



**Abstrak:** Artikel ini mengkaji secara filosofis konstruksi epistemologi Filsafat Illuminasi Suhrawardi dengan mengungkap argumennya tentang proses keilmuan. Secara lebih khusus, akan menunjukkan kritik Suhrawardi terhadap logika Peripatetik dan kemudian memposisikannya dalam proses penggalan ilmu. Kemudian mengungkap tawaran Suhrawardi yang ia klaim sebagai dapat mengantar manusia memperoleh pengetahuan yang sebenarnya, dengan menemukan syarat bagi suatu pengetahuan yang valid. Pemikiran demikian sudah tentu akan menjadi model keilmuan alternatif di tengah perkembangan keilmuan yang bercorak rasionalistik. Dengan mengungkap anasir-anasir lebih dalam, bisa jadi pengetahuan model iluminasi ini dapat sebagai alternatif bagi krisis keilmuan modern saat ini. Ada beberapa persoalan yang dibahas, antara lain kegelisahan Suhrawardi atas problem logika dan persoalan validitas pengetahuan, lalu menguraikan metode dasar Filsafat Isyraqiyah, dan yang paling pokok membahas struktur fundamental Logika Illuminasi. Tidak lupa artikel ini juga menunjukkan konsekuensi epistemologi Suhrawardi dengan tesis Tuhan itu merupakan objek “kenal” bukan objek “tahu”.

**Keywords:** *al-ḥikmah al-dhawqiyah, al-ḥikmah al-baḥthiyah, al-ilm al-ṣūrī, al-taṣawwur, al-qadīyah, al-istidlāl*

## PENDAHULUAN

Dewasa ini, setidaknya terdapat tiga persoalan keilmuan paling krusial. *Pertama*, soal dampak negatif perkembangan ilmu pengetahuan modern, yang terdiri dari dampak militer, dampak ekologis, dampak sosiologis, dan dampak psikologis.<sup>1</sup> *Kedua*, soal bangunan *episteme*<sup>2</sup> yang menjadi dasar tumbuh kembangnya ilmu, yaitu rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekedar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.<sup>3</sup> *Ketiga*, seiring dengan universalisme itu, elemen-elemen *episteme* tersebut lalu menjadi kekuatan “hegemonik”, sehingga

<sup>1</sup>Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), 221-222.

<sup>2</sup>Michel Foucault lebih jauh melihat, *episteme* merupakan ‘medan’ penelusuran epistemologis dari kelahiran pengetahuan. Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), xxii.

<sup>3</sup>Lihat Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 194.

tidak tersedia lagi ruang tafsir lain atas realitas.<sup>4</sup> Krisis peradaban modern, banyak kalangan mengatakan, bermula dari persoalan bangunan keilmuan itu. Keprihatinan mendalam para agamawan khususnya dan pemeluk agama pada umumnya, terkait problem pengetahuan ini, adalah karena dominasi rasionalitas itu telah jauh meninggalkan agama. Keyakinan adanya Tuhan dan peran-Nya sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengetahuan.

Tapi, benarkah Tuhan ikut berperan dalam proses pengetahuan manusia? Persoalan seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi agama-agama, seperti yang terjadi pada tradisi sufisme. Pada sisi yang lain, ketegangan, bahkan peperangan karena sentimen agama kerap terjadi. “*The Battle for God*”, demikian ungkap Karen Armstrong.<sup>5</sup> Benarkah Tuhan menghendaki perang? Secara epistemologis, sangat boleh jadi, tuhan yang diperjuangkan itu adalah tuhan yang ada pada konsepsi manusia (umat beragama), bukan tuhan *in Himself*; bukan tuhan yang mencipta manusia (dan alam semesta) tetapi tuhan yang dicipta manusia dalam konsep-konsepnya itu. Bangunan keilmuan yang bercorak rasionalis jelas berujung pada pembentukan konsep, teori dan semacamnya. Ini merupakan kelebihan sekaligus kelemahan model keilmuan yang bertumpu pada rumus-rumus *mantiqi*. Tetapi adakah alternatif lain, suatu bangunan keilmuan yang dapat mengantarkan “pengenalan” pada hakikat objek, termasuk Tuhan?

Dalam tradisi Islam, menarik untuk dilihat percikan pemikiran logika iluminasi Suhrawardi sebagai satu varian epistemologi Islam yang bercorak intuitif sekaligus bersifat teologis. Dalam kerangka demikian, artikel ini akan menunjukkan keberatan Suhrawardi terhadap logika rasional Peripatetik dan mengungkap argumen filsafat iluminasi tentang proses keilmuan yang diklaim sebagai dapat mengantar

---

<sup>4</sup>Lahirnya norma-norma ilmiah seperti pada Positivisme yang hanya mempercayai fakta “positif” dan digali dengan “metodologi ilmiah”, lalu Positivisme Logis yang mengajukan prinsip “verifikasi” untuk membedakan bahasa yang *meaningfull* dan *meaningless*, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah. Lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003).

<sup>5</sup>Karen Armstrong, *The Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Christianity, and Islam* (New York: The Random House Publishing Group, 2001) Buku ini telah diterjemahkan dengan judul *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi* (Bandung: Mizan dan Serambi, 2001).

manusia memperoleh pengetahuan yang sebenarnya, serta menemukan relevansinya bagi keilmuan dewasa ini.

