

EPISTEMOLOGI ILMU HUDHURI MULLĀ SHADRĀ

FATHUL MUFID

STAIN Kudus

Email: ended_thea@yahoo.com

Abstrak

Discussion on knowledge of hudhuri (knowledge by present) is an interesting topic in studying the history of philosophical thoughts or mysticism in Islam. Epistemologically, the knowledge of hudhuri is a form of knowledge directly obtained by human from God, without involving the works of human's reasons conceptionally and human's senses visually, but through involving the sanctity of human's soul (qalb). The criteria of the truth of this kind of knowledge is free from dualism between the truth and the mistakes. The concept of knowledge of hudhuri in the discourse of Islamic sciences has been explicitly formulated by Suhrawardi al-Maqtūl, and then discussed by Mullā Shadrā. Before discussed by both Muslim thinkers, this concept has been also discussed by oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusyd, and Ibn 'Arabi by using different terms. Mullā Shadrā as a figure who lives longest of the others, when he formulated the concept of knowledge of hudhuri, was possibly influenced by the previous concepts. Hence, it is so interesting to study it comprehensively and systematically.

Key Words: *Mulla Shadrā, Knowledge of hudhuri, epistemology, knowledge, and qalb.*

Abstrak

Pembahasan ilmu hudhuri (knowledge by present) merupakan tema yang menarik dalam sejarah pemikiran filsafat maupun mistisisme dalam Islam. Secara epistemologis, ilmu hudhuri adalah bentuk pengetahuan yang diperoleh manusia secara langsung dari Allah SWT, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konsepsional dan kerja indera secara visual, tetapi melalui hati (qalb) yang bersih. Kreteria kebenaran pengetahuan jenis ini terbebas dari dualisme antara kebenaran dan kesalahan. Konsep ilmu hudhuri dalam wacana keilmuan Islam, secara eksplisit telah dirumuskan oleh Suhrawardi al-Maqtūl, dan kemudian dibahas oleh Mullā Shadrā. Sebelum keduanya, konsep ini juga telah dibicarakan oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusyd, dan Ibn 'Arabi dengan istilah yang berbeda.. Mullā Shadrā sebagai tokoh yang hidup paling akhir di antara mereka dalam merumuskan konsep ilmu hudhuri sangat

mungkin dipengaruhi oleh berbagai konsep sebelumnya, sehingga sangat menarik untuk mengkajinya secara komprehensif dan sistematis.

Kata Kunci: *Mullā Shadrā, Ilmu hushuri, epistemologi, pengetahuan, dan qalb.*

Pendahuluan

Secara historis, wacana pemikiran Islam baik dari kalangan filosof muslim maupun sufi telah membahas epistemologi yang diawali dengan membahas sumber-sumber pengetahuan yang berupa realitas. Realitas dalam epistemologi Islam tidak hanya terbatas pada realitas fisik, tetapi juga mengakui adanya realitas yang bersifat nonfisik, baik berupa realitas imajinal (mental) maupun realitas metafisika murni.¹ Mengenai alat pencapaian pengetahuan, para pemikir Islam secara umum sepakat ada tiga alat epistemologi yang dimiliki manusia untuk mencapai pengetahuan, yaitu indera, akal, dan hati. Berdasarkan tiga alat tersebut, maka terdapat tiga metode pencapaian pengetahuan, yaitu: a) metode observasi sebagaimana yang dikenal dalam epistemologi Barat, atau juga disebut metode *bayāni* yang menggunakan indera sebagai pirantinya, b) metode deduksi logis atau demonstratif (*burhāni*) dengan menggunakan akal, dan c) metode intuitif atau *irfāni* dengan menggunakan hati.²

Miska M. Amien dalam konteks ini menyatakan, bahwa epistemologi Islam membahas masalah-masalah epistemologi pada umumnya, dan juga secara khusus membicarakan *wahyu*³ dan *ilhām*⁴ sebagai sumber pengetahuan dalam Islam. Oleh sebab itu, di satu sisi epistemologi Islam berpusat pada Allah, dalam arti Allah sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, tetapi di sisi lain, epistemologi Islam berpusat pada manusia, dalam arti manusia sebagai pelaku pencari pengetahuan (kebenaran).⁵ Terkait dengan bahasan epistemologi Islam, Amin Abdullah menyatakan bahwa dalam wacana filsafat Islam, wilayah metafisika, epistemologi, dan etika menyatu dalam bentuk mistik (*mysticism*). Aspek yang lebih menarik dikaji lebih dalam dari ketiga ranah tersebut adalah hubungan antara “misticisme” dan “epistemologi”. Misticisme, dalam kajian dan penelitian mutakhir justeru dapat dijelaskan secara filosofis lewat pendekatan kefilosofatan eksistensial- khususnya *Islamic existentialism* 6

yang menggunakan paradigma *knowledge by present* atau *al-'ilm al-hudhuri*.⁷

Ilmu *hudhuri* dalam kajian tasawuf disebut pengetahuan *kasyfi*,⁸ dan juga disebut dengan ilmu *ladunni*,⁹ yaitu realitas eksistensial yang hadir dalam diri subyek, atau diketahui secara kehadiran tanpa perantara apapun.¹⁰ Sedang pengetahuan yang antara subyek (*'alim*) dengan obyek yang diketahui (*ma'lum*) terdapat perantara disebut pengetahuan *hushuli*, yaitu gambaran tentang sesuatu yang ditangkap oleh jiwa dengan perantara salah satu panca indera eksoterik (fisik).¹¹ Secara substansial antara ilmu *hudhuri* dan ilmu *hushuli* dapat dibedakan. Ilmu *hushuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subyek dengan obyek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *hudhuri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal. Ada tiga ciri utama ilmu *hudhuri*, yaitu: 1) ia hadir secara eksistensial di dalam diri subyek, 2) ia bukan merupakan konsepsi yang dibentuk dari silogisme yang terjadi pada mental, dan 3) ia bebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan.¹²

Muhammad Kamal menyatakan sebagai berikut:

*"Knowledge by presence has characteristics of its own that distinguish it from knowledge by representation. It is direct and unmediated by concepts, and indubitable. Since it is neither representational nor non-propositional, it is neither false nor true. Its truth is beyond empirical verification and assertion in propositions. Further more, in knowledge by presence the distinction between intelligent and intelligible disappears. The knower and the known object unite as one being. Finally, this type of knowledge is beyond the domain of demonstration by reason. The intellectual intuition of the source of knowledge by presence becomes a mystical tool of cognition (al-kashif)".*¹³

Epistemologi ilmu *hudhuri* secara eksplisit telah dirumuskan dengan baik oleh Suhrawardi (1153-1191 M),¹⁴ yang kemudian dibahas oleh Mulla Shadrā (1571-1640 M).¹⁵ Suhrawardi mendasarkan pengetahuan atas intuisi-mistik, meskipun ia mencari bukti yang rasional atas pengetahuan tersebut. Husein Ziai menegaskan sebagai berikut :

*"Suhrawardi's notion of primary intuition and the –two-fold division of philosophy into: intuitive and rational, were misunderstood as a kind of 'mystical experince'. Two examples illustrative of the two types of symbol used in the philosophy of illumination will suffice".*¹⁶

Pengalaman mistik maupun nilai-nilai kebenaran dari para guru bijak, harus dicari bukti-bukti rasional yang diupayakan setelah pengalaman mistik. Ia menggabungkan cara nalar dengan cara mistik, keduanya saling melengkapi, karena nalar tanpa intuisi dan iluminasi adalah kekanak-kanakan, rabun dan tidak akan pernah mencapai sumber *transenden* dari segala kebenaran dan penalaran.¹⁷ Sedangkan intuisi tanpa didukung logika dan latihan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat, dan tidak akan mampu mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis. Oleh sebab itu, ia menegaskan perlunya pertolongan ilahi dalam memperoleh pengetahuan sebagai teori epistemologi alternatif yang disimbolkan dengan *al-‘ilm al-hudhuri* (pengetahuan dengan kehadiran).¹⁸

