

# METODE MEMPEROLEH ILMU *ḤUḌŪRĪ* DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT MULLĀ ŞADRĀ

*Fathul Mufid*

Jurusan Ushuluddin STAIN Kudus

Jl. Conge Ngembalrejo Po. BOX. 51 Kudus Jawa Tengah 59311

email: karim.icangmail.com

**Abstract:** *Epistemological discourse of ilmu ḥuḍūrī (knowledge by presence), according to the history of Islamic thought, has emerged in the Islamic world before Mullā Şadrā, particularly among Muslim Peripatetic in one side, with Illumination philosophers, ‘irfānī’ thought, and sufi philosophers in other side. These paradigm differences, according to the history, create differences in epistemological concept of ilmu ḥuḍūrī which ends on truth claim, and affect on continued polemics. Mullā Şadrā in his intellectual career has encountered this kind of epistemological polemics. This research aims to describe Mullā Şadrā’s frame of epistemological thought of ilmu ḥuḍūrī in the midst of the epistemological polemics. The findings are, that Mullā Şadrā’s typology of philosophical thought on ilmu ḥuḍūrī is hikmah, that is an association between rational and mystical vision, which then is in harmonic with syariah.*

**Abstrak:** Diskursus epistemologi ilmu ḥuḍūrī menurut laporan sejarah pemikiran Islam, telah lama muncul sebelum Mullā Ṣadrā, terutama antara filosof Muslim Peripatetik di satu pihak, dengan filosof Illuminasi, kaum ‘Irfānī, dan kaum sufi di pihak lain. Perbedaan paradigma inilah yang menurut sejarah menimbulkan perbedaan konsep epistemologi ilmu ḥuḍūrī yang berujung pada klaim kebenaran, sehingga terjadi polemik berkepanjangan. Suasana polemik epistemologi inilah yang ditemui Mullā Ṣadrā dalam petualangan karir intelektualnya. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bangunan pemikiran epistemologi ilmu ḥuḍūrī Mullā Ṣadrā di tengah-tengah perdebatan epistemologi tersebut. Temuan dari penelitian ini adalah bahwa, konsep ilmu ḥuḍūrī Mullā Ṣadrā merupakan tipe “hikmah”, yaitu melakukan sintesis atau pepaduan antara visi rasional dengan visi mistik, yang kemudian diselaraskan dengan syari’ah.

**Keywords:** Mullā Ṣadrā, ilmu ḥuḍūrī, epistemologi, pengetahuan, hati

## PENDAHULUAN

Menurut catatan sejarah, dalam wacana pemikiran Islam, baik dari kalangan filosof maupun sufi telah membahas epistemologi yang diawali dengan masalah 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.<sup>1</sup> Mengenai alat pencapaian pengetahuan, para pemikir Islam secara umum sepakat ada tiga alat, 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, yang menggunakan indera sebagai pirantinya, b) metode deduksi logis atau demonstratif (*burhānī*) dengan menggunakan akal atau rasio sebagai sarannya, dan c) metode intuitif atau *‘irfānī* dengan menggunakan hati.<sup>2</sup>

Miska M. Amien<sup>3</sup> menyatakan bahwa epistemologi Islam membahas masalah-masalah epistemologi pada umumnya, dan juga secara khusus membicarakan wahyu dan ilham sebagai sumber pengetahu-

<sup>1</sup>Mulyadi Kertanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 58.

<sup>2</sup>*Ibid.*, 63.

<sup>3</sup>Miska M. Amien, *Epistemologi Islam* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), 10-11.

an. 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). 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 “mistisisme” dan “epistemologi”. Mistisisme, dalam kajian dan penelitian mutakhir justru dapat dijelaskan secara filosofis lewat pendekatan kefilosofatan eksistensial, khususnya *Islamic existentialism* yang menggunakan paradigma *knowledge by presence* atau *al-‘ilm al-ḥuḍūrī*.<sup>4</sup>

Musa Asy’arie<sup>5</sup> menjelaskan bahwa dalam filsafat Islam, ilmu dapat diperoleh melalui dua jalan, yaitu jalan *kasbī* atau *ḥuṣūlī* dan jalan *ladunnī* atau *ḥuḍūrī*. Jalan *kasbī* atau *ḥuṣūlī* adalah cara berpikir sistematis dan metodik yang dilakukan secara konsisten dan bertahap melalui proses pengamatan, penelitian, percobaan, dan penemuan. Ilmu ini biasa diperoleh manusia pada umumnya, sehingga seseorang yang menempuh proses itu dengan sendirinya dia akan memperoleh ilmu tersebut. Sementara ilmu *ladunnī* atau *ḥuḍūrī* hanya diperoleh orang-orang tertentu dengan tidak melalui proses ilmu pada umumnya, tetapi dengan proses pencerahan oleh hadirnya cahaya ilahi dalam *qalb*, sehingga semua pintu ilmu terbuka menerangi kebenaran, terbaca dengan jelas tercerap dalam kesadaran intelek, seakan-akan orang tersebut memperoleh ilmu dari Tuhan secara langsung, di mana Tuhan bertindak sebagai pengajarnya. Mereka yang telah mencapai ilmu *ḥuḍūrī* ini akan ditandai dengan komitmennya yang tinggi dalam perilaku kemanusiaan untuk membela kebenaran dan berusaha mewujudkannya dalam kehidupan masyarakat.

