

Insan Ilahiyah dalam perspektif Filsafat Transendental Mulla Sadra

Nano Warno, dan Nurul Ayn
Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra

Abstrak Indonesia

Makalah ini ingin menganalisa konsep insan ilahiyah menurut Mulla Sadra dengan membandingkan dengan para pemikir barat lainnya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitik dengan mengacu pada karya karya utama Mulla Sadra dan juga para ilmuwan yang ahli dalam filsafat Hikmah Muta'aliyah

English Abstract

Article deals to examine concept of human being in view of Mulla Sadra and some of existensialist philosopher through descriptive and analytic method along with hermeneutic approach to the main literature Islamic and the conclusion is that human being in western is viewed in his existence and meanwhile in Islamic philosophy considered his soul and its faculty to embark in spiritual journeys

Pengantar

Insan adalah makhluk yang sangat penting dan ¹kunci dalam memahami metafisika dan tujuan dari diciptakan alam ini. Pengetahuan tentang insan awal langkah untuk memahami Tuhan. Aku ciptakan Adam dalam format-Ku adalah ayat yang sering dikutip para urafa untuk menegaskan manusia lah yang dapat menjadi khalifah-Nya dan memiliki aspek keilahiyahan dalam dirinya. Tuhan menjadikan manusia karena via manusialah aspek –aspek yang komprehensif dari Tuhan dapat dikenal.²

Insan Kamil adalah insan yang telah menyempurnakan empat perjalanan ruhani (asfar arba'ah). Sebab insan yang sempurna adalah yang telah mencapai kesempurnaan yang paling mungkin untuknya. Dan yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad saw. Insan kamil adalah mazhar nama yang komprehensif (ism jami') yaitu Allah. Allah adalah nama yang paling komprehensif dibanding asma-asma yang lain maka demikian juga dengan insan kamil.³

¹ Parsaniya, Hamid *Existence and the Fall : Spiritual Anthropology of Islam* translated and annotated by Shuja Ali Mirza, London : ICAS Press 2006, hal 34

² Shīrāzī, Sadr al-Dīn al-. *Mafāṭīh al-Ghayb*. 2 vols. Ed. M.Khājavi. Beirut: Mu'assasat al-ta'rīkh al-'arabī 1999.

³ Khalil Bahrami, *Insan kami az didghagh Ibn Arabi wa Mawlana*, jurnal irfan, no 15 : 2018 : ha; 7

Manusia adalah cermin paling sempurna dari Tuhan. Tuhan ingin dikenal dan karena itu menciptakan manusia agar bisa dikenal. Alam adalah mikrokosmos dan manusialah makrosmos. Apa yang ada di alam ada dalam diri manusia.⁴ Tuhan merancang rencana yang terbaik dengan menciptakan alam terbaik, para pembimbing terbaik yang diutus di sepanjang zaman, dan juga menyediakan alam jauh sebelum manusia diciptakan dan juga menciptakan kecenderungan-kecenderungan fitrah dalam diri manusia yang membantu manusia menyempurnakan ilmu dan amalnya.

Pengetahuan (makrifat) manusia dengan ilmu hakiki seperti filsafat menjadi sebuah keniscayaan ilmiah karena, pertama dengan melalui manusia akan mengenal yang lain, Dalam literature Filsafat dan terutama Sufi sering diikuti hadis-hadis yang menyatakan siapa yang mengenal-dirinya akan mengenal Tuhan dan siapa yang mengenal Tuhan akan mengenal segala sesuatu.⁵ Untuk mengenal dirinya membutuhkan proses penyucian diri (tazkiyat an-nafs) yang menggambarkan keagungan entitas manusia. Dalam literature lain siapa yang mengenal dirinya akan menjadi manusia ilahiyah (*ta'aluhi*). Dalam literature filsafat lain ditegaskan manusia adalah himpunan (*majma*) seluruh insan.

Signifikansi mendeskripsikan insan dalam filsafat Hikmah Muta'aliyah karena pertama aliran filsafat ini yang pertama kali mendefinisikan filsafat dengan transformasi manusia, yaitu transformasi insan menjadi alam inteligibel yang mencitrakan alam obyektif.⁶ Dan kedua aliran filsafat yang dengan serius menjadikan manusia sebagai model satu-satunya manusia yang tidak hanya memiliki kemiripan-kemiripan dengan Tuhan tapi juga dengan al-Quran. Mulla Sadra mengatakan :

Al-Quran memiliki derajat-derajat dan manzilah-manzilah seperti layaknya manusia juga memiliki derajat-derajat . Derajat yang paling bawah dari al-Quran adalah seperti derajat yang paling bawah dari manusia. Derajat yang paling bawah dari al-Quran yaitu (mushaf) yang ada di antara dua jilid dan demikian juga derajat yang paling bawah dari manusia adalah apa yang ada di kulitnya. Dan bagi setiap derajat ada para pemikul (*hamalah*) yang selalu menjaganya dan mencatatkannya—yang tidak akan disentuh kecuali setelah membersihkan diri dari kotoran (hadats) atau kebaruan (huduts) atau setelah menyucikan diri dari belenggu-belenggu tempat dan status imkan (possibility states). Manusia yang terbelenggu dengan lahiriyah (literalis)

⁴ Parsa>niya, Hamid *Existence and the Fall : Spiritual Anthropology of Islam* translated and annotated by Shuja Ali Mirza, London : ICAS Press 2006, hl 45

⁵ Shīrāzī, Sadr al-Dīn ,*al- Asy-Syawahid ar-Rububiyah*, Beirut : Daru Ihyat Turats, 1999, hal : 123

⁶ Shīrāzī, Sadr al-Dīn *Al-Hikmah al-muta'aliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'ah* . Eds. R.Lutfi, I.Aminī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī 1981. Volume 1 : hal :53

hanya akan mengapresiasi kulit (teks-teks) al-Quran. Sementara yang dapat menangkap ruh al-Quran hanyalah ulul albab.⁷

Elaborasi yang kuat dan usaha untuk membumikan filsafat menjadikan aliran ini lebih humanis dan dapat menjadi pendukung bagi usaha untuk melakukan integrasi keilmuan. Ilmu pada dasarnya selalu terkait dengan manusia. Ilmu sosial seperti psikologi, ekonomi, politik, dan sebagainya berporos pada aktifitas manusia.

