

ILMU ḤUḌŪRĪ
Khazanah Epistemologi Islam

Saidurrahman

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara
e-mail:saidurrahman@yahoo.com

Abstract: *Knowledge of the presence (ḥuḍūrī) with mystical experience as describe above is deemed the most popular models of knowledge in Islamic philosophy at the same coloring methodology and epistemology of Islam. Through logical arguments, semantic analysis and epistemology sharp Suhrawardī considered very successfully demonstrate authenticity huduri science as a science model of non-representational. Among the classical epistemological problems that have not been resolved until now -but able to be dissected in clear and distinct- is about the relationship of subject and object of knowledge, that is the problem more acute in modern Western philosophy. What is interesting is when when to review the issues very carefully and consistently Mehdi directing and bringing the students (who interest in Islamic philosophy) into the recesses of the inner world and the dialogue with the depth of their own existence. It is undeniable that Ha'iri Mehdi Yazdi take existentialist philosophy illumination Suhrawardī and MullaṢadrā as a main reference, as he learned the lesson of Plato, Aristotle, Plotinus, Ibn Sīnā, and al-Ṭūsī, citing the idea of a number of Western philosophers were actually familiar with the science huduri that he wanted to offer. However unique, he expertly directs their ideas to the conclusion that it is inevitable for us to acknowledge the existence of non - phenomenal knowledge.*

Abstrak: Pengetahuan dengan kehadiran (ḥuḍūrī) dibarengai pengalaman mistik seperti yang paprkan diatas dipandang model pengetahuan yang paling populer dalam filsafat Islam sekaligus mewarnai metodologi dan epistemologi Islam. Melalui argumen-argumen logis, analisis semantik dan epistemologi yang tajam Suhrawardī dipandang sangat berhasil mendemonstrasikan keautentikan ilmu huduri sebagai sebuah model ilmu non-representasional. Diantara

problem-problem klasik epistemologis yang belum terselesaikan hingga kini—tetapi mampu dibedah secara clear dan distink—adalah tentang hubungan subjek dan objek pengetahuan, yang problemnya makin akut dalam filsafat Barat modern. Yang menarik adalah ketika ketika mengulas masalah-masalah itu Mehdi sangat cermat dan konsisten mengarahkan dan membawa para murid-muridnya (peminat filsafat Islam) memasuki relung-relung dunia batin dan berdialog dengan kedalaman eksistensi mereka sendiri. Tak dapat dipungkiri bahwa Mehdi Ha'iri Yazdi mengambil filsafat iluminasi Suhrawardī dan eksistensial MullaṢadrā sebagai acuan utamanya, seraya memetik pelajaran dari Plato, aristoteles, Plotinus, Ibn Sīnā, dan al-Ṭūsī, mengutip gagasan sejumlah filosof Barat yang sebetulnya asing dengan ilmu ḥuḍūrī yang hendak ia tawarkan. Akan tetapi uniknya, dengan piawai ia mengarahkan gagasan-gagasan mereka kepada penarikan kesimpulan bahwa adalah tak terelakkan bagi kita untuk mengakui eksistensi pengetahuan non-fenomenal itu.

Keywords: ilmu ḥuḍūrī, khazanah, epistemologi, *cogito ergo sum*, atheisme.

A. Pendahuluan

Sejarawan Barat menganugerahkan gelar Bapak filsafat modern kepada René Descartes (m. 1650), yang memformulasi sebuah prinsip, aku berfikir maka aku ada (*cogito ergo sum*). Dengan prinsip ini, Descartes telah menjadikan rasio satu-satunya kriteria untuk mengukur kebenaran. Penekanan terhadap rasio dan panca indera sebagai sumber ilmu juga dilakukan oleh para filosof lain seperti Thomas Hobbes (m. 1679), Benedict Spinoza (m. 1677), John Locke (m. 1704), George Berkeley (m. 1753), Francois-Marie Voltaire (m. 1778), Jean-Jacques Rousseau (m. 1778), David Hume (m. 1776), Immanuel Kant (m. 1804), Georg Friedrich Hegel (m. 1831), Arthur Schopenhauer (m. 1860), Soren Kierkegaard (m. 1855), Edmund Husserl (m. 1938), Henri Bergson (m. 1941), Alfred North Whitehead (m. 1947), Bertrand Russell (m. 1970), Martin Heidegger (m. 1976),

Emilio Betti (m. 1968), Hans-Georg Gadamer, Jurgen Habermas, dan lain-lain.¹

Proyek modernisasi yang dikampanyekan oleh Barat ternyata gagal merealisasikan janji-janji manisnya yang akan mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan serta memberi makna terdalam dibalik kehidupan ini. Justru yang terjadi adalah sebaliknya, modernisme telah menyebabkan manusia kehilangan visi keilahian (dimensi transendental) yang mengantarkan manusia menuju kehampaan spiritual.² Dalam konteks inilah Jurgen Habermas, filosof dan ahli sosial Jerman, mengatakan bahwa kehidupan modern tidak hanya mewariskan kehidupan yang materialistik dan hedonistik, tapi juga menyebabkan *intrusive massif* dan krisis yang mendalam pada berbagai aspek kehidupan.³

