

**REALITAS JIWA SEBAGAI BASIS ONTO-EPISTEMOLOGI
PENGALAMAN RELIGIUS PERSPEKTIF FILSAFAT JIWA AL-
ḤIKMAH MUTA'ĀLIYAH****Imandega Muhammad***Perhimpunan Indonesia Tionghoa
Imandega.muhammad@gmail.com***ABSTRACT**

A religious experience in the neuroscience view is interpreted as a symptom of neurological disorders of the brain. The neuroscience view is one of the various views that deny the reality of religious experience. Through empirical research instruments, neuroscientists have found that the soul is identical to the brain, which means that every activity can be measured through the brain. This has implications for the experiences of the Prophets in receiving revelations as the result of brain disorders. This paper seeks to explain religious experience through its ontological basis, namely the existence of immaterial existence and the existence of the soul, as well as its epistemological basis, namely the performance of the faculty of knowledge, both of which cannot be separated. The research method used is descriptive-analytic with the philosophical approach of the soul of Al-Ḥikmah Muta'āliyah. The results of this study indicate that the Al-Ḥikmah Muta'āliyah which was founded by Mulla Ṣadrā proves the existence of the wujūd levels, including the soul, explaining the various levels of perception carried out by the soul corresponding to the various levels of existence. Ṣadrā thought can explain the concept of the soul as an immaterial substance that can perceive metaphysical objects as the emanation of God.

Keywords: *Onto-epistemology, Perception, Intuition, Imaginal nature, Disclosure*

ABSTRAK

Pengalaman religius dalam pandangan *neurosains* ditafsirkan sebagai gejala gangguan saraf otak. Pandangan *neurosains* merupakan salah satu di antara berbagai pandangan yang mengingkari realitas pengalaman religius. Melalui instrumen penelitian empirik, para *neurosaintis* menemukan bahwa jiwa identik dengan otak, yang berarti setiap aktifitasnya dapat diukur melalui otak. Hal ini berimplikasi pada pengalaman para Nabi dalam menerima wahyu dianggap sebagai hasil dari kelainan otak. Tulisan ini berusaha menjelaskan pengalaman religius melalui dasar ontologisnya, yakni keberadaan eksistensi imateriel dan keberadaan jiwa, serta dasar epistemologisnya, yakni

kinerja fakultas pengetahuan, yang mana keduanya tidak dapat dipisahkan. Metode penelitian yang digunakan ialah deskriptif-analitik dengan pendekatan filsafat jiwa *Al-Ḥikmah Muta'āliyah*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *Al-Ḥikmah Muta'āliyah* yang didirikan oleh Mulla Ṣadrā membuktikan keberadaan tingkatan-tingkatan *wujūd*, termasuk jiwa, menjelaskan beragam tingkat persepsi yang dilakukan jiwa berkorespondensi dengan beragam tingkatan wujud tersebut. Pemikiran Ṣadrā dapat menjelaskan konsep jiwa sebagai substansi imateriel yang dapat menyaksikan objek metafisis sebagai pancaran Tuhan.

Kata-kata Kunci: *Onto-epistemologi, Persepsi, Intuisi, Alam imajinal, Penyingkapan*

Pendahuluan

Pengalaman religius adalah dasar pokok bagi eksistensi agama-agama. Sebab, pengalaman nabi dalam menerima wahyu termasuk dalam jenis pengalaman ini (Bagir 2011, 31). Dalam filsafat Agama (*philosophy of religion*), tema ini menjadi dasar epistemologi bagi keyakinan beragama (*religious beliefs*) dan juga menjadi argumentasi pembuktian Tuhan. Bahkan Iqbal mengkritik argumentasi pembuktian yang telah ada, yaitu argumentasi ontologis, kosmologis dan teologis, dan menawarkan argumentasi pengalaman religius sebagai jalan keluarnya (Iqbal 2016, 76). Bagaimana suatu pengalaman dapat dikatakan sebagai religius? Apakah karena objek pengalamannya yang religius secara substantif, atau karena subjek yang mengalami pengalaman tersebut menjadi religius? Pertanyaan terakhir mengarah pada subjektifitas pengalaman religius (Bagir 2011, 32) bahwa suatu pengalaman dikatakan religius karena subjek yang menginterpretasikannya.

Menurut Sigmund Freud, pengalaman religius merupakan halusinasi seperti mimpi, yang disebabkan alam bawah sadar yang terdapat harapan dan keinginan manusia. Menurutnya, seperti manusia yang takut akan bencana alam lalu membayangkan Tuhan, sebagai pelindung, yang membuat manusia merasa aman dalam menghadapi bencana tersebut (Freud 1961, 47-48). Keberatan Freud terhadap pengalaman religius ini berimplikasi bahwa nabi, ketika menerima wahyu, dipenuhi oleh hasrat dan keinginannya sendiri sehingga pengalamannya diinterpretasikan sebagai religius dan hasil interpretasinya menjadi keyakinan dan ritual keagamaan.

Keberatan lain ditemukan dalam *neurosains*, yang jika ditafsirkan akan memiliki konsekuensi bahwa pengalaman religius, sama halnya dengan pengalaman yang lain, yakni aktifitas saraf otak, di mana terjadi kerusakan pada

otaknya dan menyebabkan realitas terdistorsi (Vakili 2011, 83). Pengalaman religius adalah kelainan otak yang menghasilkan halusinasi-halusinasi yang biasa disebut sebagai *epilepsy* (Rakhmat 2011, 75). Tafsiran ini didasarkan pada asumsi bahwa realitas adalah segala hal yang bersifat materiel saja. Tuhan, jiwa dan substansi nonmaterial lainnya adalah ciptaan otak

Salah satu tokoh *neurosains* dan psikologi modern, yakni Mario Bunge, menyatakan bahwa jiwa identik dengan properti (*aksiden*) sistem saraf pusat. Klaim ini disebut denganteori identitas mental dan otak (*mind-brain identity theory*) (Gama 2018, 1). Dasar invaliditas pengalaman religius jika ditinjau dari perspektif Mario Bunge adalah tidak adanya dualisme jiwa dan badan. Bahwa jiwa merupakan sistem kerja saraf otak, yang mana otak menjadi lokus bagi jiwa tetapi juga jiwa identik dengan otak. Ini yang disebut Bunge sebagai properti *emergen*. Seperti air, yang merupakan komposisi unsur hidrogen dan oksigen, mengeluarkan efek yang baru yakni jernih dan cair, yang sifat baru itu tidak dimiliki oleh unsur hidrogen dan oksigen sebelum berkomposisi. Jiwa adalah properti *emergen*, yakni sifat baru, dari komposisi saraf otak yang saling terkoneksi (Gama 2018, 44-46). Tentu, karena kajian Bunge ini bersifat saintifik, sanggahannya terhadap dualisme jiwa dan badan didasarkan pada kemustahilan jiwa dibuktikan melalui perangkat empiris, dan ketika dilakukan uji ilmiah ternyata hanya sistem saraf otak yang merespon perangkat empiris tersebut (Gama 2018, 95).

Dalam filsafat Islam, menurut Mulyadi, objek pengetahuan tidak hanya meliputi objek fisik, tetapi mengakui objek metafisis yang imateriel, yang tersusun secara hierarkis. Dimulai dari entitas-entitas metafisika, dengan Tuhan di puncaknya kemudian menurun melalui alam perantara (*barzakh*), yang bisa kita lihat percampuran antara unsur-unsur metafisika dan fisik dengan bentuk yang unik menuju alam fisik sebagai tingkatan wujud terendah (Kartanegara 2003, 31-32). Para filsuf Muslim meyakini bahwa status ontologis objek metafisis lebih nyata daripada objek fisik, yang tentunya keyakinan ini didasari argumentasi rasional. Implikasi daripada tingkatan wujud ini ialah terbangunnya tingkatan epistemologi yang sesuai dengan objek pengetahuannya.

Penulis ingin menjelaskan pengalaman religius melalui filsafat jiwa *Hikmah Muta'āliyah*. Filsafat jiwa *Hikmah Muta'āliyah* mampu menjelaskan realitas jiwa sebagai subjek yang mengalami pengalaman religius, dan tingkatan persepsi jiwa untuk mengalami objek-objek di luar dirinya. Sehingga dapat dirumuskan masalah sebagai berikut: 1) Bagaimana jiwa dan fakultasnya mengalami objek imateriel di luar dirinya? 2) Bagaimana filsafat jiwa menjelaskan fenomena pengalaman religius?

Definisi Pengalaman Religius

Istilah pengalaman religius baru muncul pada abad ke-19, yang pertama kali digunakan oleh William James dalam *The Varieties of Religious Experience*. Dari segi bahasa, disebut pengalaman religius ketika seseorang mengalami pengalaman yang pengalamannya itu dikualifikasikan sebagai religius (berkaitan dengan *religion/agama*) (Bagir, 30).

