

PENGARUH IBN 'ARABĪ (1165-1240 M) TERHADAP FILSAFAT WUJŪD MULLĀ ṢADRĀ (1572-1640 M)

Tri Novia Aini

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

ninitninit81@gmail.com

Abstract

Mullā Ṣadrā (1572-1640 M) was a philosopher who was known to be able to synthesize various previous thoughts from figures who had influenced him in his philosophy of existence. Famous include Ibn Sina, Suhrawardī, and Ibn 'Arabī. However, there has been no significant study of the influence received by Mullā Ṣadrā from the figure of Ibn 'Arabī, especially in Indonesia, so it is necessary to carry out significant research on the above issues. This research is a library research using a descriptive-analytic approach to comprehensively examine the philosophy of Ṣadrā which focuses on the following two problems, namely Mullā Ṣadrā's wujūd philosophical thought which consists of three main principles, namely, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, *tasykik al-wujūd*, as well as the influence of one of the Sufis, namely Ibn 'Arabī (1165-1240 M) on his philosophy of wujūd. An examination of the available sources, both from the works of Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā, as well as from commentators and writings that have studied their thinking, results in that although Ṣadrā's philosophy is a synthesis of previous thought, he has provided reformulation of important studies in the realm of Islamic philosophy. Ṣadrā's philosophy of wujūd has explained the metaphysics of divinity which is based on three principles, namely, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, and *tasykik al-wujūd*. In formulating the three principles of his philosophy of wujūd, it cannot be separated from influences originating from Ibn 'Arabī, including, the fundamentality of wujūd, the assumption of no existence other than the form of God in the argument regarding *waḥdat al-wujūd*, as well as the level of wujūd in capturing the reflection of God which is analogous to mirror and light.

Keywords: Mullā Ṣadrā; Ibn 'Arabī; philosophy of wujūd; influence.

Abstrak

Mullā Ṣadrā (1572-1640 M) adalah seorang filosof yang dikenal mampu mensintesis berbagai pemikiran terdahulu dari para tokoh yang telah mempengaruhinya dalam filsafat *wujūdnya*. Terkenal di antaranya Ibn Sina, Suhrawardī, dan Ibn 'Arabī. Namun belum adanya kajian secara signifikan terhadap pengaruh yang diterima Mullā Ṣadrā dari sosok Ibn 'Arabī terkhusus di Indonesia, sehingga perlu dilakukan penelitian secara signifikan tentang permasalahan di atas. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan deskriptif-analisis untuk mengkaji filsafat Ṣadrā secara komprehensif yang difokuskan pada dua permasalahan berikut, yaitu pemikiran filsafat *wujūd* Mullā Ṣadrā yang terdiri dari tiga prinsip utama yakni, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, *tasykik al-wujūd*, serta pengaruh salah satu sufi yaitu Ibn 'Arabī (1165-1240 M) terhadap filsafat *wujūdnya*. Pengkajian terhadap sumber-sumber yang tersedia, baik berasal dari karya-karya Ibn 'Arabī dan Mullā Ṣadrā, maupun dari para komentator dan tulisan-tulisan yang telah mengkaji pemikiran mereka, menghasilkan bahwa meskipun filsafat Ṣadrā merupakan sintesis dari pemikiran terdahulu, namun dia telah memberikan reformulasi terhadap kajian penting dalam ranah filsafat Islam. Filsafat *wujūd* Ṣadrā telah memaparkan tentang metafisika ketuhanan yang didasarkan pada tiga prinsip yakni, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, dan *tasykik al-wujūd*. Dalam merumuskan ketiga prinsip filsafat *wujūdnya* itu, tidak terlepas dari pengaruh yang berasal dari Ibn 'Arabī, di antaranya, fundamentalitas *wujūd*, anggapan tentang tiada *wujūd* selain wujud Tuhan dalam argumentasi mengenai *waḥdat al-wujūd*, serta tingkatan *wujūd* dalam menangkap pantulan Tuhan yang dianalogikan seperti cermin dan cahaya.

Kata Kunci: Mullā Ṣadrā; Ibn 'Arabī; filsafat *wujūd*; pengaruh.

PENDAHULUAN

Mullā Ṣadrā adalah seorang filosof asal Syīraz yang menggunakan metode sintesis pemikiran dalam filsafat *wujūdnya*. Kepiawaian dan ketajaman pikirannya dapat menyintesis berbagai ide, gagasan dan konsep para pemikir terdahulu sehingga menjadi suatu paduan yang menyelaraskan dan baru.¹ Atas keberhasilannya ini, maka Rahman mengatakan bahwa Ṣadrā merupakan orang pertama dalam sejarah filsafat Islam yang dapat melakukan itu dengan baik.²

Faktanya, Mullā Ṣadrā sangat menyadari bahwa tidak semua harus digagas dan dibangun dari awal dan benar-benar baru, terpisah dari fondasi yang telah dibangun oleh orang-orang yang datang sebelumnya.³ Dalam banyak hal, suatu pernyataan ulang atau sintesis pemikiran yang disampaikan dalam konteks kekinian bahkan menjadi pilihan cerdas yang dapat ditampilkan di pentas intelektual. Berdasarkan ini, maka Ṣadrā memadukan tiga khazanah besar yang terdapat dalam tradisi intelektual Islam ke dalam konstelasi filsafatnya yang populer dengan sebutan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*.⁴ Ketiga-tiganya adalah pemikiran filsafat paripatetik (*al-masyā'iriyah*) yang dikembangkan oleh Ibn Sīnā, pemikiran *isyraqiyah*⁵ Syihāb al-Dīn Suhrawardī al-Maqtūl, dan metafisika tasawuf Ibn 'Arabī. Tidak dapat dipungkiri bahwa usahanya ini telah menghadirkan suatu mazhab baru di ranah filsafat Islam.

Berbicara mengenai sintesa pemikiran, Ṣadrā termasuk penganut aliran paripatetik dan *isyraqiyah*.⁶ Kendati demikian, penulis *Kitāb al-Masyā'ir*⁷ ini ternyata juga menolak beberapa pemikiran kedua aliran ini. Di antaranya adalah pandangan Ibn Sīnā yang mengatakan bahwa alam itu bersifat kadim dan abadi, tercipta dari susunan yang telah ada sehingga menjadi suatu bentuk

¹ Happy Saputra, "Konsep Epistemologi Mulla Shadra," *Substantia* 18, no. 2 (2016), 183–196.

² Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Ṣadrā* (Albani: State University of New York Press, 1975), hlm. 18

³ Arsyad, "Mengenal Konsep Wujud dalam Filsafat Mulla Ṣadrā," *Jurnal Bidayah*, Vol. 8, No. 2 (Juli-Desember 2017).

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Ṣadrā: Terobosan dalam Filsafat Islam* terj. Mustamin al-Mandary (Jakarta: Ṣadrā Press, 2017), hlm. 56.

⁵ Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam* memberikan komentar para sejarawan dan filosof tentang makna bentuk pengetahuan *isyraq* dalam pemikiran Suhrawardī. Pertama, oleh Al-Jurjānī dalam *al-Ta'rifāt* menyebut para *isyraqiyyun* sebagai "para filsuf dengan Plato sebagai dedengkotnya". Al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Kairo: Dar al-Fadila, 2004), hlm. 102. Dalam sarakannya tentang *Fuṣūṣ al-Hikam* karya Ibn 'Arabi, 'Abd al-Razzāq al-Kāsyānī menyebut mereka sebagai pengikut orang suci (*seth*), yang menurut sumber-sumber muslim diidentifikasi sebagai pendiri serikat para ahli yang terkait erat dengan Hermetisme. Bagi Ibnu Wahshiyah, istilah *isyraq* adalah anak-anak saudari Hermes. Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, terj. Ach Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hlm. 116.

⁶ Nurkhalis, "Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Sadr," *Fakultas Ushuluddin LAIN Ar-Raniry* 13, no. 128 (2011), 1–18.

⁷ Ṣadr al-Dīn al-Syīrāzī, *Kitāb al-Masyā'ir*, a Parallel English-Arabic translated by Seyyed Hossein Nasr dalam Ibrahim Kalin (ed.), *Metaphysical Penetrations* (Provo: Brigham Young University Press, 2014).

alam. Penafian Ṣadrā atas pandangan ini disebabkan oleh persepsinya tentang Tuhan sebagai satu-satunya realitas yang riil, di mana keberadaan yang lain tidak lebih dari sekedar pancaran-Nya saja.⁸ Oleh karena itu, maka alam bagi Mullā Ṣadrā adalah baru, diciptakan dari yang tiada menjadi ada.

