Ilmu *burhan* berfungsi untuk menguraikan argumentasi kebenaran suatu objek atau pernyataan. Ilmu ini disebut *burhan* karena kebenarannya dapat dibuktikan secara demonstratif.
2. Ilmu yang menyangkut dengan ukuran, bilangan dan kimia *mufasilah* serta pembagian dan tingkatannya, yaitu panjang, lebar, tinggi, dan dalam.
3. Ilmu yang menyangkut dengan kimia *muttasilah*, seperti garis, luas, dan jisim serta pembagiannya. Termasuk di dalamnya ilmu perbintangan (astronomi) yang mengadakan kajian pada gerakan bintang-bintang dan planet-planet. Melalui kajian Astronomi, lahir ilmu baru, yaitu ilmu *nujum* atau ilmu *ta'bir*.
4. Ilmu yang menyangkut dengan biologi dan kedokteran serta kajian yang menyangkut benda padat, tumbuhan dan hewan, termasuk manusia.

Penjabaran tentang eksistensi ilmu *Hushuli* dari segi jenisnya ini murni pandangan Mulla Sadra, karena tidak diketahui pembahasan jenis ilmu seperti tersebut pada pemikiran tokoh sebelumnya, baik dari para filosof maupun sufi Muslim yang mendahuluinya.

2. Sumber Ilmu *Hushuli*

Mengenai sumber ilmu *Hushuli*, Mulla Sadra dalam kitab *Iksir al-'Arifin* (1984: 133) membagi kepada sumber *'aqliyyah* dan sumber *syar'iyah*. Sumber *'aqliyyah* ialah ilmu yang diperoleh dengan penyelidikan indera dan akal, sedangkan *syar'iyah* diperoleh melalui informasi *wahyu*. Ilmu *syar'i* terdiri dari dua macam, yaitu ilmu *Ushul* dan ilmu *Furu'*. Ilmu *Ushul* terdiri dari ilmu Tauhid, risalah, kitab-kitab kenabian, *Imamah*, dan ilmu tentang *ma'ad* (akhirat). Ilmu *Furu'* terdiri dari ilmu tentang fatwa-fatwa, putusan-putusan, undang-undang, pernikahan, dan lain sebagainya. Ilmu *'aqli* juga terdiri dari ilmu *ushul* dan ilmu *furu'*. Ilmu *ushul*-nya ada yang bersifat *nazariyah* (pemikiran), yaitu ilmu *ilahiyyat*, ilmu *riyadliyyat*, dan ilmu *thabi'iyat*, dan ada yang bersifat *'amaliyyah*, yakni ilmu untuk mendidik akhlak (*tahzib al-akhlaq*), ilmu mengatur rumah tangga, dan ilmu untuk mengatur masyarakat. Sedang ilmu *furu'*-nya banyak sekali jumlahnya, seperti ilmu menjahit pakaian, ilmu pertukangan, dan lain sebagainya.

Klasifikasi sumber ilmu *Hushuli* Mulla Sadra ini memiliki kemiripan dengan pendapat Imam al-Gazali, yang membagi ilmu kepada *syar'iyah*, yaitu ilmu yang

diperoleh melalui para Nabi, dan ilmu *'aqliyyah*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui intelek manusia semata (Al-Gazali, tt., Jld 1: 72-74).

3. Metode Memperoleh Ilmu *Hushuli*

Suhrawardi berpendapat bahwa ilmu *Hushuli* dapat diperoleh lewat dua sarana, yakni: pertama, observasi empiris yaitu memaksimalkan fungsi inderawi yang dimiliki manusia, dia akan mampu menangkap dan menggambarkan segala objek inderawi (*mahsusat*) sesuai dengan pembenaran panca indera melihat, mendengar, merasa, meraba, dan mencium. Kedua, observasi rasional melalui daya berpikrit, yaitu upaya merasionalisasi objek rasio dalam bentuk konsep metafisik (*ma'qulat*) secara silogistik, yakni menarik kesimpulan dari hal-hal yang diketahui pada hal-hal yang belum diketahui (Drajad, 2005: 135).

Mulla Sadra sebagai pemikir pasca Suhrawardi dalam konsep epistemologi ilmu *Hushuli*, terutama mengenai metode memperoleh ilmu pada satu sisi ada kemiripannya dengan Suhrawardi, tetapi pada sisi lain memiliki perbedaan yang mendasar. Bagi Mulla Sadra metode *Hushuli* adalah metode memperoleh ilmu melalui upaya sengaja, sesuai dengan alat yang digunakan manusia yang pada dasarnya ada dua metode, yaitu: metode *naqli* dan metode *'aqli*. Metode *naqli* adalah cara memperoleh ilmu berdasarkan informasi yang berasal dari sumber agama, yaitu al-Qur'an, Hadis dan perkataan orang-orang suci atau para *Ima>m*, terutama Imam 'Ali

ibn Abi Thalib Kw. Pendapat ini sejalan dengan tradisi ilmu tradisional umat Islam dari kalangan *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah*.

Penjelasan lebih lengkap mengenai dua macam metode ilmu *Hushuli* dalam memperoleh pengetahuan adalah sebagai berikut:

1) Metode *Naqli*

Al-Qur'an selain mengilhami munculnya ilmu-ilmu keagamaan seperti *nahwu, sharaf, balagah, tafsir, Hadis, fiqh* dan *ushul fiqh*, ilmu Kalam, sejarah, *mantiq*, dan sebagainya, al-Qur'an juga mengisyaratkan ilmu-ilmu kealaman yang kini telah bermunculan dan berkembang, antara lain :

- a. Kosmologi, al-Qur'an mengisyaratkan antara lain tentang proses dasar pembentukan alam semesta dan komposisi planet dan jagad raya (QS. 41: 11–12), orbit matahari dan bulan (QS. 21: 33 dan QS. 36: 40), isyarat manusia dapat menembus langit (QS. 55: 33).
- b. Astronomi, ayat al-Qur'an yang meyinggung antara lain tentang: langit dan bumi tak bertiang (QS. 13: 2-3, QS. 79: 28), keteraturan dan keseimbangan (QS. 14: 33, QS. 55: 5), gerakan benda-benda samawi yang ada dalam garis edarnya (QS. 36: 38-40, QS. 10: 5–6).
- c. Fisika, al-Qur'an meyinggung tentang sifat cahaya bulan dan matahari (QS. 25: 61, QS. 10: 5-6), fungsi cahaya dalam berbagai medan (QS. 57: 13, QS. 66: 8, QS. 9: 32), tenaga panas atau kalor (QS. 18: 96,

- QS. 13: 17, QS. 55: 35), tenaga listrik (QS. 2: 19-20, QS. 13: 12-13).
- d. Matematika, al-Qur'an menyinggung tentang pengetahuan angka-angka (QS. 18: 11-12, QS. 18: 9), perkalian dan perhitungan bilangan (QS. 19: 84, QS 19: 94 – 95).
- e. Geografi, al-Qur'an menyinggung tentang fungsi gunung yang mengokohkan gerakan bumi dan mempertahankan dalam posisi mantap (QS. 27: 61, QS. 16: 15), kegunaan hutan dan tumbuhan (QS. 27: 60, QS. 16: 10), pergantian musim (QS. 10: 5–6), air tawar dan asin menjadi satu dan tetap berpisah di lautan lepas (QS. 25: 53).
- f. Zoologi, al-Qur'an menyinggung tentang proses pembiakan binatang (QS. 53: 45-46, QS. 43: 12, QS. 6: 142-144), masyarakat binatang (QS. 6: 38), perilaku binatang lebah, laba-laba, semut dan burung (QS. 16: 68-69, QS. 29: 41, QS. 27: 18) (Baiquni, 1996: 29-40).

Al-Qur'an menganjurkan manusia untuk memperhatikan alam raya, langit, bumi, lautan dan sebagainya, agar manusia mendapat manfaat ganda, yakni: 1) Menyadari kebesaran dan keagungan Tuhan, dengan ini manusia akan lebih beriman dan mempunyai pedoman hidup dalam menjalankan segala aktifitasnya, 2) Memanfaatkan segala sesuatu untuk membangun dan me-makmurkan bumi di mana dia hidup. Tuhan telah memilih manusia sebagai *khalifah* di bumi dengan dibekali indra, akal, hati dan pedoman

wahyu (al-Qur'an) dan penjelasannya (as-Sunnah). Manusia dengan indra dan akalnya dapat memperhatikan fenomena alam yang dapat diteliti dan diobservasi, sehingga didapati bermacam-macam informasi ilmu. Manusia dengan akal dan hatinya juga dapat mengkaji rahasia-rahasia al-Qur'an yang telah banyak menyinggung berbagai ilmu yang akan hadir di masa yang akan datang demi kemakmuran manusia.

Al-Qur'an sesungguhnya menyediakan kemungkinan yang sangat besar untuk dijadikan sebagai cara berfikir atau metode memperoleh ilmu yang dinamakan paradigma al-Qur'an. Paradigma al-Qur'an untuk perumusan teori adalah pandangan untuk menjadikan postulat normatif agama (al-Qur'an dan as-Sunnah) menjadi teori untuk mendapatkan ilmu. Seperti diketahui, ilmu didapatkan melalui konstruksi pengalaman sehari-hari secara terorganisir dan sistematis. Oleh sebab itu, norma agama sebagai pengalaman manusia juga logis dapat dikonstruksikan menjadi metode memperoleh ilmu. Pengembangan eksperimen-eksperimen ilmu pengetahuan yang berdasar pada paradigma al-Qur'an jelas akan memperkaya khasanah ilmu pengetahuan umat manusia. Kegiatan itu mungkin akan menjadi tambahan baru bagi munculnya ilmu-ilmu *alternative*. Jelaslah bahwa premis-premis normative al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi teori-teori empiris dan rasional. Sebab proses semacam ini pula yang ditempuh dalam perkembangan ilmu-ilmu modern yang kita kenal sekarang ini. Berangkat dari ide-ide normatif,

perumusan ilmu-ilmu dibentuk sampai kepada tingkat yang empiris (Kuntowijoyo, 2004: 31).

Al-Qur'an maupun as-Sunnah berasal dari sumber yang satu dan perbedaan antara keduanya hanyalah dalam bentuk, bukan dalam isi serta dalam kepastian bagaimana keduanya di gunakan. Sistematika yang digunakan al-Qur'an dalam menyajikan kandungannya tidak sama dengan yang digunakan dalam penyusunan buku-buku ilmiah. Buku-buku ilmiah dalam menjelaskan satu masalah dibahas dengan satu metode tertentu serta dibagi menjadi bab-bab dan pasal-pasal. Model ini tidak terdapat dalam al-Qur'an yang menerangkan banyak persoalan induk secara silih berganti. Al-Qur'an dalam menerangkan masalah-masalah yang merupakan bidang kajian filsafat dan metafisika, tidak menggunakan istilah filsafat dan logika, termasuk juga dalam bidang politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan (Aly, 1999: 35).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan. Kemajuan ilmu tidak hanya dinilai dengan apa yang dipersembahkan kepada masyarakat, tetapi juga diukur dengan terciptanya suatu iklim yang dapat mendorong kemajuan ilmu. Al-Qur'an telah menciptakan iklim tersebut dengan menjadikan ilmu sebagai bentuk kesadaran muslim yang amat sentral, yang menengahi antara iman dan amal. Para ulama dalam hal ini, sering mengemukakan perintah Allah SWT, langsung maupun tidak langsung kepada manusia untuk berpikir, merenung, menalar dan

sebagainya. Banyak sekali seruan dalam al-Qur'an kepada manusia untuk mencari dan menemukan kebenaran dikaitkan dengan peringatan, gugatan atau perintah supaya dia berpikir, merenung dan menalar (Shihab, 1994: 42). Pada masa sekarang kita temukan banyak orang yang mencoba menafsirkan beberapa ayat-ayat al-Qur'an dalam sorotan pengetahuan ilmiah modern. Tujuan utamanya adalah untuk menunjukkan mu'jizat dalam lapangan keilmuan, untuk menyakinkan orang-orang non muslim akan keagungan dan keunikan al-Qur'an, serta untuk menjadikan kaum muslim bangga memiliki kitab agung seperti itu (Ghulsyani, 1986: 137-138).

Terkait dengan metode *naqli* dalam memperoleh ilmu *Hushuli*, Mulla Sadra (1984: 33-34) menyatakan sebagai berikut:

واما القرآن ففيه عظام العلوم الربوبية كان يتعلم بها نبي
الله صلى الله عليه وآله لقوله تعالى: وعلمك ما لم تكن
تعلم وكان فضل الله عليك عظيما

(Al-Qur'an di dalamnya terdapat pokok-pokok ilmu ketuhanan, di mana Nabi Allah Muhammad (semoga rahmat Allah tercurah kepadanya dan keluarganya) mempelajarinya, sebagaimana firman Allah SWT: "Allah telah mengajarkan ilmu kepadamu yang belum kamu ketahui sebelumnya, dan itu merupakan anugerah Allah yang besar kepadamu").

Metode *naqli* pada dasarnya menempatkan *wahyu* sebagai sumber ilmu dan juga sebagai metode memperoleh ilmu. Bagi setiap Muslim, penerimaan *wahyu* merupakan suatu keyakinan yang niscaya, karena prinsip ini dijadikan sebagai salah satu dari enam *arkan al-iman*. Penerimaan *wahyu* ini menurut Mulla Sadrā bukanlah sekedar opini teoritis irrasional, melainkan sebuah kebenaran yang dapat dibuktikan dengan logika. Penerimaan terhadap otoritas *wahyu* memiliki dampak yang signifikan terhadap kehidupan praktis, seperti penerimaan *naqli (wahyu)* sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan. Termasuk sumber ilmu, kecuali al-Qur'an adalah hadis dan perkataan para Imam, khususnya 'Ali ibn Abi Thalib dengan bukunya *Nahj al-Balagh*. Penolakan *naql (wahyu)* sebagai sumber ilmu pengetahuan dipandang sebagai tindakan yang tidak sejalan dengan ajaran agama Islam (Sadrā, 1984: 486).

Mulla Sadra dalam kitab *al-Masail al-Qudsiyah* (tt.: 79) mengomentari mereka yang menolak *naql (wahyu)* sebagai sumber dan metode memperoleh pengetahuan sebagai kelompok yang mendapatkan cobaan dan malapetaka yang dahsyat dengan ungkapan sebagai berikut:

إن هذه الأفة العظيمة والداهية الشديدة إنما لحقت عقول
هؤلاء المتفكرين لإعتمادهم طول العمر على طريقة
البحث والجدل وعدم مراجعتهم إلى طريقة أهل الحق وهي

التأمل في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله بقلب صاف عن نقوش الأفكار المتبدعة.

(Sesungguhnya cobaan yang besar dan malapetaka yang dahsyat ini menimpa kepada otak para ahli pikir, karena mereka sepanjang umurnya hanya berpegang kepada metode diskursif dan perdebatan. Mereka tidak merujuk kepada metode para ahli kebenaran, yaitu menghayati apa yang terkandung di dalam kitab Allah dan sunnah nabi-Nya (semoga rahmat Allah tercurah kepadanya dan keluarganya) dengan hati yang jernih dari berbagai bentuk pemikiran ahli bid'ah).

2) Metode 'Aqli

Mulla Sadra (1981, jld 3: 360-361) dalam bahasan metode 'aqli ini menulis sebagai berikut:

إعلم أن أنواع الإدراك أربعة: إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل. فالإحساس إدراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والتمى والوضع والكيف والكم وغير ذلك. والتخيل أيضا إدراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لايتخيل إلا ما أحس به ولكن في حالي حضور مادته وعدمها. والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا

يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره،
لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتعقل هو إدراك
للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر.

(Ketahuilah bahwa pencerapan (*idrak*) ada empat jenis; Pertama, *ihsas*, yaitu pengamatan terhadap suatu benda yang nampak bagi pencerap dalam kategori tertentu secara inderawi, sehingga dapat diukur dengan kategori di mana, kapan, posisi, kualitas, kuantitas, dan sebagainya. Kedua, *takhayyul*, yaitu pengamatan terhadap suatu benda beserta kategori-kategori tersebut, karena imajinasi tidak bisa menggambarkan, kecuali dengan apa yang dirasakan indera dalam keadaan hadirnya benda tersebut ataupun tidak. Ketiga, *tawahhum*, yaitu pengamatan terhadap sebuah objek yang non inderawi, tetapi dapat ditangkap oleh akal, meskipun tidak bisa digambarkan secara keseluruhan, bahkan masih disandarkan kepada sebagian persepsi inderawi tanpa lainnya, sehingga mengarah kepada objek yang bersifat singular. Keempat, *ta'qqul*, yaitu pengamatan rasional terhadap suatu benda dari segi esensinya saja, bukan dengan dimensi yang lain (Sadra, 1981, Jld 3: 360-361).

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa metode *'aqli* dalam memperoleh ilmu *Hushuli* menurut Mulla Sadra ada empat macam, yaitu *ihsasi* (persepsi), *takhayyul* (imajinasi), *tawahhum* (estimasi),

dan *'aqli ta' aqquli* atau disebut dengan konsepsi atau inteleksi.

a. *'Aqli Ihsasi* (Persepsi)

Mulla Sadra berpendapat bahwa pengetahuan *Hushuli* dapat diperoleh melalui pemberdayaan akal dengan perantara pengamatan empiris (*'aqli ihsasi*), melalui *external sense* dan *internal sense* yang disebut dengan persepsi. Persepsi adalah hasil pengamatan secara empiris (*ihsasi*) yang dengannya manusia mampu memperoleh pengetahuan.

Rahman (1975: 221-229) dalam konteks ini menulis bahwa manusia menurut Mulla Sadra, melalui persepsi bisa mengadakan dua pendekatan dengan daya yang terdapat dalam diri manusia, yaitu:

- 1) Penangkapan dari luar (*external sense*) melalui persepsi, yaitu pencerapan terhadap suatu objek dengan menggunakan indera, seperti mata melihat, telinga mendengar dan sebagainya. Ketika mata melihat sesuatu, maka informasi tersebut masuk kepada otak manusia melalui indera bersama. Menurut Mulla Sadra, persepsi merupakan sebuah daya (*quwwah*) yang mampu menerima seluruh kesan dari kelima indera eksternal. Melalui pengamatan seseorang akan mampu memperoleh ilmu empiris (*ihsasi*). Misalnya, ketika seorang meraba sesuatu, dan ia merasakan panas, maka ia memperoleh pengetahuan tentang “panas”, karena di dalam persepsi terdapat hubungan yang signifikan di

antara jiwa dan organ atau fakultas indera.

Mulla Sadra (1343 H.: 505-506) dalam konteks ini menulis sebagai berikut:

فانظر إلى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس
التي هي آلة الإدراك فأولها حاسة اللمس وإنما خلقت
لك حتى إذا مستك نار محرقة أو سيف جارح تحس به
وتهرب منه.

(Perhatikanlah urutan kebijaksanaan Allah dalam menciptakan panca indera yang menjadi sarana mempersepsi; pertama, indera peraba, Allah telah menciptakan indera peraba untukmu sehingga ketika api yang panas atau pedang yang tajam menyentuhmu, maka engkau akan merasa dan engkau akan menghindar darinya).

Mulla Sadra selanjutnya dalam hal ini menjelaskan sebagai berikut: “Anda mungkin mengatakan bahwa fakultas penglihatan adalah mata, organ yang mampu memahami objek yang dapat diindera, kemudian ia mentransmisikan apa yang telah difahaminya melalui hubungan yang ada antara ia dan diri Anda, dan karenanya, Anda memperoleh kesadaran akan sesuatu yang (secara aktual) telah difahami oleh fakultas penglihatan tersebut. Berdasarkan kasus ini kita akan bertanya: “Setelah ditransmisikan kepada Anda, apakah Anda memahami lagi objek yang terlihat seperti yang dipahami atau tidak”? Jika Anda mengatakan “ya”,

maka dalam kasus persepsi Anda adalah suatu hal, dan persepsi pada organ Anda adalah hal lain. Tetapi jika Anda mengatakan bahwa tidak memahami atau mendengar atau merasakan kenikmatan dan kesengsaraan Anda, karena pengetahuan yang dilihat mata, yang didengar telinga, yang dilalui kaki, dan yang ditangkap tangan Anda tidaklah identik dengan penglihatan, pendengaran, jalan dan penangkapan. Lebih-lebih pengetahuan kita tentang rasa lapar, atau rasa nikmat atau sengsara orang lain identik dengan rasa lapar, nikmat atau sengsara kita” (Sadrā, 1981, Jld 4: 224). Berdasarkan kutipan ini organ-organ fisik diperlukan untuk persepsi indera, tetapi hanya berkat fakta eksidental manusia memperoleh ilmu-ilmu inderawi.