Profil Mulla Shadrā

Mulla Shadrā (1571-1640 M) adalah seorang pemikir Islam yang sangat orisinal, mendalam, dan sangat berpengaruh dalam sejarah filsafat Islam. Karya-karyanya sangat kompleks dan inheren dengan beberapa tradisi intelektual yang sangat tinggi, yang sebagian besar tidak dikenal oleh para pembaca modern. Untuk memahami karya-karya Shadrā, memerlukan sebuah orientasi historis dan filosofis. Orientasi historis diperlukan untuk memahami karya Shadrā yang berhubungan dengan latar belakang dan pemahaman yang mungkin sudah dia asumsikan dan tujukan pada pembaca yang berbeda. Oleh sebab itu, perlu untuk mengklarifikasi konteks kesatuan filosofis refleksi-refleksi Shadrā, yaitu masalah umum yang dimanifestasikan dalam situasi historis tertentu, dalam memformulasikan setiap aspek atas tradisi intelektual terdahulu. Hal ini akan menolong dan menunjukkan beberapa level pemahaman dan maksud diskusi-diskusi Shadrā yang nampaknya terpisah mengenai ontologi dan teologi, epistemologi dan eskatologi.¹⁹

Kehidupan Shadrā dapat dibagi kepada tiga fase, yaitu; 1) fase penempatan diri melalui pendidikan formal di Syiraz dan Isfahan, 2) fase kehidupan asketik dan penyucian diri di Kahak, dan 3) fase aktualisasi pemikiran melalui berbagai tulisan dan kaderisasi di Syiraz.²⁰ Selama 30 tahun, Shadrā mengajar dan menulis, serta meningkatkan intensitas ibadahnya dan praktik-praktik spiritual, termasuk beribadah haji sebanyak tujuh kali dengan jalan kaki, sehingga dalam kurun ini dia semakin tercerahkan visi spiritualnya. Sekembalinya dari perjalanan haji yang ketujuh kalinya, dia menderita

sakit di Basrah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H/1640 M.²¹

Karya-karya Shadrā seluruhnya ditulis dengan bahasa Arab yang jelas dan lancar kecuali *Resale Se Ashl*, yang ditulis dalam bahasa Persia. Sepanjang sejarah tradisi filsafat Islam, tulisan filsafatnya bisa dipandang sebagai karya terbaik literatur filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab. Sebagian orang membagi karya Shadrā ke dalam dua kelompok, yaitu yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keagamaan (*naqli*), dan ilmu-ilmu intelektual (*aqli*). Namun Shadrā sebenarnya memandang kedua tipe ilmu tersebut berkaitan erat satu sama lain dan berasal dari sumber pengetahuan yang sama, yaitu intelek ketuhanan. Oleh sebab itu, dia selalu mengkaitkan persoalan-persoalan keagamaan ke dalam karya filsafatnya, dan begitu sebaliknya.²²

Hakekat Ilmu Hudhuri

Secara harfiah kata “ilmu” berasal dari bahasa Arab *‘ilm* yang merupakan derivasi dari kata *‘alima* yang berarti “tahu” atau “mengetahui”. Mulla Shadrā mendefinisikan Ilmu dalam *Al-Hikmah al-Muta’aliyah* sebagai berikut: *Ilmu merupakan hadirnya gambaran suatu obyek pada pencerap*. Ilmu pada makna ini merupakan korespondensi antara subjek dengan objek. Subjeklah yang melakukan proses pencerapan sehingga menimbulkan korespondensi antara keduanya. Dalam kitab *Mafatih al-Gaib*, Shadrā mengemukakan definisi ilmu sebagai berikut:²⁴ *“Ilmu adalah dihasilkan esensi suatu obyek bagi suatu realitas yang terpisah dalam eksistensi dirinya atau bentuknya, sebagai hasil yang bersifat hakiki maupun formal”*.

Shadrā juga merumuskan definisi ilmu dalam kitab *al-Madzahib al-Ilahiyah* sebagai berikut:²⁵ *“Ketahuilah, bahwa ilmu kadang-kadang didefinisikan sebagai sesuatu yang diketahui esensinya, yang merupakan bentuk yang hadir pada pencerap dengan kehadiran yang hakiki atau secara formal. Ilmu dan obyek yang diketahui dalam definisi ini menyatu dalam satu esensi, tetapi berbeda ungkapannya”*.

Berangkat dari definisi-definisi ilmu di atas, Shadrā menjelaskan bahwa ilmu berdasarkan eksistensinya ada dua jenis; yaitu eksistensi eksternal (*al-wujud al-khارجي wa al-‘aimi*), dan eksistensi mental (*al-wujud al-dzihni*). Eksistensi mental yaitu kemampuan jiwa untuk mewujudkan suatu obyek eksistensi eksternal dalam bentuk visual ke dalam eksistensi mental yang bukan berbentuk visual.²⁶ Status wujud mental berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal. Karena itu, ketika sesuatu menjadi obyek pengetahuan, ia

memperoleh suatu jenis wujud baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru.²⁷

Alparslan dalam konteks ini menulis sebagai berikut:

*"When we come in contact with external objects through sense perception (idrak) our mind first creates sensible forms (of the objects) by an act of spiritual kind. This mode of mental existence is not independent of external Reality".*²⁸

Shadrā menjelaskan, bahwa ilmu secara garis besar ada dua macam, yakni : *pertama*, ilmu *hushuli*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui belajar dan usaha (*al-ta'allum wa al-kash*), dan *kedua*, ilmu *budhuri*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi (*al-wahb wa al-jazbah*).²⁹ Shadrā dalam kitab *al-Masya'ir* menjelaskan bahwa ilmu *hushuli* adalah pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui abstraksi rasional, sehingga peran subyek sangat dominan. Sedangkan ilmu *budhuri* ialah pengetahuan terhadap obyek dengan kehadiran (*ilmun laisa illa budhur al-wujud bila gisyawah*) yang diperoleh manusia berdasarkan kesatuan di antara subyek (*al-'aqil*) dengan obyek (*al-ma'qul*).³⁰

Ilmu *budhuri* atau ilmu *ladunni* oleh Shadrā dikategorikan sebagai penge-tahuan yang diperoleh manusia tanpa proses belajar dan usaha,³¹ melainkan sebagai pemberian langsung dari Allah dan penarikan ilahi, yang dapat diperoleh manusia melalui beberapa aktifitas yang dapat menghubungkannya ke alam kesucian, yaitu; 1) aktifitas merenung secara serius dengan niat ikhlas mendekatkan diri kepada Allah SWT, 2) melaksanakan perintah Allah dan berzikir dengan tekun dan rendah hati, 3) meninggalkan syahwat dengan berpuasa, dan 4) menolak pengaruh dunia dan mengasingkan diri dari manusia.³² Di sini Shadrā nampak sejalan dengan Suhrawardi yang menyatakan bahwa ilmu *budhuri* hanya bisa diperoleh dengan observasi rohani berdasarkan *mukāsyafah* dan iluminasi dengan lebih menekankan aspek *mujāhadah*,³³ *riyādlah*,³⁴ dan ibadah daripada memaksimalkan fungsi rasio.³⁵

Amin Abdullah mendefinisikan ilmu *budhuri* sebagai berikut :

*"Ilmu budhuri yaitu suatu bentuk pengetahuan yang diperoleh manusia begitu saja adanya, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konsepsional, sehingga pengetahuan jenis ini terbebas dari dualisme antara kebenaran dan kesalahan".*³⁶

Ilmu *budhuri* tersebut pada hakekatnya terdiri dari dua tingkatan, yaitu: *Pertama*, berupa *wahyu*, yakni bagi jiwa yang suci dari tabiat yang kotor dan buruknya perbuatan maksiyat, dan suci dari akhlak yang tercela, sehingga mampu menghadap kepada Tuhannya,

berserah diri kepada-Nya, dan bersandar pada pancaran-Nya. Oleh sebab itu, Allah berkenan memperhatikannya dengan sebaik-baik pertolongan dan menyambut panghadapannya dengan penuh, sehingga Allah menjadikan jiwanya bagaikan lembaran kertas (*laub*) dan pena (*qalam*)³⁷ dari akal universal (*'aql al-kull*),³⁸ dan selanjutnya Allah menggoreskan semua ilmu dari sisi-Nya. Allah berfirman yang artinya: "Dan Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami".³⁹ Akal universal berperan sebagai guru dan jiwa yang suci berstatus murid, sehingga berhasil memperoleh semua ilmu dan gambaran semua hakekat dengan tanpa proses belajar.⁴⁰

Kedua, berupa *ilhām*, yaitu bagi jiwa yang memperoleh pancaran ilahi sesuai dengan kapasitas dan kersiapannya untuk mengakses apa yang ada di lembaran catatan segala sesuatu (*laub*). *Ilhām* itu mirip dengan wahyu, hanya saja wahyu lebih jelas dan lebih kuat dari pada *ilhām*. Wahyu merupakan ilmu kenabian, dan *ilhām* adalah ilmu *ladunni* yang keadaannya bagaikan cahaya sebuah pelita dari alam gaib yang memancar pada hati yang jernih dan bersih.⁴¹ Ilmu *hudhuri* yang berupa wahyu maupun ilham adalah ilmu yang langsung diberikan oleh Allah SWT ke dalam hati manusia yang bersih dari berbagai kotoran.

