

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



FILSAFAT HIKMAH MULLA SHADRA

Dr. Syaifan Nur, M.A.

"Kita menerima kebenaran mutlak sebagai keniscayaan.
Karena itu, kita percaya keterbukaan pemikiran.
Kita menghargai pluralitas. Kita akan perjuangkan
kebenaran mutlak dengan keterbukaan & pluralitas"
(Rausyan Fikr Institute, Islamic Philosophy & Mysticism)



Islamic Philosophy & Mysticism

www.sahabat-muthahhari.org

Hotline SMS: 0817 27 27 05

FILSAFAT HIKMAH MULLA SHADRA

Dr. Syaifan Nur, M.A.

Penyunting: A.M. Safwan
Pemeriksa Aksara: Harum, Wahyu Setyaningsih,
Arum Rindu Sekar Kasih
Desain Sampul: Abdul Adnan
Penata Letak: Isfi Chanah
Penyelaras Akhir: Tiasty Ifandarin

Cetakan 1, Syakban 1433 H/Juli 2012

Diterbitkan oleh

RAUSYANFIKR INSTITUTE

Jl. Kaliurang Km 5.6 Gg. Pandega Wreksa No. 1B, Yogyakarta

Telp/Fax: 0274 540161

Hotline sms: 0817 27 27 05

Email: yrausyan@yahoo.com

Website: www.sahabat-muthahhari.org

Fb: Rausyan Fikr

Twitter: @RausyanFikr_

Buku ini tersedia di toko buku:

TB. RAUSYANFIKR YOGYAKARTA

Jl. Kaliurang Km 5.6 Gg. Pandega Wreksa No. 1B, Yogyakarta

Telp/Fax: 0274 540161

TB. RAUSYANFIKR MAKASSAR

Jl. Taman Makam Pahlawan Lrg. 1 No. 12

Batua (Samping SMA 5) Makassar.

Telp: 0411 446751

TB. HAWRA JAKARTA

Jl. Batu Ampar III No. 14 Condet, Jakarta Timur 13520

Cp. 0857 10001414

Copyright ©2012

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

All Rights Reserved

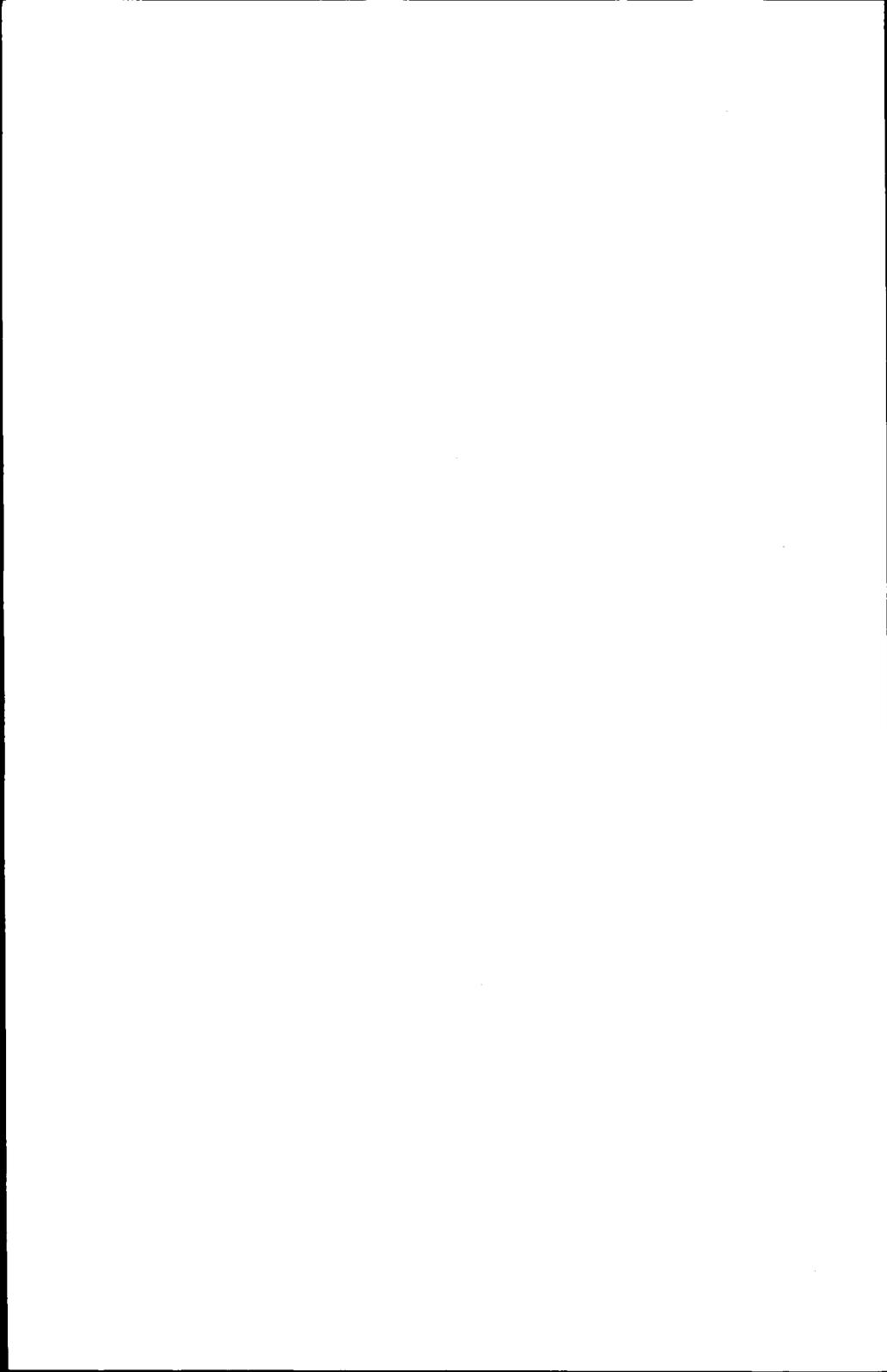
Pedoman Transliterasi Arab

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	<u>h</u>	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang

Î = i panjang

û = u panjang



Daftar Isi

Pedoman Transliterasi Arab—vii

BAB 1

PENDAHULUAN—1

BAB 2

MULLA SHADRA (SADR AL-DIN AL-SYIRAZI)—25

A. Latar Belakang Intelektual—27

B. Kehidupannya—50

C. Karya-Karyanya—67

BAB 3

**AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH SEBAGAI ALIRAN
FILSAFAT MULLA SHADRA—83**

A. Konsep *Al-Hikmah* dan *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* —85

B. Sumber-Sumber *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* —95

C. Metode dan Karakter *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* —112

BAB 4

FILSAFAT WUJUD MULLA SHADRA—131

A. Konsep dan Realitas *Wujud*—133

B. *Ashalah Al-Wujud*—148

C. *Wahdah Al-Wujud*—170

D. *Tasykik Al-Wujud*—182

BAB 5

PENUTUP—191

A. Kesimpulan—193

Daftar Pustaka—197

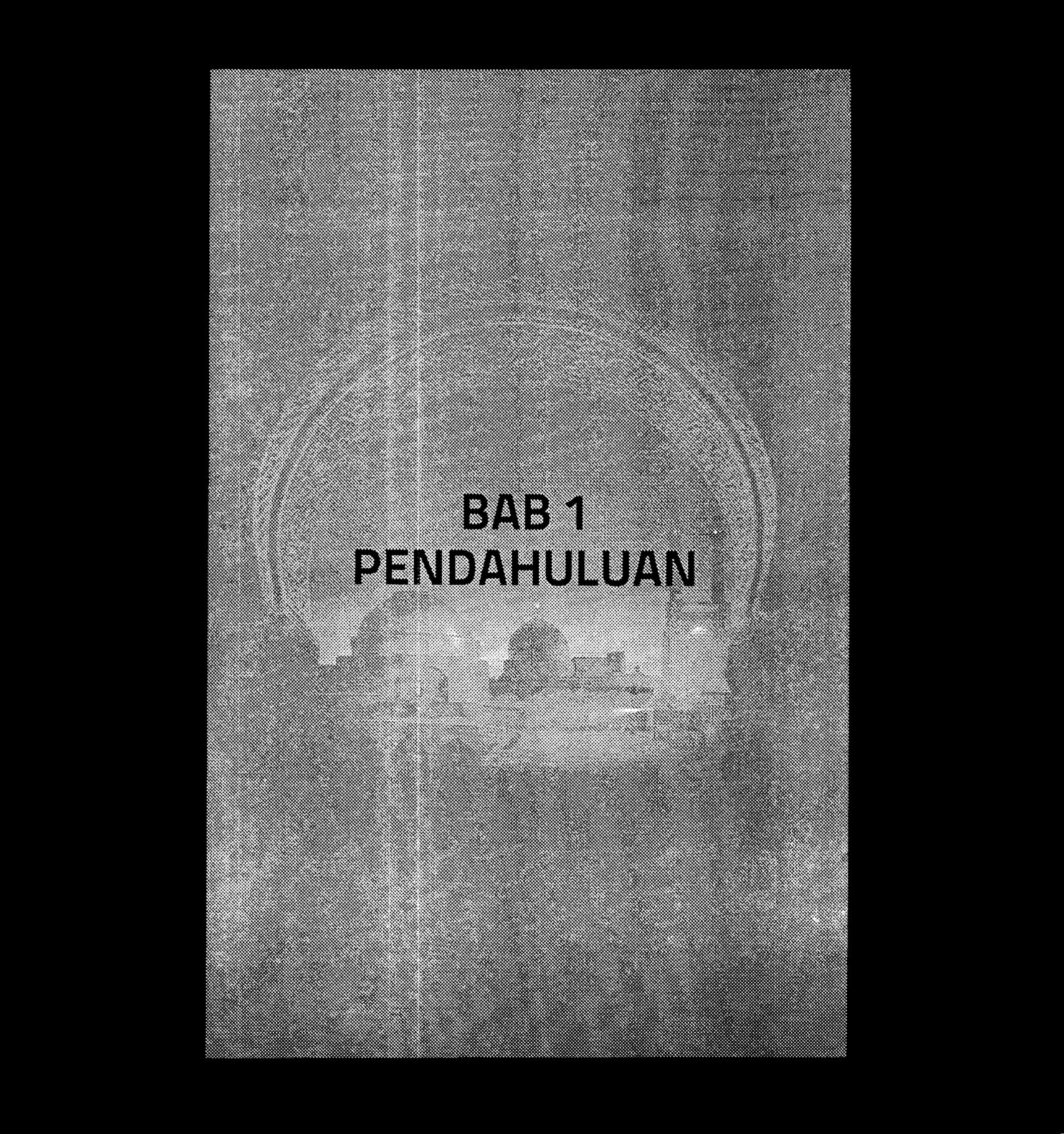
Indeks—205

Profil RausyanFikr Institute Yogyakarta

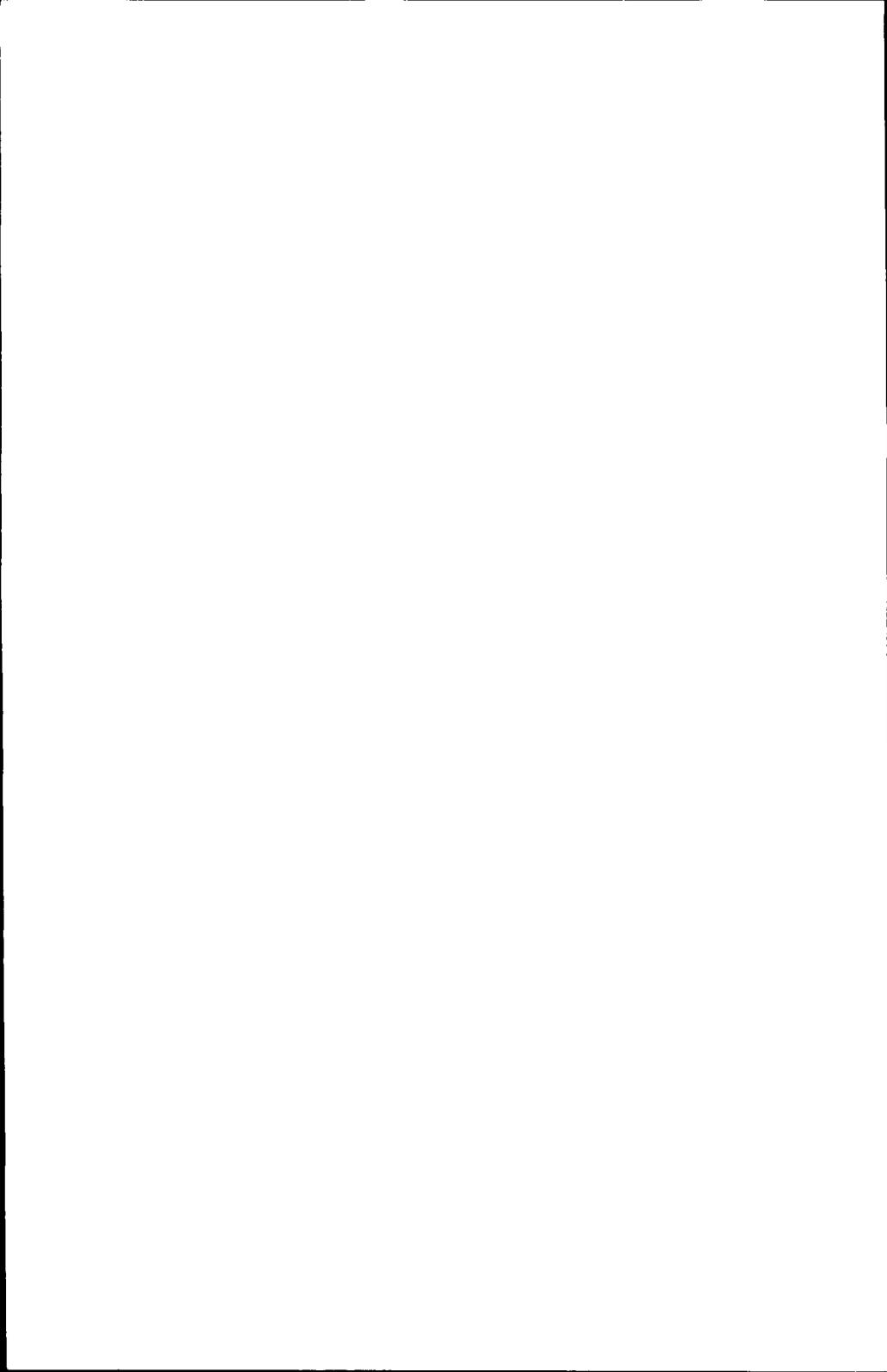
Buku-Buku RausyanFikr yang Telah Terbit







BAB 1
PENDAHULUAN



Pada masa lalu, minat dunia Barat mempelajari filsafat Islam terpusat pada pengaruh aktif yang diberikan oleh para filsuf Muslim terhadap pembentukan historis Filsafat Skolastik Kristen abad pertengahan. Untuk meneliti secara historis ide-ide filosofis para pemikir besar, seperti Thomas Aquinas (1225-1274 M) dan Duns Scotus (1266-1308 M), paling tidak harus diketahui secara akurat dan terperinci dua filsuf muslim terkenal, yaitu Ibn Sina (370-428 H/980-1037 M) dan Ibn Rusyd (520-595 H/1126-1198 M). Konsekuensinya, sejarah Filsafat Barat abad pertengahan harus memasukkan satu bab tentang sejarah filsafat Islam.

Namun, "sejarah" filsafat Islam dari perspektif tersebut secara praktis berakhir dengan kematian Ibn Rusyd sehingga meninggalkan kesan kepada para pembacanya bahwa filsafat Islam juga berakhir ketika filsuf besar Islam tersebut wafat. Sebenarnya, yang berakhir adalah pengaruh yang diberikan oleh filsafat Islam terhadap pembentukan Filsafat Barat. Dengan kematian Ibn Rusyd, filsafat Islam berakhir bagi dunia Barat, tetapi tidak berarti di belahan Timur juga demikian.

Perlu ditegaskan di sini, meskipun "sejarah" filsafat Islam telah ditulis, penulisannya didominasi oleh ide bahwa abad-abad keemasannya hanya berlangsung selama tiga abad, mulai dari Al-Farabi (257-339 H/870-950 M) sampai Ibn Rusyd. Abad-abad berikutnya sampai terjadinya invasi Mongol, dunia Islam hanya menghasilkan komentator-komentator tanpa cetusan-cetusan kreativitas dan orisinalitas pemikiran.¹

Gambaran di atas sebenarnya bukan merupakan fakta

¹ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Pendahuluan terhadap Teks Arab dari karya Sabzawari, *Syarh-I Manzumah*, eds. M. Mohaghegh and T. Izutsu, (Teheran: Mc.Gill Univ. Institute of Islamic Studies, Teheran Branc, 1969), hlm. 2-3.



historis. Hal ini akan semakin jelas jika karya-karya intelektual Muslim dari Dinasti Safawi (1502-1722 M)² di Persia dikaji secara teliti.³ Baru belakangan ini sebagian sarjana mulai menyadari bahwa pemikiran filosofis dalam Islam tidak mengalami dekadensi dan membeku setelah invasi Mongol. Sampai periode Safawi, kreativitas intelektual Islam mengalami perkembangan yang begitu pesat dan mencapai kematangannya di kalangan orang-orang Syi'ah Persia. Pada batas tertentu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa jenis filsafat yang khas Islami justru baru berkembang setelah Ibn Rusyd, dan bukan sebelumnya. Tipe filsafat Islam yang khas ini dikenal dengan sebutan *hikmah* (Arab) atau *hikmat* (Persia)⁴ yang dalam bahasa Barat diterjemahkan sebagai *theosophia* (Yunani) atau

² Istilah Safawi menunjuk kepada nama sebuah dinasti di Persia, yaitu Dinasti Safawi yang dalam sejarah memiliki arti sangat penting, tidak saja bagi Persia dan tetangga-tetangganya, tetapi juga bagi Eropa secara umum. Dinasti ini tidak saja merupakan suatu restorasi bagi imperium Persia dan pembentukan kembali nasionalitas Persia setelah mengalami kemerosotan selama lebih dari delapan setengah abad, tetapi juga merupakan pintu masuk bagi Persia untuk memperoleh sikap hormat dari bangsa-bangsa lain dan kemunculan hubungan-hubungan dalam bidang politik. Selama periode yang berlangsung lebih dari dua abad ini, tradisi intelektual mengalami kebangkitan kembali di Persia. Mengenai sejarah dinasti ini mulai dari pembentukannya, masa puncaknya, sampai kejatuhannya dengan masing-masing tokoh yang berperan di dalamnya. Lihat karya Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), Vol. IV.

³ Sebagai contoh, lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1966), Vol. II, hlm. 904-932; Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*. (Paris: Gallimard, 1964), Vol. 1.

⁴ Istilah *hikmat* atau *hikmah* di sini adalah suatu kombinasi dari *Gnosis* atau Sufisme, Iluminasionisme, dan Filsafat. Istilah lain yang lebih tepat dalam bahasa Inggris adalah *theosophy*, menurut arti katanya yang benar dan orisinal, bukan menurut pengertian kelompok-kelompok *pseudo-spiritualis*. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 907.



theosophy (Inggris).⁵

Tradisi filsafat tipe *hikmah* yang berkembang di Persia tersebut menghasilkan sejumlah pemikir terkemuka dan karya-karya yang bernilai tinggi. Ke atas, rangkaian tersebut dapat ditelusuri kembali melewati Dinasti Safawi sampai pada Ibn Sina, dan ke bawah bahkan sampai abad sekarang ini. Di antara sejumlah pemikir tersebut, tampil seorang figur yang paling menonjol dan menempati posisi paling terkemuka di kalangan Islam Syi'ah, yaitu Sadr al-Din al-Syirazi (979/80-1050 H/ 1571/72-1640 M), yang lebih populer dan lebih dikenal dengan sebutan Mulla Shadra, di kalangan pengikut dan murid-muridnya memperoleh gelar kehormatan sebagai *Sadr al-muta'allihin* (yang terkemuka di kalangan para filsuf *hikmah*) juga disebut *mulla* dalam bahasa Persia.⁶

Oleh sebagian orang, figur tersebut dipandang sebagai yang menghidupkan kembali filsafat Islam dalam arti kata yang sesungguhnya. Artinya, dia mengasimilasikan seluruh ide penting yang telah dikembangkan oleh para pendahulunya dan kemudian menguraikannya menjadi suatu sistem filosofis melalui kejeniusan serta orisinalitas filosofisnya, dan sekaligus membuka pintu gerbang ke arah perkembangan selanjutnya pada masa depan.⁷

Mulla Shadra memahami dengan baik warisan pemikiran keislaman, baik yang bercorak filosofis, keagamaan maupun spiritual. Tradisi-tradisi Filsafat Peripatetik Muslim (*masysya'i*) mencapai titik kematangannya pada masa Ibn Sina. *Kalam*, baik

⁵ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 3.

⁶ *Ibid.*, hlm. 4; lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm. 31; Seyyed Hossein Nasr, "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra)", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 932.

⁷ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 3.



Syi'ah maupun Sunni, Filsafat atau Teosofi Iluminasi (*Isyraqi*) dari Suhrawardi Maqtul (549-587 H/1153-1191 M) sampai para pengikutnya, serta tradisi Sufi yang mencapai puncaknya pada Ibn 'Arabi (560-638 H/1165-1240 M), kesemuanya dikombinasikan dan diharmonisasikan olehnya secara sadar untuk tercapai suatu *grand synthesis* (sintesis besar).⁸

Namun, seperti yang dinyatakan oleh Fazlur Rahman, sekalipun corak pemikiran Mulla Shadra merupakan hasil sintesis dari berbagai aliran pemikiran sebelumnya, tidak berarti bahwa sintesis yang diciptakannya hanya sekadar "rekonsiliasi" dan "kompromi" secara dangkal, tetapi didasari oleh suatu prinsip filosofis yang matang, yang dikemukakan, dan dijelaskannya untuk pertama kali dalam sejarah pemikiran Islam.⁹ Di dalam tulisan-tulisannya tidak hanya ditemukan kutipan-kutipan atau peminjaman-peminjaman dari berbagai pemikir sebelumnya sebagai pendukung, tetapi juga kritikan, sanggahan, modifikasi, serta pernyataan-pernyataannya yang menunjukkan pemikirannya yang khas.

'Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i menyatakan bahwa Mulla Shadra adalah filsuf Muslim yang pertama kali menyusun dan mengharmoniskan berbagai persoalan filosofis ke dalam suatu susunan yang sistematis, sekaligus menciptakan perkembangan-perkembangan yang penting dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam setelah berabad-abad. Dia telah memberikan cara-cara baru dalam pembahasan filsafat dan memecahkan berbagai persoalan yang tidak terpecahkan melalui Filsafat Peripatetik Muslim.

⁸ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 9-13.

⁹ *Ibid.*, hlm. 13.



Di samping itu, serangkaian persoalan mistis yang pada saat itu dianggap berada di luar pemahaman akal, mampu dianalisis dan diberikan olehnya melalui pemikiran yang rasional. Ia juga menjelaskan dan menguraikan makna dari berbagai perbendaharaan *hikmah* yang terkandung di dalam sumber-sumber eksoteris agama dan ungkapan-ungkapan metafisis yang dalam dari para *Imam* yang selama berabad-abad dianggap sebagai teka-teki dan dipercayai bersifat alegoris atau tidak jelas. Dengan demikian, ia telah berhasil dalam mengharmoniskan dan mempersatukan antara *'irfah*, filsafat, dan aspek-aspek agama yang bersifat eksoteris.¹⁰

Jadi, jelaslah bahwa ada tiga prinsip utama yang mendasari pemikiran Mulla Shadra yang dikenal sebagai *al-hikmah al-muta'aliyah*, yaitu iluminasi intelektual (*kasyf*, *ddzauq*, atau *isyraq*), penalaran atau pembuktian rasional (*'aql*, *burhan* atau *istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'* atau *wahy*).¹¹ Melalui kombinasi pengetahuan yang diperoleh dari ketiga sumber tersebut, tercipta pemikiran sintesisnya. Sintesis ini bertujuan untuk mengharmoniskan pengetahuan yang diperoleh melalui sarana-sarana Sufisme (*gnosis* atau *'irfan*), Iluminasionisme (*isyraqiyyah*), Filsafat Rasional yang identik dengan Peripatetik (*masysya'iyyafi*), dan ilmu-ilmu keagamaan dalam arti khusus, termasuk *kalam*.¹² Dikarenakan wataknya yang demikian itu, *al-hikmah al-muta'aliyah* yang dibangun oleh Mulla Shadra ini dapat dipandang sebagai aliran *hikmat* yang ketiga yang dibedakan dari *al-hikmah al-masysya'iyyah*

¹⁰ Lihat 'Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i, *Shi'ite Islam*, transl. and ed. by Seyyed Hossein Nasr, (Albany: State University of New York Press, 1977), hlm. 110-111.

¹¹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 86-88.

¹² *Ibid.*, hlm. 88.



dari Ibn Sina dan *al-hikmah al-israqiyyah* dari Suhrawardi.¹³

Mengenai daya tarik Mulla Shadra sebagai salah seorang tokoh intelektual muslim yang kenamaan dibuktikan melalui fakta bahwa selama lebih kurang tiga setengah abad terakhir, hampir seluruh kehidupan intelektual Islam di Persia terpusat di sekitar dirinya. Hingga dewasa ini, dia dijadikan sebagai pusat studi filsafat tradisional di berbagai madrasah dan universitas modern di Iran. Kebanggaan para intelektual Persia terhadap Mulla Shadra dapat dilihat pada pernyataan Asytiyani berikut ini, "Bisa dikatakan bahwa dengan kelahiran Mulla Shadra, metafisika mencapai kematangannya di dunia Timur bersamaan dengan kemajuan ilmu-ilmu kealaman di dunia Barat."¹⁴

Meskipun demikian, disayangkan dan cukup mengherankan bahwa figur yang begitu dominan di lingkungan Syi'ah ternyata kehidupannya, ide-ide atau pemikiran-pemikirannya, termasuk juga karya-karyanya, relatif belum begitu dikenal di luar Persia, tanpa terkecuali di Indonesia. Padahal, seperti yang dinyatakan oleh Edward G. Browne,¹⁵ dia dianggap sebagai filsuf terbesar di Persia pada zaman modern, bahkan banyak pula yang memandangnya sebagai yang terbesar di antara seluruh ahli metafisika Muslim.¹⁶

¹³ Lihat M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 940.

¹⁴ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 20, "It may be said that with the birth of Mulla Shadra, Metaphysics came to maturity in the East in the same measure as (at the same point of time) natural sciences progressed in the West."; lihat juga M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 932.

¹⁵ Lihat Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), Vol. IV, hlm. 408, "Mulla Sadru'd-Din Muhammad ibn Ibrahim of Shiraz, commonly called Mulla Shadra, is unanimously accounted the greatest philosopher of modern times in Persia."

¹⁶ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality",



Penulis merasa terpanggil, tertarik, dan menganggap penting untuk mengangkat tokoh tersebut sebagai fokus pembahasan dalam buku ini. Ketertarikan dan kepentingan tersebut tidak saja dilihat dari segi kekayaan, kedalaman, atau problematika pemikirannya, tetapi juga terutama dari segi keunikannya di tengah-tengah berbagai aliran pemikiran Islam yang ada. Di samping itu, yang tidak kalah penting adalah pertimbangan yang berkaitan dengan segi pemeliharaan dan keberlangsungan warisan tradisi pemikiran Islam yang sesungguhnya hingga kini masih tetap hidup.

Fakta bahwa Mulla Shadra adalah seorang intelektual muslim terbesar pada masanya, sesungguhnya sudah memiliki arti penting tersendiri bagi siapa pun yang tertarik dan berminat dalam sejarah pemikiran Islam, terlebih bagi mereka yang merasa tidak puas dengan kehadiran literatur-literatur yang selama ini mengatasnamakan "sejarah filsafat Islam", baik yang ditulis dalam bahasa Barat maupun Arab. Akan tetapi, hal itu belum memperlihatkan fakta historis yang sebenarnya.

Dengan demikian, perlu ditegaskan bahwa sebenarnya filsafat Islam tidak "mati" setelah mendapat serangan dari Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) pada abad ke-5 H/ke-11 M, berakhir dengan kematian Ibn Rusyd pada abad ke-6 H/ke-12 M, ataupun mengalami dekadensi setelah invasi Mongol pada abad ke-7 H/ ke-13 M, sebagaimana yang banyak dipahami dan diajarkan di dunia Barat, atau oleh pemikir-pemikir Muslim yang terdidik secara Barat, dan memperoleh informasi tentang filsafat Islam dari

dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Manifestations*. (New York: Crossroad, 1991), hlm. 433, "Nowhere is this difference to be seen more starkly than in the writings of Mulla Shadra, the foremost figure of the school of Isfahan, whom many consider to be the greatest of all Muslim metaphysicians."



sumber-sumber Barat.

Penentuan topik ini juga berkaitan dengan keprihatinan terhadap situasi dan kondisi para pemikir atau intelektual muslim dewasa ini, khususnya di Indonesia yang terlihat masih terkotak-kotak dan cenderung Sektarianisme. Dengan kata lain, sebagian besar di antara mereka hanya mengandalkan dan menganggap cukup dengan disipiin keilmuannya tanpa berusaha mengetahui atau mendekati diri pada disiplin-disiplin keilmuan lain di luar disiplinnya. Demikian pula, kebanyakan di antara mereka, dengan kapasitas keilmuan yang mereka miliki, kelihatan lebih cenderung kepada hal-hal yang bersifat keduniaan, seperti kemegahan, jabatan, kemakmuran, atau kekayaan material. Dengan menghadirkan tokoh intelektual Muslim semacam Mulla Shadra melalui *al-hikmah al-muta'aliyahnya*, bisa diketahui dan ditemukan karakter seorang intelektual Muslim dan aliran pemikiran Islam yang ideal di tengah-tengah kancah pergulatan pemikiran keislaman di Indonesia, sekarang dan di masa yang akan datang.

Sebagaimana diketahui, topik permasalahan yang paling utama dalam filsafat Islam, khususnya di bidang metafisika, adalah persoalan *wujud* dan kaitannya dengan *mahiyah*. Selama sebelas abad, para filsuf Muslim, para Sufi, serta *mutakallimun* telah membahas topik ini dan mengembangkan pandangan-pandangan dunia mereka berdasarkan kajian mereka terhadap *wujud*. Perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah* merupakan tesis-tesis filosofis yang paling mendasar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam.

Oleh karena itu, filsafat Islam hampir seluruhnya merupakan filsafat yang membahas persoalan *wujud* dan perbedaannya dari *mahiyah*. Berdasarkan hal itu, jika seseorang ingin memahami

pemikiran filosofis dalam Islam, ia harus memahami makna dari konsep-konsep yang mendasar ini, perbedaan, dan keterkaitan antara keduanya.¹⁷

Dalam rangka untuk memahami topik yang dimaksud, perlu diperhatikan bahwa salah satu ciri khas filsafat tipe *hikmah* secara umum adalah para pemikirnya membedakan secara tegas dua tingkatan referensi, yaitu tingkatan pemahaman dan tingkatan realitas eksternal. Secara konsisten dan sadar, mereka tidak pernah melupakan perbedaan yang mendasar ini dan tidak pernah mengaburkan antara yang satu dan yang lainnya. Jika mengaburkan antara keduanya secara sadar akan menimbulkan kesesatan berfikir, dan jika dilakukan secara tidak sadar akan berakibat pada kesalahan atau kesalahpahaman.¹⁸ Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan persoalan wujud, mereka membedakan secara tegas antara dataran pemahaman yang bersifat konseptual (*mafhum al-wujud*) dan dataran realitas (*haqiqat al-wujud*).

Seluruh pembahasan tentang wujud dan mahiyah dipahami

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*wujud*) and Quiddity (*mahiyah*) in Islamic Philosophy", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, No. 4 Issue No. 116 (Desember 1989), hlm. 409, 413. Di lingkungan filsafat Islam tradisional, persoalan wujud dipandang sebagai sumber dan sekaligus pusat dari seluruh prinsip metafisika. Penggunaan istilah wujud memiliki konotasi yang berbeda-beda sesuai dengan konteks pembicaraan. Istilah wujud yang digunakan dalam filsafat Islam tidak bisa hanya diterjemahkan sebagai *existence* atau *being*, tetapi juga sekaligus berarti *Existence* atau *Being*. Masing-masing istilah tersebut memiliki makna yang spesifik dalam konteks metafisika Islam. Istilah *Being* menunjuk kepada *Wujud Mutlak* (واجب الوجود), sedangkan *being* merupakan suatu konsep universal yang mencakup seluruh tingkatan realitas, baik berupa ciptaan maupun *Wujud Mutlak*. Adapun istilah *Existence* menunjuk kepada emanasi pertama dari *Wujud Mutlak*, atau yang disebut Emanasi Yang (الفيض الاقدس) Suci dalam filsafat Islam yang kemudian, sementara *existence* menunjuk kepada realitas segala sesuatu selain *Wujud Mutlak*.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 19.



dari sudut pandang perbedaan antara konsep *wujud* yang ada dalam pikiran, dan realitas wujud yang ada secara eksternal, dapat diketahui dan dialami asalkan manusia bersedia menyesuaikan dirinya dengan tuntutan-tuntutan yang diberikan oleh Tuhan terhadapnya. Di sini, Filsafat dan *Gnosis* atau Sufisme bertemu dan pengalaman tertinggi yang diperoleh melalui praktik-praktik spiritual menjadi dasar dari konsep-konsep filosofis yang dikembangkan oleh para filsuf *hikmah*.¹⁹

Selanjutnya, persoalan penting yang telah lama menjadi perdebatan di kalangan filsuf Muslim adalah mengenai realitas fundamental (*ashalah*) dari *wujud* dan *mahiyah*, yaitu pertanyaan bahwa di antara keduanya, manakah yang fundamental secara ontologis (*asil*)? Dengan kata lain, antara *wujud* dan *mahiyah* manakah yang memiliki realitas di dunia eksternal? Lawan kata dari *asil* adalah *i'tibari* yang berarti pemikiran atau konsep yang tidak secara langsung berkaitan dengan realitas eksternal yang konkret. Oleh karena itu, jika salah satu dari keduanya merupakan yang *asil*, yang lainnya tentulah *i'tibari*.²⁰ Persoalannya adalah bagaimana menentukan yang *asil* dan yang *i'tibari*?

Terhadap persoalan tersebut, para filsuf Muslim terbagi menjadi dua kelompok atau dua aliran, yaitu yang pendukung prinsip *ashalah al-mahiyah* (realitas yang fundamental adalah *mahiyah*, sedangkan *wujud* adalah *i'tibari* atau abstraksi mental semata) adalah *wujud*, sedangkan *mahiyah* atau *i'tibari* adalah abstraksi mental semata).

Menurut Alparslan Acikgenc²¹, aliran pertama bisa disebut

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*wujud*) and Quiddity (*mahiyah*)"..., *International Philosophical Quarterly*, hlm. 418-419.

²⁰ Toshihiko. Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 71.

²¹ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Shadra and Heidegger A*



sebagai aliran Esensialis, sedangkan aliran kedua disebut aliran Eksistensialis. Masing-masing aliran ini berpihak pada monisme atau pluralisme ontologis. Secara longgar bisa dikatakan bahwa aliran Eksistensialis mewakili monisme ontologis dan aliran Esensialis mewakili pluralisme ontologis. Meskipun demikian, tidak tertutup kemungkinan bahwa seorang penganut Esensialis sekaligus menjadi penganut monisme, seperti pada kasus Suhrawardi. Seluruh filsuf Esensialis lainnya, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, bisa dipandang sebagai penganut Esensialis yang pluralis. Di pihak lain, hampir tanpa kecuali, para Sufi yang menganut doktrin *wahdah al-wujud* adalah penganut Eksistensialis-monis karena bagi mereka, satu-satunya realitas adalah *wujud*.

Para filsuf Esensialis berpendapat bahwa *wujud* hanyalah suatu konsep yang umum dan abstrak yang tidak berkaitan dengan apa pun dalam realitas sehingga memiliki status yang bersifat skunder. Posisi Esensialis mencapai puncaknya dalam pemikiran Suhrawardi yang dipandang sebagai wakil yang terkemuka dari aliran ini. Dia memformulasikan bahwa *wujud* hanyalah suatu konsep yang universal dan hanya berstatus mental. Dengan demikian, *wujud* bukan merupakan sesuatu yang riil, hanya *mahiyah* yang riil.²²

Mehdi Ha'iri Yazdi menilai bahwa lama setelah Suhrawardi, sejarah tradisi filsafat Islam mencapai babak baru dengan kemunculan Mulla Shadra yang menciptakan suatu tipe filsafat "eksistensialis" dalam Islam.²³ Ini berkaitan dengan fakta bahwa

Comparative Ontology. (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993), hlm. 1-2.

²² *Ibid.*, hlm. 2.

²³ Lihat Mehdi Hai'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*. (Albany: State Univ. of New York Press, 1992), hlm. 25.



Mulla Shadra-lah yang membangun prinsip *ashalah al-wujud* sebagai prinsip metafisika tertinggi untuk pertama kalinya dalam sejarah filsafat Islam. Memang, ide tersebut secara implisit telah terungkap di dalam tulisan-tulisan dari para tokoh lain yang mendahuluinya, tetapi dialah yang memformulasikannya secara eksplisit dan menyusunnya secara sistematis. Prinsip tersebut menjadi sesuatu yang mampu mentransformasikan keseluruhan struktur metafisika, mulai dari Aristotelianisme sampai kepada hal yang sama sekali bukan Aristotelianisme.

Karena prestasinya yang demikian itu, Henri Corbin menyatakan bahwa terbentuknya prinsip tersebut merupakan suatu "revolusi" dalam metafisika Islam yang diciptakan oleh Mulla Shadra.²⁴ Patut dikemukakan di sini bahwa Mulla Shadra menceritakan dalam *Kitab al-Masya'ir*²⁵: bahwa pada masa awal karir filosofisnya, dia menganut prinsip *ashalah al-mahiyah* dan baru pada perkembangan berikutnya dia menganut prinsip *ashalah al-wujud*.

Selain persoalan-persoalan yang telah dikemukakan di atas, persoalan ontologis yang juga menjadi perdebatan selama berabad-abad di kalangan pemikir Muslim adalah mengenai prinsip *wahdah al-wujud* yang dalam perspektif tertentu dianggap sebagai penjelmaan dari prinsip *tauhid* dan merupakan intisari dari wahyu.

²⁴ Lihat Henry Corbin, *Le Livre des Penetrations metaphysiques*. (Teheran: L'Institut Franco-Iranien, 1964), hlm. 62: "Nous avons a considerer que, par sa metaphysique de l'etre donnat de plein droit la primaute a l'acte d'exister, Molla Shadra opere une revolution qui detrone la venerable metaphysique de Fessence, don't le regne durait depuis de siecles depuis Farabi, Avicenne et Sohrawardi"; lihat juga Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 77; Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 90.

²⁵ Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*, dalam Henry Corbin, *Le Livre des Penetration Metaphysiques*, hlm. 35.



Para filsuf dan kaum Sufi di sepanjang abad telah membahas persoalan tersebut dan mengemukakan pandangan mereka dengan tingkat kedalaman dan keluasan yang berbeda-beda. Sebagian mengungkapkannya secara alegoris menggunakan kiasan-kiasan tertentu, sebagian lain berusaha memahami dan menyentuhnya secara rasional, dan sebagian yang lain menganggapnya sebagai sesuatu yang hanya bisa dialami dan dirasakan secara spiritual; tidak bisa diformulasikan melalui kata-kata.

Prinsip yang selalu dikaitkan kepada Ibn 'Arabi ini telah membangkitkan perdebatan yang panjang dan tidak berkesudahan antara para pengecam dan pembela prinsip tersebut. Persoalan utama yang dipersoalkan adalah seputar hubungan ontologis antara Tuhan dan alam dan telah menjadi kajian yang menarik bagi para sarjana, baik orientalis maupun sarjana muslim. Selain prinsip *wahdah al-wujud*, dikenal pula prinsip *wahdah al-syuhud*, yang semakin menambah dan memperkaya wacana dan khasanah keilmuan dalam tradisi pemikiran Islam.

Berkaitan dengan status ontologis dari *wujud*, secara langsung membawa kepada tesis bahwa *wujud* adalah satu realitas tunggal yang memiliki tingkatan-tingkatan yang bervariasi dilihat dari sudut kekuatan dan kelemahannya, kesempurnaan dan ketidaksempurnaannya, serta keterdahuluan dan kekemudiannya. Perbedaan-perbedaan tersebut tidak membahayakan kesatuan dari realitas *wujud* karena yang menjadikan mereka berbeda-beda adalah juga yang menjadikan mereka menyatu. Inilah bentuk ringkasan dari yang disebut sebagai doktrin *tasykik al-wujud* yang merupakan salah satu persoalan mendasar dari metafisika dan merupakan ciri khas dari aliran filsafat tipe *hikmah*.²⁶

²⁶ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 132.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, yang menjadi fokus permasalahan di dalam buku ini adalah bagaimanakah Mulla Shadra memahami dan memformulasikan berbagai persoalan filosofis tersebut di atas? Dalam kaitan ini, yang dibahas adalah persoalan konsep *wujud* dan realitasnya, *ashlah al-wujud*, *wahdah al-wujud*, dan *tasykik al-wujud*. Dengan kata lain, bagaimanakah sesungguhnya Filsafat Wujud Mulla Shadra yang oleh sebagian penulis disebut sebagai eksistensialis, seperti yang akan dilihat dalam tulisan ini, pernyataan seperti itu masih perlu ditinjau kembali dan perlu diberikan penjelasan lebih lanjut, terutama jika Filsafat Wujud Mulla Shadra dihadapkan dengan eksistensialisme Barat?

Namun, karena suatu pemikiran tidak muncul begitu saja, terlebih dahulu perlu dibahas dan ditelusuri mengenai latar belakang intelektualnya, yaitu bagaimanakah situasi intelektual pada zamannya dan bagaimana pula dia berinteraksi dengan berbagai pemikiran yang sudah ada sebelumnya? Berdasarkan latar belakang tersebut akan diketahui mengapa dia menyetujui, mengkritik, membantah, atau memodifikasi pandangan-pandangan tertentu sesuai dengan pandangannya dan menunjukkan aliran pemikirannya yang khas, yaitu *al-hikmah al-muta'aliyah*. Oleh karena itu, perlu dipertanyakan secara objektif mengenai apa dan bagaimana sesungguhnya *al-hikmah al-muta'aliyah* itu dalam konteks aliran-aliran pemikiran keislaman lainnya. Apakah implikasi kehadirannya terhadap kajian pemikiran Islam pada umumnya dan filsafat Islam secara khusus dan adakah sesuatu yang baru dan menonjol pada dirinya?

Kepustakaan yang berkenaan dengan Mulla Shadra dan pemikirannya masih relatif kurang jika dibandingkan dengan tokoh-

tokoh dan pemikir-pemikir keislaman lainnya. Baru sebagian kecil penulis atau peneliti yang berusaha menganalisis sebagian dari pemikirannya. Oleh karena itu, masih banyak yang bisa dilakukan dalam bidang ini. Dengan diterbitkannya karya-karya Mulla Shadra sejak beberapa dekade terakhir, jalan masuk menuju ke sana semakin terbuka lebar.

Di Barat, karya pemula tentang Mulla Shadra adalah *Das Philosophische System von Schirazi* yang ditulis oleh Max Horten dan diterbitkan di Strasbourg pada 1913. Meskipun dipandang sebagai ringkasan dari *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hal ini mengandung banyak kesalahpahaman yang serius terhadap ide-ide Mulla Shadra.²⁷

Sarjana Barat yang lebih serius secara komprehensif menggali dan membahas Mulla Shadra serta pemikirannya adalah Henry Corbin, salah seorang sarjana Perancis yang banyak menghabiskan waktunya untuk meneliti dunia pemikiran Syi'ah dan berjasa dalam memperkenalkan pemikiran Islam di dunia Barat.

Sejauh yang diketahui, paling sedikit ada tiga tulisannya tentang Mulla Shadra. *Pertama*, "*La Place de Molla Shadra Shirazi dans la Philosophic Iranienne*", suatu kertas kerja yang disampaikan dalam suatu konferensi yang diadakan oleh Institut Franco-Iranien di Tehran pada 28 November 1962. Tulisan ini terlalu ringkas, bersifat global, dan belum memberikan informasi yang cukup memadai tentang Mulla Shadra dan pemikirannya. Di dalamnya dikemukakan secara ringkas tentang biografinya, sedikit penjelasan tentang beberapa karyanya, unsur-unsur Syi'isme dalam pemikirannya, dan pandangannya tentang kebangkitan.²⁸

²⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 20.

²⁸ Henri Corbin, "*La Place de Molla. Shadra Shirazi dans la Philosophic Iranienne*", dalam *Studia Islamica*, No. 18 Tahun 1963, hlm. 81-113.



Tulisan kedua berjudul "Molla Shadra Shirazi (1050/1640)".²⁹ Dari segi isi dan semangatnya, tulisan ini hampir sama dengan yang pertama, hanya informasi yang diberikan lebih kaya dan lebih luas daripada sebelumnya. Penulisnya lebih mengarahkan pembahasan pada bagaimana pandangan Mulla Shadra tentang esoterisme dan eskatologi dalam konteks Syi'isme, sementara Filsafat *Wujud* tidak dibahas.

Judul tulisan yang ketiga adalah sama dengan yang kedua, yaitu "Molla Shadra Shirazi (1050/1640-41)", terdapat di dalam buku *La Philosophie Islamique aux XVII et XVIII Siecles* yang memuat 19 (sembilan belas) filsuf Islam Iran pada abad ke-17 dan ke-18 Masehi. Meskipun di dalam tulisan ini telah dikemukakan hampir seluruh pemikiran Mulla Shadra, tetapi karena merupakan kumpulan dari beberapa tokoh, tulisan ini terlalu ringkas dan tidak mendalam, hanya dikemukakan secara global.³⁰

Seyyed Hossein Nasr, seorang sarjana dan intelektual Syi'ah kontemporer yang paling bersemangat memperkenalkan Mulla Shadra dan pemikiran-pemikirannya ke dunia Barat, adalah seseorang yang cukup produktif menulis tentang Mulla Shadra. Tulisan-tulisannya yang berupa artikel-artikel pendek dan ringkasan tersebar di berbagai penerbitan. Ada yang berupa kata pengantar terhadap karya-karya Mulla Shadra yang diterbitkan, percikan-percikan pemikiran Mulla Shadra yang ditulis dalam berbagai jurnal yang kemudian diterbitkan ulang dalam kumpulan karangannya dalam bentuk buku, tulisan yang dimuat dalam satu buku yang berupa kumpulan karangan tentang berbagai tokoh, sampai pada

²⁹ Henry Corbin, *En Islam Iraniene*. (Paris : Gallimard, 1971-72), Vol. IV, hlm. 54-122.

³⁰ Henry Corbin, *La Philosophie Iranienne Islamique aux XVII et XVIII Siecles*. (Paris: Buchet/Chastel, 1981), hlm. 49-83.



buku tersendiri tentang Mulla Shadra.

Sejauh yang penulis temukan, artikel-artikel pendek tentang Mulla Shadra terdapat dalam buku Nasr berjudul *Islamic Studies*³¹ dan *Islamic Life and Thought*.³² Di dalam buku pertama, Nasr menulis "Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines, and Significance", dan "Mulla Shadra as a Source for the History of Muslim Philosophy". Kedua artikel tersebut diterbitkan ulang dalam buku yang kedua dengan tambahan artikel berjudul "Mulla Shadra and the Doctrine of the Unity of Being". Seperti layaknya tulisan yang berupa artikel, pembahasannya tidak mendalam dan hanya mengemukakan secara khusus mengenai aspek-aspek tertentu sesuai dengan judulnya.

Selain itu, tulisannya yang relatif lebih panjang dan komprehensif terdapat dalam kumpulan karangan yang disunting oleh M.M. Sharif, yaitu *A History of Muslim Philosophy*³³ dengan judul tulisan *Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra)*. Hampir merupakan pengulangan terhadap tulisan-tulisannya yang terdahulu ketika menjadi editor (bersama dengan Oliver Leaman) buku *History of Islamic Philosophy* dan Nasr memasukkan di dalamnya satu lagi tulisannya berjudul *Mulla Shadra: his Teachings*.³⁴

Sementara itu, tulisan dalam bentuk buku tersendiri dan bisa dikatakan yang paling lengkap berkenaan dengan Mulla Shadra jika dibandingkan dengan tulisan-tulisan Nasr lainnya adalah yang

³¹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Studies Essays on Law and Society, Sciences, Philosophy and Sufism*. (Beirut: Libraire du Liban, 1967), hlm. 113-126, dan 127-133.

³² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*. (London: George Alien & Unwin, 1981), hlm. 158-168, 169-173, dan 174-181.

³³ Lihat M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 932-961.

³⁴ Lihat Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. (London and New York: Routledge, 1996), Part I, hlm. 643-662.



berjudul *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*.³⁵ Di dalam seluruh tulisan Nasr tersebut belum ditemukan suatu pembahasan yang mendalam dan khusus tentang Filsafat *Wujud* Mulla Shadra.

Karya khusus yang membahas filsafat Mulla Shadra adalah tulisan Fazlur Rahman berjudul *The Philosophy of Mulla Shadra*. Meskipun buku ini lebih kritis dan analitis terhadap pemikiran Mulla Shadra, interpretasinya terlalu rasional tanpa mempertimbangkan latar belakang intelektual dan spiritual yang menumbuhkan unsur mistik dan *gnosis*, yang merupakan sesuatu yang esensial dalam ajaran-ajaran Mulla Shadra.³⁶

James Winston Morris dari Universitas Harvard yang sempat menetap di Iran selama dua tahun (1975-1977) menulis buku berjudul *The Wisdom of the Throne An Introduction to the Philosophy of Mulla Shadra*.³⁷ Pada dasarnya, buku ini ditulis sebagai terjemahan terhadap karya Mulla Shadra berjudul *al-Hikmah al-*

³⁵ Karya ini sebenarnya merupakan bagian pertama dari proyek besar Nasr selama bertahun-tahun sejak 1960 untuk memperkenalkan Mulla Shadra dan ajaran-ajarannya ke dunia kontemporer, menggambarkan kaitannya dengan panorama tradisi Islam, dan menganalisis aspek-aspek terpenting dari ajaran-ajarannya. Namun, atas desakan dan permintaan sahabat-sahabat dan murid-muridnya, dia menerbitkan buku yang lebih bersifat "ekstensif" ini secara terpisah. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Shadra al-Din al-Shirazi*. hlm. 15.

³⁶ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 17, catatan kaki nomor 10. Tulisan Rahman ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Munir A. Muin, dengan kata pengantar dari Armahedi Mahzar. Lihat Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Penerjemah Munir A. Muin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1421 H/2000 M).

³⁷ Lihat James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne An Introduction to the Philosophy of Mulla Shadra*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981). Edisi Indonesia dari buku ini telah diterbitkan dan disertai pengantar dari Jalaluddin Rahmat. Lihat Mulla Shadra, *Kearifan Puncak*, Penerjemah Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).



'Arsyiyah, tetapi disertai pendahuluan yang membahas konteks filosofis dan historis dari tulisan-tulisan Mulla Shadra sekaligus berusaha memperkenalkan filsafatnya. Namun, karena lebih berkaitan dengan ilmu Ketuhanan dan Eskatologi, karya Morris ini belum memberikan sesuatu yang penting dari sudut pandang filsafat Mulla Shadra secara komprehensif, terutama jika dikaitkan dengan *al-hikmah al-muta'aliyah* dan Filsafat *Wujud*-nya.

Buku yang paling mutakhir, setidaknya yang diketahui sejauh ini, adalah tulisan Alparslan Acikgenc, seorang sarjana Turki kontemporer berjudul *Being and Existence in Shadra and Heidegger A Comparative Ontology*.³⁸ Meskipun buku ini sudah secara khusus membahas Filsafat *Wujud* dari Mulla Shadra, pembahasannya lebih ditekankan pada aspek perbandingan, yaitu mencari persamaan dan perbedaan antara pemikiran Mulla Shadra dan Heidegger yang mewakili filsuf eksistensial Barat.

Buku ini secara khusus membahas persoalan ontologi. Latar belakang Mulla Shadra dan keterkaitannya dengan pemikiran-pemikiran Islam sebelumnya yang dapat memperjelas kedudukan Mulla Shadra di antara tokoh-tokoh pemikir Islam lainnya, yang sebelumnya tidak memperoleh perhatian akan diuraikan dalam buku ini. Selain itu, penulis lebih mempersoalkan dan berusaha menunjukkan bahwa Mulla Shadra adalah seorang filsuf "eksistensial", seperti halnya Heidegger, dengan persamaan-persamaan

³⁸ Buku terakhir ini adalah hasil disertasi doktoral dari Alparslan yang diselesaikannya pada tahun 1983 di Universitas Chicago, di bawah supervisi dari Fazlur Rahman, Raymond Guess, dan John Woods. Beberapa revisi hanya dikemukakan pada bagian pendahuluan dan metodologi serta terjemahan terminologi. Penerbitannya oleh ISTAC di Kuala Lumpur, Malaysia, adalah sehubungan dengan jabatannya sebagai dosen tamu di Institut tersebut selama dua tahun (1991-1993). Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence*, hlm. xv-xvi.



dan perbedaan-perbedaan tertentu.

Mengingat kepastakaan tentang Mulla Shadra masih relatif sedikit dan bisa dikatakan cukup langka, apalagi yang ditulis dalam bahasa Indonesia, buku ini pun memiliki arti penting tersendiri dalam rangka untuk memenuhi dan melengkapi kepastakaan yang dimaksud. Di satu pihak, buku ini lebih komprehensif dan integral tentang Mulla Shadra dan pemikirannya dibandingkan dengan tulisan-tulisan terdahulu karena mencakup latar belakang historis dan akar permasalahan berkenaan dengan Mulla Shadra, *al-hikmah al-muta'aliyah*, dan Filsafat *Wujud*-nya yang dalam tulisan-tulisan lain diperlakukan secara terpisah. Di pihak yang lain, pembahasan tentang Filsafat *Wujud* Mulla Shadra dalam konteks *al-hikmah al-muta'aliyah* secara khusus belum pernah dilakukan sebelumnya oleh para sarjana di Indonesia pada umumnya.

Dengan demikian, melalui buku ini, kajian terhadap Mulla Shadra menjadi semakin terbuka dan akan mengundang minat para peneliti berikutnya untuk mengkaji lebih lanjut pemikiran-pemikirannya atau tokoh-tokoh intelektual Syi'ah lainnya. Pada gilirannya, diharapkan bahwa pada suatu saat tidak akan ada lagi sikap menutup diri terhadap sesuatu yang berasal dari Syi'isme yang selama ini dijauhi, bahkan dipandang dengan sebelah mata.

Di samping itu, kajian terhadap filsafat Islam pada umumnya juga mengalami perkembangan yang berarti. Filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd yang diwarnai oleh kombinasi dan harmonisasi antara aspek-aspek rasional dan spiritual dengan landasan kitab suci dan sunnah Nabi lebih menarik dijadikan sebagai bahan kajian. Dengan demikian, karakternya yang demikian itu bisa dijadikan model dan tipe ideal bagi intelektual muslim dewasa ini, yang hingga kini masih terkotak-kotak di antara yang terlalu rasional, mistis, ataupun dogmatis dan tekstual.



Buku ini terutama didasarkan kepada karya monumental Mulla Shadra berjudul *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* yang dalam tulisan ini disingkat menjadi *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Di dalamnya terkandung ide-ide matang yang diuraikannya secara terperinci dan jelas. Di samping itu, di dalamnya juga dapat ditemukan argumen-argumen yang lengkap darinya dalam mengkritik filsuf-filsuf sebelumnya. Dengan kata lain, karya ini memperlihatkan seluruh proses pemikiran filsafat Mulla Shadra.³⁹

Lebih dari itu, karya tersebut mengandung hampir seluruh problem yang telah dibahas oleh aliran pemikiran Islam sebelumnya, yaitu *kalam*, filsafat, dan tasawuf. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Henri Corbin menyebutnya sebagai *summa philosophic* dari Syi'ah Iran.⁴⁰ Senada dengan itu, Majid Fakhri juga melukiskan karya tersebut sebagai *summa philosophiae* dari Mulla Shadra karena di dalamnya terkandung substansi dari berbagai tulisannya yang lebih pendek dan juga pemikiran pasca-Ibn Sina secara umum.⁴¹ Sementara itu, Sayyed Hossein Nasr menyatakan bahwa *al-Hikmah al-Muta'aliyah* adalah karya paling fundamental dari Mulla Shadra. Karya ini menempati kedudukan sebagai mahkota dari hampir seribu tahun kehidupan intelektual Islam dan bagi Persia merupakan puncak pencapaian spiritualnya.⁴²

Selain karya utama tersebut, yang juga dijadikan sebagai sumber primer adalah karya-karya Mulla Shadra lainnya, seperti

³⁹ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 19. Perlu ditegaskan di sini bahwa dalam buku ini, istilah *al-Hikmah al-Muta'aliyah* menunjuk kepada judul buku Mulla Shadra, sedangkan istilah *al-hikmah al-muta'aliyah* menunjuk kepada aliran pemikirannya.

⁴⁰ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 55.

⁴¹ Lihat Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*. (New York: Columbia Univ. Press, 1983), hlm. 340.

⁴² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 55.



*Kitab al-Masya'ir*⁴³, *Mafatih al-Gaib*⁴⁴, *al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*⁴⁵, *Tafsir Alquran al-Karim*⁴⁶, dan risalah-risalahnya yang lain sejauh yang berkaitan, mendukung, dan melengkapi topik-topik yang sedang dibahas dalam rangka memperoleh gambaran yang lebih utuh mengenai pemikiran-pemikiran filsafatnya, terutama yang berkaitan dengan persoalan wujud dan *al-hikmah al-muta'aliyah*. Penetapan sumber-sumber ini didasari pertimbangan bahwa karya-karya tersebut sudah bisa dianggap mewakili pemikiran atau filsafat Mulla Shadra sebagaimana yang dikemukakannya dalam karya-karyanya yang lain.

Di samping sumber-sumber primer sebagaimana disebutkan di atas, tulisan-tulisan dan kajian-kajian terdahulu tentang berbagai hal yang berkaitan dengan Mulla Shadra dimanfaatkan sebagai sumber-sumber sekunder. Tulisan-tulisan Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman, Alparslan Acikgenc, Henry Corbin, Toshihiko Izutsu, Thabathaba'i, dan penulis-penulis lainnya digunakan sebagai jalan masuk dalam memahami konteks historis, ketokohan, dan karakter aliran pemikiran Mulla Shadra.