## SUHRAWARDI DAN PROBLEM LOGIKA

Suhrawardi dalam wacana pemikiran Islam tampaknya masih penuh “misteri”. Ia adalah seorang filosof Muslim besar. Pemikiran filsafatnya dikenal dengan sebutan filsafat iluminasi atau *al-ḥikmah al-ishrāqīyyah*. Menurut Hasan Hanafi, di tangan Suhrawardi, filsafat Islam mencapai puncaknya.<sup>6</sup> Namun demikian, pembicaraan tentang dirinya masih mencerminkan dua hal saja. *Pertama*, ia tampil sebagai tokoh ‘sejarah’, di mana perbincangannya masih sekitar nama, tempat dan tanggal lahir, nama guru dan pendidikannya sampai tahun meninggalnya. *Kedua*, ia lebih ditampilkan sebagai tokoh sufi dan karenanya ia disejajarkan dengan al-Ḥallāj, al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, dan lain-lain. Menurut Hossein Ziai, para pemikir seperti Henry Corbin (dari Barat) dan Seyyed Hossein Nasr (dari kalangan Muslim) yang mempopulerkan Suhrawardi, juga masih mengesankannya sebagai sosok sufi dan masih bercorak historis. Ajaran Suhrawardi, seperti juga tokoh-tokoh sufi tersebut, memang bercorak mistiko-filosofis, tetapi yang mengesankan mengapa Suhrawardi disebut sebagai filosof (besar), sedangkan yang lain hanya tokoh sufi saja. Sudah tentu Suhrawardi punya kekhasan; tentang problematikanya, tawaran penyelesaiannya, metodologinya, dll.

Suhrawardi, nama lengkapnya adalah Shihāb al-Dīn Yahyā ibn Habasy ibn Amirak, ia lahir pada tahun 549 H/1155 M di Suhrward, Mediterania kuno, Iran Barat Laut dan meninggal di Aleppo pada tahun 587 H/1191 M.<sup>7</sup> Berarti ia meninggal dalam usia yang sangat muda (± 38 tahun hijriah atau 36 tahun masehi). Dapat dibayangkan bahwa ia adalah seorang yang amat cerdas sekaligus mempunyai ‘pikiran nakal.’

---

<sup>6</sup>Kehadiran Suhrawardi dalam dunia pemikiran Islam itu sendiri merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dalam segi pemikiran ia hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan Ibn Rushd (1126-1198) dan tasawuf di tangan Ibn ‘Arabī (1165-1240), kemudian pada abad berikutnya ilmu kalam di tangan al-Ijī (w. 1388). Jadi Suhrawardi datang setelah pemilahan metode penalaran dan *dhawq* mencapai puncaknya. Lihat Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Anjū al-Miṣriyyah, t.t.), 274.

<sup>7</sup>Henry Corbin, “Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), 486 dan Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York, Toronto & London: New American Library, 1968), 328.

Disebut cerdas, tidak saja karena al-Suhawardi telah menulis sekitar 50 judul buku dalam bahasa Arab dan Persia, dan sebagian besar telah sampai kepada kita, meski masa hidupnya terbilang pendek,<sup>8</sup> namun lebih dari itu buku-buku itu merupakan karya yang utuh. Disebut punya ‘pikiran nakal’, karena biasanya para sufi hidupnya sederhana, menjauhi gemerlap dunia, Suhrawardi malah tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Zāhir, seorang putra Sultan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī.<sup>9</sup> Artinya menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Tampaknya hal ini yang kemudian dilakukan Jalāl al-Dīn al-Rūmī.<sup>10</sup>

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya ‘pilihan’ hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian ‘diberlakukan’ pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abū Yazīd al-Baṣṭamī. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian disulap menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhir di tiang gantungan atau tebasan pancung oleh penguasa, seperti yang dialami oleh al-Ḥallāj, al-Sumatranī, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh Suhrawardi, makanya ia dijuluki al-Maqtūl atau al-Shahīd,<sup>11</sup> yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistiko-filosofis (bahasa Azra) itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* yang bersifat heterodoks (C.E. Farah)

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari ‘kejenuhan’ formalis-

<sup>8</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Book), 56.

<sup>9</sup>*Ibid.*, 57.

<sup>10</sup>Mulyadhi Kertanegara, “Peran Agama dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam”, makalah disampaikan pada Seminar Sehari “Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Sosial” UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001.

<sup>11</sup>Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zāhir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun, terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar al-Suhrawardi dihukum mati, tetapi Malik al-Zāhir menolak. Mereka lalu mendekati Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawardi kemudian dipenjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggal dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul” dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 375.

me (Mukti Ali, Simuh, Annimarie Schimmel, dll mengakui hal ini). Jenuh, karena –seakan- hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika ‘*monster*’, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindar dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak ada pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jenuh dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Ḥasan al-Baṣrī. Ḥasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai *zāhid* atau *‘ābid* karena ‘jenuh’ terhadap formalisme, dalam hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal ‘Alī ibn Abi Ṭālib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis dan hukum.<sup>12</sup>

Dalam sejarah pemikiran Suhrawardi tampak jelas, logika Peripatetik rupanya merupakan satu-satunya model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu. Bagi Suhrawardi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan Suhrawardi. Meski perlu dipahami bahwa pemikiran Suhrawardi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru,<sup>13</sup> dan aliran filsafat yang mempengaruhinya,<sup>14</sup> bahkan ia pun melakukan meditasi dan berkhawat,<sup>15</sup> namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejenuhan logika Peripatetik dengan segala karakteristiknya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika iluminasi --yang merupakan ‘penyerangan’ terhadap logika Peripatetik ini-- adalah persoalan paling krusial dalam filsafat Ishrāqiyah ini.<sup>16</sup> “Mengkaji filsafat iluminasi tidak dapat mengabaikan

---

<sup>12</sup>Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Yogyakarta: Rajawali Press, 1997), 25 dan Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et al. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 35.