Obyek Ilmu *Hudhuri*

Pengetahuan yang kita miliki adalah berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi mental yang hadir di dalam diri kita, meskipun sebelumnya berasal dari pencerapan terhadap obyek eksternal. Jiwa memiliki kemampuan melakukan kreasi dalam menciptakan eksistensi mental dari bentuk visual entitas yang berasal dari eksistensi eksternal. Melalui kreatifitas jiwa, kita memiliki pengetahuan, dan bahkan jiwa yang sempurna dan mencapai alam kesucian (*qudsi*) akan dapat mewujudkan apa yang ada dalam mental menjadi eksistensi eksternal dan efeknya sekaligus.⁴² Konsep ini sejalan dengan pandangan filsafat peripatetik, yang menyatakan bahwa eksistensi selain berperan sebagai sarana mengenal esensi, juga berperan sebagai sarana bagi pengenalan eksistensi lain, dan bahkan sebagai persyaratan mutlak bagi lahirnya sifat-sifat.⁴³

Oleh sebab itu, Shadrā berpendapat bahwa secara substansial pengetahuan yang dihasilkan oleh diri subyek merupakan bentuk (*shūrah*) dari sebuah obyek yang hadir di dalam mental subyek. Kehadirannya pada alam mental merupakan bentuk eksistensi mental, sehingga persepsi subyek terhadap obyek yang masuk sebagai persepsi terhadap eksistensi mental. Hal yang

demikian ini merupakan obyek hakiki dari ilmu *h}udhuri*, karena ilmu yang demikian ini merupakan eksistensi mental.⁴⁴ Hal yang demikian ini, karena Shadrā mengakui adanya dua unsur wujud, yaitu *māddah*⁴⁵ (materi) dan *shūrah*⁴⁶ (bentuk), yang keduanya merupakan suatu kesatuan tak terpisahkan dalam suatu realitas yang menjadi obyek pengetahuan.⁴⁷

Obyek ilmu *hudhuri* sebagai ilmu yang diperoleh tanpa perantara apapun, wujudnya adalah seperti ilmu keakhiratan dan ilmu-ilmu penyingkapan (*kasyfiyah*), yang tidak bisa diperoleh kecuali dengan intuisi dan ekstase (*ẓauq wa wijdan*).⁴⁸ Pendapat Shadrā yang demikian ini diakuinya sudah sejalan dengan pendapat kaum *ʿirfani* sebagai ahli ilmu *kasyf* dan ilmu *yaqin*. Hanya saja Shadrā memberikan argumentasi yang lebih kokoh, bahwa eksistensi yang plural dan nampak berbeda satu sama lain, sebenarnya hanya dari segi derajat manifestasinya saja, bukan sebagai sesuatu yang independen dan terpisah.⁴⁹

Metode Memperoleh ilmu *hudhuri*

Menurut Shadrā, ilmu *hudhuri* (*ladunni*) hanya bisa dicapai dengan mengosongkan jiwa dari dorongan-dorongan syahwat dan kesenangannya, serta membersihkan dari berbagai kotoran duniawi dan sifat-sifatnya. Akibatnya hati menjadi terang bagaikan cermin yang mengkilap, dan tercetak di dalamnya berbagai bentuk hakekat segala sesuatu, karena jiwa telah menyatu dengan *ʿaql faʿal*.⁵⁰ Shadrā dalam kitab *al-Syawahid al-Rububiyah*⁵¹ menjelaskan bahwa jiwa manusia berpotensi untuk menangkap hakekat segala sesuatu, baik yang wajib maupun mungkin wujudnya. Jiwa manusia itu bagaikan sebuah cermin yang terhalang oleh *hijab-hijab*⁵² dalam menangkap hakekat segala sesuatu yang telah ditetapkan Allah SWT sampai hari kiamat di *lauh mahfuzh*.⁵³ Jika *hijab-hijab* itu bisa dihilangkan, maka nampaklah dengan jelas semua ilmu dari cermin akali ke-cermin *nafsani* (jiwa manusia).

Jiwa manusia akan mampu menangkap hakekat segala sesuatu dengan beberapa kemungkinan; *pertama*, karena kekuatan daya berfikirnya dalam menkonsepsikan sesuatu, maka ia mendapatkan hembusan angin lembut dari Tuhan, maka tersingkaplah semua *hijab* dan musnahlah semua penghalang mata hati (*bashirah*), sehingga terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah SWT di *lauh mahfuzh*. *Kedua*, terkadang manusia mampu menangkap hakekat itu dalam keadaan tidur, di mana terlihat apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Perlu diketahui

bahwa, *hijab-hijab* itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, dan terbukalah semua penghalang. *Ketiga*, tersingkapnya *hijab* karena pertolongan Allah SWT yang bersifat rahasia, sehingga nampaklah di dalam hati manusia tersebut rahasia-rahasia alam *malakut*⁵⁴ yang kadang-kadang kontinyu, dan kadang-kadang hanya sekejap.⁵⁵

Shadrā menyatakan bahwa pengetahuan hakiki tidak bisa diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai pengetahuan hakiki diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan hadis Nabi, serta mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh.⁵⁶ Shadrā juga memiliki konsep kesempurnaan pengetahuan (*ma'rifah*) melalui tahapan-tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna, yang dikenal dengan *al-asfār al-aqliyah al-arba'ah* (empat perjalanan akal menuju kesempurnaan), di mana seorang pejalan (*salik*) akan memperoleh pengetahuan hakiki pada *safar* kedua dan ketiga, yaitu:⁵⁷

Pertama, perjalanan dari makhluk menuju Dzat Yang Maha Benar (*min al-khalq ila al-Haqq*), yaitu menunjukkan pengembaraan dari maqam nafsu (*nafs*)⁵⁸ ke maqam hati (*qalb*),⁵⁹ dari maqam hati ke maqam ruh (*ruh*),⁶⁰ dan dari maqam ruh menuju tujuan terakhir (*al-maqshad al-aqsha*) atau tujuan tertinggi (*al-bahjah al-kubra*). Maqam terakhir ini disebut juga dengan maqam fana⁶¹ di dalam Dzat Tuhan (*al-fana' fi al-Dzat*) yang di dalamnya terkandung rahasia (*sirr*),⁶² yang tersembunyi (*al-khafi*),⁶³ dan yang paling tersembunyi (*al-akhfa'*).⁶⁴ *Sirr* adalah kefanan dzatnya, *khafa* adalah kefanan sifatnya, dan perbuatannya; dan *akhfa'* (paling tersembunyi) adalah kefanan kedua fana' di atas, baik dzat maupun sifat, dan perbuatannya.

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

Ketiga, adalah perjalanan dari Tuhan menuju makhluk dengan Tuhan (*min al-Haqq ila al-Khalq bi al-Haqq*). Setelah menempuh perjalanan melalui maqam-maqam, kefanaannya berakhir, lalu ia kekal (*baqa'*)⁶⁵ dalam kekekalan (*baqa'*) Tuhan. Lalu ia menempuh perjalanan melalui alam *jabarut*,⁶⁶ alam *malakut*, dan alam *nasut*,⁶⁷ lalu melihat alam semesta melalui Dzat, Sifat, dan Perbuatan Tuhan. Ia (*salik*) mengecap nikmat 'kenabian', meskipun ia bukan nabi, dan memperoleh ilmu alam ketuhanan melalui Dzat, Sifat, dan Perlakuan Tuhan.

Keempat, adalah perjalanan dari makhluk ke makhluk dengan Tuhan (*min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*). Seorang *salik* mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Ia mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Ia membawa ilmu yang dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membawa mudarat dan mana yang membawa manfaat, mengetahui mana yang membahagiakan dan mana yang mencelakakan. Dalam kehidupannya, ia senantiasa bersama Yang *Haqq*, karena wujudnya telah terpaat dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

Terkait hubungan manusia dengan Allah SWT dalam memperoleh pancaran ilmu hakekat dari alam *malakut*, Shadrā mengutip QS. al-Nur; ayat 35: 68.

