
KANZ PHILOSOPHIA

Volume 4

Number 1, June 2014

Page 61-77

INTERAKSI FILSAFAT ISLAM DAN IRFAN DALAM *ḤIKMAH MUTA'ALIYAH*

Abolfazl Kiyashemshaki

Amirkabir University of Technology, Tehran

Email : akia45@gmail.com

ABSTRACT

In early period of Islamic thoughts, Philosophy and Irfan were acting as if two opposite poles which are difficult, if not to say impossible, to reconcile. Philosophy more emphasizes on discursive reason as an instrument, while Irfan more believes in intuitive witnessing (*mukāsyafah*) and puts reason in doubt, to disclose the ultimate reality. However, Muslim philosophers through their deep investigations on both realms tried to end the controversy and to reconcile between them. This spirit has been started by a great philosopher, Suhrawardi, by means of his philosophical thoughts well-known by Illuminism (*Ḥikmah Isyraqiyyah*) and found its perfect formulation in the hands of prominent philosopher, Mulla Sadra, with his *Ḥikmah Muta'aliyah*. This writing tries to adduce some knots of interaction between Islamic Philosophy and Irfan which were formulated by Mulla Sadra in his special and brilliant theories. He succeeded to combine some great thoughts of philosophers and '*urafā*' in one construction of hikmah, in such a way it can create a harmony which completes each other.

Keywords: *ḥikmah muta'aliyah, discursive reason, intuitive witnessing, ḥikmah dzauqiyyah, ḥikmah bahtsiah.*

ABSTRAK

Filsafat dan Irfan pada periode awal pemikiran Islam tampak seolah-olah dua kutub berlawanan yang sulit, jika tidak dikatakan tidak mungkin, untuk dipertemukan. Untuk menyingkap hakikat, Filsafat lebih menitikberatkan akal diskursif sebagai instrumen, sementara Irfan lebih percaya kepada penyaksian intuitif (*mukāsyafah*) dan meragukan akal. Namun demikian, para filosof Muslim dengan kedalaman telaah mereka terhadap kedua ranah tersebut telah berusaha mengakhiri pertentangan dan mendamaikan keduanya. Semangat ini telah dimulai oleh seorang filosof besar, Suhrawardi, dengan pemikiran filsafat Iluminasionismenya (*Ḥikmah Isyraqiyyah*) dan menemukan bentuknya yang lebih sempurna di tangan seorang filosof ternama, Mulla Sadra, dengan *Ḥikmah Muta'aliyah*-nya. Tulisan ini berusaha untuk menunjukkan simpul-simpul interaksi pemikiran Filsafat Islam dan Irfan yang digagas oleh Mulla Sadra dalam teori-teorinya yang khas dan brilian. Ia berhasil memadukan berbagai pemikiran besar filosof dan '*urafā*' dalam satu bangunan hikmah sehingga tercipta suatu keharmonisan yang saling menyempurnakan dari kedua ranah tersebut.

Kata-kata Kunci: *ḥikmah muta'aliyah, akal diskursif, penyaksian intuitif, ḥikmah dzauqiyyah, ḥikmah bahtsiah.*

Pendahuluan

Sejak dahulu manusia sudah tertantang untuk menemukan hakikat dengan mengerahkan segenap potensi yang ada dalam dirinya. Bukti atas klaim ini adalah ditemukannya berbagai prestasi yang mencengangkan di berbagai bidang pemikiran dan pengetahuan manusia. Demikian halnya dengan filsafat yang juga sedikit banyak lahir dari kecenderungan dan gairah fitriah manusia dalam upaya mencari hakikat. Para filsuf menyadari bahwa indra dan pengetahuan yang diperoleh dari fakultas ini sangatlah terbatas sehingga pertanyaan-pertanyaan fundamental manusia terbengkalai tanpa jawaban. Berangkat dari kesadaran ini, mereka memandang akal dan kapasitasnya sebagai solusi dan, dengan menemukan hukum-hukum formal logika dan serangkaian pengetahuan aksiomatis (*badihi*) akal serta pola-pola silogisme dan demonstrasi, mereka berupaya mengajukan jawaban yang relevan terhadap pertanyaan-pertanyaan fundamental tersebut.

Akan tetapi dalam sejarah filsafat, berbagai kontradiksi dan aneka transformasi yang menyertai pandangan-pandangan filosofis adalah bukti bahwa metode murni-rasional juga tidak lepas dari kelemahan dan keterbatasan. (Fanari 1374 H, 9) Untuk itu, perlu dipikirkan sebuah solusi yang dapat mengatasi kekurangan ini. Dalam perbandingannya dengan filsafat Barat, terutama filsafat pasca-Kant, kelemahan dan keterbatasan metode murni-rasional secara praktis telah berdampak, dengan segenap frustrasi, pada pembekuan filsafat dan penghentian berpikir filosofis sehingga, pada gilirannya, orang-orang Barat beralih ke metode-metode saintifik dan empirik (Kant t.t.)

Tidak demikian halnya dengan pemikiran filsafat Islam dalam menyelesaikan

kekurangan filsafat rasional-argumentatif; di dalamnya telah diupayakan sebuah metode yang barangkali dipelopori oleh, di antaranya, filsuf agung Iluminasionisme (*isyraq*), Syahid Suhrawardi. Metode ini digagas hanya dengan menggabungkan pengetahuan intuitif dengan pengetahuan rasional-argumentatif atau, dalam ungkapan Suhrawardi, fokus pada filsafat pengecapan (*hekmat-i dzauqi*) atau olah ketajaman mata batin di samping filsafat pembahasan (*hekmat-i baḥṣi*) atau olah daya akal (Suhrawardi 1373 H, 5, 11).

Filsafat Iluminasionisme atau *Isyraq* boleh jadi produk perdana dari perkawinan dan kolaborasi antara dua filsafat tersebut. Akan tetapi, metode yang dijajaki oleh sang guru agung Isyraq, Suhrawardi, dikembangkan oleh seorang filsuf besar dan ternama, Mulla Sadra Syirazi, hingga mencapai kesempurnaan dalam *Hikmah Muta'aliyah*. Maka dari itu, filsafat Mulla Sadra ini merupakan hasil kolaborasi sistematis antara filsafat rasional (Ibn Sina), filsafat iluminasionis (Suhrawardi) dan penyaksian intuitif (Ibn Arabi). Oleh sebab itu, ajaran-ajaran mistis dan penyaksian intuitif merupakan salah satu elemen utama dan signifikan dalam konstruksi filsafat Mulla Sadra. Elemen ini semakin menunjukkan dominasinya terutama di kalangan para komentator mutakhir *Hikmah Muta'aliyah*, khususnya sejak Muhammad Reza Qomshe'i dan setelahnya hingga karya-karya filosofis dan mistis Imam Khomeini (Asyiyani 1386 H, 46).

Tentu saja, keharmonisan dan kolaborasi metode rasional dengan metode intuitif tidak hanya menyempurnakan Filsafat, tetapi juga menjadi faktor penyempurnaan 'Irfan itu sendiri. Justru, pada dasarnya, *Hikmah Muta'aliyah* layaknya sebuah domain yang mengakomodir filsafat rasional juga Irfan dalam rangka mencapai kesempurnaan mereka,

karena filsafat rasional sebelum berdirinya *Ḥikmah Muta'aliyah* "bermata buta" lantaran terputus dari pengetahuan intuitif sehingga tidak dapat menyaksikan realitas sebagaimana adanya. Sama halnya dengan Irfan sebelum kebangkitan *Ḥikmah Muta'aliyah* tak ubahnya "mulut bisu" yang tidak dapat mendeskripsikan realitas hakiki tersebut. Namun dalam *Ḥikmah Muta'aliyah*, filsafat rasional menjadi melihat berkat pengetahuan intuitif, demikian juga Irfan menjadi fasih berbicara dan mendiskripsikan penyaksian intuitifnya berkat metode demonstrasi filosofis.¹

Betapapun itu, interaksi dan kolaborasi antara Filsafat dan Irfan dalam *Ḥikmah Muta'aliyah* dapat dipetakan dalam beberapa poros utama kontemplasi filosofis berikut ini: Epistemologi, Ontologi, Kosmologi, Teologi, Antropologi, dan Aksiologi (Etika). Dalam makalah ini, penulis berusaha secara singkat menyusuri titik-titik interaksi terpenting antara filsafat dan Irfan dalam kerangka enam poros tersebut.²

1. Epistemologi *Ḥikmah Muta'aliyah*

Salah satu bidang filsafat kontemporer adalah Epistemologi yang di dalamnya metodologi dan sumber pengetahuan dapat dikategorikan menjadi dua dari sekian topik utama, dan dalam dua topik ini pula epistemologi *Ḥikmah Muta'aliyah* menyerap banyak hal dari Irfan. (Asyiyani 1386 H, 46)

Untuk lebih jelasnya, perlu kiranya meninjau sepintas struktur pengetahuan filosofis sebelum mengulas filsafat Mulla Shadra.

