

Center of Computer

Researches

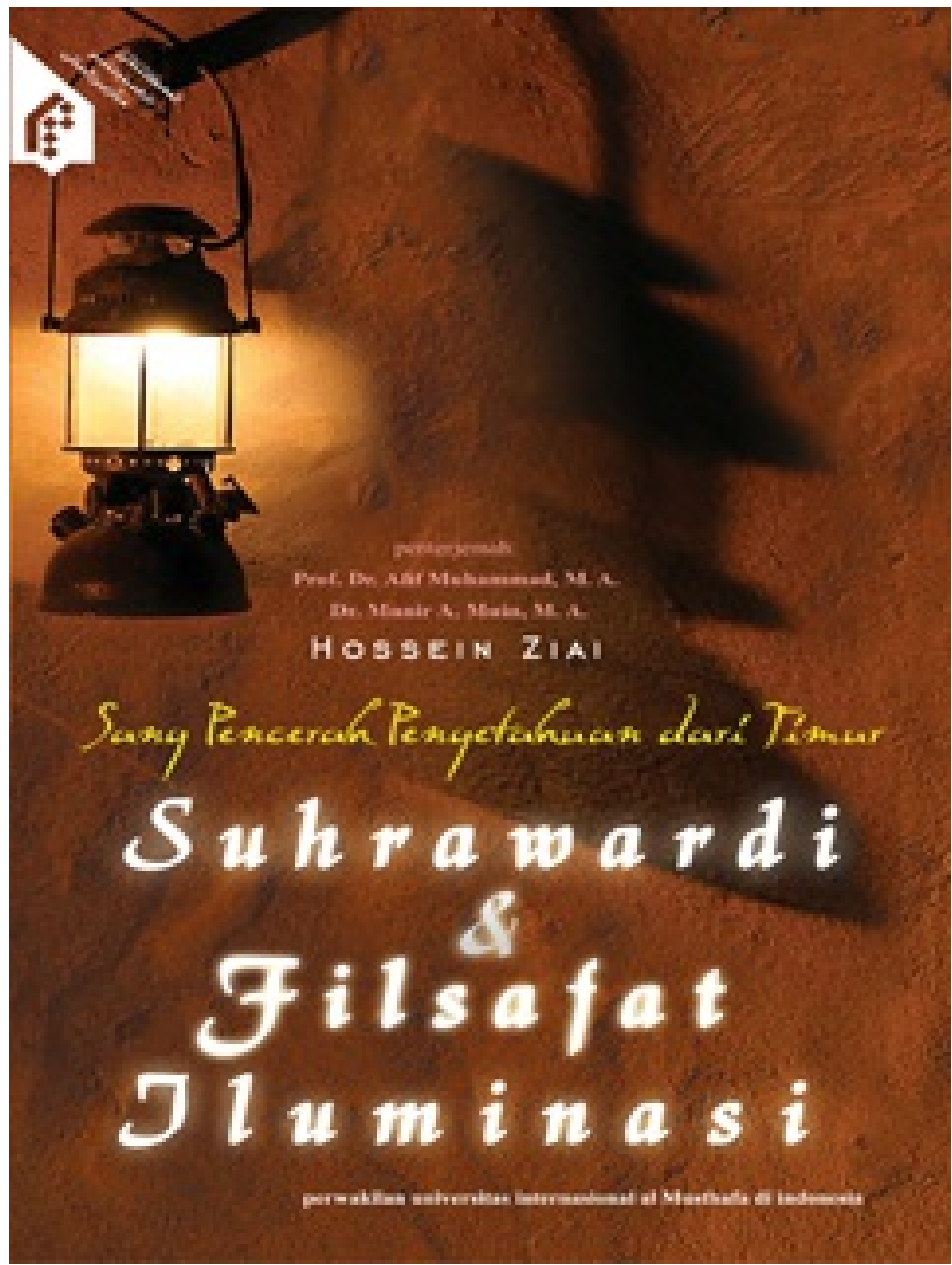


# Ghaemiyeh

Isfahan



WWW. [Ghaemiyeh](http://Ghaemiyeh.com) .com  
WWW. [Ghaemiyeh](http://Ghaemiyeh.org) .org  
WWW. [Ghaemiyeh](http://Ghaemiyeh.net) .net  
WWW. [Ghaemiyeh](http://Ghaemiyeh.ir) .ir



penyunting

Prof. Dr. Abd. Muhammad, M. A.

Dr. Muzir A. Muis, M. A.

HOSSEIN ZIAI

*Sungai Pencerah Pengetahuan dari Timur*

Suhrawardi  
&  
Filsafat  
Illuminasi

perwakilan universitas internasional di Maribatu, RI Indonesia

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sang pencerah pengetahuan dari timur suhrawardi dan filsafat Iluminasi

:Penulis

**Hossein Ziai**

:Penerbit tercetak

**Al-Mustafa International Translation and  
Publication Center**

:Penerbit digital

**Yayasan penelitian Komputer Qaimiyah Isfahan**

# Contents

Δ	Contents
9	Sang pencerah pengetahuan dari timur suhrawardi dan filsafat Iluminasi
9	BOOK ID
10	Point
1Δ	Pedoman Transliterasi Arab
16	Pedoman Transliterasi Persia
17	halam persembuhan pennlis
19	Daftar Isi
26	Pengantar Redaksi
32	Ucapan Terima Kasih
34	PENDAHULUAN
41	Catatan
44	BAB 1 : Filsafat Iluminasi
44	?BAGAIMANA MENDEFINISIKAN FILSAFAT ILUMINASI .1
47	KARYA-KARYA SUHRAWARDI TENTANG FILSAFAT ILUMINASI .2
47	Empat Karya Penting .2.1
Δ0	Posisi Al-Lamahāt dan Karya-karya Lainnya .2.2
ΔΔ	Karakter Keempat Karya Penting .2.3
Δ7	Periode Penulisan Karya-karya Penting: Ihwal Kehidupan Suhrawardi .2.4
6Δ	Abu Al-Barakat Al-Baghdadi dan Filsafat Iluminasi .2.Δ
66	KARYA-KARYA PENTING YANG DIKAJI .3
66	At-Talwihāt .3.1
73	Al-Mugāwamāt .3.2
74	Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .3.3

82	Hikmah Al-Isyrāq . 3.4
94	KESIMPULAN . 4
98	Catatan
115	BAB 2: LOGIKA DALAM FILSAFAT ILUMINASI
115	PENDAHULUAN . 1
117	PANDANGAN SURAHWARDI TENTANG LOGIKA . 2
117	Bahasan Logika dalam At-Talwihāt . 2.1
122	Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt . 2.2
126	Posisi Logika dalam Hikmah Al-Isyrāg . 2.3
131	SINOPSIS STRUKTUR LOGIKA SUHRAWARDI . 3
131	Point
132	Struktur Logika dalam At-Talwihāt . 3.1
140	Struktur Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt . 3.2
143	Struktur dan Lingkup Logika dalam Hikmah Al-Isyrāg . 3.3
168	PENILAIAN . 4
172	Catatan
194	BAB 3 : TEORI DEFINISI ILUMINASI:METODE DAN PENGETAHUAN FORMAL
194	ISTILAH DEFINISI . 1
194	Point
196	Pembagian Logika dan Definisi Iluminasi . 1.1
202	Tipologi Definisi . 1.2
204	DEFINISI DAN METODOLOGI FILSAFAT . 2
204	Point
208	Metodologi Definisi dan Posisinya dalam Metafisika . 2.1
212	Dua Pendekatan dalam Menghampiri Definisi: Plato dan Aristoteles . 2.2
215	Metode Definisi Plato . 2.3

٢٢١	Metode Definisi Aristoteles	.٢.٤
٢٣٠	TEORI DEFINISI SUHRAWARDI: BAGIAN PERTAMA SIKLUS	.٣
٢٣٠		Point
٢٣٣		At-Talwihāt .٣.١
٢٤٢		Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .٣.٢
٢٤٦	TEORI DEFINISI ILUMINASI	.٤
٢٤٦		Point
٢٧٤	Rumusan Teori Definisi Iluminasi	.٤.١
٢٨٤		:Catatan
٣١٥	BAB ٤: PENGETAHUAN, ILUMINASI, DAN KOSMOLOGI	
٣١٥	?MUNGKINKAH MENGETAHUI PENILAIAN SUHRAWARDI ATAS PANDANGAN PERIPATETIK	.١
٣١٥		Point
٣١٩	Dasar Ontologis ketidakpastian Epistemologi Peripatetik	.١.١
٣٢٧	KONSEPSI (TASHAWWUR) DAN PENILAIAN (TASHDĪQ): PEMBAGIAN EPISTEMOLOGI PERTAMA	.٢
٣٢٧	Keberatan-keberatan Suhrawardi atas kaum Peripatetik	.٢.١
٣٣٢	Pembagian Pengetahuan Menurut Kaum Iluminasionis	.٢.٢
٣٣٩	PENGETAHUAN MELALUI ILUMINASI	.٣
٣٣٩	Kritik Suhrawardi atas Pandangan Peripatetik Ihwal	.٣.١
٣٤٣	Visi Mimpi Suhrawardi Berjumpa Aristoteles	.٣.٢
٣٤٧	Pandangan Iluminasi Tentang Pengetahuan Diri	.٣.٣
٣٥٣	Kesadaran Diri dan Iluminasi	.٣.٤
٣٤٦	Epistemologi Iluminasi: Proses Intuisi dan Iluminasi Visi	.٣.٥
٣٧٤	ILUMINASI DAN EMANASI	.٤
٣٨٥	WUJUD DAN CAHAYA	.٥
٣٨٥	Wujud dan Berbagai Determinan Utamanya	.٥.١
٣٨٩	Wujud dan Kosmologi	.٥.٢

۳۹۳	.....:Catatan
۴۲۴	..... APENDIKS A
۴۲۴	..... Point
۴۳۱	.....:Catatan
۴۳۳	..... APENDIKS B
۴۳۹	..... APENDIKS C
۴۴۳	..... SENARAI RUJUKAN
۴۵۷	..... Indeks
۴۸۹	..... Biografi Penulis
۴۹۱	..... tentang Pusat



## Sang pencerah pengetahuan dari timur suhrawardi dan filsafat Iluminasi

**BOOK ID**

سرشناسه: ضیائی، حسین، ۱۳۲۳ -

Ziai, Hossein

عنوان قراردادی: معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی . اندونزیایی

حکمه الاشراق. شرح

عنوان و نام پدیدآور: Sang pencerah pengetahuan dari timur suhrawardi dan filsafat  
Hossein Ziai.penterjemah : Afif Muhammad, Munir A. Muin ; / [Iluminasi]Book

مشخصات نشر: : Qom, pusat penerbitan dan penterjemahan internasional al Musthafa :  
۲۰۱۴ = ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۲۹۶ص.

فروست: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله؛؛ پ ۱۳۹۳/۲۷۵/۱۸۲، نمایندگی المصطفی در  
اندونزی؛؛ ۲۱.

شابک: ۰-۰۵۳-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: اندونزیایی.

یادداشت: عنوان اصلی : - The knowledge and illumination: a study of Suhrawardi's Hekmat al  
ishraq c ۱۹۹۰

موضوع: سهروردی، یحیی بن جیش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷. حکمه الاشراق . شرح

موضوع: فلسفه اسلامی

موضوع: اشراق (فلسفه)

شناسه افزوده: افیف، محمد، مترجم

شناسه افزوده: Muhammad، Afif

شناسه افزوده: مونیر، المعین، مترجم

شناسه افزوده: Munir، A. Muin

شناسه افزوده: سهروردی، یحیی بن جبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷. حکمه الاشراق . شرح

رده بندی کنگره: BBR۷۴۶ / ض ۹م ۱۹۵۱۹۴۹۵۶۰۳۹۳

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۴۹۵۰۸

P: ۱

**Point**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

P: ٢

Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur

Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi

Hossein Ziai

:penerjemah

.Prof. Dr. Afif Muhammad, M. A

.Dr. Munir A. Muin, M. A

□

pusat penerbitan dan

penerjemahan internasional al Musthafa

P: ۳

# Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur Suhrawardi dan Filsafat

Iluminasi

penulis: Hossein Ziai

.penerjemah: Prof. Dr. Afif Muhammad, M. A., Dr. Munir A. Muin, M. A

cetakan: pertama, ۱۳۹۳ sh / ۲۰۱۴

penerbit: pusat penerbitan dan penerjemahan internasional al Musthafa

percetakan: Norenghestan

jumlah cetak: ۳۰۰

ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۰۵۳-۰

معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه واله

تیراژ: ۳۰۰

قیمت: ۱۴۰۰۰۰ ریال

مؤلف: حسین ضیایی

مترجم: محمد افیف، المعین مونیر

چاپ اول: ۱۳۹۳ ش / ۲۰۱۴ م

چاپخانه: نارنجستان

Al-Mustafa International Publication and Translation Center ©

:Stores

ORAN, Qom; Muallim avenue western , (Hujjatia). Tel-Fax: +۹۸ ۲۵-۳۷۸۳۹۳۰۵ - ۹

,OIRAN, Qom; Boulevard Muhammad Ameen, Y-track Salariyah. Tel: +98 25-32133106

Fax: +98 25-32133146

IRAN, Tehran; Inqilab Avenue, midway Wisal Shirazi and Quds, off Osko Street, Block  
.1003

Tel: +98 21-66978920

OIRAN, Mashad; Imam Reza (a.s) Avenue, Danish Avenue Eastern, midway Danish 15  
.and 17

Tel: +98 51-38543059

[www.pub.miu.ac.ir](http://www.pub.miu.ac.ir) [miup@pub.miu.ac.ir](mailto:miup@pub.miu.ac.ir)

kepada semua pihak yang turut andil dalam penerbitan buku ini kami haturkan  
banyak terima kasih

P: 4







untuk dad ali dan mahasti aku tak ada mendengar ada bahasa yang lebih indah selain  
bahasa cinta

P:γ



## Daftar Isi

Pedoman Transliterasi Arab	vii
Pedoman Transliterasi Persia	viii
Halaman Persembahan Penulis	ix
Pengantar Redaksi	1
Ucapan Terima Kasih	v
PENDAHULUAN	9
Catatan	14
BAB 1	
Filsafat Iluminasi	17
BAGAIMANA MENDEFINISIKAN FILSAFAT ILUMINASI?	17
KARYA-KARYA SUHRAWARDI TENTANG FILSAFAT ILUMINASI	19
Empat Karya Penting	19 . 2.1
Posisi Al-Lamahāt dan Karya-karya Lainnya	21 . 2.2
Karakter Keempat Karya Penting	24 . 2.3
Periode Penulisan Karya-karya Penting: Ihwal	24 . 2.4
Kehidupan Suhrawardi	25
Abu Al-Barakat Al-Baghdadi dan Filsafat	25 . 2.5

Iluminasi—٢٩

KARYA-KARYA PENTING YANG DIKAJI—٣٠ .٣

At-Talwihāt-٣٠ .٣.١

Al-Muqāwamāt-٣٤ .٣.٢

P: ٩

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt — ٣٥ .٣.٣

Hikmah Al-Isyrāq — ٤٢ .٣.٤

KESIMPULAN— ٥٣ .٤

Catatan— ٥٤

BAB ٢

LOGIKA DALAM Filsafat Iluminasi— ٤٧

PENDAHULUAN— ٤٧ .١

PANDANGAN SUHRAWARDI TENTANG LOGIKA— ٤٨ .٢

Bahasan Logika dalam At-Talwihāt— ٤٨ .٢.١

Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt— ٧١ .٢.٢

Posisi Logika dalam Hikmah Al-Isyrāq— ٧٥ .٢.٣

SINOPSIS STRUKTUR LOGIKA SUHRAWARD— ٧٩ .٣

Struktur Logika dalam At-Talwihāt— ٨٠ .٣.١

-Struktur Logika dalam Al-Masyāri' wa Al

Muthārahāt— ٨٥

-Struktur dan Lingkup Logika dalam Hikmah Al

Isyrāq— ٨٧

PENILAIAN— ١٠٣ .٤

Catatan— ١٠٤

BAB ٣

:TEORI DEFINISI ILUMINASI

METODE DAN PENGETAHUAN FORMAL—119

ISTILAH DEFINISI—119 .1

Pembagian Logika dan Definisi Iluminasi—120 .1.1

Tipologi Definisi—123 .1.2

DEFINISI DAN METODOLOGI FILSAFAT—124 .2

Metodologi Definisi dan Posisinya dalam .2.1

P: 10

Metafisika—۱۲۶

Dua Pendekatan dalam Menghampiri Definisi: Plato .۲.۲

dan Aristoteles —۱۲۹

Metode Definisi Plato—۱۳۱ .۲.۳

Metode Definisi Aristoteles—۱۳۵ .۲.۴

TEORI DEFINISI SUHRAWARDI: BAGIAN PERTAMA .۳

SIKLUS—۱۴۰

At-Talwihāt—۱۴۳ .۳.۱

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt—۱۴۹ .۳.۲

TEORI DEFINISI ILUMINASI—۱۶۲ .۴

Rumusan Teori Definisi Iluminasi—۱۷۱ .۴.۱

Catatan—۱۷۸

BAB ۴

PENGETAHUAN, ILUMINASI, DAN KOSMOLOGI—۱۹۷

MUNGKINKAH MENGETAHUI? PENILAIAN SUHRAWARDI .۱

ATAS PANDANGAN PERIPATETIK—۱۹۷

Dasar Ontologis Ketidakpastian Epistemologi .۱.۱

Peripatetik—۱۹۹

:[KONSEPSI (TASHAWWUR)] DAN PENILAIAN (TASHDĪQ) .۲

PEMBAGIAN EPISTEMOLOGI PERTAMA—۲۰۵

Keberatan-keberatan Suhrawardi Atas Kaum . ۲.۱

Peripatetik—۲.۵

Pembagian Pengetahuan Menurut Kaum ۲.۲

Iluminasionis—۲.۸

PENGETAHUAN MELALUI ILUMINASI—۲۱۳.۳

Kritik Suhrawardi Atas Pandangan Peripatetik . ۳.۱

Ihwal Pengetahuan sebagai Kesatuan dengan Akal

aktif—۲۱۳

P: ۱۱



Visi Mimpi Suhrawardi Berjumpa Aristoteles—215 .3.2

Pandangan Iluminasi Tentang Pengetahuan Diri—217 .3.3

Kesadaran Diri dan Iluminasi—220 .3.4

Epistemologi Iluminasi: Proses Intuisi dan Iluminasi .3.5

Visi—224

ILUMINASI DAN EMANASI—231 .4

WUJUD DAN CAHAYA—237 .5

Wujud dan Berbagai Determinan Utamanya—237 .5.1

Wujud dan Kosmologi—239 .5.2

Catatan—243

APENDIKS A—261

Catatan—267

APENDIKS B—269

APENDIKS C—275

SENARAI RUJUKAN—279

INDEKS—287

Biografi Penulis— 295

Buku-Buku Sadra Press yang Telah Terbit

P: 12

Syaikh al-Isyraq (Sang Guru Filsafat Iluminasi), begitu filsuf bernama lengkap Syihab al-Din Ibn Habasy Ibn Amirak Ibn Abu al-Futuh al-Suhrawardi ini biasa dikenal. Pendiri salah satu aliran filsafat Islam, madzhab Iluminasi, sebagai penyempurna aliran filsafat yang berkembang sebelumnya, Peripatetik

Perjalanan hidup Suhrawardi terbilang singkat, tetapi padat. Ia terbunuh di usia yang ke-36 lantaran dihukum pancung oleh otoritas yang berkuasa saat itu, Shalah al-Din al-Ayyubi, yang termakan "bisikan" ulama (baca: otoritas oksoteris keagamaan) Suriah bahwa ia telah menyelewengkan ajaran agama. Kendati demikian, ia telah menelurkan banyak karya dan berhasil mengenalkan metode pencapaian kebenaran yang "baru" sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya, terutama dalam magnum opusnya "Hikmah al-Isyraq

Suhrawardi menjadikan usaha pembersihan hati sebagai pendukung-atau malah fondasi-bagi penalaran diskursif dalam usaha mendapat kebenaran. Dalam pengertian lain, Filsafat Iluminasi yang dibangunnya merupakan perkawinan antara nalar diskursif dan intuisi sehingga dalam pemikiran Suhrawardi, seorang filsuf tidak hanya seorang yang memiliki pengetahuan rasional, tetapi sekaligus menjadi orang suci, orang yang "tercerahkan" dalam sinaran pengetahuan Ilahi

Sejatinya, istilah isyraq merujuk pada hal ini, pada dunia cahaya (Iluminasi) selain juga pada Timur. Dalam Filsafat Isyraqiyyah (Iluminasi), Timur tidak dipandang selalu secara geografis

tetapi sebagai sumber dan awal cahaya, di mana keduanya erat kaitannya dengan Tuhan, atau Nur al-Anwar (Cahaya Segala Cahaya) dalam istilah Suhrawardi. Suhrawardi menjadikan pengalaman mistis (yang dihasilkan dari usaha pembersihan hati) sebagai pendukung

Nilai penting kehidupan Suhrawardi dan pemikirannya telah dikaji oleh beberapa pengkaji, dan di antara yang kompeten dan terkenal dalam hal ini adalah Hossein Ziai. Pemikir yang wafat 24 Agustus 2011 lalu ini dikenal aktif menulis beberapa tema filsafat Islam, terutama tentang Filsafat Iluminasi. Berikut beberapa buku yang sudah ia tulis: *Anvāriyyeh* (The Realm of Lights); *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah al-Ischrāq*; *Shahrazūri's Sharh Hikmat al-Ischrāq, on Illuminationist Philosophy*; *The Book of Radiance*; *The Philosophy of illumination*; *The Ball and Polo Stick*; *Ibn Kammūna's Sharh al-Talwihāt, on Natural Philosophy and Psychology*. Nah, buku di tangan Anda sekarang ini adalah salah satu karya terbaik profesor filsafat Islam jebolan Harvard University ini

Dalam buku ini Anda akan melihat bagaimana Ziai menjelaskan ajaran-ajaran Filsafat Iluminasi terutama dasar-dasar logika dan epistemologinya secara gamblang, tetapi jelas. Agaknya, tanpa sedikitpun menafikan peran intuisi, Ziai ingin lebih menekankan aspek filosofis dari *Hikmah al-Isyraq* ketimbang aspek mistisnya. Merujuk pada jawaban Suhrawardi ketika ditanya oleh salah satu muridnya tentang karyanya *Hikmah al-Isyraq* adalah karya filsafat atau mistis, Suhrawardi menjawab bahwa *Hikmah al-Isyraq* adalah karya filsafat yang didasarkan atas pengalaman mistis. Ya, *Hikmah al-Isyraq* sebagai sebuah karya filsafat, dan bukan sebagai

.usaha penemuan Kebenaran yang hendak dikaji oleh Ziai

Karena sebagaimana nanti dibuktikan oleh penulis, unsur-unsur logika dan epistemologi begitu kental dalam bangunan Filsafat Iluminasi, maka, sebagaimana Ziai tekankan, mengabaikan sepenuhnya hal ini menjamin ketidaksempurnaan analisis dan akan menghasilkan hasil yang tidak memuaskan. Karena itu, boleh dikatakan, karya Ziai ini melingkupi kajian-kajian serius dari peneliti lainnya, seperti Nasr dan Corbin yang banyak mengeksplorasi sisi spiritual-mistis pemikiran .Suhrawardi

Eksplorasi Ziai terhadap aspek filosofis pemikiran Suhrawardi itu dapat dilihat dari tema-tema yang dibahas dalam buku ini. Penulisan buku ini dikelompokkan ke dalam empat bagian utama, yaitu: (١) Filsafat Iluminasi; (٢) Logika Dalam Filsafat Iluminasi; (٣) Teori Definisi Iluminasi: Metode dan Pengetahuan Formal; (٤) Pengetahuan, .Iluminasi dan Kosmologi

Bagian pertama menjelaskan tentang bagaimana mengetahui Filsafat Iluminasi Suhrawardi. Dalam bagian ini akan terlihat bagaimana Ziai mencoba memahami .Filsafat Iluminasi

Menurutnya, untuk memahami aliran filsafat ini tidak bisa hanya berpatokan pada salah satu karya Suhrawardi saja, misalnya Hikmah al-Isyraq, sebaliknya perlu melihat beberapa karya Suhrawardi secara utuh. Untuk memperkuat pendapatnya, Ziai mengutip pernyataan Suhrawardi bahwa terdapat kaitan antara empat karyanya: At-Talwihāt, Al-Muqāwamāt, Al-Masyāri' wa al- Muthārahāt, serta Hikmah al-Isyrāq, di mana setiap karya dari empat karya ini – yang diawali dari At-Talwihāt dan diakhiri oleh Hikmah al-Isyrāq–membimbing pada karya yang lainnya dan membentuk satu kesatuan yang utuh. Karena itu, mesti dibaca

.dalam suatu urutan tertentu

Mungkin pembaca akan bertanya, “Mengapa mesti empat karya ini yang dijadikan pijakan dalam upaya memahami Filsafat iluminasi?” “Bukankah Suhrawardi hanya menjelaskan tentang keterkaitan empat karyanya dan bukan tentang Filsafat Iluminasinya secara keseluruhan terdokumentasikan dalam empat karya di atas?” Ziai tentunya memiliki alasan, tetapi tidak seperti pernyataan eksplisit Suhrawardi tentang keterkaitan empat karyanya, alasan yang diungkapkan di sini cenderung berasal dari hasil analisis Ziai dengan mempertimbangkan berbagai aspek dan didukung pernyataan implisit Suhrawardi

Ala kulli hal, Ziai banyak menemukan hal-hal baru dalam kajian ini, termasuk proses dan metode khusus guna memahami empat karya Suhrawardi tersebut

Bagian kedua menjelaskan tentang Logika Filsafat Iluminasi. Dalam pembahasan ini, Ziai memulai dengan menelaah pembahasan logika dalam empat karya tersebut, lalu membandingkannya dengan logika Filsafat Peripatetik, khususnya Logika Peripatetik Ibn Sina dalam karya monumentalnya, *Asy-Syifa*, kitab yang Ziai anggap paling representatif berkaitan dengan Logika Peripatetik. Ziai boleh dikatakan berhasil dalam menguak poin-poin pembeda antara Logika Peripatetik dan Logika Iluminasi, sekaligus menghadirkan karakteristik struktur logis dari keempat karya penting Suhrawardi

Bagian ketiga menjelaskan tentang teori Definisi Iluminasi. Tema ini dipilih Ziai mengingat dalam pandangan Suhrawardi, mengetahui definisi termasuk salah satu cara dalam memahami epistemologi iluminasi. Sejatinya pembahasan definisi sudah ditelaah sejak masa Socrates, Plato, Aristoteles

serta dilanjutkan oleh filsuf-filsuf Islam. Sampai saat ini pembahasan ini masih dinilai penting, mengingat definisi adalah kerangka konseptual utama dalam ilmu. Ziai pun meyakini hal yang sama. Menurutnya karena problem definisi adalah problem utama dalam pengetahuan, tentu memahami teori definisi Suhrawardi menjadi langkah penting pertama dalam menjawab pertanyaan, "Apakah Filsafat Iluminasi itu?" Pada akhirnya, tulisan dalam bagian ini berusaha menganalisis, apakah teori definisi Suhrawardi benar-benar baru? Atau hanya melengkapi teori definisi dari filsuf-filsuf sebelumnya? Bagian keempat menjelaskan tiga obyek penting dalam Filsafat Iluminasi: pengetahuan, Iluminasi, dan kosmologi

Secara umum, tulisan dalam bagian ini mengeksplorasi lebih detail bangunan epistemologi Iluminasi, termasuk bagaimana kaitan epistemologi dengan ontologi, pengetahuan diri, emanasi, serta kosmologi

