

Mengenal Epistemologi Ilmu Huduri dalam Tradisi Tasawuf Falsafi

Fathul Mufid

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia

fathulmufid2013@gmail.com

Abstract

Epistemologically, the science of huduri is a form of knowledge acquired by humans directly from Allah SWT, without having to involve the work of mind conceptually and the work of the senses visually, but through the heart (qalb) which is clean of various impurities and hijab. This article is the result of library research with a hermeneutics-phenomenological approach, considering that the source of the data is in the form of a classical text that has been published. The unit of problem of this research is "recognizing the epistemology of the science of huduri in the tradition of philosophical Sufism". The data sources in this study are literature related to the epistemological concept of the science of hu danuri, and the works of others related to the discussion. The findings from the results of this study are that the concept of huduri science is much influenced by various concepts that have developed before, both philosophy, mysticism, and kalam, which are then harmonized with the Qur'an and al-Hadith by Mulla Sadrā.

Keywords: huduri science, epistemology, knowledge, qalb, and inspiration.

Abstrak

Secara epistemologis, ilmu *huduri* adalah bentuk pengetahuan yang diperoleh manusia secara langsung dari Allah SWT, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konseptual dan kerja indera secara visual, tetapi melalui hati (*qalb*) yang bersih dari berbagai kotoran dan *hijab*. Artikel ini merupakan hasil penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan hermeneutika-fenomenologis, mengingat sumber datanya berupa naskah klasik yang telah dipublikasikan. Unit masalah penelitian ini adalah “mengenal epistemologi ilmu *huduri* dalam tradisi tasawuf falsafi”. Sumber data dalam penelitian ini adalah karya-karya kepustakaan yang terkait dengan konsep epistemologi ilmu *huduri*, dan karya-karya orang lain yang berhubungan dengan bahasan tersebut. Temuan dari hasil penelitian ini adalah, bahwa konsep ilmu *huduri* banyak dipengaruhi oleh berbagai konsep yang pernah berkembang sebelumnya, baik filsafat, mistisisme, maupun kalam, yang kemudian diselaraskan dengan al-Qur’an dan al-Hadis oleh Mulla Sadrā.

Kata Kunci: Ilmu huduri, epistemologi, pengetahuan, qalb, dan ilham.

Pendahuluan

Epistemologi adalah salah satu cabang pokok bahasan dalam wilayah filsafat yang memperbincangkan seluk beluk pengetahuan (Syukur, 2002, hal. 42). Persoalan sentral epistemologi adalah mengenai apa yang dapat kita ketahui, dan bagaimana cara mengetahuinya (Suhartono, 2005, hal. 117). Epistemologi bermaksud mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakekat dari pengetahuan manusia, bagaimana pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya (Sudarminto, 2002, hal. 18). Surajiyo (2008: 26), secara lebih rinci menyatakan bahwa pokok bahasan epistemologi adalah meliputi hakekat dan sumber pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan, dan kriteria kesahehan pengetahuan. Perlu diingat juga, bahwa dalam epistemologi terdapat beberapa perbedaan mengenai teori pengetahuan, karena setiap ilmu memiliki obyek, metode, sistem, dan tingkat kebenaran yang berbeda-beda, baik dari sudut pandang maupun metode (Suhartono, 2005, hal. 118).

Dalam wacana pemikiran Islam, secara historis para filosof muslim 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 (Kartanegara, 2002, hal. 58). Mengenai alat pencapaian pengetahuan, para pemikir Islam secara umum sepakat ada tiga alat epistemologi yang dimiliki manusia, 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 *bayani* yang menggunakan indera sebagai pirantinya, b) metode deduksi logis atau demonstratif (*burhani*) dengan menggunakan akal, dan c) metode intuitif atau *irfani* dengan menggunakan hati (Kartanegara, 2002, hal. 63).