Penolakan Ṣadrā terhadap Suhrāwardī pula didasarkan pada konsepsinya tentang *aṣālat al-mahiyah wa i'tibār al-wujūd*. Filosof asal Syirāz ini menganggap bahwa dengan pendapatnya ini Suhrāwardī telah gagal memahami realitas, yang dalam ungkapan Ṣadrā diistilahkan dengan *ẓulumāt al-wahm* (kegelapan pendapat).⁹ Ungkapan ini sekaligus menjadi pernyataan Ṣadrā yang membuatnya meninggalkan pandangan tersebut dengan meyakini prinsipitas eksistensi dan konseptualitas kaiditas. Tidak sampai di situ, penolakan seperti ini juga dilakukan Ṣadrā pada isu-isu lainnya, seperti pemahamannya tentang alam imajinasi (*'ālam al-khayāl*) yang semula berada di bawah bayang-bayang pemikiran Suhrāwardī kemudian berpindah ke hilomorfisme Ibn Sīnā.¹⁰ Namun begitu, keberpindahan itu juga diiringi dengan nuansa baru yang disodorkan Ṣadrā melalui prinsip gerak substansial dalam menolak argumen Ibn Sīnā tentang keabadian alam, suatu kondisi yang membuat Mullā Ṣadrā dianggap tidak konsisten dalam filsafatnya.

Dalam riwayatnya dikatakan bahwa Mullā Ṣadrā adalah satu di antara murid-murid Mīr Damād yang menonjol, dan juga telah banyak mempelajari serta memberikan syarahan pada karya-karya Ibn Sīnā, Suhrāwardī, dan juga atas karya-karya Mīr Damād sendiri. Tapi, Ṣadrā tidak merasa puas dengan yang diperolehnya selama tinggal di Isfahan, suatu keadaan yang membuatnya tertarik untuk mengasingkan diri dan mulai mempelajari tasawuf. Inilah yang kemudian membawanya pada pemikiran Ibn 'Arabī. Perjalanan intelektual yang seperti inilah yang membuat sebagian kritikus menganggap Ṣadrā sebagai tokoh yang hanya menyalin pemikiran-pemikiran dari tokoh-tokoh terkemuka dalam tulisan-tulisannya.¹¹

Ketertarikan dan ketekunan Mullā Ṣadrā dalam memahami konsep *wujūd* Ibn 'Arabī menjadikannya salah seorang filosof unik yang berhasil membangun prinsip tertentu dalam menjelaskan realitas yang mencakup kehakikian eksistensi, tingkatan *wujūd*, dan gerak substansi.¹² Untuk memahami konsep *wujūd*, Mullā Ṣadrā menekankan bahwa *wujūd* hanya dapat dipelajari

⁸ Mullā Ṣadrā, *al-Masyā'ir*, terj. Seyyed Hossein Nasr dalam Ibrahim Kalin (ed.), *Metaphysical Penetrations* (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm. 35, 45 dan 51-56; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Ṣadrā: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary (Jakarta: Ṣadrā Press, 2017), hlm.106-108.

⁹ Ibid., hlm. 37.

¹⁰ Ibid., hlm. 105.

¹¹ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Ṣadrā*, terj. Mizan, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 74

¹² A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 176. Lihat juga Rahman, *Filsafat Ṣadrā*, terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 16-17.

melalui pengamatan yang cermat, pandangan intuitif, dan kesimpulan dari hasil, tanda, dan simbolnya.. Aspek ini menjadi *worldview* sekaligus pusat dari seluruh pemikiran Mullā Ṣadrā yang dikenal dengan istilah *al-Ḥikmah al Muta'aliyah*.

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa alasan mendasar sehingga mendorong penelitian ini dilakukan secara komprehensif. Dilihat dari tulisan-tulisan yang telah mengkaji pemikiran Mullā Ṣadrā, seperti Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman, Syaifan Nur, dan Muhammad Nur Jabir, diketahui bahwa Ṣadrā sangat mengagumi pemikiran Ibn 'Arabī, Sufi kelahiran Andalusia itu. Kendati demikian, kajian-kajian tersebut tidak secara terperinci menjelaskan letak pengaruh pemikiran Ibn 'Arabī terhadap Mullā Ṣadrā. Sebaliknya, yang mencuat justru penyandingan pemikiran Ṣadrā dengan pemikiran Ibn Sīnā dan Suhrāwardī yang memang memiliki kontribusi dalam pembentukan pemikiran Mullā Ṣadrā.

Selain itu, dalam perbincangan tentang orisinalitas pemikiran Ṣadrā terdapat tendensi yang beranggapan bahwa Mullā Ṣadrā hanyalah meresume pemikiran filosofis sebelumnya. Sudah tentu hal ini menjadi pertanyaan tersendiri bagi para pengkaji filsafat Islam. Bagi penulis sendiri, inilah yang telah menyentak penulis untuk mengkaji pemikiran Ṣadrā secara lebih mendalam, terutama dalam kaitannya dengan tokoh-tokoh yang sangat dikaguminya, khususnya tentang pemikiran Ibn 'Arabī yang diterima Mullā Ṣadrā.

Oleh sebab itu, dalam tulisan ini, hal-hal yang dibahas berkaitan dengan pemikiran dari Mullā Ṣadrā tentang konsep *wujūd* yang dikembangkannya. Hal yang tak kalah menarik juga, yaitu tentang usaha Mullā Ṣadrā dalam menjelaskan konsep *wujūd* Ibn 'Arabī dalam filsafat *wujūd* nya. Terakhir, juga akan dibahas mengenai pengaruh pemikiran Ibn 'Arabī terhadap pemikiran Mullā Ṣadrā yang diharapkan dapat memperluas khazanah kajian tasawuf dan filsafat Islam, khususnya di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Pengaruh pemikiran Ibn 'Arabī atas perspektif wujud Mullā Ṣadrā diteliti secara kepustakaan dengan metode pendekatan deskriptif-analisis. Data penelitian dikumpulkan sesuai dengan fokus yang diteliti. Dari sini kemudian data disajikan dalam bentuk *restatement data* yang mengacu pada kutipan langsung maupun tidak langsung, deskripsi data guna menunjukkan pola atau kecenderungan data menyangkut pemikiran filsafat *wujūd* Mullā Ṣadrā dan pengaruh Ibn 'Arabī terhadapnya, dan interpretasi data untuk memperlihatkan pengaruh Ibn 'Arabī terhadap pemikiran Mullā Ṣadrā.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Muhammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥya al-Qawāmī al-Syīrāzī, yang populer dengan sebutan Mullā Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn, Ṣadr al-Muta‘āliḥīn atau, oleh murid-muridnya, Akhund,¹³ lahir di Syiraz pada tahun 979-80 H/1571-1572 dan wafat pada tahun 1050 H/1640 M di Basrah setelah melaksanakan ibadah haji kali yang ketujuh.¹⁴ Dalam koreksinya atas kitab *Al-Asfār*¹⁵, Muhammad Husain Thabathab’i mengatakan bahwa Ṣadrā lahir pada hari Jum’at tanggal 7 Jumād al-Ūlā 979. Anggapan ini disandarkan pada pernyataan Ṣadrā sendiri, tepatnya dalam karyanya *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah* dan pada pinggiran catatan Ṣadrā dalam karyanya *Sib Aṣṣ*¹⁶ ketika dia berbicara tentang penyatuan antara akal dan objek akal.¹⁷ Mullā Ṣadrā adalah anak tunggal dari seorang Menteri di Provinsi Fars yaitu Khwājah Ibrāhīm ibn Yaḥya al-Qawāmī.¹⁸

1. Filsafat Wujūd Mullā Ṣadrā

Dalam perkembangan sejarah filsafat Islam, Mullā Ṣadrā merupakan salah seorang filosof yang memiliki kontribusi besar dalam pembahasan tentang *wujūd*.¹⁹ Pembahasannya tentang isu yang satu ini disandarkan pada tiga prinsip yang dijabarkan berikut ini, yaitu, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, dan *tasykīk al-wujūd*.

a. *Aṣālat al-Wujūd*

Mullā Ṣadrā telah memberikan reformulasi dalam perkembangan filsafat Islam melalui konsep *wujūd*-nya. Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa “masalah *wujūd* adalah penyelidikan dalam

¹³ Dhihaudhin, “Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah) Mulla Ṣadrā,” *Jurnal Nizham*, No.01, (2013), 1–67, diakses dari <https://www.ptonline.com/articles/how-to-get-better-mfi-results>.