Pembahasan dalam keseluruhan buku ini menjadi menarik karena penulis berhasil mendialektikkan pemikiran Iluminasi Suhrawardi dengan pemikiran Peripatetik. Mungkin karena sulit untuk berbicara sekaligus memahami Filsafat Iluminasi tanpa menyinggung filsafat Peripatetik. Pasalnya, Filsafat Iluminasi meski dibangun di atas serangan dan kritikan pada Peripatetik, sejatinya juga melengkapi sekaligus memodifikasi Filsafat Peripatetik. Jadi, pembaca juga diuntungkan dengan dapat mengetahui beberapa prinsip-prinsip dan pemikiran Peripatetik

Namun sayangnya, beberapa penjelasan dalam buku ini ternilai singkat. Hal ini bisa dimafhumi mengingat di awal, penulis sudah menyatakan untuk menjelaskan uraian-uraiannya dengan tidak bertele-tele

Terakhir, sejauh ini karya tentang pemikiran Suhrawardi masih terbilang minim. Mungkin lantaran kompleksitas dan kesulitan dari pemikiran seorang tokoh yang konon telah mengubah hidup seorang Henry Corbin secara intelektual dan spiritual ini. Di Barat, beberapa pengkaji Suhrawardi baru muncul sejak sekitar 1 abad yang lalu, di antaranya Otto Spies, Helmut Ritten, Luis Massignon, serta Henry Corbin yang sangat berjasa dalam mengenalkan Suhrawardi dan pemikirannya pada dunia Barat. Sejalan dengan hal ini, di Indonesia, karya dengan tema yang sama juga masih terhitung sedikit. Atas dasar hal ini, Sadra Press memandang penting untuk menghadirkan suatu karya tentang Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi sebagai bagian dalam khazanah Islam dengan harapan dapat lebih mewarnai kajian filsafat Islam di Indonesia. Selamat membaca

P: ٤

## Ucapan Terima Kasih

.Saya ingin menyampaikan terima kasih kepada Muhsin S

Mahdi atas bimbingannya yang tulus dan sungguh-sungguh, dan saya berutang budi  
.kepada Wheeler Mc Intosh Thackston, Jr

atas berbagai sarannya yang sangat berharga. Saya juga ingin menyampaikan  
ucapan terima kasih kepada Divisi Timur Tengah, Perpustakaan Widener Universitas  
Harvard, dan penghargaan saya kepada Dr. David Partington. Saya juga  
.menyampaikan terima kasih kepada Ms. Chrisine Desjarlis Leuth dan Ms

Corrie V. Marsh dari Perpustakaan Universitas Brown yang telah menunjukkan  
kepada saya microfilm sebuah manuskrip yang telah saya coba cari selama beberapa  
tahun. Saya berterima kasih kepada dua orang mantan mahasiswa saya: Messers  
Chase Robinson dan Anselm Snodgrass, yang telah membaca bagian- bagian naskah  
buku ini dan memberikan berbagai komentar yang bermanfaat. Saya ingin berterima  
kasih kepada Oberlin College atas dukungannya yang saya terima dalam waktu  
singkat, tetapi menjadi tahun sangat berharga, yang saya habiskan dan lewatkan di  
sana. Selama tahap-tahap akhir penyelesaian buku ini, saya menerima dukungan dari  
Senat Akademik Universitas California di Los Angeles, yang kepadanya saya sangat  
.berterima kasih. Saya ingin berterima kasih secara khusus kepada Mr

Dunning Wilson dari Perpustakaan University Research yang telah mencarikan  
berbagai microfilm manuskrip yang- tanpanya, Bab ๒ dan Bab ๓ dari buku ini tidak  
mungkin bisa diselesaikan. Akhirnya, saya ingin mengambil kesempatan ini



untuk berterima kasih kepada Jacob Neusner atas dorongannya yang hangat dan tawarannya untuk menerbitkan karya ini dalam Seri Kajian-kajian Yahudi di  
.Universitas Brown

P: 8

.Tidak ada lagi tabir di antara Pecinta dan Kekasih

Akan tetapi, engkau, wahai diri, menjadi hijab antara Hāfizh dan Yang Mahatinggi! (Hafizh dalam Diwan) Pemikiran Filsafat Syihabuddin Suhrawardi belum pernah dikaji secara sistematis. Buku ini adalah sebuah upaya untuk mengisi kekosongan itu. Diharapkan buku ini akan menjadi langkah awal atau pendahuluan untuk suatu kajian dan telaah komprehensif atas berbagai gagasan seorang manusia yang mempunyai pengaruh monumental pada pemikiran filsafat dalam Islam pada umumnya, dan Mistisisme Spekulatif Iran pada khususnya. Di masa ketika *Zeitgeist* (semangat zaman) sejarah Islam sudah menjadi lebih dari sekadar manifestasi hilangnya spiritualitas ketimbang proses penemuannya kembali, warisan Suhrawardi justru memberikan sebuah metode kajian dan telaah alternatif atas hakikat segala sesuatu. Dari formulasi awalnya di akhir abad ke-12 M, Filsafat Iluminasi telah diadopsi oleh para pemikir yang mempertanyakan atau menggugat Peripatetisme Sinkretis sebagai Filsafat Islam yang asli. Ini menandai babak baru sebuah Filsafat Keagamaan dan mistis dalam Islam yang diformulasikan dengan baik dan melampaui Filsafat Peripatetik dengan memijakkan posisi epistemologi fundamental pada wahyu, inspirasi personal, dan visi mistis. Bahasa kiasan dan simbolisnya pun tampak dan terbukti dalam sekian banyak karya mistis berbahasa Persia dan Arab dalam bentuk .prosa dan puisi

Dampak atau pengaruh metodologi baru Suhrawardi, berikut rekonstruksinya atas filsafat yang lebih sejalan dengan corak Platonisme, sangatlah monumental. Dampak atau pengaruh ini, umpamanya, bisa dilihat dari sedikitnya kajian yang menelaah karya filosofis seorang filsuf Yahudi abad ke- 13 M dan ahli logika, Sa'd bin Manshur bin Kammunah, salah seorang komentator besar atas karya-karya logika Suhrawardi, yang diberi judul Al-Jadid fi Al-Hikmah (Filsafat Baru, atau boleh dikata, .(Novum Organum

Pemikiran Suhrawardi bukan sebuah teologi, atau teosofi, dan juga bukan sejenis sagesse orientale (hikmah dari Timur), sebagaimana disebut demikian oleh sebuah karya ilmiah kontemporer. Alih-alih, ia justru menggambarkan Filsafat Mistis yang sistematis. Mengabaikan sepenuhnya komponen logika dan epistemologi dalam berbagai karyanya pasti menimbulkan ketidaksempurnaan analisis dan juga tidak memuaskan. Pemikiran Suhrawardi ditandai oleh tidak adanya dogmatisme dengan disposisi dinamis yang memungkinkan adanya perubahan karena subjek berubah. Meskipun mengandung kebijaksanaan, oópia, dalam pengertiannya yang kaku, pada dasarnya ia adalah sebuah filsafat yang bertujuan mengkaji dan menelaah segala sesuatu berikut juga respon-respon yang ditimbulkannya pada diri manusia serta berusaha mengekspresikan secara runtut dan sistematis hasil-hasil dari kajian dan .telaahnya

Kajian dan telaah atas asal-usul dan perkembangan Filsafat Keagamaan dan mistis dalam Islam, dan juga logika dan epistemologi non-Aristotelian, tidak termasuk dalam – dan berada di luar – lingkup bahasan karya ini. Akan tetapi, karya filsuf abad ke-12 M, Hibatullah Abu Al-Barakat Al-Baghdadi

yang berjudul Al-Mu'tabar, sebuah ensiklopedi Filsafat Anti-Aristotelian yang penting, akan dikaji dan ditelaah, mengingat dampak atau pengaruh, khususnya pada Suhrawardi dalam rekonstruksi Filsafat Iluminasinya.<sup>(1)</sup> Baik Al-Baghdadi maupun Suhrawardi sama-sama menegaskan bahwa metodologi konstruktivisme mereka dibangun di atas intuisi primer dari suatu subjek yang mengetahui, yang menangkap langsung seluruh eksistensi, ruang, dan waktu secara keseluruhan sebagai objek tampak yang terbentuk dengan sendirinya secara inheren dan bisa diketahui, membatasi ihwal apa yang disebut sebagai ada dan apa yang disebut sebagai pengetahuan itu. Dampak atau pengaruh konsep-konsep dan metodologi Iluminasi pada filsafat akan ditunjukkan melalui sebuah kajian dan telaah atas sejumlah komentar penting atas karya-karya Suhrawardi yang meliputi berbagai komentar dari Syamsuddin Muhammad Asy-Syahrāzuri pada abad ke-13 M,<sup>(2)</sup> seorang filsuf Iluminasionis, komentar Sa'd bin Manshur bin Kammunah;<sup>(3)</sup> pada abad ke-14 M, komentar Quthbuddin Asy-Syirazi;<sup>(4)</sup> pada abad ke-16 M, komentar Jalaluddin ad-Dawwani;<sup>(5)</sup> pada abad ke-17 M, komentar Muhammad Syarif Nizhamuddin Al-Harawi;<sup>(6)</sup> serta komentar filsuf mazhab Isfahan, Shadrudin Asy-Syirazi, yang lebih dikenal dengan nama Mulla Sadra.<sup>(7)</sup> Sementara itu, dampak atau pengaruh pemikiran Suhrawardi di Barat, terutama pada perkembangan Mistisisme Yahudi di abad ke-14 M, yang sedang mulai mendapat perhatian,<sup>(8)</sup> tidak akan dikaji dan ditelaah dalam buku ini

Fase awal karya ini penuh dengan kesulitan, yang sebagian darinya tampak tidak bisa diatasi. Kerangka rujukan yang mengkaji, menelaah, dan menyajikan pemikiran Suhrawardi

P: 11

---

.Lihat Bab 1, sub 2.5 dan seterusnya .1 - 1  
Syarh Hikmah Al-Isyrāq (Komentar atas Filsafat Iluminasi) karya Asy-Syahrāzuri .2 - 2  
belum diterbitkan. Saya telah mempersiapkan edisi kritis naskah tulisan pendahuluan.  
Namun, sebelum diterbitkan, saya akan merujuk dahulu pada catatan folio Istanbul,  
.Saray Ahmad III, MS 323.

Edisi teks dan terjemahan Moshe Perlman atas karya polemik Ibn Kammunah, ۳ – ۳  
Tanqih Al-Abhāts li Al-Milal Al-Tsalāts, adalah satu-satunya kajian atas Ibn  
Kammunah. Lihat, Moshe Perlman, Sa'd b. Manshur Ibn Kammunah's Examination of  
The Inquiries Into The Three Faiths: A Thirteenth Century Essay in Comparative  
Religion. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, teks ۱۹۶۷ dan  
terjemahan ۱۹۷۱). Ibn Kammunah adalah seorang tokoh penting dalam sejarah  
filsafat pasca-Ibn Sina. Bab Logika dari karyanya, Syarh At-Talwihāt (Komentar atas  
At-Talwihāt Suhrawardi) dicetak di catatan-pinggir karya Suhrawardi, Manthiq At-  
Talwibāt (Logika dalam At-Talwihāt), yang disunting oleh Ali Akbar Fayyaz, (Tehran:  
Tehran University Press, ۱۹۵۵), tetapi editornya tidak pernah menyebutkan nama Ibn  
Kammunah dan menyebutnya hanya sebagai "Komentator" (asy-Syārih). Saya  
menggunakan, baik cetakan catatan-pinggir tersebut maupun manuskrip At-  
Talwihāt Berlin, (Berlin, ۵۰۶۲). Ibn Kammunah adalah juga seorang ahli logika penting  
dalam periode pasca-Ibn Sina. Karyanya berjudul Al-Hikmah Al-Jadidah fi Al-  
Manthiq- yang mungkin adalah bab logika dari karyanya Al-Jadid fi Al- Hikmah – dan  
komentarnya atas karya Ibn Sina, Al-Isyārāt wa At-Tanbihāt, yang diberi judul Syarh  
Al-Ushul wa Al-Jumal min Muhimmah Al-'Ilm wa Al-'Amal, layak dikaji dan ditelaah  
secara khusus; lihat, monografi singkat Leo Hirschfeld, Sa'd b. Manshur Ibn  
.Kammunah. (Berlin, ۱۸۹۳), hlm. ۱۱–۱۳  
Asy-Syirazi, Syarh Hikmah Al-Isyrāq (Komentar atas Filsafat Iluminasi), edisi .۴ – ۴  
(litografi oleh Ibrahim Thabathaba'i, (Tehran, ۱۳۱۳ H  
Ad-Dawwani, Syarh Hayākil An-Nūr [Komentar atas Kuil-Kuil Cahaya], (Tehran: .۵ – ۵  
(Majlis Library, MS ۱۴۱۲  
Al-Harawi, Anwāriyyah, disunting dan diberi kata pengantar dan catatan oleh .۶ – ۶  
Hossein Ziai, (Tehran: Amir Kabir, ۱۹۸۰). Ini adalah satu-satunya komentar atas karya  
Suhrawardi dalam bahasa Persia yang diketahui masih ada hingga kini. Al- Harawi,  
mungkin seorang Sufi dari Tarekat Chistiyyah, dalam komentarnya atas karya  
Suhrawardi, juga membandingkan prinsip-prinsip epistemologi dan kosmologi Filsafat  
.Iluminasi dengan sistem Filsafat Mistis Avaita India  
Ta'liqāt (Catatan Tambahan atas Hikmah Al-Isyrāq) karya Mulla Sadra dicetak di .۷ – ۷  
.catatan pinggir karya Asy-Syirazi, Syarh Hikmah Al-Isyrāq  
Christian Jambet dalam "Pendahuluan" Shihaboddin Yahya Sohravardi, Le Livre ۸ – ۸

de la Sagesse Orientale, Traduction et Notes par Henry Corbin. (Paris: Veridier, 1986),  
menegaskan, "Peut-être verrons-nous un signe de la grandeur universelle de  
Sohravardi en ce que nous apprend M. Paul Fenton, dans de livre qu'il fait paraître au  
moment précis où cette traduction voit enfin le jour. Rabbi David Maimonide, chef de  
la communauté juive d'Égypte au XIV<sup>e</sup> siècle, écrit "Guide du détachement". Ce livre,  
écrit P. Fenton, "est tout entier imbibé par la terminologie illuministe de l'école  
sohravardienne." Que ce descendant direct du grand Maïmonide ait choisi la  
structure même du système du mystique iranien, et voilà que l'image que nous  
devons former des spiritualités et de leur histoire échappe aux lieux communs des  
orthodoxies," hlm. 74. Lihat juga, Ibid., hlm. 75, Catatan Nomor 85, tempat catatan  
karya Paul Fenton berikutnya, Deux Traits de Mystique Juive. Lihat juga Paul Fenton,  
. (Treatise of The Pool. (London: Octogan Press, 1983

sudah dipilih dengan hati-hati untuk menghindari pendekatan historis, yang tidak menjadi perhatian utama saya, dan juga pendekatan Quasi Filosofis. Terminologi yang digunakan dalam menyuguhkan pemikiran Suhrawardi pun melahirkan tipe atau jenis kesulitan-kesulitan yang ada dalam setiap upaya menemukan berbagai padanan yang tepat untuk terminologi dari satu konteks konseptual, linguistik, dan historis ke konteks lainnya. Dalam hal ini, pemilihan terminologi makin bertambah sulit karena adanya batasan-batasan dari tradisi Filologis Orientalis Lama, dan pada saat yang sama harus dilakukan usaha untuk menghindari berbagai implikasi analitis dari terminologi Filsafat Modern. Saya berusaha agar uraian saya bisa dipahami dengan jelas, tidak syok ilmiah, dan juga tidak bertele-tele

Terminologi yang saya gunakan, meskipun lemah di beberapa tempat dan bahkan membingungkan, mencerminkan suatu usaha untuk menggambarkan pemikiran dari seorang pemikir abad ke-12 M dalam kerangka acuan yang bisa dipahami dalam konteks pemikiran dan ekspresi filsafat dewasa ini

Kajian dan telaah ini diawali dengan menunjukkan bahwa Filsafat Iluminasi Suhrawardi tidak hanya terkandung dalam karyanya yang berjudul Hikmah Al-Isyrāq (Filsafat Iluminasi) saja. Sebaliknya, dijumpai ada empat karya penting lainnya yang membentuk sebuah siklus atau gugus tempat filsafat ini diajarkan dan dikembangkan. Kemudian, saya mencoba menunjukkan bahwa Filsafat Iluminasi berangkat dari suatu serangan dan gempuran atas pandangan Filsafat Peripatetik tentang definisi, yang dimodifikasi dan diperluas oleh Suhrawardi menjadi sebuah teori yang lebih komprehensif pengetahuan, yang menekankan pada pengetahuan diri dan

kesadaran diri sebagai dasar bagi semua jenis pengetahuan. Lalu, pandangan pengetahuan seperti ini menjadi dasar bagi suatu kosmologi, yang di dalamnya, esensi-esensi sejati atau wujud hakiki dari segala sesuatu ditampilkan dalam suatu rangkaian monad berkesinambungan yang sadar diri dan kekal diri, yang digambarkan sebagai "cahaya-cahaya", yang bersama-sama membentuk keseluruhan kosmos. Tuhan dari kosmos ini adalah Cahaya dari Segala Cahaya, dari-Nya wujud yang memancarkan cahaya ini pun juga memancarkan cahaya yang menyingkap seluruh eksistensi, dan ketika cahaya tidak ada lagi, yang ada hanyalah dunia privasi atau kesendirian, dunia ketiadaan, dan dunia kegelapan yang di dalamnya bersemayam keburukan atau kejahatan. Menurut epistemologi Iluminasi, pengetahuan diperoleh ketika subjek dan objek hadir dan memanifestasikan diri, yakni saat tidak ada lagi rintangan di antara keduanya. Hanya dengan demikian, subjek yang mengetahui bisa menangkap esensi objek



.Lihat Bab ١, sub ٢.٥ dan seterusnya .١

Syarh Hikmah Al-Isyrāq (Komentar atas Filsafat Iluminasi) karya Asy-Syahrāzuri .٢ belum diterbitkan. Saya telah mempersiapkan edisi kritis naskah tulisan pendahuluan. Namun, sebelum diterbitkan, saya akan merujuk dahulu pada catatan folio Istanbul, Saray Ahmad III, MS ٣٢٣٠.

Edisi teks dan terjemahan Moshe Perlman atas karya polemik Ibn Kammunah, Tanqih Al-Abhāts li Al-Milal Al-Tsalāts, adalah satu-satunya kajian atas Ibn Kammunah. Lihat, Moshe Perlman, Sa'd b. Manshur Ibn Kammunah's Examination of The Inquiries Into The Three Faiths: A Thirteenth Century Essay in Comparative Religion. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, teks ١٩٦٧ dan terjemahan ١٩٧١). Ibn Kammunah adalah seorang tokoh penting dalam sejarah filsafat pasca-Ibn Sina. Bab Logika dari karyanya, Syarh At-Talwihāt (Komentar atas At-Talwihāt Suhrawardi) dicetak di catatan-pinggir karya Suhrawardi, Manthiq At-Talwibāt (Logika dalam At-Talwihāt), yang disunting oleh Ali Akbar Fayyaz, (Tehran

Tehran University Press, ١٩٥٥), tetapi editornya tidak pernah menyebutkan nama Ibn Kammunah dan menyebutnya hanya sebagai "Komentator" (asy-Syārih). Saya menggunakan, baik cetakan catatan-pinggir tersebut maupun manuskrip At-Talwihāt Berlin, (Berlin, ٥٠٦٢). Ibn Kammunah adalah juga seorang ahli logika penting .dalam periode pasca-Ibn Sina

Karyanya berjudul Al-Hikmah Al-Jadidah fi Al-Manthiq- yang mungkin adalah bab logika dari karyanya Al-Jadid fi Al-Hikmah – dan komentarnya atas karya Ibn Sina, Al-Isyārāt wa At-Tanbihāt, yang diberi judul Syarh Al-Ushul wa Al-Jumal min Muhimmah Al-'Ilm wa Al-'Amal, layak dikaji dan ditelaah secara khusus; lihat, monografi singkat Leo Hirschfeld, Sa'd b. Manshur Ibn Kammunah. (Berlin, ١٨٩٣), hlm. .١١-١٣

Asy-Syirazi, Syarh Hikmah Al-Isyrāq (Komentar atas Filsafat .٤

.(Iluminasi), edisi litografi oleh Ibrahim Thabathaba'i, (Tehran, ۱۳۱۳ H

Ad-Dawwani, Syarh Hayākil An-Nūr [Komentari atas Kuil-Kuil Cahaya], (Tehran: ۵  
.(Majlis Library, MS ۱۴۱۲

Al-Harawi, Anwāriyyah, disunting dan diberi kata pengantar dan catatan oleh.۶  
.(Hossein Ziai, (Tehran: Amir Kabir, ۱۹۸۰

Ini adalah satu-satunya komentar atas karya Suhrawardi dalam bahasa Persia yang diketahui masih ada hingga kini. Al-Harawi, mungkin seorang Sufi dari Tarekat Chistiyyah, dalam komentarnya atas karya Suhrawardi, juga membandingkan prinsip-prinsip epistemologi dan kosmologi Filsafat Iluminasi dengan sistem Filsafat Mistis Awaista India

Ta'liqāt (Catatan Tambahan atas Hikmah Al-Isyrāq) karya Mulla Sadra dicetak di ۷  
.catatan pinggir karya Asy-Syirazi, Syarh Hikmah Al-Isyrāq

Christian Jambet dalam "Pendahuluan" Shihaboddin Yahya Sohravardi, *Le Livre de la Sagesse Orientale*, Traduction et Notes par Henry Corbin. (Paris: Verdier, ۱۹۸۶), menegaskan, "Peut-être verrons-nous un signe de la grandeur universelle de Sohravardi en ce que nous apprend M. Paul Fenton, dans de livre qui fait paraître au moment précis où cette traduction voit enfin le jour. Rabbi David Maimonide, chef de la communauté juive d'Égypte au XIVe siècle, écrit "Guide du détachement". Ce livre, écrit P. Fenton, "est tout entier imbibé par la terminologie illuministe de l'école sohravardienne." Que ce descendant direct du grand Maïmonide ait choisi la structure même du système du mystique iranien, et voici que l'image que nous devons former des spiritualités et de leur histoire échappe aux lieux communs des orthodoxies," hlm. ۷۴. Lihat juga, *Ibid.*, hlm. ۷۵, Catatan Nomor ۸۵, tempat catatan karya Paul Fenton berikutnya, *Deux Traits de Mystique Juive*. Lihat juga Paul Fenton, :*Treatise of The Pool*. (London

.(Octagon Press, ۱۹۸۳



**?BAGAIMANA MENDEFINISIKAN FILSAFAT ILUMINASI .1**

Sejak kurun awal abad ini, para orientalis dan sejarawan filsafat mencatat bahwa Suhrawardi adalah seorang tokoh penting dalam membangun pemikiran filsafat .pasca-Ibn Sina

Sarjana-sarjana terkemuka seperti Carra de Vaux<sup>(1)</sup> dan Max Horten<sup>(2)</sup> telah menulis .esai-esai pendek tentang Suhrawardi

Pada akhir 1920-an, Louis Massignon telah membuat suatu klasifikasi atas karya-karya Suhrawardi.<sup>(3)</sup> Pada akhir 1930-an, Otto Spies menyunting dan menerjemahkan sejumlah alegori atau tamsil filosofisnya;<sup>(4)</sup> dan Helmut Ritter membahas aspek-aspek kehidupannya dan membedakannya dari tiga mistikus Muslim atau Sufi yang mempunyai nama yang sama.<sup>(5)</sup> Memasuki pertengahan 1940-an, edisi teks Henry Corbin atas karya-karya Filsafat Suhrawardi mengobarkan perhatian khusus dalam pemikiran seorang manusia yang secara tradisional dikenal dengan “Guru Filsafat Iluminasi” (Syaiikh Al-Isyrāq).<sup>(6)</sup> Pada tahun-tahun belakangan ini, Seyyed Hossein Nasr telah melakukan sejumlah kajian dan telaah atas dimensi spiritual dan keagamaan dalam ajaran-ajaran Suhrawardi.<sup>(7)</sup> Akan tetapi, belum ada sebuah usaha serius untuk mengkaji dasar-dasar logika dan epistemologi Filsafat Iluminasi dari sudut pandang filsafat, dan penyebutannya dalam sejumlah halaman Tesis Doktoral Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, masih tetap menjadi paparan umum terbaik tentang pemikiran Filsafat Suhrawardi.<sup>(8)</sup>

P: 17

---

Lihat Carra de Vaux, “La Philosophie Illuminative d'après Suhrawardi Meqtoul”, .1 – 1  
Journal Asiatique, Vol. 19 (t.t. : t.p, 1902), hlm. 63–64

.(Lihat Max Horten, *Die Philosophies der Erleutung nach Suhrawardi*. (Halle, 1912 .2 – 2

Lihat Louis Massignon, *Recueil de Textes Inédits*. (Paris: Paul Gauthner, 1929), hlm. .3 – 3  
.111–113

Lihat Otto Spies, *Three Treatise on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*. .4 – 4

.(Stuttgart: Kohlhammer, 1935)

Lihat Helmut Ritter, "Philologica IX: Die vier Suhrawardi", *Der Islam*, Vol. 24 (t.t. :.5 – 5 t.p, 1937), hlm. 270–286; dan Vol. 25 (t.t. :t.p, 1938), hlm. 35–86

Lihat H. Corbin, *Suhrawardid'Alep, Fondateur de la Doctrine illuminative*. (Paris: .6 – 6 t.p, 1939); idem., *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*. (Tehran: t.p, 1946); idem., *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*. (Paris: Sisteron, 1971).