Miska M. Amien (1983, hal. 10–11) dalam konteks ini menyatakan, bahwa epistemologi Islam membahas masalah-masalah epistemologi pada umumnya, dan juga secara khusus membicarakan *wahyu* dan *ilham* 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). Terkait dengan bahasan epistemologi Islam, Amin Abdullah (Abdullah, 2003, hal. 14–15) 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 justru dapat dijelaskan secara filosofis lewat pendekatan kefilosofatan eksistensial-khususnya *Islamic existentialism* yang menggunakan paradigma *knowledge by present* atau *al-ilm al-huduri*. Amin Abdullah (2003, hal. 17) mendefinisikan ilmu *huduri* sebagai berikut:

“Ilmu huduri yaitu suatu bentuk pengetahuan yang diperoleh manusia begitu saja adanya, tanpa harus melibatkan kerja akal pikiran secara konseptual, sehingga pengetahuan jenis ini terbebas dari dualisme antara kebenaran dan kesalahan”.

Ilmu *huduri* dalam kajian tasawuf disebut pengetahuan *kasyfi*, dan juga disebut dengan ilmu *ladunni*, yaitu realitas eksistensial yang hadir dalam diri subyek, atau diketahui secara kehadiran tanpa perantara apapun. Sedangkan pengetahuan yang antara subyek (*alim*) dengan obyek yang diketahui (*ma'lum*) terdapat perantara disebut

pengetahuan *husuli*, yaitu gambaran tentang sesuatu yang ditangkap oleh jiwa dengan perantara salah satu panca indera eksoterik (fisik) (Muhsin, 2004, hal. 66). Secara substansial antara ilmu *huduri* dan ilmu *husuli* dapat dibedakan. Ilmu *husuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subyek dengan obyek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *huduri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal. Ada tiga ciri utama ilmu *huduri*, 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 (Al-Walid, 2005, hal. 113).

Muhammad Kamal (2005, hal. 97) 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 by presence becomes a mystical tool of cognition (al-kashif)”.

Epistemologi ilmu *huduri* secara eksplisit telah dirumuskan dengan baik oleh Suhrawardi (1153-1191 M), yang kemudian dibahas oleh Mulla Sadrā (1571-1640 M). Suhrawardi mendasarkan pengetahuan atas intuisi-mistik, meskipun ia mencari bukti yang rasional atas pengetahuan tersebut. Husein Ziai (SIPRin, 1999, hal. 210) 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”.

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 illuminasi adalah kekanak-kanakan, rabun dan tidak akan

pernah mencapai sumber *transenden* dari segala kebenaran dan penalaran. Sedangkan intuisi tanpa didukung logika dan latihan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat, dan tidak akan mampu mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis (Nasution, 1999, hal. 154). Oleh sebab itu, ia menegaskan perlunya pertolongan ilahi dalam memperoleh pengetahuan sebagai teori epistemologi alternatif yang disimbolkan dengan *al-'ilm al-huduri* (pengetahuan dengan kehadiran) (Ziai, 1998, hal. 133–134).

Menurut laporan sejarah, sebelum Suhrawardi dan Sadrā sudah banyak para filosof maupun sufi muslim yang telah membahas *ilmu huduri* dengan *term* yang berbeda. Oleh sebab itu, menurut Amin Abdullah (Abdullah, 2003, hal. 17) keduanya tinggal meneruskan dan mempertajam apa yang pernah dikemukakan oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn Rusyd. Sementara itu, Ibn 'Arabi (1164-1240 M) juga telah berjasa merumuskan sejenis ilmu *huduri* yang dikenal dengan *'irfan (gnosis)* atau *ma'rifat*, yaitu pengetahuan dengan representasi yang dicerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi illuminatif (Yazdi, 1994, hal. 241). Ibn 'Arabi menyatakan bahwa pengetahuan *ma'rifat* diperoleh secara intuitif melalui *ilham* dari Allah secara langsung mengenai kebenaran dan hakekat sesuatu, yang dapat ditangkap oleh rasa batiniah (*dzauq*) (Afifi, 1989, hal. 150–151).