Yusufian menjelaskan bahwa menurut Schleiermacher, pengalaman religius merupakan dasar religiusitas manusia, bukan ajaran wahyu dan ajaran akal makrifat (Yusufian 2014, 278). Bahkan, keyakinan agama dan ritual merupakan interpretasi dari pengalaman-pengalaman religius yang dirasakan (Bagir, 30). Schleiermacher menganggap bahwa pengalaman religius merupakan semacam pengalaman emosional, di mana pengalaman ini bersifat apriori dan keyakinan serta ritual agama merupakan hasil interpretasi dari pengalaman tersebut.

William Alston menganggap pengalaman religius sebagai persepsi tentang Tuhan. Namun, Alston sendiri mengaku menghindari penggunaan istilah *religious experience* dalam karyanya *Perceiving God*, karena dianggap istilah ini memiliki makna yang sangat luas. Pengalaman religius mencakup segala pengalaman yang dimiliki seseorang dalam hubungannya dengan kehidupan religiusnya, termasuk segala kebahagiaan, ketakutan, atau kerinduan yang dimilikinya dalam konteks religiusitas. Bahkan juga mencakup segala pemikiran, penalaran, keraguan dan segala penglihatan tentang Tuhan dan hubungan dengan-Nya. Alston menyempitkan makna pengalaman religius menjadi pengalaman di mana Tuhan menampakkan dan menghadirkan diri-Nya pada seseorang (Alston 1993, 34). Maka dari itu, Alston memaknai pengalaman semacam ini sebagai persepsi tentang Tuhan (*perceiving God*), di mana dalam pengalaman tersebut terdapat tiga elemen, yakni pemersepsi, Yang Ilahi sebagai objek persepsi, dan persepsi itu sendiri, yang menjadikannya serupa dengan persepsi indrawi.

Pandangan yang sama diungkapkan oleh Proudfoot, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Bagir, yang menyebutkan bahwa pengalaman indrawi terjadi ketika adanya objek eksternal yang dipersepsi. Ada dua kemungkinan, yaitu pengalaman indrawi memastikan bahwa objek yang dipersepsinya itu ada, atau persepsi tentang objek eksternal tersebut hanyalah ilusi. Konsekuensi kemungkinan yang pertama adalah objek pengalaman harus ada. Sebab jika objek pengalaman tidak ada, tidak mungkin terjadi persepsi tentangnya. Begitu pula dengan pengalaman religius, yaitu objek pengalaman religius itu ada selama yang mengalaminya yakin akan keberadaan Yang Ilahi sebagai objek

pengalamannya. Sedangkan kemungkinan yang kedua, yang kita sebut sebagai penjelasan naturalistik, menafsirkan pengalaman religius berdasarkan faktor psikologis, biologis, fisis, dan sosiologis. Proudfoot mendefinisikan pengalaman religius sebagai pengalaman yang dikualifikasikan sebagai 'religius' menurut subjek yang mengalaminya sebagai penjelasan supernatural yang menganggap eksistensi imateriel itu ada (Bagir 2011, 34). Orson menyatakan bahwa pandangan Proudfoot ini berarti bahwa pengalaman religius itu relatif dan subjektif (Orson 2011, 83-84).

Hasan Yusufian memberi definisi sederhana tentang pengalaman religius, yakni "perasaan kebergantungan terhadap suatu wujud yang bersifat *transenden*." Hasan Yusufian tidak mempermasalahkan istilah pengalaman religius dalam pemaknaan umum mencakup pengalaman orang yang beriman, para arif serta para nabi. Namun ia menekankan bahwa pengalaman religius tidak boleh dianggap berada dalam satu tingkatan, melainkan memiliki tingkatan-tingkatan yang bergradasi, di mana tingkatan tertingginya terjaga dari segala bentuk kesalahan (Yusufian 2014, 278-27). Pengertian menurut Hasan Yusufian ini dapat kita kelompokkan kepada pandangan pertama, yaitu sama dengan Schleiermacher yang menganggap bahwa pengalaman religius dipandang dari aspek emosional, namun tidak mencakup aspek emosional secara menyeluruh.

Dalam tradisi filsafat dan mistisisme Islam, walaupun tidak menggunakan istilah "pengalaman religius" tetapi mengungkapkan istilah penyaksian (*mushāhadah*) dan penyingkapan (*mukāshafah*). *Mushāhadah* merupakan bentuk dari *mukāshafah*. *Mukāshafah* berasal dari kata *kashafa*, yang berarti membongkar, menggali, menemukan, menyingkap, mengungkap, dan mendapatkan. Bentuk kata lain dari *kashafa* adalah *al-kashf*, yang secara bahasa, artinya terangkatnya tirai/hijab. Secara istilah, penyingkapan (*al-kashf*) adalah mengetahui apa-apa yang ada dibalik hijab baik berupa makna-makna gaib maupun hal-hal yang hakiki baik secara eksistensial maupun penyaksian (Al-Qayyṣari 1382, 107). Tentu, semua makna itu merujuk pada sesuatu yang tersembunyi. *Mukāshafah* juga dapat diartikan sebagai keterpukauan saat menyaksikan segala sesuatu yang ada dibalik realitas dan sebagai hasil dari pengaruh esensi zat Allah (Noer 2015, 288).

Mulla Ṣadrā membagi *mukashāfah* menjadi dua, yaitu *kashf ṣūri* (penyingkapan formal) dan *kashf ma'nawi* (penyingkapan maknawi/nonformal). Penyingkapan maknawi adalah penyingkapan tersebut terjadi tanpa melalui gambaran-gambaran hakikat sedikit pun, yaitu tanpa bentuk, warna, ukuran, bunyi, rasa, aroma, dan lain sebagainya yang merupakan

manifestasi-manifestasi Ilahi. Penyingkapan formal adalah penyingkapan yang terjadi melalui gambaran-gambaran hakikat, namun gambaran tersebut terjadi pada alam imajinal melalui indra batin. Penyingkapan formal ini terjadi dalam beberapa bentuk, yakni penyaksian (*mushāhadah*), pendengaran (*simāʿ*), penciuman (*intishāq*), sentuhan (*mulāmasah*), dan pengecapan (*dhawq*). Namun, penyingkapan formal biasanya disertai dengan penyingkapan maknawi, yang membuat penyingkapan ini memiliki kedudukan yang lebih tinggi dan lebih meyakinkan, karena penyingkapan ini menghimpun forma dan makna secara bersamaan. Makna-makna gaib tersebut meliputi hakikat-hakikat dan realitas ruhaniyah, baik menyangkut ruh-ruh yang tinggi dan para malaikat, serta kehidupan setelah kematian (Ṣadrā 1985, 149-150). Jadi, dalam penyingkapan pun terdapat beberapa dimensi, baik dalam bentuk forma maupun makna.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan definisi perspektif William James. Sejauh ini, penulis tidak menemukan bahwa James mendefinisikan pengalaman religius dalam karyanya *The Varieties of Religious Experience*. James hanya memberikan definisi agama, yakni perasaan, tindakan, dan pengalaman manusia secara individual dalam keheningan mereka sejauh mereka memahami diri mereka berada dalam hubungan dengan apapun yang mereka pandang sebagai yang Ilahi. Ini menandakan bahwa pengalaman religius dan agama tidak terpisahkan.

Namun. Hanna Jumhana Bastaman, dalam pengantarnya di buku *The Varieties* menemukan bahwa pengalaman religius yang James maksudkan mencakup pemikiran, penghayatan, keyakinan, dambaan, dan perilaku yang berkaitan dengan hal-hal religius (James 2004, 23). Bahkan tidak hanya itu, pengalaman religius perspektif James meliputi perasaan dan kesadaran.

Terkait perasaan keagamaan, James menjelaskannya pada awal kuliah kedua yang diberikannya dan memperdalamnya pada kuliahnya yang ke-10. Ia mengatakan bahwa segala perasaan keagamaan, baik rasa cinta, bahagia, kekaguman, ketakutan, dan segalanya yang dialami manusia bisa dibangkitkan oleh objek-objek keagamaan yang dialaminya (James 2004, 88). Tentang kesadaran, James sependapat dengan klaim bahwa pengalaman religius berakar dan berpusat pada keadaan kesadaran mistis. Kesadaran mistis ini memiliki empat karakter, yaitu tidak dapat diungkapkan, kualitas *noetik* (pencerahan batin), transien (terjadi dalam waktu yang singkat), dan meredakan hasrat serta merasa dikuasai oleh sesuatu yang transenden (James 2004, 505-507).

Pengalaman religius menurut James serupa dengan tiga pandangan sebelumnya, baik dari aspek emosi dan perasaan, tindakan, maupun persepsi,

bahkan mencakup ketiganya. Hal ini terlihat pada penjelasan James yang menjelaskan berbagai macam pengalaman religius yang sesuai dengan definisinya tersebut pada kuliah-kuliahnya. Bahkan James yang pertama kali merumuskan secara diskursif dan komprehensif makna pengalaman religius itu sendiri dan dia juga yang pertama kali menggunakan istilah ini.

Dari beberapa definisi di atas, dapat kita simpulkan bahwa pengalaman religius adalah segala pikiran, perasaan, imajinasi, pengindraan, dan kesadaran terkait keilahian, yang semua itu mempengaruhi tindakan dan perilaku seseorang dalam menjalani kehidupannya.