¹⁴ Syaifan Nur, *Filsafat Wujūd Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm 42 dan 56

¹⁵ Lihat Muhammad Husain Thabathaba’i, *Ḥasyiyah ‘alā al-Asfār*, (Manuskrip yang hilang, 1197 H) pada bab pengantar.

¹⁶ Ṣadr al-Dīn Syīrāzī, *Sib Aṣṣ*, (Tehran: Ḍul Qadah, 1380 H), hlm. 6-7

¹⁷ Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Cet. 2 (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997), terj. Mustamin al-Mandary, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Ṣadrā: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. cet. 1, (Jakarta: Ṣadrā Press, 2017), 18

¹⁸ Nuramin Saleh, *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Ṣadrā*, (Yogyakarta: Safinah, 2003), 3. Informasi terkait ibu *Sadr al-Din Shirazi*, sampai sekarang belum ada satupun tulisan yang membahas biografinya menyebutkan nama ibu dari Mullā Ṣadrā.

¹⁹ Rohmatul Izad, “Mengenal Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā”, *Artikel Qiroah*, Yogyakarta, 13 November 2019, diakses dari <https://iqra.id/mengenal-filsafat-wujud-mulla-Ṣadrā-220860/>

bidang metafisika” yang dirumuskan dalam tiga prinsip yang saling terkait.²⁰ Dalam penyelidikan awalnya ini menunjukkan penafian dari konsep terdahulu tentang *aṣālat al-mābiyah*.²¹

Doktrin *aṣālat al-mābiyah* ini pada awalnya mendapat dukungan dari Mullā Ṣadrā melalui gurunya Mīr Dāmād. Namun, pada saat pengasingannya di Kahak, terjadi perubahan dalam pemikirannya tentang konsep *wujūd* dan *mābiyah*. Sebagaimana dalam karyanya *Al-Māsyā'ir*, Mullā Ṣadrā membalik konsep yang telah diyakininya itu menjadi konsep baru dalam filsafatnya.

وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ فِي سَالِفِ الزَّمَانِ شَدِيدَ الدَّبِّ عَنْ تَأْصِلِ الْمَاهِيَّاتِ وَاعْتِبَارِيَةِ الْوُجُودِ، حَتَّى هَدَانِي رَبِّي وَأَرَانِي بُرْهَانَهُ. فَأَنْكَشَفَ لِي غَايَةَ الْأَنْكِشَافِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهِ عَلَى عَكْسِ مَا تَصَوَّرُوهُ. فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَنِي عَنْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ بِنُورِ الْفَهْمِ، وَأَزَاحَ عَن قَلْبِي سَحْبَ تِلْكَ الشُّكُوكِ بِطُلُوعِ شَمْسِ الْحَقِيقَةِ وَتَبَتَّنِي عَلَى الْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. فَالْوُجُودَاتُ حَقَائِقُ مُتَأَصِّلَةٌ، وَالْمَاهِيَّاتُ هِيَ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ الَّتِي مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ أَصْلًا

Bagi saya sendiri, di masa lalu saya adalah pembela gigih tesis tentang prinsip kuititas dan konseptualitas wujud, sampai saya, dan membuat saya melihat buktinya. Kemudian terungkap kepada saya dengan bukti tertinggi bahwa [kasus kuititas] adalah kebalikan dari apa yang mereka pikirkan dan putusan [tentang masalah ini]. Maha Suci Allah, melalui cahaya pemahaman yang benar, memungkinkan saya untuk meninggalkan kegelapan pendapat. Yang membuat awan keraguan di hati saya menghilang melalui terbitnya Matahari Kebenaran, dan yang menegakkan saya di "teguh doktrin" dalam kehidupan ini dan di akhirat. Wujud adalah realitas prinsipil, sedangkan kuititas adalah “esensi tetap” yang tidak pernah mencium aroma eksistensi nyata.²²

Aṣālat al-wujūd adalah pijakan utama dalam filsafat Mullā Ṣadrā.²³ Secara etimologi, perkataan *aṣālat al-wujūd* terdiri atas dua kata bahasa Arab, yaitu *aṣālah* yang berasal dari kata *aṣl* dengan konotasi asli, asal, akar, dasar atau pokok, dan *wujūd* yang berarti keberadaan (*existence*).

²⁰ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 155

²¹ Gagasan ini dibangun oleh Suhrāwardī yang meyakini fundamentalitas kuititas. Doktrinnya diungkapkan sebagai kritikan terhadap ontologi filsafat paripatetik. Secara singkat, Suhrāwardī menjelaskan bahwa dalam proses mengetahui segala sesuatu, tergantung pada esensi-esensi hakiki sebagai entitas dasar yang menjadi asas sebuah ontologi. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrāwardī's Hikmat al-Isbraq*, terj. Afif Muhammad, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrāwardī dan Filsafat Illuminasi*, cet 1 (Jakarta: Ṣadrā Press, Juli 2012), hlm. 199. Lebih lanjut dijelaskan pula pada tulisan Muhammad Kamal, Bagi Suhrāwardī, keberadaan sesuatu tergantung pada esensinya, sehingga *wujūd* adalah konseptual dan tidak memiliki realitas. Jadi, realitaslah yang bergantung pada *mābiyah* bukan pada *wujūd*. Muhammad Kamal, *Mulla Ṣadrā's Transcendent Philosophy* (USA-England: Asghate Publishing Company, 2006), hlm. 20

²² Lihat Mullā Ṣadrā, *Al-Māsyā'ir*, a Parallel English-Arabic translated by Seyyed Hossein Nasr dalam Ibrahim Kalin (ed.), *Metaphysical Penetrations* (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm. 37

²³ Muhammad Nur Jabir, *Samudra Wabdatul Wujud Ibn Arabi dan Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), cet. 1, hlm. 86

Menurut Ali Rabbani Gulpaygani, kata *aṣālah* yang disambung dengan kata *wujūd* memiliki makna yang sangat fundamental, yaitu suatu entitas yang ada dengan sendirinya, ia menjadi sumber efek atau pengaruh.²⁴ Api, sebagai contoh, eksis melalui dirinya sendiri, dan memberikan pengaruh pada konstruksi pemikiran manusia sebagai identitas khusus berupa panas dan membakar.

Prinsip *aṣālat al-wujūd* Mullā Ṣadrā ini adalah penyelidikan terhadap entitas yang fundamental. Di sinilah Ṣadrā membuktikan apakah *wujūd* sebagai realitas atau hanya konsep abstrak. Untuk mengujinya, Mullā Ṣadrā menetapkan terlebih dahulu dua spekulasi. Pertama, pandangan kelompok paripatetik terhadap *wujūd* sebagai entitas yang riil, tapi juga abstrak. Kedua, pandangan yang menyatakan *wujūd* bukanlah konseptual melainkan entitas yang konkret (riil).²⁵

Apa yang telah Ṣadrā tetapkan menghasilkan dua karakteristik *wujūd* yang partikular.²⁶ Pertama, segala yang ada itu eksis sebagaimana adanya, menunjukkan karakter *wujūd* universal. Karakter yang kedua pula menunjuk pada batasan, meskipun semua yang mengada (maujud) eksis berdasarkan manifestasi Tuhan, tetapi entitas eksistensinya berbeda-beda dan memiliki keautentikan pada setiap maujud tergantung pada Cahaya Tuhan yang diperolehnya.²⁷

Penulis kitab *Hikmat al-'Arṣiyyah* ini menegaskan bahwa kekhususan *wujūd* bukan ada karena yang lain, melainkan karena aktualisasi dari identitasnya sendiri.²⁸ Berbeda dengan *mābiyah* yang merupakan konsep abstrak suatu pikiran dengan berbagai partikularisasi keberadaan.²⁹ Seperti yang telah Mullā Ṣadrā paparkan dalam karyanya *Al-Māsyā'ir*, pada bab *al-Māsyā'ir al-Sādīs*, mengenai partikularisasi keberadaan dan cara-caranya. Ṣadrā menjelaskan bahwa partikularisasi setiap *wujūd* terdiri dari tiga cara yakni, pertama, melalui realitasnya sendiri, cara yang pertama ini terjadi hanya pada Wujūd Wajib (Tuhan dengan Kemuliaan-Nya). Kedua, melalui kesempurnaan dan kekurangan, dalam hal ini terjadi pada makhluk, dan berlanjut pada cara yang ketiga yaitu, melalui unsur-unsur tambahan tertentu, berlaku pada alam ciptaan.³⁰

Usaha Mullā Ṣadrā ini guna menunjukkan bahwa hakikat realitas *wujūd* dapat dipahami melalui manifestasi-manifestasi Tuhan pada maujud. Karena Tuhan sebagai *Wujūd Absolut* tidak dapat diketahui melalui pengetahuan konseptual, tidak memiliki genus, dan melewati universalitas.

