

EPISTEMOLOGI ILMU PERSPEKTIF MULLĀ ṢADRĀ DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENGALAMAN INTUITIF

Kerwanto

Pascasarjana Institut PTIQ, Jakarta

Kerwanto@ptiq.ac.id

Abstract

This article explores the basic tenets of Mullā Ṣadrā's philosophical epistemology. The important value of this study is the critique of Western epistemology which ignores metaphysics as an approach and study in epistemology. Through this article, the author wants to show the unique characteristics of Mullā Ṣadrā's epistemological structure, which makes ontology the basis of epistemology. Mullā Ṣadrā makes the knowledge of presence (ilm huḍūrī) the basis for the validity of the truth of intuitive experience. Thus, intuitive experiences that are rejected by some can be justified. In addition, in this article, the author also describes several other unique discussions that distinguish Mulla Ṣadrā's thoughts from other philosophers, such as: the unique definition of knowledge, the relationship between the subject and object of knowledge and the link between the motion of substance (al-ḥarakah al-jauhariah) with knowledge.

Keywords: *ontology, epistemology, existence, ilm huḍūrī, ilm uṣūlī*

Abstrak

Artikel ini mengeksplorasi prinsip-prinsip dasar epistemologi filsafat Mullā Ṣadrā. Nilai penting kajian ini adalah kritik terhadap epistemologi Barat yang mengesampingkan metafisika sebagai pendekatan dan kajian dalam epistemologi. Melalui artikel ini, penulis hendak menunjukkan karakteristik unik dalam struktur epistemologi Mullā Ṣadrā, yang menjadikan ontologi sebagai basis dari epistemologi. Mullā Ṣadrā menjadikan pengetahuan kehadiran (ilm huḍūrī) sebagai basis validitas kebenaran pengalaman intuitif. Sehingga, pengalaman intuitif yang ditolak kebenarannya oleh sebagian pihak dapat dijustifikasi. Selain itu, dalam artikel ini, penulis juga mengurai beberapa pembahasan unik lainnya- yang membedakan pemikiran Mulla Sadra dari filsuf lainnya, seperti: definisi

pengetahuan yang unik, relasi antara subjek dan objek pengetahuan dan kaitan antara gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*) dengan pengetahuan.

Kata-kata kunci: ontologi, epistemologi, wujud, *‘ilm huḍūrī*, *‘ilm ḥuṣūlī*.

A. PENDAHULUAN

Salah satu pertanyaan epistemologi yang selalu menjadi perhatian serius oleh para filsuf adalah pertanyaan mengenai ‘dapatkah manusia mengetahui sesuatu sebagaimana adanya?’. Pertanyaan ini telah melahirkan perdebatan epistemologi yang cukup pelik.

Terkait hal ini, Immanuel Kant (filsuf Jerman) berpendapat bahwa manusia tidak mungkin dapat mengetahui sebagaimana adanya. Baginya, pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui sintesis indera dengan 12 kategori yang ada dalam benak manusia. Kant berkesimpulan bahwa *Das Ding An Sich* tidak terjangkau oleh akal murni. Ia hanya bisa diterima dengan akal praktis. Keyakinan filosofis semacam itu telah menjadi model epistemologi di Barat.¹

Tentu hal tersebut berbeda dengan filsuf muslim. Para filsuf muslim berpandangan bahwa pengetahuan itu tidak hanya terkait dengan dimensi rasio kognitif, akan tetapi juga terkait dengan dimensi intuitif.

Ṣadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī yang biasanya dikenal dengan Mullā Ṣadrā² merupakan (979 – 1050/ 1571 – 1640) salah satu filsuf muslim yang bisa dikategorikan mampu menjawab problem epistemologi tersebut.³

¹ Lailiy Muthmainnah, ‘Tinjauan Kritis Terhadap Epistemologi Immanuel Kant (1724-1804)’, *Jurnal Filsafat*, 28.1 (2018), <<https://doi.org/10.22146/jf.31549>>.

² Mullā Ṣadrā atau Ṣadr al-Muta’alīhīn, yang memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Qawāmī. Ia juga disebut dengan nama Ṣadr al-Dīn Ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī. Ia lahir di kota Shīraz- Iran (979-1050/ 1571-1640). Selain sebagai filsuf besar- sebagaimana Ibnu Sinā-, ia juga dikenal sebagai ārif/ tokoh sufi (utama) dalam tradisi syiah. Ia telah berhasil membangun aliran filsafat Hikmah Muta’aliyah, yang memadukan tradisi-tradisi pemikiran sebelumnya, dari: peripatetik (*mashāḥiyah*), iluminasi (*ishrāqiyah*) dan sufisme (*‘irfān*). Lihat: Kerwanto, ‘EPISTEMOLOGI TAFSIR MULLĀ ṢADRĀ’, *Jurnal THEOLOGIA*, 30.1 (2019), 26-27, <<https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3238>>.

³ Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy* (Tehran: Sadra Islamic Research Institut, 2004); Muhammad Khamenei, *the Qur’anic Hermeneutics of Mulla Ṣadrā* (Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) Publication, 2006).

Epistemologi (teori ilmu pengetahuan) Ṣadrā merupakan bagian dari keseluruhan sistem ontologinya. Ini tentu tidak bisa dipisahkan dari ontologi itu sendiri.

Pada artikel ini, penulis mengkaji salah satu bagian penting dari kajian filsafat Mullā Ṣadrā, yakni tentang epistemologi (teori ilmu pengetahuan). Di sini, penulis hendak menunjukkan bahwa pengetahuan merupakan salah satu problem eksistensi (*wujūd*). Jika pengetahuan merupakan problem eksistensi, maka menjadi mungkin seseorang untuk mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini bisa disebut sebagai penelitian tokoh sebab peneliti berusaha mengkaji pemikiran dan teori-teori epistemologi dari tokoh filsafat tertentu, kemudian mencari relevansinya terhadap persoalan pengalaman intuitif. Penelitian terhadap pemikiran tokoh dapat penulis sederhanakan menjadi lima (5) langkah berikut: (1). menentukan tokoh; (2). menentukan objek formal kajian; (3). mengumpulkan data-data penelitian, baik primer maupun sekunder; (4). mengidentifikasi elemen-elemen penting terkait dengan teori; (5). menganalisa teori dan pemikiran; (5). membuat kesimpulan.⁴

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Mullā Ṣadrā memberikan perhatian begitu besar pada eksistensi (*wujūd*). Dan ketika kita melakukan pengamatan atas objek dunia external, benak kita akan mempersepsi dua hal: pertama adalah wujudnya yang dengannya kita mengetahui ia ada, dan yang kedua adalah kuiditas (*māhiyah*)-nya. Yang dengannya, kita mengenal jenis objek tersebut. Bagaimanapun juga,

⁴ Abdul Mustaqim, 'MODEL PENELITIAN TOKOH (Dalam Teori Dan Aplikasi)', *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 15.2 (2016), 208-209, <<https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>>.

sebagaimana kita mengetahui bahwa objek yang ada di dunia luar hanya satu; antara wujud dan kuititasnya tidak terpisahkan. Membedakan antara wujud dan kuititas merupakan tugas dari benak kita. Kemudian jika kita lanjutkan pertanyaannya; terus di dunia eksternal, mana dari keduanya yang memiliki realisasi sejati? Dengan kata lain, mana dari keduanya yang benar-benar sejati, yang benar-benar real (nyata)? Dan mana dari keduanya yang hanya sebatas abstraksi benak kita?