Lihat khususnya, *Prolégomènes Corbin* untuk setiap edisi kritis karya-karya Suhrawardi berikut: *Opera Metaphysica et Mystica I*. (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1945); *Opera Metaphysica et Mystica II*. (Tehran: Institut Franco–Iranien, 1954); *Opera Metaphysica et Mystica III*. (Tehran: Franco–Iranien, 1970). Lihat juga terjemahan Corbin atas karya-karya Suhrawardi, *Archange Eem pourpré, Quinze traités et récits Mystique Traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry Corbin*. (Paris: Fayard, 1976); dan *Le Livre de la Sagesse Orientale, Kitab Hikmah Al-Isyrāq, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduit par Christian Jambet*. (Paris: .(Verdier, 1986

Lihat S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*. (Cambridge: Harvard University Press, 1964), .7 – 7 Bab 11; idem., *Suhrawardi, "A History of Muslim Philosophy"*, editor M. M. Sharif, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), Vol. I, hlm. 372–398. Dalam karya rintisannya, Nasr menunjukkan signifikansi religius dari kehidupan dan ajaran-ajaran Suhrawardi, dan juga dimensi religius dalam kosmologinya. Dalam hal ini, lihat, idem., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (London, 1978), Bab XII

Lihat Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*. (London, 8 – 8 1908), hlm. 121–150. Dalam analisisnya atas Hikmah Al-Isyrāq, Iqbal bersandar hampir seluruhnya pada komentar berbahasa Persia Muhammad Syarif Al-Harawi yang ditemukannya selama masa belajarnya di Berlin di Konigchen Bibliothek (bagian dari Bibliotheca Orientalis Sprengeriana, Spr. 766). Edisi kritis saya atas komentar Al-Harawi, yang berdasarkan manuskrip unik serupa yang ada pada Iqbal, kini sudah terbit. Lihat *Anwāriyyah, An 11th-Century A. H. Persian Translation and Commentary on Suhrawardi's Hikmat Al-Isyrāq*, yang disunting, diberi kata pengantar, dan catatan .(oleh Hossein Ziai, (Tehran: Amir Kabir, 1981, edisi kedua 1984

Beberapa sarjana, belakangan ini, terutama Corbin dan Nasr, telah menekankan signifikansi peran Suhrawardi sebagai seorang pembangkit pemikiran Iran Kuno. Kedua penulis ini berkali-kali menunjukkan apa yang mereka anggap sebagai kualitas pemikiran Suhrawardi yang sangat mistis, tetapi tanpa melakukan kajian dan telaah sistematis atas dasar-dasar Filsafat Iluminasi. Karakterisasi umum semacam itu, meskipun berguna, tidak memberi kita suatu pandangan komprehensif tentang .Filsafat Iluminasi

Untuk menilai secara agak rinci peran Suhrawardi dalam perkembangan pemikiran filsafat pasca-Ibn Sina, seseorang harus memaparkan dan menguraikan karakter pemikirannya. Peran Suhrawardi sebagai pemadu "kearifan" Yunani dan Iran dengan prinsip-prinsip, tujuan-tujuan keagamaan, dan mistis tidak bisa ditentukan atau ditetapkan sebelum kita melihat bagaimana ia menangani problem logika, fisika, matematika, serta metafisika? Sekadar mengatakan bahwa Suhrawardi adalah seorang mistikus yang telah ditakdirkan untuk mengagungkan, menghidupkan filsafat dan kearifan Iran Kuno, serta menggambarkannya sebagai seorang arif "perennial", "bijak", dan "mendalam", tidak berarti sudah menentukan atau menetapkan corak pemikirannya yang sebenarnya, apalagi sekiranya, ia bukan seorang mistikus, teolog, filsuf Sistematis, atau ideolog sejenis Nasionalisme Iran .abad pertengahan

Untuk membicarakan sesuatu yang penting tentang pemikiran Suhrawardi, kita harus menentukan lebih dahulu sifat hakiki dasar-dasar logika dan epistemologi Filsafat .Iluminasi

Hanya dengan berpijak pada analisis sistematis seperti ini, kita bisa menunjukkan apakah Suhrawardi adalah seorang mistikus atau

filosof, atau apakah, dan bagian mana dari Filsafat Sistematisnya itu yang berupa pembelaan, penjelasan, atau sistematisasi atas pengalaman-pengalaman mistis sebagai sebuah metode untuk menyingkap realitas? Agar bisa menempuh pendekatan sistematis seperti itu, kita harus menentukan terlebih dahulu karya-karya Suhrawardi yang membahas secara spesifik apa yang disebutnya sebagai .(Filsafat Iluminasi (Hikmah Al-Isyrāq

## **KARYA-KARYA SUHRAWARDI TENTANG FILSAFAT ILUMINASI .۲**

### **Empat Karya Penting .۲.۱**

Kita akan mulai dengan mengkaji dan menelaah empat karya utama Filsafat Suhrawardi yang berbahasa Arab: At- Talwībāt, Al-Muqāwamāt, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt,<sup>(۱)</sup> serta Hikmah Al-Isyrāq,<sup>(۲)</sup> untuk menunjukkan bahwa berdasarkan berbagai pernyataan eksplisit Suhrawardi, karya-karya ini adalah sehimpunan karya integral atau utuh, yang di dalamnya ia mengemukakan dalam menulis asal-usul dan perkembangan Filsafat Iluminasi, dari asal-usul analitis dan diskursifnya hingga tujuan pengalaman dan pencerahannya yang digambarkan melalui kiasan dan simbol. Untuk menjawab pertanyaan, "Apakah Filsafat Iluminasi itu?" secara memuaskan, kita tidak bisa membatasi diri dengan hanya mengkaji dan menelaah salah satu dari empat karya ini. Sebaliknya, kita harus mengkaji dan menelaah .semuanya sebagai keseluruhan yang koheren

Hanya kajian dan telaah seperti ini yang memungkinkan kita memaparkan dan menguraikan secara komprehensif Filsafat Iluminasi itu.<sup>(۳)</sup> Berikut ini adalah pernyataan Suhrawardi yang paling

P: ۱۹

---

Hanya bagian-bagian ihwal metafisika dari tiga karya Suhrawardi, yakni At- ۹ – ۱ Talwihāt, Al-Muqāwamāt, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt (yang masing-masing disebut oleh Suhrawardi sebagai "Ilmu Ketiga Tentang Metafisika" [al-'Ilm ats-Tsālits fi al-Ilāhiyyāt]) yang sudah disunting dan diterbitkan dalam "Opera Metaphysica et Mystica I", disunting oleh H. Corbin, (Istanbul: Maarif Matbaasi, ۱۹۴۵), selanjutnya

disebut Opera

Diterbitkan dalam "Opera Metaphysica et Mystica II", disunting oleh H. Corbin, . ۱۰ - ۲  
(Tehran: Institut Franco-Iranien, ۱۹۵۲), selanjutnya disebut Opera II  
Persoalan ihwal maksud dan tujuan penulis dalam menelaah teks-teks filsafat . ۱۱ - ۳  
abad pertengahan adalah suatu hal yang krusial. Khususnya, yang demikian ini  
.disebabkan oleh gaya eliptis eksplisit dari teks-teks semacam itu



eksplisit tentang keterkaitan keempat karya tersebut, “Buku Al-Masyāri’ wa Al-Muthārahāt harus dibaca terlebih dahulu sebelum membaca Hikmah Al-Isyrāq, dan sesudah kajian dan telaah singkat yang disebut At-Talwibāt. ” (1) Karena Al-Muqāwamāt dinyatakan sebagai penjelasan tambahan atas At-Talwihāt, (2) maka siklus atau rangkaian pembacaan dan pengajaran Filsafat Iluminasi yang dianjurkan adalah sebagai berikut: [1] At- Talwibāt; [2] Al-Muqawamāt; [3] Al-Masyāri’ wa Al-Muthārahāt; [4] Hikmah Al-Isyrāq. Karenanya, jelas bahwa karya-karya ini harus dibaca bersama-sama dan dalam urutan tertentu, serta hanya dengan demikian, karya-karya itu membentuk Filsafat Iluminasi. Nah, dengan mengingat berbagai fakta tertentu yang akan segera kita telaah dan kaji, jelas juga bahwa karya-karya utama itu ditulis, diajarkan, dan direvisi dalam kurun waktu tidak lebih dari sepuluh tahun. Ini menunjukkan bahwa gagasan Filsafat Iluminasi, entah secara parsial atau seluruhnya, sudah ada dalam pikiran Suhrawardi ketika menyusun masing-masing karya ini. Sebenarnya, saya ingin menunjukkan bahwa tujuan di balik penyusunan masing-masing karya ini, tak lain dan tak bukan, adalah menyuguhkan Filsafat Iluminasi secara sistematis

Ini berarti bahwa ketika Suhrawardi menegaskan bahwa At- Talwibāt misalnya, ditulis sesuai dengan "metode Peripatetik", (3) ia bukan karya mandiri atau berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai latihan dan penerapan dalam Filsafat Peripatetik, dan juga bukan menggambarkan suatu periode “Peripatetik” dalam kehidupan dan karya-karya Suhrawardi. Alih-alih, ia menunjuk pada kenyataan bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu dari Filsafat Iluminasi sejalan dan selaras dengan ajaran-ajaran Peripatetik, terutama ajaran-ajaran Ibn

P: 20

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 194. 12-1

Suhrawardi, Opera I, hlm. 124. Struktur “penjelasan tambahan” bagi At-Talwihāt .13-2 ini berkaitan dengan struktur At-Talwihāt, kita hanya akan menelaah struktur At-Talwihāt, kecuali dalam hal-hal tertentu, yang akan kita sebut dalam catatan kaki .Yakni, 'alā thariq masyā'in. Suhrawardi, Opera II, hlm. 10. Ibid., hlm. 10-11. 14-3

Sina yang dijumpai dalam dua karya terkenalnya, yakni *Asy-Syifā'* dan *Al-Isyārāt wa At-Tanbihāt*. Menyusun suatu filsafat dalam suatu karya yang meliputi dan mencakup logika, fisika, dan metafisika (dan Filsafat Iluminasi adalah suatu sistem filsafat yang lengkap dalam pengertian ini) berarti bahwa secara umum, Suhrawardi harus bekerja dalam kerangka kerja metodologis dan konseptual tradisi ilmiah dan filosofis yang sudah mapan, yang dalam hal ini dinyatakan secara eksplisit sebagai tradisi Peripatetik, terutama tradisi yang dibangun oleh Ibn Sina (yang sering disebut Suhrawardi di sejumlah tempat dalam teks-teksnya) dan bukan oleh Al-Farabi atau Al-Kindi (yang bahkan tidak pernah disebut-sebut sama sekali

Filsafat Iluminasi memang menekankan unsur-unsur intuitif tertentu yang melampaui pemikiran diskursif, tetapi ia bukan suatu sistem yang sepenuhnya bertolak belakang dengan, atau berbeda sama sekali dari – Filsafat Peripatetik. Sesungguhnya, Filsafat Peripatetik sebagaimana dikaji dan dipahami Suhrawardi, adalah titik-tolak dan juga komponen yang tak terpisahkan dari metodologi Iluminasi. Hanya dengan membandingkan Filsafat Peripatetik saja seseorang bisa menyadari bagaimana Filsafat Iluminasi bertujuan mengembangkan, dan memperluas pandangan manusia tentang segala sesuatu; kemudian, dalam kerangka itu keberhasilannya dalam mencapai tujuan itu bisa ditentukan

#### **Posisi Al-Lamahāt dan Karya-karya Lainnya .۲.۲**

Karena beberapa alasan, karya Suhrawardi yang berjudul *Al-Lamahāt* tidak dimasukkan dalam lingkup kajian dan telaah kali ini. Sejak awal, Suhrawardi hanya menyebut *Al-Lamahāt* satu

kali dalam empat karya yang telah disebutkan terdahulu, sementara ada sejumlah penyebutan atau rujuk silang di antara empat karya yang disebut terakhir. Ia juga tidak pernah menyebut-nyebut bahwa Al-Lamahāt adalah bagian dari himpunan karyanya yang mesti dibaca oleh murid Filsafat Iluminasi. Satu-satunya tempat Suhrawardi menyebut Al-Lamahāt ada di dalam bagian "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq, tempat ia menunjukkan bahwa di antara karya-karyanya, Al-Lamahāt menempati posisi "di bawah" At-Talwihāt, yang termasuk dalam kelompok karya yang membentuk Filsafat Iluminasi. (1) Dalam bagian "Pendahuluan" Al-Lamahāt, Suhrawardi menyebutnya sebagai suatu karya "yang sangat singkat dan memuat hanya elemen-elemen terpenting dari tiga ilmu (logika, fisika, dan metafisika)". (2) Ternyata, "elemen-elemen terpenting" itu hanya sebuah garis besar atau silabus singkat ihwal topik-topik penting dalam Filsafat Peripatetik, sebagaimana dikemukakan, misalnya dalam karya penting Filsafat Ibn Sina, *Asy-Syifā'*. Al-Lamahāt menyuguhkan secara sederhana dan tanpa argumentasi prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah utama Filsafat Peripatetik tentang logika, fisika dan metafisika. (3) Sebaliknya, dalam keempat karyanya yang penting, Suhrawardi membicarakan dan membahas – dalam berbagai kadar yang berbeda-prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah Peripatetik tertentu yang dipilih dengan hati-hati, baik yang ditolak, atau direvisi, atau akhirnya dirumuskan kembali dalam suatu kerangka Iluminasi baru, dan diungkapkan dengan menggunakan bahasa teknis yang dimodifikasi sesuai dengan uraian tentang Filsafat Iluminasi yang kohesif. Al-Lamahāt tidak mengandung karakteristik-karakteristik – seperti itu. (4) Di antara karya-karya lain Suhrawardi, yang di bawah ini

P: 22

---

.Ibid., hlm. 10-11 .15-1

Suhrawardi, *Kitāb Al-Lamahāt*, disunting oleh Emile Maalouf, (Beirut: Dar an- .16-2  
.Nahar, 1969), hlm. 57. Selanjutnya disebut Al-Lamahāt  
E. Maalouf dalam "Pengantar" edisi Al-Lamahāt (hlm. vii) menegaskan bahwa .17-3  
."karya ini dianggap sebagai "tonggak dari ikhtisar teori Peripatetik  
Suhrawardi memutuskan keinginannya untuk menyusun karya yang menjadi .18-4  
penjelasan topik-topik penting Filsafat Peripatetik, (Al-Lamahāt, hlm. 57). Seperti

biasa, dalam semua karyanya, Suhrawardi jarang merujuk pandangan Peripatetik .dengan sebutan Al-Masyā'iyūn, karena ini satu-satunya contoh dalam Al-Lamahāt

karena berbagai alasan yang akan disebutkan di bawah ini – tidak akan menjadi bagian dari kajian dan telaah atas Filsafat Iluminasi kali ini, tetapi akan dikaji dan ditelaah dalam karya yang akan datang tentang penggunaan kiasan dalam Filsafat Iluminasi

Partawnāmah (Sinar Matahari)<sup>(1)</sup> adalah sebuah karya berbahasa Persia dan termasuk salah satu karya Suhrawardi yang mandiri. Karya ini dipandang sebagai tonggak Filsafat Iluminasi dalam bahasa Persia. Sengaja tidak saya masukkan karya ini dalam kajian dan telaah sekarang karena analisis atasnya mengandaikan adanya pemahaman tentang apa Filsafat Iluminasi, yang juga menjadi tujuan saya di sini

Harus disebutkan bahwa Suhrawardi membahas secara rinci subjek fundamental yang mengetahui dan sadar dalam epistemologi. Konsepnya tentang “keakuan” (I-ness, manī) diperluas hingga meliputi dan mencakup “keengkauan” (thou-ness, tū’ī) dan “kediaan” (she/he/it-ness, ū’i).<sup>(2)</sup> Istilah-istilah yang digeneralisasi ini (menunjukkan kesadaran dalam subjek yang mengetahui dan nyata (zhāhir

Hayākil an-Nūr (Kuil-Kuil Cahaya), baik yang berbahasa Arab<sup>(3)</sup> maupun yang berbahasa Persia.<sup>(4)</sup> Karya ini juga termasuk dalam kategori tonggak Filsafat Iluminasi. Dalam karya ini, Suhrawardi menggunakan penafsiran Al-Qur'an (ta'wil) lebih banyak dibanding dalam karya-karya didaktik penting lainnya. Karena saya berencana mengkaji dan menelaah persoalan penafsiran (ta'wil) dalam metodologi Suhrawardi dengan menggunakan Syarh Hayākil an-Nūr karya Jalaluddin Ad-Dawwani pada kesempatan terpisah, maka saya tidak menguraikannya dalam karya ini

P: ۲۳

---

Diterbitkan dalam Suhrawardi, Opera Metaphysica et Mystica III, disunting oleh ۱۹ – ۱ H. Corbin dan S. H. Nasr, (Tehran: Institut Franco-Iranien, ۱۹۷۰), selanjutnya disebut Opera III, hlm. ۱۲ – ۳۴

Di sini, Suhrawardi menggeneralisasi konsep Huwīyyah (zat atau hakikat) ۲۰ – ۲ dengan menggunakan konsep istilah Persia ū’i dan memberlakukannya untuk orang

pertama dan juga orang kedua. Dengan demikian, manī untuk “keakuan”, tū’i untuk  
."“keengkauan", dan ū'i untuk "kediaan

.(Suhrawardi, Hayākil an-Nūr, disunting oleh Abu Rayyan, (Kairo, ۱۹۶۰ .۲۱ -۳

.Versi bahasa Persia diterbitkan dalam Opera III, hlm. ۵۴-۶۷ .۲۲ -۴

Kisah–Kisah alegoris Arab dan Persia.<sup>(1)</sup> Sebelas kisah ini menggambarkan ekspresi “puitis” akhir tentang hasil–hasil pengalaman Iluminasi (isyraq). Karya–karya Suhrawardi berjudul *Kalimāt at–Tashawwuf* (Pepatah Tentang Tasawuf) dan *Al–Alwāh Al–Imādi* (Lembaran–Lembaran Imādi),<sup>(2)</sup> meskipun tidak bersifat kiasan, dalam pengertiannya yang kaku harus dimasukkan dalam kategori karya “puitis” dan kiasan, dan tidak termasuk dalam karya–karya sistematis “teoretis” tentang Filsafat Iluminasi

### **Karakter Keempat Karya Penting .2.3**

Pengelompokan atas empat karya tersebut yang dilakukan di sini, berbeda dari skema Corbin tentang *grands traités dogmatiques*.<sup>(3)</sup> Namun, saya ingin melampaui apa yang telah ditegaskan oleh Corbin dan mengemukakan bahwa keempat karya tersebut, ketika dipertimbangkan bersama membentuk sebuah kesatuan utuh berupa usaha yang dilakukan oleh Suhrawardi untuk mengemukakan formulasi baru filsafat secara sistematis. Formulasi baru ini menggunakan suatu bahasa teknis khas, mengaksentuasikan tindakan kreatif intuisi, dan berperan sebagai aksioma utama, tempat pengetahuan jiwa tentang dirinya menjadi dasar dan titik–tolak pengetahuan

Tujuan Suhrawardi membangun suatu dasar intuisi bagi pembangunan kembali Filsafat Peripatetik adalah tujuan dari masing–masing empat karya tersebut

Keempat karya itu saling berkaitan satu sama lain dan membentuk keseluruhan yang meliputi siklus yang dimulai dari filsafat diskursif (hikmah Bahtsiyyah)<sup>(4)</sup> dan berakhir dengan filsafat intuitif (hikmah Dzauqiyyah).<sup>(5)</sup> Pandangan dasar filsafat ini

P: 24

---

Lihat *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, diterjemahkan oleh W. M. Thackston, Jr., (London: Octagon Press, 1982). Terjemahan Thackston termasuk dalam salah terjemahan terbaik atas karya–karya berbahasa Arab dan Persia Dua risalah itu diterbitkan dalam *Si Risalah as Syaikh–i Isyrāq* (Tiga Risalah Guru Iluminasi), disunting oleh Najaf–Ali Habibi, (Tehran: t.p, 1977), hlm. 1–121. Saya juga telah merujuk pada *kalimat at–Tashawwuf*, MS, (Tehran, Majlis Library, Majmū'ah,

Bagi Suhrawardi, "filsafat diskursif" adalah sikap, metodologi, dan bahasa teknis .26-4  
filsafat, yang sebagian besar, (tetapi tidak semua) diasosiasikan dengan karya-karya  
Peripatetik Ibn Sina. Istilah-istilah yang digunakan, seperti bahts, al-hikmah al-  
bahtsiyyah, thariq al-masysyā'in, dan madzhab Al-masysyā'in, semuanya menunjuk  
pada filsafat ini dengan prinsip-prinsip tertentu yang tidak disetujuinya. Akan tetapi,  
yang signifikan bagi Suhrawardi bukan penolakan bahts, melainkan penggabungan  
.bahts yang dirumukan kembali dalam Filsafat Iluminasi yang direkonstruksi

Bagi Suhrawardi, "filsafat intuitif" adalah sebuah metode dan titik-tolak untuk .27-5  
rekonstruksi filsafat, dan juga tujuan (yakni, yang ingin dicapai oleh "praktisi") Hikmah  
Al-Isyrāq yang dipandang sebagai sebuah sistem yang lengkap. Istilah-istilah yang  
digunakan seperti dzauq, al-hikmah adz-dzauqiyyah, al-'ilm al-hudhūrī, al-'ilm asy-  
syuhūdi, meski semuanya menunjuk pada "filsafat intuitif," berbeda secara rinci,  
.seperti akan dijelaskan nanti



berusaha memadukan yang diskursif dan yang intuitif, dijumpai ada dalam masing-masing empat karya ini dalam bentuk yang berbeda, yakni setiap karya ini menyatukan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah, metode, serta istilah-istilah teknis filsafat diskursif dengan filsafat intuitif. Akan tetapi, karya pertama dalam lingkup ini, *At-Talwihāt*, menekankan filsafat diskursif, sementara karya terakhir dalam lingkup ini, *Hikmah Al-Isyrāq*, menekankan filsafat intuitif. Paduan seperti ini ditemukan hanya dalam empat karya Suhrawardi, kecuali *Partawnāmah*, *Al-Alwāh Al-Imādi*, dan *Hayākil an-Nūr*.<sup>(1)</sup>

### Periode Penulisan Karya-karya Penting: Ihwal Kehidupan Suhrawardi .2.4

Sekarang, mari kita kaji dan telaah fakta-fakta historis yang relevan dalam kehidupan Suhrawardi, bukan untuk memberikan biografi kepada pembaca, melainkan untuk menegaskan rentang waktu Suhrawardi menulis karya-karyanya yang penting dan tempat-tempat di mana mengajarkan Filsafat Iluminasi

Kita hanya mengetahui beberapa tanggal dan rincian peristiwa tertentu dalam kehidupan Suhrawardi. Kita tahu bahwa Suhrawardi dilahirkan di Desa Suhraward di Iran Timur Laut pada 549 H/1155 M, dan dieksekusi atau dihukum mati di Aleppo pada 587 H/1191 M, ini berarti bahwa ia hidup selama 38 tahun Qamariah dan 36 tahun Syamsiah.<sup>(2)</sup> Kita memperoleh informasi bahwa Suhrawardi datang ke Aleppo pada 579 H/1183 M.<sup>(3)</sup> Suhrawardi menegaskan bahwa ia merampungkan *Hikmah Al-Isyrāq* pada 582 H/1186 M.<sup>(4)</sup> Sementara itu, Syamsuddin Muhammad Asy-Syahrāzuri menyatakan dalam *Nuzhah Al-Arwāh-nya*, bahwa Suhrawardi berumur kira-kira

P: 25

---

Ad-Dawwani menetapkan karya ini sebagai karya bercorak alegoris . 28 – 1 (marmūzah), yang mengandung rahasia-rahasia kearifan Iluminasi, bentuk kearifan yang dikaruniakan kepada orang pilihan yang dekat dengan Tuhan (Al-Qqirābah Al-Ilāhiyyah), fols. 22–27; 827–828

Asy-Syahrāzuri, *Nuzhah al-Arwāh M.S.*, (Istanbul: Yeni Cami, 908), fols. 233v. . 29 – 2  
Karya Asy-Syahrāzuri tentang sejarah filsafat adalah satu-satunya sumber ekstensif

dalam uraiannya ihwal riwayat hidup Suhrawardi. Asy-Syahrāzuri mungkin memiliki sumber-sumber lisan tentang masalah ini karena kita tidak bisa menempatkan sumber-sumber tertulis lain untuk biografi seperti dilakukan dalam *Nuzhah al-Arwāh*. Namun, terdapat informasi tambahan tertentu tentang Suhrawardi yang meski tidak ekstensif, bisa menambah pemahaman kita tentang kehidupannya. Kita akan menunjukkan ini saat kita meneruskan kajian ini. Versi terbaru karya Asy-Syahrāzuri yang telah dicetak juga ada. Lihat, Asy-Syahrāzuri, *Nuzhah Al-Arwāh wa Raudhah Al-Afrah fī Tārīkh al-Hukamā' wa Al-Falāsifah*, disunting oleh Seyyed Khursid Ahmad, (Hayderabad: Osmania Oriental Publication Bureau, 1976). Terjemahan karya abad ke-16 M berbahasa Persia oleh Maqshud 'Ali Tabrizi sudah diterbitkan. Lihat Asy-Syahrāzuri, *Nuzhah Al-Arwāh wa Raudhah Al-Afrah fī Tārīkh al-Hukamā' wa Al-Falāsifah*, disunting dan diberi pendahuluan tentang sejarah Filsafat Islam oleh M.T.

.(Danesh-Pajouh dan M.S. Maula'i, (Tehran: t.p., 1986

Fakta ini tidak diperhatikan oleh Corbin dan sarjana-sarjana lainnya. Ini . 30 - 31 diberikan oleh Ibn Ushaibi'ah, *Thabaqat Al-Athibba'*, disunting oleh A. Muller (Koningsberg: Pr., 1884), hlm. 1-168; dan oleh Yaqut, *Irsyad Al-Arib*, disunting oleh D. S.

.Margoliouth, hlm. vi dan 269

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 258 .31 -4

tahun sewaktu menyelesaikan atau mendekati penyelesaian karyanya yang ۳۰ berjudul Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt (yakni, karya ini diselesaikan pada sekitar ۵۷۹ H/۱۱۸۳ M).<sup>(۱)</sup> Kita bisa berasumsi bahwa Suhrawardi telah menyelesaikan semua studinya sebelum berangkat ke Aleppo dan mungkin sudah menyelesaikan semua .tulisananya sebelum masa itu

Kita mengenal nama-nama gurunya, tetapi tidak mempunyai informasi yang pasti kapan, atau teks-teks apa, atau bentuk- bentuk karya yang ia pelajari bersama mereka. Sejauh yang kita tahu, guru pertama Suhrawardi adalah Majduddin Al-Jili, yang mengajarnya filsafat dan teologi di Marāgha. Guru Suhrawardi berikutnya adalah Fakhruddin Al-Mardini (w. ۵۹۴ H/۱۱۹۸ M), yang mengajarnya filsafat di Isfahan atau Mardin,<sup>(۲)</sup> dan mungkin ia adalah gurunya terpenting. Kita tahu bahwa Mardin berada di suatu tempat di Aleppo pada tahun Suhrawardi dieksekusi, yang konon sudah ia ramalkan sebelumnya, <sup>(۳)</sup> tetapi kita tidak tahu apakah ia memainkan peran positif atau negatif dalam intrik yang menjurus pada fitnah dan eksekusi atas Suhrawardi.<sup>(۴)</sup> Penting dicatat bahwa Al-Mardini hidup sezaman dengan sorang anti-Aristotelian, Abu Al-Barakat Al-Baghdadi (w. sesudah ۵۶۰ H/۱۱۶۴ M), dan murid yang bernama sama Al-Baghdadi, serta musuhnya di Baghdad;<sup>(۵)</sup> berikut ini alasan-alasan lainnya (yang akan kami bahas dalam bagian ۲.۵ bab ini) yang mungkin menjelaskan mengapa Al-Baghdadi adalah salah seorang dari sejumlah filsuf "sezaman" yang .sering disebut-sebut namanya oleh Suhrawardi

Al-Baghdadi, seperti juga Suhrawardi yang mengikutinya, mengaku bahwa karya utamanya, Al-Mu'tabar, disusun atas dasar "refleksi personal".<sup>(۶)</sup> Kedua filsuf itu -mengakui bahwa kepastian-kepastian intuisi sama sahihnya dengan kepastian

P: ۲۶

---

.Asy-Syahrāzuri, Nuzhah al-Arwāh, fol. ۲۳۱r .۳۲ -۱

.Yaqut, Irsyād, hlm. vii dan ۲۶۹ .۳۳ -۲

.Ibn Abi Ushaibi'ah, Thabaqāt I, hlm. ۲۹۹-۳۰۱ .۳۴ -۳

Tampaknya Mardini, yang pernah tinggal selama beberapa tahun (۵۸۷-۵۸۹ H) di .۳۵ -۴

.Damaskus, pergi ke Aleppo dan diterima oleh Malik azh-Zhahir. Ibid., hlm. ۲۸۹-۲۹۰.