²⁴ Ali Rabbani Gulpaygani, *Aiḍāh al-Hikmah* (Qom: Esyraq, 1374), I: 69.

²⁵ Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 88

²⁶ *Ibid*, hlm 90

²⁷ *Ibid*, hlm. 91-2

²⁸ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 94

²⁹ *Ibid*.

³⁰ Mullā Ṣadrā, *Al-Māsyā'ir*, (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm. 35

Sedangkan *wujūd* yang dipartikularisasikan adalah objek indrawi dan tunduk pada universalitas sehingga menghasilkan ide umum (esensi) individu yang dapat diketahui dan dialami.³¹

Dalam proses penyelidikannya pula, Mullā Ṣadrā telah menetapkan dua hasil terhadap prinsip *aṣālat al-wujūd* ini³² yaitu, pertama, *wujūd* tidak dapat didefinisikan karena definisi menyebabkan keterbatasan *wujūd* secara konseptual,³³ sedangkan *wujūd* tidak terbatas pada genus dan diferentia.³⁴ Selanjutnya, pembuktian *wujūd* melalui dirinya sendiri (*self evident*).³⁵ Seperti yang telah diketahui bahwa *wujūd* berstatus *undefinition* dan melampaui kategorisasi teknis. Oleh karena itu, *wujūd* adalah realitas yang paling nyata (fundamental),³⁶ yang utama dari yang pertama dan tidak dapat dibuktikan selain melalui *wujūd* itu sendiri.

b. Waḥdat al-Wujūd

Diantara prinsip filsafat Mullā Ṣadrā, *waḥdat al-wujūd* menjadi salah satu dari pemikirannya yang disandarkan pada tiga perspektif yaitu, perspektif *wujūd* kelompok syi'ah isma'īlī, kemudian filsafat isyrāqī, dan *waḥdat al-wujūd* Ibn 'Arabī.³⁷ Selain itu, pandangan Ṣadrā terhadap konsep ini sebagai argumen penguat dari konsep *waḥdat al-wujūd* yang telah dipaparkan oleh Ibn 'Arabī. Hal ini diungkapkannya dalam *al-Ḥikmah al-'Aryyyah*, "Tuhan adalah Sumber *Wujūd*, dan segala sesuatu lainnya berada di bawah-Nya, bergantung pada-Nya untuk pembuktian esensinya".³⁸

Dasar doktrin *waḥdat al-wujūd* Mullā Ṣadrā berdiri di atas realitas wujud. Menurutnya, realitas ini bersifat tunggal namun, pada saat bersamaan, terdiri atas tingkatan-tingkatan sehingga seseorang dapat membayangkan keberadaan, misalnya, *wujūd* A dan *wujūd* B.³⁹ Ketunggalan wujud ini dijelaskannya sebagai berikut:

هَدَانِي رَبِّي بِالْبُرْهَانِ النِّيرِ الْعَرْشِيِّ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مِنْ كَوْنِ الْمَوْجُودِ وَالْوُجُودِ مَنْحَصِرًا فِي
حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ وَلَا ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَكَيْسَ فِي دَارِ الْوُجُودِ
غَيْرِهِ دِيَارٌ وَكَلِمًا يَتَرَاءَى فِي عَالَمِ الْوُجُودِ أَنَّهُ غَيْرُ الْوَاجِبِ الْمَعْبُودِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ظَهْرَاتِ ذَاتِهِ
وَتَجَلِّيَاتِ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَيْنُ ذَاتِهِ كَمَا صَرَحَ بِهِ لِسَانَ بَعْضِ الْعُرَفَاءِ

³¹ Mullā Ṣadrā, *Al-Masyā'ir*, (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm. 9-10

³² Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology*, hlm. 86

³³ *Op.Cit.*, hlm. 7

³⁴ *Ibid*

³⁵ Mullā Ṣadrā, *Al-Masyā'ir*, hlm. 12

³⁶ *Ibid*, hlm. 7-13

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (New York: State University Albany Press, 1981), hlm. 176

³⁸ Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah Al-'Aryyyah*, dalam terj. James Winston Morris, *The Wisdom of The Throne* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 100

³⁹ Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Cet. 2, hlm. 131

Tuhanku telah memberikan hidayah kepadaku dan memberikanku argumentasi yang jelas bahwa wujud dan maujud hanya terbatas pada satu hakikat tunggal, tak ada yang menyerupainya dalam hakikat wujud, yaitu dalam inti eksistensi tidak ada keberadaan yang lain selain diri-Nya dan tak ada entitas kedua dalam realitas eksternal. Apapun yang terlihat pada alam eksistensi selain wajibul wujud, semuanya adalah penampakan-penampakan zat-Nya dan tajalli akan sifat-sifat-Nya yang pada hakikatnya merupakan zat-Nya itu sendiri sebagaimana yang dijelaskan oleh sebagian orang-orang arif.⁴⁰

Sadrā memahami bahwa segala yang ada bukanlah sebagai objek *wujūd* melainkan sebagai tindakan (manifestasi) *Wujūd*⁴¹ yaitu *Wujūd Murni* yang sempurna dalam realitas dan, tidak terbatas dalam kuasa dan intensitas.⁴² Oleh karena itu, meskipun segala sesuatu tampak nyata, faktanya adalah hasil dari proses pembentangan diri melalui manifestasinya dalam keragaman yang tidak kekal. Sementara, esensinya tidak berubah dan kekal dalam kesatuannya.⁴³

Penjelasan Mullā Ṣadrā mengenai *wahdat al-wujūd* berlanjut pada argumennya tentang tiga tingkatan *wujūd*. Seperti yang telah dikutip Syaifan Nur dari kitab *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*:

1. *Wujūd Murni*, tidak terbatas dan tidak bergantung pada siapapun. Kaum sufi menyebutnya sebagai *al-huwīyyah al-ghaibīyyah* (hakikat yang tersembunyi), *al-ghaib al-muṭlaq* (yang tersembunyi secara mutlak), dan *al-dzāt al-aḥadiyyah* (zat di dalam keesaan-Nya). Dia adalah ketersembunyian yang *baqq*, dan diketahui hanya melalui *tajalli*-Nya.
2. *Wujūd* yang bergantung pada selain dirinya, serta terbatas dan dibatasi oleh sifat-sifat pada dirinya.
3. *Wujūd* absolut dalam penyebarannya. Generalitasnya tidak menjadi kabur karena universalitasnya. Karena *wujūd* merupakan aktualisasi murni, dan universal berada dalam potensialitas dengan sesuatu yang ditambahkan padanya agar menjadi aktual dan konkret.⁴⁴

Dalam menjelaskan konsep *wahdat al-wujūd*, Mullā Ṣadrā juga menggunakan dua argumentasi lain, yaitu tentang kopula kausal dan kesederhanaan *wujūd*. Pada argumentasinya

⁴⁰ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, ed. Ali Haji Hasan (Jaralmady: ..., 2005), hlm. 71

⁴¹ Afith Akhwanudin, "The Unity of Being (Wahdat al-Wujud) Mulla Sadra's Doctrine of The Existence of God", *Jurnal Hikmatuna*, Vol. 2, No. 2 (November 2016), hlm. 291

⁴² Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah Al-Arsyīyah*, dalam terj. James Winston Morris, *The Wisdom of The Throne* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 99