Manusia pun terkait dengan kosmos. Kosmos adalah studi tentang alam dan manusia menurut Mulla Sadra tidak terpisahkan dari alam, dan jiwa manusia itu merentang dari sebelum alam, bersama alam dan pasca alam.⁸ Fisik manusia mewakili alam materi atau, bagian dari khayalnya selaras dengan alam mitsali dan bagian intelektualnya selaras dengan alam akal atau dalam bahasa agama alam akhirat, bahkan dengan al-Quran itu sendiri.⁹ Manusia memang pada awalnya tidak memiliki identitas yang jelas tapi kemudian di akhir perjalanannya atau di akhir safarnya akan menjadi memiliki identitas yang pasti.¹⁰ Identitas itu lah yang akan menentukan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat.

Heidegger filsuf yang juga mendeskripsikan hubungan relasi ontologi dan manusia. Heidegger menempatkan manusia sebagai *das-sein* yaitu eksistensi yang ada di sana (*being there*), Dengan panjang lebar, Heidegger menjelaskan konsep *dasein*. Meskipun sulit memahami filsafat Heidegger namun dengan membaca latar belakang pemikirannya seperti fenomenologi Husserl, Immanuel Kant, Dilthey dan Schleiermacher cukup membantu mengatasi kesulitan tersebut.

Hermenetika Filsafat Heidegger diawali refleksi atas usaha untuk menghilangkan dikotomi subyek dan obyek¹¹ dan menggantinya dengan frase-frase situasional; ada disana, ada dalam dunia, membiarkan ada menampakkan dirinya. *Dasein* adalah insan yang unik yang hakikat dirinya adalah memahami secara eksistensial berbeda dengan memahami secara kognitif. Ketika materialisme menempatkan manusia sebagai obyek materi yang tidak berbeda dengan obyek-obyek lain dan ketika idealisme menempatkan manusia sebagai subyek semata-mata, *Dasein* Heidegger ingin keluar dari batasan-batasan tersebut.¹²

⁷ Shirāzī, Sadr al-Dīn al-. *Mafātīh al-Ghayb*. 2 vols. Ed. M. Khājavī. Beirut: Mu'assasat al-ta'rīkh al-'arabī 1999.

⁸ Mulla Sadra : *Al-Asfar Al-Aqliyah al-Arba'ah* : jilid 8 : 353

⁹ Muhammad Bid Hindi, *Manusia dan Alam*,

¹⁰ Muhammad Reza Akbarian, *Antropologi Mulla Sadra*

¹¹ Reza Akbarian, Amelie Nougère, Henry Corbin from Heidegger to Mulla Sadra, *Hermeneutical and The Unique of Being*, *Journal of Islamic Philosophy*, volume 4 : no 2: 2008,

¹² Qurban Ali, *Hermenetika Islam wa gharb*, Bustan kitab, qum, hal, 56

Dasein adalah entitas yang selalu bertanya, tentang keberadaan dirinya dan tentang eksistensi yang lain. Mengapa ia bisa bertanya dan mempertanyakan hal-hal tersebut adalah sebuah justifikasi adanya pra understanding. Dasein selalu bertanya namun dari sisi lain selalu dibatasi oleh waktu (being in the world). Ia tidak dapat keluar dan ia terjatuh dalam situasi yang tidak dapat dikendalikan oleh dirinya karena itu pemahamannya selalu temporal, intentional dan historis.

Sama halnya dengan Heidegger, Mulla Sadra juga filsuf yang menempatkan posisi manusia dalam bangunan filsafatnya. Heidegger —dalam interpretasinya atas sejarah metafisika— mengklaim bahwa penolakan wujud itu berakar dari Plato, sementara Mulla Sadra mengklaim itu penolakan itu warisan dari Suhrawardi.¹³ Meskipun terinspirasi dari filsafat-filsafat klasik Yunani dan juga Islam seperti Peripatetik dan Ishraqi Suhrawardi, Mulla Sadra sukses membangun teori baru yang lebih komprehensif.¹⁴

Menurut Mulla Sadra, manusia selalu dalam proses menjadi (becoming) efek dari transformasi substansial. Yang mentransformasi manusia yaitu tindakan-tindakan praktis dan puncak dari tindakan praktis adalah keluasan jiwa (*syarh shadr*) dan itu adalah puncak keimanan sejati.¹⁵

Sama halnya dengan Mulla Sadra, Suhrawardi juga menegaskan peranan insan yang disimbolkan oleh dirinya sebagai entitas yang penting yang menjadi lokus karunia Ilahi Tuhan terbaik :

“Dengan Nama Allah yang maha Penyayang dan Mahapengasih, Wahai Tuhan kami berikanlah kebaikan di dunia dan di akhirat. Maha suci Engkau Tuhan kami pencipta cahaya dan sumber wujud, karuniakan kepada kami kerinduan untuk bertemu dengan-Mu dan melejit ke hadapan-Mu, jadikanlah diri kami sebagai entitas yang suci dan sempurna, dan semua yang non materi akan kembali kepada-Mu. Engkau adalah wali penolong, pemberi karunia, yang agung, ini adalah awal ilmu metafisika dari (kitab) at-Talwihat al-Lawhiyah wal Arsyiyah. Aku tidak lagi memperhatikan mazhab peripatetik yang mashur, namun aku akan mengevaluasinya semampuku dan aku menyebutkan inti dari kaidah-kaidah guru pertama. Aku bertawakal kepada Allah. Ialah yang melindungi setiap jiwa, dari-Nya mulai dan kepada-Nya kembali yang akan kembali.”¹⁶

Yang menarik dari Mulla Sadra adalah karena ia seorang realis (*muhaqiq*), seorang filsuf adalah seorang yang dapat merealisasikan al-Haq, tidak berbeda dengan obsesi Plato yang ingin menjadikan filsafat juga bisa

¹³ Muhammad Kamal, *A Comparative Analyses of Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Being with Martin Heidegger's Fundamentality Ontology*.