<sup>13</sup>Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majd al-Dīn Jīlī di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zāhir al-Dīn di Isfahan serta Fakhr al-Dīn al-Mardīnī (w. 1198), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zāhir al-Fārisī, seorang ahli logika dan *al-baṣā’ir*. Suhrawardi juga berguru pada ‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī, seorang filosof dan ahli logika. Lihat Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān, *Uṣūl al-Falsafah al-Ishrāqiyah ‘inda Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī* (Iskandariyah: Dār al-Ma’rifah al-Jāmi’ah, t.t.), 19-20.

<sup>14</sup>Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawardi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sīnā sampai dengan pengaruh al-Ghazālī, dll. *Ibid.*, 71-119.

<sup>15</sup>Sebagaimana secara eksplisit dikatakan Suhrawardi dalam “Pengantar Ḥikmah al-Isyraq”, lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmat al-Isyraq* (Georgia, Brown University, 1990), 173.

<sup>16</sup>*Ibid.*, 143.

logika iluminasi,” demikian Ziai.<sup>17</sup> Poin inilah yang menjadi fokus pembicaraan artikel ini.

## **DISKURSIF DAN INTUITIF: METODE DASAR FILSAFAT ISHRAQIYYAH**

Filsafat diskursif merupakan sikap, metodologi, dan bahasa teknis filsafat, yang kebanyakan (tapi bukan semua) diasosiasikan dengan karya-karya Peripatetik. Istilah-istilah seperti *baḥth*, *al-ḥikmah al-baḥthiyyah*, *ṭarīq al-mashshāʾin*, semua menunjuk pada filsafat ini. Yang signifikan bagi Suhrawardi bukanlah penolakan *baḥth* itu, tetapi justru penggabungan *baḥth* yang diformulasi dalam filsafat iluminasi dan direkonstruksinya. Inilah yang, menurut Suhrawardi, diambil dari tradisi Peripatetik.<sup>18</sup> Adapun filsafat intuitif, menurut Suhrawardi, adalah metode dan titik berangkat bagi rekonstruksi filsafat, termasuk sasaran filsafat iluminasi dan dimasukkan sebagai suatu sistem yang sempurna. Untuk menunjuk filsafat intuitif ini, istilah yang digunakan seperti *dhawq*, *al-ḥikmah al-dzawqīyyah*, *al-ʿilm al-ḥuḍūrī*, dan *al-ʿilm al-shuhūdī*, meski ada beberapa perbedaan. Metode ini yang ‘diklaim’ Suhrawardi sebagai temuannya dan sekaligus melengkapi kekurangan metode *baḥth* Peripatetik.<sup>19</sup>

Menurut Ziai,<sup>20</sup> Suhrawardi secara jelas menegaskan bahwa filsafat diskursif adalah unsur penting filsafat intuitif; hanya dengan sebuah kombinasi yang sempurna dari dua metodologi itu yang akan membimbing ke arah kebijaksanaan sejati (*ḥikmah*), yang menjadi tujuan filsafat iluminasi. Ciri utama metode diskursif Peripatetik adalah apa yang sekarang kita kenal dengan logika formal, yang menuntut kebenaran proposisi. Menurut logika ini pengetahuan yang benar dapat dicari (*maṭlūb*),<sup>21</sup> meski tentang sesuatu yang tidak/belum tercerap (*al-shayʿ al-ghāʾib*; *absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*ḥadd*; *essentialist definition*).<sup>22</sup> Singkat

<sup>17</sup>*Ibid.*, 115.

<sup>18</sup>*Ibid.*, 14 pada *footnote* 3.

<sup>19</sup>*Ibid.*

<sup>20</sup>*Ibid.*, 22.

<sup>21</sup>*Ibid.*, 136.

<sup>22</sup>Ini juga di antara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut *taʿrif* oleh kaum Peripatetik, sebenarnya adalah *ḥadd*, yang hanya menekankan kebenaran essensi atau forma. Adapun *taʿrif* menurut klaimnya lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka *taʿrif* kemudian diterjemahkan dengan “menjadikan diketahui”; *making known*.

kata, sesuatu itu dapat diketahui, dengan cara mendefinisikannya dengan benar, maka ada dikenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses “tahu” menurut filsafat Peripatetik.

Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat dicari tapi belum tentu dapat diperoleh (*huṣūl*).<sup>23</sup> Pengetahuan, baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang ke-diri-annya (*ana’iyyah; self-consciousness*)<sup>24</sup> dan menjalin hubungan langsung (*fuṣūl*) dengan objek (*al-shay’ al-hādir*). Dengan demikian, baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu huḍūrī* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek dan objek ‘tahu’) harus berada dalam terang cahaya (*nūr*). Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuintitas (*māhiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya (*as it is*). Filsafat Ishrāqiyyah, dengan demikian, tidak sepenuhnya menolak teori-teori dalam filsafat Peripatetik, tetapi dengan melihat beberapa kelemahan kemudian disempurnakan dengan metode intuitif. Persoalannya, kapan metode diskursif itu digunakan dalam filsafat iluminasi?; dan pengetahuan yang bagaimana yang dimaui oleh filsafat Isyraqiyah? Persoalan ini akan dijawab berikut ini.