Mulla Sadrā yang hidup paling akhir di antara para pembangun ilmu *huduri* tersebut sangat menarik untuk dikaji pemikirannya lebih dalam dan sistematis, karena ia secara umum dalam membangun pemikirannya melalui sintesis terhadap berbagai pemikiran sebelumnya, seperti filsafat paripatetik terutama aliran Ibn Sina, *al-hikmah al-israqiyah* Suhrawardi *al-maqtul*, dan tasawuf *'irfani* dari Ibn 'Arabi, yang kemudian diselaraskan dengan al-Qur'an dan al-Hadis.

Berkaitan dengan domain *ilmu huduri*, Sadrā berpendapat bahwa untuk meraih pengetahuan yang sempurna, pengetahuan rasional harus dipadu dengan pengalaman spiritual, dan pengetahuan spiritual harus dipadu dengan realisasi kesadaran yang lebih tinggi yang merupakan karunia Allah yang dapat dicapai oleh orang-orang yang menyucikan jiwanya dengan mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw. (Haeri, 2001: 134). Sadrā dalam konteks ini melakukan upaya mendamaikan metode filosofis dan metode sufistik 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. Sadrā meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf* yang ditopang oleh wahyu dan tidak bertentangan dengan *burhan* (Syarifan, 2003, hal. 51).

Pembahasan

Ilmu Huduri dalam Perspektif Tasawuf

Mulla Sadrā mendefinisikan Ilmu dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Sadra, 1981, hal. 151) sebagai berikut:

" العلم عبارة عن حضور صورة شئ للمدرك "

(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* (Sadra, 1984, hal. 108), Sadrā mengemukakan definisi ilmu sebagai berikut :

العلم هو حصول ماهية شئ لأمر مستقل في الوجود بنفسه او بصورته حصولا حقيقيا او حكما.
(Ilmu adalah diperolehnya esensi suatu obyek bagi suatu realitas yang terpisah dalam eksistensi dirinya atau bentuknya, sebagai hasil yang bersifat hakiki maupun formal). Sadrā juga merumuskan definisi ilmu dalam kitab al-Madzahir al-Ilahiyyah (1377 H,: 89) sebagai berikut: "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, Sadrā menjelaskan bahwa ilmu berdasarkan eksistensinya ada dua jenis; yaitu eksistensi eksternal (*al-wujud al-khariji wa al-'aini*), dan eksistensi mental (*al-wujud al-zihni*). Eksistensi mental yaitu kemampuan jiwa untuk mewujudkan suatu obyek eksistensi eksternal dalam bentuk

visual ke dalam eksistensi mental yang bukan berbentuk visual (Sadra, 1981, hal. 166). Status wujud mental berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal. Karena itu, ketika sesuatu menjadi obyek pengetahuan, ia memperoleh suatu jenis wujud baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru (Rahman, 1975, hal. 210). Alparslan (1993, hal. 86) menulis:

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

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 (Sadra, 1981, hal. 266). 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 (Kartanegara, 2002, hal. 30). Sadrā berpendapat bahwa secara substansial pengetahuan yang dihasilkan oleh diri subyek merupakan bentuk 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 makna hakiki dari ilmu *huduri*, karena ilmu yang demikian ini merupakan eksistensi mental (Sadra, 1981, hal. 300–301).

Sadrā menjelaskan cara memperoleh ilmu secara garis besar menjadi dua macam, yakni : *pertama*, ilmu *husuli*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui belajar dan usaha (*al-ta'allum wa al-kasb*), dan *kedua*, ilmu *huduri*, yaitu ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi (*al-wahb wa al-jazbah*) (Sadra, 1984, hal. 134). Sadrā dalam kitab *al-Masya'ir* (1376, hal. 63) menjelaskan bahwa ilmu *husuli* adalah pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui abstraksi rasional, sehingga peran subyek sangat dominan. Sedangkan ilmu *huduri* ialah pengetahuan terhadap

obyek dengan kehadiran (*'ilmun laisa illa hudur al-wujud bila ġisyawah*) yang diperoleh manusia berdasarkan interaksi di antara subyek (*al-'aqil*) dengan obyek (*al-ma'qul*).