Konsekuensi epistemologi Barat modern-sekular seperti dapat diduga melahirkan paham atheisme. Akibatnya, paham atheisme, menjadi fenomena umum dalam berbagai disiplin keilmuan, seperti filsafat, teologi Yahudi-Kristen, sains, sosiologi, psikologi, politik, ekonomi, dan lain-lain. Ludwig Feurbach (1804-1872), murid kepada Hegel dan seorang teolog, merupakan salah seorang pelopor paham atheisme di abad modern. Feurbach, seorang teolog, menegaskan prinsip filsafat yang paling tinggi adalah manusia. Sekalipun agama atau teologi menyangkal, namun pada hakikatnya, agamalah yang menyembah manusia (*religion that worships man*). Agama Kristen sendiri yang menyatakan Tuhan adalah manusia dan manusia adalah Tuhan (*God is man, man is God*). Jadi, agama akan menafikan Tuhan yang bukan manusia. Makna sebenarnya dari teologi adalah antropologi (*the true sense of theology is anthropology*). Agama adalah mimpi akal manusia (*religion is the dream of human mind*).⁴

Karen Armstrong dalam bukunya *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, misalnya mengajukan pertanyaan bernada pesimis "Akankah gagasan tentang Tuhan dapat bertahan dalam tahun-tahun mendatang?". Selama 4000 tahun

gagasan itu telah mampu menjawab tuntutan zaman, tetapi pada abad kita ini tulisnya, semakin banyak orang yang merasakan bahwa gagasan tentang Tuhan tak lagi bermanfaat bagi mereka, dan ketika sebuah gagasan keagamaan kehilangan fungsi, ia pun akan terlupakan.⁵

Tulisan berikut mencoba memaparkan prinsip-prinsip epistemologi Islam yang diambil dari pemikiran salah seorang tokoh filosof Muslim Syihāb al-Dīn Suhrawardī, pendiri mazhab *iluminasionisme* yang juga sering diistilahkan dengan ilmu *ḥuḍūrī*. Pengetahuan tentang diri, perasaan, dan keadaan-keadaan pribadi, serta pengalaman mistik adalah contoh bentuk-bentuk *ilmu Ḥuḍūrī*. Untuk menjelaskan pemikiran iluminasionis Suhrawardī, penulis dalam hal ini banyak merujuk karya-karya Mehdi Ha'iri Yazdi salah seorang yang sangat akrab dan paling produktif mengelaborasi pemikiran Suhrawardī. Dengan beberapa komentar dan ulasan yang penulis upayakan untuk dikembangkan, mudah-mudahan tulisan ini dapat berguna bagi mereka yang hendak menggali kekayaan khazanah epistemologi Islam, sekaligus berpartisipasi dalam agenda pencerahan pada zaman kita sekarang.

B. Karakteristik Epistemologi Islam

Khazanah epistemologi Islam sesungguhnya sangat kaya dan beragam, terbukti dalam perjalanan sejarah muncul banyak tokoh Muslim yang sangat populer dan diakui kepiawaiannya hampir diseluruh dunia. Sayangnya, sampai sekarang kekayaan intelektual itu lebih banyak tersimpan dalam perpustakaan-perpustakaan Islam dan Barat, dan belum banyak digalikembangkan. Pemikiran filosof jenius ibn Sina misalnya, masih banyak yang belum terungkap, terutama perkembangan akhir akhir pemikirannya seperti terungkap pada karya-karya *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, *al-Mantīq al-Masyrīqiyah*.⁶

Belum banyak orang yang tahu bagaimana Ibn Sīnā dalam memecahkan persoalan-persoalan ilmiah dan filosofis juga menggunakan metode iluminasionis melalui renungan dan shalat, jauh sebelumnya hebohnya *Quantum Learning*. Akan lebih terasa asing lagi jika disebutkan bahwa Suhrawardī mencetuskan aliran filsafat *isyraqiyah* (pencerahan), atau bahwa pada Mulla Ṣadrā terjadi puncak perkembangan filsafat Islam pada abad ke-17, sezaman dengan Bapak filsafat Modern Rene Descartes.

Sebagai perbandingan saja, seorang filosof Prancis Heideger, Henry Corbin, suatu kali pernah menyebut filsafat eksistensial Heideger sebagai 'catatan kaki bagi filsafat eksistensial (*falsafah wujūd*) Mulla Ṣadrā. Padahal Heideger adalah seorang filosof Jerman yang dikenal sebagai tokoh eksistensial terkemuka Barat sampai saat ini.

Kekhasan cara berpikir filsafat dalam Islam adalah pandangannya yang utuh dan terpadu terhadap kajian epistemologi, metafisika, etika, kosmologi, dan psikologi yang merupakan manifestasi nilai tauhid. Hal ini bermula dari refleksi yang mendalam terhadap makna wujud. Filsafat *wujūd* atau filsafat eksistensial Islam berbeda dengan eksistensialisme Barat karena ia berakar dalam metafisika, epistemologi realis-konstruktif, dan bersifat teleologis. Dalam sifatnya yang seperti inilah diharapkan manusia dapat memperoleh kembali pegangan hidup yang pada saat yang sama dapat memuaskan tuntutan intelektualnya.

Lebih dari itu, jika Islam memang diyakini mampu melahirkan sistem-sistem diberbagai bidang kehidupan, kesemuanya itu tak mungkin dilakukan dengan baik dan *genuine*, kecuali dengan terlebih dahulu membangun fondasi filosofis sedemikian. Karena sudah bukan hal yang kontroversial lagi jika dikatakan bahwa sebagai sistem kehidupan itu, apakah itu ekonomi, politik, sosial, apalagi keagamaan, tak pernah bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan filosofis yang menjadi fondasinya. Termasuk didalamnya makna

sejati kemanusiaan, keadilan, persamaan, kesejahteraan, dan kebahagiaan sebagai tujuan semua solusi persoalan, serta banyak soal mendasar lainnya.