Shadrā dalam menafsirkan ayat di atas sejalan dengan penafsiran para sufi, bahwa "misykat" diartikan hati (*qalb*) orang mukmin. Shadrā menjelaskan, bahwa hati orang mukmin apa bila mendapatkan *nur* dari Allah SWT, maka akan terbuka untuk menangkap pancaran ilmu dariNya berdasarkan QS. Az-Zumar, ayat 22: 69.

Di samping itu, Shadrā juga mendasarkan konsepnya tentang *nur* yang memancar ke dalam hati orang mukmin kepada sebuah hadiŖ Nabi, di mana ada seorang sahabat yang bertanya arti *nur* dalam ayat di atas. Nabi menjawab pertanyaan tersebut yang artinya: "Sesungguhnya *nur* ketika melekat di dalam hati (*qalb*) orang mukmin, ia menjadi lapang dan terbuka. Sahabat bertanya, apakah ada tandanya? Nabi menjawab : ya, yaitu hati yang bisa melepaskan diri dari dunia yang penuh dengan tipu daya, dan bersegera ingat kepada rumah abadi (akhirat), dan mempersiapkan diri menghadapi kematian sebelum datangnya".⁷⁰

Selanjutnya Shadrā menafsirkan kata "mishbah" atau pelita sebagai cahaya (*nur*) yang melekat dalam hati orang mukmin, yang

bisa menyala disebabkan mendapat cahaya dari yang lain, yaitu mendapatkan *nur* ilahi, sehingga hati ketika itu berposisi sebagai "misykat". Sedangkan "zait" (minyak) merupakan simbol dari *ahwāl*⁷¹ dan *maqāmat*⁷² yang masuk ke dalam hati orang mukmin. Perbuatan manusia yang baik (*amal shalih*) disimbolkan dengan "pohon" yang banyak berkahnya (*zaitun*), karena merupakan hasil kerja dari hati dan badan, bukan hanya salah satunya. Sedang "zujajah" (kaca) adalah simbol ruh kemanusiaan. Singkatnya, *nur* petunjuk Tuhan yang terdapat di dalam hati orang mukmin adalah ibarat pelita yang ditaruh dalam kaca rohani manusia, yakni *misykat* (hati orang mukmin). Pelita tersebut mendapatkan minyak yang berupa *ahwāl* dan *maqāmat*, sehingga hampir-hampir menyala dalam hati atau batin *sālik*,⁷³ meskipun belum tersentuh api (*nar*) manifestasi ilahi (*tajalli*), tetapi sebagai buah dari amal salih yang mendapatkan berkah. Cahaya dalam hati orang mukmin ini pada akhirnya terus berkembang berlipat ganda, dari *nur* hidayah ilahi pertama kali dengan berbagai ibadah dan ketaatan, sehingga menjadi cahaya yang sempurna atau cahaya di atas cahaya (*nurun ala nurin*).⁷⁴

Berangkat dari pemikiran di atas, Shadrā menyatakan bahwa proses untuk memperoleh ilmu *hudhuri* adalah dengan mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat, membersihkannya dari kotoran duniawi dan sifat-sifatnya, sehingga hati menjadi seperti cermin yang mengkilap, dan mampu menangkap semua bentuk hakekat di *lauh mahfuzh* dan juga mampu berkomunikasi dengan 'aql fa'al. Hal tersebut dapat diperoleh manusia setelah ia melakukan *riyādhah* dalam waktu yang relatif lama,⁷⁵ dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT, sehingga tersingkaplah *hijab-hijab* yang menghalangi jiwa. Konsep ini berbeda dengan teori "cermin" Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa yang wujud hanyalah Tuhan, sedang wujud lain hanyalah penampakan (*tajalli*)-Nya melalui asma dan sifat-sifat-Nya. Alam ini ditampakkan Tuhan agar Dia mengenal dan memperkenalkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah "cermin" (*mir'ah*) bagi diri-Nya. Sebagai "cermin" alam ini tidak memiliki wujud tersendiri, tanpa penampakan Tuhan.⁷⁶

Teori "cermin" Shadrā justeru sejalan dengan konsep al-Ghazali yang mengibaratkan hati (*qalb*) laksana cermin yang mampu menangkap obyek dihadapannya. Hati laksana cermin akan mampu menerima gambar segala hakekat, apa bila tidak ada hijab yang menghalanginya, dan berposisi berhadapan dengan gambar tersebut. Oleh karenanya, hati (*qalb*) harus bersih dari semua hijab, sehingga mencapai *mukāsyafah*.⁷⁷ Hati sebagai cermin akan berhadapan dengan

laub mahfuzh, dan terjadi proses saling menerima dan saling memantulkan gambar.⁷⁸ Shadrā memberikan rasionalisasi bahwa hati yang diibaratkan cermin berperan dalam menangkap citra. Agar cermin mampu menangkap citra yang suci, maka ia harus suci pula.

Shadrā di sini telah mengelaborasi proses memperoleh ilmu *budhuri* dengan al-Qur'an, Surat an-Nur, ayat; 35, yang mengisyaratkan adanya ilmu *budhuri* sebagai pancaran langsung dari Allah SWT kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Berdasarkan ayat tersebut, Shadrā merumuskan teori "cahaya" dalam proses memperoleh ilmu *budhuri*. Shadrā, di satu sisi konsisten dengan ajaran Islam dengan sumber utamanya al-Qur'an, tetapi di sisi lain mengikuti teori iluminasi yang dibangun oleh Suhrawardi *al-Maqtul* mengenai ilmu cahaya. Ilmu cahaya adalah pengetahuan melalui rohani manusia dengan pengenalan diri yang menjadi dasar iluminasi. Kesadaran diri ini merupakan penangkapan terhadap cahaya abstrak (*nur al-mujarradah*) yang digambarkan sebagai cahaya diri yang hidup. Setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni, di mana cahaya murni itu adalah manifestasi bagi, dan memahami esensinya sendiri.⁷⁹

Validitas Keberadaan Ilmu *Hudhuri*

Shadrā mengakui ada dua metode untuk mendapatkan ilmu, yaitu; *pertama*, ilmu yang diperoleh manusia melalui belajar dan usaha yang dikenal dengan ilmu *bushuli*, dan *kedua*, ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi,⁸⁰ yang dikenal dengan ilmu *budhuri*.⁸¹ Shadrā dalam hal ilmu *bushuli* sependapat dengan kebanyakan filosof *paripatetik*,⁸² dengan konsepnya bahwa ilmu (*bushuli*) adalah merupakan gambaran secara visual yang dihasilkan dari suatu obyek pada diri subyek, sehingga kriteria kebenarannya adalah korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal.⁸³ Ilmu *bushuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subyek dengan obyek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *budhuri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal, sehingga ia terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan.

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

1. *Qalb* yang condong kepada ketakwaan, membersihkan diri dengan *riyadhah*, dan menjernihkannya dari akhlak yang kotor, serta di

dalamnya terdapat dorongan untuk berbuat baik yang berasal dari alam *malakut*.⁸⁴

1. *Qalb* yang dihinakan, cenderung mengikuti nafsu syahwat, terbuka baginya pintu-pintu godaan syetan, tertutup baginya pintu-pintu bimbingan malaikat, dan semua kejahatan mempengaruhinya dengan tetap mengikuti nafsu syahwat.⁸⁵
2. *Qalb* yang silih berganti antara dorongan mentaati Allah dan mengikuti godaan syetan, sehingga terjadi saling tarik menarik di antara kekuatan tentara malaikat di satu pihak, dan kekuatan tentara syetan di pihak lain.⁸⁶

Menurut Shadrā ilmu *hudhuri* yang secara eksistensial adalah *wahyu* dan *ilham* diperoleh manusia lewat *qalb* yang memiliki kreteria tertentu, yakni *qalb* yang telah menjadi jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*), sehingga memperoleh pancaran dari jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan aksesnya via bala tentara Malaikat. Sedang *qalb* yang kotor akan memperoleh bisikan yang disebut "waswas" yang aksesnya via bala tentara syetan. Oleh sebab itu, validitas keberadaan ilmu *hudhuri* bukan berupa korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal, tetapi koherensi⁸⁷ atau konsistensi antara teori Shadra tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diketahui dan diakui kebenarannya oleh seluruh umat Islam.