## PROBLEM VALIDITAS PENGETAHUAN

“Untuk pertama kalinya, saya tidak memperoleh (filsafat iluminasi) ini dengan pikiran, namun melalui sesuatu yang lain” (Opera II, hal. 10).<sup>25</sup> Ini merupakan pernyataan metodologis Suhrawardi yang paling eksplisit, yang selanjutnya mengundang komentar dari para pen-syarah. Misalnya, Shams al-Dīn al-Shahrazurī menganggap “sesuatu yang lain” (*amr ākhar*) sebagai visi (*mushāhadah*) dan ilham pribadi (*mukāshafah*), Qūṭb al-Dīn al-Shīrazī menganggapnya sebagai ilham dan intuisi (*dhawq* atau rasa) personal khas para filosof iluminasi, dan Muḥammad Sharīf Nizām al-Dīn al-Harawī menilainya sebagai inspirasi, ilham, dan intuisi personal.<sup>26</sup> Dari beberapa komentar di atas jelas bahwa dalam filsafat iluminasi, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan metode

<sup>23</sup>*Ibid.*, 141.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 117.

<sup>25</sup>Sebagaimana dikutip Hossein Ziai:

Ⓔ *Ibid.*, 43, footnote 2.

<sup>26</sup>*Ibid.*

intuitif. Perolehan ilmu demikian inilah yang kemudian dapat dijelaskan dengan menggunakan metode diskursif.

Pengetahuan, menurut Suhrawardi, adalah pengetahuan yang benar-benar tahu. Istilah yang dipakainya adalah *yaqīnī* atau *ḥaqīqī*,<sup>27</sup> pengetahuan yang sudah sampai pada tingkat *ḥaqq al-yaqīn*, bukan *‘ayn al-yaqīn*, apalagi *‘ilm al-yaqīn*. Sementara pengetahuan yang hanya sampai pada *‘ilm al-yaqīn* bukanlah pengetahuan dalam arti *‘ilm*, tetapi hanya *idrāk* (persepsi). Meskipun *idrāk* sendiri mempunyai beberapa tingkatan, yaitu *idrāk bi al-ḥiss* dan *idrāk bi al-‘aql*.<sup>28</sup> Klaim Suhrawardi bahwa pengetahuan yang dicari melalui definisi, sebagaimana pada metode diskursifnya Peripatetik, hanyalah sampai pada *idrāk*, belum *‘ilm*.<sup>29</sup> Kebijakan, pada dasarnya diperoleh melalui illuminasi (*Ishrāqīyyah*) dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karenanya, dalam pandangan ini intuisi, inspirasi, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar.<sup>30</sup>

Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (konsepsi/pemikiran) atau persepsi atas sesuatu yang tidak ada (*al-shay’ al-ghā’ib*) bisa saja terjadi, yaitu ketika idea realitas sesuatu itu sudah diperoleh, yaitu oleh subjek mengetahui.<sup>31</sup> Ketika idea sesuatu diperoleh, kesan atau pengaruh yang nampak dalam wujud seseorang yang memahami, memantulkan keadaan pengetahuan yang dicapainya.<sup>32</sup> Di sinilah sekali lagi perbedaan antara Peripatetik yang menghasilkan pengetahuan formal (*al-‘ilm al-ṣūrī*) dengan illuminasi yang menekankan kehadiran (*al-‘ilm al-ishrāqī al-ḥudūrī*).<sup>33</sup> Pengetahuan illuminasi, --berbeda dengan pengetahuan model Peripatetik yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*-- bukanlah pengetahuan

<sup>27</sup>*Ibid.*, 54.

<sup>28</sup>Abū Rayyān, *Uṣūl*, 306 dan 316; dan ada beberapa literatur yang menyebut *idrāk bi al-ḥiss*, *idrāk bi al-fahm*, dan *idrāk bi al-‘aql*.

<sup>29</sup>Argumen Suhrawardi: . . . . ., lihat Ziai, *Knowledge*, 133.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 44

<sup>31</sup>*Ibid.*, 140 dan terutama *footnote 4*: . . . . . ‘īl Ē

<sup>32</sup>*Ibid.*, 61.

<sup>33</sup>Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, dalam pengantar buku Mehdi Ha’iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), 14.

predikatif.<sup>34</sup> Pengetahuan illuminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat, antara “objek” yang hadir dan “subjek” yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumentasinya, bahwa esensi sesuatu pertamanya harus diperoleh oleh subjek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan subjek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek terhadap objek merupakan salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal Peripatetik tentang pengetahuan.<sup>35</sup>

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara “idea” yang diperoleh dalam subjek dan objek. Hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, maka suatu bentuk “kesatuan” harus dibangun antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subjek dan objek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan illuminasi didasarkan pada kesatuan antara subjek dan objek dengan cara “idea” objek diperoleh dalam kesadaran-diri subjek.<sup>36</sup>

## STRUKTUR FUNDAMENTAL LOGIKA ILLUMINASI

Seperti dijelaskan di atas, bahwa pengetahuan tentang sesuatu tidak akan dapat diperoleh dengan cara mendefinisikannya, dalam arti esensialis. Apa yang dilakukan kaum Peripatetik hanyalah reduksi atau pembatasan terhadap genus (*jins*). Suatu organisme mustahil diketahui hanya dengan mendekatkan antara yang substansi dan yang aksidensi; antara genus (*jins*) dengan diferensia (*faṣl*) karena *ta'rif* hanya bisa terjadi dengan perantara

---

<sup>34</sup>Ziai, *Knowledge*, 141.