Jika dilakukan penelitian, tentu pertanyaan semacam itu memiliki akar yang panjang. Ia memiliki akar dengan pandangan Aristoteles (384 -322 BC) dan banyak filsuf muslim lainnya, misalnya Ibnu Sina (980-1037) yang berpandangan bahwa wujud merupakan aksiden dari kuititas dan Suhrawardi (1154-1191) yang berpegangan bahwa kuititas-lah yang real dan benar-benar sejati, sedangkan wujud hanya merupakan sekedar abstraksi mental.

Bagaimanapun, Şadrā memiliki posisi yang berbeda dengan tokoh-tokoh sebelumnya. Şadrā menolak argumen Suhrawardi dan menghadirkan pandangan teorinya, yakni tentang fundamentalitas pada wujud.⁵ Berdasarkan pada teori ini, kuititas merupakan abstraksi mental kita, sedangkan wujud-lah yang memiliki realisasi di dunia eksternal. Wujud-lah yang benar-benar sejati, sedangkan kuititas tidak lebih hanyalah batasan pada wujud. Kuititas merupakan kemungkinan (*imkān*), yang ia bukan *wujūd* juga bukan *‘adam* (tiada).⁶ Wujud dan kuititas dalam dunia eksternal itu identik karena kita tidak bisa memisahkan keduanya, akan tetapi di benak kita bisa memisahkannya. Ketika kita mengasumsikan keduanya, antara wujud dan kuititas yang berada di benak kita, maka kita mengetahui bahwa wujud adalah yang sejati dan memiliki fundamen.

Eksistensi (*wujūd*) memiliki beberapa sifat khusus. Diantara sifat-sifat khusus tersebut adalah gradasi dan intensifikasi wujud memiliki posisi

⁵ Şadrā, *al-Mashā‘ir* (Tehran: Tahouri Library, 1984), 9-18.

⁶ Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah* (Beirut: *Dār Ihyā’ al-Turāth*, 1981), vol. 1, 176.

terpenting. Menurut Ṣadrā, ketika kita membicarakan tentang objek-objek benda secara umum dan menghubungkan dengan eksistensi (*wujūd*)-nya, kemudian membicarakan tentang Tuhan dan mengaitkan dengan eksistensi (*wujūd*) Tuhan, maka secara harfiah kita telah merujuk pada hal yang sama, yakni sama-sama *wujūd*. Dengan bahasa yang berbeda, antara wujud Tuhan dan wujud objek-objek lain-Nya memiliki kesamaan sifat dasar. Dalam terminologi Aristoteles, hal ini disebut univokal. Perbedaan antara keduanya (antara wujud Tuhan dan lain-Nya) ada pada batasan wujudnya. Tuhan itu murni (*pure*) dan sederhana (*simple*). Ia melampaui kuintitas, sedangkan yang lain-Nya dibatasi oleh kuintitas-kuintitas-nya. Hal ini menunjukkan bahwa dari sudut pandang ontologis, jika kita hanya mempertimbangkan wujud murninya semata, maka seolah tidak ada perbedaan antara Tuhan dan objek-objek tersebut. Ṣadrā, mengikuti filsuf neo-platonik, meyakini bahwa wujud alam semesta berasal dari wujud Absolut (*al-wujūd al-wājib*).⁷

Konsekuensi dari pandangan ini tentu menegaskan bahwa hanya ada satu wujud di dunia ini. Akan tetapi apakah hal ini bukan berarti bahwa antara Tuhan dan tingkatan wujud makhluk itu sama? Dengan kata lain, dengan menerima pandangan bahwa hanya ada satu wujud yang hadir pada segala sesuatu, bagaimana kita mampu menjelaskan keberagaman makhluk padahal kita tahu bahwa ada keberagaman wujud di dunia ini? Apa yang membuat objek-objek tersebut, dengan wujud yang sama, tetapi tampil berbeda?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Ṣadrā menghadirkan teori gradasi wujud/ *tashkik al-wujūd*.⁸ Menurut teori ini, wujud (yang identik dengan cahaya) merupakan sesuatu yang gradual dan memiliki tingkatan yang berbeda sesuai dengan kekuatan (*al-ishtidād*) dan kelemahannya (*al-tada'uf*), lebih dahulu dan lebih akhir (*al-'awaliyyah wa al-'aqdamiyyah*), kesempurnaan (*al-tazayyud*) dan ketidaksempurnaan (*tanaqquṣ*)-nya. Walaupun keduanya antara Tuhan dan makhluk sama-sama

⁷ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 1, 259-262.

⁸ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 1, 423-446.

memiliki wujud, akan tetapi level/ tingkatan wujudnya berbeda. Tuhan sebagai pencipta dan *al-Wujūd al-Wājib* memiliki tingkatan dan intensitas wujud yang paling kuat. Ia juga terletak pada posisi levelitas tertinggi. Demikian juga makhluk menempati kesesuaian level wujud yang berbeda-beda, tentu semuanya tidak dalam cakupan level yang sama. Setelah Tuhan, diisi oleh wujud immateri dan setelahnya adalah wujud materi. Selanjutnya posisi terendah dari level ini adalah materi pertama (*al-hayūla*). Demikian juga wujud pada substansi (*jawāhir*) itu lebih kuat dibandingkan pada aksiden (*a'rad*). Wujud imateri juga lebih kuat dibandingkan wujud materi. Wujud sebab lebih kuat dibandingkan pada wujud efeknya.⁹

Ṣadrā menggunakan teori gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*) untuk menjelaskan pertanyaan diatas (apa yang membuat objek-objek tersebut berbeda). Dalam realitas kita hanya mempunyai wujud yang murni dan sederhana (*simple/ baṣīṭ*), akan tetapi wujud ini memanifestasikan dirinya sendiri dalam beragam objek dengan beragam tingkatan intensitas. Ketika kita dihadapkan pada beragam modus wujud ini, beragam modus tersebut menghadirkan dirinya dalam benak kita dengan beragam kuintitas. Oleh karenanya, selanjutnya kita mengenal mereka dengan beragam objek. Alam ini memiliki kesatuan karena di sana hanya ada satu wujud, yang di saat yang sama ia juga memiliki keberagaman (multiplisitas) karena wujud yang unik ini memanifestasikan dirinya dalam beragam modus wujud (*modes of being*) dengan beragam intensitas yang berbeda-beda.