Di dunia pemikiran Islam, filsafat Peripatetik Ibn Sina merupakan tatanan filsafat pertama yang, pada hakikatnya, merupakan bentuk penyempurnaan atas filsafat Islam yang telah dibangun oleh al-Kindi dan al-Farabi. Dalam filsafat Peripatetik ini, pengetahuan dibagi menjadi dua macam: *ḥudhurī* (presentasional/kehadiran) dan *ḥushulī* (representasional), akan tetapi pengetahuan *ḥudhurī* manusia terbatas hanya pada pengetahuan tentang diri sendiri dan keadaan-keadaannya. Dengan demikian, seseorang tidak bisa secara *ḥudhurī* atau presentasional mengetahui segala hal di luar dirinya (subjek), yakni realitas-realitas objektif, sehingga satu-satunya peluang untuk mengetahui realitas-realitas objektif adalah pengetahuan *ḥushulī* atau representasional. Dan pengetahuan *ḥushulī* sendiri memiliki dua varian: pengertian (*tashawwur*) dan penilaian (*tashdīq*) (Ibn Mahziyar 1349 H, 808).

Lantaran penilaian atau pengetahuan proposisional mengenai suatu realitas objektif itu bertumpu pada pengertian tentang realitas tersebut, maka jenis pengetahuan *ḥushulī* pengertian ini merupakan basis utama bagi jenis pengetahuan penilaian. Pengetahuan pengertian (*tashawwur*) sendiri memiliki dua bagian: universal dan partikular; yang pertama diperoleh manusia melalui akal dan yang kedua melalui indra. Dan mengingat bahwa pengetahuan universal itu produk dari proses

1 Keunggulan mazhab filsafat Mulla Sadra di atas mazhab kaum urafa dalam menjelaskan secara rasional penyaksian intuitif dapat diamati sedemikian jelas melalui perbandingan teks-teks spesialisasi Irfan seperti: *Mishbāh al-Uns* dan *Tamhīd al-Qawā'id* dengan teks-teks spesialisasi Hikmah Muta'aliyah seperti *al-Asfar al-Arba'ah*.

2 Interaksi antara filsafat dan Irfan dalam hal-hal yang disoroti makalah tidak dapat diringkaskan sehingga penulis melakukan skala prioritas secara eklektis.

akal yang mengabstraksikan pengetahuan partikular (Thabathaba'i 1367 H, 217-), maka pada akhirnya pengetahuan *hushulī* sebagai satu-satunya jalan dan akses untuk mengetahui realitas objektif akan bermuara pada pengetahuan indrawi. Sejalan dengan Aristoteles, Ibn Sina dalam *Burhān, al-Syifā'*, meringkas rangkaian fakta ini dalam diktumnya: "*Man faqada ḥissan faqada 'ilman*", yakni manusia yang kehilangan salah satu indranya pasti juga akan kehilangan ilmu yang diperoleh darinya. Maksud 'ilmu' dalam diktum tersebut adalah pengetahuan-pengetahuan universal (Ibn Sina 1404 H (a), 220).

Jadi, dalam epistemologi Peripatetik Ibn Sina, satu-satunya celah yang menyisakan hubungan mental (*dzihn*) manusia dengan dunia eksternal atau realitas objektif adalah indra manusia³ dan, atas dasar itu, pengetahuan rasional atau filsafat hanya diperoleh serta digagas oleh data-data indrawi lalu diolah melalui analisis (*tahlīl*) dan abstraksi (*tajrīd*) akal atas data-data indrawi. Maka, Filsafat sesungguhnya adalah serangkaian pengetahuan yang diperoleh melalui perantara pengertian-pengertian dan konsep-konsep abstraksional (*mafāhim intizā'ī*).

Akan tetapi epistemologi ini, sekalipun mencatat keberhasilan di bidang Fisika dan Filsafat Alam yang terjangkau oleh indra manusia—sekalipun diakui oleh Ibn Sina sendiri telah gagal dalam menyingkap hakikat dan substansi realitas-realitas di bidang tersebut (Syrizi n.d., 16a), namun dapat dipastikan lemah dalam menangani masalah-masalah di bidang Teologi dan domain realitas-realitas tak-

terindra atau, dalam istilah al-Qur'an, alam gaib dan kegaiban alam. Dari titik inilah Mulla Sadra dan para pengikutnya menekankan sedalam-dalamnya kelemahan serta impotensi teologi dan metafisika Peripatetik Sinaian.

Realitas-realitas objektif (*ḥaqā'iq*) yang berhasil disingkap Mulla Sadra dalam menelaah teologi dan metafisika sama sekali tidak dapat dijangkau melalui epistemologi Sinaian sebagaimana sebagian aspeknya akan diuraikan dalam lanjutan makalah ini.

Memang, Ibn Sina dalam beberapa bab (*namath*) terakhir dari kitab *al-Isyārāt wa Al-Tanbīhāt* menitikfokuskan secara khusus pada penyaksian Irfani atau pengetahuan intuitif. Namun begitu, ia tidak mengakomodir sumber pengetahuan ini dalam sistem epistemologi dan filsafatnya sehingga, tentu saja, konstruksi filsafat peripatetiknya praktis kehilangan anasir pengetahuan intuitif. Sebaliknya, Mulla Sadra, sejalan dengan Suhrawardi, tidak membatasi pengetahuan *ḥudhurī* manusia hanya pada pengetahuan tentang diri sendiri; ia percaya bahwa manusia juga bisa mengetahui realitas-realitas objektif secara *ḥudhurī*, presentasional dan intuitif. Salah satu yang terpenting dari pengetahuan ini adalah pengetahuan intuitif akan wujud yang, seperti dideskripsikan Mulla Sadra, tidak dapat diperoleh melalui indra ataupun akal dan abstraksi rasional, bahkan pengetahuan mengenai wujud hanya bisa diperoleh melalui penyaksian *ḥudhurī* dan langsung (tanpa perantara konsep) (Syrizi t.t., 134a). Atas dasar ini, ontologi Ibn Sina dalam kondisi terbaiknya pun hanya akan berupa ilmu tentang 'keapaan' yang berporos pada quiditas

3 Sekalipun nyatanya Ibnu Sina pada bab (*namath*) sembilan dari *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* juga menyoroti pengetahuan Irfani dan penyaksian intuitif, akan tetapi di antara pengetahuan ini dan pengetahuan diskursif-argumentatif tidak ada kaitan satu sama lain.

(*mahiyyat*) entitas objektif, bukan ilmu tentang 'keberadaan' yang berbasis pada wujud entitas objektif.

Berbeda halnya dengan Mulla Sadra yang percaya bahwa pengetahuan itu, pada dasarnya, termasuk dalam kategori pengetahuan *ḥudhuri* bukan dalam pengetahuan pengertian (*tashawwur*) dan konsep (*mafḥūm*). Berlawanan dengan teori ke-*ḥushulī*-an atau representasionalisme Ibn Sina, Mulla Sadra memaknai pengetahuan sebagai kehadiran suatu objek (*ma'lūm*) yang abstrak (*mujarrad*) pada suatu subjek (*ālīm*) yang juga abstrak. Maka dari itu, pengetahuan *ḥushulī* atau konseptual, menurut Mulla Sadra, adalah derivasi atau 'bayangan' dari pengetahuan *ḥudhuri* (Thabathaba'i 1367 H, 196-). Penjelasan yang sama juga dapat ditemukan dalam kitab *al-Asfar al-Arba'ah* (Syirazi n.d. (b), 284-) Ini berarti adanya sebuah jendela selain indra yang membuka akses ke realitas objektif, yaitu jendela penyaksian intuitif dan kontak langsung (tanpa perantara) dengan entitas-entitas objektif yang tak-terindra. Karena itulah dalam perspektif Mulla Sadra, pengetahuan aqli (*ma'rifat-i 'aqli*) bukanlah produk aktivitas akal yang mengabstraksikan pengetahuan-pengetahuan indrawi, melainkan hasil dari penyingkapan dan penyaksian intuitif akan entitas-entitas objektif dalam domain wujud imaterial.

Singkatnya, pengetahuan indrawi adalah produk observasi, sementara pengetahuan aqli adalah produk penyaksian intuitif. Filsuf sejati yang menguasai pengetahuan-pengetahuan aqli adalah orang yang memiliki tingkat penyaksian intuitif akan objek-objek aqli. Maka jika seorang filsuf tidak memiliki pengalaman dan penyaksian tersebut, ia harus merujuk dan mengadopsi penyaksian Irfani [dari '*urafā*'] dimana, dalam ungkapan Mulla Sadra, laporan-

laporan '*urafā*' mengenai pengalaman dan penyaksian intuitif mereka tak ubahnya dengan laporan para ahli astronomi yang meneropong pergerakan benda-benda langit (Syirazi 2001, 214, 377). Sebagaimana deksripsi rasional mengenai langit harus dirumuskan atas dasar observasi astronomik atas bintang-bintang dan benda-benda langit yang lain, demikian deskripsi rasional atas alam-alam wujud juga harus berpijak di atas teropong spiritual yang berbasis pada observasi intuitif dan penyaksian Irfani.