¹⁴ Shīrāzī, Sadr al-Dīn, *al-Asy-Syawahid ar-Rububiyah*, Beirut : Daru Ihyat Turats, 1999, hal : 123

¹⁵ Mahdi Najaf Afra, Maryam Sadat Ziyarati, Naqsy harakat jahwari dar tahawul wujud insani, jurnal, saintifiq, 1395

¹⁶ Suhrawardi, *Majmu'ah Mushanafat Syaikh Ishraq*, (Qum : Hikmat Islami Perpustakaan Digital, 2002)

mengubah kehidupan, maka shadra juga demikian. Ia seorang guru kemanusiaan, pakar dalam menyampaikan berbagai dimensi islam yang sangat luas; teologi, irfan, filsafat, tafsir, hikmah dsb.

Ia tidak seperti Ghazali yang mengalami kesangsian dan harus meragukan segala sesuatu, namun ia mengubah paradigma dan orietasinya atau melakukan pendalaman (deepening). Karena ia segera menyadari posisi dirinya dan apa yang terjadi di sekitarnya. Ia berkata dalam memoirnya bahwa kalau kebenaran itu satu, mengapa setiap disiplin ilmu saling mengklaim dirinya yang paling benar, jadi ada beberapa kebenaran dan sejumlah asumsi yang konsekuensinya membatalkan pandangan yang lain.

Kita berhutang budi kepada para jenius yunani yang telah membakar omega otak kita dengan refleksi-refleksi brilian tentang logos, the one and the many, perubahan dan permanen. Sesuatu yang menjadi nyawa dari segala penampakan, seperti matrix ada tapi tidak ada, ada tapi tidak kelihatan. Itu adalah inisiasi sebuah budaya unggul tentang bagaimana refleksi manusia¹⁷ bisa menembus berbagai misteri.

Di tangan Mulla Sadra, masa lalu dan kitab klasik tidak pernah diam dan tidak pernah mati. Pemikiran-pemikir Plato, Aristoteles, Plotinus, dsb selalu menarik untuk diinvestigasi olehnya, dianalisa dan dicermati segala pesonanya dari berbagai sudut pandang.

MullaSadra memang bak magnit, menyedot perhatian dan cinta dari para ilmuwan. Ia seorang bintang di abad 20 yang sayang masih kurang diapresiasi secara maksimal terutama di kawasan-kawasan muslim, seperti indonesia, Malaysia apalagi di negara-negara yang para pengikutnya umumnya literalis, tidak begitu concern dengan filsafat atau islamic mysticisme.

Terlalu sayang untuk diabaikan karena kelemahan atau kekurangan terbuka sebagian kelompok islam sehingga menganggap sepi karya-karya dan pemikiran-pemikirannya. Cara berpikir atau penalaran seperti ini adalah kekeliruan berpikir yang sering menghinggapi benak kaum muslimin, Argumentum ad hominem, yaitu cara berpikir atau penalaran yang menyatakan bahwa jika orang itu saya anggap buruk atau salah, atau karena tidak saya sukai maka apa yang keluar dari pemikiran atau karyanya pasti salah.

Tampaknya seorang polimat dan penulis prolifik seperti Mulla Sadra adalah orang yang sering tidak disukai, dilecehkan dan dianggap guru kesesatan atau guru-guru yang mengajarkan ajaran ganjil dan tidak sesuai dengan ajaran al-quran dan sunnah atau tradisi para sahabat, maka mereka tidak pantas dipelajari, bahkan mereka perlu dihujat. Benarkah Mulla Sadra

¹⁷ Mardhiyeh Akhlaqi, *Insansenasi Mulla Sadra*, in <http://www.mullaSadra.org>, hl,12

tidak memperhatikan al-Quran dan sunnah? Tahukah anda ia menulis 9 jilid kitab tafsir al-Quran dan menulis dua kitab syarah hadis al-Kafi. Mulla Shadra ketika mengalami kesulitan memecahkan tema-tema hikmahnya ia akan mendatangi marqad Sayidah Ma'shumah (Adik Imam Ridha as) .

Bagi kita yang ingin membuka mata pengetahuan batin lewat para alim ulama yang ahli al-quran dan pengetahuan-pengetahuan akali, maka kita secara tradisi tidak hanya mempelajari teks book atau karya-karya mereka sendiri, namun kita juga harus berusaha meneladani aktifitasnya. Karya-karya ilmiah Mulla Sadra tidak cukup dengan dikonsumsi oleh akal sahaja, tapi juga harus dihidupkan dalam amal, Jadi teori nadzari dan amaliyahnya harus menyatu barulah seseorang berhasil memahami pengetahuannya secara maksimal.¹⁸

Syeikh Ahmad Al-Alawi tokoh suci dari Al-Jazair mengatakan, “Seseorang yang tidak mencair di dalam agama maka di dalam tangannya agama akan mencair dan tertumpah.” Maksudnya bahwa eksistensi manusia yang terpecah-pecah menjadi satu perlu menjadi satu lebur dalam kebenaran dengan mencapai kebajikan-kebajikan. Aktualisasi kebenaran di dalam diri manusia. Tidak seperti di barat kata Nasr muncul suatu kelompok ‘tradisionalis’ yang menerima ajaran-ajaran tradisionalis secara mental, namun tidak mempraktekan jalannya yang otentik.