C. Hubungan antara Pengetahuan dengan Kehadiran dan Pengetahuan dengan Korespondensi

Perpaduan menarik antara tradisi mistis dan filsafat paripatetik digagas oleh Suhrawardī (549-587 H/1154-1191 M), konseptor aliran *Isyrāqī* atau filsafat iluminasi. Kata iluminasi itu sendiri bermakna bahwa apabila kita mapu meyempurnakan diri sendiri, kita bisa mendapat iluminasi dari sumber realitas secara langsung. Suhrawardī mengganti pandangan realitas yang terdiri dari rangkaian objek dengan pandangan realitas sebagai derajat cahaya yang bertingkat. Dia melihat pengetahuan sejati terjadi jika kita diiluminasi (teriluminasi) oleh Sumber Cahaya dan sumber realitas itu sendiri. Pada dasarnya, hal ini tidak bertolak belakang dengan filsafat paripatetik yang diterimanya sebagai pendekatan sah terhadap pengetahuan konseptual meskipun kemudian membatasi bentuk pengetahuan pada yang konseptual semata, dan yang patut diingat adalah bahwa Suhrawardī mengkritisi berbagai aspek Aristotelianisme dengan kaidah-kaidah logika. Filsafat iluminasi sanggup bergerak lebih jauh melampaui filsafat paripatetik dengan menyertakan pembuktian dan menyiapkan pengetahuan langsung yang sempurna.⁷

Dalam filsafat iluminasi Islam, terdapat kepedulian yang cukup besar untuk menemukan teknik yang layak yang bisa membantu memenuhi kebutuhan akan bahasa yang memadai untuk mengungkapkan kerumitan-kerumitan khas dalam sistem pemikiran ini. Salah satu istilah teknis yang sangat penting adalah 'relasi iluminatif yang bisa dipandang istilah dasar bagi pendekatan iluminatif terhadap masalah ontologi, kosmologi, dan pengetahuan manusia.⁸

Berbeda dengan kategori relasi Aristotelian, relasi iluminatif bukanlah jenis yang dirancang untuk mengaitkan satu sisi relasi dengan sisi yang lain, dan dengan demikian mengikat entitas-entitas yang terpisah dalam satu kesatuan yang kompleks. Tidak pula ia terkait dengan kategori-kategori Aristoteles yang lain yang semuanya termasuk dalam tatanan konsepsi dan esensialitas wujud.

Disamping itu, relasi iluminatif tidak dimaksudkan sebagai penghubung antara satu hal dan hal lain dalam pengertian yang normal. Sebaliknya, ia dirancang untuk menjadi relasi yang termasuk dalam tatanan eksistensi dan mencerminkan realitas sebenarnya dari cahaya yang melimpah dari Sumber cahaya Tertinggi. Relasi ini berlaku khusus untuk derajat-derajat tindakan wujud dan bukan untuk kapasitas-kapasitas potensi. Dengan perkataan lain, relasi semacam ini menandai status eksistensial sebuah wujud iluminatif yang berasal dari sebab pertama. Seperti halnya realitas eksistensi itu sendiri, relasi iluminatif beragam dalam derajat intensitasnya tanpa pemisahan dan keterlepasan dari sumber pancaran.⁹

Berdasarkan hipotesis bahwa dalam kevakuman mutlak keabadian, tak satupun, bahkan waktu dan ruang yang eksis selain Tuhan, muncul pertanyaan berikut: Bagaimana dan dengan cara apa Tuhan sebagai Sebab Pertama, menghubungkan diri-Nya dengan wujud lain sebagai efek-Nya yang pertama dan mewujudkannya, sementara tak ada suatu unsur wujudpun yang bisa dipakai untuk memulai? Sekali lagi, dengan hipotesis lebih lanjut orang bisa, demi kejelasan membayangkan bahwa efek pertama, karena kesederhanaannya, terserap sedemikian rupa kedalam limpahan cahaya sumber tersebut sehingga secara eksistensial tak bisa dibedakan, dan secara harfiah tak bisa dilepaskan dari pancaran eksistensial Sebab Pertama. Jika demikian, bagaimana mungkin kita bisa menjelaskan hubungan antara satu eksistensi yang terpisah dan eksistensi lainnya? Dapatkah relasi dua hal seperti itu diungkapkan oleh suatu bahasa yang lain dari bahasa relasi iluminatif?

Jelas bahwa dalam konteks hipotesis ini tidak ada alternatif bagi frasalogi relasi iluminatif yang dengan jelas menggambarkan kausasi oleh iluminasi dan emanasi yang berbeda dari kausasi oleh penciptaan dan pemusnahan. Jika kita telah berhasil dalam konseptualisasi bentuk kausasi ini, soal hubungan antara suatu sebab dan akibat imanennya akan dikalahkan oleh pertanyaan apakah tindak imanen itu sendiri semata-mata relasi iluminatif atau tidak, atau apakah ia adalah sesuatu dalam dirinya sendiri yang berkaitan dengan sesuatu yang lain sebagai sebabnya. Ini berarti relasi iluminatif akan menjadi relasi eksistensial yang bersifat tunggal yang didalamnya hubungan itu sendiri dan apa yang dihubungkan adalah satu dan sama.¹⁰