Ilmu *husuli* yaitu ilmu yang diperoleh melalui upaya sengaja manusia dengan dua sarana yang digunakan, yakni sarana dari luar dan sarana dari dalam. Sarana yang dari luar adalah lewat belajar dengan cara mendengar kata-kata dari seorang guru atau lewat karya tulisannya. Sarana yang dari dalam adalah lewat proses berfikir. Jadi, sarana ilmu *husuli* bisa dilakukan dengan lewat proses belajar dan lewat proses berfikir (Sadra, 1984, hal. 134). Sedang ilmu *huduri* pada hakekatnya adalah ilmu yang diperoleh tanpa perantara apapun, seperti ilmu ke-akhiratan dan ilmu-ilmu penyingkapan (*kasyfiah*) yang tidak bisa diperoleh kecuali dengan intuisi dan ekstase (*zauq wa wijdan*). Pendapat Sadrā yang demikian ini sudah sejalan dengan pendapat kaum *'irfani* atau kaum sufi sebagai ahli ilmu *kasyf* dan ilmu *yaqin*. Hanya saja Sadrā 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 (Sadra, 1981, hal. 71).

Selanjutnya Sadrā memberikan komentar tentang ilmu *huduri* dalam kitab *Mafātih al-Ġaib* (1984, hal. 132), bahwa sesungguhnya banyak di antara para ilmuan yang mengingkari adanya ilmu yang bersifat rahasia, yang diperoleh secara langsung (ilmu *ladunni*) dan dipegangi oleh para penempuh jalan spiritual dan para 'arif. Pada hal ilmu tersebut lebih kokoh dan lebih akuarat dibanding dengan ilmu-ilmu lainnya. Para pengingkar ilmu *ladunni* tersebut berkeyakinan bahwa tidak ada ilmu kecuali yang diperoleh lewat belajar, berfikir, dan abstraksi. Mereka mengira bahwa ilmu yang sebenarnya hanyalah ilmu fiqh, dzahirnya tafsir, dan ilmu kalam saja, sehingga tidak ada ilmu di luar itu semua. Menurut Sadrā pendapat semacam ini jelas keliru.

Ilmu *huduri* atau ilmu *ladunni* oleh Sadrā dikategorikan sebagai pengetahuan yang diperoleh manusia tanpa proses belajar dan usaha, 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 (Sadrā, 1981 M, jilid 4: 297). Di sini Sadrā nampak sejalan dengan Suhrawardi yang menyatakan bahwa ilmu *huduri* hanya bisa diperoleh dengan observasi rohani berdasarkan *mukāsyafah* dan iluminasi dengan lebih menekankan aspek *mujāhadah*, *riyādah*, dan ibadah daripada memaksimalkan fungsi rasio (Drajat, 2005, hal. 135–136).

Hakekat ilmu *huduri* juga dapat dikategorikan sebagai bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*), yaitu sebagai tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak, oleh pribadi tertentu secara utuh, baik fikiran, perasaan, maupun kehendak. Pengalaman tersebut merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesan, dan mendalam yang sanggup dimiliki manusia, sehingga menjadi sumber motivasi dan perbuatan yang tak tergoyahkan (Joachim, 1996, hal. 44–53). Mehdi Ha'iri Yazdi (Yazdi, 1994, hal. 167–168), menyebutnya dengan “kesadaran mistik” yang dalam kaitannya dengan ranah epistemologi, ia menyatakan bahwa tak mungkin ada kesadaran mistik yang identik dengan mode pengetahuan korespondensi, dalam teori ataupun dalam kenyataan, dan tak mungkin ada pengetahuan dengan korespondensi yang identik dengan derajat kesadaran mistik, dalam kenyataan maupun dalam teori. Keberadaan ilmu *huduri* yang secara ilmiah diakui sebagai bagian dari pengalaman keagamaan dalam mengujinya dapat memperhatikan tiga hal, yaitu *pertama*, Bilangan orang yang menyampaikan pengakuannya. *Kedua*, Budi pekerti mereka. *Ketiga*, Isi pengakuan mereka yang mengandung persamaan yang hampir sempurna (Rosyidi, 1987, hal. 79–80).