Kesempurnaan Jiwa dan Fakultasnya

Definisi Jiwa menurut Mulla Ṣadrā adalah kesempurnaan primer bagi raga natural yang menggunakan instrumen dalam aktifitasnya, yang mana raga natural ini memiliki potensi kehidupan (Ṣadrā 2002, 18). Definisi lain dari jiwa menurut Ṭabāṭabā'i adalah substansi, yang secara esensinya ia imateri, namun dalam aktualitasnya terikat dengan materi (Ṭabāṭabā'i 1418, 89). Mulla Ṣadrā memberikan beberapa argumentasi pembuktian jiwa. Kholid Al-Walid mengutip salah satu argumentasi Ṣadrā yang dikenal dengan argumentasi *ṣuḍūr al-atsār 'an al-ajsām* (munculnya efek dari materi) (Al-Walid 2012, 79). Argumentasi ini terdiri dari tiga premis: Keluarnya efek-efek yang beragam dari badan. Kita mengetahui hal ini secara langsung.

1. Efek-efek yang berbeda itu kita ketahui dari sumber efek yang berbeda pula.
2. Efek-efek ini berbeda sumbernya pada badan, apakah sumbernya itu materi atau forma-forma materielnya, atau bukan keduanya. Jika materi dan forma materiel tidak dapat menjadi sumber efek yang beragam itu. Pastilah sesuatu yang lain yang menjadi sumbernya, dan itu adalah jiwa (As'ad 2005, 30).

Penjelasan premis ketiga adalah seperti berikut:

Terdapat keserupaan pada raga. Kalau benar materi sumber bagi keberadaan efek-efek, maka efeknya mestilah satu dan tidak beragam. Sedangkan kita melihat efek-efek yang beragam yang tersusun pada raga seperti persepsi, gerak, tumbuh, hidup, tidur dan reproduksi. Materi tidak dapat menjadi sumber efek. Kita melihat raga dan keluar darinya efek bukanlah pada campur tangan luar maupun keinginan untuk menghadirkannya, seperti indra, gerak, dan tumbuh yang ada dengan sendirinya, serta melahirkan yang seperti

dirinya. Lalu bagaimana menjadi sumber bagi aktualitas efek? Sedangkan yang menerima berarti ia kekurangan. Pastilah efek-efek bersumber dari yang memiliki aktualitas (As'ad 2005, 30-31). Karena jiwa merupakan sumber efek yang beragam, maka jiwalah yang menjadi lokus bagi keragaman efek tersebut. Pembuktian bahwa jiwa memiliki properti khusus yang tidak dimiliki oleh raga menjelaskan bahwa jiwa berbeda dengan raga, dan ia merupakan substansi.

Mulla Şadrā memberikan beberapa argumentasi terkait imaterielitas jiwa, dan yang paling terkenal adalah *ḥikmah arshiyah*, sebagaimana yang dikutip dari *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, sebagai berikut:

Jika daya rasional sama seperti halnya daya-daya fisik yang lain dan berada pada dimensi materi, maka pada daya ini akan berlaku hukum yang terjadi sebagaimana pada daya-daya fisik yang lain, pada saat fisik tersebut mencapai usia tua. Seperti halnya daya-daya fisik menjadi lemah ketika tua, demikian yang akan terjadi pada daya rasional. Tetapi kenyataan terjadi sebaliknya. Usia tua tidak menyebabkan lemahnya daya rasional, bahkan semakin tua dan dewasa seseorang, semakin kuat daya rasionalnya. Karenanya, daya rasional tidak berada pada raga atau fisiknya, melainkan pada sesuatu yang nonmateri (Al-Walid 2012, 87).

Perlu kita ketahui bahwa pembuktian tersebut berada pada sisi jiwa rasional. Mulla Şadrā dalam kitab *Al-Asfār* memberikan pula argumentasi imaterialitas jiwa hewani. Zādeh Amoli menyederhanakannya dari segi kesederhanaannya (*basīt*). Bahwa setiap entitas yang sederhana berada pada entitas yang sederhana pula. Setiap objek persepsi adalah entitas yang sederhana, dalam arti ia imateriel meskipun memiliki bentuk materi. Maka, setiap objek persepsi berada pada entitas sederhana, dan entitas sederhana ini adalah jiwa (Gama 2018, 128).

Şadrā mengutip perkataan Ibn Sīnā yang menyatakan bahwa fakultas jiwa terbagi menjadi tiga jenis. Pertama, adalah jiwa tumbuhan (*nafs al-nabāṭiyyah*), yang merupakan kesempurnaan primer bagi raga natural yang menggunakan instrumen dalam aktifitasnya dari sisi apa yang telah dicerna, tumbuh dan reproduksi. Kedua, adalah jiwa hewani (*nafs al-hayawāniyyah*), yaitu kesempurnaan bagi raga natural dari sisi persepsi terhadap data-data partikular dan bergerak dengan kehendak. Ketiga adalah jiwa manusia/rasional (*nafs al-insāniyyah/al-naṭīqah*) yaitu kesempurnaan primer bagi raga natural dari sisi persepsi terhadap hal-hal yang universal, dan melakukan aktifitas melalui pilihan reflektif (fakultas praktis) dan pengambilan kesimpulan melalui

pertimbangan (fakultas teoritis). Pada setiap tingkatan jiwa ini terdapat kesempurnaan dan kekurangan yang berbeda-beda (Peerwani 2008, 43).

Mulla Ṣadrā berpandangan bahwa jiwa mengalami proses perkembangan sebagaimana prinsip gerak *trans-substansial*. Tetapi yang paling mendasar dari hal ini adalah prinsip *al-Labs ba'da al-Labs*, yakni peningkatan kualitas jiwa pada tahap berikutnya tidak menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya. Jiwa bertransformasi kepada level yang lebih tinggi sekaligus menghimpun level-level sebelumnya. Ketika jiwa bertransformasi menjadi jiwa rasional, tentu terdapat di dalamnya jiwa *nabāti* dan hewani. Bagi Ṣadrā, forma jiwa akan sangat diwarnai oleh level mana jiwa tersebut menjadi sangat aktif (Al-Walid 2012, 95-96).

Perkembangan awal jiwa ialah jiwa *nabāti*. Mulla Ṣadrā membagi jiwa *nabāti* memiliki tiga fakultas. Pertama, adalah fakultas nutrisi (*taghḍīyyah*), yaitu fakultas yang mentransformasikan raga untuk memiliki bentuk yang serupa dengan spesiesnya, menghubungkannya, dan meregenerasi bagian-bagian yang sudah tidak berfungsi; Kedua, adalah fakultas tumbuh (*nammiyyah*), yaitu fakultas yang mengembangkan raga secara proporsional dalam aspek dimensi tinggi, dalam, dan luas sehingga sempurna dalam pertumbuhannya; Ketiga, adalah fakultas reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*), yaitu fakultas yang mengambil materi dari raga yang sama secara potensialitasnya, dan kemudian melakukan aktifitas dengan bantuan raga lain yang sesuai dengannya, dalam menciptakan dan membentuk raga baru yang berkesesuaian (Peerwani 2008, 43).

Kemudian jiwa berkembang menjadi jiwa hewani, di mana terhimpun juga jiwa *nabāti* padanya. Mulla Ṣadrā menjelaskan bahwa jiwa hewani memiliki dua fakultas. Pertama adalah fakultas penggerak dan persepsi. Fakultas penggerak terbagi menjadi dua yakni penggerak karena dirinya menjadi penyebab gerakan (*inducer*) dan penggerak karena dirinya adalah subjek (*agent*). Makna "penyebab" adalah sebab tujuan, dan yang paling unggul daripada empat sebab. Fakultas gerak karena adanya penyebab gerakan berhubungan dengan imajinasi. Dalam perkembangannya, gerak ini disebabkan oleh dua hal, yakni untuk mendekati sesuatu dan menjauhi sesuatu. Dua hal itu disebabkan karena imajinasi menangkap hal yang mesti didekati maupun dijauhi. Gerak yang pertama disebut sebagai daya *shahwāt*/keinginan (bergerak mendekat karena menginginkannya) dan yang kedua disebut sebagai daya *ghaḍab*/emosional (bergerak karena ingin menjauhinya/proteksi diri). Adapun fakultas penggerak sebagai subjek adalah fakultas yang terdapat pada raga melalui saraf dan urat-urat. Fungsinya adalah mengkontraksikan urat-urat, menarik tulang dan saraf,

serta ikatan-ikatan yang terhubung dengan organ-organ untuk bergerak atau relaksasi, atau untuk merentangkannya dari posisi awalnya (Peerwani 2000, 43-44).

Jiwa manusia, walaupun tidak terdapat pembagian fakultas, tetapi dapat dibedakan dari dua aspek, yakni fakultas pengetahuan (*qiwa al-'allāmah*) dan fakultas perbuatan (*qiwa al-'amālah*). Fakultas perbuatan adalah yang fakultas yang mengatur raga. Kesempurnaannya adalah mengatur seluruh fakultas hewani dan ini tujuan dari pada fakultas perbuatan. Namun, untuk mengaturnya, fakultas perbuatan perlu pertimbangan-pertimbangan dari fakultas pengetahuan (Peerwani 2000, 111-112).