<sup>35</sup>*Ibid.*, 142.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 143.

benda-benda yang mengkhususkan totalitas suatu benda (*ijtimā'*), yaitu keseluruhan organik.<sup>37</sup> Menurut Suhrawardi, “bahkan kesulitan itu juga diakui oleh guru kaum Peripatetik sendiri (Aristoteles).”<sup>38</sup> Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, maka sesuatu itu harus lebih dulu dispesifikasi, yaitu sesuai dengan sesuatu yang nampak lebih jelas.<sup>39</sup> Inilah sebagian gagasan epistemologi iluminasi tentang mengetahui sesuatu berdasarkan “melihat” sesuatu sebagaimana adanya, maka logika Illuminasi tidak hanya benar secara formal tetapi juga material.

Pengetahuan model *manṭiqī* Peripatetik yang digali dari proses *ḥ add* (pembatasan), meningkat ke proposisi (*al-qadīyyah*), lalu silogisme (*al-istidlāl*) ternyata hanya sampai pada persepsi. Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek metafisik. Sebaliknya, filsafat iluminasi Suhrawardi bertumpu pada “kesadaran diri” atau yang disebutnya dengan *anā'iyah* (ke-aku-an) yang juga bersifat intuitif. Bersandarkan pada *anā'iyah* yang bersifat intuitif itu, Suhrawardi mengkritik model pengetahuan diskursif-rasionalistik Peripatetik. Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat “dicari” tapi belum tentu dapat “diperoleh”.<sup>40</sup> Pengetahuan, baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang kediriannya (*anā'iyah; self-consciousness*)<sup>41</sup> dan menjalin hubungan langsung (*fuṣūl*) dengan objek (*al-shay' al-ḥādir*). Dengan demikian, baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan ilmu *ḥudūrī* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek dan objek ‘tahu’) harus berada dalam terang cahaya (*nūr*). Dengan metode ini, realitas diperoleh apa adanya atau kudititas dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya.

Berbeda dengan pengetahuan Peripatetik, yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*, pengetahuan iluminasi bukanlah pengetahuan predikatif.<sup>42</sup> Pengetahuan iluminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat, antara “objek” yang hadir

---

<sup>37</sup>*Ibid.*

<sup>38</sup>*Ibid.*, 78 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, 21.

<sup>39</sup>*Ibid.*, 65.

<sup>40</sup>*Ibid.*, 141.

<sup>41</sup>*Ibid.*, 117

<sup>42</sup>*Ibid.*, 141.

dan “subjek” yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumentasinya, bahwa esensi sesuatu pertama-tama harus diperoleh oleh subjek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan (*hāl*) subjek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek terhadap objek merupakan salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal Peripatetik tentang pengetahuan.<sup>43</sup>

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara “idea” yang diperoleh dalam subjek dan objek: hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, suatu bentuk “kesatuan” harus dibangun antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subjek dan objek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan illuminasi didasarkan pada kesatuan antara subjek dan objek dengan cara “idea” objek diperoleh dalam “kesadaran diri-subjek”.<sup>44</sup>

Prinsip yang diajukan Suhrawardi adalah bahwa untuk dapat diketahui, sesuatu harus terlihat (dalam arti *mushāhadah*) sebagaimana adanya (*kamā huwa*), khususnya jika sesuatu itu benda tunggal (*baṣīṭ*). Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh seseorang yang melihat sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya tidak memerlukan lagi definisi, *istaghṇā ‘an al-ta’rīf*,<sup>45</sup> dalam arti “bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indra.”<sup>46</sup> Argumen ini memberikan suatu perubahan antara apa yang disebut

---

<sup>43</sup>*Ibid.*, 142.

<sup>44</sup>*Ibid.*, 143.

<sup>45</sup>Dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, 73-74 “Barangsiapa sudah menyaksikan, maka tidak butuh lagi definisi” (*man yusyāhiduh, istaghṇā an la-ta’rīf*). *Ibid.*, 134.

<sup>46</sup>*Ṣuratih fi al-al-‘aql ka ṣuratih fi al-ḥiss. Ibid.*

pendekatan mental terhadap pengetahuan dengan pendekatan yang menekankan “visi” langsung terhadap esensi sesuatu yang nyata dan menegaskan bahwa pengetahuan disebut valid hanya jika objek-objeknya “dirasakan.”<sup>47</sup> Kesatuan antara subyek tahu dan objek tahu dalam kesadaran intuitif yang bersifat mental disertai visi inilah sebenarnya prinsip pengetahuan fenomenologi dalam terang ilmu *ḥuḍūrī*.

Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, sesuatu itu harus lebih dulu dispesifikasi, yaitu sesuai dengan sesuatu yang nampak lebih jelas.<sup>48</sup> Maka konsep sesuatu, “kursi” misalnya, sebagaimana diakui oleh Peripatetik, tidak pernah ada. Karena itu tidak lebih dari konsep formal yang diciptakan dengan menyingkirkan sifat partikularnya. Berbeda dengan itu, logika Illuminasi tidak terbatas oleh kategori (*ten categories*) dan sebaliknya menekankan pada tangkapan esensi sesuatu itu. Oleh karena itu, menurut penulis, manusia tidak mungkin mengetahui “kursi”, tetapi mereka mengetahui “kursi ini” atau “kuda balap”, dan lain-lain. Inilah yang dimaksud dengan “mengkhususkan totalitas sesuatu”.

Untuk dapat mempunyai pengetahuan yang meyakinkan (*al-ma’rifah al-mutayaqqinah*) tentang sesuatu, keseluruhan esensi (*al-jamī’ al-dhātīyyat*) harus diketahui. Ini tidak dapat dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas esensi-esensi (diferensia) sesuatu, karena bisa jadi masih terdapat berbagai sifat ‘tersembunyi’ (*ghayr zāhirah*) yang berhubungan dengan sesuatu, karena tidak mungkin membuat uraian yang sempurna.<sup>49</sup> Hal inilah yang tidak dilakukan oleh Peripatetik. Seperti tampak dengan konsep “manusia”, mereka mendefinisikannya dengan “hewan yang berakal.” Menurut Suhrawardi, kemampuan manusia menalar adalah aksidental dan *posterian* terhadap realitas manusia, dan karenanya “hewan yang berfikir” tidak menunjukkan esensi manusia. Ini berarti bahwa formula bagi definisi esensial tentang manusia hanya valid secara formal, dan hanya sesuai dengan kaum Peripatetik. Kenyataannya, formula ini adalah sebuah *tautologi*, dan tanpa nilai nyata (*real value*) bagi seseorang yang berusaha mengetahui wujud manusia, yang diketahui, yaitu idea “manusia.”<sup>50</sup>

<sup>47</sup>*Ibid.*, 133 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, 42, 134-135.

<sup>48</sup>*Ibid.*, 65.

<sup>49</sup>*Ibid.*, 66.

<sup>50</sup>*Ibid.*, 118-9.

Suhrawardi mengemukakan dasar-dasar pandangannya mengenai bagaimana pengetahuan diperoleh. Sesuatu yang tunggal, yaitu sesuatu yang esensinya satu dan tidak tersusun dari dua unsur atau lebih, bagi Peripatetik, adalah hal-hal yang tidak diketahui, namun bagi penganut iluminasi hal itu dapat diketahui. Menurut Ziai, Suhrawardi mengawali dengan sebuah contoh. “Hitam,” tegasnya adalah “suatu wujud tunggal” (*shay’ wāhid basīṭ*) yang jika diketahui sebagaimana adanya, tidak mempunyai bagian-bagian. “Hitam” tidak dapat didefinisikan sama sekali oleh orang yang tidak melihat sebagaimana adanya.<sup>51</sup> Artinya, jika benda tunggal “hitam” tersebut terlihat, ia dapat diketahui; sebaliknya jika tidak, maka tidak ada definisi tentangnya yang dapat menggambarkan pengetahuan tentangnya secara keseluruhan atau secara benar. Tuntutan Suhrawardi bahwa hal ini merupakan entitas tunggal, bukan majemuk adalah sesuai dengan pandangan Peripatetik. Tetapi pandangannya yang mensyaratkan subjek harus memahami keseluruhan objek agar dapat diketahui ini berasal dari proposisi umum bahwa pengetahuan tentang sesuatu terletak pada hubungan antara objek dan subjek yang mengetahui dan seterusnya.

Pengetahuan ini menuntut subjek yang mengetahui berada dalam posisi tempat pengetahuan tersebut; memahami benda *secara langsung*, dengan cara menghubungkan pandangan, sebagai suatu pertemuan aktual antara subjek yang melihat dan objek yang terlihat; suatu hubungan antara dua hal tanpa halangan apa pun, dan yang diperoleh adalah hubungan antara keduanya. Jenis “hubungan iluminasi” (*idāfah ishrāqīyah*) inilah yang mencirikan pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan.

Bagi Suhrawardi, sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan maka berarti sesuatu itu jelas, terang dengan sendirinya. Dalam kenyataannya, tidak ada sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas daripada cahaya.<sup>52</sup> Dalam pandangan Suhrawardi, cahaya tidak memerlukan definisi, sebab tujuan dari pemberian definisi adalah untuk menerangkan sesuatu. Suhrawardi membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nūr al-‘arīḍ*) dan cahaya murni (*nūr al-*

---

<sup>51</sup> . . . . . (tidak mungkin mengenalnya bagi orang yang tidak menyaksikan sebagaimana adanya). *Ibid*.

<sup>52</sup>Suhrawardi, *Hikmah al-Ishrāq* dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī* (Tehran: Anjuman Shahanshahay Falsafah Iran), 106.