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

Ilmu Huduri dalam Konteks Tasawuf Falsafi

Menurut Sadrā, ilmu *huduri* (*ladunni*) hanya bisa dicapai dengan mengosongkan jiwa dari dorongan-dorongan syahwat dan kesenangannya, serta membersihkan dari berbagai kotoran duniawi dan sifat-sifatnya. Akibatnya hati menjadi terang bagaikan cermin yang mengkilap, dan tercetak di dalamnya berbagai bentuk hakekat segala sesuatu, karena jiwa telah menyatu dengan *'aqal fa'al* (Sadra, 1981, hal. v). Sadrā meyakini bahwa manusia mampu memperoleh ilmu *ladunni* dan penyingkapan rohani yang mantap dengan cara melakukan *mujāhadah* dalam waktu yang lama dengan tujuan hanya mendekatkan diri kepada Allah SWT, sehingga jiwanya menjadi bersih dan lepas dari *hijab-hijab*, sebagai hasil dari *uzlah*.

Sadrā dalam kitab *al-Syawahid al-Rububiyah* (Sadra, 1967, hal. 346–347) menjelaskan bahwa jiwa manusia berpotensi untuk menangkap hakekat segala sesuatu, baik yang wajib maupun mungkin wujudnya. Jiwa manusia itu bagaikan sebuah cermin yang terhalang oleh *hijab-hijab* dalam menangkap hakekat segala sesuatu yang telah ditetapkan Allah SWT sampai hari kiamat di *lauh mahfudz*. 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 (*basirah*), sehingga terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah SWT di *lauh mahfudz*. *Kedua*, terkadang manusia mampu menangkap hakekat itu dalam keadaan tidur, di mana terlihat apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Perlu diketahui bahwa, *hijab-hijab* itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, dan terbukalah semua penghalang. *Ketiga*, tersingkapnya *hijab* karena pertolongan Allah SWT yang bersifat rahasia, sehingga nampaklah di dalam hati manusia tersebut rahasia-rahasia alam *malakut* yang kadang-kadang kontinyu, dan kadang-kadang hanya sekejap (Sadra, 1967, hal. 50).

Sadrā menyatakan bahwa pengetahuan hakiki tidak bisa diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap kecuali melalui

cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai pengetahuan hakiki diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan hadis Nabi, serta mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh (Syaifan, 2003, hal. 51–52).

Terkait hubungan manusia dengan Allah SWT dalam memperoleh pancaran ilmu hakekat dari alam *malakut*, Sadrā mengutip ayat 35, Surat al-Nur:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾

Sadrā dalam menafsirkan ayat di atas sejalan dengan penafsiran para sufi, bahwa ” misykat” diartikan hati (*qalb*) orang mukmin. Sadrā menjelaskan, bahwa hati orang mukmin apa bila mendapatkan *nur* dari Allah SWT, maka akan terbuka untuk menangkap pancaran ilmu dariNya berdasarkan al-Qur’an, Surat al-Zumar, ayat 22:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۗ فَوَيْلٌ لِلْقُلُوبِ السَّيِّئَةِ الْقُلُوبِ ۗ مِّن ذَكَرِ اللَّهُ أَوتَيْكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝﴾

Di samping itu, Sadrā juga mendasarkan konsepnya tentang *nur* yang memancar ke dalam hati orang mukmin kepada sebuah hadis 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” (Sadra, 1366, hal. 351).