Al-Qifthi, *Tārīkh al-Hukamā'* (terjemahan bahasa Persia abad ke-11 M), disunting .36 –5  
oleh Bahman Dara'i, (Tehran: Tehran University Press, 1347 H), hlm. 345  
Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, *Kitāb Al-Mu'tabar*. (Haydarabad: t.p, 1357 H.), hlm. I .37 –6  
dan v. Untuk diskusi ihwal posisi "refleksi personal" dan intuisi dalam segenap  
pandangan Abu Al-Barakat ihwal kedudukan epistemologi pengetahuan personal  
dan intuitif dalam filsafat. Lihat S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad az-Zamān Abu*  
*Al-Barakat Al-Baghdadi*. (Paris: Libraire Durlaches, 1958), hlm. 8,17. Lihat juga bagian  
.2.5. berikut ini

kepastian akal dan persepsi indrawi, dan menegaskan bahwa hanya bentuk kepastian terakhir saja yang diterima oleh Filsafat Peripatetik. Akhirnya, kita mengetahui nama guru Suhrawardi yang lain, Zhahir Al-Farsi, yang kepadanya ia belajar Al-Bashā'ir, karya seorang ahli logika terkenal, "Umar bin Sahlan As-Sawi (kira-kira 540 H/1145 M)", yang di kalangan sejumlah kecil filsuf namanya disebut oleh Suhrawardi, terutama berkaitan dengan persoalan-persoalan rumit tertentu dalam logika.<sup>(1)</sup> Suhrawardi adalah seorang filsuf muda yang meninggalkan tanah airnya dan pergi ke Suriah pada masa kekacauan dan intrik politik, kemudian masuk ke Aleppo pada 579 H/1183 M, tempat ia mengajar dan bersahabat dengan Pangeran Malik Zhahir Syah, putra Shalahuddin Al-Ayyubi. Lebih jauh, kita tahu tanggal penyusunan dua dari karya-karyanya yang penting. Berdasarkan informasi langka ini, kita berusaha memastikan kemungkinan rentang waktu penulisan karya-karya .Suhrawardi yang penting

Kita tidak tahu dengan pasti kapan Suhrawardi menyelesaikan studi, atau kapan ia mulai mengajar dan menulis, tetapi asumsi-asumsi berikut beralasan untuk dikemukakan

Suhrawardi mungkin menyelesaikan studinya dengan Al-Jili pada awal umur dua puluh tahunan, dan dengan Al-Mardini pada pertengahan umur dua puluhan. Mari kita asumsikan bahwa sesudah menyelesaikan studinya, ada sebuah periode antara tiga hingga lima tahun, sebelum masa ketika sekelompok murid atau siswa yang sering ia sebut sebagai "saudara" atau "sahabat" mendekat kepadanya. Untuk mereka, yang terus-menerus mendesak dan menuntutnya, ia menulis sebagian besar karyanya. Ini juga berarti bahwa Suhrawardi telah menyampaikan ajaran-ajarannya secara lisan sebelum diwujudkan dalam bentuk

P: 27

---

Suhrawardi, Opera I, hlm. 146, 278, dan 352. Menarik untuk dicatat bahwa As-Sawi 38-1 menulis sebuah komentar atas karya Ibn Sina, Risalah Ath-Thair, dalam bahasa Persia (GAL I, 456. 44), sebuah risalah alegoris yang disusun kembali oleh Suhrawardi,

(diterjemahkan dalam *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, oleh Thackson, hlm. ۲۱–۲۵). As-Sawi adalah salah seorang pemikir Iluminasionis awal dalam .Islam

tulisan. Tidak mungkin karya-karya Suhrawardi yang penting itu ditulis sebelum akhir umur dua puluhan. Paling banter, Suhrawardi punya waktu sepuluh tahun untuk menyusun semua karyanya yang penting, dan mungkin juga, kebanyakan karya lainnya, termasuk kisah-kisah alegoris. Sekarang, sepuluh tahun bukan waktu yang cukup panjang bagi seorang pemikir untuk punya dua masa yang sama sekali berbeda dalam pemikiran yang dikembangkan sepenuhnya, yang satu bercorak Peripatetik dan yang lain bercorak Iluminasi – seperti ditunjukkan oleh beberapa sarjana.<sup>(1)</sup> Saya sulit mempercayai hipotesis ini, dan kenyataan bahwa Suhrawardi menulis sejumlah sinopsis ajaran-ajaran Peripatetik (yang tanggal-tanggal penyusunannya tidak pasti), tampaknya tidak mendukung hipotesis seperti ini

Dalam beberapa hal, keempat karya penting Suhrawardi yang dikaji di sini saling merujuk satu sama lain; dan dengan menilai berdasarkan luasnya rujukan silang, karya-karya itu pasti disusun kira-kira pada waktu yang bersamaan, atau setidaknya direvisi terus-menerus pada saat diajarkan, dengan memperhatikan yang lainnya.<sup>(2)</sup> Barangkali tahun 582 H/1186 M, tahun yang dinyatakan sebagai masa dirampungkannya Hikmah Al-Isyrāq, adalah tahun ketika sebuah versi sudah ada, tetapi karya ini pasti direvisi menjelang akhir kehidupan Suhrawardi, sebagaimana karya ini diajarkan. Pada 579 H/1183 M, tahun ketika Suhrawardi sudah memasuki Aleppo dan telah menyelesaikan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, bisa jadi ia sudah memiliki berbagai “naskah mentah” (atau versi) dari keempat karyanya yang penting, yang ia bahas dan diskusikan selama pertemuan-pertemuan yang diselenggarakan (oleh Malik Zhahir Syah.<sup>(3)</sup>

P: 28

---

Sarjana-sarjana mutakhir dewasa ini juga sudah menerima karya-karya . 39 – 1 Suhrawardi seperti At-Talwībāt, Al-Muqāwamāt, dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt sebagai karya-karya Peripatetik, yang secara esensial tidak berkaitan dengan Filsafat Iluminasi yang disusun dalam kurun waktu sebelum Suhrawardi mengembangkan berbagai prinsip, kaidah, dan metode Iluminasi. Lihat Louis Massignon, Recueil de textes inédits. (Paris: Paul Geuthner, 1929), hlm. 111–113; Carl

Brockelman, GAL I, hlm. ۴۳۷-۴۳۸, GAL SI, hlm. ۴۸۱-۴۸۳; Henry Corbin, "Prolegomènes," Opera II; Seyyed Hossein Nasr, "Syihabuddin Suhrawardi Maqtul", A History of Muslim Philosophy, disunting oleh M. M. Syarif, (Weisbaden: Otto Harrasowitz, ۱۹۶۳), hlm. ۳۷۴; dan juga yang lain-lain yang mengikuti klasifikasi tidak lengkap atas karya-karya

.Suhrawardi seperti penulis-penulis ini

Lihat, misalnya Suhrawardi, Opera I, hlm. ۵۹, ۱۲۱, ۱۲۸, ۱۳۱, ۱۴۶, ۱۸۳, ۱۸۵, ۱۹۲, ۱۹۴, ۱۹۵, ۴۰ -۲ ۲۷۸, ۳۴۰, ۳۶۱, ۳۷۱, ۴۰۱, ۴۸۴, ۵۰۶. Suhrawardi memandang semua teks penting tersebut

.saling berkaitan satu sama lain

.Yaqut, Irsyad, hlm. vii dan ۲۶۹ .۴۱ -۳



Abu Al–Barakat Al–Baghdadi, termasuk di antara sangat sedikit filsuf yang namanya disebut oleh Suhrawardi ketika membahas persoalan–persoalan filsafat tertentu. Di beberapa tempat, ia diidentifikasi dalam berbagai manuskrip karya– karya Suhrawardi dalam catatan–catatan pinggir ketika menunjuk subjek–subjek yang sedang dibahas dalam teks. Juga, Suhrawardi secara jelas menempatkan posisi Platonis Al–Baghdadi dalam beberapa kesempatan, posisi yang ia lebih sukainya, dan dalam kaitannya dengan isu–isu kunci filsafat, metodologi Al– Baghdadi bergaung dalam reformulasi atau perumusan kembali prinsip–prinsip filsafat Suhrawardi. Tentang persoalan terpenting dasar filsafat Suhrawardi, dan Al–Baghdadi yang mendahuluinya pun mengambil posisi intuisionis dengan memberikan kepada intuisi .utama yang berperan penting dalam bangunan filsafat

Struktur karya filsafat Al–Baghdadi, Al–Mu'tabar, juga tercermin dalam karya–karya filsafat Suhrawardi. Tampaknya terbukti bagi saya, bahwa Al–Baghdadi harus dianggap sebagai seorang sumber langsung yang penting bagi sejumlah pendekatan non–Peripatetik yang ditempuh Suhrawardi dalam menghampiri persoalan–persoalan filsafat. Metodologi filsafat Ibn Sina, penggunaannya atas istilah teknis, dan tujuan filsafatnya menjadi standar atau tolok ukur yang digunakan dalam mengkaji, .menelaah, dan menguraikan lebih jauh Filsafat Arab dan Persia

Al–Baghdadi dan Suhrawardi melakukan upaya–upaya serius dalam merumuskan kembali beberapa prinsip Filsafat Ibn Sina, sesuatu yang tidak dilakukan oleh filsuf itu dalam bentuk yang sistematis seperti itu. Dalam hal ini, bacaan Suhrawardi atas karya filsafat Al–Baghdadi berjudul Al–Mu'tabar mesti akan dikaji

.dan ditelaah, karena ia akan membantu menjelaskan bangunan Filsafat Iluminasi

Berikut ini, saya akan merujuk pada karya Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, ketika menganalisis Filsafat Iluminasi Suhrawardi untuk menunjukkan kaitan antara kedua metodologi itu dan untuk mencatat tema-tema umum mereka yang anti-Ibn Sina

Saya tidak bermaksud membuat suatu perbandingan yang mendalam. Akan tetapi, Filsafat Iluminasi akhirnya dibedakan dari karya filsafat Al-Baghdadi dalam penggunaan metafora atau kiasannya atas "cahaya" dalam posisi ontologisnya, teori Iluminasinya tentang emanasi, dan teori Epistemologinya tentang pengetahuan dengan kehadiran dan dalam bentuknya yang didefinisikan sebagai filsafat Sistematis non-Peripatetik yang dirancang sebagai sistem Iluminasionis yang terpisah. Hal ini tampak jelas dan gamblang manakala Al-Mu'tabar dikaji dan ditelaah dengan maksud untuk memahami karya-karya Filsafat Suhrawardi

### **KARYA-KARYA PENTING YANG DIKAJI .۳**

#### **At-Talwihāt .۳.۱**

Dalam bagian "Pendahuluan" tentang bab "Ilmu Ketiga" (Al- 'ilm a-tsālits, yakni metafisika) dalam At-Talwihāt, Suhrawardi menegaskan, "[Dalam buku ini) aku tidak menaruh perhatian pada ajaran Peripatetik yang sudah terkenal itu; alih-alih, aku akan meninjau dan merevisinya semampuku dan hanya akan menyebutkan inti dalil-dalil (qawā'id) dari 'Guru Pertama'. [\(۱\)](#) Lebih jauh, dalam "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq

P: ۳۰

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۲ .۴۲ -۱

ia menegaskan bahwa At-Talwihāt adalah suatu karya yang disusun sesuai dengan “metode Peripatetik” (‘Alā Thariq Al-Masysyā’iyyīn),<sup>(1)</sup> sementara di akhir At-Talwihāt, ia menegaskan, “Dalam buku ini, aku telah memberikan apa yang memungkinkan seseorang membuang [metode- metode Peripatetik], plus hal-hal yang menakjubkan dan unik. Buku ini memuat kaidah-kaidah ilmu yang telah ditetapkan dengan sangat hati-hati. Di dalamnya, tidak ada ketimpangan, atau ketidaksesuaian, dan juga pikiran yang berserakan. Aku nasihatkan agar engkau tidak mengikutiku secara membuta, dan juga orang lain. Sebab, tolok-ukur sebenarnya dari segala sesuatu adalah demonstrasi .... Beralihlah kepada 'ilmu-ilmu yang dialami’<sup>(2)</sup> agar engkau menjadi seorang filsuf.”<sup>(3)</sup> Kita bisa menyimpulkan dari berbagai pernyataan, bahwa At-Talwibāt adalah sebuah karya yang di dalamnya menggunakan “metode Peripatetik”, Suhrawardi menganalisis berbagai persoalan penting filsafat diskursif dan juga mengemukakan berbagai kesimpulan tertentu atau kebenaran dari sebuah hakikat simbolis – semuanya ini, katanya adalah “rahasia-rahasia” – dan menyuguhkan suatu pandangan filsafat yang menunjuk pada “pengetahuan yang dialami” sebagai jenis pengetahuan tertinggi yang juga menjadi dasar bagi epistemologi. Pengetahuan yang dialami sebagai intuisi ruang dan waktu utama, perlu dijelaskan atau didiskusikan oleh sebab itu, bahts atau filsafat diskursif memang penting dan diperlukan, dan metodologi Peripatetik harus digunakan dalam proses menjelaskan apa intuisi itu. Ini ciri penting dari pandangan Suhrawardi tentang sejarah filsafat, khususnya sejarah filsafat dalam Islam. Pandangan ini, yang

P: ٣١

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٠. Ada sejumlah contoh dalam keempat karya . ٤٣ – ١ Suhrawardi di mana ia membahas relevansi “metode Peripatetik” (thariq al-masysyā’īn) bagi murid Filsafat Iluminasi. Semua ini akan kita telaah dalam bab- bab berikutnya. Kebanyakan sarjana gagal melihat bahwa metodologi Iluminasionis tidak menegaskan metodologi Peripatetik; sebaliknya, ia memadukannya sebagai piranti dalam rekonstruksi metafisika. Segera bisa kita pastikan dalam bagian pendahuluan ini, pentingnya metodologi Peripatetik dari pernyataan Suhrawardi di bagian akhir Hikmah Al-Isyrāq, “Sampaikanlah dan ajarkanlah Filsafat Iluminasi hanya kepada

mereka yang sudah memahami dan benar-benar kompeten dalam metodologi  
.(Peripatetik." (Opera II, hlm. ۲۵۸  
Yakni Al-'ilm At-Tajarrudi Al-Mitsāli Asy-syuhūdi. Bandingkan R. Arnaldez, El?, .۴۴ - ۲  
".s.v. "Ishraq  
.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۱۲۰-۱۲۱ .۴۵ -۳

juga dibahas secara rinci dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt dan Hikmah Al-Isyrāq, dikemukakan dalam At-Talwihāt melalui ingatan Suhrawardi tentang sebuah visi mimpi berjumpa Aristoteles, yang memberitahunya dalam mimpi bahwa di antara orang-orang “bijak” (hukamā”) dalam Islam, hanya mistikus atau sufi seperti Abu Yazid Al-Basthami dan Al-Hallaj saja yang sudah mencapai kebersatuan dengan akal aktif; mereka orang-orang bijak sejati karena telah melampaui filsafat diskursif melalui pengalaman pribadinya.<sup>(1)</sup> Dalam bagian sebelumnya, Suhrawardi memberitahu kita bahwa tipe-tipe pengetahuan tertentu, yang menempati peringkat sama dengan yang diperoleh melalui kebersatuan dengan akal aktif, telah diperoleh oleh para filsuf seperti Aristoteles, Plato, filsuf-filsuf lainnya di zaman kuno, serta juga para mistikus dalam Islam,<sup>(2)</sup> dan “hakikat-hakikat” (haqā'iq) yang diperoleh semacam itu dikatakan sebagai hasil suatu bentuk pengetahuan intuitif dan dialami.<sup>(3)</sup> Berkenaan dengan prinsip epistemologi yang sangat penting ini, Suhrawardi mempersilahkan pembaca untuk merujuk pada Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, tempat ia membahas secara luas pengetahuan jiwa tentang segala sesuatu dalam hubungannya dengan pengetahuan diri dan juga berbagai problem epistemologi terkait lainnya. Posisi Suhrawardi berkenaan dengan apakah filsafat itu berikut pandangan-pandangannya, signifikansi epistemologi dari tindakan-tindakan kreatif intuisi, persoalan pengalaman pribadi, dan “rahasia-rahasia” (rumūz), sebagaimana dijelaskan dalam At-Talwibāt, adalah rambu-rambu yang jelas dalam Filsafat Iluminasinya. Di banyak tempat dalam At-Talwihāt, terutama dalam bab tentang visi mimpi dengan Aristoteles, prinsip-prinsip Iluminasi dibahas Suhrawardi dengan panjang lebar, meskipun

P: ۳۲

---

.Ibid., hlm. ۷۰-۷۴ .۴۶ -۱

Pada dasarnya, ini pandangan tentang “sumber-sumber” Suhrawardi, bukan .۴۷ - ۲ dalam pengertian historis yang kaku, melainkan dalam pengertian genealogi spiritual. Pandangan ini mempertimbangkan adanya dua cabang dalam genealogi spiritual, yang satu Barat yang meliputi Empedokles, Phythagoras, Plato, dan dalam Islam (masih Barat) yang meliputi Dzūn-Nun al-Mishri dan Sahl bin 'Abdullāh at-Tustarī; dan

cabang Timur lain yang meliputi Gayomarth, Faridun, Kay Khusrau, serta dalam Islam (masih Timur) Abū Yazid Basthami, Manshur Al-Hallaj dan al-Kharraqāni. Kedua cabang ini diawali dari Hermes, "Bapak para Filsafat" (wālid al- hukamā') dan berakhir dengan Suhrawardi. Lihat R. Arnaldez, EP, s.v. "Ishrākiyyūn." Harus diperhatikan bahwa setiap filsuf Iluminasionis diberkati dengan suatu "tanda" khas atau kualitas, yang mengingatkan Saipóviouv dari Socrates, dan disamakan dengan khvarnah Persia, yang disebut Suhrawardi dengan kiyān kharra atau farra-yi izadi

.Opera I, hlm. ۵۸ .۴۸ -۳

dengan menggunakan bahasa teknis non-Illuminasi, dan ini adalah sebuah indikasi  
:yang jelas dari tujuannya dalam buku ini

meletakkan dasar Filsafat Illuminasi dengan mengemukakan "inti" ajaran Filsafat Aristoteles. Ini menunjukkan bahwa karya tersebut tidak bisa dipandang sebagai sebuah karya Peripatetik yang terpisah dari – dan tidak berkaitan dengan – Filsafat  
.Illuminasi

Dalam bagian "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq, Suhrawardi menegaskan dengan jelas bahwa "filsafat diskursif" (hikmah Bahtsiyyah) adalah sebuah komponen penting "filsafat intuitif" (hikmah Dzauqiyyah).<sup>(1)</sup> Lebih jauh, ia menegaskan bahwa hanya kombinasi sempurna dari dua metodologi itu saja yang akan mengarah dan bermuara pada kebijaksanaan atau kearifan sejati (hikmah) – tujuan Filsafat Illuminasi — dan jika di sini, kita membuat identifikasi antara "filsafat diskursif" dan "inti" ajaran Aristoteles, kita menyadari mengapa At-Talwībāt sebagai karya filsafat, dianggap sebagai langkah awal dalam membangun kembali Filsafat Illuminasi. Pada dasarnya, At-Talwībāt adalah bagian "diskursif" dari metodologi Filsafat Illuminasi. Suhrawardi menguraikan bahwa ia memerlukan bagian metodologi Peripatetik untuk digunakan dalam karyanya ini. Akan tetapi, ini hanya satu komponen dari At-Talwībāt, komponen yang paling jelas, dan komponen yang telah mengantarkan sarjana-sarjana dan komentator-komentator berpikir, bahwa karya ini adalah tonggak "baku" ajaran Peripatetik. Komponen At-Talwihāt yang kurang jelas, yang nanti akan dikaji dan ditelaah dengan hati-hati – bisa ditentukan atau ditetapkan dengan memperhatikan bahwa karya ini bukan sekadar suatu paparan "inti" tentang ajaran Aristoteles, tetapi lebih dari itu. Perhatikanlah bagian dalam Al-Masyāri' wa Al-  
:Muthārahāt berikut ini

P: ۳۳

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۲. Bandingkan Quthbuddin Asy-Syirazi, Syarh . ۴۹ – ۱ Hikmah Al-Isyrāq Komentari atas Filsafat Illuminasi], (Tehran, ۱۳۱۳ A.H.), hlm. ۳-۴, (selanjutnya disebut Syarh II). Pendahuluan Suhrawardi untuk karya ini sangatlah penting. Jadi, kami suguhkan kepada pembaca terjemahan lengkapnya. Lihat

.Appendiks A di bagian belakang buku ini



Jika seseorang ingin menemukan apa yang penting untuk diketahui sebelum“ [mempelajari] Hikmah Al- Isyrāq, maka itu ada di dalam buku At-Talwihāt, tempat aku menyatakan pendapat-pendapatku yang berbeda dari 'guru filsafat diskursif', Aristoteles. "[\(1\)](#)" Diskusi dan pembahasan Suhrawardi tentang "inti" ajaran Aristoteles pun sejalan dan sesuai dengan apa yang telah dirumuskannya kembali, yakni menjadi ajaran, dan bukan suatu ikhtisar sederhana darinya. Tujuan utama At-Talwihāt adalah menerima suatu metodologi Peripatetik yang telah dirumuskan kembali sebagai komponen penting dari metode Iluminasi, dan mengajarkan hal ini .kepada murid-murid Filsafat Iluminasi

### Al-Muqāwamāt .۳.۲

Dalam banyak hal, apa yang sejauh ini telah saya kemukakan tentang At-Talwihāt juga berkaitan dengan Al-Muqāwamāt karena penulisnya menyebut karya ini sebagai penjelasan tambahan (addendum, syarh) bagi At-Talwihāt dan secara substansial tidak berbeda, tentu saja bukan dalam tujuan atau struktur utamanya. Akan tetapi, Al-Muqāwamāt sudah selangkah lebih maju dalam menjelaskan doktrin atau ajaran Iluminasi yang lebih spesifik dan komprehensif, serta menggunakan istilah teknis yang lebih tidak baku ketimbang At-Talwihāt, dan memang, At-Talwihāt sering disebut-sebut dalam Al-Muqāwamāt, terutama yang menunjukkan bahwa subjek yang sama diuraikan dengan baik di situ.[\(2\)](#) Dalam satu kesempatan, Suhrawardi menyatakan bahwa Al-Muqāwamāt sudah sejalan dan sesuai dengan “metode At-Talwihāt”, [\(3\)](#) sehingga Al-Muqāwamāt juga dianggap sebagai sebuah komponen "diskursif" lebih jauh

P: ۳۴

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۴۸۴ .۵۰ -۱

.Ibid., hlm. ۱۲۸, ۱۴۶, ۱۸۳, ۱۸۸ .۵۱ -۲

Yakni Thariq, At-Talwihāt. Ibid., hlm. ۱۸۸. “Rahasia-Rahasia,” atau “metafor- .۵۲ -۳ metafor” (ar-rum ūz) dalam Al-Talwihāt dikatakan harus dipahami hanya dalam .kaitannya dengan pembahasan dalam Al-Muqāwamāt

dari metodologi Iluminasi. Di bagian akhir Al-Muqāwamāt, Suhrawardi menunjukkan kaitannya dengan karya-karyanya yang lain, ketika ia mengantisipasi Hikmah Al-Isyrāq dengan menunjuk kepada Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt sebagai karya yang menguraikan secara rinci ihwal Filsafat Iluminasi, dan lebih jauh memberitahu pembaca bahwa Al-Muqawamāt adalah sebuah karya yang membahas lebih dalam pokok persoalan yang dibicarakan dalam At-Talwihāt.<sup>(1)</sup> “Memang, saya berpandangan bahwa Al-Muqāwamāt adalah karya yang lebih argumentatif dan lebih  
".maju ketimbang At-Talwibāt

### Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .۳.۳

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt adalah karya Suhrawardi yang sangat terkenal sesudah Hikmah Al-Isyrāq. Jika kita menyandingkan gaya yang lebih bagus dari karya yang disebut terakhir ini, maka kita harus menjelaskan bahwa Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt adalah karya Iluminasi terpenting yang mengandung, sebagaimana kita diberitahu oleh Suhrawardi, "analisis rinci" ajarannya. Ini adalah karya yang sengaja disusun lebih panjang daripada Hikmah Al-Isyrāq.<sup>(2)</sup> Dalam karya ini, Suhrawardi menyusun rincian prinsip-prinsip, kaidah-kaidah, dan metodologi yang dibahasnya hanya secara singkat dalam Hikmah Al-Isyrāq. Para komentator Hikmah Al-Isyrāq lebih sering merujuk kepada Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt ketimbang karya-karya Suhrawardi lainnya. Jika Hikmah Al-Isyrāq dirancang sebagai suatu pernyataan yang lebih puitis tentang kesatuan pengalaman Iluminasi, maka Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt adalah sebuah analisis filosofis atas pengalaman tersebut yang disusun  
.dengan baik

P: ۳۵

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۱۹۲ .۵۳ – ۱

Bagian Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt yang sudah diterbitkan (dalam Corbin, . ۵۴ – ۲ Opera I), hanya memuat Al-Qism ats-Tsālits: Fi al-'Ilm al-Ilāhi (Bagian Ketiga: Ihwal Metafisika), yang memuat kurang dari sepertiga dari keseluruhannya dan bahkan  
.lebih banyak dibandingkan dengan keseluruhan Hikmah Al-Isyrāq

Pernyataan paling eksplisit tentang sifat Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt dikemukakan oleh Suhrawardi dalam bagian "Pendahuluan "Buku ini terdiri dari tiga ilmu [logika, .(fisika, metafisika

Aku menyusunnya atas dorongan kalian, saudara- saudaraku. Di dalamnya, aku menguraikan subjek-subjek dan dalil-dalil yang tidak ditemukan dalam karya-karya lain [tentang filsafat]. [Dalil-dalil ini] benar-benar bermanfaat, dan telah diperoleh, dan diperbaiki melalui segenap pengalaman personalku.<sup>(1)</sup> Namun, aku sama sekali tidak berangkat dari jalan Peripatetik, meskipun dalam karya ini, aku mengutarakan berbagai pendapat yang mengisyaratkan prinsip-prinsip luhur [filsafat] di samping .apa yang telah diuraikan oleh para filsuf Peripatetik

Orang yang tak berprasangka, yang dengan hati-hati telah mempelajari karya-karya Peripatetik akan menemukan bahwa karya ini lengkap, sementara karya-karya lainnya masih mengandung kekurangan. Barang siapa belum memahami ilmu-ilmu Diskursif maka ia tidak akan bisa memahami karyaku yang berjudul Hikmah Al-Isyrāq .Isyrāq

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt harus dibaca sebelum mengkaji Hikmah Al-Isyrāq, dan sesudah menelaah karya ringkas yang berjudul At-Talwihāt. Di sini, aku tidak menyempurnakan struktur [karya-karya Peripatetik tertentu], juga tidak mendukung dalam beberapa hal, subiek ilmu yang sudah mapan, tetapi tujuanku lebih jauh dalam karya ini adalah filsafat diskursif, meskipun yang demikian harus melibatkan [bahasan] kaidah- kaidah berbagai ilmu lainnya. Karena itu, ketika murid filsafat .diskursif mempelajari metode ini dengan baik

ja bisa memulainya dengan praktik-praktik asketik yang mencerahkan dengan perintah seorang yang ahli dalam Iluminasi (Al-qayyim 'alā Al-Isvrāq),<sup>(2)</sup> agar .sebagian dari prinsip-prinsip dasar Iluminasi tampil di hadapannya

Sesudah [permulaan seperti ini], ia akan berada dalam posisi untuk memahami prinsip-prinsip segala sesuatu [al-asyyā']. Sementara itu, tiga bentuk [ash-shuwar :ats- tsalāts) yang disebutkan dalam Hikmah Al-Isyrāq adalah

---

Yakni Mukharrajah Musyahadah min Tasharrufāt. Bandingkan Al-Baghdadi, Al- .٥٥ -١  
.Mu'tabar, hlm. ١-٤