⁴³ Karya ini termasuk di antara karya utama Mulla Shadra yang paling banyak dikaji dan dikomentari oleh para *hakim* Persia yang muncul belakangan, yang mengandung sinopsis dari ontologisnya. Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 44.

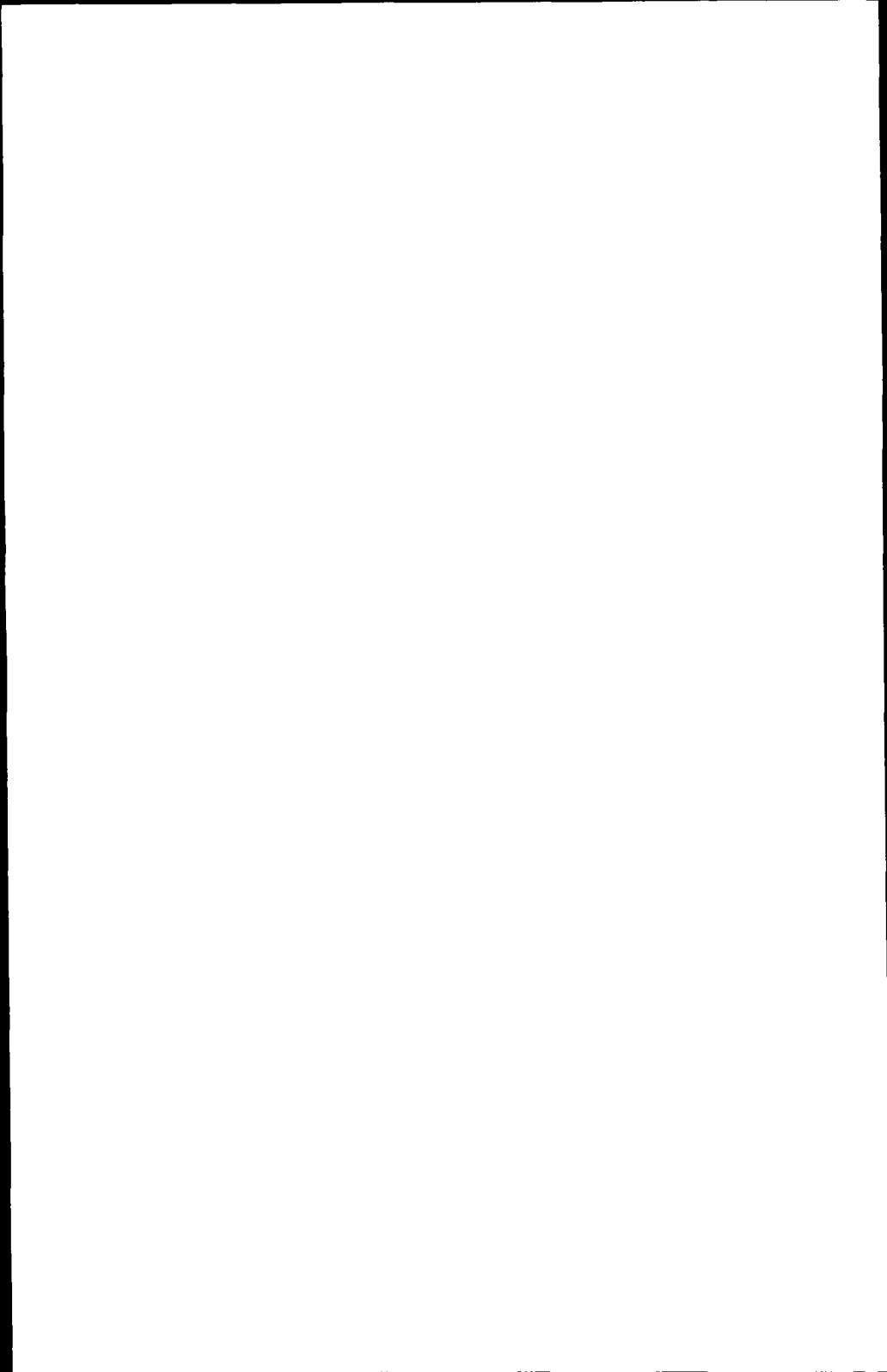
⁴⁴ Karya ini merupakan salah satu karya terbaik Mulla Shadra yang ditulis pada periode akhir kehidupannya dan termasuk di antara sumber terpenting untuk mengetahui pemikiran-pemikirannya. Di dalamnya terkandung doktrin-doktrin *'irfani* tentang metafisika, kosmologi, dan eskatologi, disertai referensi-referensi terhadap Alquran dan Hadis. Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 43.

⁴⁵ Karya ini merupakan *masterpiece* pribadi Mulla Shadra, bisa dipandang sebagai ringkasan dari doktrin-doktrinnya yang ditulis dari sudut pandang *'irfani*. Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 47-48.

⁴⁶ Meskipun, karya ini merupakan karya dalam bidang *tafsir*, tetapi di dalamnya bisa ditemukan aspek-aspek yang berdimensi filosofis dan relevan dengan kajian buku ini.



BAB 2
MULLA SHADRA
(SADR AL-DIN AL-
SYIRAZI)



A. Latar Belakang Intelektual

Kemunculan seorang figur dengan kapasitas intelektual dan spiritual, seperti Mulla Shadra di Persia pada periode Safawi, jelas menunjukkan adanya kehidupan suatu tradisi intelektual yang kuat sehingga memungkinkan baginya untuk tumbuh dan berkembang dengan baik, kemudian mendorongnya untuk tampil ke permukaan dengan membawa arus-arus terdalam dari tradisi tersebut. Kehadirannya tidak terisolasi dan tidak bisa dipisahkan dari tradisi yang melahirkannya. Empat aliran pemikiran Islam klasik pasca-Mongol, yaitu *Masyysya'i* (Peripatetik), *Isyraqi* (Illuminasionis), *'Iirfani* (*Gnosis*, Sufisme, atau Tasawuf), dan *Kalam* (Teologi Islam) dengan seluruh variasi yang terkandung di dalamnya, berkembang secara luas selama empat abad sebelum Mulla Shadra. Di samping itu, keempat aliran tersebut saling mendekat satu sama lain sehingga mempersiapkan dasar baginya untuk kemudian menciptakan suatu sintesis besar (*grand synthesis*).

Untuk mengetahui latar belakang intelektual Mulla Shadra, perlu diketahui terlebih dulu perkembangan dari masing-masing aliran tersebut dan interaksinya satu sama lain selama periode kehidupan intelektual Islam yang sebenarnya demikian kaya, tetapi juga paling diabaikan, yaitu mulai abad ke-7 H/ke-13 M sampai abad ke-10 H/ke-16 M. Latar belakang ini akan memperlihatkan mata rantai yang menghubungkan Mulla Shadra dengan warisan tradisi pemikiran sebelumnya. Meskipun belum terbuka sepenuhnya, berbagai penelitian historis dan filosofis yang dilakukan selama lebih kurang empat dasawarsa terakhir telah mulai membuka cakrawala terhadap segi-segi tertentu dari tradisi tersebut.⁴⁷

⁴⁷ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm. 19-21 dan 28. Note no.1, yang menyinggung karya-karya yang



Berikut ini akan diketengahkan secara garis besar mengenai perbendaharaan dan kebangkitan intelektual Islam di belahan Timur, khususnya Persia, dimulai dengan tradisi Peripatetik. Seperti diketahui, karya-karya dari para guru yang lebih awal dari aliran ini, terutama juru bicaranya yang paling terkemuka, yaitu Ibn Sina, memperoleh kritikan dan serangan yang luar biasa dari para Sufi dan teolog Muslim (*mutakallimun*). Jalal al-Din Rumi (604-672 H/1207-1273 M) misalnya, mengkritik secara umum tendensi-tendensi rasional dan usaha-usaha yang dilakukan oleh para filsuf untuk mencapai pengetahuan ketuhanan melalui bantuan silogisme Aristotelian.⁴⁸ Sementara itu, Al-Ghazali melakukan serangan secara

berkenaan dengan kehidupan intelektual beberapa abad sebelum Mulla Shadra. Kehidupan intelektual Islam pada fase yang kemudian ini, terutama di kawasan Persia, masih belum begitu dikenal secara luas dan menunggu untuk dieksplorasi lebih lanjut. Dunia Barat masih berpandangan bahwa Al-Ghazali telah menyebabkan terhentinya kegiatan filsafat dalam Islam, kecuali di Andalusia melalui pengaruh Ibn Rusyd. Meskipun telah ditemukan bukti-bukti yang menunjukkan kesalahan pandangan tersebut, tetapi pandangan yang salah itu masih terus diajarkan di universitas-universitas Barat, juga di berbagai universitas Muslim yang mengadopsi konsep filsafat Islam dari sumber-sumber Occidental; Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen & Unwin, 1981), Bab 12 "The Pertinence of Studying Islamic Philosophy Today", hlm. 145 dan Bab 13, "Islamic Philosophy—Reorientation or Re-understanding", hlm. 153-157.

⁴⁸ Rumi memang banyak mengungkapkan kritiknya terhadap filsafat dan akal rasional, sebagaimana terlihat di dalam bait-bait berikut ini:

Kaki kaum rasional terbuat dari kayu

Kaki kayu adalah sangat rapuh (Buku I, 2128)

Penyingkapan (misteri) ini tidak akan datang dari akal yang tercemar:

Beribadallah (kepada Tuhan) agar dia menjadi terang bagimu.

Para filsuf terikat akan hal-hal yang dipersepsi oleh akal;

Orang suci (sufi) adalah dia yang mengendarai Akal dari akal, menunggang seperti Pangeran.

Akal dari akalmu adalah inti; akalmu adalah kulit.

Perut binatang selalu mencari kulit.

Dia yang mencari :nti memiliki seratus kejjikan terhadap kulit;

Di mata orang baik (hanya) intilah yang halal, halal.



lebih tajam dengan memilih topik-topik tertentu yang lebih spesifik dengan menyatakan bahwa pandangan-pandangan tersebut telah melanggar prinsip-prinsip agama.⁴⁹ Sementara itu, Fakhr al-Din al-

*Jika kulit, yaitu akal, menunjukkan seratus bukit,
Bagaimana mungkin Akal Universal melangkah tanpa kepastian?
Buku yang tak terhitung jumlahnya dijadikan hitam oleh akal (melalui tulisan):*

Akal dari akal mengisi cakrawala dengan bulan (penyingkapan). (Buku III, 2526–2531)

Akal partikular telah mencemari Akal. (Buku V, 463)

*Seandainya akal mampu melihat jalan (yang benar) dalam persolan ini,
Fakhr-i Razi tentulah akhirnya berada dalam rahasia agama.*

Tetapi, karena dia adalah (contoh dari perkataan)

Siapa yang tidak merasakan tidak akan mengetahui,

Akal dan hayalannya (hanya) menambah kebingungannya (Buku V).

Maksud dari puisi-puisi Rumi di atas sebenarnya bukan untuk meniadakan perlunya penalaran akal atau ingin menyatakan bahwa kebenaran-kebenaran gnostik tidak bisa dipahami akal. Namun, yang dimaksudkan adalah hal-hal khusus dalam penggunaan akal. Tujuan Rumi bukan untuk menolak akal, kecuali akal yang digunakan untuk kepentingan pribadi dan menjadikan orang lain mengagumi pemilikinya. Sebenarnya, usaha Rumi adalah untuk membebaskan manusia dari seluruh bentuk keterbatasan, baik yang bersifat intelektual maupun spiritual. Dengan demikian, serangannya terhadap para filsuf Peripatetik yang rasional dilakukan dalam konteks usaha pembebasan tersebut.

Rumi tidak pernah mengingkari kedudukan filsafat dan logika. Namun, kritiknya terhadap akal dan filsafat rasional dipahami oleh banyak orang sebagai tasawuf menentang akal dan logika. Padahal, dia ingin menyinggung fakta bahwa para filsuf dengan menjunjung tinggi otoritas akal, bahkan untuk mendukung pandangan-pandangan mereka yang salah, telah mencemari akal yang biasa dicapai oleh kaum Sufi. Dia ingin menjernihkan hubungan antara akal semata-mata dan akal yang darinya para Sufi memperoleh pencerahan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "The Relation between Sufism and Philosophy in Persian Culture", *HamdardIslamicus*, Vol. VI, No.44, 1983, hlm. 33-47; W.C. Chittick, "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", *Religious Studies*, Vol. XVII, 1981, hlm. 87-104.

⁴⁹ Lihat Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), di mana dia menyerang dengan keras para filsuf Peripatetik Muslim dalam 20 persoalan. Dari semua itu, 17 di antaranya dipandang



Razi (543-606 H/1149-1209 M)⁵⁰, dengan menggunakan analisis tekstual, memilih karya terakhir Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat* untuk dikritik secara terperinci, menganalisisnya halaman demi halaman, bahkan hampir setiap kata dan frase.⁵¹

Dalam perkembangan berikutnya, pada abad ke-7 H/ke-13 M, Nasir al-Din Tusi (597-672 H/1201-1274 M) menghidupkan kembali aliran Ibn Sina dengan menangkis serangan-serangan tersebut, terutama di dalam karyanya yang berjudul *Syarh al-Isharat* yang merupakan karya penting dan paling menonjol dari kebangkitan kembali Filsafat Peripatetik.⁵² Karya monumental tersebut setara

telah menyimpang dari agama, sedangkan dalam 3 persoalan dituduh telah keluar dari agama, yaitu: (1) pandangan mereka tentang keabadian alam, (2) penyangkalan mereka terhadap pengetahuan Tuhan dalam hal-hal yang partikular, dan (3) penolakan mereka terhadap kebangkitan jasmani.

⁵⁰ Fakhr al-Din al-Razi adalah salah seorang filsuf dan ahli *kalam* terkemuka dan terkenal karena kritikan serta keraguannya terhadap prinsip-prinsip Filsafat Peripatetik, terutama terhadap Ibn Sina. Dengan menerapkan metode keraguan, dia menganalisis dan mengkritik Filsafat "Peripatetik secara terperinci dengan cara yang hampir tidak ada yang menyamainya, kecuali Al-Ghazali. Dengan demikian, dia telah mempersiapkan jalan bagi penyebaran doktrin-doktrin metafisika dari para filsuf *isyraqi* dan kaum Sufi yang sama-sama menentang rasionalisme Aristotelian. Hampir seluruh pengkaji Filsafat Peripatetik di dunia Islam, terutama di Persia, memperoleh informasi tentang filsafat tersebut melalui kritikan al-Razi sehingga pemikiran-pemikirannya tetap menjadi warisan yang permanen di kalangan para filsuf Muslim. Ketika dunia Islam berpaling dari rasionalisme Peripatetik ke arah bentuk-bentuk pemikiran yang lebih sama dengan semangatnya, dia memainkan peranan yang besar di dalam proses transformasi tersebut. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Fakhr al-Din al-Razi", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), Vol.1, hlm. 652-655.

⁵¹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 21.

⁵² Di dalam *Syarh al-Isharat*, Al-Tusi menjelaskan kedudukan filsafat Ibn Sina dan mempertahankannya dari kritikan-kritikan Al-Razi. Tujuannya yang utama lebih untuk memberikan penafsiran dan penjelasan tentang Filsafat Peripatetik, serta menyelamatkan teks Ibn Sina dari serangan Al-Razi daripada merupakan suatu eksposisi mengenai ide-idenya. Lihat Hamid



dengan karya-karyanya yang mengikuti ajaran-ajaran Ibn Sina.⁵³

Najm al-Din Dabiran al-Katibi (w. 675 H/1276 M)⁵⁴, seorang filsuf yang sezaman dan merupakan sahabat Al-Tusi, menyusun sebuah risalah besar mengenai pemikiran Peripatetik, yaitu *Hikmah al-'Ain*⁵⁵ dan Asir al-Din al-Abhari (w. 663 H/1264 M)⁵⁶ menulis

Dabashi, *Khawajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher/Vizier and The Intellectual Climate of his Time*, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History* (London and New York: Routledge, 1996), Part I, hlm. 546-551.

⁵³ Tulisan-tulisan Al-Tusi tidak saja berkenaan dengan Filsafat dan *Kalam*, tetapi juga mencakup bidang-bidang keilmuan lainnya, seperti Astronomi, Matematika, ilmu-ilmu kealaman, Sejarah, dan Sastra. Mengenai beberapa karya filosofisnya, mencakup logika, etika, metafisika, dan *kalam*, lihat Hamid Debashi, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 546-581; Bachtyar Husain Siddiqi, "Nasir al-Din Tusi", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 566-580.

⁵⁴ Dabiran al-Katibi adalah seorang filsuf, ahli logika, matematikawan dan astronom, serta ikut membantu Al-Tusi dalam proyek pembangunan observatorium di Maraghah. Selain *Hikmah al-'Ain* yang berkenaan dengan metafisika, *al-Risalah al-Syamsiyyah* yang berkenaan dengan logika adalah dua karyanya yang banyak memperoleh komentar dan masih tetap bertahan hingga kini. Lihat John Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 588; Mengenai karya-karyanya yang lain, lihat A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, "Post-Ibn Rushd Islamic Philosophy in Iran", dalam *al-Tawhid*, Vol. III, No.3, 1406 H, hlm. 30.

⁵⁵ Buku *Hikmat al-Ain* ini biasanya dipelajari bersama-sama dengan komentar dari Syams al-Din Muhammad ibn Mubarakshah al-Bukhari, dan telah disunting oleh Ja'far Zahidi, diterbitkan di Mashad, 1975. Buku ini merupakan salah satu sumber bagi Muhammad Iqbal dalam menulis *Development of Metaphysics in Persia*. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 588.

⁵⁶ Asir al-Din al-Abhari adalah salah seorang murid dari Fakh al-Din al-Razi yang cukup terkenal. Dilahirkan di Mosul dan ketika terjadi invasi Mongol, dia berpindah ke Damaskus dan kemudian ke Ibril. Salah satu karyanya di bidang logika, yaitu *Tanzil al-Afkar*, memperoleh komentar dari Al-Tusi dengan judul *Ta'dil al-Mi'yar fi Naqd Tanzil al-Afkar*. Dia juga menulis *Kitab al-Isyarat* dan *Kitab al-Mahsul* yang dikatakan mengikuti contoh karya



Kitab al-Hidayah.⁵⁷ Kedua tulisan tersebut hingga kini masih menjadi teks-teks yang favorit tentang Filsafat Peripatetik dan tetap diajarkan di berbagai madrasah. Sementara itu, Qutb al-Din al-Syirazi (634-710 H/1236-311 M)⁵⁸ yang merupakan kolega sekaligus murid

Ibn Sina yang terkenal, *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, dan karya Bahmanyar, murid dan komentator Ibn Sina, yaitu *Kitab al-Tahsil*. Kedua karya tersebut membuktikan adanya mata rantai guru-murid yang menghubungkan Ibn Sina dengan generasi Al-Tusi, yang secara tradisional disusun sebagai berikut: Ibn Sina; Bahmanyar; Abu al-Abbas al-Laukari; Afdal al-Din al-Jilani; Sadr al-Din al-Sarakhsi; Farid al-Din Damad al-Nisaburi; al-Tusi. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.) *History of Islamic Philosophy*, hlm. 587-588; A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *Al-Tawhid*, hlm. 30.

⁵⁷ Karya yang berkenaan dengan metafisika, *kalam*, dan filsafat kealaman ini memperoleh komentar dari Mulla Shadra dengan judul *Syarh al-Hidayah*, dan biasanya dipelajari secara bersamaan, terutama di anak-benua India. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 587.

⁵⁸ Qutb al-Din al-Syirazi, selain murid Al-Tusi dan Dabiran al-Katibi, juga mendalami tradisi sufi. Ayahnya, Diya' al-Din Mas'ud adalah seorang dokter dan juga seorang sufi, murid dari Syihab al-Din 'Umar al-Suhrawardi (w.632 H/ 111234-5 M), pengarang '*Awarif al-Ma'arif*, satu buku teks tasawuf yang cukup terkenal. Sepeninggal ayahnya, dia melanjutkan profesi ayahnya sebagai dokter selama lebih kurang 10 tahun. Setelah itu, dia mempelajari ilmu kedokteran secara sungguh-sungguh di bawah bimbingan pamannya, Kamal al-Din Abu al-Khair ibn Muslih, salah seorang dokter terkemuka pada waktu itu. Dalam hidupnya, dia banyak melakukan perjalanan ke berbagai negara Islam, menjumpai para ahli kedokteran, kalangan terpelajar, para filsuf, dan juga ahli sufi, di antaranya adalah Jalal al-Din Rumi. Dia menghabiskan 14 tahun terakhir kehidupannya dengan hidup menyendiri di Tabriz dalam rangka menulis karya-karyanya. Di antara karyanya yang perlu disebutkan adalah komentarnya terhadap *Hikmah Suhrawardi*, di mana dia mengungkapkan filsafat iluminasi dari sudut pandang Peripatetik yang sekaligus menekankan keberlangsungan *Hikmah al-Israq* dengan karya-karya Suhrawardi yang lebih bersifat Peripatetik dan juga dengan tradisi filsafat Islam pada umumnya. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.) *History of Islamic Philosophy*, hlm. 588; lihat juga A. Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 32.



dari Tusi, menulis *Durrah al-Taj li Gurrah al-Dubaj*⁵⁹ dalam bahasa Persia, sedangkan Qutb al-Din al-Razi (w. 765 H/1365 M)⁶⁰ menulis *al-Muhakamat baina Syarhai al-Isyarat*.⁶¹

Sementara itu, dari abad ke-8 H/ke-14 M dan seterusnya, kota Syiraz dan sekitarnya menjadi pusat kegiatan filsafat. Jalal al-Din al-Dawwani (835-908 H/1431-1502 M)⁶² menyusun beberapa

⁵⁹ Karya ini merupakan eksposisi filsafat yang komprehensif dalam bahasa Persia. Meskipun sepenuhnya bergaya Peripatetik, tetapi juga terlihat begitu tergantung kepada *Hikmah al-Isyraq* Suhrawardi. Mengenai uraian terperinci tentang unsur-unsur illuminatif di dalam karya tersebut, lihat John Walbridge, *The Science of Mystic Lights Qutb al-Din Shirazi and Illuminasionist Tradition in Islamic Philosophy*. (Cambridge Harvard University Press, 1992), hlm. 79-125.

⁶⁰ Qutb al-Din al-Razi adalah murid terkemuka dari 'Allamah al-Hili (lihat catatan kaki nomor 43 di belakang) dalam bidang filsafat dan logika, juga murid dari salah seorang tokoh *kalam* Sunni yaitu 'Adud al-Din al-Iji. Salah seorang murid Al-Razi yang terkenal adalah Syams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn al-Makki al-'Amili (734-786 H/ 1333-1384 M), yang bergelar *Syahid al-awwal*, seorang tokoh dan ahli *fiqh* Imamiyyah. Muridnya ini memercayai bahwa gurunya tersebut merupakan salah seorang pengikut Imamiyyah, sementara para tokoh Syafi'iyah mengakui bahwa dia adalah salah seorang dari mereka. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 589; Mengenai karya-karya filosofisnya, lihat A. Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 33.

⁶¹ Karya ini merupakan salah satu karya filosofis yang cukup terkenal, di mana Al-Razi mengevaluasi dan membandingkan secara kritis komentar-komentar Al-Tusi dan Fakhr al-Din al-Razi terhadap *al-Isyarat wa al-Tanbihat* Ibn Sina. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h 589/A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 33.

⁶² Jalal al-Din al-Dawwani sebenarnya termasuk ke dalam aliran Peripatetik, tetapi juga memperlihatkan kecenderungan terhadap tasawuf. Dia berasal dari Dawwan, dekat Kazarun, Propinsi Fars, Persia bagian Utara. Pendidikan awalnya diperoleh dari ayahnya sendiri yang merupakan seorang *qadhi* di kota tersebut. Ketika berpindah ke Syiraz, dia memegang jabatan sebagai *sadr*, tetapi kemudian mengundurkan diri dari jabatan tersebut dan menempati posisi sebagai *mudarris* di Madrasah Begum (Dar al-Aitam). Pada perkembangan berikutnya, dia ditunjuk menjadi *qadi* untuk wilayah Fars. Namun, ketika Syah Ismail mulai mengambil alih



karya filosofis yang bercorak Peripatetik dan Iluminasionis, juga tentang logika dan *kalam*.⁶³ Keluarga Dasytaki melahirkan figur-figur yang cemerlang, antara lain adalah Amir Sadr al-Din Muhammad al-Dasytaki (w. 903 H/ 1497-98 M)⁶⁴ dan Giyas al-Din Mansur al-Dasytakl (w. 948 H/1541-42 M).⁶⁵ Kedua figur ini memberikan

wilayah tersebut, dia melarikan diri dan kembali ke Kazarun sampai akhir hayatnya dan dimakamkan di Dawwan. Sebagian besar karyanya yang berjumlah lebih dari 75 judul ditulis dalam bahasa Arab dan mencakup bidang-bidang filsafat, tasawuf, *kalam*, dan tafsir. Namun, karyanya yang paling terkenal, *Akhlaq-i 'Jalali*, ditulis dalam bahasa Persia, mengikuti contoh *Akhlaq-i Nasiri* dari Al-Tusi. Dia pernah terlibat dalam polemik dan perdebatan yang berkelanjutan dengan Amir Sadr al-Din Muhammad al-Dasytaki (lihat catatan kaki nomor 18 di bawah), berkenaan dengan komentarnya terhadap *Syarah Kitab al-Tajrid* yang ditulis oleh 'Ala' al-Din 'Ali ibn Muhammad al-Qusyji (w.879 H/1474 M). Komentar Al-Dawwani yang berjudul *Hasyiyyah-yi Qadim* memperoleh kritikan dari Al-Dasytaki. Sebagai jawaban terhadap kritikan tersebut, dia menulis komentar yang kedua dengan judul *Hasyiyyah-yi Jadid* yang juga dikritik oleh Al-Dasytaki. Akhirnya, dia menulis komentar yang ketiga dengan judul *Hasyiyyah-yi Ajadd*. Tiga komentar dari Al-Dawwani dan dua dari Al-Dasytaki tersebut kemudian disusun menjadi satu dan dikenal sebagai *Tabaqat al-Jalaliyyah wa al-Sadriyyah*. Lihat John Cooper dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 592.

⁶³ Mengenai sejumlah karya al-Dawwani, lihat A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 33.

⁶⁴ Tokoh yang bergelar *Sayyid al-hukama'* ini adalah salah seorang ahli hukum Syafi'i dan pendiri Madrasah Mansuriyyah di Syiraz. Di antara karyanya adalah *Isbat al-Wujud* yang membahas bukti-bukti keberadaan Tuhan, komentar terhadap *Syarah al-Risalah al-Syamsiyyah* dari Qutb al-Din al-Razi, dan beberapa karya dalam bidang metodologi hukum Islam, *kalam*, dan mineralogi. Dia mati terbunuh oleh Tentara Turki-Usmeni dan dimakamkan di lingkungan sekolah yang dibangunnya tersebut di atas. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 596, catatan kaki no. 41.

⁶⁵ Dia adalah anak dari Sadr al-Din al-Dasytaki, salah seorang intelektual terkemuka, dan seorang ahli polemik pada abad ke-16 M. Dia juga mengikuti jejak ayahnya dan menulis komentar terhadap *Kitab al-Tajrid*, di mana dia menghidupkan kembali serangan ayahnya terhadap Al-Dawwani. Dia merupakan seorang anak yang cepat dewasa dan dalam usia 14 tahun telah berani melakukan diskusi dengan Al-Dawwani di hadapan ayahnya.



pengaruh yang dalam terhadap para pemikir Safawi dan juga pada figur-figur intelektual Muslim di anak benua India. Mereka adalah pendahulu-pendahulu terpenting dari Mulla Shadra.

Mengenai aliran Iluminasi (*Isyraqi*) yang dibangun oleh Syaikh al-Isyraq Syihab al-Din Suhrawardi, tidak diragukan lagi telah memberikan pengaruh yang dalam di belahan Timur dunia Islam, khususnya di Persia dan India, terutama pada Mulla Shadra dan Suhrawardi. Keduanya menciptakan suatu filsafat atau *hikmah* yang didasarkan atas illuminasi, tetapi dalam pengertian tertentu juga didasarkan atas filsafat Ibn Sina. Dia juga menciptakan jalan tengah antara pemikiran diskursif dan intuisi mistik.⁶⁶

Dalam usia 20 tahun, dia telah menguasai dengan baik Filsafat Peripatetik dan Iluminasionis. Selain dengan Al-Dawwani, diberitakan juga bahwa dia pernah terlibat polemik dengan Muhaqqiq al-Karkhi (w. sekitar 940 H/1533 M), seorang *faqih* terkemuka dari Jabal Amil yang diundang ke Iran oleh Syah Tahmasb I (930–984 H/1524–1576 M). Seperti para pendahulunya, dia ahli dalam berbagai bidang keilmuan, mencakup Filsafat, *Kalam*, Logika, *Fiqh*, Astronomi, dan Matematika. Lihat John Cooper dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 592–593; A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, hlm. 34-35.

⁶⁶ Arti penting Suhrawardi menjadi lebih jelas ketika dia dipandang sebagai seorang ahli *hikmah* yang menganjurkan dan mengedepankan pembahasan-pembahasan filosofis dan asketisisme secara sekaligus dan harus dikaitkan satu sama lain. Sejarah filsafat Islam memperlihatkan secara gemilang tentang bagaimana manifestasinya di dalam berbagai kecenderungan intelektual yang beraneka ragam. Keanekaragaman penyelidikan intelektual dalam Islam terbentang mulai dari filsafat yang bernuansa rasionalis dari Peripatetik, intuisi intelektual yang dikembangkan oleh aliran Iluminasionis, sampai kepada asketisisme, serta perjalanan spiritual dan batiniah dari kaum Sufi. Namun demikian, jarang ditemukan adanya filsuf Muslim yang berani menyintesiskan berbagai aliran tersebut ke dalam suatu paradigma filosofis yang integral dan menyatu. Suhrawardi termasuk di antara sejumlah kecil filsuf Muslim yang berusaha ke arah tersebut dan sampai tingkatan tertentu bisa dipandang cukup berhasil. Upaya ini yang kemudian dilanjutkan oleh Mulla Shadra beberapa abad berikutnya. Pembahasan lebih lanjut tentang masalah ini akan dikemukakan dalam Bab III.



Aliran ini segera memperoleh pengikut dan komentator. Syams al-Din Muhammad al-Syahrhiri (w. 688 H/1288 M)⁶⁷ menulis komentar terhadap karya Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*. Namun, komentar yang ditulis oleh Qutb al-Din al-Syirazi terhadap karya tersebut lebih terkenal daripada komentar al-Syahrhiri.⁶⁸ Mulla Shadra mengetahui secara mendalam tradisi ini dan menulis sebuah catatan (*ta'liqah*) terhadap komentar dari Qutb al-Din tersebut.⁶⁹

⁶⁷ Di samping sebagai komentator Suhrawardi, Al-Syahrhiri adalah pengarang buku sejarah filsafat yang terkenal, yaitu *Nuzhat al-Arwah wa Raudat al-Afrah*. Di antara seluruh komentator, Al-Syahrhiri adalah yang paling setia kepada konsepsi dan metodologi filosofis yang orisinal dari Filsafat Iluminasi Suhrawardi. Untuk keterangan lebih lanjut, khususnya mengenai Filsafat Iluminasi, sebagaimana dikemukakan oleh Al-Syahrhiri di dalam karyanya tersebut di atas, lihat Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 476-484.

⁶⁸ Sebenarnya, melalui penelitian yang cermat, karya Qutb al-Din al-Syirazi banyak meminjam dari teks al-Syahrhiri yang kurang mendapat perhatian. Al-Syirazi lebih dikenal dalam filsafat Islam daripada al-Syahrhiri karena dia adalah filsuf Iluminasi yang pertama di Iran setelah Suhrawardi, yang berhasil menyintesis filsafat Ibn Sina dan Filsafat Iluminasi Suhrawardi dengan tasawuf Ibn 'Arabi tentang *wahdah al-wujud* ke dalam suatu komposisi yang bertalian secara logis dan bisa diterima karena ditulis dalam bahasa Persia. Karya al-Syirazi yang berjudul *Durrah al-Taj* menandai babak awal dari komposisi-komposisi filosofis, di mana metodologi dan metafisika Ibn Sina diharmonisasikan dengan epistemologi dan psikologi Iluminasionis. Karya ini juga merupakan teks filosofis yang pertama dalam bahasa Persia yang menerima doktrin Suhrawardi tentang pengetahuan sebagai prinsip utama epistemologi dan sebagai alternatif bagi pembuktian tentang kenabian. Di dalamnya juga ditemukan pembahasan tentang kebangkitan kembali serta transmigrasi jiwa (*tanassukh*) di dalam kerangka interpretasi *gnosis*-uminasionis. Lihat Hossein Ziai, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 469.

⁶⁹ Meskipun merupakan komentar terhadap *Syarh Hikmat al-Isyraq* Qutb al-Din al-Syirazi, tetapi lebih didasarkan pada teks dari Suhrawardi. Karya Mulla Shadra ini merupakan salah satu kajian yang penting tentang Filsafat *Isyraqiyyah* perbandingannya dengan Filsafat *Masya'iyah*. Lihat Seyyed



Berbicara tentang 'irfan, abad ke-7 H/ke-13 M adalah abad keemasannya, seolah-olah kembali ke abad permulaan Islam dan intensitas spiritualnya.⁷⁰ Tokoh-tokoh spiritual seperti Ibn 'Arabi, Jalal Din Rumi, dan Sadr al-Din al-Qunyawi (606-673 H/1210-1274 M)⁷¹ adalah tokoh-tokoh sezaman. Namun, dengan bentuk doktrinnya yang demikian intelektual, Sufisme aliran Ibn 'Arabi lebih besar pengaruhnya terhadap Mulla Shadra⁷². Melalui murid langsungnya, yaitu Sadr al-Din al-Qunawi dan juga para komentatornya, seperti Sa'id al-Din al-Fargani (w.695 H/1296 M),⁷³ Mu'ayyid al-Din al-Jandi

Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 49.

- ⁷⁰ Persoalan penting ini yang berkenaan dengan kembalinya suatu tradisi ke abad keemasannya selama suatu fase tertentu dari perkembangannya, yang juga berarti kejatuhannya dari asal-Ushulnya yang semula, telah dibahas oleh Fritchhof Schuon di dalam berbagai karyanya. Lihat antara lain, *Islam and Perennial Philosophy*, trans. J.P Hobson (London:World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publissher Ltd., 1976).
- ⁷¹ Selain memiliki pemikiran-pemikiran yang independen, Sadr al-Din al-Qunawi merupakan murid langsung Ibn 'Arabi yang paling terpengaruh oleh ide-ide gurunya tersebut. Dibandingkan dengan murid-murid yang lain, dia memperoleh penghargaan yang lebih besar karena melalui dirinya, ajaran-ajaran Ibn 'Arabi bisa dipelajari oleh generasi berikutnya. Ini berarti bahwa Al-Qunawi telah memulai gerakan untuk membawa Ibn 'Arabi ke dalam arus utama filsafat Islam. Akibatnya, dia dan para pengikutnya telah menempatkan ajaran-ajaran penting Ibn 'Arabi di dalam latar belakang arus tersebut. Lihat W.C. Chittick, "The School of Ibn 'Arabi", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 511-514.
- ⁷² Mengenai pengaruh Ibn 'Arabi terhadap Mulla Shadra akan dikemukakan dalam Bab III, tentang Sumber-Sumber *al-Hikmah al-Muta'aliyah*.
- ⁷³ Sa'id al-Din al-Fargani adalah salah seorang murid dari Al-Qunawi yang cukup cerdas. Diberitakan bahwa ketika Al-Qunawi kembali ke Konya, dia memberikan ceramah-ceramah yang dihadiri oleh sejumlah kaum intelektual di kota tersebut, dan mereka memberikan catatan-catatan penting dengan tujuan untuk menyusun buku. Namun, dari sekian yang hadir, hanya Al-Fargani yang berhasil. Kisah ini diceritakan oleh Al-Qunawi dalam sebuah surat yang terdapat pada akhir pengantar dari Al-Fargani terhadap *Masyariq al-Darari*. Menurut Hajji Khalifah, 'Afif al-Din al-Tilimsani (610-690 H/1213-1291 M), yang merupakan salah seorang sahabat dekat Al-Qunawi, komentator Ibn 'Arabi juga menghadiri ceramah-



(w. 700 H/1300 M)⁷⁴, 'Abd al-Razzaq al-Kasyani (w. 730 H/1330 M)⁷⁵,

ceramah Al-Qunawi, dan menulis sebuah komentar, tetapi Al-Fargani selesai lebih dahulu. Meskipun komentar Al-Tilimsani lebih ringkas, tetapi lebih disukai daripada milik Al-Fargani. Setelah menulis komentarnya dalam bahasa Persia, Al-Fargani menulis kembali teks tersebut dalam bahasa Arab dengan beberapa penambahan, kecuali bagian pendahuluan. Dia menamakan versi Arab tersebut dengan *Muntaha al-Madarik*, dan diajarkan di Kairo pada tahun 670 H/1271 M. Kedua komentar Al-Fargan dengan versi Arab dan Persia tersebut dipelajari oleh banyak orang. 'Abd al-Rahman Jami (w. 898 H/1492 M), salah seorang penyair dan intelektual terkemuka yang paling berhasil mempopulerkan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, memandang bahwa pendahuluan yang ditulis Fargani pada versi Arab merupakan eksposisi yang paling teratur dan tertib tentang persolan-persoalan yang berkaitan dengan ilmu *haqiqah* yang pernah ditulis. Lihat W.C. Cittick, dalam Seyyed Hossen Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 512.

⁷⁴ Al-Jandi merupakan murid yang paling terpengaruh oleh Al-Qunawi dan juga salah seorang komentator Ibn 'Arabi. Dia banyak menulis buku, baik dalam bahasa Arab maupun Persia. Ketika memberikan pengantar pada komentarnya terhadap *Fusus al-Hikam*, dia menceritakan bahwa terselesaikannya karya tersebut karena pengaruh spiritual dari gurunya. Ketika Al-Qunawi mulai menjelaskan kepadanya tentang makna dari kata pengantar kitab *Fusus*, dia mengendalikan pemahaman Al-Jandi secara spiritual dan mengajarkan kepadanya makna dari keseluruhan kitab tersebut dalam seketika. Al-Qunawi kemudian menceritakan bahwa Ibn 'Arabi telah melakukan hal yang sama terhadap dirinya. Kisah tersebut menegaskan bahwa telah terjadi suatu kesatuan yang bersifat spiritual dengan sumber *pertama* yang menulis kitab itu. Pada saat yang sama, penulisnya ingin menyatakan bahwa dia tidak perlu membaca baris demi baris dari teks tersebut. Dengan kata lain, pemahaan dan interpretasinya adalah orisinal yaitu terkait dengan asal Ushulnya yang asli, dan dengan demikian tidak perlu mengikuti secara eksplisit teks Ibn 'Arabi atau Al-Qunawi. Hal ini secara jelas memberikan otoritas kepadanya untuk mengungkapkan pandangan-pandangannya. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossen Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 517.

⁷⁵ Al-Kasyani termasuk salah seorang penulis yang produktif, baik dalam bahasa Arab maupun Persia. Dia mempelajari kitab bersama Al-Jandi, dan di dalam menulis komentarnya terhadap karya Ibn 'Arabi tersebut, dia sering mengutip komentar yang ditulis oleh Al-Jandi. Di dalam autobiografinya, dia menceritakan tentang bagaimana dia bisa sampai kepada ilmu yang meyakinkan. Kisah tersebut tampaknya telah menjadi



Dawud al-Qaisari (w.751 H/1351 M)⁷⁶, dan 'Abd al-Rahman Jami (w.898 H/1492 M)⁷⁷, mengembangkan suatu metafisika yang

sesuatu yang khas bagi para pengikut Ibn 'Arabi yang terlibat di dalam tulisan-tulisan filosofis. Seperti para intelektual lainnya, dia memulai keilmuannya dengan mempelajari ilmu-ilmu dasar, seperti tata bahasa dan *fiqh*. Dari sana, dia beranjak kepada mempelajari *Ushul al-fiqh* dan *kalam*. Namun, ketika dia merasa belum menemukan jalan untuk menguji pemahamannya, kemudian dia berpikir bahwa dengan mempelajari ilmu-ilmu rasional dan metafisika, dia akan menemukan pengetahuan yang sebenarnya dan membebaskannya dari keraguan. Selama beberapa waktu, dia mengikuti perjalanan ini. Namun, dia kemudian menyadari bahwa pengetahuan yang sebenarnya berada di luar wilayah penalaran akal. Akhirnya, seperti halnya Al-Ghazali, dia beralih kepada tasawuf dan di sanalah dia menemukan keyakinan yang dicarinya selama ini. Berdasarkan perjalanan intelektualnya tersebut, tidak mengherankan bahwa komentarnya menonjolkan aliran yang telah dibangun oleh Al-Jandi yaitu mengedepankan teks secara filosofis. Pendekatan yang digunakan Al-Kasyari berbeda dari Ibn 'Arabi, seperti terlihat pada karyanya yang berjudul *Ta'wil Alquran*, yang ironisnya diterbitkan atas nama Ibn 'Arabi. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 517-518; Tentang Al-Kasyani ini, lihat juga James W. Morris, "Ibn Arabi and his Interpreters", *Journal of American Oriental Society*, 106 (1986), hlm. 101-106.

⁷⁶ Al-Qaisari barangkali merupakan komentator Ibn 'Arabi yang paling terkenal di daratan Timur dunia Islam, di mana komentarnya terhadap *Fusus* dipelajari secara meluas. Dia juga menulis beberapa buku dalam bahasa Arab, bukan dalam bahasa Persia. Dia mempelajari teks *Fusus* bersama Al-Kasyani, dan terkadang mengutip penjelasan-penjelasan dari Al-Jandi. Uraian pendahuluan yang dikemukakan di komentarnya merupakan salah satu eksposisi filosofis yang paling sistematis tentang aliran pemikiran Ibn 'Arabi dan banyak memperoleh komentar hingga kini. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 518.

⁷⁷ Jami adalah salah seorang penyair Persia yang terkenal, intelektual Muslim yang terkemuka, dan termasuk pengikut Ibn 'Arabi. Karyanya yang terkenal, *Lawa'ih*, merupakan suatu eksposisi tentang doktrin *wahdah al-wujud*. Di dalam pengantarnya, dia menyatakan bahwa doktrin tersebut adalah hasil pengalaman mistik dari sejumlah orang suci terkemuka. Namun, perannya adalah sebagai seorang penafsir semata karena dia tidak mengalami pengalaman seperti itu. Dia hanya menuliskan pengalaman-pengalaman dari tangan pertama. Dalam masalah ini, dia berusaha mempertahankan Ibn 'Arabi dari kritikan-kritikan yang ditujukan



begitu terperinci. Tanpa mengetahui aliran ini, keseluruhan doktrin Mulla Shadra tidak dapat dipahami. Demikian pula para penyair Sufi Persia, seperti Rumi, Fakhr al-Din 'Iraqi (w. 688 H/1289 M)⁷⁸, Sa'd al-Din Hamuyah (587 – 650 H/ 1191 – 1252 – 53 M)⁷⁹, 'Aziz al-Din Nasafi (w. 661 H/1263 M)⁸⁰, Auhad al-Din al-Kirmanî (w.

kepadanya. Untuk informasi lebih lanjut, lihat B.A. Dar, "Mahmud Shabistari, Al-Jili, and Jami", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol.11, hlm. 870-873.

⁷⁸ Al-'Iraqi termasuk pengikut Ibn 'Arabi dan merupakan figur yang menghubungkan antara Rumi dan Ibn 'Arabi. Karyanya yang berjudul *Lama'at* ditulisnya setelah mengikuti ceramah-ceramah Al-Qunawi tentang *Fusus*. Karya klasik dalam bahasa Persia ini memperlihatkan penerjemahan Al-Qunawi terhadap ajaran-ajaran Ibn 'Arabi secara akurat, koheren, dan ditulis dalam bentuk puisi yang begitu indah, tetapi terlalu ringkas. Al-'Iraqi termasuk di antara penyair besar yang telah memberikan sumbangan berarti dalam kesusastraan mistik Persia. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 514; John Cooper, "Rumi and Hikmah", dalam Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from Origin to Rumi*. (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), hlm. 415. Analisis yang terperinci tentang metafisika Al-'Iraqi, lihat pendahuluan dan komentar terhadap *Lama'at* terjemahan Inggris oleh W.C. Chittick and PL. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York, 1982).

⁷⁹ Hamuyah adalah salah seorang sahabat dan penerus ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, tetapi tidak termasuk murid Al-Qunawi. Dia menulis berbagai karya dalam bahasa Arab dan Persia, tetapi sebagian besar sulit untuk dimengerti. Berdasarkan terminologi yang digunakannya, dia dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Ibn 'Arabi. Namun, dia kurang tertarik dalam mengeskposisikan ajaran-ajaran Sufi secara rasional. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 519.

⁸⁰ Nasafi adalah murid dari Hamuyah dan lebih berperan dari gurunya dalam menyebarkan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi. Tulisan-tulisannya khusus dalam bahasa Persia. Meskipun dia mengakui bahwa dirinya tidak mewakili ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, tetapi dia menggunakan istilah-istilah seperti *wahdah al-wujud*, *al-insan al-kamil*, dan menjelaskannya menurut cara yang terdapat di dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabi. Jika Ibn 'Arabi dan Al-Qunawi menulis untuk konsumsi kalangan intelektual, Nasafi mengarahkan karya-karyanya untuk kalangan awam. Lihat W.C. Chittick, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic*



635 H/1238 M)⁸¹, Mahmud Syabistari (687-720 H/1288-1320 M)⁸², dan juga Jami serta Hafiz⁸³, semuanya dikenal dengan baik oleh Mulla Shadra dan banyak memberikan pengaruh terhadap dirinya.⁸⁴

Philosophy, hlm. 519.

- ⁸¹ Tersebarnya ajaran-ajaran Ibn 'Arabi di Negeri Persia bukan hanya menghasilkan sejumlah karya prosa tentang metafisika Muslim, baik dalam bahasa Persia maupun Arab, tetapi juga memunculkan sejumlah penyair Sufi yang tulisan-tulisan mereka diilhami secara langsung oleh ajaran-ajaran Syaikh Akbar tersebut. Al-Kirmani, sahabat Ibn 'Arabi dan Syaikh Tarekat Suhrawardiyah, adalah salah seorang di antaranya. Dia menyusun puisi-puisi yang mengekspresikan doktrin *wahdah al-wujud*, di samping merupakan salah seorang ekspositor terkemuka dari doktrin sufi mengenai keindahan, seperti terungkap dalam berbagai sairnya, yang merupakan "kesaksian kalbu"-nya (*syahid-i dil*). Lihat Seyyed Hossein Nasr and J. Matini, "Persian Literature", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Manifestations*. (New York:Crossroad, 1991), hlm. 340.
- ⁸² Kehidupan Shabistari tidak begitu dikenal. Dia lahir di Syabistar, sebuah desa dekat Tabriz, Azerbaijan. Karya pentingnya yang berjudul *Guslyan-i Raz* merupakan suatu eksposisi puitis tentang doktrin *wahdah al-wujud* yang ditulis pada tahun 710 H/1311 M, untuk menanggapi pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Amir Husaini dari Khurasan tentang filsafat mistis. Eksposisinya di dalam karya tersebut tidak menambahkan sesuatu yang baru dari yang telah dikemukakan oleh Ibn 'Arabi. Meskipun demikian, dia lebih jelas dan lebih seksama daripada guru spiritualnya tersebut. Untuk informasi lebih lanjut, B.A. Dar, dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 839-843.
- ⁸³ Hafiz adalah penyair agung Persia, seorang genius yang mengantarkan puisi-puisi Persia mencapai puncaknya. Hingga kini, dia disebut dan dikenal sebagai *lisan al-gaib* dan *tarjuman al-asrar* karena sajak-sajak dan ritme-ritme puisinya mampu merubah jiwa dan membawanya ke alam gaib. Dia tidak saja merupakan seorang penyair, tetapi juga cendekiawan dalam ilmu-ilmu agama, kesusastraan, filsafat, dan tentu saja tasawuf, yang menjadi bidang pengabdianya. Bakatnya sungguh luar biasa dalam mengombinasikan pemikiran-pemikiran yang paling dalam dengan gambaran-gambaran puitis yang lembut. Di dalam puisinya, bisa dilihat dengan jelas adanya perkawinan yang sempurna antara spiritualitas dan sensualitas, yang esoterik dan eksoterik, tasawuf dan syariah yang menjadi sarana bagi manusia untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Lihat Seyyed Hossein Nasr and J. Matini, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, hlm. 342-343.
- ⁸⁴ Kutipan-kutipan Mulla Shadra terhadap puisi-puisi Sufi Persia,



Adapun mengenai *kalam*, baik di kalangan Sunni maupun Syi'ah mengalami fase perkembangan yang penting selama periode yang sedang dibicarakan ini. Beberapa abad sebelum Mulla Shadra, *kalam* Sunni memperlihatkan suatu fase yang kreatif setelah Fakhr al-Din al-Razi menyusunnya dalam bentuk filosofis (*falsafah kalam*).⁸⁵ Selama periode inilah muncul karya-karya dari para tokoh *kalam*, seperti Qadi' Adud al-Din al-Iji (w.756 H/1355 M), Sa'd al-Din al-Taftazani (w. 791 H/1389 M), dan Sayyid Syarif al-Jurjani (w. 816 H/1413 M).⁸⁶ Pengaruh dari tulisan-tulisan para tokoh *kalam* tersebut terlihat jelas di dalam tulisan-tulisan Mulla Shadra.⁸⁷

Mengenai *kalam* Syi'ah, dalam bentuknya yang sistematis, dihasilkan pertama kalinya oleh Nasir al-Din Tusi dalam karyanya

sebagaimana terlihat di dalam berbagai karyanya, menunjukkan bahwa dia mengenal secara dekat doktrin-doktrin *'irfan*, yang sebagian besar dalam bahasa Arab, juga kesusasteraan Sufi Persia yang diilhami oleh aliran tersebut.

⁸⁵ Istilah *falsafah kalam* mengacu kepada corak dan warna *kalam* yang sudah menggunakan metode Silogisme, pembuktian intelektual, dan tesis-tesis tertentu dari para filsuf. Fondasinya sudah dimulai oleh Al-Ghazali, tetapi mencapai puncaknya pada Fakhr al-Din al-Razi yang kemudian memengaruhi perkembangan *kalam* berikutnya, *kalam* menjadi lebih independen dan banyak kehilangan sifat apologetis dan defensifnya. Dilihat dari sudut ini, Al-Razi layak memperoleh penghargaan sebagai pendiri aliran *kalam* yang baru. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Fakhr al-Din Razi", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 645-648.

⁸⁶ Karya-karya dari para tokoh yang dalam istilah Ibn Khaldun disebut sebagai *kalam muta'akhhirin* telah membuka babak baru sejarah *kalam* dan menjadikannya tersebar meluas ke seluruh dunia Islam, menggambarkan persaingannya dengan filsafat Islam yang semakin jelas, sementara dia berusaha menghadapi persoalan-persoalan filsafat. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, hlm. 403.

⁸⁷ Mengenai pengaruh *kalam* Sunni terhadap Mulla Shadra akan dibicarakan pada Bab III, ketika membahas sumber-sumber *al-Hikmah al-Muta'alimah*.



yang berjudul *Tajrid al-'Aqa'id*.⁸⁸ Langkah ini diikuti oleh muridnya, yaitu 'Allamah al-Hilli (684-726 H/1250-1325 M)⁸⁹ dan tokoh-tokoh lain pada periode ini. Sebelum Mulla Shadra, telah banyak komentar dan catatan yang ditulis terhadap *Tajrid*.⁹⁰ Komentar-komentar ini,

⁸⁸ *Tajrid al-'Aqa'id* atau *Tajrid al-I'tiqad* memberikan pengaruh yang besar pada perkembangan *kalam* berikutnya, baik di kalangan Syi'ah maupun Sunni, dan membawanya lebih dekat kepada filsafat, di mana *kalam* hampir kehilangan bentuk polemiknya. Setelah Al-Tusi, para filsuf Syi'ah membawa persoalan-persoalan penting *kalam* ke dalam filsafat. *Tajrid* adalah sebuah karya ringkas, tetapi lengkap, di mana persoalan-persoalan utama dari filsafat dan *kalam* dikemukakan secara mengagumkan. Lihat A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 29; Di dalam karya tersebut dikemukakan prinsip-prinsip *kalam* Syi'ah yang terbagi ke dalam enam bagian. Bagian pertama menetapkan prinsip-prinsip umum yang mengatur *kalam* Syi'ah, bagian kedua tentang substansi-substansi (*Jawahir*) dan aksiden-aksiden (*'arad*), bagian ketiga sampai keenam masing-masing berkenaan dengan Tuhan dan sifat-sifat-Nya, kenabian, *imamah*, dan eskatologi. Mengenai gambaran ringkas tentang isi buku yang menjadi sumber bagi para cendekiawan filsafat dan *kalam* tersebut, lihat Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, hlm. 407-409.

⁸⁹ Allamah al-Hilli adalah salah seorang intelektual Syi'ah Imamiyah yang terkemuka. Kemasyhurannya terutama karena kontribusinya dalam bidang hukum Islam, *Ushul al-fiqh*, dan tentu saja *kalam* dan filsafat. Setelah menyelesaikan pendidikan awalnya di al-Hillah, dia kemudian mempelajari filsafat, *kalam*, dan logika di bawah bimbingan Al-Tusi. Kemungkinan besar, dia juga mengenal karya-karya Ibn 'Arabi dan Suhrawardi. Lihat John Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan", dalam Seyyed Hossein Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 588-560.

⁹⁰ Komentar terhadap *Tajrid*, baik dari kalangan Syi'ah maupun Sunni, yang berjumlah lebih dari seratus, bahkan ada yang menyatakan lebih dari dua ratus, menunjukkan arti penting yang luar biasa. Di antara ratusan komentar tersebut, ada tiga yang terpenting, yaitu yang ditulis oleh Al-Hilli dengan judul *Kasyf al-Murad fi Syarh Tajrid al-I'tiqad*, dan ini merupakan yang paling terkemuka dan berpengaruh, kemudian yang ditulis oleh 'Ala' al-Din al-Qusyji (w.879/1474), dan *masyariq al-Iffham fi Syarh Tajrid al-Kalam*, oleh 'Abd al-Razzaq al-Lahiji (w.1072/1661). Lihat A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, *al-Tawhid*, hlm. 29; Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, hlm. 408; Hamid Dabashi, "Khwajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher/Vizier and Intellectual Climate of his Times", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*,



yang sebagian besar masih belum tersentuh, membentuk garis batas antara *kalam* dan filsafat, serta mengandung sejarah penting pemikiran Islam selama empat abad.

Pada periode yang demikian produktif itu, keempat aliran pemikiran Islam, sebagaimana telah dikemukakan terdahulu, memasuki alam pemikiran Syi'ah. Fenomena ini penting artinya dalam mempersiapkan dasar bagi kebangkitan kembali Dinasti Syafawi dengan warna Syi'ahnya yang khas. Selama periode ini, ketika Isma'ilisme mengalami kemunduran sebagai akibat kejatuhan Alamut, Syi'ah Imamiyah menghasilkan karya-karya filosofisnya yang fundamental.

Figur terkemuka pada periode ini adalah Sayyid Haidar al-Amuli (719-787 H/1319-1385 M) yang berusaha mengharmoniskan Sufisme dan Syi'isme serta menunjukkan kesatuan esensial antara keduanya dan menegaskan bahwa Sufisme adalah identik. Menurutnya, seorang beriman yang sejati adalah yang telah melampaui berbagai ujian (*mu'min mumtahan*), yang memadukan *syari'ah*, *tariqah*, dan *haqiqah*, atau antara praktik, disiplin, serta penghayatan mistik, di bawah bimbingan dan tuntunan dari dua belas Imam. Oleh karena itu menurutnya, Islam yang sejati bukanlah Syi'isme yang hanya menekankan aspek legalitas, dan bukan pula sufisme yang menolak asal-Ushul Syi'ahnya, melainkan Islam esoteris yang diperoleh melalui para Imam. Tema inilah yang mendasari karya agungnya, *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar*.⁹¹

hlm. 556-557.

⁹¹ Karya yang merupakan salah satu sumber terpenting tentang doktrin-doktrin gnostik di kalangan Syi'ah dan juga merupakan suatu dokumen penting tentang tradisi intelektual yang mendahului Mulla Shadra ini telah disunting oleh Henri Corbin dan Osman Yahya disertai pendahuluan yang penting berkenaan dengan pengarang dan pengaruhnya. Lihat Sayyid Haidar Amuli, *La Philosophic Shi'ite* (Teheran-Paris, 1969).



Dia juga merupakan salah seorang komentator *Fusus al-Hikam* dan memainkan peranan penting dalam proses penyerapan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi ke dalam perspektif intelektual Syi'isme.⁹²

Meskipun barangkali merupakan tokoh terpenting, Haidar Amuli bukan merupakan satu-satunya figur dalam proses ini. Ada juga tokoh-tokoh *kalam* Syi'ah lainnya yang memiliki kecenderungan terhadap Sufisme, atau beralih ke Filsafat *Isyraqi* dan *Masysya'i*, dan sebagian lain berusaha mengharmoniskan seluruhnya. Sa'in al-Din Ibn Turkah al-Isfahani yang lebih dikenal sebagai Ibn Turkah (w. 833 H/ 1432 M)⁹³ adalah orang pertama yang menyintesis ajaran-ajaran Ibn Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi ke dalam perspektif esoteris Syi'ah, seperti terlihat dalam karyanya yang berjudul *Tamhid al-Qawa'id*.⁹⁴ Dengan demikian,

⁹² Tulisan-tulisan Al-Amuli sangat dipengaruhi oleh Ibn 'Arabi. Sementara itu, pengaruhnya terhadap perkembangan filsafat di lingkungan Persia terlihat pada upayanya menyejajarkan antara Syi'isme dan Sufisme, yang diteruskan oleh para cendekiawan Syi'ah Imamiyah hingga kini. Di dalam berbagai tulisannya tidak ditemukan bukti bahwa dia mendirikan suatu tarekat atau menjadi pengikut salah satu kelompok tarekat tertentu, kecuali memberikan contoh mengenai Syi'ah spiritual yang menganggap para Imam sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan bimbingan dalam rangka memahami hakekat *wujud*, yaitu Tuhan. Untuk mencapai pengetahuan dan pemahaman ini harus dipadukan antara penalaran dan analisis dengan penghayatan yang diperoleh melalui disiplin spiritual dan iluminasi mistis. Ringkasnya, Al-Amuli menekankan keseimbangan antara penalaran dan ketersingkapan, antara akal rasional dan kalbu. Lihat John Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman teds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 590-591.

