

ISSN 1411-3457

ULUMU'Z Jurnal Studi Keislaman

Volume XIV • Nomor 1 • Juni 2010

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

FILSAFAT ISLAM: ANTARA DUPLIKASI DAN KREASI
Abdullah Satar

AL-HIKMAH AL-MUTA'ÂLIYAH:
PEMIKIRAN METAFISIKA EKSISTENSIALISTIK MULLA SHADRA
Sholihan

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN:
ANTARA PEMAKNAAN TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL
Slamet Mulyono R

MENIMBANG KEMBALI PARADIGMA FILSAFAT ISLAM
DALAM BANGUNAN KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER
Aksin Wijaya

KONTRIBUSI FILSAFAT ILMU DALAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM:
TELAAH PENDEKATAN FENOMENOLOGI
Mulyadi

SIGNIFIKANSI TEORI POPPER, KUHN, DAN LAKATOS
TERHADAP PENGEMBANGAN ILMU-ILMU KEISLAMAN
Ahmad Choirul Rofiq

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

- Abdullah Sattar** Filsafat Islam:
Antara Duplikasi dan Kreasi • 1-20
- Sholihan** Al-Hikmah Al-Muta‘âliyyah:
Pemikiran Metafisika Eksistensialistik
Mulla Shadra • 21-38
- Suhermanto Ja’far** Panenteisme dalam Pemikiran Barat
dan Islam • 39-62
- Abdul Mukti Ro’uf** Metode Pembacaan Turâts Arab-Islam:
Perspektif Muhammad ‘Abid
Al-Jâbirî • 63-100
- Slamet Muliono R.** Hermeneutika Al-Qur’ân:
Antara Pemaknaan Tekstual
dan Kontekstual • 101-120
- Aksin Wijaya** Menimbang Kembali Paradigma Filsafat
Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam
Kontemporer • 121-144
- Mulyadi** Kontribusi Filsafat Ilmu dalam
Studi Ilmu Agama Islam: Telaah
Pendekatan Fenomenologi • 145-176
- Ahmad Choirul Rofiq** Signifikansi Teori Popper, Kuhn, dan
Lakatos terhadap Pengembangan
Ilmu-Ilmu Keislaman • 177-196
- Win Usuluddin** Elusidasji Filosofis Kebhinnekaan
Keagamaan: Refleksi atas Pluralisme
Keberagamaan Era Postmodern • 197-226

INDEKS

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ت	= t	ك	= k
ث	= ts	ل	= l
ج	= j	م	= m
ح	= h	ن	= n
خ	= kh	و	= w
د	= d	ه	= h
ذ	= dz	ء	= ’
ر	= r	ي	= y
ز	= z		
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh		
ض	= dl	آ	= â (a panjang)
ط	= th	إِي	= î (î panjang)
ظ	= zh	أُو	= û (u panjang)
ع	= ‘	او	= aw
غ	= gh	أَي	= ay

AL-HIKMAH AL-MUTA‘ĀLIYYAH PEMIKIRAN METAFISIKA EKSISTENSIALISTIK MULLA SHADRA

Sholihan*

Abstract: Among the meritorious figures that develop the illuminative thought initiated by Subrawardi is Shadr al-Dîn al-Shirâzî, also known as Mulla Sadra. He is well known with his thought of al-Hikmah al-Muta‘āliyyah or transcendent theosophy, an effort of harmonizing revelation, gnosis, and philosophy. He inflame an idea where the logic buried in the sea of light gnosis. He called the synthesis—one that he considered to be the particular basis of three major paths to truth for man, namely: revelation (*wahy* or *shar'*), intellectation (*aql*), and mystical vision (*Kashf*)—as al-Hikmah al-Muta‘āliyyah or transcendent theosophy. He has managed to make synthesis between deductive method of the Peripatetic, method of illumination, method of the odyssey of ‘îrfân or Sufism, and method of Kalam. When his thought is compared with existentialistic thought of West, then there is a point of similarities among them not only in terms of technical language, but also in substantive matters.

Abstract: Di antara tokoh yang berjasa mengembangkan pemikiran iluminatif dari Subrawardi adalah Shadr al-Dîn al-Syirâzî atau Mulla Shadra yang populer dengan pemikirannya tentang al-Hikmah al-Muta‘āliyyah atau teosofi transenden, suatu upaya harmonisasi *wahyu*, *gnosis*, dan *filsafat*. Dia menggelorakan sebuah pemikiran di mana logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya *gnosis*. Ia menyebut sintesisnya—yang ia anggap menjadi dasar khususnya tentang tiga jalan besar menuju kebenaran bagi manusia, yakni: *wahyu* (*wahy* atau *syar'*), intellectation (*aql*), dan keterbukaan secara mistik (*kasyf*)—dengan al-Hikmah al-Muta‘āliyyah atau teosofi transenden. Dia telah berhasil melakukan sintesis antara metode deduktif dari peripatetik, metode illuminasi, metode pengembalaan dari ‘îrfân atau sufisme, dan metode kalâm. Ketika pemikirannya diperbandingkan dengan pemikiran eksistensialistik Barat, maka ada titik kesamaan tidak saja dari segi teknis kebahasaan, melainkan juga pada hal-hal yang substantif.

Keywords: Filsafat Illuminatif, Pemikiran Eksistensialistik, Harmoni Keyakinan dan Penalaran, *Irfân*, Wujud Sejati.

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang. email: elly_sholihan@yahoo.com.