Amin Abdullah<sup>6</sup> mendefinisikan ilmu *ḥuḍūrī* sebagai 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 ke-

---

<sup>4</sup>Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 14-15.

<sup>5</sup>Musa Asy’arie, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2008), 75-78.

<sup>6</sup>Abdullah, *Islamic Studies*, 17.

salahan. Ilmu *ḥuḍūrī* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua objek, eksternal dan internal. Ilmu *ḥuḍūrī* dalam pengertian yang demikian inilah mirip dengan pengetahuan *kashfī* atau juga disebut dengan ilmu *ladunnī* dalam kajian tasawuf, yaitu realitas eksistensial yang hadir dalam diri subjek, atau diketahui secara kehadiran tanpa perantara apapun. Sementara pengetahuan yang antara *‘ālim* (subjek) dengan *ma‘lūm* (objek yang diketahui) terdapat perantara disebut pengetahuan *ḥuṣūlī*, yaitu gambaran tentang sesuatu yang ditangkap oleh jiwa dengan perantara salah satu panca indera eksoterek (fisik).<sup>7</sup> Ilmu *ḥuḍūrī* dalam pengertian inilah yang dibahas dalam tulisan ini.

Epistemologi ilmu *ḥuḍūrī* sebenarnya secara eksplisit telah dirumuskan dengan baik oleh Suhrawardi (1153-1191), baru kemudian dikembangkan oleh Mullā Ṣadrī (1571-1640). Bahkan menurut laporan sejarah, sebelum Suhrawardi dan Ṣadrī sudah banyak para filosof maupun sufi Muslim yang telah membahas ilmu *ḥuḍūrī* dengan *term* yang berbeda. Menurut Amin Abdullah<sup>8</sup> keduanya tinggal meneruskan dan mempertajam apa yang pernah dikemukakan oleh al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī, dan Ibn Rushd. Mehdi Haeri Yazdi<sup>9</sup> dalam konteks ini mengatakan bahwa teori akal teoritis al-Fārābī maupun teori jiwa insani Ibn Sīnā menunjukkan bahwa keduanya telah memperoleh pengertian ilmu *ḥuḍūrī*, meski tak satupun dari keduanya yang mampu menyuguhkan analisis yang tuntas mengenai konsep yang mendasar ini. Sementara itu, Ibn ‘Arabī (1164-1240) juga telah berjasa merumuskan sejenis ilmu *ḥuḍūrī* yang dikenal dengan *‘irfān* (*gnosis*) atau *ma‘rifah*, yaitu pengetahuan dengan representasi yang dicerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi illuminatif.<sup>10</sup> Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa pengetahuan *ma‘rifah* diperoleh secara intuitif melalui *ilhām* dari Allah secara langsung mengenai kebenaran dan hakikat sesuatu, yang dapat ditangkap oleh rasa batiniah (*dhawq*).<sup>11</sup>

Mullā Ṣadrī yang hidup paling akhir di antara para pembangun ilmu *ḥuḍūrī* tersebut sangat menarik untuk dikaji pemikirannya lebih

<sup>7</sup>Muhsin Labib, *Mengenal Tasawuf, ‘Irfan, dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), 66.

<sup>8</sup>Abdullah, *Islamic Studies*, 17.

<sup>9</sup>Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Ḥuḍūrī, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), 40.

<sup>10</sup>*Ibid.*, 241.

<sup>11</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn ‘Arabi*, terj. Syahrur Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Media Pratama, 1989), 150-151.

dalam dan sistematis, karena ia menurut laporan sejarah dalam membangun epistemologinya menggunakan metode “sintesis” dengan berbagai pemikiran sebelumnya, seperti filsafat peripatetik terutama aliran Ibn Sīnā, tasawuf al-Ghazālī, *al-ḥikmah al-ishrāqīyyah* Suhrawardi *al-maqtūl*, dan tasawuf *’irfānī* Ibn ‘Arabi, yang kemudian diselaraskan dengan al-Qur’an dan Hadis. Berdasarkan latar belakang pemikiran di atas, penulis tertarik untuk meneliti bangunan pemikiran Mullā □adr□ yang “sintesis” tentang epistemologi ilmu ḥudūrī tersebut yang meliputi hakikat ilmu ḥudūrī, metode memperoleh ilmu ḥudūrī, dan validitas keberadaannya.

### HAKIKAT ILMU ḤUDŪRĪ

Mullā Ṣadrā merumuskan definisi ilmu dalam kitab *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah* sebagai berikut:<sup>12</sup>

.....  
 " .....