Mulla Sadra mengatakan tentang tahapan Kehidupan Intelektual dan spiritualnya : Marhalah pertama : *“Dulu aku sering sibuk dengan baths dan mengulang-ulang dan muthola’ah kitab-kitab para ahli hikmah dan nazar, sampai aku menyangka aku telah mencapai sesuatu. Tapi ketika bashirahku terbuka dan aku melihat keadaan diriku (tentu setelah melewati tahap pertama), aku melihat diriku-walaupun aku memperoleh sesuatu tentang hal ihwal mabda dan membersihkan dari sifat-sifat imkan dan kebaharuan, dan sedikit tentang ilmu ma’ad untuk nafs-nafs insan- tapi aku kosong dari ilmu hakikat dan hakikat-hakikat a’yan yang tidak bisa dicerap kecuali dengan dzauq dan mukasyafah.”*¹⁹

Marhalah kedua : uzlah dan inqitha dalam ibadah selama 15 tahun di sebagian gunung-gunung yang jauh. Ada juga yang menyebutkannya di Kahak di desa Qum. Beliau menuliskan pengalamannya-pengalamana dalam mukadimah asfar dan yang lainnya

Marhalah ketiga yaitu marhalah menulis kitab karena Allah telah mengilhamkan padanya apa yang ia dapati di marhalah kedua.

“Sesungguhnya seorang alim secara hakiki adalah arif shufi yang ikhlas dalam menjalankan agama dan membersihkan diri dari kotoran-kotoran dunia dan syahwatnya. Kalau anda ingin melakukan tahkik atas demikian aku akan menggambarkan pada mu perumpamaan sehingga terkuaklah bagi

¹⁸ Shīrāzī, Sadr al-Dīn *Al-Hikmah al-muta’āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba’ah* . Eds. R.Lutfi, I.Aminī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirūt: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī 1981, hl, 56.

¹⁹ Shīrāzī, Sadr al-Dīn, *Tafsir al-Quranul Karim, Mukadimah Tafsir al-Waqiah*, volume 7 , hal 234

yang mempelajari keutamaan alim, arif dengan sifat-sifatnya dibandingkan alim zahir yang tertipu dengan banyak riwayat. . Jika (alim zahir) memasuki sebuah majlis dan ia telah menentukan tempatnya sendiri untuk ia duduk sesuai dengan kepercayaan akan kedudukan dan ilmu, dan tiba-tiba masuknya dari jenisnya dan duduk di atas tempatnya, maka si alim itu seperti merasa mengkerut dan dunia menjadi gelap baginya dan kalau bisa ia membunuhnya.

Ini adalah penyakit dan ia tidak sadar (fathana) bahwa penyebab penyakit ini harus diobati dan ia tidak berusaha mencari akar penyakit ini, kalau ia tahu sumber penyakitnya pasti ia akan mengobatinya. Sumber dari hal itu karena ia tidak mau mempelajari ilmu hakikat dan tidak tahu tentang dirinya, ahwal dan martabat-martabatnya, karena itu adalah induk keutamaan dan ashlu hikmah. Dan kunci semua makrifat-makrifat. Dan ia jahil bahwa nafsu ini memberontak dan muncul, bangkit karena kejahilannya. Dan menjadi fir'aun karena ada takabur dan sisa-sisa kekufuran dan ananiyah dan memandang dirinya lebih baik dari uang lain.²⁰

Tidak hanya sekedar pandangan-pandang bahtsiyah (diskursif) yang para ahli syak akan bermain-main dengan menakwilkannya. Maka generasi yang selanjutnya (lahiq) akan mencela generasi lama (sabiql). Dan keduanya tidak mau berdamai (tashaluh)

Ia juga memuji para ahli hikmah besar (kibaril hukama) dan auliya yang memiliki musyahadah yang bercahaya. Misalnya menyangkut mutsul aflaton (alam idea Plato) :

Mereka mencukupkan diri dengan musyahadah yang jelas dan terjadi berulang-ulang pada diri mereka. Kemudian mereka menceritakan kepada yang lain, dan yang lain menjadi percaya dengan mereka atas apa mereka sepakati dan atas keyakinannya atas apa yang mereka lihat dan mereka juga menceritakannya. Dan tidak ada orang yang bias mendebatnya.

Meskipun dengan keyakinan yang kuat atas mukasyafah, Mulla Sadra juga merasa bahwa seorang salik tidak hanya cukup dengan satu jalan (musyahadah tersebut). Ia mengatakan Dan itu ia jelaskan berulang-ulang dalam kitab-kitabnya dan ia menegaskan pentingnya menyatukan dua hal tersebut.²¹

Mulla Sadra juga sangat mempertimbangkan pentingnya generasi atau para penerus yang akan menghidupkan kebijakan-kebijakan yang abadi. Lantaran itu di Qom ia menyediakan waktu yang khusus selama delapan tahun untuk mendidik dan menyiapkan kader-kader calon filsuf muda seperti Muhsin Fayyad Kashani (d.1090 AH/1680). Yang kedua yang tidak kalah bakatnya yaitu Abd Razzaq Lahiri yang dikenal dengan Fayyad Lahiri

²⁰ Shīrāzī, Sadr al-Dīn *Al-Hikmah al-muta'āliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'ah* . Eds. R.Lutfi, I.Aminī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī 1981 Jilid 1, halaman 75

²¹ Shīrāzī, Sadr al-Dīn *Al-Hikmah al-muta'āliyya fī 'l-asfār al-'aqliyya al-arba'ah* . Eds. R.Lutfi, I.Aminī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī 1981, hl 12

(1027/1661) dan kemudian keduanya menjadi menantunya. Dua kader dan dua murid lain yaitu Husayin Tankabuni, (1105/1693) dan Muhammad Riza Aqazani (d.1071/1660).