*mujarrad, nūr al-mahqī*).<sup>53</sup> Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam *al-jawhar al-jismānī al-ghāsiq* dan *al-hay'ah aẓ-ẓulmāniyyah*. Cahaya temaram ialah cahaya yang tidak mandiri. Ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al-'anwār al-mujarradāt al-'aqliyyah*, atau jasad-jasad yang memiliki cahaya, sedangkan cahaya murni ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun yang dimaksud *al-jawhar al-jismānī al-ghāsiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya, jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *al-barzakh* yang dapat dikenali posisinya.<sup>54</sup> *Al-jism* merupakan *barzakh*, sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni.<sup>55</sup>

Menurut Suhrawardi, setiap cahaya yang ada pada dirinya merupakan cahaya murni. Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri maka ia merupakan *nur al-mujarrad*. Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan kediriannya, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dzatnya sendiri, tanpa melalui citra dirinya pada dirinya sendiri.<sup>56</sup> Tidak terbayangkan bagi seseorang untuk mengetahui dirinya melalui sesuatu yang melekat pada dirinya sendiri, karena sesuatu itu merupakan sifatnya sendiri. Jika setiap sifat merupakan bagian dari dzatnya sendiri, (sifat) tahu atau (sifat-sifat) yang lainnya merupakan dzatnya sendiri, maka seseorang akan mengetahui dzatnya sendiri sebelum dia mengetahui sifat-sifat dan hal-hal yang lain, dan seseorang tidak mengetahui dzatnya sendiri melalui sifat-sifat yang ada pada dirinya.<sup>57</sup>

Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni. Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luarnya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain

---

<sup>53</sup>*Ibid.*, 107.

<sup>54</sup>*Ibid.*, 108. Lihat juga Shams al-Dīn Muḥammad Shahrāzūrī, *Sharḥ Ḥikmah al-Ishrāq*, dalam Hossein Ziai (ed.) (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. 1993), 288.

<sup>55</sup>Suhrawardī, *Ḥikmah*, 109.

<sup>56</sup>*Ibid.*, 110-111 dan Shahrāzūrī, *Sharḥ*, 294-295.

<sup>57</sup>*Ibid.*, 295.

dirinya sendiri. Tiap individu yang mengetahui dzatnya adalah *nūr mahd*, dan tiap *nūr mahd* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.<sup>58</sup>

### TUHAN, OBJEK “KENAL” BUKAN OBJEK “TAHU”

Problem ketuhanan atau lebih tepatnya *ma'rifatullah* merupakan klimaks dari seluruh kritik Suhrawardi atas logika Peripatetik yang rasionalis sekaligus puncak dari bangunan epistemologi intuitif iluminasi, alternatif yang ia tawarkan. Pengetahuan model *manṭiqī* Peripatetik yang digali dari proses *tajrīd* (abstraksi), *taṣawwur* (konsepsi), *ḥadd* (batasan), meningkat ke *qaḍīyyah* (proposisi), lalu *istidlāl* (silogisme) ternyata hanya sampai pada *idrāk* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek ghaib-metafisik. Oleh karena itu, wajar jika Tuhan tampil dalam banyak persepsi. Inilah awal malapetaka kehidupan beragama, sebagaimana *crusade* yang juga disaksikan Suhrawardi.

Tiga syarat pengetahuan Iluminasi, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya, menurut Suhrawardi, menjamin manusia menangkap esensi objek. Karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-Diri subjek selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta'rif* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma'rifah* (*'irfān*), bukan proses *ḥadd* yang hanya sampai pada *'ilm* atau hanya *idrāk*. Pengetahuan iluminasi memungkinkan manusia mengenal objek, lebih dari sekedar tahu.<sup>59</sup>

Bagaimana objek *ghayb* dapat hadir? Pertanyaan ini biasanya muncul pada sebagian kalangan yang melihat satu-satunya realitas ini adalah dunia riil yang berjalan di atas hukum-hukum logika rasional. Konsep “hadir” dalam keilmuan iluminasi sebenarnya bukan dalam

---

<sup>58</sup>*Ibid.*, 301.

<sup>59</sup>Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: “Saya tahu tapi belum atau tidak kenal”. Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995), 20-24.

pengertian fisik, di depan mata kepala. Tetapi “hadir” dalam pengertian ruhani, yaitu hadir dalam Kesadaran-Diri. Kehadiran objek bukan dalam bentuk fisik-materiil, bukan pula dalam bentuk konsepsi, tetapi berupa esensi yang menyatu dalam Kesadaran Diri subjek.

*Ma'rifah Allāh* (selanjutnya disebut ma'rifatullah) mungkin dapat di-gapai atau dicapai hanya dengan kerangka keilmuan demikian ini. Esensi ketuhanan mungkin dapat hadir hanya dalam kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiran-Nya. Dalam tradisi Islam, sebenarnya juga tidak sulit penjelasannya. Ada penjelasan Rasul yang menyatakan: “Engkau beribadah seakan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak dapat melihatNya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu”. Ma'rifatullah pada dasarnya cahaya yang disorotkan kepada hati setiap orang yang dikehendaki-Nya, yakni melalui penyingkapan (*kashf*), penyaksian (*mushāhadah*), dan cita rasa (*dhawq*). *Mushāhadah* adalah penyinaran langsung cahaya atas jiwa yang mampu menghilangkan keragu-raguan (*wahm*), sedangkan *mukāshafah* ialah sesuatu yang terlintas di dalam hati sehingga terpatri dengan kuat kesan yang didapat dalam ingatan tanpa ada keraguan sedikit pun. Hal ini juga berarti tersingkapnya sesuatu melalui ilham. Proses *mukāshafah* ini bisa terjadi pada saat seseorang sedang tidur ataupun pada saat ia terjaga, yakni dengan tersingkapnya tirai penutup sehingga terlihat dengan jelas hal-hal ukhrawi. Dengan kata lain, *mukāshafah* adalah pengetahuan jiwa yang berhubungan dengan kejadian-kejadian tertentu pada masa lalu atau masa yang akan datang.<sup>60</sup> Kedua instrumen ini sangat vital dalam *falsafah ishrāqiyyah* Suhrawardi.