Ada sejumlah rujukan kepada orang yang disebut sebagai Al- Qayyim 'alā Al- .٥٦ -٢  
Isyrāq dalam karya-karya Suhrawardi. Dalam Hikmah Al-Isyrāq, orang seperti ini  
disebut qayyim al-kitāb (Opera II, hlm. ٢٥٨). Suhrawardi menyebut orang itu sebagai  
al-qayyim bi 'ilm al-kitab fi 'ahdinā (Opera II, hlm. ٢٦٠). Fungsi orang seperti itu, tidak  
seperti mursyid sufi, harus "menjaga" rahasia-rahasia Filsafat Iluminasi dan  
membahasnya hanya bersama murid-murid, yang untuk mereka, ia bertindak  
sebagai pembimbing dan mentor. Quthbuddin Asy-Syirazi menyebut orang seperti ini  
sebagai "orang yang menyadari rahasia-rahasia (asrār) Filsafat Iluminasi", (Syarh II,  
.hlm. ٥٦١)

edisi Corbin memberikan tiga sandi<sup>(1)</sup> titik-tolak filsafat adalah meninggalkan dunia;] pertengahannya [ditandai dengan] melihat Cahaya Tuhan (al-anwār al-ilāhiyyah); dan ujungnya tidak terbatas. Aku namakan buku ini Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt."<sup>(2)</sup> Kita mencatat dari "Pendahuluan" ini bahwa Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt bukanlah satu-satunya karya yang disusun sesuai dengan metodologi Peripatetik. Seperti Hikmah Al-Isyrāq, karya ini juga berpijak pada "refleksi personal" Suhrawardi. Ia bukan sekadar sebuah karya yang di dalamnya kelemahan-kelemahan ajaran Peripatetik dikemukakan, melainkan juga sebuah karya yang mengantarkan pembaca kepada suatu pembahasan yang mendalam tentang apa Filsafat Iluminasi itu. Sebagaimana ditegaskan oleh Suhrawardi, struktur karya tersebut juga berbeda .dari karya-karya Peripatetik standar

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt memuat sejumlah rujukan pada Hikmah Al-Isyrāq dan pada berbagai karakteristik yang "menakjubkan", "simbolis", "metaforis", serta "iluminasionis" dari karya yang disebut terakhir ini. <sup>(3)</sup> Dalam beberapa hal, dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi menyebut Hikmah Al-Isyrāq-nya sebagai karya di mana bisa ditemukan "kunci" bagi "rahasia-rahasia" ajarannya. <sup>(4)</sup> Juga, ada berbagai indikasi yang menunjukkan bahwa ketika menyusun Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi telah menempatkan batasan-batasan tertentu atas dirinya. Semua ini jelas menunjukkan bahwa suatu versi yang sempurna dari kedua karya ini sudah ada secara bersamaan, "Sementara itu, apa yang kuyakini berkenaan dengan persoalan ini sudah disebutkan dalam karyaku yang

P: 37

---

Sandi-sandi itu tidak digambarkan di sini. Lihat Opera I, hlm. 124 catatan pada 57-1 .baris 12

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 194-195 .58-2

.Lihat, misalnya, Ibid., hlm. 361, 401 .59-3

.Ibid., hlm. 505 .60-4

berjudul Hikmah Al-Isyrāq. Aku tidak dapat menyebutnya secara eksplisit di sini [dalam Al-Masyāri' wa Al- Muthārahāt] karena tujuanku dalam buku ini adalah [membahas] analisis diskursif dengan cara sedemikian rupa agar tidak terlalu jauh tersesat atau menyimpang dari pendekatan Peripatetik."<sup>(1)</sup> Ada sejumlah karakteristik dalam Al-Masyāri' wa Al- Muthārahāt yang menunjukkan pentingnya karya ini sebagai sebuah karya yang tak terpisahkan dalam mempelajari Filsafat Iluminasi. Pertama, sebagaimana diketahui, ada sejumlah rujukan dalam Hikmah Al-Isyrāq. Kedua, karya penting ini mengandung kajian yang kaku dan rinci atas sistem Filsafat Suhrawardi yang tidak ditemukan sedemikian rincinya dalam Hikmah Al-Isyrāq

Contoh untuk itu, ketika Suhrawardi membahas konsep bahasa dan komposisi simbolis sebagai satu-satunya sarana untuk menuliskan pengetahuan yang dialami, dan ketika ia membahas semantik "bahasa Iluminasi" (lisan Al-Isyrāq).<sup>(2)</sup> Suhrawardi sangat menekankan pentingnya menggunakan bahasa dengan tepat dan benar dalam filsafat, tetapi ia tidak pernah menguraikan subjek "bahasa Iluminasi" dalam Hikmah Al-Isyrāq, seperti dilakukannya dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Pembaca diharapkan sudah mengetahui karya yang disebut terakhir ini, karena rincian-rincian tentang posisi bahasa dalam membangun kembali metafisika benar-benar dikaji dan ditelaah

Filsafat Iluminasi menggunakan suatu bahasa khas, seperangkat istilah teknis tertentu, dan menekankan penggunaan bentuk ekspresi simbolis yang berpijak pada, dalam rentang luas dan dalam prinsip- citra cahaya dan kegelapan. Symbolisme cahaya digunakan untuk membatasi wujud dan batas-batas

P: ۳۸

---

.Ibid., hlm. ۴۸۳ .۶۱ –۱

.Ibid., hlm. ۴۹۴ .۶۲ –۲

wujud, bentuk dan materi Tuhan, hal-hal terpikirkan yang primer maupun yang sekunder, intelek, jiwa, hakikat individu, serta beragam tingkatan intensitas pengalaman mistis. Singkat kata, penggunaan simbol-simbol adalah ciri integral dari bangunan Filsafat Iluminasi, dan bentuk ekspresi simbolis ini juga menjadi ciri utama Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Dalam karya ini, bentuk simbolis selalu disuguhkan dalam suatu kerangka Filsafat Peripatetik berikut terminologi teknisnya untuk mengajari pembaca tentang bahasa baru yang digunakan. Sekarang, jelas bahwa Filsafat Peripatetik Diskursif menggunakan sebuah bahasa yang telah digunakan oleh Al-Farabi, Ibn Sina, dan kira-kira sudah dibakukan di masa Suhrawardi. Akan tetapi, dengan memperhatikan penggunaan "bahasa Iluminasi" oleh Suhrawardi, mesti diajukan pertanyaan berikut ini, "Seberapa jauh sistem Filsafat Baru Suhrawardi menjadi ekspresi simbolis dan penggunaan khusus suatu bahasa?" Pertanyaan seperti ini mengantarkan kita untuk mengkaji dan menelaah sistem Iluminasi dalam kaitannya dengan Peripatetik guna melihat, bagaimana dua bentuk itu berkaitan dan akhirnya menunjukkan berbagai perbedaan esensial di antara keduanya? Begitu dua "bahasa" itu sudah diidentifikasi, seperti pernah ditunjukkan oleh para komentator Filsafat Iluminasi, kita menyadari bahwa: [١] hingga saat ini ada suatu hubungan tak kasat mata di antara dua sistem itu; [٢] "bahasa Iluminasi" adalah sebuah mode yang penting untuk membangun dan mengekspresikan Filsafat Iluminasi; dan [٣] diskusi atau pembahasan apa pun ihwal konsep "Iluminasi", yang menegaskan pengalaman sebagai dasar epistemologi, memerlukan bahasa untuk mengekspresikan "pengalaman" dalam suatu cara analisis yang tidak menghilangkan ihwal

.makna pengalaman tersebut

Sebagaimana akan kita lihat nanti, ini prinsip dasar Iluminasi, yakni mengetahui sesuatu berarti memperoleh “pengalaman” tentangnya, sama dengan intuisi primer tentang batasan-batasan sesuatu. Pengetahuan tentang sesuatu yang dialami dan dianalisis hanya menimbulkan akibat pada penangkapan intuitif yang menyeluruh dan langsung tentang apa sebenarnya sesuatu itu. Apakah ada sesuatu? Kita mungkin bertanya pada titik ini, dalam “pengalaman” suatu subjek yang mengharuskan, apa yang diperoleh oleh subjek itu melalui suatu bahasa simbolis yang disusun secara khusus? Jawaban atas pertanyaan ini akan dikaji dan ditelaah dari berbagai sudut pandang, tetapi sudah jelas, bahkan pada titik awal ini, bahwa “bahasa Iluminasi” Suhrawardi adalah upaya yang dilakukannya untuk menggunakan suatu bahasa khusus yang digunakan untuk menggambarkan “pengalaman” Iluminasi. Juga sama-sama jelas dan gamblang bahwa penafsiran simbolisme Iluminasi dan implikasi-implikasinya merupakan aspek-aspek utama kontroversi seperti apa Filsafat Iluminasi itu. Harus dicamkan dan diingat bahwa simbolisme bangunan Filsafat Iluminasi dikembangkan secara rinci oleh Suhrawardi dalam *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*, dan dengan demikian, karya ini tidak dapat dilepaskan dari upaya kita .dalam memahami Filsafat Iluminasi

Ada sisi “lisan” yang sangat penting bagi ajaran-ajaran Suhrawardi, suatu ajaran yang telah diuraikan secara lebih bebas, tanpa terbatas, dan tidak terkendala oleh kata yang tertulis dengan bahasa simbolis Filsafat Iluminasi. Ajaran-ajaran “lisan” itu pasti terbatas pada lingkaran murid-murid atau sahabat- sahabat dekat Suhrawardi. [\(1\)](#) Kesimpulan saya ini diperkuat oleh

P: ٤٠

---

Kami simpulkan dari berbagai sebutan dalam semua karya Suhrawardi dengan .٦٣ – ١ “saudara-saudaraku” (*ikhwānī*), “sahabat- sahabat kami” (*ashhābunā*), dan .sebagainya. Lihat, misalnya Suhrawardi, *Opera II*, hlm. ١٠, ٢٥٧–٢٦٠



penyebutan Suhrawardi kepada seseorang yang "ahli dalam Iluminasi", yang bisa disamakan dengan guru sufi atau mursyid, berikut sejumlah pernyataannya yang kurang lebih mengatakan bahwa Filsafat Iluminasi tidak bisa didiskusikan atau dibahas dengan semua orang, dan tentu saja tidak juga dengan mereka yang berada di luar lingkaran terbatas itu. Ajaran lisan Filsafat Iluminasi yang ditujukan kepada sekelompok sahabat menjadi sarana untuk menyelami simbol dan sekaligus mengungkap makna yang dimaksudkannya. Diskusi atau pembahasan apa pun tentang pengalaman Iluminasi itu, menurut Suhrawardi, tidak bisa dibatasi pada bentuk ungkapan biasa dan analisis diskursif murni. Simbol-simbol (tanda-tanda dan rahasia-rahasia) harus digunakan. Simbol (termasuk metafora, dan alegori atau kiasan) memiliki karakter sedemikian rupa sehingga akan mengundang datangnya respons dalam jiwa dan dalam pikiran subjek, yang mengungkapkan pengalaman yang – betapa pun juga, tetap bersifat personal dan hanya bisa dikomunikasikan sepenuhnya dalam lingkaran terbatas sahabat-sahabat dekat. Di dalam *Al-Masyārī' wa Al-Muthārahāt*, kita menemukan pernyataan eksplisit tentang hal ini sebagai berikut:

Misteri besar dan luhur yang dicakup oleh ungkapan simbolis [dan metaforis] dari“ buku karyaku berjudul *Hikmah Al-Isyrāq* hanya bisa kutunjukkan kepada sahabat-sahabatku, kaum Iluminasionis (*Ashhābunā Al- Isyrāqiyyūn*).”<sup>(1)</sup> Kemudian, para “sahabat Iluminasionis”, yang juga disebut oleh Suhrawardi sebagai “saudara”, yang membentuk lingkaran “persaudaraan abstraksi” (*ikhwān at-tajrid*),<sup>(2)</sup> sudah punya akses pada tingkat pemahaman Filsafat Iluminasi yang

P: 41

---

Suhrawardi, *Opera I*, hlm. 334 .64 – 1

*Ikhwān at-Tajrid* adalah kelompok yang meliputi Suhrawardi dan murid- . 65 – 2 muridnya langsung, tetapi juga melampaui mereka sehingga mencakup para filsuf dan mistikus sebelumnya. Inilah sebuah persaudaraan spiritual yang tidak terbatas .dalam ruang dan waktu. Lihat, Suhrawardi, *Opera I*, hlm. 74, 95, 103, serta 506

tidak terkandung dalam buku-buku ini. Tingkat iluminasi semacam itu adalah tingkat di mana Suhrawardi telah menyampaikan wacana- wacananya semasa ia masih hidup, dan mungkin dilanjutkan oleh orang yang "ahli dalam Iluminasi" sesudah ia meninggal dunia. Hanya pada titik ini kita menyadari bahwa karya-karya Suhrawardi, seperti *At-Talwihāt* dan *Al-Muqāwamāt* (yang sering disebut dalam *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*) – yang mengandung “metode Peripatetik” – juga dimaksudkan untuk menunjukkan kelemahan metode itu, sebagaimana kita ketahui dalam *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*.<sup>(1)</sup> Kemudian, pesannya menjadi jelas: metode "Peripatetik" dan bahasa biasa pun gagal menyampaikan esensi “pengetahuan” yang menjadi dasar .epistemologi Iluminasi

### Hikmah Al-Isyrāq .۳.۴

Karya Suhrawardi yang paling terkenal adalah *Hikmah Al- Isyrāq*. Ini adalah karya terakhir dari empat karya yang dikaji dan ditelaah di sini, karya yang di dalamnya, prinsip-prinsip Filsafat Iluminasi disuguhkan secara sistematis, meskipun terkadang sangat singkat dalam bentuk yang indah dan sempurna. Inilah karya yang disebut-sebut oleh Suhrawardi sebagai pemuat pengertian intuitifnya tentang dasar filsafat dan juga karya yang secara sistematis merumuskan hasil-hasil yang diperoleh dari segenap pengalaman mistis Suhrawardi dan menggabungkannya dalam membangun kembali filsafat. Karya ini memuat formulasi terakhir sistem baru Suhrawardi dengan jelas dan dalam suatu bentuk simbolis, yang rincian-rinciannya sudah dikemukakan dalam ketiga karya yang telah disebutkan. Malahan, karya ini juga memuat metodologi, kaidah-kaidah, dan prinsip-prinsip filsafat

P: ۴۲

diskursif dan Iluminasi. Paduan filsafat diskursif (Al-Hikmah Al-Bahtsiyyah) dan filsafat intuitif (Al-Hikmah Adz-Dzauqiyyah) yang harmonis dan sempurna adalah tujuan dan .tanda khas Filsafat Iluminasi

Hanya At-Talwihāt dan Al-Lamahāt saja yang dirujuk oleh Suhrawardi dalam Hikmah Al-Isyrāq. (1) Dalam karyanya berjudul Syarh Hikmah Al-Isyrāq, Quthbuddin Asy-Syirazi menegaskan bahwa ini menunjukkan bahwa Suhrawardi sudah mulai menulis, tetapi belum merampungkan karya-karyanya yang lain sebelum menyusun Hikmah Al-Isyrāq. (2) Seperti telah saya kemukakan sebelumnya, Suhrawardi pasti sudah menulis atau merevisi karya-karya pentingnya secara bersamaan. Dalam Hikmah Al-Isyrāq, Suhrawardi tidak menyebut Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt secara khusus, tetapi signifikansi karya ini sudah diketahui. (3) Akan tetapi, Quthbuddin yakin dalam pernyataannya, "Aku telah menyusun At-Talwihāt dan kemudian Al-Lamahāt, dan yang lain-lainnya dengan mengikuti metode Peripatetik," (4) maka yang dimaksud oleh Suhrawardi dengan "yang lain-lainnya" adalah Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt dan Al-Muqāwamāt. (5) Dengan memperhatikan apa yang telah saya kemukakan sebelumnya, saya tidak sependapat dengan pandangan ini. Dengan menyebut-nyebut At-Talwihāt, pada dasarnya Suhrawardi telah merujuk pada Al-Muqāwamāt karena kita tahu bahwa karya yang disebut terakhir ini adalah penjelas bagi karya yang disebut terdahulu. Seperti juga telah saya tunjukkan, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt bukan sebuah karya yang sengaja disusun hanya menurut "metode Peripatetik". Mengingat berbagai pernyataan Suhrawardi yang berulang-ulang menjelaskan ihwal pentingnya Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt bagi suatu pemahaman yang

P: 43

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 11 .67 –1

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 15 .68 –2

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 361, 401, 484, serta 488 .69 –3

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 11 .70 –4

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 15 .71 –5

benar tentang Filsafat Iluminasi, kita tidak bisa menempatkan karya tersebut dalam kategori yang sama dengan Al-Lamahāt, dan dengan demikian, menyisihkannya, serta memandangnya sebagai tidak relevan untuk mempelajari Filsafat Iluminasi. Dengan tidak menyebut-nyebut Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt di dalam bagian "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq, Suhrawardi barangkali ingin menunjukkan apa yang sudah jelas bagi sahabat- sahabatnya bahwa karya tersebut tidak harus dimasukkan ke dalam karya-karya yang disusun sebagai ikhtisar atau ringkasan didaktik Filsafat Iluminasi. Karya semisal Risalah fī I'tiqād Al- Hukamā' (Ajaran-Ajaran Para Filsuf), lebih tepat untuk pernyataan Suhrawardi "dan yang lain-lainnya" di dalam bagian itu, karena dirancang secara lebih tepat sebagai ikhtisar ringkas doktrin atau ajaran Peripatetik, dan secara sangat jelas berada dalam bentuk ekspresi .Peripatetik

Bila kita kaji dan telaah Hikmah Al-Isyrāq, akan jelas bahwa karya ini adalah puncak :tujuan Filsafat Suhrawardi

sebuah rekonstruksi filsafat yang sistematis. Ia memulainya dengan At-Talwihāt, menyempurnakannya lebih jauh dalam Al-Muqawamāt, dan merumuskannya secara menyeluruh dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, serta Hikmah Al-Isyrāq hanya bisa dipahami dengan memandangnya sebagai bagian dari rangkaian rekonstruksi filsafat yang secara hati-hati disusun oleh Suhrawardi dalam keempat karyanya yang penting, meskipun ini adalah karya terpenting dalam rangkaian itu. Karya tersebut dipandang oleh Suhrawardi sebagai yang terbaik dalam "Pendahuluan"-nya, yang .sekarang akan kita kaji dan telaah

Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq menguraikan tiga subjek yang mendasari" rekonstruksi Filsafat Iluminasi dan juga

mengemukakan segenap tujuan penulisnya. Subjek pertama, menguraikan dan memaparkan alasan-alasan Suhrawardi dalam menyusun karya ini dan kelompok .orang yang menjadi tujuan buku ini. Subjek kedua, membahas persoalan metodologi

Subjek ketiga, menguraikan sejarah filsafat dan juga tempat Filsafat Iluminasi dan kedudukan para filsuf yang "bijak" dalam sejarah ini. Mari kita selidiki ketiga subjek .yang dipersoalkan tersebut

Alasan-Alasan Suhrawardi Menyusun Hikmah Al-Isyrāg Seperti kebanyakan . ۳.۴.۱ karya-karya Suhrawardi lainnya, Hikmah Al-Isyrāq sebenarnya ditulis atas dasar .permintaan yang terus-menerus dari sejumlah sahabat dan muridnya

Seperti telah kita ketahui, implikasi dari pernyataan seperti ini adalah pokok bahasan karya-karya Suhrawardi, mungkin sudah diajarkan secara lisan kepada kelompok sahabatnya sebelum diwujudkan dalam bentuk tulisan. Pada gilirannya, hal ini mengesankan bahwa dalam konteks wacana lisan yang telah diberikan oleh Suhrawardi, para murid berkesempatan ikut serta dalam pembahasan ajaran-ajaran utama Filsafat Iluminasi dan tujuan terdalam simbolisme yang digunakan dalam karya- karya tertulisnya. Penggambaran simbolis ajaran Iluminasi adalah suatu komponen integral dari metode Suhrawardi, seperti ia tunjukkan dalam berbagai kesempatan, yakni dalam bagian keempat "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq. Menurut Suhrawardi, kita juga harus mencamkan dan memperhatikan "kesulitan-kesulitan" dalam menuliskan dasar-dasar Filsafat Iluminasi. "Kesulitan-kesulitan" seperti ini barangkali disebabkan oleh berbagai komplikasi inheren yang dijumpai dalam menulis

ihwal unsur kualitatif dari pengalaman yang – dalam bentuk ungkapan lisan, disaksikan oleh “kehadiran” (hudhūr) guru yang sudah mengalaminya. Akan tetapi, memang ada cukup banyak indikasi dalam berbagai tulisannya yang – bila dikaji dan ditelaah dengan cermat, memungkinkan kita menyelami makna simbol-simbol yang dimaksudkan. Maka, hal ini akan mengantarkan kita dalam membangun pandangan tentang apa Filsafat Iluminasi Suhrawardi itu. Di sana-sini, makna-makna bahasa metafora yang dimaksudkan, dikaji, dan ditelaah terlebih dahulu oleh Suhrawardi .sebagai contoh, dan selanjutnya oleh para komentatornya

Ada sebuah pernyataan tidak lazim atau tidak biasa dikemukakan oleh Suhrawardi di awal “Pendahuluan” Hikmah Al-Isyrāq, dan pernyataan seperti ini tidak pernah diulangi oleh Suhrawardi di tempat lain dalam berbagai karyanya. Pernyataan ini bisa :ditafsirkan dalam dua cara yang berbeda. Pernyataan tersebut adalah

Jika bukan karena keharusan memenuhi kewajiban, suatu pesan yang telah muncul,“ dan suatu kewajiban yang sudah diberikan dari suatu tempat yang, bila tidak ditaati – akan mengantarkan ke jalan yang sesat, maka aku tidak akan pernah merasa berwajib melangkah maju lebih jauh dan secara terbuka mengungkap Filsafat Iluminasi.”<sup>(1)</sup> Penafsiran pertama atas pernyataan ini, salah satunya dikemukakan oleh komentator Quthbuddin Asy-Syirazi, bahwa "sumber" dari perintah yang diberikan itu adalah Tuhan.<sup>(2)</sup> Cara kedua, menafsirkan pernyataan itu adalah menganggap sumber perintah yang diberikan itu berasal dari bumi, yang bisa jadi

P: ٤٤

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٠ .٧٢ –١

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ١٣. Lihat juga, Asy-Syahrāzuri, Syarh, fol. ١٩ r .٧٣ –٢

ditetapkan seorang pangeran atau raja. Mungkin saja, ada motif politik untuk menyusun sebuah karya. Kita tahu bahwa pada ٥٧٩ H/١١٨٣ M, Suhrawardi pergi ke Aleppo, di mana Hikmah Al-Isyrāq ditulis pada ٥٨٢ H/١١٨٦ M, dan bahwa terjalin hubungan baik antara Malik Zhahir Syah Al-Ayyubi dan Suhrawardi. Oleh karenanya, mungkin saja bahwa perintah menulis Hikmah Al-Isyrāq itu diberikan oleh Malik Zhahir Syah kepada Suhrawardi, agaknya sesudah ia mendengar ceramah Suhrawardi tentang Filsafat Iluminasi. Kita tahu bahwa Suhrawardi dibunuh atas hasutan beberapa ulama di sekitar Malik Muda, yang meyakinkan ayahnya, Sultan Shalahuddin Al-Ayyubi bahwa Suhrawardi sudah merusak dan menyelewengkan syariat Islam. (1) Akan tetapi, ada alasan-alasan politis yang lebih khusus dalam intrik .itu

Adakah hubungan antara penyusunan terbuka dan penerbitan Hikmah Al-Isyrāq, yang tampaknya Suhrawardi dengan berat hati mengalah pada intrik politik yang mengantarkannya pada kematian? Jika memang demikian, lantas apa? Bukan tidak mungkin, dan juga bukan tanpa preseden bahwa seorang filsuf ingin memengaruhi seorang penguasa yang sudah punya hubungan baik dengan dirinya. Bagaimanapun juga abad ke-١١ M dan ke-١٢ M, telah menyaksikan sekian banyak intrik politik dari kaum penganut aliran kebatinan, mistikus, dan lain sebagainya yang punya kecenderungan filosofis dan motivasi politik. Barangkali, Hikmah Al-Isyrāq sudah dipandang sebagai “konstitusi” bagi “masyarakat” baru yang dipimpin oleh Malik Zhahir Syah yang terdidik secara filosofis dengan bantuan filsuf Suhrawardi, yang akan berperan sebagai kekuatan spiritual di belakang istana. Melaluinya sang raja telah mengakses “kearifan” tidak terhingga yang berpijak pada pengalaman dan

P: ٤٧

---

Ibn Syaddad dalam Biografi Shalāhuddin menyebut Suhrawardi sebagai . ٧٤ – ١ “Suhrawardi Muda” dan juga “sufi”. Ia menegaskan bahwa raja sudah diperingatkan tentang pengaruh penyelewengan filsuf atas Hukum Tuhan (syari'ah). Lihat Ibn .Syaddad, An-Nawādir as-Sulthāniyyah, hlm. ١٠ dan ٥٩

pengetahuan iluminasi filsuf bijak di istananya. Desain atau rancangan semisal itu, seperti telah saya katakan, bukan tanpa preseden. Barangkali ini agaknya yang menjadi alasan kuat intrik istana sebenarnya yang akhirnya menyebabkan eksekusi atas Suhrawardi. Alasan seperti ini akan melibatkan reaksi-reaksi atas desain atau rancangan yang dilancarkan oleh Suhrawardi, yakni membentuk tatanan baru (sekurang-kurangnya) di Aleppo, dan mendapat sambutan, mengingat fakta bahwa tidak ada seorang sejarawan filsafat pun bisa mengemukakan alasan yang kuat ihwal kematian Suhrawardi, kecuali penjelasan yang samar-samar bahwa para ulama fiqih di Aleppo menganggap ajaran-ajaran Suhrawardi sebagai bid'ah.<sup>(1)</sup> ۳.۴.۲. Metodologi Hikmah Al-Isyrāg Berbagai pernyataan pendek dan tepat yang dikemukakan oleh Suhrawardi dalam "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq menggambarkan teori umum Filsafat Iluminasi, khususnya posisi intuisi dan pengalaman sebagai dasar epistemologi. Di antara semua karya Suhrawardi, hanya "Pendahuluan" dari dua karyanya saja, yakni, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt dan Hikmah Al-Isyrāq - yang memuat berbagai pernyataan khusus ihwal metodologi Filsafat Iluminasi. Dalam "Pendahuluan" Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi menunjukkan bahwa buku itu mengandung paparan ihwal hasil-hasil pengalaman personal dan intuisinya, serta lebih jauh menegaskan pandangannya tentang bagaimana pengetahuan diperoleh? Prinsip-prinsip ini dibentuk sebagai hasil dari suatu proses yang terdiri dari tiga tahap.