⁴³ *Op.Cit.*, hlm. 294

⁴⁴ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 188-189

mengenai kopula kausal, Ṣadrā menjelaskan bahwa dalam *wujūd* terdapat sebab akibat. Dalam hal ini sebab adalah perkara yang hakiki (Yang Maha Esa, sifat-Nya), dan akibat adalah modus dari modus-modus sebab (percikan atau manifestasi dari sifat-sifat-Nya).⁴⁵ Selanjutnya, pada argumentasinya yang kedua, yaitu kesederhanaan *wujūd*, Ṣadrā mengungkapkan dalam *Al-Masyā'ir*, “الوجود حقيقة عينية بسيطة” (*wujūd* adalah realitas yang konkrit dan sederhana).⁴⁶ Sebagaimana diketahui, *wujūd* sederhana yang absolut berarti menafikan segala hakikat selain diri-Nya. Tidak ada ruang bagi yang lain untuk memiliki *wujūd* murni. Dalam ungkapan Muhammad Nur Jabir, segala sesuatu tenggelam dalam hakikat yang sederhana.⁴⁷ Maka, tidak ada sesuatu yang lain selain Dia, sedangkan yang lainnya hanyalah manifestasi asma' dan sifat-Nya.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa Realitas *Wujūd Murni* menjadi sumber dari keberadaan segala sesuatu. Dia yang murni dalam kesederhanaan sebelum bermanifestasi melalui *a'yān tsabīṭah*, mengandung realitas segala yang ada dan diaktualisasikan pada alam eksternal. Oleh karena itu, prinsip ini bukanlah kesatuan dalam keragaman, melainkan keragaman dalam kesetruannya.⁴⁸

c. *Tasykik Al-Wujūd*

Prinsip metafisika Mullā Ṣadrā selanjutnya adalah *tasykik al-wujūd*. Ini merupakan lanjutan dari prinsip-prinsip sebelumnya. Jika pada prinsip *aṣālat al-wujūd* menunjukkan fundamentalitas *wujūd* sebagai satu-satunya realitas yang murni dan, kemudian bermanifestasi pada prinsip *waḥdat al-wujūd* berdasarkan *a'yān tsabīṭah* pada keberadaan yang partikular sehingga menyebabkan keberagaman. Hal ini memicu gerak secara dinamis terhadap setiap *wujūd* yang partikular dari yang kurang sempurna ke yang lebih sempurna.

Prinsip ini dilandasi dari pandangan bahwa *wujūd* memiliki perbedaan tingkatan, dan merupakan bentuk partikular dari *wujūd* mental (*wujūd-i dāḫirī*).⁴⁹ Prinsip ini merupakan gambaran terhadap *wujūd* Tunggal dengan gradasi yang berbeda sesuai level kualitas *wujūd*nya. Gradasi yang

⁴⁵ Muhammad Jabir, *Samudra Wabdatul Wujud Ibn Arabi dan Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), cet. 1, hlm. 123

⁴⁶ Mullā Ṣadrā, *Al-Masyā'ir*, (Provo: Brigham Young University Press, 2014): hlm. 35

⁴⁷ *Op. Cit.*, hlm. 125

⁴⁸ Afith Akhwanudin, “The Unity of Being (Waḥdat al-Wujud) Mulla Sadra's Doctrine of The Existence of God”, hlm. 296

⁴⁹ Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazī and His Transendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Cet. 2, hlm. 129

dimaksud *Ṣadrā* adalah yang terjadi pada *wujūd* mungkin dan terbatas, dalam penjelasannya pada *wahdat al-wujūd* disebut *wujūd* universal.⁵⁰

Alparslan Acikgenc menjelaskan dalam bukunya *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger* bahwa konsep *tasykik* membuktikan adanya suatu perubahan dalam *wujūd* dari yang umum menjadi konkrit.⁵¹ Perubahan tersebut menentukan meningkat atau menurunnya kualitas individu, yang dikenal sebagai esensi.⁵² Dalam ungkapan sufistik, terjadinya *fana'* dan *baqa'* dalam diri manusia.

Perlu diketahui bahwa, teori *tasykik al-wujūd* ini merupakan pandangan sintesis *Ṣadrā* dalam menjelaskan kesatuan dan keberagaman *wujūd*.⁵³ Kesatuan menunjukkan *Wujūd* Hakiki (Pure Being) yang memancarkan pada *wujūd* universal pada tingkatan dan batasan yang beragam, dan keberagaman ini mensyaratkan kesadaran dan keberadaan pada tingkat yang bersifat dinamis.⁵⁴

Menurut *Ṣadrā*, segala yang ada dapat berbeda melalui unsur yang menyatukannya.⁵⁵ Dalam teorinya ini, *Ṣadrā* memberikan perumpamaan bagaikan cahaya matahari dalam hubungannya dengan matahari itu sendiri yang berbeda melalui Cahaya yang dimanifestasikan sesuai dengan perbedaannya. Seperti yang dijelaskannya dalam karyanya *Al-Masya'ir*:

وَنَسْبُهُ إِلَى مَا سِوَاهُ كِنَسْبَةِ ضَوْءِ الشَّمْسِ لَوْ كَانَ قَائِمًا بِذَاتِهِ إِلَى الْأَجْسَامِ الْمُسْتَضِيَّةِ مِنْهُ،
الْمُظْلِمَةُ بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا. وَأَنْتَ إِذَا شَاهَدْتَ إِشْرَاقَ الشَّمْسِ عَلَى مَوْضِعٍ وَإِنَارَتَهُ بِنُورِهَا، ثُمَّ حَصَلَ
نُورٌ آخَرَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ، حَكَمْتَ أَنَّ النُّورَ الثَّانِي مِنَ الشَّمْسِ وَأَسْنَدْتَهُ إِلَيْهَا وَهَكَذَا الثَّلَاثُ
وَالرَّابِعُ، إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى أَضْعَافِ النُّوَارِ الْحَسِيَّةِ.

Hubungan antara Dia dan yang selain-Nya adalah analog dengan hubungan antara sinar matahari-seandainya dia hidup dengan sendirinya-dengan benda-benda yang disinari olehnya dan yang pada dirinya sendiri gelap. Ketika Anda menyaksikan terbitnya matahari di suatu tempat dan menerangi tempat itu dengan cahayanya, kemudian cahaya lain dihasilkan dari cahaya ini, Anda akan menilai bahwa cahaya kedua ini juga berasal dari matahari dan akan menelusuri asal-usulnya kembali ke

⁵⁰ *Wujūd* yang menjadi realitas dasar dalam diri dan memiliki derajat-derajat kekuatan dan kelemahan. Nuramin Saleh, *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Ṣadrā*, (Yogyakarta: Safinah, 2003), hlm. 31

⁵¹ Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 60

⁵² Lebih lanjut, baca *Ibid*, hlm. 132-133

⁵³ Keberagaman yang menjadi konsekuensi dari *wujūd* itu sendiri dan sebagai prinsip kesatuan serta sebagai persamaan dan perbedaan dalam *wujūd*. Sehingga prinsip ini disebut *tasykik* (ambiguitas) secara sistematis. Syaifan Nur, *Filsafat Wujūd Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 199

⁵⁴ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mulla Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 229

⁵⁵ Afith Akhwanudin, "The Unity of Being (Wahdat al-Wujud) Mulla Sadra's Doctrine of The Existence of God", hlm. 298

matahari. Demikian pula untuk cahaya ketiga dan cahaya keempat, sampai yang satu diakhiri dengan cahaya terlemah yang dapat ditangkap oleh indera.⁵⁶

Penjelasan ini diberikan Mullā Ṣadrā untuk menunjukkan perbedaan tingkat dalam kedetakan *wujūd* kontingen dengan *Wujūd* Hakiki. Sebagai dukungan terhadap teorinya ini, Mullā Ṣadrā memberikan dua tawaran. Pertama, *wujūd* merupakan suatu sifat umum secara equivokal (mensifati seluruh yang ada). Kedua, satu-satunya realitas hanyalah *wujūd*.⁵⁷ Pernyataan ini menunjukkan pemikirannya terhadap prinsip persamaan dan perbedaan *wujūd*, dan mengarah pada perubahan *wujūd* yang terjadi secara dinamis.

Berbicara tentang evolusi pada *wujūd*, Mullā Ṣadrā menawarkan teori gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyah*). Penjelasaannya tentang teori ini termaktub dalam *Al-Hikmah Al-Arsyiyah*. Sebagaimana yang dijelaskannya bahwa segala sesuatu terus-menerus diperbarui (dalam wujudnya), ini mengartikan bahwa sama sekali tidak ada individu, baik itu langit atau unsur, sederhana atau majemuk, substansi atau aksiden, melainkan ketiadaannya mendahului keberadaannya dalam waktu. Disisi lain keberadaannya juga mendahului ketiadaannya dalam waktu.⁵⁸

Oleh karena itu, terdapat beberapa hasil dari perubahan realitas *wujūd* yang bersifat gradasi ini. Pertama, sifat dinamis *wujūd* dalam mencapai bentuk *wujūd* yang lebih tinggi. Kedua, bersatunya gerak dengan sifat-sifat Tuhan, dan berakhir pada alam ketuhanan. Ketiga, Penerapan *wujūd* pada seluruh kemajemukan evolusi dengan gradasi. Keempat, Masing-masing tangga *wujūd* akan melewati dan meliputi tangga yang lebih rendah. Kelima, Kesempurnaan eksistensi sesuatu mengakibatkan berkurangnya esensi yang dimiliki. Ini disebabkan karena eksistensi bersifat riil dan konkrit, sedangkan esensi hanya konseptual abstrak yang terpengaruh dari eksistensi.⁵⁹

2. Pengaruh Ibn 'Arabī dalam Filsafat Wujūd Mullā Ṣadrā

Pemikiran Ibn 'Arabī yang begitu luas dan mendalam menjadikannya berpengaruh pada filosof dan sufi-sufi setelahnya. Beberapa pengikut Ibn 'Arabī diantaranya, Dawud al-Qayshari merupakan pen-syarah Fuṣūṣ, Hamzah Fanari, dan Sadr-ad-Dīn Qunawi yang dikenal sebagai penyambung lidah Ibn 'Arabī, sehingga karya-karya dan pemikiran ayah sekaligus gurunya itu

⁵⁶ Mullā Ṣadrā, *Al-Masyā'ir*, (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm. 53

⁵⁷ Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993): hlm. 131; dan Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm.198

⁵⁸ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah Al-Arsyiyah*, dalam terj. James Winston Morris, *The Wisdom of The Throne* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 119

⁵⁹ Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 181-182

tersebar hingga ke India dan Iran.⁶⁰ Salah satu generasi berikutnya yang terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi adalah Mullā Ṣadrā.