Hossein Ziai menguraikan bahwa dalam kaitannya dengan persoalan penyingkapan, di dalam *falsafah 'ishrāqiyyah* terdapat tiga fase, yakni: fase persiapan, fase menerima, dan fase menyusun pengetahuan yang diterimanya.<sup>61</sup> Lebih jauh diterangkan bahwa fase persiapan diawali dengan sejumlah aktivitas khusus, yaitu mengasingkan diri selama empat puluh hari, tidak mengonsumsi daging, serta mempersiapkan diri menerima inspirasi dan ilham.<sup>62</sup> Aktivitas seperti itu menyerupai praktik hidup asketik dan mistik, meskipun tidak sama persis dan tidak seketat aturan pola hidup sufi yang pernah ditemui Suhrawardi pada masanya.

---

<sup>60</sup>Lihat Appendix dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī*, 299.

<sup>61</sup>Ziai, *Knowledge*, 35 .

<sup>62</sup>Suhrawardi, *Hikmah*, 258.

Pada diri seorang filsuf terdapat kekuatan intuitif yang merupakan cahaya Tuhan. Dengan cahaya Tuhan ini, seorang filsuf dapat mencerap suatu kebenaran melalui ilham atau penyaksian dan penyingkapan diri (*mushāhadah wa mukāshafah*). Jadi, tahap pertama ini terdiri atas: aktivitas, kondisi yang ditemui melalui intuisi seseorang, dan ilham personal.<sup>63</sup> Tahap kedua, cahaya Tuhan masuk ke dalam wujud manusia. Cahaya ini mengambil bentuk serangkaian cahaya penyingkap dan melalui cahaya-cahaya tersebut, manusia dapat memperoleh pengetahuan sejati (*'ulum ḥaqīqiyyah*). Adapun tahap ketiga adalah fase merekonstruksi ilmu yang benar, dan setelah itu sampai pada fase menurunkan falsafah iluminasi dalam bentuk tulisan.<sup>64</sup>

## PENUTUP

Pengetahuan model *manṭiqī* Peripatetik yang digali dari proses *ḥadd* (pembatasan), meningkat ke proposisi (*al-qaḍiyyah*), lalu silogisme (*al-istidlāl*) ternyata hanya sampai pada persepsi. Ini kelemahan mendasar dari logika Peripatetik. Dalam bentuk yang modern, paradigma positivisme memiliki karakteristik yang kurang lebih sama dengan logika Peripatetik ini. Adapun visi iluminasi (*musyāhadah ishrāqiyyah*) memungkinkan subjek mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, yaitu mengetahui esensinya. “Kesadaran–Diri” menempati posisi penting dalam filsafat ini. Prinsip dasar pengetahuan ini adalah hubungan antara “aku” (*anā*, dzat subjek) dengan esensi sesuatu melalui jalan “wujud” (*huwa*, dzat yang diobjektivikasi, ke-itu-an [*the that ness*]) sesuatu. Sebagai epistemologi berbasis agama (spiritualitas), posisi anugerah Tuhan, sebagaimana konsep cahaya, menempati posisi yang penting. Ini yang menyebabkan ilmu tidak hanya dicari (*maṭlūb*) tetapi diperoleh (*ḥuṣūl*). Dengan mengungkap anasir-anasir lebih dalam, bisa jadi pengetahuan model iluminasi ini dapat sebagai alternatif bagi krisis keilmuan modern saat ini.

---

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

<sup>64</sup>*Ibid.*, 36.

## DAFTAR PUSTAKA

- AbūRayyān, Muḥammad ‘Afi. *Uṣūl al-Falsafah al-Ishrāqīyah ‘inda Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*. Iskandariyah: Dār al-Ma’rifah al-Jami’ah, t.t.
- Al-Attas, Seyyed Naquib. *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani. Bandung: Mizan, 1995.
- Armstrong, Karen. *The Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: The Random House Publishing Group, 2001.
- Corbin, Henry. “Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967.
- Foucault, Michel. *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994.
- Ḥanafī, Ḥasan. *Dirasāt Islāmiyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Anjlū al-Miṣriyyah, t.t.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, terj. JMD. Meiklejohn. New York: Prometheus Books, 1990.
- Kertanegara, Mulyadhi. “Peran Agama dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam”, makalah disampaikan pada Seminar Sehari “Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Sosial” UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001.
- Mahzar, Armahedi. *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. New York, Toronto & London: New American Library, 1968.
- Nasr, Seyyed Hossein, “Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul”, dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*. Wisbaden: Otto

Harrassowitz, 1963.

Nasr, Seyyed Hossein. Pengantar dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1994.

Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslem Sages*. New York: Caravan Book.

Schimmel, Annmarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

Suhrawardi. *Hikmah al-Ishrāq* dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī*. Tehran: Anjuman Shahanshahay Falsafah Iran, t.t.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Yogyakarta, Rajawali Press, 1997.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*. Georgia: Brown University, 1990.