1. Definisi Pengetahuan

Ṣadrā mempunyai beragam definisi pengetahuan, karena ia melihatnya dari beragam aspek, dan tentu, ia meyakini dan mencoba untuk menunjukkan bahwa definisi-definisi tersebut harmonis. Untuk hal ini, kita menyadari bahwa pada umumnya definisi Ṣadrā tentang pengetahuan itu memiliki

⁹ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 1, 36.

karakter khas terkait dengan ontologi. Untuk selanjutnya, kita akan amati definisi-definisi yang diekspresikan oleh Şadrā.

Lebih jelasnya, Şadrā mengekspresikan definisi pengetahuannya sebagai berikut:

“Pengetahuan bukanlah sebuah privasi seperti abstraksi atas materi, dan bukan juga sebuah hubungan atau relasi akan tetapi ia adalah wujud. Wujud juga bukanlah setiap wujud, akan tetapi ia adalah wujud yang aktual (*wujūdan bi-al fi‘li*), bukan potensial. Ia juga bukan tidak semata-mata setiap wujud aktual, akan tetapi wujud murni yang tidak bercampur dengan ketiadaan. Untuk memperluas penjelasan ini, maka ia menjadi bebas dari campuran ketiadaan, intensitasnya menjadi pengetahuan yang meningkat...”.¹⁰

Dari nukilan diatas, Şadrā memandang pengetahuan sebagai sebuah modus dari wujud (*mode of being*). Pada tempat yang lain, Şadrā mendefinisikan pengetahuan sebagai berikut:

“Pengetahuan merupakan hadir (presence)-nya bentuk-bentuk objek di benak subjek (*ḥuḍūru ṣuwari al-‘ashyā’ ‘inda al-‘aql*). Relasi antara pengetahuan dengan objek yang diketahui (*ma‘lūm*) itu identik dengan relasi antara wujud dengan kuiditas. Antara wujud sesuatu dengan kuiditasnya terjadi persatuan secara esensi, dan berbeda secara konsiderasi/ respectable (*i‘tibāran*). Maka demikian juga antara pengetahuan (*‘ilm*) dengan objek pengetahuan (*ma‘lūm*), keduanya satu secara esensi dan berbeda secara konsiderasi (*i‘tibāran*)...”.¹¹

¹⁰ Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 3, 297.

¹¹ Şadrā, *al-Taṣawwur wa al-Taṣdīq* (Qum: Bidar Publishers, 1992), 307.

Di sini, Ṣadrā menganggap bahwa antara wujud dan kehadiran sama-sama memiliki sifat khas dan keduanya identik, sehingga bisa diringkas bahwa pengetahuan (*‘ilm*) merupakan modus dari wujud yang juga identik dengan kehadiran (*presence/ al-ḥuḍūr*).

Sebagaimana sifat dari wujud yang bersifat gradual (bergradasi), jika pengetahuan merupakan modus dari wujud, maka melazimkan juga terjadinya gradasi pada pengetahuan (*‘ilm*). Menurut Ṣadrā, intensifikasi pengetahuan memiliki hubungan langsung dengan sifat keumuman wujud. Semakin bersifat universal dan semakin mencakupi dari objek yang diketahui (*ma‘lūm*), maka semakin kuat intensitas wujudnya. Sesuatu jika semakin jelas diketahui batasan wujudnya maka akan semakin diketahui kesempurnaan hakikatnya¹² Tingkatan pengetahuan itu seperti tingkatan wujud, maka pengetahuan intelektual itu seperti wujud intelektual, demikian juga berlaku pada persepsi imajinasi ataupun inderawi. Signifikansi dari intelektual adalah menyatukan yang pluralitas (*tawhīd al kathīr*), dan sebaliknya signifikansi dari inderawi adalah memecah belah sesuatu yang satu (*taksīr al wāhid*).¹³ Selanjutnya Ṣadrā mengatakan:

“Wujud (sebagaimana pengetahuan) memiliki level kuat dan lemah. Apabila wujud menjadi kuat dari sisi ketercukupan makna-makna universal dan abstraksi kuintitas intelektual maka otomatis ia menjadi lebih kuat, dan ketika wujud mencapai batasan alam akal yang sederhana (*‘aql al-baṣīṭ al-mujarrad*), maka secara sempurna ia terpisah dari materi dan kuantitas, sehingga ia menjadi mencakup seluruh intelligible (*ma‘qūlāt*), dan mengetahui sesuatu secara sempurna dan mulia...”.¹⁴

¹² Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 3, 378-379.

¹³ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 3, 380.

¹⁴ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 3, 373.

Jika dikembalikan kepada definisi di atas. Pengetahuan merupakan modus dari wujud dan kehadiran, pertanyaan selanjutnya adalah jenis dari wujud apakah pengetahuan tersebut? Şadrā menjelaskan bahwa pengetahuan bukanlah wujud materi, karena wujud materi memiliki sifat absen (ke-tidak-hadiran). Ketika setiap objek itu tersusun dari beberapa elemen materi, maka setiap dari elemen-elemen wujud tersebut absen atas bagian yang lainnya. Bahkan sebagian besar akan absen atas bagian tertentu. Jika bagian tertentu disebut dengan 'A', maka bagian lainnya tidak disebut sebagai 'A'. Oleh karenanya, menurut Şadrā, pengetahuan bukanlah wujud materi, karena pengetahuan itu identik dengan kehadiran, dan dalam wujud materi kita mendapatkan ke-tidak-hadiran, bukan kehadiran. Jadi, pengetahuan haruslah wujud imateri.

Pertanyaan selanjutnya adalah relasi apakah yang terjadi antara wujud materi suatu objek dengan wujud imateri-nya sebagai bagian dari pengetahuan kita?

Menurut Şadrā, sebagaimana disebut diatas, bahwa wujud imateri itu lebih kuat intensitasnya dibandingkan wujud materi. Oleh karenanya, pengetahuan yang real dari sebuah objek itu akan lebih kuat intensitasnya, lebih tinggi tingkatannya dibandingkan wujud materi dari sebuah objek.

Untuk memahami definisi ontologi Şadrā atas pengetahuan ini, kita harus mengetahui pandangannya tentang proses memperoleh pengetahuan. Menurutnya, alat yang aktif dan real untuk memperoleh pengetahuan adalah jiwa. Tuhan menciptakan jiwa identik dengan diri-Nya, sehingga jiwa mempunyai daya cipta juga. Jiwa, dengan mencipta bentuk-bentuk mental, akan memberikan wujud pada bentuk-bentuk tersebut.¹⁵ Walaupun begitu, karena tingkatan jiwa lebih rendah dari Tuhan, maka ciptaannya akan lebih lemah intensitasnya. Oleh karenanya, level wujudnya lebih rendah dibandingkan dengan ciptaan Tuhan.

¹⁵ Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 1, 264-265.