PARA sarjana modern pada umumnya beranggapan bahwa pemikiran filsafat dalam Islam menjadi lumpuh –untuk tidak mengatakan mati– dengan serangan ortodoksi melalui al-Ghazali.¹ Anggapan demikian dapat dibenarkan, bila yang dimaksud dengan pemikiran filsafat Islam di sini adalah pemikiran yang berlangsung di dunia Islam Sunni. Namun apabila yang dimaksud adalah pemikiran filsafat di dunia Islam secara keseluruhan, maka anggapan demikian tidaklah benar seluruhnya. Kenyataan historis menunjukkan bahwa justru pada masa pasca al-Ghazali (w. 1111 M), bahkan pada masa pasca penyerbuan pasukan Mongol atas Bagdad yang terjadi pada tahun 1258 M. di wilayah Persia yang Syi‘i muncul dan berkembang pemikiran filsafat Islam, meskipun dengan karakteristik filosofis yang berbeda dengan filsafat peripatetik (*masyya’i*) yang telah ada sebelumnya.

Pada penghujung abad XII M, di Persia muncul tradisi filsafat baru yang dipelopori oleh Syihâb al-Dîn Suhrawardi (w. 1192), yang kemudian dikenal dengan filsafat *isyrâqîyyah* (Iluminatif). Berbeda dengan tradisi filsafat peripatetik yang hanya menyandarkan diri pada deduksi rasional, tradisi filsafat iluminatif di samping mendasarkan pada deduksi rasional, juga mendasarkan pada jalan hati, asketisme, dan penyucian jiwa.² Arus *isyrâqîyyah* yang dilepas Suhrawardi ini terus mengalir deras, khususnya di lingkungan Syi‘ah selama masa dinasti Shafawi di Persia. Pendiri dinasti Shafawi, Syah Isma‘îl (1500-1524 M) yang mengaku berasal dari ordo sufi yang mengacu ke abad XIII belas, mengambil bagian dalam pelaksanaan sistem kepercayaan Syi‘ah di seluruh Persia dengan suatu cara tertentu. Akibatnya, perhatian kepada filsafat dan teologi, yang telah mengalami kemunduran selama periode Mongol, kini hidup kembali, teristimewa pada masa pemerintahan Syah ‘Abbas (1588-1629 M). Banyak sarjana bermunculan pada masa ini, di antaranya

¹ Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 181.

² Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, ter. A. Rifa‘i Hasan dan Yuliani L. (Bandung: Mizan, 1993), 30-1.

adalah Mir Damad (w. 1631 M) dan Bahâ’ al-Dîn ‘Amîlî (w. 1621 M), yang merupakan tokoh-tokoh terkemuka.³

Pada masa-masa itu pulalah muncul seorang filosof “yang dinyatakan secara bulat sebagai filosof terbesar di zaman modern Persia”,⁴ yaitu Shadr al-Dîn al-Syirâzî, yang lebih dikenal dengan Mulla Shadra. Seperti halnya *al-hikmah al-isyraqiyyah*, yang memulai pemikirannya dengan logika dan berakhir dengan ekstasi secara mistik, Mulla Shadra menggelorakan sebuah pemikiran di mana logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya gnosis. Ia menyebut sintesisnya –yang ia anggap menjadi dasar khususnya tentang tiga jalan besar menuju kebenaran bagi manusia, yakni: wahyu (*wahy* atau *syar’*), *intellecction* (*‘aql*), dan keterbukaan secara mistik (*kasyf*)— dengan *al-hikmah al-muta‘aliyyah* atau teosofi transenden. Sintesisnya mewakili suatu perspektif intelektual yang baru dalam filsafat Islam, sebuah perspektif yang memiliki banyak pengikut khususnya di Persia dan India, di samping di Irak dan beberapa wilayah Arab yang lain selama berabad-abad.⁵

Apabila kajian mengenai filsafat Islam pada umumnya masih terbatas dibandingkan dengan kajian-kajian mengenai disiplin keilmuan Islam lainnya, kajian mengenai filsafat Islam yang berkembang di Persia pasca Ibn Rusyd lebih terbatas lagi. Keterbatasan kajian mengenai filsafat Islam ini terlihat dalam keterbatasannya literatur yang ada. Pada umumnya literatur yang ada mengenai filsafat Islam tekanan kajiannya masih berkisar pada aspek metafisik, belum banyak menyentuh aspek kajian epistemologi maupun etik. Sedang dalam wilayah metafisika pun masih terbatas pada kajian tentang pemikiran para filosof peripatetik dan iluminatif. Kajian mengenai pemikiran filsafat Mulla Shadra, yang oleh para ahli dipandang sebagai pemikiran Eksistensialistik (*wujûdiyyah*), belum banyak tersentuh.⁶

³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, ter. R. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 418-9.

⁴ *Ibid.*; Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy* (Lahore: Bazm-Iqbal, 1964), 135.

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, ter. Suharsono dan Djamiluddin MZ. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 79.

⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 118.

Dalam makalah ini penulis akan membahas pemikiran filsafat Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta’âliyyah*, khususnya mengenai pemikiran metafisikanya yang eksistensialistik. Pemikiran metafisika Mulla Shadra yang eksistensialistik itu juga akan dibandingkan sekilas dengan aliran eksistensialisme yang berkembang di Barat. Sebelum memasuki pokok pembahasan, terlebih dahulu akan dikemukakan latar belakang, metode, dan garis besar pemikirannya.