Tahap pertama, ditandai oleh aktivitas yang mesti dilakukan sang filsuf: ia harus

P: ۴۸

---

Asy-Syahrāzuri menuturkan bahwa para Ulama fiqih menuduh Suhrawardi . ۷۵ - ۱ .mengaku sebagai seorang nabi. Asy-Syahrāzuri, Nuzhah al-Arwāh, fol. ۲۳۲۷



meninggalkan dunia". Tahap kedua, ditandai oleh pengalaman- pengalaman " tertentu: sang filsuf mencapai visi "Cahaya Tuhan" (An-Nur Al-Ilāhī). Tahap ketiga, ditandai dengan diperolehnya pengetahuan yang tidak terbatas dan tidak terikat, yakni pengetahuan Iluminasi (al-'ilm Al-Isyrāqi). Uraian Suhrawardi tentang persoalan metodologi yang sama dalam "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāq ini lebih jelas dan lebih rinci, tetapi pada dasarnya sama dengan uraian yang dikemukakan dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Filsafat Iluminasi terdiri atas tiga tahap berkenaan dengan persoalan pengetahuan, bagaimana membuat persiapan untuk mengalaminya, menerimanya melalui iluminasi, dan menyusunnya dalam suatu pandangan yang sistematis tentangnya, seperti dalam karya sebelumnya, plus tahap tambahan yang terdiri atas proses mengungkapkan hasil-hasil pengalaman Iluminasi dan mencarinya dalam bentuk tulisan. Karena kita mengkaji tahap-tahap yang disebutkan secara lebih rinci, kita pun mengamati bahwa, tahap pertama adalah aktivitas yang dengannya sang filsuf mempersiapkan dirinya bagi pengetahuan Iluminasi, suatu jalan hidup tertentu yang harus ia tempuh untuk sampai pada . "kesiapan menerima "pengalaman

Tahap kedua, adalah tahap Iluminasi. Tahap ketiga, adalah tahap konstruksi. Tahap terakhir ini menggambarkan, secara simbolis setiap kali diperlukan, dalam bentuk tulisan struktur yang telah dibangun selama tahap ketiga. Mari kita kaji dan telaah .tahap-tahap tersebut

Awal tahap pertama, dimulai dengan aktivitas-aktivitas, seperti mengasingkan diri selama empat puluh hari, berhenti makan daging, dan mempersiapkan diri untuk menerima inspirasi dan ilham. (1) Aktivitas-aktivitas seperti ini termasuk

dalam kategori praktik-praktik asketisme dan mistis, meskipun tidak sama persis dengan segenap keadaan spiritual (ahwāl) dan berbagai kedudukan spiritual (maqāmāt) yang ditetapkan di jalan mistis, atau tarekat sufi, sebagaimana dikenal dalam karya-karya mistis yang diketahui Suhrawardi. Melalui aktivitas-aktivitas ini, sang filsuf, dengan kekuatan intuitifnya, yang di dalam dirinya, seperti dikatakan oleh Suhrawardi kepada kita, bersemayam seberkas "Cahaya Tuhan" (Al-Bāriq Al-Ilāhī) – bisa menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya melalui "ilham" dan "penyingkapan spiritual" (musyāhadah wa mukāsyafah). Karena itu, tahap pertama ini terdiri atas: [١] suatu aktivitas; [٢] suatu kondisi (yang ditemui seseorang, karena kita tahu bahwa setiap orang punya intuisi dan dalam diri setiap .orang ada bagian tertentu cahaya Tuhan); dan [٣] ilham pribadi

Tahap pertama, mengantarkan pada tahap kedua, dan Cahaya Tuhan masuk ke dalam wujud manusia. Cahaya ini berbentuk serangkaian "cahaya penyingkapan" (al-anwār as-sānihah) dan melalui cahaya-cahaya ini diperoleh pengetahuan yang .(berperan sebagai dasar dari pengetahuan hakiki (al-'ulūm al-haqiqiyah

Tahap ketiga, adalah tahap pembangunan suatu ilmu yang benar (al-'ilm ash-shahih). Selama tahap ini sang filsuf menggunakan analisis diskursif. Pengalaman pun diuji, dan sistem pembuktian yang digunakan adalah demonstrasi (burhān) atau pembuktian Posterior Analytics Aristoteles.<sup>(١)</sup> Kepastian serupa yang diperoleh oleh gerakan dari data indrawi (observasi dan formasi konsep) ke demonstrasi yang berpijak pada nalar, yang juga menjadi dasar pengetahuan ilmiah diskursif, bisa diperoleh

P: ٥٠

---

Yakni, al-'ulūm al-haqiqiyah la yusta'mal fiha illā al-burhān. Bandingkan . ٧٧ – ١  
Suhrawardi, Opera II, hlm. ٤٠٤٤

manakala data visioner yang mendasari Filsafat Iluminasi juga “dibuktikan”. Ini dilakukan lewat suatu analisis diskursif yang ditujukan untuk membuktikan pengalaman dan membangun suatu sistem di mana pengalaman itu bisa didudukkan dan validitasnya siap dideduksi, meskipun pengalaman itu sudah berakhir

Tahap keempat, adalah menurunkan Filsafat Iluminasi dalam bentuk tulisan. Tahap keempat dan tahap ketiga yang telah disebutkan sebelumnya, adalah unsur-unsur Filsafat Iluminasi yang bisa kita akses. Sang pengamal, yakni murid di jalan Iluminasi harus menempuh dua tahap pertama melalui pengalaman. Murid-murid tersebut bergabung bersama Suhrawardi dalam berbagai khalwat atau pengasingan dirinya dan akan mengalami “kehadiran” pengalaman mereka, entah secara individual atau sebagai bagian dari sebuah kelompok

Mungkin, Suhrawardi sudah (kita berasumsi demikian berdasarkan berbagai indikasi dalam teks-teks karyanya) mendiskusikan segenap visinya dengan murid-muridnya;<sup>(1)</sup> jalan personal, “kehadiran”-nya, akan berperan sebagai saksi atas visi-  
visi seperti itu, dan berbagai manifestasi fisik, fenomena yang diamati, yang diasosiasikan dengan pengalaman visioner dan digambarkan dalam Hikmah Al-Isyrāq,<sup>(2)</sup> akan disaksikan oleh mereka yang hadir. Apa yang harus kita akses adalah teks-teks yang dibilang sebagai gambaran-gambaran simbolis ihwal fenomena pengalaman visioner, dan kita harus menentukan apa yang disimbolkannya

Pandangan Suhrawardi Ihwal Sejarah Filsafat Dalam tahun-tahun belakangan .۳.۴.۳ ini, sudah banyak ditulis ihwal pandangan Suhrawardi tentang filsafat, dan biasanya penekanan diberikan pada perannya sebagai pembangkit bentuk

P: ۵۱

---

Suhrawardi telah menyusun sejumlah kisah mistis, visioner, dan alegoris. Setiap .۷۸ – ۱ kisah ditujukan kepada murid-murid dan sahabat-sahabatnya. Belakangan ini terbit sebuah terjemahan bahasa Inggris dari kisah-kisah tersebut, yang sebagian besar darinya berbahasa Persia (tidak seperti karya-karyanya yang lebih teoretis, yang kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab) – oleh W. M. Thackston, Jr., *Mystical and*

.(Visionary Treatise of Suhrawardi. (London: Octagon Press, 1984

Ada lima belas tahap visioner yang digambarkan oleh Suhrawardi, dan setiap .79 – 2 tahap digambarkan sebagai “cahaya” yang berhubungan dengan pengalaman yang diawali dengan “seberkas cahaya” bagi para pemula (ahl al-bidāyah), dan makin meningkat intensitasnya saat pengalaman visioner sang murid mengalami kemajuan. Tahap kelima belas, digambarkan sebagai seberkas cahaya kuat yang bisa merobek bagian badan yang berkaitan. Lihat Opera II, hlm. 252–254

tertentu "kearifan" Iran yang dirancang dengan simbol Pahlevi, atau Fahlavānī, dan Kiyāni. Satu aspek penting pandangannya tentang filsafat adalah sikapnya terhadap Aristoteles dan filsafat diskursif. Dalam "Pendahuluan" Hikmah Al-Isyrāg, Suhrawardi menegaskan secara tegas dan jelas bahwa filsuf yang sempurna adalah memadukan kemampuan intuitif dengan metodologi Diskursif. Suhrawardi meyakini bahwa .Filsafat Iluminasinya adalah suatu kombinasi yang sempurna seperti itu

Plato diakui sebagai guru filsafat intuitif, dan ia disebut- sebut sebagai bagian dari tradisi panjang yang menggabungkan cabang Yunani Mesir dengan cabang Iran, yang keduanya bersumber dari Hermes, "Bapak para Filsuf". Sementara itu, Aristoteles diakui sebagai bapak filsafat diskursif. Melalui Filsafat Iluminasinya, Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pemadu yang sempurna dari kedua bentuk filsafat itu. Dalam pandangannya, peran filsuf dalam sejarah adalah sebagai orang "bijak" yang memadukan pengetahuan intuitif dengan metodologi Diskursif yang disebutnya sebagai filsuf Berketuhanan (Al-Hakim Al- Muta'allih) yang memiliki "kearifan" khusus. Orang bijak seperti ini harus dianggap sebagai pemimpin (imām) masyarakat, entah itu kepemimpinan aktual dan temporal maupun kepemimpinan esoteris dan spiritual. Kearifan atau kebijaksanaan, dalam pengertian ini adalah apa yang membedakan pemerintah yang baik dari pemerintah yang zalim dan korup. Dengan demikian, ajaran Aristoteles dan Filsafat Peripatetik pada umumnya, harus tidak dipandang sebagai suatu sistem filsafat yang jelas- jelas terpisah dari Filsafat Iluminasi dan juga harus tidak dianggap sebagai bentuk tertentu filsafat yang diyakini .Suhrawardi di masa mudanya, atau hanya dijumpai dalam sejumlah karyanya

Kombinasi filsafat diskursif (hikmah Bahtsiyyah) dan filsafat intuitif (hikmah Dzauqiyyah) – kombinasi yang disebut sebagai filsafat Ilahiah (hikmah Muta'allihah) – adalah apa yang membedakan Filsafat Iluminasi dari teosofi maupun Mistisisme (Quasi Filosofis).<sup>(1)</sup>

## KESIMPULAN .۴

Suhrawardi telah menulis empat karya filsafat yang penting. Dalam setiap karya itu, ia menguraikan persoalan filsafat dalam bentuk yang sempurna, dan setiap karya membimbing pada karya yang lain. Dijumpai ada pernyataan-pernyataan eksplisit yang diberikan Suhrawardi, bahwa keempat karya itu saling berkaitan satu sama lain dan harus dibaca dalam suatu urutan tertentu. Setiap karya itu punya penekanan khas pada istilah, dan ada berbagai indikasi tertentu bahwa Suhrawardi membuat tinjauan atas keempat karyanya ketika ia menulis setiap karya itu, juga ada indikasi-indikasi lainnya bahwa tengah dikembangkan seperangkat istilah yang melengkapi kerangka konseptual karya-karyanya. Sudah kita tunjukkan bahwa berdasarkan berbagai pernyataan eksplisit Suhrawardi, keempat karya itu berkaitan satu sama lain dan membentuk sebuah kesatuan yang utuh

Corak atau sifat hubungan yang rumit di antara keempat karya itu memerlukan suatu analisis atas proses pemikiran yang diawali dengan At-Talwāhāt dan berpuncak pada Hikmah Al-Isyrāq

Sejauh ini, kita sudah mengkaji dan menelaah hubungan antara keempat karya itu berdasarkan berbagai pernyataan Suhrawardi

Tugas kita berikutnya adalah mengkaji dan menelaah kandungan karya-karya itu. Tugas ini tidak mudah. Kita berhadapan

P: ۵۳

---

Sejumlah kategori orang bijak dijelaskan, ini dilakukan dengan meningkatkan .۸۰ – ۱ kemahiran dalam filsafat Ilahi (Tawaghghul fi At-Ta'alluh) dan kemahiran dalam filsafat diskursif (Tawaghghul fi Al-Bahts) sebagai kualitas-kualitas yang dipadukan

dalam diri seseorang (atau tidak) hingga mencapai tingkatan sempurna atau kurang sempurna (kategori-kategori aktual berjumlah sepuluh). Lihat, Al-Harawi, .Anwāriyyah, hlm. ١٢-١٤

dengan persoalan yang “proses”-nya tidak begitu mulus. Ini bukan sebuah proses yang bisa dilihat untuk mengawali – dengan paparan sederhana pandangan Aristoteles, doktrin atau ajaran dalam *At-Talwihāt*, yang diikuti dengan menitikberatkan beberapa persoalan yang belum diuraikan secara memadai oleh Aristoteles atau diabaikannya, dan akhirnya berujung pada teori baru, berbeda, lengkap, serta koheren yang dikemukakan di dalam *Hikmah Al-Isyrāq*. Sesungguhnya, proses itu berliku-liku, terkadang berbelit-belit, dan sangat sering mengandaikan bahwa beberapa hasil penting yang dikemukakan dalam *Hikmah Al-Isyrāq* adalah kesimpulan-kesimpulan dari karya “sebelumnya”, atau bahwa semuanya itu hanya bisa dipahami dalam hal perkembangan mode pemikiran dari *At-Talwihāt* melalui *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*. Apa yang menimbulkan kesulitan ini adalah gaya dan terminologi Suhrawardi, yang kadang-kadang dikhususkan dalam buku tertentu, tetapi pada saat yang lain, berlaku bagi keempat karya tersebut. Perubahan nyata dalam gaya seperti itu disebabkan – sebagian- oleh eksperimen Suhrawardi dengan gaya dan analisis filsafat. Ia mengkaji dan menelaah gagasan dalam karya sebelumnya dalam suatu kerangka konseptual, metodologi, dan metafisika Peripatetik yang sudah mapan dengan menggunakan seperangkat terminologi teknis “baku”, tetapi dengan beberapa perubahan penting, dan kemudian menelaah suatu gagasan, bahkan gagasan yang sama, dengan cara iluminasionis, dengan mencoba menangkap esensi pengalaman, “keakuan” eksistensi manusia, dalam segenap kata dan simbol

Demikian halnya dalam *At-Talwihāt*, yang dianggap sebagai sebuah karya yang sepenuhnya bercorak Aristotelian. Sebab, dalam karya ini pun tidak ditemukan metode yang jelas untuk



mendekati persoalan-persoalan itu. Seringkali tanpa peringatan, sebuah gagasan baru dilempar dan dikaji atau ditelaah dari tempat yang menguntungkan ajaran .Iluminasionis

Semua ini berarti, kita harus sering membaca kembali keempat karya tersebut untuk memahami kesatuan pemikiran yang mendasarinya. Kita harus mempunyai hasil akhir dari analisis Suhrawardi seperti dikemukakan dalam Hikmah Al-Isyrāq yang ada di depan kita untuk sepenuhnya memahami sebuah karya "sebelumnya", yang pada gilirannya harus dikaji dan ditelaah dengan cermat bila kita ingin memahami konstruksi akhirnya. Ini menuntut kita untuk mengkaji dan menelaah karya-karya filsafat penting dari dua sudut pandang. Kita harus mengkaji dan menelaah setiap karyanya secara terpisah untuk menentukan kesatuan pemikirannya dan cara menangani berbagai persoalan filsafat, kemudian kita harus mengkaji dan menelaah karya- karya itu secara keseluruhan dengan memandangnya sebagai sebuah kesatuan yang sebenarnya untuk menemukan kembali pemikiran Suhrawardi yang utuh. Sesudah melakukan kajian dan telaah ganda seperti ini, baru kita bisa .menyuguhkan paparan dan uraian yang koheren tentang Filsafat Iluminasi

Lihat Carra de Vaux, "La Philosophie Illuminative d'après Suhrawardi Meqtoul", . 1  
Journal Asiatique, Vol. 19 (t.t. : t.p, 1902), hlm. 63-64

.(Lihat Max Horten, Die Philosophies der Erleutung nach Suhrawardi. (Halle, 1912 .2

Lihat Louis Massignon, Recueil de Textes Inédits. (Paris: Paul Gauthner, 1929), hlm. .3  
.111-113

Lihat Otto Spies, Three Treatise on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul.  
.(Stuttgart: Kohlhammer, 1935

Lihat Helmut Ritter, "Philologica IX: Die vier Suhrawardi", Der Islam, Vol. 24 (t.t. : t.p,  
.1937), hlm. 270-286; dan Vol. 25 (t.t  
.t.p, 1938), hlm. 35-86:

Lihat H. Corbin, Suhrawardi d'Alep, Fondateur de la Doctrine illuminative. (Paris: t.p, .6  
1939); idem., Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi. (Tehran: t.p,  
:1946); idem., L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien. (Paris

Sisteron, 1971). Lihat khususnya, Prolégomènes Corbin untuk setiap edisi kritis karya-  
karya Suhrawardi berikut: Opera Metaphysica et Mystica I. (Istanbul: Maarif  
Matbaasi, 1945); Opera Metaphysica et Mystica II. (Tehran: Institut Franco- Iranien,  
:1954); Opera Metaphysica et Mystica III. (Tehran

Franco-Iranien, 1970). Lihat juga terjemahan Corbin atas karya-karya Suhrawardi,  
Archange Eem pourpré, Quinze traités et récits Mystique Traduits du persan et de  
l'arabe, présentés et annotés par Henry Corbin. (Paris: Fayard, 1976); dan Le Livre de  
la Sagesse Orientale, Kitab Hikmah Al-Ishrāq, traduction et notes par Henry Corbin,  
. (établies et introduit par Christian Jambet. (Paris: Verdier, 1986

Lihat S. H. Nasr, Three Muslim Sages. (Cambridge: Harvard University Press, 1964), .7  
Bab 11; idem., Suhrawardi, "A History of Muslim Philosophy", editor M. M. Sharif,  
:(Wisbaden

Otto Harrassowitz, ۱۹۶۳), Vol. I, hlm. ۳۷۲-۳۹۸. Dalam karya ۵۶ Hossein Ziai

P: ۵۶

rintisannya, Nasr menunjukkan signifikansi religius dari kehidupan dan ajaran-ajaran Suhrawardi, dan juga dimensi religius dalam kosmologinya. Dalam hal ini, lihat, .idem., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (London, 1978), Bab XII

Lihat Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*. (London, 1908), hlm. 121-150. Dalam analisisnya atas Hikmah Al-Isyrāq, Iqbal bersandar hampir seluruhnya pada komentar berbahasa Persia Muhammad Syarif Al-Harawi yang ditemukannya selama masa belajarnya di Berlin di Konigchen Bibliotek (bagian dari Bibliotheca Orientalis Sprengeriana, Spr. 766). Edisi kritis saya atas komentar Al-Harawi, yang berdasarkan manuskrip unik serupa yang ada pada Iqbal, kini sudah .terbit. Lihat Anwāriyyah, *An 11th-Century A. H*

*Persian Translation and Commentary on Suhrawardi's Hikmat Al-Ishrāq*, yang disunting, diberi kata pengantar, dan catatan oleh Hossein Ziai, (Tehran: Amir Kabir, .(1980, edisi kedua 1984

Hanya bagian-bagian ihwal metafisika dari tiga karya Suhrawardi, yakni *At-Talwihāt*, *Al-Muqāwamāt*, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt* (yang masing-masing disebut oleh Suhrawardi sebagai "Ilmu Ketiga Tentang Metafisika" [*al-'Ilm ats-Tsālits fi al-Ilāhiyyāt*]) yang sudah disunting dan diterbitkan dalam "Opera Metaphysica et Mystica I", disunting oleh H. Corbin, (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1945), selanjutnya disebut .Opera 9

Diterbitkan dalam "Opera Metaphysica et Mystica II", disunting oleh H. Corbin, . 10  
(Tehran: Institut Franco-Iranien, 1952), selanjutnya disebut Opera II

Persoalan ihwal maksud dan tujuan penulis dalam menelaah teks-teks filsafat . 11  
.abad pertengahan adalah suatu hal yang krusial

Khususnya, yang demikian ini disebabkan oleh gaya eliptis eksplisit dari teks-teks .semacam itu

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 194 .12

Suhrawardi, Opera I, hlm. 124. Struktur “penjelasan tambahan” bagi At-Talwihāt ini .13 berkaitan dengan struktur At-Talwihāt, kita hanya akan menelaah struktur At-Talwihāt, kecuali dalam hal-hal tertentu, yang akan kita sebut dalam catatan kaki

.Yakni, 'alā thariq masyā'in. Suhrawardi, Opera II, hlm. 10 .14

.Ibid., hlm. 10-11

.Ibid., hlm. 10-11 .15

Suhrawardi, Kitāb Al-Lamahāt, disunting oleh Emile Maalouf, (Beirut: Dar an- .16 Nahar, 1969), hlm. 57. Selanjutnya disebut Al-Lamahāt

E. Maalouf dalam “Pengantar” edisi Al-Lamahāt (hlm. vii) menegaskan bahwa karya .17 “ini dianggap sebagai “tonggak dari ikhtisar teori Peripatetik

Suhrawardi memutuskan keinginannya untuk menyusun karya yang menjadi .18 penjelasan topik-topik penting Filsafat Peripatetik, (Al-Lamahāt, hlm. 57). Seperti biasa, dalam semua karyanya, Suhrawardi jarang merujuk pandangan Peripatetik dengan sebutan Al-Masyā'iyūn, karena ini satu-satunya contoh dalam Al-Lamahāt

Diterbitkan dalam Suhrawardi, Opera Metaphysica et Mystica III, disunting oleh H. .19 Corbin dan S. H. Nasr, (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1970), selanjutnya disebut Opera III, hlm. 12-34

Di sini, Suhrawardi menggeneralisasi konsep Huwīyah (zat atau hakikat) dengan .20 menggunakan konsep istilah Persia ū'i dan memberlakukannya untuk orang pertama dan juga orang kedua. Dengan demikian, manī untuk “keakuan”, tū'i untuk “keengkauan”, dan ū'i untuk “kediaan

.(Suhrawardi, Hayākil an-Nūr, disunting oleh Abu Rayyan, (Kairo, 1960 .21

.Versi bahasa Persia diterbitkan dalam Opera III, hlm. 54-67 .22



Lihat *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, diterjemahkan oleh W. M. Thackston, Jr., (London: Octagon Press, 1982). Terjemahan Thackston termasuk dalam salah terjemahan terbaik atas karya-karya berbahasa Arab dan Persia

Dua risalah itu diterbitkan dalam *Si Risalah as Syaikh-i Isyrāq* (Tiga Risalah Guru Iluminasi), disunting oleh Najaf-Ali Habibi, (Tehran: t.p, 1977), hlm. 1-121. Saya juga telah merujuk pada kalimat at-Tashawwuf, MS, (Tehran, Majlis Library, Majmū'ah, 1307).

.Opera I, hlm. xvi 25

Bagi Suhrawardi, "filsafat diskursif" adalah sikap, metodologi, dan bahasa teknis filsafat, yang sebagian besar, (tetapi tidak semua) diasosiasikan dengan karya-karya Peripatetik Ibn Sina

Istilah-istilah yang digunakan, seperti bahts, al-hikmah al-bahtsiyyah, thariq al-masysyā'in, dan madzhab Al-masysyā'in, semuanya menunjuk pada filsafat ini dengan prinsip-prinsip tertentu yang tidak disetujuinya. Akan tetapi, yang signifikan bagi Suhrawardi bukan penolakan bahts, melainkan penggabungan bahts yang dirumukan kembali dalam Filsafat Iluminasi yang direkonstruksi

Bagi Suhrawardi, "filsafat intuitif" adalah sebuah metode dan titik-tolak untuk rekonstruksi filsafat, dan juga tujuan (yakni, yang ingin dicapai oleh "praktisi") Hikmah Al-Isyrāq yang dipandang sebagai sebuah sistem yang lengkap. Istilah-istilah yang digunakan seperti dzauq, al-hikmah adz-dzauqiyyah, al-'ilm al-hudhūrī, al-'ilm asy-syuhūdi, meski semuanya menunjuk pada "filsafat intuitif," berbeda secara rinci, seperti akan dijelaskan nanti

Ad-Dawwani menetapkan karya ini sebagai karya bercorak alegoris (marmūzah), yang mengandung rahasia-rahasia kearifan Iluminasi, bentuk kearifan yang dikaruniakan kepada orang pilihan yang dekat dengan Tuhan (Al-Qqirābah Al-Ilāhiyyah), fols. 2r-3v; 82v-84r

Asy-Syahrāzuri, Nuzhah al-Arwāh M.S., (Istanbul: Yeni Cami, ٩٠٨), fols. ٢٣٣٧. Karya .٢٩  
Asy-Syahrāzuri tentang sejarah filsafat adalah satu-satunya sumber ekstensif dalam uraiannya ihwal riwayat hidup Suhrawardi. Asy-Syahrāzuri mungkin memiliki sumber-sumber lisan tentang masalah ini karena kita tidak bisa menempatkan sumber-sumber tertulis lain untuk biografi seperti dilakukan dalam Nuzhah al-Arwāh. Namun, terdapat informasi tambahan tertentu tentang Suhrawardi yang meski tidak ekstensif, bisa menambah pemahaman kita tentang kehidupannya. Kita akan menunjukkan ini saat kita meneruskan kajian ini. Versi terbaru karya Asy-Syahrāzuri yang telah dicetak juga ada. Lihat, Asy-Syahrāzuri, Nuzhah Al-Arwāh wa Raudhah Al-Afrah fī Tārīkh al-Hukamā' wa Al-Falāsifah, disunting oleh Seyyed Khursid Ahmad, (Hayderabad: Osmania Oriental Publication Bureau, ١٩٧٤). Terjemahan karya abad ke-١٤ M berbahasa Persia oleh Maqshud 'Ali Tabrizi sudah diterbitkan

Lihat Asy-Syahrāzuri, Nuzhah Al-Arwāh wa Raudhah Al-Afrah fī Tārīkh al-Hukamā' wa Al-Falāsifah, disunting dan diberi pendahuluan tentang sejarah Filsafat Islam oleh .(M.T. Danesh-Pajouh dan M.S. Maula'i, (Tehran: t.p, ١٩٨٤

Fakta ini tidak diperhatikan oleh Corbin dan sarjana-sarjana lainnya. Ini diberikan .٣٠ oleh Ibn Ushaibi'ah, Thabaqat Al-Athibba', disunting oleh A. Muller (Koningsberg: Pr., .١٨٨٤), hlm. ١-١٤٨; dan oleh Yaqut, Irsyad Al-Arib, disunting oleh D

.S. Margoliouth, hlm. vi dan ٢٤٩

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ٢٥٨ .٣١

.Asy-Syahrāzuri, Nuzhah al-Arwāh, fol. ٢٣١٢ .٣٢

.Yaqut, Irsyād, hlm. vii dan ٢٤٩ .٣٣

.Ibn Abi Ushaibi'ah, Thabaqāt I, hlm. ٢٩٩-٣٠١ .٣٤

Tampaknya Mardini, yang pernah tinggal selama beberapa tahun (٥٨٧-٥٨٩ H) di .٣٥  
.Damaskus, pergi ke Aleppo dan diterima oleh Malik azh-Zhahir. Ibid., hlm. ٢٨٩-٢٩٠

Al-Qifthi, Tārīkh al-Hukamā' (terjemahan bahasa Persia abad .٣٤





ke-11 M), disunting oleh Bahman Dara'i, (Tehran: Tehran University Press, 1347 H), hlm.