Pendapat Shadrā, bahwa keberadaan ilmu *ladunni* adalah *wahyu* yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul, dan *ilham* yang dimiliki oleh para Nabi dan Wali,⁸⁸ melalui hati (*qalb*) yang bersih dari berbagai kotoran dan bebas dari berbagai gambaran duniawi, adalah sejalan dengan pendapat al-Ghazali sebagai tokoh teolog dan tasawuf sunni. Al-Ghazali menyatakan bahwa, hati (*qalb*) adalah tempatnya ilmu hakekat dan ma'rifat kepada Allah. Hati dapat mengetahui Allah SWT, mendekat kepada-Nya, dan beramal karena-Nya, serta berjalan menuju-Nya. Dengan hati pula manusia dapat menyingkap ilmu apa saja yang ada di sisi-Nya. Al-Ghazali⁸⁹ juga berpendapat, bahwa orang yang berbuat dosa sesungguhnya ia telah menorehkan noda pada cermin hatinya. Sedang perbuatan taat kepada Allah yang disertai taubat dan berpaling dari dorongan syahwat, akan membuat hati menjadi cemerlang.⁹⁰ Pendapat Shadrā tersebut koheren atau konsisten dengan al-Qur'an, surat an-nur, ayat 35, surat az-zumar, ayat 22, surat al-Kahfi, ayat 65, hadis Nabi, yang sudah diakui kebenarannya dalam keilmuan Islam.

Shadrā memberikan penjelasan yang lebih rinci dengan mengurai jenis-jenis *qalb* menjadi tiga, yaitu *qalb* yang condong kepada ketakwaan, *qalb* yang condong kepada nafsu syahwat, dan *qalb* yang silih berganti antara kedua dorongan tersebut, tergantung dorongan mana yang lebih dominan. Menurut Shadrā, *qalb* jenis pertama itulah yang mampu memperoleh ilham ilmu *ladunni* via kekuatan Malaikat, yang disebut Shadrā dengan "taufiq", dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via Malaikat yang dominan. Sedang *qalb* jenis kedua, hanya berpotensi mendapatkan bisikan dari syetan yang disebut Shadrā dengan "waswas", dan juga *qalb* ketiga, ketika tarikan kekuatan syetan yang lebih dominan.⁹¹

Keberadaan ilmu *hudhuri* juga didukung oleh fakta-fakta historis yang dialami oleh orang-orang saleh, seperti Abu Bakar as-Siddiq saat menjelang wafatnya berpesan kepada putrinya 'Aisyah," hanya dua itu saudara laki-lakimu dan saudara perempuanmu". Ketika itu istri Abu Bakar sedang mengandung dan ternyata setelah beliau wafat, istrinya melahirkan anak perempuan. Umar bin Khatthab di tengah-tengah khutbahnya pernah mengomando perang, karena ia melihat musuh sudah dekat; "Wahai Sariyah naiklah ke gunung". Ketika itu Sariyah sedang berada di medan perang sebagai komandan dan ternyata mendengar ucapan Umar tersebut. Anas bin Malik pernah dalam suatu perjalanan berjumpa dengan seorang wanita, ia memandang dan membayangkan kecantikannya. Kemudian ia masuk ke rumah Utsman, dan tiba-tiba Utsman berkata; "salah seorang di antara yang hadir di sini tampak kedua matanya bekas dari zina. Tahukah kamu bahwa zina kedua mata itu dengan melihat".⁹²

Keberadaan ilmu *hudhuri* juga dapat dikategorikan sebagai bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*), yaitu sebagai tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak, oleh pribadi tertentu secara utuh, baik fikiran, perasaan, maupun kehendak. Pengalaman tersebut merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesan, dan mendalam yang sanggup dimiliki manusia, sehingga menjadi sumber motivasi dan perbuatan yang tak tergoyahkan.⁹³ Mehdi Ha'iri Yazdi menyebutnya dengan "kesadaran mistik" yang dalam kaitannya dengan ranah epistemologi, ia menyatakan bahwa tak mungkin ada kesadaran mistik yang identik dengan mode pengetahuan korespondensi, dalam teori ataupun dalam kenyataan, dan tak mungkin ada pengetahuan dengan korespondensi yang identik dengan derajat kesadaran mistik, dalam kenyataan maupun dalam teori.⁹⁴

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

- a. Bilangan orang yang menyampaikan pengakuannya.
- b. Budi pekerti mereka.
- c. Isi pengakuan mereka yang mengandung persamaan yang hampir sempurna.⁹⁵

Ilmu *hudhuri* sebagai pengalaman keagamaan, dalam sejarah umat manusia telah dialami oleh beribu-ribu bahkan berjuta-juta orang, seperti para Nabi, Wali, dan orang-orang saleh. Mereka adalah orang-orang yang memiliki budi pekerti luhur, berhati suci, dan taat beragama. Isi dari pengakuan mereka memang bersifat subyektif, tetapi memiliki kesamaan dalam proses dan efek yang dialami. Oleh sebab itu, kebenaran ilmu *hudhuri* (*ladunni*) merupakan realitas yang memiliki landasan yang kokoh dan meyakinkan.

Selanjutnya Shadrā menyatakan bahwa kajian Kami tidak hanya didasarkan pada *mukāsyafah* dan intuisi (*ẓaḥq*), atau hanya berdasarkan syari'at tanpa didukung argumentasi rasional atau dalil serta kaidah berfikir logis. Kebenaran yang didasarkan kepada *mukāsyafah* tidaklah cukup memadai tanpa di dukung argumentasi rasional, sebaliknya kebenaran yang hanya didasarkan kepada rasio tanpa *mukāsyafah* adalah kesalahan yang besar dalam proses mencari pengetahuan.⁹⁶ Kebenaran hakiki haruslah didukung dengan pembuktian rasional, intuisi, dan syari'at.⁹⁷ Shadrā dalam konteks ini melakukan upaya mendamaikan metode filosofis dan metode sufistik (metode *burhani* dan *'irfani*) dengan syari'at Islam, karena keyakinannya pada kebenaran ajaran Islam. Baginya kebenaran Islam hanya dapat dipahami dengan menggabungkan dan mengapresiasi secara seimbang antara metode filosofis dan metode sufistik dengan tetap mengikuti panduan syari'at Islam.⁹⁸ Shadrā meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf* yang ditopang oleh wahyu dan tidak bertentangan dengan *burhan*.⁹⁹

Kesimpulan

Berangkat dari pembahasan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Ilmu *hudhuri* (*knowledge by present*) adalah bentuk pengetahuan yang diperoleh manusia begitu saja adanya, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konsepsional dan kerja indera secara visual, tetapi merupakan pengetahuan yang

langsung diletakkan oleh Allah SWT ke dalam hati seorang hamba yang bersih dari berbagai kotoran dan *hijab*.

2. Proses untuk memperoleh ilmu *hudhuri* adalah dengan mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat, membersihkannya dari kotoran duniawi dan sifat-sifatnya, sehingga hati menjadi seperti cermin yang mengkilap, mampu menangkap semua bentuk hakekat di *laub mahfuzh*, dan mampu berkomunikasi dengan 'aql fa'al.
3. Menurut Shadrā eksistensi ilmu *hudhuri* adalah berupa wahyu dan *ilhām* lewat *qalb* jenis pertama yang mampu memperoleh ilham ilmu *ladunni* via kekuatan Malaikat, yang disebut Shadrā dengan "taufiq", dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via Malaikat yang dominan.
4. Kreteria keberadaan ilmu *hudhuri* adalah bersifat koherensi antara teori Shadrā tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*), dengan eksistensi wahyu dan *ilhām* yang telah diakui kebenarannya dalam keilmuan Islam.
5. Shadrā dalam merumuskan konsep epistemologi ilmu *hudhuri* dipengaruhi oleh berbagai konsep yang pernah berkembang sebelumnya, baik filsafat, mistisisme, kalam, dan kemudian di selaraskan dengan al-Qur'an dan al-hadis.

Catatan Akhir:

¹ Mulyadi Kertanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung, Mizan, 2002) h. 58

² *Ibid*, h. 63

³ *Wahy* hanya diberikan Allah kepada para Nabi dan Rasul melalui malaikat Jibril, dan berakhir pada Nabi Muhammad Saw, penutup para Nabi dan Rasul (Amstrong, 1996: 312-313). Wahyu hanya husus untuk para nabi, karena ia merupakan konsekwensi kenabian dan kerasulan (Shadrā, 1984: 124).