Latar Belakang, Metode, dan Garis Besar Pemikirannya

Mulla Shadra, yang bernama lengkap Shadr al-Dîn Mu_{hammad}, dilahirkan di Syirâz kira-kira pada tahun 979/1571. Ia merupakan anak laki-laki satu-satunya dari Ibrâhîm Syirâzî, salah seorang anggota dari keluarga Qawâm yang terkenal di Syirâz. Mulla Shadra telah menunjukkan keluarbiasaan intelegensinya sejak masa kanak-kanak dan mendapat pendidikan yang terbaik di Syirâz. Setelah menyelesaikan studi awalnya, ia tertarik pada ilmu-ilmu intelektual (*al-‘ulûm al-‘aqliyyah*), khususnya metafisika, dan oleh karena itulah, ia meninggalkan Syirâz menuju Isfahan yang pada waktu itu merupakan ibu kota dan pusat tempat belajar di Persia. Di sini lah ia belajar kepada Baha’ al-Dîn ‘Amîlî dalam *al-‘ulûm al-naqliyyah*, dan kemudian kepada Mir Damad dalam ilmu-ilmu intelektual. Dalam beberapa tahun ia kemudian menguasai semua cabang ilmu-ilmu formal, bahkan mengungguli gurunya.⁷

Tidak puas hanya dengan ilmu-ilmu formal, Mulla Shadra meninggalkan kehidupan dunia pada umumnya dan menjauhkan diri ke desa kecil, Kahak dekat Qum, di mana dia menghabiskan lima belas tahun untuk asketisme dan penyucian jiwa, sehingga –seperti dinyatakannya sendiri dalam pendahuluan *al-Asfar*, karya monumentalnya– dia diberkahi dengan penglihatan langsung tentang dunia yang dapat dimengerti (*intelligible world*). Dengan demikian sekarang dia dapat “melihat” melalui illuminasi (*isyraq*) mengenai hal-hal yang sebelumnya

⁷ Seyyed Houssein Nasr, “Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1966), 933-4.

telah dipelajarinya secara teoritis dari buku-buku,⁸ atau dengan kata lain, dapat memahami secara intuitif apa yang pada mulanya ia pelajari secara diskursif atau cara lainnya.⁹

Ketika Allahwirdi Khan, Gubernur Syiraq, membangun sebuah *madrasah* besar dan mengajak Mulla Shadra kembali ke Syirâz untuk menjadi pimpinan sekolah baru itu, Mulla Shadra menerima tawaran itu. Ia kemudian berhasil menjadikan sekolah Khan itu sebagai pusat ilmu-ilmu intelektual di Persia. Mulla Shadra menetap di sana sampai akhir hidupnya, yang dilaluinya dengan mengajar dan menulis. Ia meninggal di Basrah pada tahun 1050/1640, ketika sedang dalam perjalanan menuju ibadah haji yang ketujuh kalinya dengan berjalan kaki.

Dari kehidupan Mulla Shadra yang relatif panjang itu, kurang lebih tujuh puluh tahun, dapat dibagi ke dalam tiga periode yang berbeda, yaitu: *pertama*, periode kanak-kanak dan sekolah di Syirâz dan Isfahan; *kedua*, periode asketisme di dekat Qum; dan *ketiga*, periode mengajar dan menulis yang merepresentasikan hasil dan buah dari dua periode sebelumnya. Menurut Nasr, kehidupan Mulla Shadra itu sendiri memberikan kesaksian bagi salah satu aspek utama kebijaksanaannya, bahwa dalam rangka menjadikan pengetahuan efektif haruslah dikombinasikan dengan realisasi spiritual.¹⁰

Mulla Shadra menyusun sekitar lima puluh buku, yang sebagian besar dalam bahasa Arab. Di samping merupakan beberapa komentar terhadap *Hikmah Isyrâqiyah* Suhrawardi, terhadap *al-Hidâyah fî-al-Hikmah* Atsir al-Dîn al-Abhârî, dan terhadap bagian dari *al-Syifâ’* Ibnu Sînâ, ia menulis banyak karya yang orisinal. Di antaranya yang sampai ke tangan kita adalah *Penciptaan dalam Waktu* (*Hudûts*), tentang Kebangkitan (*al-Hasyr*), tentang *Pemberian Sifat Wujûd kepada Esensi*, tentang *Takdir dan Kehendak Bebas*, *Kitâb al-Masyair*, *Kitâb Kasr Ashnâm al-Jâhiliyyah*, dan *Kitâb al-Hikmah al-Muta’aliyyah* yang juga disebut *Kitâb al-Asfâr al-Arba’ah* (*Empat Perjalanan*). Yang disebut terakhir inilah yang merupakan karya monumental Mulla Shadra, dan barangkali dapat digambarkan sebagai *summa philosophie*-nya,

⁸Ibid.

⁹Fakhry, *Sejarah...*, 420.

¹⁰Nasr, “Sadr al-Din...”, 435.

karena kitab ini merupakan dasar bagi banyak risalah pendeknya sendiri dan juga risalah pemikiran pasca-Avicennian pada umumnya.¹¹

Karya-karya Mulla Shadra tidak hanya merupakan khazanah mistikal, pandangan kosmologis, dan penjelasan yang amat penting tentang eskatologi yang telah banyak ditemukan dalam sejumlah teks-teks filsafat Islam, namun juga menghubungkan dengan pandangan-pandangan berbagai ajaran pemikiran baik Islam maupun pra Islam. Karenanya, karya-karyanya benar-benar merupakan ensiklopedi filsafat dengan pengaruh ajaran Avicennan, Suhrawardi, Ibnu 'Arabî, dan Kalam, baik Sunni maupun Syi‘ah. Di samping itu tentu saja adalah pengaruh yang besar dari al-Qur‘an, sabda Nabi, dan ajaran imam-imam Syi‘ah. Disinilah letak prestasi besar Mulla Shadra, yakni penciptaan suatu harmoni yang sempurna antara keyakinan dan penalaran atau agama dan filsafat, yang merupakan cita-cita selama sembilan abad teologi dan filsafat Islam.¹²

Dalam sepanjang sejarah pemikiran Islam, sampai dengan masa Mulla Shadra, telah muncul empat metode pemikiran yang mempunyai karakter filosofis dalam arti luas yang dapat dibedakan satu sama lain. Masing-masing metode ini telah mengambil karakter khusus di bawah pengaruh ajaran Islam dan berbeda dari bidang-bidang sejenisnya di luar lingkaran Islam. Masing-masing metode ini diwarnai oleh semangat tertentu dari kebudayan Islam. Empat metode pemikiran dimaksud adalah:¹³