Oleh karena itu, proses konseptualisasi (pembentukan konsep rasional) dan analisis akal, sebagaimana berjalan pada pengetahuan-pengetahuan indrawi dan observasi empiris, juga harus berlaku (mengonsepan dan menganalisis) pengalaman intuitif dan penyaksian Irfani. Dengan metode ini, realitas-realitas ketuhanan dan tak-terindra (*nāmaḥsūs*) dialami langsung dengan penyaksian intuitif untuk kemudian diungkapkan deskripsinya dan dirumuskan argumentasinya dalam kerangka konsep dan proposisi rasional (logis-filosofis). Konsekuensinya, tidak hanya pengetahuan filosofis—khususnya di bidang teologi dan metafisika—mencapai titik kesempurnaannya berkat keterlibatan penyaksian Irfani, tetapi juga penyaksian Irfani ini sendiri terdeskripsikan berkat kontribusi konsep-konsep filosofis dan relasi-relasi demonstratif-logis. Jadi, seorang filsuf sejati adalah manusia yang terampil mengoptimalkan kecerdasan berargumentasi secara demonstratif sekaligus membuka jalur akses intuitif ke alam-alam imaterial atau tak-terindra melalui penyucian jiwa dan pembersihan diri (Syirazi 1981(a), 413, 418).

2. Ontologi *Ḥikmah Muta'aliyah*

Interaksi filsafat pembahasan/diskursif (*bahtsi*) atau pengetahuan aqli dengan Irfan penyaksian intuitif atau penyingkapan hati di bidang epistemologi, sejauh uraian di atas, juga telah menyebabkan transformasi berbagai ajaran filosofis dalam sistem *Ḥikmah Muta'aliyah* dengan sedemikian signifikan hingga berdampak pada sekian banyak studi filsafat. Kita tahu bahwa ontologi merupakan salah satu domain krusial kontemplasi filosofis sejak awal-awal sejarah filsafat. Peran dan posisi yang begitu penting dari ontologi ini juga tertancap kokoh dalam pemikiran filsafat Islam. Upaya menyingkap realitas hakiki dan menjangkau inti terdalam dari setiap entitas wujud, sampai hari ini, sesungguhnya masih menjadi hasrat fundamental sejumlah kalangan filsuf, akan tetapi dalam filsafat Islam sejak era Ibn Sina hingga masa Mulla Sadra, sebagai sebuah periode yang menyajikan teori-teori paling penting, telah terjadi transformasi signifikan dalam masalah-masalah ontologis dan epistemologis dimana penyingkapan-penyingkapan Irfani mengambil peran terpenting dalam transformasi tersebut. Untuk memperjelas hal ini, penulis akan menyinggung dua masalah yang sangat krusial dan fundamental dari sekian masalah ontologis yang, lantaran pengaruh dari penyaksian-penyaksian Irfani, berbagai teori mengenai kedua masalah ini mengalami perubahan yang sangat ekstrem sejak Ibn Sina sampai Mulla Sadra. Dua masalah ini adalah prinsipalitas/fundamentalitas wujud (*ashālat al-wujūd*) dan gradasi (*tasykik*) wujud atau ketunggalan (*waḥdat*) dan kejamakan (*katsrat*) dalam wujud.

Berkaitan dengan masalah pertama, yakni prinsipalitas wujud, pertama-tama perlu kiranya ditegaskan bahwa sekalipun istilah

'wujud', sebelum kelahiran *Ḥikmah Muta'aliyah*, sudah berperan sebagai kata paling kunci dalam diskursus dan kontemplasi filosofis, akan tetapi studi mendalam terhadap karya-karya filsuf besar seperti: Ibn Sina dan Suhrawardi, menunjukkan bahwa terdapat perbedaan signifikan antara apa yang dipersepsi oleh mereka di balik kata ini dan apa yang kemudian ditangkap maknanya dari kata yang sama dalam *Ḥikmah Muta'aliyah*.

Tampaknya, apa yang dimaksudkan lebih menonjol dari kata 'wujud' dalam sistem filsafat Peripatetik Ibn Sina adalah makna dasar derivasi (*mashdar*) atau makna predikatifnya yang dalam bahasa Persia diungkapkan dengan kata '*būdan*' (keberadaan) atau kata '*tahaqquq dasytan*' (ke-nyata-an), misalnya, pada proposisi "Ali ada" atau "Ali adalah nyata". Maka, apa yang diketahui oleh indra ataupun akal mengenai wujud, pada dasarnya, tidak akan lebih dari dua proposisi tadi. Ini ditegaskan oleh ungkapan Ibn Sina pada bab (*namath*) keempat dari kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* di awal pembahasan metafisika atau ontologi, yaitu judul "Bab Keempat tentang Wujud dan Sebab-sebabnya", berikut komentar Nashiruddin al-Thusi atas ungkapan ini (Ibn Sina 1383 H, 1), karena dengan menyoroti frase 'Sebab-sebabnya', al-Thusi menguraikan bahwa maksud dari 'wujud' dalam ungkapan Ibn Sina tadi adalah perkara aksidental (*'aradhī*) yang terjadi pada entitas-entitas, khususnya entitas mungkin (*mumkīn*) sehingga wujud membutuhkan sebab. Uraian ini sudah benar dalam kaitannya dengan wujud sebagai sebuah konsep predikatif (*mafḥūm maḥmūlī*) di mental, bukan sebagai realitas objektif di luar yang justru menjadi fokus studi Mulla Sadra dalam karya-karyanya.

Oleh karena itu, 'wujud' dalam filsafat Ibn Sina senantiasa berarti "keberadaan sesuatu" atau "ke-nyata-an sesuatu", bukan sesuatu yang

ada dan nyata itu sendiri. Perspektif terhadap wujud ini bahkan juga bertahan sampai dalam filsafat iluminasi Suhrawardi yang jelas-jelas menentang filsafat Peripatetik Ibn Sina, sehingga dapat dipahami bila ia (Suhrawardi) memvonis wujud sebagai semata-mata produk analisis akal di mental (*i'tibari*) (Suhrawardi 1944, 22). Pengertian mengenai wujud ini berlanjut hingga pasca era Suhrawardi, sebagaimana yang tampak dalam karya filsuf-filsuf seperti: Muhaqqiq Dawwani melalui teorinya tentang pengecapan kebutuhanan (*dzawq al-ta'alluh*), Sayyid Sanad Mir Shadr Dasytahi, dan Ghiyatsuddin Manshur Dasytahi (Syirazi 1981 (a), 173, 521).

Sementara di sisi lain, penelusuran kata 'wujud' dan penggunaannya dalam karya-karya tulis Irfan aliran Ibnu Arabi seperti: Qunawi, Fargani, Jandi, Kasyani, dan Qaishari, ataupun dalam karya-karya Sayyid Khaidar Amuli, mengungkapkan bahwa yang dimaksudkan oleh mereka dengan istilah 'wujud', pada dasarnya, adalah hakikat objektif entitas yang identik seketat-ketatnya dengan realitas sedemikian rupa hingga setiap apa saja yang menyandang keberadaan dan ke-nyata-an adalah ada dan nyata sepanjang hubungannya dengan realitas objektif wujud. Satu dari sekian contoh penggunaan istilah ini adalah judul bab pertama dari pengantar Qaishari dalam mengomentari *Fushūsh al-Ḥikam*: "Tentang Wujud dan Sesungguhnya ia adalah *al-Ḥaqq*". Pembahasan ini berkenaan dengan wujud dan bahwasanya wujud itu adalah *al-Ḥaqq* itu sendiri (Asyiyani 1375 H, 111). Yang dimaksud dengan *al-Ḥaqq* yang identik dengan wujud di sini adalah keberadaan, ke-nyata-an dan realitas itu sendiri. Pengertian dari istilah 'wujud' ini adalah hakikat dan realitas objektifnya, bukan arti dasar derivasi dan konsep predikatifnya di mental. Inilah pengertian

yang dimaksudkan Mulla Sadra dalam *Ḥikmah Muta'aliyah* dan, dengan alasan ini pula, ia menyatakan kehakikian, fundamentalitas, dan prinsipalitas (*ashālat*) bagi wujud. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa realitas objektif ini tidak terjangkau oleh pengetahuan *hushulī*, apakah itu indrawi ataukah *aqlī*, tetapi hanya dapat diperoleh melalui pengetahuan *hudhurī* dan penyaksian intuitif (Syirazi 1981 (a), 138-, 188).