Fakultas pengetahuan terdiri dari fakultas pemersepsi (*quwah mudrikah*) dan fakultas pembantu persepsi (*quwah muṭnah*). Menurut Ṣadrā, persepsi merupakan 'perjumpaan' (*liqā'*) dan 'sampainya' (*wuṣūl*). Ketika fakultas pengetahuan sampai pada kudititas suatu objek pengetahuan dan kemudian mencapainya, dan inilah yang dinamakan persepsi. Menurut Ṣadrā, tidak ada persepsi dan perjumpaan yang berarti selain perjumpaan yang hakiki, yakni persepsi pengetahuan. Baginya, pengetahuan dan persepsi dalam hal yang sama digunakan pada kategori persepsi yang bervariasi sebagai inteleksi, imajinasi dan persepsi indra (Peerwani 2000, 57).

Persepsi manusia terjadi tidak hanya menggunakan panca indra, yang utama ialah melalui indra batin, sebab indra batinlah yang mendasari kinerja daripada panca indra. Indra batin ini terbagi menjadi daya pemersepsi (*quwwah mudrikah*) dan pembantu persepsi (*quwwah muṭnah*). Daya pemersepsi dibedakan menjadi persepsi forma (*mudrikah li al-ṣuwār*) dan persepsi makna (*mudrikah li al-ma'āni*). Persepsi forma adalah apa yang kita sebut sebagai indra bersama/komunal (*his mushtarak*). Persepsi makna terbagi menjadi dua, yaitu yang mempersepsi makna partikular dan yang mempersepsi makna universal. Persepsi makna partikular adalah daya estimasi (*al-wahm*), dan yang mempersepsi makna universal adalah daya akal (*al-'aql*). Adapun fakultas pembantu persepsi terbagi menjadi tiga, yaitu penyimpan forma (*ḥāfiẓah li al-ṣuwār*), penyimpan makna (*ḥāfiẓah li al-ma'āni*), dan pengubah (*mutaṣarrifah*). Penyimpan forma adalah apa yang kita sebut sebagai daya imajinasi (*al-khayāl*). Penyimpan makna dapat dibedakan menjadi yang menyimpan makna partikular, yang kita sebut memori (*al-ḥāfiẓah*) dan yang menyimpan makna universal, yang kita sebut akal qudsi (*al-qudsiyyah*). Adapun pengubah adalah daya yang menyambungkan (*waṣāl*) dan memisahkan (*faṣāl*) (As'ad 2005, 56-57).

Menurut Ṣadrā, penglihatan dan segala bentuk persepsi terjadi ketika jiwa menciptakan bentuk imateriel yang sama dengan objek eksternal melalui iluminasi yang datang dari Akal Aktif. Ketika organ penglihatan dan segala kondisi yang dipersyaratkan terpenuhi, gambaran-gambaran objek kemudian hadir dalam jiwa pemersepsi, di mana jiwa memahaminya melalui pengetahuan kehadiran iluminatif yang berarti bahwa jiwa memahaminya dengan kesadaran. Dalam mengetahui, ada kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui (*ittihād 'aql wa ma'qūl*). Dapat kita katakan bahwa saat seseorang mengetahui, seseorang tersebut menjadi satu kesatuan dengan objek pengetahuan yang dipersepsinya, dan tidak ada perbedaan di antara keduanya (Peerwani 2000, 60).

Sebagaimana yang dikutip oleh Latimah-Parvin, Mulla Ṣadrā membagi empat jenis persepsi. Pertama adalah persepsi indrawi. Perannya adalah menangkap segala forma yang bersifat materiel yang hadir dalam bentuk partikular. Kedua adalah persepsi imajinasi. Persepsi ini memiliki tiga fungsi. Fungsi pertama adalah membayangkan kembali forma objek yang dipersepsi oleh persepsi indrawi dengan atau tanpa modifikasi. Fungsi kedua adalah menghasilkan gambaran-gambaran fantasi. Fungsi ketiga adalah memperoleh pengetahuan dalam bentuk gambaran-gambaran imajinal yang berasal dari alam yang lebih tinggi. Persepsi yang ketiga adalah estimasi. Fungsinya adalah memersepsi makna-makna partikular yang diperoleh dari persepsi indrawi. Persepsi yang terakhir adalah persepsi akal. Fungsinya adalah untuk memersepsi makna universal. Persepsi akal memiliki empat tingkatan, yang tingkatannya mempengaruhi persepsi imajinasi dan estimasi. Tingkatan pertama adalah akal potensial, kemudian tingkatan terlatih, kemudian tingkatan aktual dan yang tertinggi adalah akal perolehan (Peerwani 2000, 57-61).

Persepsi indrawi menempati tingkatan terbawah, karena ia berkaitan langsung dengan alam materi. Persepsi imajinasi dan estimasi menempati tingkatan yang sama, karena keduanya berada di antara persepsi indrawi dan persepsi yang lebih tinggi dari aspek imaterielitasnya. Persepsi imajinasi juga memiliki peranan yang istimewa dalam pemikiran Ṣadrā, karena berhubungan dengan alam imajinal dan menjelaskan permasalahan yang belum terpecahkan pada masa filsuf sebelumnya seperti pada permasalahan pada eskatologi. Persepsi yang tertinggi adalah persepsi akal, karena pada tingkat ini jiwa manusia mengadakan koneksi dengan objek-objek imateriel, dan persepsi inilah yang menentukan realitas jiwa manusia.

Dari keempat persepsi tersebut, hanya persepsi estimasi yang tidak memiliki basis ontologis. Sebab objek persepsinya, seperti cinta dan benci, tidak

ada secara aktual dan berdiri dalam objek-objek materiel. Makna-makna ini kita ketahui bukan karena objek tersebut, tetapi karena kita menisbatkannya pada suatu objek yang partikular, yang berarti makna ini kita dapat berdasarkan relasi sebab-akibat. Namun relasi sebab-akibat adalah kinerja persepsi akal (yang sifatnya universal), karena sebab-akibat dapat dinisbatkan tidak hanya pada suatu objek yang partikular. Fazlur Rahman mengatakan bahwa menurut Ṣadrā, persepsi estimasi ini adalah fungsi akal karena melekat pada imajinasi dan dinisbatkan pada objek-objek partikular. Bahwa rasa cinta dan benci kita dapat dipahami oleh hubungan fakultas rasional dengan objek atau imajinasi partikular. Kita tidak memahami gambaran cinta maupun benci, melainkan rasa cinta dan benci yang dapat dinisbatkan kepada gambaran partikular ini (Rahman 2000, 305).

Sebagaimana dalam penelitian Ibrahim Kalin, Mulla Ṣadrā mengeluarkan persepsi ini dari tingkatan persepsi dengan alasan bahwa persepsi estimasi merepresentasikan tingkatan yang lebih rendah dari fakultas akal dan mengatakan bahwa fakultas estimasi sama halnya akal yang turun dari tingkatannya (Kalin 2010, 137). Jadi, tingkatan persepsi menurut Mulla Ṣadrā meliputi persepsi indrawi, imajinasi dan akal.

Adapun persepsi akal atau yang disebut intelesi, terbagi menjadi tiga jenis berdasarkan konsep universal yang dipersepsinya. Pertama adalah konsep universal primer (*ma'qūl awwali*), yakni konsep universal yang diperoleh melalui persepsi indrawi, dengan mengabstraksikan konsep-konsep tersebut ke dalam mental dan menemukan satu konsep yang mewakilinya. Konsep universal jenis ini dapat dipredikasikan ke berbagai objek-objek partikularnya di realitas eksternal. Dua konsep universal yang lainnya tidak memiliki hubungan langsung dengan realitas eksternal, yakni konsep universal sekunder filsafat (*ma'qūl thāni falsafi*) dan logika (*ma'qūl thāni mantiqi*). Konsep sekunder logika adalah konsep universal yang diperoleh dari mental dan hanya dapat dipredikasikan pada mental, seperti konversi dan kontraposisi. Konsep sekunder filsafat adalah konsep universal yang diperoleh dari mental namun dapat dipredikasikan pada realitas eksternal, seperti relasi sebab-akibat (Yazdi 1999, 142-143).

Salah satu prinsip pengetahuan Mulla Sadra adalah pengetahuan sebagai modus eksistensi (*al-'ilm nahw min al-wujūd*) yang menjelaskan bahwa tiga tingkatan persepsi tersebut berkesesuaian dengan tingkatan eksistensi objek yang dipersepsi. Di sinilah terdapat kaitan erat antara ontologi dan epistemologi dalam pemikiran Ṣadrā, bahwa teori pengetahuannya tidak dapat dipisahkan dengan pandangannya tentang realitas.