Pertama, metode deduktif dari peripatetik. Metode pemikiran yang dikembangkan oleh para filosof peripatetik, seperti al-Kindî, al-Farâbî, Ibnu Sînâ, dan Ibnu Rusyd ini secara eksklusif mengandalkan deduksi rasional dan demonstrasi (*bûrûhân*). *Kedua*, metode illuminasi. Metode ini dikembangkan oleh Syihab al-Dîn Suhrawardi yang diikuti oleh Quthb al-Dîn Syirâzî, Syahrazuri, dan sejumlah tokoh lainnya. Metode illuminasi bersandar pada deduksi rasional dan demonstrasi serta pada usaha penyucian jiwa. Menurut metode ini, seseorang tak dapat menemukan

¹¹Fakhry, *Sejarah...*, 419.

¹²Nasr, *Intelektual...*, 80.

¹³Muthahhari, *Tema...*, 41-6.

realitas yang mendasari alam semesta hanya melalui deduksi rasional dan demonstrasi saja.

Ketiga, metode pengembaraan dari ‘îrfân atau sufisme. Metode ini semata-mata bersandar pada penyucian jiwa berdasarkan konsep menempuh jalan menuju Tuhan dan mendekati kebenaran. Menurut metode ‘îrfân, tujuan kita bukan hanya menyingkapkan realitas, tetapi mencapainya. Di antara beberapa tokoh yang menganut metode ini adalah Bayâzid al-Bisthâmî, Junayd al-Baghâdî, al-Hallâj, dan Muhyî al-Dîn Ibn ‘Arabî. Metode pengembaraan ‘îrfân mempunyai satu aspek yang bersesuaian dengan metode illuminasi. Aspek yang bersesuaian adalah penyandaran kedua metode itu pada penyucian jiwa. Sisi pembeda keduanya adalah kaum “*urafâ*” sama sekali menolak deduksi, sementara kaum illuminasi menggunakannya bersama-sama dengan penyucian hati; dan kaum illuminasi, sebagaimana filosof peripatetik bertujuan menemukan realitas, sementara kaum “*urafâ*” bertujuan mencapainya.

Keempat, metode kalam. Seperti halnya para filosof peripatetik, para teolog bersandar pada deduksi rasional, tetapi dengan dua perbedaan. *Pertama*, prinsip pendasarannya pada penalaran yang dianut teolog berbeda dengan prinsip penalaran para filosof. Para teolog berangkat dari premis-premis yang berasal dari teks-teks keagamaan, sedangkan para filosof berangkat dari premis-premis rasional. Yang disebut pertama bersifat dialektis (*jâdâlî*), sementara yang disebut bersifat demonstratif (*burhâni*).¹⁴ Perbedaan yang *kedua* adalah, sementara para teolog adalah orang-orang yang setia dalam mempertahankan batas-batas ajaran Islam, diskusi-diskusi filosofis bersifat bebas, dalam arti, filosof sejak awal tak pernah membatasi bahwa mereka harus mempertahankan objek kepercayaan tertentu.

Empat macam arus sungai pemikiran ini terus mengalir di dunia Islam hingga keempat-empatnya mencapai titik temu

¹⁴Perbedaan antara kalam dan filsafat ini, lihat Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), 8-11; Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi Al-Ghazali, Qutb al-Din al-Shirazi*, ter. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), 106-8.

dalam sebuah mazhab pemikiran yang kemudian dikenal dengan *al-hikmah al-muta‘āliyyah*, mazhab pemikiran yang dirintis dan dikembangkan oleh Mulla Shadra. Dalam mazhab pemikiran Mulla Shadra ini, banyak titik perselisihan antara peripatetik dan illuminasi, antara filsafat dan *‘irfān*, atau antara filsafat dan kalam, menemukan penyelesaiannya. Namun, filsafat Mulla Shadra bukan sebuah sinkretisme, melainkan merupakan sebuah sistem filsafat yang unik, yang sekalipun berbagai metode pemikiran Islam memberi pengaruh pada pembentukannya, harus diakui sebagai mazhab yang berdiri sendiri.¹⁵

Kenyataan bahwa Mulla Shadra mampu menciptakan suatu sintesa yang sungguh-sungguh dari seluruh arus pemikiran inilah yang dinilai oleh Rahman sebagai letak arti penting Shadra dalam sejarah pemikiran Islam. Menurut Rahman, sintesa yang dihasilkan Shadra tidak dijalankan dengan sekedar “rekonsiliasi” dan “kompromi” yang superfisial, melainkan atas dasar prinsip filosofis yang dikemukakan dan dijelaskannya secara rinci untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam. Shadra dinilainya sebagai seorang pemikir besar dan orisinal –meskipun pemikirannya merupakan hasil sintesa– karena ia telah menemukan sebuah *master idea*, suatu prinsip agung (*grand principle*) yang di dalamnya seluruh realitas masuk, dan dia menginterpretasikannya untuk memberikan pengertian, suatu pengertian baru, dan suatu pengertian yang signifikan. Prinsip ini mengubah perspektif kita dalam melihat realitas serta menawarkan suatu solusi baru terhadap masalah-masalah lama yang menyelimuti pikiran manusia. Dia menemukan prinsip primordialitas (*sole reality*) eksistensi dan ambiguitas sistematiknya yang tidak terbatas. Dia menjelaskan prinsip itu serta menerapkannya pada seluruh cakupan masalah filsafat Islam, hakekat Tuhan, hakekat dunia, dan hakekat serta nasib manusia.¹⁶

Secara garis besar, menurut Nasr, ada empat topik dalam pemikiran Mulla Shadra, yang dalam masing-masing topik itu ia memulainya dari beberapa perspektif filosofis sebelumnya dan yang membentuk prinsip-prinsip dari seluruh visi intelektualnya.