- 2) Penangkapan dari dalam (*internal sense*), yaitu seperti halnya kalangan Paripatetik, Mulla Sadra mengakui adanya kekuatan jiwa yang dengannya manusia siap memperoleh suatu ilmu melalui kemampuan akal sehat terhadap semua bentuk inderawi tanpa keterampilan (*malakah*) khusus dan tanpa menggambarkan semua karakternya. Oleh sebab itu, disebut sebagai “akal sehat” yang oleh Mulla Sadrā disebut dengan “*lahu} al-nafs*”, karena melalui-nya manusia mampu memperoleh ilmu inderawi. Melalui fakultas persepsi dari dalam ini, manusia memperoleh pengetahuan melalui penangkapan dari dalam diri manusia itu sendiri

(Sadra, 1981, Jld 8: 205). Daya terdiri dari; a) *al-hiss al-musytarak* (indera bersama) yaitu daya batin manusia yang menerima semua bentuk atau citra yang berasal dari panca indera, b) representasi yaitu daya yang menyimpan citra-citra tersebut dan daya yang menyusun apa yang disimpan dalam representasi, dan c) memori atau daya rekoleksi (*hifzah*) adalah daya mengingat apa yang diketahui oleh daya representasi (Nasution, 1999: 72-73).

b. Imajinasi (*takhayul*)

Takhayul yaitu memperoleh ilmu melalui pengamatan terhadap suatu objek yang tidak nampak dengan mengetahui seluruh karakternya, sesuai dengan teori *al-ma'qulat al-'asyr* dari Aristoteles (Sadra, 1981, Jld 4: 3). Persepsi imajinal adalah sebuah kekuatan batin yang bukan akal, dan bukan indera eksternal, tetapi merupakan alam lain yang bukan alam akal hakiki, dan juga bukan alam inderawi yang memiliki sifat dan gerak. Ia adalah kekuatan jiwa yang menggabungkan antara benda-benda inderawi yang memiliki materi, ukuran dan bentuk dengan objek-objek akal yang tidak memiliki ukuran dan bentuk yang bersifat kognitif terhadap eksistensi yang immaterial. Kemampuan imajinasi adalah suatu substansi yang terpisah dan independen dari materi tubuh fisik, yang berdiri sendiri melalui esensi asalnya, yaitu akal. Ia tidak menggantungkan wujudnya pada materi, namun hanya memerlukan subjek aktif yang membentuknya, seperti halnya bentuk-bentuk seni yang mewujudkan dalam

jiwa seniman atau karya cipta dalam jiwa penciptanya (Kuswanjono, 2010: 130-131). Kemampuan ini muncul karena seseorang berhubungan dengan “*‘alam ams|al*”, yang disebut Mulla Sadra sebagai imajinasi subjektif atau imajinasi besar; dan sebagai daya jiwa yang terdapat dalam diri seseorang. Oleh karena itu, berbeda dengan indera bersama, ilmu melalui metode ini haruslah memiliki keterampilan (*malakah*) (Sadrā, 1981, Jld 4: 213).

c. Estimasi (*Tawahhum*)

Tawahhum yaitu daya yang berbeda dengan imajinasi yang mampu mengamati objek dengan seluruh karakternya (Rahman, 1975: 229). *Tawahhum* (estimasi) adalah daya mengetahui pengertian-pengertian yang abstrak, seperti permusuhan, persahabatan, dan sebagainya.

d. ‘Aqli Ta‘aqquli (inteleksi, konsepsi)

Metode *‘aqli ta‘aqquli* ialah metode memperoleh pengetahuan dengan menggunakan akal manusia dengan segala dayanya, yakni pengamatan rasional (*ta‘aqquli, intelek*), sebagai bagian terakhir dari persepsi melalui indera batin. Berbeda dengan tiga metode pengamatan dari dalam lainnya yang terangkum dalam metode *ihsasi* yang masih terkait dengan obyek material, maka metode *ta‘aqquli* (konsepsi) melakukan pengamatan alam rasional

(*ma'qulat*) (Sadrā, 1981, Jld 3: 362). Konsep ini merupakan tingkat persepsi yang tertinggi yang berkaitan dengan kaiditas yang bersifat universal, terlepas dari wujud materialnya. Ia merupakan kemampuan manusia untuk memahami hakikat segala sesuatu tanpa adanya keabstrakan yang disebabkan oleh imajinasi atau persepsi indera. Menurut Mulla Sadra, yang ditangkap oleh indera bukanlah sifat benda materialnya, namun kualitas khusus yang bersifat kejiwaan dalam benda tersebut. Daya indera pada hakikatnya adalah kekuatan jiwa, sehingga antara yang mempersepsi (subjek) dan yang dipersepsi (objek) sebenarnya berada dalam satu modus keberadaan (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*) (Sadra, 1341 H.: 20).

Ajaran tentang konsep Mulla Sadra ini berlanjut menjadi ajaran bahwa pikiran manusia pada dasarnya bisa menyatu dengan akal aktif atau "Intelek Universal". Pemikiran ini merupakan kesinambungan dari *al-h}arakah al-jauhariyyah*, di mana manusia pada tingkat yang maksimal dapat menyatu dengan intelek universal, yang dalam tasawuf disebut dengan "*'alam ams'al*", "cahaya terdekat" (*nur al-aqrab*) menurut teori Iluminasi, atau "bersatunya *lahut* manusia dengan *nasut* Tuhan" dalam teori al-Hallaj. Pada fase ini, sama dengan teori *ma'rifah* Imam al-Gazali, manusia mampu mengetahui seluruh rahasia alam semesta, sehingga segala bentuk pengetahuan dapat dihayati manusia. Inilah maksud ilmu menurut Mulla Sadrā sebagai bentuk pengalaman (*al-'ilm*

nahwa al-wujud), yaitu pengalaman akal (Rahman, 2000: 310).

Bentuk-bentuk *idrak* ini berkaitan dengan dua alam yang dihadapi manusia, yaitu alam inderawi (*'alam mahsusat*) dan alam *ta'aqquli* (*'alam ma'qulat*). *Ihsasi* berhadapan dengan alam inderawi, sehingga validitas kebenarannya haruslah secara korespondensi, yaitu dapat dibuktikan secara inderawi (observasi dan eksperimentasi). Sedangkan *ta'aqquli* berhadapan dengan alam *ma'qulat* yang non-inderawi, sehingga validitas kebenarannya haruslah dilakukan secara rasio (rasional). Adapun *tawahhum* dan *takhayyul* berada di antara alam inderawi dan non inderawi. *Tawahhum* ialah pengamatan terhadap sebuah objek yang tidak nampak dan tidak memiliki kategori seperti ukuran, bentuk, dan dimensi lainnya, karena tidak diketahui gambarannya secara umum. *Takhayyul* ialah pengamatan terhadap suatu benda yang tidak nampak, namun bisa diukur dengan kategori-kategori di atas (Sadrā, 1981, Jld 3: 362).

Bedasarkan dari paparan di atas, nampak Mulla Sadra dalam membahas epistemologi ilmu *Hushuli* ada kemiripannya dengan Ibn Sina mengenai pengelompokan ilmu, yaitu; Fisika, Metafisika, Logika dan Matematika. Mengenai sumber ilmu, Mulla Sadra pendapatnya justeru persis dengan al-Gazali yang menyatakan bahwa sumber ilmu adalah sumber *syar'iyah* dan *'aqliyyah*, demikian pula tentang pembagian ilmu yang dibagi dengan ilmu *dunyawi* dan *ukhrawi*. Mengenai cabang-cabang ilmu *dunyawi*, Mulla Sadra memiliki pendapat yang orisinal

dan mendetail, yaitu ilmu *aqwal*, ilmu *a'mal* dan ilmu *ahwal* yang telah diuraikan penulis secara rinci.

Mengenai metode memperoleh ilmu *Hushuli* melalui persepsi (*ihsasi*), baik persepsi dari luar maupun dari dalam, pendapat Mulla Sadra nyaris sama dengan pendapat Ibn Sina, hanya saja dia menghubungkan daya imajinasi (*al-mutakhayyilah*) dengan '*alam amsal* yang sebelumnya belum disentuh Ibn Sina. Mengenai metode konsepsi (*ta'qquli*), Mulla Sadra pendapatnya juga sama dengan Ibn Sina, yaitu bahwa konsepsi merupakan tingkat persepsi yang tertinggi yang berkaitan dengan kuintitas yang bersifat universal, terlepas dari wujud materialnya. Perbedaannya terletak pada prestasi Mulla Sadra mengenai konsep persatuan antara *al-'aqil wa al-ma'qul* sebagaimana diuraikan pada bab selanjutnya dalam penelitian ini, yang merupakan salah satu prinsip pemikiran yang melandasi epistemologi ilmu *Hudluri*.

C. Epistemologi Ilmu Hudluri

1. Hakekat Ilmu Hudluri

Secara harfiah kata "ilmu" berasal dari bahasa Arab '*ilm* yang merupakan derivasi dari kata '*alima* yang berarti "tahu" atau "mengetahui". Mulla Sadra mendefinisikan Ilmu dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (1981 M, jld 6: 151) sebagai berikut:

" العلم عبارة عن حضور صورة شئ للمدرک "

(Ilmu merupakan hadirnya gambaran suatu obyek pada pencerap).

Ilmu pada makna ini merupakan korespondensi antara subjek dengan objek. Subjeklah yang melakukan proses pencerapan sehingga menimbulkan korespondensi antara keduanya. Dalam kitab *Mafatih al- Gaib* (1984, M: 108), Şadrā mengemukakan definisi ilmu sebagai berikut :

المعلم هو حصول ماهية شئ لأمر مستقل في الوجود بنفسه
او بصورته حصولا حقيقيا او حكيميا.

(Ilmu adalah dihasilkannya esensi suatu obyek bagi suatu realitas yang terpisah dalam eksistensi dirinya atau bentuknya, sebagai hasil yang bersifat hakiki maupun formal). Şadrā juga merumuskan definisi ilmu dalam kitab *al-Madzahir al-Ilahiyyah* (1377 H: 89) sebagai berikut:

المعلم قد يطلق على المعلوم بالذات المتي هي الصورة المحاضرة عند الممد
اعلام ان رك حضورا حقيقيا او حكيميا فالمعلم والمعلوم
على هذا الإطلاق متحدان ذلتا ومختلفان اعتبارا

(Ketahuilah, bahwa ilmu kadang-kadang didefinisikan sebagai sesuatu yang diketahui esensinya, yang merupakan bentuk yang hadir pada pencerap dengan kehadiran yang hakiki atau secara formal. Ilmu dan obyek yang diketahui dalam definisi ini menyatu dalam satu esensi, tetapi berbeda ungunannya).

Berangkat dari definisi-definisi ilmu di atas, Şadrā menjelaskan bahwa ilmu berdasarkan eksistensinya ada

dua jenis; yaitu eksistensi eksternal (*al-wujud al-khariji wa al-'aini*), dan eksistensi mental (*al-wujud al-zihni*). Eksistensi mental yaitu kemampuan jiwa untuk mewujudkan suatu obyek eksistensi eksternal dalam bentuk visual ke dalam eksistensi mental yang bukan berbentuk visual (Şadrā, 1981 M, jld I: 166). Status wujud mental berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal. Karena itu, ketika sesuatu menjadi obyek pengetahuan, ia memperoleh suatu jenis wujud baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru (Rahman, 1975: 210). Alparslan (1999: 86) menulis:

“When we come in contact with external objects through sense perception (idrak) our mind first creates sensible forms (of the objects) by an act of spiritual kind. This mode of mental existence is not independent of external Reality”.

Şadrā menjelaskan, bahwa ilmu secara garis besar ada dua macam, yakni: *pertama*, ilmu *huşuli*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui belajar dan usaha (*al-ta'allum wa al-kasb*), dan *kedua*, ilmu *huđuri*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi (*al-wahb wa al-jazbah*) (Şadrā, 1984: 134). Şadrā dalam kitab *al-Masya'ir* (1992: 63) menjelaskan bahwa ilmu *huşuli* adalah pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui abstraksi rasional, sehingga peran subyek sangat dominan. Sedangkan ilmu *huđuri* ialah pengetahuan terhadap obyek dengan kehadiran (*'ilmun laisa illa huđur al-wujud bila ġisyawah*) yang diperoleh

manusia berdasarkan kesatuan di antara subyek (*al-'aqil*) dengan obyek (*al-ma'qul*).

Ilmu *hudluri* atau ilmu *ladunni* oleh Ṣadrā dikategorikan sebagai pengetahuan yang diperoleh manusia tanpa proses belajar dan usaha,²³ melainkan sebagai pemberian langsung dari Allah dan penarikan ilahi, yang dapat diperoleh manusia melalui beberapa aktifitas yang dapat menghubungkannya ke alam kesucian, yaitu; 1) aktifitas merenung secara serius dengan niat ikhlas mendekatkan diri kepada Allah SWT, 2) melaksanakan perintah Allah dan berzikir dengan tekun dan rendah hati, 3) meninggalkan syahwat dengan berpuasa, dan 4) menolak pengaruh dunia dan mengasingkan diri dari manusia (Ṣadrā, 1981 M, jilid 4: 297). Di sini Ṣadrā nampak sejalan dengan Suhrawardi yang menyatakan bahwa ilmu *huduri* hanya bisa diperoleh dengan observasi rohani berdasarkan *mukāsyafah* dan illuminasi dengan lebih menekankan aspek *mujāhadah*,²⁴ *riyāḍah*,²⁵ dan ibadah daripada memaksimalkan fungsi rasio (Drajat, 2005: 135-136).

²³ Maksudnya adalah tidak melalui perantara pencerapan indera (*al-bawās*) maupun melalui proses penalaran logis dalam bentuk konsep-konsep, melainkan lewat *ilham* setelah kondisi hati seseorang memenuhi syarat untuk menerimanya.

²⁴ *Mujāhadah* adalah kesungguhan dalam perjuangan meninggalkan sifat-sifat jelek atau upaya spiritual melawan hawa nafsu dari berbagai kecenderungan jiwa rendah (Amstrong, 1995: 190).

²⁵ *Riyāḍ lab* adalah latihan spiritual dengan mengurangi makan, minum, dan tidur, serta berkumpul dengan orang dengan memperbanyak zikir, shalat, berdo'a, dan tafakkur guna menjernihkan hati agar memperoleh *nur* atau petunjuk langsung dari Allah SWT (*ilham*). Perjuangan melawan dorongan hawa nafsu atau kesungguhan dalam beribadah tanpa mengharapkan balasan untuk memperoleh pengetahuan intuitif melalui metode *kasyf* (Hadziq, 2005:34).

Ilmu *hudhuri* tersebut pada hakekatnya terdiri dari dua tingkatan, yaitu:

Pertama, berupa *wahyu*, yakni bagi jiwa yang suci dari tabiat yang kotor dan buruknya perbuatan maksiyat, dan suci dari akhlak yang tercela, sehingga mampu menghadap kepada Tuhannya, berserah diri kepada-Nya, dan bersandar pada pancaran-Nya. Oleh sebab itu, Allah berkenan memperhatikannya dengan sebaik-baik pertolongan dan menyambut panghadapannya dengan penuh, sehingga Allah menjadikan jiwanya bagaikan lembaran kertas (*lauh*) dan pena (*qalam*)²⁶ dari akal universal (*'aql al-kulli*)²⁷, dan selanjutnya Allah menggoreskan semua ilmu dari sisi-Nya. Allah berfirman yang artinya: ” Dan Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami”.²⁸ Akal universal berperan sebagai guru dan jiwa yang suci berstatus murid, sehingga berhasil memperoleh semua ilmu dan gambaran semua hakekat dengan tanpa proses belajar²⁹ (Şadrā, 1984 M: 135).

²⁶ *Al-qalam* adalah maujud bersifat akal yang menengahi antara Allah dan ciptaan-Nya. Di dalamnya terdapat semua bentuk atau forma segala sesuatu dalam rupa yang bersifat konseptual (Şadrā, 1377 H: 92).

²⁷ Akal universal lebih mulia, lebih sempurna, lebih kuat, dan lebih dekat kepada Yang Maha Tinggi dari pada jiwa universal. Dari pelimpahan akal universal menghasilkan wahyu, dan dari pancaran jiwa universal menghasilkan ilham (Solihin dan Rosihun Anwar, 2002: 25).

²⁸ Al-Qur'an, Surat al-Kahfi, ayat : 65

²⁹ Semua ilmu berada dalam jiwa universal (*al-naḥs al-kulliyah*), yaitu substansi terpisah yang pertama. Hubungannya dengan akal universal (*al-'aql al-kulli*) adalah seperti hubungan Hawa dengan Adam As, sehingga jelas bahwa akal universal lebih

Kedua, berupa *ilham*, yaitu bagi jiwa yang memperoleh pancaran ilahi sesuai dengan kapasitas dan kesiapannya untuk mengakses apa yang ada di lembaran catatan segala sesuatu (*lahuh*). Ilham itu mirip dengan wahyu, hanya saja wahyu lebih jelas dan lebih kuat dari pada ilham. Wahyu merupakan ilmu kenabian, dan ilham adalah ilmu *ladunni* yang keadannya bagaikan cahaya sebuah pelita dari alam gaib yang memancar pada hati yang jernih dan bersih (Şadrā, 1984: 135). Ilmu *huduri* yang berupa wahyu maupun ilham adalah ilmu yang langsung diberikan oleh Allah SWT ke dalam hati manusia yang bersih dari berbagai kotoran.

2. Obyek Ilmu Hudluri

Pengetahuan yang kita miliki adalah berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi mental yang hadir di dalam diri kita, meskipun sebelumnya berasal dari pencerapan terhadap obyek eksternal. Jiwa memiliki kemampuan melakukan kreasi dalam menciptakan eksistensi mental dari bentuk visual entitas yang berasal dari eksistensi eksternal. Melalui kreatifitas jiwa, kita memiliki pengetahuan, dan bahkan jiwa yang sempurna dan mencapai alam kesucian (*qudsi*) akan dapat mewujudkan apa yang ada dalam mental menjadi eksistensi eksternal dan efeknya sekaligus (Şadrā, 1981 M, jilid I, hal: 266). Konsep ini sejalan dengan pandangan filsafat peripatetik, yang menyatakan bahwa eksistensi

utama dibanding dengan jiwa universal. Dari pancaran akal universal melahirkan *wahyu*, dan dari cahaya jiwa universal melahirkan *ilham* (Şadrā, 1984 M: 135).

selain berperan sebagai sarana mengenal esensi, juga berperan sebagai sarana bagi pengenalan eksistensi lain, dan bahkan sebagai persyaratan mutlak bagi lahirnya sifat-sifat (Kartanegara, 2000: 30).

Oleh sebab itu, Şadrā berpendapat bahwa secara substansial pengetahuan yang dihasilkan oleh diri subyek merupakan bentuk (*şurah*) dari sebuah obyek yang hadir di dalam mental subyek. Kehadirannya pada alam mental merupakan bentuk eksistensi mental, sehingga persepsi subyek terhadap obyek yang masuk sebagai persepsi terhadap eksistensi mental. Hal yang demikian ini merupakan obyek hakiki dari ilmu *huḍuri*, karena ilmu yang demikian ini merupakan eksistensi mental (Şadrā, 1981 M, Jilid 3: 300-301). Hal yang demikian ini, karena Şadrā mengakui adanya dua unsur wujud, yaitu *maddah*³⁰ (materi) dan *şurah*³¹ (bentuk), yang keduanya merupakan suatu kesatuan tak terpisahkan dalam suatu realitas yang menjadi obyek pengetahuan (Şadrā, 1981 M, Jilid 5: 145).

Obyek ilmu *huḍluri* sebagai ilmu yang diperoleh tanpa perantara apapun, wujudnya adalah seperti ilmu keakhiratan dan ilmu-ilmu penyingkapan (*kasyfiah*), yang tidak bisa diperoleh kecuali dengan intuisi dan ekstase (*ẓauq wa wijdan*).³² Pendapat Şadrā yang

³⁰ *Maddah* adalah materi yang membentuk alam persepsi inderawi (Armstrong, 1996: 164).

³¹ *Şurah* adalah bentuk lahiriyah suatu entitas yang menyembunyikan makna batiniyahnya (Armstrong, 1996: 263).