*“Ketahuilah, bahwa ilmu kadang didefinisikan sebagai sesuatu yang diketahui esensinya, yaitu bentuk yang hadir pada pencerap dengan kehadiran yang hakiki atau secara formal. Ilmu dan objek yang diketahui dalam definisi ini menyatu dalam satu esensi, tetapi berbeda ungkapannya.”*

Ilmu pada definisi di atas adalah kehadiran esensi atau bentuk dari suatu objek ke dalam diri subjek (pencerap) dengan kehadiran yang nyata maupun secara formal, sehingga ilmu dan objek yang diketahui menyatu dalam satu esensi. Mullā Ṣadrā kemudian menjelaskan bahwa ilmu berdasarkan eksistensinya ada dua jenis, yaitu eksistensi eksternal (*al-wujūd al-khārijī wa al-’aynī*) dan eksistensi internal (*al-wujūd al-dhihnī*). Eksistensi internal (mental) adalah kemampuan jiwa untuk mewujudkan suatu objek eksistensi eksternal dalam bentuk visual ke dalam eksistensi internal yang bukan berbentuk visual.<sup>13</sup> Status wujud internal berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal. Oleh sebab itu, ketika sesuatu menjadi objek pengetahuan,

<sup>12</sup>Mullā Ṣadrā, *al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah* (Qumm: Maṭba‘ah Maktab al-’Ilām al-Islāmī, 1377 H), 89.

<sup>13</sup>Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fi al-Asfār al-’Aqliyyah al-Arba‘ah* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiyyah, 1981), 166.

ia memperoleh suatu jenis wujud baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru.<sup>14</sup> Riḍā Muẓaffar menyatakan sebagai berikut.<sup>15</sup>

“*Sesungguhnya filosof kita (Mullā Ṣadrā) berpendapat bahwa pengetahuan itu dapat diperoleh dengan dua metode. Pertama, metode diskursif, belajar, dan pembelajaran yang disandarkan pada silogisme dan premis-premis logika. Kedua, metode ilmu ladunnī yang diperoleh melalui ilhām, kashf, dan intuisi di mana metode yang kedua ini hanya bisa diperoleh dengan cara mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat dan kesenangannya serta membersihkannya dari kotoran dunia dan kekeruhannya, sehingga hatinya menjadi terang bagaikan cermin yang mengkilap dan tercetak di atasnya bentuk-bentuk hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya karena jiwa yang demikian ini menyatu dengan Akal Fa‘āl.*”<sup>16</sup>

Mullā Ṣadrā di sini nampak sejalan dengan Suhrawardi yang menyatakan bahwa ilmu *ḥuḍūrī* hanya bisa diperoleh manusia dengan observasi ruhani berdasarkan *mukāshafah* dan iluminasi dengan lebih menekankan aspek *mujāhadah*, *riyāḍah*, dan ibadah daripada memaksimalkan fungsi rasio. Ada tiga ciri utama ilmu *ḥuḍūrī*, yaitu: 1) ia hadir secara eksistensial di dalam diri subjek, 2) ia bukan merupakan konsepsi yang dibentuk dari silogisme yang terjadi pada mental, dan 3) ia bebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan.<sup>17</sup> Muhammad Kamal dalam konteks ini menyatakan sebagai berikut:<sup>18</sup>

<sup>14</sup>Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (New York: State University of New York Press, 1975), 210.

<sup>15</sup>Ṣadrā, *al-Hikmah*, ḥ.

<sup>16</sup>*Aql Fa‘āl* adalah akal kesepuluh yang oleh al-Farabī disebut *Rūḥ al-Quds* atau Jibril, yakni akal terakhir dari akal samawi.

<sup>17</sup>Khalid al-Walid, *Tasawuf Mullā Ṣadrā* (Bandung: Muthahhari Press, 2005), 113.

<sup>18</sup>Muhammad Kamal, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy* (USA: Ashagate Publishing Company, Inc. 2005), 97.



“Ilmu *ḥuḍūrī* terdiri dari dua tingkatan. *Pertama*, berupa *wahyu*, yakni bagi jiwa yang suci dari tabiat yang kotor dan buruknya perbuatan maksiat, 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 dan pena dari akal universal. Selanjutnya Allah menggoreskan semua ilmu dari sisi-Nya, sebagaimana Allah berfirman dalam QS. al-Kahfi: 65: “*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 hakikat dengan tanpa proses belajar. *Kedua*, berupa ilham, yaitu bagi jiwa yang memperoleh pancaran ilahi sesuai dengan kapasitas dan kersiapannya untuk mengakses apa yang ada di lembaran catatan segala sesuatu. Ilham itu mirip dengan wahyu, hanya saja wahyu lebih jelas dan lebih kuat dari pada ilham. Wahyu merupakan ilmu kenabian, dan ilham adalah ilmu *ladunnī* yang keadannya bagaikan cahaya sebuah pelita dari alam gaib yang memancar pada hati yang jernih dan bersih. Jadi, ilmu *ḥuḍūrī* yang berupa wahyu maupun ilham adalah ilmu yang langsung diberikan oleh Allah Swt. ke dalam hati manusia yang bersih dari berbagai kotoran.”