Untuk mencermati kinerja persepsi dan kaitannya dengan pengalaman religius, maka akan dijabarkan studi kasus pengalaman religius pada setiap ragamnya dan menganalisisnya melalui kinerja fakultas pengetahuan pada jiwa.

Ragam Jenis Pengalaman Religius

Walaupun istilah pengalaman religius pertama kali digunakan oleh William James, namun William James tidak mensistematisasikan ragam jenis dan bentuk pengalaman religius. James membahas dan menceritakan beragam pengalaman religius melalui pendekatan fenomenologis dan psikologis di beberapa kuliahnya secara terpisah. Richard Swinburne yang membagi bentuk pengalaman religius secara sistematis dan meringkasnya dengan pendekatan yang sama dengan James.

Richard Swinburne mengategorikan pengalaman religius dari sudut pandang kebutuhan pada perantara indrawi dan ketidak butuhannya, dan berdasarkan keumuman atau personalitas fenomena yang dialami: Pertama, pengalaman religius dengan perantara yang bersifat indrawi dan dalam bentuk suatu fenomena yang bersifat umum dan lazimi seperti fenomena terbenamnya matahari. Fenomena tersebut dapat menyebabkan seseorang merenung dan kemudian merasakan keberadaan Tuhan. Pada bentuk yang pertama ini Richard Swinburne membagi antara persepsi publik dan persepsi privat. Peristiwa terbenamnya matahari adalah persepsi publik, di mana semua orang dapat menyaksikannya. Namun, ketika peristiwa ini memberi kesan religius pada seseorang, yakni seseorang yang menyaksikannya merasakan kehadiran Yang Ilahi, maka ini yang dinamakan sebagai persepsi privat. Pada bentuk ini pengalaman religius hadir dalam persepsi indrawi tentang pengalaman yang umum dialami semua manusia (Swinburne 2004, 297-298).

Kedua, pengalaman religius dengan perantara sesuatu yang bersifat indrawi dan dalam bentuk suatu fenomena yang bersifat umum tetapi tidak lazim, seperti terdengarnya suara dari pohon yang berisikan petunjuk, dan penampakan Maryam pada diri Fatimah. Pada bentuk ini Richard menekankan pada relasi antar pengalaman. Bahwa ketika seseorang mempersepsi sesuatu, seseorang tersebut mempersepsi suatu yang lain (Swinburne 2004, 298). Seperti ketika seseorang melihat pohon di bawah sinar rembulan dan terhempas semilir angin dan menghasilkan suara yang tak lazim, kemudian seseorang merasa mendengar bahwa pohon tersebut sedang memberikan tanda. Menurut Hasan Yusufian, pengalaman Nabi Musa ketika melihat semak belukar yang menyala namun tidak terbakar adalah jenis pengalaman ini (Yusufian, 287).

Ketiga, dengan perantara indrawi dan dalam bentuk suatu fenomena personal yang dapat diungkapkan dengan menggunakan kata-kata biasa atau standar. Seperti suatu mimpi yang dialami oleh seseorang dan tidak dialami oleh orang lain, di mana dalam mimpi itu gambaran-gambarannya bersifat materiel. Pada bentuk ini, pengalaman terjadi secara privat di dalam mimpi seseorang, yang mana di dalam mimpi tersebut seseorang mempersepsi pengalamannya melalui sensasi seperti yang ada pada panca indra. Seperti seseorang mengalami mimpi bertemu dengan malaikat dan lain sebagainya (Swinburne 2004, 299).

Keempat, dengan perantara suatu hal yang bersifat indrawi dan dalam bentuk suatu fenomena personal yang tidak dapat dijelaskan dengan bahasa biasa. Para sufi mendapati pengalaman religiusnya sulit dan mustahil untuk dideskripsikan, boleh jadi memiliki suatu pengalaman dari jenis ini. Pengalaman semacam ini juga dirasakan oleh Bunda Theresa yang ketika menghadiri suatu perayaan tradisi Petrus, merasakan kehadiran Isa al-Masih di belakangnya yang mengawasi seluruh amal dan perbuatannya. Menurut Richard, pengalaman ini sama seperti pengalaman indrawi lainnya, yaitu menggunakan panca indra, namun bagi seseorang yang mengalami pengalaman religius semacam ini dikatakan memiliki apa yang dinamakan 'indra keenam' sehingga pengalaman ini tidak dialami oleh orang lain di sekitarnya (Swinburne 2004, 300).

Kelima, adalah pengalaman tanpa pengalaman yang indrawi, yakni pengalaman yang dialami tanpa bentuk. Pada bentuk ini, seseorang yang mengalaminya tidak merasakan sensasi apapun. Para mistikus mengklaim mengalami pengalaman bersama Tuhan melalui 'kehampaan' atau 'kegelapan', yang menekankan bahwa pengalaman ini tidak memerlukan perantara apapun. Seseorang mungkin mengatakan bahwa ia berjumpa dengan Tuhan dan Tuhan mengatakan sesuatu kepadanya, namun pesan tersebut tidak dalam bentuk suara, yang bermakna bahwa pesan tersebut hadir pada seseorang yang mengalaminya secara langsung (Swinburne 2004, 300).

Tinjauan *Al-Hikmah Muta'āliyah* atas Pengalaman Religius

Pengalaman pada kategori pertama, yang meliputi pengalaman religius dengan perantara yang bersifat indrawi dan dalam bentuk suatu fenomena yang bersifat umum dan lazim dan tidak lazim, melalui persepsi indrawi. Persepsi indrawi tersebut melalui panca indra dan dikumpulkan pada indra komunal, yang mempersepsi forma yang berasal dari realitas materi. Pemaknaan semua orang berbeda terhadap fenomena ini. Ada yang menganggapnya sebagai religius dan ada yang menganggapnya sebagai fenomena apa adanya, baik lazim maupun tidak lazim. Fenomena tidak lazim bahkan dianggap sebagai anomali

bagi orang yang tidak memaknai fenomena tersebut sebagai religius.

Perbedaan pandangan tersebut bukan karena persepsi indrawinya yang menentukan. Melainkan persepsi lain yang mencerpak makna di balik fenomena tersebut, dan itu adalah intuisi (*hads*). Ibn Sina memaknai intuisi masih dalam kategori '*ilmu huṣūli*' yakni sebagai kemampuan pikiran untuk mengetahui *middle term* silogisme tanpa usaha lebih. Sedangkan Mulla Ṣadrā memaknainya sebagai kemampuan jiwa untuk berhubungan dengan alam imaterielitas murni secara langsung. Mulla Ṣadrā membangun hubungan langsung antara pengetahuan intuitif yang universal dan pancaran pengetahuan yang berasal dari Akal Aktif (Kalin 2010, 154).

Ketika seseorang melihat fenomena alam dan memaknainya sebagai ciptaan Tuhan, maka kita dapat proposisi 'alam semesta adalah akibat dari *Wājib al-Wujūd*'. Alam semesta merupakan konsep universal primer yang didapatkan dari aktivitas persepsi indrawi yang kemudian diabstraksikan oleh akal menjadi konsep universal. Kemudian konsep alam semesta dipredikatkan sebagai akibat dari *Wājib al-Wujūd*. Konsep akibat dari *Wājib al-Wujūd* adalah konsep universal sekunder filsafat, yakni kausalitas. Konsep yang kedua ini tidak kita temukan di realitas eksternal, tapi dapat dipredikasikan kepada alam semesta di realitas eksternal.

Namun, dengan adanya alam semesta tidak membuktikan adanya *Wājib al-Wujūd*, yang menjadikan argumentasi kosmologi dan teleologi dianggap lemah dalam pembuktian *Wājib al-Wujūd. ā* (Iqbal 2016, 36-37)

Secara rasional pembuktian yang harus dilakukan adalah membuktikan *Wājib al-Wujūd* terlebih dahulu, kemudian menjelaskan manifestasi-Nya yang beragam dan gradual (*burhān limmi*) sebagai *mumkin al-wujūd*. Namun seseorang dapat mengetahuinya tanpa pemikiran teoritis yang rumit melewati intuisi ini, yakni menghubungkan antara konsep universal primer dan sekunder. Pengetahuan tersebut didapatkan karena jiwa memperoleh pancaran iluminatif dari akal aktif secara langsung tanpa melalui usaha. Jadi, pengalaman religius pada kategori ini adalah pemaknaan kausalitas antara fenomena yang dipersepsi dan Yang Ilahi.

Adapun perasaan-perasaan yang dihasilkan dari pengalaman ini, baik ketakjuban maupun ketakutan, adalah makna-makna yang lebih rendah daripada pemaknaan alam sebagai ciptaan Tuhan. Ketika seseorang mengalami pemaknaan religius bahwa alam merupakan ciptaan Tuhan, perasaan takjub atau takut dikaitkan dengan fenomena alam yang partikular. Perasaan ini dipersepsi

oleh estimasi, yang kinerjanya bergantung pada akal. Estimasi memiliki nilai kebenaran jika pengetahuan akal menjadi fondasinya. Jadi perasaan dan pengetahuan intuitif memiliki kaitan yang erat, dan dapat dikatakan bahwa dalam epistemologi Mulla Şadrā pikiran memiliki posisi yang lebih tinggi dari perasaan.