³² *Wijdan* adalah ekstase spiritual yang datang ke-dalam hati secara tak terduga-duga (Amstrong, 19996: 313).

demikian ini diakuinya sudah sejalan dengan pendapat kaum *'irfani* sebagai ahli ilmu *kasyf* dan ilmu *yaqin*. Hanya saja Şadrā memberikan argumentasi yang lebih kokoh, bahwa eksistensi yang plural dan nampak berbeda satu sama lain, sebenarnya hanya dari segi derajat manifestasinya saja, bukan sebagai sesuatu yang independen dan terpisah (Şadrā, 1981, jilid 1: 71).

Di samping itu, perlu diketahui bahwa dalam filsafat Islam pasca Ibn Sina juga terjadi perdebatan tentang *wujud* (eksistensi) dan *mahiyah* (esensi atau hakekat) yang terbagi kepada dua aliran besar, yaitu; 1) pendukung prinsip *ashalah al-mahiyah* yang memandang bahwa hanya *mahiyah* yang *ashil*, sedangkan *wujud* adalah *'i'tibari*, dan 2) pendukung prinsip *ashalah al-wujud* yang berpendirian sebaliknya, yaitu bahwa *wujudlah* yang *ashil*, sedangkan *mahiyah* hanyalah bersifat *'i'tibari*. Aliran pertama dikembangkan oleh Suhrawardi dengan *al-hikmah al- isyraqiyah*, sedang yang kedua dikukuhkan Mulla Şadrā dengan *al-hikmah al-muta'aliyah* (Syaifan, 2003: 74). Suhrawardi berprinsip bahwa ” suatu perbedaan yang bersifat mental tidak berarti perbedaan secara riil”, artinya, perbedaan antara *mahiyah* dan *wujud* hanyalah pada tingkat analisis konseptual, sedangkan di dunia eksternal yang konkrit keduanya merupakan satu realitas yang tunggal. Dalam realitas eksternal, *wujud* tidak lain adalah *mahiyah* yang telah teraktualisasi. Jadi, secara fundamental, *mahiyah* adalah yang riil, dan ketika *mahiyah* tersebut dikonseptualisasikan, baru muncul konsep *wujud* (Corbin, 1962: 22-23).

Mulla Ṣadrā yang memperjuangkan prinsip *ashalah al-wujud*, dianggap telah melakukan revolusi yang fundamental dalam metafisika Islam. Ṣadrā menentang pandangan yang menyatakan bahwa wujud tidak berkaitan dengan realitas apapun di dunia eksternal, dan sebaliknya menegaskan bahwa tidak ada yang riil kecuali yang *wujud*. *Wujud* ini, merupakan satu-satunya realitas, tidak pernah bisa ditangkap oleh pikiran yang hanya bisa memahami *mahiyah* dan ide-ide yang umum. Oleh karena *mahiyah* hanya muncul pada pikiran, maka ia hanya merupakan fenomena mental belaka dan hanya bisa diketahui seutuhnya oleh pikiran. Sedangkan *wujud* adalah sesuatu yang fundamental pada setiap yang ada sebagai realitas (*haqiqah*), dan segala sesuatu selainnya hanyalah refleksi, bayangan, atau penyerupaan. *Mahiyah* pada dirinya sendiri bukanlah merupakan suatu yang positif, karena dalam realitas eksternal, *mahiyah* sama sekali tidak ada, dan yang ada adalah bentuk dari *wujud*. Realitas yang sesungguhnya adalah *wujud* sebagai satu-satunya realitas, sedang *mahiyah* muncul darinya sebagai suatu yang sekunder bagi pikiran (Syaifan, 2003: 84- 88).

Masih menurut Ṣadrā, *wujud* adalah realitas yang obyektif dan sumber dari seluruh daya dan tindakan. Sedang *mahiyah* adalah suatu aksiden dari *wujud*, karena ia tidak bisa ada dengan dirinya sendiri, terpisah dari *wujud*. *Mahiyah* tampak bersama-sama dengan *wujud*, di dalam *wujud*, dan dari *wujud*, tanpa memiliki realitas apapun. Pada mulanya Ṣadrā adalah pendukung tesis *ashalah al-mahiyah*, dan setelah mata batinnya terbuka melalui iluminasi spiritual, barulah ia menjadi punggagas

utama dari tesis *ashalah al-wujud*. Melalui pengalamannya terhadap *wujud*, Ṣadrā telah mempersatukan secara sempurna kedua aspek kehidupan spiritual, yaitu pemikiran rasional dan pengalaman intuitif secara langsung. Jadi, pengalaman yang bersifat intuitif sama sekali tidak bertentangan dengan penalaran, bahkan ia dipandang sebagai bentuk penalaran yang lebih tinggi, lebih positif, dan konstruktif dibanding dengan penalaran formal (Syaifan, 2003: 93-95).

3. Metode Memperoleh ilmu *huduri*

Menurut Ṣadrā, ilmu *huduri* (*ladunni*) hanya bisa dicapai dengan mengosongkan jiwa dari dorongan-dorongan syahwat dan kesenangannya, serta membersihkan dari berbagai kotoran duniawi dan sifat-sifatnya. Akibatnya hati menjadi terang bagaikan cermin yang mengkilap, dan tercetak di dalamnya berbagai bentuk hakekat segala sesuatu, karena jiwa telah menyatu dengan '*aql fa'al*'³³ (Ṣadrā, 1981 M: ح). Ṣadrā dalam kitab *al-Syawahid al-Rububiyah* (1967: 346-347) menjelaskan bahwa jiwa manusia berpotensi untuk menangkap hakekat segala sesuatu, baik yang wajib maupun mungkin wujudnya. Jiwa manusia itu bagaikan sebuah cermin yang terhalang oleh *hijab-hijab*³⁴ dalam menangkap hakekat segala sesuatu yang telah ditetapkan

³³ '*Aql Fa'al* adalah akal kesepuluh yang oleh al-Farabi disebut *Rub al-Quds* atau Jibril, yakni akal terakhir dari akal samawi (Daudy, 1986: 46).

³⁴ *Hijab* atau tirai adalah segala sesuatu dari diri manusia yang menghalanginya untuk berhubungan dengan Allah, atau orang yang kesadarannya dikuasai oleh hawa nafsunya (Solihin, Anwar, 2002: 77, Ṣadrā, 2004: 238).

Allah SWT sampai hari kiamat di *lauh mahfudz*.³⁵ Jika *hijab-hijab* itu bisa dihilangkan, maka nampaklah dengan jelas semua ilmu dari cermin akali ke-cermin *nafsanī* (jiwa manusia).

Jiwa manusia akan mampu menangkap hakekat segala sesuatu dengan beberapa kemungkinan; *pertama*, karena kekuatan daya berfikirnya dalam menkonsepsikan sesuatu, maka ia mendapatkan hembusan angin lembut dari Tuhan, maka tersingkaplah semua *hijab* dan musnahlah semua penghalang mata hati (*baṣīrah*), sehingga terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah SWT di *lauh mahfudz*. *Kedua*, terkadang manusia mampu menangkap hakekat itu dalam keadaan tidur, di mana terlihat apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Perlu diketahui bahwa, *hijab-hijab* itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, dan terbukalah semua penghalang. *Ketiga*, tersingkapnya *hijab* karena pertolongan Allah SWT yang bersifat rahasia, sehingga nampaklah di dalam hati manusia tersebut rahasia-rahasia alam *malakut*³⁶ yang kadang-kadang kontinyu, dan kadang-kadang hanya sekejap (Ṣadrā, 1967: 50).

³⁵ *Lauh Mahfudz* adalah lembaran terjaga yang di atasnya *al-qalam* menulis nasib dan takdir semua makhluk. *Lauh mahfuzd* juga disebut jiwa universal (*al-Nafs al-Kullīyah*). Substansi bersifat jiwa dan malaikat ruhaniyah yang menerima ilmu-ilmu dari *qalam* dan mendengar kalam Allah darinya. *Al-qalam* adalah maujud bersifat akal yang menengahi antara Allah dan ciptaan-Nya. Di dalamnya terdapat semua bentuk atau forma segala sesuatu dalam rupa yang bersifat konseptual (Ṣadrā, 1377 H: 92).

³⁶ *Alam Malakut* adalah alam samawi, alam para Malaikat, tempat *qalb* berdialog dengan Tuhannya (Solihin, Anwar, 2002: 21).

Şadrā menyatakan bahwa pengetahuan hakiki tidak bisa diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai pengetahuan hakiki diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan hadis Nabi, serta mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh (Syaifan, 2003: 51-52). Şadrā juga memiliki konsep kesempurnaan pengetahuan (*ma'rifah*) melalui tahapan-tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna, yang dikenal dengan *al-asfar al-'aqliyah al-arba'ah* (empat perjalanan akal menuju kesempurnaan), di mana seorang pejalan (*salik*) akan memperoleh pengetahuan hakiki pada *safar* kedua dan ketiga (Nashr, 1998: 55-56, Şadrā, 1981, jld 1 :14-17), yaitu:

Pertama, perjalanan dari makhluk menuju Dzat Yang Maha Benar (*min al-khalq ila al-Haqq*), yaitu menunjukkan pengembaraan dari maqam nafsu (*nafs*) ke maqam hati (*qalb*), dari maqam hati ke maqam ruh (*ruh*), dan dari maqam ruh menuju tujuan terakhir (*al-maqshad al-aqsha*) atau tujuan tertinggi (*al-bahjah al-kubra*). Maqam terakhir ini disebut juga dengan maqam fana' di dalam Dzat Tuhan (*al-fana' fi al-Dzat*) yang di dalamnya terkandung rahasia (*sirr*), yang tersembunyi (*al-khafi*) dan yang paling tersembunyi (*al-akhfa'*). *Sirr* adalah kefanaan dzatnya, *khafa* adalah kefanaan sifatnya, dan perbuatannya; dan *ikhtifa'* (paling tersembunyi) adalah

kefanaan kedua fana' di atas, baik dzat maupun sifat, dan perbuatannya.

Kedua, adalah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan dengan Tuhan (*min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*). Perjalanan dimulai dari maqam *Dzat* menuju maqam *Kamalat* hingga hadir dalam Kesempurnaan Tuhan dan mengetahui seluruh Nama Tuhan. Seseorang yang telah mencapai maqam ini, dzatnya, sifatnya, dan perbuatannya fana' di dalam Dzat, Sifat dan Perbuatan Tuhan. Ia mendengar dengan Pendengaran Tuhan, melihat dengan Penglihatan Tuhan, berjalan dengan Bantuan Tuhan, dan bertindak dengan Tindakan Tuhan. Perjalanan kedua ini berakhir sampai ke daerah kewalian (*dairat al-wilayat*).

Ketiga, adalah perjalanan dari Tuhan menuju makhluk dengan Tuhan (*min al-Haqq ila al-Khalq bi al-Haqq*). Setelah menempuh perjalanan melalui maqam-maqam, kefanaannya berakhir, lalu ia kekal (*baqa'*) dalam kekekalan (*baqa'*) Tuhan. Lalu ia menempuh perjalanan melalui alam *jabarut*, alam *malakut*, dan alam *nasut*, lalu melihat alam semesta melalui Dzat, Sifat, dan Perbuatan Tuhan. Ia (*salik*) mengecap nikmat 'kenabian', meskipun ia bukan nabi, dan memperoleh ilmu alam ketuhanan melalui Dzat, Sifat, dan Perlakuan Tuhan.

Keempat, adalah perjalanan dari makhluk ke makhluk dengan Tuhan (*min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*). Seorang *salik* mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Ia mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Ia membawa ilmu yang

dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membawa mudarat dan mana yang membawa manfaat, mengetahui mana yang membahagiakan dan mana yang mencelakakan. Dalam kehidupannya, ia senantiasa bersama yang Haqq karena wujudnya telah terpaut dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

Terkait hubungan manusia dengan Allah SWT dalam memperoleh pancaran ilmu hakekat dari alam *malakut*, Ṣadrā mengutip al-Qur'an, Surat al-Nur, ayat 35, yang artinya:

"Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca, (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak (pula) di sebelah barat (nya), yang minyaknya saja hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (Ṣadrā, tt, jilid 4, hal: 351).

Ṣadrā dalam menafsirkan ayat di atas sejalan dengan penafsiran para sufi, bahwa "misykat" diartikan hati (*qalb*)

³⁷ orang mukmin. Ṣadrā menjelaskan, bahwa hati orang mukmin apa bila mendapatkan *nur* dari Allah SWT, maka akan terbuka untuk menangkap pancaran ilmu dari-Nya berdasarkan al-Qur'an, Surat al-Zumar, ayat 22:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ ، لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ

Di samping itu, Ṣadrā juga mendasarkan konsepnya tentang *nur* yang memancar ke dalam hati orang mukmin kepada sebuah hadiṣ Nabi, di mana ada seorang sahabat yang bertanya arti *nur* dalam ayat di atas. Nabi menjawab pertanyaan tersebut yang artinya: "Sesungguhnya *nur* ketika melekat di dalam hati (*qalb*) orang mukmin, ia menjadi lapang dan terbuka. Sahabat bertanya, apakah ada tandanya? Nabi menjawab : ya, yaitu hati yang bisa melepaskan diri dari dunia yang penuh dengan tipu daya, dan bersegera ingat kepada rumah abadi (akhirat), dan mempersiapkan diri menghadapi kematian sebelum datangnya" (Ṣadrā, 1366 H, jilid 4: 351).

Selanjutnya Ṣadrā menafsirkan kata "miṣbah" atau pelita sebagai cahaya (*nur*) yang melekat dalam hati orang mukmin, yang bisa menyala disebabkan mendapat cahaya dari yang lain, yaitu mendapatkan *nur* ilahi, sehingga hati ketika itu berposisi sebagai "misykat". Sedangkan "zait" (minyak) merupakan simbol dari *ahwāl*

³⁷ *Qalb* adalah tingkatan spiritualitas yang dapat memancarkan *nur al-iman*. Pengetahuan yang diperoleh oleh *qalb* merupakan ilmu-ilmu yang bersifat esoterik yang diberikan langsung oleh Allah (Muhaya, 2003: ix).

³⁸ dan *maqāmat* ³⁹ yang masuk ke dalam hati orang mukmin. Perbuatan manusia yang baik (*amal ṣalih*) disimbolkan dengan “pohon” yang banyak berkahnya (*zaitun*), karena merupakan hasil kerja dari hati dan badan, bukan hanya salah satunya. Sedang “zujajah” (kaca) adalah simbol ruh kemanusiaan. Singkatnya, *nur* petunjuk Tuhan yang terdapat di dalam hati orang mukmin adalah ibarat pelita yang ditaruh dalam kaca rohani manusia, yakni *misykat* (hati orang mukmin). Pelita tersebut mendapatkan minyak yang berupa *ahwāl* dan *maqāmat*, sehingga hampir-hampir menyala dalam hati atau batin *sālik*, ⁴⁰ meskipun belum tersentuh api (*nar*) manifestasi ilahi (*tajalli*), tetapi sebagai buah dari amal salih yang mendapatkan berkah. Cahaya dalam hati orang mukmin ini pada akhirnya terus berkembang berlipat ganda, dari *nur* hidayah ilahi pertama kali dengan berbagai ibadah dan ketaatan, sehingga menjadi cahaya yang sempurna atau cahaya di atas cahaya (*nurun ala nurin*) (Ṣadrā, 1366 H, jilid 4: 351-352).

Berangkat dari pemikiran di atas, Ṣadrā menyatakan bahwa proses untuk memperoleh ilmu *ḥuduri* adalah dengan mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat, membersihkannya dari kotoran duniawi dan sifat-sifatnya,

³⁸ *Ahwāl* adalah keadaan-keadaan spiritual yang menguasai hati sebagai anugerah dan karunia dari rahmat Allah yang tak terbatas kepada hamba-Nya (Amstrong, 1996: 85).

³⁹ *Maqāmat* adalah kedudukan-kedudukan spiritual yang diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan hati sang penempuh jalan spiritual. (Amstrong, 1996: 175).

⁴⁰ *Sālik* adalah penempuh jalan spiritual yang menduduki suatu maqam, karena keadaan (*ḥal*) di dalam hatinya, bukan pengetahuan dan persepsinya (Mun'im, *tt*: 127).

sehingga hati menjadi seperti cermin yang mengkilap, dan mampu menangkap semua bentuk hakekat di *lauh mahfudz* dan juga mampu berkomunikasi dengan 'aql fa'al. Hal tersebut dapat diperoleh manusia setelah ia melakukan *riyāḍah* dalam waktu yang relatif lama,⁴¹ dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT, sehingga tersingkaplah *hijab-hijab* yang menghalangi jiwa. Konsep ini berbeda dengan teori "cermin" Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa yang wujud hanyalah Tuhan, sedang wujud lain hanyalah penampakan (*tajalli*)-Nya melalui asma dan sifat-sifat-Nya. Alam ini ditampakkan Tuhan agar Dia mengenal dan memperkenalkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah "cermin" (*mir'ah*) bagi diri-Nya. Sebagai "cermin" alam ini tidak memiliki wujud tersendiri, tanpa penampakan Tuhan (Daudy, 1983: 76).

Teori "cermin" Ṣadrā justeru sejalan dengan konsep al-Ghazali yang mengibaratkan hati (*qalb*) laksana cermin yang mampu menangkap obyek dihadapannya. Hati laksana cermin akan mampu menerima gambar segala hakekat, apa bila tidak ada hijab yang menghalanginya, dan berposisi berhadapan dengan gambar tersebut. Oleh karenanya, hati (*qalb*) harus bersih dari semua hijab, sehingga mencapai *mukāsyafah*. Hati sebagai cermin akan berhadapan dengan *lauh mahfudz*, dan terjadi proses saling menerima dan saling memantulkan gambar (al-Ghazali, 1988: 175). Ṣadrā memberikan rasionalisasi

⁴¹ Ṣadrā menjalani kehidupan asketik dan penyucian jiwa di Kahak, sebuah desa kecil dekat kota Qum selama 15 tahun (Ṣadrā, *al-Asfar*, jld : ٢).

bahwa hati yang diibaratkan cermin berperan dalam menangkap citra. Agar cermin mampu menangkap citra yang suci, maka ia harus suci pula.

Ṣadrā di sini, telah mengelaborasi proses memperoleh ilmu *huduri* dengan al-Qur'an, Surat an-Nur, ayat 35, yang mengisyaratkan adanya ilmu *huduri* sebagai pancaran langsung dari Allah SWT kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Berdasarkan ayat tersebut, Ṣadrā merumuskan teori "cahaya" dalam proses memperoleh ilmu *huduri*. Ṣadrā, di satu sisi konsisten dengan ajaran Islam dengan sumber utamanya al-Qur'an, tetapi di sisi lain mengikuti teori iluminasi yang dibangun oleh Suhrawardi *al-Maqtul* mengenai ilmu cahaya. Ilmu cahaya adalah pengetahuan melalui rohani manusia dengan pengenalan diri yang menjadi dasar iluminasi. Kesadaran diri ini merupakan penangkapan terhadap cahaya abstrak (*nur al-mujarradah*) yang digambarkan sebagai cahaya diri yang hidup. Setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni, di mana cahaya murni itu adalah manifestasi bagi, dan memahami esensinya sendiri (Ziai, 1998: 140-141).

Sadra berpendapat bahwa, ma'rifah dapat dicapai manusia ketika ia melakukan perjalanan (*asfar*) kedua dan ketiga. Pada *asfar* kedua, yaitu dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq* bersama *al-Haqq* (*min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*, yaitu dari maqam *fana'* zat menuju maqam kesempumaan (*kamalat*), sehingga terjadi *fana* yang utuh, yakni *zat*, *sifat* dan *af'al*. Manusia dalam perjalanan ini *fana* dengan *zat*, *sifat* dan *af'al* Tuhan. *Fana zat* ialah dalam bentuk *sirr*, *fana' sifat* dan *af'al* dalam bentuk

khafi, dan *fana'* total (*al-fana' an al-fana'iiyin*) dalam bentuk *akhfa'*. Dengan demikian, manusia memperoleh *sirr*, *khafi*, dan *akhfa'* sekaligus (Sadra, 1338 H, jld 1; 15).