.345

:Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, Kitāb Al-Mu'tabar. (Haydarabad 37

t.p, 1357 H.), hlm. I dan v. Untuk diskusi ihwal posisi "refleksi personal" dan intuisi dalam segenap pandangan Abu Al-Barakat ihwal kedudukan epistemologi pengetahuan personal dan intuitif dalam filsafat. Lihat S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad az-Zamān Abu Al-Barakat Al-Baghdadi*. (Paris: Libraire Durlaches, 1958), hlm. 8,17. Lihat juga bagian 2.5. berikut ini

Suhrawardi, Opera I, hlm. 146, 278, dan 352. Menarik untuk dicatat bahwa As-Sawi 38 menulis sebuah komentar atas karya Ibn Sina, Risalah Ath-Thair, dalam bahasa Persia (GAL I, 456. 44), sebuah risalah alegoris yang disusun kembali oleh Suhrawardi, (diterjemahkan dalam *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, oleh Thackson, hlm. 21-25). As-Sawi adalah salah seorang pemikir Iluminasionis awal dalam Islam

Sarjana-sarjana mutakhir dewasa ini juga sudah menerima karya-karya 39 Suhrawardi seperti At-Talwībāt, Al-Muqāwamāt, dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt sebagai karya-karya Peripatetik, yang secara esensial tidak berkaitan dengan Filsafat Iluminasi yang disusun dalam kurun waktu sebelum Suhrawardi mengembangkan berbagai prinsip, kaidah, dan metode Iluminasi. Lihat Louis Massignon, *Recueil de textes inédits*. (Paris: Paul Geuthner, 1929), hlm. 111-113; Carl Brockelman, GAL I, hlm. 437-438, GAL SI, hlm. 481-483; Henry Corbin, "Prolegomènes," Opera II; Seyyed Hossein Nasr, "Syihabuddin Suhrawardi Maqtul", *A History of Muslim Philosophy*, disunting oleh M. M. Syarif, (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), hlm. 374; dan juga yang lain-lain yang mengikuti klasifikasi tidak lengkap atas karya-karya Suhrawardi seperti penulis-penulis ini

,Lihat, misalnya Suhrawardi, Opera I, hlm. 59, 121, 128, 131. 40

Suhrawardi memandang semua .٥٠٦ ,٤٨٤ ,٤٠١ ,٣٧١ ,٣٦١ ,٣٤٠ ,٢٧٨ ,١٩٥ ,١٩٤ ,١٩٢ ,١٨٥ ,١٨٣ ,١٤٦ .teks penting tersebut saling berkaitan satu sama lain

.Yaqut, Irsyad, hlm. vii dan ٢٦٩ .٤١

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ٢ .٤٢

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٠. Ada sejumlah contoh dalam keempat karya . ٤٣  
Suhrawardi di mana ia membahas relevansi “metode Peripatetik” (thariq al-masysyā’in) bagi murid Filsafat Iluminasi. Semua ini akan kita telaah dalam bab-bab berikutnya. Kebanyakan sarjana gagal melihat bahwa metodologi Iluminasionis tidak menegasikan metodologi Peripatetik; sebaliknya, ia memadukannya sebagai piranti dalam rekonstruksi metafisika. Segera bisa kita pastikan dalam bagian pendahuluan ini, pentingnya metodologi Peripatetik dari pernyataan Suhrawardi di bagian akhir Hikmah Al-Isyrāq, “Sampaikanlah dan ajarkanlah Filsafat Iluminasi hanya kepada mereka yang sudah memahami dan benar-benar kompeten dalam metodologi .(Peripatetik.” (Opera II, hlm. ٢٥٨

Yakni Al-'ilm At-Tajarrudi Al-Mitsāli Asy-syuhūdi. Bandingkan R. Arnaldez, El?, s.v. . ٤٤  
."Ishraq." ٤٥. Suhrawardi, Opera I, hlm. ١٢٠-١٢١

.Ibid., hlm. ٧٠-٧٤ . ٤٦

Pada dasarnya, ini pandangan tentang “sumber-sumber” Suhrawardi, bukan . ٤٧  
dalam pengertian historis yang kaku, melainkan dalam pengertian genealogi spiritual. Pandangan ini mempertimbangkan adanya dua cabang dalam genealogi spiritual, yang satu Barat yang meliputi Empedokles, Phythagoras, Plato, dan dalam Islam (masih Barat) yang meliputi Dzūn-Nun al-Mishri dan Sahl bin 'Abdullāh at-Tustarī; dan cabang Timur lain yang meliputi Gayomarth, Faridun, Kay Khusrau, serta dalam Islam (masih Timur) Abū Yazid Basthami, Manshur Al-Hallaj dan al-Kharraqāni. Kedua -cabang ini diawali dari Hermes, “Bapak para Filsafat” (wālid al

hukamā') dan berakhir dengan Suhrawardi. Lihat R. Arnaldez, EP, s.v. "Ishrākiyyūn." Harus diperhatikan bahwa setiap filsuf Iluminasionis diberkati dengan suatu "tanda" khas atau kualitas, yang mengingatkan Saipóvirov dari Socrates, dan disamakan dengan khvarnah Persia, yang disebut Suhrawardi dengan kiyān kharra atau farra-yi .izadi

.Opera I, hlm. ۵۸ .۴۸

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۲. Bandingkan Quthbuddin Asy-Syirazi, Syarh Hikmah .۴۹ Al-Isyrāq Komentari atas Filsafat Iluminasi], (Tehran, ۱۳۱۳ A.H.), hlm. ۳-۴, (selanjutnya disebut Syarh II). Pendahuluan Suhrawardi untuk karya ini sangatlah penting. Jadi, kami suguhkan kepada pembaca terjemahan lengkapnya. Lihat Appendix A di .bagian belakang buku ini

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۴۸۴ .۵۰

.Ibid., hlm. ۱۲۸, ۱۴۶, ۱۸۳, ۱۸۸ .۵۱

Yakni Thariq, At-Talwībāt. Ibid., hlm. ۱۸۸. "Rahasia-Rahasia," atau "metafor- . ۵۲ metafor" (ar-rum ūz) dalam Al-Talwāhāt dikatakan harus dipahami hanya dalam .kaitannya dengan pembahasan dalam Al-Muqāwamāt

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۱۹۲ .۵۳

Bagian Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt yang sudah diterbitkan (dalam Corbin, Opera .۵۴ I), hanya memuat Al-Qism ats-Tsālits: Fi al-'Ilm al-Ilāhi (Bagian Ketiga: Ihwal Metafisika), yang memuat kurang dari sepertiga dari keseluruhannya dan bahkan .lebih banyak dibandingkan dengan keseluruhan Hikmah Al-Isyrāq

Yakni Mukharrajah Musyahadah min Tasharrufāt. Bandingkan Al-Baghdadi, Al- . ۵۵ .Mu'tabar, hlm. ۱-۴

Ada sejumlah rujukan kepada orang yang disebut sebagai Al- Qayyim 'alā Al- . ۵۶ Isyrāq dalam karya-karya Suhrawardi. Dalam Hikmah Al-Isyrāq, orang seperti ini disebut qayyim al-kitāb (Opera II, hlm. ۲۵۸). Suhrawardi menyebut orang itu sebagai

al-qayyim bi 'ilm al-kitab fi 'ahdinā (Opera II, hlm. ۲۶۰). Fungsi orang seperti itu, tidak  
"seperti mursyid sufi, harus "menjaga

P: ۶۳

rahasia-rahasia Filsafat Iluminasi dan membahasnya hanya bersama murid-murid, yang untuk mereka, ia bertindak sebagai pembimbing dan mentor. Quthbuddin Asy-Syirazi menyebut orang seperti ini sebagai “orang yang menyadari rahasia-rahasia ((asrār) Filsafat Iluminasi”, (Syarh II, hlm. 561

.Sandi-sandi itu tidak digambarkan di sini. Lihat Opera I, hlm 57

.catatan pada baris 12 124

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 194-195 58

.Lihat, misalnya, Ibid., hlm. 361, 401 59

.Ibid., hlm. 505 60

.Ibid., hlm. 483 61

.Ibid., hlm. 494 62

Kami simpulkan dari berbagai sebutan dalam semua karya Suhrawardi dengan 63  
“saudara-saudaraku” (ikhwānī), “sahabat- sahabat kami” (ashhābunā), dan  
.sebagainya. Lihat, misalnya Suhrawardi, Opera II, hlm. 10, 257-260

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 334 64

Ikhwān at-Tajrid adalah kelompok yang meliputi Suhrawardi dan murid-muridnya 65  
langsung, tetapi juga melampaui mereka sehingga mencakup para filsuf dan mistikus  
.sebelumnya

Inilah sebuah persaudaraan spiritual yang tidak terbatas dalam ruang dan waktu.  
.Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. 74, 95, 103, serta 506

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 334 66

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 11 67

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 15 68

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۳۶۱, ۴۰۱, ۴۸۴, serta ۴۸۸ .۶۹

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۱ .۷۰

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۱۵ .۷۱

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۰ .۷۲

.Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۱۳. Lihat juga, Asy-Syahrhiri, Syarh, fol. ۱۹ r .۷۳

Ibn Syaddad dalam Biografi Shalāhuddin menyebut Suhrawardi .۷۴

P: ۶۴

sebagai "Suhrawardi Muda" dan juga "sufi". Ia menegaskan bahwa raja sudah diperingatkan tentang pengaruh penyelewengan filsuf atas Hukum Tuhan (syari'ah).

.Lihat Ibn Syaddad, *An-Nawādir as-Sulthāniyyah*, hlm. ١٠ dan ٥٩

Asy-Syahrāzuri menuturkan bahwa para Ulama fiqih menuduh Suhrawardi . ٧٥  
.mengaku sebagai seorang nabi. Asy-Syahrāzuri, *Nuzhah al-Arwāh*, fol. ٢٣٢٧

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. ٢٤٨ .٧٦

.Yakni, *al-'ulūm al-haqiqiyyah la yusta'mal fiha illā al-burhān* .٧٧

.Bandingkan Suhrawardi, *Opera II*, hlm. ٤٠٤٦

Suhrawardi telah menyusun sejumlah kisah mistis, visioner, dan alegoris. Setiap . ٧٨  
kisah ditujukan kepada murid-murid dan sahabat-sahabatnya. Belakangan ini terbit sebuah terjemahan bahasa Inggris dari kisah-kisah tersebut, yang sebagian besar darinya berbahasa Persia (tidak seperti karya-karyanya yang lebih teoretis, yang kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab) – oleh W. M. Thackston, Jr., *Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*. (London: Octagon Press, ١٩٨٤)

Ada lima belas tahap visioner yang digambarkan oleh Suhrawardi, dan setiap . ٧٩  
tahap digambarkan sebagai "cahaya" yang berhubungan dengan pengalaman yang diawali dengan "seberkas cahaya" bagi para pemula (ahl al-bidāyah), dan makin meningkat intensitasnya saat pengalaman visioner sang murid mengalami kemajuan. Tahap kelima belas, digambarkan sebagai seberkas cahaya kuat yang bisa merobek bagian badan yang berkaitan. Lihat *Opera II*, hlm. ٢٥٢–٢٥٤

Sejumlah kategori orang bijak dijelaskan, ini dilakukan dengan meningkatkan . ٨٠  
kemahiran dalam filsafat Ilahi (*Tawaghghul fi At-Ta'alluh*) dan kemahiran dalam filsafat diskursif (*Tawaghghul fi Al-Bahts*) sebagai kualitas-kualitas yang dipadukan dalam diri seseorang (atau tidak) hingga mencapai tingkatan sempurna atau kurang sempurna (kategori-kategori aktual berjumlah sepuluh

.Lihat, *Al-Harawi, Anwāriyyah*, hlm. ١٢–١٤



( Hossein Ziai ۶۵

P: ۶۵



Tujuan kami dalam bab ini adalah mengkaji dan menelaah, perlunya logika Suhrawardi dan bagaimana hubungan logika itu dengan Filsafat Iluminasi? Untuk melakukan hal ini, kami akan memetakan wilayah-wilayah dan persoalan-persoalan logika yang, menurut Suhrawardi – punya hubungan erat dengan perumusannya kembali atas prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah filsafat. Terlebih dahulu, kami akan mengkaji dan menelaah uraian eksplisit Suhrawardi tentang hakikat dan cakupan logika dalam *At-Talwihāt*,<sup>(1)</sup> *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*,<sup>(2)</sup> dan *Hikmah Al-Isyrāq*. Kemudian, kami akan menyajikan kepada pembaca sinopsis logika Suhrawardi dan membandingkannya dengan logika Peripatetik.<sup>(3)</sup> Dengan membandingkan struktur logika Suhrawardi yang menyeluruh seperti itu, diharapkan pembaca memperoleh sebuah pemahaman yang luas dan mendalam tentang karya-karyanya. Karena itu, uraian paling sistematis tentang Logika Sinkretisme Peripatetik yang ada pada Suhrawardi adalah Logika Ibn Sina dalam karya filosofis utamanya, *Asy-Syifā'*, yang disebut-sebut dalam banyak kesempatan, maka karya ini, sebagian besar – akan berperan sebagai basis perbandingan kita dalam hal ini. Inilah problem-problem logika yang telah dikaji, ditelaah, dan dirumuskan kembali oleh

P: 67

---

Suhrawardi, *Manthiq At-Talwāhāt*, disunting oleh A. A. Fayyaz, (Tehran: Tehran . 1 – 1  
(University Press, 1334/1955) (selanjutnya disebut *At-Talwihāt: Manthiq*  
*Logika dan fisika Suhrawardi dalam Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt* (belum. 2 – 2  
diterbitkan). Saya menggunakan karya MS berikut, tertanggal 707 H: *Al-Masyāri'* wa  
*Al-Muthārahāt*, MS Leiden Or. 365 (selanjutnya disebut *Al-Masyāri'* wa *Al-*  
*Muthārahāt*).

Penekanan khusus akan ditempatkan pada logika Sinkretisme Peripatetik, yakni. 3 – 3  
logika mazhab Peripatetik setelah Theoprastus dan pada mazhab Megaric Stoic.  
Untuk bahasan tentang logika Sinkretisme Peripatetik. Lihat, I. M. Bochenski, *Ancient*  
*Formal Logic*. (Amsterdam: North-Holland, 1951), hlm. 9–13; William and Martha Kneale,

The Development of Logic. (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1968), hlm. 101-117; dan untuk bahasan tentang transmisi logika Megaric Stoic ke dunia Islam. Lihat, Fehmi Jadaane, L'influence du Stoicism sur la Pensee Musulmane. (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), hlm. 43-98

Suhrawardi dalam skema logika dan epistemologi Iluminasi yang didefinisikan dengan baik. Pembaca yang menganggap bab ini terlalu teknis atau kering bisa dengan aman beranjak ke bagian penilaian menyeluruh atas logika Suhrawardi di akhir Bab ini, dan melanjutkan ke Bab berikutnya, di mana posisi definisi epistemologi .di dalam Filsafat Iluminasi dibahas secara rinci

## **PANDANGAN SURAHWARDI TENTANG LOGIKA .۲**

### **Bahasan Logika dalam At–Talwihāt .۲.۱**

Di bagian pendahuluan At–Talwāhāt yang berjudul Talwāhāt Pertama: Tentang Tujuan Logika (۱), Suhrawardi mengemukakan suatu pandangan logika yang mirip .dengan pandangan yang dikemukakan Ibn Sina dalam Asy–Syifā': Al–Madkhal, ۱, ۴

Dalam paragraf pertama bagian ini, Suhrawardi memulai kajian logikanya dengan membagi pengetahuan yang terkenal ke dalam konsepsi (tashawwur), dan penilaian (tashdiq), serta menyatakan bahwa: [۱] konsepsi adalah penangkapan bentuk sesuatu (shūrah asy–syai') dalam pikiran; dan [۲] penilaian adalah penetapan hukum (hukm) – positif (pengukuhan) atau negatif (penafian) – atas suatu konsepsi.(۲) Masing–masing jenis pengetahuan ini dibagi lagi menjadi pengetahuan bawaan (fithri) dan pengetahuan perolehan (ghair fithrī). Ini berarti ada empat bagian epistemologi: konsepsi bawaan, konsepsi perolehan, penilaian bawaan, serta penilaian perolehan.

:'Pembagian ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Ibn Sina dalam Asy–Syifā

Al–Madkhal, ۱, ۳; Namun, Suhrawardi menekankan perbedaan antara pengetahuan bawaan dengan pengetahuan perolehan, dan menggunakan istilah fithri untuk bawaan. (۳)Pembagian ini perlu dicamkan dan diperhatikan karena kita nanti akan

P: ۶۸

---

.At–Talwibāt: Manthiq, hlm. ۱–۳ .۴ – ۱

Pandangan tentang konsepsi dan penilaian semacam itu sesuai dengan . ۵ – ۲ pandangan Al–Baghdadi dan As–Sawi. Lihat, Al– Baghdadi, Al–Mu'tabar, I, hlm. ۳۴–۳۷; As–Sawi, At–Tabshirah, disunting oleh M. T. Danesh–Pajouh dalam Tabshīrah va Dū

Risālah-yi Digar Dar Manthiq. (Tehran: Tehran University Press, ۱۹۵۸), hlm. ۴. Penilaian yang sama juga diberikan oleh Suhrawardi dalam Al-Lamahāt. (hlm. ۵۸-۵۹). Teori konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq) mempunyai kedudukan penting dalam Filsafat Persia dan Arab abad pertengahan. Terdapat pandangan yang berbeda berdasarkan asal-usul Yunaninya. Harry A. Wolfson menganggap asal-usul "konsepsi" adalah νόσος, Aristoteles atau παντασία λογική Stoic dan menganggap penilaian adalah Ιογος λόγος ἌΤρογαντικός Aristoteles (de Int. ۱۷۲۸) atau ἀίψω. Stoic (Harry A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion, disunting oleh Isadore Twersky dan George H. Williams (Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۷۳), hlm. ۴۷۸-۴۹۰. Sohail Afnan dan A. M. Goichon menganggap "penilaian" sebagai terjemahan langsung νόσις. Lebih jauh, Afnan membandingkan "konsepsi" dengan tepi παντασίας Stoic. Lihat, S. Afnan, Philosophical Lexicon in Persian and Arabic, hlm. ۱۴۳, ۱۵۴-۱۵۵; A. M. Goichon, Lexique de Langue Philosophie d'Ibn Sina: Supplement, hlm. ۱۵.

.Lihat juga Jaddne, L'influence du Stoicisme, hlm. ۱۰۶-۱۱۳

Bisa jadi terdapat perbandingan yang dibuat oleh Al-Baghdadi, yang juga ۶-۳ membedakan antara pengetahuan bawaan dan pengetahuan perolehan yang digabungkan dalam epistemologi pengetahuan yang "jelas" (Al-Mu'tabar, ۱, ۴۰-۴۶), tetapi istilah yang digunakan oleh Al-Baghdadi untuk bawaan adalah Al-gharīzi.

.(Istilah yang sama juga digunakan oleh As-Sawi, (At-Tabshīrah, hlm. ۳۱

berhadapan dengan signifikansi yang ditekankan Suhrawardi pada pengetahuan bawaan, ketika ia membangun pembagian itu dalam epistemologi Iluminasi dalam jawaban sistematisnya atas pertanyaan, "Bagaimana ilmu dibangun?" dan "Apakah langkah pertama dalam proses memperoleh pengetahuan?" Sesudah melihat perbedaan antara pengetahuan bawaan dan pengetahuan perolehan, Suhrawardi membahas proses untuk memperoleh pengetahuan dalam pikiran. Ia menyebut proses ini "kognitasi" atau "pemikiran" (fikr). Perbedaan pengetahuan yang diperoleh melalui proses yang disebut "pemikiran" dengan pengetahuan yang diperoleh melalui perangkat lain ('amr ākhar) adalah salah satu persoalan metodologis terpenting dalam Filsafat Iluminasi, seperti terbukti dalam pernyataan Suhrawardi, "Pertama kali, aku tidak memperoleh (Filsafat Iluminasi) ini dengan pemikiran (fikr), tetapi melalui sesuatu yang lain."<sup>(1)</sup> Pemikiran atau kognitasi adalah sebagai proses yang didefinisikan di bagian At-Talwihāt, hanya diterapkan pada aktivitas pikiran saat mengabstraksi pengetahuan yang berdasarkan data tertentu, dari konsepsi [tashawwur] ke penilaian [tashdiq]. Jenis pengetahuan ini mesti dibuktikan, sementara pengetahuan bawaan diberi status apriori (dianggap sebagai bagian dari pikiran atau mental yang mendahului setiap aktivitas abstraksi atau proses pemikiran dan tanpa ekstensi temporal), dianggap independen dari data indrawi ataupun data lainnya, serta terbukti dengan sendirinya, yakni keapaannya itulah buktinya. Ketika proses "pemikiran" digunakan untuk memperoleh sesuatu yang tidak diketahui

P: 69

---

Lam yuhshal (ya'ni hikmah Al-Isyrāq) li awwalin bi al-fikr, bal kāna hushūluhu bin. v – 1 'amrin ākhar, (Suhrawardi, Opera II, hlm. 10). Inilah salah satu pernyataan metodologis Suhrawardi yang paling eksplisit, dan para komentatornya memberikan catatan tentang hal ini. Syamsuddin Muhammad Asy-Syahrāzuri menganggap "sesuatu yang lain" ('amr ākhar) sebagai visi (musyāhadah) dan ilham pribadi (mukāsyafah), (Syarh Hikmah Al-Isyrāq, fol. 117.); Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap hal yang sama sebagai ilham dan ituisi (dzauq atau rasa) personal khas para filsuf Iluminasi, (Syarh II, hlm. 16); dan Muhammad Syarif Nizhamuddin Al-Harawi menilainya sebagai "inspirasi" (ilhām), ilham, dan intuisi personal (Anwāriyyah,

hlm. ۶). Dalam bentuk yang sama, penulisan karya penting Filsafat Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, disebut Pines "sebagai buku yang dibangun melalui refleksi personal". Lihat, Shlomo Pines, "Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", dalam *Scripta Hierosolymitana*, Vol. VI, *Studies in Philosophy*, disunting oleh S. H. Bergman, (Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, ۱۹۶۰), hlm. ۱۲۰-۱۹۸.  
.(Pernyataan Pines yang dikutip tadi ada di hlm. ۱۲۳



sebelum proses ini terjadi, maka sesuatu lain yang diketahui sebelum pengetahuan itu diperoleh pasti dihasilkan untuk menentukan validitasnya. Menentukan validitas kesimpulan akan bisa mengawal masyarakat dari kekacauan (harj), demikian kata Suhrawardi kepada kita. Yang mengawal proses pemikiran melawan kesalahan adalah "alat" (ālah) yang digunakan pikiran untuk membuat keputusan-keputusan. Dalam berbagai karya-tulis logika Peripatetik, seperti *Asy-Syifā'*, alat ini disebut "ilmu logika" ('Ilm Al-Manthiq). Suhrawardi juga mengakui pentingnya alat ini dalam rekonstruksi Iluminasionisnya atas filsafat. Akan tetapi, yang khas dari pandangan Filsafat Iluminasi tentang posisi logika adalah logika dianggap subordinat dari kemampuan potensial jiwa untuk diberi inspirasi oleh roh Ilahi, yang melahirkan "konfirmasi" (al-aid) dalam wujud individu, yang betul-betul mengawal manusia dari berbagai penilaian dan kesimpulan palsu. Pada dasarnya, kearifan ini diperoleh melalui iluminasi atau pencerahan (isyraq) dan dikawal sebagian dengan menggunakan logika. Karenanya dalam pandangan ini, intuisi, inspirasi, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum adanya penelitian logis dan berperan sebagai dasar elaborasi penelitian lebih jauh, dan selanjutnya berperan sebagai langkah-langkah pertama dalam membangun ilmu yang sah atau benar (al-'ilm ash-shahih).

Suhrawardi mengakhiri bagian pendahuluannya tentang logika *At-Talwībāt* dengan menyatakan bahwa alat yang digunakan dalam metodologi ilmu (thariq al-'ulūm), tersusun dari proposisi penjelas (al-qaul ash-sharih) dan bukti (al-hujjah).<sup>(1)</sup> Yang ia maksudkan dengan "proposisi penjelas" adalah apa saja yang menghubungkan konsepsi tentang sesuatu dengan idea

P: v.

mitsāl) tentang sesuatu itu dalam pikiran. Inilah proses yang berperan menjelaskan) sesuatu itu, entah berupa hasil akhir dari sebuah definisi (al-hadd) sesuatu itu, atau pernyataan lain, atau juga proposisi yang berperan menjelaskan sesuatu itu. Lalu, yang dimaksudkan oleh Suhrawardi dengan "bukti", adalah apa saja yang menghubungkan penilaian (tashdiq) yang diberikan pikiran ihwal apa sesuatu itu dengan bukti yang dibangun tentang sesuatu itu, entah berdasarkan demonstrasi .(burhan) maupun jenis "bukti" lainnya apa pun, semisal visi atau intuisi

Bagi Suhrawardi, perangkat logika yang paling penting adalah berbagai bukti dan proposisi penjelas, seperti akan kita lihat nanti, pembagian ini meliputi logika.<sup>(1)</sup> Bila :dibandingkan dengan karya Ibn Sina (Asy-Syifā

Al-Madkhal, ١-٤), pandangan Suhrawardi tentang logika: [١] menekankan pembagian pengetahuan ke dalam pengetahuan bawaan dan pengetahuan perolehan, dengan logika dipandang sebagai alat yang hanya bisa diterapkan pada pengetahuan jenis kedua; [٢] menegaskan bahwa intuisi, ilham personal, dan inspirasi pada dasarnya ada sebelum bukti-bukti yang dibangun dengan metode-metode formal; dan [٣] membagi logika menjadi berbagai proposisi penjelas dan bukti-bukti. Pembagian ini merefleksikan struktur logika "baru" Suhrawardi yang berbeda dari struktur .tradisional Organon Ibn Sina

### Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .٢.٢

Dalam dua bagian pertama Bab Satu tentang logika dalam Al-Masyāri' wa Al- :Muthārahāt yang berjudul Jalan Pertama

Tentang Al-Madkhal,<sup>(2)</sup> Suhrawardi menyuguhi pembaca dengan suatu pandangan umum tentang logika, yang dalam kajian dan

P: ٧١

---

As-Sawi membuat pembedaan ganda yang sama dan menggunakan istilah yang .٩ -١ .(sama, (At-Tabshirah, hlm. ٤-٥

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. ١٠ .١٠ -٢

telaah pertama, tidak tampak berbeda dari pandangan yang dikemukakan dalam At-Talwihāt. Akan tetapi, bila kita mengkaji dan menelaah karya ini secara lebih teliti, kita akan menyadari bahwa Suhrawardi di sini berasumsi, bahwa pembaca sudah akrab dengan logika (yang tidak dilakukannya dalam At-Talwihāt); kemudian, ia menyanggah Filsafat Peripatetik dalam hal prinsip-prinsip logika yang sangat mendasar, sambil menawarkan alternatif-alternatif Iluminasi pada sejumlah persoalan yang betul-betul formal. Ia juga membahas secara rinci persoalan ihwal, apakah logika adalah bagian dari filsafat atau hanya bagian dari pengetahuan saja, atau sebuah disiplin yang berdiri sendiri? Berbagai analisis atas problem-problem logika dalam dua bagian ini lebih canggih ketimbang yang ada dalam At-Talwihāt. Tidak seperti logika dalam At-Talwihāt, tempat Suhrawardi memperkenalkan subjek itu, logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, ia mengasumsikan adanya keakraban dengannya dan sudah mendalami persoalan itu, "Sejauh ini engkau telah belajar dari buku-buku bahwa apa pun yang dikaji dan ditelaah, entah konsepsi (tashawwur) maupun penilaian (tashdiq), dan bahwa proposisi-proposisi penjelas berhubungan dengan keduanya. (Engkau telah mempelajari) bahwa bukti adalah sebuah deduksi logis (nazhar manthiqi) yang didasarkan pada dua (atau lebih) penghubung (yakni, proposisi-proposisi penjelas); juga istilah-istilah tunggal yang membentuk proposisi-proposisi penjelas itu, dan kerangka silogisme."<sup>(1)</sup> Selanjutnya Suhrawardi menyatakan bahwa logika adalah spekulasi yang berpijak pada materi (māddah) dan bentuk (shūrah) dari dua hal yang berhubungan. Lalu, ia melangkah lebih

P: ٧٢

jauh dari yang sudah dilakukannya dalam At-Talwihāt dengan menolak berbagai definisi Peripatetik tentang gagasan-gagasan logis ihwal konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq), "Ketahuilah bahwa pernyataan orang (Ibn Sina) bahwa 'konsepsi (tashawwur) terjadi ketika pikiran memperoleh bentuk dari hal-hal yang ditunjukkan oleh ujaran tunggal" adalah keliru'. "<sup>(1)</sup> Dengan tidak menyetujui pandangan Filsafat Peripatetik ihwal pembagian mendasar dalam logika secara demikian, Suhrawardi pun menentukan pendiriannya dalam karya utama logikanya, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, yang tidak sejalan dengan Filsafat Peripatetik dalam berbagai problem .dasar logika