### **METODE MEMPEROLEH ILMU *ḤUḌŪRĪ***

Mullā Ṣadrā dalam kitab *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*<sup>20</sup> menjelaskan bahwa jiwa manusia berpotensi untuk menangkap hakikat segala sesuatu, baik yang wajib maupun yang mungkin wujudnya. Jiwa manusia itu bagaikan sebuah cermin yang terhalang oleh *ḥijāb-ḥijāb* dalam menangkap hakikat segala sesuatu yang telah ditetapkan Allah Swt. sampai hari kiamat di *Lawḥ Mahfūz*. Jika *ḥijāb-ḥijāb* itu bisa dihilangkan, maka nampaklah dengan jelas semua ilmu dari cermin ‘*aqlī* ke cermin *nafsānī* (jiwa manusia). Jiwa manusia akan mampu menangkap hakikat segala sesuatu dengan dua kemungkinan. *Pertama*, dengan kekuatan daya berfikirnya yang dengan ikhlas mencari ridla Allah, sehingga dia mendapatkan hembusan angin lembut dari Tuhan,

<sup>20</sup>Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī Manāḥij al-Sulūkiyyah* (Mashhad: University Press, 1967), 346-347.



dan tersingkaplah semua *ḥijāb* serta musnahlah semua penghalang mata hati (*baṣīrah*), sehingga terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah Swt. di *Lawḥ Mahfūz*. Kedua, terkadang manusia mampu menangkap hakikat itu dalam keadaan tidur (mimpi), di mana terlihat apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Perlu diketahui bahwa, *ḥijāb-ḥijāb* itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, dan terbukalah semua penghalang. Tersingkapnya *ḥijāb* tersebut semata-mata karena pertolongan Allah Swt. yang bersifat rahasia, sehingga nampaklah di dalam hati manusia tersebut rahasia-rahasia alam *Malakūt*<sup>21</sup> yang kadang-kadang kontinu dan kadang-kadang hanya sekejap.<sup>22</sup>

Selanjutnya Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa fungsi dari penyucian jiwa (*tazkiyah*) adalah bebasnya jiwa berfikir dari cengkeraman hawa nafsu yang keras, sehingga jiwa menjadi jernih dan bersih. Adapun fungsi penghiasan jiwa (*taḥliyah*) yaitu internalisasi akhlak-akhlak ketuhanan yang indah, sehingga jiwa menjadi laksana cermin yang mengkilap atau bagaikan lembaran kertas, yang terbaca di dalamnya berbagai bentuk wujud secara menyeluruh. Ketika jiwa dalam kondisi seperti ini, maka layak mendapatkan perhatian dari Yang Maha Indah secara Mutlak, Yang Tidak Pernah Tidur, Maha Agung dan Maha Mulia. Ingatlah bahwa Allah Swt. tidak memperhatikan bentuk fisik kalian, tetapi memperhatikan hati kalian.<sup>23</sup>

Secara lebih tegas Mullā Ṣadrā dalam kaitannya dengan persoalan penyucian jiwa menyatakan sebagai berikut:<sup>24</sup>

.....  
 .....  
 .....  
 ..

*“Ketahuilah bahwa sesungguhnya jiwa manusia selama tidak bersih dari kotoran ilmu-ilmu tradisional yang diperoleh lewat pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikiran analisis yang berlandaskan ilmu logika, dengan menggunakan dua sarana berpikir*

<sup>21</sup> *Ālam Malakūt* adalah alam samawi, alam para Malaikat, tempat *qalb* berdialog dengan Tuhannya.

<sup>22</sup> Ṣadrā, *al-Shawāhid*, 50.

<sup>23</sup> Ṣadrā, *al-Ḥikmah*, 691-692.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 46.

*rasional, yaitu estimasi (wahm) dan imajinasi (khayyāl), maka ia tidak termasuk pemilik mata batin (baṣīrah) ilmu ketuhanan, bahkan dalam seluruh ilmu. Ia juga tidak mungkin dapat menerima penyingkapan ilmu ketuhanan, dan ia dijauhkan dari memperoleh ilmu ladunnī sedikitpun karena ilmu ladunni hanya bisa dimiliki oleh jiwa-jiwa yang jernih.”*

Menurut Mullā Ṣadrā, kesempurnaan pengetahuan (*maʿrifah*) dapat ditempuh melalui tahapan-tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna, yang dikenal dengan *al-asfār al-ʿaqliyah al-arbaʿah* (empat perjalanan akal menuju kesempurnaan).<sup>25</sup>

*Pertama*, perjalanan dari makhluk menuju Zat Yang Maha Benar (*min al-khalq ilā al-Ḥaqq*), yaitu pengembaraan dari *maqām* nafsu (*nafs*) ke *maqām* hati (*qalb*), dari *maqām* hati ke *maqām* ruh (*rūh*), dan dari *maqām* ruh menuju tujuan terakhir (*al-maqṣad al-aqṣā*) atau tujuan tertinggi (*al-bahjah al-kubrā*). *Maqām* terakhir ini disebut juga dengan *maqām fanāʾ* di dalam Zat Tuhan (*al-fanāʾ fī al-Dhāt*) yang di dalamnya terkandung rahasia (*sirr*), yang tersembunyi (*al-khāfi*), dan yang paling tersembunyi (*al-akhfā*). *Sirr* adalah kefanan *zāt-Nya*, *khāfāʾ* adalah kefanan sifat dan perbuatan-Nya, dan *akhfā* (paling tersembunyi) adalah kefanan kedua *fanāʾ* itu, baik zat, sifat, dan perbuatan-Nya.