Selain itu, dalam masalah pen-jadian (*ja'l*) dan penciptaan (*takwīn*) entitas-entitas, pandangan para filsuf Peripatetik dan *Sināian* dibangun di atas teori kemenjadian (*shayrūrāt*) yang mengimplikasikan kemenjadian quiditas (*mahiyat*) suatu entitas, yakni kemenjadian dari ketiadaan entitas ke keberadaannya sehingga dapat dipastikan bahwa quiditas setiap entitas, lantaran aksi penjadian (*ja'l*) dari sebab atau aktor penjadi (*jā'il*) keluar dari kondisi ketiadaan (*laysiyyat*) ke kondisi keberadaan (*aysiyyat*) dan ke-nyata-an. Berbeda halnya berdasarkan pandangan Mulla Sadra, sepakat dengan pandangan para '*urafā'* besar, quiditas segala sesuatu adalah analisis aqli (*i'tibārī*), yakni produk analisis akal dan mental manusia; quiditas pada hakikatnya bukan realitas objektif, tetapi hanyalah gambaran mental mengenai tingkatan-tingkatan (*athwār*) dan determinasi-determinasi (*ta'ayyunāt*) wujud (Syirazi 1981 (a), 191-). Pandangan Sadrian ini sudah tertuang dalam diktum kaum '*urafā'*: "Entitas-entitas permanen tidak sekali-kali mencium aroma wujud". Entitas-entitas permanen (*a'yān tsābitah*) sebagai istilah Irfan, yang sepadan [dalam istilah filsafat] dengan quiditas-quiditas segala realitas, tidak akan pernah mencium bahkan aroma wujud, namun hanya hukum-hukum merekalah yang terefleksi dan muncul di cermin wujud, sementara medan realitas objektif terbentuk dari wujud itu sendiri (Syirazi 1981 (a), 495-) Keterangan yang sama

juga diungkapkan oleh Asyiyani (1386 H, 333).

Adapun masalah kedua ontologi yang mengalami transformasi dramatis lantaran pengaruh pendekatan Irfan dalam *Hikmah Muta'aliyah* adalah struktur wujud dari segi ketunggalan (*waḥdat*) dan kejamakan (*katsrat*). Berdasarkan pandangan Ibn Sina dan para pengikut mazhab filsafatnya, konsep wujud adalah pengertian yang satu dan sama maknanya (*isytirāk-i ma'nawī*) untuk semua realitas, akan tetapi objek dan instansi objektif (*mishdāq*) dari konsep yang satu di tengah realitas-realitas yang banyak adalah berbeda-beda secara mutlak dan merupakan totalitas diri masing-masing mereka. Dengan demikian, realitas dan keberadaan terbentuk dari realitas-realitas yang berbeda seutuh esensi mereka satu sama lain atau, dengan kata lain, struktur realitas pada hakikatnya adalah banyak (*katsīr*) atau membanyak (*mutakatstsir*). Jadi, dapat disimpulkan bahwa kesatuan wujud (*waḥdat-i wujūd*) tidak lain hanyalah perkara konseptual dan produk analisis akal di mental, berbeda halnya dengan ke-jamak-an wujud adalah hakiki, riil dan objektif. Pandangan ini juga terkadang dikenal dengan gradasi umum (*tasykīk 'āmm*). Adapun dalam pandangan 'urafā', kesatuan wujud adalah hakiki dan objektif, sementara ke-jamak-an wujud semata-mata produk analisis akal, yakni ke-jamak-an tidak lain hanyalah penampakan-penampakan (*madzāhir*) dan manifestasi-manifestasi (*tajallī*) dari kesatuan individual (*waḥdat-i syakhshī*) wujud. Pandangan ini juga dikenal sebagai gradasi khas di atas khas (*tasykīk khāshsh al-khāshshī*) dan tauhid khas di atas khas (*tawḥīd khāshsh al-khāshshī*).

Akan tetapi, telaah terhadap karya-karya Mulla Sadra menjelaskan bahwa ia tidak menerima asas perbedaan mutlak (*tabāyun*) dan kejamakan (*takatstsir*) wujud sebagaimana

dianut oleh filsafat Ibn Sina, namun secara bertahap ia melampaui asas gradasi khas wujud—yakni asas yang memandang wujud sebagai realitas yang satu dengan kesatuan tipikal (*waḥdat-i sinkhī*) dan ke-jamak-an wujud sebagai ke-jamak-an hakiki dalam tingkatan-tingkatan wujud sehingga, dengan begitu, ketunggalan juga ke-jamak-an sama-sama sebagai realitas yang hakiki dan objektif—ke gradasi khas di atas khas versi kaum 'urafā', yaitu kesatuan individual hakiki wujud, sementara ke-jamak-an adalah analisis akal (*i'tibārī*) dan manifestasi dari ketunggalan wujud (Asyiyani 1375, 190-).

3. Kosmologi *Hikmah Muta'aliyah*

Salah satu masalah yang lazim ditelaah para filsuf dan teolog adalah struktur alam kosmik, yaitu apa unit-unit utama dan general yang membentuk alam ini dan bagaimana tata hubungan antara unit-unit tersebut? Di antara beragam model yang dikemukakan tentang struktur alam, biasanya model Plato, di satu pihak, dan model Aristoteles, di lain pihak, bersaing ketatberebut fokus para filsuf. Demikian pula kalangan filsuf Muslim mengkaji masalah ini secara serius dan detail hingga berusaha mengajukan jawaban yang tepat. Begitu pula para 'urafā' merumuskan interpretasi panjang lebar atas masalah yang sama. Seperti dalam banyak masalah, *Hikmah Muta'aliyah* juga dalam masalah struktur alam tampaknya dipengaruhi oleh pandangan dan pendekatan kaum 'urafā'. Kenyataan ini cukup jelas sekedar mencermati masalah dari sudut pandang filsafat Ibn Sina dan membandingkannya dengan pandangan-pandangan Irfani dan Sadrian.

Dalam kosmologi Sinaian, realitas secara

umum, dalam sebuah pembagian, terbagi kepada dua: realitas niscaya (*wājib-i wujūd*) dan realitas mungkin (*mumkin-i wujūd*). Berdasarkan argumentasi-argumentasi asas tauhid, realitas niscaya mengacu pada satu instansi objektif (*mishdāq*), sementara realitas objektif apa saja yang merupakan entitas ciptaan adalah realitas mungkin. Realitas-realitas mungkin ini, selanjutnya, juga terbagi pada dua macam: pertama, realitas abstrak (*mujarrad*) atau immaterial (*ghayr māddī*) yang tidak memiliki materi, ruang dan waktu. Realitas-realitas abstrak adakalanya juga disebut sebagai alam akal (*‘ālam-i ‘uqūl*). Kedua, realitas material (*māddī*) yang memiliki aspek-aspek waktu dan tempat. Realitas-realitas macam ini disebut juga dengan alam indrawi (*‘ālam-i mahsūs*). Hubungan antara dua macam realitas mungkin ini tegak di atas relasi kausalitas (*‘illiyat*), yakni alam material adalah produk pewujudan dari alam akal; akal pertama (*‘aql-i avval*) berperan sebagai sebab kejadian akal kedua dan angkasa pertama (*falak-i avval*), lalu akal kedua sebagai sebab kejadian akal ketiga dan angkasa kedua, demikian seterusnya hingga akal kesepuluh atau akal aktif (*‘aql-i fa‘āl*) sebagai sebab kejadian realitas-realitas alam bumiawi (*ardhī*) dan fenomena-fenomena di-bawah bulan (*mā dūna al-qamar*). Dalam hal ini, walaupun Ibn Sina menerima kenyataan jiwa-jiwa universal (*nufūs-i kullī*) angkasawi untuk angkasa-angkasa itu sehingga gambaran-gambaran imajinatif (*shuvar-i khiyālī*) terdapat pada mereka, akan tetapi atas dasar pandangannya ini tidak dapat diterima adanya alam ketiga selain alam akal dan alam materi, karena ia percaya bahwa imajinasi dan gambaran-gambaran imajinatif secara mutlak adalah material, apakah di jiwa-jiwa angkasawi (*nufūs-i falakī*) ataupun di jiwa-jiwa bumiawi (*nufūs-i ardhī*). Jadi, dalam filsafat Ibn Sina, alam kosmik adalah alam dwi-macam

(Ibn Sina 1383 H, 150).