Inilah alasan mengapa ciptaan Tuhan memiliki beberapa efek eksternal di dunia luar, sedangkan ciptaan jiwa hanya ada di benak semata tanpa adanya efek-efek eksternal. Kecuali bagi sebagian orang yang telah melakukan pendakian *sulūk* (*ahl al-karāmah*) karena kedekatannya dengan alam kesucian sehingga mampu menghadirkan (menciptakan) sesuatu yang memiliki efek di luar¹⁶ Ṣadrā menyebut ciptakaan jiwa ini sebagai wujud mental (*al wujūd al-dhihnī wa al-ẓillī*) sedangkan yang ciptaan Tuhan disebut sebagai wujud eksternal (*al-wujūd al-khārijī wa al-‘ainī*). Wujud-wujud mental tersebut merupakan wujud-wujud imateri yang diciptakan oleh jiwa dalam dirinya sendiri. Mereka tentu tidak memiliki efek eksternal.

Tahap selanjutnya dalam sistem Ṣadrā ini adalah penegasan bahwa pengetahuan merupakan wujud mental.¹⁷ Ketika melakukan pengamatan atas sebuah objek di dunia eksternal (objek objektif), maka objek ini akan memperlihatkan efek-efek tertentu pada organ-organ indera kita. Efek-efek tersebut memberikan kondisi-kondisi yang tepat bagi jiwa untuk mencetak wujud mental dalam dirinya (objek subjektif), yang akan berkorespondensi dengan objek eksternal. Wujud mental ini (sebuah wujud imateri) itu identik dengan pengetahuan kita atas objek tersebut. Dengan kata lain, pengetahuan merupakan sebuah modus imateri dari wujud (kehadiran), yang memiliki karakteristik-karakteristik wujud mental yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri.

Ada beberapa hal penting yang perlu menjadi titik perhatian, diantaranya: *pertama*, wujud dan kuintas dari sebuah objek subjektif (wujud mental) adalah identik. Kita dapat membagi wujud dan kuintas dari sebuah objek objektif di benak kita; walaupun pada objek subjektif kita tidak mampu membayangkan sebuah wujud mental tanpa adanya kuintas. Secara singkat kita bisa katakan bahwa keduanya tidak terpisahkan. Kuintas dari objek objektif itu identik dengan kuintas pada objek subjektif, dan ini tentu identik dengan wujud walaupun wujud ini (mental) terpisah dengan wujud eksternal

¹⁶ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 1, 266.

¹⁷ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 1, 268-314.

dari objek tersebut. Sehingga sebuah objek eksternal dan wujud mental dari pengetahuan kita atas objek tersebut memiliki kesamaan kuintitas, akan tetapi berbeda pada wujudnya.

Kedua, walaupun objek eksternal memberikan beberapa kondisi yang sesuai bagi jiwa untuk mencipta sebuah korespondensi atas wujud mental, objek sejati yang diketahui oleh jiwa (*ma'qūlāt*) bukanlah objek eksternal, tetapi wujud mental.

Penjelasan dari objek yang diketahui ini memiliki beberapa konsekuensi. Salah satunya adalah seperti munculnya pertanyaan, bagaimana kita mengetahui dunia eksternal? Atau bagaimana kita bisa tahu bahwa dunia eksternal itu benar-benar ada? Untuk menjawab hal itu, Rahman menjelaskan maksud Ṣadrā sebagai berikut, apa yang kita ketahui bukan hanya sebatas abstraksi atau kreasi acak dari benak kita, tetapi dunia nyata (*the real world*), dunia nyata secara total tanpa interpolasi. Makna dari diktum tersebut adalah objek pengetahuan terhadap dunia eksternal yang telah ditransformasi menjadi sebuah wujud baru (menjadi sebuah status realitas wujud pengetahuan) tidaklah berarti bahwa kita mengetahui sebuah dunia baru atau hanya sebatas duplikat dari realitas eksternal. Bahkan, sejatinya apa yang kita ketahui merupakan dunia eksternal tersebut dengan keseluruhan realitas persepsi nyatanya. Jiwa yang menciptakan bentuk-bentuk merupakan hanyalah sekedar cara untuk menegaskan identitas cara berfikir dan wujud mental. Dunia yang kita ketahui merupakan sama persis dengan dunia yang ada. Akan tetapi status dari wujudnya berubah, menjadi sebuah kualitas mental dari sebuah pengetahuan¹⁸

Konsekuensi lain dari pandangan kedua tersebut bagi Ṣadrā adalah sehingga kita mampu menjelaskan pengetahuan kita tentang 'sesuatu yang tidak ada/ tidak mungkin ada'. Sesuatu yang di realitas dunia luar tidak ada

¹⁸ Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 224-225.

tapi kita mampu mengkonsepsikannya. Walaupun ada beberapa hal yang tidak mewujudkan, akan tetapi ia ada di benak kita.¹⁹

2. Relasi antara Subjek dan Objek Pengetahuan

Salah satu hal yang sangat penting dari teori pengetahuan yang harus dijelaskan adalah relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Şadrā memiliki pandangan unik tentang masalah ini, akan tetapi sebelum menganalisisnya, mari kita lihat pemikiran yang diajukan oleh filsuf pendahulu sebelum Şadrā.²⁰

Sebagian pemikir mengatakan bahwa pengetahuan merupakan sebuah negasi. Untuk mengetahui sebuah objek eksternal berarti melucuti materi (melakukan abstraksi) dari karakteristik-karakteristik material darinya. Ini merupakan pengetahuan real yang abstrak. Dengan kata lain, dalam pandangan ini, pengetahuan merupakan abstraksi dari materi dan setiap abstraksi merupakan negasi. Şadrā menolak pandangan ini karena dia berfikir bahwa abstraksi dari materi merupakan sebuah konsep general dan universal. Jika demikian maka tidak berbeda antara hasil abstraksi satu orang dengan lainnya. Tidak mungkin untuk mengatakan bahwa misalnya, hasil abstraksi Ahmad itu sama dengan Bejo. Oleh karenanya, lebih tepat dikatakan bahwa hasil abstraksi Ahmad itu berbeda dengan hasil abstraksi Bejo, maka pengetahuan bukanlah sebuah negasi seperti abstraksi.

Sebagian pemikir lainnya berpandangan bahwa pengetahuan merupakan representasi, mengingat bahwa ketika kita dihadapkan pada objek dunia eksternal yang mencipta representasi-representasi dalam benak kita. Jika bentuk-bentuk representasi tersebut berkorespondensi terhadap realitas, maka kita mengatakan bahwa kita mempunyai pengetahuan. Oleh karenanya, pengetahuan merupakan sebuah representasi yang tepat dari objek yang kita ketahui dalam benak kita. Aristoteles, Ibnu Sina dan sebagian besar filsuf paripatetik lainnya membela pandangan ini, sedangkan Şadrā menolak

¹⁹ Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 217.