Manusia dalam maqam (*safar*) ini mendengar dengan pendengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan Tuhan, dan bertindak dengan tindakan Tuhan. Akhir dari perjalanan kedua ini manusia memasuki zona kewalian (*dairah aJ-wilayah*). Disebut dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq* (*min al-Haqq Ila al-Haqq*) karena ia sudah *fana* dengan zat Tuhan, seperti yang dialami Abu Yazid al-Bustami, bahwa dia dengan Tuhan sudah menyatu, sehingga dirinya dan Tuhan tidak dapat dipisahkan lagi. Disebut bersama *al-Haqq* (*bi al-Haqq*), karena ia sudah mencapai taraf *Wali* dengan kesempumaan utuh, atau *insan al-kamil*, seperti dalam teori Al-Jilli. Pada taraf ini. Mulla Shadra dalam perjalanannya juga mencapai *fana* total dengan Tuhan, sehingga mampu mengetahui rahasia segala sesuatu, termasuk rahasia-rahasia Ketuhanan.

Sedangkan pada perjalanan ketiga, yaitu dari *al-Haqq* menuju makhJuk dengan *al-Haqq* (*min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq*), yaitu ketika ruhani manusia mencapai zona kewalian, dengan melewati maqam-maqam di atas (*sirr*, *khafi* dan *akhfa'*), rnaka seseorang akan menjadi *baqa'* dalam *ke-baqa-an* Tuhan, sehingga mampu menempuh perjalanan di alarn *Jabarut*, alarn *Malakut* dan alam *Nasut*, Melalui perjalanan ini seseorang akan mengetahui rahasia-rahasia Ketuhanan pada alarn *Jabarut*, karena ia mengecap nikmat kenabian, meski ia bukan seorang nabi. Ia juga mampu mengetahui rahasia-rahasia kemalaikatan pada alarn *Malakut*, dan

mampu mengetahui seluruh rahasia alam semesta pada alam *nasut* (Sadra, 1338 H, jld : 14).

Jadi, *ma'rifah* tampil dalam dua bentuk, yaitu *mukasyafah* dan *musyahadah*. *Mukasyafah* ialah tersingkapnya tabir pembatas di antara dunia jasmani dan rohani, sehingga mampu memperoleh *musyahadah*, yaitu kemampuan manusia melihat secara rohani terhadap berbagai informasi yang bersifat rohani pula. Kedua kemampuan ini, karena diperoleh tanpa upaya rasio (rasionalisasi) yang disebut Mulla Shadra sebagai "ilmu perolehan" (*wujdan*), dan karena diperoleh berdasarkan anugerah Tuhan, sehingga disebut *tawfiq*, *hidayah* dan *ilham* (Sadra, Tafsir, jld 5, t th :235).

Perlakuan Sadra terhadap teologi kalam mengikuti pendekatan ganda dari para filosof Islam, di mana ia mematahkan argumentasi argumentasi para teolog menuju kebenaran filosofis, sementara pada saat yang bersamaan ia membersihkan jalan bagi sebuah pencocokan kembali makna-makna orisinil dari bahasa teologisnya seperti yang dipahami para filosof yang benar. Mengenai tanggapan terhadap metafisika Ibn Sina, aspek dasar kreatif Shadra adalah memperbaiki sentralitas masalah transendensi dan realitas wujud. Sampai pada batas tertentu, Shadra menanggapinya mirip dengan yang dilakukan Suhrawardi, tetapi ada perbedaan besar. Suhrawardi secara tipikal mengungkapkan pengalaman batinnya mengenai transendensi dengan oposisi langsung terhadap interpretasi-interpretasi Ibn Sina dengan simbol-simbol personal yang kompleks. Sementara Sadra lebih sering memperlakukan kontribusinya sebagai sebuah

penyelesaian sesuai dengan maksud-maksud para filosof terdahulu (Sadra, 2004: 38-44).

Sadra melakukan penataan kembali tulisan-tulisan Ibn 'Arabi dan tradisi sufisme yang kompleks. Ia mengklarifikasi masalah yang krusial dari manifestasi-manifestasi yang lebih besar dan hubungan-hubungan realitas transendental dalam kaitannya dengan eksistensi manusia lainnya. Perbedaan fundamental sangat jelas jika seseorang membandingkan al-Hikmah al-'Arsiyah karya Shadra dengan karya-karya lain yang relatif lebih populer seperti karya –karya Ibn 'Arabi. Sadra, secara dasar telah memahami filsafat iluminasi (*isyraq*) Suhrawardi sebagai upaya awal. Perbaikan dan penambahan Shadra atas karya Suhrawardi sangatlah jelas dalam empat hal; a) asimilasi materi-materi yang jauh lebih eksternal dari tradisi kontemplatif Islam, b) analisis filosofis simbolis metafisik Suhrawardi, terutama elaborasi citranya akan Cahaya kosmis dan iluminasi, c) koreksi inkonsistensi-inkonsistensi teoritis paripatetik atas pertanyaan-pertanyaan metafisis yang penting, dan d) bukti dari refleksi ekstensif atas pelajaran-pelajaran dan sebab-sebab yang mendasari kesyahidan serta ketidak efektifan historis yang relatif (Sadra, 2004: 45-49).

Mulla Sadra (Sadra, 1984: 42) telah berhasil mengembangkan tiga metode, yaitu *naqli*, *aqli*, dan *zawqi*, menjadi tujuh metode baru, sebagai berikut:

- a. *Thabi'ah (instink)*, yaitu merupakan metode dasariah pengetahuan manusia, karena merupakan bawaan dasar setiap manusia. Sebagai sumber dari gerak dan

diamnya manusia, maka *thabi'ah* berperan sebagai stimulator bagi lahimya perbuatan manusia, yang berarti instink merupakan salah satu metode ilmu.

- b. *Al-nafs* (syahwat), yaitu merupakan metode kedua perolehan ilmu, karena *al-nafs* memberikan dorongan kepada manusia untuk melakukan sesuatu. Sesuai dengan keberadaannya, dorongan yang diberikan cenderung kepada kejahatan. Secara epistemologis, metode ini lebih cenderung pada kemampuannya menangkap informasi-infbmresi partikular (*al-juz'iyah*) yang kemudian diserap oleh akal manusia. Sumber ini berbarengan dengan *qalb*, yang secara epistemologis, metode ini lebih cenderung pada kemampuannya menangkap informasi-informasi general (*al-kulliyah*) yang kemudian diserap oleh akal manusia.
- c. *Akal*, yaitu merupakan metode pengetahuan ketiga, sebagai suatu potensi yang mampu mengadakan abstraksi mental terhadap segala sesuatu. Menurut Shadra terdapat tiga tingkatan akal manusia, sesuai dengan kekuatan yang *inheren* di dalamnya, yaitu:
 1. Akal material (*al-'aql al-hayulani*), yaitu potensi akal yang mampu memikirkan hal-hal yang material sesuai dengan fitrahnya. Istilah ini sama dengan yang digunakan Al-Farabi dan Ibn Sina.
 2. Akal potensial (*'aql al-isti'dadiyah*), yaitu akal yang sudah mampu memikirkan hal-hal yang non material. Jika dikaitkan dengan teori Ibn Sina disebut dengan *aql bi al-malakah*.

3. Akal aktual (*'aql bi al-fi'li*), yaitu akal yang telah mampu memikirkan segala sesuatu, baik yang bersifat material maupun non material. Bahkan mampu mengadakan kontak dengan akal *fa'al*. (Sadra, 1338 H, jld 3: 462) Dengan demikian, akal ini memiliki dua pembagian sesuai fungsinya, yaitu "akal praktis" yang berfungsi mengendalikan jasmani manusia sekaligus mengontrol akal material dan akal *khiyali*, dan "akal teoritis" yang berfungsi mengadakan kontak dengan akal *fa'al* untuk kemudian berhubungan dengan Tuhan. Hal ini dimungkinkan oleh kemampuannya memikirkan segala sesuatu, sehingga memperoleh ma'rifah segala kemuliaan dan Ketuhanan (Sadra, Tafsir, jld 4, t th: 293).

d. *Ruh*, yaitu ialah unsur suci dan halus yang lahir dari akal suci dan *qalb* suci, yang bersumber dari malaikat. Dengan demikian ruh memiliki dua sumber saling terkait sehingga dapat dijadikan sebagai metode perolehan ilmu, yaitu *nur aqli* dan daya suci yang diperoleh *qalb* via malaikat, seperti diungkapkan oleh Mulla Sadra (Sadra, Tafsir, jld 4, t th: 297)

وهذا النور العقلي إنما يحصل للنفس الانسانية بوسيلة أفعال
والايمال يقرها إلى عالم القدس، بعضها من باب الحركات
الفكرية والاعمال الذهنية من الانظار الدقيقة والنية الخالصة

تقربا إلى الله، وبعضها من باب الطاعة والاذكار مع هيئة
خضوع وخشوع، وبعضها من باب التروك كالصيام والصمت
وترك الدنيا والعزلة من الناس.

(*Nur 'aqli* diperoleh manusia melalui beberapa aktifitas yang akan menghubungkannya kepada dunia suci, yaitu aktifitas berfikir dan merenung secara serius dengan niat ikhlash untuk mendekatkan diri kepada Allah; melaksanakan perintah Allah serta berzikir secara tekun dan rendah hati; dan meninggalkan syahwat seperti berpuasa dan menolak pengaruh dunia serta mengasingkan diri dari manusia).

- e. *Sirr*, yaitu kondisi ketika manusia mengalami fana dengan zat Tuhan (*fana fi al-zat*). Keberadaan *fana'* ini digambarkan oleh perkataan Allah melalui hadits qudsi yang berbunyi: "Para auliyaku berada di bawah *qubba-Ku*, sehingga tiada seorangpun yang mengenalnya selain Aku". Kemudian dipertegas oleh hadits yang berbunyi: "Bagiku beserta wali terdapat suatu etika yang tidak terpisahkan".
- f. *Khafi*, yaitu kondisi ketika manusia mengalami fana dengan sifat dan *af'al* Tuhan (*fana' fi al-za wa al-af'alt*), atau menyatu dengan *ke-Ahadiyah-an* Tuhan. Pada fase ini manusia mampu memperoleh ilmu-ilmu rahasia.
- g. *Akhfa'*, yaitu manusia mengalami fana total dengan Tuhan (*fana' al-fana'iyah*), atau bersatu dengan *ke-Ahadiyah-an* Tuhan, sehingga mampu menerima

informasi total dalam kehidupan. Di situlah puncak ma'rifah kepada Tuhan.

Ketujuh metode dan sekaligus sumber ilmu ini bersifat graduasi (menaik), sesuai dengan pendakian ruhani manusia. Menurut Shadra, melalui ketujuh metode ini seseorang akan memperoleh ilmu yang yakin tanpa keraguan dan kebimbangan. Ajuan yang holistik ini didasarkan pada keinginan Shadra yang sangat besar untuk merumuskan keutuhan ilmu, sehingga di dalamnya inheren aneka wacana Islam, yaitu teologi, filsafat dan tasauuf, yang sesuai dengan sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadits) sebagai penjabaran dari tiga sumber ilmu, yaitu *naqli*, *'aqli* dan *zawqi* (Nasution, 2001: 238-239).

4. Validitas Keberadaan Ilmu *Huduri*

Mulla Şadrā mengakui ada dua metode untuk mendapatkan ilmu, yaitu; *pertama*, ilmu yang diperoleh manusia melalui belajar dan usaha yang dikenal dengan ilmu *huşuli*, dan *kedua*, ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi⁴² yang dikenal dengan ilmu *huduri* (Şadrā, 1984: 133-134). Şadrā dalam hal ilmu *huşuli* sependapat dengan kebanyakan filosof

⁴² Artinya pengetahuan tersebut diperoleh manusia begitu saja adanya, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konsepsional atau kerja indera secara visual, tetapi merupakan pengetahuan yang langsung diletakkan oleh Allah SWT ke dalam hati seorang hamba yang bersih dari berbagai kotoran dan hijab.

paripatetik ⁴³dengan konsepnya bahwa ilmu (*huşuli*) adalah merupakan gambaran secara visual yang dihasilkan dari suatu obyek pada diri subyek, sehingga kreteria kebenarannya adalah korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal (Şadrā, 1981 M, Jilid 6: 151). Ilmu *huşuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subyek dengan obyek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *huduri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal, sehingga ia terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan.

Mengenai validitas keberadaan ilmu *huduri*, Şadrā menjelaskan adanya tiga kategori *qalb* atau hati manusia, yaitu:

1. *Qalb* yang condong kepada ketakwaan, membersihkan diri dengan *riyaḍah*, dan menjernihkannya dari akhlak yang kotor, serta di dalamnya terdapat dorongan untuk berbuat baik yang berasal dari alam *malakut* (Şadrā, 1366 H., Jilid 5: 235).
2. *Qalb* yang dihinakan, cenderung mengikuti nafsu syahwat, terbuka baginya pintu-pintu godaan syetan, tertutup baginya pintu-pintu bimbingan malaikat, dan semua kejahatan mempengaruhinya dengan tetap

⁴³ Ibn Sina sebagai tokoh filosof paripatetik dalam menguraikan definisi demonstrasi dan konfirmasi (kepercayaan) membagi ilmu menjadi ilmu pengetahuan dengan konsepsi (*huş buli*), dan ilmu pengetahuan dengan kepercayaan (*huḍ uri*) (Yazdi, 1994: 79).

mengikuti nafsu syahwat (Şadrā, 1366 H, jilid 5: 236).

3. *Qalb* yang silih berganti antara dorongan mentaati Allah dan mengikuti godaan syetan, sehingga terjadi saling tarik menarik di antara kekuatan tentara malaikat di satu pihak, dan kekuatan tentara syetan di pihak lain (Şadrā, 1366 H, jilid 5: 239).

Menurut Şadrā ilmu *huduri* yang secara eksistensial adalah *wahyu* dan *ilham* diperoleh manusia lewat *qalb* yang memiliki kreteria tertentu, yakni *qalb* yang telah menjadi jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*), sehingga memperoleh pancaran dari jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan aksesnya via bala tentara Malaikat. Sedang *qalb* yang kotor akan memperoleh bisikan yang disebut "waswas" yang aksesnya via bala tentara syetan. Oleh sebab itu, validitas keberadaan ilmu *huduri* bukan berupa korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal, tetapi koherensi⁴⁴ atau konsistensi antara teori Sadra tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diketahui dan diakui kebenarannya oleh seluruh umat Islam.

Pendapat Şadrā, bahwa keberadaan ilmu *ladunni* adalah *wahyu* yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul,

⁴⁴ *Koherensi* adalah teori kebenaran yang menyatakan bahwa kebenaran ditegakkan atas hubungan putusan yang baru dengan putusan-putusan lainnya yang telah kita ketahui dan akui kebenarannya terlebih dahulu (Bakhtiar, 2009: 116).

dan *ilham* yang dimiliki oleh para Nabi dan Wali ⁴⁵ melalui hati (*qalb*) yang bersih dari berbagai kotoran dan bebas dari berbagai gambaran duniawi, adalah sejalan dengan pendapat al-Ghazali sebagai tokoh teolog dan tasawuf sunni. Al-Ghazali menyatakan bahwa, hati (*qalb*) adalah tempatnya ilmu hakekat dan ma'rifat kepada Allah. Hati dapat mengetahui Allah SWT, mendekat kepada-Nya, dan beramal karena-Nya, serta berjalan menuju-Nya. Dengan hati pula manusia dapat menyingkap ilmu apa saja yang ada di sisi-Nya (al-Ghazali, tt, juz 3, hal: 2). Ia juga berpendapat, bahwa orang yang berbuat dosa sesungguhnya ia telah menorehkan noda pada cermin hatinya. Sedang perbuatan taat kepada Allah yang disertai taubat dan berpaling dari dorongan syahwat, akan membuat hati menjadi cemerlang (Al-Ghazali, tt, juz 3: 12). Pendapat Sadra tersebut koheren atau konsisten dengan al-Qur'an, surat an-nur, ayat 35, surat az-zumar, ayat 22, surat al-Kahfi, ayat 65, hadis Nabi, yang sudah diakui kebenarannya dalam keilmuan Islam.

Ṣadrā memberikan penjelasan yang lebih rinci dengan mengurai jenis-jenis *qalb* menjadi tiga, yaitu *qalb* yang condong kepada ketakwaan, *qalb* yang condong kepada nafsu syahwat, dan *qalb* yang silih berganti antara kedua dorongan tersebut, tergantung dorongan mana yang lebih dominan. Menurut Ṣadrā, *qalb* jenis pertama itulah

⁴⁵ *Wali* adalah orang yang diturutkan urusannya oleh Allah, orang yang melakukan kepatuhan kepada Allah, sebagai teman dekat Tuhan (Labib, 2004:122). Orang yang mengetahui hak-hak Allah, melakukan perintahNya, mempunyai hati yang bersih dalam menyikapi segala sesuatu milik Allah, dan percaya penuh kepadaNya, maka ia adalah manusia yang diridai dan dia adalah wali Allah yang terpilih (Jumantoro dan Munir, 2005: 282).

yang mampu memperoleh ilham ilmu *ladunni* via kekuatan Malaikat, yang disebut *Ṣadrā* dengan "taufiq", dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via Malaikat yang dominan. Sedang *qalb* jenis kedua, hanya berpotensi mendapatkan bisikan dari syetan yang disebut *Ṣadrā* dengan "waswas", dan juga *qalb* ketiga, ketika tarikan kekuatan syetan yang lebih dominan (*Ṣadrā*, 1366 H, jilid 5: 235-239).

Keberadaan ilmu *huduri* juga didukung oleh fakta-fakta historis yang dialami oleh orang-orang saleh, seperti Abu Bakar as-Ṣiddiq saat menjelang wafatnya berpesan kepada putrinya 'Aisyah," hanya dua itu saudara laki-lakimu dan saudara perempuanmu". Ketika itu istri Abu Bakar sedang mengandung dan ternyata setelah beliau wafat, istrinya melahirkan anak perempuan. Umar bin Khatthab di tengah-tengah khutbahnya pernah mengomando perang, karena ia melihat musuh sudah dekat; "Wahai Sariyah naiklah ke gunung". Ketika itu Sariyah sedang berada di medan perang sebagai komandan dan ternyata mendengar ucapan Umar tersebut. Anas bin Malik pernah dalam suatu perjalanan berjumpa dengan seorang wanita, ia memandang dan membayangkan kecantikannya. Kemudian ia masuk ke rumah Utsman, dan tiba-tiba Utsman berkata; "salah seorang di antara yang hadir di sini tampak kedua matanya bekas dari zina. Tahukah kamu bahwa zina kedua mata itu dengan melihat" (al-Ghazali, tt, jilid 3, hal: 23-24).

Keberadaan ilmu *huduri* juga dapat dikategorikan sebagai bentuk pengalaman keagamaan (*religious*

experience), yaitu sebagai tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak, oleh pribadi tertentu secara utuh, baik fikiran, perasaan, maupun kehendak. Pengalaman tersebut merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesan, dan mendalam yang sanggup dimiliki manusia, sehingga menjadi sumber motivasi dan perbuatan yang tak tergoyahkan (Wach, 1996: 44-53). Mehdi Ha'iri Yazdi (1994: 167-168), menyebutnya dengan "kesadaran mistik" yang dalam kaitannya dengan ranah epistemologi, ia menyatakan bahwa tak mungkin ada kesadaran mistik yang identik dengan mode pengetahuan korespondensi, dalam teori ataupun dalam kenyataan, dan tak mungkin ada pengetahuan dengan korespondensi yang identik dengan derajat kesadaran mistik, dalam kenyataan maupun dalam teori.

Keberadaan ilmu *huduri* yang secara ilmiah diakui sebagai bagian dari pengalaman keagamaan dalam mengujinya dapat memperhatikan tiga hal, yaitu :

- a. Bilangan orang yang menyampaikan pengakuannya.
- b. Budi pekerti mereka.
- c. Isi pengakuan mereka yang mengandung persamaan yang hampir sempurna (Rosyidi, 1987: 79-80).

Ilmu *hudluri* sebagai pengalaman keagamaan, dalam sejarah umat manusia telah dialami oleh beribu-ribu bahkan berjuta-juta orang, seperti para Nabi, Wali, dan orang-orang saleh. Mereka adalah orang-orang yang

memiliki budi pekerti luhur, berhati suci, dan taat beragama. Isi dari pengakuan mereka memang bersifat subyektif, tetapi memiliki kesamaan dalam proses dan efek yang dialami. Oleh sebab itu, kebenaran ilmu *huduri* (*ladunni*) merupakan realitas yang memiliki landasan yang kokoh dan meyakinkan.