Selanjutnya Sadrā menafsirkan kata ”misbah” 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* dan *maqāmat* yang masuk ke dalam hati orang mukmin. Perbuatan manusia

yang baik (amal salih) 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, 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) (Sadra, 1366, hal. 351–352).

Berangkat dari pemikiran di atas, Sadrā menyatakan bahwa proses untuk memperoleh ilmu *huduri* 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 mahfudz* dan juga mampu berkomunikasi dengan *'aql fa'al*. Hal tersebut dapat diperoleh manusia setelah ia melakukan *riyādah* dalam waktu yang relatif lama, 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 ditampakan 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 (Ahmad, 1986, hal. 76).

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

dan terjadi proses saling menerima dan saling memantulkan gambar (Othman, 1981, hal. 175). Sadrā memberikan rasionalisasi bahwa hati yang diibaratkan cermin berperan dalam menangkap citra. Agar cermin mampu menangkap citra yang suci, maka ia harus suci pula.

Sadrā di sini, telah mengelaborasi proses memperoleh ilmu *huduri* dengan al-Qur'an, Surat an-Nur, ayat 35, yang mengisyaratkan adanya ilmu *huduri* sebagai pancaran langsung dari Allah SWT kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Berdasarkan ayat tersebut, Sadrā merumuskan teori "cahaya" dalam proses memperoleh ilmu *huduri*. Sadrā, 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. Ibrahim Kalim (2010, hal. 165)(2010: 165) menyatakan sebagai berikut:

“What is known as ‘knowledge-by-presence’ or ‘presential knowledge’ (al-‘ilm al-huduri) in Islamic philosophy was developed by Suhrawardi to overcome certain difficulties of there presentational theory of knowledge. Sadra agrees with Suhrawardi’s assumption that self-knowledge cannot be are presentation (irtisam) of the self in the mind because representation cannot over come the subject-object dichotomy. Thus Sadra says that ‘the perception of one’s identity (huwiyyah) and his reception of his own essence through presential unveiling (alkashf al-huduri) is one thing; the perception of his essence (mahiyah) is another”.

Berangkat dari uraian di atas, jelas Sadrā telah melakukan elaborasi multi-wacana, yakni filsafat paripatetik, *'irfan (gnostik)*, filsafat iluminasi, dan syari'at Islam (al-Qur'an dan Hadiś) (Shirazi, 1999, hal. 84). Selanjutnya Sadrā menyatakan bahwa kajian Kami tidak hanya didasarkan pada *mukāsyafah* dan intuisi (*ẓauq*), atau hanya berdasarkan syari'at tanpa didukung argumentasi rasional atau dalil serta kaidah berfikir logis. Kebenaran yang didasarkan kepada *mukāsyafah* tidaklah cukup memadai tanpa di dukung argumentasi rasional, sebaliknya kebenaran yang hanya didasarkan kepada rasio tanpa *mukāsyafah* adalah kesalahan yang besar dalam proses mencari pengetahuan (Sadra, 1981, hal. 324). Kebenaran hakiki haruslah didukung dengan pembuktian rasional, intuisi, dan syari'at (Sadra, 1366, hal. 27).