Hal ini tak jadi masalah sepanjang menyangkut hipotesis relasi iluminatif. Setelah melampaui analisis hipotesis ini, kita berada dalam posisi untuk melangkah lebih jauh ke masalah utama, yakni apakah mungkin hubungan antara pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi dinyatakan dalam bentuk relasi iluminatif. Secara lebih spesifik, masalahnya adalah apakah pikiran manusia, yang dipandang sebagai sebab pertama dan merupakan pendahulu bagi konsekuensi-konsekuensi fenomenalnya sendiri, memancarkan sinar tindak imanen pengetahuan dengan korespondensi dari dalam pengetahuan kehadirannya sendiri? Apakah proses kausasi fenomenal ini terjadi dengan cara yang sama seperti sebb pertama alam semesta memancarkan cahaya eksistensi pada efek pertama dan pada dunia realitas?¹¹

Dari sini, argumen berkembang dalam dua arah berbeda. *Pertama*, bahwa dalam kasus pengetahuan diri, diri sebagai subjek performatif kesadaran dan diri yang sama merupakan objek yang disadarinya, dan identik sepenuhnya. Ini adalah konsep swa-objektivitas yang mencirikan teori awal kita tentang pengetahuan dengan kehadiran, yang disini bisa menerangkan swasubjektivitas aku performatif.¹² *Kedua*, bahwa dalam hal pengetahuan kores-

pondensi yang dalamnya subjek yang mengetahui adalah 'aku yang sama', (dalam terminologi kita, 'aku performatif') dan objek yang diketahui adalah objek eksternal, maka aku tersebut telah mengetahui dirinya sendiri melalui kehadiran dan mengetahui objeknya melalui korespondensi. Hanya perluasan argumen yang kedua yang relevan dengan penyelidikan kita sekarang. Karena argumen tersebut sangat rumit maka adalah suatu keharusan untuk mengembangkannya melalui pendekatan linguistik moderen untuk mencapai kesimpulan yang memuaskan mengenai masalah yang sedang dipertimbangkan: hubungan pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi.

Dalam kasus: aku benar-benar percaya bahwa 'aku mengetahui P', muncul pertanyaan, 'aku mengetahui objek eksternal P, tetapi apakah aku pada saat yang sama mengetahui diriku?'. Jika memang demikian mestinya ada bentuk pengetahuan lain yang secara tak introspektif terlibat dalam pengetahuan saya tentang P. Berdasarkan pengandaian ini, ada keharusan untuk mengajukan pertanyaan: apakah hakikat dari ciri pengetahuan dasar mengenai diriku ini, yang tersirat dalam pengetahuan tentang objek eksternal P?¹³

Kedua pertanyaan ini berangkat dari pengandaian bahwa 'aku' sebagai subjek yang mengetahui memang benar-benar mengetahui dirinya pada saat mengalami pengetahuan tentang objek eksternal P. Kalau diambil alternatif bahwa 'aku' tersebut tidak benar-benar mengetahui dirinya, sementara ia mengetahui sebuah objek eksternal P, akibatnya muncul beberapa pertanyaan-pertanyaan paradoks dari berbagai perspektif.

Dari sudut pandang logika, ketika saya mengatakan misalnya 'aku mengetahui P', kata aku sebagai term subjek dalam pernyataan ini mewakili, atau merujuk kepada subjek yang mengetahui dari proposisi tersebut. Subjek yang mengetahui adalah subjek yang membentuk dan memuat dalam dirinya hubungan mengetahui dengan objek P ini. Sebagaimana halnya kata 'aku' adalah term

konstituen dalam bentuk kalimat 'aku mengathui P', begitu juga pikiran pelaku, sebagai subjek yang mengetahui, merupakan bagian yang integral dari pengetahuan yang padanya seluruh konsepsi hubungan mengetahui didasarkan.¹⁴

Dengan demikian aku sebagai bagian pembentuk pengetahuan, ada secara tersirat dalam keseluruhan. Dengan demikian 'aku' tidak bisa diketahui oleh dirinya sendiri. Meniadakan subjek yang mengetahui dari kompleks keseluruhan hubungan pengetahuan akan menyebabkan makna hubungan tersebut hilang sama sekali dan sebagai akibatnya pengetahuan manusia tak lagi memiliki arti. Konsekuensinya, apa yang merupakan bagian integral pengetahuan (subjek yang mengetahui) tidak bisa tidak diketahui. Disamping itu, tindak mengetahui disebut aksi intensional dan imanen dilawankan dengan aksi-aksi fisik dan transitif manusia. Sebagai aksi intensional, seluruh kesatuan kompleks tindak mengetahui sebagai sebuah hubungan ditempatkan dalam lingkup "intensionalitas" yang berarti bahwa setiap unsur dari hubungan itu diketahui oleh subjek yang mengetahui. Sebagaimana yang telah dikemukakan, "aku" sebagai subjek yang mengetahui dari bentuk pengetahuan seperti itu harus diketahui dalam konteksnya. Selanjutnya, berdasarkan hipotesis ini, term subjek seperti halnya predikat, diketahui dengan penuh kepastian.

Jika 'aku' subjek diketahui oleh dirinya sendiri, dan ia adalah subjek yang mengetahui yang secara langsung mengetahui dirinya sendiri, maka subjek yang mengetahui itu mengetahui dirinya sendiri melalui kehadiran. Ini karena jika 'aku' diketahui, tidak oleh dirinya sendiri, tapi oleh representasi dirinya, bukan aku yang mengetahui objek eksternal, melainkan representasi dari 'aku'.