Selanjutnya Ṣadrā menyatakan bahwa kajian Kami tidak hanya didasarkan pada *mukāsyafah* dan intuisi (*ẓauq*), atau hanya berdasarkan syari'at tanpa didukung argumentasi rasional atau dalil serta kaidah berfikir logis. Kebenaran yang didasarkan kepada *mukāsyafah* tidaklah cukup memadai tanpa didukung argumentasi rasional, sebaliknya kebenaran yang hanya didasarkan kepada rasio tanpa *mukāsyafah* adalah kesalahan yang besar dalam proses mencari pengetahuan (Ṣadrā, 1981 M, jilid 7: 324). Kebenaran hakiki haruslah didukung dengan pembuktian rasional, intuisi, dan syari'at (Ṣadrā, 1366 H, jilid 1: 27).

Ṣadrā dalam konteks ini melakukan upaya mendamaikan metode filosofis dan metode sufistik (metode *burhani* dan *'irfani*) dengan syari'at Islam, karena keyakinannya pada kebenaran ajaran Islam. Baginya kebenaran Islam hanya dapat dipahami dengan menggabungkan dan mengapresiasi secara seimbang antara metode filosofis dan metode sufistik dengan tetap mengikuti panduan syari'at Islam.⁴⁶ Ṣadrā meyakini

⁴⁶ Artinya, bahwa ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, yaitu; intuisi –intelektual (*kasyf, dzauq, atau isyraq*), penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan, atau istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'*) (Syaifan, 2003: 50).

seungguhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf* yang ditopang oleh wahyu dan tidak bertentangan dengan *burhan* ⁴⁷(Syaifan, 2003: 51).

MILIK PENERBIT
GORESAN PENNA

⁴⁷ *Burhan* adalah bukti rasional atau demonstrasi, argumen (*al-hujjal*) yang jelas (*al-bayyinal*), dan *distinc* (*al-fashl*) (Muslih, 2008: 207, Ş adrā, 2004: 236).

BAB VI

TIPOLOGI PEMIKIRAN AL-HIKMAH AL- MUTA'ALIYAH

A. Tipologi Transenden Teosofi

Mulla Sadra adalah penggagas aliran baru dalam Filsafat Islam yang berbeda dengan dua aliran filsafat sebelumnya, yaitu aliran *Masysya'iyah* (Paripatetik) dan aliran *Isyraqiyyah* (Iluminasi). Hal ini tercermin dari bangunan filsafatnya yang dikenal dengan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, yang mengelaborasi kedua aliran tersebut dan lainnya, dengan melakukan penyempurnaan-penyempurnaan pada berbagai persoalan. Mulla Sadra telah menghidupkan kembali pemikiran filsafat sebelumnya yang telah mati, baik karena serangan-serangan al-Gazali terhadap filsafat maupun karena penghancuran peradaban Islam oleh tentara Tartar dari Mongol. Mulla Sadra dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* menguraikan secara jelas pemikiran-pemikiran aliran-aliran se-belumnya mulai dari filsafat Paripatetik, filsafat Iluminasi, *'Irfan* Ibn 'Arabi, tasawuf al-Gazali, maupun teologi dari berbagai versi.

Sebenarnya yang dilakukan Mulla Sadra adalah membuat integrasi semua elemen tersebut yang masing-masing diramu sedemikian rupa menjadi satu kesatuan yang saling terkait dan berkelit-kerlindan, sehingga membentuk warna baru dalam Filsafat Islam. Sebagai bukti, dalam kitab *al-Asfar* terlihat secara jelas terangkumnya berbagai prinsip

pandangan, seperti filsafat Paripatetik dalam konsep *al-Harakah al-Jauhariyah*, ilmu *Hushuli*, dan kontinuitas wujud. Filsafat Iluminasi dalam konsep *Asalah al-Wujud*, ilmu Cahaya, *Tasykik al-Wujud*, ilmu *Hudluri*, dan *Wujud az-Zihni* yang juga merupakan tema bahasan filosof-filosof Iluminasi Persia klasik. Sedang konsep '*Alam al-Mis'al, Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, dan *Wahdah al-Wujud* merupakan tema-tema '*Irfan*, Platonisme maupun sufi. Konsep penyucian jiwa melalui berbagai bentuk ibadah, *riyadlah* dan *mjahadah* mirip dengan al-Gazali. Konsep tentang *wahyu*, *ilham*, dan *Lauh} Mahfuz* berasal dari konsep teologi. Semua hal tersebut di tangan Mulla Sadra mendapatkan penjelasan rasional-logis yang sama sekali berbeda format, konsep, dan argumentasi dengan filosof maupun sufi sebelumnya.

Warna filsafat dan '*Irfan* sangat kental dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, terutama dalam kaitannya dengan filsafat ketuhanan. Filsafat ketuhanan ber-tujuan agar manusia berwawasan holistik, universal, dan berpikiran rasional, sedangkan '*Irfan* bertujuan agar manusia dengan segenap wujudnya dapat men-capai hakikat *Ilahi, fana'* (sirna) di dalam-Nya, dan terikat erat dengan-Nya. Filsafat menggunakan metode logis dan pembuktian demonstratif dengan ken-daraan akal, sementara '*Irfan* menggunakan metode pembersihan dan penyucian diri, *sair wa as-suluk* dengan kendaraan *qalb*. Bidang bahasan '*irfan* adalah Wujud Mutlak, yaitu Allah SWT, sehingga mirip dengan bahasan filsafat ketuhanan. Hanya saja filosof meyakini *Zat al-Haqq* sebagai Wujud Mutlak, karena wujud-Nya yang identik dengan *Zat-Nya*, yakni Allah SWT, dan juga meyakini *maujud* yang wujudnya merupakan tambahan pada *zat* dan hakikatnya,

yakni segala sesuatu selain Allah. Sedangkan *'arif* meyakini bahwa *Wujud* sebagai hakikat manunggal milik *Zat al-Haqq* belaka (Muthahhari, 2002: 113).

Menurut Mulla Sadra, *suluk* ruhani untuk mencapai *ma'rifah* dan pencerahan batin, bukanlah pekerjaan yang gampang dilakukan setiap orang, karena diperlukan seorang *mursyid* yang mampu membimbing *salik* untuk melewati tahap-tahap perjalanan ruhani. Tanpa *ma'rifah* dan pencerahan batin tidak mungkin seseorang akan dapat mencapai puncak kesempurnaan. Mulla Sadra telah memberikan pelita bimbingan bagi para ilmuan dan intelektual untuk dapat menempuh jalan ruhani dalam upaya mencapai *ma'rifah* dan pencerahan batin dengan argumentasi-argumentasi rasional, sehingga beliau dapat disebut sebagai filosof Paripatetik, filosof Iluminasi, dan bahkan dapat disebut Plotinusnya Islam. Henry Corbin secara khusus dalam hal ini memberikan komentar sebagai berikut: “Jika dia dikenal sebagai filosof beraliran Ibn Sina, harus juga ditambahkan bahwa dia juga filosof *Isyraqi*, dan pada saat yang sama merupakan penggambaran dari pemikiran Ibn ‘Arabi. Mulla Sadra merupakan salah satu yang terpenting dari pemikir Plotinus dari Iran Islami dan juga seorang pemikir Syi’ah” (Al-Walid, 2005: 35).

Bagi Mulla Sadra kebenaran mistis yang diperoleh berdasarkan perjalanan ruhani merupakan kebenaran intelektual itu sendiri, dan pengalaman-pengalaman mistis yang diperoleh merupakan pengalaman kognitif yang dihasilkan dari proses berfikir, hanya dibutuhkan upaya ilmiah yang dapat menjadi bukti logis bagi hal tersebut. Mulla Sadra beranggapan bahwa *musyahadah* yang dihasilkan

melalui proses *mukasyafah* jika merupakan sebuah kebenaran Ilahi dan hakiki, maka pastilah rasional dan akal akan dapat membuktikannya. Dia menyadari bahwa pada umumnya kaum sufi dan gnostik seringkali mengabaikan argumentasi rasional dalam menegakkan ajarannya, semisal Ibn ‘Arabi yang menggunakan metodologi analogi dan imajinasi dalam penyampaian ajaran-ajarannya, sehingga tidak dapat menjadi *hujjah* bagi semua orang.

Mulla Sadra (1981, Jld 9: 234) dalam konteks ini menulis sebagai berikut:

لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية.

(Karena sesungguhnya tradisi kaum sufi hanya menyandarkan pada *z/auq* dan penyaksian batin sebagaimana yang mereka tetapkan baginya; sedangkan kami, tidaklah bersandar kepada sesuatu yang tidak memiliki argumentasi yang kokoh tentangnya dan tidak juga kami ungkapkan pada kitab-kitab *hikmah* kami).

Pada kitabnya yang lain, Mulla Sadra (1376 H.: 13) menyatakan bahwa pola filsafatnya berbeda dari pemikiran lainnya, baik teologi, filsafat, maupun tasawuf dengan ungkapan sebagai berikut:

وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية.

(*Al-Hikmah al-Muta'aliyah* bukan merupakan perdebatan teologis, bukan pembahasan filsafat yang tercela dan juga bukan hasil khayalan-khayalan kaum Sufi).

Selanjutnya Mulla Sadra (1336 H., Jld 2: 359-360) menyatakan bahwa seorang ahli hikmah yang sejati harus memiliki wawasan keilmuan yang multi disiplin dengan ungkapan sebagai berikut:

إن الحكيم عندنا عبارة عن جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي والخلقي وليس ولائمة إلا هذه العلوم والطريق مختلف في تحصيلها بين الفكر والوهب وهو الفيض الإلهي وعليه طريقة الكشف والشهود.

(Sesungguhnya ahli hikmah menurut pendapatku adalah orang yang memiliki wawasan ilmu ketuhanan, ilmu kealaman, ilmu matematika, ilmu mantiq, dan ilmu akhlak dan bukan ilmu selain itu semua. Sedang metode memperolehnya berbeda antara metode berfikir dengan metode pemberian langsung yang merupakan pancaran ketuhanan, dan sekaligus menjadi metode penyingkapan dan penyaksian langsung (*al-kasyf wa as-syuhud*).

Mulla Sadra memandang akal sebagai sesuatu yang penting dalam dua hal; pertama, seluruh asal dari kebenaran wahyu dan kenabian serta agama berasal dari akal, dan merupakan jembatan untuk sampai pada syari'at. Kedua, akal manusia meskipun derajatnya lebih rendah dari wahyu dan

agama dalam membimbing manusia, akan tetapi kejelasannya dan benderangnya tidak kurang dari wahyu. Meskipun demikian, tidak sedikitpun terjadi pertentangan antara akal dan wahyu. Akal yang sehat dengan wahyu dalam pandangannya adalah satu warna. Mulla Sadra dalam hal ini memberikan penegasannya sebagai berikut: “Akal sama sekali tidak dapat bertentangan dengan wahyu, dan di manapun kita bayangkan keduanya menempati posisi yang sama. Meskipun sampai sekarang akal belum dapat menjamah hakikat wahyu sepenuhnya, akan tetapi dalam realitasnya jelas berbeda antara ketidakmungkinan akal (untuk menangkap hakikat), dengan belum mempunyai akal menjamahnya. Barang siapa yang belum mengetahui perbedaan ini tidaklah pantas baginya berbicara, menganalisa dan berargumentasi”. Bagi Mulla Sadra akal dan wahyu merupakan hal yang satu dan berasal dari tempat yang satu, yaitu *Ruh al-Quds* atau *'Aqal Fa'al*, sehingga tidak terbayangkan di antara kedua hal tersebut terjadi pertentangan. Oleh sebab itu, akal berfungsi sebagai penopang rasional bagi *musya>hadah*, dan *musya>hadah* merupakan puncak tertinggi dari upaya menyerap pengetahuan (Al-Walid, 2005 : 39).

Dua aliran utama Filsafat Islam sebelum Mulla Sadra, yaitu filsafat Peripatetik dan filsafat Iluminasi secara jelas saling beroposan satu sama lain. Peripatetik sebagai filsafat yang mendasarkan prinsipnya pada bentuk Silogisme-Aristotelian yang sangat rasional, terutama di tangan Ibn Sina. Ia tidak akan membicarakan sebuah persoalan yang tidak terbukti secara rasional. Sementara di hadapannya, filsafat Iluminasi Suhrawardi meyakini bahwa pengetahuan

dan segala sesuatu yang terkait dengannya hanya bisa dicapai melalui proses *syuhudi*, dan proses tersebut hanya bisa dicapai dengan melakukan upaya latihan ruhani untuk mendapatkan ilmu “Cahaya”.

Al-Hikmah al-Muta'aliyah memunculkan sebuah warna baru di antara aliran filsafat sebelumnya, karena menurut pandangan Mulla Sadra, baik akal maupun ruhani keduanya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam filsafat, dan meyakini bahwa *Isyraqi* tanpa argumentasi rasional tidaklah memiliki nilai apapun, begitupun sebaliknya. Namun seperti halnya akal, menurut Mulla Sadra seluruh pencapaian *kasyf*⁴⁸ harus ditimbang oleh agama, dan *kasyf* tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Begitu pula pengetahuan *kasyf* tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain kecuali dengan menggunakan *burhan*.

Kasyf ada beberapa macam, yakni: a) *kasyf hissi*, yaitu tersingkapnya sesuatu yang jauh dengan penglihatan mata kepala, seperti yang dialami Umar bin Khatthab melihat pasukan Sariyah di Nahawand dari kota Madinah ketika sedang *khutbah*, b) *kasyf ma'nawi*, yaitu terbukanya sesuatu di luar alam materi (*syahadah*), bukan dengan mata kepala, tetapi dengan mata batin (*bashirah*), seperti penglihatan terhadap

⁴⁸ *Kasyf* berarti tersingkap atau terbuka dari tabir. Uraian tentang apa yang tertutup bagi pemahaman, yang tersingkap bagi seseorang seakan-akan melihat dengan mata telanjang, meskipun pada hakikatnya adalah mata batin, sehingga baru diperoleh setelah adanya *ilha>m* dan *z/auq*. *Kasyf* merupakan epistemologi pengetahuan yang tertinggi, karena terbukanya cahaya-cahaya dan informasi-informasi gaib ke dalam jiwa manusia. Ia merupakan pemahaman intuitif (*qalb*) yang berbeda dengan pemahaman sensual dan rasional yang diperoleh indera dan akal (Solihin dan Anwar, 2002: 111-112).

sesuatu yang akan datang (Syaqawi, tt.: 219-220), c) *kasyf 'aqli*, yaitu penyingkapan melalui akal, yang merupakan tingkatan *kasyf* yang paling rendah. Allah tidak bisa diketahui dan dicintai melalui akal, karena ia membelenggu dan menghalangi manusia dalam tahap-tahap akhir kenaikannya, d) *kasyf ilahi*, yaitu penyingkapan yang langsung di dalam hati, tanpa bantuan visual apapun, ketika Kaindahan Allah masuk ke dalam hati hamba dan pecinta-Nya (Amstrong, 1996: 137-138), d) *kasyf syuhudi*, yaitu penyaksian kaum '*arif* dalam mengenal Allah dengan menyaksikan Allah dalam segenap pengungkapan dir-Nya, karena Allah memiliki Wujud Serba Meliputi, dan para '*arif* mempunyai penyaksian serba meliputi (Amstrong, 1996: 273). Permulaan *kasyf* adalah melalui mimpi yang baik yang merupakan bagian dari kenabian (Gazi, 1985: 278).

Sayyed Husein Nasr dalam konteks ini menyatakan:

"The particular genius of Mulla Sadra was to synthesize and unity the three paths lead to the truth, viz., revelation, rational demonstration, and purification as soul, which lats in turn leads to illumination. For him gnosis, philosophy, and revealed religion were elements of a harmonious assemble the harmony of which he sought to reveal in his own life as well as in his writing. He formulated a perspective in which rational demonstration of philosophy, although not necessarily limited to that of the Greeks, became closely tied to the Qur'an and the saying of the prophet and the Imams, and these in turn became unified with the gnosis doctrine which result from the illumination received by a purified soul. That is why Mulla Sadra's writing are combination as logical

statements, Gnostic intuition, traditional of prophet, and the Qur'anic verses” (Sharif, 1975: 939).

(Keluarbiasaan Mulla Sadra adalah keberhasilannya melakukan sintesis dan penyatuan terhadap tiga arus kebenaran utama, yaitu; wahyu, demonstrasi rasional dan penyucian jiwa, yang membelokkan arah filsafat menuju Iluminasi. Baginya gnostik, filsafat dan wahyu agama merupakan elemen harmonisasi yang bermuara pada pola hidup yang ditampilkannya sebaik tulisannya. Dia memformulasikan sebuah perspektif dalam kerangka demonstrasi rasional filosofis, tetapi tidak terbatas pada filsafat Yunani, namun juga menjadi sangat erat kaitannya dengan al-Qur'an, as-Sunnah dan pernyataan para Imam, dan kesemuanya menyatu dalam doktrin gnostik sebagai hasil dari iluminasi yang diterima melalui penyucian diri. Karena itulah mengapa tulisan-tulisan Mulla Sadra merupakan kombinasi dari pernyataan-pernyataan logika, intuisi gnostik, dan sunnah Nabi, serta ayat-ayat al-Qur'an).

Berkaitan dengan hubungan antara hikmah dengan syari'at, Mulla Sadra meyakini bahwa di antara keduanya tidak ada pertentangan, bahkan tujuan keduanya adalah sama, yaitu *ma'rifah* kapada Allah SWT, hanya saja metode yang digunakan untuk mencapainya berbeda. Dia dalam konteks ini menulis (Sadra, 1981, Jld 7: 26) sebagai berikut:

وقد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شئ واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله

وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى النبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية.

(Kami telah berkali-kali memberikan petunjuk bahwa sesungguhnya hikmah tidak bertentangan dengan sayari'at ketuhanan yang benar. Bahkan maksud keduanya adalah satu, yaitu *ma'rifah* kepada Allah (*al-H}aqq al-Awwal*), sifat-sifat, dan perbuatan-Nya. Hal ini kadang-kadang diperoleh lewat wahyu atau utusan yang disebut kenabian, dan kadang-kadang lewat *suluk* dan usaha, yang disebut dengan *hikmah* dan *kewalian*).

Berkaitan dengan persoalan metafisika, menurut Mulla Sadra bisa dipahami dengan dua cara, yaitu; 1) melalui intuisi-intelektual dan gerak cepat, dan 2) melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para Nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memiliki visi spiritual memperolehnya dengan cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmunan, ahli pikir, dan mereka yang selalu mengandalkan pertimbangan akal. Dia juga menegaskan bahwa hakikat *hikmah* diperoleh melalui ilmu *Ladunni*, dan selama seseorang belum mencapai tingkatan tersebut, maka jangan dijadikan sebagai ahli *h}ikmah*, yang merupakan salah satu karunia ketuhanan. Inilah yang disebut dengan metode *kasyf* (Nur, 2003: 55).

Menurut Mulla Sadra (1343 H.: 122), ilmu *Ladunni* adalah ilmu yang paling kuat dan paling kokoh di antara seluruh ilmu yang ada, sebagaimana dinyatakan sebagai berikut:

إعلم هداك الله إن كثيرا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم.

(Ketahuilah, semoga Allah memberikan petunjuk kepadamu, bahwa sesungguhnya kebanyakan orang yang mengaku ahli ilmu mengingkari adanya ilmu rahasia yang bersifat *ladunni* yang dipegangi oleh para pejalan spiritual dan kaum 'Arif, padahal ilmu *ladunni* itulah ilmu yang paling kuat dan paling kokoh dibanding dengan seluruh ilmu lainnya).

Menurut Mulla Sadra, memang semua metode dalam perolehan pengetahuan, yakni metode empiris, rasional, gnostis dan *kasyf* adalah cara yang valid. Namun, untuk mencapai pengetahuan terhadap konsep-konsep realitas metafisik, seseorang hanya bisa menggunakan metode rasional, gnostis dan penyingkapan. Alasannya adalah indera tidak memiliki akses kepada domain konsep-konsep metafisis, dan juga karena kebenaran tidak bisa diungkapkan melalui metode dialektis. Dia dalam hal mencapai pengetahuan konsep-konsep metafisis mengacu kepada metode gnostis dan *burhan* dengan merujuk kepada pesan suci para Nabi. Berdasarkan tiga metode itulah Mulla Sadra membangun seluruh pemikiran filsafatnya yang dikenal dengan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*.

Semua upaya Mulla Sadra tersebut diakuinya sendiri semata-mata bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan mendidik kepada para murid yang bersih dan tulus

niatnya, sebagaimana diungkapkan dengan kalimat (1981, jld 6: 6) yang indah sebagai berikut:

ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسألة وتنقيح كل مطلوب إلا التقرب إلى الله وملكوته الأعلى في إرشاد طالب زكي أو تهذيب خاطر نقي فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث والتدقيق فهو الذي أوأمناه وإن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بأمراض باطنية أعييت أطباء النفوس عن علاجهم.