⁹³ Tentang kehidupan dan karya-karya Ibn Turkah, lihat Sayyid 'Ali Musawi Bihbahani, "Ahwal wa asar-i Sa'in al-Din Turkah-yi Isfahani", dalam M. Mohaghegh and Landolt, *Collected Papers in Islamic Philosophy and mysticism* (Teheran, 1971), bagian bahasa Persia, hlm. 97-132.

⁹⁴ Lihat Sa'in al-Din Turkah, *Tamhid al-Qawa'id*, ed. Sayyid Jalal al-Din Asyiyani (Teheran, 1976). Lihat juga pendahuluan dari Seyyed Hossein Nasr terhadap teks tersebut. Karya Ibn Turkah yang paling berpengaruh merupakan komentar terhadap *Qawa'id al-Tauhid* Abu Hamid Muhammad



dalam hal tertentu, figur ini telah mendahului prestasi yang dicapai oleh Mulla Shadra.

Figur kedua dalam kelompok ini adalah Ibn Abi Jumhur al-Ahsa'i (837-904 H/1434-1499 M)⁹⁵ yang dalam *Kitab al-Mujli*⁹⁶ memperlihatkan interpretasi Syi'ah terhadap Sufisme Ibn 'Arabi, seperti halnya karya Ibn Turkah di dalam *Kitab Maslik al-Afham fi 'Ilm al-Kalam Al-Ahsa'i* yang menggabungkan antara *kalam*, *masysya'i*, *isyraqi* dan Sufisme Ibn 'Arabi, dan dituangkan di dalam bentuk yang diwarnai oleh imamologi Syi'ah. Tidak jelas sampai sejauh mana karya ini memengaruhi para filsuf Safawi, tetapi ia menandai tonggak pementasan penting lainnya yang mengarah pada terintegrasinya berbagai disiplin pemikiran yang mencapai puncaknya pada karya-karya Mulla Shadra.⁹⁷

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, bisa dilihat dengan jelas bahwa sepanjang periode yang merentang dari invasi Mongol sampai terbentuknya pemerintahan Safawi telah terjadi perkembangan yang menarik dari aliran-aliran intelektual Islam di satu pihak dan adanya usaha untuk mengharmoniskan aliran-

al-Isfahani, salah seorang filsuf Peripatetik yang kemudian menjadi seorang Sufi. Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 591.

⁹⁵ Dilahirkan di Al-Ahsa (sekarang ini merupakan bagian dari Saudi Arabia belahan Timur, berhadapan dengan Bahrain), dia memulai pendidikannya di bawah bimbingan ayahnya, sebelum kemudian pergi ke Najaf. Pengembaraannya mengantarkannya sampai ke Syria, Mekkah (untuk melaksanakan ibadah Haji), Bagdad, Masyhad, dan Astrabad. Sebagian besar tulisannya berkenaan dengan ilmu-ilmu keagamaan dalam arti sempit, mencakup *Ushul al-fiqh*, *syari'ah*, *hadis*, dan *kalam* (terutama tentang *Imamah*). Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 592.

⁹⁶ Dikenal juga sebagai *Mujli Mir'at al-Nural-Munji*, lithograf (Teheran, 1907 dan 1911).

⁹⁷ Lihat John Cooper, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 592.



aliran tersebut di pihak yang lain. Melalui perkembangan dan saling memengaruhi dari masing-masing disiplin itulah dasar bagi kebangkitan kembali Dinasti Safawi dan sintesis yang diciptakan oleh Mulla Shadra tersedia.

Latar belakang yang langsung bagi Mulla Shadra terdapat pada generasi pertama para *hakim* Safawi. Dengan kemunculan Dinasti Safawi, agama resmi Persia adalah Syi'isme dan para cendekiawan Syi'ah yang berasal dari berbagai tempat termasuk Bahrain, Irak, dan Jabal' Amil di Libanon segera memperkuat pusat-pusat pendidikan dan menyebabkan berkembangnya ilmu-ilmu keagamaan. Kebangkitan kembali Syi'isme itu memungkinkan terjadinya kebangkitan kembali ilmu-ilmu intelektual karena ilmu-ilmu tersebut memang berkaitan erat dengan dimensi Syi'ah sejak abad-abad awal sejarah Islam.⁹⁸

Tentu saja, ketegangan yang terjadi antara para ulama eksoteris dan *hukama* terus berlanjut, seperti yang tercermin dalam risalah autobiografis Mulla Shadra berjudul *Se Asl*.⁹⁹ Ketegangan

⁹⁸ Tentang kaitan antara Syi'isme dan ilmu-ilmu intelektual, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: Mentor Books, 1970), bagian Pendahuluan; lihat juga penulis yang sama, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (Great Britain: Thames and Hudson, 1978), bagian pendahuluan.

⁹⁹ Risalah autobiografi yang merupakan satu-satunya tulisan Mulla Shadra dalam bahasa Persia ini berisi surat-surat yang berkenaan dengan berbagai persoalan filosofis dan metafisika. Di dalamnya, dikemukakan tentang hambatan-hambatan yang dihadapi oleh jiwa dan yang menghalanginya untuk sampai kepada kebenaran melalui penghayatan langsung. Tentu saja, risalah ini bukan ditujukan untuk kalangan awam, melainkan dialamatkan kepada mereka yang telah memiliki sejumlah pengetahuan tentang ilmu-ilmu esoterik, tetapi mengabaikan dan menolak ilmu-ilmu esoterik yang mengatasi tingkat pemahaman mereka. Kritik-kritikan pedas dari Mulla Shadra terhadap sebagian ulama eksoteris ini memang sengaja ditulis dalam bahasa Persia, daripada dalam bahasa Arab agar lebih mudah diterima di kalangan publik yang berbahasa Persia. Lihat Kata Pengantar: Seyyed Hossein Nasr terhadap Mulla Shadra, *Resale Se Asl*.



tersebut merupakan konsekuensi logis yang tidak bisa dihindari dari kehadiran suatu filsafat yang cenderung ke arah Sufisme dan bercorak esoteris. Kehidupan kembali jenis filsafat ini, sekalipun dimunculkan oleh *Syi'isme* dalam kasus-kasus tertentu, memperoleh kesulitan-kesulitan dari para ulama eksoteris. *Syi'isme* memang memiliki aspek esoterik, eksoterik, dan telah menjadi agama resmi negara, tetapi sampai batas tertentu tetap bereaksi terhadap sebagian formulasi yang begitu esoteris dari filsafat jenis ini. Sekalipun demikian, *Syi'isme* mengintegrasikan jenis filsafat ini ke dalam kurikulum madrasah dan tetap diajarkan hingga kini. Sebagian besar guru filsafat Islam adalah hasil dari madrasah-madrasah tersebut.

Pada abad ke-10 H/ke-16 M, dengan adanya atmosfir *Syi'ah* yang baru, muncul beberapa filsuf dan *hakim* terkenal yang sebagian di antaranya adalah guru-guru Mulla Shadra. Di antara figur-figur tersebut, Mir Damad (950-1041 H/1543-1631 M)¹⁰⁰ adalah yang terpenting sebagai pendiri "aliran Isfahan" di mana Mulla Shadra

(Teheran: The Faculty of Theology Teheran University, 1961), hlm. 3.

¹⁰⁰ Dalam sejarah filsafat Islam selama periode Safawi, Mir Damad, yang nama lengkapnya adalah Mir Burhan al-Din Muhammad Baqir Damad, merupakan figur yang memperoleh kecintaan yang luar biasa dan pemujaan yang tiada henti. Dia dilahirkan di Astrabad, tetapi besar di Masyhad, dari keluarga ulama yang dihormati. Pendidikan dasarnya diperoleh di Masyhad, yang merupakan pusat keagamaan *Syi'ah* Persia ketika itu, di mana dia mempelajari karya-karya Ibn Sina. Sebelum datang ke Isfahan, yang kemudian mengartikan kedudukan Masyhad sebagai pusat keagamaan, dia juga menghabiskan sebagian waktunya di Qazwin dan Kasyan. Selain memperoleh gelar kehormatan sebagai *al-mu'allimal-salis* (Guru Ketiga setelah Aristoteles dan Al-Farabi sebagai Guru Pertama dan Guru Kedua), dia juga diberi gelar kehormatan lainnya sebagai *Sayyidal-Afadil* (Guru yang paling terpelajar), dan dianggap sebagai filsuf terkemuka dan termasyhur pada masanya. Untuk informasi lebih lanjut, lihat tulisan Hamid Dabashi, "Mir Damad and the founding of the School of Isfahan", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, part I, hlm. 597-634.



dilatih. Berkat perlindungan dari otoritas kakeknya, yaitu Muhaqqiq al-Karkhi (w. 940 H/1534 M)¹⁰¹ dan kemampuannya dalam menguasai ilmu-ilmu keagamaan serta kesalehannya, ia mampu menghidupkan kembali obor filsafat tradisional di Isfahan dan sekaligus bertahan terhadap kritikan para ulama esoteris.

Ketika Mulla Shadra muda datang ke Isfahan, dia memasuki suatu iklim di mana ilmu-ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyyah*) dapat berjalan seiring dengan ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulum al-naqliyyah*) dan terdapat guru-guru yang menguasai dengan baik kedua bidang ilmu tersebut. Masa yang dilaluinya di Isfahan, kota kelahirannya di Syiraz, dan kota-kota besar lainnya di Persia memang menyediakan iklim pendidikan tradisional dalam matriks studi-studi keagamaan Syi'ah, serta *hikmat-i ilahi* bisa dipelajari dan dikuasai. Sebagian besar guru dari ilmu jenis ini terdapat di Isfahan.¹⁰²

Oleh karena itu, untuk melihat latar belakang Mulla Shadra harus dilihat terlebih dahulu perkembangan *kalam*, filsafat Islam, dan Sufisme yang berkembang sebagai disiplin-disiplin independen pada abad-abad awal dan secara bertahap saling mendekat antara satu sama lain setelah abad ke-7 H/ke-13 M, yang kemudian lebih terintegrasi ke dalam matriks *Syi'isme*. Mulla Shadra adalah pewaris dari perbendaharaan intelektual yang luas ini dan memahami dengan baik doktrin-doktrin, metode-metode, dan permasalahan-

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 603. Muhaqqiq al-Karkhi atau Muhaqqiq al-Sani adalah salah seorang ulama terkemuka pada periode Safawi dan memperoleh kekuasaan yang istimewa pada waktu itu.

¹⁰² Kaitan antara *hikmat-i ilahi* dan *Syi'isme* cukup berakar dalam dan tidak bisa diabaikan. Memang terdapat garis hubungan sebab akibat di antara keduanya. Meskipun demikian, secara umum strukturnya berkaitan erat dengan esoterisme Islam. Tanpa inspirasi dan visi spiritual yang hanya bisa muncul dari dimensi esoterik Islam, filsafat dengan warnanya yang khas tersebut tidak mungkin bisa muncul ke permukaan dan berkembang dengan baik di kalangan *Syi'ah* Persia.



permasalahannya. Dia mempelajari dengan sungguh-sungguh berbagai perspektif intelektual terdahulu, bukan sebagai sesuatu yang telah mati, melainkan sebagai sesuatu yang permanen dan tetap relevan di dalam tradisi Islam.

Setelah menyerap ajaran-ajaran tersebut secara mendalam, Mulla Shadra menciptakan suatu sintesis dan suatu dimensi intelektual yang baru, yaitu *al-hikmah al-mu-ta'aliyah*. Perlu ditegaskan di sini bahwa sintesis tersebut bukan sekadar suatu Eklektisisme, yaitu meletakkan berbagai teori dan pandangan yang berbeda-beda secara bersama-sama, melainkan suatu aliran baru yang didasarkan atas interpretasi baru terhadap kebenaran-kebenaran tradisional. Ia merupakan suatu aliran baru dan sekaligus tradisional, yang hanya bisa dihasilkan oleh seorang *mujaddid*, yang mampu merenovasi suatu doktrin karena memiliki visi yang baru tentang kebenaran-kebenaran transendental, yang dijelaskan dan diperlihatkan oleh doktrin-doktrin tradisional.

Melalui prisma intelektualnya yang cemerlang, Mulla Shadra melahirkan suatu perspektif intelektual baru yang sekaligus Islami, memenuhi tuntutan-tuntutan logika, dan persyaratan-persyaratan spiritual yang diperoleh dari keterbukaan "mata hati" (*ain al-qalba* atau *chism-i dil*). Hal ini mungkin terjadi karena di dalam dirinya terkandung suatu kombinasi yang harmonis antara keyakinan agama yang teguh, pikiran yang logis, dan kalbu yang senantiasa cenderung berkontemplasi.¹⁰³

B. Kehidupannya

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi yang bergelar "Sadr al-Din" dan lebih populer dengan sebutan Mulla Shadra atau *Sadr al-muta'ah'hin*, di kalangan

¹⁰³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 27-28.



murid-murid dan pengikutnya disebut "Akhund". Dia dilahirkan di Syiraz sekitar tahun 979-80 H/1571-72 M dalam sebuah keluarga yang cukup berpengaruh dan terkenal, yaitu keluarga Qawam. Ayahnya adalah Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi, salah seorang yang berilmu dan saleh dan dikatakan pernah menjabat sebagai Gubernur Provinsi Fars. Secara sosial-politik, ia memiliki kekuasaan yang istimewa di kota asalnya, Syiraz.¹⁰⁴

Pada sumber-sumber tradisional¹⁰⁵, tahun kelahirannya tidak ditetapkan, dan baru diketahui kemudian ketika 'Allamah Sayyid Muhammad Hussein Thabathaba'i melakukan koreksi terhadap edisi baru *al-Hikmah al-Muta'aliyah* dan mempersiapkan penerbitannya. Pada catatan pinggir yang ditulis oleh pengarangnya, ketika ia membicarakan kesatuan antara subjek yang berpikir dan objek

¹⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 31; Seyyed Hossein "Sadr al-Din Shirazi, (Mulla Shadra)", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 932-933.

¹⁰⁵ Mengenai sumber-sumber tradisional yang berkenaan dengan kehidupan Mulla Shadra, lihat antara lain Muhammad Khwansari, *Raudat al-Jannat*. (Teheran, 1306/1888), edisi lithografi, Vol.11, hlm. 331-332; Muhammad 'Ali Tabrizi, *Raihanat al-Adab*. (Teheran: Sa'di Press, 1331/1912), Vol.11, hlm. 458-461; Mirza Muhammad Tunikabuni, *Qissas al-'Ulama*. (Teheran: 'Ilmi Press, 1313/1895), hlm. 329-333. Sedangkan sumber-sumber sekunder yang lebih modern, lihat antara lain A.A. Zanjani, *al-Filsuf al-Farsi al-Kabir Sadr al-Din al-Syirazi*. (Damaskus: al-Mufid Press, 1951); J. 'Ali Yasin, *Sadr al-Din al-Syirazi Mujaddid al-Falsafat al-Islamiyyah*. (Bagdad: al-Ma'arif Press, 1375/1956); Pendahuluan dari Syaikh Muhammad Rida al-Muzaffar terhadap edisi baru *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. (Beirut: Dar Ihya' wa al-turas al-'arabi, 1981), j.1; Pendahuluan dari Muhsin Bidarfar terhadap *Tafsir al-Quran al-Karim*, ed. Muhammad Khajawi (Qum: Intisyarat Bidar, 1366), j.1; Pendahuluan dari Henri Corbin terhadap *Kitab al-Masya'ir* yang diterjemahkannya menjadi *Le Livre des Penetrations Metepfysiques* (Teheran-Paris, 1964); Henri Corbin, *En Islam Iranienne* (Paris: Gallimard, 1972), Vol. IV, hlm. 54-122; Henri Corbin, *La Philosophie Iranienne Islamique aux XVII et XVIII Siecle* (Paris: Buchet/Chastel, 1981), hlm. 49-83; Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Yadnamah Mulla Shadra*, 1380/1961; Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani, *Syarh-i Hal wa Ara'-i Falsafi-yi Mulla Shadra* (Masyhad, 1381).



pemikirannya (dalam istilah filosofisnya dikenal sebagai *ittihad al-'aqil bi al-ma 'qul*)¹⁰⁶, ditemukan kalimat, "Aku memperoleh inspirasi ini pada saat matahari terbit pada Jumat, 7 Jumadi al-Ula tahun 1037 (bertepatan dengan 14 Januari 1628), ketika usiaku telah mencapai 58 tahun."¹⁰⁷

Sejak itu, sumber-sumber lain mengonfirmasikan informasi tersebut. Namun, karena tidak mungkin diketahui apakah 58 tahun itu menunjuk genap 58 tahun atau di antara 57 dan 58 tahun, tahun kelahirannya tidak ditetapkan secara pasti selain meletakkannya di antara tahun 979 dan 980 H/ 1571 dan 1572 M.

Untuk memperoleh gambaran yang lebih sistematis, kehidupan Mulla Shadra disusun ke dalam tiga periode yang berkesinambungan dan saling melengkapi satu sama lainnya. Berikut ini adalah tiga periode kehidupan Mulla Shadra.

¹⁰⁶ Hal ini merupakan salah satu ajaran penting Mulla Shadra, dan menurutnya, dialah yang pertama kali menghidupkannya dalam sejarah pemikiran Islam. Menurut prinsip ini, seluruh pengetahuan menyatakan adanya kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahuinya. Akan tetapi pada kenyataannya, pengetahuan manusia terhadap sesuatu tidak berarti bahwa bentuk atau ide dari sesuatu tersebut hadir dalam pikirannya; keduanya saling terpisah satu sama lain, seperti halnya suatu wadah dan isi yang terdapat di dalamnya. Sebaliknya, jika pikiran menyadari, pengetahuannya terhadap sesuatu sebenarnya adalah ide tentang sesuatu tersebut dan keduanya menyatu sebagai suatu realitas. Prinsip ini mengandung muatan yang penting bagi makna pengetahuan karena menyatakan bahwa manusia adalah apa yang diketahuinya. Dengan kata lain, keberadaannya ditentukan oleh pengetahuannya. Demikian pula sebaliknya, yang dia ketahui tergantung kepada keberadaannya, tergantung kepada "siapakah" dia sesungguhnya dan "apakah" dia sesungguhnya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Studies Essays on Law and Society, the Sciences, and philosophy and Sufism*. (Beirut I-Libraire du Liban, 1967), hlm. 120; Mengenai pengakuan Mulla Shadra bahwa dialah yang pertamakali menjelaskan masalah ini dalam sejarah pemikiran Islam, Lihat *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid III, hlm. 312.

¹⁰⁷ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 31; Henry Corbin, *Le Livre de Penetrations metaphysiques*, hlm. 2.



1. Periode Pendidikan Formal di Syiraz dan Isfahan

Sebagai satu-satunya anak laki-laki dari sebuah keluarga mampu yang sudah lama merindukannya¹⁰⁸, dia tumbuh dengan memperoleh perhatian yang penuh dan pendidikan yang terbaik di kota kelahirannya. Perlu diketahui bahwa selama berabad-abad, sebelum kemunculan Dinasti Safawi, Syiraz telah menjadi pusat filsafat Islam dan disiplin-disiplin tradisional lainnya. Posisi ini terus berlanjut sampai abad ke-10 H/ke-16 M meskipun fungsinya tidak lagi sehebat sebelumnya. Dalam tradisi pendidikan ini, Mulla Shadra memperoleh pendidikan awalnya.

Sebagai seorang anak yang cerdas, dia mampu menguasai dengan cepat semua ilmu yang diajarkan kepadanya. Sejak usia dini, dia telah memperlihatkan tingkat kesalehan yang tinggi disertai intelegensi yang tajam. Berbekal pengetahuan bahasa Arab dan Persia yang kuat, Alquran dan hadis, serta disiplin-disiplin dasar keislaman lainnya, dia memiliki kesiapan untuk lebih memperluas cakrawala intelektualnya. Ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu intelektual mampu dimasuki dan dikuasainya dengan baik.

Merasa tidak puas dengan yang selama ini diperolehnya di Syiraz, setelah memperoleh pengalaman yang sangat berguna dari guru-gurunya di kota itu, dia berangkat ke Isfahan untuk

¹⁰⁸ Diberitakan bahwa karena ayahnya tidak memiliki anak laki-laki, dia berjanji pada dirinya sendiri (dalam istilah agama disebut *nazar*) untuk mengeluarkan sejumlah besar harta kekayaannya di jalan Allah, yaitu untuk kaum fakir miskin dan ahli ilmu, jika kelak dia dianugerahi seorang putra yang saleh, bertauhid, dan berguna. Ternyata Allah mengabulkan keinginannya tersebut dengan lahirnya Mulla Shadra. Lihat Sayyid Abu al-Hasan Husaini Qazwini, "The Life of Sadr al-Muta'allihin Sfiirazi and a Discussion on Motion in Category of Substance", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Yadnamah Mulla Shadra*, hlm. 7; Pendahuluan dari Muhsin Bidarfar terhadap Sadr al-Din al-Syirazi, *Tafsir Alquran al-Karim*, jilid.I, hlm. 15 ;Pendahuluan dari Syaikh Muhammad Rida al-Muzaffar terhadap Mulla Shadra, *al-Hikmah Muta'aliyah*, jilid I, hlm. I.



menyempurnakan ilmunya. Ketika itu, Isfahan telah menjadi pusat intelektual yang penting di Persia, dan mungkin di belahan Timur dunia Islam secara keseluruhan. Tidak diketahui secara pasti mengenai tahun kepindahannya ini, kecuali bersamaan dengan tahun wafat ayahnya yang juga tidak diketahui. Namun yang jelas adalah bahwa ketika itu usianya masih muda, sebagaimana layaknya usia seorang pelajar.

Isfahan memang tidak mengecewakannya karena di sana dia menemukan guru-guru terkemuka yang kelak begitu berpengaruh terhadap dirinya. Di tangan guru-gurunya tersebut, dia segera menjadi seseorang yang menguasai dengan baik ilmu-ilmu keislaman, bahkan di kemudian hari mencapai suatu tingkatan yang melampaui guru-gurunya. Dikemukakan di sini, mengetahui nama-nama guru dari seorang *hakim* adalah penting. Seseorang bisa mempelajari ide-ide tertentu dari buku-buku saja, tetapi untuk mengetahui arti *hikmat* dan apa yang dimaksudkan oleh para ahlinya melalui ungkapan-ungkapan mereka, diperlukan seorang guru yang dia sendiri mempelajarinya dari guru yang lain dan demikian seterusnya sampai pada guru yang awal. Oleh karena itu, seorang *hakim* begitu menekankan keautentikan rangkain guru-gurunya, seperti halnya seorang penilai hadis menekankan arti penting rangkaian *sanad* dari suatu hadis atau seorang guru Sufi menekankan *silsilah* atau rangkaian *tariqah*.¹⁰⁹

Selama di Isfahan, Mulla Shadra belajar di bawah bimbingan dua orang guru terkemuka, yaitu Syaikh Baha' al-Din al-'Amili (953-1031 H/1546-1622 M) dan Mir Damad (950-1041 H/1543-1631 M). Syaikh Baha' al-Din al-'Amili dikenal juga dengan sebutan Syaikh

¹⁰⁹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Sadr al-Din Shiraz (Mulla Shadra)", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 934, catatan kaki no.4.



Baha'i adalah seorang teolog, sufi, ahli hukum, ahli matematika, arsitek, filsuf, astronom, dan penyair. Kejeniusannya di dalam berbagai bidang ilmu menghasilkan berbagai tulisan tentang teologi Islam dan hukum yuridis yang hingga kini masih dipelajari, tentang matematika, gedung, taman, serta irigasi yang sampai sekarang masih digunakan, dan juga tulisan-tulisan di bidang tasawuf yang terkenal. Meskipun dia berasal dari Jabal 'Amil di Lebanon dan baru belajar bahasa Persia pada usia dua belas tahun, dia menghasilkan karya puisi dalam bahasa Persia yang mungkin terbaik pada abad ke-10 H/ke-16 M.¹¹⁰

Mulla Shadra dengan penuh semangat belajar kepada Syaikh Baha'i, tetapi hampir secara khusus dalam ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulum al-naqliyya*).¹¹¹ Karakter dan kepribadian gurunya itu begitu berpengaruh terhadap dirinya yang memadukan antara pengetahuan eksoterik, esoterik, dan menekankan supremasi intuisi intelektual terhadap pengetahuan diskursif.

Selama periode yang sama, Mulla Shadra mempelajari ilmu-

¹¹⁰ Syaikh Baha'i tidak banyak menulis tentang *Hikmah* seperti halnya Mir Damad, tetapi dia telah mencapai suatu tingkatan kesadaran spiritual yang mengatasi dan melampaui formulasi-formulasi teoretis sehingga tulisan-tulisannya bermakna spiritual. Komposisi-komposisinya dalam berbagai ilmu keagamaan dan kealaman mengandung keharuman spiritualitasnya. Tulisan-tulisannya memperlihatkan suatu keseimbangan antara yang eksoterik dan esoteris, yang metafisis dan kosmologis, sehingga menjadi contoh dari hubungan yang mungkin terjadi antara berbagai aspek dari suatu tradisi. Tentang tokoh ini, karya-karya tulisnya, dan puisi-puisinya, lihat Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", dalam M.M. Sharif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, hlm. 909-914.

¹¹¹ Di berbagai tempat dalam *Syarh al-Ushul min al-Kafi*, Mulla Shadra menyatakan kesaksiannya tentang hal ini. Secara jujur dan berterus terang, dia menyatakan bahwa dalam ilmu-ilmu keagamaan, dia mengambil dan memperoleh dukungan dari Syaikh al-Baha'i. Lihat Mulla Shadra, *Syarh al-Ushul min al-Kafi*, hlm. 12, 16, 126, 324, sebagaimana dikutip oleh Muhsin Bidarfar dalam pendahuluannya terhadap Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, jilid 1, hlm. 87-88.



ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyyah*) di bawah bimbingan salah seorang filsuf Muslim terbesar dan paling orisinal, yaitu Sayyid Muhammad Baqir Astrabadi, yang lebih dikenal sebagai Mir Damad, pendiri aliran Isfahan. Di samping sebagai seorang filsuf, dia juga teolog, mistikus, dan penyair. Jika mengajarkan doktrin-doktrin Peripatetik dari Ibn Sina, dia memberikan warna Iluminasionis dari Suhrawardi terhadap doktrin-doktrin tersebut. Puisi-puisinya indah dengan nama samaran *israq*. Di samping menguraikan filsafat logika dengan penuh semangat, dia juga menulis risalah pandangan mistik yang diperolehnya di Qum.¹¹²

Selama di Isfahan, Mulla Shadra belajar dengan penuh semangat kepada guru-guru tersebut di atas¹¹³ dan kemudian menjadi figur terkemuka di antara pelajar-pelajar lain yang sama-sama belajar di sana. Namun, perkembangan intelektual dan personalitasnya mendorongnya untuk mencari dimensi kehidupan yang lain, yaitu kehidupan asketik. Oleh karena itu, dia meninggalkan Isfahan untuk kemudian menjalani pelatihan spiritual di Kahak,

¹¹² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, hlm. 32-33. Mengenai berbagai karyanya dan pemikirannya yang membedakannya dari para ahli *hikmah* pada masanya, lihat dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hlm. 914-922; Lihat juga Henry Corbin, *La Philosophie Iranienne Islamique*, hlm. 26-37.

¹¹³ Ada sumber yang menyatakan bahwa Mulla Shadra juga belajar kepada Mir Findiriski (w.1050 H/1640-1 M), salah seorang dari tiga figur ternama di Isfahan ketika itu, selain Syaikh al-Baha'i dan Mir Damad. Namun, hubungannya dengan Mulla Shadra belum ada kepastian. Hanya penelitian lebih lanjut yang bisa memastikannya. Dalam sejarah, dia lebih dikenal sebagai seorang Sufi daripada filsuf. Namun, besar kemungkinan bahwa sebelumnya dia adalah seorang filsuf Peripatetik karena dia mengajarkan *al-Qanun al-Syifa* dari Ibn Sina di Isfahan, dan baru kemudian mengembara menjadi seorang Sufi. Tentang figur ini dan pemikiran-pemikirannya, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 922-926; Henry Corbin, *La Philosophie Iranienne Islamique*, hlm. 37-49.



sebuah desa terpencil dekat Qum.

Dengan demikian, dia mengakhiri periode pertama dari kehidupannya, yang merupakan periode pendidikan formal, untuk memulai periode kedua, yaitu periode kehidupan asketik dan penyucian diri. Baginya, pelatihan spiritual merupakan persyaratan mutlak untuk memperoleh rahasia-rahasia ketuhanan dan mencapai pengetahuan yang sebenarnya tentang ilmu ketuhanan.¹¹⁴

2. Periode Kehidupan Asketik dan Penyucian Diri di Kahak

Keputusan Mulla Shadra untuk mengundurkan diri dari pusat kosmopolitan Isfahan menuju Kahak disebabkan oleh adanya dorongan dari dalam dirinya untuk menjalani kehidupan menyendiri. Sebab di dalam kesendirianlah terpenuhi kebutuhan-kebutuhan jiwa untuk bertemu secara langsung dengan alam spiritual melalui kontemplasi. Keheningan batin merupakan syarat dari seluruh kehidupan spiritual. Di samping itu, dia juga perlu menghindari tekanan-tekanan dari luar yang dialaminya ketika itu, yaitu serangan dari para ulama eksoteris karena dia mengemukakan doktrin-doktrin gnostik dan metafisika secara terbuka.¹¹⁵

Di dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, pada bagian Pendahuluan, Mulla Shadra melukiskan keluhannya terhadap orang-orang sezamannya yang sudah kehilangan sifat-sifat terpuji, berperilaku yang tidak beradab, dan kehilangan semangat intelektual. Hal ini mendorongnya untuk mengundurkan diri dari masyarakat dalam keadaan patah hati dan putus semangat untuk melaksanakan *mujahadah* dan *riyadah*.¹¹⁶

Di samping itu, dalam *Resale Se Asl*, Mulla Shadra

¹¹⁴ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 34-35.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 35.

¹¹⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 8.



mengemukakan kekecewaannya terhadap kaum intelektual yang hanya terlihat secara lahiriah, tetapi senantiasa melakukan kejahatan dan keburukan. Demikian pula para *mutakalimun*, mereka telah keluar dari logika yang benar dan berada di luar kebenaran, sedangkan para *fuqaha'* telah kehilangan rasa penghambaan diri, menyimpang dari kepercayaan terhadap yang metafisis, bersikap *taqlid*, dan menyangkal keberadaan para *darwisy*.¹¹⁷

Mulla Shadra memulai pengunduran dirinya dengan adanya perasaan tidak puas terhadap dunia, watak duniawi yang selalu tidak pasti, dan terutama karena adanya motif-motif untuk memperoleh kemegahan duniawi yang secara umum terdapat pada para intelektual ketika itu. Di samping itu, pengunduran dirinya juga didorong oleh motivasi perasaan bersalah karena dia begitu bergantung kepada kemampuan intelektualnya. Ia tidak menghambakan diri kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan dengan jiwa yang suci dan ikhlas.¹¹⁸

Oleh karena itu, dia memutuskan untuk menjalani kehidupan yang baru dengan memasrahkan jiwa raga sepenuhnya kepada Tuhan, melaksanakan ibadah dengan sungguh-sungguh seraya melakukan kontemplasi secara mendalam. Dia merenungkan problem-problem fundamental tentang Tuhan, wujud, dan alam semesta secara intuitif daripada menggunakan penalaran logika yang terkadang mengarah kepada kepalsuan.¹¹⁹ Hasilnya adalah

¹¹⁷ Lihat Mulla Shadra, *Resale Se Asl*, hlm. 5-6. Namun, menyimpulkan bahwa pengunduran dirinya ke Kahak hanya karena alasan-alasan yang bersifat negatif adalah suatu kesimpulan yang keliru karena dalam dirinya sendiri memang timbul dorongan untuk menyucikan diri sebagai dasar untuk memperoleh kesempurnaan dalam pencapaian *hikmah* yang menjadi landasan berpijak dari seluruh ajarannya. Lihat Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 36.

¹¹⁸ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 6, 11-12.

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 8-9.



pencerahan pikiran. Dia tidak saja menemukan kembali segala sesuatu yang telah dipelajarinya secara baru, langsung, dan intuitif, tetapi juga menemukan kebenaran-kebenaran baru yang belum pernah dimimpikan sebelumnya.¹²⁰

Pengalaman tersebut menanamkan suatu kehidupan yang sama sekali baru ke dalam dirinya. Jika pada mulanya dia menjalani pengasingan diri dengan penuh rasa ketidakpuasan dan patah hati, sekarang dia telah mencapai keteguhan hati dan semangat yang baru. Semangat itulah yang menariknya keluar dari pengasingan diri dan mendorongnya untuk menulis karya besarnya yang berjudul *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*.¹²¹

Pengalaman yang diceritakan oleh Mulla Shadra tersebut memerlukan interpretasi secara tepat mengenai yang sesungguhnya terjadi pada pengunduran dirinya dan perubahan yang dialaminya. Seperti yang telah diuraikan, ia sudah terlatih sebagai seorang filsuf (tanpa mengabaikan bahwa ia juga mempelajari ilmu-ilmu keagamaan) jauh sebelum ia mengundurkan diri. Pengunduran diri tersebut sebagian disebabkan oleh rasa ketersiksaan dan sebagian besar karena di dalam dirinya sendiri telah timbul rasa ketidakpuasan terhadap kebenaran-kebenaran filosofis yang bersumber dari metode rasional yang bersifat dangkal dan tidak bisa mencapai kebenaran yang hakiki.

Oleh karena itu, dia ingin mencari suatu metode yang dapat meyakinkan dirinya dan mengubah proposisi-proposisi yang semata-mata rasional menjadi kebenaran-kebenaran yang hidup. Situasi seperti itu sejalan dengan pengalaman pribadi Al-

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 8.

¹²¹ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*. (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 3.



Ghazali¹²², kecuali bahwa yang ingin diubah Al-Ghazali adalah proposisi-proposisi *kalam* Sunni, sedangkan pada Mulla Shadra adalah proposisi-proposisi filosofis yang rasional, baik pada kasus yang pertama maupun yang kedua. Sufisme bukan merupakan sumber dari semacam pengetahuan yang baru, melainkan suatu pengalaman atau keyakinan intuitif. Kandungan kognitif dari filsafat dan sufisme adalah identik, tetapi kualitasnya berbeda.

Bagi Mulla Shadra, kebenaran mistik pada dasarnya adalah kebenaran intelektual dan pengalaman mistik adalah suatu pengalaman kognitif. Namun, kebenaran intelektual dan kandungan kognitif ini harus dihidupkan terus agar disadari sepenuhnya. Jadi menurutnya, kandungan pengalamannya dan kandungan pemikirannya adalah sama dan bersifat kognitif. Pengalaman atau intuisi diperlukan bukan untuk menghasilkan kandungan pemikiran yang baru, melainkan untuk memberikan suatu kualitas pengalaman personal terhadap kandungan pemikiran. Hal ini berbeda dari kaum Sufi yang mengabaikan kandungan intelektual pada pengalaman mereka. Hal-hal yang dikatakan sering kali tidak bisa dijelaskan. Di sinilah dia berbeda dari Al-Ghazali.¹²³

Perlu dikemukakan sedikit di sini mengenai pemilihan Desa Kahak sebagai tempat pengasingan diri Mulla Shadra yang sebenarnya bukan merupakan pilihan secara tiba-tiba begitu saja. Kahak adalah suatu desa kecil di dekat Qum, di luar jalan raya antara Qum dan Isfahan. Desa ini bagaikan sebuah permata di dalam lembah dan dikelilingi oleh perbukitan dengan gunung-gunung yang menjulang ke cakrawala. Kahak termasuk tempat

¹²² Mengenai pengalaman pribadi Al-Ghazali dalam mencari kebenaran yang meyakinkan, lihat karya autobiografinya, *al-Munqiz min al-Dalal*. (Beirut: Dar al-ihya' wa al-turas al-'arabi, 1959).

¹²³ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 3-4.



yang disucikan, tempat dibangunnya Kota Qum, sebuah kota yang hingga kini masih merupakan tempat suci di Persia.

Dewasa ini, di Kahak berdiri sebuah masjid persegi lima yang begitu indah, sebuah masjid yang luar biasa untuk ukuran sebuah desa kecil. Ada kemungkinan bahwa Mulla Shadra menetap di dekat masjid ini atau masjid ini dibangun untuk memperingati dirinya. Di bawah salah satu perbukitannya juga terdapat kuburan seorang suci dari periode yang sama dengannya yang mungkin salah seorang guru spiritualnya yang menarik hatinya untuk menetap di daerah oasis yang terpencil itu. Meskipun Thabathaba'i meyakini bahwa Mulla Shadra memasuki dunia Sufisme di bawah bimbingan Syaikh Baha' al-Din al-'Amili, tetapi belum bisa dipastikan kepada siapakah afiliasi spiritualnya yang sesungguhnya?¹²⁴

Di dalam dunia Sufisme, bimbingan spiritual pada umumnya hanya diperoleh melalui tarekat-tarekat Sufi dan inisiasi hanya dimungkinkan melalui rangkaian silsilah yang teratur, yang menghubungkan tarekat-tarekat tersebut kepada asal-Ushul tradisi.¹²⁵ Di samping itu, ada juga contoh yang jarang terjadi, yaitu ketika orang-orang tertentu dituntun oleh "hierarki gaib" dan yang disebut *afrad*.¹²⁶

¹²⁴ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 36.

¹²⁵ Pembahasan paling lengkap tentang masalah ini, lihat tulisan J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*. (London: Oxford University Press, 1971).

¹²⁶ Menurut konsepsi yang sudah lama dipercayai di kalangan tarekat sufi, orang-orang suci (para *wali* atau *auliya*) memiliki suatu bentuk struktur yang bersifat hierarkis yang dipimpin oleh seorang *qutb* atau *gaus*. Mereka memiliki kekuasaan tertentu dan merupakan petugas-petugas dari istana ketuhanan. *Afrad* (pasukan), istilah lainnya dan lebih umum adalah *akhyar*, merupakan tingkatan terendah dalam struktur hierarkis tersebut. Dipercayai bahwa jumlahnya adalah sama dengan jumlah pasukan yang ikut di dalam Perang Badar, yaitu tiga ratus. Dari bawah ke atas, susunannya adalah sebagai berikut: tiga ratus *akhyar*, empat puluh *abdal*,

Sementara itu, dalam *syi'isme* ada pula kemungkinan memperoleh inisiasi dari imam tersembunyi, yang oleh orang-orang *Syi'ah* dipandang sebagai kutub spiritual alam semesta yang selalu hadir atau yang disebut *Khadir* (*Khidr* dalam bahasa Persia). Para *hakim Syi'ah* tertentu, seperti Mir Damad, tidak memiliki guru dalam bentuk manusia biasa dan harus dipandang termasuk ke dalam kategori kedua dan ketiga dari yang telah dikemukakan di atas. Figur lainnya, seperti Sayyid Haidar al-Amuli jelas memiliki seorang guru Sufi. Dalam kasus Mulla Shadra, sulit diputuskan apakah dia menerima inisiasi dari guru Sufi yang biasa atautkah diilhami oleh hierarki spiritual yang gaib?

Bagaimanapun juga, selama periode menetap di Kahak itulah dia memperoleh visi spiritual melalui disiplin spiritual yang berupa *zikr* dan *fikr*. Selama periode ini, yang oleh sebagian sumber dinyatakan selama 15 tahun, ada yang menyatakan selama 11 tahun, dan sebagian lain menyatakan 7 tahun, dia mengabdikan dirinya kepada kehidupan meditasi dan praktik-praktik spiritual. Hasilnya adalah bahwa dia muncul sebagai seorang *hakim* yang telah tercerahkan, yang mengalihkan persoalan-persoalan metafisika dari pemahaman yang bersifat intelektual menjadi visi secara langsung.¹²⁷

Bahasa yang digunakan untuk menggambarkan kehidupan kontemplatif Mulla Shadra menunjukkan sikap iluminasionisnya terhadap filsafat secara umum dan posisi seorang Iluminasionis terhadap keutamaan bentuk pengetahuan intuitif secara khusus. Berabad-abad sebelumnya, Suhrawardi telah membuktikan keabsahan pandangan langsung dan iluminasi (*musyahadah wa isyraq*) dalam konstruksi filsafat yang digunakan sebagai sarana

tujuh *abbrar*, empat *autad*, tiga *nuuqaba'*, dan seorang *qutb* atau *gaus*. Lihat J. Spenser Trimingham, *The Sufi Order*, hlm. 164-165.

¹²⁷ Lihat Sayyid Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 36-31.



untuk menemukan kebenaran-kebenaran abadi. Pengembaraan batin, tetapi bisa diobjektifkan ini, dipandang sebagai metode tertinggi untuk memperoleh prinsip-prinsip filsafat yang logis. Mulla Shadra mengambil prinsip ini dengan sungguh-sungguh. Seluruh penulis biografinya menyebutkan tentang praktik-praktik kehidupan asketisnya (*riyadah*) dan pengalaman-pengalaman langsungnya yang bersifat visioner (*musyahadah, mukasyafah*). Tulisan-tulisannya sendiri memperlihatkan bahwa esensi dari suatu argumen filosofis lebih dahulu terbuka pada dirinya dalam suatu pengalaman visioner yang kemudian dianalisisnya secara diskursif.¹²⁸

3. Periode Menulis dan Mendidik Murid-Murid di Syiraz

Karena kehadiran seorang tokoh besar spiritual tidak bisa terus disampingkan dalam jangka waktu yang lama, Mulla Shadra akhirnya terdorong oleh desakan sosial untuk kembali ke kehidupan publik. Syah Abbas II (1642-722 M) memintanya agar kembali mengajar dan Allahwirdi Khan, Gubernur Syiraz ketika itu, membangun sebuah lembaga pendidikan di Syiraz yang dilengkapi dengan sebuah masjid besar dan mengundangnya untuk mengajar di sana.

Menuruti kehendak Syah Abbas, Mulla Shadra kembali ke kota asalnya untuk memulai fase terakhir kehidupannya. Selama periode ini, dia menulis sebagian besar karyanya dan mendidik murid-muridnya. Kepribadian dan ilmunya yang sedemikian rupa telah menarik perhatian banyak murid, baik yang datang dari dekat maupun yang jauh, dan kembali menjadikan Syiraz sebagai pusat

¹²⁸ Lihat Hossein Ziai, "Mulla Shadra: his life and works", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 637-638.



pengajaran yang penting.¹²⁹

Popularitasnya yang menguasai dengan baik kedua cabang keilmuan, yaitu yang bersifat keagamaan dan intelektual, segera meluas ke ibu kota Safawi, Isfahan. Banyak posisi resmi ditawarkan kepadanya, tetapi ditolakinya. Sikapnya untuk tidak memedulikan imbalan-imbalan materiel dan penolakannya untuk tidak melayani kebangsawanan dalam bentuk apa pun dibuktikan melalui karya-karyanya. Tidak satu pun karya-karyanya mengandung dedikasi terhadap seorang pangeran atau penguasa, meskipun persembahan semacam itu merupakan praktik yang umum pada masa itu.

Kemasyhurannya telah menimbulkan kecemburuan di kalangan masyarakat ilmiah dan banyak melontarkan hujatan-hujatan tanpa bukti terhadap dirinya. Hal tersebut merupakan salah satu faktor penolakannya terhadap kegemerlapan hidup di Isfahan. Dia menyetujui untuk mengajar di sekolah yang dibangun oleh Allahwirdi Khan di Syiraz karena institusi baru tersebut jauh dari suasana politik ibukota sehingga memberikan kesempatan yang lebih banyak baginya untuk mengajar dan bermeditasi.¹³⁰

Sekolah Khan menjadi begitu terkenal sehingga para wisatawan asing pun tertarik melihatnya. Thomas Herbert, seorang wisatawan pada abad ke-11 H/ke-17 M yang mengunjungi Syiraz pada masa Mulla Shadra masih hidup, menuliskan, "Sesungguhnya di Syiraz terdapat sebuah lembaga pendidikan di mana diajarkan Filsafat, Astrologi, Fisika, Kimia, dan Matematika sehingga lembaga ini terkenal di seluruh Persia."¹³¹

¹²⁹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 37.

¹³⁰ Lihat Hossein Ziai, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 637.

¹³¹ Sebagaimana dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 37: "And indeed Shiraz has a college wherein is read Philosophy, Astrology, Physics, Chemistry and the Mathematics; so as it is the more



Sampai dewasa ini, ruang Mulla Shadra memberikan ceramahnya tentang *hikmat* masih tetap terpelihara. Meskipun beberapa bagian telah mengalami kerusakan, sekolah Khan ini tetap merupakan salah satu bangunan terindah dan (mungkin) secara arsitektur merupakan bangunan terpenting di Syiraz yang berasal dari Dinasti Safawi. Sekarang, sekolah tersebut telah dialihkan menjadi *The Imperial Iranian Academy of Philosophy* dan mengalami perbaikan-perbaikan penting sehingga kembali menjadi pusat kegiatan pendidikan filsafat tradisional.¹³²

Dalam karirnya sebagai guru, Mulla Shadra telah berhasil melahirkan sejumlah murid terkemuka yang memiliki peranan penting di dalam aktivitas filosofis di Persia pada periode berikutnya. Ada dua murid paling terkemuka yang patut disebutkan karena karya mereka masih tetap dikaji hingga kini, yaitu Abd al-Razzaq Lahiji (w. 1072 H/1661 M)¹³³ dan Muhsin Faid Kasyani (w. 1091 H/1680 M)¹³⁴. Lahiji lebih lebih populer di Persia karena meringkaskan ke

famoused through Persia".

¹³² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 37-38.

¹³³ Lahiji mereformulasikan suatu pandangan yang berasal dari Al-Ghazali bahwa pandangan-pandangan mistik merupakan ujian tertinggi bagi kesimpulan-kesimpulan rasional sebelumnya. Di dalam karyanya yang terkenal, *Gauhar-i Murad*, dia membandingkan dan membedakan antara metode filsuf dan metode mistikus, dan menyimpulkan bahwa jika yang pertama menegaskan keberadaan seluruh yang ada terdahulu untuk mencapai sebab terakhir, yang kedua meniadakan seluruh tingkatan eksistensi terdahulu sampai dia mencapai suatu *fana'* di dalam *Wujud*. Dalam orientasi filosofisnya, dia lebih berhati-hati daripada Mulla Shadra ketika berbicara tentang konsepsi-konsepsi mistik secara terbuka. Lihat Hamid Dabashi, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 629-630.

¹³⁴ Kasyani juga memperlihatkan suatu upaya untuk menyintesis persepsi-persepsi mistik dengan prinsip-prinsip agama dan membawa keduanya ke dalam pembicaraan filosofis. Di dalam karyanya yang berjudul *al-Muhakimah baina al-Mutasawwifah wa Gairahim*, dia mencoba untuk membedakan antara Sufisme populer dan perbincangan gnostik, yang



dalam bahasa Persia kecenderungan-kecenderungan Peripatetik gurunya. Kasyani lebih menekankan pada kedua segi pemikiran gurunya, yaitu sisi gnostik (*'irfani*) dan interpretasi Syi'ah terhadap Alquran tentang yang gaib sebagai sumber inspirasi. Keduanya juga mengawini putri-putri Mulla Shadra yang memperlihatkan hubungan yang demikian intim antara guru dan murid di kalangan Syi'ah yang hingga kini masih tetap berlangsung.¹³⁵

Selama jangka waktu sampai 30 tahun, yang diisi dengan mengajar dan menulis, Mulla Shadra melaksanakan ibadah Haji ke Mekah sebanyak tujuh kali dengan berjalan kaki. Intensitas kesalahannya tidak saja terus meningkat, tetapi juga menjadi semakin tercerahkan melalui visi spiritual yang dihasilkan oleh praktik-praktik spiritual selama bertahun-tahun. Sekembalinya dari perjalanan ke Mekah untuk yang ketujuh kalinya, dia menderita sakit di Basrah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H/1640 M.¹³⁶

Dengan demikian, kehidupan Mulla Shadra merupakan aplikasi dari doktrin-doktrin metafisikanya, atau sebaliknya, pandangan-pandangan metafisikanya adalah hasil dari kehidupannya yang demikian itu. Kehidupannya yang telah terbina dari dua periode terdahulu membuah hasil pada periode ketiga, yang merupakan kombinasi dari disiplin intelektual yang kuat pada periode pertama dan pandangan mistik pada periode kedua.

diperlukan di dalam pencarian filosofis. Secara khusus, dia mengecam para filsuf rasional yang mengabaikan kitab suci dan mengambil buku-buku Yunani dalam mencari kebenaran. Karyanya yang berjudul *Ushul al-Ma'arif* dipandang sebagai salah satu teks yang penting dalam tradisi aliran pemikiran Mulla Shadra. Lihat Hamid Dabashi, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 630.

¹³⁵ Lihat Hossein Ziai, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 638.

¹³⁶ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 38.



Hampir seluruh karyanya didasarkan atas kedua fondasi tersebut.

C. Karya-Karyanya

Seluruh tulisan Mulla Shadra mempunyai nilai yang tinggi, baik secara intelektual maupun kesusasteraan. Seluruhnya ditulis dalam bahasa Arab dengan jelas dan lancar, kecuali *Resale Se Asl* yang ditulis dalam bahasa Persia. Di sepanjang sejarah tradisi filsafat Islam, tulisan-tulisannya dapat dipandang, termasuk di antara contoh-contoh terbaik literatur filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab. Sebagian orang membagi karya-karyanya ke dalam dua kelompok, yaitu yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keagamaan (*naqli*) dan ilmu-ilmu intelektual (*'aqli*). Namun, karena Mulla Shadra memandang bahwa kedua tipe ilmu tersebut berkaitan erat satu sama lain dan berasal dari sumber pengetahuan yang sama, yaitu intelek ketuhanan, dia selalu mengaitkan persoalan keagamaan ke dalam karya filosofisnya dan begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu, sebenarnya pembagian di atas tidak bisa dipertahankan, meskipun bukan tanpa makna sama sekali.¹³⁷

Karya-karya Mulla Shadra berkisar dari yang bersifat monumental sampai pada risalah-risalah kecil yang terdiri atas beberapa halaman saja. Karya-karya tersebut belum bisa diklasifikasikan secara kronologis karena beberapa di antaranya tidak diketahui waktu penulisannya, meskipun sebagian telah ditulis selama periode kedua kehidupannya. Barangkali kesulitan utama penetapan waktu tersebut terletak pada watak dari karya-karyanya karena dia selalu menambahkan atau memberikan perubahan-perubahan tertentu pada setiap karyanya sehingga tampak seolah-olah ditulis secara simultan. Namun, mayoritas atau seluruhnya mengikuti metode

¹³⁷ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 39.

khusus yang sama, yaitu harmonisasi antara agama dan ilmu, serta kesatuan antara intuisi dan penalaran.

Karena kepentingannya yang begitu besar, hampir seluruh karyanya yang berjumlah sekitar 50-an telah dicetak dalam edisi-edisi litografi di Iran sekitar lebih dari seabad yang lalu. Selama beberapa dekade terakhir, ketika minat terhadapnya mulai bermunculan, sebagian karyanya telah diterbitkan dalam edisi-edisi baru, tetapi sebagian lainnya masih disunting secara kritis untuk menjadikan kandungannya lebih mudah dipahami. Penelitian bibliografis dari para penulis terdahulu, seperti 'Allamah Thabathaba'i, Syaikh Muhammad Reza al-Muzaffar, M.T. Danechepazhuh, Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani, Henry Corbin, Muhsin Bidarfar, dan Seyyed Hossein Nasr, telah menjadikan daftar karya Mulla Shadra bisa diketahui secara luas. Meskipun demikian, masih diperlukan penelitian lebih lanjut terhadap karya-karya yang masih diragukan, yang kemungkinan masih tersebar di berbagai perpustakaan maupun tokoh-tokoh tertentu di Persia dan India.

Berdasarkan sumber-sumber yang ada¹³⁸, karya-karya Mulla Shadra bisa diperinci sebagai berikut:

1. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al- 'Aqliyyah al-Arba'ah*

Karya ini merupakan karya terpenting dan terbesar dari Mulla Shadra, induk dari seluruh karyanya yang lain, dan bisa dikatakan sebagai puncak dari seluruh karya filosofis yang pernah ada. Karya ini ditulis selama periode ketiga kehidupannya atau

¹³⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 40-50; Pendahuluan Syaikh Muhammad Reza al-Muzaffar terhadap Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 16-22; Pendahuluan Muhsin Bidarfar terhadap Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, jilid I, hlm. 90-110; Pendahuluan Henry Corbin terhadap Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir (Le Livre des Penetrations Metaphysiques)*, hlm. 27-41.



sepanjang usia kepengarangannya. Edisi litografinya diterbitkan pertama kali di Teheran pada 1282 H dalam empat jilid besar, mencapai 926 halaman dalam ukuran folio, disertai catatan pinggir oleh Haji Mulla Hadi Sabzawari. Edisi barunya disunting oleh 'Allamah Thabathaba'i, diterbitkan di Teheran pada 1378 H/1958 M, terdiri atas 9 jilid, disertai komentar dari Thabathaba'i serta para *hakim* Persia lainnya. Juga diterbitkan di Beirut oleh Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, cetakan ketiga, tahun 1981.

Sesuai dengan judulnya, di dalam karya ini Mulla Shadra membahas secara terperinci mengenai empat perjalanan intelektual: perjalanan pertama membahas persoalan metafisika dan ontologi; perjalanan kedua mengenai filsafat kealaman; perjalanan ketiga tentang ilmu ketuhanan atau *al-ma'rifah al-rububiyah*, yaitu yang berkaitan dengan ilmu tentang hakikat, nama-nama, dan sifat-sifat Tuhan; dan perjalanan keempat berkenaan dengan psikologi serta eskatologi.

Sebagai karya yang paling monumental, di dalamnya tercakup hampir seluruh persoalan yang pernah dibahas oleh aliran-aliran pemikiran keislaman terdahulu, baik *kalam*, filsafat, maupun tasawuf. Dengan demikian, boleh dikatakan bahwa kedudukannya adalah sebagai mahkota dari hampir seribu tahun kehidupan intelektual Islam; bagi Persia dan India merupakan puncak pencapaian spiritual mereka. Oleh karena itu, ia merupakan suatu samudra dari doktrin-doktrin metafisika Islam dan khazanah sejarah intelektual Islam sampai batas tertentu, serta khazanah sejarah intelektual Yunani.

2. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*

Salah satu di antara karya penting Mulla Shadra yang



berkenaan dengan metafisika, kosmogoni, dan eskatologi. Terdiri atas 370 halaman dalam ukuran sedang. Dicitak di Teheran pada 1314 H disertai komentar dari Sabzawari dan diterbitkan kembali setelah direvisi secara kritis oleh S. J. Asyiyani yang didasarkan pada manuskrip dari 'Abd al-Razzaq Lahiji, murid dan menantu Mulla Shadra, di Teheran pada 1396 H, disertai prolegomena, catatan-catatan dari S. J. Asyiyani dan pengantar dalam bahasa Inggris dan Persia dari Seyyed Hossein Nasr.

3. *Al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah*

Karya ini merupakan salah satu *masterpiece* (karya besar) yang paling terkenal dari Mulla Shadra, bisa dinilai sebagai ringkasan dari *al-Hikmah al-Muta'aliyah* karena mengandung seluruh aspek penting dari doktrin-doktrinnya. Di dalam buku ini dibahas berbagai doktrin gnostik dan filosofis, tetapi tanpa merujuk kepada pandangan-pandangan para pendahulunya. Corak dan warna *'irfani* lebih jelas terlihat dalam buku ini dibandingkan dengan karya-karya yang lain, seperti tampak pada judul dan bab-babnya.

Edisi litografi diterbitkan di Teheran pada 1286 H, terdiri atas 268 halaman dengan format sedang, disertai komentar dari Sabzawari. Komentar yang monumental ini yang merupakan sebuah *masterpiece* tersendiri, diterbitkan bersama-sama dengan teks *al-Syawahid* dalam edisi kritis oleh S. J. Asyiyani. Edisi baru ini mencakup pendahuluan yang panjang dari editor dan pengantar dalam bahasa Inggris dari Seyyed Hossein Nasr, diterbitkan di Mashad pada 1386 H/1967 M.

4. *Mafatih al-Gaib*

Salah satu karya terbaik Mulla Shadra yang ditulis pada



periode akhir kehidupannya dan termasuk di antara sumber terpenting pemikirannya. Di dalamnya terkandung doktrin-doktrin tentang metafisika, kosmologi, dan eskatologi, serta banyak berisi rujukan terhadap Alquran dan hadis. Karya ini ditulis sebagai pendahuluan terhadap karyanya yang lain dalam bidang tafsir.

Edisi litografinya dicetak di Teheran, tanpa keterangan tahun, sejumlah 173 halaman dalam ukuran folio. Dicetak bersama dengan karyanya yang lain, *Syarh al-Ushul min al-Kafi*, dan komentar dari Sabzawari, Teheran, 1.282 halaman. Edisi barunya disunting dengan pendahuluan yang panjang lebar oleh Muhammad Khajawi, disertai komentar dari Mulla 'Ali Nuri, Teheran, 1404 H.

5. *Kitab al-Masya'ir*

Salah satu di antara karya utama Mulla Shadra yang paling banyak dikaji oleh para *hakim* Persia yang muncul belakangan, mengandung sinopsis dari pandangan ontologisnya karena terkumpul di dalamnya fondasi filosofisnya yang fundamental, sebagaimana tersebar di dalam berbagai tulisan yang lain. Setelah edisi litografinya dicetak di Teheran pada 1315 H, terdiri atas 108 halaman dengan format kecil, diterbitkan kembali dalam suatu edisi kritis oleh Henry Corbin yang sekaligus menerjemahkannya ke dalam bahasa Perancis dan disertai terjemahan ke dalam bahasa Persia oleh Badi' al-Mulk Mirza 'Imad al-Daulah, Teheran, 1383 H.

6. *Tafsir Alquran al-Karim*

Karya ini merupakan hasil penafsiran Mulla Shadra yang bersifat esoteris dan hermeneutik terhadap sejumlah surat dan

ayat Alquran, yaitu tafsir surat: *Al-Fatihah*, *Al-baqarah* sampai ayat 65 dan *Ayat Kursi* (ayat 256); ayat *Al-Nur* (surat *Al-Nur* ayat 35); *As-Sajadah*; *Yasin*; *Al-Waqi'ah*; *Al-Hadid*; *Al-Jumu'ah*; *At-Tariq*; *Al-A'la*; dan *Al-Zilzal*. Kumpulan dari berbagai penafsiran tersebut dicetak untuk pertama kalinya di Teheran pada 1322 H, disertai komentar dari Mulla 'Ali Nuri. Edisi barunya disunting oleh Muhammad Khajawi, sebanyak tujuh jilid, disertai pendahuluan seputar kitab tafsir tersebut dan pengarangnya oleh Muhsin Bidarfar dan diterbitkan di Qum pada 1366 H.