⁴ *Ilhām* adalah inspirasi atau pancaran ilahi yang ditiupkan Ruh Suci ke dalam hati Nabi atau Wali (Amstrong, 1996: 112, Shadrā, 1984: 124). Inspirasi atau intuisi yang pada prinsipnya dapat diterima setiap orang (Jumantoro & Munir, 2005: 86). Pengetahuan yang diperoleh melalui limpahan *nur* ilahi atau disebut kebangkitan, tetapi bukan merupakan wahyu atau kenabian (Amin, 1983: 53).

⁵ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam* (Jakarta, Universitas Indonesia, 1983) h. 10-11.

⁶ Filsafat "eksistensial Islam" yang juga disebut *ashalat al-wujud* didirikan oleh Mulla Shadrā yang menyebut metodologi pemikirannya dengan "metafilsafat" (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*). Ia menyatakan bahwa "eksistensi" ekivalen dengan istilah "realitas", dan diterapkan kepada eksistensi Tuhan dengan makna univok yang sama seperti ketika diterapkan pada eksistensi obyek fenomenal manapun (Yazdi, 1994: 51-52).

⁷ Istilah *ilmu budhuri* dalam pembahasan ini mempunyai dua pengertian, yaitu *pertama*, sebagai jenis ilmu, dan *kedua*, sebagai metode untuk memperoleh ilmu. Keduanya merupakan satu kesatuan, karena yang pertama (jenis ilmu) merupakan hasil dari yang kedua, yaitu metode memperoleh ilmu atau epistemologi.

⁸ *Kasyfi* adalah metode pemahaman tentang apa yang tertutup bagi pemahaman rasional dan sensual yang tersingkap bagi seseorang seakan-akan dia melihat dengan mata telanjang (Hadziq, 2005: 33-34). Salah satu jenis pengalaman langsung yang melahirkan pengetahuan tentang hakekat diungkapkan dalam hati sang hamba dan pecinta (Armstrong, 1996: 137).

⁹ *Ilmu ladunni* adalah ilmu rahasia yang terbuka dalam hati yang diperoleh tanpa perantara, karena ia datang langsung dari Tuhan tanpa sebab (Al-Ghazali, tt, Jilid III: 23).

¹⁰ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006) h. 14-15

¹¹ Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, Trfan, dan Kebatinan* (Jakarta, Lentera, 2004) h. 66

¹² Khalid al-Walid, *Tasawuf Mullā Shadra* (Bandung, Muthahharu Press, 2005) h. 113. Salah satu ciri ilmu *budhuri* adalah kebebasannya dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ini karena esensi pola ilmu *budhuri* tidak berkaitan dengan gagasan korespondensi. Ketika tidak ada obyek eksternal, maka korespondensi antara keadaan internal dan eksternal, atau antara fakta eksternal dengan pernyataan tidak berlaku lagi (Yazdi, 1994: 79).

¹³ Muhammad Kamal, *Mulla Shadra's Transcendent Philosophy* (USA, Ashagete Pblishing Company, Inc, 2005) p. 97

¹⁴ Suhrawardi dikenal dengan Syeikh *al-Iyraq* atau *Master of Illuminasionist* (Bapak Pencerahan), *al-Hakim* (Sang Bijak), *al-Syahid* (Sang Martir), dan *al-Maqtul* (yang terbunuh). Julukan *al-Maqtul* berkaitan dengan cara kematiannya yang diekskusi, juga sebagai pembeda dari dua tokoh lainnya yang mempunyai nama Suhrawardi, yaitu: 1) Abdul Qahir Abu Najib al-Suhrawardi (w. 1168 M), pengarang kitab *Adab al-Muridin*, dan 2) Abu Hafs Umar Syihab al-Din al-Suhrawardi al-Bagdadi (1145-1234 M), kemenakan dan murid Abdul Qahir, pengarang buku *'Awarif al-Ma'arif*, dan dikenal sebagai guru sufi resmi (*Syaikh al-Syuyukh*) disamping sebagai politikus di Bagdad (Schimmel, 1986: 251).

¹⁵ Mulla Shadrā nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ibrahim al-Qawami al-Syirazi, bergelar “Shadr al-Din”, di kalangan murid-murid dan pengikutnya disebut “Akhund”, dan juga populer dengan sebutan “Shadr al-Mutaallihin”, artinya seorang filosof yang memiliki pengetahuan teoritis dan sekaligus visi spiritual, atau ahli hikmah yang sudah menjadi “seperti Tuhan” (Nur, 2002: 101). Selanjutnya dalam makalah ini hanya disebut “Shadrā” saja.

¹⁶ Husein Ziai, (ed), *Shadrā and Comprative Studies* (Tehran, Shadrā Islamic Pihlosophy Research Institute (SIPRI) Publication, Vol. 4, 1999) p. 210.

¹⁷ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999) h. 154

¹⁸ Husein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi, Pancaran Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad & Munir (Bandung, Wacana Mulia, 1998), h. 133-134.

¹⁹ Haidar Bagir (Pengantar), *Filsafat Hikmah, Pengantar Filsafat Mullā Sadrā* (Bandung, Mizan, 2002), h. 13-4.

²⁰ Syaifan Nur, *Filsafat Mullā Sadrā* (Jakarta, Teraju, 2003), h. 15.

²¹ Sayyed Husein Nasr, *Shadr ad-Din Syirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran, Academy of Philosophy, 1978), p. 38.

²² Syaifan Nur, 2003, *Opcit*, h. 21-22.

²³ Mullā Shadrā, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah* (Beirut, Dar al-Ihya' at-Turas al-arabiyah, 1981), jld 6, h. 151.

²⁴ Mullā Shadrā, *Mafatih al-Gaib* (Tehran, Academy of Philosophy, 1984), h. 108.

²⁵ Mullā Shadrā, *Al-Mazahir al-Ilahiyah* (Qum, Matba'ah, Maktab a-'Ilm al-Islami, 1377 H), h. 89.

²⁶ Mullā Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 1, h. 166.

²⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Shadrā* (New York, Published by State University of New York Press, 1975), p. 210.

²⁸ Acikgenc Alparslan, *Being and Existence in Shadrā and Heidegger* (Kualalumpur, ISTAC, 1993), p. 86.

²⁹ Mullā Shadrā, 1984, *Opcit*, h. 134.

³⁰ Mullā Shadrā, *Risalah al-Masyā'ir* (Tehran, Chop Khoneye Shepar, 1276 H), h. 63.

³¹ Maksudnya adalah tidak melalui perantara pencerapan indera (*al-hawas*) maupun melalui proses penalaran logis dalam bentuk konsep-konsep, melainkan lewat *ilham* setelah kondisi hati seseorang memenuhi syarat untuk menerimanya.

³² Mullā Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 4, h. 297/

³³ *Mujāhadah* adalah kesungguhan dalam perjuangan meninggalkan sifat-sifat jelek atau upaya spiritual melawan hawa nafsu dari berbagai kecenderungan jiwa rendah (Armstrong, 1996: 190).

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

³⁵ Amrani Drajad, *Subrawardi, Kritik Falsafah paripatetik* (Yogyakarta, LKIS, 2005), h. 135-136.

³⁶ Amin Abdullah, 2006, *Opcit*, h. 17.

³⁷ *Al-qalam* adalah maujud bersifat akal yang menengahi antara Allah dan ciptaan-Nya. Di dalamnya terdapat semua bentuk atau forma segala sesuatu dalam rupa yang bersifat konseptual (Shadrā, 1377 H: 92).

³⁸ Akal universal lebih mulia, lebih sempurna, lebih kuat, dan lebih dekat kepada Yang Maha Tinggi dari pada jiwa universal. Dari pelimpahan akal universal menghasilkan wahyu, dan dari pancaran jiwa universal menghasilkan *ilham* (Solihin & Anwar, 2002: 25).

³⁹ Al-Qur'an, *Surat al-Kahfi*, ayat: 6

⁴⁰ Semua ilmu berada dalam jiwa universal (*al-nafs al-kuliyah*), yaitu substansi terpisah yang pertama. Hubungannya dengan akal universal (*al-'aql al-kullī*) adalah seperti hubungan Hawa dengan Adam As, sehingga jelas bahwa akal universal lebih utama dibanding dengan jiwa universal. Dari pancaran akal universal melahirkan *wahyu*, dan dari cahaya jiwa universal melahirkan *ilham* (Shadrā, 1984 M: 135).

⁴¹ Mullā Shadrā, 1984, *Opcit*, h. 135.

⁴² Mullā Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 1, h. 266.