²⁰ Şadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyah al-Arbaʿah*, vol. 3, 284-286.

pandangan tersebut. Keberatan Ṣadrā atas hal ini adalah terhadap problem bagaimana kita mengetahui tentang diri kita yang tidak ada representasi terhadap cara memperoleh pengetahuan. Dengan kata lain, ketika subjek dan objek yang diketahui itu identik (misalnya; keduanya adalah jiwa) maka tidak ada representasi antara satu hal terhadap hal lainnya.

Pandangan ketiga, pengetahuan merupakan sebuah relasi; relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Untuk hal ini, Ṣadrā juga menolak relasi jenis ini bagi pengetahuan. Menurutnya, pandangan ketiga tidak bisa diterima karena memungkinkan bagi kita untuk memiliki pengetahuan terhadap sebuah objek yang tidak mewujud (*‘adamī*). Untuk problem ini, karena objek pengetahuan tersebut (*‘adamī*) tidak ada di dunia eksternal dan tidak memiliki wujud eksternal, maka tidak ada relasi antara kita dengan sesuatu tersebut. Untuk hal yang sama, ketika kita memiliki pengetahuan tentang diri kita, maka juga tidak ada pengetahuan antara subjek (jiwa) dengan objek pengetahuan (jiwa).²¹

Sekarang kita kembali ke pandangan Ṣadrā tentang relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Menurutnya, subjek dari objek subjektif (objek aktual yang diketahui) itu identik. Ini merupakan salah satu dari beberapa doktrin paling penting dari Ṣadrā yang biasanya disebut dengan kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan (*ittiād al ‘aqīl wa al ma‘qūl*).

Ṣadrā memiliki dua argumentasi terhadap teori ini, diantaranya;

Pertama, agen subjek pengetahuan yang real dan aktif adalah jiwa. Sedangkan objek pengetahuan yang aktual adalah wujud mental dalam jiwa kita, yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri. Menurut Ṣadrā, jiwa merupakan wujud imateri yang serupa dengan semua wujud imateri lainnya, yang tidak bisa dibagi-bagi menjadi beberapa bagian. Dengan kata lain, jiwa itu sederhana (*baṣīṭ*). Sekarang jika kita menerima bahwa jiwa itu sederhana (*baṣīṭ*), hal ini akan berimplikasi bahwa jiwa merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari ciptaan-ciptaanya dalam dirinya (jiwa). Oleh karenanya, jiwa dan

²¹ Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 211-213).

semua wujud mental yang jiwa ciptakan itu identik. Jadi, subjek (jiwa) dan objek aktual pengetahuan (wujud mental) adalah identik.

Argumentasi *kedua* kesatuan ini sebagai berikut: mari mengamati objek inteleksi aktual (*actual intelligible/ al-ma'qūlāt*). Esensi dari objek pengetahuan aktual ini adalah bahwa ia merupakan subjek dari inteleksi terhadap subjek penginteleksi (*intelligent/ al-'āqil*). Ada dua kemungkinan di sini. Kemungkinan pertama adalah kita dapat memperkirakan bahwa subjek penginteleksi (*intelligent/ al-'āqil*) itu merupakan sebuah wujud terpisah dari objek inteleksi (*intelligible/ al ma'qūlāt*)-nya. Kalau demikian, maka objek inteleksi bukanlah objek inteleksi selamanya, karena ketika subjek penginteleksi tidak meng-inteleksikannya, objek inteleksi (*intelligible/ al ma'qūlāt*) akan berhenti.

Dengan kata lain, dalam kasus ini maka objek inteleksi (*intelligible*) tersebut tidak menjadi sebuah objek inteleksi aktual (*actual intelligible*) lagi. Sehingga, penginteleksian (*intelligibility*) merupakan sebuah kemungkinan (*potentiality*) yang akan dicapai ketika subjek penginteleksi luar memikirkan subjek tersebut. Padahal anggapan pertama tadi bahwa objek inteleksi itu merupakan sesuatu yang aktual. Satu-satunya jalan untuk menghindari dari kontradiksi ini adalah kita menganggap bahwa subjek penginteleksi itu bukanlah wujud terpisah dari objek inteleksi aktual. Dengan kata lain, objek inteleksi aktual tersebut pastilah subjek penginteleksi dan objek inteleksi itu sendiri.

Argumentasi ini mengharuskan bahwa objek inteleksi aktual (objek pengetahuan) itu identik dengan subjek penginteleksi (jiwa). Pengetahuan itu tidak lebih merupakan inteleksi jiwa terhadap ciptaan-ciptaannya dalam dirinya sendiri. Kesimpulan ini menempatkan sistem epistemologi Şadrā berbeda dengan epistemologi umum yang mendasarkan oposisi biner antara subjek dan objek.

3. Kaitan antara Gerak Substansi dengan Pengetahuan

Pengetahuan merupakan modus wujud dan setiap wujud memiliki kapasitas untuk membuat pengaruh-pengaruh tertentu. Lalu apa kesan yang ditimbulkan oleh pengetahuan pada dunia secara umum dan pada subjek penginteleksi secara khusus? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita pertama kali harus menggali salah satu dari gagasan-gagasan penting dari Şadrā, yakni tentang gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*).

Secara umum, filsuf muslim sebelum Şadrā, mengikuti Aristoteles. Yakni, mendefinisikan gerak sebagai sebuah perubahan gradual dari potensialitas menuju aktualitas. Pada definisi ini, perubahan gradual semacam ini sangat penting, karena jika kita menyetujuinya, maka gerak bisa terjadi pada 10 kategori. Akan tetapi, menurut pandangan yang telah diterima secara umum, gerak hanya bisa terjadi pada 4 kategori, yakni pada kualitas, kuantitas, tempat dan keadaan. Dengan kata lain, filsuf sebelum Şadrā berfikir bahwa substansi merupakan sesuatu yang tetap tidak berubah selama terjadi gerakan. Dalam sistem Aristoteles tersebut, substansi dijadikan sebagai standar penjaga identitas dari pergerakan suatu objek. Oleh karenanya, jika substansi dari objek yang bergerak berubah, maka objek yang bergerak tersebut akan kehilangan identitasnya. Kejadian ini disebut sebagai '*sudden change*' atau '*inqilāb*'. Filsuf Paripatetik menyebutnya sebagai '*generation and corruption*' atau '*al kaun wa al fasād*', bukan gerak. Pada problem ini, lagi-lagi Şadrā berbeda pandangan dengan pendahulunya. Menurutnya, substansi juga akan menjadi subjek gerak.²²

Menurut teori gerak substansi ini, gerak dari potensialitas menuju aktualitas merupakan abstraksi kita dari gerak yang sesungguhnya, yang menurut Şadrā, juga terjadi pada substansi. Semua substansi mengalami perubahan yang terus menerus, dan bahkan perubahan-perubahan aksidental merupakan konsekuensi dari gerak substansi ini.