7. *Asrar al-Ayat wa aAwar al-Bayyinat*

Sesuai dengan judulnya, karya ini juga bisa dikatakan sebagai salah satu karya dalam bidang tafsir, di mana Mulla Shadra menafsirkan secara *irfani* ayat-ayat di dalam Alquran, baik yang berkenaan dengan ketuhanan, kenabian, penciptaan, maupun eskatologi. Di samping itu, pada bagian pendahuluan dikemukakan juga tentang pengetahuan yang berkenaan dengan Alquran. Dicitak untuk pertama kalinya di Teheran pada 1319 H, disertai komentar dari Mulla 'Ali Nuri, dan edisi kritisnya disunting oleh Muhammad Khajawi, Teheran, 1402 H.

8. *Mutasyabihat Alquran*

Sebuah risalah kecil yang terdiri atas enam fasal, di mana Mulla Shadra menjelaskan berbagai pandangan dari berbagai aliran tentang ayat-ayat Alquran yang bersifat *mutasyabihat* dan kemudian menerangkan pandangannya secara *'irfarii*. Pembahasan mengenai persoalan-persoalan tersebut juga terdapat di dalam *Mafatih al-Ghaib* dan *Tafsir Ayat al-Kursi*. Karya ini termasuk di dalam edisi *S. J. Asyiyani, Se Resale (Tiga Risalah)*, risalah yang kedua, Mashad, tanpa tahun.



9. Al-Masa'il al-Qudsiyyah

Sebuah risalah ringkas yang ditulis sekitar tahun 1049 H, setahun sebelum Mulla Shadra wafat. Risalah ringkas ini sengaja ditulisnya untuk mempermudah para pencari hikmah dalam memahami persoalan ontologi yang secara panjang lebar telah dia kemukakan di dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Diterbitkan di dalam edisi S. J. Asyiyani, *Se Resale*, risalah pertama.

10. Ajwibah al-Masa'il

Sebuah risalah yang berisi jawaban terhadap lima persoalan filosofis dan metafisis yang diajukan oleh murid-murid Mulla Shadra terhadap dirinya, yang baru ditemukan belakangan dari perpustakaan Mirza Tahir Tunikabuni. Diterbitkan di dalam edisi S. J. Asyiyani, *Se Resale*, risalah ketiga.

11. Ajwibah Masa'il Syams al-Din Muhammad al-Jilani

Sebuah risalah yang juga berisi jawaban terhadap lima pertanyaan filosofis dan metafisis yang diajukan oleh Mulla Syamsa, nama Syams al-Din Muhammad al-Jilani yang lebih populer, salah seorang tokoh yang sezaman dengan Mulla Shadra. Jawaban-jawaban tersebut dicetak pada bagian pinggir dari kitab *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Teheran, 1314 H.

12. Ajwibah al-Masa'il al-Nasiriyyah

Satu lagi risalah yang berisi jawaban Mulla Shadra terhadap tiga pertanyaan filosofis dan metafisis dari Nasir al-Din al-Tusi kepada Syams al-Din 'Abd al-Hamid bin 'Isa al-Khosrawsyahi, yang tidak dijawab oleh yang disebutkan terakhir. Dicetak sebanyak dua kali, yaitu pada bagian pinggir dari *Syahr al-Hidayah al-Asiriyyah*, salah satu karya Mulla Shadra yang lain, Teheran, 1313 H, dan pada bagian pinggir *Tahzib al-Akhlak*



karya Ibn Miskawaih, yang dicetak bersamaan dengan kitab *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Teheran, 1314 H.

13. *Al-Hikmah al-'Arasyiyah*

Salah satu risalah penting dari Mulla Shadra yang membahas dua persoalan, yaitu ilmu ketuhanan dan eskatologi. Karya ini penting karena mengandung ringkasan pandangannya tentang eskatologi, dan merupakan sumber utama kontroversi di kalangan berbagai aliran *kalam*. Syaikh Ahmad Ahsa'i, pendiri aliran *Syaikhi*, mengomentari dan mengkritik karya ini dan kritikan-kritikan tersebut dijawab oleh Mulla Isma'il Isfahani. Dicitak di Teheran pada 1315 H dan 1382 H diterbitkan di Isfahan beserta terjemahan Persia oleh Gulam Husain Ahani. Karya ini juga diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh James Winston Morris dari Universitas Harvard, berjudul *The Wisdom of the Throne An Introduction to the Philosophy of Mulla* (Princeton: New Jersey, 1981).

14. *Al- Waridah al-Qalbiyyah fi Ma'rifah al-Rububiyah*

Sebuah risalah yang berisi kritikan terhadap para ulama duniawi, terutama mereka yang sezaman dengan Mulla Shadra yang mendukung para penguasa tirani demi tujuan-tujuan yang bersifat duniawi. Dicitak pada *Rasa'il Mulla Shadra* (Teheran, 1302 H), dan diterbitkan secara tersendiri, disertai komentar, dan terjemahan lengkap ke dalam bahasa Persia oleh Ahmad Syafi'iha, (Teheran, 1399 H).

15. *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*.

Sebuah risalah yang mengandung pandangan-pandangan ringkas Mulla Shadra tentang 16 persoalan metafisika, yaitu delapan persoalan yang berkaitan dengan konsep-konsep



fundamental dan delapan lainnya mengenai eskatologi. Edisi litografinya dicetak pada bagian pinggir kitab *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Teheran 1314 H, dan edisi kritisnya disunting dengan disertai komentar, serta pengantar dalam bahasa Persia oleh S.J. Asyiyam, Mashad, 1380 H.

16. *Iksir al-'Arifin fi Ma'rifah Tariq al-Haqq wa al-Yaqin*

Sebuah risalah yang terdiri atas empat bagian, yang berkaitan dengan klasifikasi ilmu dan hakekat manusia. Dicetak di dalam *Rasa'il Mulla Shadra*, Teheran 1302 H, dan edisi kritisnya disunting dengan disertai terjemahan ke dalam bahasa Jepang oleh Shigeru Kamada, Tokyo, 1983.

17. *Kasral-Asnam al-Jahiliyyah fi Zamm al-Mutasawwifin*

Kata *mutasawwifin* di sini tidak mengacu kepada pengertiannya yang biasa, yaitu mereka yang mengikuti jalan Sufi, melainkan menunjuk kepada mereka yang berpura-pura seperti Sufi. Di dalam risalah ini, Mulla Shadra mengkritik ekseseks negatif dari mereka yang berperilaku seperti Sufi, yang mengabaikan *syari'ah* dan ajaran-ajarannya. Disunting dalam suatu edisi kritis oleh M. T. Danechepazhuh, Teheran, 1381 H.

18. *Resale Se Asl*

Karya ini merupakan tulisan Mulla Shadra yang terpenting dalam bahasa Persia, berisi tentang pembelaan dirinya yang bersifat autobiografis terhadap para ulama eksoteris, dan uraian tentang ilmu jiwa dari sudut pandang *al-hikmah al-muta'aliyyah*. Edisi kritisnya disunting dengan disertai pengantar dan catatan-catatan oleh S. H. Nasr, diterbitkan bersama-sama dengan *Mastnawi* dan *Ruba'iyat* dari Mulla Shadra, Teheran, 1380 H/1961 M.



19. *Risalah fi Ittisaf al-Mahiyah bi al-Wujud.*

Suatu risalah yang membahas hubungan antara *wujud* dan *mahiyah*. Dicetak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 110-119, Teheran, 1302 H.

20. *Risalah fi al-Tasyakhkhus*

Sebuah risalah ringkas tetapi penting mengenai salah satu persoalan yang sulit, yaitu tentang partikularisme. Dicetak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 120-131, Teheran, 1302 H.

21. *Risalah fi Surayan al-Wujud*

Sebuah risalah yang ditulis Mulla Shadra pada masa mudanya, ketika dia masih memercayai *ashalah al-mahiyah* dari pada *ashalah al-wujud*. Dicetak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 132-148, Teheran, 1302 H.

22. *Risalah fi al-Qada' wa al-Qadr*

Sebuah risalah yang membahas persoalan predestinasi dan kehendak bebas, serta bagaimana takdir Tuhan bisa tercakup di dalam kejahatan yang terjadi pada manusia. Dicetak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 148-137, Teheran, 1302 H.

23. *Risalah fi Hudus al-'Alam*

Sebuah risalah yang membahas tentang asal-Ushul kejadian alam di dalam waktu, yang didasarkan pada doktrin Mulla Shadra tentang *al-harakah al-jauhariyyah*. Di cetak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 2-109, Teheran, 1302 H.

24. *Risalah fi al-Hasyr*

Sebuah risalah yang terdiri atas delapan bab yang membahas persoalan kebangkitan kembali segala sesuatu, termasuk mineral-mineral, kepada Tuhan. Dicetak pada *Rasa'il*



Mulla Shadra, hlm. 341-371, Teheran, 1302 H, juga pada bagian pinggir *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hlm. 184-231, dan pada bagian pinggir *Kasyf al-Fawa'id* karya al-Hilli, hlm. 94-140, Teheran, 1312 H.

25. *Risalah fi Khalq al-A'mal*

Sebuah risalah yang membahas persoalan kehendak bebas dan determinasi, di mana Mulla Shadra mengemukakan berbagai pandangan dari berbagai aliran *kalam* dan filsafat tentang masalah tersebut, sebelum dia mengemukakan pandangannya sendiri. Dicitak pada *Rasa'il Mulla Shadra*, hlm. 371-377, dan pada bagian pinggir *Kasyf al-Fawa'id*, hlm. 146-158.

26. *Al-Lama 'ah al-Masyriyyah fi Funun al-Mantiyyah*

Sebuah risalah ringkas, tetapi penting tentang logika dan merupakan sumbangan baru dari Mulla Shadra dalam bidang logika. Ditulis menurut gaya Suhrawardi dalam *Hikmah al-Isyraq* dan terdiri atas sembilan bab. Di dalamnya juga disertakan sebagian pandangan metafisikanya yang khas. Dicitak di Teheran pada 1347 H, disertai terjemahannya ke dalam bahasa Persia dan komentar dari 'Abd al-Husain Misykat al-Dini.

27. *Risalah fi al-Tasawwur wa al-Tasdiq*

Sebuah risalah yang membahas dan menganalisis persoalan-persoalan logika, yaitu tentang konsep dan keputusan. Edisi litografinya dicetak pada bagian pinggir *al-Jauhar al-Nadid* karya al-Hilli, Teheran, 1311 H.

28. *Al-Tanqiyah*

Sebuah risalah tentang logika yang naskahnya ditemukan



oleh Mirza Tahir Tunikabuni dan belum diterbitkan.

29. *Risalah fi Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*

Menurut penulis *al-Zari'ah* vol.1, hlm. 81, Risalah ini dicetak di Teheran, tetapi versi yang sudah tercetak itu belum ditemukan. Risalah ini berkenaan dengan eksposisi Mulla Shadra tentang kesatuan antara subjek berpikir dan objek pemikiran yang merupakan salah satu doktrinnya yang terkenal.

30. *Tarh al-Kaunain*

Sebuah risalah yang ditulis sebelum *al-Hikmah al-Muta'aliyah* karena nama risalah ini disebutkan Mulla Shadra di dalamnya, tetapi naskahnya tidak ditemukan. Sebagian mengidentifikasi risalah ini dengan *Risalah fi al-Hasyr* dan yang lain menyatakan sebagai *Risalah fi Sarayan al-Wujud*. Kedua pikiran tersebut tidak bisa diterima karena risalah ini berkaitan dengan pembahasan tentang *wahdah al-wujud*, sedangkan kedua Risalah yang disebutkan itu bukan membahas persoalan tersebut.

31. *Diwan*

Suatu kumpulan puisi terpilih dari Mulla Shadra yang dikoleksi oleh murid dan menantunya, yaitu Mulla Muhsin Faid. Kumpulan puisi ini diterbitkan oleh Seyyed Hossein Nasr bersama-sama dengan edisi *Resale Se Asl*, Teheran, 1380 H/1961 M.

32. *Dibache-yi' Arsy al-Taqdis*

Meskipun judulnya dalam bahasa Persia, tetapi isinya adalah suatu pengantar berbahasa Arab terhadap karya gurunya, Mir Damad, yang berjudul '*Arsy al-Taqdis*', di mana dia begitu memuja gurunya tersebut.

33. *Nama-yi Shadra bi Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad (I)*

Sebuah surat yang ditulis Mulla Shadra untuk Mir Damad, yang oleh S. J. Asyiyani diterbitkan secara tidak lengkap dalam karyanya yang berjudul *Syarh-I Hal wa Ara-i Falsafi-yi Mulla Shadra*, Mashad, 1381 H, hlm. 225-228. Surat ini juga diterbitkan oleh Wala'i dalam tulisannya yang berjudul "Sadr al-muta'allihin", dalam *Nama-yi Astana-yi Quds*, vol. I, No. 9, Azar, 1340 H, hlm. 56-62. Meskipun judul surat ini dalam bahasa Persia, tetapi isinya berbahasa Arab.

34. *Nama-yi Shadra bi- Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad (II)*

Surat kedua Mulla Shadra kepada Mir Damad yang ditulis dalam bahasa Persia. Diterbitkan oleh M.T. Daneche-pazhuh dalam *Rah Nama-yi Kitab*, Vol. V, No. 8-9, 1341 H, hlm. 757-765.

35. *Nama-yi Shadra bi Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad (III)*

Surat ketiga yang ditulis dalam bahasa Persia dan Arab, diterbitkan oleh M. T. Danechepazhuh dalam *Farhang-i Iran Zamin*, No. 13, No. 1-4, 1966, hlm. 84-95.

36. *Nama-yi Shadra bi Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad (IV)*

Surat keempat yang ditulis dalam bahasa Persia, diterbitkan secara tidak lengkap oleh M.T. Danechepazhuh dalam *Farhang-i Iran Zamin*, Vol. 13, No. 1-4, 1966, hlm. 95-98.

37. *Syarh al-Hidayah al-Asriyyah*

Sebuah komentar dari Mulla Shadra terhadap *Hidayah al-Hikmah* karya Asir al-Din al-Abhari, di mana diterangkan mengenai serangkaian Filsafat Peripatetik tanpa mengemukakan pandangan-pandangannya. Karya ini banyak memperoleh



perhatian di Persia dan telah ditulis beberapa komentar terhadapnya. Di samping itu, karya ini juga cukup terkenal di anak benua Indo-Pakistan dan dijadikan sebagai buku pegangan dalam mengkaji Filsafat Peripatetik. Dicitak di Teheran pada 1313 H.

38. *Syarah al-Ushul min al-Kafi*

Karya ini barangkali merupakan komentar terpenting yang pernah ditulis terhadap *Ushul al-Kafi* karya Kulaini, sebuah kitab hadis yang menjadi sumber utama di kalangan *Syi'ah*. Meskipun merupakan salah satu karya terbaik Mulla Shadra, tetapi karya ini tidak lengkap karena hanya mengomentari sampai Bab XI tentang *kitab al-hujjah*. Edisi litografinya dicetak di Teheran pada 1282 bersama-sama dengan *Mafatih al-Gaib*, dicetak ulang pada 1391 H, dan dicetak secara terpisah tanpa keterangan tahun.

39. *Syarah Ilahiyyat al-Syifa'*

Sebuah komentar terhadap bagian *ilahiyyat* dan *Kitab al-Syifa'* karya Ibn Sina, di mana Mulla Shadra menjelaskan pandangan-pandangan Ibn Sina, mengomentari kata-katanya yang sulit dan terkadang mengkritiknya, serta mengemukakan sebagian pendapatnya sendiri. Komentar ini juga tidak lengkap karena hanya sampai pada akhir makalah keenam. Dicitak bersama-sama dengan *Kitab al-Syifa'*, jilid I., Teheran, 1303 H.

40. *Ta'liqah Syarah Hikmah al-Isyraq*

Meskipun merupakan komentar terhadap *Syarah Hikmah*



al-Isyraq yang ditulis oleh Qutb al-Din al-Syirazi, tetapi lebih didasarkan pada teks Suhrawardi. Karya ini merupakan suatu kajian penting tentang *isyraqiyyah* dan perbandingannya dengan *masysya'iyah*. Dicitak pada bagian pinggir *Syarh Hikmat al-Isyraq* Teheran, 1315 H.

41. *Zad al-Musafir*

Sebuah risalah yang mengandung ringkasan doktrin Mulla Shadra tentang eskatologi, yaitu tentang kebangkitan jasmani. Kazim Mudir Syanachi menyunting risalah ini dalam *Nasyriyya-yi Danisykada-yi Ilahiyyat wa Ma'arif-i Islam-i Danisygah-i Masyhad*, No. 2, 1351 H, hlm. 134-144. Risalah yang sama, tetapi dengan judul yang berbeda yaitu *al-Ma'ad al-Jasmani*, diterbitkan di Teheran pada 1359 H, disertai komentar dari S. J. Asyiyani.

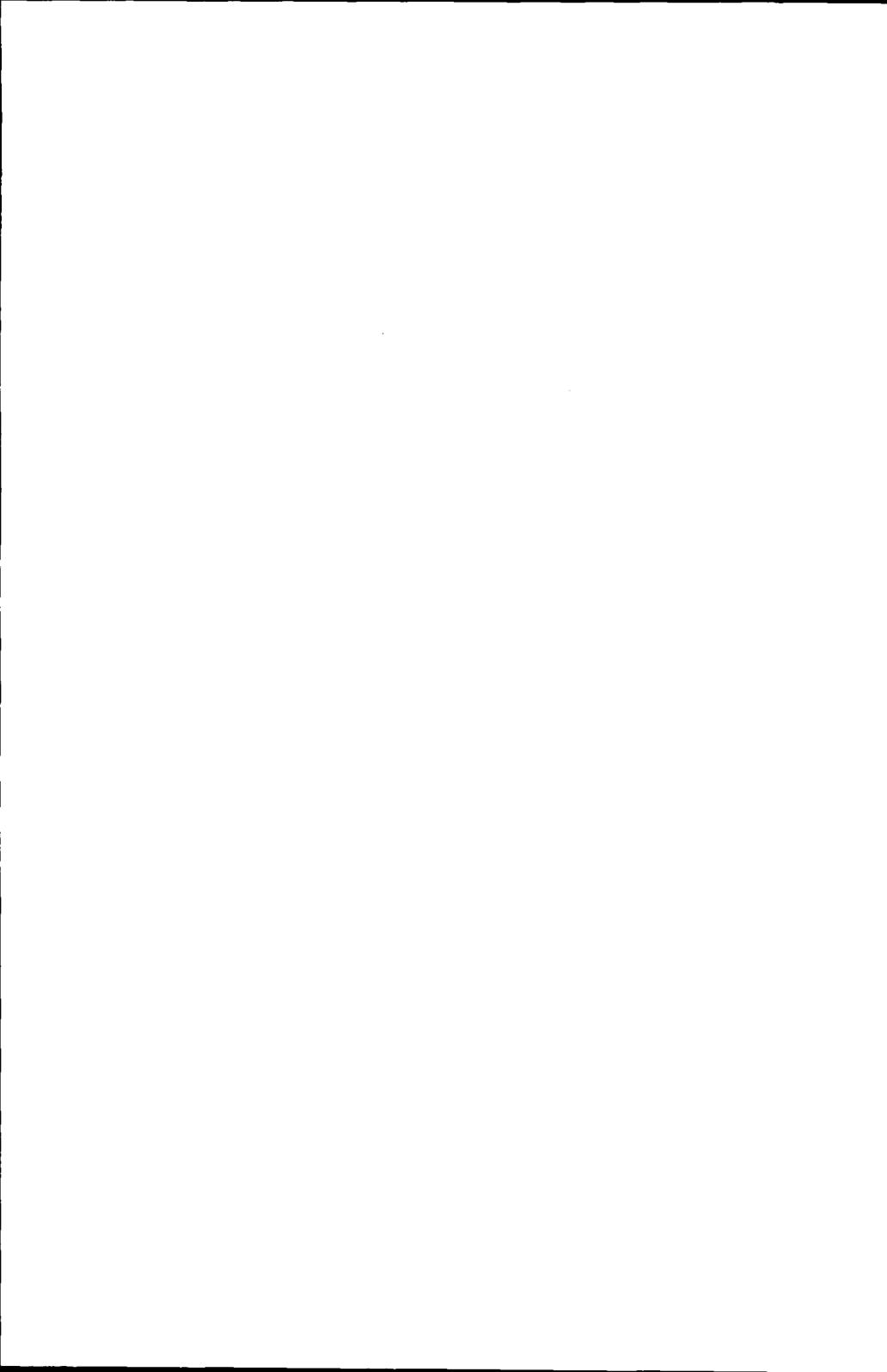
Di samping karya-karya yang telah disebutkan, masih ada beberapa tulisan lain yang oleh sebagian peneliti dikaitkan kepada Mulla Shadra. Namun, karena kepengarangannya masih belum jelas dan di antara para peneliti masih terjadi perbedaan-perbedaan di dalam menetapkan, tulisan-tulisan tersebut tidak dikemukakan di sini.

Akhirnya, perlu ditambahkan bahwa penelitian lebih lanjut di berbagai perpustakaan, baik resmi maupun pribadi, terutama di Persia, India, Pakistan, dan Afganistan, tidak menutup kemungkinan akan ditemukannya karya-karya Mulla Shadra yang lain dan manuskrip-manuskrip yang baru.





BAB 3
AL-HIKMAH AL-
MUTA'ALIYAH
SEBAGAI ALIRAN
FILSAFAT MULLA
SHADRA



A. Konsep *Al-Hikmah* dan *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*

Istilah *al-hikmah* atau *hikmah* disebutkan sebanyak 20 kali di dalam Alquran,¹³⁹ dan yang paling sering dikutip di dalam berbagai literatur filosofis adalah surat Al-Baqarah ayat 269,¹⁴⁰ yang terjemahannya adalah sebagai berikut, “Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan barang siapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak”.¹⁴¹ Demikian pula di dalam hadis ditemukan ungkapan, misalnya, “Engkau berkewajiban memperoleh hikmah karena sesungguhnya kebajikan itu terdapat di dalam hikmah,”¹⁴² dan “Jangan berbicara tentang hikmah kepada orang-orang yang bodoh.”¹⁴³

Para pemikir Muslim berbeda pendapat tentang arti *hikmah* yang terdapat di dalam ayat-ayat Alquran dan hadis tersebut. Masing-masing aliran pemikiran mengartikannya sesuai dengan perspektifnya. Di sepanjang sejarah pemikiran keislaman, pemaknaan yang diberikan oleh para *mutakallimun*, kaum Sufi, dan kalangan filsuf saling bervariasi antara satu periode dan periode yang lain. Istilah lain yang senada dengan *hikmah* adalah *falsafah* yang dimasukkan ke dalam bahasa Arab di sekitar abad ke-2 H/ ke-8 M dan ke-3 H/ke-9 M, melalui terjemahan Yunani dari kata *philosophia*.¹⁴⁴ Dalam konteks peradaban Islam, istilah *philosophy*

¹³⁹ Lihat Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahrasyy li Alfaz Alquran al-Karim*. (t.k.: Maktabah Dahlan, t.th.), hlm. 271.

¹⁴⁰ يوتي الحكمة من يشاء و من يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

¹⁴¹ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*. (Semarang: Toha Putera, 1989), hlm. 67.

¹⁴² Lihat *Sunan al-Darimi Kitab Muqaddimah*, seperti dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, “The Role and Meaning of Philosophy in Islam”, dalam *Studia Islamica*, No.37, 1973, hlm. 63:

عليك بالحكمة فإن الخير في الحكمة

¹⁴³ *Ibid.*, لا تحدث الحكمة للسفهاء

¹⁴⁴ Mengenai berbagai definisi filsafat yang berasal dari Yunani tersebut, lihat



dalam bahasa Inggris tidak hanya semata-mata berkenaan dengan filsafat Islam, tetapi juga dengan aliran-aliran lain yang menggunakan nama-nama lain, seperti *kalam*, *ma'rifah*, dan *Ushul al-fiqh*.

Berikut ini akan dikemukakan pemahaman para filsuf Muslim terhadap istilah *hikmah* atau *falsafah* yang menurut mereka berasal dari Tuhan. Dari sini, muncul istilah *al-hikmah al-ilahiyah* dan juga dinamakan sebagai *al-falsafah al-ula* atau *al-'ilm al-a'ia*.¹⁴⁵

Abu Ya'qub al-Kindi (188-260 H/803-873 M), filsuf muslim pertama, mendefinisikan *falsafah* sebagai pengetahuan tentang realitas atau hakikat segala sesuatu sebatas yang memungkinkan bagi manusia karena sesungguhnya tujuan filsuf secara teoretis adalah untuk mencapai kebenaran dan secara praktis adalah bertingkah laku sesuai dengan kebenaran.¹⁴⁶

Abu Nasr al-Farabi (257-339 H/870-950 M), meskipun menerima definisi tersebut, ia menambahkan perbedaan antara filsafat yang didasarkan atas keyakinan (*falsafah yaqiniyyah*) dan filsafat yang berdasarkan atas opini (*falsafah maznumah*). Jenis filsafat yang disebutkan terakhir didasarkan atas dialektika dan

Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. (London and New York: Routledge, 1996), Part I, hlm. 22.

¹⁴⁵ Artinya adalah suatu ilmu yang membahas tentang hal ihwal sesuatu sebagaimana adanya. Jadi, objek kajiannya adalah tentang yang ada sebagaimana adanya, sedangkan tujuannya adalah sebab tertinggi yang merupakan akhir dari seluruh rangkaian dari berbagai yang ada, yaitu Tuhan. Lihat 'Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Bidayah al-Hikmah*. (Qum: Mu'assasah al-Nasyr al-Islami, 1405 H), hlm. 6-7.

¹⁴⁶ Mengenai definisi ini, lihat A. F. al-Ihwani, "Al-Kindi", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim philosophy*. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), Vol.1, hlm. 424:

الفلسفة علم الاشياء بحقائقها بقدر الانسان لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق و في عمله العل بالحق.



sofistri.¹⁴⁷ Dia juga mendefinisikan filsafat sebagai “pengetahuan tentang segala yang ada sebagaimana adanya”.¹⁴⁸

Ibn Sina (370-420 H/890-1037 M) menerima definisi-definisi tersebut di atas, tetapi menambahkan lagi unsur yang baru yang dikaitkan dengan penghayatan dan kesempurnaan manusia. Di dalam *‘Uyun al-Hikmah*, dia mendefinisikan *al-hikmah* sebagai kesempurnaan jiwa manusia melalui konseptualisasi terhadap berbagai persoalan dan pembenaran terhadap realitas-realitas teoretis maupun praktis sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁴⁹ Namun pada perkembangan berikutnya, dia membedakan antara Filsafat Peripatetik dan Filsafat Ketimuran (*al-hikmah al-masyriqiyyah*).¹⁵⁰ Filsafat yang terakhir ini tidak semata-mata didasarkan atas pemikiran rasional, tetapi mencakup pula penghayatan spiritual secara langsung.¹⁵¹

¹⁴⁷ Lihat al-Farabi, *Kitab al-Huruf*, ed. M. Mahdi (Beirut: t.p., 1968), hlm. 153-157, seperti dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, “The Role and Meaning...”, *Studia Islamica*, hlm. 64-65.

¹⁴⁸ Lihat Al-Farabi, *al-Jam’ baina Ra’yi al-Hakimain Aflatun al-Ilahi wa Arisyu*. (Hyderabad, Daccan: t.p., 1968), hlm. 36-37, seperti dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, “The Role and Meaning...”, *Studia Islamica*, hlm. 65

¹⁴⁹ Lihat Ibn Sina, *‘Uyun al-Hikmah* (Kairo: t.p., 1326 H), hlm. 30, seperti dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, “The Role and Meaning...” *Studia Islamica*, hlm. 65:

الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق باحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية

¹⁵⁰ Sekilas tentang masalah ini, lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, “Ibn Sina’s Oriental Philosophy”, dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I, hlm. 247-251.

¹⁵¹ *Al-hikmah al-masyriqiyyah* berbeda dari *al-hikmah al-masyysya’iyyah* dan tergolong kepada, serta merupakan pendahuluan dari, *al-hikmah al-isyraqiyyah*, diformulasikan oleh Suhrawardi satu setengah abad setelah Ibn Sina. Suhrawardi bahkan memandang bahwa karyanya yang berjudul *Qissah al-Gurbah al-Garbiyyah* adalah penyempurnaan dari yang telah



Keterpaduan antara aspek teoretis dan dimensi praktis dari filsafat juga dikumandangkan oleh kelompok *Ikhwan al-Safa*, sekelompok pemikir Muslim *Syi'ah Isma'iliyyah* yang memiliki tendensi ke arah tasawuf atau Sufisme.¹⁵² Mereka menyatakan, "Awal filsafat adalah kecintaan terhadap berbagai ilmu. Tengahnya adalah pengetahuan tentang realitas segala yang ada sesuai dengan kemampuan manusia dan akhirnya adalah kata-kata dan tindakan yang sesuai dengan pengetahuan tersebut."¹⁵³

Kehadiran Suhrawardi (549-587 H/1153-1191 M) tidak hanya menjadikan filsafat Islam memasuki periode baru, tetapi juga dunia baru dengan dibangunnya suatu perspektif intelektual yang baru, yang disebutnya sebagai *hikmah al-isyraq*, yang sekaligus menjadi judul buku filsafatnya yang terkenal. Di dalam perspektif ini

dikemukakan oleh Ibn Sina sebelumnya. Oleh karena itu, filsafat Ibn Sina yang kemudian ini menandai satu langkah ke arah dunia intelektual yang didominasi oleh iluminasi, yang menjadi ciri khas filsafat Islam pada perkembangan berikutnya, di mana terlibat tokoh-tokoh seperti Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Ibn Turkah al-Isfahani, dan Mulla Shadra. Lihat Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I, hlm. 247-248, 250.

¹⁵² Konsepsi filsafat yang dikemukakan oleh kelompok *Ikhwan al-Safa'* berkaitan erat dengan kaum Isyraqi dan tradisi filsafat Islam sesudahnya, yang memandang filsafat sebagai sarana untuk mentransformasi jiwa dan menjadikannya mampu memiliki visi yang baru tentang realitas yang ada. Mereka selalu menyatakan bahwa filsafat adalah jalan untuk menemukan kebenaran dan berusaha memadukannya dengan syariat Nabi. Dengan demikian, mereka telah memberikan konotasi yang berbeda terhadap filsafat, yang dari sudut pandang Aristotelian dimaknai secara rasional dan silogistis. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (Great Britain: Themes and Hudson, 1978), hlm. 33-35.

¹⁵³ Lihat *Rasa'il Ikhwan al-Safa'*. (Kairo: t.p., 1928), Vol.1, hlm. 28, seperti dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr, "The Role and Meaning..." *Studia Islamica*, hlm. 65.

الفلسفة اولها محبة العلوم و اوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية و اخرها القول و العمل بما يوافق العلم.



ditekankan adanya keterkaitan yang erat antara agama dan filsafat, atau antara filsafat sebagai dimensi esoteris wahyu dan praktik asketisisme agama, yang dalam Islam dikaitkan dengan tasawuf.

Suhrawardi memandang bahwa seorang filsuf atau *hakim* (ahli *hikmah*) yang sesungguhnya adalah seorang yang memiliki pengetahuan teoretis dan sekaligus visi spiritual. Dia menyebut orang yang seperti itu sebagai *hakim muta'allih*¹⁵⁴ yang secara harfiah berarti seorang filsuf atau ahli *hikmah* yang sudah menjadi "seperti Tuhan". Setelah masanya, filsafat dan penghayatan spiritual selalu dipadukan bersama-sama dan *al-hikmah al-ilahiyah* menjadi jembatan antara ilmu-ilmu keagamaan formal dan kebenaran-kebenaran yang diperoleh secara intuitif, terutama di kawasan Persia.¹⁵⁵

Berbagai pandangan mengenai pemaknaan terhadap istilah *falsafah* atau *hikmah*, konsep puncaknya melalui sintesis yang dilakukan oleh Mulla Shadra, *al-hikmah al-muta'aliyah*, meskipun istilah tersebut bukan dia yang pertama kali menggunakannya. Jauh sebelumnya, istilah tersebut telah digunakan oleh kaum Sufi, seperti Dawud al-Qaisari (w. 751 H/1350 M),¹⁵⁶ bahkan telah

¹⁵⁴ Lihat Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat Syaikh al-Isyraq*. (Teheran: Mu'assasah Mutal'at wa Tahqiqat Farangi, 1372), Jilid II, hlm. 9-13.

¹⁵⁵ Di lingkungan kaum *Syi'ah*, istilah "*ulama*" yang terdapat di dalam Hadis diidentikkan dengan istilah "*hukama*" yang termasuk di dalamnya para Sufi. Oleh karena itu, filsafat di kalangan mereka selalu terkait dengan esoterisme Islam yang dalam konteks *Syi'ah* identik dengan *da'irah al-walayah*, kelanjutan dari *da'irah al-nubuwwah*. Menurut mereka, kedudukan para filsuf berada satu tingkat di bawah para Nabi dan Imam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "The Role and Meaning...", *Studia Islamica*, hlm. 66-67.

¹⁵⁶ Tokoh yang termasuk di antara salah seorang komentator Ibn 'Arabi yang terkemuka telah menggunakan istilah tersebut dalam salah satu tulisannya, seperti dikutip oleh Muhsin Bidarfar ketika memberikan kata pengantar terhadap karya Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, ed. Muhammad



muncul dalam karya-karya para filsuf Peripatetik, seperti Ibn Sina¹⁵⁷ dan Nasir al-Din al-Tusi (597-672 H/1201-1274 M).¹⁵⁸ Namun, pemaknaan yang lengkap terhadap istilah tersebut baru ditemukan dalam tulisan-tulisan Mulla Shadra dan murid-muridnya¹⁵⁹ yang

Khajawi. (Qum: Intisyarat Bidar, 1366 H), jilid I, hlm. 22.

و المعاصرة بيها كالتغاير بين الكلي و جزئيه لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين كما ظن المحجوبون
من لا يعلم الحكمة المتعالية

- ¹⁵⁷ Barangkali, orang pertama yang menggunakan istilah ini adalah Ibn Sina, ketika dia menyatakan di dalam *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, Juz III, Bab 10, Pasal kesembilan, seperti dikutip oleh Muhsin Bidarfar dalam Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, hlm. 22.

- ¹⁵⁸ Di dalam *Syarah al-Isyarat*, Juz III, hlm. 401, Al-Tusi telah menyinggung istilah tersebut, seperti dikutip oleh Muhsin Bidarfar, dalam Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, hlm. 22:

و انما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحجية صرفة و هذه و امثالها انما تتم مع البحث و النظر بالكشف و الطوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس

الى الاول

- ¹⁵⁹ Pada Mulla Shadra tidak saja ditemukan suatu sintesis dari berbagai aliran pemikiran Islam terdahulu, tetapi juga suatu sintesis dari berbagai pandangan terdahulu berkenaan dengan makna dari istilah dan konsep filsafat. Di dalam pendahuluan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, dia membahas secara panjang lebar mengenai berbagai definisi tentang *hikmah*. Menurutnnya, *hikmah* tidak saja menekankan segi pengetahuan teoretis, tetapi juga pelepasan diri dari hawa nafsu dan penyucian jiwa dari kotoran-kotoran yang bersifat material. Dia menerima pemaknaan *hikmah* yang dikemukakan oleh Suhrawardi dan kemudian memperluas makna *falsafah* sehingga mencakup dimensi iluminasi dan penghayatan langsung dari kaum Isyraqi serta kaum Sufi. Baginya, tokoh-tokoh yang sezaman dengannya, dan generasi sesudahnya, *falsafah* atau filsafat dipandang sebagai ilmu pengetahuan yang tinggi dan memiliki asal-Ushul ketuhanan karena berasal dari para Nabi.

Konsep filsafat yang demikian itu, yang memadukan pengetahuan teoretis dengan kesucian dan kesempurnaan diri manusia, masih bertahan hingga kini dan terwujud di dalam diri tokoh-tokoh intelektual di lingkungan Persia, tempat tradisi filsafat Islam tetap berlanjut. Kehidupan dan karya-karya mereka tidak saja membuktikan betapa para filsuf Muslim begitu memperhatikan makna dari istilah dan konsep filsafat, tetapi juga



sekaligus menandai nama dari aliran filsafat dan metafisikanya yang baru.¹⁶⁰

Ungkapan *al-hikmah al-muta'aliyah* terdiri dari dua istilah, yaitu *al-hikmah* (yang dalam perspektif ini merupakan kombinasi dari Filsafat Iluminasionisme dan Sufisme) dan *al-muta'aliyah* (yang berarti tinggi, agung, atau transenden). Meskipun Mulla Shadra yang menggunakannya, tetapi murid-muridnya, baik langsung maupun tidak langsung, menjadikannya terkenal untuk menggambarkan aliran filsafatnya.

Penyebutan *al-hikmah al-muta'aliyah* sebagai aliran filsafat Mulla Shadra diperkenalkan untuk pertama kali oleh 'Abd al-Razzaq Lahiji (w. 1072H/1661 M), salah seorang murid dan sekaligus menantunya yang terkenal. Penggunaan tersebut semakin meluas pada periode Qajar. Pada periode ini, tokoh yang dengan penuh semangat menjelaskan alasan penggunaan istilah tersebut sebagai nama dari aliran filsafat Mulla Shadra adalah Mulla Hadi Sabzawari (1212-1295 H/ 1797-1878 M), seorang filsuf dan mistikus terbesar Persia pada abad ke-13 H/19 M.¹⁶¹

Mulla Shadra sendiri memang tidak menyatakan secara eksplisit bahwa *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah nama dari aliran filsafatnya. Penyebutan istilah tersebut di dalam tulisan-tulisannya, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyah*¹⁶² maupun *al-Syawahid*

arti penting dari definisi filsafat sebagai realitas yang mentransformasi pikiran dan jiwa sekaligus, serta ketidakterpisahannya dari kesucian spiritual. Lihat Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I, hlm. 22-25.

¹⁶⁰ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. (Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm. 85, 94-95.

¹⁶¹ *Ibid.*, hlm. 85.

¹⁶² Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Al-Hikmah al-Muta'aliyah al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi,



al-Rububiyyah,¹⁶³ lebih dikaitkan pada judul karyanya, bukan pada nama aliran filsafatnya.

Sebagaimana dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr,¹⁶⁴ ada dua faktor yang menjadi alasan mengapa murid-muridnya serta masyarakat luas mengidentifikasi istilah *al-hikmah al-muta'aliyah* dengan doktrin-doktrin Mulla Shadra. Kedua faktor tersebut adalah, *pertama* judul buku *al-Hikmah al-Muta'aliyah* menyatakan secara tidak langsung tentang keberadaan suatu aliran dan pandangan dunia, yang di dalamnya tergambar doktrin-doktrin metafisika Mulla Shadra; dan *kedua*, adanya ajaran lisan dari Mulla Shadra sendiri yang menunjukkan bahwa pengertian *al-hikmah al-muta'aliyah* tidak saja menunjuk kepada judul tulisannya. Meskipun yang terakhir ini tidak didukung oleh dokumen-dokumen tertulis, konfirmasi dari guru-guru tradisional di Persia yang menerima tradisi tersebut melalui serangkaian guru yang sampai kepada Mulla Shadra merupakan argumen yang kuat untuk menerima alasan tersebut.

Untuk mengetahui pemaknaan dan konsepsi Mulla Shadra tentang *al-hikmah al-muta'aliyah*, harus dilihat cara dia mendefinisikan istilah *hikmah* atau *falsafah*. Menurutnya, kedua istilah tersebut adalah identik dan ketika dia berbicara tentang *hikmah* atau *falsafah* dalam perspektifnya yang dimaksudkan, tidak

1981), jilid I, hlm. 13.

¹⁶³ Lihat Mulla Shadra, *al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, ed.S.J.Asyiyani (Meshhed: Meshhed University Press, 1967), hlm. 34:

و لهذا بسطنا القول فيها في الاسفار الاربعة بسطا كثيرا ثم في الحكمة المتعالية بسطا متوسطا

¹⁶⁴ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 86. Bagaimanapun juga, *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah suatu aliran *hikmah* tertentu yang diformulasikan oleh Mulla Shadra pada masanya dan masih tetap berlanjut hingga kini. Baik karena alasan historis maupun metafisika, penamaannya sebagai aliran filsafat Mulla Shadra adalah yang paling tepat.



lain adalah *al-hikmah al-muta'aliyah*. Dalam perspektif ini, setelah melakukan sintesis terhadap berbagai pandangan terdahulu, Mulla Shadra mendefinisikan *falsafah* sebagai:

“Kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap realitas segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya, dan pembenaran terhadap keberadaan mereka yang dibangun berdasarkan bukti-bukti yang jelas, bukan atas dasar sangkaan dan sekadar mengikuti pendapat orang lain, sebatas kemampuan yang ada pada manusia. Jika Anda suka, Anda bisa berkata (kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap) tata tertib alam semesta sebagai tata tertib yang bisa dimengerti, sesuai kemampuan yang dimiliki, dalam rangka mencapai keserupaan dengan Tuhan.”¹⁶⁵

Berdasarkan definisi *falsafah* atau *hikmah* di atas, bisa dilihat usaha Mulla Shadra mengombinasikan dan mengharmoniskan berbagai pandangan terdahulu dengan pandangannya melalui kreativitas dan kejeniusan berpikirnya. Seluruh unsur penting yang terdapat di dalam berbagai definisi yang dikemukakan oleh Ibn Sina, Ikhwan al-Safa', ataupun Suhrawardi, disintesis menjadi satu kesatuan yang utuh sehingga terlihat sebagai sesuatu yang baru.

Sebagaimana para pendahulunya, Mulla Shadra juga memandang *hikmah* dalam dua aspek, yaitu teoretis dan praktis, atau pengetahuan dan tindakan. Secara teoretis, tujuan dari *hikmah* adalah mewarnai jiwa dengan gambaran realitas sebagai dunia yang

¹⁶⁵ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 20:

استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا
بالرأيهين لا اخذا بالظن والتقليد الوسع الانساني و ان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على
حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى



bisa dimengerti dan menyerupai dunia objektif. *Hikmah* dalam aspek inilah yang dikehendaki Rasulullah Muhammad di dalam doanya, "Oh Tuhan, tunjukkanlah kepada kami segala sesuatu sebagaimana adanya,"¹⁶⁶ dan ini juga yang dimintakan Nabi Ibrahim ketika dia berdoa, "Oh Tuhan, anugerahkanlah kepadaku *hikmah*."¹⁶⁷ *Hikmah* yang dimaksudkan di sini adalah membenaran terhadap realitas segala sesuatu yang mensyaratkan adanya pemahaman secara konseptual. Sementara itu, secara praktis, buah dari *hikmah* adalah melakukan perbuatan baik dengan tujuan agar tercapai superioritas jiwa terhadap badan dan badan tunduk kepada jiwa. Hal inilah yang diisyaratkan oleh Hadis Nabi, "*Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah*,"¹⁶⁸ dan doa Nabi Ibrahim, "*Masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh*."¹⁶⁹

Pemahaman seperti itu terlihat juga ketika Mulla Shadra menafsirkan firman Allah dalam surat At-Tin (95:4-6)¹⁷⁰ yang terjemahannya, "*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (4), kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (5), kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh (6)*."¹⁷¹ Menurutnya, yang dimaksudkan dengan "bentuk yang sebaik-baiknya" adalah bagian jiwa manusia yang bersifat spiritual, sedangkan "tempat yang serendah-rendahnya" menunjukkan bagian manusia yang

¹⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 21: رب ارنا الاشياء كما هي

¹⁶⁷ *Ibid.*: رب هب لي حكيم

¹⁶⁸ *Ibid.*: تخلقوا باخلاق الل

¹⁶⁹ *Ibid.*: و الحقني بالصالحين

¹⁷⁰ لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم (4) ثم رددناه اسفل سافلين (5) الا الذين امنوا و عمل الصالحات (6)

¹⁷¹ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, hlm. 1076.



bersifat materiel. Adapun “orang-orang yang beriman” merupakan isyarat bagi *hikmah* yang teoretis, dan “mengerjakan amal saleh” mengacu kepada *hikmah* yang praktis.¹⁷²

Dari sudut pandang yang demikian itu, bisa dipahami bahwa *hikmah* bisa dijadikan sarana yang membebaskan manusia dari keterikatannya terhadap hal-hal yang bersifat material dan duniawi, dan mengantarkannya kembali kepada asal-Ushul penciptaanya, yaitu alam ketuhanan. Dengan demikian, jelaslah bahwa *hikmah* dalam perspektif ini benar-benar terkait dengan agama, kehidupan spiritual jauh dari sekadar aktivitas mental semata-mata, sebagaimana yang muncul di dunia Barat pascarenaissance yang memahami filsafat secara rasional.¹⁷³

B. Sumber-Sumber *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*

Sebagai sebuah konstruksi pemikiran, *al-hikmah al-muta'aliyah* tentu saja tidak dibangun berdasarkan hasil kreasi individualistis Mulla Shadra semata, tetapi bersumber pada bahan-bahan atau unsur-unsur yang telah tersedia sebelumnya, baik yang bersifat tradisional maupun historis. Namun, tidak bisa disimpulkan secara sederhana bahwa visi intelektual yang diformulasikan oleh Mulla Shadra ini sekadar merupakan penggabungan dari berbagai ide dan pemikiran yang mendahuluinya.

Memang benar bahwa sebagai aliran filsafat yang muncul

¹⁷² Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hlm. 21.

¹⁷³ Di lingkungan tertentu dunia Barat dewasa ini, filsafat diartikan sebagai aktivitas mental belaka. Oleh karena itu, penyempitan makna filsafat, pemisahannya dari praktik-praktik spiritual, dan terutama penurunannya menjadi sekadar rasionalisme atau empirisisme, harus dibedakan dari pemaknaan yang diberikan oleh Mulla Shadra atau Suhrawardi terhadap *hikmah* atau *falsafah*. Lihat Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part I, hlm. 23-24.



belakangan dan merupakan versi lain dari *philosophia perennis*,¹⁷⁴ di dalamnya terdapat pengulangan-pengulangan kembali tentang kebenaran-kebenaran yang sama dengan sebelumnya. Pasti ada adaptasi dan peminjaman terhadap sumber-sumber sebelumnya. Namun, selalu ada rekreasi dan transformasi serta reformulasi pemikirar. sehingga menjadikan bahan-bahan sebelumnya terlihat dalam cahaya barunya.

Oleh karena itu, di dalam aliran yang baru ini terdapat unsur-unsur doktrinal yang bersifat inspiratif dan intuitif. Hal ini merupakan hasil dari iluminasi intelektual yang diperoleh dari atas, atau suatu sebab yang bersifat vertikal yang mentransformasikan ide-ide dan sumber-sumber sebelumnya menjadi pandangan-pandangan metafisika yang baru.

Jika seseorang membahas sumber-sumber *al-hikmah al-muta'aliyah*, perlu dipertimbangkan bahwa aliran ini merupakan

¹⁷⁴ Bagi mereka yang mengabdikan diri pada studi-studi tradisional, *philosophia perennis* diartikan sebagai suatu kebenaran abadi yang terdapat di dalam jantung seluruh tradisi, sama seperti istilah *sanatana dharma* dalam Hinduisme dan *al-hikmah al-khalidah* dalam Islam. Istilah tersebut digunakan untuk pertama kali oleh Augustinus Steuchus sebagai judul karyanya yang terbit pada tahun 1540 M, yaitu *De perenni philosophia*, dan menjadi terkenal setelah tahun 1715 M, ketika Leibnitz berbicara tentang ciri-ciri pencarian kebenaran di kalangan filsuf-filsuf kuno dan pemisahan yang terang dari kegelapan. Akan tetapi, realitasnya memudar dalam jangka waktu yang cukup lama akibat dominasi arus filsafat yang profan di dunia Barat, yang didasarkan pada ide evolusi dan kemajuan. Baru pada abad inilah konsep kunci dari Filsafat Perennial kembali muncul ke permukaan setelah ditemukannya kembali tradisi di Barat dan adanya pengakuan terhadap keberadaan suatu doktrin metafisika yang terdapat pada jantung seluruh tradisi yang autentik, yang sekaligus bersifat abadi dan universal. Lihat kata pengantar Seyyed Hossein Nasr terhadap karya Fritchof Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, trans. by J. Peter Hobson, (Monotype Plantin: World of Islamic Festival Publishing Company Ltd., 1976), hlm. vii-xi.



aliran yang bersifat tradisional berkarakter. Dia memiliki karakter lebih mementingkan kebenaran daripada orisinalitas, rasa memiliki terhadap dunia spiritual yang meliputinya, dan watak sintesisnya yang berusahamenyatukan berbagai aliran intelektual sebelumnya.¹⁷⁵

Oleh karena itu, bagi mereka yang meragukan orisinalitas Mulla Shadra sebagai pembangun aliran ini, perlu diingatkan bahwa (1) sudah menjadi kebiasaan di dalam ilmu-ilmu tradisional bahwa pengutipan terhadap sumber-sumber terdahulu yang biasanya sudah dikenal, tidak menyebutkan nama pengarangnya; (2) Sudah menjadi fakta bahwa peminjaman terhadap suatu ide yang terdapat di dalam tulisan-tulisan sebelumnya, tidak mengurangi arti penting perkembangannya melalui tulisan-tulisan Mulla Shadra, apalagi ide tersebut telah memperoleh tambahan pemahaman yang baru; dan (3) Mulla Shadra memahami sepenuhnya ajaran yang terkandung di dalam ucapan Imam 'Ali, "Perhatikanlah apa yang diucapkan, bukan siapa yang mengucapkannya."¹⁷⁶

Ketika Mulla Shadra masih hidup, dia sudah menerima berbagai kritikan dari para kritikus pada masa itu. Namun pada perkembangan berikutnya, bahkan dia dituduh oleh sebagian kritikus telah mencuri pandangan-pandangan orang lain dengan mengatasnamakan dirinya. Terutama sejak Mirza Abu al-Hasan Jilwa (w. 1312 H/1894 M), banyak orang membuktikan bahwa seluruh ide Mulla Shadra adalah peminjaman atau pencurian dari tokoh-tokoh sebelumnya.

Sementara itu, muncul pula arus sebaliknya dan lebih kuat yang secara ekstrim memandang bahwa ide-ide filosofis Mulla

¹⁷⁵ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 69-70.

¹⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 70. Ungkapan yang demikian populer tersebut adalah

أنظر ما قال ولا تنظر من قال



Shadra adalah yang paling benar dan merupakan puncak dari seluruh pemikiran filosofis dalam Islam. Pandangan ini berasal dari sebagian murid, komentator, dan pengagumnya.¹⁷⁷

Terlepas dari kontroversi di atas, masalah orisinalitas Mulla Shadra hanya bisa ditetapkan setelah sejarah pemikiran filsafat Islam ditulis secara komprehensif. Namun, tuduhan bahwa dia mengambil alih doktrin-doktrin terdahulu tanpa menyebutkan sumbernya harus segera dihapus, sebab di berbagai tempat dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, dia menyebutkan sumber-sumber pengutipnya dan sikap penolakan ataukah penerimaan. Oleh karena itu, sulit dipahami bahwa dia yang telah mengetahui sumber-sumber yang dianggap penting, lebih memilih untuk tidak menyebut secara terbuka. Sikap ini tentu bertentangan dengan tuntutan kejujuran, tidak memperhitungkan kepentingan duniawi, popularitas, dan sebagainya yang ditujukannya untuk seluruh pengkaji filsafat sejati.

Di samping itu, masih ada pertimbangan yang lebih penting lagi, meskipun dia menyatakan bahwa sebagian doktrin fundamentalnya berasal dari dirinya sendiri, dia juga menyadari bahwa doktrin-doktrin tersebut akan dianggap "baru" dan ditolak oleh para pengikut filsafat tradisional. Oleh karena itu, dia berupaya untuk memperoleh dukungan dari otoritas-otoritas terdahulu sebagai pembenaran. Kedua sikap ini terlihat seperti bertentangan, tetapi yang ingin dinyatakan adalah doktrin-doktrin yang dikatakan sebagai orisinalitas sebenarnya secara inspiratif berasal dari penulis-penulis terdahulu. Hal ini telah diolahnya menjadi suatu pandangan yang baru.¹⁷⁸

Berikut ini adalah uraian sumber-sumber utama yang

¹⁷⁷ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*. (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 7-8.



menyediakan unsur-unsur bagi *al-hikmah al-muta'aliyah*, baik yang bersifat tradisional maupun historis. Sumber pertama yang harus dilihat adalah sumber-sumber tradisi Islam, yaitu Alquran. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Mulla Shadra adalah filsuf Muslim yang tidak diragukan lagi pengetahuannya dalam bidang ini. Pengetahuannya terhadap teks kitab suci dan tradisi penafsiran adalah lebih baik daripada filsuf-filsuf sebelumnya, seperti Ibn Sina dan Suhrawardi.¹⁷⁹ Dalam mengungkapkan makna batin Alquran, dia lebih bisa dimasukkan ke dalam kelompok Ibn 'Arabi dan tokoh-tokoh hermeneutik spiritual terkemuka lainnya daripada ke dalam aliran para filsuf.

Perlu ditambahkan di sini bahwa pengaruh Alquran terhadap dirinya tidak hanya terbatas pada penafsiran-penafsirannya secara formal, sebagaimana tertuang di dalam karya-karya tafsirnya,¹⁸⁰ tetapi juga di dalam hampir seluruh tulisannya yang secara praktis disinari oleh ayat-ayat Alquran. Dengan demikian, jelaslah bahwa Alquran telah dijadikan Mulla Shadra sebagai fondasi utama di dalam membangun struktur *al-hikmah al-muta'aliyah*.

Al-hikmah al-muta'aliyah juga menggunakan hadis sebagai dasar atau sumber kedua yang melengkapi pesan-pesan Alquran. Menurut Mulla Shadra, hadis juga memiliki tingkatan-tingkatan

¹⁷⁹ Memang Ibn Sina menafsirkan berbagai ayat Alquran, sedangkan Suhrawardi adalah filsuf Muslim pertama yang membawa ayat-ayat Alquran sebagai pembuktian bagi eksposisi-eksposisi filosofisnya. Namun, pengetahuan Mulla Shadra terhadap seluk beluk teks Alquran dan tradisi penafsiran adalah lebih luas dan mendalam daripada filsuf-filsuf Muslim sebelumnya. Hal ini bisa dilihat di dalam berbagai tulisannya mengenai Alquran secara khusus, maupun dalam seluruh karyanya secara umum. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 71.

¹⁸⁰ Mengenai karya-karya yang berkaitan dengan penafsirannya terhadap Alquran, di samping *Tafsir al-Quran al-Karim*, *Mafatih al-Gaib*, dan *Asrar al-Ayat*.



makna yang bersifat esoteris, seperti halnya Alquran, yang hanya bisa disentuh melalui pertolongan iluminasi spiritual. Makna inilah yang lebih dahulu terbuka kepada seorang pencari kebenaran sebelum terungkap di hadapannya makna batin dari teks suci.

Mulla Shadra mengenal dengan baik berbagai literatur hadis, baik yang berasal dari kalangan *Syi'ah* maupun Sunni, dan tidak saja mengutip dari sumber-sumber *Syi'ah*, tetapi juga dari Sunni seperti Ibn 'Abbas. Mengenai literatur hadis *Syi'ah*, hubungannya yang erat dengan literatur tersebut bisa dilihat dengan jelas pada komentarnya terhadap *Ushul al-Kafi* dari Kulaini,¹⁸¹ juga pada tulisan-tulisannya yang lain sering terdapat rujukan-rujukan terhadap hadis-hadis yang lebih bersifat esoteris, tidak saja yang berasal dari Kulaini, tetapi juga dari sumber-sumber lain seperti dari Ibn Babuyah yang juga dikenal sebagai Syaikh Shaduq¹⁸².

Selain kedua sumber yang fundamental tersebut, sebagai aliran yang dilahirkan dan berkembang di lingkungan tradisi *Syi'ah*, *al-hikmah al-muta'aliyah* bersumber kepada ucapan-ucapan para imam, khususnya Imam 'Ali, yang juga dianggap sebagai teks-teks suci. Salah satu ilustrasi yang menarik tentang hal ini adalah kutipan dan penjelasan Mulla Shadra terhadap khotbah Imam 'Ali yang terkenal¹⁸³, berkaitan dengan pembahasan tentang sifat-sifat

¹⁸¹ Mengenai komentar tersebut, lihat kata pengantar Muhsin Bidarfar terhadap karya Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, hlm. 99-100

¹⁸² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 71-72.

¹⁸³ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid VI, hlm. 135:

اول الدين معرفته وكمال معرفته لتصديق به وكمال التصديق به توحيدة وكمال توحيدة
الاخلاص له وكمال الاخلاص له نقي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و
شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و
من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جملة و من جملة و من جملة فقد اشتر اليه و من اشار اليه
فقد حده و من حده فقد حده ...



Tuhan. Dia mengecam mereka yang tidak mengakui keberadaan sifat-sifat Tuhan dan menegaskan keberadaan *wujud* Tuhan secara murni, dan juga terhadap mereka yang menegaskan keberadaan sifat-sifat Tuhan sebagai tambahan terhadap *wujud*-Nya. Dia ingin membuktikan bahwa antara *wujud* dan sifat-sifat Tuhan adalah identik.¹⁸⁴

Di samping sumber-sumber yang bersifat tradisional tersebut di atas, *al-hikmah al-muta'aliyah* juga dibangun berdasarkan sumber-sumber yang bersifat historis. Uraian tentang hal ini akan dikemukakan secara berurutan, dimulai dengan keilmuan *kalam*. Menarik untuk dicatat, meskipun diresapi sepenuhnya oleh pemikiran Syi'ah, di dalam aliran ini tidak saja terlihat pengaruh yang bersumber dari *kalam* Syi'ah, tetapi juga dari *kalam* Sunni, baik *Asy'ariyah* maupun *Mu'tazilah*. Di samping itu, berbeda dari pemikiran-pemikiran filsafat pada umumnya yang bersikap oposisi terhadap *kalam*, aliran ini menempatkannya dalam posisi yang proporsional, artinya dalam hal-hal tertentu, ajaran-ajaran *kalam* tertentu dibantah dan dikecam secara terbuka, tetapi dalam masalah-masalah tertentu lainnya dipadukan dan dimasukkan ke

"Permulaan agama adalah pengenalan terhadap Allah, dan kesempurnaan pengenalan adalah pembenaran terhadap-Nya, dan kesempurnaan pembenaran adalah pengesaan terhadap-Nya, dan kesempurnaan pengesaan adalah pengikhlasan terhadap-Nya, dan kesempurnaan pengikhlasan adalah pengadaaan sifat-sifat dari-Nya, berdasarkan kesaksian bahwa setiap sifat sesungguhnya bukanlah yang disifati dan kesaksian bahwa setiap yang disifati sesungguhnya bukanlah sifat. Oleh karena itu, siapa yang menyifatkan Allah berarti telah memperbandingkan-Nya, dan siapa yang memperbandingkan-Nya berarti telah menduakan-Nya, dan siapa yang menduakan-Nya berarti telah menjadikan-Nya terbagi-bagi, dan siapa yang menjadikan-Nya terbagi-bagi berarti tidak mengenal-Nya, dan siapa yang tidak mengenal-Nya berarti telah menandai-Nya, dan siapa yang menandai-Nya berarti telah membatasi-Nya, dan siapa yang membatasi-Nya berarti telah menjadikan-Nya berbilang..."