Begitupun pengalaman religius melalui fenomena yang tidak lazim terjadi. Contohnya adalah ketika nabi memperlihatkan mukjizat kepada kaumnya, atau karamah seorang wali. Baik mukjizat maupun karamah adalah fenomena yang tidak lazim, tetapi dapat disaksikan oleh semua orang. Seseorang yang memaknainya sebagai religius akan mengatakan bahwa mukjizat atau karamah adalah ke-Maha Kuasaan Tuhan yang dimanifestasikan pada diri manusia. Fenomena mukjizat dan karamah sangat sulit untuk dimengerti orang awam secara rasional. Bahwa jiwa seseorang yang telah berada pada tingkatan tinggi dapat mempengaruhi realitas materi.

Pembuktian mukjizat dan karamah bukanlah topik pembahasan, namun ketika seseorang yang menyaksikannya memaknai secara religius, maka pemaknaan seseorang tersebut didapat melalui intuisi. Intuisi menghubungkan antara konsep mukjizat dan karamah dengan ke-Maha Kuasaan Tuhan. Adapun perasaan takjub terhadap fenomena tersebut adalah kinerja fakultas estimasi.

Pada kategori pengalaman religius yang ketiga, pengalaman berkaitan dengan realitas imajinal, yakni pengalaman religius dalam bentuk fenomena personal yang dapat dijelaskan dengan bahasa biasa. Richard Swinburne memberikan contoh meliputi mimpi dan perjumpaan dengan realitas imajinal. Pengalaman ini dapat juga kita sebut sebagai visi imajinal (*barzakhi*).

Visi *barzakhi* (imajinal) atau yang disebut Mulla Şadrā sebagai penyingkapan formal (*kashf al-şūri*) adalah pengalaman perjumpaan dengan sesuatu yang memiliki bentuk materi namun pada dirinya ia imateri. Mulla Şadrā a (Moris 1981, 142)

Menurut Ibn 'Arabi, sebagaimana yang dikutip oleh W. Chittick, perjumpaan ini terjadi baik dalam keadaan mimpi atau dalam keadaan terjaga. Seperti cerita pada salah satu hadits nabi, bahwa suatu ketika Jibril datang menyerupai seorang Arab bernama Dihya Kalbi, yang merupakan seorang laki-laki tampan pada saat itu. Menurut Ibn 'Arabi, Jibril mewujud dalam raga imajinal pada alam imajinal pula. Visi imajinal semacam ini juga hadir tatkala seseorang dalam keadaan tidur (Chittick 2001, 140-149).

Berbagai penyingkapan formal ini ada yang berkenaan dengan kejadian-kejadian duniawi (*al-ḥawādith al-dunyāwiyah*) dan ada pula yang bukan. Jika penyingkapan formal tersebut berkenaan dengan peristiwa duniawi dinamakan kerahiban (*rahbāniyyah*). Hal ini seperti yang terjadi pada beberapa manusia yang dapat mengetahui masa depan, yakni apa yang akan terjadi di masa depan, atau berupa keajaiban-keajaiban yang ia peroleh dari penyingkapannya tersebut. Penyingkapan formal ini juga berkenaan dengan peristiwa-peristiwa ukhrawi, yakni melalui makna-makna gaib/*ukhrawi*. Bahkan sebagian besarnya mengandung penyingkapan maknawi, yang membuat penyingkapan ini memiliki kedudukan yang lebih tinggi dan lebih meyakinkan, karena penyingkapan ini menghimpun forma dan makna secara bersamaan. Adapun penyingkapan maknawi (*al-kashf al-ma'nawī*) di mana penyingkapan tersebut terjadi tanpa ada forma hakikat sedikitpun (Ṣadrā 1985, 150-151).

Penyingkapan formal diperoleh dari alam imajinal, yang berarti ia berkaitan dengan fakultas imajinasi jiwa manusia. Menurut Ṣadrā, fakultas imajinasi memungkinkan manusia untuk mempersepsi bentuk dan gambaran dari alam imajinal meskipun dirinya masih berada di alam materi. Hal ini dapat terjadi jika ia tidak terpengaruh oleh raga dan indra eksternal. Mulla Ṣadrā mengikuti Suhrawardi, yang berpendapat bahwa ada dua bentuk gambaran imajinal. Pertama adalah gambaran imajinal yang diciptakan oleh jiwa manusia sendiri, dan kedua adalah gambaran imajinal yang berada di alam imajinal. Gambaran imajinal yang kedua memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada yang pertama. Gambaran imajinal yang pertama, yang kita peroleh dari alam materi, yakni di mana fakultas imajinasi memerlukan instrumen materiel untuk menciptakan bentuk-bentuk imajinal. Namun di alam imajinal, fakultas imajinasi tidak memerlukan itu. Bentuk dan gambaran imajinal diciptakan oleh fakultas imajinasi sendiri tanpa memerlukan objek materiel. Pada alam materi, gambaran sesuatu yang dipersepsi dan dibayangkan berbeda dari ekstensi sesuatu tersebut. Namun pada alam imajinal gambaran tersebut secara objektif identik dengan ekstensi yang dipersepsi oleh jiwa (Moris 2010, 27-32).

Jadi, fakultas imajinasi dapat mengakses alam imajinal jika ia tidak terikat dengan alam materi. Mulla Ṣadrā mengikuti Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa penyingkapan formal yang diperoleh dari alam imajinal terjadi pada seseorang baik dalam keadaan terjaga atau dalam keadaan bermimpi di kala tertidur, dan ketika ia mati, di mana jiwa terpisah dari raga fisik. Seseorang yang mengalami penyingkapan dalam keadaan terjaga menggunakan mata persepsi indrawinya, dan jika dialami dalam mimpi menggunakan mata imajinasi (Peerwani 2008, 383-384).

Menurut Ṣadrā, pesan Ilahi dalam bentuk wahyu yang diterima nabi adalah melalui alam imajinal ini. Dalam beberapa bentuk penyingkapan formal, baik melalui penyaksian, pendengaran, sentuhan, penciuman dan pengecapan, Nabi saw. mengalami perjumpaan dengan Tuhan dan dalam beberapa riwayat Nabi saw. menerima Wahyu melalui Jibril. Pengalaman Nabi tersebut dalam bentuk forma-forma di alam imajinal (Peerwani 2008, 405).

Manusia selain Nabi juga mampu menyaksikan penyingkapan formal seperti ini, semisal mengalami perjumpaan dengan malaikat, ruh bercahaya, atau bertemu dengan orang yang sudah lama meninggal, bahkan bertemu dengan Nabi dan para wali. Hal ini karena ketika fakultas imajinasi tidak lagi terikat dengan raga dan persepsi indrawi, ia dapat mengakses alam imajinal. Bagi Ṣadrā, dalam beberapa kasus ketika seseorang berjumpa dengan Ruh Kudus (*Holy Spirit*) dalam bentuk imajinalnya, pengalaman tersebut merupakan peringatan Tuhan kepada manusia agar tidak lupa mengingat tanda-tanda Allah (Peerwani 2008, 63). Adapun keistimewaan yang dimiliki Nabi dijelaskan dan dibuktikan pada Filsafat Kenabian dan tidak bisa penulis jelaskan secara rinci dalam pembahasan ini.

Namun penyingkapan formal di alam imajinal ini sesuai kapasitas manusia yang mengalaminya. Tentu penyingkapan manusia biasa berbeda dengan Nabi dan para wali, dan penyingkapan para wali berbeda dengan Nabi. Hal ini karena tingkatan akal dan fakultas imajinasi yang melayaninya. Menurut Ṣadrā, akal Nabi identik dengan Akal Aktif, baik tingkat intelektualnya maupun tingkat imajinasinya. Bahwa bukan Akal Nabi yang menciptakan wahyu melalui imajinasinya, tetapi Nabi hanya menerimanya sebagaimana kebenaran intelektual. Perbedaannya dengan wali adalah bahwa Nabi identik dengan Akal Aktif (malaikat) baik dari aspek internal (intelektual) maupun aspek eksternal (gambaran-gambaran) yang dapat diidentifikasi sebagai sumber pewahyuan. Sedangkan wali dibatasi pada aspek internal dan tidak dapat diidentifikasi sebagai sumber daripada pengetahuannya. Sehingga wali tidak dapat dikatakan menerima wahyu, melainkan inspirasi saja (Akbarian 2008, 306).

Adapun terjadinya penyingkapan formal dapat dijelaskan karena dua hal. Pertama, bahwa pengetahuan tentang segala sesuatu berada pada sumber-sumber tertinggi (*al-mabādi al-'aliyyah*), meliputi *Wājib al-Wujūd* sebagai puncak tertinggi, para malaikat dan jiwa-jiwa langit. Hal ini didasari oleh simplisitas wujud. Semakin wujud sederhana, maka semakin sempurna.