Menurut Şadrā, waktu merupakan ukuran dari gerak. Poin ini menunjukkan dua hal: pertama, segala hal yang memiliki waktu yang

²² Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 3, 59-113.

menunjukkan bahwa adanya satu hal dalam realitas hal-hal tersebut yang secara terus menerus berubah, yakni substansinya. Dengan kata lain, dengan waktu ini (substansi-substansi realitas tersebut), mengalami perubahan secara terus menerus dan selalu baru.²³ Kedua, waktu bukanlah sebuah entitas yang mandiri. Waktu merupakan sebuah dimensi sebagaimana tiga dimensi ruang lainnya. Dunia fisik merupakan sebuah rangkaian kesatuan yang memiliki ruang temporal (bersifat sementara).

Setelah mengulas sedikit tentang gerak substansi, mari kita mencoba untuk kembali kepada pengetahuan. Jiwa, yang ia menyandang sebagai pengintelek yang aktual dan aktif, merupakan subjek dari gerak substansi. Akan tetapi pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana substansi jiwa tersebut berubah? Untuk hal ini, Şadrā menyebutkan tiga faktor. Diantaranya, pertama, pengetahuan (*‘ilm*) itu sendiri. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ketika jiwa memperoleh pengetahuan, maka ia menjadi identik dengannya. Ini berarti bahwa dengan perolehan pengetahuan, karakter dan substansi jiwa berubah. Akan tetapi, apa arah dari perubahan ini? Menurut Şadrā, tujuan dari gerak substansi adalah menuju kesempurnaan. Semua wujud berproses menuju perbaruan. Dan melalui evolusi gerak ini, semua wujud akan kembali sumber awalnya, yakni Tuhan.²⁴ Hasilnya, arah (tujuan) dari gerak jiwa ini adalah menuju kesempurnaan. Jiwa, melalui perolehan pengetahuan, mengubah realitas dan substansinya menjadi lebih abstrak dari materi. Semakin abstrak capaian pengetahuan yang diperoleh jiwa tersebut, maka semakin menuju kepada kesempurnaan. Langkah terakhir dari gerak ini adalah bersatunya jiwa dengan akal sederhana (*al ‘aql baṣīṭ/ simple intellect*), yang murni dan abstrak dari materi.

Pengetahuan juga membuat jiwa lebih kuat intensitasnya. Ini berarti, siapapun yang memiliki pengetahuan lebih berarti ia lebih sempurna. Tentu ia

²³ Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, vol. 7, 291; Muṭahhari, *Muhāḍarāt fī lā Falsafah Islāmīyah* (Dār al-Kitāb al-Islāmī), 121.

²⁴ Şadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah* (Mashhad: al-Markaz al-Jami‘i li al-Nashr 1981), 300.

juga lebih kuat intensitas wujudnya. Oleh karena inilah, Ṣadrā menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat ‘kemenjadian jiwa/ *ṣirūriyah*’²⁵ Melalui landasan filsafat semacam ini, maka pengetahuan semakin abstrak maka ia menjadi semakin sempurna. Lebih jauh lagi, dengan filsafat ini, Ṣadrā mampu membedakan sebuah kesalahan (*khaṭaʿ*) dari sebuah kebodohan (*jahl*). Ṣadrā menyatakan bahwa membuat sebuah kesalahan itu lebih baik daripada bodoh (tidak tahu). Suatu kesalahan merupakan tahapan seseorang untuk menjadi sempurna dan dapat membantu jiwa melakukan perjalanan menuju kesempurnaan.²⁶

Faktor kedua yang mengubah substansi jiwa dan kesempurnaannya, sebagaimana telah disebut sebelumnya adalah waktu. Dengan lintasan yang dimiliki oleh waktu dan dengan dari remaja hingga tua, jiwa kita menjadi lebih sempurna.²⁷

Faktor yang ke-tiga adalah perbuatan (*ʿamal*) kita. Ṣadrā memiliki teori yang menjelaskan bahwa perbuatan (*ʿamal*) itu identik dengan pengetahuan. Dan ini tentu akan identik dengan pelaku yang melakukan perbuatan tersebut. Kalau pelaku sesungguhnya adalah jiwa maka perbuatan (*ʿamal*) bisa mengubah jiwa. Ṣadrā biasanya mengaitkan tema tentang perbuatan (*ʿamal*) ini dengan problem doktrin penjelmaan amal (*tajassum al ʿamal*).

4. Onto-Epistemologi

Bagian-bagian dari teori Ṣadrā tentang pengetahuan yang telah didiskusikan sebelumnya memiliki relasi secara langsung dengan ontologinya. Secara alami, jika seseorang tidak menerima landasan ontologi Ṣadrā, maka sulit baginya juga untuk menerima teori Ṣadrā tentang pengetahuan. Secara umum, karakteristik khas dari teorinya adalah sangat bergantung pada ontologinya. Kita bisa menyebutnya sebagai lebih onto-epistemologi dari pada

²⁵ Muṭahhari, *Muhāḍarāt fī lā Falsafah Islāmīyah* (Dār al-Kitāb al-Islāmī), 133.

²⁶ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyah al-Arbaʿah*, vol. 2, 173.

²⁷ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyah al-Arbaʿah*, vol. 4, 273; Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyah al-Arbaʿah*, vol. 8, 344-345.

sekedar hanya epistemologi. Oleh karenanya, konsekuensi-konsekuensi yang berlaku pada ontologi akan juga berlaku pada onto-epistemologinya, diantaranya:

Pertama, Pembagian Pengetahuan.

Pengetahuan merupakan modus dari wujud imateri, dan setiap wujud itu swabukti, sederhana (*baṣīṭ*) dan tidak dapat dianalisa dengan kategori-kategori kuitas seperti genus dan species. Ini berarti keduanya, wujud dan pengetahuan, itu sederhana (*baṣīṭ*), dan tidak dapat didefinisikan, dikategorikan dan dibagi-bagi menjadi beberapa bagian. Pada sisi lainnya, wujud juga identik dengan kuitas pada dunia eksternal, sedangkan pengetahuan identik dengan objek inteleksi (objek pengetahuan) pada benak. Oleh karenanya, pembagian-pembagian kuitas merupakan pembagian-pembagian pengetahuan.²⁸

Berdasarkan pada pembagian objek pengetahuan (*ma'qūlāt*), Ṣadrā membagi pengetahuan menjadi dua bagian. Yang pertama, pengetahuan merupakan wujud wajib (*wujūd al wājib*). Hanya Tuhan-lah yang memiliki pengetahuan jenis ini, karena hanya Tuhan-lah yang memiliki wujud wajib. Oleh karenanya, pengetahuan atas diri-Nya dan kepada wujud lain-Nya (makhluk) menjadi wajib juga. Yang kedua adalah pengetahuan yang bersifat wujud mungkin (*mumkīn al wujūd*). Pengetahuan yang dimiliki oleh semua wujud selain Tuhan masuk golongan kedua ini. Pengetahuan jenis ini mirip dengan kuitas, yang dapat dibagi menjadi dua bagian, yakni; substansi dan aksiden. Ṣadrā mendefinisikan yang pertama (*substansi*) sebagai pengetahuan wujud-wujud imateri dari esensi-esensinya, sedangkan yang kedua (*aksiden*) sebagai pengetahuan esensi-esensi pengetahuan dari objek-objek pengetahuan lainnya.²⁹

Pembagian pengetahuan ini cocok dengan pembagian lainnya yang Ṣadrā hadirkan. Ada dua pembagian pengetahuan, yakni pengetahuan

²⁸ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 3, 382.