Secara etimologi kata eksistensi berasal dari bahasa Latin, yaitu *existere* bermakna muncul, timbul, ada, dan memilih keberadaan aktual¹. Dalam kajian literatur, kata *existere* dibagi menjadi dua suku kata berbeda, yaitu *ex* berarti keluar dan *sister* berarti sesuatu yang muncul atau timbul². Kata *existere* direduksi dalam bahasa Inggris, yaitu *existence* bermakna sesuatu yang hadir (1), kesadaran tentang adanya sesuatu (2)³. Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata eksistensi bermakna hal berada (1), keberadaan (2)⁴. Bagus Lorens dalam karyanya berjudul *Kamus Filsafat* mendefinisikan eksistensi, ialah segala sesuatu (apa saja) yang keberadaannya disadari oleh subjek-subjek tertentu⁵. Pandangan Bagus Lorens diperjelas oleh Robert Audi dalam karyanya *Philosophy Dictionary* bahwa eksistensi ialah sesuatu yang hadir dalam diri subjek dan diketahui keberadaannya oleh subjek lain secara nyata dan jelas di realitas. Makna kehadiran dalam pandangan Robert Audi dimaknai dengan wujud atau *being* sebagai sesuatu yang utama bagi pengetahuan manusia di dunia⁶.

Pandangan Bagus Lorens dan Robert Audi memiliki keselarasan dengan penjelasan Nicholas Bunin menjelaskan bahwa eksistensi ialah sesuatu yang menonjol atau berdiri secara nyata di realitas⁷. Nicholas Bunin mengibaratkan makna eksistensi seperti individu mendatangi negara Inggris untuk mengetahui kebenaran keberadaan Inggris, sekaligus kebenaran mengenai dirinya yang mengetahui suatu keberadaan yang berdiri dan menonjol secara nyata di dunia⁸. Pandangan Nicholas Bunin mengenai eksistensi dipengaruhi oleh pemikiran Heidegger menggunakan kata *dasein* untuk memaknai eksistensi ialah sesuatu yang nampak dan menempati suatu keberadaan berdasarkan struktur kualifikasi, yaitu ruang dan waktu. Setiap berada, khususnya manusia memiliki struktur kualifikasi yang sama, baik rasul, sufi, filsuf, penjahat, dan ulama⁹. Akan tetapi, proses mengaktualkan struktur kualifikasi melalui berbagai kemungkinan merupakan sesuatu yang berbeda. Manusia harus membuka diri dan berinteraksi secara bebas bersama realitas¹⁰. Manusia dapat mencapai kesempurnaan nilai-nilai kemanusiaan melalui kehendak bebas¹¹. Kehendak bebas mengimplikasikan kuatnya eksistensi manusia di realitas. Semakin manusia berkehendak secara bebas, semakin kuat eksistensi dirinya¹².

Pandangan Heidegger disempurnakan oleh Jean Paul Sartre yang memaknai eksistensi ialah proses cara manusia berada. Definisi Jean Paul Sartre mengenai eksistensi difokuskan kepada manusia yang menurutnya memiliki kekuatan subjektivitas yang unik disebut kesadaran berada¹³.

Menurut Sartre, setiap manusia dapat menyadari keberadaannya secara niscaya tanpa refleksi keberadaan esensi atau akal di realitas, Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa kajian eksistensi manusia dalam peradaban filsafat barat dikaji secara materi dengan melibatkan daya persepsi indrawi berdasarkan refleksi materi sebagai sesuatu yang prinsipalitas di dunia. Sedangkan, peradaban filsafat Islam membahas eksistensi manusia tidak sebatas pada keberadaan materi, akan tetapi para filsuf Muslim, seperti Mulla Sadra juga menawarkan keberadaan materi melalui aktualitas jiwa dengan melibatkan kesempurnaan akal teoritis dan praktis untuk mencapai eksistensi transendental. Mulla Sadra menawarkan tema *ashalatul al-wujud*, gradasi wujud, dan *al-harakah al-jauhariyah* dalam prinsip ontologis

¹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosda Pustaka, 2006), hal. 218-219

² Hudori, *Eksistensi Manusia: Analisis Krisis Eksistensialisme Barat dan Islam* (Lampung: IAIN Lampung, 2017), hal. 3

³ Hudori, *Eksistensi Manusia: Analisis Krisis Eksistensialisme Barat dan Islam*, hal. 3

⁴ Pusat Bahasa Dep. Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hal. 288

² Bagus Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), hal. 183

³ Robert Audi, *Philosophical Dictionary* (Edinburgh: Cambridge University Press, 1998), hal. 887

⁴ Nicholas Bunin dan Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2004), hal. 238

Makna Insan Ilahi

Secara etimologi kata *al-Insān al-Ilahī* berasal dari Bahasa Arab, terdiri dari dua suku kata, yaitu *ناسن* bermakna manusia¹. Sedangkan, kata *إله* bermakna ketuhanan². Menurut Rohi Baalbaki dalam kitabnya *al-Mawrid* memaknai kata *al-Insan al-Ilahī* melalui dua pembagian kata, yaitu insan bermakna keberadaan manusia³. Adapun, kata *al-Ilahī* bermakna sesuatu bersifat ketuhanan⁴. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata insan dimaknai manusia⁵, sedangkan kata ilahi yaitu sesuatu memiliki sifat ketuhanan (1), bersifat ketuhanan (2)⁶. Syekh. Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jaili dalam kitabnya berjudul *Insān al-Kamīl* menggunakan istilah *al-Insān al-Kamīl* untuk mendeskripsikan eksistensi manusia bersifat ketuhanan⁷. *al-Insān al-Kamīl* ialah bersatunya seluruh sifat-sifat ketuhanan dalam diri manusia setelah proses pemurnian atau penyucian eksistensi diri manusia. Proses penyucian diri dalam pandangan Syekh. Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jaili dapat dicapai dengan meninggalkan berbagai perbuatan tercela dan merealisasikan perbuatan terpuji di realitas⁸.