*Kedua*, adalah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan dengan Tuhan (*min al-Ḥaqq ilā al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq*). Perjalanan kedua ini dimulai dari *maqām* Zat menuju *maqām Kamālāt* hingga hadir dalam kesempurnaan Tuhan dan mengetahui seluruh nama Tuhan. Seseorang yang telah mencapai *maqām* ini, zatnya, sifatnya, dan perbuatannya *fanāʾ* di dalam zat, sifat dan perbuatan Tuhan. Dia 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 (*dāʾirāt al-wilāyāt*).

*Ketiga*, adalah perjalanan dari Tuhan menuju makhluk dengan Tuhan (*min al-Ḥaqq ilā al-khalq bi al-Ḥaqq*). Setelah menempuh perjalanan melalui *maqām-maqām*, kefanannya berakhir, lalu dia kekal (*baqāʾ*) dalam kekekalan Tuhan. Lalu dia menempuh perjalanan melalui alam *jabarūt*, alam *malakūt*, dan alam *nasūt*, lalu melihat alam semesta melalui zat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Dia (*sālik*) mengecap

<sup>25</sup>*Ibid.*, 14-17.

nikmat kenabian, meskipun dia bukan nabi dan memperoleh ilmu ketuhanan melalui zat, sifat, dan perbuatan Tuhan.

*Keempat*, adalah perjalanan dari makhluk ke makhluk dengan Tuhan (*min al-khalq ilā al-khalq bi al-Ḥaqq*). Seorang *sālik* mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Dia mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Dia membawa ilmu yang dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membawa *maḍarat* dan mana yang membawa manfaat, serta mengetahui mana yang membahagiakan dan mana yang mencelakakan. Dia dalam kehidupannya, senantiasa bersama dengan *al-Ḥaqq* karena wujudnya telah terpaut dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

Mullā Ṣadrā berpendapat bahwa, *ma'rifah* dapat dicapai manusia ketika dia melakukan *safar* (perjalanan) kedua dan ketiga. Pada *safar* kedua, yaitu dari *al-Ḥaqq* menuju *al-Ḥaqq* bersama *al-Ḥaqq*, atau dari *maqām fanā'* zat menuju *maqām* kesempurnaan (*kamālāt*), sehingga terjadi *fanā'* yang utuh, yakni zat, sifat, dan perbuatan. Manusia dalam perjalanan ini mengalami *fanā'* dengan zat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Fana zat ialah dalam bentuk *sirr*; fana sifat dan perbuatan dalam bentuk *khafi*, dan *fanā'* total (*al-fanā' 'an fanā' iyyih*) dalam bentuk *akhfā*. Akhirnya, manusia memperoleh *sirr*, *khafi*, dan *akhfā* sekaligus. Manusia dalam *maqām* ini mendengar dengan pendengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan Tuhan, dan bertindak dengan tindakan Tuhan. Akhir dari perjalanan kedua ini manusia memasuki zona kewalian. *Safar* ini disebut dari *al-Ḥaqq* menuju *al-Ḥaqq* karena dia dengan Tuhan sudah menyatu, sehingga dirinya dan Tuhan tidak dapat dipisahkan lagi. Dia disebut bersama *al-Ḥaqq* karena dia sudah mencapai taraf *walī* dengan kesempurnaan utuh, atau *insān kāmil*, seperti dalam teori al-Jillī. Menurut Mullā Ṣadrā dalam perjalanan ini juga mencapai *fanā'* total dengan Tuhan, sehingga mampu mengetahui rahasia segala sesuatu, termasuk rahasia-rahasia ketuhanan.

Sedangkan pada perjalanan ketiga, yaitu dari *al-Ḥaqq* menuju makhluk dengan *al-Ḥaqq*, yakni ketika ruhani manusia mencapai zona kewalian, dengan melewati *maqām-maqām* di atas (*sirr*, *khafi* dan *akhfā*), maka seseorang akan menjadi *baqā'* dalam *baqā'* Tuhan, sehingga mampu menempuh perjalanan di alam *Jabarūt*, alam *Malakūt*,

dan alam *Nasūt*. Melalui perjalanan ini seseorang akan mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan pada alam *Jabārut*, karena dia mengecap nikmat kenabian, meski dia bukan seorang nabi. Dia juga mampu mengetahui rahasia-rahasia kemalaikatan pada alam *Malakūt* dan mampu mengetahui seluruh rahasia alam semesta pada alam *Nāsūt*.<sup>26</sup>

Jadi, *ma'rifah* tampil dalam dua bentuk, yaitu *mukāshafah* dan *mushāhadah*. *Mukāshafah* ialah tersingkapnya tabir pembatas di antara dunia jasmani dan rohani, sehingga mampu memperoleh pengetahuan yang bersifat rahasia. *Mushāhadah* yaitu kemampuan manusia melihat secara rohani terhadap berbagai informasi yang bersifat rohani pula. Kedua kemampuan ini, karena diperoleh tanpa upaya rasio (rasionalisasi) yang disebut Mullā Ṣadrā, sebagai penyaksian langsung (*wujūdān*), dan karena diperoleh berdasarkan anugerah Tuhan, sehingga disebut *tawfiq*, *hidāyah*, dan *ilhām*.<sup>27</sup>

Terkait hubungan manusia dengan Allah SWT dalam memperoleh pancaran ilmu hakikat dari alam *malakūt*, Mullā Ṣadrā mengutip QS. al-Nūr: 35.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مِثْلُ نُورِهِ ۚ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ  
لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾

Mullā Ṣadrā dalam menafsirkan ayat di atas sejalan dengan penafsiran para sufi, bahwa *mishkāh* diartikan hati (*qalb*) orang mukmin. Mullā Ṣadrā menjelaskan, bahwa hati orang mukmin apabila mendapatkan *nūr* dari Allah Swt., maka akan terbuka untuk menangkap pancaran ilmu dari-Nya, sesuai firman Allah dalam QS. al-Zumar: 22.

أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ ۖ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۗ فَوَيْلٌ لِّلْفَاسِقِينَ ۖ فَلَوْ أَنَّهُمْ مِّن ذِكْرِ  
اللَّهِ ۖ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾

Mullā Ṣadrā di samping itu juga mendasarkan konsepnya tentang *nūr* yang memancar ke dalam hati orang mukmin kepada sebuah hadis Nabi, di mana ada seorang sahabat yang bertanya arti

<sup>26</sup>*Ibid.*, 15-16.

<sup>27</sup>Mullā Ṣadrā, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Qumm: Intisyarat Bidar, 1366 H), 235.

*nūr* dalam ayat di atas. Nabi menjawab pertanyaan tersebut dengan bersabda bahwa sesungguhnya *nūr* ketika melekat di dalam hati orang mukmin, ia menjadi lapang dan terbuka. Shahabat 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 kedatangannya.<sup>28</sup>

Berangkat dari pemikiran di atas, Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa proses untuk memperoleh ilmu *ḥuḍūrī* 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 hakikat di *Lawḥ Mahfūz* dan juga mampu berkomunikasi dengan *'Aql Fa'āl*. Hal tersebut dapat diperoleh manusia setelah dia melakukan *riyāḍah* dalam waktu yang relatif lama, dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah, sehingga tersingkaplah *ḥijāb-ḥijāb* yang menghalangi jiwa. Konsep ini berbeda dengan teori “cermin” Ibn ‘Arabī yang menyatakan bahwa yang wujud hanyalah Tuhan, sedang wujud lain hanyalah penampakan (*tajallī*)-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.

Teori “cermin” Mullā Ṣadrā ini justeru sejalan dengan konsep al-Ghazālī yang mengibaratkan hati laksana cermin yang mampu menangkap obyek di hadapannya. Hati laksana cermin akan mampu menerima gambar segala hakekat, apabila tidak ada *ḥijāb* yang menghalanginya, dan berposisi berhadapan dengan gambar tersebut. Oleh karenanya, hati harus bersih dari semua *ḥijāb*, sehingga mencapai *mukāshafah*. Hati sebagai cermin akan berhadapan dengan *Lawḥ Mahfūz*, dan terjadi proses saling menerima dan saling memantulkan gambar.<sup>29</sup> Mullā Ṣadrā memberikan rasionalisasi bahwa hati yang diibaratkan cermin berperan dalam menangkap citra. Agar cermin mampu menangkap citra yang suci, maka ia harus suci pula.

Mullā Ṣadrā di sini telah mengelaborasi proses memperoleh ilmu *ḥuḍūrī* dengan Qs. al-Nūr: 35 yang mengisyaratkan adanya ilmu

<sup>28</sup>*Ibid.*, Jilid 4, 351.

<sup>29</sup>Al-Ghazālī, *Minḥāj al-'Arifīn* dalam *Majma'ah Ras'ail* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 175.

*Ḥudūrī* sebagai pancaran langsung dari Allah kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Berdasarkan ayat tersebut, Mullā Sadrā merumuskan teori “cahaya” dalam proses diperolehnya ilmu *ḥudūrī*. Mullā Sadrā, di satu sisi konsisten dengan ajaran Islam dengan sumber utamanya al-Qur’an, tetapi di sisi lain mengikuti teori Illuminasi yang dibangun oleh Suhrawardi mengenai ilmu cahaya. Ilmu cahaya adalah pengetahuan melalui ruhani manusia dengan pengenalan diri yang menjadi dasar Illuminasi. Kesadaran diri ini merupakan penangkapan terhadap cahaya abstrak (*nūr 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.<sup>30</sup>

Berangkat dari uraian di atas, jelas Mullā Ṣadrā telah melakukan elaborasi multi wacana, yakni filsafat Peripatetik, *‘Irfān (gnostic)*, filsafat Illuminasi, dan syari’at Islam (al-Qur’an dan Sunnah). Selanjutnya Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa kajiannya tidak hanya didasarkan pada *mukāshafah* dan intuisi (*dhawq*), atau hanya berdasarkan syari’at tanpa didukung argumentasi rasional atau dalil serta kaidah berfikir logis. Kebenaran yang didasarkan kepada *mukāshafah* tidaklah cukup memadai tanpa didukung argumentasi rasional, sebaliknya kebenaran yang hanya didasarkan kepada rasio tanpa *mukāshafah* adalah kesalahan besar dalam proses mencari pengetahuan. Kebenaran hakiki haruslah didukung dengan pembuktian rasional, intuisi, dan syari’at.<sup>31</sup>