¹⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 136-145.



dalam perspektif aliran ini.¹⁸⁵

Mengenai *kalam* Syi'ah yang menjadi sumber utamanya adalah karya Nasir al-Din al-Tusi yang berjudul *Tajrid al-'Aqa'id*¹⁸⁶ beserta seluruh komentar dan penjelasannya yang merupakan suatu kumpulan tulisan dalam bidang Filsafat *Kalam*. Pengaruh karya ini terhadap perkembangan *kalam* selanjutnya cukup besar, tidak saja di lingkungan Syi'ah, tetapi juga di kalangan Sunni. Pengaruh tersebut terlihat begitu nyata dan pembahasan tentang *kalam* pada perkembangan berikutnya lebih dekat kepada filsafat dengan menerapkan metode analisis terhadap berbagai persoalannya dan hampir kehilangan bentuk polemiknya.¹⁸⁷

Di samping itu, karya-karya *kalam* Syi'ah yang bersifat filosofis, mistis, atau yang menggunakan metode-metode pembuktian secara filosofis dan berusaha memadukannya dengan Sufisme juga termasuk di antara pilar-pilar yang turut membangun konstruksi *al-hikmah al-muta'aliyah*. Demikian pula dengan *kalam* Syi'ah *Isma'iliyah* yang telah membentuk *kalam* dan filsafat secara khusus sejak periode awal sejarah Islam, pengaruhnya terhadap aliran ini bisa dilihat dengan jelas, di antaranya adalah tulisan dari

¹⁸⁵ Hal yang menarik mengenai pandangan Mulla Shadra tentang *kalam* adalah bahwa dia tidak saja menerima sebagian keyakinan dan argumentasi dari para *mutakallimun*, tetapi juga menunjukkan karakter dasarnya dan kelemahan-kelemahan metodenya dalam mencapai kebenaran. Menurutny, mereka yang menekuni bidang ini haruslah menyucikan batin dari pengaruh hawa nafsu agar intelek mereka mampu menyerap dan menangkap realitas-realitas ketuhanan secara langsung. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Al-Hikmah al-Ilahiyyah and Kalam", dalam *Studia Islamica*, No.34, 1971, hlm. 144.

¹⁸⁶ Sekilas mengenai kandungan buku ini, lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality*. (New York: Crossroad, 1991), hlm. 408-409.

¹⁸⁷ Lihat A.Quli Qara'i and Mahliqa Qara'i, "Post-Ibn Rushd Is-c Philosophy", dalam *al-Tauhid*, Vol. III, No.3, 1406 H, hlm. 29.



Hamid al-Din al-Kirmanī (w. 412 H/1021 M) yang berjudul *Rabat al-'aql* dan juga *Rasa'il* dari Ikhwan al-Safa'.¹⁸⁸

Sementara itu, sumber-sumber yang berasal dari *kalam* Sunni, baik Asy'ariyah maupun Mu'tazilah, peranannya terhadap *al-hikmah al-muta'aliyah* juga terlihat jelas dan tesis-tesis tertentu dari kedua aliran tersebut terakomodasi di dalamnya. Para pengarang Asy'ariyah klasik, seperti Al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, dan 'Adud al-Din al-Iji (701-756 H/1301-1355 M), serta Sayyid Syarif Jurjani (740-816 H/1339-1413 M), memiliki peranan yang cukup berarti. Demikian juga dengan Mu'tazilah, baik secara langsung maupun melalui sumber-sumber Syi'ah. Namun tampaknya, Asy'ariyah memainkan peranan yang lebih dominan dibandingkan dengan pemikiran Mu'tazilah¹⁸⁹.

Dalam bidang filsafat, pengetahuan Mulla Shadra terhadap berbagai alirannya, baik yang Islam maupun pra-Islam, ternyata cukup mengagumkan. Di kalangan aliran-aliran Yunani dan Alexandria, dia mengutip sumber-sumber mulai dari pra-Sokrates, Plato, Aristoteles, sampai dengan Neo-Platonisme, bahkan Stoic. Menarik untuk dicatat bahwa penghargaannya terhadap pemikiran pra-Sokrates adalah hasil dari pengetahuannya yang dekat terhadap tradisi dan pemikiran *isyraqi*. Dia juga menginterpretasikan secara mendalam ajaran-ajaran para filsuf Yunani tersebut.

¹⁸⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 73.

¹⁸⁹ Di dalam tulisan-tulisannya, Mulla Shadra banyak mengutip dari tokoh-tokoh tersebut dan menyadari adanya perbedaan-perbedaan pandangan di kalangan mereka, terutama antara Al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi, dan peranan masing-masing mereka dalam sejarah filsafat Islam. Sumber utama pengetahuannya tentang aliran-aliran *kalam* dan filsafat adalah *al-Mabahis al-Masyriqiyyah* dari al-Razi yang merupakan suatu ringkasan tentang pemikiran Islam awal. Pengaruh *Syarh al-Mawaqif* dari al-Jurjani juga terlihat di dalam berbagai tulisannya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 72.



Di antara aliran pra-Sokrates, dia menempatkan Pythagoras secara khusus, yang dijadikannya sebagai model seorang filsuf, mengikuti contoh dari Suhrawardi dan aliran *Isyraqi*. Berbagai tulisannya terdapat rujukan-rujukan terhadap *Golden Verses*, yang disebutnya sebagai *al-Risalah al-Zahabiyah*. Pada dataran metafisika, warna Pythagorean ini disebabkan oleh rasa simpati dan daya tariknya terhadap doktrin-doktrin Pythagoras yang telah terintegrasi ke dalam dimensi-dimensi esoteris Islam, tidak saja melalui unsur-unsur *isyraqi*, tetapi juga dari *Rasa'il Ikhwan al-Safa'*.¹⁹⁰

Pengetahuan Mulla Shadra terhadap Plato juga cukup mendalam. Di dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* dan di tempat lain, dia membahas secara panjang sebagian tesis mendasar dari Plato, seperti ide-ide platonik dan konsep tentang ruang. Sebagaimana para filsuf Muslim lainnya, dia memperoleh pengetahuan tentang Filsafat Plato dari *Timaeus*, sebagian dari *Dialogues*, dan juga *Paedho*.

Seperti para pendahulunya, dia lebih mengenal Aristoteles daripada filsuf-filsuf Yunani lainnya. Dia mempelajari secara cermat karya-karya Aristoteles, seperti *Metaphysics*, *Physics* dan *On the Soul*. Namun, yang paling banyak dikutipnya adalah *On Divine Knowledge (al-Ma'rifah al-Rububiyah)*, *Theology (Ushulujiya)*, dan *Liber de Porno (Kitab al-Tafahah)*, yang semuanya berkaitan dengan Neo-Platonisme¹⁹¹.

Pada tingkatan tertentu, Mulla Shadra juga dipengaruhi oleh sebagian motif dari logika dan filsafat alam Stoic, kemungkinan melalui sumber-sumber tidak langsung, seperti tulisan-tulisan Galen. Namun, yang mengherankan adalah caranya menggunakan

¹⁹⁰ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 75.

¹⁹¹ *Ibid*, hlm. 75-76.



kata "stoic" (*riwaqi*) yang merupakan kulminasi dari tradisi yang mendahuluinya selama berabad-abad. Meskipun telah dilakukan berbagai studi tentang Stoicisme dalam Islam, belum dapat diketahui bahwa istilah *riwaqi* diartikan sebagai suatu filsafat yang tinggi dan mulia di dalam berbagai aliran filsafat Islam belakangan, bahkan mengatasi aliran Peripatetik dan Iluminasionisme. Padahal, Stoicisme kurang berminat dalam bidang metafisika dan esoterisme. Namun, baik di dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* maupun lainnya, Mulla Shadra seringkali merujuk kepada tiga kelompok ahli *hikmah*, yaitu Peripatetik (*masysya'i*), Iluminasionis (*isyraqi*), dan Stoic (*riwaqi*). Terkadang, dia menggunakan kata *riwaqi* sebagai sinonim dengan *isyraqi*.¹⁹²

Meskipun demikian, sebelum adanya penelitian mendalam yang menjelaskan bagaimana dia dan filsuf lain dari alirannya mengartikan istilah *riwaqi*, penggunaan kata tersebut di dalam tulisan-tulisannya tidak bisa dilihat sebagai petunjuk mengenai hubungannya dengan Stoicisme. Hubungannya dengan sumber-sumber Stoic harus diukur dari substansi ide-ide yang dibahas, bukan dari penggunaan istilahnya.

Pengetahuan Mulla Shadra terhadap sumber-sumber filsafat Islam tentu saja lebih menyeluruh dan lengkap jika dibandingkan dengan sumber-sumber Yunani. Dalam sejarah aliran Peripatetik, meskipun dia mengenal Al-Kindi dan memahami pemecahannya tentang masalah hubungan filsafat dan agama, atau wahyu dan akal, dia jarang merujuk kepada karya-karya filsuf Muslim pertama itu.

¹⁹² Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*, dalam Henry Corbin, *Le Livre des Penetrations Metaphysiques* (Teheran: Departement d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1964), hlm. 37, teks Arab:

انا نقول ليس المجمعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول و
من تبعه و منهم العلامة اللواتي



Dia lebih mengenal Al-Farabi dan sering mengutip karya-karyanya, terutama *Fusus al-Hikam*. Dia juga mengenal dengan baik Abu Hasan al-'Amiri yang diakuinya sebagai figur intelektual besar. Ia sering mengutip karyanya yang berjudul *al-Amad 'ala al-Abad*.¹⁹³

Mengenai Ibn Sina, pengetahuan Mulla Shadra terhadapnya adalah yang paling luas dan terperinci.¹⁹⁴ Di samping sumber-sumber keagamaan yang murni, yaitu Alquran dan Hadis Nabi, Ibn Sina harus dipandang sebagai sumber terpentingnya, tentu saja selain Suhrawardi dan Ibn 'Arabi. Dia tidak saja mengenal karya-karya filosofis Ibn Sina, seperti *al-Syifa'*, *al-Najat*, *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, *Risalah fi al-'Isyq*, dan *'Uyun al-Hikmah*, tetapi juga sering sebagian karya penting Ibn Sina lainnya, seperti *Ta'liqat* dan *Mubahasat*. Dia juga mengenal dan mengutip tulisan-tulisan dari murid-murid Ibn Sina, seperti Bahmanyar, juga muridnya, Abu al-'Abbas al-Lukari.

Berkenaan dengan filsuf Peripatetik, kemudian dia mengenal *Kitab al-Mu'tabar* dari Abu al-Barakat al-Bagdadi. Namun, yang paling memperoleh perhatiannya secara khusus adalah Nasir al-Din al-Tusi. Karya-karya filosofisnya yang penting, seperti *Syarh al-Isyarat*, *Risalat al-Islam*, dan *Mulakhkhas* yang juga dikenal sebagai *Naqd al-Muhassal*, cukup dikenal oleh Mulla Shadra.

¹⁹³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 76-77.

¹⁹⁴ Ibn Sina harus dipandang sebagai sumber paling penting karena doktrin-doktrinnya merupakan fondasi dari seluruh pembahasan yang berlangsung dalam filsafat Islam. Dia merupakan seorang filsuf yang telah membangun sistem filsafat yang dipadukan dengan agama dan berusaha memuaskan tuntutan-tuntutan filosofis maupun agamis. Dalam seluruh bidang filsafat, pembahasan harus dimulai dengan yang telah diungkapkan oleh *Syaikh al-Ra'is* ini. Mulla Shadra mengkritiknya, memodifikasi pikiran-pikirannya, tetapi juga mendukungnya dari kritikan-kritikan Suhrawardi, Al-Tusi, dan tokoh-tokoh lain, bahkan mencari dukungan darinya dalam doktrin-doktrin tertentu. Lihat Faziur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 10.



Demikian juga dengan karya-karya dari murid-murid Al-Tusi dan tokoh-tokoh di sekitarnya, seperti Qutb al-Din al-Syirazi, penulis *Durrah al-Taj*, Dabiran Katibi al-Qazwini yang menulis *Hikmah al-'Ain*, dan Asir al-Din al-Abhari pengarang *Kitab al-Hidayah*. Karya yang disebutkan terakhir ini bahkan memperoleh komentar dari Mulla Shadra berjudul *Syarh al-Hidayah* yang merupakan salah satu karyanya yang cukup terkenal, terutama di anak benua Indo-Pakistan. Fase berikutnya dari Filsafat Peripatetik, dengan tokoh-tokohnya seperti Sadr al-Din Dasytqi dan Giyas al-Din Mansur Dasytqi, juga dikenalnya dengan baik dan dijadikan sebagai rujukan. Mereka bisa dipandang sebagai pendahulu yang penting artinya dan berpengaruh besar terhadap Mulla Shadra¹⁹⁵.

Berkaitan dengan aliran *Isyraqi*, tentu saja Suhrawardi merupakan sumber utama pengetahuannya. Penyerapannya terhadap tulisan-tulisan dan ajaran-ajaran Suhrawardi ini, yang dikomentari oleh Qutb al-Din al-Syirazi, merupakan sumber utama Mulla Shadra. Di samping itu, dia juga menggunakan karya-karya Suhrawardi yang lain, seperti *Talwihat*, *Mutarahat*, dan *Hayakil al-Nur* yang semuanya dijadikan rujukan, baik di dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* maupun buku-bukunya yang lain. Secara konkret, sebagian pengaruh Suhrawardi bisa dilihat dalam kritikan dan penolakannya, dan sebagian yang lain dalam penerimaannya.¹⁹⁶

Mulla Shadra mengakui secara jujur bahwa orang pertama yang menjadikannya memahami secara utuh doktrin-doktrin *hikmah* adalah Suhrawardi. Eksposisi metafisikanya

¹⁹⁵ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 77.

¹⁹⁶ Tentang hal ini, lihat Fazlur Rahman, "Heavenly Bodies, Movement, and Eternity of the World", dalam George Hourani (ed.), *Essays in Islamic Philosophy and Science*. (Albany: State University of New York Press, 1975).



bisa dilihat sebagai versi lain dari pandangan Suhrawardi, tetapi diinterpretasikan dari sudut pandang *ashalah al-wujud*, bukan dari sudut pandang *ashalah al-mahiyah* yang merupakan prinsip Suhrawardi. Kedua tokoh intelektual muslim ini saling melengkapi dan termasuk ke dalam dunia spiritual yang sama. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa Suhrawardi menyebut orang yang telah mencapai tingkat pengetahuan tertinggi tentang *hikmah* adalah sebagai *hakim muta'allih*. Mulla Shadra memperoleh gelar kehormatan tertinggi sebagai *sadr al-muta'allihin*, suatu gelar yang hanya bisa dipahami dalam konteks pemaknaan *muta'allih* menurut aliran Suhrawardi.¹⁹⁷

Terhadap tokoh-tokoh *Isyraqi*, kemudian Mulla Shadra mengenal dengan baik tulisan-tulisan Jalal al-Din Dawwani dan Ibn Turkah. Khusus mengenai Ibn Turkah, peranannya cukup penting sebagai jembatan antara Suhrawardi dan Mulla Shadra, terutama mengenai harmonisasi antara doktrin-doktrin *masysya'i*, *isyraqi*, dan *'irfani*.

Beralih kepada ajaran-ajaran esoteris Islam yang terkandung di dalam sufisme, pengaruhnya terhadap *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah cukup nyata, baik dari segi keluasannya maupun kedalamannya. Seperti bisa dibayangkan, berkat pengenalan Mulla Shadra terhadap hampir seluruh tipe literatur Sufi, juga hubungannya dengan *al-haqiqah* yang merupakan sumber abadi dari seluruh Sufisme, hampir seluruh tulisannya diwarnai oleh tradisi ini. Teks-teks Sufi awal yang bercorak etika dan operasional, seperti *Qut al-Qulub* dari Abu Talib al-Makki, *Manazil al-Sa'irin* dari al-Harawi, *'Awarif al-Ma'arif* dari Abu Hafs al-Suhrawardi, dan *Ihya' 'Ulum al-*

¹⁹⁷ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 78.



Din dari Al-Ghazali,¹⁹⁸ selalu dikutip dan menjadi sumber-sumber yang berarti bagi Mulla Shadra dalam membangun pemikirannya. Demikian pula karya-karya Sufi yang lebih teoretis, seperti *Zubdad al-Haqa'iq* dari 'Ain al-Qudat al-Hamadani dan tulisan-tulisan dari 'Ala' al-Daulah Simnani.¹⁹⁹

Mulla Shadra juga mengenal secara dekat tradisi puisi Sufi Persia, terutama *Masnawi* karya Jalal al-Din Rumi. Syair-syair Rumi banyak menghiasi tulisan-tulisannya dan juga digunakan untuk membuktikan sebagian argumen intelektual tertentu secara logis. Meskipun Rumi dan guru-guru Sufi lainnya cukup berarti, Sufisme aliran Ibn 'Arabilah yang paling berbekas. Oleh karena itu, dalam karakter spiritualitas, *al-hikmah al-muta'aliyah* memiliki dua tipe Sufisme, yaitu Rumi dan Ibn' Arabi beserta para pengikutnya. Khusus berkaitan dengan Ibn' Arabi, dapat dikatakan bahwa *al-hikmah al-muta'aliyah* dari Mulla Shadra tidak dapat dipahami tanpa Syaikh al-Akbar dari Andalusia.

Menurut Fazlur Rahman, pengaruh Ibn 'Arabi terhadap Mulla Shadra terutama terlihat dalam tiga persoalan penting, yaitu ketidaknyataan *mahiyah*, hakikat sifat-sifat Tuhan, dan peranan psikologis-eskatologis dari '*alam al-khayyal* (dunia imajinasi). Dalam persoalan pertama, Mulla Shadra sering mengutip pernyataan Ibn 'Arabi yang terkenal, "*Mahiyah-mahiyah* tidak akan pernah mencium keharuman *wujud*" untuk mendukung prinsip *ashalah al-wujud* dan cukup memungkinkan bahwa Syaikh Akbar berperan

¹⁹⁸ Meskipun tidak ada kajian yang luas terhadap Al-Ghazali dari tokoh-tokoh *kalam* Syi'ah sebelum Mulla Shadra, dia mengenalnya dengan baik, bahkan lebih dekat dari pada para intelektual Syi'ah lainnya, kecuali Muhsin Fa'id al-Kasyani, penulis *Muhajjat al-Baida fi Ihya' al-Ihya'* yang merupakan kitab *Ihya'* versi Syi'ah. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 81.

¹⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 73-74.



dalam mengilhami prinsip tersebut.

Sementara itu, dalam persoalan kedua, di bawah pengaruh ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, Mulla Shadra memodifikasi secara drastis pandangan Peripatetik-Neoplatonik tentang akal-akal yang menjadikannya sebagai bagian dari Tuhan dan menyamakannya dengan sifat-sifat Tuhan, serta dunia ide dari Plato. Selanjutnya, dia menerangkan seluruh uraian tentang emanasi dalam bahasa Ibn 'Arabi dan alirannya.

Dalam pemikiran Mulla Shadra, kedua persoalan tersebut di atas menjadi lebih terkait erat daripada dalam sistem Ibn 'Arabi. *Mahiyah-mahiyah* dianggap masih tetap menyimpan realitas dan Mulla Shadra mengkritik Ibn 'Arabi dalam hal ini. Kejeniusan Mulla Shadra terletak pada keberhasilannya memadukan kedua ide di atas. Dengan memahami secara utuh implikasi-implikasi dari masing-masing ide tersebut, ia menghasilkan suatu prinsip yang unik, yang dikenal dengan istilah *al-harakah al-jauhariyyah*.

Mengenai persoalan ketiga, dunia imajinasi, meskipun pada awalnya berasal dari Al-Ghazali dan kemudian diformalkan oleh Suhrawardi, Ibn 'Arabi tidak saja yang menguraikannya secara menyeluruh, tetapi juga memberikan kepada jiwa manusia, terutama di hari kemudian. Hal ini merupakan peranan penting dalam membangkitkan imajinasi-imajinasi yang bisa ditangkap dengan jelas. Doktrin ini digunakan oleh Mulla Shadra dalam membuktikan adanya kebangkitan jasmani, kenikmatan-kenikmatan, dan penderitaan-penderitaan yang bersifat fisik.²⁰⁰

Selain Ibn 'Arabi, murid-murid dan para komentatornya juga memiliki andil. Di dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* terdapat rujukan kepada Dawud al-Qaisari, salah seorang komentator *Fusus al-*

²⁰⁰ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 72.



Hikmah, juga Hamzah Fanari dengan karyanya *Nafahat* yang secara integral termasuk ke dalam aliran Ibn 'Arabi. Dalam kaitan ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa melalui *al-Hikmah al-Muta'aliyah* pengaruh Ibn 'Arabi sampai kepada para *hukuma'* dan *'urafa'* Persia generasi berikutnya.²⁰¹

Pendahulu yang paling berpengaruh terhadapnya dari periode Safawi adalah gurunya, yaitu Mir Damad, pendiri aliran Isfahan. Mir Damad adalah pengikut Ibn Sina dengan warna *isyraqi*, dan dalam beberapa hal yang berbeda dari Mulla Shadra. Namun, gurunya itulah yang mempersiapkan jalan bagi kemunculannya yang memperlihatkan prestasi puncak "aliran Isfahan". Mulla Shadra memahami sepenuhnya pandangan-pandangan gurunya itu dan dijadikannya sebagai rujukan dalam berbagai karyanya, terutama *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Karya Mir Damad yang paling sering dikutipnya adalah *Qabasat*. Dia juga mengenal figur-figur lain dari periode Safawi, seperti Syaikh Baha'i. Akan tetapi, peranan Mir Damad lebih besar sebagai pembangun "aliran Isfahan" sehingga dia dipandang sebagai *al-mu'allim al-salis*, guru ketiga setelah Aristoteles dan Al-Farabi²⁰².

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditegaskan bahwa seluruh ide yang diambil Mulla Shadra dari berbagai sumber tersebut digunakannya sebagai penyangga-penyangga konstruksi pemikirannya. Dengan kreativitas dan gayanya yang khas, ia menunjukkan suatu perspektif intelektual baru dalam pandangan dunia Islam tradisional. Di lingkungan tradisional, kreativitas tidak berarti adanya penemuan atau penciptaan suatu "kebenaran" oleh seseorang, tetapi adanya suatu visi yang baru tentang

²⁰¹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 72.

²⁰² *Ibid.*, hlm. 78-79.



realitas. Sebagai suatu visi yang baru, kreativitas berarti suatu tindakan kreatif ketika kebenaran-kebenaran universal yang sama memperoleh interpretasi dan aplikasi yang baru sesuai dengan momentum tertentu perjalanan historis suatu tradisi.²⁰³ Iluminasi intelektual yang diperolehnya melalui penghayatan spiritual, unsur-unsur yang berasal dari para 'urafa', hukama', dan filsuf-filsuf Muslim sebelumnya dengan landasan Alquran, Hadis Nabi, dan ajaran-ajaran para Imam Syi'ah, kesemuanya mengantarkannya untuk menciptakan suatu sintetis besar miliknya yang dikenal sebagai *al-hikmah al-muta'aliyah*.

C. Metode dan Karakter *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*

Penyelidikan yang menyeluruh dan mendalam terhadap kebenaran-kebenaran agama melalui intuisi intelektual dan harmonisasinya dengan pembuktian-pembuktian rasional telah memberikan Mulla Shadra berbagai fondasi, persoalan, dan kemungkinan baru untuk memperluas pembahasan-pembahasan filosofis. Dari sini, kemudian dia menciptakan persoalan-persoalan baru dan menemukan pandangan-pandangan baru yang mendalam yang tidak pernah bisa ditemukan melalui pemikiran semata. Oleh karena itu, dalam *al-hikmah al-muta'aliyah* semangat filsafat diperbarui kembali dan sejumlah pembahasan baru ditambahkan kepadanya.

Di samping itu, jenis *hikmah* semacam ini berkaitan erat dengan penghayatan atau pengalaman langsung dan metodenya pun terkait dengan agama, atau tidak mungkin bisa diperoleh, kecuali melalui sarana wahyu. Jadi, jelas bahwa ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *al-hikmah al-muta'aliyah*, yaitu intuisi intelektual (*kasyf, dzauq, atau isyraq*), penalaran dan pembuktian

²⁰³ *Ibid.*, hlm. 79-80.



rasional ('*aql*, *burhan*, atau *istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'*).²⁰⁴

Melalui kombinasi dari ketiga sumber pengetahuan tersebutlah penciptaan *al-hikmah al-muta'aliyah* yang merupakan hasil pemikiran sintetis Mulla Shadra. Di dalamnya terlihat dengan jelas keterpaduan yang harmonis antara prinsip-prinsip '*irfan*, filsafat, dan agama. Pembuktian rasional atau filsafat terkait erat dengan Alquran, Hadis Nabi, dan ajaran-ajaran para imam yang dipadukan dengan doktrin-doktrin '*irfan* sebagai hasil iluminasi yang diperoleh oleh jiwa yang suci. Melalui interpretasi simbolis terhadap teks-teks suci yang dipahami secara esoteris, diperlihatkan bahwa wahyu memiliki kualitas-kualitas '*irfan*, dan melalui intuisi intelektual, sedangkan pemikiran rasional ditundukkan kepada kebenaran-kebenaran yang universal dari '*irfan*.²⁰⁵

Mulla Shadra meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf* yang ditopang oleh wahyu dan tidak bertentangan dengan *burhan*.²⁰⁶ Di dalam *Tafsir Surah al-Waqi'ah*, bagian pendahuluan dijelaskan cara dia sampai kepada metode seperti itu. Dikemukakan bahwa pada mulanya dia disibukkan dengan pengkajian terhadap buku-buku yang bersifat diskursif. Dia merasa bahwa dirinya telah memiliki pengetahuan yang luas. Namun ketika visi spiritualnya mulai terbuka, dia baru menyadari bahwa dirinya kosong dari

²⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 78-88.

²⁰⁵ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra)", dalam M.M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*. (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966), Vol.11, hlm. 939-940.

²⁰⁶ Lihat antara lain pernyataan Mulla Shadra dalam *Kitab al-Masya'ir*, dalam Henry Corbin, *Le Livre des Penetrations Metaphysiques*, hlm. 5, teks Arab:

و علمونا هذه ليست من المجادلات الكلامية و لا من التقليدات العامة و لا من الانظار الحكيمة
البحثية و المغالطات اليفيطية و لا من التخللات الصوفية بل هي من البرهانات الكشفية التي
شهد بصحتها كتاب الله و سنة نبيه و احاديث اهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة.



ilmu yang sejati dan hakikat yang meyakinkan. Hal itu merupakan sesuatu yang hanya bisa diperoleh melalui *dzaug* dan *wijdan*.

Menurut Mulla Shadra, hakikat pengetahuan seperti itu tidak dapat diperoleh, kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan dan tidak akan terungkap, kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai hal itu, diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi, dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan Hadis Nabi, dan mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh.

Ketika dia menyadari kelemahan dirinya dan meyakini bahwa dia tidak memiliki apa pun, dibangkitkanlah semangatnya dengan kuat dan berkobarlah kalbunya dengan cahaya gemilang. Di saat itulah dirinya dipenuhi oleh sinar cemerlang yang merupakan karunia Tuhan. Di hadapannya terbuka rahasia dari sebagian ayat-ayat Tuhan dan bukti-bukti yang meyakinkan.²⁰⁷

Mulla Shadra mengakui bahwa permasalahan ketuhanan mengandung dasar-dasar pemikiran dan konsep-konsep yang fundamental. Permasalahan ketuhanan tersebut baru bisa dipahami setelah dasar-dasar pemikiran dan konsep-konsep fundamentalnya dipahami lebih dulu. Pemahaman ini bisa terjadi dengan dua cara, yaitu melalui intuisi intelektual dan gerak cepat atau melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memiliki visi spiritual memperolehnya dengan cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmuwan, ahli pikir, dan mereka yang selalu menggunakan pertimbangan akal.²⁰⁸

²⁰⁷ Lihat Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, jilid VII, hlm. 10-11.

²⁰⁸ Lihat Mulla Shadra, *Tafsir Alquran al-Karim*, hlm. 204.



Namun, dia menegaskan bahwa pengetahuan yang diperoleh pada tingkat kewalian sekalipun tidak bisa diterima karena mustahil menurut keputusan akal. Namun, harus diingat bahwa jika hanya mengandalkan akal semata, pengetahuan semacam itu kemungkinan tidak bisa terjangkau. Oleh karena itu, perlu dibedakan secara tegas antara sesuatu yang mustahil menurut akal dan sesuatu yang tidak bisa terjangkau oleh akal.²⁰⁹

Menurutnya, untuk mengukur kebenaran akal dan menghindarinya dari kesalahan diperlukan timbangan wahyu. Dia menyatakan bahwa *hikmah* harus berdasarkan pada agama, sedangkan mereka yang tidak memiliki pengetahuan yang mendalil tentang hakikat sesuatu tidak pantas disebut sebagai *hikmah*.²¹⁰ Seperti halnya, *burhan* yang meyakini selalu sesuai dan selamanya tidak akan bertentangan dengan agama. Demikian pula agama yang selalu sesuai dengan akal.

Di dalam *Syarah al-Ushul min al-Kafi*,²¹¹ Mulla Shadra menyatakan bahwa untuk memperoleh petunjuk yang benar tidak cukup hanya dengan bertaklid kepada keterangan-keterangan agama. Hal ini harus disertai penyelidikan dan penalaran karena tidak ada tempat bersandar bagi agama, kecuali ucapan-ucapan

²⁰⁹ Lihat pernyataan Mulla Shadra yang mengutip dari Al-Ghazali dalam risalahnya yang berjudul *Sarayan al-Wujud*, dalam *Rasa'il Akhund Mulla Shadra*. (t.t: t.p, Tth), hlm. 138:

واعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو اخسف من ان يخاطب فالتترك و جملة

²¹⁰ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid V, hlm. 205:

و من لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيى ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق

²¹¹ Lihat *Syarah al-Ushul ...*, hlm. 438.



Nabi dan pembuktian akal yang menjelaskan kebenaran misinya. Namun, petunjuk yang benar tidak akan diperoleh jika hanya mengandalkan akal tanpa sinar agama. Dengan kata lain, langkah akal akan terbatas dan kemampuannya menjadi berkurang tanpa petunjuk oleh sinar agama. Oleh karena itu, harus terjadi kombinasi yang serasi antara agama dan akal, salah satunya tidak bisa dipisahkan dari lainnya. Agama yang benar dan bersinar terang tidak akan menjadikan hukum-hukumnya bertentangan dengan pengetahuan yang meyakinkan dan pasti. Agama yang disertai akal adalah cahaya di atas cahaya.²¹²

Metode lain yang menyampaikan seseorang pada pengetahuan yang sejati adalah *kasyf*. Mulla Shadra menegaskan bahwa hakikat *hikmah* diperoleh melalui ilmu *ladunni*. Selama seseorang belum sampai pada tingkatan tersebut, jangan dijadikan sebagai ahli *hikmah*²¹³ yang merupakan salah satu karunia ketuhanan. Di dalam penjelasannya, dia mengemukakan dua macam cara untuk memperoleh pengetahuan, yaitu dengan belajar dan usaha sendiri, dan melalui karunia ketuhanan yang berupa ketersingkapkan. Cara pertama bisa berasal dari dalam dan bisa pula dari luar, atau melalui perenungan pribadi, didengar dari guru, dan membaca tulisan yang digoreskannya. Cara kedua adalah melalui pengajaran langsung dari Tuhan, tanpa perantara. Hal inilah yang disebut ilmu *ladunni*, atau dengan istilah lain ilmu *kasyfiyyah* atau *ilhamiyyah* yang hanya bisa diperoleh melalui *dzaug* dan *wijdan*.²¹⁴

Mulla Shadra mengakui bahwa memang banyak orang

²¹² *Ibid*, lihat juga Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid VIII, hlm. 303.

²¹³ Lihat Mulla Shadra, *Mafatih al-Gaib*, ed. Muhammad Khajawi (Teheran: The Islamic Irandi an Academy of Philosophy, 1984), hlm. 41:

و حقيقة الحكمة انما تنال من العلم اللدني و ما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكما

²¹⁴ *Ibid*, hlm. 143-145.



yang mengingkari keberadaan ilmu yang diperoleh secara gaib tersebut yang menjadi landasan bagi para pengembara rohani dan ahli *ma'rifah*.²¹⁵ Padahal, ilmu tersebut adalah yang paling kuat dan paling kokoh di antara seluruh ilmu yang ada. Mereka yang mengingkarinya beranggapan bahwa tidak ada ilmu, kecuali yang diperoleh melalui belajar, perenungan atau periwayatan. Mereka yang berpandangan seperti itu seolah-olah tidak mengerti Alquran dan tidak membenarkan bahwa Alquran itu merupakan lautan luas yang mencakup seluruh realitas. Memang sudah menjadi kebiasaan bahwa seseorang akan mengingkari sesuatu yang di luar pengetahuannya dan ini merupakan penyakit kronis, yaitu sekadar bertaklid kepada mazhab guru, orang-orang terdahulu, dan berhenti pada pemindahan kata-kata belaka.

Seperti halnya akal, seluruh pencapaian *kasyf* harus ditimbang oleh agama, dan *kasyf* tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Di samping itu, pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain, kecuali dengan menggunakan *burhan*. Oleh karena itu, di dalam *al-hikmah al-muta'aliyah* disyaratkan pengetahuan tentang *burhan*, penyaksian bukti-bukti kebenaran secara intuitif melalui *kasyf* dan komitmen yang tinggi terhadap agama. Mengenai hal ini, Mulla Shadra mengatakan,²¹⁶

“Pembicaraan kami tidak semata-mata berkaitan dengan *dzauq* dan *kasyf*, atau hanya mengikuti agama tanpa

²¹⁵ *Ibid*, hlm. 142.

²¹⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid VII, hlm. 326

و لا يجمع كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق او التقليد الشريعة من غير مما رسة الحجج و البر
اهين و التزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من فير برهان كما ان مجرد البحث
من غير مكشفة عقصان عظيم.



argumentasi dan *burhan* serta komitmen terhadap hukum-hukumnya. Sesungguhnya, *kasyf* semata-mata tanpa *burhan* tidak mencukupi dalam pencarian kebenaran. Demikian pula, dengan mengandalkan penyelidikan semata tanpa *kasyf* merupakan suatu kekurangan yang besar.”

Dalam pandangan Mulla Shadra, *hikmah* tidak bertentangan dengan agama, bahkan keduanya memiliki tujuan yang sama. Orang yang menganggapnya berbeda berarti tidak mengetahui kesesuaian antara keputusan-keputusan agama dan pembuktian-pembuktian *hikmah*. Pengetahuan tentang hal itu hanya bisa diperoleh melalui bantuan Tuhan, pengetahuan yang utuh tentang *hikmah*, dan pemahaman terhadap rahasia-rahasia kenabian.²¹⁷

Berkenaan dengan karakter *al-hikmah al-muta'aliyah*, hal ini akan semakin jelas jika membandingkan masing-masing cabang dari ilmu-ilmu keislaman. Melalui perbandingan ini, bisa dilihat keunikan dari aliran Mulla Shadra di antara aliran-aliran pemikiran keislaman yang mendahuluinya. Dengan demikian, tidaklah berlebihan dan bukan tanpa alasan jika dikatakan bahwa aliran ini merupakan suatu yang baru dalam khasanah intelektual Islam.

Jika dibandingkan dengan ajaran-ajaran kaum Sufi, terutama Ibn 'Arabi dan alirannya, dapat dikatakan bahwa metafisika sufi yang merupakan hasil dari visi spiritual mereka ditransformasikan oleh Mulla Shadra menjadi versi intelektual. Jika metafisika Ibn 'Arabi diumpamakan sebagai sambaran-sambaran cahaya yang bersinar, Mulla Shadra mentransformasikannya menjadi lebih kuat lagi dan bersifat terus-menerus. Dia berupaya untuk menghadirkan suatu eksposisi metafisika yang lebih sistematis, memberikan bukti-bukti

²¹⁷ *Ibid.*, lihat juga jilid VI, hlm. 263. Mulla Shadra menyatakan:

و نحن قد جعلنا مكشفتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية



yang logis, dan menjelaskan aspek-aspek yang didiamkan begitu saja oleh guru-guru Sufi, atau dinyatakan sebagai suatu karunia dari langit, dan merupakan hasil dari visi spiritual mereka.

Dengan demikian, bisa diartikan bahwa Mulla Shadra telah memberikan dasar yang lebih logis dan sistematis terhadap metafisika Sufi dari aliran Ibn 'Arabi serta memberikan komentar dan perluasan terhadap karya-karyanya. Oleh karena itu, di samping merupakan seorang filsuf dan ahli *hikmah* yang terkemuka, dia juga bisa dianggap sebagai salah seorang komentator Ibn 'Arabi dan alirannya.²¹⁸

Dalam banyak hal, ajaran-ajaran Mulla Shadra tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, berbeda dari Peripatetik dan Iluminasionis yang menentang tesis-tesis tertentu mereka. Dalam masalah eskatologi misalnya, Mulla Shadra menggabungkan pandangan-pandangan Ibn 'Arabi dengan pandangannya ke dalam kerangka intelektual. Dia telah memberikan eksposisi metafisik yang lengkap tentang eskatologi untuk pertama kalinya dalam filsafat Islam dengan menggabungkan visi Ibn 'Arabi dan lainnya, tetapi mewarnainya dengan karakter yang lebih sistematis.²¹⁹

Di dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Mulla Shadra mengatakan bahwa dia sengaja mengutip secara panjang lebar pandangan-pandangan Ibn 'Arabi tentang masalah kebangkitan karena memang bermanfaat dan sesuai dengan pandangannya sendiri meskipun terdapat perbedaan-perbedaan tertentu.²²⁰ Dengan bahasa yang

²¹⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 88.

²¹⁹ Lihat komentar Seyyed Hossein Nasr dalam Mulla Shadra, *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, ed.S J. Asyiyani (Teheran: Imperdial Irandian Academy of Philosophy, 1976), hlm. ix.

²²⁰ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid IX, hlm. 234.



hampir sama, dia juga mengakui bahwa sebagian pandangan Ibn 'Arabi ada yang sesuai dengan prinsip-prinsip *hikmah*-nya yang mengandung aspek *burhaniyyah*, tetapi sebagian berbeda dengannya.²²¹

Jika *al-hikmah al-muta'aliyah* dibandingkan dengan *al-hikmah al-isyraqiyyah* dan Suhrawardi, kembali ditemukan adanya keterkaitan erat antara keduanya, di samping adanya perbedaan-perbedaan tertentu yang fundamental. Dapat dikatakan bahwa Mulla Shadra menyadari lebih utuh idealnya seorang *muta'allih* yang dikemukakan oleh Suhrawardi. Dia lebih berhasil daripada Suhrawardi di dalam memberikan fondasi yang rasional terhadap pengetahuan yang muncul dari visi spiritual. Dalam upaya ini, dia banyak berhutang kepada Suhrawardi yang lebih dulu melangkah ke arah tersebut. Namun, Mulla Shadra mengikuti arah ini sampai ke ujungnya, mampu membahas lebih banyak persoalan, dan menyelidikinya secara lebih mendalam daripada Suhrawardi. Itulah sebabnya di lingkungan tradisional di Persia hingga dewasa ini, Mulla Shadra meremperoleh gelar kehormatan sebagai *sadr al-muta'allihin*. Dalam pengertian tertentu, dapat dikatakan bahwa secara tidak langsung gelar tersebut dianugerahkan kepadanya oleh Suhrawardi yang telah membuka jalan ke arah kemunculannya.²²²

Berkaitan dengan sumber-sumber agama, terdapat juga perbedaan tertentu antara *al-hikmah al-muta'aliyah* dan *al-hikmah al-isyraqiyyah*. Suhrawardi harus dihargai sebagai filsuf muslim pertama yang mengutip ayat-ayat Alquran di dalam karya-karya filosofisnya dan berupaya mengharmoniskan makna ayat-ayat yang diwahyukan itu dengan prinsip-prinsip filsafat. Namun, Mulla

²²¹ *Ibid*, hlm. 253.

²²² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, hlm. 89 – 90.



Shadra mengikuti pendekatan ini secara lebih mendalam dan berhasil menjalin teks-teks Alquran dan hadis dengan eksposisi filosofisnya sendiri secara unik. Demikian juga, jika Suhrawardi hanya menggunakan Alquran dan hadis Nabi, Mulla Shadra lebih memperkaya karyanya dengan ucapan-ucapan para Imam Syi'ah. Di samping itu, Mulla Shadra harus dipandang sebagai salah seorang *mufassir* besar, sejajar dengan para *mufassir* terkemuka lainnya dalam sejarah Islam. Dalam hal ini, dia memiliki keunikan tersendiri di kalangan filsuf Muslim.

Perbedaan yang paling fundamental antara Mulla Shadra dan Suhrawardi adalah dalam persoalan *wujud* dan *mahiyah*. Mulla Shadra mengembangkan prinsip *ashalah al-wujud*, sedangkan Suhrawardi adalah pendukung utama prinsip *ashalah al-mahiyah*. Perbedaan ini menyebabkan keduanya berbeda pandangan dalam masalah perubahan dan transformasi, tingkatan *wujud*, eskatologi, filsafat alam, dan hal-hal yang lebih khusus lainnya. Akhirnya, perlu ditambahkan di sini, seperti halnya dalam kasus Ibn 'Arabi, Mulla Shadra harus dipandang sebagai salah seorang di antara komentator terpenting Suhrawardi, dan yang mengembangkan *al-hikmah al-isyraqiyah* ke arah tertentu serta menjadikannya sebagai landasan bagi *al-hikmah al-muta'aliyah* miliknya sendiri.²²³

Beralih kepada Ibn Sina dan *al-hikmah al-masysya'iyah*, kembali harus dikemukakan bahwa Mulla Shadra banyak berhutang budi kepada aliran ini, terutama kepada Ibn Sina, meskipun terdapat perbedaan-perbedaan berbagai hal yang mendasar. Meskipun Mulla Shadra mengkritik aliran Ibn Sina tersebut dalam banyak hal, dia termasuk seorang komentator utama Ibn Sina dan menjadikan *al-hikmah al-masysya'iyah* sebagai

²²³ *Ibid.*, hlm. 90-91.



unsur yang terintegrasi secara organik di dalam susunan *al-hikmah al-muta'aliyah*.²²⁴

Perbedaan yang fundamental antara doktrin-doktrin Ibn Sina dan Mulla Shadra bisa dilihat pada perbedaan cara mereka dalam membicarakan masalah ontologi. Mulla Shadra memahami *wujud* sebagai realitas yang bertingkat-tingkat, tetapi tetap merupakan sesuatu yang tunggal. Sementara itu Ibn Sina, meskipun mengakui bahwa *wujud* merupakan sesuatu yang fundamental pada setiap yang ada sejalan dengan prinsip Mulla Shadra tentang *ashalah al-wujud*, dia meyakini bahwa *wujud* dari setiap yang ada merupakan hal yang berbeda antara satu sama lain. Di samping itu, Ibn Sina memahami proses “menjadi” sebagai suatu proses eksternal yang hanya memengaruhi aksi-aksi dari sesuatu yang mengalami perubahan tersebut. Dengan demikian, dia menyangkal keberadaan yang merupakan salah satu ajaran penting dari Mulla Shadra. Adanya “kegelisahan wujud” tidak ditemukan pada visi Ibn Sina tentang alam semesta.²²⁵

Penolakan Ibn Sina terhadap “gerak substansial” dan “gradasi wujud” membawanya ke arah penolakan terhadap keberadaan “ide-ide platonik, hierarki horizontal dan vertikal dari arketipe-arketipe, serta akal-akal yang menjadi bagian penting dari ajaran-ajaran Mulla Shadra. Ibn Sina juga menyangkal kemungkinan bersatunya antara subjek berpikir dan objek pemikiran (*ittihad al-'aqil bi al-ma'qul*) yang juga merupakan salah satu ajaran penting Mulla Shadra karena penolakannya terhadap kemungkinan adanya “gerak substansial”. Akibat perbedaan-perbedaan tersebut, keduanya berbeda dalam membahas serangkaian persoalan yang

²²⁴ *Ibid.*, hlm. 89, 91.

²²⁵ *Ibid.*, hlm. 91.



berkaitan dengan kosmologi dan filsafat alam, seperti “keabadian langit dan materi”, “kebaruan” atau “keabadian” alam, dan cara-cara pertumbuhan tumbuh-tumbuhan serta hewan-hewan.

Perbedaan-perbedaan mendasar lainnya terlihat dalam bidang psikologi. Ibn Sina memandang psikologi sebagai salah satu cabang dari filsafat alam yang sebagian besar membahas persoalan kemampuan-kemampuan jiwa. Sebaliknya, Mulla Shadra memperlakukan Psikologi sebagai salah satu cabang dari Metafisika yang membahas secara luas persoalan-persoalan tentang asal-Ushul, pertumbuhan, kejadian di alam kehidupan setelah mati, dan nasib akhir jiwa. Bahkan, terdapat perbedaan-perbedaan di antara keduanya dalam memandang kemampuan jiwa dan kaitan jiwa dengan kemampuan eksternal ataupun internal.²²⁶

Berkaitan dengan ilmu-ilmu keagamaan dalam arti sempit dan *kalam*, segi-segi perbedaannya dengan *al-hikmah al-muta’aliyah* adalah yang paling jelas dan nyata. Di dalam aliran Mulla Shadra ini, ilmu-ilmu keagamaan diterima secara penuh dan ditegaskan kembali keberadaan ajaran-ajarannya, tetapi selalu diupayakan untuk dijelaskan makna batinnya. Sebagai contoh, di dalam berbagai penafsirannya terhadap Alquran, Mulla Shadra menegaskan kembali prinsip-prinsip penafsiran dari para terdahulu, tetapi menambahkan interpretasi hermeneutik dan esoteriknya.

Demikian juga dalam bidang *fiqh* dan *syari’ah*. Meskipun, Mulla Shadra tidak menulis karya tersendiri tentang subjek-subjek tersebut, di dalam berbagai rujukannya, dia selalu bertujuan untuk mengeluarkan makna batinnya. Dalam bidang peribadatan khususnya, dia mencoba menjelaskan makna esoteris dari praktik-praktik dan perintah-perintah ritual keseharian Islam yang

²²⁶ *Ibid.*, hlm. 91-92.



kemudian dikenal sebagai *asrar al-'ibadat*. Salah satu keistimewaan *al-hikmah al-muta'aliyah* terletak pada pembahasannya tentang makna batin dari praktik-praktik peribadatan yang konkret dan terperinci, sedangkan para filsuf Muslim sebelumnya hanya membahas makna peribadatan secara umum. Dalam hal ini, dia berbeda dari filsafat Islam terdahulu, tetapi sama dengan sufisme.²²⁷

Jika dikaitkan dengan *kalam*, Mulla Shadra menentang secara tegas metode dan pendekatan yang digunakan oleh para *mutakallimun*. Dia menganggap mereka tidak mampu memecahkan berbagai persoalan yang dialamatkan kepada mereka. *Al-hikmah al-muta'aliyah* memecahkan persoalan-persoalan *kalam* dengan pendekatan yang lebih metafisis daripada teologis sehingga jauh berbeda dari metode *kalam* pada umumnya. Meskipun demikian, keduanya memiliki kesamaan dalam arti sama-sama membahas persoalan-persoalan teologis dan keagamaan²²⁸.

Implikasi penting *al-hikmah al-muata'aliyah* bagi filsafat Islam secara khusus dan pemikiran Islam pada umumnya adalah ia telah melakukan suatu terobosan yang paling berarti, yaitu kekuatan dan daya tembusnya terhadap tembok-tembok pembatas yang selama berabad-abad melingkupi ilmu-ilmu keislaman. Dengan kata lain, aliran ini telah memberikan jalan dan membuka babak baru dalam sejarah keilmuan Islam, dengan karakternya yang mengatasi dan menembus hambatan-hambatan yang dijumpai oleh ilmu-ilmu keislaman sebelumnya. Di dalam aliran ini tidak ditemukan perdebatan-perdebatan yang bersifat dangkal ataupun sikap permusuhan terhadap disiplin-disiplin keislaman tertentu, kecuali bahwa seluruhnya diusahakan bisa menjadi satu kesatuan

²²⁷ *Ibid.*, hlm. 92.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 92-93.



yang integral dan terpadu.

Meskipun demikian, sebagai suatu sistem pemikiran, *al-hikmah al-muta'aliyah* tentu tidak sepenuhnya sempurna. Jika diamati secara cermat, terdapat kelemahan-kelemahan tertentu di dalamnya, terutama karena ia berusaha memadukan sekian banyak arus pemikiran Islam yang berbeda-beda. Secara lebih khusus lagi, ia berupaya memadukan antara tuntutan-tuntutan keagamaan dengan persyaratan-persyaratan filosofis tertentu. Kelemahan-kelemahan ini bisa diklasifikasikan sebagai ketegangan, kontradiksi, dan inkonsistensi.

Perlu ditambahkan bahwa pada masa itu, pengaruh Mulla Shadra sangat terbatas dan pengikutnya baru sedikit. Namun, berkat komentar-komentarnya terhadap karya-karya Ibn Sina dan Suhrawardi secara bertahap, aliran ini menarik perhatian para pengikut Peripatetik dan Iluminasionis. Bersamaan dengan adanya penggabungan dari kedua aliran pemikiran tersebut dan kemudian dipadukan pula dengan aliran Ibn 'Arabi, aliran ini menjadi fokus perhatian yang terdepan.²²⁹

Mulla Shadra tetap merupakan figur yang dominan dalam tradisi pemikiran filsafat Islam dan masih tetap berlanjut hingga kini, sekalipun aliran pemikirannya bukan merupakan satu-satunya yang memiliki pengikut selama abad-abad yang lalu. Bersama-sama dengan aliran Ibn Sina dan Suhrawardi, aliran pemikiran ini telah menandai kekayaan dan keanekaragaman kehidupan intelektual dalam Islam yang sama sekali tidak mati, tetapi mengalami kebangkitan kembali selama beberapa dekade terakhir, terutama di kawasan Persia.²³⁰

²²⁹ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*. hlm. 19-20.

²³⁰ Keluasan aktivitas filosofis selama periode yang membentang, mulai dari Mir Damad, Mulla Shadra, dan seterusnya, sebagian bisa diukur

Meskipun demikian, tidak benar bahwa pemikirannya telah mendominasi seluruh pemikiran filsafat di Persia karena ada juga yang memusuhinya hingga dewasa ini. Yang jelas, pemikiran Mulla Shadra merupakan yang paling berpengaruh dalam dunia intelektual dan spiritual Persia selama tiga setengah abad terakhir. Setelah ia meninggal, pengaruhnya sempat mengalami kemunduran karena adanya perubahan kondisi politik. *Al-hikmah al-muta'aliyah* dibangkitkan kembali selama periode Qajar di Isfahan dan Teheran yang merupakan pusat-pusat studi filsafat Islam di kawasan Persia.²³¹

Seperti telah disinggung terdahulu, 'Abd al-Razzaq Lahiji dan Mulla Muhsin Faid Kasyani adalah murid-murid langsung Mulla Shadra yang melanjutkan tradisi gurunya. Mereka juga mendidik sejumlah murid yang memelihara tradisi ini agar tetap hidup, salah satunya adalah Qadi Sa'id Qummi (w.1103 H/1692 M) yang terkenal karena karya-karya filosofisnya dan penjelasannya tentang makna batin peribadatan Islam. Salah satu karyanya yang utama adalah *Asrar al-'Ibadat*. Meskipun kurang begitu dikenal, Mulla Muhammad Sadiq Ardistani (w.1134 H/1721 M) adalah jembatan *al-hikmah al-muta'aliyah* antara periode Safawi dan Qajar karena tradisi oral sangat penting dalam kelangsungan filsafat Islam tradisional, rangkaian guru dan murid yang menghubungkan

melalui bunga rampai filsafat pada era tersebut yang direncanakan dari dipersiapkan oleh Henry Corbin serta S. J. Asyiyani sebanyak tujuh jilid, tetapi hanya empat jilid yang sudah diterbitkan. Proyek ini terhenti setelah Corbin meninggal dunia. Lihat *Anthologie de la Philosophie Iranienne*. (Paris and Teheran: A. Maisonneuve, 1972), hlm. 78. Keempat jilid yang ada ini, yang menjangkau sampai periode Qajar, menjadi bukti dari luasnya aktivitas kefilosofatan selama periode yang menurut historiografi Barat tentang filsafat Islam dianggap telah berakhir.

²³¹ Tentang hal ini, lihat tulisan Seyyed Hossein Nasr, "The Metaphysics of Sadr al Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Persia", dalam Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand (eds.), *Qajar Persia*. (Edinburg, 1983), hlm. 177-198.



generasi sebelumnya dengan yang sesudahnya menjadi demikian berarti.²³² Dalam kasus aliran ini, garis penghubungnya adalah melalui Ardistani yang melarikan diri dari Isfahan pada akhir periode Safawi dan mencari perlindungan di Qum selama terjadinya kekacauan. Hal ini menandai masa transisi dari pemerintahan Safawi ke pemerintahan Afsyari dan Zan.²³³

Tidak sampai pada periode Qajar dan awal abad ke-13 H/ ke-19 M, aliran pemikiran Mulla Shadra mengalami kebangkitan kembali di Isfahan melalui Mulla Isma'il Khaju'i (w.1173 H/1760 M) dan Mulla 'Ali Nuri (w.1246 H/1830 M). Tokoh yang disebut terakhir ini merupakan komentator Mulla Shadra dan yang mengajarkan filsafatnya kepada sekitar tiga generasi murid selama lebih dari tujuh puluh tahun. Periode Qajar juga menghasilkan sejumlah filsuf terkenal, salah satu di antaranya adalah Mulla 'Ali Zunusi (w. 1307 H/1890 M), penulis *Badayi' al-Hikam*, sebuah karya yang berisikan jawaban-jawaban Islam terhadap Filsafat Kantian. Karya ini dibuat dalam rangka menjawab pertanyaan salah seorang mahasiswa Persia yang baru kembali dari Eropa.²³⁴

Meskipun Zunusi bisa dipandang sebagai filsuf yang paling kreatif selama periode Qajar, filsuf yang paling terkenal adalah Hajji Mulla Hadi Sabzawari (w. 1289 H/1878 M). Karyanya yang berjudul *Syarh al-Manzumah* merupakan ringkasan dari prinsip-prinsip filsafat Mulla Shadra. Dia juga menulis sejumlah karya filosofis

²³² Berkat upaya-upaya yang dilakukan oleh S.J. Asyiyani, sejarah perkembangan dan keberlangsungan ajaran-ajaran Mulla Shadra menjadi bisa diketahui. Lihat pendahuluannya dalam bahasa Persia terhadap *Syarh Risalat al-Masya'ir* dari Mulla Shadra oleh Mulla Muhammad Ja'far Lahijani (Masyhad: Masyhad University Press, 1964).

²³³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr-(ed.), *Islamic Spirituality Manifestations*, hlm. 437.

²³⁴ *Ibid.*, hlm. 437-438.



dan gnostik dalam bahasa Arab dan Persia, termasuk komentarnya terhadap *Masnawi* dari Rumi. Selain sebagai seorang filsuf dan penyair, dia juga dikenal sebagai orang suci di seluruh Persia, bahkan raja pun mengunjungi rumahnya di Sabzawar, Khurasan.

Selama periode Qajar, Teheran, secara bertahap menjadi pusat studi filsafat Islam. Sebagian besar guru terkemuka dari periode Qajar dan periode Pahlavi mengajar di sana. Guru-guru tersebut, antara lain, adalah Mirza Mahdi Asyiyani (w. 1373H/1953 M), Sayyid Muhammad Kazim 'Assar (w. 1394 H/1975 M), dan Sayyid Abu al-Hasan Qazwini (w.1394 H/1975 M). Setelah Perang Dunia II, Qum juga menjadi pusat pengajaran filsafat Islam yang penting. Di antara tokoh pentingnya adalah 'Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i (w. 1402 H/1981 M), penulis *Ushul-i Falsafah wa Rawisy-i Rialism*, suatu tanggapan filosofis terhadap Marxisme yang dilatarbelakangi oleh metafisika Mulla Shadra. Guru-guru tersebut pada gilirannya mendidik sejumlah murid, antara lain, adalah Murtada Mutahhari (w. 1399 H/1979 M), Sayyid Jalal al-Din Asyiyani, dan Mehdi Ha'iri Yazdi. Mereka memelihara tradisi ini tetap hidup hingga kini.²³⁵

Menarik untuk dicatat bahwa ketika terjadi kebangkitan kembali filsafat Islam di Iran selama periode Pahlevi, terutama sejak tahun 1950-an dan seterusnya, figur Mulla Shadra dijadikan sebagai pusat kajian. Meskipun bukan merupakan satu-satunya figur intelektual terbesar dalam sejarah Islam, aliran pemikirannya telah memberikan pengaruh besar terhadap berbagai aspek pemikiran

²³⁵ Mengenai filsafat Islam di Persia selama abad ini, lihat pendahuluan S.J. Asyiyani terhadap Mulla Shadra, *al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah*. (Masyhad: Masyhad University Press, 1967), hlm. 122-144; lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity during the Past Two Decades*. (Salt Lake City: Middle East Center, University of Utah, 1972).



perubahan yang terus-menerus, dan akibatnya adalah bahwa pada setiap saat terjadi *wujud* yang baru dengan bentuk yang baru.