Dengan demikian jika 'aku' benar-benar harus mengetahui suatu objek eksternal dalam penilaian diri, terlebih dahulu ia harus mengetahui realitas dirinya sendiri. Jika dipahami bahwa realitas 'aku' harus mengetahui realitas dirinya sendiri, itulah sebuah contoh

pengetahuan dengan kehadiran. Sebuah 'aku' yang mengetahui diketahui oleh dirinya sendiri melalui kehadiran dan ia bertindak sebagai akal aktif untuk menghadirkan dalam dirinya bentuk objek eksternalnya sehingga ia bisa mengetahui objek itu melalui korespondensi.¹⁵Oleh karena itu, dari uraian di muka, kita bisa memahami bahwa pengetahuan dengan kehadiran mempunyai prioritas kreatif atas pengetahuan dengan korespondensi. Sebenarnya, pengetahuan dengan korespondensi selalu muncul dari sumbernya yang kaya dan senantiasa hadir, yakni pengetahuan dengan kehadiran, yang tak lain merupakan wujud 'aku' aktif dan performatif itu sendiri. Sebab, jika 'aku' aktif tidak hadir dalam semua pengetahuan korespondensi yang intensional, semua intensionalitas manusia, seperti mempercayai, berpikir, berkeinginan, dan sebagainya menjadi tak berarti. Atinya tidak akan ada artinya mengatakan, "Saya percaya demikian atau demikian", "Saya ingin begitu dan begini", dan sebagainya. Hubungan pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi harus dipandang sebagai hubungan sebab akibat dalam pengertian iluminasi dan emanasi. Hubungan jenis ini tidak lebih daripada sebab akibat efisien yang khas, tetapi untuk membedakan kausasi intelektual ini dari kausasi fisik, filsafat iluminasi menyebutnya dalam terminologinya sendiri sebagai relasi iluminatif.¹⁶

Untuk melengkapi analisis kita mengenai relasi iluminatif antara pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi, marilah kita berpaling kepada kajian komparatif Descartes, *Cogito Ergo Sum*' (aku berpikir karena itu aku ada), dan apa yang dikatakan oleh sebagian filosof iluminasi muslim mengenai pokok persoalan yang sama, yakni pengetahuan mengenai diri sebagai identitas personal. Descartes dengan memusatkan perhatian pada prinsipnya yang teragukan lagi, *Cogito*, ia mengatakan, 'saya benar-benar ragu; segala sesuatu boleh diragukan, tapi kenyataan bahwa saya ragu tidak bisa diragukan. Kepastian eksistensi keraguan saya membawa kepada kepastian mengenai eksistensi diri saya.

Tampak jelas bahwa deskartes berhasil menegakkan pengetahuan mengenai kediriannya melalui kepastian dirinya berkenaan dengan keadaan ragu. Dengan perkataan lain, dia menyuguhkan satu tindak fenomenal pikirannya sebagai bukti untuk menjelaskan kebenaran eksistensi identitas personalnya.¹⁷

Pada sisi lain argumen ini, ada beberapa pengamatan yang cukup disadari beberapa filosof muslim, meskipun mereka hidup lama sebelum masa Descartes. Mereka mempertimbangkan kemustahilan yang terkandung dalam argumen ini. Pendiri filsafat eksistensi Islam Ṣadr al-Dīn Syīrāzī, tampaknya tak sepakat dengan Descartes mengenai *Cogito*-nya. Akan tetapi sebelum memasuki pelik-pelik perdebatan ini diperlukan suatu pengenalan ringkas. Sebagaimana akan kita lihat nanti, ciri para filosofi iluminasi muslim, berbeda dengan kebanyakan metafisikawan klasik, adalah pendekatan empiris mereka terhadap isu-isu sentral pemikiran iluminatif. Ini tampak jelas dalam teori tentang persepsi dan teori cahaya mereka.

Dalam masalah khusus ini mereka juga sangat mengandalkan data perseptual dalam melangkah maju kepada kesimpulan iluminatif mereka. Memulai dengan persepsi indera kita yang khusus Ṣadr al-Dīn berargumen; 'tak ada persepsi indera ataupun keadaan fenomenal pikiran, sekalipun dalam bentuk 'aku', yang bisa menjadi saksi bagi nilai kebenaran eksistensi diri saya. Ini karena setiap kejadian fenomenal yang saya nisbatkan kepada diri saya, misalnya merasa dingin, hangat, sakit, dan sebagainya harus dan memang mempraanggapkan adanya kesadaran dasar tentang diri saya.¹⁸

Dengan kesadaran dasar ini saja saya sudah bisa menghadirkan dalam diri rasa dingin, panas, sakit, senang dan lain-lain. Jika saya menderita karena udara yang sangat dingin atau menghindari dari panas nyala api, itu hanya karena saya telah sadar akan sesuatu yang dengan cara tertentu ada dalam diri saya. Ini berlaku dalam hal ragu, berpikir, mempercayai, dan sebagainya.