Berbeda halnya kaum *‘urafā’*, mereka berpijak di atas penyaksian intuitif dan penyingkapan hati, mereka percaya bahwa di samping alam akal dan alam indrawi-material juga ada alam yang merupakan penengah dan perantara di antara kedua alam tersebut. Mereka menyebut alam ini sebagai alam imajinal (*‘ālam-i mitsāl*), alam malakut atau alam barzakh. Dalam membahas tingkatan-tingkatan dan kehadiran-kehadiran umum wujud (*marātib va hadharāt-i kulliyye wujūd*), *‘urafā’* membaginya menjadi lima tingkatan dan kehadiran dimana empat tingkatan berkaitan dengan masalah kosmologi, yaitu *lahūt*, *jabarūt*, *malakūt* dan *nasūt*. Tingkatan *lahūt*, berhubungan dengan ranah teologi dan ketuhanan, sementara tiga tingkatan umum lainnya berkaitan dengan alam ciptaan. Dalam kerangka terminologi Irfan, dapat disimpulkan bahwa tingkatan alam *jabarūt* berbanding sama dengan alam akal, alam *nasūt* dengan alam materi dan indrawi, sementara alam ketiga, yakni alam *malakūt*, adalah alam realitas-realitas imajinal yang merupakan perantara dan penghubung antara alam akal dan alam materi (Asyiyani 1375 H, 447-, 483). Suhrawardi sebagai filsuf yang mengakomodasi pengecapan intuitif (*dzawq*) dan penyingkapan hati (*mukāsyafah*), di samping diskursus demonstratif logis dalam penemuan realitas-realitas eksistensi, juga mengakui adanya alam imajinal dan, untuk itu, ia sepihak dengan para *‘urafā’*. (Thabathaba’i 2008, 367). Penjelasan yang sama juga dapat ditemukan dalam kitab *Hikmah al-Isyraq* (Suhrawardi 1994, 138-, 229).

Selanjutnya, berdasarkan pandangan *‘urafā’*, hubungan antara alam-alam tersebut di atas bukanlah relasi kausalitas, pewujudan, produksi, dan generasi, melainkan hubungan mereka terjadi dalam kerangka manifestasi (*tajallī*), penampakan (*dzuhūr*), semacam

hubungan antara yang tampak (*al-dzāhir*) dan yang batin (*al-bāthin*). Maka, pada hakikatnya, alam nasūt adalah manifestasi dari alam malakūt. yang ia sendiri merupakan manifestasi dari alam jabarut, dan semua alam ini adalah manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.

Pandangan yang dikemukakan Mulla Sadra mengenai struktur alam, bagian-bagian, dan hubungan antarbagiannya adalah sama dengan pandangan 'urafā' dalam aspek-aspek yang paling fundamental. Dalam hemat filsuf besar ini, wujud yang memenuhi seluruh realitas terdiri dari dua tingkatan: independen atau kaya (*ghaniy*) dan non-independen atau fakir (*faqīr*). Tingkatan independen adalah eksistensi niscaya, yakni Tuhan, sementara tingkatan non-independen yaitu bagian dari eksistensi yang dikenal dengan alam ciptaan dan makhluk. Tingkatan kedua ini sendiri memiliki tiga tingkatan umum yang dalam kerangka kurva turun (*qavs nuzūl*) diuraikan sebagai: (a) tingkatan substansi-substansi aqli (*javāhir-i 'aqlī*) dan alam akal serta yang-terpersepsi-akal (*ma'qūlāt*), (Thabathaba'i n.d., 367) (b) tingkatan substansi-substansi imajinal (*javāhir mitsālī*) dan alam imajinal atau malakut, (c) tingkatan substansi-substansi material (*javāhir-i mādī*), indrawi (*maḥsūs*) dan alam fisik (*mulk*). Selain merumuskan analisis logis dan demonstrasi filosofis atas realitas dan kenyataan alam-alam ini, para pengikut *Hikmah Muta'aliyah* kerap merujuk temuan-temuan intuitif dan penyingkapan-penyingkapan Irfani dari para 'urafā' terkemuka (Asyiyani 1375 H, 484).

Seperti kaum 'urafā', Mulla Sadra juga memandang hubungan antara alam-alam ini bukan semacam kausalitas pewujudan dikotomis mazhab Ibn Sina, tetapi kausalitas kebercitraan (*tasya'un*) dan kebertingkatan

(*tathawwur*) yang berbasis pada manifestasi (*tajalli*) dan penampakan (*dzuhūr*) tingkatan yang paling tinggi pada tingkatan yang rendah. Maka, dengan menafsirkan hubungan kausalitas filosofis sebagai kebercitraan dan keberkesanan Irfani, Mulla Sadra juga sesungguhnya mengakui pengaruh doktrin Irfan atas pandangannya sehingga, atas dasar itu pula, ia meyakini tatanan wujud itu memiliki dua kurva naik dan kurna turun yang masing-masing mencakup tiga tingkatan umum tersebut.

Mulla Sadra bahkan lebih memilih doktrin Irfan di atas pandangan para filsuf sebelumnya berkenaan dengan manifestasi pertama (*tajalliyye 'avval*) wujud *al-Ḥaqq*, yakni yang muncul pertama (*shādir-i 'avval*) dari *al-Ḥaqq* adalah wujud membentang tanpa-syarat bagian (*wujūd-i munbasith lā-bi-syarth qesmī*) yang oleh kaum 'urafā' dikenal dengan istilah limpahan-yang-disucikan (*faydh-i muqaddas*), bukan akal pertama (*aql-i avval*) seperti dikonsepkan oleh para filsuf, khususnya yang beraliran filsafat Peripatetik. (Syrizi 1981(a), 188-)

4. Tauhid *Hikmah Muta'aliyah*

Salah satu masalah krusial filsafat seputar isu keagamaan yang kini ditelaah serius dalam disiplin Filsafat Agama, di samping masalah keberadaan Tuhan (*the existence of God*), adalah masalah pengertian (konsep) tentang Tuhan (*the concept of God*). Para sarjana Muslim dari kalangan teolog, filsuf dan 'urafā' yang percaya pada keberadaan Tuhan berselisih pendapat tentang pengertian tentang Tuhan itu sendiri. Perselisihan itu mengemuka ketika mereka mendeskripsikan pengertian tentang esensi (*dzāt*) Tuhan ataupun tentang sifat-sifat-Nya. Kaitannya dengan hakikat Tuhan, misalnya,

kebanyakan mereka dalam masalah-masalah teologis justru menekankan quiditas (*māhiyyat*) untuk Tuhan layaknya makhluk, hanya bedanya quiditas Tuhan berimplikasi pada keberadaan-Nya (*wujud-Nya*) dan berstatus qadim, sementara quiditas semua makhluk tidaklah demikian dan, oleh karena itu, berstatus baru (*hādits*) (Thusi 1405 H, 257).

Akan tetapi, para filsuf umumnya berpendirian bahwa Tuhan tidak memiliki quiditas yang berbeda dari wujud-Nya; quiditas Tuhan adalah wujud-Nya. Maka dari itu, makhluk tersusun dari dua unsur: quiditas dan wujud, berbeda halnya dengan Tuhan, Ia sederhana/tidak tersusun (*basīth*), dan identitas-Nya adalah wujud atau keberadaan tanpa quiditas. Ibn Sina dalam *Ilāhiyyāt, al-Syifā'*, mengatakan, "Setiap yang mungkin adalah entitas yang tersusun (*zawj tarkībī*) dari sepasang wujud dan quiditas." Berdasarkan kaidah Sinaian ini, perbedaan antara Tuhan dan makhluk-Nya bukan dalam keqadiman dan kebaruan sebagaimana yang digagas oleh kaum teolog, tetapi dalam keniscayaan (*wujūb*) dan kemungkinan (*imkān*), yakni Tuhan tidak memiliki sebab dan, sebaliknya, makhluk memiliki sebab, sehingga ketiadaan sebab merupakan aspek pembeda Tuhan dari makhluk-Nya. Para filsuf yang datang setelah Ibn Sina juga tidak membawakan hal yang baru untuk doktrin ini. (Ibn Sina 1984 (b). Hal senada dapat juga dijumpai dalam kitab *Niahayat al-Ḥikmah* (Thabathaba'i 2008, 117).

Lain halnya dengan deskripsi yang diajukan para 'urafā' dan Mulla Sadra mengenai Tuhan. Berpijak di atas asas prinsipalitas wujud (*ashālat-i wujūd*), Mulla Sadra memandang bahwa realitas sepenuhnya hanyalah wujud, adapun perbedaan di antara entitas-entitas objektif bukan perbedaan esensial (*tamāyuz tabāyūnī*) dan perpisahan (*baynuni*), akan

tetapi perbedaan dalam tingkatan, penampakan dan sifat dimana Tuhan adalah Realitas di tingkat kesempurnaan yang paling tinggi, dan perbedaan-Nya dengan makhluk-makhluk-Nya adalah pada kekuatan dan kesempurnaan wujud-Nya, yakni Dia adalah realitas dalam kesempurnaan mutlak (*kamāl-i tamāmiyyat*) sekaligus identik dengan kesederhanaan mutlak-Nya dimana apa saja yang ada pada tingkatan yang lebih rendah terdapat pada tingkatan-Nya secara sempurna dan mutlak.