Konsep *al-Insān al-Ilahī* dalam pandangan Syekh. Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jaili berbeda dengan pemikiran Ibn Arabi memaknai konsep *al-Insān al-Ilahī*, ialah manusia sempurna menggambarkan citra Tuhan secara

utuh melalui *tajalli*-Nya secara sempurna⁹. Ibn Arabi mendeskripsikan *tajalli* Tuhan melalui dua pembagian berdasarkan kesempurnaannya di realitas, yaitu *tajalli dzati* dan *tajalli syuhudi*. *Tajalli dzati* dalam pandangan Ibn Arabi ialah eksistensi mutlak Tuhan tidak hadir di alam dunia. Sedangkan, *tajalli syuhudi* ialah penampakan kekuatan Tuhan melalui keberadaan makhluk di realitas¹⁰. Ibn Arabi menyebutkan bahwa *tajalli syuhudi* merupakan representasi Tuhan di alam dunia memiliki kemampuan untuk mengetahui hakikat realitas¹¹. Adapun, Imam Khomeini mendefinisikan *al-Insān al-Ilahī* ialah individu memiliki kesempurnaan secara teoritis dan praktis dalam kehidupannya¹². Kesempurnaan teoritis ialah kemampuan manusia untuk mengetahui suatu kebenaran dan keburukan untuk mencapai proses penghapusan dan penghiasan eksistensinya di realitas. Sedangkan, secara praktis ialah individu dapat membangun kedamaian dalam kehidupan sosialnya melalui sikap dan tindakan mendukung kebahagiaannya di realitas.

¹ Ahmad Warson al-Munawir, *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hal.43

⁵ Ahmad Warson al-Munawir, *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*, hal. 36

⁶ Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar El-Ilm LilMalayin, 2005), edisi. 9, hal. 163

⁷ Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*, Edisi. 9, hal. 189

⁸ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), edisi 3, hal. 435

⁹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* , edisi 3, hal. 422

¹⁰Syekh. Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jili, *Insan Kamil* (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), hal. 315

¹¹ Syekh. Abdul Karim Ibn Ibrahim al-Jili, *Insan Kamil*, hal. 315

Kesempurnaan teoritis dan praktis akan membimbing manusia untuk mengetahui hakikat kebenaran bersifat absolut di realitas¹³. Imam Khomeini menjelaskan individu merupakan duplikat atau representasi zat ilahiah, sehingga setiap mereka dapat mendekatkan diri kepada Tuhan dengan melibatkan akal sebagai media utama¹⁴. Akal merupakan ciri khas manusia untuk mencapai proses kesempurnaan eksistensinya di realitas¹⁵. Konsep *al-Insān al-Ilahī* perspektif Imam Khomeini memiliki keidentikan dengan pandangan Suheir Fadlallah dalam kitabnya berjudul *Falsafah al-Insān fi al-Islam* bahwa *al-Insān al-Ilahī* ialah aktualitas jiwa manusia dengan melibatkan akal, baik teoritis maupun praktis, sehingga setiap individu dapat memaknai hakikat kehidupan untuk menciptakan kebahagiaan dalam keberadaannya¹⁶. Menurut Suheir Fadlallah akal merupakan fakultas tertinggi manusia untuk menganalisa segala sesuatu dipandang sebagai keburukan dan kebenaran¹⁷. Keburukan merupakan sesuatu dihindari oleh manusia secara niscaya, sedangkan kebaikan merupakan sesuatu yang diharapkan manusia untuk menciptakan kehidupan lebih baik di realitas. Kemampuan akal manusia menganalisa segala sesuatu mempengaruhi aktualitas jiwa manusia

untuk meningkatkan derajat keberadaan manusia untuk mendekatkan dirinya kepada entitas absolut¹⁸. Kedekatan eksistensi manusia dengan entitas absolut mendeskripsikan hubungan antara keduanya. Manusia akan memahami hakikat entitas absolut untuk menyingkap hakikat kebenaran di realitas¹⁹.

Pandangan Suheir Fadlallah mengenai aktualitas jiwa dalam makna *al-Insān al-Ilahī* dipengaruhi oleh sistem *Hikmah Muta'aliyah* Mulla Sadra. Mulla Sadra memaknai konsep *al-Insān al-Ilahī* melalui pendekatan kesempurnaan jiwa melalui tema *al-harakah al-jauhariyah* bahwa keberadaan jiwa senantiasa mengalami pergerakan seiring dengan aktualitasnya²⁰. Aktualitas jiwa melibatkan akal untuk menganalisa seluruh entitas realitas yang dipengaruhi oleh keberadaan wujud di realitas²¹. Mulla Sadra menjelaskan bahwa proses akal menganalisa merupakan proses persepsi akal terhadap wujud-wujud *khariji* yang dicerap melalui kemampuan indrawi manusia. Artinya, pancaindra menangkap seluruh wujud partikular dianalisa oleh akal untuk menghasilkan wujud universal sebagai korespondensi antara wujud internal dan eksternal, sehingga setiap individu memperoleh kebenaran pengetahuan suatu eksistensi di realitas²². Pengetahuan manusia terhadap keberadaan eksistensi mendeskripsikan bahwa prinsip utama aktualitas akal dan pancaindra dipengaruhi oleh wujud. Wujud dalam prinsip ontologi Mulla Sadra merupakan sumber efek seluruh keberadaan dan pengetahuan manusia, sehingga setiap individu dapat mengetahui kebenaran realitas²³. Mulla Sadra menawarkan konsep *ashalatul al-wujud*, gradasi wujud, dan *al-harakah al-jauhariyah* dalam prinsip ontologisnya yang dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

⁹ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedia Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), hal. 1246

¹⁰ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedia Tasawuf*, hal. 1246

¹¹ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedia Tasawuf*, hal. 1247

¹² Imam Khomeini, *Insan al-Ilalahiyah* (Jakarta: Pustaka Zahra), hal. 5

¹³ Imam Khomeini, *Insan al-Ilalahiyah*, hal. 5

¹⁴ Imam Khomeini, *Insan al-Ilalahiyah*, hal. 6

¹⁵ Imam Khomeini, *Insan al-Ilalahiyah*, hal. 6

¹⁶ Suheir Fadlallah, *Falsafah al-Insan fi al-Islam* (Qom: al-Maktabah al-Falsafah, 1429), hal. 26