(Kami dalam menetapkan suatu masalah maupun dalam membetulkan apa yang dikehendaki tidak bertujuan lain kecuali hanya mendekatkan diri kepada Allah dan kerajaannya yang tinggi, dalam rangka memberikan petunjuk bagi para pelajar (pencari kebenaran) yang bersih atau mendidik hati yang jernih. Apabila semua itu sesuai dengan pendapat para ahli pikir dan peneliti, maka itulah yang kami harapkan. Namun apabila tidak cocok dengan mereka, maka dapat dimaklumi karena kebenaran memang tidak akan sesuai dengan pendapat kelompok yang telah rusak dan memborok yang disebabkan berbagai penyakit batin yang sulit bagi para dokter jiwa untuk mengobatinya).

Jika kita runut ke belakang, apa yang dilakukan Mulla Sadra dalam mengelaborasi berbagai wacana dalam pemikiran filsafatnya, ada kemiripannya dengan apa yang pernah dilakukan seorang sarjana muslim ahli Kimia, Jabir ibn Hayyan (721-815 M.). Dia adalah ilmuwan Islam yang mengembangkan ilmu empiris, berupa observasi, pengukuran

dan penalaran. Dia juga ahli logika yang menelusuri bidang fisika, kedokteran dan kimia (Kuswanjono, 2010: 38). Jabir ibn Hayyan adalah seorang Muslim bermazhab Syi'ah dan juga sebagai seorang Sufi pengikut Imam Ja'far as-Shadiq. Dia pernah menulis bahwa dia hanyalah sebagai juru bicara ajaran-ajaran gurunya yang mengambil metode penafsiran simbolis dan hermeneutik (*ta'wil*) yang merupakan hal yang amat umum di kalangan Syi'ah (Nasr, 1986: 238-239). Singkatnya, Jabir telah melakukan elaborasi antara ilmu empiris, filsafat dan tasawuf. Dia dalam melakukan penelitian empirisnya, terutama di bidang kimia selalu menyelaraskan dengan prinsip-prinsip logika, di samping melakukan *istikharah* untuk mendapatkan petunjuk langsung dari Allah SWT, yang merupakan metode yang lazim dalam tradisi sufi dalam mencari pengetahuan hakiki.

Implikasi penting *al-Hikmah al-Muta'aliyah* bagi Filsafat Islam khususnya, dan pemikiran Islam pada umumnya adalah bahwa Mulla Sadra telah melakukan terobosan baru yang paling berarti. Aliran ini telah memberikan babak baru dengan karakteristiknya sendiri, yakni tidak ditemukannya perdebatan-perdebatan yang bersifat dangkal, maupun sifat permusuhan terhadap disiplin-disiplin keilmuan Islam tertentu, tetapi justeru seluruhnya diusahakan bisa menjadi satu kesatuan yang integral dan terpadu. Menarik untuk dicatat, bahwa ketika terjadi kebangkitan kembali Filsafat Islam di Iran selama periode Pahlevi dan seterusnya, figur Mulla Sadra dijadikan sebagai pusat kajian (Nur, 2003: 70).

Ilmu pengetahuan pra Sadrian memiliki dua corak epistemologis, yaitu metode *bahtsi* (diskursif), yang disebut

ilmu *Hushuli*, dan metode *zauqi* (intuitif), yang disebut ilmu *Hudluri*. Metode *bahtsi* menitikberatkan pada fungsionalisasi rasio secara maksimal yang dipegangi kaum Paripatetik. Sedangkan metode *zauqi* menitikberatkan pada fungsionalisasi intuisi yang dipegangi oleh kaum '*irfani* dan *isyraqi*. Mulla Sadra, menyanggah kalangan Paripatetik terhadap klaim mereka bahwa metode diskursiflah sebagai metode yang paling benar, karena kebenarannya dapat dibuktikan secara demonstratif (*burhani*). Metode ini merumuskan kebenaran atau menguatkan suatu kebenaran, dimulai dari penerimaan pengetahuan yang sudah ada, baik yang diperoleh secara mudah atau melalui proses pemikiran, atau menggunakan beberapa metode perumusan kebenaran yang ada (Nasr, 1951: 306).

Metafisika di tangan Mulla Sadra, mengalami perubahan besar dan merupakan lompatan maju dalam Filsafat Islam. Semua pendekatan pemikiran yang melatarbelakangi pemikiran Mulla Sadra didamaikan secara sinergis-integratif, sehingga muncul mazhab filsafat baru yang tidak terbatas pada pendapat-pendapat salah satunya. Filsafat Mulla Sadra dalam beberapa isu bersepeham dengan aliran Paripatetik, sedangkan dalam beberapa isu lain bersepeham dengan aliran Iluminasionis. Mulla Sadra juga telah berhasil menjawab berbagai hal yang menjadi pertentangan antara filsafat dan '*irfan* Ibn 'Arabi, seraya berupaya untuk lebih mempertahankan ajaran-ajaran Islam (ilmu Kalam). Oleh sebab itu, filsafat Sadr ad-Din *al-Muta'allihin* dinilai telah berperan sebagai jalan persimpangan yang mempertemukan Paripatetisme, Iluminasionisme, '*Irfan*, tasawuf, dan Kalam.

Menurut Muthahhari, setelah mengkaji secara jeli semua karya berikut sumber-sumber rujukan Mulla Sadra, seorang pembaca objektif akan menemukan bahwa sistem dan susunan serta kaidah-kaidah dan landasan-landasan filsafatnya lebih banyak bersumber dari dirinya sendiri secara autentik, tidak dipinjam dari manapun dan sepenuhnya orisinal, meskipun tentu saja dia harus mencantumkan sederet bahan dari beragam tulisan orang lain. Mustahil sebuah sistem utuh dapat terlahir dari penggabungan sintesis berbagai sistem yang berbeda, tetapi mustahil pula seseorang mampu merumuskan sistem pemikiran tanpa memuat ungkapan-ungkapan yang telah diutarakan para pendahulunya di bidang yang sama (Muthahhari, 2002: 73-76).

Mulla Sadra dalam bukunya *al-Asfar al-Arba'ah* menyelaraskan pendekatan filosofis-diskursif dengan metode mistis-*'irfan*, yang hal ini merupakan suatu terobosan dalam bentuk sintesis dalam setiap pernyataan. Menurut metode diskursif, sesuatu bisa disebut sebagai kebenaran manakala bisa dibuktikan dengan tiga cara, yaitu; silogisme, pembuktian retorik (*khuthabiyah*) dan induksi (*tasaffuh*) (Bakar, 1997: 108). Sementara itu, kaum Iluminasionisme menolak pandangan kaum Paripatetik yang kebenarannya dipandang tidak empiris dan tidak murni. Hal ini berbeda dengan pengetahuan Iluminasi yang langsung bersumber dari *nur* Tuhan. Demikian pula kaum Gnostik (*'Irfan*) juga melakukan sanggahan terhadap metode kaum Paripatetik yang menggunakan pendekatan *bahtsi* (Afifi, 1995: 146).

Menghadapi diskursus pemikiran epistemologi sebelumnya ini, Mulla Sadra tidak menampilkan respon yang reaktif, melainkan sintetik. Sintesa dilakukan dengan

mengajukan dua metode ilmu secara simbiosis, yaitu metode *hushuli* yang rasional demonstratif dan metode *hudluri* yang intuitif. Dua metode pencapaian kebenaran di atas, sebenarnya tidaklah bertentangan seperti dalam wacana sebelumnya, melainkan hanya berbeda pada alat pembuktian, yaitu rasio dan rasa, atau *'aql* dan *qalb*, dan perbedaan metodologis. Metode *bahtsi*, dalam perspektif filsafat ilmu dapat dipandang sebagai metode induktif, atau metode *remanasi* dalam tasawuf dan filsafat. Sementara metode *hudluri* dapat dipandang sebagai metode deduktif atau *emanasi*. Metode *hushuli* bagaimanapun menempatkan manusia dalam posisi yang aktif, bahkan proaktif. Sedangkan metode *z'auqi*, menempatkan manusia dalam posisi yang pasif, dalam arti menanti adanya anugerah Tuhan, baik dalam bentuk *ma'rifah* maupun dalam bentuk cahaya (Chittick, 1989: 148).

Berangkat dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa dengan hadirnya *al-Hikmah al-Muta'aliyah* yang dibangun Mulla Sadra membawa implikasi mem-bangkitkan kesadaran dan menggugah umat Islam untuk menghayati ajaran-ajaran Islam lebih dalam, karena Islam memiliki syarat sebagai agama yang unggul. Mulla Sadra mampu menampilkan Islam dalam pemikiran filsafatnya sebagai puncak dari tradisi agama Semetik, rasionalisme Yunani, dan mistisisme Timur yang sangat menentukan perkembangan peradaban umat manusia di muka bumi, dan diselaraskan dengan syari'at Islam (al-Qur'an dan Hadis). Mulla Sadra tidak hanya mengajak umat Islam untuk sekedar berwacana, melainkan mendorongnya untuk bergerak secara konstan dalam kerangka ajaran Islam yang bercirikan *hikmah*. *Hikmah* menempatkan manusia sebagai entitas yang spesifik dan dapat berkembang terus

secara substansial dengan mendayagunakan semua potensi yang dimilikinya dalam kerangka menaiki tangga-tangga tingkatan wujud. Manusia dengan upayanya menyucikan jiwa (*nafs*) dari berbagai virus keduniaan, melalui bermacam-macam *riyadlah* dan *mujahadah* serta ibadah yang intensif, akan mampu menghayati teks-teks suci, khususnya yang berbicara tentang hal-hal yang gaib dan rahasia dengan penalaran yang filosofis.

Mulla Sadra (Sadra, 1981, jld 5: 205) memberikan penjelasan secara sufistik sebagai berikut:

ومن لم يكن دينه دين الأنبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء، ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق، والحكمة من أعظم المواهب والمنح الإلهية وأشرف الذخائر والسعادات للنفس الإنسانية وبها قيام العالم العلوي وابتهاجات جميع الموجودات.

(Barang siapa yang agamanya tidak mengikuti agama para nabi (semoga keselamatan terlimpah kepada mereka), maka dia sedikitpun tidak memperoleh hikmah, dan tidak pantas disebut sebagai ahli hikmah, orang yang tidak memiliki landasan yang kokoh dalam mengetahui hakikat kebenaran. Hikmah adalah pemberian terbesar dan merupakan anugerah ketuhanan, simpanan yang paling mulia serta sebagai kebahagiaan bagi jiwa manusia, dan dengan hikmah tersebut, maka tegaklah alam ketinggian dan kecemerlangan semua *maujud*).

Lebih dari itu, menurut Mulla Sadra untuk memperoleh *ma'rifat* hakiki melalui ilmu *Hudluri*, seseorang harus mengendalikan nafsu syahwatnya dari perbuatan yang negatif agar jiwa dan hatinya menjadi bersih dan mengkilap, sehingga mampu mengakses ilmu pengetahuan secara langsung dari *Lauh Mahfuz*. Hal ini jelas berdampak positif dari sudut pandang syari'at Islam bagi siapa saja yang ingin mencapai *ma'rifat* hakiki dengan melakukan langkah-langkah spiritual sebagaimana yang dikemukakan Mulla Sadra dalam empat perjalanan ruhani, yakni menjadi orang yang saleh secara individual dan saleh secara sosial.

Empat langkah perjalanan ruhani yang akan membawa implikasi positif bagi siapa saja yang ingin mendakinya tersebut, uraian ringkasnya adalah sebagai berikut:

1. Seseorang yang melakukan langkah perjalanan ruhani yang pertama, menurut Mulla Sadra harus konsisten dengan syari'at Islam dalam *riyadlah* dan *mujahadah*nya, yakni menjalankan perintah-perintah agama secara intensif baik yang wajib maupun yang sunnah, dan meninggalkan larangan-larangan syari'ah yang haram maupun yang makruh, sehingga dia betul-betul menjadi orang yang patuh secara total kepada Allah SWT. Singkatnya, dia harus menjadi orang yang bertakwa, karena hanya dengan bertakwa seseorang akan mengenal *Wujud Mutlak*, dan layak dikatakan melakukan perjalanan dari makhluk menuju Tuhan (*min al-khalq ila al-Haqq*).
2. Selanjutnya seseorang yang ingin mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi, sebagai langkah kedua dalam

perjalanan ruhani untuk menggapai *maqam ma'rifah billah*, menurut Mulla Sadra harus melakukan praktik kehidupan asketis-sufistik yang sudah barang tentu harus dengan melakukan berbagai latihan ruhani yang intensif untuk dapat mengeliminir sifat-sifat *mazmumah (takhalli)* sekaligus dapat menginternalisasikan sifat-sifat *mahmudah (tahalli)* dalam dirinya. Hanya dengan praktik asketis-sufistik, seseorang dapat mencapai kepasrahan diri secara total kepada kehendak dan ketentuan Allah SWT, sehingga dia mencapai *maqam fana' fi az-zat, fi as-shifat, dan af'al* Tuhan. Oleh karenanya dia melihat, mendengar, dan bertindak dengan penglihatan, pendengaran, dan tindakan Allah, yang berarti dia telah mencapai tingkat *Wali (tajalli)* dan layak dikatakan telah melakukan perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan bersama Tuhan (*min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*).

3. Derajat *Wali* yang dicapai dalam *safar* kedua harus terus ditingkatkan dalam bentuk meningkatkan intensitas *riyadlah, mujahadah*, dan ibadah sampai dia mencapai *maqam kamalat* (kesempurnaan) dalam ke-*baqa'an* dalam Tuhan. Menurut Mulla Sadra, seseorang yang telah mengalami ke-*baqa'an* dalam Tuhan akan mampu menembus alam *malakut*, alam *jabarut*, dan alam *nasut*, dia mendapat limpahan ilmu *hudhuri* secara sempurna, dan mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan di *Lauh Mahfuz*. Seseorang yang mencapai derajat spiritual yang demikian inilah akan merasakan nikmat kenabian, meskipun dia bukan Nabi. Apa yang diketahuinya dari rahasia-rahasia ketuhanan ini mulai diupayakan untuk

membimbing manusia menuju jalan Tuhan dalam rangka menyelamatkan, meluruskan, dan membahagiakan di dunia maupun di akhirat. Inilah perjalanan dari Tuhan menuju makhluk bersama Tuhan (*min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq*).

4. *Maqam kamalat* yang telah dicapai dalam *safar* ketiga tersebut, menurut Mulla Sadra tidak hanya untuk dinikmati sendiri sebagaimana umumnya para sufi tradisional, melainkan dia berkewajiban menyampaikan kebenaran-kebenaran yang diperoleh itu kepada masyarakat. Dia telah memiliki pengetahuan yang benar yang dibutuhkan makhluk, mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, dunia dan akhirat, mana yang manfaat dan mana yang *madlarat*, dan mana yang membawa kebahagiaan dan mana yang membawa penderitaan. Dia senantiasa membimbing umat melalui pengajaran, menulis buku, memberikan *tausiyah* yang merupakan konsekuensi sebagai pewaris Nabi untuk berperan sebagai *rahmatan li al-'alamin*. Perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu konsentrasinya kepada Allah, karena hidupnya telah bersama Allah, sehingga dia dikatakan telah melakukan perjalanan ruhani dari makhluk menuju makhluk bersama Tuhan (*min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*).

Refleksi selanjutnya terhadap pemikiran teosofi Mulla Sadra, adalah bahwa dia menempatkan ilmu pengetahuan di satu pihak dan agama di pihak lain tidak dalam posisi “konflik”. Masing-masing memiliki tolak ukur kebenaran yang

berbeda, tetapi kebenaran yang diperoleh tidak bertentangan satu sama lain. Hal ini dapat dilihat dalam tesis Mulla Sadra yang tidak menolak rasio dan empiri sebagai sarana memperoleh pengetahuan yang benar, demikian pula dia juga menerima metode *kasyf-ruhani* untuk mendapatkan kebenaran hakiki, dan semua itu harus dikonsultasikan dengan syari'at sebagai landasan normatif. Mulla Sadra berhasil melakukan “harmonisasi” terhadap berbagai sumber pengetahuan dengan ilustrasi yang menarik, yaitu dengan menganalogkan kebenaran dengan “cahaya” atau “sinar”. Kebenaran adalah satu, demikian pula “cahaya” juga satu, yang menyinari sebuah ruangan yang memiliki banyak jendela kaca yang beragam warna, sehingga masing-masing jendela akan memantulkan cahaya yang satu dengan warna yang berbeda-beda, sesuai dengan warna kacanya.

Ada implikasi lain dari konsep ilmu *Hudluri* Mulla Sadra yang bersifat praktis, yaitu bahwa manusia pada umumnya di dalam mengarungi kehidupan di dunia ini, sering menghadapi persoalan yang sulit dipecahkan melalui pertimbangan rasio atau nalar dalam menentukan pilihan, karena adanya ambiguitas akibat yang mungkin timbul dari persoalan tersebut. Oleh sebab itu, ilmu *Hudluri* akan dapat dijadikan alternatif pemecahan masalah melalui teknik salat *istikharah* untuk mendapatkan petunjuk langsung dari Allah SWT, sehingga seseorang merasa yakin terhadap suatu perkara tersebut untuk dilakukan atau ditinggalkan.

Mencermati model pemikiran Mulla Sadra di atas, yakni mendasarkan filsafatnya pada prinsip “Wujud”, memadukan visi filsafat dan mistik, meng-gunakan bahasa-bahasa simbol, dan meyakini kemungkinan kesatuan antara hamba dengan

Tuhan, maka dapat disimpulkan bahwa tipologi pemikiran Mulla Sadra adalah tipe “Filsafat Sufistik” atau “ Falsafat tasawuf”⁴⁹, yang merupakan puncak dari bahasan dan tujuan akhir dari “Filsafat Islam”. Jika dipahami secara cermat, tujuan pokok kajian Filsafat Islam dan tasawuf adalah sama-sama berupaya untuk menghantarkan manusia agar mencapai ma’rifat terhadap keberadaan “Wujud Mutlak”, yaitu Allah SWT.

Sayyed Husein Nasr (2009: 31) dalam konteks ini menyatakan bahwa, dalam perspektif Islam, intelek (*al-‘aql*) dan spirit (*ar-ruh*) memiliki hubungan yang sangat dekat dan merupakan dua muka dari realitas yang sama. Spiritual Islam dapat dipahami dari intelektual, sehingga mereka yang konsern dengan intelek dalam khazanah kultur Islam, dan mereka yang konsern dengan dunia spiritual membentuk paguyuban tunggal disertai tarik-menarik yang sangat mendalam satu sama lain. Kenyataannya, bagaimanapun, filsafat Islam merupakan suatu komponen penting pada tradisi intelektual Islam, dan para filosof Muslim memiliki spiritual yang sama seperti gnostik (*‘urafa’*) di antara para sufi.

Korelasi antara Filsafat Islam dengan tasawuf adalah korelasi timbal balik, yakni mengelaborasi filsafat dengan tasawuf, atau dengan kata lain, menguraikan pengalaman mistik (rohani) dengan tolok ukur filsafat, sehingga sering diistilahkan dengan “Filsafat Sufistik”. Falsafat Sufistik adalah

⁴⁹ Amin Syukur (1999: 43) membagi tasawuf menjadi tiga aliran, yaitu; a) tasawuf *akhlaqi*, b) tasawuf *‘amali*, dan c) tasawuf falsafi. Perlu dipahami bahwa pembagian tersebut hanya sebatas dalam kajian akademik, sehingga ketiganya tidak bisa dipisahkan secara dikotomik, sebab dalam praktik, ketiganya tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya.

pemaduan antara visi filsafat dengan visi mistis atau perpaduan antara filsafat dengan tasawuf, sehingga ajaran-ajarannya bercampur dengan unsur-unsur dari luar Islam, seperti filsafat Yunani, Persia, India, dan lain sebagainya. Akan tetapi orisinalitasnya sebagai ajaran Islam tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latarbelakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda dan beraneka ragam sejalan dengan ekspansi Islam pada waktu itu, mereka tetap menjaga kemandirian ajaran aliran mereka, terutama jika dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam (Taftazani, 2003: 187).