Mullā Ṣadrā dikenal sebagai pecinta pengetahuan.⁶¹ Ia mempelajari berbagai ilmu dan tidak menyalakan hanya dengan memahami saja, tapi juga melakukan analisa serta memberikan inovasi terhadap pandangan-pandangan para filsuf dan sufi yang telah dipelajarinya sehingga mendapat julukan al-Muta'alihin.⁶² Dalam penelitian kali ini, akan dikaji mengenai pengaruh Ibn 'Arabi terhadap Mullā Ṣadrā dan dibatasi pada kajian filsafat *wujūd*-nya.

Dalam tiga pokok pembahasan filsafat *wujūd*, bisa dikatakan bahwa Mullā Ṣadrā berhutang kepada Ibn 'Arabi. Persoalan pertama adalah tentang fundamentalitas *wujūd* (*Aṣālat al-Wujūd*). Bagi Ibn 'Arabi, keberadaan abstrak (posisi sebagai konsep) bukanlah realitas eksternal dan tidak mungkin menjadi sumber realitas eksternal.⁶³

Penjelasan Ibn 'Arabi tentang non-*wujūd*-nya esensi ini dapat ditelusuri dari statemennya di *Fuṣūṣ al-Hikam* pada "فص حكمة نرية في كلمة يوسفية" (Bab Hikmah Cahaya dalam Firman tentang Yusuf) berikut ini:

Realitas tidak menampakkan Diri-Nya pada wujud-wujud kontingen sebelum Dia memanifestasikan bayang-bayang-Nya, wujud bayang-bayang sebagai wujud-wujud yang tidak dimanifestasikan dalam eksistensi.⁶⁴

Dalam hal ini, identitas realitas itu adalah *wujūd*-Nya, sedangkan mengenai ragam bentuknya, ia adalah esensi wujud-wujud kontingen.⁶⁵ Dengan begitu esensi wujud-wujud kontingen tidak bercahaya dan tidak eksis karena bergantung pada selain dirinya. Mengikuti Ibn 'Arabi, Ṣadrā dalam karyanya *Al-Masyā'ir* mengatakan "semua kuitas selain *wujūd* adalah eksis melalui *wujūd*, bukan melalui dirinya sendiri."

⁶⁰ Nuralwala, "Shadr al-Din al Qunawi: Penyambung Lidah Ibn 'Arabi dan Sahabat Rumi", 7 April 2020 <https://baca.nuralwala.id/shadr-al-din-al-qunawi-penyambung-lidah-ibn-arabi-dan-sahabat-rumi/>

⁶¹ Bahkan Ṣadrā memperoleh gelar guru ketiga dalam tasawuf falsafi setelah Ibn 'Arabi dan Suhrāwardī oleh Abdul Kadir Riyadi dalam arkeologi tasawufnya. Ahmad Trisno, Syaiful Bakri, "Model Penalaran Epistemologi Irfani: Filsafat Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Shadra", *Journal of Islamic Thought and Philosophy*, Vol. 1 No. 2 (2022) <https://doi.org/10.15642/jitp.2022.1.02.112-126>

⁶³ A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (London: Cambridge University Press, 1939), hlm. 4

⁶⁴ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, dalam bab pendahuluan terj. M. Sabrur Ali, (Yogyakarta: DIVA Press, Oktober 2018), hlm. 196

⁶⁵ *Ibid*

Dalam pandangan Ibn 'Arabī, Tuhan adalah Wujūd Mutlak, dan esensi hal-hal yang mungkin dan “Ide-ide Yang Tetap” (*a'yān tsabīṭah*) tidak mempunyai wujud eksternal.⁶⁶ Esensi laten adalah ide-ide atau arketip potensial (*a'yān tsabīṭah*) yang merupakan kesadaran Ilahi dan non-eksistensi. Sehingga sesuatu yang eksistensial adalah aktualisasi dari realitas Mutlak yang tersembunyi dalam kesadaran Ilahi.⁶⁷ Dalam kasus yang sama pula, ungkapan Mullā Ṣadrā yang dikutip oleh Fazlur Rahman tentang esensi adalah sejauh mereka tidak disinari oleh cahaya *wujūd*, maka mereka tetap abadi dalam persembunyian (non-eksistensi).⁶⁸

Selanjutnya, pengaruh tersebut dapat dilihat pada argumentasi undefinition *wujūd*. Sebelum Mullā Ṣadrā menggemakan argumen tentang tidak terdefinisiannya realitas, Ibn 'Arabī telah dahulu mengungkapkannya. Dalam kitabnya *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, dia berpendapat bahwa realitas tidak mungkin memiliki definisi, karena definisi bergantung pada mendefinisikan setiap bentuk dalam kosmos, yang itu juga dianggapnya tidak mungkin.⁶⁹ Sehingga *wujūd* sebagai *in concreto* tidak terbantahkan dalam pandangan Ibn 'Arabī dan Mullā Ṣadrā.

Masih tentang *wujūd*, ketika Mullā Ṣadrā membahas tentang *Wujūd* Mutlak sebagai ‘Esensi Tersembunyi’ yang mengatasi setiap batasan, sesungguhnya ia berbicara tentang Prinsip Tertinggi yang tidak termanifestasikan.⁷⁰ Dalam hal ini, Ṣadrā juga mengikuti para irfan terutama mazhab Ibn 'Arabī mengenai Prinsip Tertinggi yang menganggap bahwa Dia Yang Tertinggi dalam Dirinya, peninggian-Nya tidak terkait dan tidak memanifestasikan, dan bersifat mutlak adalah satu-satunya Esensi yang mutlak.⁷¹ Tidak berhenti pada persoalan fundamentalitas *wujūd* saja, pengaruh Ibn 'Arabī juga terlihat jelas dalam pemikiran Ṣadrā selanjutnya, yaitu *waḥdat al-wujūd*.

Ṣadrā dalam kitabnya *Ḥikmah Al-Arṣiyiyah*, untuk mengungkapkan pandangannya tentang kesatuan dan kesederhanaan *wujūd* antara yang mengetahui dan yang diketahui dalam bentuk belas kasih universal, ia sering menggunakan istilah-istilah yang dipakai oleh Ibn 'Arabī dan sufi lainnya, seperti *Nafas Ar-Rahmān*.⁷² Ungkapan ini dapat ditemui dalam karya Ibn 'Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah*, yang dalam penjelasan Syaikh al-Akbar ini, *Nafas Ar-Rahmān* adalah obat dari kesusahan dan kesedihan juga sebagai peringatan beban dari Yang Maha Tahu.⁷³

⁶⁶ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Ṣadrā*, terj. Munir A. Muin, *Filsafat Shadra* (Bandung: Penerbit PUSTAKA, 2000), hlm. 39

⁶⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 70

⁶⁸ *Op. Cit*, hlm. 39

⁶⁹ *Ibid*, hlm. 122-123

⁷⁰ Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Cet. 2, hlm. 119

⁷¹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm 139-140

⁷² Lihat Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah Al-Arṣiyiyah*, dalam terj. James Winston Morris, *The Wisdom of The Throne* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 72

⁷³ Ibn 'Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rasyid, Jilid II (Yogyakarta: Darul Futuhat, Juli 2017)