¹⁵Muthahhari, *Tema...*, 47-8; Nasr, “Sadr al-Din...”, 439-40.

¹⁶Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, (Albany: State University of New York Press, 1975), 13.

Keempat topik dimaksud meliputi: *pertama*, mengenai Wujud (*Being*) dan berbagai polarisasinya; *kedua*, mengenai gerakan substansial (*substantial motion*) atau yang menjadi (*becoming*) dan perubahan substansi dunia; *ketiga*, mengenai pengetahuan dan hubungan antara yang mengetahui dengan yang diketahui; dan *keempat*, mengenai jiwa, kemampuan, pemunculan, penyempurnaan, serta kebangkitan akhirnya.¹⁷ Keseluruhan pemikiran Shadra ini menurut Rahman –meskipun tentu saja di dalamnya terdapat beberapa kelemahan– merupakan sistem pemikiran yang sangat segar (*fresh*), orisinal, menawan, paling canggih, dan paling kompleks dalam seluruh sejarah filsafat Islam.¹⁸

Al-Hikmah al-Muta'âliyyah: Pemikiran Metafisika Mulla Shadra

Istilah *al-hikmah al-muta'âliyyah* terdiri atas dua kata, yaitu *al-hikmah* yang berarti teosofi atau kearifan, dan *al-muta'âliyah* yang berarti transenden, tinggi, atau puncak. Secara harfiyah, *al-hikmah al-muta'âliyyah* dapat diterjemahkan sebagai *teosofi transenden*¹⁹ atau *kearifan puncak*.²⁰ Oleh sementara ahli, *al-hikmah al-muta'âliyyah*, dalam artian tertentu, memang dinilai sebagai puncak aktifitas intelektual selama seribu tahun dalam dunia Islam.²¹

Mulla Shadra sendiri sesungguhnya tidak pernah menyebut secara eksplisit mazhabnya sebagai *al-hikmah al-muta'âliyyah* dalam karya-karyanya. Istilah ini ia gunakan untuk menunjuk judul dua buah karyanya yang merupakan *magnum opus*-nya, yakni *al-Hikmah al-Muta'âliyyah fî al-Afsar al-Arba'ah* dan salah satu karyanya yang terakhir *al-Hikmah al-Muta'âliyyah*, bukan mazhab pemikirannya. *Al-Hikmah al-muta'âliyyah* sebagai istilah menjadi terkenal ketika murid-murid Mulla Shadra, baik secara langsung atau tidak langsung, menggunakan untuk menyebut mazhabnya. ‘Abd al-Râziq Lahîjî misalnya, menantu Mulla

¹⁷Nasr, Sadr al-din..., 942-58.

¹⁸Rahman, *The Philosophy...*, 14-6.

¹⁹Nasr, Intelektual..., 79.

²⁰Muthahhari, *Tema...*, 47.

²¹Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), 335-6.

Shadra dan salah seorang muridnya yang cemerlang, menyebut filsafat Mulla Shadra sebagai *al-hikmah al-muta'aliyyah*. Pada masa Qajar, penggunaan istilah ini sudah begitu lazim, sehingga Sabzawari dalam *Syarh al-Manzumah* tidak merasa perlu untuk menjelaskan alasan penggunaan istilah itu sebagai nama mazhab gurunya, yang ajaran-ajarannya ingin ia jelaskan dalam karyakaryanya.²²

Sebagaimana terlihat dalam pembahasan terdahulu, secara metodologis, *al-hikmah al-muta'aliyyah* yang dikembangkan oleh Mulla Shadra ini sangat dekat atau hampir serupa dengan *al-hikmah al-isyrâqiyah* yang dikembangkan oleh Suhrawardi. Namun demikian, dalam beberapa prinsip dan kesimpulannya terdapat perbedaan, khususnya dalam bidang metafisika.²³ Dalam bidang metafisika inilah Mulla Shadra banyak mencurahkan pemikirannya, sehingga oleh sementara ahli dipandang sebagai metafisikawan Muslim terbesar.²⁴

Pemikiran metafisika Mulla Shadra didasarkan pada tiga ajaran pokok, yaitu *ashâlah al-wujûd* (keunggulan eksistensi), *tayâkik* (gradasi eksistensi), dan *al-harakah al-jawhariyyah* (gerakan substansial).²⁵ Berikut ini akan dijelaskan secara sekilas masing-masing ajaran tersebut.

1. *Ashâlat al-Wujûd*

Kita selalu membedakan dua pengertian yang sah tentang apa-apa yang kita bicarakan, yakni ke-*ada-an* atau eksistensi (*isness*) sesuatu dan ke-*apa-an* atau esensi (*whatness*) sesuatu. Sebagai contoh, kita mengetahui manusia itu ada, pohon itu ada, bilangan itu ada; tetapi manusia mempunyai satu pengertian, satu esensi, dan demikian pula pohon. Jika kita bertanya “Apakah manusia itu?”, kita akan memperoleh suatu jawaban dan jika kita bertanya “Apakah pohon itu?” maka kita akan mendapatkan jawaban yang lain. Jadi eksistensi (*isness*) adalah sesuatu yang berbeda dari esensi (*whatness*). Namun, perbedaan antara

²²Jalaluddin Rahmat, ‘Hikmah Muta’liyyah: Mazhab Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd’, dalam *Al-Hikmah*, no. 10, Juli-September 1993, 77.

²³Ibid., 78; Muthahhari, *Tema...*, 47.

²⁴Nasr, *Intelektual...*, 78.