### VALIDITAS KEBERADAAN ILMU *ḤUDŪRĪ*

Mullā Ṣadrā mengakui ada dua metode untuk mendapatkan ilmu, yaitu ilmu yang diperoleh manusia melalui belajar dan usaha yang dikenal dengan ilmu *ḥuṣūlī*, dan ilmu yang diperoleh melalui pemberian langsung dan penarikan ilahi yang dikenal ilmu *ḥudūrī*. Kesadaran manusia terhadap objek ilmu *ḥudūrī* seperti dijelaskan Mullā Ṣadrā, diperoleh manusia ketika menerima sinaran cahaya dari Cahaya Murni, yaitu *‘Aql Fa’āl*, yang sangat terkait dengan kesadaran seseorang, seperti keterkaitan antara cahaya matahari dengan kemampuan mata menangkap sesuatu objek. Oleh sebab itu, konsep ilmu *ḥudūrī* Mullā Ṣadrā ialah kemampuan menangkap totalitas wujud, baik

<sup>30</sup>Ziai Huscain, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir (Bandung: Wacana Mulia, 1998), 140-141.

<sup>31</sup>Ṣadrā, *Tafsīr*, Jilid 1, 27.

materi maupun maknanya yang diperoleh melalui *mukāshafah* dan *mushāhadah* dengan kesadaran penuh manusia setelah memperoleh cahaya dari Tuhan, sebagai hidayah dari Tuhan dalam bentuk wahyu atau ilham.<sup>32</sup>

Ilustrasi Mullā Ṣadrā tentang *qalb* seperti cermin berbeda dengan konsep *mir'ah* Ibn 'Arabi, bahwa alam adalah *mir'ah* sebagai *mazhar* Tuhan. Menurut Mullā Ṣadrā, *mir'ah* dalam arti memiliki kemampuan menangkap berbagai citra di sekitarnya. Ada dua sumber tangkapan yang dimilikinya, yaitu tangkapan dari luar (berupa indera) dan tangkapan dari dalam (berupa imajinasi, syahwat, kemarahan dan perilaku kemanusiaan). Kedua sumber ini, dikaitkan dengan dua sisi *qalb*, sisi kiri akan berhadapan dengan dorongan setan, sedangkan sisi kanan akan berhadapan dengan dorongan malaikat, sesuai dengan kekuatannya masing-masing.<sup>33</sup>

Konsep Mullā Ṣadrā tentang *mir'ah* ini agaknya mirip dengan teori Imam al-Gazafī yang menitik beratkan pada tampilan *mir'ah* dalam kaitannya dengan perilaku, yaitu jika cermin memiliki kejemihan, ia akan menampilkan perilaku yang baik dalam kehidupannya. Menurut Mullā Ṣadrā, *mir'ah* berperan dalam penangkapan citra. Agar *mir'ah* mampu menangkap citra yang suci, maka ia haruslah suci, atau dengan kata lain, *qalb* haruslah suci. Penyuciannya dapat dilakukan dengan beberapa cara, seperti memikirkan keagungan Tuhan, senantiasa berbuat kebaikan, melaksanakan salat, zakat, dan sebagainya.<sup>34</sup>

Menurut Mullā Ṣadrā, ilmu *ḥudūrī* yang secara eksistensial adalah wahyu dan ilham diperoleh manusia lewat *qalb* yang memiliki kriteria tertentu, yakni *qalb* yang telah menjadi jiwa yang suci, sehingga memperoleh pancaran dari jiwa universal dengan aksesnya via bala tentara malaikat. Hati yang kotor akan memperoleh bisikan yang disebut waswas yang aksesnya via bala tentara setan. Oleh sebab itu, validitas keberadaan ilmu *ḥudūrī* bukan berupa korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal, tetapi koherensi atau konsistensi antara teori Mullā Ṣadrā tentang hubungan jiwa yang suci dengan jiwa universal dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diketahui dan diakui kebenarannya oleh seluruh umat Islam.

<sup>32</sup>*Ibid.*, Jilid 3, 665.

<sup>33</sup>*Ibid.*, Jilid 5, 230.

<sup>34</sup>*Ibid.*, Jilid 5, 266.

Pendapat Mullā Ṣadrā bahwa keberadaan ilmu *ḥuḍūrī* adalah wahyu yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul, dan ilham yang dimiliki oleh para nabi dan wali melalui hati yang bersih dari berbagai kotoran dan bebas dari berbagai gambaran duniawi, adalah juga sejalan dengan pendapat al-Ghazālī sebagai tokoh teolog dan sufi Sunni. Al-Ghazālī menyatakan bahwa, hati adalah tempatnya ilmu hakikat dan *maʿrifah* kepada Allah. Hati dapat mengetahui Allah, mendekati-Nya, beramal karena-Nya, dan berjalan menuju-Nya. Manusia dengan hati dapat menyingkap ilmu apa saja yang ada di sisi-Nya.<sup>35</sup> Ia juga berpendapat, bahwa orang yang berbuat dosa sesungguhnya telah menorehkan noda pada cermin hatinya. Perbuatan taat kepada Allah yang disertai taubat dan berpaling dari dorongan syahwat akan membuat hati menjadi cemerlang.<sup>36</sup> Pendapat Mullā Ṣadrā tersebut koheren atau konsisten dengan QS. al-Nūr: 35, al-Zumar: 22, al-Kahfi: 65, dan hadis nabi yang sudah diakui kebenarannya dalam keilmuan Islam.