²⁹ Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. 3, 382.

kehadiran (*‘ilm huḍūrī*) dan pengetahuan berperantara (*‘ilm huṣūlī*). Sebagaimana telah dibahas sebelumnya bahwa objek pengetahuan yang aktual merupakan wujud mental dalam jiwa. Sekarang, jika objek pengetahuan hanya mempunyai satu wujud, yakni jika wujud aktual sebagai objek pengetahuan itu identik dengan wujud real-nya maka kita telah mempunyai *‘ilm huḍūrī*. Sedangkan wujud aktual dari objek pengetahuan tersebut berbeda dengan wujud realnya dengan dunia eksternal maka kita hanya mempunyai *‘ilm huṣūlī*.³⁰ Sebagai contoh, misalnya ketika kita memiliki pengetahuan tentang diri kita sendiri, karena objek pengetahuan tersebut hanya memiliki satu wujud, dan wujud ini berada dalam jiwa yang secara otomatis ia identik dengan wujud real jiwa tersebut. Contoh semacam inilah yang disebut sebagai *‘ilm huḍūrī*. Akan tetapi ketika kita memiliki sesuatu tentang sebuah objek eksternal di dunia eksternal karena wujud real tersebut (di dunia eksternal) berbeda dengan wujud aktualnya dalam jiwa, maka pengetahuan semacam ini disebut sebagai *‘ilm huṣūlī*.

Sehingga kita bisa mendefinisikan pengetahuan sebagai berikut; dari pengetahuan merupakan hadirnya bentuk-bentuk objek benak penginteleksi. Ketika wujud-wujud dari bentuk-bentuk mental tersebut berbeda dengan wujud-wujud realnya, maka kita memiliki *‘ilm huṣūlī*. Dan sebaliknya, ketika wujud-wujud dari bentuk-bentuk mental tersebut itu identik dengan wujud-wujud realnya, maka itu *‘ilm huḍūrī*.³¹ Selanjutnya, sebagaimana pembagian sebelumnya, ketika pengetahuan itu wajib atau substansial, maka itu merupakan *‘ilm huḍūrī*. Dan ketika pengetahuan itu aksidental, maka itu merupakan *‘ilm huṣūlī*.

Seperti Aristoteles, Ṣadrā membagi *‘ilm huṣūlī* menjadi dua bagian, yakni; *taṣawwur* dan *taṣdīq*. *Taṣawwur* merupakan *genus* sedangkan *taṣdīq* merupakan jenis khusus dari *taṣawwur*, misalnya salah satu dari spesies

³⁰ Ṣadrā, *al-Taṣawwur wa al-Taṣdīq* (Qum: Bidar Publishers, 1992), 307.

³¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur’an* (Bandung: PT. Mizan Pustak 2018): 311; Fathul Mufid, 'Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra', *ALQALAM*, vol. 29. no. 2 (2012), <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/866/1160>.

tertentu. Dalam *tasawwur* kita memiliki wujud mental murni (sebuah konsep) dari objek pengetahuan. Konsep ini terpisah dari wujud-wujud mental lainnya yang berada dalam benak (seperti wujud-wujud eksternal yang ter-individu dan terpisah dari lainnya). Konsep ini juga tidak membutuhkan sebuah keputusan (*judgment*). Misalnya, ketika kita memiliki sebuah konsepsi tentang sebuah meja, ini berarti bahwa benak kita terdapat sebuah wujud mental yang berkorespondensi terhadap meja dan terpisah dari wujud-wujud mental lainnya. Wujud mental ini tidak membutuhkan sebuah keputusan (*judgment*) apapun terkait dengan meja. Dan sebaliknya, *taṣdīq* merupakan jenis dari konsepsi yang membutuhkan sebuah keputusan (*judgment*). Misalnya, kita mempunyai konsep tentang 'self- kontradiksi' dalam benak, maka konsepsi ini membutuhkan '*judgment*', bahwa: 'self- kontradiksi' itu tidak mungkin terjadi. Ini disebut dengan *taṣdīq*.

Kedua, Konfirmasi Kebenaran.

Ṣadrā tidak menjelaskan secara eksplisit tentang teori kebenaran, akan tetapi kita bisa mencoba menjelaskan secara garis besar teorinya. Sebagaimana telah kita ketahui bahwa Ṣadrā membagi pengetahuan menjadi dua bagian, yakni '*ilm huḍūrī*' dan '*ilm huṣūlī*'.

Pada '*ilm huḍūrī*', karena subjek dan objek pengetahuan itu identik, maka tidak perlu diperdebatkan lagi. Untuk jenis pengetahuan semacam ini, menurut Ṣadrā, kita tidak perlu melakukan pengecekan hubungan antara bentuk-bentuk mental dengan objek aktualnya. Keduanya identik, dan oleh karenanya '*ilm huḍūrī*' selalu benar. Sehingga kita tidak perlu memiliki teori apapun tentang kebenaran bagi '*ilm huḍūrī*'.

Epistemologi Ṣadrā ini mendasarkan pada hirarki pengetahuan pada prinsip '*ilm huḍūrī*'. Hal ini menandakan bahwa pengetahuan setiap orang tentang dirinya sebagai *maujūd* pelaku persepsi merupakan pengetahuan yang tidak bisa disangkal. Subjek persepsi yang melakukan pencerapan, dengan penyaksian batinnya sadar akan dirinya sendiri, tanpa membutuhkan wahana penginderaan, bentuk-bentuk ataupun konsep-konsep mental.

Bahkan, diri subjek persepsi itu sendiri merupakan pengetahuan. Dalam pengetahuan dan kesadaran ini, subjek, objek dan pengetahuan tidak bisa dipilah-pilah.

Maka, saking validnya pengetahuan jenis ini merupakan sesuatu yang tidak bisa dianalisis dan diuraikan dalam konsep-konsep. Dengan demikian, pengetahuan tentang diri sendiri merupakan kesadaran yang bersifat intuitif, sederhana dan langsung berkaitan dengan jiwa kita. Pengetahuan jenis ini merupakan kesadaran esensial jiwa. Karenanya, proposisi-proposisi 'aku ada', 'aku ragu', 'aku yakin' tidak mungkin diragukan. Proposisi-proposisi yang bersumber dari fitrah dan indera batin manusia merupakan proposisi yang mutlak dan bebas dari kesalahan.