⁴³ Mulyadi Kertanegara, *Trilogi Metafisika; Tuhan, Alam, dan manusia* (Bandung, Mizan, 2000), h. 30.

⁴⁴ Mullā Shadrā, 1981, *Opai*, jld 3, h. 300-301.

⁴⁵ *Māddah* adalah materi yang membentuk alam persepsi inderawi (Armstrong, 1996: 164).

⁴⁶ *S}ūrah* adalah bentuk lahiriyah suatu entitas yang menyembunyikan makna batiniyahnya (Armstrong, 1996: 263).

⁴⁷ Mullā Shadrā, 1981, *Opai*, jld 5, h. 145.

⁴⁸ *Wijdān* adalah ekstase spiritual yang datang ke-dalam hati secara tak terduga-duga (Armstrong, 1996: 313).

⁴⁹ Mullā Shadrā, 1981, *Opai*, jld 1, H. 71.

⁵⁰ *‘Aql Fa’al* adalah akal kesepuluh yang oleh al-Farabi disebut *Rub al-Quds* atau Jibril, yakni akal terakhir dari akal samawi (Daudy, 1986: 46).

⁵¹ Mullā Shadrā, As-Syawahid ar-Rububiyah fi al-Manahij as Sulukiyyah (Mashhed, University Press, 1967, hl. 346-347).

⁵² *Hijāb* atau tirai adalah segala sesuatu dari diri manusia yang menghalanginya untuk berhubungan dengan Allah, atau orang yang kesadarnya dikuasai oleh hawa nafsunya (Solihin & Anwar, 2002: 77, Shadrā, 2004: 238).

⁵³ *Lauh Mahfuzh* adalah lembaran terjaga yang di atasnya *al-qalam* menulis nasib dan takdir semua makhluk. *Lauh mahfuzh* juga disebut jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*). Substansi bersifat jiwa dan malaikat ruhaniyah yang menerima ilmu-ilmu dari *qalam* dan mendengar kalam Allah darinya. *Al-qalam* adalah maujud bersifat akal yang menengahi antara Allah dan ciptaan-Nya. Di dalamnya terdapat semua bentuk atau forma segala sesuatu dalam rupa yang bersifat konseptual (Shadrā, 1377 H : 92).

⁵⁴ *Alam Malakut* adalah alam samawi, alam para Malaikat, tempat *qalb* berdialog dengan Tuhannya (Solihin, & Anwar, 2002: 21).

⁵⁵ Mullā Shadrā, 1967, *Opai*, h. 50.

⁵⁶ Syaifan Nur, 2003, *Opai*, h. 51-52

⁵⁷ Mullā Shadrā, 1981, *Opai*, jld 1, h. 14-17.

⁵⁸ *Nafs* adalah ego, diri, atau jiwa, yakni dimensi manusia yang berada di anatara *rūh* sebagai cahaya, dan jasmani sebagai kegelapan. Perjuangan spiritual (*mujāhadah*) dilakukan untuk melawan berbagai kecenderungan jiwa rendah dari *nafs* yang menjauhkan hati (*qalb*) dari Allah (Armstrong, 1996: 206).

⁵⁹ *Qalb* adalah tingkatan spiritualitas yang dapat memancarkan *nūr al-imān*. Pengetahuan yang diperoleh oleh *qalb* merupakan ilmu-ilmu yang bersifat esoterik yang diberikan langsung oleh Allah (Muhaya, 2003: ix). *Qalb* ialah unsur spiritual (*ruhāniyyah*) dan halus (*lathifah*) yang terdapat di dalam diri manusia. Secara biologis disebut hati, sedangkan secara rohani disebut dengan jiwa (*an-nafs*), yaitu jiwa yang menentukan bagi jasmani, baik secara jasmani maupun rohani. Jika jiwa ini secara jasmani meninggalkan jasmani menyebabkan seseorang tidur, dan jika meninggalkan rohani sekaligus menyebabkan kematian (Al-Kurdi, tt: 465).

⁶⁰ *Rūh* adalah pusat yang di dalamnya manusia tertarik dan kembali kepada sumbernya. *Rūh* berusaha menarik hati kepada Allah, sedang *nafs* (jiwa rendah) berupaya menjerebabkan hati. *Rūh* manusia adalah juga *rūh* Allah, karena Allah telah meniupkan *rūh*-Nya ke dalam diri manusia (Armstrong, 1996: 244).

⁶¹ *Fanā’* adalah penafian diri atau peniadaan diri, saat bersatu dengan Allah di mana manusia mengalami peniadaan diri, yaitu hilangnya batas-batas individual dalam keadaan kesatuan. *Fanā’* adalah tahap akhir dalam kenaikan atau perjalanan

menuju Allah di mana sang *murid* melewati berbagai tingkatan *fanā'* yang masing-masing mendekatkan dirinya pada tujuan. Ada ratusan bahkan ribuan *fanā'* yang setiap kali sebuah kejahatan dihilangkan dan diganti dengan pengetahuan, sang *murid* mengalami *fanā'* (Amstrong, 1996: 66).

⁶² *Sirr* atau rahasia, misterius adalah inti yang paling dalam dari wujud sesuatu merupakan istilah sufi dan al-Qur'an yang umum dengan suatu sebaran kebijaksanaan konotasi-konotasinya. Substansi halus dan lembut dari rahmat Allah yang merupakan relung kesadaran paling dalam, tempat komunikasi rahasia antara tuhan dengan hamba-Nya. Inilah tempat paling tersembunyi di mana Allah memanifestasikan rahasia-Nya kepada diri-Nya sendiri (Amstrong, 1996: 205).

⁶³ *Khāfi* adalah kesadaran yang paling dalam yang merupakan sebuah kelembutan dan kehalusan ilahi yang tersembunyi dalam *riib*. Ia ditempatkan di sana oleh Allah sebagai amanat untuk dibangkitkan dan diaktualisasikan manakala sang pecinta telah diliputi cinta Ilahi (Amstrong, 1996:140).

⁶⁴ *Akhfā* adalah relung kesadaran yang paling dalam, tempat seseorang yang mengenal Allah, melihat Allah melalui Allah. Namun sesungguhnya Allah sajalah yang melihat (Amstrong, 1996: 23).

⁶⁵ *Baqā'* adalah menetap dalam Allah untuk selamanya. Sesudah tahap *fanā'* dalam Allah, Allah menyuruhnya kembali ke dunia untuk menyempurahkan mereka yang belum sempurna. Kembalinya sang hamba kembali kepada manusia dalam jubah kehormatan. Kini dia melihat Allah ada dalam segala sesuatu dan pada setiap saat (Amstrong, 1996: 48).

⁶⁶ *Jabarut* adalah alam Tuhan Yang Maha Kuasa, alam sumber. Hakikat Muhammad yang berhubungan dengan tingkatan sifat-sifat. Di dalam alam ini terdapat berbagai kolam atau wadah non-manifestasi yang darinya memancar eksistensi (Amstrong, 1996: 24).

⁶⁷ *Nasut* adalah alam panca indera manusia (Amstrong, 1996: 25).

⁶⁸ QS. *An-Nur*, ayat 35.

⁶⁹ QS. *Az-Zumar*, ayat 22.

⁷⁰ Mullā Shadrā, 1981, *Opāt*, jld 4, h. 351.

⁷¹ *Ahwāl* adalah keadaan-keadaan spiritual yang menguasai hati sebagai anugerah dan karunia dari rahmat Allah yang tak terbatas kepada hamba-Nya (Amstrong, 1996: 85).

⁷² *Maqāmat* adalah kedudukan-kedudukan spiritual yang diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan hati sang penempuh jalan spiritual (Amstrong, 1996: 175).

⁷³ *Sālik* adalah penempuh jalan spiritual yang menduduki suatu maqam, karena keadaan (*hāl*) di dalam hatinya, bukan pengetahuan dan persepsinya (Mun'im, tt: 127).

⁷⁴ Shadrā, 1981, *Opāt*, jld 4, h. 351352.

⁷⁵ Shadrā menjalani kehidupan asketik dan penyucian jiwa di Kahak, sebuah desa kecil dekat kota Qum selama 15 tahun (Sadrā, *al-Asfar*, jld I: 3).

⁷⁶ Ahmad Daudy, Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri (Jakarta, Rajawali, 1983), h. 76.