²⁵Rahmat, ‘Hikmah..., 78.

eksistensi dengan esensi ini murni bersifat subjektif. Dalam kenyataan sesungguhnya, tidak ada sesuatu yang berganda. Oleh karena itu, salah satu dari kedua hal ini pastilah bersifat objektif dan substantif. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah: manakah di antara keduanya yang bersifat substantif, eksistensi ataukah substansi?

Dalam menjawab pertanyaan ini, kaum peripatetik muslim dan kaum sufi berpendapat bahwa esensi hanyalah aksiden atau hanya abstraksi mental, dan yang substantif atau berhubungan dengan realitas eksternal adalah eksistensi. Kaum illuminasionalis berpendapat sebaliknya, bahwa eksistensi hanyalah formulasi abstrak yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Eksistensi hanyalah aksiden dan esensilah yang prinsipal. Pandangan inilah yang disebut sebagai *ashâlah al-mâhiyah* (*primacy of essence*: keunggulan esensi).²⁶ Mulla Shadra semula mengikuti gurunya, Mir Damad, yakni mengikuti pandangan *isyrâqî*, namun kemudian berbalik menyerang *isyrâqî* dan menyatakan berada dalam posisi peripatetik. Pandangan Mulla Shadra yang menyatakan bahwa eksistensilah yang substantif dan esensi hanyalah aksiden inilah yang disebut sebagai *ashâlah al-wujûd* (*primacy of existence* atau keunggulan eksistensi).²⁷ Berkaitan dengan pandangan ini ia mengajukan sejumlah argumen, antara lain, sebagaimana dikutip oleh Rahmat:

Pertama, setiap esensi berbeda dari esensi yang lain. Esensi ‘pohon’ berbeda total dari esensi ‘kehijauan’. Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki sesuatu yang sama. Jika tidak ada realitas yang dapat mempersatukan esensi yang berbeda dan menggabungkannya, kita tidak dapat mempredikatkan suatu esensi pada esensi lain dalam proposisi. Karena itu diperlukan satu realitas dasar untuk menggabungkan berbagai esensi. Realitas dasar itu adalah eksistensi. *Kedua*, setiap esensi *qua*, artinya tanpa eksistensi, tidak dapat menimbulkan efek. Sesuatu kita anggap memiliki efek, hanya karena eksistensinya. Karena

²⁶Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Subramandi’ Hikmat al-Ishraq* (Atlanta: Scholars Press, t.t.), 166-8.

²⁷Ibid.; Nasr, “Sadr Al-Din..., 943; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, ter. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001), 101.

itu, yang asasi (fundamental) dan sumber efek adalah eksistensi, bukan esensi. Ketiga, esensi itu sendiri netral dalam hal intensitas dan kelemahan, prioritas dan posterioritas. Artinya, terlepas dari eksistensi, esensi tidak intens tidak lemah, tidak *prior* dan tidak *posterior*. Tetapi kita melihat pada ada eksternal, sebagai *prior*, sebagian intens (seperti sebab) dan sebagian lemah (seperti akibat). Jika eksistensi tidak dianggap asasi dan real, maka kita harus menganggap esensi, yang tidak memiliki atribut, sebagai sumber atribut. Tetapi tidak mungkin sesuatu yang tidak memiliki atribut menjadi pemberi atribut.²⁸

2. *Tasykîk*

Seperti telah dikemukakan, kaum peripatetik, khususnya Ibnu Sînâ, juga meyakini *ashâlah al-wujûd*. Meskipun sama-sama meyakini *ashâlah al-wujûd*, Mulla Shadra membedakan dirinya dengan mereka dalam hal *tasykîk* (gradasi eksistensi). Kaum peripatetik menganggap *wujûd* setiap benda berbeda dari wujud yang lain, walaupun prinsip dalam hubungannya dengan *mâhiyah* (esensi). Bagi Mulla Shadra, *wujûd* adalah realitas tunggal, tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda. Dengan meminjam *mâhiyat al-nûr* dari Suhrawardi, kita dapat membandingkan berbagai wujud cahaya. Ada cahaya matahari, ada cahaya lampu, ada cahaya lilin. Semuanya adalah cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda; artinya muncul dalam manifestasi yang berbeda dan kondisi yang berbeda. Begitu pula ada Tuhan, ada manusia, ada binatang, ada batu. Semuanya satu *wujûd*, satu realitas, tetapi dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terdapat pada *mâhiyah* (esensi), melainkan pada *wujûd* (eksistensi).²⁹

3. *Al-Harakah al-Jawhariyyah*

Sebelum Mulla Shadra, para filosof berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden, yaitu kuantitas (*kam*), kualitas (*kayâf*), posisi (*wâdih*), dan tempat (“ayn). Dengan perkataan lain, substansi tidak berubah, karena kalau

²⁸ Mehdi Ha’iri Yazdi, Ilmu Hudhuri: *Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, ter. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 1996), 51-3.

²⁹Rakhmat, “Hikmah..., 79. Lihat juga Nasr, “Sadr Al-Din..., 953.

substansi berubah kita tidak dapat menetapkan “*judgement*” tentangnya. Karena begitu kita mengeluarkan “*judgement*”, ia sudah berubah menjadi yang lain. Ketika Bahmanyar berkata kepada gurunya, Ibnu Sînâ, mengapa gerak tidak mungkin terjadi pada substansi, Sang Guru menjawab bahwa jika gerak terjadi pada substansi ia tidak akan menjadi Ibnu Sînâ seperti di saat sebelumnya ketika menjawab pertanyaan.