Berpikir, meragukan, percaya pada umumnya tidak bisa disuguhkan oleh diri saya dan fenomena itu bukanlah sesuatu yang mengada dengan sendirinya dalam diri saya. Akan tetapi karena secara khusus diterapkan pada diri saya dan dimiliki oleh saya sebagai pikiran, keraguan atau kepercayaan saya sendiri, ia melibatkan kesadaran akan diri saya sebagai landasannya. Ini keadaannya, bagaimanapun realitas diri dipahami dan bagaimanapun masalah identitas diri dibicarakan oleh filsafat.”¹⁹

Ṣadr al-Dīn Syīrāzī merinci lebih lanjut isu tersebut dalam bahasanya yang lebih formal, “Seandainya saya, melalui tindakan saya sendiri, baik yang bersifat intelektual maupun fisik, bisa menjadi sadar akan diri saya, keadaannya seolah-olah saya harus mengeluarkan dari diri saya sebagai bukti untuk menjadi saksi bagi diri saya. Jelas ini akan menjadi sebuah lingkaran syetan yang didalamnya pengetahuan mengenai tindakan saya berfungsi sebagai sebab bagi pengetahuan saya tentang diri saya. Padahal, pengetahuan ini sendiri sudah tersirat dalam dan bertindak sebagai sebab bagi pengetahuan saya mengenai tindakan saya sendiri”²⁰

Satu-satunya solusi bagi dilema ini, demikian disarankan oleh para filosof iluminasi, terletak pada realitas pengetahuan dengan kehadiran, sejauh menyangkut subjek yang mengetahui, atau dalam terminologi kita, “aku” performatif. Dalam sistem identitas personal ini, diri mengetahui dirinya melalui pengetahuan dengan kehadiran, yang secara eksistensial identik dengan wujud diri itu sendiri. Dalam hal ini, tidak diperlukan representasi diri, apalagi representasi sebuah objek atau persepsi tentang suatu tindakan seperti ragu, merasa, atau pengetahuan tentang yang lain. Dan diri dengan kehadirannya sendiri menyediakan keraguannya mengenai pemikiran dan pengetahuannya tentang yang lain melalui korespondensi.²¹

D. Penyelidikan ke dalam Pengetahuan Pribadi Kita

Marilah kita kesampingkan untuk sementara persoalan pengetahuan diri yang disuguhkan filsafat Suhrawardī sebagai langkah dasar menuju solusi masalah pengetahuan manusia pada umumnya. Sekalipun demikian, filsafat kita haruslah menjawab pertanyaan bagaimana dan dengan cara apa kita bisa mengenal tubuh kita, kekuatan mental imajinasi dan fantasi kita serta persepsi indera kita pada umumnya.

Dengan mengajukan pertanyaan diatas dan membahas aspek-aspek metafisik dan epistemologis masalah ini, tidak dengan sendirinya berarti kita secara tak sengaja terlibat dalam evaluasi psikologis terhadap mentalitas manusia dan cara-cara berfungsinya pikiran. Sebaliknya, agak jelas bahwa persoalan bagaimana saya 'mengetahui' kekuatan-kekuatan mental pemahaman saya bukan merupakan masalah psikologis, yang berarti menyelidiki mengenai prosedur ilmiah yang mengatur kemampuan-kemampuan mental, dan dengan demikian menentukan aksi dan reaksi. Akan tetapi, ada dua hal yang harus dicatat dalam hal ini:²²

1. Representasi tubuh, imajinasi dan fantasi adalah universal

Premis dasar dibalik isu filosofis ini adalah bahwa sementara kita tak syak lagi mengetahui daya imajinasi, fantasi, dan juga tubuh kita, kita perlu memahami lebih jauh bagaimana kita bisa mencirikan pengetahuan ini. Apakah untuk mengetahui daya imajinasi kita sendiri, kita harus dengan cara tertentu menangkap representasi daya tersebut? Dengan begitu, apakah pengetahuan tentang fantasi mengharuskan dimilikinya sebuah bayangan mental sebagai representasi fantasi tersebut, dan begitu pula halnya dengan tubuh kita dan semua kekuatan yang bekerja dalam tubuh kita? Jika demikian halnya, pertanyaannya akan menjadi: Bagaimana dan dimana representasi seperti itu terjadi? Apakah representasi imajinasi tersebut muncul dalam imajinasi itu sendiri, dan representasi pengalaman indera kita muncul dalam muncul dalam

indera-indera kita sendiri, dan demikian pula representasi tubuh kita juga muncul dalam tubuh kita sendiri, dan seterusnya.²³

Seperti dinyatakan dalam oleh hukum epistemik klasik, representasi hal-hal ini tidak pernah terjadi dalam dirinya sendiri, tetapi dalam tahap diri yang lebih tinggi yang disebut 'akal', atau kekuatan pemahaman transendental. Ini karena, sebagaimana halnya persepsi indera tak pernah bisa mempersepsi dirinya sendiri. Karena itu imajinasi dan fantasi juga tidak bisa menghayalkan dan memfantasikan diri mereka sendiri. Bertolak dari hipotesis ini, kita sampai pada kesimpulan bahwa representasi hal-hal yang disebutkan di muka hanya bisa muncul dalam kemampuan intelektual diri dan tak pernah dalam suatu kemampuan pemahaman mental yang lebih rendah. Jadi semua representasi dan penampakan mental yang diambil dari tubuh dan mentalitas kita dengan sendirinya mesti dipandang sebagai bersifat intelektual dan karenanya universal. Karena itu tak ada gerak tersadari dalam tubuh kita yang dipandang bersifat partikular.²⁴

2. Akal hanya bisa berkomunikasi dengan badan universal

Karena semua representasi yang berada dalam diri intelektual adalah abstrak, dan dalam pengertian tersebut, juga universal maka diri sebagai subjek performatif tak pernah bisa bertindak terhadap atau diberi informasi oleh realitas partikular dari hal-hal yang direpresentasikan. Ini semata-mata karena diri tidak bisa menjalin komunikasi apapun dengan hal-hal partikular ini jika tidak ada mata rantai penghubung antara representasi universal intelektual dan realitas partikular hal-hal yang direpresentasikan.