Hasil dan Pembahasan

Sadrā mengakui ada dua metode untuk mendapatkan ilmu, yaitu; *pertama*, ilmu yang diperoleh manusia melalui belajar dan usaha yang dikenal dengan ilmu *husuli*, dan *kedua*, ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi yang dikenal dengan ilmu *huduri* (Sadra, 1984, hal. 133–134). Sadrā dalam hal ilmu *husuli* sependapat dengan kebanyakan filosof *paripatetik* dengan konsepnya bahwa ilmu (*husuli*) adalah merupakan gambaran secara visual yang dihasilkan dari suatu obyek pada diri subyek, sehingga kriteria kebenarannya adalah korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal (Sadra, 1981, hal. 151). Ilmu *husuli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subyek dengan obyek eksternal, sehingga keduanya merupakan eksistensi independen yang berbeda satu sama lain. Sementara ilmu *huduri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal, sehingga ia terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ilmu *huduri* tersebut 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 pangsadapannya dengan penuh, sehingga Allah menjadikan jiwanya bagaikan lembaran kertas (*lauh*) dan pena (*qalam*) dari akal universal (*'aql al-kulli*), dan selanjutnya Allah menggoreskan semua ilmu dari sisi-Nya. Allah berfirman yang artinya: ” Dan Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami”. Akal universal berperan sebagai guru dan jiwa yang suci berstatus murid, sehingga berhasil memperoleh semua ilmu dan gambaran semua hakekat dengan tanpa proses belajar (Sadra, 1984, hal. 135).

Kedua, berupa *ilham*, yaitu bagi jiwa yang memperoleh pancaran ilahi sesuai dengan kapasitas dan kesiapannya untuk mengakses apa yang ada di lembaran catatan segala sesuatu (*lauh*). Ilham itu mirip dengan wahyu, hanya saja wahyu lebih jelas dan lebih kuat dari pada ilham. Wahyu merupakan ilmu kenabian, dan ilham adalah ilmu *ladunni* yang keadaannya bagaikan cahaya sebuah pelita dari alam gaib yang memancar pada hati yang jernih dan bersih (Sadra, 1984, hal. 135). Ilmu *huduri* yang

berupa wahyu maupun ilham adalah ilmu yang yang langsung diberikan oleh Allah SWT ke dalam hati manusia yang bersih dari berbagai kotoran.

Mengenai kriteria kebenaran ilmu *huduri*, Sadrā menjelaskan adanya tiga kategori *qalb* atau hati manusia, yaitu: *pertama*, *Qalb* yang condong kepada ketakwaan, membersihkan diri dengan *riyadah*, dan menjernihkannya dari akhlak yang kotor, serta di dalamnya terdapat dorongan untuk berbuat baik yang berasal dari alam *malakut* (Sadra, 1366, hal. 235). *Kedua*, *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 (Sadra, 1366, hal. 236). *Ketiga*, *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 (Sadra, 1366, hal. 239).

Jadi, menurut Sadrā ilmu *huduri* pada hakekatnya secara eksistensial adalah wahyu dan ilham yang diperoleh manusia lewat *qalb* yang memiliki kriteria 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, kriteria kebenaran ilmu *huduri* berupa korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal, tetapi koherensi atau konsistensi antara teori Sadra tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diketahui dan diakui kebenarannya oleh seluruh umat Islam.

Pendapat Sadrā ini sejalan dengan pendapat al-Ghazali sebagai tokoh teolog dan tasawuf sunni. Al-Ghazali menyatakan bahwa, hati (*qalb*) adalah tempatnya ilmu hakekat dan ma'rifat kepada Allah. Hati dapat mengetahui Allah SWT, mendekat kepada-Nya, dan beramal karena-Nya, serta berjalan menuju-Nya. Dengan hati pula manusia dapat menyingkap ilmu apa saja yang ada di sisi-Nya (al-Ghazali, tt, juz 3, hal: 2). Ia juga berpendapat, bahwa orang yang berbuat dosa sesungguhnya ia telah menorehkan noda pada cermin hatinya. Sedang perbuatan taat kepada Allah yang

disertai taubat dan berpaling dari dorongan syahwat, akan membuat hati menjadi cemerlang (Al Ghazali, n.d., hal. 12).

Sadrā 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 Sadrā, *qalb* jenis pertama itulah yang mampu memperoleh ilham ilmu *ladunni* via kekuatan Malaikat, yang disebut Sadrā 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 Sadrā dengan "waswas", dan juga *qalb* ketiga, ketika tarikan kekuatan syetan yang lebih dominan (Sadra, 1366, hal. 235–239). Pendapat Sadra tersebut koheren atau konsisten dengan al-Qur'an, surat an-nur, ayat 35, surat az-zumar, ayat 22, surat al-Kahfi, ayat 65, hadis Nabi, dan pendapat al-Ghazali yang sudah diakui keberadaannya dalam keilmuan Islam.