Atas dasar itu, yakni menafsirkan hubungan kausalitas sebagai kebercitraan (*tasya'un*), Mulla Sadra menarik kesimpulan bahwa realitas tidak lain adalah wujud individual (*syakhshi*) yang satu yang tampak pada lokus-lokus penampakan (*madzāhir*) dan manifestasi (*majalli*) diri-Nya sendiri. Wujud individual yang satu itulah Tuhan yang menampilkan secara spesifik kesempurnaan mutlak-Nya yang tak-terbatas dan terdapat (*mundamij*) dalam kesederhanaan seutuh-Nya, yaitu dalam busana entitas-entitas, sebagaimana dalam ungkapan para 'urafā', "Aku adalah karun yang tersembunyi, maka Aku ingin dikenal, lalu Aku ciptakan makhluk agar Aku dikenal".

Dengan demikian, gagasan Mulla Sadra tentang Tuhan pada akhirnya menegaskan kedekatannya dengan doktrin kaum 'urafā' mengenai Tuhan sehingga gambaran dan penilaiannya terhadap tauhid Tuhan berbanding sama dengan dengan tauhid Irfani. Dalam *Ḥikmah Muta'aliyah*, untuk membedakan antara interpretasi teologis (*kalam*), filosofis dan Irfani, adakalanya tauhid dalam perspektif kaum mutakallim disebut sebagai tauhid umum (*tavḥīd āmmī*), dan dalam perspektif filsafat Sinaian sebagai tauhid khas (*tavḥīd khāshsh*), sementara dalam perspektif 'urafā' serta filsuf *Ḥikmah Muta'aliyah* dikenal sebagai tauhid khas di atas khas (*tawḥīd khāshsh al-khāshsh*).⁴

Begitu pula dalam masalah sifat dan tindakan Tuhan, seperti esensi (*dzāt*) Tuhan dan Tauhid, pandangan-pandangan Mulla Sadra memiliki perbedaan yang signifikan dengan perspektif filsuf sebelumnya. Topik ini pula yang untuk kesekian kalinya menampilkan kedekatan teori-teorinya dengan temuan-temuan intuitif para '*urafā*'. Misalnya, dalam relasi antara esensi Tuhan dan sifat-Nya, Mulla Sadra menafsirkan sifat-sifat kesempurnaan dengan wujud dan, bertolak dari kaidah Hakikat Sederhana (*basīth al-ḥaqīqah*), mengungkapkan bahwa wujud Tuhan yang murni—semata-mata dan lepas dari berbagai hal-hal ketiadaan dan kekurangan—dalam kesederhanaannya memiliki segenap sifat-sifat kesempurnaan di tingkat kepurnaan yang paling tinggi. Interpretasi ini sejatinya adalah deskripsi '*urafā*' atas tingkatan ketunggalan esensial (*aḥadiyat-i dzātī*). Dalam pembahasan tentang sifat-sifat esensial Tuhan, termasuk ilmu esensial Tuhan akan makhluk, pandangan Mulla Sadra juga berbasis di atas kaidah ilmu non-detail yang sekaligus penyingkapan detail (*'ilm-i 'ijmālī dar 'ayn kasyf tafshīlī*) sebagai interpretasi terbaik atas teori Irfani tentang entitas-entitas permanen (*a'yān tsābitah*) yang merupakan implikasi dari tingkatan ketunggalan esensial dan nama-nama Tuhan. Yakni berdasarkan asas gradasi dalam wujud, tingkatan wujud yang paling tinggi sesungguhnya mencakup, secara lebih sempurna dan lebih kuat, apa saja yang berada di tingkatan-tingkatan wujud yang lebih rendah, dan apa saja terlihat di alam keberadaan ini hanyalah penampakan (*namūd*) dan refleksi yang lebih lemah dari apa yang

terdapat di tingkatan ketuhanan (*ulūhiyyat*) secara lebih sempurna. Pada hakikatnya, dunia ciptaan ini adalah naskah kedua dari ilmu Tuhan, sementara dalam teori forma-forma gambaran (*shuvar murtasimah*) Ibn Sina, ilmu Tuhan tidak ada bedanya dengan ilmu makhluk, yakni sama-sama berupa pengetahuan ḥushuli atau representasional yang, atas dasar itu, gambaran-gambaran pengetahuan adalah naskah kedua dari hakikat-hakikat realitas di alam keberadaan (Thabathaba'i 2008, 162, 174).

Begitu juga berkenaan dengan ilmu aktif (*'ilm-i fi'li*) Tuhan akan entitas-entitas ciptaan, dimana Mulla Sadra menafsirkannya sebagai kehadiran peliputan (*ḥudhūr-i iḥāthī*) Tuhan dalam segenap sudut dan lapisan keberadaan, terlihat jelas jejak-jejak manifestasi sifat dan manifestasi tindakan Tuhan di cermin makhluk menurut doktrin kaum *urafa* (Thabathaba'i 2008, 162). Oleh sebab itu, dalam masalah kausalitas Tuhan dengan entitas-entitas ciptaan, Mulla Sadra bertolak dari kepelakuan dengan inayah (*fā'iliyyat bi al-'ināyah*) versi Ibn Sina juga dari kepelakuan dengan ridha (*fā'iliyyat bi al-ridhā*) versi Suharwardi hingga pada akhirnya mencapai teori kepelakuan dengan penampakan (*fā'iliyyat bi al-tajallī*) yang merupakan deskripsi filosofis-demonstratif atas teori penampakan (*dzuhūr*) dan manifestasi (*tajallī*) dalam Irfan. Detail duduk persoalannya harus dicari dalam karya-karya Mulla Sadra (Thabathaba'i 2008, 176-, 568).

4 Mulla Sadra dalam kitab, *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah* (Syirazi n.d. (a), , 171) mengungkapkan bahwa: "Illuminasi Kesepuluh tentang bahwa Dia yang agung nama-Nya adalah Totalitas Wujud", dan "Illuminasi Kesebelas tentang bahwa Wujud adalah Yang Niscaya Satu al-Ḥaqq, dan apa saja selain-Nya adalah musnah kecuali Wajah-Nya yang Mulia". Lihat juga komentar Hakim Sabzawari terhadap teks-teks ini.

5. Antropologi *Ḥikmah Muta'aliyah*

Topik lain yang menjadi fokus para filsuf sepanjang sejarah filsafat adalah isu-isu yang berkaitan dengan manusia atau domain studi antropologi. Kini, isu-isu itu merebut banyak lensa kajian filosofis. Para filsuf Muslim menyoroti khusus isu-isu antropologis lantaran pengaruh dari sumber-sumber yang mengkaji al-Qur'an dan hadis juga dari telaah atas karya-karya sejumlah filsuf seperti: Plato dan Aristoteles. Isu-isu utama antropologi para filsuf Muslim ditelaah dalam bagian psikologi dari karya-karya mereka. Pada topik ini juga perbandingan antara pandangan-pandangan Mulla Sadra dan para pengikut filsafatnya dengan pandangan-pandangan filsuf sebelumnya dapat mengungkap kedekatan secara antropologis dengan pandangan-pandangan 'urafā'. Terlepas dari pandangan-pandangan khas Mulla Sadra dalam berbagai isu tentang jiwa (*nafs*), pola pandangnya seputar jiwa pada dasarnya berbeda tajam dengan perspektif Sināian dan lebih mendekati doktrin kaum 'urafā'.

Sepakat dengan Aristoteles, Ibn Sina menata psikologi atau ilmu jiwa antropologi dalam kerangka isu-isu ilmu Fisika. Dalam Fisika, subjek utamanya adalah menelaah fisik

dan tubuh dari aspek gerak dan diam, adapun jiwa dikaji di dalamnya sebagai faktor gerak pada sebagian fisik. Berdasarkan teori Ibn Sina, faktor internal gerak non-monoton di sebagian fisik (tumbuhan, binatang, dan manusia) disebut sebagai jiwa (*nafs*). Jadi, psikologi filosofis Ibn Sina sesungguhnya berperspektif fisika dan, atas dasar ini pula, masalah-masalah utama psikologi dalam karya-karya filosofis Ibn Sina diklasifikasikan di bagian ilmu Fisika (Ibn Sina 1383 H, 289).