Jika dalam argumen Mullā Ṣadrā terdapat tiga tingkatan *wujūd*, *Wujūd* Murni, *wujūd* bergantung, dan *wujūd* absolut dalam penyebarannya. Maka, Ibn 'Arabī juga membagi menjadi tiga tingkatan, tetapi dalam hal ini bukan pada *wujūd*, melainkan pada *wujūd* Murni yang bermanifestasi (Martabat):

1. Martabat Aḥadiyah, *Wujūd* Murni yang tidak tersusun oleh apapun, tidak sesudah dan tidak sebelum, tidak bernama dan tidak bersifat, Dia-lah Zat yang Mutlak.
2. Martabat Waḥidiyah, Zat yang ber-*tajalli* melalui sifat dan asma-Nya berdasarkan 'ilm-Nya di *a'yan tsabitah*.
3. Martabat Tajalli Syuhudi, Allah ber-*tajalli* melalui sifat dan asma-Nya dalam aktualisasi secara empiris dan bukan lagi *wujūd* potensial.⁷⁴

Martabat pertama menunjukkan ketunggalan zat Tuhan, tidak ada satu sifat apapun yang disematkan pada-Nya. Sebagaimana penjelasan Ibn 'Arabī berdasarkan hadits Rasulullah saw melalui kitabnya *Futūḥāt Al-Makkiyyah*,

كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ

“Allah Ada dan tiada sesuatu apa pun bersama-Nya”.⁷⁵

Selanjutnya, Ibn 'Arabī juga menjelaskan bahwa sifat-sifat-Nya bukanlah entitas-entitas tambahan, melainkan penisbahan dan penyandaran bagi-Nya.⁷⁶ Karena untuk diketahui memerlukan sandaran Nama dan Sifat bagi-Nya. Ibn 'Arabī juga dalam banyak kesempatan memberikan penjelasan dalam karyanya mengenai manifestasi-Nya, salah satu ungkapannya, yaitu:

ظَهَرْتُ لِمَنْ أَبْقَيْتَ بَعْدَ فَنَائِهِ، فَكَانَ بِلَا كَوْنٍ لِأَنَّكَ كُنْتَهُ

Engkau memanifestasi pada mereka yang Kau kekalkan setelah kefanaannya, maka ia tiada memiliki penjadian karena Engkaulah yang menjadi dia.⁷⁷

Meskipun terlihat berbeda dalam memaparkan tingkatan *tajalli*-Nya Tuhan, tetapi dalam hal ini, Mullā Ṣadrā juga mengambil dari pandangan Ibn 'Arabī tersebut. Pada tingkatan pertama,

⁷⁴ Abd Halim Rofi'ie, “Wahdat Al Wujud Dalam Pemikiran Ibnu Arabi,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2013), hlm. 8-9

⁷⁵ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rasyid, Jilid II (Yogyakarta: Darul Futuhat, Juli 2017), hlm. 201

⁷⁶ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rasyid, Jilid I (Yogyakarta: Darul Futuhat, Oktober 2016), hlm. 150

⁷⁷ *Ibid*, hlm. 227

Ibn 'Arabi dan Mullā Ṣadrā meyakini akan *Wujūd* Murni yang tidak tercampur oleh apapun. Pada tingkatan selanjutnya, Ṣadrā melihat penyebaran sifat-sifat Tuhan dalam *tajalli*-Nya. Anggapan ini dapat dilacak pada tulisan Ṣadrā dalam kitab *Al-Masyā'ir*, Dia adalah realitas-Nya dalam atribut kesempurnaan yang ber-*tajalli* melalui sifat dan keagungan-Nya.⁷⁸

Pembahasan mengenai kesatuan *wujūd* juga berkaitan erat dengan korelasi antara Kosmos dengan Tuhan. Korelasi ini dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah antara *wujūd* kontingen dan Wajib *Wujūd*. Dikarenakan Kosmos tidak eksis dalam tingkat kezalihan, maka ia membutuhkan *Wujūd* Mutlak.⁷⁹ Mengikuti Ibn 'Arabi, Mullā Ṣadrā memberikan pandangan tentang hubungan sebab akibat dari penciptaan alam ini yang dinamakannya sebagai konsep kopula kausal.⁸⁰

Terakhir, pengaruh Ibn 'Arabi yang dapat ditelusuri dalam filsafat *wujūd* Mullā Ṣadrā adalah mengenai teorinya *tasykik al-wujūd*. Meskipun teori ini dianggap sumbangan orisinal dari Mullā Ṣadrā sebagai solusi untuk menjawab persoalan kesatuan *wujūd*, setidaknya ada beberapa hal yang menjadi perhatian khusus untuk melihat letak pengaruh dari sufistik-metafisikanya Ibn 'Arabi. Untuk itu perlu diketahui pandangan Ibn 'Arabi tentang Pencipta dan yang diciptakan.

Syaikh Al-Akbar menjelaskan dalam *Futuḥāt Al-Makkiyyah*, Tuhan disifati dengan *Wujūd* Mutlak, karena dia adalah Al-Ḥaqq, Zat-Nya tidak menjadi sebab dan akibat, tidak kadim dan tidak baharu. Tuhan kadim melalui kekadiman yang disifati dan baharu melalui pensifatan yang dinisbahkan padanya. Dia Maha pencipta sebab yang karenanya muncul akibat. Dia-lah hakikat dari segala hakikat yang tidak menerima pembagian.⁸¹ Selanjutnya alam semesta, al-Khalq, maujud (meng-ada) melalui sifat-sifatNya, terbatas dan, tiada dalam keberadaannya.⁸²

Tasykik al-Wujūd adalah teori yang mengungkapkan ambiguitas sistematis *wujūd* sebagai *tajalli* Tuhan. Pada teori ini akan menunjukkan tingkat kekuatan atau kelemahan *wujūd* universal dalam menangkap Cahaya-Nya. Dalam hal ini, sebagaimana yang telah penulis paparkan pada pemikiran *tasykik al-wujūd* Mullā Ṣadrā, ia menggunakan tamsilan cahaya matahari.

Bagi Ibn 'Arabi sendiri, dia tidak pernah menyatakan secara khusus teori dalam mengungkapkan hal yang sama dengan yang dilakukan Ṣadrā. Tetapi, Ibn 'Arabi juga menggunakan tamsilan-tamsilan dalam menjelaskan teori *insan al-kamil*. Analogi yang terkenal dari ungkapannya

⁷⁸ Mullā Ṣadrā, *Al-Masyair*, a Parallel English-Arabic translated by Seyyed Hossein Nasr dalam Ibrahim Kalin (ed.), *Metaphysical Penetrations* (Provo: Brigham Young University Press, 2014), hlm.59

⁷⁹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah*, Jld. I, hlm. 165

⁸⁰ Ṣadrā menjelaskan, esensi akibat ama sekali tidak memiliki keindependenan, sehingga akibat tidak ada jika sebab tidak bermanifestasi. Baca Muhammad Jabir, *Samudra Wabdatul Wujud Ibn Arabi dan Mulla Sadra* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), cet. 1, hlm. 117-18

⁸¹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rasyid, Jilid II, hlm. 198-99

⁸² *Ibid*

adalah tentang cermin. Alam semesta cermin bagi Tuhan, Dia ingin melihat Diri-Nya, oleh karena itu Ia menciptakan. Selain itu, analogi ini digunakan Ibn 'Arabī dalam menjelaskan hubungan antara Yang Satu dan yang banyak. Tuhan adalah Satu dengan gambarannya yang beragam.⁸³

Model ini sama dengan penjelasan Ibn 'Arabi mengenai *tasybih* dan *tanzih*. Dalam *tasybih*, alam semesta adalah Tuhan karena merupakan penampakan dari esensi sifat Tuhan. Sedangkan dalam *tanzih*, alam berbeda dengan Tuhan, karena alam terbatas sedangkan Tuhan tidak terbatas. Sehingga doktrinnya yang terkenal yaitu "Dia bukan Dia".⁸⁴

Selain menggunakan tamsilan cermin, Ibn 'Arabī juga menggunakan tamsilan cahaya seperti yang juga dilakukan oleh Mullā Ṣadrā. Ibn 'Arabī mengatakan Allah swt ber-*tajalli* melalui Cahaya-Nya, dan makhluk universal (*al-bayūlā al-kull*) menerima cahaya itu sesuai kesiapan dan potensi masing-masing eksistensi. Kekuatan pantulan cahaya itu tergantung pada kedekatan mereka dengan sumber Cahaya.⁸⁵ Lebih lanjut dia menjelaskan tidak ada yang lebih dekat selain hakikat Nabi Muhammad saw sebagai Akal Universal, dan entitas alam semesta berasal dari entitasnya.⁸⁶

Selanjutnya, mengikuti Ibn 'Arabī yang mengungkapkan tentang meleburnya al-khalq (sifat kemakhlukan) dan berganti pada Al-Haqq (sifat ketuhanan). Ṣadrā menggunakan argumennya tentang *al-ḥarakah al-jamharyah* yang dapat dilihat pada konsekuensi terjadinya gradasi. Dengan demikian, argumen ini menunjukkan kesempurnaan dan ketidaksempurnaan, kuat dan lemahnya dari cahaya yang diserap oleh *wujūd* kontingen.