Bagi Mulla Ṣadrā pengetahuan adalah modus eksistensi, sehingga pengetahuan entitas sederhana adalah lebih tinggi daripada pengetahuan

entitas terbatas (yang berada di alam materi). Kedua, bahwa jiwa manusia, ketika ia mengimateri sekalipun ia hidup di alam materi, dapat terhubung dengan Akal Aktif. Keterhubungan dengan Akal Aktif secara intens disebabkan karena jiwa rasional mencapai aktualitasnya, yakni tidak terikat dengan alam materi. Hal ini memungkinkan jiwa manusia memperoleh pengetahuan-pengetahuan dari Akal Aktif tanpa usaha (*mustafād*) dalam berbagai bentuknya, baik forma-forma maupun makna-makna. Sehingga jiwa manusia dapat mengetahui segala pengetahuan, baik berkaitan dengan peristiwa duniawi maupun perkara ukhrawi. Proses tercetaknya beragam pengetahuan yang berasal dari Akal Aktif, jika universal maka fakultas akal sendiri yang mempersepsinya. Jika partikular, yakni melalui forma-forma dan makna-makna, maka fakultas imajinasi yang mempersepsinya pada alam imajinal.

Penyingkapan formal yang terjadi ketika tertidur atau setengah tertidur disebabkan karena pada saat tertidur kinerja panca indra yang mempersepsi alam materi terhenti. Pada saat ini, indra komunal yang biasanya melihat kepada panca indra (mata indrawi), melihat kepada mata imajinasi (*khayāl*) sehingga terjadi mimpi. Namun persepsi terhadap alam imajinal terjadi jika fakultas imajinasi tidak terikat dengan alam materi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Jika fakultas imajinasi terikat dengan alam materi, maka mimpi yang dialami hanyalah kinerja alam bawah sadar saja. Ketika fakultas imajinasi telah siap mempersepsi alam imajinal, maka tercetak pada jiwa manusia segala visi *barzakhi*. Saat bermimpi manusia dapat berjumpa dengan malaikat serta orang-orang yang sudah meninggal, yang perjumpaannya itu dapat memberi ia pengetahuan baik yang berkaitan dengan duniawi maupun ukhrawi.

Penyingkapan yang terjadi ketika terjaga disebabkan karena fakultas imajinasi sendiri yang mengarahkan indra komunal kepada imajinasi dan tak menghiraukan alam materi. Ketika terjadi penyingkapan, akan terjadi tiga kemungkinan. Pertama adalah penyingkapan yang tidak memerlukan takwil, yakni seperti wahyu yang diterima Nabi. Kedua adalah penyingkapan yang memerlukan takwil, yakni penyingkapan manusia selain nabi. Ketiga adalah penyingkapan terhadap *adhghats al-ahlām* atau *mukashafah shaitāniyyah*, seperti seseorang yang melihat jin. Ini tergantung pada kekuatan jiwa seseorang yang mengalami.

Jika jiwa seseorang kuat, maka ia mampu mengalami penyingkapan ini tanpa suatu apapun. Seperti Nabi yang dapat menerima wahyu secara langsung, para wali yang dapat mengetahui hakikat-hakikat, bahkan seseorang yang dikatakan memiliki indra keenam untuk melihat makhluk astral. Ini dikarenakan kekuatan jiwanya, yakni fakultas imajinasinya untuk menyingkap alam imajinal

yang disebabkan oleh tidak terikatnya indra komunal pada indra lahiriah. Jika jiwa seseorang lemah, maka perlu sesuatu untuk menarik indra komunal kepada fakultas imajinasi sehingga tidak menghiraukan indra lahiriah. Sesuatu itu bisa jadi benda yang mempesona, sehingga fakultas imajinasi bahkan indra lahiriah terpana. Sesuatu itu juga dapat berarti sakit. Ketika sakit, kemampuan indra lahiriah, yang bergantung kepada organ persepsi, melemah. Sehingga indra komunal dapat mengarah kepada fakultas imajinasi. Penyingkapan ini juga dapat berkaitan dengan peristiwa duniawi maupun ukhrawi.

Kategori yang terakhir dan pengalaman religius paling tinggi adalah pengalaman religius dalam bentuk fenomena personal yang tidak dapat dijelaskan dengan bahasa biasa, yang dapat kita sebut sebagai pengalaman mistik ekstrovertif, dan pengalaman mistik introvertif. Kedua pengalaman ini merupakan salah satu pembahasan utama dalam irfan, atau mistisisme Islam, yakni tentang pengalaman kebersatuan. Namun pengalaman mistik introvertif merupakan tertinggi, dan tujuan para arif, yakni untuk mengalami fana.

Ṣadrā sendiri dipandang dari dua sisi yang berbeda berkaitan tentang irfan. Pertama ia dianggap sebagai pemikir peripatetik yang tertarik dengan tema sufisme. Pandangan ini fokus pada aspek analitiknya dan menganggapnya sebagai pemikir iluminasionis-peripatetik. Kedua ia dianggap sebagai sufi mengingat ia terinspirasi oleh Ibn 'Arabi pada banyak pokok-pokok filsafatnya dan juga ia menggunakan istilah irfan secara terpisah ketika membahas tentang pengetahuan intuitif. Bahkan ia mengutip banyak referensi dari para sufi selain Ibn 'Arabi, secara teoritis maupun praktis. *Hikmah Muta'āliyah* sendiri dapat dikatakan sebagai mistisisme filosofis, yakni mistisisme sebagai cara berpikir dan kesadaran murni yang mengatasi keterpisahan subjek dan objek, dan akhirnya menemukan Yang Ilahi pada setiap eksistensi melalui pengetahuan intuitif (Kalin 2010, 198-202). Jadi, fakultas akal yang dipahami Mulla Ṣadrā bukanlah dalam pengertian akal diskursif (berpikir rasional) saja, melainkan fakultas untuk mengetahui realitas pada segala dimensi termasuk di dalamnya intuisi. Oleh karena itu, pengalaman mistik termasuk ke dalam epistemologi Ṣadrā, yang dapat dibuktikan validitasnya

Pengalaman mistik ekstrovertif bagi Mulla Ṣadrā terjadi karena adanya kesatuan antara jiwa manusia dan alam akal, namun kondisi ini terjadi pada fakultas akal. Ketika manusia menyaksikan fenomena indrawi, ia menyimpannya sebagai gambaran imajinal, lalu mengabstraksikannya menjadi konsep universal primer sebagai alam semesta. kemudian terjadi abstraksi pada tingkatan kedua yang menjadikannya sebagai konsep universal sekunder filsafat, yakni bahwa alam semesta itu merupakan *mumkin al-wujūd*. Di sinilah

peran prinsip fundamentalitas *wujūd* dan ambiguitas *wujūd*. Fundamentalitas *wujūd* menjelaskan bahwa *wujūd* merupakan dasar dari keberadaan segala sesuatu dan juga mencakup segala sesuatu. Ambiguitas *wujūd* menjelaskan bahwa wujud bertingkat-tingkat berdasarkan intensitasnya, namun tidak terpisah, melainkan merupakan satu kesatuan yang bergradasi. Selain itu, teori pengetahuan Mulla Ṣadrā tidak terpisah dari metafisikanya.

Bahwa ketika jiwa mengetahui melalui satu tingkatan wujud menuju yang lain, yakni dari persepsi indrawi menuju imajinasi hingga persepsi akal, tidak hanya memerlukan kemampuan epistemik yang lebih tinggi untuk menganalisa konsep-konsep, melainkan juga jiwa menjadi lebih tinggi secara eksistensial. Dengan mencapai tingkat ontologis yang lebih tinggi, jiwa menjadi akal sederhana dan memiliki semua konsep-konsep universal tersebut. Di sinilah peran prinsip kesatuan intelek dan objek inteleksi (*ittihād 'aql wa ma'qūl*). Ketika jiwa mengetahui konsep-konsep universal, maka konsep-konsep tersebut menjadi satu kesatuan dengan jiwa, dan juga jiwa memasuki alam akal yang merupakan alam imaterielitas murni.

Namun bagaimana manusia yang hidup di alam materi dapat terhubung dengan alam imaterielitas murni? Menurut Ṣadrā, meskipun jiwa pada awal kemunculannya berawal di alam materi, namun kontinuitasnya imateri. Kondisi ini terjadi karena terjadi gerak transsubstansial pada jiwa. Jiwa mengalami perkembangan menjadi substansi yang immateriel melalui pengetahuan. Semakin jiwa mengetahui, semakin jiwa menjadi sederhana (*basīf*) dan tinggi intensitasnya. Bagi Ṣadrā, pengetahuan merupakan kunci untuk masuk ke alam akal, serta memberikan efek transformasi kepada jiwa karena ketika jiwa mengetahui, maka ia menjadi satu kesatuan dengan objek yang diketahuinya yang membuatnya menuju tingkatan yang lebih tinggi (Kalin 2010, 207). Transformasi ini terjadi karena adanya pemisahan (*tajarrud*) dengan alam materi. Tentu yang dimaksud dengan kesatuan jiwa dengan pengetahuannya adalah dalam konteks konsep-konsep yang universal dan bukan partikular. Konsep-konsep universal adalah suatu bentuk dari fakultas akal yang memisahkan jiwa dari alam materi. Ketika jiwa terpisah dengan alam materi, ia semakin menyempurna intensitasnya.