Berbeda halnya dengan Mulla Sadra, alih-alih mengamati jiwa dari perspektif fisika, justru menelaahnya dari sudut pandang ketuhanan dan metafisis (*Ilāhiyyat*). Oleh karena itu, ia mengkaji masalah-masalah jiwa (*nafs*) dalam bagian ketuhanan (teologi) dari filsafat *Ḥikmah Muta'aliyah* (Syrizi 1981 (b)). Kendati juga merujuk teori-teori Ibn Sina dalam serangkaian studi kejiwaan, akan tetapi pandangan khas Mulla Sadra mengenai hakikat jiwa, daya-daya jiwa, hubungan jiwa dengan alam non-materi, kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa setelah kematian serta masalah-masalah lain adalah penguraian filosofis dan demonstratif atas apa yang ditemukan secara intuitif oleh para 'urafā' seputar hakikat manusia dan aspek-aspek karakteristiknya.⁵

Alhasil, lantaran Ibn Sina hanya mengakui

5 Mulla Sadra dalam kitab *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* (Syrizi n.d. (b),) mengungkapkan bahwa:

"Tentang tingkatan lain dari penguraian jumlah daya-daya manusia menurut metode pemilik mata batin (*ahl al-bashīrah*).” Dalam masalah ini, Mulla Sadra menukil teks-teks ahli penyaksian intuitif, termasuk dari Ibnu Arabi, kemudian menuliskan, “Dan segala puji syukur bagi Allah yang, dengan bukti penyingkap setiap hijab dan syubhat, telah menerangi jalan apa yang disepakati pencecapan-pencecapan (*adzwaq*) sahabat-sahabat pecinta Allah (*ahl Al-llāh*) dengan penemuan intuitif (*al-wujdān*) dan kebanyakan topik buku ini sehingga memudahkan penelitian atas masalah yang mulia dan rumit ini juga masalah-masalah ketuhanan yang agung lainnya dimana pemikiran ahli diskursif rasional tidak sanggup menjangkaunya kecuali segelintir orang dari mereka yang mengolaborasi ilmu-ilmu para pemikir rasional dengan ilmu-ilmu para penyingkap hakikat secara intuitif, dan kami telah menghimpun pencecapan dan penemuan intuitif berserta pembahasan diskursif dan demonstratif di dalamnya berkat kemurahan Allah.”

daya berpikir dan akal manusia sebagai realitas abstrak (*mujarrad*) atau non-material, maka ia pun pada akhirnya mengategorikan hakikat jiwa dalam akal dan substansi aqli (*jawhar-i 'aqlī*), sementara seluruh daya dan pengetahuan-pengetahuan partikular lainnya tidak berhubungan dengan hakikat jiwa. Oleh karena itu, akhir dari perjalanan jiwa manusia adalah mencapai keserupaan (*tasyabbuh*) dengan akal kesepuluh atau akal aktif (*'aql-i fa'āl*). Berseberangan dengan Ibn Sina, jiwa manusia dalam perspektif Mulla Sadra bukan dari kategori quiditas (substansi atau sembilan aksiden), akan tetapi berupa wujud, namun bukan wujud yang determinatif (*muta'ayyin*) dan berforma (*syekl yafteh*), tetapi wujud indeterminatif yang dapat menerima determinasi-determinasi yang tak terhingga. Maka dari sisi [indeterminasi] inilah jiwa manusia serupa dengan wujud *al-Ḥaqq*, karena Dia juga wujud indeterminatif atau diisitilahkan dengan wujud tak-bersyarat sebagai basis-pembagian (*lā-bi-syarat maqsamī*) yang dapat menerima apa pun determinasi (*ta'ayyun*) dan penampakan (*dzuhūr*), jiwa manusia juga merupakan bayangan tak-bersyarat (*dhill lā-bi-syarth*) dari wujud *al-Ḥaqq* sehingga bisa menghimpun syarat dan determinasi yang tidak terbatas (Syirazi 1981 (b), 121, 126-129). Maka dari itu, jiwa manusia sedemikian rupa memiliki segenap tingkatan dan derajat wujud serta menempuhnya dalam perjalanan rohaninya mencapai kesempurnaan, mulai dari tingkatan wujud yang paling rendah (*asfala sāfilīn*) sampai tingkatan yang paling tinggi (*a'lā 'illiyyīn*), mulai dari alam materi dan tabiat-tabiat fisik hingga alam ketuhanan (*maqām-i ulūhiyyat*) dan fana (*lenyap*) dalam nama-nama dan esensi tunggal (*dzāt-i aḥadī*: ketunggalan esensial) Tuhan Yang Mahatinggi. Pada hakikatnya, jiwa manusia di dasar kedalaman dirinya, sebagaimana hakikat ketuhanan, adalah hakikat yang tak-

terbatas dengan perbedaan bahwa jiwa itu tak-terbatas secara potensial (*bi al-quwwah*) dan keserbabutuhan mutlak, adapun Tuhan adalah wujud tak-terbatas secara aktual (*bi al-fi'l*) dan keserbakayaan mutlak. Jadi, jiwa adalah wujud mutlak sebagaimana wujud mutlak Tuhan, sementara apa pun entitas selainnya, bahkan juga akal dan malaikat, adalah wujud-wujud bersyarat, terkait, dan terbatas.

Di samping keserupaan kemutlakan tadi antara jiwa manusia dan Tuhan *al-Ḥaqq*, di sisi lain juga jiwa manusia beserta segenap kekuasaan dalam dirinya (*anfusī*) adalah sebagaimana hubungan *al-Ḥaqq* dengan kekuasaan horizon (*āfāqī*), demikian pula kesatuan mutlak (*waḥdat-i iṭḥlāqī*) jiwa dalam perbandingannya dengan daya-dayanya adalah serupa dengan kesatuan mutlak Tuhan *al-Ḥaqq* dalam kaitannya dengan segenap tingkatan entitas-entitas ciptaan. Komprehensivitas, kepeliputan dan kehadiran serbamandiri (*ḥudhūr-i qayyūmī*) dalam relasinya dengan alam-alam wujud juga terefleksi dalam komprehensivitas serbamandiri jiwa atas tingkatan-tingkatan segenap daya dan potensinya. Demikian kreativitas (*khallāqiyat*) jiwa manusia pada tingkatan daya-daya pengetahuannya, khususnya pada domain imanijasi (*khayāl*), juga merupakan sebuah miniatur dari kreativitas Tuhan *al-Ḥaqq* di tatanan kejadian (*kawn*) dan penjadian (*takwīn*). Pada kenyataannya, tingkatan-tingkatan tatanan wujud horizontal (*āfāqī*) dapat dijumpai model bandingannya dalam tatanan jiwa.

Dengan demikian, psikologi atau ilmu jiwa filosofis Mulla Sadra tetap konsisten sebagai psikologi versi '*urafā*' dalam anasir fundamentalnya dimana ia memandang manusia sebagai alam lengkap (*kawn jamī*), cermin penampil seutuhnya dari wujud *al-*

Haqq dan, dalam komparasinya dengan alam penjadian dan penciptaan, sebagai mikrokosmos atau justru diyakini sebagai makrokosmos (Asytiyani 1375 H, 671). Keterangan yang sama juga dapat ditemukan dalam kitab *al-Syawāhid al-Rububiyah* (Syirazi 1981 (a), 405, 408).

6. Aksiologi dan Etika *Hikmah Muta'aliyyah*

Berdasarkan pembagian yang populer di kalangan filsuf pasca era Aristoteles, sekalipun etika dan masalah-masalah nilai tindakan dan aksiologi dikategorikan sebagai bagian dari Filsafat Praktis, namun serangkaian dari masalah-masalah utama etika—yang di era kontemporer tengah ditelaah dalam Filsafat Moral—sudah dipaparkan dalam studi-studi psikologi seperti: dengan mengakui beragam daya teoretikal dan praktikal jiwa, apakah kesempurnaan dan kebaikan jiwa? Apa saja yang layak dan semestinya bagi jiwa dalam konteks pengetahuan dan tindakan? Bagaimana manusia dapat meraih kesempurnaan dan kebaikan atau, dengan ungkapan lain, menyandang nilai-nilai keutamaan dalam kehidupan individu atau sosialnya? Ini beberapa saja dari sekian masalah yang disoroti secara serius oleh kaum filsuf, khususnya filsuf Muslim seputar psikologi (Syirazi 1981 (a), 405, 408).

Semua sarjana Muslim percaya bahwa kebaikan dan kesempurnaan khas manusia harus berbeda dengan kesempurnaan jenis binatang ataupun makhluk-makhluk yang lain, karena kesempurnaan setiap makhluk berbanding lurus dengan kapasitas, potensi, kemampuan dan kebutuhannya. Oleh karena itu, kesempurnaan manusia juga akan relevan dengan berbagai kebutuhan dan kemampuannya. Selanjutnya, kebaikan dan kesempurnaan manusia juga akan

terdefiniskan jika kita dapat memastikan mana saja kebutuhan mendasar dan kapasitasnya. Atas dasar ini, maka dalam filsafat Sinaian yang mengidentifikasi menekankan bahwa perbedaan mendasar manusia dengan makhluk hidup yang lain pada daya berakal dan berpikirnya, kesempurnaan dan nilai-nilai keutamaan manusia juga bergantung pada perkembangan dan kualitas daya ini. Jadi kesempurnaan individu dan masyarakat terletak pada memperoleh sebanyak mungkin pengetahuan aqli dan bergantung pada pengembangan rasionalitasnya sehingga, pada akhirnya, berubahnya manusia model bumiawi (*namūneh-i zamīnī*) untuk substansi-substansi aqli samawi yang tak lain adalah akal kesepuluh atau akal aktif (Ibn Sina 1383 H, 334).