Dengan demikian, apa yang telah dipaparkan pada penelitian ini untuk menjawab posisi Ibn 'Arabī bagi Mullā Ṣadrā dalam pemikirannya terkait filsafat *wujūd*. Ajaran Ibn 'Arabī yang dibawa oleh para pengikutnya seperti Ṣadr-ad-Dīn Qunawi ke Iran tidaklah berakhir sia-sia, melainkan melahirkan pemikiran-pemikiran lanjutan yang semakin komprehensif dan dapat diterima oleh berbagai kalangan pemikir Islam. Berkat metode sintesa pemikiran yang dilakukan Ṣadrā, maka menjadikannya salah satu filosof Islam yang memiliki kontribusi besar dalam menyelamatkan intelektual Islam.

PENUTUP

1. Pemikiran *wujūd* Mullā Ṣadrā memaparkan tentang metafisika ketuhanan yang didasarkan pada tiga prinsip yakni, *aṣālat al-wujūd*, *waḥdat al-wujūd*, dan *tasykīk al-wujūd*. Pada teorinya yang

⁸³ Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 164

⁸⁴ *Ibid*

⁸⁵ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rasyid, Jilid II, hlm. 202

⁸⁶ *Ibid*

pertama tentang *aṣālat al-wujūd*, Ṣadrā meyakini prinsipalitas *wujūd* dengan mengatakan bahwa *wujūd*lah yang riil (nyata) sedangkan *mābiyāh* merupakan konsep abstrak suatu pikiran. Selanjutnya, Mullā Ṣadrā mengajukan prinsip yang kedua yaitu *waḥdat al-wujūd*, Menurut Mullā Ṣadrā, *Wujūd* Hakiki bermanifestasi melalui asma-Nya berdasarkan gambarannya pada *a'yan tsabitah*. Dalam hal ini, realitas *wujūd* sebagai realitas tunggal yang mempunyai tingkatan-tingkatan, sehingga menyatukan dan membedakan antara *wujūd* A dan *wujūd* B. Pemikiran Mullā Ṣadrā selanjutnya adalah *tasykīk al-wujūd*, teori ini dianggap sebagai sumbangan orisinal dari Ṣadrā dalam menjawab persoalan tingkatan manifestasi Tuhan. Bagi Ṣadrā, kosmos memang berasal dari Yang Satu, tapi hal itu tidak menetapkan kesamaan status esensi yang sama pada setiap kosmos. Oleh karena itu, dalam teori ini, Ṣadrā mengajukan teori gerak substansial dengan analogi gradasi cahaya.

2. Tidak dapat dipungkiri bahwa Ibn 'Arabī sangat berpengaruh besar dalam pemikiran Ṣadrā. Persoalan pertama mengenai Hakikat Realitas. Mengikuti jejak pemikiran Ibn 'Arabī ini, Ṣadrā menuangkannya dalam teorinya tentang *aṣālat al-wujūd*. Terbukti pada argumen-argumen yang disampaikannya mulai dari satu-satunya realitas adalah *wujūd*, tidak terdefinisi *wujūd* dan partikularisasi keberadaan yang berangkat dari tingkatan *wujūd*. Persoalan kedua tentu saja pada teori *waḥdat al-wujūd*, teori yang selalu disematkan pada Ibn 'Arabī ini juga memberikan dorongan pada Ṣadrā untuk memberikan pendapatnya. Dapat diketahui bahwa seluruh aspek pemikiran *waḥdat al-wujūd* Mullā Ṣadrā yang telah dipaparkan tidak terdapat pertentangan dengan yang diberikan sufi Andalusia itu. Bahkan Ṣadrā memperkuatnya dengan dua teori tambahan yakni kopula kausal dan *wujūd* sederhana. Persoalan terakhir yang terdapat dalam penelitian ini dan menjadi bukti adanya pengaruh Ibn 'Arabī terhadap Ṣadrā yaitu *tasykīk al-wujūd*. Teori dianggap sumbangan orisinal dan sebagai solusi yang diberikan Mullā Ṣadrā dalam menjawab persoalan kesatuan *wujūd*. Dalam hal ini pun Ṣadrā mengikuti tamsilan yang diberikan Ibn 'Arabī tentang cahaya dan pantulannya. Selain itu, dalam membahas evolusi *wujūd*, Ṣadrā sampai pada titik yang diyakini Ibn 'Arabī tentang *al-insan al-kamil* (manusia sempurna).

DAFTAR PUSTAKA

- Acikgenc, Alparslan. *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993)
- A.E. Afifi. *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī* (London: Cambridge University Press, 1939)

- Arsyad. "Mengenal Konsep Wujud dalam Filsafat Mulla Şadrā", *Jurnal Bidayah*, Vol. 8, No. 2 (Juli-Desember 2017)
- Dhihaududin. "Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah) Mulla Şadrā" *Jurnal Niẓham*, No.01, (2013), 1–67 <https://www.ptonline.com/articles/how-to-get-better-mfi-results>.
- Golpaigani, Ali Rabbani. *Aiḍāb al-Ḥikmah* (Qom: Esyrāq, 1374), vol 1
- Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. terj. M. Sabrur Ali, (Yogyakarta: DIVA Press, Oktober 2018)
- Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. terj. Harun Nur Rasyid, Jilid II (Yogyakarta: Darul Futuhat, Juli 2017)
- Izad, Rohmatul. "Mengenal Filsafat Wujud Mulla Şadrā". *Artikel Qiroah*. Yogyakarta. 13 November 2019, <https://iqra.id/mengenal-filsafat-wujud-mulla-şadrā-220860/>
- Jabir, Muhammad. *Samudra Wahdatul Wujud Ibn Arabi dan Mulla Şadrā* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), cet. 1
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullā Şadrā on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010)
- Kamal, Muhammad. *Mulla Şadrā's Transcendent Philosophy* (London: Asghate Publishing Company, 2006)
- Mullā Şadrā. *Sib Aşl* (Tehran: Ḍul Qadah, 1380 H)
- _____. *Al-Ḥikmah Al-Arsyiyah*. dalam terj. James Winston Morris. *The Wisdom of The Throne* (New Jersey: Princeton University Press, 1981)
- _____. *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah*. ed. Ali Haji Hasan (Jaralmady: ..., 2005)
- _____. *Kitāb al-Masyā'ir*, a Parallel English-Arabic translated by Seyyed Hossein Nasr dalam Ibrahim Kalin (ed.). *Metaphysical Penetrations* (Provo: Brigham Young University Press, 2014)
- Muthahhari, Murtadha. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Şadrā*, terj. Mizan, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 2002)
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought* (New York: State University Albany Press, 1981)
- _____. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. terj. Ach Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014)
- _____. *Sadr al-Din Shirazī and his Transendent Theosophy: Bckground, Life, and Works*. Cet. 2 (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997). terj. Mustamin al-Mandary. *Al-Ḥikmah Al-Muta'aliyah Mulla Şadrā: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. cet. 1, (Jakarta: Şadrā Press, 2017)

- Nurkhalis. "Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Sadr" *Fakultas Ushuluddin LAIN Ar-Raniry* 13. No. 128 (2011)
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Şadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Şadrā* (Albani: State University of New York Press, 1975)
- Rofi'ie, Abd Halim. "Wahdat Al Wujud Dalam Pemikiran Ibnu Arabi." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2013)
- Saleh, Nuramin. *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Şadrā*, (Yogyakarta: Safinah, 2003)
- Saputra, Happy. "Konsep Epistemologi Mulla Shadra" *Substantia* 18. No. 2 (2016)
- Soleh, Khudori. *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016)
- Thabathaba'I, Muhammad Husain. *Hāsyiyah 'alā al-Asfār*, (Manuskrip yang hilang, 1197 H)
- Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Subrāwardī's Hikmat al-Isbraq*. terj. Afif Muhammad. *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Subrāwardī dan Filsafat Illuminasi*, cet 1 (Jakarta: Şadrā Press, Juli 2012)