Wujud yang lebih tinggi muncul dari *wujud* yang lebih rendah, tetapi di dalam kemunculan ini, yang lebih rendah terkandung di dalam dan ditopang oleh yang lebih tinggi. Oleh karena itu, manusia sempurna adalah manusia yang telah melampaui seluruh bentuk *wujud* yang lebih rendah dan muncul sebagai "contoh" alam semesta. Dalam pengertian ini, ia mengandung dan menopang alam semesta. Bentuk adalah *wujud* absolut, yaitu Tuhan. Dia adalah *wujud* yang murni, dan karena hakikat dari *wujud* hakiki tidak tunduk pada pengetahuan konseptual, Tuhan tidak bisa dipahami secara konseptual. Ketika gerakan pada *wujud* terjadi sebagai proses *tasykik*, universalitas *wujud* menjadi berkurang sampai ia mencapai suatu *wujud* yang tunggal yang tidak tunduk pada universalitas. Padahal, *wujud* tidak memiliki jenis dan tidak tunduk pada universalitas.

Di pihak lain, Mulla Shadra menjelaskan bahwa *wujud* bisa tunduk pada universalitas di dalam bentuk *wujud* yang lebih rendah. Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, *wujud* hakiki adalah *wujud* yang partikular. Naumun, aspek-aspek *wujud* yang partikular ini tunduk kepada universalitas karena aspek-aspek tersebut merupakan objek-objek dari persepsi indrawi dan bisa dialami. Ketika *wujud* partikular mencapai bentuk yang lebih tinggi, bentuk yang lebih rendah menjadi objek pengalaman indrawi. Oleh karena itu, pada bentuk-bentuk *wujud* yang lebih rendah, pikiran mengonseptualisasikan individu. Dengan demikian, akan dihasilkan pandangan-pandangan umum yang disebut sebagai "*mahiyah-mahiyati*". Padahal, Tuhan bukanlah objek universalitas. Dia adalah



Hakikat *wujud* adalah sifat khusus yang terdapat pada individu dan tidak bisa diketahui secara konseptual. *Wujud* konseptual boleh jadi dipandang sebagai bagian dari suatu *mahiyah* karena *mahiyah-mahiyah* pada hakikatnya tidaklah riil, mereka hanya merupakan ciri-ciri universal yang diabstraksikan oleh pikiran dari entitas-entitas. Namun, *wujud* pada hakikatnya adalah *wujud* dari sesuatu. Bagaimanakah yang partikular bisa menjadi yang universal?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Mulla Shadra mengemukakan hubungan konseptual dengan *wujud* hakiki. Hubungan ini bisa digambarkan dengan hubungan yang terjadi antara "kemanusiaan" dan seorang "manusia".²⁵⁸ Memang benar bahwa "kemanusiaan" adalah ada pada seorang manusia, tetapi merupakan suatu kebenaran pula bahwa berdasarkan atas "kemanusiaan", seorang manusia adalah suatu individu. Bagaimanakah membedakan, misalnya antara Socrates dan Plato? Harus diakui bahwa masing-masing entitas memiliki *wujud*-nya sendiri-sendiri. Jelaslah di sini, *wujud* yang hakiki adalah suatu prinsip individuasi yang diekspresikan sebagai partikularisme *wujud*. Prinsip ini merupakan suatu unsur yang berkaitan dengan masalah yang dikemukakannya di dalam prinsip *tasykik al-wujud*.

Prinsip tersebut menggambarkan gerakan yang terjadi pada *wujud*, yaitu suatu gerakan yang berawal dari tingkatan yang lebih umum dan tidak terbatas sampai kepada tingkatan yang lebih konkret dan terbatas. Ia adalah suatu gerakan dari yang kurang sempurna kepada yang lebih sempurna. Gerakan ini juga terjadi pada *wujud* yang hakiki karena ia tidak bersifat statis, tetapi dinamis, selalu membuka diri terhadap bentuk-bentuk *wujud* yang baru dan lebih tinggi. Setiap yang ada selalu berada dalam keadaan

²⁵⁸ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'ally ah*, jilid I, hlm. 65.

menjadi suatu konsep yang abstrak dan umum, dan sebagai sesuatu yang kosong dan umum tidak bisa menggambarkan esensi *wujud*. Dalam hubungannya dengan setiap yang ada, *wujud* berarti lebih daripada kata benda abstrak ini. Pada setiap kasus, ia merupakan realitas yang ada. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa “pada hakikatnya yang *maujud* adalah *wujud*”.²⁵⁶

Bukti bahwa realitas *wujud* masing-masing kasus adalah *wujud* yang dikhususkan berasal dari fakta bahwa setiap yang ada merupakan suatu individu yang unik, yang tidak bisa digambarkan sebagai suatu *mahiyah*. *Mahiyah* adalah karakter yang umum yang sama-sama dimiliki oleh seluruh individu tersebut. Oleh karena itu, setiap *wujud* merupakan suatu individu yang unik, sedangkan *mahiyah-mahiyah* memiliki bagian-bagian *wujud*. Hal ini disebabkan oleh *wujud* yang seperti itu, yang bisa memiliki bermacam-macam sifat yang berbeda, sedangkan *mahiyah-mahiyah* bersifat statis dan sama pada setiap individu. Di samping itu, kemunculan mereka dalam pikiran hanyalah karena mereka memiliki bagian-bagian *wujud*.²⁵⁷

Dengan demikian, partikularisme *wujud* adalah *wujud* dari sesuatu yang *maujud* dan di dalam partikulasi inilah realitas termanifestasikan melalui individu. Oleh karena itu, bukan kebetulan jika Mulla Shadra menyelidiki *wujud* dari entitas-entitas untuk mendapatkan makna *wujud* yang sesungguhnya. *Wujud* dari entitas-entitas adalah yang berada di luar, ia adalah sesuatu “yang berada di sana”. Namun pada hakikatnya, yang berada pada realitas eksternal tidak bisa berubah menjadi sesuatu yang ada dalam pikiran.

²⁵⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 39: وبالْحَقِيقَةِ ان

الوجود هو الموجود

²⁵⁷ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 43.



daripada sesuatu tersebut, bahkan setiap sesuatu yang lain. Dalam pengertian inilah, *wujud* bisa dikaitkan kepada entitas-entitas individual sebagaimana mestinya.²⁵⁴

Menurut Mulla Shadra, apa pun yang muncul pada pikiran yang berasal dari realitas-realitas eksternal, pasti *mahiyah*-nya tetap, sekalipun bentuk *wujud*-nya tunduk kepada perubahan-perubahan tertentu. Karena esensi adalah sesuatu yang berada pada realitas eksternal, dengan demikian harus ada secara eksternal, bukan secara mental dan tidak bisa “ada” pada pikiran. Jika *wujud fail* suatu entitas yang berada pada realitas eksternal dan pada pikiran adalah sama, realitasnya tentu mengalami suatu perubahan bentuk karena realitas dari sesuatu itu bagaimanapun juga mengalami perubahan. Oleh karena itu, mustahil bahwa realitas *wujud* bisa ditangkap oleh pikiran. Apa pun yang terkesan pada pikiran sebagai *wujud* yang kemudian tunduk pada universalitas dan generalitas bukan merupakan realitas *wujud*, melainkan hanya semata-mata bentuk atau aspeknya saja.²⁵⁵

Sebagaimana telah dikemukakan, suatu pemahaman yang umum adalah sesuatu yang universal. Namun, universalitas berbeda dari universalitas *genus*. Bagaimana perbedaan ini bisa diungkapkan? Mulla Shadra menjelaskan bahwa karena sebagai suatu pemahaman yang umum, makna *wujud* yang sebenarnya tidak bisa ditangkap sehingga *wujud* eksternal yang merefleksikan realitasnya. Di sini ditemukan karakter *wujud* yang sesungguhnya, yaitu partikularismenya. Jadi, universalitas *wujud* dibedakan dari universalitas suatu jenis. Dalam hal ini, ia merupakan universalitas yang dikhususkan (*kulli bi al-takhassus*). Tanpa fakta ini, *wujud*

²⁵⁴ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 37-39.

²⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 37-38.



Di sini ditetapkan karakter *wujud* yang fundamental yang memiliki dua aspek, yaitu prinsip *wujud* yang bisa diterapkan secara universal dan prinsip *wujud* yang menguat dan melemah. Dari sudut pandang yang pertama, setiap entitas individual adalah sama. Dalam pengertian ini, bisa dikatakan bahwa segala sesuatu adalah sama dalam hal keberadaannya, yaitu *wujud*. Oleh karena itu, kata *wujud* bisa diterapkan terhadap Tuhan, manusia, hewan, batu, dan sebagainya. Akan tetapi, prinsip kedua berlaku sebagai pembatasan dari prinsip pertama, yaitu tidak ada entitas yang sama dalam hal keberadaannya. Di sini, *wujud* memiliki makna yang berbeda sehingga tidak saja ia mengungkapkan suatu status ontologis, tetapi juga macam atau jenis *wujud* yang dimiliki oleh sesuatu.

Setelah menetapkan karakter-karakter *wujud* yang fundamental, Mulla Shadra kemudian menjelaskan hakikat dari konsep ini. Dia membantah dengan keras pemahaman bahwa hal itu hanyalah fenomena mental semata. Dalam pengertian ini, *wujud* hanyalah suatu abstraksi mental dan oleh karena itu, tidak bisa diterapkan pada entitas-entitas individual. Padahal, individual memiliki suatu *wujud* yang konkret dan eksternal. Setiap sesuatu yang dipahami oleh pikiran akan menghilangkan bentuk *wujud* yang sebenarnya dan ia memperoleh suatu bentuk *wujud* yang berbeda. Namun, *mahiyah*-nya tetap karena ia sesungguhnya bersifat mental, sedangkan realitas yang sesungguhnya adalah *wujud*. Oleh karena itu, realitas setiap sesuatu merupakan bentuk tertentu dari sesuatu sehingga yang lebih patut diidentifikasi adalah realitas sendiri

prinsip atau doktrin *tasyik al-wujud* ini memperoleh pemaknaan yang baru dalam perspektif *al-hikmah al-muta'aliyah*, dan selalu dikaitkan dengan dua pasangannya yang lain, yaitu *asalah al-wujud* dan *wahdah al-wujud*. Tiga serangkai yang merupakan prinsip-prinsip fundamental dari filsafat Mulla Shadra ini akan dibahas lebih lanjut dalam sub-sub pembahasan berikutnya.



tetapi riil karena *wujud* pada hakikatnya adalah *wujud* dari sesuatu, dan tidak ada yang lebih riil selain *wujud*-Nya.²⁵⁰

Menurut Mulla Shadra, *wujud* adalah suatu sifat yang umum, yang secara *equivocal*, bukan *univocal*, menyifatkan segala sesuatu.²⁵¹ Pernyataan ini menegaskan adanya pemecahan terhadap masalah yang satu dan yang banyak. Seluruh yang *maujud* memiliki karakter umum, yang memperlihatkan bahwa semuanya adalah *wujud*. Namun, pemahaman ini menyifatkan setiap yang *maujud* secara *equivocal*. Hal ini berarti bahwa *wujud* berada "di dalam" seluruh yang *maujud* dengan perbedaan-perbedaan dalam segi kuat dan lemahnya, dahulu dan kemudiannya, serta sempurna atau ketidaksempurnaannya.

Dengan demikian, *wujud* sebenarnya memperlihatkan tingkat-tingkat atau tahap-tahap keberadaannya. Sebab, pada sebagian yang *maujud* merupakan persyaratan dari mahiyahnya, sedangkan sebagian yang lain, ia lebih dahulu daripada yang lainnya, dan pada sebagian yang lain, ia lebih sempurna dan lebih kuat. Doktrin ini memostulatkan bahwa *wujud* adalah satu, tetapi sebagai sesuatu yang tunduk pada prinsip menguat dan melemah, ia juga banyak.²⁵²

Meskipun *wujud* merupakan sifat yang umum pada seluruh yang ada, *wujud* dari masing-masing yang ada adalah unik. Keunikan ini dijelaskan oleh Mulla Shadra secara terperinci di dalam teorinya tentang *tasykik al-wujud*.²⁵³

²⁵⁰ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Shadra and Heidegger A Comparative Ontology*. (Kuala Lumpur, ISTAC, 1993), hlm. 50.

²⁵¹ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 35-36.

²⁵² Hal ini merupakan contoh yang jelas mengenai adanya ketegangan di dalam filsafat Mulla Shadra karena yang satu dan yang banyak merupakan polaritas.

²⁵³ Meskipun telah memiliki sejarah yang panjang sebelum Mulla Shadra,



menyebabkan ketidakmungkinan untuk mendefinisikannya

Ada proposisi-proposisi atau kebenaran-kebenaran tertentu yang tidak pernah bisa diketahui jika hal-hal lain tertentu yang mendahuluinya tidak diketahui lebih dulu. Misalnya, jika ditanyakan apakah pikiran itu ada? Untuk membuktikannya, harus diperoleh lebih dulu proposisi-proposisi lain yang sudah diketahui sebagai kebenaran, dan kebenaran dari proposisi-proposisi tersebut juga diselidiki sampai diperoleh suatu proposisi yang tidak ditemukan dari proposisi lain di atasnya sehingga penyelidikan kebenaran dengan cara ini pada akhirnya harus berhenti pada suatu titik. Proposisi yang terakhir ini adalah kebenaran pada dirinya sendiri, ia bersifat primer dan jelas dengan sendirinya.²⁴⁹

Karena definisi dalam pengertian logika hanya menurut kategori teknis semata dan karena tercakup ke dalam seluruh kategori, ia tidak bisa didefinisikan secara teknis. Inilah yang disebut sebagai ketidakterdefiniskan secara logis. Namun, tujuan metafisika adalah menyelidiki hakikat secara radikal. Jika tidak terdefiniskan, apakah menganalisis konsep ini merupakan usaha yang sia-sia? Mulla Shadra tidak berpendapat demikian sebab, meskipun *wujud* bersifat apriori dan pikiran telah memahami konsep ini, hal ini belum dipahami sepenuhnya. Oleh karena itu, diupayakan untuk menjelaskan ketidakjelasan atau kegelapan pemahaman ini dengan cara menganalisis makna *wujud* dalam terminologi yang lebih jelas dan membangkitkan pikiran terhadapnya.

Penyelidikan Mulla Shadra terhadap hakikat *wujud* membawanya kepada keyakinan bahwa ada dua pandangan tentang *wujud*, yaitu yang lebih abstrak dan konseptual sebagaimana diakui oleh kaum Peripatetik, dan yang konkret, yang bukan konseptual,

²⁴⁹ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hlm. 26-27.



ada pada objek-objek alam yang dibahas dalam fisika dan cabang-cabangnya. Demikian pula dengan sifat-sifat esensial yang dimiliki oleh *wujud* harus dibahas di dalam metafisika.²⁴⁶ Dalam hal ini, pokok bahasan dari metafisika adalah wujud mutlak atau *absolute being*.

Fakta tema utama dari metafisika adalah menentukan metode penyelidikan Mulla Shadra. Karena ketinggian dan keluasan ilmu ini yang menyelidiki hal ihwal *wujud* sebagaimana adanya, ia harus jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan definisi, dan pembuktian. Jika tidak demikian, konsep ini tidak memenuhi syarat untuk menduduki bidang metafisika.²⁴⁷

Baik definisi maupun deskripsi, keduanya tidak bisa berlaku bagi *wujud*. Sebab, untuk menjadikan sesuatu bisa diketahui, yang pertama kali dilakukan adalah melihatnya dari segi genus dan *differentia*. Padahal, tidak diragukan lagi bahwa keduanya adalah hal paling universal dari segala sesuatu dan dengan demikian tidak memiliki genus dan *differentia*. Bagaimanakah ia bisa didefinisikan? Jika ada yang menyatakan bahwa *wujud* bisa didefinisikan dengan menggunakan deskripsi, pernyataan ini jelas merupakan suatu kebohongan karena deskripsi menjadikan sesuatu diketahui melalui konsep-konsep yang lebih dikenal. Namun, adakah konsep yang lebih dikenal selain daripada *wujud*?²⁴⁸

Dalam hal ini, Mulla Shadra telah menetapkan dua proposisi, yaitu (1) tidak memerlukan pembuktian karena ia sudah terbukti dengan sendirinya, dan (2) *wujud* tidak bisa didefinisikan. Kedua proposisi ini terjalin di dalam filsafatnya. Kejelasan dirilah yang

²⁴⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1981), jilid 1, hlm. 24.

²⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 25.

²⁴⁸ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hlm. 25-26.



konsep tersebut memberikan kunci untuk memahami hubungan antara "keapaan", "keberadaan" dari sesuatu yang *maujud* dan untuk memahami asal-Ushul ontologis dari segala sesuatu dan keterkaitan di antara mereka.

Di sini terletak arti penting *hikmah* karena ia memberikan prioritas tertinggi pada pengetahuan tentang *wujud*. Menurut Mulla Shadra, masalah *wujud* adalah sumber dan sekaligus pusat dari seluruh prinsip metafisika. Oleh karena itu, buta terhadap masalah *wujud* berarti buta pula terhadap seluruh permasalahan metafisika yang mendasar. Namun, dia juga menegaskan bahwa pengetahuan tentang *wujud* hanya bisa diperoleh melalui observasi yang tajam, pandangan intuitif, serta pengambilan kesimpulan dari akibat-akibat, tanda-tanda, dan simbol-simbolnya.²⁴⁵ Mulla Shadra menegaskan bahwa masalah adalah penyelidikan dalam bidang metafisika, seperti halnya sifat-sifat dan ciri-ciri dari setiap objek matematika yang dibahas dalam matematika, sifat-sifat yang harus

khusus yang membahas prinsip-prinsip *wujud* dan *mahiyah*, atau *ahkam al-wujud* dan *ahkam al-mahiyah*. Pembahasan tentang prinsip-prinsip *wujud* dibagi kepada dua bagian, yaitu yang bersifat afirmatif dan negatif. Di dalam bagian pertama dibahas persoalan-persoalan yang berkenaan dengan kesatuan dan keanekaragaman, kausalitas, potensialitas, aktualitas, dan sebagainya. Pada bagian kedua dibahas tema-tema seperti ketidakterdefinisikannya *wujud* bahwa ia tidak memiliki bagian-bagian dan sebagainya, sedangkan dalam prinsip-prinsip *mahiyah* dibahas persoalan-persoalan, seperti apakah ia bersifat sederhana atau tersusun, masalah spesies, jenis atau perbedaan khusus, dan sebagainya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 182-187.

²⁴⁵ Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*, dalam Henry Corbin, *Le Livre des Penetrations metaphysiques*. (Teheran: L'Inst it ut Franco-Iranien, 1964), hlm. 4-5, teks Arab:

و لما كسالة الوجود أس القواعد الحكمية ومبني المسائل الالهية... فمن جهل بمعرق الوجود يسرى
جمهله في امهات المطالب ...

Lihat juga tulisan Muhammad Abdul Haq, "Metaphysics of Mulla Shadra", dalam *Studia Islamica*, Vol.X, No.1, Mar 1971, hlm. 293-294.



definisi manusia tanpa mempertimbangkan keberadaan manusia.

Di samping itu, *mahiyah* tidak memasukkan *wujud* sebagai salah satu unsur pokoknya atau menggunakan terminologi tradisional. *Wujud* bukan merupakan *muqawwim* dari *mahiyah*. Dalam pengertian bahwa hewan yang tercakup dalam definisi manusia sebagai "hewan yang berpikir" adalah unsur pokok atau *muqawwim* dari *mahiyah* manusia. Tidak ada unsur apa pun dalam suatu *mahiyah* yang akan mengaitkannya dengan *wujud* atau mengharuskan keberadaan dari *mahiyah* tersebut. Kedua konsep itu berbeda secara total sebagaimana perbedaan sebab-sebab dari keduanya. Sebab-sebab dari suatu *mahiyah* adalah unsur-unsur yang membentuk definisinya, yaitu perbedaan jenis dan spesies, sedangkan sebab-sebab *wujud* dari sesuatu yang *maujud* adalah sebab-sebab yang menghasilkan, menentukannya, dan substratumnya.²⁴³ Oleh karena itu, agar suatu *mahiyah* ada, *wujud* haruslah melekat padanya, yaitu menyatu dengannya dari luar dirinya.

Di dalam sejarah pemikiran Islam, terlebih lagi studi-studi modern tentang filsafat Islam, sering kali terjadi kesalahpahaman tentang perbedaan ini dan tentang hubungan antara *wujud* dan *mahiyah*. Oleh karena itu, penting ditekankan di sini bahwa Ibn Sina dan mereka yang mengikutinya tidak memulai pembahasan dengan dua realitas, yaitu *mahiyah* dan *wujud*, yang menyatu di dalam objek-objek eksternal dan konkret, yaitu *maujud*, yang mereka analisis secara konseptual dari sudut pandang *mahiyah* dan *wujud* serta mereka kaji secara terpisah di dalam pembahasan-pembahasan filosofis mereka.²⁴⁴ Meskipun demikian, konsep-

²⁴³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*Wujud*) and Quiddity (*Mahiyah*)...", *International Philosophical Quarterly*, hlm. 414.

²⁴⁴ Karya-karya klasik tentang filsafat Islam biasanya menyediakan bab-bab



Berbeda dari hal tersebut, dalam pemikiran Islam, alam tidaklah sinonim dengan *wujud*. Ada suatu kebutuhan ontologis dari alam, dalam arti bahwa keberadaannya diberikan oleh Tuhan yang merupakan realitas yang abadi, sedangkan semua yang *maujud* lainnya diciptakan dan bersifat *fana'* (mengalami kehancuran). Dengan demikian, perbedaan konseptual antara *wujud* dan *mahiyah* memiliki arti yang penting dan menjadi kunci untuk memahami hakikat realitas.

Menurut filsafat Islam tradisional, intelektual manusia mampu membedakan secara jelas antara *wujud* dan *mahiyah* dari sesuatu, bukan sebagaimana mereka adanya secara eksternal yang hanya ada satu objek yang *maujud*, tetapi di dalam wadah pemikiran. Ketika seseorang bertanya, "Apakah itu?" terhadap suatu objek tertentu, jawaban yang muncul sama sekali berbeda dari masalah keberadaannya atau ketidakberadaannya. Pikiran memiliki kemampuan untuk memahami *mahiyah* sesuatu secara murni, lengkap, dan berbeda sama sekali dari bentuk *wujud*. Artinya, *mahiyah* dipandang pada dirinya sendiri dan sejauh merupakan dirinya sendiri, *min haisu hiya hiya* menurut istilah filsafat Islam, dan *al-kulli al-tabi'i* menurut istilah Ibn Sina. *Mahiyah* bisa juga muncul pada pikiran dan aktualisasinya di dunia eksternal secara konkret.²⁴² Namun, ia dapat dipahami secara sempurna pada dirinya sendiri terlepas dari perhatian terhadap *wujud*. Hal ini seperti ketika pikiran memahami *mahiyah* manusia yang mencakup

Not Emerge as a Distinc Concept in Greek Philosophy", dalam Parviz More wedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. (New York: Fordham Univewrsity Press, 1982), hlm.7-17.

²⁴² Tiga cara pandang terhadap *mahiyah* ini, yaitu pada dirinya sendiri, dalam pikiran, dan aktualisasinya di dunia eksternal, adalah berasal dari Ibn Sina yang menyebutnya dengan istilah *i'tibarat salasah*. Lihat Toshihiko Izutsu, *The The Fundamental Structure*, hlm. 65-66.



Islam, pemakaian istilah *wujud* memiliki konotasi beragama sesuai dengan konteks pembicaraan.²³⁹

Ada juga istilah lain yang berasal dari kata *wujud* yang secara filosofis memiliki makna yang penting, yaitu *maujud*, yang berarti 'yang ada'. Istilah ini dibedakan secara tegas dari istilah *wujud* sebagai 'tindakan mengada'. Para ahli metafisika Muslim mengetahui sepenuhnya perbedaan antara *ens* dan *actus essendi* (Latin) atau *sein* dan *das sein* (Jerman). *Ens* atau *sein* adalah bentuk *participle* dari kata *wujud*, yaitu *maujud*, sedangkan *actus essendi* atau *das sein* adalah verbanya, yaitu *wujud*²⁴⁰.

Titik berangkat ontologi Islam bukan alam *maujudat* ketika sesuatu yang *maujud* (yang ada) dan kesatuan dari sesuatu tersebut adalah sama, seperti yang terdapat pada metafisika Aristotelian. Bagi Aristoteles, alam tidak bisa tidak ada. Alam merupakan suatu "cetakan ontologis yang tidak mungkin hancur". Oleh karena itu, perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah* bukan merupakan konsekuensi yang besar.²⁴¹

²³⁹ Istilah *wujud* yang digunakan dalam filsafat Islam tradisional tidak bisa hanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *existence*, tetapi sekaligus berarti *existence* atau *being*. Masing-masing istilah ini memiliki makna yang spesifik dalam konteks metafisika Islam. Istilah *existence* menunjuk kepada realitas segala sesuatu selain Wujud Mutlak, sedangkan *existence* menunjuk kepada emanasi pertama dari Wujud Mutlak atau yang biasa disebut sebagai *al-faid al-aqdas* (emanasi yang suci). Adapun istilah *being* menunjuk kepada yang wajib *al-wujud* (Wujud Mutlak), sedangkan *being* merupakan suatu konsep universal yang mencakup seluruh tingkatan realitas, baik yang berupa ciptaan maupun wujud Mutlak. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*wujud*) and Quiddity (*mahiyah*)...", *International Philosophical Quarterly*, hlm. 412.

²⁴⁰ *Ibid.*, lihat juga Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Pendahuluan terhadap teks Arab dari karya Sabzawari, *Syarh-i Manzumah*, yang disunting oleh M. Mohaghegh & T. Izutsu (Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1969), hlm. 21.

²⁴¹ Mengenai masalah ini, lihat artikel Charles H. Kahn, "Why Existence Does



antara *genus* dan *differentia*. Di samping itu, secara umum setiap yang tidak diketahui didefinisikan dengan sesuatu yang sudah diketahui. Namun, tidak ada istilah yang lebih diketahui secara universal selain dari kata *wujud*.

Oleh karena itu, dari sudut pandang tersebut, kata *wujud* tidak dapat didefinisikan. Daripada mendefinisikan kata *wujud*, para filsuf Islam berusaha untuk menyentuh maknanya melalui penegasan, seperti "*wujud* adalah sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain menjadi mungkin untuk diketahui", atau "*wujud* adalah sesuatu yang merupakan sumber dari seluruh akibat", atau "yang memungkinkan untuk mengetahui tentang sesuatu adalah *wujudnya*".²³⁷

Jika istilah *wujud* dipandang secara derivatif etimologis, sebenarnya ia berasal dari akar kata *wjd* yang memiliki arti dasar 'menemukan' atau 'mengetahui sesuatu'. Secara etimologis, istilah tersebut berkaitan dengan istilah *wijdan* yang berarti 'kesadaran' atau 'pengetahuan', juga berkaitan dengan kata yang berarti 'kegembiraan luar biasa' atau 'kebahagiaan'.²³⁸ Di dalam filsafat

²³⁷ Mengenai berbagai penegasan tersebut, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*. (London: George Alien & Unwin, 1981), hlm. 186.

الوجود مابه يمكن ان يخبر عنه، الوجود ما يثر الكل، امكبر عن الشيء وجوده
Kata *wujud* tidak bisa didefinisikan di luar dirinya sendiri karena tidak ada sesuatu yang "di luar" dirinya. Di satu pihak, *wujud* adalah suatu prinsip agung karena ia merupakan asal-Ushul dari seluruh yang ada secara universal. Di pihak lain, ia merupakan determinasi pertama dari realitas absolut. *Wujud* tidak bisa diketahui melalui konsep mental. Manusia hanya bisa mencapai gerbang kehadiran-Nya melalui pengalaman *fana'*, yaitu suatu kebahagiaan luar biasa ketika mengalami "ketiadaan diri". Inilah satu-satunya cara untuk mengetahui *wujud*.

²³⁸ Lihat Seyyed Hosein Nasr, "Existence (*Wujud*) and Quiddity (*Mâhiyah*) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, No. 4 Issue No. 116 (December 1989), hlm. 413.



A. Konsep dan Realitas *Wujud*

Dalam banyak hal, filsafat Islam menempuh jalan yang berbeda dari Filsafat Barat, di samping adanya akar-akar yang sama di antara keduanya dan pengaruh yang besar dari filsafat Islam terhadap skolastisisme Latin. Dalam bidang ontologi, sebagian besar perbedaan terjadi setelah pemikiran Islam dan Barat menempuh jalan yang berseberangan. Salah satu perbedaan yang penting adalah berkenaan dengan perbedaan antara konsep *wujud* dan realitasnya yang dalam metafisika Islam yang dibahas secara berbeda dari yang ada di Barat.

Aliran filsafat Islam yang berkembang kemudian di bawah pengaruh Mulla Shadra membedakan secara tegas antara konsep *wujud* realitasnya. Secara konseptual merupakan suatu konsep yang paling universal dan paling dikenal di antara seluruh konsep yang ada, sedangkan realitasnya adalah sesuatu yang paling tersembunyi, meskipun sesungguhnya ia merupakan sesuatu yang paling nyata.²³⁶ *Wujud* merupakan realitas satu-satunya bagi mereka yang memiliki intelektual yang dihasilkan dari proses iluminasi dan ketersingkapan.

Biasanya, istilah-istilah yang terdapat dalam filsafat Islam didefinisikan secara hati-hati. Namun, berkenaan dengan istilah *wujud*, mustahil untuk mendefinisikannya dalam pengertian yang biasa seperti yang digunakan dalam logika yang membedakan

²³⁶ Tentang masalah ini, lihat pernyataan Mulla Hadi Sabzawari dalam salah satu bait *Syarah-i Manz* معومه من اعرف الاشياء و كنهه في غاية الاخفاء

"Konsepnya merupakan sesuatu yang paling dikenal, tetapi realitasnya yang terdalam adalah sesuatu yang paling tersembunyi", dalam M. Mohaghegh & T. Izutsu (eds.), *Syarah Gurar Fara'id*, Part One *Metaphysics*. (Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, second edition, 1981), hlm. 4.







BAB 4
FILSAFAT WUJUD
MULLA SHADRA



Islam dewasa ini.

Di samping kelemahan-kelemahannya, harus diakui bahwa sistem filsafat Mulla Shadra ini adalah orisinal, baru, menarik, dan tentu saja merupakan salah satu sistem yang paling rumit dan kompleks di sepanjang sejarah pemikiran Islam. Kenyataan bahwa sistem ini berusaha mengkritik, menganalisis, dan mengintegrasikan seluruh arus pemikiran penting dalam Islam, sesungguhnya merupakan suatu peristiwa besar. Apalagi ketika seluruhnya telah diformulasikan menjadi suatu ide pokok yang baru. Dengan demikian, hal ini kemudian menghasilkan suatu sistem yang baru pula.



*Dzat yang tidak memiliki mahiyah.*²⁵⁹

Berdasarkan uraian di atas, bisa ditegaskan bahwa filsuf *hikmah*, seperti Mulla Shadra, menganggap *wujud* memiliki struktur yang multistratifikasi dan bisa dipandang dari sejumlah sudut pandang yang berbeda-beda. Dipandang pada tingkatan abstraksi konseptual, ia telah bergeser cukup jauh dari realitasnya meskipun ia tetap berada dalam batas-batas *wujud* dalam arti kata yang luas. Dalam konsepnya yang abstrak, tidak ditemukan karakter-karakter *wujud* yang berlimpah ruah dan tidak terbatas yang sesungguhnya merupakan ciri dari realitasnya.

Meskipun demikian, baik sebagai pemahaman langsung maupun konseptual terhadap *wujud*, keduanya terbukti dengan sendirinya yang biasa disebut dengan istilah *badihi* (*self-evident*), dalam arti bahwa keduanya merupakan pemahaman tertinggi dan fundamental dari seluruh pemahaman. Dengan kata lain, pemahaman tersebut merupakan sesuatu yang primer sehingga ia tidak bisa direduksi kepada sesuatu yang lain, sedangkan seluruh konsep yang lain bisa direduksi kepadanya. Namun, prinsip pembuktian diri (*badahah, self-evidenced*) ini hanya berlaku pada tingkat pemahaman, bukan tingkat realitas karena realitasnya tersembunyi dari kesadaran manusia yang biasa. Pada dirinya sendiri, ia bersifat sangat tertutup.

Sekalipun ia merupakan penampakan dari segala sesuatu, pikiran manusia tidak bisa menangkap penampakan ini sebagaimana adanya. Realitas *wujud* hanya terbuka pada tingkat kesadaran yang luar biasa. Untuk mencapainya, pikiran manusia harus melompat dari tingkat kesadaran yang biasa dan sampai pada tingkat kesadaran yang luar biasa. Lompatan pikiran ini dikenal dalam agama sebagai pengalaman "melihat Tuhan" yang dengan cara tertentu subjek

²⁵⁹ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence*, hlm. 60-61.



kemanusiaan dikatakan telah menyatu dan melebur dengan subjek ketuhanan. Inilah yang disebut sebagai "intuisi mistis".²⁶⁰

Meskipun demikian, pengalaman semacam itu tidak berada dalam wilayah kemampuan setiap orang. Ia merupakan suatu pengalaman yang luar biasa, suatu pandangan yang menerangi pikiran pada saat terjadi ketegangan spiritual yang luar biasa. Pengalaman ini biasanya terjadi setelah sekian lama melakukan latihan konsentrasi atau mungkin karena memang merupakan bakat bawaan sejak lahir. Tentu saja, tidak setiap orang bisa mengalami hal seperti itu.

B. *Ashlah Al-Wujud*

Perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah* yang diperkenalkan oleh Al-Farabi²⁶¹ dan Ibn Sina²⁶² ke dalam filsafat Islam telah menjadi

²⁶⁰ Lihat Toshihiko Izutsu, *The The Fundamental Structure*, hlm. 45-46.

²⁶¹ Al-Farabi adalah filsuf Muslim pertama yang memperkenalkan adanya dikotomi antara *wujud* dan *mahiyah* dalam bentuknya yang jelas dan tegas. Hal terpenting mengenai kontribusi yang baru ini adalah bahwa dalam menggambarkan hubungan antara keduanya, dia menggunakan kata-kata '*arid*' (sesuatu yang datang dari luar) dan '*lazim*' (sesuatu yang tidak bisa dipisahkan atau ada secara bersamaan). Dia menganalisis sesuatu yang ada secara konkret menjadi *wujud* dan *mahiyah* dan berpandangan bahwa suatu *mahiyah* bisa digambarkan *qua mahiyah* tanpa memandang *wujud-Nya* karena *mahiyah* pada dasarnya adalah sesuatu yang berbeda dari *wujud*, dan *mahiyah* dari sesuatu tidak berarti menunjukkan *wujud-Nya*. Berdasarkan argumen tersebut, dia menyimpulkan bahwa *wujud* adalah sesuatu yang '*arid*', muncul atau terjadi pada *mahiyah*. Lihat pernyataan Al-Farabi dalam *Fusus al-Hikam*, seperti dikutip oleh Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 67-68

الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية. و ليست ماهية عين هويته و لا داخلة في هويته و لو كان ماهية الانسان هويته، لكان تصورك ماهية الانسان تصوره هويته ... و لكان كل تصور للماهية استدعي تصديقا بوجودها، و لا الهوية جائلة في استحيل رفعه عن الماهية توها... فالوجود و الهوية، لما بينا، ليس من جملة المقومات من الموجودات. فهو من العوارض اللازمة ...

²⁶² Ibn Sina mewarisi dikotomi antara *wujud* dan *mahiyah* yang dikemukakan



tesis-tesis filosofis yang paling mendasar dalam sejarah pemikiran keislaman. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa perbedaan tersebut dijadikan sebagai langkah awal dalam pemikiran ontologis-metafisik di kalangan filsuf Muslim. Dengan kata lain, pandangan keduanya merupakan fondasi utama dari keseluruhan bangunan atau struktur metafisika Muslim.²⁶³

Salah satu persoalan filosofis yang timbul dari adanya dikotomi antara *wujud* dan *mahiyah* tersebut adalah mengenai fundamentalitas ontologis (*asalah*), yaitu pertanyaan di antara keduanya, manakah yang benar-benar riil secara fundamental (*asil*)? Dengan kata lain, antara *wujud* dan *mahiyah*, manakah yang merupakan realitas di dunia eksternal? Lawan dari *asil* adalah *i'tibari*²⁶⁴, yang berarti pemikiran atau konsep yang tidak berkaitan

oleh Al-Farabi dan kemudian melanjutkannya. Mengenai argumen yang diajukan oleh Ibn Sina, lihat dalam karyanya yang berjudul *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, jilid I, hlm. 202-203, seperti dikutip oleh Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 70

اعلم ان كل شين له ماهية، فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متسورا في ذهنان بان تكون اجزاه حاضرة معه و اذا كانت له حقيقة غيقة غير كونه موجودا، الوجودين، و غير مقوم به، فالوجود معنى مضاف الى حقيقة، لازم او غير لازم. و امباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية، فانها في نفسها حقيقة ما و ماهيته، و ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الازهان مقوما لها بل مضافا اليها. و لو كان مقوما لها لاستحال ان يمثل معناها في النفس، خاليا عما هو جزؤها المقوم. فاستحال ان يحصل للمفهوم الانسانية في النفس وجود و يقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام لا. اما الانسان، فعسى ان لا يقع في وجوده شك، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الاحساس بجزئياته.

²⁶³ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 49-50. Sejak periode-periode awal sejarah pemikiran Islam, perbedaan antara *essentia* dan *existentia* memang telah memainkan peranan yang mencolok. Meskipun sama-sama bergantung kepada Aristoteles dan Neoplatonisme, tetapi berbeda dengan situasi filosofis di Barat. Dalam filsafat Islam perbedaan antara *essentia* dan *existentia* begitu ditekankan dan dipandang sebagai suatu kebenaran yang fundamental.

²⁶⁴ Kata *i'tibari* berasal dari *i'tibar* yang berarti suatu cara pandang terhadap



secara langsung dengan realitas eksternal yang konkret. Oleh karena itu, jika salah satunya merupakan *asil*, yang lainnya tentulah *'tibari*.

Sebagai contoh, jika seseorang berhadapan dengan suatu objek yang konkret, misalnya seorang manusia tertentu, pikiran akan menganalisisnya menjadi dua bagian, yaitu (1) kemanusiaannya atau keberadaannya sebagai manusia, dan (2) keberadaannya sebagai sesuatu yang aktual dan konkret. Jika dibentuk menjadi proposisi, bisa dikatakan bahwa "Dia adalah seorang manusia" dan "Dia ada" (merupakan sesuatu yang ada). Pernyataan pertama menunjuk kepada *mahiyah* yang membedakan suatu objek dari lainnya, sedangkan pernyataan kedua merupakan *wujud* yang menjadikannya aktual, nyata, dan sama dengan seluruh yang ada lainnya.

Dengan demikian, jelas bahwa terhadap suatu objek yang sama terdapat dua pemikiran yang berbeda. Dengan kata lain, kedua pemikiran yang berbeda tersebut memberikan dua predikat yang berbeda pula terhadap suatu objek yang sama, yaitu manusia. Tidak bisa dipungkiri bahwa manusia sebagai objek konkret adalah suatu entitas yang tunggal. Namun, karena ia memiliki dua predikat yang berbeda, ia memiliki dua aspek yang berbeda pada dirinya sendiri. Persoalannya adalah apakah kedua aspek yang berbeda tersebut menunjukkan dua "realitas" yang berbeda, ataukah hanya salah satunya yang merupakan "realitas"? Bagaimana cara menentukan bahwa yang satu nyata dan yang lainnya tidak? Sebab mustahil bahwa keduanya sama-sama tidak nyata atau keduanya sama-sama nyata pada saat yang sama.

sesuatu secara subjektif, yaitu sesuatu yang dihasilkan melalui penalaran analitis. Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 65-66.

Terhadap permasalahan tersebut, filsafat Islam pasca-Ibn Sina terbagi menjadi dua aliran besar, yaitu pendukung prinsip *ashalah al-mahiyah* yang memandang bahwa hanya *mahiyah* yang *asil*, sedangkan *wujud* adalah *i'tibari*; dan aliran pendukung prinsip *ashalah al-wujud* yang berpendirian serbaliknya, yaitu bahwa *wujud* yang *asil*, sedangkan *mahiyah* hanya bersifat *i'tibari*. Secara sistematis, masing-masing aliran didukung dan dikembangkan oleh dua filsuf besar muslim kenamaan, yaitu Suhrawardi dan Mulla Shadra.

Sebelum dibahas lebih lanjut, perlu dikemukakan bahwa dalam filsafat Islam, kata *mahiyah* digunakan dalam dua pengertian yang berbeda, yaitu (1) *mahiyah* dalam arti khusus (*bi-al-ma'na al-khass*) yang berkaitan dengan jawaban terhadap pernyataan "Apakah itu?" Dalam pengertian ini, kata *mahiyah* berasal dari ungkapan *ma huwa* atau *mahiya*; (2) *Mahiyah* dalam arti umum (*bi al-ma'na al-'amm*) menunjukkan tentang sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain menjadi ada atau yang merupakan realitas (*haqiqah*) dari sesuatu. Sumber kata *mahiyah* dalam pengertian kedua ini adalah ungkapan *ma bihi huwa huwa*.²⁶⁵

Mahiyah dalam pengertian umum tidak bertentangan dari *wujud* karena *wujud* sendiri adalah *mahiyah* menurut pengertian ini, sedangkan *mahiyah* dalam pengertian khusus benar-benar berbeda dari *wujud*. Hal ini karena ia berkaitan dengan sesuatu konsep di dalam pikiran atau merupakan hasil abstraksi mental semata. *Mahiyah* dalam pengertian inilah yang dipandang oleh Mulla Shadra sebagai sesuatu yang bersifat *i'tibari* dan menyatakan *wujud* sebagai sesuatu yang *asil*. Prinsip *ashalah al-wujud* inilah yang mendominasi keseluruhan struktur filsafat Mulla Shadra dan

²⁶⁵ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 73.



menjadi dasar bangunan bagi sistem metafisikanya.

Untuk memperoleh pemahaman yang utuh mengenai konseptualisasi Mulla Shadra tentang *ashalah al-wujud* tersebut, perlu dijelaskan terlebih dahulu konsepsi Suhrawardi tentang *asalah al-mahiyah* yang merupakan sasaran utama kritikan Mulla Shadra. Sebagaimana yang akan dikemukakan kemudian, argumen-argumen Suhrawardi tentang prinsipnya tersebut berusaha dibantahnya satu per satu.

Suhrawardi memulai dari prinsip bahwa "suatu perbedaan yang bersifat mental tidak berarti perbedaan secara riil".²⁶⁶ Artinya, dua hal yang secara konseptual bisa dibedakan satu sama lain tidak harus menunjukkan bahwa keduanya juga berbeda secara konkret. Atas dasar ini, ia berpendapat bahwa perbedaan antara *mahiyah* dan *wujud* hanyalah pada tingkat analisis konseptual,²⁶⁷ sedangkan di dunia eksternal yang konkret, keduanya merupakan satu realitas yang tunggal. Di sini, ia menyatakan secara eksplisit bahwa *wujud* hanyalah suatu konsep yang tidak berkaitan secara langsung dengan realitas eksternal yang konkret. Dalam realitas eksternal yang dimaksud dengan *wujud* tidak lain adalah *mahiyah* yang telah teraktualisasi (*mahiyah kama hiya*). Jadi secara fundamental, *mahiyah* adalah yang riil dan ketika realitas fundamental dari *mahiyah* tersebut dikonseptualisasikan, muncullah konsep *wujud*.²⁶⁸

Menurut Suhrawardi, tidak boleh dinyatakan bahwa *wujud* di dunia eksternal merupakan sesuatu yang berbeda dari *mahiyah*

²⁶⁶ Lihat Suhrawardi, *Kitab al-Talwihat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat Syaikh al-Isyraq* (Teheran: Mu'assasah Mutala'at wa Tahqiqat Frangi, 1372/1 993), jilid I, hlm. 22:

لا يلزم من التغاير الذهني التغاير العيني

²⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 23

²⁶⁸ *Ibid.*.



dikarenakan pemahaman bisa mengetahui bahwa *mahiyah* memang berbeda dari *wujud*, sebab hal yang sama juga bisa terjadi terhadap *wujud*. Orang bisa membayangkan adanya *wujud* ‘*anqa*’ (seekor burung raksasa), misalnya, tanpa mengetahui apakah ia benar-benar ada secara konkret ataukah tidak. Jadi, *wujud* tentu memerlukan *wujud* yang lain dan demikian seterusnya sampai tidak terbatas.²⁶⁹

Pernyataan Suhrawardi tersebut merupakan kritikan terhadap pandangan Ibn Sina yang menyatakan bahwa *wujud* berbeda dari *mahiyah* di dunia eksternal karena manusia bisa membentuk gambaran mental tentang *mahiyah*, tetapi bisa meragukan *wujud* riilnya, misalnya orang bisa memahami arti “segitiga”, tetapi meragukan apakah segitiga itu ada secara eksternal ataukah tidak.²⁷⁰

Menurut Suhrawardi, kemampuan untuk meragukan *wujud* riil dari suatu pemahaman yang memiliki *wujud* (berada) di dalam pikiran, mengakibatkan timbulnya dua macam *wujud*, yaitu *wujud* yang benar-benar ada secara eksternal dan *wujud* yang ada di dalam pikiran. Padahal, agar *wujud* yang pertama itu menjadi ada, ia memerlukan adanya *wujud* yang kedua. Demikian pula sebaliknya, untuk menghasilkan *wujud* yang kedua itu, diperlukan adanya *wujud* yang pertama. Proses ini akan terjadi terus-menerus secara tidak terbatas. Hal ini tentu merupakan sesuatu yang mustahil dan kemustahilan tersebut diakibatkan oleh asumsi bahwa *wujud* merupakan sesuatu yang riil. Agar kemustahilan tersebut tidak terjadi, yang benar adalah pernyataan bahwa *wujud* merupakan sesuatu yang bersifat *i’tibari*, dan perbedaan antara *wujud*

²⁶⁹ Lihat Suhrawardi, *Kitab al-Talwihat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu’ah Musannafat*, jilid I, hlm. 22.

²⁷⁰ Lihat Ibn Sina, *al-Isyarat ...*, jilid III, hlm. 443, seperti dikutip oleh Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 62.



dan *mahiyah* sebenarnya hanya terjadi dalam wilayah analisis konseptual.²⁷¹

Mengenai pernyataan para filsuf Peripatetik bahwa *wujud* merupakan sesuatu yang bersifat primer dan paling terbukti daripada segala sesuatu yang lain sehingga ia tidak perlu dijelaskan oleh sesuatu selain dirinya. Suhrawardi menganggap bahwa penegasan tersebut hanyalah sekadar untuk mengelak dari kesulitan. Sebenarnya, ada makna yang jelas atau makna-makna yang bisa ditangkap dari penggunaan kata *wujud*. Makna-makna tersebut bahkan mengindikasikan bahwa ia bersifat *i'tibari*²⁷², sebagaimana bisa dilihat pada penjelasan berikut ini.

Makna pertama berarti "relasi-relasi", baik ruang maupun waktu yang diungkapkan dalam proposisi-proposisi seperti, "Benda itu *berada* di dalam rumah", "di dalam pikiran", "di dalam waktu", dan sebagainya. Di sini, makna kata *berada* (*wujud*) sama seperti makna dari partikel "di dalam". Dengan kata lain, ia menunjukkan adanya relasi antara *mahiyah* yang teraktualisasi secara eksternal dan tempat atau waktu. Relasi atau hubungan itu adalah hasil dari penalaran manusia.

Makna yang kedua dari kata *wujud* adalah hubungan logis antara subjek dan predikat, seperti dalam proposisi, "Zaid *berada* sebagai seorang penulis". Artinya, Zaid *adalah* seorang penulis. Kata *wujud* di sini berarti hubungan antara predikat dan subjek dari proposisi.

Di samping kedua pemaknaan tersebut, masih ada lagi makna *wujud* yang ketiga, yaitu hakikat atau esensi. Sebagai contoh, orang selalu menggunakan ungkapan "*wujud* dari sesuatu". *Wujud* di

²⁷¹ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 88.

²⁷² *Ibid.*, hlm. 88-89.



sini berarti *hakikat* dari sesuatu atau sesuatu *itu sendiri* yang tidak lain adalah suatu abstraksi mental, yaitu suatu pikiran abstrak yang merupakan hasil dari serapan aktivitas penalaran terhadap sesuatu yang *maujud*.

Dengan demikian, ketiga makna *wujud* tersebut tidak lain adalah *ʿitibarāt* *ʿaqliyyah*, aspek-aspek bersifat rasional yang berhubungan dengan *mahiyah-mahiyah* pada tingkat konseptualisasi semata. *Mahiyah-mahiyah*-lah yang merupakan sesuatu yang riil dan teraktualisasi dalam dunia eksternal, sedangkan *wujud* menunjukkan aspek-aspek yang hanya muncul dalam pikiran, yang ditafsirkan sebagai struktur objektif dari sesuatu dalam dunia yang konkret.²⁷³

Dalam pandangan Suhrawardi, persoalan “bentuk-bentuk rasional” (*jihat* *ʿaqliyah*) merupakan persoalan yang rumit sehingga banyak menimbulkan kebingungan. Sebagian filsuf mengajukan berbagai argumen untuk mempertahankan tesis bahwa *wujud*, kesatuan (*wahdah*), kemungkinan (*imkan*), dan sebagainya adalah entitas-entitas yang memiliki aktualisasi-aktualisasi (*huwīyyat*) yang dalam realitas konkret berbeda dari *mahiyah-mahiyah*. Sebagai contoh, ketika dikatakan bahwa “sesuatu itu ada dalam realitas”, atau “mungkin ada dalam realitas”, atau “satu dalam realitas”, bisa dipahami bahwa proposisi-proposisi tersebut berbeda dari proposisi-proposisi, seperti “sesuatu itu mungkin ada dalam pikiran” atau “satu dalam pikiran”, atau “ada dalam pikiran”. Pemahaman terhadap perbedaan antara kedua kelompok proposisi tersebut semata-mata disebabkan oleh fakta bahwa adanya kemungkinan dari sesuatu yang mungkin ada secara konkret juga merupakan

²⁷³ Lihat Suhrawardi. *Kitab Hikmah al-Isyraq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat*. jilid II, hlm. 67.



suatu kemungkinan dalam realitas konkret, tidak hanya dalam pikiran. Hal yang sama juga berlaku terhadap *wujud* dan *wahdah* (kesatuan).²⁷⁴

Menurut Suhrawardi, argumen yang dikemukakan oleh para filsuf di atas didasarkan atas kebingungan mereka antara struktur keputusan pemikiran dan struktur realitas objektif. Ia mengajukan argumennya sendiri sebagai berikut,²⁷⁵

“Kebenaran keputusan kita bahwa sesuatu itu bersifat *mungkin* dalam realitas objektif, tidak harus berarti juga bahwa kemungkinan dari sesuatu tersebut merupakan fakta eksternal yang objektif. Kemungkinan dalam realitas objektif adalah keputusan yang dibentuk oleh pikiran. Hal yang sama juga terjadi pada proposisi bahwa sesuatu itu mungkin dalam pikiran, yang juga merupakan hasil dari suatu keputusan. Jadi, “kemungkinan” tidak lain adalah suatu sifat mental (*sifah zihniyyah*) yang terkadang dikaitkan oleh pikiran kepada sesuatu yang ada dalam pikiran, dan terkadang dikaitkan kepada sesuatu yang terdapat dalam realitas objektif.”

Persoalan tentang sifat mental dari “kemungkinan”, sebagaimana yang dipahami oleh Suhrawardi di atas, juga berlaku bagi *wujud*. Artinya, *wujud* juga merupakan suatu sifat mental.

²⁷⁴ Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 89–91; Suhrawardi, *Kitab al-Masyari' wa al-Mutarahat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat*, jilid I, hlm. 343-345.

²⁷⁵ Lihat Suhrawardi, *Kitab al-Masyari' ...*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat*, jilid I, hlm. 346:

لا يازم من صحبة حكمتنا عليه انه ممكن في الاعيان ان يكون ممكانه واقعا في الاعيان بل محطوم عليه من قبل الذهني انه في الاعيان ممكن و محكوم عليه ايضا انه في الذهني ممكن. فالامكان صفة ذيضيفها الذهني تارة الى ما في الذهن و تارة الى ما في العين و تارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الذهن و العين.



Konsep tersebut memang menimbulkan persoalan yang penting dan menarik dalam ontologi Islam. Suhrawardi menjelaskan konsep tersebut sebagaimana dikemukakan berikut ini.

Menurut Suhrawardi, sifat-sifat bisa dibagi kepada dua jenis, yaitu (1) sifat-sifat yang memiliki *wujud*, baik dalam pikiran maupun di luar pikiran, dan (2) sifat-sifat yang bersifat sebagai *mahiyah-mahiyah* yang hanya memiliki *wujud* di dalam pikiran. Sifat-sifat jenis terakhir ini bisa diumpamakan sebagai konsep spesies bagi manusia dan konsep partikular bagi seorang Zaid. Jika dikatakan, "Si Zaid adalah seorang individu dalam realitas eksternal," tidak berarti bahwa partikularitas tersebut memiliki bentuk yang konkret dalam realitas eksternal yang menopang si Zaid. Hal yang sama juga berlaku bagi *syai'iyah* (keberadaan sesuatu) yang oleh sebagian mereka (filsuf Peripatetik) diakui termasuk kepada konsep *ma'qul tsani*.

Meskipun demikian, bisa dibenarkan jika seseorang berkata, "Sesungguhnya X adalah sesuatu yang ada dalam realitas." Hal-hal seperti "kemungkinan", "*wujud*", "keharusan", "kesatuan", dan sebagainya termasuk ke dalam kategori ini. Dengan demikian, sesuatu yang merupakan partikular dalam realitas atau mustahil dalam realitas, tidak berarti bahwa partikularitas tersebut atau kemustahilan tersebut memiliki bentuk dan realitas yang melekat pada sesuatu itu di dalam dunia objektif. Demikian pula, sesuatu yang mungkin dalam realitas atau merupakan yang ada dalam realitas, tidak berarti juga bahwa kemungkinan atau *wujud* dari sesuatu tersebut teraktualisasi di dalam dunia eksternal.²⁷⁶

Seluruh pembahasan yang telah dikemukakan sejauh ini

²⁷⁶ Lihat Suhrawardi, *Kitab al-Masyari...*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Musannafat*, jilid I, hlm. 346-347.



merupakan garis besar dari teori Suhrawardi tentang ke-*i'tibari*-an *wujud*. Menurutnya, jika *wujud* bukan merupakan sesuatu yang *i'tibari*, melainkan sesuatu yang riil dalam dunia objektif, tentulah ia harus teraktualisasi. Dengan kata lain, ia harus menjadi sesuatu yang ada (*maujud*). Hal ini berarti bahwa *wujud* memiliki *wujud*, dan demikian seterusnya sampai tidak terbatas. Tentu hal ini merupakan suatu kemustahilan.

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Mulla Shadra dikenal sebagai filsuf Muslim yang memperjuangkan prinsip *ashalah al-wujud*. Dengan prinsip ini, dia dianggap telah melakukan suatu revolusi yang fundamental dalam metafisika Islam dan menentang pandangan yang menyatakan bahwa *wujud* tidak berkaitan dengan realitas apa pun di dunia eksternal, dan sebaliknya menegaskan bahwa tidak ada yang riil, kecuali *wujud*. *Wujud* inilah yang merupakan satu-satunya realitas, tidak pernah bisa ditangkap oleh pikiran, yang hanya bisa dipahami oleh *mahiyah*, dan ide-ide yang umum karena *mahiyah-mahiyah* hanya muncul pada pikiran, mereka hanya merupakan fenomena mental dan hanya bisa diketahui seutuhnya oleh pikiran. Sebaliknya, *wujud* bersifat partikular dan unik. Oleh karena itu, *wujud* tidak bisa dipahami oleh pikiran secara konseptual. Ketika ia yang merupakan realitas objektif dipahami sebagai konsep mental dan abstrak, tentulah ia telah dipalsukan.

Itulah sebab Suhrawardi menganggap *wujud* sebagai suatu pikiran yang abstrak dan memandangnya sebagai suatu konsep yang kosong atau suatu pemahaman yang sekunder. Memang benar bahwa konsep yang abstrak semacam itu tidak berkaitan dengan realitas. Namun, kekeliruan terbesar terletak pada pikiran



bahwa realitas *wujud* merupakan konsep yang abstrak.²⁷⁷

Memang benar bahwa ada suatu pikiran yang abstrak tentang *wujud* yang muncul dalam pikiran dari objek-objek yang berbeda-beda. Namun, juga merupakan suatu kebenaran jika dikatakan bahwa pemikiran yang abstrak tersebut telah memalsukan hakikat *wujud* yang sebenarnya. Sanggahan Suhrawardi bahwa jika *wujud* merupakan sesuatu yang riil, ia akan ada, yaitu akan menjadi yang ada. Dengan demikian, akan dihasilkan sesuatu regresi yang tidak terbatas. Namun, hal ini sebenarnya tidak beralasan karena tidak tepat jika dikatakan bahwa *wujud* itu ada. *Wujud* sesungguhnya adalah realitas yang primordial yang dengannya sesuatu yang lain menjadi ada. Namun, *wujud* itu sendiri tidak bisa dikatakan ada menurut penggunaan bahasa yang umum. *Wujud* tidak memerlukan *wujud* yang lain agar ia teraktualisasi, sebab *wujud* pada dirinya adalah aktualisasi.²⁷⁸

Di dalam *Kitab al-Masya'ir*, Mulla Shadra menyatakan, "Wujud adalah sesuatu yang fundamental pada setiap yang ada. Ia merupakan realitas (*haqiqah*) dan segala sesuatu selainnya hanyalah refleksi, bayangan, atau penyerupaan."²⁷⁹ Di samping merupakan sesuatu yang riil, *wujud* adalah sesuatu yang positif, jelas, dan tertentu, sedangkan *mahiyah-mahiyah* adalah bersifat samar-samar, gelap, tidak tertentu, negatif, dan tidak riil karena *mahiyah-mahiyah* tidak ada pada diri mereka sendiri sehingga

²⁷⁷ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 37; lihat juga Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra* (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 28.

²⁷⁸ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 39; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 28-29.