Dalam keadaan seperti itu, yang bisa dilakukan oleh 'aku', sebagai diri performatif, adalah menggerakkan badan universal secara 'intelektual' yang merupakan representasi badan partikular saya, dan mengoperasikan imajinasi dan fantasi universal, yang juga

merupakan representasi. Inilah yang dikemukakan Suhrawar di dalam teori empirisnya dengan mengatakan bahwa teori tersebut” akan menyiratkan bahwa diri adalah penggerak badan universal dengan menggunakan kekuatan-kekuatan universal. Tentu saja ini adalah pengingkaran terhadap gerakan yang paling nyata dan aktual dari badan-badan partikular yang secara empiris kita lakukan dalam setiap aksi intensional, yang absurditas pengingkarannya mesti disebut sebagai kontradiksi pragmatis, jika bukan kontradiksi logis. Sebab cara beroperasi dan berfungsinya gerakan-gerakan intensional kita bertentangan dengan klaim pengingkaran bahwa tidak ada gerakan-gerakan partikular sama sekali dalam badan kita dan bahwa semua gerakan badani kita adalah universal.²⁵

E. Mistisisme sebagai Satu Bentuk Ilmu Ḥuḍūrī

Mistisisme adalah satu bentuk ilmu Ḥuḍūrī. Setelah melakukan renungan singkat atas kerangka mistisisme, tidak diragukan lagi bahwa kenyataannya mistisisme adalah satu bentuk kesadaran *noetic* manusia dalam pengertian bahwa suasana jiwa dan pengalaman mistik bersifat tegas dan sangat informatif. Mistisisme seluruhnya dicirikan oleh kesadaran yang teratur akan dunia realitas. Ia menghadirkan sesuatu di hadapan kita sebagai kebenaran dunia ini. Karena itu, adalah betul-betul nonrasional untuk menyatakan secara arbitrer bahwa pengalaman mistik bersifat subjektif dan halusinatif. Karena itu, adalah sah untuk menyebut mistisisme sebagai satu bentuk pengetahuan sebab telah banyak filosof yang sepakat bahwa mistisisme adalah suatu kesadaran manusia yang bercorak *noetic*.²⁶

Mistisisme adalah pendekatan lain kesadaran manusia terhadap realitas dunia. Kesadaran mistik sama sekali tidak mungkin bersifat representasional. Maka satu-stunya alternatif logis adalah menilai kesadaran mistik sebagai contoh pengetahuan dengan kehadiran. Mistisisme adalah salah satu bentuk ilmu Ḥuḍūrī sebab jika telah terbukti bersifat nonfenomenal, tidak ada sesuatupun yang bisa

mengakomodasi mistisisme kecuali bentuk pengetahuan dengan kehadiran.²⁷

Sekalipun demikian, kita harus mengakui kenyataan bahwa akan merupakan kekurangan intelektual yang substansial jika kita tidak bisa menspesifikkan dengan suatu penjelasan yang bisa dipahami, pengertian kehadiran apa yang mungkin dimiliki oleh kesadaran mistik. Kehadiran mistik adalah kehadiran dengan penyerapan, yang merupakan sifat esensial pemahaman mistik.²⁸

F. Penutup

Pengetahuan dengan kehadiran (*huḍūrī*) dibarengi pengalaman mistik seperti yang paparkan diatas dipandang model pengetahuan yang paling populer dalam filsafat Islam sekaligus mewarnai metodologi dan epistemologi Islam. Melalui argumen-argumen logis, analisis semantik dan epistemologi yang tajam Suhrawardī dipandang sangat berhasil mendemonstrasikan keotentikan ilmu huduri sebagai sebuah model ilmu non-representasional.

Diantara problem-problem klasik epistemologis yang belum terselesaikan hingga kini—tetapi mampu dibedah secara *clear dan distink*—adalah tentang hubungan subjek dan objek pengetahuan, yang problemnya makin akut dalam filsafat Barat modern. Yang menarik adalah ketika ketika mengulas masalah-masalah itu Mehdi sangat cermat dan konsisten mengarahkan dan membawa para murid-muridnya (peminat filsafat Islam) memasuki relung-relung dunia batin dan berdialog dengan kedalaman eksistensi mereka sendiri. Sungguh suatu perjalanan yang memesonakan intelek ketika sang guru satu demi satu lapisan-lapisan kesadaran primordial mereka sedemikian rupa, sehingga terlontar pertanyaan yang langsung tertuju pada diri mereka sendiri; "siapakah aku?", benarkah 'aku ini adalah 'aku? Mengapa pengetahuan yang itu asing bagiku dan

mengapa pengetahuan yang ini adalah 'aku' sendiri? Apakah sesungguhnya pengetahuan itu?"

Tak dapat dipungkiri bahwa Mehdi Ha'iri Yazdi mengambil filsafat iluminasi Suhrawardīdan eksistensialis Ṣadrāsebagai acuan utamanya, seraya memetik pelajaran dari Plato, aristoteles, Plotinus, Ibn Sina, dan al-Thusi, mengutip gagasan sejumlah filosof Barat yang sebetulnya asing dengan ilmu huduri yang hendak ia tawarkan. Akan tetapi uniknya, dengan piawai ia mengarahkan gagasan-gagasan mereka kepada penarikan kesimpulan bahwa adalah tak terelakkan bagi kita untuk mengakui eksistensi pengetahuan non-fenomenal itu.[]

Catatan Akhir

¹Menurut Kazuo Shimogaki, kecenderungan epistemologi Barat modern diantaranya: pemisahan antara yang sacral dan yang profane, kecenderungan kearah reduksionisme, pemisahan antara subjektivitas dan objektivitas, antroposentrisme, dan progresivisme. Lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post Modernisme Telaah Kritis Atas Pemikiran Hasan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994, h. 25-26. Baca juga Akbar S.Ahmed, *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History and Society*, London and New York: Routledge, 1988, h. 8.