Proses penangkapan seluruh wujud eksternal dicerap oleh akal manusia untuk menghadirkan suatu eksistensi immateri, berupa gambaran atau konsep universal sesuai dengan keberadaan objek eksternal-disebut wujud *dzhinni*. Dalam pandangan Mulla Sadra, wujud *dzhinni* dan *khariji* bermakna satu secara eksistensi untuk mendeskripsikan hakikat segala sesuatu di realitas¹²¹. Artinya, kebersatuan antara wujud *dzhinni* dan *khariji* dalam epistemologi Mulla Sadra merupakan proses pengetahuan manusia untuk mencapai suatu kebenaran eksistensi berdasarkan aktivitas akal manusia. Aktivitas akal manusia mengetahui seluruh kebenaran akan menggerakannya dari tahap potensial menuju aktualitas¹²². Kesempurnaan akal mempengaruhi eksistensi jiwa manusia untuk mengetahui hakikat segala sesuatu. Pengetahuan jiwa

terhadap hakikat segala sesuatu mendeskripsikan aktualitas jiwa sebagai identitas inti manusia untuk mengetahui hakikat ilmu pengetahuan sebagai bentuk kesempurnaan eksistensi manusia di realitas. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa hakikat pengetahuan merupakan kesempurnaan bagi jiwa manusia di realitas. Demi memperjelas relasi antara hakikat ilmu pengetahuan dan kesempurnaan jiwa, penulis akan membahas pada tema selanjutnya.

¹⁷ Suheir Fadlallah, *Falsafah al-Insan fi al-Islam*, hal. 26

¹⁸ Suheir Fadlallah, *Falsafah al-Insan fi al-Islam*, hal. 26-27

¹⁹ Suheir Fadlallah, *Falsafah al-Insan fi al-Islam*, hal. 27

²⁰ Yanis Eshots, *Substantial Motion and New Creation in Comparative Context*, hal. 80; Lihat juga Lihat juga Sayyid Husain Thabāthabāi, *Nihāyah al-Hikmah*, vol.1, hal. 95-96; Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 67

²¹ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 80; Lihat juga Muhammad Abdul Haq, *Mullā Sadrā's*, hal. 82; Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 71

²² Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, hal. 159; Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 86

¹²⁰ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, hal. 160; Lihat juga Ibrahim Kalin, *Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra*, hal. 10; Lihat juga Ahmad Kazemi Moussavi, *Mullā Sadrā's Conception of 'Ilm and 'Ulama*, vol. 1, hal. 140

¹²¹ Archie J. Bahm, *Epistemology: Theory of Knowledge*, hal. 153; Lihat juga Ahmad Bahesti, *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View*, vol. 2, hal. 301

¹²² Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 97; Lihat juga Ibrahim Kalin, *Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra*, hal. 173; Lihat juga Ali Rabbānī Kalbīkānī, *Idhāhu al-Hikmah fi Syarah Bidāyah al-Hikmah*, jilid 3, hal. 55; Lihat juga Ahmad Bahesti, *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View*, vol. 2, hal. 302; Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 91; Lihat juga Ahmad Kazemi Moussavi, *Mullā Sadrā's Conception of 'Ilm and 'Ulama*, vol. 1, hal. 139

D. Kesempurnaan Insan

Konsep insan merupakan salah satu wacana yang dikaji oleh para pemikir Muslim untuk membuktikan kesempurnaan transedental dalam diri manusia¹²⁸. Sebagian para pemikir Muslim, seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan al-Ghazali mengkaji dan menelaah kesempurnaan transedental melalui eksistensi jiwa sebagai kesempurnaan awal tubuh manusia. Makna kesempurnaan awal bagi tubuh dalam pandangan Al-Farabi ialah fisik manusia tidak dapat bertindak dan berpikir tanpa pengaruh jiwa¹²⁹. Pandangan Al-Farabi selaras dengan pemikiran Ibn Sina mengenai konsep

jiwa dalam karyanya *Ahwal al-Nafs* bahwa jiwa merupakan kesempurnaan awal, karena setiap spesies (*jins*) menjadi sempurna melalui pengaruh jiwa¹³⁰. Pandangan Al-Farabi dan Ibn Sina diadopsi oleh al-Ghazali dalam karyanya berjudul *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat an-Nafs* bahwa jiwa ialah kesempurnaan pertama bagi tubuh manusia untuk mempersepsi, menganalisa, dan menyimpulkan segala sesuatu secara universal di realitas¹³¹.

¹²⁶ Archie J. Bahm, *Epistemology: Theory of Knowledge*, hal. 153; Lihat juga Ahmad Bahesti, *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View*, vol. 2, hal. 301; Lihat juga Ahmad Kazemi Moussavi, *Mullā Sadrā's Conception of 'Ilm and 'Ulama*, vol. 1, hal. 140; Lihat juga Sayyid Husain Thabāthabāi, *Falsafah Sadra al-Mutaalihīn al-Syirāzī al-Mabānī wa al-Mertezkāt*, hal. 37

¹²⁷ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, hal. 159; Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 89

¹²⁸ Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics*, hal. 566; Lihat juga Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's*,

¹²⁹ Sayyid Kamal Haydarī, *Buhūsu fī Ilm an-Nafsi al-Falsafī*, hal. 22

Para pemikir Muslim, sebelum Mulla Sadra mendeskripsikan keberadaan jiwa merupakan sesuatu yang niscaya dalam diri manusia. Artinya, manusia dapat memahami keberadaan jiwa, sehingga ia dapat mengenali potensi kesempurnaan dirinya di realitas¹³². Potensi kesempurnaan jiwa dalam diri manusia mendeskripsikan substansi inti manusia memiliki ragam tingkatan, sebagaimana tingkat aktualitasnya di realitas. Para pemikir Muslim, membagi tiga tingkatan jiwa berdasarkan aktualitasnya, yaitu jiwa tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa manusia. Al-Farabi dalam kitabnya *Fushush al-Hikām* menjelaskan bahwa dari ketiga tingkatan tersebut, jiwa tumbuhan merupakan tingkatan paling rendah dalam diri manusia. Sebab, jiwa tumbuhan melibatkan daya nutrisi, pertumbuhan, dan berkembang biak untuk menyempurnakan dirinya di realitas. Menurut al-Farabi, manusia yang hidup sebatas mencari makan dan berkembang biak mendeskripsikan eksistensi jiwanya pada level tumbuhan, sebagaimana Ibn Sina memandang demikian¹³³.