Mullā Ṣadrā memberikan penjelasan yang lebih rinci dengan mengurai jenis-jenis *qalb* menjadi tiga, yaitu *qalb* yang condong kepada taqwa, *qalb* yang condong kepada nafsu syahwat, dan *qalb* yang silih berganti antara kedua dorongan tersebut, tergantung dorongan mana yang lebih dominan. *Qalb* pertama mampu memperoleh ilham ilmu *ladunnī* via kekuatan malaikat, yang disebut Mullā Ṣadrā dengan “taufiq”, dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via malaikat yang dominan. *Qalb* kedua, hanya berpotensi mendapatkan bisikan dari setan yang disebut Mullā Ṣadrā dengan waswās, dan juga *qalb* ketiga, ketika tarikan kekuatan setan yang lebih dominan.<sup>37</sup>

Keberadaan ilmu *ḥuḍūrī* juga didukung oleh fakta-fakta historis yang dialami oleh orang-orang saleh, seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq saat menjelang wafatnya berpesan kepada putrinya ‘Āisyah, “hanya dua itu saudara laki-lakimu dan saudara perempuanmu”. Ketika itu istri Abū Bakr sedang mengandung dan ternyata setelah beliau wafat, istrinya melahirkan anak perempuan. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb di tengah khutbahnya pernah mengomando perang, karena dia 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 ibn Malik pernah dalam suatu

<sup>35</sup>Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz 3 (Surabaya: Salim Nabhan, t.t.), 2.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 12.

<sup>37</sup>Ṣadrā, *Tafsīr*, 235-239.



perjalanan berjumpa dengan seorang wanita, dia memandang dan membayangkan kecantikan-nya. Kemudian dia masuk ke rumah ‘Uthmān, dan tiba-tiba ‘Uthmān berkata: “Salah seorang di antara yang hadir di sini tampak di kedua matanya ada bekas dari zina. Tahukah kamu bahwa zina kedua mata itu dengan melihat”.<sup>38</sup>

Mullā Ṣadrā dalam konteks ini melakukan upaya mendamaikan metode filosofis dan metode sufistik (metode *burhānī* dan *irfānī*) 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. Jadi, jelas bahwa epistemologi ilmu *ḥudūrī* Mullā Ṣadrā didukung oleh argumentasi rasional, penghayatan intuitif, dan secara formal dapat dipertanggungjawabkan secara syari’at (al-Qur’an dan hadis). Hal ini merupakan kelebihan epistemologi ilmu *ḥudūrī* Mullā Ṣadrā dibanding dengan konsep epistemologi ilmu *ḥudūrī* Suhrawardi yang hanya bertumpu pada penghayatan intuitif dan rasio saja.

## PENUTUP

Berangkat dari pembahasan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut. Ilmu *ḥudūrī* 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 ke dalam hati seorang hamba yang bersih dari berbagai kotoran dan *ḥijāb*.

Proses untuk memperoleh ilmu *ḥudūrī* adalah dengan mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat serta membersihkannya dari kotoran duniawi dan sifat-sifatnya, sehingga hati menjadi seperti cermin yang mengkilap, mampu menangkap semua bentuk hakikat di *Lawḥ Maḥ fūz*, dan mampu berkomunikasi dengan *’aql fa’āl*. Mullā Ṣadrā dalam merumuskan konsep epistemologi ilmu *ḥudūrī* menggabungkan dan mengapresiasi secara seimbang antara metode filosofis dan metode sufistik dengan tetap mengikuti panduan syari’at Islam (al-Qur’an dan hadis).

---

<sup>38</sup>Al-Ghazālī, *Iḥyā’*, Jilid 3, 23-24.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi*, terj. Syahrur Mawi dan Nandi Rahman. Jakarta: Media Pratama, 1989.
- Al-Walid, Khalid. *Tasawuf Mulla Şadrā*. Bandung: Muthahhari Press, 2005.
- Amien, Miska M. *Epistemologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1983.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam, Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta, LESFI, 2008.
- al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Surabaya: Salim Nabhan, t.t.
- al-Ghazālī, “Minhāj al-‘Ārifīn” dalam *Majma'ah Ras'ail*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Kamal, Muhammad. *Mullā Şadrā's Transcendent Philosophy*. USA: Ashagate Publishing Company, Inc., 2005.
- Kertanegara, Mulyadi. *Panorama Filsafat Islam*. Bandung, Mizan, 2002.
- Labib, Muhsin. *Mengenal Tasawuf, 'Irfān, dan Kebatinan*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Rahman. Fazlur. *The Philosophy Of Mullā Şadrā*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Şadrā, Mullā. *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabiyyah, 1981.
- Şadrā, Mullā. *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah*. Qumm: Maṭba'ah Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1377 H.
- Şadrā, Mullā. *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī Manāhij al-Sulūkiyyah*. Mashhad, University Press, 1967.

- Ṣadrā, Mullā. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qumm: Intisyarat Bidar, 1366.
- Yazdi, Mehdi Haeri. *Ilmu Ḥuḍūrī, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhamad. Bandung: Mizan, 1994.
- Ziai. Husein. *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir. Bandung: Wacana Mulia, 1998.