Sedangkan untuk *'ilm ḥuṣūlī*, Ṣadrā membaginya menjadi dua bagian, yakni: pengetahuan duniawi dan pengetahuan ukrowi. Pada pengetahuan duniawi, Ṣadrā mengikuti Aristoteles terkait dengan teorinya tentang kebenaran, yakni berupa teori korespondensi. Menurut teori ini, ketika kita mengetahui sesuatu (misalnya; pengetahuan kita atas sebuah buku) berarti bahwa bentuk mental, yang ada dalam benak kita, berkorespondensi dengan wujud eksternal dari buku tersebut. Selanjutnya, bagaimana dapat sebuah wujud mental, berkorespondensi dengan sebuah wujud eksternal? Sebagaimana disebutkan, menurut Ṣadrā, kedua wujud tersebut memiliki kuintas yang sama walaupun wujud keduanya berbeda. Ketika jiwa berhadapan dengan sebuah objek eksternal melalui organ inderawi, ia (jiwa tersebut) membuat sebuah wujud mental, yang kuintasnya identik dengan kuintas objek eksternal. Jadi korespondensi merupakan sesuatu yang ada pada setiap *taṣawwur* dan *taṣdīq*. Ini merupakan kemampuan jiwa untuk mencipta kopian (duplikat) mental yang identik dengan aslinya.

Dengan demikian, definisi kebenaran dalam konteks ini adalah kesesuaian bentuk mental pengetahuan (*forma*) dengan objek realitas yang dicerapnya. Kesulitan dari *'ilm ḥuṣūlī* ini adalah cara menentukan kesesuaiannya dengan realitas. Oleh karenanya, *ilm ḥuṣūlī* berpeluang untuk

bisa benar (valid) atau keliru (invalid). Ia menjadi benar ketika sesuai dengan kenyataan, atau menjadi salah jika melenceng dari kenyataan. Hal ini tentu berbeda dengan *'ilm huḍūrī*. Karena subjek dan objek pengetahuan itu identik, maka tidak perlu diperdebatkan lagi. *'ilm huḍūrī* selalu benar (musthil menjadi keliru).

Ada satu kata kunci dari sistem teori Ṣadrā ini yang terkesan ambigu, yakni tentang kata *'Haq'*. *'Haq'* secara bersamaan memiliki beberapa makna: pada satu sisi, ia berarti Tuhan, Pencipta, *Absolut* dan Wujud Wajib. Makna ini merefleksikan aspek ontologi dari filsafat Ṣadrā. Pada sisi lainnya, kata tersebut berarti 'kebenaran', sesuatu yang berkorespondensi dengan realitas. Hal ini menunjukkan bahwa sistem pengetahuan Ṣadrā tidaklah murni ontologi, dan juga tidak murni epistemologi. *'Haq'* itu sendiri lebih luas pemaknaannya dibandingkan 'kebenaran', karena kata tersebut memiliki beberapa koneksi dengan wujud. Jadi, menurut Ṣadrā, pengetahuan yang benar haruslah memiliki hubungan yang dekat dengan realitas. Realitas itu tidak lain merupakan 'Yang Satu, *al-Haq'*, Sederhana (*baṣīṭ*), dan wujud murni. Pengetahuan yang benar dan wujud merupakan hal yang sama.³²

D. KESIMPULAN DAN SARAN

Epistemologi Mullā Ṣadrā tidak bisa dilepaskan dari landasan ontologinya. Pengetahuan merupakan modus dari wujud. Oleh karenanya, realitas pengetahuan menurut Ṣadrā memiliki hukum seperti realitas eksistensi (wujud). Wujud yang ia maksudkan di sini adalah wujud imateri, karena pengetahuan itu identik dengan kehadiran (*ilm huḍūrī*). Seandainya pengetahuan merupakan wujud materi, maka kita akan mendapatkan ketidak-hadiran.

Lebih dari itu, Sadra menjadikan pengetahuan sebagai salah satu wujud yang tertinggi. Pengetahuan juga membuat jiwa lebih kuat intensitasnya. Ini

³² Ṣadrā, *al-Taṣawwur wa al-Taṣdīq* (Qum: Bidar Publishers, 1992), 307.

berarti, siapapun yang memiliki pengetahuan lebih berarti ia lebih sempurna. Tentu, ia juga lebih kuat intensitas wujudnya. Oleh karena inilah, Ṣadrā menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat 'kemenjadian jiwa' (*ṣirūriyah*). Sesuai dengan prinsip tingkatan eksistensi (gradasi wujud), diketahui bahwa semakin kuat pengetahuan seseorang maka akan semakin tinggi tingkatan wujud seseorang tersebut.

Dengan demikian, topik pengetahuan merupakan suatu problem eksistensi, yang tidak bisa dipahami kecuali dengan kehadiran (*ilm huḍūrī*) dan intuisi langsung. Selama seseorang tidak memiliki pengetahuan diri dan tidak mampu mengenal dirinya pada dirinya sendiri, maka sulit baginya untuk memahami hakikat pengetahuan dengan kehadiran (*ilm huḍūrī*).

Pada titik inilah, Ṣadrā meyakini kaitan antara ontologi dengan epistemologi; antara eksistensi (wujud) dengan pengetahuan diri. Pengetahuan semacam inilah yang bisa menjadi justifikasi kebenaran pengalaman intuitif, dan menjadi bukti bahwa manusia mampu mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Kerwanto. *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2018.
- Kerwanto, EPISTEMOLOGI TAFSIR MULLĀ ṢADRĀ, *Jurnal THEOLOGIA*, 30.1 (2019). <https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3238>.
- Khamenei, Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Research Institut (SIPRIIn), 2004.
- Khamenei, Muhammad. *The Qur'anic Hermeneutics of Mulla Ṣadrā*. Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn) Publication, 2006.
- Mufid, Fathul. 'Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra'. *ALQALAM*, vol. 29. no. 2, 2012.
<http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/866/1160>.
- Mustaqim, Abdul. 'MODEL PENELITIAN TOKOH (Dalam Teori Dan Aplikasi)', *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 15.2 (2016), 201. <https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>.
- Muṭahhari, Murtaza, *Muhāḍarāt fī lā Falsafah Islāmīyah*. Dār al-Kitāb al-Islāmī (t.th.).
- Muthmainnah, Lailiy. 'Tinjauan Kritis terhadap Epistemologi Immanuel Kant (1724-1804)'. *Jurnal Filsafat*, ISSN: 0853-1870 (p); 2528-6811(e) Vol. 28, No. 1, p. 74-91, 2018.
<https://doi.org/10.22146/jf.31549>.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Sadra*, (t.th.).
- Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī Mullā. *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, 1981.
- Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī Mullā. *al-Mashā'ir*. Tehran: Tahouri Library, 1894.

Şadrā, Şadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī Mullā. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jami'i li al-Nashr, 1981.

Şadrā, Şadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī Mullā. *Taşawwur wa Taşdīq*. Qum: Bidar Publishers, 1992.