Ajaran filsafat sufistik disusun secara mendalam dan kompleks dengan menggunakan term-term simbolis-filosofis yang didasarkan pada keyakinan bahwa manusia bisa mengalami kebersatuan dengan Tuhan. Atas dasar keyakinan tersebut, mereka berprinsip bahwa alam ini termasuk manusia merupakan radiasi dari hakikat Ilahi, karena di dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan (*lahut*), yang merupakan pancaran dari *Nur Ilahi* laksana pancaran sinar matahari, sehingga jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya.

Para pemikir Islam yang beraliran filsafat sufistik termasuk Mulla Sadra memandang bahwa manusia mampu naik ke jenjang persatuan dengan Tuhan, sehingga pembahasannya lebih bersifat filosofis, yakni meluas ke masalah-masalah metafisika. Pembahasan filsafat sufistik meliputi hakikat manusia, hakikat Tuhan, dan proses kebersatuan manusia dengan Tuhan. Tipe filsafat sufistik ini, pembahasannya yang terpenting adalah persoalan *fana'* dan *baqa'*, *ittihad*, *hulul*, *wahdah al-wujud*, *insan kamil*, *isyraq*,

dan lain sebagainya. Asas dari pembahasan filsafat sufistik adalah pemaduan antara visi mistik dengan visi filsafat, sehingga banyak menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya, meskipun maknanya telah disesuaikan dengan konsep tasawuf yang dirumuskan. Oleh sebab itu, para tokoh filsafat sufistik pada umumnya mengenal dengan baik filsafat Yunani dengan berbagai alirannya seperti Socrates, Plato, Aristoteles, Stoa, dan terutama Neo-Platonisme.

Secara epistemologis, filsafat sufistik memiliki teori yang mendalam mengenai soal jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lain sebagainya yang sangat bernilai, baik ditinjau dari segi mistik maupun filsafat. Perhatian para tokoh filsafat sufistik terutama diarahkan untuk menyusun teori tentang “Wujud” dengan berlandaskan rasa (*zauq*) yang merupakan titik tolak ajarannya. Oleh karena tipologi filsafat sufistik bersifat sinkritis antara teori-teori filsafat dan mistik, maka tidak bisa sepenuhnya dapat dikatakan tasawuf, dan juga tidak bisa sepenuhnya dikatakan filsafat. Hal ini karena filsafat sufistik di satu pihak menggunakan term-term filsafat, namun di lain pihak metode yang digunakan adalah pendekatan intuitif (*zauq/wijdan*).

Para tokoh falsafat sufistik menggunakan istilah-istilah dan simbol-simbol yang berbeda dalam mengungkapkan pangalaman spiritualnya, namun mereka memiliki kesamaan tujuan, yaitu untuk memperoleh hubungan langsung dengan Allah SWT. Inilah salah satu ciri umum (tipologi) filsafat sufistik yang dalam mengungkapkan ajaran-ajarannya menggunakan bahasa simbolis-alegoris.

Selanjutnya, mengenai epistemologi Mulla Sadra yang merupakan perpaduan dan elaborasi secara harmonis di antara aliran pemikiran Islam sebelumnya, yaitu aliran Paripatetik, Iluminasi Suhrawardi, *Irfan* Ibn ‘Arabi, tasawuf al-Gazali, dan Syari’at, sebenarnya dapat dirumuskan dengan satu statemen kunci, yaitu; “integrasi antara ilmu pengetahuan dan agama”. Antara keduanya dalam sejarah peradaban Barat Kristen (Romawi) pernah mengalami “konflik” yang serius, demikian pula dalam dunia Timur (Islam), yang berujung dengan terpisahnya antara ilmu pengetahuan dengan agama, sehingga di dunia Islam terjadi “dikotomi” antara ilmu agama dan ilmu umum. Teosofi Mulla Sadra yang integratif antara ilmu pengetahuan dan agama layak kita jadikan landasan paradigmatis dari gagasan “integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum” di Indonesia.

Integrasi antara ilmu dan agama yang dikembangkan Mulla Sadra menurut Arqom dalam *Rausyan Fikr* (2010: 137) ada tiga pendekatan, yaitu:

1. Integratif-Interdependentif, yaitu hubungan ilmu dan agama secara ontologis, di mana keberadaan ilmu dan agama saling bergantung satu sama lain. Agama tanpa ilmu tak akan dapat dipahami, dan ilmu tanpa agama tak akan mencapai kebenaran hakiki, karena keduanya secara primordial berasal dari satu sumber ilmu, yaitu Tuhan. *Al-‘Alim* adalah salah satu nama dan sifat Tuhan, sehingga eksistensi ilmu dan agama identik dan menyatu dalam *Wujud Muthlaq* Tuhan.
2. Integratif-Komplementer, yaitu hubungan ilmu dan agama secara epis-temologis, di mana seluruh metode

yang diterapkan dalam ilmu maupun agama saling melengkapi satu sama lain. Metode ilmu pengetahuan menurut Mulla Sadra tidak hanya menerima kebenaran ilmu secara empiris dan rasional, tapi juga menerima kebenaran ilmu secara intuitif atau *kasyfi*. Kebenaran ilmu tidak hanya yang bersifat korespondensi dan representasi, melainkan juga mengakui kebenaran langsung dari Tuhan yang bersifat *hudluri*.

3. Integratif-Kualifikatif, yaitu hubungan ilmu dan agama secara aksiologis, di mana seluruh nilai ilmu dan agama saling mengkualifikasikan satu sama lain. Artinya, nilai kebenaran ilmu pengetahuan dijustifikasi oleh agama, sehingga ilmu tidak bebas nilai, melainkan harus disinari nilai-nilai keilahan (agama). Implikasinya pengembangan ilmu pengetahuan selalu konsisten dengan nilai-nilai moral agama. Sebaliknya, kebenaran nilai-nilai moral agama di justifikasi oleh bukti-bukti ilmiah baik secara empiris-rasional, logis maupun intuitif-mistis.

Berdasarkan penjelasan tersebut, semakin jelas bahwa pemikiran filsafat yang dikembangkan Mulla Sadra, memiliki tiga karakter sekaligus, yaitu karakter filsafat, karakter tasawuf, dan karakter syari'ah yang diintegrasikan secara komprehensif. Perpaduan tiga karakter tersebut merupakan ciri "Filsafat Hikmah" yang menurut Sayyed Husein Nasr sebagai puncak perkembangan "Filsafat Islam". Perlu dicatat, bahwa apa yang dicapai Mulla Sadra dalam meniti karier intelektualnya di atas diakuinya belum merupakan puncak dari

seluruh pencapaian kebenaran yang tertinggi. Sebagai manusia biasa, dia mengakui bahwa kebenaran tidak terbatas pada sekedar apa yang dia pahami, diyakini, dicapai, dan yang dia tulis. Kebenaran jauh lebih luas dari itu semua (Nur, 2002: 204). Pengakuan yang rendah hati dan jujur seperti itulah yang seharusnya diteladani kaum intelektual Muslim dalam rangka untuk mengeliminir terjadinya klaim kebenaran (*truth claim*). Hal tersebut ditulis Mulla Sadra (1981, jld 1: 10), sekaligus memberikan tausiyah kepada pembaca untuk bersikap selalu mengembalikan semua pencapaiannya kepada Allah SWT, dengan ungkapan yang indah sebagai berikut:

وإني لا أزعم أنني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا، فإن وجوه
الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد
بما رسمت ولا تحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل
وحد وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن أحللت بالعناية
الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك
على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما أسبغ عليك من النعم

(Sesungguhnya aku tidak mengklaim, bahwa aku dengan semua yang aku peroleh telah mencapai puncak, karena sesungguhnya dimensi pemahaman kebenaran tidak terbatas dengan hanya apa yang aku pahami. Pengetahuan yang benar tidak dibatasi dengan apa yang aku tulis dan aku kumpulkan, karena sesungguhnya kebenaran itu lebih luas dari pada apa yang dapat dimengerti oleh akal dan definisi, dan lebih besar dari pada sekedar apa yang dapat dicatat, sementara yang lain tidak tercatat. Apa bila anda dapat memecahkan kesulitan

tentang kebenaran dengan pertolongan Tuhan, atau anda dapat membuka kebuntuan kebenaran dengan petunjuk-Nya, maka bersyukurlah kepada Tuhanmu sesuai dengan petunjuk-Nya kepadamu yang berupa berbagai hikmah, dan pujilah Dia atas segala nikmat yang telah dilimpahkan kepadamu).

B. Posisi dan Pengaruh Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra

Posisi Mulla Sadra dapat diketahui dari penempatannya di dalam konfigurasi intelektual Islam. Dia digelar dengan istilah “*Muta'allih*” atau “*Mut'allihin*”, sebuah gelar yang menggambarkan kedalaman keilmuan dalam bidang ilmu Ketuhanan. Mulla Sadra juga dipandang sebagai pendiri “mazhab ketiga” Filsafat Islam, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Penghargaan lain yang diberikan kepadanya ialah sebagai penghimpun wacana pemikiran Islam selama 1000 tahun. Penghargaan ini diberikan karena *al-Hikmah al-Muta'aliyah* yang digagas Mulla Sadrā merupakan elaborasi dari berbagai wacana yang berkembang sejak awal Islam sampai kehadirannya (Sharif, tt.: 937).

Hossein Nasr dalam konteks ini menyatakan, seperti yang ditulis Nurcholish Madjid (1992: 70) dalam menggambarkan posisi Mulla Sadra dengan ungkapan sebagai berikut:

“Di Iran, Filsafat Islam tidak pernah mati sebagai tradisi yang hidup setelah abad pertengahan, bahkan tetap bertahan hingga masa sekarang. Bahkan telah terjadi kebangkitan besar Filsafat Islam selama masa dinasti Safawi dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Mir Damad dan Mulla Sadra. Kebangkitan

kedua terjadi selama abad ke-13 H./19 M. yang diprakarsai oleh Mulla 'Ali Nuri, Mullā Hadi Sabziwari, dan lain-lain. Perkembangan ini menjadi tradisi yang berlanjut secara kuat di universitas-universitas (madrasah) Islam hingga masa pemerintahan Pahlevi. Sejak akhir perang dunia pertama, filsafat Eropa terutama dari mazhab Perancis yang dikenal dengan tokoh-tokohnya seperti Rene Descartes dan Henry Bergson, sangat berpengaruh di kalangan terpelajar di Barat, khususnya pada universitas-universitas dan sekolah-sekolah modern. Pada hal pengenalan terhadap filsafat Perancis tersebut telah terjadi sejak masa pemerintahan Qajar di Persia. Ini menunjukkan bahwa tradisi Filsafat Islam, terutama aliran Mulla Sadra secara serius dipandang sebagai suatu perspektif intelektual yang hidup dan terus aktif, dan mampu menghadapi tantangan dari berbagai mazhab pemikiran Eropa. Kebangkitan ini terus berlanjut sampai sekarang melewati transformasi yang terjadi di Iran, sementara studi tentang filsafat Eropa semakin berkurang, kecuali ketika disajikan dalam bentuk yang revolusioner dengan warna Islam”.

Sementara itu, Mulla Sadra di Barat, hanya mendapat beberapa peminat dan peneliti yang aktif memperkenalkan pemikiran Mulla Sadra. Mereka antara lain adalah; Max Horten dengan penelitiannya berjudul *Das Philosophische System von Schirazi*, Comte von Gobineau dengan penelitiannya *Les Religion et les Philosophies Dans*, dan Henry Corbin dengan ulasan filosofisnya terhadap karya Mulla Sadra *Al-Masya'ir*, dengan judul *La Livre des Panetration Meta-physiques*. Posisi Mulla Sadra di dunia Islam lain, harus diakui bahwa gaung pemikirannya hanya populer di dunia Syi'i di Persia. Sementara di luar Persia terdapat pengaruh di

India yang dibawa oleh Muhammad Shalih Kasyani, yang hijrah ke India setelah menimba ilmu-ilmu yang digagas Mulla Sadra. Melalui tokoh ini kemudian lahir para generasi pelanjut, seperti Muhammad Amjad as-Shadiqi (w. 1140 H./1727 M.), Mulla Hasan al-Lacnawi (w. 1198 H./1983 M.), Muhammad A'lam as-Shindili (w. 1250 H./1834 M.) dan 'Abd al-Bahr al-'Ulum yang hidup pada abad 17/18 M.. Pengaruh tersebut masih terus berlanjut karena karya-karya Mulla Sadra khususnya *Syarh al-Hidayah* dipelajari di perguruan-perguruan tinggi di India (Sharif, tt.: 960).

Selama tiga abad terakhir di Irak, pemikiran Mulla Sadra dipelajari di pusat-pusat pendidikan Syi'ah, seperti di Najaf yang dipelopori oleh seorang pemikir Islam abad ke-20, yaitu Muhammad Baqir al-Sadr. Menurut penulis, di Indonesia Mulla Sadra pengaruhnya tidak begitu populer, karena adanya faktor ideologi yang berbeda, di mana ilmuwan Indonesia kebanyakan bealiran Sunni, sementara Mulla Sadra bermazhab Syi'ah. Perbedaan ideologi inilah yang menjadi sebab kurang populernya Mulla Sadra di Indonesia sebagai faktor yang signifikan. Kendati pemikiran syi'ah di bidang teologi masih dipandang negatif di kalangan Sunni, namun pemikiran ideologi dan filsafat Mulla Sadra mulai diperkenalkan sejak tahun 1980-an pasca revolusi Iran tahun 1979. Peran penerbit Mizan Bandung tentu mengambil bagian yang sangat penting. Melalui penerbit inilah diperkenalkan pemikiran para pemikir Iran, seperti Mulla Sadra, 'Ali Syari'ati, Abu al-Hasan Bani Shadr, Murtadla Muthahhari, Thabathaba'i, dan lain-lain (Nasr, 1981: 163-164).

Secara kelembagaan, Mulla Sadra saat ini masih meninggalkan warisan model pendidikan tradisional, yaitu

Madrasah Khan. Sekolah ini menjadi pusat keilmuan di Persia selama kekuasaan dinasti Safawi sampai kemudian diambil alih oleh dinasti Qajar. Saat ini pusat pendidikan di atas berada dalam kendali Akademi Filsafat Republik Islam Iran (*Imperial Iranian Academy of Philosophy*), yang khusus mengadakan kajian filsafat klasik (Nasr, 1981: 28).

Sepeninggal Mulla Sadra, pola pikir dan pemikiran filsafatnya tetap memiliki peranan dan pengaruh yang cukup besar dalam perkembangan pemikir-an Islam yang tetap hidup dan berkembang hingga dewasa ini, khususnya di Persia (Iran) berkat jasa para murid-murid dan pengikutnya secara regeneratif. Mulla Sadra memiliki pemikiran genius dan relevan terhadap perkembangan wacana intelektual yang berkembang di masanya. Oleh sebab itu, pemikiran Mulla Sadrā mendapat sambutan yang antusias dari masyarakat, yang dibuktikan dengan tampilnya para penafsir ulung sekaligus murid setia Mulla Sadra, sejak zaman dinasti Safawi, Qajar, dan dinasti sesudahnya.

Pada masa dinasti Safawi, penafsir dan penyebar pemikiran Mulla Sadra antara lain adalah; Ibrahim Syaraf ad-Din dan Nizam ad-Din Ahmad, keduanya adalah anak Mulla Sadra sendiri; Mulla ‘Abd ar-Razzaq Lahiji dan Mullā Muhsin Faydl Kasyani, yang keduanya adalah murid dan juga menantunya, dan juga Qadpi Sa‘id Qummi. Generasi berikutnya adalah Shadiq Ardistani (w. 1134 H./1721 M.) dan Mulla Isma‘il Khaju‘i (w. 1173 H./ 1760 M.) yang berperan sebagai jembatan antara era Safawi dan Qajar. Kemudian pada zaman dinasti Qajar (1193-1342 H./1779-1924 M.) tampil lima orang penyebar pemikiran Mulla Sadra, yaitu; Mulla Hadi Sabziwari (w. 1288 H.), Mulla ‘Ali Nuri (w. 1246 H.),

Mufassir yang begitu bersemangat mengembangkan pemikiran Mulla Sadra melalui sekolah-sekolah yang didirikan, Syaikh Ahmad Ahsha'i, penafsir karya Mulla Sadra *al-Masya'ir*, dan pendiri gerakan *Shaikh* Mulla 'Ali Mudarris Zunuzi (w.1310 H.), penulis buku *Bada'i al-Hikam*, dan Muhammad Hidaji, yang juga komentator terhadap kitab *Asfar*. Keempat tokoh ini mengembangkan pemikiran Mulla Sadra melalui sekolah-sekolah (madrasah) yang mereka pimpin (Nasr, 1981: 163-164).

Pada akhir periode Qajar dan selama periode Pahlevi muncul guru-guru yang mengajarkan filsafat Mulla Sadra di Teheran seperti, Mahdi Asystiyani (w. 1373 H./1953 M.), Muhammad Khazim Asshar (w. 1394 H./ 1975 M.), dan Abu al-Hasan Qazwini (w.1394 H./ 1975 M.). Setelah perang dunia ke II, di Qumm juga muncul guru-guru yang mengajarkan filsafat Mulla Sadra, yakni Husain Thabathaba'i (w. 1402 H./1981 M.), Murtadla Muthahhari (w. 1399 H./1979 M.), Jalal ad-Din Asyiyani, dan Mehdi Ha'iri Yazdi (Nasr, 2009: 84-86).

Tokoh pemikir Islam Iran yang sampai saat ini punya andil besar dalam menyebarkan filsafat Mulla Sadra adalah Sayyed Husein Nasr yang menulis beberapa buku yang membahas tentang pemikiran Mulla Sadra,⁵⁰ dan sekaligus

⁵⁰ Buku-buku Nasr yang membahas pemikiran *Mulla Sadra* yaitu: *Shadr ad-Din Syirazi and His Trancendent Theosophy, Three Muslem Sages, Living Sufism, Science and Civilization in Islam, Mulla Sadra: His Teachings, and Theology, Philosophy, and Spituality*. Sayyed Husein Nasr adalah tokoh filosof Muslim kontemporer yang sangat memahami lekuk-lekuk dan liku-liku filsafat Barat, di samping khazanah intelektual dan Falsafat Islam sendiri (Abdullah, 2006: 5).

penggagas filsafat “Perennialisme” dalam Islam. Perennialisme adalah aliran filsafat yang menekankan arti penting akal budi, nalar, dan karya-karya besar pemikir masa lalu (Knight, 2007: 165). Nasr menyatakan bahwa, inti dari pandangan Perennialisme adalah bahwa pada hakekatnya terdapat kebenaran dalam seluruh agama, yang dikenal dengan “*inner metaphysical truth of religion*” (kebenaran metafisis batiniyah agama) yang dalam tradisi Islam disebut “*ad-din al-hanif primordial religion*”. Kebenaran primordial ini selalu hadir sepanjang sejarah, berlaku abadi, yakni terdapat persatuan prinsip hakikat keilahian sebelum terjadinya keragaman. Kesatuan agama terjadi hanya pada tingkat Esensi Tertinggi, yang berdiri di atas semua perbedaan dan keragaman lahiriyah kosmik (Azra, 1993: 110-111). Dia menyatakan bahwa Mulla> Sadra telah menciptakan suatu harmoni yang sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan persepsi yang bersifat mistik (Nasr, 2009: 79). Filsafat “Perennial” lahir oleh perpaduan antara filsafat sebagai sebuah metodologi berpikir dengan mistisisme sebagai *spiritual experience* yang penuh hikmah dan ketersingkapkan, hikmah abadi, yang dalam terminologi Arab disebut *al-Hikmah al-‘Atiqah* (Rifa’i dan Mud’is, 2010: 58).⁵¹

Kelangsungan dimensi perennial mempunyai nilai keabadian yang senantiasa dapat ditemukan di setiap tempat dan keadaan yang oleh Nasr didasarkan pada pemikiran Islam

⁵¹ *Al-Hikmah al-‘Atiqah* adalah pandangan bahwa, dimensi spiritual dalam agama merupakan sesuatu yang sangat penting, karena dia merupakan jantung agama dan dimensi esoterik yang mencerminkan kasih sayang Tuhan, dan memungkinkan manusia meninggalkan sifat egoisme, karakusan, kekerasan, dan ketidaksantunan (Azra, *Kompas*, 12 September 2006).

serta realitasnya yang memiliki nilai relevansi dengan perkembangan zaman. Nilai tradisi yang senantiasa ditanamkan Islam adalah mengarahkan umatnya untuk mengakui ke-Esa-an Tuhan serta menebar-kan kemaslahatan hidup sesama makhluk-Nya. Islam memandang prinsip tauhid (ke-Esa-an) tidak hanya sebagai esensi ajarannya sendiri, melainkan juga sebagai inti semua agama. Oleh sebab itu, di manapun ajaran ke-Esa-an Tuhan itu dijumpai, pasti ia berasal dari yang Ilahi. Dimensi perenial dalam Islam semakin jelas ketika dilihat dari sejarah kelahirannya yang didasarkan kepada ajaran tauhid serta mendudukan manusia dalam suatu posisi yang sejajar antara yang satu dengan yang lain. Ke-Esaan Tuhan sebagai Wujud Tertinggi merupakan landasan semua agama dimiliki sepenuhnya oleh Islam, yang menggiring umatnya untuk menciptakan suatu tatanan kehidupan yang identik dengan kesatuan, kebersamaan, dan saling menghormati.