Jadi pada kondisi pengalaman mistik *ekstrovertif* ini seseorang yang mengalaminya akan sulit menjelaskan pengalamannya tersebut, sebab fakultas akal mendapatkan pengetahuan dari akal aktif dalam bentuk yang universal, dan pada saat pengetahuan diperoleh tersebut jiwa menjadi satu kesatuan dengannya. Prinsip fundamentalitas wujud menjelaskan bahwa yang mendasari segala sesuatu adalah wujud, bukan kuitas. Semakin universal

suatu pengetahuan, maka semakin pula ia terbebas dari kuiditas-kuiditas, sebab kuiditas merupakan batasan. Jadi, karena pengetahuan yang diperoleh adalah pemahaman universal, maka bukan kuiditas yang diperolehnya, namun pengetahuan universal yang eksistensial. Maka, seseorang yang mengalaminya akan kesulitan menjelaskan, karena manusia hanya bisa mendeskripsikan sesuatu yang partikular dan memiliki kuiditas.

Seseorang yang mengalaminya akan merasakan kebahagiaan maupun ketakjuban yang sulit dijelaskan. Inilah gerbang dari apa yang disebut Ibn Sīnā, maupun Ṣadrā, sebagai kebahagiaan hakiki. Kebahagiaan yang sempurna akan dicapai setelah manusia mati, yaitu ketika jiwa benar-benar terpisah dari alam materi menuju alam *immateriel*.

Adapun pengalaman mistik introvertif hanya bisa diperoleh melalui penyucian jiwa, yang berarti tidak hanya bersifat teoritis namun juga praktis. Menurut Ṣadrā, penyucian jiwa dilakukan untuk menyempurnakan jiwa dari keterbatasan dan keterikatan jiwa dengan alam materi. Sebab jiwa terdiri dari fakultas tumbuhan dan hewan. Jika kedua fakultas ini tidak dikendalikan, maka akan terjadi tindakan-tindakan yang membuat jiwa menjadi tidak sempurna. Sedangkan jiwa akan sempurna ketika ia mengimateri dan tidak terikat pada alam materi, dan ketika mengimateri ia memperoleh pengetahuan dari akal aktif. Pengetahuan yang diperoleh tersebut akan menjadi satu kesatuan dengan jiwa, yang meningkatkan intensitas wujudnya. Bagi Ṣadrā, transformasi jiwa menjadi sempurna tak lain merupakan pendakian maqam spiritual yang hanya dapat dicapai melalui penyucian jiwa. Pengetahuan juga memiliki fungsi etis-spiritual yang mana pengetahuan intelektual menjadi realisasi spiritual (Kalin 2010, 214).

Maka fakultas teoritis dan praktis tak dapat dipisahkan dalam pemikiran Ṣadrā. Fakultas praktis pada mulanya mengembangkan jiwa agar fakultas teoritisnya aktual. Kemudian fakultas teoritis menyediakan bahan pertimbangan untuk fakultas praktis dalam mengatur raga dalam hal mengendalikan fakultas tumbuhan dan hewan agar fakultas akal dapat melakukan penyempurnaan. Dalam pembacaan *Hikmah Muta'aliyyah*, agama memiliki posisi yang sangat penting dalam pengalaman mistik introvertif, dan penjelasannya berkaitan dengan filsafat kenabian.

Di sinilah Ṣadrā mengharmonisasikan tiga jenis epistemologi, bahwa pengetahuan diperoleh melalui penyingkapan, dikonfirmasi melalui wahyu dan dibuktikan secara rasional melalui akal diskursif. Jiwa akan menyempurna melalui kebenaran intelektual dan penyucian diri. Jiwa akan terpisah dari alam

materi yang terbatas ini jika dilatih secara intelektual dan spiritual, yang pada tahapan akhirnya akan diperoleh pengalaman mistik introvertif.

Kesimpulan

Segala bentuk persepsi baik indrawi, imajinasi maupun intelexi, terjadi ketika jiwa mendapatkan pengetahuan melalui iluminasi yang datang dari Akal Aktif. Bahkan pada persepsi indrawi, pengetahuan diperoleh ketika jiwa menciptakan forma imateriel yang sama dengan objek eksternalnya dan forma tersebut hadir di dalam jiwa secara langsung karena pancaran dari Akal Aktif. Ketiga persepsi tersebut berkesesuaian dengan tingkatan realitas, yakni realitas materi, imajinal dan akli, yang berarti bahwa pengetahuan merupakan modus eksistensi. Semakin pengetahuan bersifat universal dan imateriel, maka semakin tinggi tingkatan realitasnya, yang juga membuat jiwa semakin menyempurna.

Segala pengalaman religius berkaitan dengan wujud yang transenden, yakni *Wājib al-Wujūd*, dan terjadi dalam beberapa bentuk, baik melalui realitas materi, imajinal maupun akli. Pengalaman religius terjadi pada realitas materi karena jiwa mempersepsi realitas materi melalui persepsi indrawi dan persepsi intelexi mempersepsi makna bahwa realitas materi merupakan akibat yang bergantung pada *Wājib al-Wujūd*. Pengalaman religius yang berkaitan dengan realitas imajinal terjadi karena fakultas imajinasi, yang dipengaruhi oleh akal, mempersepsi alam imajinal yang merupakan perantaraan realitas materi dan realitas akli. Pengalaman kebersatuan terjadi karena fakultas akal memasuki alam akal. Ketiga realitas pengalaman religius ini sesuai dengan kapasitas jiwa yang mengalaminya, dan intensitas pancaran yang diterimanya dari Akal Aktif.

DAFTAR RUJUKAN

- Akbarian, Reza. 2008. "Existential Theory of Knowledge." *An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 9: 291-330.
- Alston, William P. 1993. *Perceiving God*, New York: Cornell University Press.
- Al-Walid, Kholid. 2012. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*. Jakarta: Sadra Press.
- As'ad, 'Abdullah. 2005. *Buḥūthun fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran li Durūs Sayyed Kamāl Ḥaidari*. Qom: Dār Fareqed.
- Bagir, Muhammad. 2011. "An Approach to The Understansing of Religious Experiences." *Kanz Philosophia A Journal for Philosophy, Mysticism, and Re-*

ligious Studies 1 (1): 29-37. Chittick, William. 2001. *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and The Problem of Religious Diversity*. Diterjemahkan oleh Ahmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti.

Kertanegara, Mulyadi. 2003. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.

Freud, Sigmund. 1961. *The Future of Illusion*. New York: Norton.

Gama, Cipta Bakti. 2018. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. Jakarta: Pustaka Sophia.

Iqbal, Muhammad. 2016. *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Hawasi dan Musa Kazhim. Bandung: Mizan.

James, William. 2004. *The Varieties of Religious Experience*. Diterjemahkan oleh Gunawan Admiranto. Bandung: Mizan.

Kalin, Ibrahim. 2010. *Knowledge In Islamic Later Philosophy: Mulla Ṣadrāon Existence, Intellect, and Intuition*. New York: Oxford University Press.

Moris, James Winston. 1981. *The Wisdom of The Throne: An Introduction to the Philosophy of Sadra*. New Jersey: Princeton University Press.

Moris, Zailan. 2010. "Mulla Ṣadrā on The Human Soul and its Becoming." *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 11: 21-36. Orson, Carl. 2011. *Religious Studies: The Key Concept*. New York: Routledge.

Peerwani, Latimah Parvin. 2000. "Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World." *Transcendent Philosophy Journal: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 1 (2).

———. 2008. *Spiritual Psychology*. London: ICAS Press.

Rahman, Fazlur. 2000. *Filsafat Shadra*. Diterjemahkan oleh Munir A. Muin. Bandung: Penerbit Pustaka.

Rakhmat, Jalaluddin. 2011. "Neurotheology: Brain-based Religious Experience." *Kanz Philosophia A Journal for Philosophy, Mysticism, and Religious Studies* 1 (1): 71-80.

Ṣadrā. 1985. *Mafātīh al-Ghaib*. Tehrān: Anjuman-e Hikmat wa Falsafe-e Iran.

———. 2002. *Al-Ḥikmah Muta'āliyyah fi Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'ah*. Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-Arabi.

Swinburne, Richard. 2004. *Existence of God*. New York: Oxford University Press.

- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Ḥusein. 1418 H. *Bidāyah al-Ḥikmah*. Qom: Muassasah al-Ma'ārif al-Islāmiyah.
- Vakili, Hadi. 2011. "Religious Experience from a Neuro-Psycological View." *Kanz Philosophia A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 1 (1): 27-45.
- Yazdi, M. Taqi Misbah. 2013. *Iman Semesta*. Jakarta: ICC.
- . *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*. Diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan 'Azim Sarvdalir. Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999.
- Yusufian, Hasan. 2014. *Kalam Jadid*. Jakarta: Sadra Press.

Halaman ini sengaja dikosongkan