Simpulan

Ilmu *huduri* (*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*. Menurut Sadrā ilmu *huduri* pada hakekatnya adalah ilmu yang diperoleh tanpa perantara apapun, seperti ilmu keakhiratan dan ilmu-ilmu penyingkapan (*kasyfiah*) yang tidak bisa diperoleh kecuali dengan intuisi dan ekstase (*zauq wa wijdan*).

Menurut Sadrā eksistensi ilmu *huduri* adalah berupa wahyu dan ilham lewat *qalb*. Ia membagi *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 Sadrā, *qalb* jenis pertama itulah yang mampu memperoleh ilham ilmu *ladunni* via kekuatan Malaikat, yang disebut Sadrā dengan "taufiq", dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via Malaikat yang dominan.

Sadrā berpendapat bahwa kriteria kebenaran ilmu *husuli* berdasarkan korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal. Sementara ilmu *huduri* sebagai pengetahuan yang hadir di dalam mental subyek secara langsung merupakan satu kesatuan dengan obyek eksternal. Kriteria kebenarannya adalah bersifat koherensi antara teori Sadrā tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*), dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diakui kebenarannya dalam keilmuan Islam.

Referensi

- Abdullah, M. A. (2003). Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama. In *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Acikgenc, A. (1993). *Being and Existence In Sadrā and Heidegger*. Kuala Lumpur: INSTAC.
- Afifi, A. E. (1989). *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi*. Jakarta: Media Pratama.
- Ahmad, D. (1986). *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Walid, K. (2005). *Tasawuf Mulla Sadra*. Bandung: Muthahhari Press.
- Al Ghazali, A. H. I. M. (n.d.). *Ihya' Ulum al-Din*. Libanon: Dar al Kutub al Islamiyah.
- Drajat, A. (2005). *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS.
- Joachim, W. (1996). *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*. (Djam'annuri, Ed.). Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Kalim, I. (2010). *Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intution*. New York: Oxford University Press. Inc.
- Kamal, M. (2005). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. USA: Ashagate publishing Company, Inc.
- Kartanegara, M. (2002). *Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Miska, M. A. (1983). *Epistemologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia.

- Muhsin, L. (2004). *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan*. Jakarta: Lentera.
- Mulla, S. (1376). *Risalah al-Masya'ir*. Tehran: Chop Khoneye Sepahr.
- Nasution, H. (1999). *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Othman, A. I. (1981). *Manusia menurut Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka.
- Rahman, F. (1975). *The Philosophy of Mulla Sadrā*. New York: Published by State University of New York Press.
- Rosyidi, H. (1987). *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sadra, M. (1366). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qum: Intisyarat Bidar.
- Sadra, M. (1967). *Al-Syawāhid al-Rububiyah fi Manāhij al-Sulukiyah*. Mashled: University Press.
- Sadra, M. (1981). *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-asfār al-Aqliyah al-arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabiyah.
- Sadra, M. (1984). *Mafātih al-Ġaib*. Teheran: Academy of Philosophy.
- Shirazi, S. al-M. (1999). *Muzahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyah*. Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy.
- SIPRin. (1999). Sadrā and Comperative Studies. *Sadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRin)*.
- Sudarminto, J. (2002). *Epistemologi Dasar*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suhartono, S. (2005). *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: ar-Ruz Media.
- Syaifan, N. (2003). *Filsafat Mulla Shadra*. Jakarta: Teraju.
- Syukur, A. (2002). *Intelektualisme Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Yazdi, M. H. (1994). *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Present*. Bandung: Mizan.
- Ziai, H. (1998). *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*. Bandung: Wacana Mulia.