Adapun jiwa tingkat hewan, al-Farabi atau *al-mu'alim al-tsani* menjelaskan bahwa kemampuan suatu individu untuk mempersepsi entitas realitas berdasarkan kemampuan pancaindra di realitas¹³⁴. Artinya, jiwa hewani memiliki tambahan lebih mekanistik daripada jiwa tumbuhan sebatas mencari nutrisi dan berkembang biak¹³⁵.

¹³⁰ Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, hal. 10

¹³¹ Al-Ghazali, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat an-Nafs*, (Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1975), cet.II, hal. 21

¹³² Ibn Sina, *al-Mabūdā wa al-ma'ād*, hal. 109

¹³³ Al-Farabi, *Fushush al-Hikām* (Badhdad: Ma'rif, 1976), hal. 78-79

¹³⁴ Al-Farabi, *Fushush al-Hikām*, hal. 65-66

¹³⁵ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filsuf* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 66

Menurut al-Farabi, jiwa tingkat hewani merefleksikan manusia untuk mengetahui sesuatu selain dirinya melalui pancaindra. Pengetahuan manusia berdasarkan pancaindra bersifat partikular, sehingga pemahaman individu terhadap entitas bersifat terbatas yang bergantung pada jangkauan pancaindra¹³⁶. Di satu sisi, al-Farabi menjelaskan bahwa proses persepsi pancaindra mempengaruhi daya imajinasi manusia, sehingga setiap gambaran yang ditangkap oleh pancaindra menghasilkan gambar dalam mental manusia¹³⁷.

Kesimpulan

Insan Ilahiyah adalah konsep penting yang sering dibicarakan oleh filsuf kontemporer barat dan juga filsuf Islam Mulla Sadra. Kedua Filsafat besar ini mengaitkan insan dengan wujud. Filsuf eksistensialis barat mengaitkan dengan kekuatan subjektivitas yang unik disebut kesadaran berada setiap manusia dapat menyadari keberadaannya secara niscaya tanpa refleksi keberadaan esensi atau akal di realitas. Sementara dalam Filsafat Mulla Sadra insan dibahas dari aspek jiwanya yang kemudian akan menyempurna dengan harakah jawhariyah melalui tindakan praktis dan ilmu.

Parsaniya, Hamid *Existence and the Fall : Spiritual Anthropology of Islam* translated and annotated by Shuja Ali Mirza, London : ICAS Press 2006, hal 34

Daftar Pustaka

Khalil Bahrami, *Insan kami az didghagh Ibn Arabi wa Mawlana*, jurnal irfan, no 15 : 2018 : ha; 7

Mahdi Najaf Afra, Maryam Sadat Ziyarati, *Naqsy harakat jahwari dar tahawul wujud insani*, jurnal, saintifiq, 1395

Mardhiyeh Akhlaqi, *Insansenasi Mulla Sadra*, in <http://www.mullaSadra.org>, hl,12

Muhammad Bid Hindi, *Manusia dan Alam*,

Muhammad Kamal, *A Comparative Analyses of Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Being with Martin Heidegger's Fundamentality Ontology*.

Muhammad Reza Akbariyan, *Antropologi Mulla Sadra*

Mulla Sadra : Al-Asfar Al-Aqliyah al-Arba'ah : jilid 8 : 353

Parsa>niya, Hamid *Existence and the Fall : Spiritual Anthropology of Islam* translated and annotated by Shuja Ali Mirza, London : ICAS Press 2006, hl 45

Qurban Ali, *HermenetiQ Islam wa gharb*, Bustan kitab, qum, hal, 56

Reza Akbarian, *Amelie Nouve Eglise* , Henry Corbin from Heidegger to Mulla Sadra, *Hermeneutical and The Unique of Being*, Journal hekmat va falsafi, volume 4 : no 2: 2008,

RISDIANTO, Risdianto. Masalah Mursalah al-Ghazali Sebagai Dasar Hukum Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19. *Misykat al-Anwar Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat*, 2021, 4.1.

Shīrāzī, Sadr al-Dīn Al-Hikmah al-muta‘āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘ah . Eds. R.Lutfī, I.Amīnī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī 1981. Volume 1 : hal :53

Shīrāzī, Sadr al-Dīn Al-Hikmah al-muta‘āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘ah . Eds. R.Lutfī, I.Amīnī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī 1981, hl, 56.

Shīrāzī, Sadr al-Dīn Al-Hikmah al-muta‘āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘ah . Eds. R.Lutfī, I.Amīnī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā’ al-turāth al- ‘arabī 1981 Jilid 1, halaman 75

Shīrāzī, Sadr al-Dīn Al-Hikmah al-muta‘āliyya fī ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘ah . Eds. R.Lutfī, I.Amīnī, and F.Ummīd. 3rd edition, Beirut: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī 1981, hl 12

Shīrāzī, Sadr al-Dīn ,al- Asy-Syawahid ar-Rububiyyah, Beirut : Daru Ihyat Turats, 1999, hal : 123

Shīrāzī, Sadr al-Dīn ,al- Asy-Syawahid ar-Rububiyyah, Beirut : Daru Ihyat Turats, 1999, hal : 123

Shīrāzī, Sadr al-Dīn al-. Mafātīh al-Ghayb. 2 vols. Ed. M.Khājavī. Beirut: Mu’assasat al-ta’rīkh al-‘arabī 1999.

Shīrāzī, Sadr al-Dīn al-. Mafātīh al-Ghayb. 2 vols. Ed. M.Khājavī. Beirut: Mu’assasat al-ta’rīkh al-‘arabī 1999.

Shīrāzī, Sadr al-Dīn,Tafsīr al-Quranul Karīm, Mukadimah Tafsīr al-Waqiah, volume 7 , hal 234

Suhrawardi, Majmu’ah Mushanafat Syaikh Ishraq, (Qum : Hikmat Islami Perpustakaan Digital, 2002)