²John De Luca (ed.), *Reason and Experience; Dialogues in Modern Philosophy*, San Fansisco: Free man, Cooper & Co., 1972, h. 5.

³Jurgen Habermas, *The Dialectics of Rationalizations*, dalam *Sociology Department*, Washington University, XLIX, 1981, h.20; lihat pula kritiknya yang lebih tajam dalam *Modernity vs Post Modernism, New German Critique*, Winter 1981.

⁴Gregori Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantin Books, 1972, h. 487. Di Barat sendiri muncul tokoh-tokoh pengkritik berbagai kelemahan paradigma modern. Diantara tokoh tersebut adalah Louis Massignon (1962), Rene Guenon dengan karya *The Crisis of Modern World*, Ananda K Coomraswamy, Titus Burckhart, Henri Corbin (1978), Martin Ling, Frithjof Schuon. Semua tokoh tersebut mengkritik dan memberikan solusi atas probelema modernisme dengan merumuskan model atau filsafat baru yang holistik yang bersumber dari *perennialisme* dan *tradisionalisme*. Mengenai pandangan-pandangan para filosof perenial tersebut selanjutnya lihat

artikel-artikel mereka dalam buku *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*, diedit oleh Jacob Needleman, Arkana, (London, 1986). Tradisionalisme adalah suatu paham (ajaran) yang berdasar pada tradisi. Webster mendefinisikan tradisionalisme sebagai suatu doktrin atau ajaran yang merupakan tandingan (*counter*) terhadap modernisme, liberalisme dan radikalisme. Selanjutnya lihat Noah Webster, *Webster Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Massachusetts, USA: G & C Merriam Company Publishers, 1996, h.2422.

⁵Pernyataan Karen Armstrong sesungguhnya banyak didukung oleh realitas di Eropa, misalnya, gereja-gereja mulai kosong; ateisme tidak lagi merupakan ideologi segelintir pelopor intelektual, tetapi telah menjadi keyakinan yang menyebar luas. Kaum sekularis abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh memandang ateisme sebagai kondisi kemanusiaan yang tidak dapat dihapuskan pada era ilmiah. Banyak orang yang tidak gentar dengan prospek hidup tanpa Tuhan. Ada pula yang melihat ketiadaan-Nya sebagai hal yang melegakan. Sebut saja pandangan Jean-Paul Sartre (1905-1980) yang mengatakan bahwa, "Sekiranya Tuhan sungguh-sungguh ada, Dia tetap perlu ditolak sebab gagasan tentang Tuhan menafikan kemerdekaan". Demikian juga Albert Camus (1913-1960) yang menyuarakan ateisme heroik. Ia mengatakan, "Orang harus menolak Tuhan secara membabi buta agar cinta mereka tercurah sepenuhnya kepada umat manusia. Lain halnya pendapat A.J. Ayer (1910-1991), ia mempertanyakan, "Apakah ada gunanya percaya kepada Tuhan? Bukankah ilmu alam merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat diandalkan karena dapat diuji dengan secara empirik. Lihat Karen Armstrong, *A History of God*, h. 484.

⁶Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Bandung: Mizan, 2001, h. xiv.

⁷*Ibid.*, h. 11.

⁸Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, New York, Binghamton: Global Publications, 1999, h.106.

⁹Mehdi, *Epistemologi Ilmunasionis*, h. 109.

¹⁰*Ibid.*, h. 110.

¹¹*Ibid.*, h. 111.

¹²Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, h. 95.

¹³*Ibid.*, h. 112.

¹⁴*Ibid.*, h. 113.

¹⁵*Ibid.*, h. 114.

¹⁶ *Ibid.*, h. 101.

¹⁷ *Ibid.*, h. 115.

¹⁸ *Ibid.*, h. 116.

¹⁹ Mehdi, *Epistemologi*, h. 109.

²⁰ *Ibid.*, h. 117.

²¹ *Ibid.*, h. 118.

²² Mehdi, *Epistemologi*, .h. 179.

²³ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, h.93.

²⁴ *Ibid.*, h. 180.

²⁵ *Ibid.*, h. 181.

²⁶ Mehdi, *Epistemologi*, .h. 204.

²⁷ *Ibid.*, h. 205.

²⁸ *Ibid.*, h. 206.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History and Society*, London and New York: Routledge, 1988
- De Luca, John (ed.), *Reason and Experience: Dialogues in Modern Philosophy*, San Francisco: Freeman, Cooper & Co., 1972.
- Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, Bandung: Mizan, 2001.
- Madkour, Ibrahim, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi dkk, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Filsafat Hikmah Suhrawardi", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, edisi 3/VII/1997.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post Modernisme Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994.
- Walid, Khalid, *Tasawuf Mulla Ṣadrā: Konsep Ittihad al-'Aqil wa'l-Ma'qul dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, Bandung: Muthahhari Press, 2005.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Husain Heriyanto, Bandung: Mizan, 2003.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Philosophical instructions, An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy*, New York, Binghamton: Global Publications, 1999.