Akan tetapi dalam filsafat Mulla Sadra, jiwa manusia diyakini tidak mempunyai quiditas yang determinatif, melainkan entitas yang merupakan wujud objektif; wujud indeterminatif yang terbuka dan menerima setiap determinasi. Maka dari itu, kesempurnaan jiwa manusia terletak pada tingkat kekuatan (*isytidād*) dan kualitas tinggi wujudnya yang sebanding dengan sifat-sifat kesempurnaan wujudnya. Dan mengingat model sempurna dan utama sifat-sifat ini adalah Tuhan yang Mahatinggi, kesempurnaan manusia terdefiniskan dalam penyerupaan diri dengan sifat-sifat dan nama-nama Ilahi, baik di ranah pengetahuan hakikat realitas maupun di ranah berkehendak dan bereaksi. Maka dari itu, kebaikan multidimensi dan kesempurnaan sepenuh jiwa meniscayakan kesempurnaan rasionalitas sekaligus kesempurnaan daya-daya lain jiwa yang mencakup daya pengetahuan seperti: imajinasi, fantasi (*wahmī*), bahkan pengetahuan indrawi, juga daya pergerakan dan tindakannya, yakni daya-daya hasrat (*quwwah syahwiyyah*) dan daya-daya amarah

(*quwwah ghadhabiyyah*). Upaya jiwa meraih kesempurnaan eksistensial dan multidimensi yang demikian ini tidak mungkin terealisasi hanya melalui pengembangan rasionalitas murni teoretis dan tanpa memanfaatkan temuan-temuan intuitif Irfani dan ajaran-ajaran suci wahyu (Syrizi 1981 (a), 249, 333, 390).

Singkatnya, dalam sistem etika Mulla Sadra, kesempurnaan jiwa manusia terdapat pada transformasi substansial (*tahavvul javhari*) dan tingkat kekuatan dan kualitas wujudnya. Maka, kesempurnaan itu dapat diupayakan melalui pengembangan eksistensial, dan salah satu metode terpenting dalam merealisasikan tujuan tersebut, di samping kontemplasi dan pelatihan intelektual-rasional, ialah pembersihan hati dan penyucian rohani sehingga lembaran jiwa manusia siap menerima pengetahuan hakikat, nilai keutamaan Ilahi dan menjadi model akhlak Ilahi (*takhalluq*) dan menjadi realitas (*tahaqquq*) dari nama-nama dan sifat-sifat kesempurnaan Tuhan *al-Haqq*. Proses ini membangkitkan ingatan akan ajaran-ajaran para 'urafa' dalam Irfan Praktis, tempat-tempat persinggahan dan stasiun-stasiun pejalan (*sālik*) dan perjalanan rohani (*sulūk*) dimana ia menempuh proses setapak demi setapak hingga meraih pengenalan diri (*ma'rifat al-nafs*) dan siap mengenal Tuhan (*ma'rifat Allāh*) dan nama-nama-Nya (Asyiyani 1375 H, 543).

Bukti bahwa *Ḥikmah Muta'aliyah* mendeskripsikan sepenuhnya jenjang-jenjang perjalanan rohani jiwa manusia ialah keputusan Mulla Sadra memberi judul dua karya utama filsafatnya dengan menggunakan istilah-istilah dalam perjalanan rohani sufi, yakni "Empat Perjalanan Rasional tentang Hikmah Tinggi" (*al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyyah fī al-Ḥikmat al-Muta'aliyah*) dan "Bukti-bukti Ketuhanan dalam jalan-jalan Perjalanan Rohani" (*al-Syawāhid al-*

Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah). Pada hakikatnya, *Ḥikmah Muta'aliyah* adalah wajah lain dari Irfan. Artinya, Irfan Islam, yang teoretis maupun yang praktis, adalah penyaksian hati atas hakikat dalam tiga dimensinya (Tuhan, alam, dan manusia), sementara *Ḥikmah Muta'aliyah* merupakan deskripsi demonstratif dan rasional atas hakikat yang sama dalam tiga dimensi yang juga sama.

Dengan kata lain, filsafat yang hakiki memiliki aspek batin dan aspek lahir; aspek batinnya tidak lain adalah Irfan, dan aspek lahirnya adalah *Ḥikmah Muta'aliyah*. Penulis bersyukur ditakdirkan hidup di masa yang menyaksikan personifikasi konkret filsafat tinggi ini dengan kedua lapisan lahir dan batinnya pada seorang 'arif-sufi sempurna (*al-'ārif al-kāmil*) dan filsuf agung, Imam Khomeini, yang telah mengisi ruang-ruang intelektual, kultural, sosial dan politik negeri Persia dengan nilai transenden dan atmosfer keilahan.

Kesimpulan

Sejauh pembahasan di atas dapat dilihat bahwa kendati pada awalnya antara Filsafat Islam dan Irfan Islam mengalami ketidakharmonisan, hingga konflik antara akal dan cinta yang tampak dalam karya-karya Irfan, dua bidang ilmu ini perlahan-lahan cenderung mendekati kesepahaman dan keharmonisan sehingga proses ini mencapai titik kesempurnaannya dalam *Ḥikmah Muta'aliyah*. Oleh sebab itulah *Ḥikmah Muta'aliyah* merupakan bukti kesempurnaan akal filosofis melalui penyaksian intuitif sekaligus kesempurnaan Irfan dan intuisi berkat kontribusi demonstrasi rasional dan penjelasan filosofis atas penyaksian-penyaksian intuitif kaum '*urafā'*. Hal ini

dikarenakan “*filsafat rasional dan demonstrasi tanpa penyaksian intuitif adalah buta, demikian pula penyaksian intuitif tanpa filsafat rasional dan demonstrasi adalah bisu, sementara dalam Hikmah Muta’aliyah, demonstrasi dapat melihat dan Irfan dapat berbicara*”.

DAFTAR RUJUKAN

- Asytiyani, Jalaluddin, 1386 H. *Pengantar Kitab al-Syawāhid al-Rubūbiyyah*. Masyhad: Markaz-i Jami’ li al-Nasyr.
- Asytiyani, Jalaluddin. 1375 H. *Syarḥ-i Muqaddimeh-i Qayshari*. Tehran: Syarikat-i Intisyarat-i ‘Ilmiyy va Farhanggiyy.
- Fanari, Muhammad ibn Hamzah. 1374 H. *Mishbāh al-Uns*. Diterangkan dan dikomentari oleh Mirza Hasyim Asykuri. Tehran: Intisyarat Maula.
- Ibn Mahziyar, Bahmaniar, 1996 H. *al-Taḥshīl*, Diedit oleh Murtadha Mutahhari. Tehran: Tehran University Press.
- Ibnu Sina. 1984 (a). “al-Mantiq”. Dalam *al-Syifā’*. Jilid. 3. Qom: Library of Ayatulloh al-Mar’asyi.
- , 1984 (b). “al-Ilahiyyat”. Dalam *al-Syifā’*. Makalah 8, Pasal 4. Qom: Library of Ayatulloh al-Mar’asyi.
- , 1383 H. *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*. Jilid. 3. Diterangkan dan dikomentari oleh Nashiruddin Thusi dan Quthbuddin Razi. Qom: Nasyr al-Balaghah.
- Kant, Immanuel. n.d. *Critique of Pure Reason*. Book II, Chapter 2.
- Suhrawardi, Syihabuddin Yahya. 1380 H. *Majmū’eh-i Mushannafāt-i Syeikh-i Isyrāq*. Diedit oleh Henry Corbin. Tehran: Fezhuhesyagh ‘Ulum Insani va Muthala’at-i Farhanggi.
- , Syihabiddin. 1994. *Hikmat al-Isyrāq*. Tehran: Cultural Studies and Researches Institution.
- Syirazi, Shadrudin Muhammad. 1981 (a). *al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fi al-Manāhij al-Sulukiyah*. Masyhad: Markaz-i Jami’ li al-Nasyir.
- , Shadrudin Muhammad. 1981 (b) *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba’ah*, Jilid. 3, 8, dan 9. Beirut: Dar-i Ihya’ al-Turats.
- , Shadrudin Muhammad. 2001. *Syarḥ al-Hidāyah al-Atsīriyyah*. Beirut: Mu’assasat al-Tarikh al-‘Arabi.
- Thabathaba’i, Muhammad Husain. 2008. *Nihāyat al-Hikmah*. Jilid. 2. Dikomentari oleh Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Qom: Publication Center of Imam Khumeini, Educational and Reseaches Institute.
- Thusi, Nahsiruddin. 1405 H, *Talkhīs al-Muḥashshal*. Beirut: Dar al-Adhwa’.