²⁷⁹ Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*, dalam Henry Corbin. *LeLivre des penetrations Metaphysiques*, hlm. 4, teks Arab:

أنه الاصل الثابت في كل موجود وهو الحقيقة و ماعده كعكس و ظل و شبح

apa pun yang mereka miliki adalah berkat kebersamaan mereka dengan *wujud*. Sementara itu, *wujud-wujud* adalah riil dengan sendirinya karena mereka merupakan manifestasi dari hubungan mereka dengan realitas absolut.²⁸⁰ Tentang hal ini, Mulla Shadra menyatakan sebagai berikut,²⁸¹

“*Mahiyah-mahiyah*, selama mereka tidak disinari oleh cahaya *wujud*, bukan merupakan sesuatu yang bisa dinyatakan oleh pikiran sebagai ada atau tidak ada.... Mereka tetap berada di dalam persembunyian mereka yang asli dan ketidakberadaan mereka yang orisinal secara abadi.... Tidak bisa dikatakan bahwa mereka adalah mereka sebagaimana adanya, dan bukan selain mereka.... Di pihak yang lain, *wujud* adalah hubungan-hubungan yang murni, pikiran tidak bisa memahami mereka, sekalipun mereka dipandang sebagai hasil dari hubungan dengan pencipta mereka karena mereka tidak memiliki *wujud* yang terpisah. Namun, berbeda dari *mahiyah-mahiyah*, *wujud-wujud* yang mungkin ini adalah realitas-realitas yang konkret, yang tidak dipengaruhi oleh ketidakpastian, dan merupakan *wujud-wujud* yang murni tanpa campuran *mahiyah-mahiyah*, dan cahaya-cahaya yang sederhana, tanpa kegelapan apa pun”.

Di dalam kitab *al-Talwihat*, sebagaimana dikutip oleh Mulla

²⁸⁰ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 86-87; Fazlur Rahman *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 30.

²⁸¹ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 87:

... فانها ما لم يتنور نور الوجود لا يمكن الاشارة العقاية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقان بل هي باقية على احتياجها الذاتي و بطونها الاصيلي ازلا و ابداء، و ليست حقائقها حقائقو تعلقية فيمكن الاشارة اليها و الحكم عليها بانها هي هي و انها ليست الا هي و انها لا موجودة و لا معدومة ... بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن التيمم المجاعل بانها هي يه اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، و مع هذا فانها عينيات صرفة بلا ايها، و وجود محضة بلا ماهيات، و انوار ساذجة بلا ظلمة.



Shadra, Suhrawardi mengemukakan bahwa jika *wujud* dianggap sebagai sifat yang riil dari *mahiyah*, jika *mahiyah* ada setelah *wujud* bersatu dengannya, tentulah *wujud* sudah ada dengan sendirinya, dan terpisah dari *mahiyah*, atau jika *mahiyah* ada bersama-sama dengan *wujud*, tentulah ia ada secara bersamaan dengan *wujud* dan bukan melalui *wujud*.²⁸²

Mulla Shadra tidak mengalami kesulitan untuk membantah argumen tersebut. Menurutnya, *mahiyah* pada dirinya sendiri bukanlah merupakan suatu yang positif. Dalam realitas eksternal, *mahiyah* sama sekali tidak ada, dan yang ada adalah salah satu bentuk dari *wujud*. Ketika bentuk *wujud* ini dihadirkan pada pikiran, pikiranlah yang mengabstraksikannya sebagai *mahiyah*, sedangkan *wujud* terlepas darinya, kecuali dengan menggunakan intuisi. Pikiranlah yang menganggap *mahiyah* sebagai realitas dan *wujud* hanyalah suatu *accident*. Hal ini disebabkan karena dasar dari seluruh keputusan mental adalah *mahiyah*, bukan *wujud*. Dalam realitas yang sesungguhnya, *wujud*-lah yang merupakan satu-satunya realitas, sedangkan *mahiyah* muncul darinya sebagai sesuatu yang sekunder bagi pikiran. Oleh karena itu, ketika pikiran membedakan antara *wujud* dan *mahiyah* serta menyatakan bahwa *mahiyah* yang riil, tentulah ia telah memalsukan realitas yang sesungguhnya.²⁸³

²⁸² Lihat pernyataan Suhrawardi seperti dikutip Mulla Shadra, *Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 54-55:

ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها.

فلا قابلية ولا صفتية، او قبله فهي قبل الوجود موجودة اة نعه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود

²⁸³ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 55-56; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 32.



Demikian pula dengan kegelisahan Suhrawardi bahwa *wujud* tidak bisa berhubungan dengan *mahiyah* yang tidak ada, dan tidak pula dengan *mahiyah* yang terlepas dari keberadaan ataupun ketiadaannya karena pada kasus yang terakhir ini, kedua sisi yang kontradiksi akan terhapus, bertemu dengan pernyataan Mulla Shadra bahwa pada tingkat realitas tertentu, penghapusan dua hal yang berlawanan bukan merupakan sesuatu yang mustahil.²⁸⁴

Mahiyah pada dirinya sendiri adalah bersifat netral, baik terhadap keberadaan maupun ketiadaannya karena ia hanyalah keapaan dari sesuatu, dan apakah ia ada atau tidak, bukan merupakan bagian darinya. Namun, jika *mahiyah* dipandang sebagai bukan pada dirinya sendiri, melainkan dalam realitas, ia tidak terpisah dari *wujud*. Oleh karena itu, dalam realitas yang sesungguhnya, *wujud* tidak bisa dipandang sebagai sesuatu sifat dari *mahiyah* karena sifat mensyaratkan sesuatu yang sudah ada.

Selanjutnya, Suhrawardi menyatakan bahwa seperti halnya *mahiyah*, *wujud* terpisah dari keberadaannya. Sebab, setelah memahami keberadaannya, pikiran masih meragukan apakah ia benar-benar ada atau tidak. Oleh karena itu, tentulah ia memerlukan *wujud* tambahan dan *wujud* tambahan ini memerlukan *wujud* pula, demikian seterusnya sampai tidak terbatas. Hal tersebut tentu mustahil. Jadi, yang dikatakan *wujud* pada segala yang ada, tidak lain, adalah abstraksi mental belaka.²⁸⁵

²⁸⁴ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 58-59:

ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالماهية المدومة فيلزم ارتفاع النقيضين.

Lihat juga Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid II, hlm. 1:

لان خلق الشئ عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل

²⁸⁵ Lihat pernyataan Suhrawardi seperti dikutip Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 60:



Mulla Shadra menyatakan bahwa argumen tersebut hanya berlaku bagi mereka yang menganggap *wujud* terpisah dari *mahiyah* dan tidak berlaku bagi tesisnya bahwa *wujud* merupakan satu-satunya realitas. Realitas *wujud* ini tidak bisa dipahami oleh pikiran, tetapi disaksikan secara langsung melalui intuisi.²⁸⁶

Akhirnya, Suhrawardi menyatakan bahwa akan terjadi sesuatu rangkaian yang tidak ada habis-habisnya dari perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah*. *Wujud* dan *mahiyah* akan berhubungan satu sama lain dan hubungan tersebut memiliki *wujud*. *Wujud* dari hubungan ini akan memiliki hubungan dengan hubungan yang sebelumnya, demikian seterusnya sampai tidak terbatas. Jawaban Mulla Shadra terhadap argumen tersebut adalah bahwa perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah* hanya ada pada pikiran, tidak dalam realitas objektif, dan keberadaan hubungan, serta rangkaian yang tidak terbatas itu juga hanya ada pada pikiran. Maka, untuk mengakhirinya adalah menghentikan kegiatan pemikiran.²⁸⁷

Menurut Mulla Shadra, seluruh kesalahpahaman Suhrawardi adalah akibat dari pemahaman bahwa *wujud* merupakan suatu konsep umum yang sama seperti *mahiyah*. Ia memandang keberadaan *wujud* dalam realitas eksternal dan kemudian

ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود فان بعج ان تتصور بعد ان تتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ان لا فيكون له وجودزاند وكذلك الكلام في وجوده و يتسلسل الى غير النهاية و هذ محال و لا يحيض الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

²⁸⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 61:

ان حقيقة الوجود و كنهه لا يحصل في الذهن و ما حصل منها فيه امر اتزاعي عقلي و هو وجه من الوجوه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته و

الاكتناه بماهيته التي هي عن الالية لا يبقى مجال لذلك الشك
²⁸⁷ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 61-62; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 33.



menyangkalnya, juga sebagai akibat dari kesalahpahaman yang sama. Memang, sebagai suatu kata benda abstrak, yaitu sebagai yang ada, *wujud* adalah sebagai suatu abstraksi mental dan tidak memiliki *wujud* yang riil. Akan tetapi, sebagai suatu fakta yang unik dan tidak bisa dianalisis, ia merupakan realitas konkret yang tidak pernah bisa hadir pada pikiran.

Sama halnya seperti cahaya, sebagai suatu abstraksi, yaitu bersinar. Ia tidak memiliki *wujud* di dunia eksternal. Namun, sebagai suatu fakta, cahaya merupakan sesuatu yang ada secara eksternal. Cahaya ada pada dirinya sendiri dan menjadikan yang lain terlihat akibat penyinarannya. Demikian pula dengan *wujud*: ia ada pada dirinya sendiri dan menjadikan *mahiyah* ada secara aksidental. Oleh karena itu, *wujud* pada dirinya adalah cahaya, sedangkan *mahiyah* pada dirinya sendiri merupakan kegelapan.²⁸⁸

Sebagai sesuatu yang fundamental, *wujud* adalah suatu realitas yang objektif dan sumber dari seluruh daya dan tindakan. Di lain pihak, *mahiyah* adalah suatu *accident* dari *wujud* karena ia tidak bisa ada dengan sendirinya. Ia terpisah dari *wujud*, sedangkan *mahiyah* tampak bersama-sama dengan *wujud*, di dalam *wujud*, dan dari *wujud*, tanpa memiliki realitas apa pun.²⁸⁹ Dengan demikian, status *mahiyah* tidak lebih merupakan sesuatu yang mengikuti *wujud* dan tergantung kepadanya. Namun, dalam dunia yang objektif, *wujud* dan *mahiyah* terdapat secara bersamaan, tidak dapat dipisahkan, dan tidak bisa dibeda-bedakan satu sama lainnya.

Perbedaan antara keduanya hanya terjadi dalam wilayah pemikiran,

²⁸⁸ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 63; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 33.

²⁸⁹ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 68-69:

فالوجود الحقيقي ظاهرا بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر الغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه و منه



tidak dalam realitas eksternal.²⁹⁰

Menarik untuk dicatat di sini, pada mulanya Mulla Shadra adalah pendukung tesis *asalah al-mahiyah* dan setelah mata batinnya terbuka, kemudian ia menjadi penggagas utama dari tesis *ashalah al-wujud*. Tentang hal ini, ia menceritakan pengalamannya sebagai berikut.

“Pada mulanya, aku adalah pendukung yang dengan penuh semangat mempertahankan tesis bahwa *mahiyah-mahiyah* adalah yang *asil* dan *wujud* adalah yang *i'tibari*,¹ sampai Tuhan memberikan petunjuk kepadaku dan membiarkanku melihat pembuktian-Nya. Secara tiba-tiba, mata batinku terbuka lebar dan aku melihat dengan jelas bahwa yang benar adalah justru kebalikan dari yang selama ini dianut oleh para filsuf pada umumnya. Segala puji bagi Tuhan yang melalui cahaya intuisi membawaku keluar dari ide yang tanpa dasar tersebut dan menetapkanku di atas tesis yang tidak pernah akan berubah, baik di dunia yang sekarang ini maupun di akhirat kelak. Sebagai akibatnya, sekarang ini aku menganut prinsip bahwa *wujud* adalah realitas yang primer, sedangkan *mahiyah-mahiyah* merupakan *a'yan tsabitah*, yang tidak akan pernah mencium keharuman *wujud*. Seluruh *wujud* tidak lain adalah sorotan-sorotan sinar yang dipancarkan oleh cahaya yang sesungguhnya, yang secara absolut merupakan *wujud* yang hidup dengan sendirinya, kecuali bahwa masing-masing mereka ditandai oleh sejumlah sifat yang esensial dan konsep-konsep yang bisa dimengerti yang dikenal sebagai *mahiyah-mahiyah*²⁹¹.

²⁹⁰ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 67:

و الماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد و لا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود و الماهية انما هو في الادر اك لا بحسب العين

²⁹¹ Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir* dalam Henry Corbin, *Le Livre des Penetration Metaphysiques*, hlm. 35 teks Arab:

واتى قد كنت سالف الزمان شديد الذب عن تاصل الماهية و اعتبارية الوجود حتى هداني



Berdasarkan kutipan di atas, khususnya bagian yang terakhir, terlihat dengan jelas posisi Mulla Shadra yang menggambarkan *mahiyah-mahiyah* sebagai konsep-konsep yang bisa dimengerti, yaitu yang dipahami oleh pikiran secara subjektif berada di dalam dan berasal dari *wujud-wujud* tertentu, yang tidak lain merupakan determinasi-determinasi dari *wujud* yang hakiki. Dengan demikian, menurut pandangan ini, *mahiyah-mahiyah* merupakan unsur yang telah bergeser cukup jauh dari realitas yang sesungguhnya.²⁹²

Cukup jelas dari deskripsi Mulla Shadra bahwa perubahan pandangan yang terjadi pada dirinya adalah melalui petunjuk Tuhan, yaitu melalui iluminasi spiritual. Perubahan pandangannya adalah mengabaikan pandangan terdahulu dan menggantinya dengan pandangan yang lain. Hal ini bukan hal yang sederhana dan bukan semata-mata merupakan perubahan sudut pandang yang bersifat rasional. Prinsip *ashalah al-wujud* adalah suatu keyakinan filosofis yang berasal dari pengalaman pribadi dan ia merupakan suatu sikap filosofis yang berakar pada pengalaman mistis tentang *wujud*.

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan bahwa dalam pengalamannya terhadap *wujud*, Mulla Shadra telah menyatukan secara sempurna kedua aspek kehidupan spiritual, yaitu pemikiran analitis-rasional dan pengalaman intuitif secara langsung. Seperti diketahui, Mulla Shadra mengikuti prinsip yang telah digariskan

ربى و ارائى برهانه. فانكشف لى غاية الاكشاف ان الامر فيها على عكس ما تصوره و قرره
فالحمد لله الذى اخرجنى عن ظلمات الوهم بنور الفهم، و ازاح عن قلبى سحب تلك
الشكوك بطلوع شمس الحقيقة و شبتنى على القول الثابت فى الحياة
الدنيا و الآخرة. فالوجودات حقائق متصلة الماهيات هى الاعيان الثابتة الذى ما تمت راحة
الوجود اصلا. و ليست الوجودات الا اشعة و اضوائى للنور الحقيقى و الوجود القيومى، الا
ان لكل منه نوعا ذاتية و معان عقلية هى المساة بالماهيات.

²⁹² Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 78.



oleh Suhrawardi terdahulu bahwa seorang mistikus yang tidak memiliki kemampuan berpikir analitis-rasional adalah mistikus yang tidak sempurna. Demikian pula sebaliknya, seorang filsuf yang tidak mengalami realitas secara langsung adalah filsuf yang tidak sempurna.²⁹³

Bagi mereka yang sudah terpadu di dalam dirinya antara pemikiran analitis rasional dan pengalaman intuitif secara langsung, seperti halnya Mulla Shadra, akan bisa merasakan bahwa sesungguhnya kenikmatan dan kebahagiaan yang bersifat spiritual pada dasarnya adalah kenikmatan dan kebahagiaan intelektual. Dengan kata lain, bisa dinyatakan bahwa sesungguhnya kebenaran yang diperoleh melalui pengalaman mistis adalah kebenaran yang bersifat intelektual dan pengalaman mistis sebenarnya adalah pengalaman yang bersifat kognitif. Pengalaman yang bersifat intuitif sama sekali tidak bertentangan dengan penalaran, bahkan ia dipandang sebagai bentuk penalaran yang lebih tinggi, lebih positif dan konstruktif daripada penalaran formal.

Ringkasnya, kebahagiaan spiritual dan intelektual akan bisa dirasakan atau dialami secara bersamaan jika seseorang mampu memberikan pembuktian-pembuktian yang bersifat rasional terhadap pengalaman-pengalaman spiritual dan mistisnya. Semakin luas argumen-argumen rasional yang diberikan, kualitas pengalaman spiritualnya pun akan semakin tinggi sebab yang diakui sebagai pengalaman spiritual, sesungguhnya akan menjadi semakin tinggi kualitasnya jika intelektualnya mengetahui secara

²⁹³ Lihat Suhrawardi, *Kitab al-Masyari wa al-Mutarahat*, dalam Henry Corbin, *Majmu'ah Musannafat*, jilid I, hlm. 361:

فكَمَا أَنَّ السَّالِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قُوَّةٌ بِحَيْثِيَّةٍ هُوَ نَاقِصٌ فَكَذَلِكَ الْبَاحِثُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ نَاقِصًا غَيْرَ
مَعْتَبَرٍ وَلَا مُسْتَنْطَقٍ مِنَ الْقُدْسِ مَشَاهِدَةً آيَاتٍ مِنَ الْمَلَكُوتِ يَكُونُ



persis seluk-beluk pengalaman semacam itu. Semua ini hanya bisa dialami melalui keseluruhan diri manusia secara utuh dan hanya manusia seutuhnya yang bisa mengalaminya, yaitu ketika pikiran telah terintegrasi ke dalam keseluruhan diri manusia yang terpusat pada kalbu.

Sebelum mengakhiri uraian pada bagian ini, perlu ditegaskan bahwa prinsip *ashalah al-wujud*, sebagaimana yang dikemukakan dan diuraikan oleh Mulla Shadra, jangan dikaburkan dengan eksistensialisme Barat, sebab kedua prinsip filosofis ini berbeda secara mendasar dan tidak sejajar antara satu sama lain, meskipun terdapat segi-segi persamaannya. Eksistensialisme Barat dimunculkan ketika masalah *being*, sebagaimana yang diketengahkan oleh Thomas Aquinas dan orang-orang suci Katolik lainnya, menghilang dari perhatian. Setelah Descartes, dan terutama setelah abad ke-19 M dan ke-20 M, tidak ada yang meyakini *being* sebagai realitas objektif yang terpisah dari pemikiran. Di samping itu, kata *existence* berarti kehidupan individual atau keberadaan individual, dan tidak berarti sebagai realitas objektif yang mencakup segalanya. Oleh karena itu, eksistensialisme Barat bisa diinterpretasikan sebagai paham filosofis yang memercayai kehidupan sebagai sesuatu yang fundamental (*asalah al-hayah*), suatu pandangan yang menekankan pada eksistensi atau keberadaan manusia, bukan *risalah wujud* sebagaimana yang diketengahkan dalam filsafat Mulla Shadra.

Filsafat eksistensial Barat hanya memercayai nilai-nilai kehidupan temporal, sebab manusia adalah sendirian dan ia harus menerima fakta bahwa masa depannya terancam oleh ketiadaan dan kepunahan total. Baginya, tidak ada *wujud* yang transenden, Mahakuasa, dan absolut yang dicita-citakan atau dirindukan.



Manusia merupakan makhluk bumi yang miskin, suatu produk biologis yang terisolasi, dan suatu campuran unsur-unsur alamiah yang kebetulan sama sekali tidak memiliki orientasi yang bersifat transendental. Oleh karena itu, tujuan dari filsafat eksistensial Barat hanyalah pada pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat temporer, seperti perlawanan terhadap ketidakadilan sosial dan penyiiksaan manusia.

Berbeda dari prinsip-prinsip semacam itu, prinsip *ashalah al-wujud* meyakini bahwa manusia tidak terpisah dan terisolasi dari Tuhan sebagai *wujud* absolut. Melalui *wujud*-Nya, manusia selalu bersentuhan dengan Tuhan dan keabadian. Manusia akan menikmati kehidupan yang abadi jika ia menyadari kewajiban ontologisnya dengan menyingkirkan ketergantungannya terhadap duniawi. Namun menurut filsafat eksistensial Barat, manusia tidak memiliki masa depan setelah kehidupan singkat di dunia ini.²⁹⁴

²⁹⁴ Lihat Muhammad 'Abdul-Haq, "Metaphysics of Mulla Shadra", *Studia Islamica*, Vol. X, No. 1, Mar 1971, hlm. 313-314. Secara umum, eksistensialisme Barat memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) suatu gerakan protes, (2) suatu diagnosis terhadap bahaya-bahaya kemanusiaan, (3), suatu kepercayaan terhadap keunikan dan keutamaan eksistensi, (4), suatu penekanan pada pengalaman subyektif manusia, (5), suatu kesadaran terhadap kebebasan dan tanggung jawab, dan (6), suatu penekanan terhadap arti penting diri. Uraian lebih jauh mengenai karakter umum dari eksistensialisme Barat ini, lihat Harold H. Titus and Marilyn S. Smith, *Living Issues in Philosophy*. (New York: Litton Educational Publishing, Inc., 1974), sixth edition, hlm. 500-504. Toshihiko Izutsu menunjukkan perbedaan antara penggunaan istilah *existence* dalam eksistensialisme Barat dan *wujud* dalam filsafat Islam. Menurutnya, pembahasan tentang *existence* di Barat adalah masalah keberadaan "aku", "kamu", atau "dia", sebagai makhluk personal dalam berhadapan dengan dunia. Secara historis, perhatian terhadap persoalan tersebut timbul ketika terjadi proses industrialisasi di Barat, ketika dunia dipandang secara mekanik. Akibatnya, manusia kehilangan identitas pribadinya sebagai makhluk manusia. Selanjutnya, perhatian terhadap makna manusia sebagai individu menjadi begitu penting. Dimunculkanlah pertanyaan di seputar kedudukan, batasan, dan makna "aku", "kamu",



C. *Wahdah Al-Wujud*

Untuk memahami konsepsi Mulla Shadra tentang *wahdah al-wujud* ini, perlu ditinjau kembali secara umum latar belakang pembahasan masalah ini sebelumnya. Berbagai pandangan mengenai prinsip yang fundamental ini telah dikemukakan oleh berbagai filsuf dan kaum Sufi di sepanjang abad dengan tingkat kedalaman dan keluasan yang berbeda-beda. Para teolog Muslim dan kaum Sufi sejak periode awal begitu tertarik dengan arti keesaan (*al-tauhid*) yang merupakan jantung dari wahyu.²⁹⁵

Teolog-teolog Muslim membedakan antara *tauhid al-zat* (keesaan Zat Tuhan), *tauhid al-asma' wa al-sifat* (keesaan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan), dan *tauhid al-af'al* (keesaan perbuatan Tuhan). Para filsuf Muslim, baik Peripatetik, *Isma'ili*, maupun Iluminasionis, juga telah membahas persoalan ini secara luas. Pembahasan ini telah dimulai sejak ontologi Islam menekankan adanya perbedaan antara *wujud* dan *mahiyah* serta mulai merenungkan tentang hubungan antara keduanya.²⁹⁶ Di antara sejumlah pandangan yang mengungkapkan tentang *wahdah al-wujud*, ketiga pandangan berikut ini adalah yang terpenting untuk memahami reformulasi Mulla Shadra mengenai masalah tersebut.²⁹⁷

atau "dia" sebagai individu, berhadapan dengan dunia sekitar. Berbeda dengan ini, dalam pandangan filsafat Mulla Shadra, segala sesuatu yang ada di sekitar manusia adalah *wujud*. Lihat lebih jauh dalam Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), hlm. 26-32.

²⁹⁵ Lihat misalnya Fritchof Schoun, *Understanding Islam*. Trans. by D. M. Matheson (Baltimore: Penguin Books, 1961), hlm. 13-41.

²⁹⁶ Sebagian di antara mereka menyatakan secara gamblang dan mengungkapkan masalah Keesaan Ketuhanan ini secara terbuka, dan sebagian yang lain menutupinya dengan menekankan imanensi Tuhan serta teofani (penampaan) Yang Esa di dalam cermin yang banyak. Lihat Seyyid Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 175.

²⁹⁷ Mengenai berbagai pandangan dari berbagai aliran pemikiran Islam tentang



Pertama, pandangan dari para ahli metafisika *Isma'ili* tertentu menyatakan bahwa sumber realitas bukan wujud murni, melainkan yang memberi *wujud* atau keesaan (*muwahhid*) berada di atas seluruh konsep. Ia adalah suprawujud yang tindakan pertamanya adalah *kun*, memberikan *wujud* kepada segala sesuatu. Menurut kelompok ini, keesaan terletak pada sumber *wujud* universal itu sendiri.

Kedua, pandangan yang berasal dari para pengikut filsuf *isyraqi* yang menerima prinsip *tasykik* (gradasi atau tingkatan-tingkatan) yang oleh Suhrawardi diterapkan pada cahaya, tetapi oleh mereka diterapkan pada *wujud* (sebagaimana yang dilakukan oleh Mulla Shadra), memercayai keesaan, dan tingkatan-tingkatan *wujud*. Kandungan utama dari pandangan ini adalah bahwa *wujud* merupakan suatu realitas yang meluas yang memiliki kesempurnaan dan kemurnian sempurna yang hanya menjadi milik Tuhan atau yang *wajib al-wujud*. Realitas ini juga memiliki tingkatan-tingkatan, keadaan-keadaan yang mencakup keseluruhan *wujud*, dan satu sama lainnya bisa dibeda-bedakan berdasarkan tingkat kekuatan dan kelemahan masing-masing. Dalam perspektif ini, *wahdah al-wujud* tetap terpelihara dalam kaitannya dengan keanekaragaman yang berasal dari *wujud* murni, seperti halnya cahaya matahari yang bersatu, tetapi terpisah dari sumbernya.

Ketiga, pandangan yang berasal dari para Sufi terkemuka, terutama aliran Ibn 'Arabi, yang telah mengungkapkan formulasi metafisik tentang *wahdah al-wujud* secara mendalam, berdasarkan pengalaman batin mereka yang tidak terlukiskan tentang Yang Esa. Menurut pandangan ini, hanya ada satu *wujud*, yaitu *wujud*

doktrin ini telah diringkaskan oleh salah seorang filsuf tradisional Persia kontemporer, yaitu Sayyid Muhammad Kazim Assar, di dalam bukunya yang berjudul *Wahdah al-wujud wa Bada'* (f eheran, 1350), Bagian I.

Tuhan dan tidak ada yang lain. Dalam realitas yang sesungguhnya, tidak ada lain yang bisa disebut ada, kecuali Tuhan (*la maujud ilia Allah*), dan benda-benda yang tampaknya ada, tidak lain, adalah penampakan-penampakan (*tajalliyat*) dari wujud Yang Esa sebagai satu-satunya wujud.²⁹⁸

Dalam rangka harmonisasi dan kombinasi dari berbagai pandangan tentang *wahdah al-wujud* tersebut, Mulla Shadra menggunakan terminologi yang berkembang di kalangan filsuf Muslim belakangan, yang semula berasal dari Nasir al-Din al-Tusi ketika ia menggambarkan berbagai cara pandang terhadap *mahiyah*.²⁹⁹ Di dalam *Tajrid*, Al-Tusi membedakan antara *mahiyah* sebagai *la bi-syarat syai'* (tidak bersyarat), *bi-syarat syai'* (bersyarat negatif), dan *bi-syarat syai'* (bersyaratkan sesuatu). Terhadap terminologi-terminalogi tersebut harus ditambahkan pula keadaan-keadaan *mahiyah* sebagai *bi-la syart* (dengan tanpa syarat) dan *la bi-syarat maqsami* (mutlak tanpa syarat). Istilah-istilah itu digunakan kemudian, ketika cara pandang terhadap *mahiyah* dalam berbagai aspeknya digunakan untuk membahas masalah wujud.³⁰⁰

Dalam membahas prinsip Mulla Shadra tentang *wahdah al-wujud*, terminologi tersebut perlu diperhatikan, di samping ketiga pemaknaan yang dikemukakan oleh berbagai aliran terhadap prinsip-prinsip tersebut. Ketiga pemaknaan yang telah dikemukakan di atas memiliki arti penting untuk memahami pandangan-pandangan Mulla Shadra tentang masalah yang utama ini.

Berkaitan dengan keesaan atau keanekaragaman wujud dan yang *maujud*, terdapat empat kemungkinan interpretasi yang

²⁹⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 176.

²⁹⁹ Tentang masalah ini, lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*. hlm. 143-144.

³⁰⁰ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 177.



terjadi, yaitu:

1. Keesaan *wujud* dan yang *maujud*.
2. Keanekaragaman *wujud* dan yang *maujud*.
3. Keesaan *wujud* keanekaragaman yang *maujud*.
4. Keanekaragaman *wujud* dan keesaan yang *maujud*.³⁰¹

Di antara keempat kemungkinan tersebut, Mulla Shadra menetapkan kemungkinan yang ketiga sebagai keyakinannya dan kemudian menginterpretasikannya dari sudut pandang keesaan dan tingkatan *wujud*, di mana Yang Esa memanifestasikan diri di dalam yang beranekaragam dan yang beranekaragam di dalam Yang Esa.³⁰² Sekalipun demikian, penetapannya terhadap keesaan *wujud* dan keanekaragaman yang *maujud* tidak berarti meniadakan keyakinan kaum Sufi.³⁰³ Ia berusaha menyintesis dua pandangan tentang

³⁰¹ Komentator *al-Hikmah al-Muta'aliyah* menjelaskan masalah ini dengan sedikit perbedaan, yaitu: (1) Pandangan dari sebagian besar manusia yang meyakini keanekaragaman *wujud* dan yang *maujud*, (2) Pandangan dari sebagian kaum Sufi yang menyatakan keesaan *wujud* dan yang *maujud*, (3) Pandangan dari para Illuminasionis (*azwaq al-muta'allihin*) yang mengakui keesaan *wujud* dan keanekaragaman yang *maujud*, dan (4) Pandangan Mulla Shadra sendiri yang menetapkan keesaan *wujud* dan keberagaman yang *maujud*. Akan tetapi pada hakikatnya, yang beranekaragam itu adalah Esa. Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 71.

³⁰² Para ahli *hikmah* memandang tingkatan-tingkatan pengetahuan tergantung kepada sejauh mana seseorang mampu memahami keesaan. Oleh karena itu, mereka menempatkan berbagai pandangan hal itu secara hierarkis, mulai dari pengalaman akan keanekaragaman eksternal semata, kesadaran para filsuf Peripatetik bahwa unsur-unsur keanekaragaman itu dipersatukan melalui *wujud* mereka, doktrin keesaan dan gradasi *wujud* seperti yang dikemukakan oleh para filsuf generasi, kemudian sampai kepada penghayatan para Sufi bahwa pada hakikatnya hanya ada satu *wujud*, tetapi menampakkan diri di dalam yang beraneka-ragaman. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 181, catatan no.10.

³⁰³ Mengenai pernyataan yang kontradiktif ini, lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 71:

ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة... لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل
انشاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا و حقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء

keesaan *wujud* yang telah dikemukakan terdahulu, yaitu pandangan dari para pengikut filsuf *Isyraqi* dan pandangan para Sufi terkemuka, terutama aliran Ibn 'Arabi.

Uraian berikut ini akan memperlihatkan intisari prinsip Mulla Shadra tentang *wahdah al-wujud*. Ketika membahas persoalan penyebaran *wujud* ke dalam berbagai yang *maujud*, ia menyatakan tentang adanya tiga tingkatan *wujud*, yaitu:³⁰⁴

1. *Wujud Murni*

Wujud murni adalah *wujud* yang tidak tergantung kepada selain dirinya dan tidak terbatas. Kaum Sufi menyebut tingkatan ini sebagai *al-huwiyyah al-gaibiyah* (hakikat yang tersembunyi), *al-gaib al-mutlaq* (yang tersembunyi secara mutlak), dan *al-zat al-ahadiyyah* (zat atau esensi di dalam keesaannya). *Wujud* ini tidak memiliki nama, sifat, dan tidak bisa ditangkap oleh pengetahuan rasional ataupun persepsi karena setiap yang memiliki nama, sifat, dan deskripsi merupakan suatu konsep yang terdapat di dalam pikiran atau pemahaman. Demikian pula, segala sesuatu yang bisa ditangkap oleh pikiran dan persepsi, tentu berkaitan dengan sesuatu selain dirinya sendiri, serta tergantung kepada sesuatu yang berada dari dirinya sendiri.

Namun, tidak demikian dengan *wujud murni* karena keberadaannya mendahului segala sesuatu yang lain, ia ada pada dirinya sendiri tanpa perubahan dan pergerakan. Dia adalah ketersembunyian yang murni dan kerahasiaan yang absolut dan hanya bisa diketahui melalui perumpamaan-perumpamaannya dan jejak-jejaknya. Karena esensinya yang

من عزماء اهل الكشف و اليقين...

³⁰⁴ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid II, hlm. 327-329; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 177-179.



suci, ia tidak bisa dibatasi oleh determinasi apa pun sebab akan menjadikan *wujud*-Nya berada di bawah kondisi keterbatasan dan partikularisme. Oleh karena itu, keabsolutan ini bersifat negatif yang mengharuskan peniadaan seluruh sifat dan penilaian dari hakikat esensinya, serta meniadakan pembatasan dan perubahan pada sifat, nama, atau yang selain itu, bahkan meniadakan peniadaan-peniadaan itu karena semua itu adalah konsep-konsep yang merupakan abstraksi mental belaka.

2. *Wujud* yang keberadaannya tergantung kepada selain dirinya

Hal ini merupakan *wujud* terbatas yang dibatasi oleh sifat-sifat yang merupakan tambahan pada dirinya dan disifati oleh penilaian-penilaian yang bersifat terbatas, seperti akal-akal, jiwa-jiwa, benda-benda langit, unsur-unsur, serta komponen-komponen yang membentuk manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, batu-batuan, dan lain sebagainya.

3. *Wujud* Absolut

Dalam penyebarannya, generalisasinya jangan dikaburkan dengan universalitasnya. *Wujud* absolut merupakan aktualitas yang murni, sedangkan konsep universal berada dalam potensialitas yang membutuhkan sesuatu untuk ditambahkan kepadanya agar ia menjadi aktual dan konkret. Di samping itu, keesaan *wujud* bukanlah Esa menurut pengertian penjumlahan. Namun, ia merupakan realitas yang menyebar ke “kuil-kuil seluruh yang bersifat mungkin” (*hayakil al-mumkinat*), “lembaran-lembaran seluruh *mahiyati*” (*alwah al-mahiyat*) tanpa terikat pada deskripsi tertentu dan tidak pula dibatasi oleh batasan-batasan tertentu. Hal ini seperti yang abadi dan



yang baru, yang lebih dahulu dan yang lebih kemudian, yang sempurna dan yang kurang sempurna, yang menjadi sebab dan yang menjadi akibat, yang substansial dan yang aksidental, serta yang terpisah dari materi dan yang material.

Sebaliknya, berdasarkan esensinya yang tidak ada tanpa tambahan apa pun kepadanya, ia memiliki seluruh determinasi yang bersifat ontologis dan aktualitas-aktualitas yang objektif. Namun, realitas-realitas yang objektif tersebut berasal dari adanya perbedaan-perbedaan tingkatan pada esensi, bentuk-bentuk determinasi, serta tahap-tahap perkembangan *wujud*. Menurut bahasa yang umum di kalangan kaum Sufi, ia adalah *asl al-'alam* (prinsip alam semesta), *falak al-hayah* (orbit kehidupan), *'arsy al-rahman* (singgasana Yang Maha Pengasih), dan *haqiqat al-haqa'iq* (realitas dari seluruh realitas). Di samping keesaannya, ia beraneka ragam menurut keanekaragaman seluruh yang ada, abadi bersama yang abadi, baru bersama yang baru, rasional bersama yang rasional, dan indrawi bersama yang indrawi. Dari sudut pandangan inilah ia dikaburkan dengan yang universal. Padahal tidak demikian. Kata-kata tidak mampu menjelaskan penyebarannya pada seluruh *mahiyah* dan pencakupannya pada seluruh yang ada, kecuali secara simbolis. Dengan demikian, ia dibedakan dengan *wujud* yang tidak bisa disimbolkan, kecuali melalui jejak-jejak dan perumpamaan-perumpamaannya.

Akhirnya, Mulla Shadra menegaskan bahwa *wujud* pada tingkatan ketiga ini berbeda dari konsep *wujud* yang abstrak, positif, umum, apriori, dan yang dipahami oleh pikiran karena yang terakhir ini termasuk ke dalam kategori abstraksi mental. Inilah yang tidak diketahui oleh kebanyakan ahli pikir, terutama generasi saat



ini. Sementara itu, kaum Sufi membenarkan hal itu dalam berbagai pernyataan mereka.

Jika uraian Mulla Shadra di atas dianalisis secara cermat, terlihat dengan jelas cara-caranya bisa mencapai suatu sintesis dari berbagai pandangan para filsuf dan kaum Sufi tentang *wahdat al-wujud*. Pada tingkatan pertama, *wujud* dipandang sebagai *la bi-syarat*, yaitu *wujud* dalam keadaannya tanpa syarat, mengatasi setiap determinasi, bahkan sifat mengatasi setiap determinasi. Dalam kaitan ini, dibedakan antara *wujud* sebagai *la bi-syarat* dan sebagai *bi-la syarat*. Menurut aliran Mulla Shadra, yang pertama berkaitan dengan realitas absolut atau realitas mutlak yang digambarkan tanpa memandang dunia manifestasi dan determinasi. Sementara itu, yang kedua mengacu pada realitas mutlak yang sama, tetapi dengan memandang wilayah manifestasi. Perlu juga ditambahkan bahwa para pengikut Mulla Shadra generasi sekarang menerapkan istilah *la bi-syarat maqsaml* pada kedudukan *la bi-syarat* untuk menggambarkan keadaan realitas mutlak yang sama.³⁰⁵

Penggunaan istilah *wujud* untuk menggambarkan realitas mutlak hanyalah sebagai alat bantu bagi pemahaman manusia dan bukan merupakan definisi. Sebab yang disebut *wujud* dalam keadaannya yang tertinggi itu tidak hanya bersifat absolut, tetapi juga bebas dari kondisi keabsolutan.³⁰⁶ Definisi tentang *wujud* dalam pengertian yang tertinggi seperti dikemukakan oleh Mulla

³⁰⁵ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 179, 181.

³⁰⁶ S. J. Asyiyani mengatakan, "Penggunaan istilah *wujud* terhadap keadaan yang tertinggi ini hanyalah untuk membantu pemahaman. Jika tidak demikian, apa pun interpretasi yang diberikan terhadap "Ketersembunyian Murni", "Ketidaktahuan Mutlak", dan "Yang Mesterius dan Luar Biasa" adalah suatu bentuk determinasi, padahal yang Mahabenaar mengatakan seluruh determinasi. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 181, catatan no. 8.

Shadra di atas, hanyalah dipergunakan secara simbolis dan untuk membantu pemikiran agar mampu mengarah kepadanya.³⁰⁷

Pada tingkatan kedua, *wujud* dipandang sebagai *bi-syarat syai'*, yang berkaitan dengan keadaan-keadaan *wujud* kosmik yang tersusun secara hierarkis, mulai dari yang bersifat kerohanian sampai pada yang bersifat material. Di dalam seluruh keadaan tersebut, *wujud* disyaratkan oleh determinasi-determinasi tertentu yang menyebabkannya menurun melalui mata rantai rangkaian *wujud* dan mengaktualisasikannya ke dalam lipatan *wujud* universal. Deskripsi tentang hierarki tersebut, yang berasal dari pandangan dalam kaitannya dengan sumbernya, yaitu *wujud murni*, tidak lain adalah cara lain penggambaran prinsip *tasykik al-wujud* yang banyak dikemukakan oleh Mulla Shadra dalam berbagai tulisannya, sedangkan oleh para filsuf Muslim Persia dikatakan berasal dari *al-hukama' al-fahlawiyyun*³⁰⁸.

Akhirnya, pada tingkatan ketiga yang memandang *wujud* sebagai *bi-syarat la*, Mulla Shadra menggambarkan yang dalam terminologi Sufi disebut sebagai *al-ahadiyyah* dan *nafas al-rahman* atau *al-faid al-aqdas*, yang menyebabkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan memasuki wilayah pembedaan atau disebut sebagai *al-wahidiyyah*, di pihak yang lain.³⁰⁹

Dengan cara tersebut, Mulla Shadra berupaya untuk

³⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 176, 179.

³⁰⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 179-180; *al-hukama' al-fahlawiyyun* (para filsuf Pahlavi) adalah istilah yang dikaitkan kepada para filsuf atau ahli *hikmah* Persia, seperti Mulla Shadra, dan Sabzawan yang memiliki pandangan tersendiri berkenaan dengan pemaknaan terhadap *wujud*. Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure*, hlm. 123-130.

³⁰⁹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 180. Lihat terminologi yang digunakan oleh Al-Jilli, *al-Insan al-Kamil fi ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* (t.k.: Dar al-Fikr, t.h.), jilid I, hlm. 12-24.



menyintesisakan berbagai pandangan tentang prinsip metafisika yang paling dalam, paling tersembunyi, dan juga yang paling nyata ini. Dia berusaha menunjukkan bahwa sesungguhnya *wujud* adalah Esa, tetapi berbagai determinasi dan cara-cara memandangnya menyebabkan manusia memahami dunia keanekaragaman yang menutupi keesaan-Nya. Namun, bagi mereka yang memiliki visi spiritual, prinsip *wahdah al-wujud* ini justru merupakan kebenaran yang paling nyata dan terbukti, sedangkan keanekaragaman tersembunyi dari-Nya.

Perlu ditegaskan di sini bahwa keyakinan terhadap kebenaran prinsip *wahdah al-wujud* ini bukan hasil dari pembahasan yang bersifat rasional, melainkan berdasarkan pada pengalaman batin, melalui praktik-praktik dan disiplin spiritual yang sulit, di samping itu pula adanya karunia dari Tuhan. Oleh karena itu, tidak setiap orang mampu mengalaminya, kecuali orang-orang tertentu yang kehadiran mereka telah terbukti di sepanjang sejarah Islam, termasuk Mulla Shadra.

Kesadaran yang demikian besar, bahkan cukup mendalam pengaruhnya terhadap filsafat, harus dikaitkan dan diperhatikan melalui buah-buah pengalaman batin. Dalam konteks ini, filsafat berperan untuk membimbing dan menyiapkan pikiran agar bisa memperoleh suatu pengetahuan yang tidak hanya hasil dari pembahasan secara rasional, tetapi juga yang dirasakan dan dialami secara langsung melalui intuisi intelektual.

Sebelum mengakhiri uraian pada bagian ini, perlu disinggung sekilas mengenai prinsip lain yang sebenarnya senada, tetapi memiliki cita rasa yang berbeda. Hal itu dikenal sebagai *wahdah al-syuhud*. Prinsip ini dianggap sebagai suatu koreksi terhadap *wahdah*

al-wujud.³¹⁰ Sesungguhnya, jika diselidiki secara cermat, kedua prinsip tersebut sama-sama berusaha untuk memaknai prinsip keesaan. Keesaan merupakan prinsip dasar Islam dan jantung dari wahyu yang bisa diartikan dalam empat pemaknaan yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya masing-masing.

Dalam pengertian yang biasa, *tauhid* dipahami sebagai keimanan dan keyakinan terhadap keesaan Tuhan. Di samping itu, ia juga bisa dipahami sebagai suatu disiplin kehidupan lahir batin dari sudut pandang keyakinan tersebut. Namun bagi kalangan Sufi, prinsip ini dirasakan sebagai suatu pengalaman tentang kesatuan dan penyatuan dengan Tuhan. Akhirnya, ia juga dipahami sebagai suatu konstruksi filosofis tentang realitas dari sudut pandang pengalaman mistik tersebut.

Dalam konteks Syari'ah, *tauhid* hanya mencakup pemaknaan yang pertama dan kedua, sedangkan yang ketiga dan keempat tidak dikenal dan dianggap bukan merupakan bagian dari Sunnah Nabi. Kedua pemaknaan yang terakhir hanya ditemukan dalam konteks Sufisme yang berkembang saat ini. Dalam konteks pemaknaan yang ketiga, istilah yang digunakan adalah *tauhid syuhudi* yang berarti penyaksian terhadap keesaan *wujud* dalam pengalaman mistik atau suatu pengalaman menyatu dengan *wujud* Yang Esa, sedangkan dalam konteks pemaknaan yang keempat, istilahnya adalah *tauhid wujud* atau *wahdah al-wujud*.³¹¹

³¹⁰ Pembahasan terperinci tentang persoalan ini telah dilakukan oleh Muhammad Abdul Haqq Ansari dalam bukunya yang berjudul *Sufism and Shari'ah A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1986/1406). Di dalam buku ini bisa dilihat bagaimana usaha yang dilakukan oleh Syaikh Ahmad Sirhindi (971-1034 H/1564-1624 M), salah seorang intelektual Muslim India yang terkemuka dalam mereformasi Sufisme dan menyesuaikannya dengan prinsip-prinsip Syari'ah.

³¹¹ Lihat Muhammad Abdul Haqq Ansari, *ibid.*, hlm. 101.



Terhadap kedua pemaknaan terakhir yang disebutkan di atas, Syaikh Ahmad Sirhindi menyatakan sebagai berikut,

"Tauhid syuhudi is to see One Being; that is, in his perception the sufi has nothing but One Being. Tauhid wujud, on the other hand, is to believe that there is only One being there, that other things are non-existent, and that in spite of their non-existence, they are the manifestations and appearances of One Being."³¹²

Berdasarkan pernyataan di atas, dapat dipahami bahwa *tauhid syuhudi* adalah menyaksikan *wujud* Yang Esa, atau suatu persepsi bahwa tidak ada *wujud*, kecuali *wujud* Yang Esa. Namun, penyaksian tersebut tidak berarti meniadakan sesuatu yang lain dan tidak pula meyakini bahwa sesuatu yang lain tidak ada. Misalnya, pada siang hari orang hanya melihat matahari dan tidak melihat bintang-bintang, tetapi tidak berarti bahwa bintang-bintang itu tidak ada.

Berbeda dari hal itu, *tauhid wujud* tidak saja menyaksikan *wujud* Yang Esa, tetapi juga meyakini bahwa hanya ada satu *wujud*, yaitu *wujud* Yang Esa dan tidak ada yang lain. Namun, tentu saja tidak berarti bahwa keberadaan-keberadaan yang lain diabaikan. Yang dimaksudkan adalah bahwa keberadaan mereka bukan merupakan *wujud-wujud* yang lain, sebab mereka hanya manifestasi dari *wujud* Yang Esa. Jadi, *wujud* yang sesungguhnya itu hanya satu, bukan banyak.

³¹² *Ibid.*, hlm. 102. Artinya, "*Tauhid syuhudi* adalah menyaksikan Esa, yaitu pandangan Sufi yang tidak melihat apa pun, kecuali *wujud* Yang Esa. Di pihak yang lain, *tauhid wujud* adalah adanya *wujud* Yang Esa, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah tidak ada, dan di samping ketidakberadaan mereka, mereka adalah manifestasi-manifestasi dan penampakan-penampakan dari *wujud* Yang Esa itu."



D. *Tasykik Al-Wujud*

Dalam tradisi klasik logika Aristotelian, keuniversalan dibedakan atas dua tipe, yaitu yang bisa diterapkan secara *univocal* dan yang bisa diterapkan secara *equivocal*. Contoh tipe pertama adalah kata *manusia* yang bisa diterapkan secara *univocal* kepada seluruh manusia, sedangkan contoh tipe kedua adalah kata *jiwa* yang secara *equivocal* bisa diterapkan pada jiwa-jiwa yang ada di bumi ataupun di langit dengan perbedaan-perbedaan tertentu dari segi esensinya.

Meskipun prinsip *tasykik* atau gradasi sudah memiliki sejarah yang panjang, mulai dari pemikiran Yunani sampai pada filsafat Islam, baik Peripatetik maupun Illuminasionis, tetapi di dalam *al-hikmah al-muta'aliyah*, ia memperoleh pemaknaan yang baru, dilihat dari prinsip *ashalah al-wujud* dan *wahdah al-wujud* dari Mulla Shadra. Seperti yang dinyatakan oleh Fazlur Rahman,³¹³ Mulla Shadra mengambil alih prinsip ini dari pemikir sebelumnya dan menjadikannya sebagai basis dari Filsafat *Wujud-Nya* dengan melakukan dua perubahan penting, yaitu:

1. Mulla Shadra menerapkan prinsip *tasykik* atau gradasi ini kepada *wujud*, bukan kepada *mahiyah*, seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi.³¹⁴ Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, Mulla Shadra hanya mengakui *wujud* sebagai satu-satunya realitas yang orisinal, sedangkan *mahiyah-mahiyah* bersifat derivatif. Oleh karena itu, jika seluruh *wujud* bersifat unik, *mahiyah-mahiyah* ditandai oleh universalitas di dalam pikiran. Dengan demikian, *mahiyah-mahiyah* bersifat *univocal*, sedangkan *wujud* bersifat *equivocal*. Berdasarkan keberadaannya sebagai prinsip persamaan, ia bertindak sebagai prinsip perbedaan. Hanya

³¹³ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 35-36.

³¹⁴ *Ibid.*, hlm. 34-35.



wujud-lah yang berprinsip seperti itu karena hanya ialah satu-satunya yang menciptakan persamaan dalam perbedaan.³¹⁵

2. Mulla Shadra tidak hanya menyatakan bahwa prinsip *tasykik* hanya berlaku pada *wujud*, tetapi juga terjadinya prinsip tersebut secara sistematis. Hal ini disebabkan oleh *wujud* bukan suatu yang bersifat statis, melainkan berubah secara terus-menerus. Perubahan ini terjadi mulai dari tingkatan *wujud* yang lebih umum, lebih tidak menentu, dan lebih tersebar kepada bentuk-bentuk yang lebih konkret, tertentu, dan terintegrasi, atau sederhana. Perubahan dari yang kurang sempurna menuju kepada yang lebih utama ini terjadi satu arah dan tidak berubah-ubah. Hal ini karena wujud tidak pernah bergerak ke belakang.³¹⁶

Pada prinsipnya, *tasykik* berarti menjadi "lebih atau kurang", atau bisa menjadi "bertambah dan berkurang". Menurut pengertian ini, keadaan berbagai tingkatan yang berbeda-beda bisa dicirikan sebagai yang lebih dahulu atau yang lebih kemudian, yang sempurna atau yang tidak sempurna, ataupun yang kuat atau yang lemah. Prinsip ini menyatakan bahwa meskipun *wujud* merupakan suatu realitas tunggal, dan pada dasarnya adalah sama dan serupa pada seluruh yang ada karena seluruh yang ada adalah penampakan-penampakan diri dari realitas tunggal tersebut, ia juga bertindak sebagai prinsip pembeda.³¹⁷

Prinsip persamaan dalam perbedaan tersebut harus dipandang dalam kaitannya dengan bentuk-bentuk *wujud*. *Wujud* adalah sama dan identik pada seluruh bentuk, tidak hanya sebagai

³¹⁵ *Ibid.*, hlm. 35; lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hlm. 35-36.

³¹⁶ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 35-36.

³¹⁷ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Shadra and Heidegger*, hlm. 130.



sesuatu pemikiran yang umum, tetapi juga sebagai sesuatu realitas dalam setiap individu yang ada. Jika ditanyakan, cara membedakan antara berbagai yang ada tersebut, jawabannya tetap sama, yaitu melalui *wujud*. *Wujud* menampakkan diri pada seluruh bentuk dan individu sebagai proses pembukaan diri yang bersifat evolusioner, tetapi tetap ada yang lebih dahulu atau lebih kemudian.³¹⁸

Ada dua proposisi yang mendukung prinsip *tasykik al-wujud*. *Pertama*, pernyataan Mulla Shadra bahwa *wujud* adalah suatu sifat umum yang secara *equivocal*, bukan *univocal*, menyifatkan seluruh yang ada³¹⁹ (prinsip persamaan), dan *kedua* adalah pernyataannya bahwa realitas hanya menjadi milik *wujud* semata³²⁰ (prinsip perbedaan). Meskipun proposisi pertama menekankan pemahaman terhadap *wujud* secara konseptual, karakternya yang bisa menjadi “lebih atau kurang” juga membawa kesatuan padanya dalam realitas. Karakter *wujud* ini juga yang memungkinkan terjadinya gerakan evolusioner.³²¹

Sekalipun prinsip *tasykik al-wujud* merupakan hasil dari kematangan berpikir Mulla Shadra, seperti yang disimpulkan oleh Fazlur Rahman,³²² terlihat adanya ketegangan di dalam pemikirannya antara kecenderungan yang bersifat monistis di satu pihak dan pluralistis di pihak yang lain. Pemikiran bahwa Tuhan merupakan satu-satunya realitas dan seluruh yang lain hanyalah

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 35:

ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

³²⁰ Lihat Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*, hlm. 4:

انه الاصل الثابت في كل موجود هو الحقيقة و ما عداه ككس و ظل و شبح

³²¹ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence*, hlm. 131.

³²² Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 37: “It must be concluded, then, that the doctrine of the systematic ambiguity of existence as the result of Shadra’s mature thought.”



penampakan semata diungkapkan secara berulang kali dalam tulisan-tulisannya.³²³ Kesulitan yang timbul adalah bagaimanakah penyelesaian tesis realitas dan penampakan tersebut dengan tesis *tasykik al-wujud*.

Jawabannya terletak pada prinsip *tasykik al-wujud* yang merupakan dasar untuk menjelaskan tentang monisme dan pluralisme. Menurut prinsip ini, *wujud* sendiri adalah banyak, tidak satu, dan keberagaman tersebut adalah konsekuensi dari prinsip *wujud* itu sendiri yang sekaligus sebagai prinsip kesatuan, persamaan, dan prinsip keberagaman dan perbedaan. Itulah sebabnya, ia disebut sebagai prinsip *tasykik* dan inilah sesungguhnya yang merupakan prinsip utama *tasykik al-wujud* menurut Mulla Shadra. Selanjutnya, *wujud* yang secara inheren memperlihatkan diri ke dalam berbagai yang ada, tersusun berdasarkan keberadaannya yang lebih dahulu dan kemudian, kesempurnaan dan ketidaksempurnaannya, atau menurut kekuatan dan kelemahannya. Karena penampakan-penampakan tersebut merupakan suatu konsekuensi dari tabiat *wujud* sendiri, bukan disebabkan oleh faktor-faktor di luar dirinya, setiap yang ada merupakan sesuatu yang unik.³²⁴

Berdasarkan prinsip *tasykik al-wujud* ini, Mulla Shadra menolak keberadaan monisme eksistensial yang semula diakuinya.³²⁵ Ia mengkritik para pemikir Sufi yang mengakui bahwa *wujud*

³²³ Lihat misalnya, Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 46-47, 71; lihat juga jilid II, hlm. 292. Meskipun prinsip *tasykik* merupakan suatu prinsip yang bersifat filosofis, tetapi penegasan bahwa realitas satu-satunya hanya milik Tuhan semata adalah dipengaruhi oleh dorongan-dorongan yang bersifat mistis. Hal ini adalah sebuah kontradiksi karena ia bertentangan dengan tujuan utama prinsip *tasykik*, yaitu menyintesiskan berbagai polaritas.

³²⁴ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 38-39.

³²⁵ *Ibid.*, hlm. 37; Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I. hlm. 5.



hanya menunjukkan satu individu, yaitu Tuhan, dan keberadaan dari *mahiyah-mahiyah* yang menurut mereka merupakan realitas-realitas yang positif, yaitu adanya hubungan mereka dengan Tuhan. Oleh karena itu, menurut mereka, *wujud* adalah suatu individu yang tunggal, sedangkan yang *maujud* merupakan suatu yang universal yang memiliki individu-individu yang beraneka ragam.³²⁶

Menurut Mulla Shadra, tidak benar bahwa keberadaan Tuhan itu akan membentuk *wujud* dari seluruh *mahiyah*, sebab pada sebagian yang ada, yang *mahiyah*-nya sama (misalnya manusia), seharusnya *wujud* mereka adalah sama, yaitu keberadaan individual Tuhan. Hal ini sulit dibuktikan karena *wujud* pada sebagian yang ada tidak pernah bisa sama.³²⁷

Penolakan yang sama terhadap monisme juga berasal dari prinsip Mulla Shadra yang terkenal, yaitu "hakikat yang sederhana adalah segala sesuatu" yang menurutnya, dirinyalah yang memformulasikannya untuk pertama kali dalam Islam.³²⁸ Menurut prinsip ini, Tuhan yang merupakan hakikat yang tunggal dan sederhana adalah seluruh *wujud* (segala sesuatu), sebagaimana seluruh hakikat Tuhan adalah *wujud*.³²⁹ Mulla Hadi Sabzawari, salah seorang komentator dan pengikut Mulla Shadra yang terkenal, menyatakan bahwa prinsip tersebut tidak dapat diartikan sebagai kesatuan dalam keberagaman, seperti yang dipahami secara salah oleh banyak orang, tetapi keberagaman dalam kesatuan.³³⁰ Hal ini

³²⁶ *Ibid.*, hlm. 71-73.

³²⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 39.

³²⁸ Lihat uraian Mulla Shadra tentang prinsip ini, yang dalam bahasa aslinya disebutkan sebagai dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid II, hlm. 368-372.

³²⁹ *Ibid.*, hlm. 368:

اعلم ان و اجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة و كل بسيط الحقيقة طذلك فهو كل
الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء

³³⁰ Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 39.



berarti bahwa segala sesuatu berada dalam wilayah kesatuan dan kesederhanaan *wujud*.

Meskipun segala sesuatu yang ada berada di dalam Tuhan karena Tuhan adalah *wujud* yang sempurna, tidak berarti bahwa seluruh ciptaan merupakan bagian-bagian dari Tuhan (karena Dia adalah sederhana) dan tidak pula berarti bahwa seluruh ciptaan adalah ilusi dan tidak nyata. Sebaliknya, harus diartikan bahwa seluruh ciptaan bergantung secara mutlak kepada Tuhan dan dibedakan dari-Nya karena keberagaman mereka. Pernyataan bahwa seluruh ciptaan berada di dalam wilayah Tuhan lebih dapat menghindari kesalahpahaman daripada menyatakan bahwa Tuhan berada di dalam seluruh ciptaan yang merupakan prinsip formal dari panteisme.

Dengan demikian, sekalipun prinsip ini bisa menimbulkan kesan panteistis, tujuannya adalah sebaliknya, yaitu menekankan transendensi dan juga imanensi Tuhan sebagai sumber kreatif dari segala sesuatu. Dengan kata lain, tidak ada realitas selain realitas absolut, dan seluruh ciptaan yang ada di dalamnya bukanlah Tuhan, melainkan realitas mereka tidak lain merupakan realitas-Nya.³³¹

Seperti telah disinggung sebelumnya, karena prinsip *tasykik al-wujud* mengandung arti bahwa *wujud* bisa menjadi "lebih atau kurang", "terdahulu atau kemudian", hal ini berkaitan dengan teori Mulla Shadra tentang gerakan evolusioner. Teori gerakan ini merupakan sesuatu yang baru dalam pemikiran keislaman dan termasuk di antara kontribusi penting Mulla Shadra terhadap filsafat Islam.³³² Tentang teori tersebut tidak diuraikan pada bagian

³³¹ Lihat Mehdi Dehbashi, *Mulla Shadra's Theory of Transubstantial Motion*, PhD Dissertation, (New York: Fordam University, 1981), hlm. 185-186; Alpraslan Acikgence, *Being and Existence*, hlm. 134-135.