⁷⁷ *Mukāsyafah* adalah penyingkapan (*futūh*), melalui rahmat-Nya yang tak terbatas, Allah menganugerahkan berbagai pembukaan ini kepada yang dikehendaki-Nya, sehingga segenap hamba-Nya menginginkan lebih banyak lagi pengetahuan tentang Allah. Penyingkapan ini tak pernah berakhir, karena Dia tak

pernah mengungkapkan diri-Nya dalam *tajalli* yang sama dalam dua momen berturut-turut pada segenap makhluk (Amstrong, 1996: 101).

⁷⁸ Al-Gazali, *Misykat al-Anwar*, terj. Syafruddin & KM. Irsyady (Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2002), h. 175.

⁷⁹ Husein Ziai, 1998, *Opcit*, h. 140-141.

⁸⁰ Artinya pengetahuan tersebut diperoleh manusia begitu saja adanya, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konsepsional atau kerja indera secara visual, tetapi merupakan pengetahuan yang langsung diletakkan oleh Allah SWT ke dalam hati seorang hamba yang bersih dari berbagai kotoran dan hijab.

⁸¹ Shadrā, 1984, *Opcit*, h. 133-134.

⁸² Ibn Sina sebagai tokoh filosof paripatetik dalam menguraikan definisi demonstrasi dan konfirmasi (kepercayaan) membagi ilmu menjadi ilmu pengetahuan dengan konsepsi (*hushuli*), dan ilmu pengetahuan dengan kepercayaan (*hudhuri*) (Yazdi, 1994: 79).

⁸³ Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 6, h. 151.

⁸⁴ *Ibid*, jld 5, h. 235.

⁸⁵ *Ibid*, h. 236.

⁸⁶ *Ibid*, h. 239.

⁸⁷ *Koherensi* adalah teori kebenaran yang menyatakan bahwa kebenaran ditegakkan atas hubungan putusan yang baru dengan putusan-putusan lainnya yang telah kita ketahui dan akui kebenarannya terlebih dahulu (Bakhtiar, 2009: 116).

⁸⁸ *Walī* adalah orang yang diturunkan urusannya oleh Allah, orang yang melakukan kepatuhan kepada Allah, sebagai teman dekat Tuhan (Labib, 2004 :122). Orang yang mengetahui hak-hak Allah, melakukan perintahNya, mempunyai hati yang bersih dalam menyikapi segala sesuatu milik Allah, dan percaya penuh kepadaNya, maka ia adalah manusia yang diridai dan dia adalah wali Allah yang terpilih (Jumantoro & Munir, 2005: 282).

⁸⁹ Al-Gazali, *Ihya' Ulum ad-Din* (Surabaya, Salim Nabhan, tanpa tahun), jld 3, h. 2

⁹⁰ *Ibid*, h. 12.

⁹¹ Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 5, h. 235-239.

⁹² Al-Gazali, tt, *Opcit*, jld 3, h. 23-24.

⁹³ Joachim Wach, *Perbandingan Agama*, terj. Rajagrafindo Persada (Jakarta, rajagrafindo Persada, 1996), h. 44.

⁹⁴ Ha'iri Yazdi, 1994, *Opcit*, h. 167-168.

⁹⁵ H.M. Rasyidi, *Filsafat Agama* (Jaskrta, Bulan Bintang, 1987), h. 79-80.

⁹⁶ Shadrā, 1981, *Opcit*, jld 7, h. 324.

⁹⁷ *Ibid*, jld 1, h. 27,

⁹⁸ Artinya, bahwa ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, yaitu; intuisi –intelektual (*kasyf, dzauq, atau isyraq*), penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan, atau istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'*) (Nur, 2003: 50).

⁹⁹ *Burhān* adalah bukti rasional atau demonstrasi, argumen (*al-hujjah*) yang jelas (*al-bayyinah*), dan *distinc* (*al-fashh*) (Muslih, 2008: 207, Shadrā, 1981, jld 1: 236).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yoyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.
- Al-Ghazali, *Ihyā' Ulum al-ddin*, Jilid III, Surabaya, Salim Nabha, tt.
- , *Misykah al-Anwar*, Terj. Syafruddin dan K.M. Irsyady, Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2002.
- Alparslan Acikgenc, *Being and Existence In Sadrā and Heidegger*, Kualalumpur, ISTAC, 1993.
- Amroni Drajat, *Subrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, Yoyakarta, LKiS, 2005.
- Amstrong, Amatullah, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Shufi), the Mystical Language of Islam*, Terj. Nashrullah dan Ahmad baiquni, Bandung, Mizan, 1996.
- Bagir, Haidar (pengantar), *Filsafat Hikmah, Pengantar Filsafat Mulla Sadrā*, Bandung, Mizan, 2002.
- Daudi, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1986.
- Hadziq, Abdullah, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang, Rasail, 2005.
- Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, Terj. M.S. Nsrullah, Bandung, Pustaka Hidayah, 2009.
- Ibrahim Kalim, *Mulla Sadrā on Existence, Intellect and Intuition*, New York, Oxford University Press, Inc, 2010.
- Jumantoro dan Syamsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo, Amzah, 2005
- Kartanegara, Mulyadi, *Panorama Filsafat Islam*, Bandung, Mizan, 2002.
- , *Trilogi Metafisik: Tuhan, Alam, dan Manusia*, Bandung, Mizan, 2000.
- Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Shadrā*, Bandung, Muthahhari Press, 2005.
- Labib. Muhsin, *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan*, Jakarta, Lentera, 2004.

- Amien, Miska, *Epistemologi Islam*, Jakarta, Universitas Indonesia, 1983.
- Muhammad Kamal, *Mulla Shadrā's Transcendent Philosophy*, USA, Ashagate Publishing Company, Inc, 2005.
- Muhaya, Abdul, *Bersufi Melalui Musik*, Yogyakarta, Gema Media, 2003
- Muthahhari, Murtadha, 2002, *Filsafat Hikmah, Pengantar Pemikiran Shadra*, Tim Penerjemah Mizan, Bandung, Mizan
- Nasution, Hasyimsyah, *Fisafat Islam*, Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999.
- Nashr, S.H, 1978, *Shadr al-Din Syirazi and His Trancendent Theosophy*, Tehran, Academy of Philosophy
- , *Shadr al-Din Syirazi and His Trancendent Theosophy*, Terj. Baharuddin Ahmad, Kualalumpur, Dewan Bahasa, 1993.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Y0gyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Filsafat Mulla Shadra*, Jakarta, Teraju, 2003.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Shadrā*, New York, Published by State University of New York Press, 1975.
- Rahmat, Jalaluddin, *Hikmah Muta'aliyah, Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
- Rosyidi, HM, *Filsafat Agama*, Jakarta, Bulan Bintang, 1987.
- Saeed Seikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, Institut of Islamic Culture, 1970.
- Schimmel, Annamerie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. S. Djokodarmo, dkk. Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986.
- Shadrā, Mulla, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-asfār al-Aqliyah al-arba'ah*, Beirut, Cet. III, Dar Ihya;al-Turas al-Arabiyah, 1981.
- , *al-Madẓābir al-Ilāhiyyah*, Qum, Matba'ah Maktab al-Ilam al-Islami, 1377 H.
- , *Risalah al-Masya'ir*, Tehran, Chop Khoneye Sepahr, 1376 H.

- , *Al-Syawāhid al-Rububiyah fī Manābij al-Sulukiyah*, Mashhad, University Press, 1967.
- , *Mafātih al-Ġaib*, Teheran, Academy of Philosophy, 1984.
- , *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qum, Intisyarat Bidar, 1366 H.
- , *Hikmah al-'Arsiyah*, Terj. Dimitri Mahayana dan Dedy Djunaidi, Yoyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
- , *Iksir al-'Arifin*, Tokyo, Jami'ah Tokyo, 1984.
- , *Majmu'ah Rasāil Falsafi*, Tehran, Intisyarat Hakamat, 1375 H.
- SIPRIn (ed), *Shadrā and Comperative Studies*, Tehran, Sadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn), Publication, 1999.
- Solihin, M. dan Anwar, Rosihon, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia, 2008.
- Suhrawardi, Syihabuddin, *Hikmah al-Isyraq*, Terj. Muhammad al-Fayyadl, Yogyakarta, Islamika, 2003.
- Syukur, Suparman, *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Present*, Terj. Ahsin Muhamad, Bandung, Mizan, 1994
- Wach, Joachim, *Perbandingan Agama*, Terj. Rajagrafindo Persada, Jakarta, Rajagrafindo Persada, 1996.
- Ziai, Husein, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, Terj. Afif Muhammad dan Munir, Bandung, Wacana Mulia, 1998.