Mulla Shadra berpendapat bahwa di samping perubahan pada empat kategori aksiden, gerak juga terjadi pada substansi. Itulah sebabnya pandangan Mulla Shadra dalam hal ini dikenal dengan teori *al-harakah al-jawhariyah* (gerak substansial). Dalam dunia eksternal kita melihat perubahan benda material dari keadaan yang satu kepada kepada yang lain. Buah apel kembali dari hijau tua ke hijau muda, kemudian kuning, dan kemudian merah. Ukuran rasa dan berat juga selalu mengalami perubahan. Karena eksistensi aksiden tergantung pada eksistensi substansi, maka perubahan aksiden akan menyebabkan perubahan pada substansi juga. Semua benda material bergerak. Gerakan ini berasal dari penggerak pertama yang immaterial, menuju penyempurnaan yang non-material dan berkembang menjadi sesuatu yang non-material.³⁰

Dalam hubungannya dengan teori gerak substansial ini pula, Mulla Shadra mempertahankan sifat *hudûts* dari dunia fisik. Mulla Shadra berkeyakinan bahwa penciptaan adalah dalam waktu (*al-hudûts al-dzamâni*), karena melalui gerak substansial wujud alam semesta diperbarui pada setiap waktu atau, secara eksplisit, bahwa dunia diciptakan setiap saat.³¹ Dalam pandangannya, semua filosof kuno, dari Hermes hingga Thales, Pythagoras, dan Aristoteles, dengan suara bulat percaya bahwa dunia dicipta dalam waktu (*hudûts*). Para penerus mereka yang sama sekali salah paham terhadap ajaran para filosof itu, dengan mengemukakan pendapat yang bertentangan dengannya.³²

Al-Hikmah al-Muta'âliyyah dan Eksistensialisme

³⁰ *Ibid.*, 80.; Muthahhari, *Tema....*, 73-2; Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, ter. M. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1994), 157-8.

³¹Nasr, “Sadr Al-Din..., 951.

³²Fakhry, *Sejarah...*, 425.

Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, dalam bidang metafisika, tesis utama *al-hikmah al-muta‘āliyyah* sebagai mazhab pemikiran filsafat yang dikembangkan oleh Mulla Shadra adalah *ashālah al-wujūd* (*primacy of existence*: keunggulan eksistensi). Oleh karena itulah pemikiran filsafat Mulla Shadra sering disebut sebagai *wujūdiyyah* atau filsafat wujud, yang kemudian diterjemahkan menjadi filsafat eksistensi atau eksistensialisme Islam.³³

Ada persoalan yang kemudian muncul, sejauh manakah hubungan antara filsafat eksistensialisme Mulla Shadra dengan aliran filsafat eksistensialisme yang berkembang di Barat. Apakah hanya merupakan kesamaan istilah yang bersifat teknis saja, ataukah ada kesamaan secara substansif? Persoalan itulah yang akan ditinjau secara sekilas pada bagian berikut ini.

Eksistensialisme sebagai aliran filsafat di Barat, muncul pada abad keduapuluh. Eksistensialisme muncul sebagai pemberontakan terhadap beberapa sifat dari filsafat tradisional dan masyarakat modern. Dalam satu segi, eksistensialisme merupakan protes terhadap rasionalisme Yunani, atau tradisi klasik dari filsafat, khususnya pandangan yang spekulatif tentang manusia, seperti pandangan Plato dan Hegel. Dalam “sistem-sistem” tersebut jiwa individual atau si pemikir, hilang dalam universal yang abstrak atau dalam *aku* universal.³⁴

Sebagai aliran filsafat, eksistensialisme tidak menunjukkan sesuatu sistem filsafat secara khusus. Ajaran eksistensialisme tidak hanya satu. Eksistensialisme adalah suatu aliran filsafat yang bersifat teknis, yang terjelma dalam bermacam-macam sistem, yang antara satu dengan lainnya terdapat perbedaan-perbedaan. Paling sedikit ada empat pemikiran yang jelas dapat disebut sebagai filsafat eksistensialisme, yaitu pemikiran Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, dan Gabriel Marcel. Meskipun terdapat perbedaan-perbedaan di antara pemikiran mereka, namun ada ciri-ciri yang sama, yang menjadikannya disebut sebagai filsafat eksistensialisme.

³³Yazdi, *Ilmu...,* 46 dan 51.

³⁴Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook* (New York: American Book Company, 1964), 296.

Menurut Sidney Hook, salah satu proposisi kunci dalam eksistensialisme adalah bahwa “*existence precedes essence*”,³⁵ eksistensi mendahului esensi. Sedangkan Harun Hadiwijono berkaitan dengan ciri-ciri yang dimiliki bersama oleh pemikiran-pemikiran yang eksistensialistik, menyebut beberapa ciri sebagai berikut: *pertama*, motif pokoknya adalah apa yang disebut eksistensi, yaitu cara manusia berada. Hanya manusialah yang bereksistensi. Eksistensi adalah cara khas manusia berada. Pusat perhatian ini ada pada manusia, dan oleh karena itu bersifat humanistik. *Kedua*, bereksistensi harus diartikan secara dinamis. Bereksistensi berarti menciptakan dirinya secara aktif, bereksistensi berarti berbuat, menjadi, merencanakan. Setiap manusia menjadi lebih atau kurang keadaannya. *Ketiga*, manusia dipandang sebagai terbuka. Manusia adalah realitas yang belum selesai, yang masih harus dibentuk. *Keempat*, filsafat eksistensialisme memberikan tekanan pada pengalaman konkret, pengalaman eksistensial.³⁶ Karena eksistensialisme menekankan pada aspek yang konkret dan intim dari pengalaman manusia atau sesuatu yang istimewa dan personal, maka para eksistensialis akan memilih ekspresi dengan sastra atau bentuk-bentuk seni lain, yang akan memungkinkan mereka untuk melukiskan perasaan dan keadaan hati manusia. Pendekatan yang bersifat rasional semata-mata hanya akan menghadapi prinsip-prinsip universal yang menyedot seseorang ke dalam kesatuan sistem yang menyeluruh. Bagi eksistensialis, kebenaran adalah pengalaman subjektif tentang hidup. Tak ada pengetahuan yang terpisah dari subyek yang mengetahui. Oleh karena itu segala bentuk objektifitas dan impersonalitas dalam bidang-bidang yang mengenai manusia ditentangnya.³⁷

Dari ciri-ciri pemikiran eksistensialistik yang berkembang di Barat sebagaimana yang baru saja dikemukakan secara sekilas, dan dari pembahasan pemikiran Mulla Shadra sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, terlihat ada beberapa

³⁵ Sidney Hook, “Existentialism”, dalam Harsya W. Bachtiar (ed.), *Percakapan dengan Sidney Hook* (Jakarta: Djambatan, 1976), 367.

³⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid II (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 149.

³⁷ Titus, *Living...*, 299-0.

kesaman pemikiran. Kesaman itu di antaranya dalam hal penekanan pada lebih pentingnya eksistensi dari pada esensi, terbuka dan bebasnya manusia,³⁸ serta subjektivitas kebenaran.³⁹ Dengan demikian penyebutan filsafat Mulla Shadra sebagai eksistensialistik tidaklah bersifat teknis kebahasaan semata, melainkan juga berdasarkan pada adanya beberapa kesamaan substantif dengan eksistensialisme yang berkembang di Barat.

Namun demikian, menyamakan begitu saja antara keduanya juga tidak dapat dibenarkan, sebab di samping persamaannya, di antara keduanya juga ada perbedaan. Muthahhari misalnya, menyebutkan dua perbedaan, yaitu: *pertama*, eksistensialisme dalam Islam tidak hanya berlaku untuk manusia saja, melainkan juga untuk alam semesta; *kedua*, eksistensialisme Islam berpandangan bahwa eksistensi itu sebagai substantif, dilawankan dengan esensi yang aksidental atau nominal, sementara eksistensialisme Barat menggunakannya dalam pengertian keutamaan atau kelebihdahuluan.⁴⁰

Catatan Akhir

Dari kajian singkat tentang Mulla Sadra ini terlihat bahwa arti penting Mulla Shadra tidak hanya terletak dalam pengobaran kembali semangat belajar dan kebangkitan ilmu intelektual secara penuh untuk pertama kalinya dalam dunia Islam setelah invasi Mongol, melainkan juga dalam penyatuan dan harmonisasi wahyu, gnosis, dan filsafat secara bersama-sama.

Cakrawala pemikirannya sangat luas. Mulla Shadra mengutip berbagai pemikiran, sejak dari filsafat pra-Socrates hingga berbagai pemikiran yang hidup pada zamannya, sehingga sementara ahli menyebutnya sebagai “sumber sejarah filsafat Islam”.⁴¹ Namun justru karena itu pulalah Mulla Shadra sering diragukan orisinalitasnya.

³⁸Muthahhari, Tema..., 59-0.

³⁹C. A. Qadir. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, ter. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 153.

⁴⁰Muthahhari, Tema..., 60.

⁴¹Rakhmat, “Hikmah..., 76-7.

“*There is nothing new under the sun*”, demikian kata Aristoteles, sebagaimana dikutip Nasr.⁴² Kita tidak dapat menciptakan suatu metafisika sendiri seolah-olah metafisika merupakan suatu penemuan mekanik. Hal yang menentukan orisinalitas seorang pemikir dalam peradaban tradisional seperti Islam adalah kemampuannya menginterpretasikan dan mereformulasikan kebenaran abadi dalam cahaya baru dan dengan demikian menciptakan suatu perspektif intelektual baru.⁴³ Dan Mulla Shadra telah melakukan hal itu.

Terlepas dari kritik yang dialamatkan kepada Mulla Shadra berkaitan dengan orisinalitas pemikirannya, dewasa ini, ketika ummat manusia mengalami krisis makna, nilai, dan norma, yang bersumber pada krisis kredibilitas terhadap rasionalitas modern, tawaran metodologis Mulla Shadra yang bersifat sintesis-harmonis antara wahyu (agama), gnosis (spiritualitas) dan filsafat (rasionalitas), sebagaimana telah dikemukakan di atas, menjadi sangat relevan untuk dipertimbangkan. *Wa al-Lâh a’lam bi al-shawâb.*●

Daftar Pustaka

- C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, ter. Hasan Basri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991).
- Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- _____, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirazi)* (Albany: State University of New York Press, 1975).
- Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook* (New York: American Book Company, 1964).
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid II (Yogyakarta: Kanisius, 1995).
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Subrawardi Hikmat al-Ishraq* (Atlanta: Scholars Press, t.t.)

⁴²Nasr, “Sadr Al-Din...,” 958.

⁴³*Ibid.*

- Jalaluddin Rahmat, “Hikmah Muta’liyah: Mazhab Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd”, dalam *Al-Hikmah*, no. 10, Juli-September 1993.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, ter. R. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).
- Mehdi Ha’iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, ter. Ahsin Mohammad (andung: Mizan, 1996).
- Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, ter. M. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1994).
- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy* (Lahore: Bazm-Iqbal, 1964).
- Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, ter. A. Rifa’i Hasan dan Yuliani L. (Bandung: Mizan, 1993).
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989.
- _____, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, ter. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001).
- Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-Farabi Al-Ghazali Qutub al-Dîn al-Shirazi*, ter. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997).
- Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, ter. Suharsono dan Djamaruddin MZ. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- _____, *Islam Tradisi di Tengah Kancab Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka, 1994).
- _____, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970).
- _____, “Sadr al-Dîn Shirazi (Mulla Sadra)”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1966).
- Sidney Hook, “Existentialism”, dalam Harsya W. Bachtiar (ed.), *Percakapan dengan Sidney Hook* (Jakarta: Djambatan, 1976).
- Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London: George Allen & Unwil LTD., 1956).