³³² Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 94; lihat juga



ini karena memerlukan pembahasan tersendiri. Teori tersebut juga tidak menjadi tujuan dari tulisan ini, kecuali yang berkaitan dengan prinsip *tasykik al-wujud*.

Menurut Mulla Shadra, terjadinya gerakan pada *wujud* disebabkan oleh adanya proses menguat dan melemah pada dirinya. Setiap proses penguatan dan pelemahan adalah gerakan di dalam kualitas, sebagaimana setiap proses bertambah dan berkurang adalah gerakan dalam kuantitas. Gerakan dalam suatu kategori berarti bahwa sesuatu yang ada mengalami perbedaan diri pada setiap gerakan. Hal ini berarti bahwa terdapat suatu individu yang berbeda pada setiap saat. Namun, tidak bisa disalahartikan bahwa kategori tertentu, corak pada warna hitam misalnya, mengalami perubahan yang terus-menerus hanya karena adanya proses penguatan pada dirinya sendiri. Hal ini disebabkan oleh proses penguatan pada kehitaman tersebut bukan merupakan berlangsungnya kehitaman atau penambahan kehitaman yang lebih banyak terhadapnya, melainkan pemindahan kehitaman yang terdahulu, dan munculnya *wujud* kehitaman yang lain yang lebih kuat daripada yang sebelumnya.³³³

Dengan demikian, gerakan pasti terjadi pada substansi dari sesuatu. Oleh karena itu, ada gerakan di dalam *wujud*, tetapi gerakan ini selalu berkenaan dengan keberadaan *wujud* yang terdahulu atau kemudian, yang kuat atau yang lemah. Jadi, jelas bahwa setiap *wujud* mengalami suatu pembaruan atau perubahan yang terus-

A. Qufi Qara T and Mahliqa Qaral, "Post-Ibn Rushd Islamic Philosophy in Iran", dalam *al-Tauhid*, vol III, no.3, 1406, hlm. 42-43. Sebelum Mulla Shadra, para filsuf berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden, yaitu kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat, sedangkan substansi tidak mengalami perubahan.

³³³ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I. hlm. 423-424; Alparslan Acikgenc, *Being and Existence*, hlm. 135-136.



menerus karena aksiden-aksiden tergantung kepada *wujud* dan bersifat sekunder terhadapnya, gerakan yang terjadi pada aksiden-aksiden tidak bisa dijelaskan secara tepat tanpa mengacu kepada substansi gerakannya.³³⁴

Gerakan yang bersifat eksistensial tersebut dimulai dari tingkatan yang paling bawah, yaitu materi, dan berakhir pada tingkatan tertinggi, yaitu Tuhan; mulai dari tingkatan yang terendah sampai pada tingkatan tertinggi. *Wujud* membuka dirinya dan memerlukan eksistensi individual yang lebih konkret, meskipun statusnya hanya sekadar penampakan, *Wujud Mutlak* tetap disebut sebagai *wujud*. Pada setiap tingkatan yang lebih tinggi, sesuatu yang ada memmanifestasikan *wujud* ini secara lebih dahulu daripada tingkatan yang di bawahnya. Dalam pengertian ini, bahwa setiap yang ada dibedakan satu sama lain berdasarkan *wujud*-Nya yang terdahulu dan kemudian, atau yang kuat dan yang lemah.³³⁵

Jika prinsip *tasykik al-wujud* dipandang dalam kaitannya dengan gerakan eksistensial yang bersifat evolusioner tersebut, menjadi jelas bahwa *wujud* yang tetap pada setiap sesuatu juga mengalami perubahan yang fundamental. Atas dasar inilah *wujud* bisa belaku sebagai prinsip persamaan dan perbedaan. Kedua karakter *wujud* tersebut, yaitu tetap dan mengalami perubahan, hanya merupakan dua aspek *wujud* yang termanifestasi di dalam setiap yang ada. Kesimpulan ini juga membantu menjelaskan posisi Mulla Shadra berkenaan dengan persoalan monisme dan pluralisme, atau kesatuan dan keberagaman.

Akhirnya, perlu ditegaskan di sini bahwa sebagai manusia biasa, Mulla Shadra mengakui bahwa yang telah dicapainya selama

³³⁴ Lihat Alparslan Acikgenc, *Being and Existence*, hlm. 136.

³³⁵ *Ibid.*, hlm. 136-137.

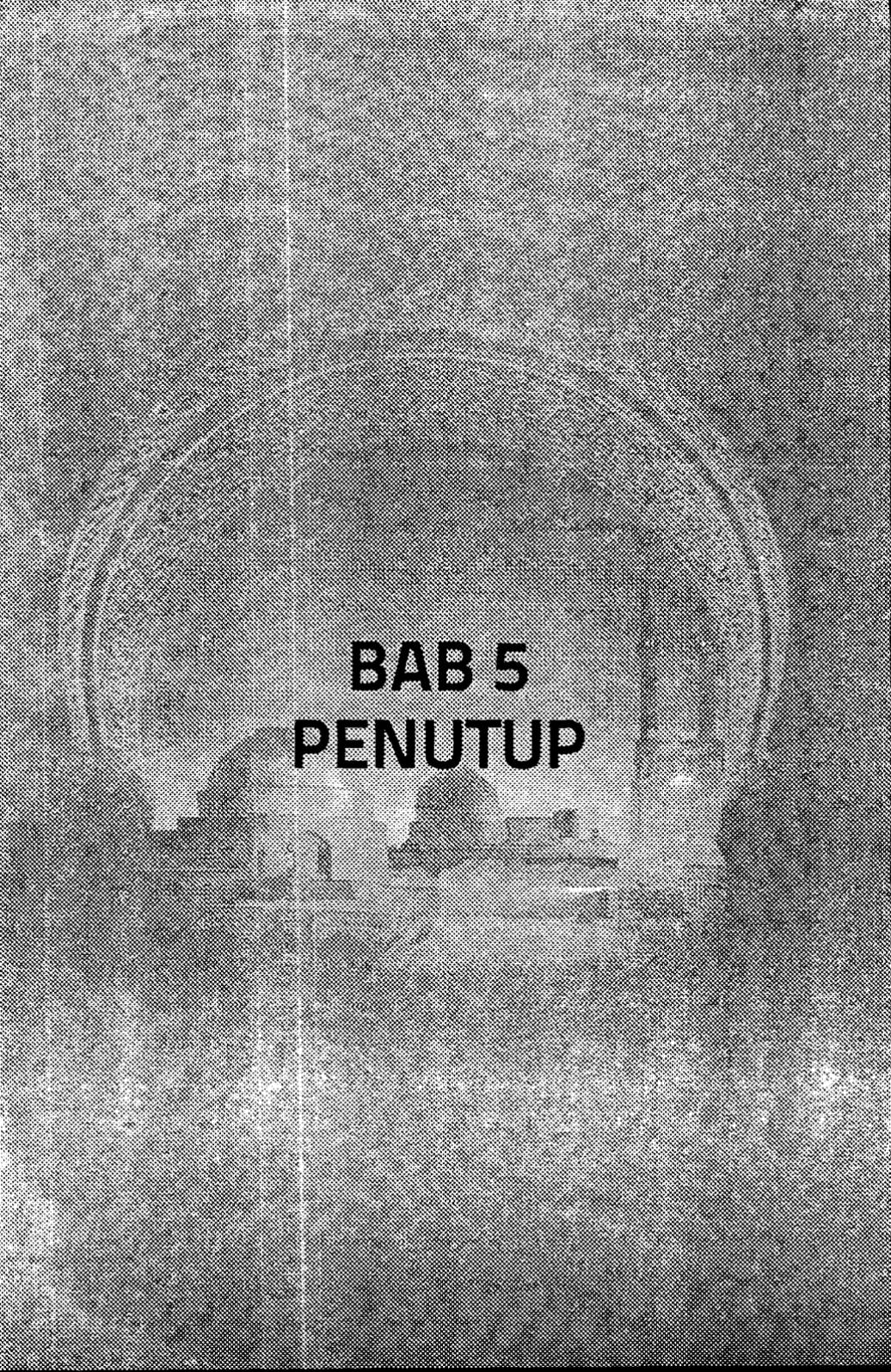


Filsafat Hikmah Mulla Shadra

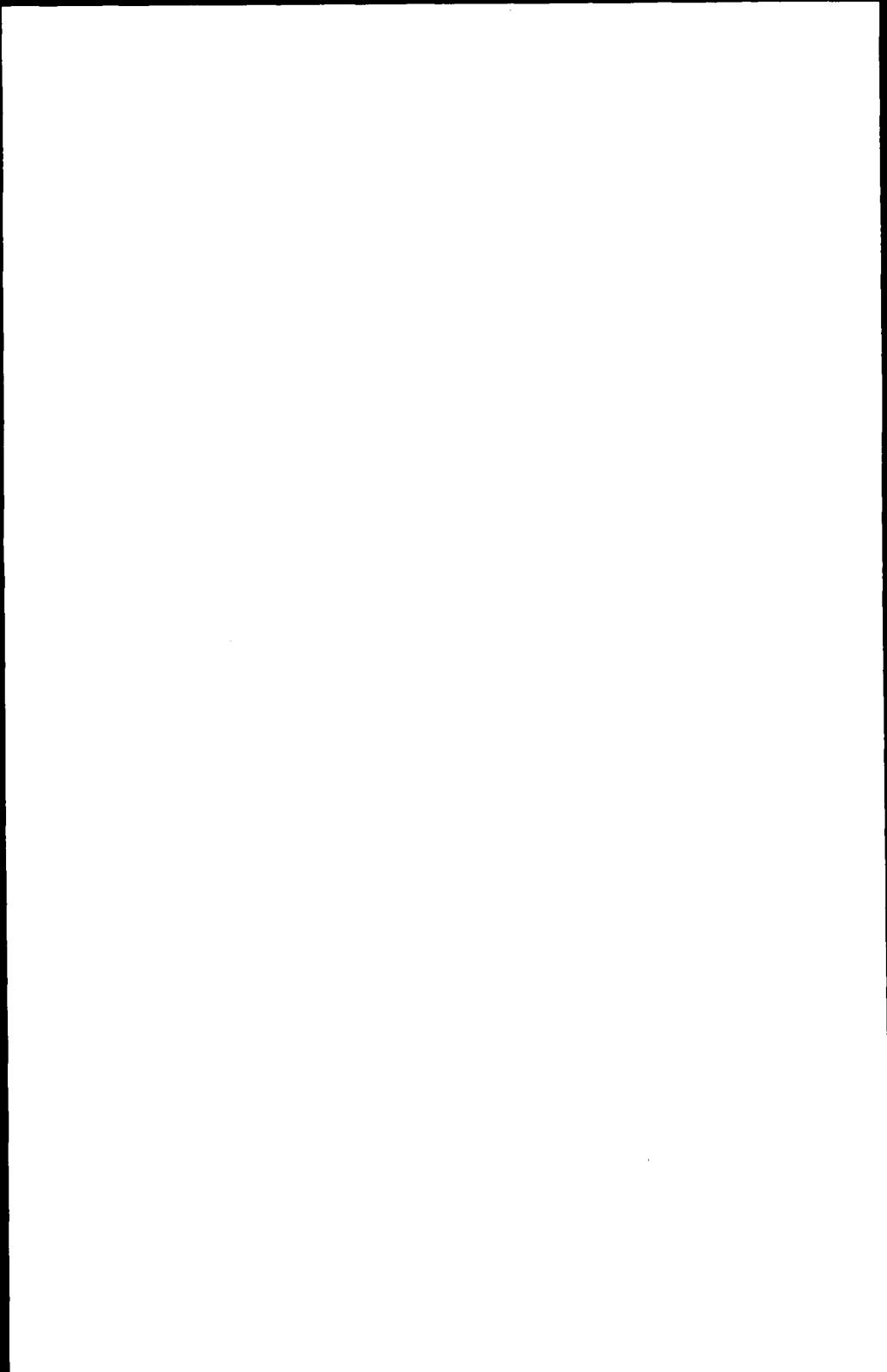
ini bukanlah puncak dari seluruh pencarian kebenaran yang tertinggi karena kebenaran tidak terbatas pada sekadar apa yang dipahami, diyakini, dicapai, atau dituliskan olehnya. Kebenaran jauh lebih luas dari itu semua.³³⁶ Inilah suatu pengakuan yang jujur dan beginilah seharusnya sikap seorang intelektual muslim.

³³⁶ Lihat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid I, hlm. 10.



The image features a large, circular architectural archway that frames a view of a city. The cityscape includes several prominent domes and minarets, characteristic of Islamic architecture. The scene is captured in a high-contrast, black and white style with a heavy halftone dot pattern. The text 'BAB 5' and 'PENUTUP' is centered within the archway.

BAB 5
PENUTUP



A. Kesimpulan

Filsafat Mulla Shadra yang lebih dikenal dan lebih populer dengan sebutan *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah sejenis *hikmah* atau *falsafah* yang dilandasi oleh fondasi metafisika yang murni, yang diperoleh melalui intuisi intelektual, dan diformulasikan secara rasional dengan menggunakan argumen-argumen yang rasional. Jenis filsafat seperti ini berkaitan erat dengan praktik-praktik dan pengalaman-pengalaman spiritual secara langsung dengan metode dan sistem sebagaimana yang terdapat di dalam agama. Dengan kata lain, metode dan sistemnya berkaitan erat dan tidak terpisahkan dari wahyu, yang dipahami secara integral, dan mencakup dimensi eksoteris maupun esoteris.

Karakter *al-hikmah al-muta'aliyah* yang bersifat sintesis merupakan hasil kombinasi dan harmonisasi dari ajaran-ajaran wahyu, ucapan-ucapan para *Imam*, kebenaran-kebenaran yang diperoleh melalui penghayatan spiritual, iluminasi intelektual, serta tuntutan-tuntutan logika dan pembuktian rasional. Sintesis dan harmonisasi ini bertujuan untuk memadukan pengetahuan yang diperoleh melalui sarana Sufisme atau *'irfan*, Iluminasionisme atau *isyraqiyyah*, filsafat rasional atau diskursif yang identik dengan Peripatetik atau *masysya'iyah*, dan ilmu-ilmu keagamaan dalam arti sempit, termasuk *kalam*. Dengan demikian, kemunculannya harus dilihat dan tidak bisa dipisahkan dari konteks aliran-aliran pemikiran Islam yang mendahuluinya.

Implikasi penting *al-hikmah al-muta'aliyah* terhadap filsafat Islam secara khusus dan pemikiran Islam pada umumnya adalah pembuka rantai-rantai belenggu dan menembus tembok-tembok pemisah antara satu disiplin keislaman tertentu dan lainnya yang selama berabad-abad terpisah secara tajam. Di samping itu, aliran



ini telah berhasil dalam mengatasi hambatan-hambatan atau keterbatasan-keterbatasan yang melekat pada disiplin-disiplin sebelumnya. Hal itu ditransformasikan melalui daya transendensinya sehingga patut dipertimbangkan sebagai model atau tipe ideal pemikiran Islam dewasa ini dan di masa mendatang. Apalagi jika dipertimbangkan lebih jauh mengenai wataknya yang senantiasa memelihara dan melatih kecerdasan intelektual melalui kesucian jiwa dengan berusaha menghindari motif-motif dan tujuan-tujuan jangka pendek, atau yang bersifat keduniaan, dan dalam pencarian kebenaran.

Filsafat *Wujud* Mulla Shadra didasarkan atas tiga prinsip yang fundamental yang secara bersama-sama telah membentuk *al-hikmah al-muta'aliyah*, yaitu *ashalah al-wujud*, *wahdah al-wujud*, dan *tasykik al-wujud*. Meskipun seluruh prinsip tersebut merupakan keyakinan yang bersifat filosofis, hal ini memiliki akar yang dalam pada penghayatan atau pengalaman yang bersifat mistis. Meskipun sudah dikenal sebelum Mulla Shadra, dia juga yang dipandang telah berhasil memformulasikannya secara sistematis dan terperinci, meskipun bukan berarti bahwa pencapaian dan prestasi ini telah mencapai titik final, sebab bagaimanapun juga, tidak ada kata final dalam pencapaian kebenaran. Selain itu, kebenaran tidak terbatas pada yang dihasilkan oleh seseorang. Yang jelas adalah bahwa Mulla Shadra telah memberikan suatu interpretasi dan sudut pandang yang baru terhadap persoalan *wujud* dan *mahiyah* dalam sejarah pemikiran Islam.

Jika filsafat Mulla Shadra dihubungkan atau dihadapkan dengan eksistensialisme Barat, sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian penulis, ditegaskan di sini, sesungguhnya keduanya berbeda secara fundamental dan tidak bisa dibandingkan antara



satu dan yang lainnya. Eksistensialisme Barat hanya percaya, dan bertujuan untuk memelihara nilai-nilai kehidupan manusia yang temporal, tidak ada yang dianggap *transenden*, Mahakuasa ataupun Mahamutlak. Berbeda dari hal ini, filsafat Mulla Shadra tidak bisa dipisahkan dari Tuhan sebagai *wujud* Mutlak. Oleh karena itu, filsafat Mulla Shadra selalu bersentuhan dengan nilai-nilai ketuhanan dan keabadian, misalnya, untuk menyadarkan manusia akan asal-Ushul dan nasib akhir kejadiannya, Mulla Shadra menjelaskan tentang yang mutlak dan yang relatif, yang nyata dan yang tidak nyata, serta yang sesungguhnya ada dan yang hanya penampakan belaka.





DAFTAR PUSTAKA

- Acikgenc, Alparslan. 1993. *Being and Existence in Sadra and Heidegger A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 1966. *Tahafut al-Falasifah*, (ed.), Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- _____. 1959. *al-Munqiz minal-Dalal*. Beirut: Dar al-Ihya' wa al-Turas al-'Arabi.
- _____. 1348 H. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Jilid III. Kairo: t.p.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. 1986/1406 H. *Sufism and Shari'ah A Study of Syaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- Bakker, Anton, dan Achmad Gharris Zubair. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Browne, Edward G. 1953. *A Literary History of Persia*, vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chittick, William C. 1981. "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", *Religious Studies*, vol. XVII.
- _____. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysical Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Corbin, Henry. 1972. *En Islam Iranienne*, vol. IV. Paris: Gallimard.
- _____. 1981. *La Philosophie Iranienne Islamique aux XVII et XVIII Siecles*. Paris: Buchet/Chastel.



Filsafat Hikmah Mulla Shadra

_____. 1964. *Histoire de la Philosophie Islamique*. vol. I. Paris: Gallimard.

_____. (ed.). 1372. *Majmu'ah Musannafat Syaikh al-Isyraq*. Jilid 2. Tehran: Mu'assasah Mutala'at wa Tahqiqat Frangi.

Dehbashi, Mehdi. 1981. "*Mulla Sadra's Theory of Transubstansial Motion: A Translation and Critical Exposition*". Disertation. New York: Fordham University.

Departemen Agama Republik Indonesia. 1989. *Alquran dan Terjemahnya*. Semarang: C. Toha Putera.

Echols, John, dan Hassan Shadily. 1986. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia.

Fakhri, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Haim, S. 1984. *The Shorter Persian-English Dictionary*. Tehran: Farhang Moaster.

Haq, Muhammad Abdul. 1971. "Metaphysics of Mulla Sadra", *Studia Islamica*, March, Vol. X, No.1.

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. t.th. *al-Futuhat al-Makkiyyah*. Jilid II & IV. Kairo: t.p.

Ibn Sina, Abu 'Ali. 1960. *al-Isyarat wa al-Tanbihat*. Jilid III. Kairo: t.p.

Izutsu, Toshihiko. 1983. *Sufism and Taoism A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Tokyo: Iwanami Shot en.

_____. 1969. *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*. Introduction to Sabzawari's *Syarh-i Manzumah*, eds. M. Mohaghegh and T. Izutsu. Tehran: Me.Gill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch.



- _____. 1971. *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Lambton, A. K. S. 1995. *Persian Vocabulary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewisohn, Leonard (ed.). 1993. *Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Mohaghegh, M, and H. Landolt (eds.) 1971. *Collected Papers in Islamic Philosophy and Mysticism*. Tehran: Tehran University Press.
- Mohaghegh, M., and T. Izutsu. 1977. *The Metaphysics of Sabzavari*. Delmar, NY: Caravan Books.
- Morewedge, Parviz, (ed.). 1982. *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. New York: Fordam University Press.
- Morris, J. Winston. 1981. *The Wisdom of the Throne An Intoduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1986. "Ibn 'Arabi and his Interpreters", *Journal of American Oriental Society* 106. T.tp: t.p.
- Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi). 1967. *al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, ed. Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani. Masyhad: Masyhad University Press.
- _____. 1984. *Mafatih al-Gaib*, ed. Muhammad Khajawi. Tehran: The Islamic Iranian Academy of Philosophy.
- _____. 1380/1961. *Resale Se Asl*, ed. Seyyed Hossein Nasr. Tehran: The Faculty of Theology Tehran University.
- _____. 1366. *Tafsir Alqur'an al-Karim*, ed. Muhammad Khajawi. 7 Jilid. Qum: Intisyarat Bidar.



- _____. 1981. *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. 9 Jilid. Beirut: Dar Ihya' wa al-Turas al-'Arabi.
- _____. t.th. *al-Masa'il al-Qudsiyyah, Mutasyabihat al-Qur'an Ajwibat al-Masa'il*, dalam Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani (ed.), *Se Resale*. Masyhad: Masyhad University Press.
- _____. 1380. *al-Mazahir al-Ilahiyyah*, ed. Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani. Masyhad: Masyhad University.
- _____. t.th. *al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifah al-Rububiyyah*, ed. Ahmad Syafi'iha. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- _____. 1981. *Asrar al-Ayat*, ed. Muhammad Khajawi. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- _____. 1404/1983. *Iksir al-'Arifin*, ed. Shigiro Kamada. Tokyo: Jam'iyyah Dirasat al-Fikr al-Islami Jami'ah Tokyo.
- _____. 1342/1964. *Kitab al-Masya'ir (Le Livre des Penetrations metaphysiques)*, Trans. Henry Corbin. Tehran: Departement d'Iranologie l'Institut Franco-Iranien.
- _____. t.th. *Rasa'il Akhund Mulla Sadra*. T.k.: t.p.
- _____. 1976. *al-Mabda' wa al Ma'ad*, ed. Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman (eds.). 1996. *History of Islamic Philosophy*. 2 Vols. London and New York: Routledge.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1983. 'The Relation between Sufism and Philosophy in Persian Culture', *Hamdard Islamicus*, Vol.VI, No.4.
- _____. 1981. *Islamic Life and Thought*. London: George Alien & Unwin.



_____. (ed.). 1991. *Islamic Spirituality Manifestations*. New York: Crossroad.

_____. (ed.). 1380. *Yadnamah Mulla Sadra*. Tehran.

_____. 1971. "al-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", dalam *Studia Islamica*, (36).

_____. 1989. "Existence (*wujud*) and Quiddity (*mahiyah*) in Islamic Philosophy", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, No.4 Issue No.116 (Desember 1989).

_____. 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Great Britain: Thames and Hudson.

_____. 1967. *Islamic Studies Essays on Law and Society, Sciences, Philosophy and Sufism*. Beirut: Libraire du Liban.

_____. 1978. *Sadr al-Din Shirazi and his Transendent Theosophy*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.

_____. 1970. *Science and Civilization in Islam*. New York: Mentor Books.

_____. 1964. *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1987. *Tradisional Islam in Modern World*. London and New York: Kegan Paul International.

Qara'i, A. Quli, and Mahliqa Qara'i. 1406 H. "Post Ibn-Rushd Islamic Philosophy in Iran", *Al-Tawhid*, Vol.III, No.3, Rajab-Ramadan 1406 H.

Rahman, Fazlur. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra* Albany: State University of New York Press.

Rahman, S. Sahabuddin Abdur. 1961. "Mulla Sadra", *Indo-Iranica*,



Vol.XIV, December 1961.

Sabzawari, Hajji Mulla Hadi. 1969. *Syarh Gurar Fara'id (Syarh-I Manzumah)*, eds. M. Mohaghegh and T. Izutsu. Tehran: McGill University Insitute of Islamic Studies, Tehran Branch.

Schuon, Fritchof. 1976. *Islam and Perennial Philososophy*, trans. J.P. Hobson. London: World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publissher Ltd.

_____. 1963. *Understanding Islam*, trans. by D.M. Matheson. London: Alien and Unwin.

Sharif, M.M, (ed.). 1963/1966. *A History of Muslim Philosophy*. 2 Vols. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Thabathaba'i, 'Allamah Sayyid Muhammad Husain. 1977. *Shi'ite Islam*. Trans. and ed. Seyyed Hossein Nasr. Albany: State University of New York Press.

_____. 1405. *Bidayat al-Hikmah*. Qum: Mu'assasah al-Nasyr al-Islaml.

_____. 1405. *Nihayat al-Hikmah*. Qum: Mu'assasah al-Nasyr al-Islaml.

Titus, Harold H., Smith, Marilyn S.. 1974. *Living Issues in Philosophy*. Sixth Edition. New York: D. Van Nostrand Company.

Birmingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Order in Islam*. London: Oxford University Press.

Walbridge, John. 1992. *The Science of Mystic Lights Qutb al-Din Shirazi and Illuminasionist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary of Modern Writen Arabic*. Ed. J. Milton Cowan. Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc.



Yazdi, Mehdi Hai'iri. 1992. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Ziai, Hossein. 1990. *Knowledge and Illumination A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta, Georgia: Scholars Press. *al-Masa'il al-Qudsiyyah, Mutasyabihat al-Qur'an, Ajwibat al-Masa'il*, dalam Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani (ed.), *Se Resale*. Masyhad: Masyhad University Press.





Indeks

A

- 'Abd al-Rahman Jami 38
'Abd al-Razzaq al-Kasyani 38
'Abd al-Razzaq Lahiji 70,91,
126
Acikgenc, Alparslan 12,21,24,
141,147,183,184,188,
189
Afganistan 81
Afsyari 127
Ahmad Syafi'iha 74,200
Akhund 51,115,200
Al-Baqarah 85
al-Dawwani 33,34,35
Al-Farabi 3,13,48,106,111,
148,149
Al-Ghazali 9,28,29,30,42,60,
65,103,109,110,115,
197
al-harakah al-jauhariyyah 76,
110
al-Hikmah al-Muta'aliyah 17,
23,51,52,57,59,68,85,
91,92,93,95,98,110,
111,112,115,116,117,
119,139,140,141,143,
144,159,160,161,162,
163,164,165,173,184,
185,186,188,190,200
al-Hilli 43,77
aliran Eksistensialis 13
aliran Isfahan 111
Al-'Iraqi 40
al-Jandi 37,38,39
Allahwirdi Khan 63,64
'Allamah Sayyid Muhammad
Hussein Tabataba'i 51
Amir Sadr al-Din Muhammad
al-Dasytaki 34
A. Muin, Munir 20
Andalusia 28,109
Aquinas, Thomas 3
A. Quli Qara'i 32,33
Arab vii,3,4,9,34,38,39,40,41,
42,47,53,67,78,79,85,
105,113,128,135,138,
159,165
Aristoteles 103,104,111,135,
149
Aristotelian 28,30,88,135,182
ashalah al-mahiyah 14,16,108,
109,121,122,151,152,
158,165,166,168,169,
182,194
ashalah al-wujud 14,16,108,
109,121,122,151,152,
158,165,166,168,169,
182,194
Asir al-Din al-Abhari 31,79,
107
Astrabad 46,48
Asy'ariyah 101,103
Asytiyani, S.J. 127,128
- ### B
- Baha' al-Din al-'Amili 54,61
Bahrain 46,47
- ### C
- Chittick, W.C. 29,37,38,39,40



Cooper, John 31,32,33,34,35,
40,43,45,46

Corbin, Henri 14,17,23,44,51

D

Dabiran Katibi al-Qazwini 107

Danechepazhuh, M.T. 68,79

Dawud al-Qaisari 39,89,110

Descartes 168

Dinasti Safawi 4,5,47,53,65

F

Fakhr al-Din al-Razi 29,30,31,
33,42,103

Fu'ad, Muhammad 85

G

G. Browne, Edward 4,8

H

Hafiz 41

Haji Mulla Hadi Sabzawari 69

Hamid al-Din al-Kirmani 103

haqiqat al-wujud 11

Hossein Nasr, Seyyed 4,5,7,

8,9,11,12,14,18,19,20,

23,24,27,28,29,30,31,

32,33,34,35,36,37,39,

40,41,42,43,45,46,47,

48,50,51,52,53,54,55,

56,57,61,62,63,64,65,

66,67,68,70,78,85,86,

87,88,89,91,92,95,96,

97,99,100,102,103,104,

106,107,108,109,111,

113,119,120,126,127,

128,134,135,137,138,

172,173,174,177,178,
199,202

I

Ibn 'Abbas 100

Ibn Abi Jumah al-Ahsa'i 46

Ibn 'Arabi 6,15,36,37,38,39,
40,41,45,46,99,106,

109,110,111,118,119,

120,121,125,171,174,

197,198,199

Ibn Khaldun 42

Ibn Rusyd 3,4,9,22,28

Ibn Sina 3,5,8,13,23,28,30,

31,32,33,35,36,45,48,

56,80,87,88,90,93,99,

106,111,121,122,123,

125,136,137,148,149,

153,198

Ibn Turkah 45,46,88,108

Ibrahim bin Yahya al-Qawami

al-Syirazi 50,51

Ikhwan al-Safa' 88,93,103

Imam 'Ali 97,100

India 32,35,68,69,81,180

Indonesia 8,10,20,22,198

Indo-Pakistan 80,107

Irak 47

irfani 24,66,72,108

Isfahan 9,31,43,45,48,49,53,

54,56,57,60,64,74,111,

126,127

Islam Syi'ah 5

isyraqi 6,27,30,45,46,88,103,

104,105,107,108,111,

174

isyraqiyyah 7,8,36,81,120,

121,193



Izutsu, Toshihiko 5,11,14,15,
24,135,136,148,149,
150,151,153,154,156,
166,169,170,172,178

J

Jalal al-Din al-Dawwani 33
Jalal al-Din Rumi 28,32,109

K

Kahak 56,57,58,60,61,62
kalam 7,23,30,31,32,33,34,
35,39,42,43,44,45,46,
49,60,69,74,77,86,101,
102,103,109,123,124,
193
Kasyan 48
Kazim Mudir Syanachi 81
Khadir 62
Khidr 62
Khurasan 41,128
Kitab al-Masya'ir 14,24,51,68,
105,138,159,165,184,
200
Kulaini 80,100

L

Leaman, Oliver 19,31,32,33,
34,35,36,37,38,39,40,
45,46,48,63,64,65,66,
86,87,88,91,95,200
Lebanon 55
Leibnitz 96
Libanon 47
London 19,31,37,40,61,86,
134,199,200,201,202

M

Mahliqa Qara'i 31,32,33,35,
43,102,201
Maqtul, Suhrawardi 6
Masyhad 46,48,51,81,127,
128,199,200,203
Matini, J. 41
Mehdi Ha'iri Yazdi 13,128
Mekah 66
Mir Damad 48,54,55,56,62,
78,79,111,125
Mir Findiriski 56
Mirza Abu al-Hasan Jilwa 97
Mirza Muhammad Tunikabuni
51
M. M. Sharif 4,5,8,19,30,31,
40,41,42,51,56,86
Mohaghegh, M. 3,45,133,135,
198,202
Mongol 3,4,9,27,31,46
Morewedge, Parviz 199
Mu'ayyid al-Din al-Jandi 37
Muhammad 'Abdul-Haq 169
Muhammad Abdul Haqq An-
sari 180
Khajawi, Muhammad 51,71,
72,89,116,199,200
Muhammad Khajawi 51,71,
72,89,116,199,200
Muhammad Reza al-Muzaffar
68
Muhaqqiq al-Karkhi 35,49
Muhsin Bidarfar 51,53,55,68,
72,89,90,100
Mulla 'Ali Nuri 127
Mulla Hadi Sabzawari 69,91,
127,133,186



Mulla Muhsin Faid Kasyani

126

Mulla Shadra 5,6,7,8,9,10,

13,14,16,17,18,19,20,

21,22,23,24,27,28,32,

35,36,37,40,41,42,43,

44,46,47,48,49,50,51,

52,53,54,55,56,57,58,

59,60,61,62,63,64,65,

66,67,68,69,70,71,72,

73,74,75,76,77,78,79,

80,81,88,89,90,91,92,

93,94,95,97,98,99,100,

102,103,104,105,106,

107,108,109,110,111,

112,113,114,115,116,

117,118,119,120,121,

122,123,124,125,126,

127,128,129,133,138,

139,140,141,142,143,

144,145,146,147,151,

152,158,159,160,161,

162,163,164,165,166,

167,168,169,170,171,

172,173,174,176,177,

178,179,182,183,184,

185,186,187,188,189,

190,193,194,195

Mulla Syamsa 73

Mu'tazilah 101,103

N

Nabi Ibrahim 94

Najm al-Din Dabiran al-Katibi

31

Nasir al-Din Tusi 30,31,42

Neo-platonisme 103

P

Pakistan 80,81,107

Perang Badar 61

Peripatetik 173

Persia 4,5,8,23,24,27,28,30,

31,33,34,35,36,38,39,

40,41,42,45,47,48,49,

53,54,55,61,62,65,66,

67,68,69,70,71,74,75,

77,78,79,80,81,89,90,

91,92,109,111,120,126,

127,128,171,178,197

Peter Hobson, J. 96

Plato 103,104,110,145

pra-Sokrates 103,104

Q

Qadi Sa'id Qummi 126

Qutb al-Din al-Razi 33,34

Qutb al-Din al-Syirazi 32,36,

81,107

R

Rahman, Fazlur 6,8,17,20,21,

23,24,59,60,98,106,

107,109,110,125,159,

160,161,163,164,182,

183,184,185,186,187

Rumi 28,29,32,37,40,109,

128,199

Rusyd, Ibn 3,4,9,22,28

S

Sadr al-Din al-Qunyawi 37

Sadr al-Din al-Syirazi 5,51,53,

199



- Safawi 4,5,27,35,46,47,48,49,
53,64,65,111,126,127
Sa'id al-Din al-Fargani 37
Sa'in al-Din Ibn Turkah al-Isfa-
hani 45
Sayyid 'Ali Musawi Bihbahani
45
Sayyid Haidar 44,62
Sayyid Jalal al-Din al-Asyiyani
51,68,199,200,203
Sayyid Jalal al-Din Asyiyani
45,128
Sayyid Muhammad Husain
Tabataba'i 6,86
Schoun, Fritchof 170
Scotus, Duns 3
Seyyed Hossein Nasr 4,5,7,8,
9,11,12,14,18,19,20,
23,24,27,28,29,30,31,
32,33,34,35,36,37,39,
40,41,42,43,45,46,47,
48,50,51,52,53,54,55,
56,57,61,62,63,64,65,
66,67,68,70,78,85,86,
87,88,89,91,92,95,96,
97,99,100,102,103,104,
106,107,108,109,111,
113,119,120,126,127,
128,134,135,137,138,
172,173,174,177,178,
199,202
Shigeru Kamada 75
S.J. Asyiyani 127,128
Socrates 145
Stoic 103,104,105
Suhrawardi 6,8,13,32,33,35,
36,43,45,56,62,77,81,
87,88,89,90,93,95,99,
104,106,107,108,110,
120,121,125,151,152,
153,154,155,156,157,
158,159,161,162,163,
167,171,182,203
Suhrawardi Maqtul 6
Sunni 6,33,42,43,60,100,101,
102,103
Syafawi 44
Syah Abbas II 63
Syakh al-Isyraq Syihab al-Din
Suhrawardi 35
Syakh Baha'i 54,55
Syams al-Din 'Abd al-Hamid
bin 'Isa 73
Syams al-Din Muhammad al-
Syahrazuri 36
Syi'ah 4,5,6,8,17,18,22,23,
42,43,44,45,46,47,48,
49,62,66,80,88,100,
101,102,103,109,112,
121
Syiraz 33,34,49,51,53,63,64,
65
Syria 46
- T**
- tasykik al-wujud 15,16,141,
142,145,178,184,185,
187,188,189,194
Teheran 3,14,27,44,45,46,48,
51,69,70,71,72,73,74,
75,76,77,78,80,81,89,
91,105,116,119,126,
128,138,152,201
Tokyo 75,198,199,200
Turki 21,34



U

Universita- Chicago 21

W

wal dāh al-wujūd 13,14,15,16,
36,39,40,41,78,142,170,
171,172,174,179,180,
182,194

Y

Yunani 4,66,69,85,103,104,
105,182

Z

Zān 127

Profil RausyanFikr Institute Yogyakarta

Visi

Menuju masyarakat Islami yang rasional dan spiritual.

Misi

Membangun tradisi pemikiran yang berbasis Filsafat Islam dan Mistisisme untuk membangun tanggung jawab sosial kemasyarakatan.

1. Sekilas Tentang RausyanFikr Institute

RausyanFikr dibentuk pada awal tahun 1990-an oleh komunitas mahasiswa di Yogyakarta yang berkumpul atas dasar semangat pemikiran dan dakwah Islam dan bersamaan dengan gaung Revolusi Islam Iran yang turut meramaikan wacana Islam di kalangan aktifis mahasiswa Islam di kampus-kampus di Yogyakarta.

Pada pertengahan tahun 1995, kelompok diskusi ini memformalkan diri dalam bentuk yayasan yang diberi nama RausyanFikr. Menjelang akhir tahun 1990-an dan awal tahun 2000, RausyanFikr lebih mempertajam fokus pada isu strategis yayasan RausyanFikr, yaitu kajian Filsafat Islam dan Mistisisme, terutama mengapresiasi serta mengembangkan wacana dari Filsafat Islam dan Mistisisme oleh para filsuf Muslim Iran yang kiranya memiliki relevansi untuk dikonstruksikan demi pengembangan masyarakat Indonesia pada orientasi intelektual dan spiritual.

Pada akhir tahun 2010, kajian para peneliti RausyanFikr melihat besarnya pengaruh transformasi Filsafat dan Irfan (Mistisisme) dalam revolusi Islam Iran perlu menyusun rencana strategis dengan sebuah konstruksi kebudayaan sehingga pengaruh Revolusi Islam Iran perlu diorientasikan pada pembangunan budaya berpikir masyarakat di Indonesia dengan tetap menjunjung tinggi semangat Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam bingkai Kebhinekaan. Maka pada 2010-2015, fokus program lebih dipertajam dalam bentuk pengkajian Filsafat Islam dan Mistisisme dalam format pesantren mahasiswa dengan nama Pesantren Mahasiswa Madrasah Murtadha Muthahhari. Kegiatan ini adalah upaya awal mempersiapkan sebuah pendidikan formal berbasis perguruan tinggi untuk Sekolah Tinggi Filsafat Islam pada 2015.

Program RausyanFikr

Sejak berdirinya pada 1995 hingga tahun 2012, RausyanFikr memiliki dua fokus program unggulan yang bersifat strategis dalam sosialisasi pemikiran Filsafat Islam dan Mistisisme, yaitu:

Training Pencerahan Pemikiran Islam (PPI)

Program PPI ini sekarang diubah namanya menjadi Short Course Islamic Philosophy & Mysticism. Per-Juni 2012, program ini sudah memasuki angkatan ke-68. Paket short course ini adalah format dasar pelajaran Filsafat Islam & Mistisisme.

Materi-materi utama yang disajikan pada PPI/ *Short Course Islamic Philosophy & Mysticism* ini:

1. Pandangan Dunia
2. Epistemologi
3. Agama dan Konstruksi Berpikir

Paket Program lanjutan PPI

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. Paket Epistemologi | (12 kali pertemuan) |
| 2. Paket ontologi | (6 kali pertemuan) |
| 3. Paket Wisata Epistemologi | (14-20 hari <i>full</i> intensif menginap) |

Pesantren Mahasiswa

Peserta program pesantren mahasiswa ini adalah peserta kajian yang sudah melewati tahap-tahap program training/*short course* dan paket kajian lanjutan. Pesantren mahasiswa ini diadakan selama 2 tahun (8 semester) tiap angkatan. Angkatan I pesantren ini telah dimulai pada bulan oktober 2010 dan diikuti oleh 12 santri.

Materi-materi pokok dalam pesantren ini

- | | | |
|----|--------------------|--------------|
| 1. | Logika | : 1 semester |
| 2. | Epistemologi | : 2 semester |
| 3. | Filsafat Agama | : 3 semester |
| 4. | Bahasa Arab/Persia | : 8 semester |

Mahasiswa yang ingin menjadi santri harus memenuhi syarat utama, yaitu peserta yang telah menempuh tahap-tahap pengkajian Filsafat Islam dari PPI hingga paket-paket Program Lanjutan.

Pesantren Mahasiswa ini dilaksanakan dengan format santri yang menginap di pondok dan santri yang tidak menginap. Khusus santri

menginap, mereka mendapatkan materi tambahan selain amalan-amalan dan doa harian serta Doa Kumayl dan Jausan Kabir tiap malam Jumat serta pembahasan Alquran tematik.

2. Perpustakaan RausyanFikr

Perpustakaan RausyanFikr hadir bersamaan dengan berdirinya Yayasan RausyanFikr Yogyakarta pada tanggal 14 Maret 1995. Pendirian perpustakaan ini hadir untuk menyediakan informasi buku-buku filosofis dan akhlak yang, kiranya, diharapkan relevan dalam memberikan kontribusi terhadap pemikiran dan kebudayaan Islam yang dapat diadaptasikan dalam konteks masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sejalan dengan visi misinya, Perpustakaan RausyanFikr hadir untuk memberikan pelayanan penelitian yang berhubungan dengan tema penelitian AhlulBayt.

Tema AhlulBayt yang dimaksudkan adalah koleksi khusus dari khazanah pemikiran Filsafat dan Mistisisme dari para pemikir Islam, terutama dari khazanah tradisi pemikiran Islam Iran, juga mencakup latar belakang teologi para pemikir tersebut, termasuk juga koleksi buku dan penelitian yang mengkaji pemikiran mereka baik dari dunia Islam maupun Barat atau para pemikir yang punya perhatian dalam memberi perluasan tema-tema kajian para pemikir tersebut oleh para intelektual di Indonesia.

Koleksi

Koleksi Perpustakaan RausyanFikr berupa monograf atau buku. Koleksi perpustakaan RausyanFikr sampai dengan Januari 2012.

NO	Jenis Koleksi	Jumlah	
		Judul	Eksemplar
1	Ahlul Bayt	1.051	1.959
2	Kliping Iran & Timur Tengah	53	106
3	Terbitan Berkala	262	342
4	Buku Tandon	1.058	1.068
5	Skripsi & Tesis	72	72
Jumlah		2.506	3.547

Koleksi Khusus

Karya Pemikiran Murtadha Muthahhari dan Ali Syariati yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan karya penelitian

skripsi dan tesis yang melaksanakan penelitian di perpustakaan RausyanFikr:

Buku karangan Murtadha Muthahhari

NO	JUDUL BUKU
1	Pengantar Ilmu-ilmu Islam
2	Mutiara Wahyu
3	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Qur'an I
4	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Qur'an II
5	Tafsir Surat-surat Pilihan:Mengungkap Hikmah
6	Imamah dan Khilafah
7	Keadilan Ilahi
8	Kehidupan Yang Kekal
9	Kenabian Terakhir
10	Kepemimpinan Islam
11	Manusia dan Takdirnya
12	Pandangan Dunia Tauhid
13	Asuransi dan Riba
14	Etika Seksual dalam Islam
15	Hak-Hak warita dalam Islam
16	Hijab Gaya Hidup Wanita Islam
17	Hijab, Citra Wanita Terhormat
18	Pengantar Ushul Fikh&Ushul Fikh Perbandingar
19	Prinsip-prinsip Ijtihad antara Sunnah dan Syi'ah
20	Akhlaq Suci Nabi yang Ummi
21	Falsafah Akhlak/Kritik Atas Konsep
22	Jejak-Jejak Ruhani
23	Kata-kata Spiritual
24	Menapak Jalan Spiritual
25	Mengenal Ilmu Kalam:Cara Mudah
26	Mengenal Tasawuf
27	Stop Anarkis
28	Gerakan Islam Abad XX
29	Ceramah-ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan I
30	Ceramah-ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan II
31	Falsafah Kenabian
32	Falsafah Pergerakan Islam
33	Filsafat Hikmah:Pengantar Pemikiran Shadra

34	Filsafat Moral Islam:Kritik Atas Berbagai Pandangan Moral
35	Fitrah
36	Islam dan Kebahagiaan Manusia
37	Islam dan Tantangan Zaman
38	Jejak Ruhani
39	Kebebasan Berfikir dan Berpendapat dalam Islam
40	Konsep Pendidikan Islam
41	Kritik Islam Terhadap Materialisme
42	Kumpulan Artikel Pilihan:Kitab Al- Ghadir dan Persatuan Islam, Apakah Nabi SAW...
43	Manusia dan Agama
44	Manusia dan Alam Semesta
45	Manusia Sempurna:Pandangan Islam
46	Manusia Seutuhnya
47	Masyarakat dan Sejarah:Kritik Islam Atas Marxisme dan teori Lainnya
48	Menelusuri Rahasia Hidup
49	Mengapa kita Diciptakan
50	Mengenal Epistemologi
51	Menguak Masa Depan Umat Manusia
52	Menjangkau Masa Depan:Bimbingan Untuk Generasi Muda
53	Murtadha Muthahhari:Sang Mujahid.....
54	Neraca Kebenaran dan Kebathilan:Jelajah Alam Pikiran Manusia
55	Pengantar Menuju Logika
56	Semangat Pemikiran Islam
57	Tema-Tema Pokok Nahjul Balaghah
58	Ali Bin Abi Thalib dihadapan Kawan dan Lawan
59	Karakter Agung Ali Bin Abi Tholib

Skripsi tentang Murtadha Muthahhari

NO	JUDUL	Penyusun	KAMPUS
1	Konsep Negara dan Masyarakat Menurut Murtadha Muthahhari	Ahmad Chumaedi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

2	Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Manusia dan Tujuan Pendidikan Islam	Mahbubillah	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Pemikiran Ayatullah Murtadha Muthahhari Tentang Poligami	Samsul Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4	Revolusi Iran dan Pandangan Ayatullah Murtadha Muthahhari Terhadapnya	Agus Ramadhan Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5	Kepemimpinan (Imamah) dalam Syi'ah (Study Analisis Terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Abdurrahman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Manusia dan Agama (Refleksi Murtadha Muthahhari tentang Perbedaan)	Nining Pratiwi S.Ag	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7	Masyarakat dan Sejarah Study atas Pemikiran Murtadha Muthahhari (1946-1979)	Nur Hajar Ma'ruf	S1 UNY Yogyakarta
8	Islam dan Materialisme Study Pemikiran Murtadha Muthahhari	Harsa Trimona	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
9	Ahlak dan Kebahagiaan Manusia (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Sri Asih Hartati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

10	Konsep Manusia dan Masyarakat Islam (Study terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhammad Irman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
11	Moral dalam Islam (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Fitri Fajarwati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
12	Keadilan Tuhan Terhadap Perbuatan Baik Bagi Non-Muslim dalam Pandangan Murtadha Muthahhari	Imam Nahrawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
13	Kritik Murtadha Muthahhari atas Sainisme	Sanawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
14	Paradigma Pendidikan Islam (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhajir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
15	Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Pemikiran Murtadha Muthahhari	Syahrul Mizar Syaragih	S2 UGM
16	Konsep Pendidikan Akhlak Murtadha Muthahhari	Zuhriadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
17	Irfan Sebagai Metode mencapai Pencerahan Spiritual (Telaah Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Deden H. M. S	S1. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Ali Syariati

Buku karangan Ali Syari'ati

NO	JUDUL
1	Kemuliaan Mati Syahid

2	Ummah dan Imamah
3	Makna Haji
4	Mengapa Nabi SAW Berpoligami
5	Doa:Sejak Ali Zaenal Abidin Hingga Alex...
6	Harapan Wanita Masa Kini
7	Wanita Dimata dan Hati Rosulullah
8	Agama Vs Agama
9	Humanisme:Antara Islam dan Mazhab Barat
10	Ideologi Kaum Intelektual
11	Islam Agama Protes
12	Islam, Mazhab Pemikiran dan Aksi
13	Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya
14	Membangun Masa Depan Islam:Pesan untuk para Intelektual Muslim
15	Para Pemimpin Mustadha'afin
16	Paradigma Kaum Tertindas
17	Tugas Cendikiawan Muslim
18	Abu Dzar:Suara Parau Penentang Penindasan
19	Fatimah Az-Zahra:Pribadi Agung Putri Rosulullah
20	Rasulullah SAW:Sejak Hijrah Hingga Wafat

Skripsi tentang Ali Syari'ati

NO	JUDUL	PENYUSUN	KAMPUS
1	Pemikiran Politik Ali Syari'ati	Fahriza	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Sosialisme Islam Ali Syari'ati (1933-1977)	Ismulyadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Studi Pemikiran Ali Syari'ati tentang Hubungan Teori sosial dan tindakan Politik Tanggung Jawab Kaum Intelektual (Studi Komparatif antara Pandangan Antonio Gramsci dan Ali Syariati)	Faqih Hidayat	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4		Badrudin	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

5	Kontribusi Pemikiran Ali Syariati Terhadap Revolusi Islam Iran 1979 M	Rochana	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Ideologi Gerakan Dakwah Ali Syari'ati Relevansinya terhadap Gerakan Dakwah di Indonesia	Misbakhul Munir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7.	Sosialisme Islam Pemikiran Ali Syariati	Eko Supriyadi	S1 Ilmu Pemerintahan Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Imam Khomeini

Buku karangan Imam Khumaini

No	Judul Buku
1	Rahasia Basmalah dan Hamdalah
2	Rahasia Basmalah: Lebih dekat dengan Allah
3	40 Telaah Atas Hadis Mistis...
4	Al-Hukumah Al Islamiyah
5	Hakikat dan Rahasia Sholat
6	Jihad Akbar
7	Insan Ilahiyah: Menjadi Manusia Sempurna
8	Jihad Akbar: Menempa Jiwa, Membina Ruhani
9	Memupuk Keluhuran Budi Pekerti
10	Ta'liqatu'Ala Syarhu Fushu Shu al-Unsu
11	Islam and Revolutions
12	Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khomeini
13	Sistem Pemerintahan Islam
14	Palestina dalam Pandangan Imam Khomeini
15	Potret Sehari-hari Imam Khomeini
16	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (1)
17	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (2)
18	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (3)
19	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (4)
20	Mata Air Kecermelangan
21	Biografi Politik Imam Khomeini

Skripsi tentang Imam Khumaini

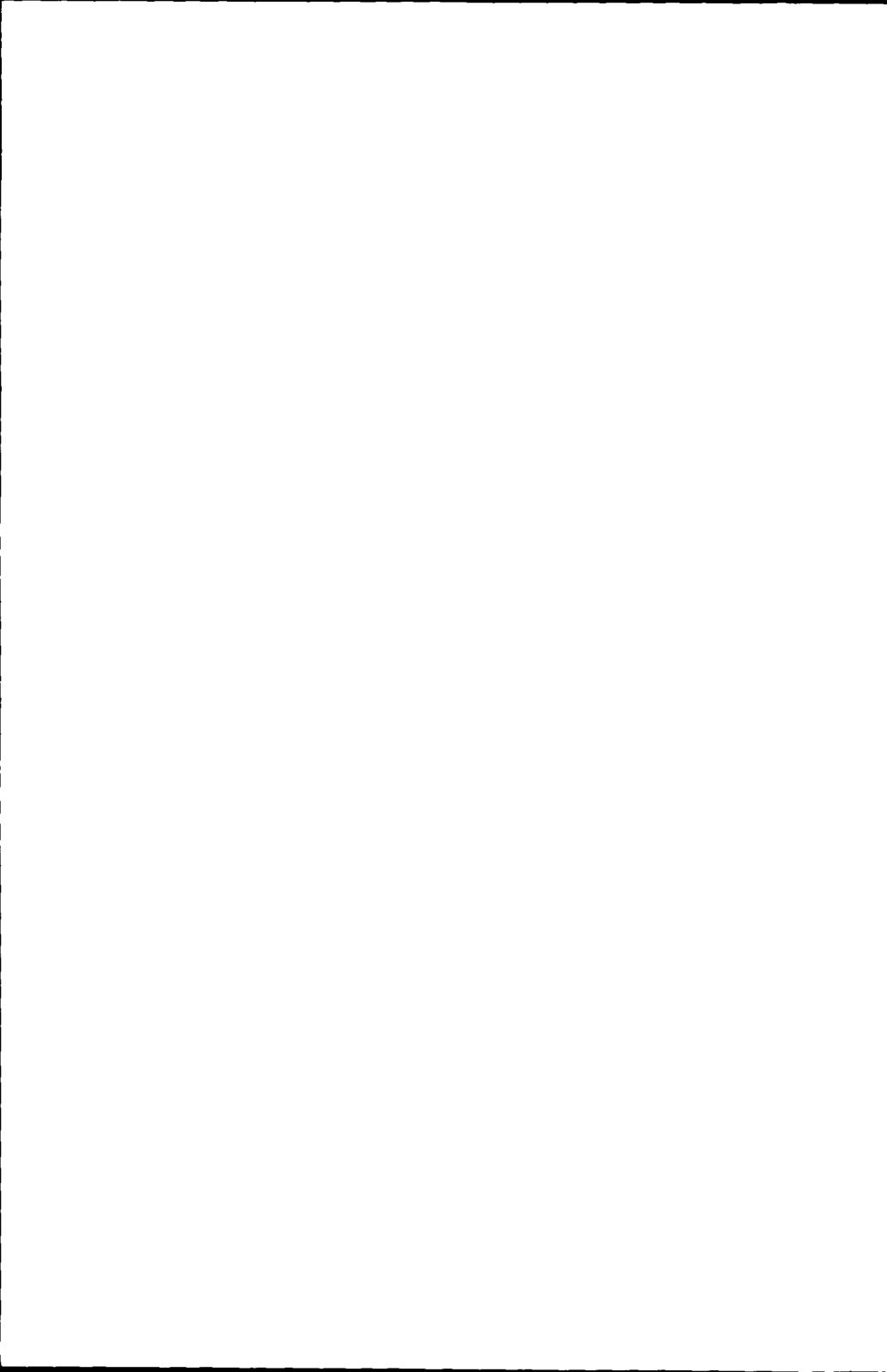
NO	JUDUL	PENYUSUN	KAMPUS
1	Pandangan K.H. Abdurrahman Wahid dan Ayatullah Khomeini Tentang Negara dan Demokrasi	Ahmad Arif Imamul Haq	S1 Filsafat Universitas Gadjah Mada
2	Perspektif Khomeini (Analisis Hermeneutik Tafsir Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Al-Qur'an al Karim Khomeini)	Sabbir Rabbani, S.Ag	S2 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Sistem Pemerintahan Islam Menurut Imam Khomeini	Bambang Riyanto	S1 Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
4	Pemikiran Ayatullah Khomeini Tentang Kekuasaan	Meta Gracillia Pitasari	S1 Ilmu Sosial dan Politik Universitas Pembangunan Nasional
5	Konsep Kedaulatan Menurut Ayatullah Khomeini dan Baron de Montesquieu	Arifuddin	S1 Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Syarat-Syarat Menjadi Anggota Perpustakaan RausyanFikr

1. Fotokopy KTP/SIM/Kartu Mahasiswa
2. Foto 3x4 3 lembar
3. Membayar uang administrasi sebesar Rp. 10.000
4. Membayar uang jaminan sebesar Rp. 25.000
5. Mengisi formulir pendaftaran

Jam kerja Perpustakaan:

- a. Buka:
Senin-Jumat, Pukul 08:00-17:00 WIB
Sabtu, Pukul 08:00-12:00 WIB
- b. Pelayanan:
Senin-Jumat, Pukul 08:30-16:00 WIB
Sabtu, Pukul 08:30-11:30 WIB
- c. Istirahat: Pukul 12:00-13:00 WIB
- d. Hari ahad dan libur nasional tutup.



BUKU-BUKU RAUSYANFIKR YANG TELAH TERBIT



PROBLEMATIKA SOSIAL DUNIA MODERN: Manusia Mencari Kebebasan dan Tanggung Jawab Sosial diantara Islam, Sosialisme dan Demokrasi Kapitalis
Muhammad Baqir Ash-Shadir
149 Halaman

ELIXIR CINTA IMAM ALI: Refleksi Filsafat Manusia dalam Daya Tarik dan Daya Tolaknya
Murtadha Muthahhari
199 Halaman



RISALATUNA: Pesan Kebangkitan Umat: Konsep Dakwah, Pemikiran, dan Reformasi Sosial
Muhammad Baqir Ash-Shadr
199 Halaman

MANUSIA SEMPURNA. Nilai dan Keabdian Manusia pada Interaksi tas-Sair Lailitas, dan Tanggung Jawab Sosial
Murtadha Muthahhari
142 Halaman



SOSIOLOGI ISLAM Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru
ALI SYARI'ATI
212 Halaman

SYIAH DITOLAK SYIAH DICARI
O Hashem
280 Halaman



SOSIALISME ISLAM: Pemikiran Ali Syari'ati
Eko Supriyadi
317 Halaman



DOA, TANGISAN DAN PERLAWANAN Refleksi Sosialisme
Religius Do'a Al-hubayl dan Asyura di Karbala
Ali Syarif
210 Halaman



SAQIFAH: Awal Persesihihan Umat
O. Hashem
336 Halaman



TEOLOGI DAN FALSAFAH HIJAB: Teologi Sosial Hjab
Perempuan dalam Konsep Islam
Mumadha Muthahhari
206 Halaman



MARXISME & AGAMA
O. Hashem
163 Halaman



SISTEM PEMERINTAHAN IRAN MODERN
Teologi Politik dalam Roliisi Agama dan Demokrasi
Akhmad Saton
242 Halaman

RINGKASAN IQTISHADUNA:
Ekonomi Kita Mazhab & Doktrin Ekonomi Islam
M. Baqir Ash Shadr
154 Halaman



Mulla Shadra
Jurnal Filsafat & Misticisme
Volume II, No. 5, 2012
277 Halaman



TUHAN, UTUSAN & RISALAH
Argumen Induksi Konsep Dasar Agama
Muhammad Baqir Ash-Shadr
138 Halaman