Sayyed Husein Nasr menggunakan kerangka sufisme Islam untuk menyoroti krisis manusia dan peradaban Barat modern yang kering dimensi spiritual. Dia mendudukan sufisme sebagai puncak esensi spiritual sebagai dimensi esoteris Islam yang menarik perhatian semua pihak yang merasa perlu untuk menemukan kembali pusat eksistensi dengan mentaati pesan dari pusat tersebut dalam bentuk kesuciannya (Nasr, 1983: 77). Al-Qur'an diturunkan bukan untuk memaparkan teori-teori ilmiah kepada manusia, tetapi al-Qur'an mengajak manusia untuk meyakini kebesaran dan ke-Esa-an Tuhan serta mendorong manusia untuk melakukan observasi dan penelitian yang dibarengi dengan penyucian jiwa guna mencapai kualitas spiritual yang tinggi, sehingga

akan mengakui keagungan-Nya. Nasr menemukan dimensi sufisme Islam sebagai pemersatu dalam mencapai esensi tingkatan tertinggi bagi manusia merupakan aspek paling universal dan perenial dari Islam. Sufisme sebagai sumsum tulang atau dimensi dari wahyu ke-Islam-an, adalah upaya yang luhur di mana dimensi tauhid dapat tercapai (Nasr, 2002: 36).

Masih menurut Nasr (2002: 51), Islam selalu berusaha mendatangkan keutuhan dan kesatuan, apakah secara sosial, politik dan ekonomi, atau pun secara moral dan intelektual. Keutuhan yang dicapai sufisme Islam adalah cita Islam yang hakiki terlaksana dengan baik yang selalu menjadi contoh bagi masyarakat Islam. Hal ini karena cara terbaik untuk mengutuhkan masyarakat manusia adalah harus dimulai pertama-tama dengan menjadikan pribadi sendiri utuh. Tawaran Nasr sufisme sebagai unsur perenial dalam Islam, bukan hanya menjadikannya sebagai dimensi terdalam dalam jiwa, tetapi berlandaskan kepada prinsip Perenialisme yang menempatkan realitas bukan hanya dalam dimensi psikis terdalam dari dunia, melainkan sebagai kesadaran yang selalu muncul setiap hari pada tingkatan kesadaran kehidupan manusia.

Kontribusi pemikiran filsafat Mulla Sadra pada pemikiran Islam modern tidak terbatas di wilayah Persia, tetapi juga di India di mana pemikiran Mulla Sadra dapat dilihat dalam tulisan-tulisan sebagian besar tokoh-tokoh intelektual negeri ini seperti Syah Wali Allah al-Dihlawi (1703-1762 M.), dengan konsep “teosofi transenden” (Rahman, 2009: 87). Membahas pemikiran Mulla Sadra sebagai tokoh filsafat

“eksistensial Islam”,⁵² rasanya belum lengkap jika belum mengaitkan dengan filosof Muslim India yang memiliki konsep “eksistensialisme religius”, yaitu Muhammad Iqbal (1877-1938 M), karena keduanya nampak ada kesinambungan secara filosofis. Pada prinsipnya konsep “Eksistensialisme-Religius” Iqbal adalah menempatkan kedua eksistensi, yaitu Tuhan dan manusia sebagai keserasian. Tuhan dan manusia bisa sama-sama ada, tanpa menyebabkan manusia kehilangan kebebasannya. Tuhan dan manusia adalah “koeksistensial”, tidak ada manusia jika tidak ada Tuhan. Manusia sebagai “ego terbatas” tertuju dan selalu mendekati “Ego Tak Terbatas”, yaitu Tuhan. Hubungan kedua ego tersebut memungkinkan manusia untuk berkreasi terus menerus secara independen, bebas, dan bertanggung jawab dengan memperbaiki yang lama dan menyongsong hal-hal yang baru tanpa batas, sebagaimana aktivitas dan kreasi Tuhan yang terus menerus, sehingga mencerminkan manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi (Roswanto, 2009: 170-172).

Iqbal dalam menanggapi dimensi keabadian dalam Islam mentoleransi adanya perbedaan dalam kultur manusia, tetapi memiliki suatu keseimbangan dengan hukum-hukum Tuhan. Dia menggambarkan kesatuan diri manusia dengan Tuhan menjamin adanya kesatuan pikiran dengan intuisi serta kesatuan pikiran dengan wujud. Perbedaan antara spiritual dan sekular atau Tuhan dan manusia lenyap karena suatu fakta

⁵² Filsafat “Eksistensial Islam” yang juga disebut *asa>lah al-wujud* didirikan oleh Mulla Sadra yang menyebut metodologi pemikirannya dengan “meta-filsafat” (*al-Hkmah al-Muta’aliyah*). Dia menyatakan bahwa “eksistensi” ekuivalen dengan istilah “realitas”, dan diterapkan kepada eksistensi Tuhan dengan makna univok yang sama seperti ketika diterapkan pada eksistensi obyek fenomenal manapun (Yazdi, 1994: 51-52).

bahwa Tuhan sendiri adalah bagian dari keabadian tersebut. Pengakuan akan ke-Maha Esaan Tuhan dan ke-Maha Kuasaannya atas alam semesta adalah merupakan prinsip tertinggi yang harus dipegangi oleh semua manusia. Ia merupakan prasarana dan pengawal bagi tatanan dunia yang beragam dan unik. Prinsip ke-Esaan yang abadi merupakan pemersatu dari keragaman hidup di muka bumi. Sejarah manusia baik di Barat maupun di Timur hanyalah sebatas perebutan kekuasaan yang sifatnya temporal, tetapi sering mengakibatkan pertengkaran yang tiada akhir. Iqbal mengibaratkan bumi ini dalam nilai esensinya merupakan kemuliaan yang tinggi, yang tertampung di dalamnya bermacam-macam makhluk yang berbeda-beda. Akhir dari keabadian alam ini akan kembali ke sisi-Nya di mana tidak ada satupun manusia yang akan memilikinya (Iqbal, 1987: 36).

Berangkat dari pemaparan pemikiran Iqbal yang singkat di atas, nampak adanya kemiripan pandangan dengan pemikiran Mulla Sadra dalam persoalan kesatuan wujud dan kesatuan tujuan keberadaan alam semesta, sehingga dapat diduga ada pengaruh ajaran Mulla Sadra terhadapnya, mengingat India merupakan salah satu wilayah yang menjadi tempat penyebaran pemikirannya. Lebih dari itu, Iqbal sebagai pemikir Islam yang komprehensif sudah barang tentu mengenal berbagai referensi pemikiran Islam, termasuk buku-buku Mulla Sadra.

BAB VII

PENUTUP

Transenden teosofi atau *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* adalah aliran filsafat Islam madzhab ketiga yang dibangun oleh Mulla Sadra dan merupakan hasil rekonsiliasi berbagai pemikiran Islam sebelumnya. Madzhab ini didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu intuisi-intelektual, pembuktian rasional, dan syari'at Islam. Transenden teosofi telah mendamaikan berbagai aliran pemikiran Islam, yakni; pemikiran tradisional normatif syari'at Islam (al-Quran dan as-Sunnah), tradisi klasik teologi dialektis (ilmu Kalam), filsafat Islam Paripatetik, ajaran kaum sufi Sunni yang diwakili al-Gazali, filsafat Iluminasi Suhrawardi, dan pemikiran mistik (*'Irfan*) Ibn 'Arabi.

Secara metodologis, *al-Hikmah al-Muta'aliyah* berbeda dengan wacana pemikiran Islam sebelumnya. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* berbeda dengan teologi atau ilmu Kalam yang dalam praktik epistemologinya berpangkal dari syari'at yang berupa teks-teks agama, terutama al-Qur'an dan as-Sunnah, kemudian baru mencari legitimasi rasiosecara dialektik. Ia juga berbeda dengan filsafat Paripatetik yang dalam praktik epistemologinya berpangkal dari filsafat Yunani-Romawi dengan aegumentasi diskursif-demonstratif, baru kemudian mencari legitimasi syari'at dengan cara memberikan ta'wil rasional. Ia juga berbeda dengan filsafat Iluminasi dan *'Irfan* yang dalam prakti epistemologinya berpangkal dari

penghayatan rohani yang berupa pengalaman mistik, kemudian berusaha mengungkapkan secara rasional dan baru kemudian menyelaraskan dengan syari'at.

Al-Hikmah al-Muta'aliyah dalam praktik pemikirannya dapat berpangkal dari pemikiran rasional-filosofis, kemudian dihayati melalui elaborasi pengalaman mistik atau sebaliknya, yakni berpangkal dari pengalaman mistik, kemudian dicari landasan filosofisnya, dan baru kemudian diselaraskan dengan syari'at. Mulla Sadra berupaya menghadirkan suatu eksposisi sufisme yang lebih sistematis, memberikan bukti-bukti yang logis, dan menjelaskan aspek-aspek yang didiamkan begitu saja oleh guru-guru sufi yang merupakan karunia dari langit sebagai hasil dari visi spiritual mereka. Jika dibandingkan dengan ajaran *'irfan* Ibn 'Arabi dan alirannya, dapat disimpulkan bahwa hasil dari visi spiritual mereka ditransformasikan Mulla Sadrā menjadi versi intelektual, sehingga dapat dikatakan bahwa Mulla Sadrā telah memberikan dasar yang lebih logis dan sistematis terhadap metafisika sufi aliran Ibn 'Arabi.

Selanjutnya jika dibandingkan dengan *Hikmah al-Isyraq* dari Suhrawardi, dapat ditemukan adanya hubungan yang erat antara keduanya, di samping adanya perbedaan tertentu yang fundamental, yaitu dalam persoalan *wujud* dan *mahiyah*. Mulla Sadra mengembangkan prinsip *ashalah al-wujud*, sedangkan Suhrawardi pendukung utama *ashalah al-mahiyah*. Perbedaan ini menyebabkan keduanya berbeda pandangan dalam masalah perubahan dan transformasi, tingkatan wujud, eskatologi, filsafat alam, dan hal-hal yang lebih khusus lainnya.

Kemudian, jika dibandingkan antara *al-Hikmah al-Muta'aliyah* dengan *al-Hikmah al-Masysya'iyah*, dapat dikemukakan bahwa Mulla Sadra banyak berhutang budi kepada aliran ini khususnya Ibn Sina, di samping terdapat perbedaan dalam pelbagai hal yang mendasar, terutama dalam cara mereka membicarakan masalah ontologi. Mulla Sadrā memahami wujud sebagai realitas yang bertingkat-tingkat, tetapi tetap merupakan sesuatu yang tunggal, sementara Ibn Sina meyakini bahwa setiap wujud berbeda antara yang satu dengan yang lain, yang berarti menyangkal keberadaan “gerak substansial” yang menjadi ajaran penting Mulla Sadra.

Terakhir, jika dikaitkan dengan teologi Islam, Mulla Sadra menentang secara tegas metode dan pendekatan yang digunakan para *Mutakallimin*. Dia dalam memecahkan persoalan-persoalan kalam memilih pendekatan yang lebih bersifat metafisik daripada teologis, tetapi keduanya memiliki kesamaan, dalam arti keduanya sama-sama membahas persoalan teologis dan keagamaan. Sementara dalam bidang penafsiran al-Qur'an, Mulla Sadra menegaskan kembali prinsip-prinsip penafsiran dari para *mufasssir* terdahulu, dan menambahkan interpretasi hermeneutik dan esoteriknya sendiri. Mengenai bidang fiqh atau syari'ah, Mulla Sadra selalu mencari makna batin sebuah ajaran.

Berangkat dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa menurut transenden teosofi Mulla Sadra dalam proses berfikirnya bisa dilakukan dengan tiga cara, yaitu; pertama, dimulai dari pengalaman ruhani kemudian dicari dukungan rasio, dan kemudian diselaraskan dengan syari'at. Kedua, diawali dari pemikiran rasional kemudian dihayati dengan pengalaman ruhani, dan kemudian dicari dukungan syari'at.

Ketiga, bermula dari ajaran syari'at kemudian dirasionalkan, dan seterusnya dipertajam dengan penghayatan ruhani. Artinya, Mulla Sadra dalam membangun pemikiran filsafatnya berupaya mendamaikan metode filosofis dan metode sufistik (metode *burhani* dan *'irfani*), dan kemudian diselaraskan dengan syari'at Islam. Baginya kebenaran hanya dapat dipahami dengan menggabungkan dan mengapresiasi secara seimbang antara metode filosofis dan metode sufistik dengan tetap mengikuti panduan syari'at Islam. Mulla Sadra telah menggelorakan sebuah pola pemikiran, di mana logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya gnosis. Dia menyebut sintesa ini berasal dari tiga jalan besar menuju kebenaran bagi manusia, yaitu; syari'at (*wahyu*), intelek (*'aql*) dan ketersingkapkan secara mistik (*kasyf*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, 2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yoyakarta, Pustaka Pelajar.
- Afifi, A.E, 1989, *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi*, Terj. Syahrur Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta, Media Pratama.
- Al-Gazali, Imam, tt., *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Surabaya, Salim Nabhan.
-, 2009, *Membawa Hati Menuju Ilahi*, terj. Ija Suntana, Bandung, Pustaka Hidayah
- Amien, Miska, M., 1983, *Epistemologi Islam*, Jakarta, Universitas Indonesia.
- Alparslan Acikgenc, 1993, *Being and Existence In Şadrā and Heidegger*, Kualalumpur, ISTAC
- Amroni Drajat, 2005, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, Yoyakarta, LKiS
- Amstrong, Amatullah, 1996, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. Nasrullah dan Ahmad Baiquni, Bandung, Mizan.
- Asyari, Musa, 1992, *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistimologi, Aksiologi, dan Perpsektif*, Yogyakarta, Lembaga Studi Filsafat Islam (LESFI).
-, 2008, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, Yogyakarta, LESFI.
- al-Walid, Khalid, 2005, *Tasawuf Mulla Sadra*, Bandung, Muthahhari Press.

- Bagir, Haidar, 2002 (pengantar), *Filsafat Hikmah, Pengantar Filsafat Mulla Şadrā*, Bandung, Mizan
- , 1986, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang
- Drajat, Amroni, 2005, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, Yogyakarta, LKIS.
- Ha'eri, Fadlullah, 2001, *Belajar Mudah Tasawuf*, Jakarta, Lentera Basritama
- Hadziq, Abdullah, 2005, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang, Rasail
- Ibn 'Arabi, 1946, *Fuṣuṣ al-Hikam*, Kairo, Dar al-Kitab al-Arabiyyah
- Ibn Sina, 2009, *Ahwal al-Nafs*, Terj. M.S. Nsrullah, Bandung, Pustaka Hidayah
- Ibrahim Kalim, 2010, *Mulla Şadrā on Existence, Intellect and Intuition*, New York, Oxford University Press, Inc
- Jumantoro dan Munir, Syamsul, 2005, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo, Amza
- Kartanegara, Mulyadi, 2002, *Panorama Filsafat Islam*, Bandung, Mizan
- Labib, Muhsin, 2004, *Mengurai Tasawuf, 'Irfan, dan Kebatinan*, Jakarta, Lentera.
- Muthahhari, Murtadla, 2002, *Filsafat Hikmah, Pengantar Pemikiran Shadra*, Tim Penerjemah Mizan, Bandung, Mizan.
- , 2000, *Trilogi Metafisik : Tuhan, Alam, dan Manusia*, Bandung, Miza

- Muhammad Kamal, 2005, *Mulla Şadrā's Transcendent Philosophy*, USA, Ashagate Publishing Company, Inc
- Muhaya, Abdul, 2003, *Bersufi Melalui Musik*, Yogyakarta, Gema Medi
- Mun'im, Abd, tt, *Mu'jam Musthalahāt al-Sufiyah*, Beirut, Dar al-Masirah
- Nasr, Sayyed, Husein, 1978, *Sadr ad-Din Syirazi and His Trancendent Theosophy*, Teheran, Academy of Philosophy.
-, 2009, *Intelektualitas Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, Terj. Suharsono, Djamaluddin, MZ, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Nasution, Hasyimsyah, 1999, *Fisafat Islam*, Jakarta, Gaya Media Pratama
- Nur, Syaifan, 2002, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
-, 2003, *Filsafat Mulla Sadra*, Jakarta, Teraju.
- Praja, Juhaya S, , 2002, *Filsafat dan Metodologi Ilmu Dalam Islam*, Jakarta, Teraju
- Rahman, Fazlur, 1975, *The Philosophy of Mulla Şadrā*, New York, Published by State University of New York Press
-1982, *Islam and Modernity*, Chicago, University of Chicago.
- Rahmat,,Jalaluddin 2004, *Hikmah Muta'aliyah, Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

- Rosyidi, HM, 1987, *Filsafat Agama*, Jakarta, Bulan Bintang
- Saeed Seikh, 1970, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, Institut of Islamic Culture
- Schimmel, Annamerie, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. S. Djokodarmono, dkk. Jakarta, Pustaka Firdaus
- Shabiri, Malekhah, 1419, *'Alam Mitsal wa Tajarrud Khiyal*, Teheran, Kherat Nameh Sadra, vol. 12
- Sadrā, Mullā, 1981 M, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut, Cet. III, Dar Ihya' at-Turaś al-'Arabiyyah.
-, 1377 H., *al-Mazahir al-Ilahiyyah*, Qumm, Matba'ah Maktab al-'Ilam al-Islami.
-, 1376 H., *Risalah al-Masya'ir*, Teheran, Chop Khoneye Sepahr.
-, 1967, *Asy-Syawahid ar-Rububiyah fi Manahij al-Sulukiyah*, Mashhed, University Press.
-, 1984, *Mafatih al-Ghaib*, Teheran, Academy of Philosophy.
-, 1366 H., *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qumm, Intisyarat Bidar.
-, 2004, *Hikmah al-'Arsiyah*, terj. Dimitri Mahayana dan Dedy Djunaidi, Yoyakarta, Pustaka Pelajar.
-, 1984, *Iksir al-'Arifin*, Tokyo, Jami'ah Tokyo.
-, 1375 H., *Majmu'ah Rasa'il Falsafi*, 18 Risalah, Teheran, Intisyarat Hakamat.

-, tt., *Al-Waridat al-Qalibiyah fi Ma'rifah al-Rububiyah*, West Germany, Iranian Academy of Philosophy.
-, 1976, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran, Iranian Academy of Philosophy.
-, tt., *Al-Masa'il al-Qudsiyah*, Masyhad, Ma'arif Islami.
-, tt., *Mutasyabihat al-Qur'an*, Masyhad, Ma'arif Islami.
- Syukur, Amin, 1999, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Solihin, M dan Rosihan Anwar, 2008, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia.
- Syukur, Suparman, 2007, *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- SIPRI. 1999 (ed), *Ṣadrā and Comperative Studies*, Tehran, Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), Publication
- Solihin, M. dan Anwar, Rosihon, 2008, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia
- Suhrawardi, Syihabuddin, 2003, *Hikmah al-Isyraq*, Terj. Muhammad al-Fayyadl, Yogyakarta, Islamika.
- Syukur, Suparman, 2007, *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- Taftazani, Abul Wafa, 2003, *Pengantar Tasawuf Islam*, terj. Rafi' Usmani, Bandung, Pustaka.

- Trimingham, J.S, 1999, *Mazhab Sufi*, terj. Lukman Hakim, Bandung, Pustaka.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, 1994, *Ilmu Hudluri, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhamad, Bandung, Mizan.
- Wijaya, Aksin, 2009, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yoyakarta, LKIS.
- Wach, Joachim, 1996, *Perbandingan Agama*, Terj. Rajagrafindo Persada, Jakarta, Rajagrafindo Persada
- Wahyudi, Imam, 2007, *Pengantar Epistemologi*, Yogyakarta, LIMA dan Faisal Fondation
- Ziai, Husein, 1998, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, Terj. Afif Muhammad dan Munir, Bandung, Wacana Mulia