Pada titik ini, alasan-alasan yang dikemukakan Suhrawardi untuk tidak menyetujui pendapat Filsafat Peripatetik perihal konsepsi (tashawwur) berpijak pada pandangan semantik yang tidak mengakui kemungkinan korespondensi satu persatu antara makna (al-ma'nā) sesuatu, sesuatu itu, dan ujaran (al-lafzh) yang menunjukkannya, baik ujaran tunggal (basith) maupun ujaran majemuk (murakkab).<sup>(2)</sup> Lalu, Suhrawardi menyanggah pandangan Peripatetik tentang penilaian (tashdiq), "Tidak benar mendefinisikan penilaian (tashdiq) sebagai penilaian berkenaan dengan dua hal, dengan menilai bahwa sesuatu itu adalah yang lain atau bukan yang lain karena bentuk penilaian [tashdiq] ini hanya bisa diterapkan pada proposisi predikatif (al-qadhiyyah al-hamliyyah), dan tidak pada proposisi-proposisi bersyarat (al-qadhiyyah asy-syarhiyyah)". "<sup>(3)</sup> Sesudah menentukan pendiriannya tentang logika dalam

P: ٧٣

---

.Ibid., bandingkan Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Madkhal, ١, ٣. ١٢-١

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. ١r. ١٣-٢

.Ibid., fol. ٢r. ١٤-٣

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi mulai membahas ihwal, apakah logika adalah “bagian” dari ilmu atau langkah persiapan menuju kajian ilmu? Pertama, ia membedakan gagasan tentang ilmu sebagai keseluruhan” (majma' al-'ulūm) dan “ilmu mutlak” (al-'ilm al-muthlaq), serta berpendapat bahwa logika mesti dipandang sebagai bagian dari seluruh pengetahuan, sebuah perangkat yang harus dan mesti digunakan dalam berpikir, tetapi bukan bagian dari ilmu mutlak. Argumen- argumen Suhrawardi lalu terpusat pada diskusi atau bahasan ihwal, apakah logika dapat dianggap bagian dari filsafat atau tidak? Sejak awal, ia menegaskan bahwa perbedaan pendapat mengenai persoalan ini disebabkan oleh berbagai implikasi yang berbeda dari istilah teknis yang digunakan. Namun, bagi Suhrawardi yang penting adalah logika tidak boleh dianggap sebagai bagian dari filsafat, karena tidak mengurus hal-hal yang berada di luar (fī al-a'yān). Dalam pengertian ini, logika tidak dapat diterapkan pada hal-hal yang berada di luar pikiran, yakni materi logika dianggap sebagai entitas maya atau tak nyata. (1) Argumen-argumen Suhrawardi di sini mengingatkan pada pendiriannya yang tidak mau memasukkan matematika ke dalam filsafat karena dalam pandangannya, matematika juga berurusan dengan subjek-subjek tak nyata (mauhūm). Posisi filosofis ini adalah sebuah komponen penting dalam Filsafat Iluminasi. (2) Akan tetapi, sementara Suhrawardi tidak dapat melepaskan bahasan matematika dalam filsafatnya secara terpisah, ia tidak bisa melepaskan logika karena signifikansinya sebagai alat yang bisa mengawal agar terhindar dari kesalahan. Hanya saja, meski Suhrawardi tidak memiliki “buku” khusus tentang matematika, ia betul-betul memanfaatkan kaidah-kaidah matematika formal

P: ٧٤

---

Para filsuf Persia belakangan menyebutnya “wujud logis” (wujūd-i manthiqi). . ١٥ – ١  
Lihat, Mehdi Haeri Yazdi, Hiram-i Hasti (Piramida Wujud), (Tehran, ١٩٨٠), hlm. ٢١;  
Jalaluddin Ashtiyani, Hasti, (Masyhad. ١٣٧٩ H), hlm. ٤  
Posisi realis Filsafat Iluminasi menjadi bahan banyak kontroversi dalam . ١٦ – ٢  
komentar-komentar atas Hikmah Al-Isyrāq. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm.  
٣٥:٨, dan ٣٦: ٩. Lihat, Shadrudin Asy-Syirazi “Mulla Sadra,” Ta'liqāt, Ibid., catatan  
.pinggir

.secara luas yang berperan sebagai tujuan-tujuan konstruktivis yang dilakukannya

Suhrawardi mengakhiri bagian pendahuluannya ihwal logika dengan mengulas lagi pandangannya tentang definisi logika. Ia menyatakan bahwa logika adalah tindak spekulatif (shinā'ah nazhariyyah) yang berurusan dengan konsepsi (tashawwur), penilaian (tashdiq), kerangka silogisme, serta berbagai pemahaman yang bersifat sekunder; bahwa logika adalah disiplin aksiomatik (shinā'ah qānūniyyah) yang .mengawal pikiran manusia agar terhindar dari kesalahan dalam berpikir

Caranya membahas logika adalah membekali pembaca dengan seperangkat kaidah formal. Suhrawardi adalah seorang pengguna pragmatis logika dan bukan seorang ahli logika teoretis. Meski, ia menunjukkan pemahamannya yang luar biasa mendalam tentang seluk-beluk persoalan logika formal, tujuannya dalam menggunakan logika sebagai alat dalam filsafat tidak sama dengan tujuan ahli logika formal. Ia berargumen bahwa kaum Peripatetik terjatuh dalam kesalahan dengan terlalu banyak mencurahkan perhatian pada rincian-rincian formal dan tambah berlipat lagi kesalahan mereka. Lanjutnya, karena pada akhirnya ketika mereka tiba [\(pada isu-isu penting filsafat, mereka pun tidak membahasnya dengan cukup rinci.\)](#)

### **Posisi Logika dalam Hikmah Al-Isyrāq .۲.۳**

Tidak seperti bagian-bagian dalam logika At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi tidak mengawali Hikmah Al-Isyrāq dengan menyuguhi pembaca suatu pengantar logika (sebagaimana biasa dilakukan dalam karya-karya Peripatetik) dan juga tidak membahas logika dengan cara yang

P: ۷۵

biasa. Uraian dan paparannya tentang logika dalam buku ini agaknya khas dan baru. Tujuannya di sini adalah membekali pembaca dengan sejumlah kaidah logika yang dianggapnya cukup untuk memahami Filsafat Iluminasi. Ia tidak bermaksud berperan sebagai guru logika di sini. Karenanya, bahasan logika dalam Hikmah Al-Isyrāq sangat singkat dan dirumuskan dalam seperangkat kaidah (dhawābith) yang disajikan di bagian pertama (al-qism al-awwal) buku ini dengan judul Tentang Kaidah-Kaidah Berpikir.<sup>(1)</sup> Hakikat logika yang dirumuskan dalam Hikmah Al-Isyrāq ditunjukkan Suhrawardi, "Berkenaan dengan alat yang terkenal untuk mengawal dan melindungi pemikiran dari kesalahan. Di sini, kami sajikan sekadar uraian ringkas dengan meletakkan seperangkat kaidah yang berjumlah sedikit, tetapi amat bermanfaat bagi pengkaji Iluminasi. Barang siapa membutuhkan kajian secara rinci ilmu ini sebagai alat, hendaklah ia merujuk karya-karya yang lengkap tentang subjek ini."<sup>(2)</sup> Suhrawardi tidak puas dengan hanya menyatakan pandangannya kepada pembaca bahwa bahasan logika mestinya singkat dan berguna bagi filsafat, tetapi lagi-lagi ia menyerang kaum Peripatetik karena terlibat terlalu jauh dalam logika, "Kaum Peripatetik tidak perlu merambah terlalu jauh ke dalam logika; orang bisa melepaskan bahasannya yang panjang dengan mempelajari apa yang telah kulakukan."<sup>(3)</sup> Bahkan dalam bidang logika yang betul-betul dihadapi Suhrawardi sekalipun, ada beberapa topik yang dianggapnya tidak relevan dan tidak .berhubungan dengan Filsafat Iluminasi

Karena itu, Suhrawardi seakan-akan ragu untuk melepaskan

P: ٧٤

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٤-١٥. Tampak bahwa Suhrawardi menggunakan . ١٨ - ١ istilah "kaidah" (dhabith) sebagai ekstensi dari istilah "hukum" (qānūn) yang lebih diterapkan dalam logika. Lihat, As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ١٢٩-١٣١; dan Ibn Sina, Al-Isyārāt wa Al-Tanbihāt, disunting oleh Mahmud Syahabi, (Tehran: Tehran University Press, ١٣٣٩/١٩٤٠), hlm. ١, "Tentang Kaidah-kaidah Berpikir", Suhrawardi yang termuat dalam bagian pertama Hikmah Al-Isyrāq, meliputi kaidah- kaidah yang menyingkap tidak hanya logika formal, melainkan Logika dalam Filsafat Iluminasi juga sanggahan-

sanggahan sofistis, psikologi, dan fisika. Pandangan “yang diperluas” tentang kaidah–kaidah berpikir penting ini termasuk di antara sifat–sifat khas metodologi dan struktur

.Filsafat Iluminasi

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳ .۱۹ –۲

.Ibid., hlm. ۳۱ .۲۰ –۳



logika formal secara keseluruhan dan ingin meyakinkan tidak perlunya terlibat dalam seluk-beluk persoalan logika formal, maka pembacanya pun sadar ihwal penguasaan Suhrawardi dalam subjek ini, “Kami menyebut konversi silogisme (al-‘aks), negasi (at-tanāqudh), dan lain-lain hanya untuk memperkenalkan apa semuanya itu, karena kami tidak membutuhkannya dalam kajian selanjutnya.” (1) Memang benar bahwa Suhrawardi punya pandangan pragmatis tentang logika dan hanya tertarik menyugahi pembacanya dengan seperangkat kaidah sesingkat mungkin, yang dapat menunjukkan kegunaannya. Meskipun begitu, terlepas dari yang dikatakannya, ada beberapa bidang tertentu logika di mana Suhrawardi secara saksama dan rinci berseberangan dengan kaum Peripatetik. Suhrawardi berusaha membuktikan kekeliruan mereka dan merumuskan pandangan alternatifnya. Pertama, Suhrawardi menekankan berbagai problem berkenaan dengan “sanggahan-sanggahan Sofistik (al- Mughālathah)”. Ia menegaskan alasannya, “Kami sudah mengemukakan sekadar ikhtisar ringkas tentang logika dalam buku ini (Hikmah Al- Isyrāq), dengan mengandalkan karya-karya yang disusun dalam bidang logika ini. Kebanyakan karya yang kami kaji berkaitan dengan 'sanggahan-sanggahan sufistik' untuk memberikan peringatan kepada murid karena ia cenderung akan lebih banyak menemukan sekian kekeliruan dan kesalahan ketimbang kebenaran dalam bukti-bukti dari berbagai macam orang.” (2) Topik-topik khusus logika yang membuat Suhrawardi

P: ۷۷

---

.Ibid., hlm. ۳۳ .۲۱ -۱

.Ibid., hlm. ۵۶, ۵۷ .۲۲ -۲

berseberangan dengan kaum Peripatetik diberi judul-judul khas, seperti Dalil Iluminasi (Qā'idah Isyrāqiyyah), Kearifan Iluminasi (Hikmah Isyrāqiyyah), dan Klarifikasi Iluminasi (Daqiqah Isyrāqiyyah). Topik-topik ini meliputi: problem definisi, reduksi semua proposisi menjadi satu bentuk khusus proposisi modal yang berulang-ulang, teori andaian atau anggapan, negasi dan kuantifikasi dalam negasi, serta reduksi kerangka silogisme kedua dan ketiga menjadi kerangka pertama. Topik-topik ini juga memuat problem-problem logika paling penting, sebagaimana dikembangkan oleh Suhrawardi dalam Filsafat Iluminasinya

Semuanya berpijak pada prinsip-prinsip yang berbeda dari standar logika Aristoteles waktu itu, dan layak dikaji atau ditelaah secara cermat bukan hanya dari perspektif Filsafat Iluminasinya, melainkan juga dari sudut pandang luas sejarah logika. Topik paling penting dari semuanya itu adalah definisi

Suhrawardi tidak hanya berusaha memunculkan kaidah formal yang mengatur definisi yang berbeda dari yang digunakan kaum Peripatetik, tetapi bahasan definisinya juga merupakan komponen dasar dari teori Iluminasinya tentang pengetahuan

Kritik Suhrawardi atas kaidah-kaidah formal definisi Peripatetik dan penggunaannya dalam ilmu adalah perbedaan paling substansial di antara logikanya, logika mereka, dan menunjukkan pandangan yang secara esensial berbeda tentang dasar-dasar logika dan epistemologi filsafat. Kami akan membahas secara ekstensif problem definisi ini dalam bab-bab mendatang. Topik-topik lain yang disebutkan di atas lebih berkenaan dengan modifikasi kaidah-kaidah formal logika dan kurang memberikan signifikansi metodologis langsung kepada rekonstruksi Filsafat Iluminasi

Sejak awal kajian dan telaah kita atas logika Suhrawardi, kita amati bahwa struktur logikanya berbeda dari struktur logika Peripatetik yang diturunkan dari sembilan buku tradisional, Organon. Tujuan kita di sini adalah menunjukkan perbedaan ini

Diharapkan dengan melanjutkan kajian, kita bisa memastikan alasan-alasan Suhrawardi menyusun kembali struktur yang ada dan menunjukkan berbagai karakteristik penting dari struktur “baru” juga

Sembilan buku yang membentuk Organon muncul dalam karya Ibn Sina, *Asy-Syifā'*, dalam urutan berikut ini

Pendahuluan (*Al-Madkhal*), Kategori-kategori (*Al-Ma'qūlāt*), Tentang Interpretasi (*Fi Al-'Ibārah*), Qiyas (*Al-Qiyās*), Bukti (*Al-Burhān*), Topik-Topik (*Al-Jadal*), Sanggahan-Sanggahan Sofistik (*Al-Mughalathāt*), Retorika (*Al-Khithābah*), serta Puisi (*Asy-Syi'r*). Perbedaan urutan yang paling nyata antara Organon dan Struktur Karya-karya Logika Suhrawardi adalah tidak adanya buku *Al-Ma'qūlāt* dalam karya Suhrawardi. Barangkali, alasan untuk hal ini adalah Suhrawardi menganggap kategori-kategori itu sebagai bagian dari materi fisika atau metafisika, dan konon ini bersesuaian dengan teori kategori-kategori dari aliran Stoa.<sup>(۱)</sup> Juga, tidak ada buku tersendiri tentang *Al-Jadal*, *Al-Khithābah* dan *Asy-Syi's*. Sekalipun demikian, Suhrawardi mengkaji dan menelaah pokok bahasannya meski sangat ringkas, dan hanya sebagai lampiran singkat bagi bahasan tentang problem- problem logika yang berkaitan dengan *Al-Qiyās*.

Karakteristik umum kedua karya logika Suhrawardi adalah perbedaan yang tampak di antara struktur masing-masing dalam jumlah bab, bagian, dan “buku-buku”. Akan tetapi, ada maksud

dibaliknya yang melatari penggunaan logika dalam setiap karya dan ada sejumlah problem logika yang dibahas secara konsisten dalam seluruh karya utamanya. Perbedaannya hanya terletak pada penekanan dan ruang lingkungannya saja. Perbedaan yang jelas, didefinisikan dan dirumuskan dengan baik mengenai problem-problem khusus dalam logika Peripatetik dikemukakan dalam Hikmah Al-Isyrāq, sementara rincian lengkapnya hanya dilakukan dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Sekarang, mari kita kaji struktur masing-masing karya ini

### Struktur Logika dalam At-Talwihāt .۳.۱

Logika dalam At-Talwihāt dibagi menjadi enam bab, yang masing-masing disebut "Observasi" (Marshad). Bab kesatu berjudul Tentang Al-Madkhal dan memuat sepuluh bagian yang masing-masing disebut "Intimasi" (Talwih). Bab ini hampir menyerupai karya Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Madkhal.<sup>(۱)</sup> Bab kedua berjudul Tentang Proposisi-Proposisi Penjelas dan menjadi bab terpendek dalam buku ini, memuat hanya tiga bagian.<sup>(۲)</sup> Dalam bab ini, Suhrawardi membahas definisi (hadd), deskripsi (rasm), dan kaidah-kaidah yang mengaturnya

Subjek-subjek ini biasanya dipandang sebagai bagian dari materi Al-Burhān (misalnya, Asy-Syifā': Tentang Demonstrasi IV, terutama hlm. ۲-۷); Al-Jadal (misalnya, Asy-Syifā': Al-Jadal, V). Oleh karenanya, tempat yang digunakan Suhrawardi untuk membahas problem-problem ini tidak sama dengan struktur tradisional Organon kaum Peripatetik. Alasan-alasan perubahan susunan struktur tradisional ini cukup penting, konsisten dengan apa yang ditekankan oleh Suhrawardi berkenaan dengan ,reduksi seluruh logika menjadi proposisi-proposisi penjelas

P: ۸۰

---

At-Talwihāt: Manthiq, hlm. ۱, ۱-۱۳. Bab ini juga mengandung bahasan tentang ۲۴ - ۱ .("tujuan logika" (ghardh Al-Manthiq

Ibid., hlm. ۱۴-۱۶. Lihat juga, Ibn Kammunah, Syarh At- Talwihāt, Ibid., hlm. ۱۵, .۲۵ - ۲ .catatan ۳, ۱۱; ۱۶

yang mencakup definisi, deskripsi, dan bukti-bukti. Ini meliputi lebih banyak pokok bahasan ketimbang yang ada dalam Al-Burhān. Karena itu, definisi dan deskripsi pun masuk dalam teori Semantik Suhrawardi dan termuat dalam teorinya tentang bukti.<sup>(1)</sup> Preseden terpenting, memasukkan bahasan definisi dan deskripsi ke dalam semantik dan bukan dalam materi logika ditemukan dalam karya 'Umar bin Sahlan As-Sawiyang berjudul At-Tabshirah dan juga karya Abu Al-Barakat Al-Baghdadi yang berjudul Al-Mu'tabar. Sikap "baru" terhadap pokok-bahasan dan struktur logika ini diikuti dengan setia oleh Suhrawardi dalam seluruh karyanya tentang logika dan .menjadi ciri khas logika Iluminasi

Bab ketiga berjudul Tentang Komposisi Enunsiatif (Fi at-Tarkib Al-Khabari), memuat empat bagian, dan satu kaidah (dhābith).<sup>(2)</sup> Bab ini merupakan uraian ringkas dan pilihan dari Fi Al-'Ibārah (misalnya, Asy-Syifā': Fi Al-'Ibārah I, terutama hlm. ٤-١٠). Salah satu aspek terpenting dalam bab ini adalah penggunaan istilah Arab dan Persia oleh Suhrawardi ketika membahas kaidah-kaidah logika yang digeneralisasikan.<sup>(3)</sup> Bab keempat berjudul Tentang Modalitas dalam Proposisi-Proposisi (Fi Jihāt Al-Qadhāyā) yang memuat lima bagian. Pokok bahasan dalam bab ini, terdiri dari problem-problem pilihan dari Fi Al-'Ibārah (bagian ٣-٥, sama dengan Asy-Syifā': Al-Qiyās ١, hlm. ٤). Bab ini juga terlihat meninggalkan struktur tradisional Organon. Suhrawardi memberikan penekanan khusus pada proposisi-proposisi modalitas (bagian ١-٧), dan membahas problem-problem yang berhubungan dengan proposisi-proposisi seperti kontradiksi (At-Tanāqudh, bagian ٤), serta konversi proposisi (Al-'aks, bagian ٥) di bab yang sama

P: ٨١

---

Teori Suhrawardi tentang bukti disebut hujjah, meliputi topik-topik yang diambil .٢٦-١ dari logika dan epistemologi, juga dari psikologi. "Keseluruhan" hubungan antara sesuatu yang diketahui (objek) dan yang mengetahui (subjek) adalah yang .menentukan bukti dari apa yang disimpulkan

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. ١٧-٢٧ .٢٧-٢

Misalnya, Ibid., hlm. ٢٥-٢٦. Lihat juga, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwibāt, Ibid., .٢٨-٣



Bab kelima berjudul Tentang Komposisi Bukti-Bukti (Fi Tarkib Al-Hujaj) dan terdiri atas tiga bagian yang masing-masing disebut "pijakan" (mathla").<sup>(1)</sup> Bagian pertama, memuat sepuluh bagian, merupakan uraian singkat dan pilihan dari Al-Qiyās

Perbedaannya, terletak pada bahasan Suhrawardi tentang topik-topik khusus yang berhubungan dengan premis-premis dan metode-metode, seperti induksi (al-istiqrā'),<sup>(2)</sup> analogi (at-tamtsil), entimem (qiyās adh-dhamir),<sup>(3)</sup> serta pembagian (al-qismah) yang dibahas dalam sub bagian dua dan tiga. Dalam bagian dua, Suhrawardi juga menyebutkan jenis inferensi atau kesimpulan khusus yang disebutnya sebagai "firāsah" (firāsah).<sup>(4)</sup> Dengan membagi Al-Qiyās tradisional menjadi tiga bagian seperti itu, Suhrawardi membedakan kaidah-kaidah formal yang mengatur silogisme (Bagian I, bandingkan Asy-Syifā': Al-Qiyās, I, hlm. 1-19); metode-metode induktif yang digunakan untuk memperoleh materi (māddah) silogisme (Bagian 2, bandingkan Asy-Syifā': al-Qiyās, IX, hlm. 20-22), dan logika material yang disebutnya sebagai "proposisi-proposisi yang merupakan materi silogisme" (Bagian 3, bandingkan Asy-Syifā': Al-Qiyās, IX; Al-Burhān, II, hlm. 3 dan 9), yang satu sama lain dengan gaya baru. Pembagian baru ini tampaknya milik Suhrawardi, yang juga memungkinkannya membahas dialektika, retorika, dan puisi secara sangat singkat sebagai bagian khusus dari logika materiel

Dalam At-Talwihāt: Manthiq V, hlm. 3, yakni komponen logika materiel Al-Qiyās, Suhrawardi membedakan tujuh kelompok premis yang berfungsi sebagai materi silogisme.<sup>(5)</sup> Kelompok pertama, terdiri dari enam premis: premis-premis utama (al-awwaliyāt), premis-premis teramati (al-musyāhadāt

P: 82

---

At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 66-73. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., .29 -1  
.hlm. 47, catatan 2-4

At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 66-67. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., .30 -2  
.hlm. 66, catatan 1-3

Entimem didefinisikan sebagai silogisme yang terma mayornya sudah . 31 - 3  
dihilangkan, seperti "manusia adalah hewan, dengan demikian, ia berjasad", At-

.Talwihāt: Manthiq, hlm. 68

Kesimpulan ini sebagai bentuk khas pandangan tentang wujud, berkaitan . 32 – 4 dengan disposisi alami subjek (khulq), (At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 69), adalah mungkin bahwa firāsah dan hads merupakan varian-varian dari άγρίνοία Aristoteles yang dapat diterjemahkan dengan sifat “cepat mengerti”, (misalnya, Eth Nie. 114266: An. Post. 89b10), mempunyai pengertian “kehati-hatian”, dan juga “pandangan”. Yang penting adalah konsep-konsep semisal pandangan, kehati-hatian, dan sebagainya, semuanya berkaitan dengan bentuk khusus inferensi yang subjeknya mungkin sampai pada kesimpulan tanpa melalui langkah-langkah inferensi. Bentuk inferensi ini .kadang-kadang terbentuk berdasarkan konsepsi terma minor

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 69-73 .33 – 5



premis-premis empiris (al-mujarrabāt), premis-premis intuitif (al-hadsiyyāt), premis-premis berulang (al-mutawātirāt), serta premis-premis yang tersirat dalam konsepsi .sesuatu. "Hanya premis-premis ini yang mesti diterima," kata Suhrawardi

Sebab, hanya premis-premis itu saja yang melahirkan keyakinan (al-yaqin) dalam konstruksi ilmu-ilmu hakiki (al-'ulūm al- haqiqiyyah). Kelompok premis kedua disebut premis-premis yang diakui (al-masyhūrāt); kelompok ketiga disebut premis- premis khayal (al-wahmiyyāt); kelompok keempat disebut premis-premis yang diambil (al- ma'khūdzāt), yang memuat premis-premis yang diterima (al-maqbūlāt) dan premis- premis yang ditetapkan (at-taqrīrāt); kelompok kelima disebut premis-premis yang dianggap benar (al-mazhnūnāt); kelompok keenam disebut premis-premis yang hanya tampak benar (al- musyabbahāt). (1) Setelah membahas premis-premis tersebut secara rinci, Suhrawardi kemudian mendefinisikan dialektika, retorika, dan puisi sebagai jenis-jenis argumen yang menggunakan bentuk- bentuk silogisme, tetapi dengan premis-premis jenis khusus yang berfungsi sebagai materinya. Menurutnya, "materi" argumen- argumen dialektis terdiri dari premis-premis yang ditentukan dan atau premis-premis yang dapat diterima; sedangkan "materi" argumen-argumen puitis terdiri dari premis-premis khayal. (2) Bab keenam berjudul Tentang Demonstrasi, Syarat-Syaratnya, Hubungannya dengan Definisi, Sanggahan- Sanggahan Sufistik, dan Kaidah-Kaidah, terdiri dari enam bagian. (3) Empat bagian .pertama terdiri dari uraian singkat dan terpilah dari Al-Burhān

Topik-topik yang dibahas hanya: persoalan-persoalan (al- mathālib, bagian 1, 7; III, 3); (4) berbagai demonstrasi "mengapa" dan asertoris (burhān lima wa anna, bagian 2; -bandingkan Asy

P: 83

---

.Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. 72, catatan 1-3. 34-1

.Lihat, Ibn Kammunah, Ibid., hlm. 73, catatan 1-3. 35-2

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 76-93. 36-3

Ibid., hlm. 76. Suatu perbedaan dilakukan antara "jika sederhana" (hāl al-basīth) .37-4

.(dan "jika majemuk" (hāl al- murakkab

Syifā': Al-Burhān, I, ۷; III, ۳); (۱) pembagian dan syarat-syarat ilmu (bagian ۳; bandingkan Asy-Syifā': Al-Burhān, I, II, hlm. ۶-۹); (۲) dan hubungan antara demonstrasi dan definisi (bagian ۴; cf

Asy-Syifā': Al-Burhān, IV, hlm. ۲-۷); (۳) bagian kelima, berkenaan dengan kesalahan-kesalahan sofistika dalam silogisme, baik formal maupun materiel, dan memuat suatu uraian sederhana ihwal beberapa problem sanggahan Sofistik (bandingkan Asy-Syifā': Al-Mughālathāt, I, ۲; II, ۳-۶). (۴) Bagian keenam, berjudul Tentang Aneka Kaidah, bukanlah bagian dari struktur tradisional Al-Burhān, juga bukan bagian dari Al-Mughālathāt, melainkan lampiran untuk logika dalam At-Talwihāt di mana Suhrawardi membahas sembilan kaidah yang berhubungan dengan problem-problem khusus logika. Di bagian ini, pendekatan non-Peripatetik sangat jelas, dan perbedaan penting yang dibuat oleh Suhrawardi antara apa yang disebut "Kaidah-kaidah Arasy" (Adh-Dhawābith Al-'Arasyiyah) dan "Kaidah-kaidah Lembaran" (Adh-Dhawābith Al-Lauhiyyah). Dalam komentarnya atas At-Talwihāt, Ibn Kammunah mengatakan bahwa barangkali "Kaidah-Kaidah Arasy" merujuk pada apa yang diperoleh oleh Suhrawardi melalui spekulasi personal, sementara "Kaidah-Kaidah Lembaran" merujuk pada apa yang dipelajari Suhrawardi dari buku-buku. (۵) Perbedaan ini penting dan digunakan juga dalam fisika dan metafisika At-Talwihāt. Secara umum, "Kaidah-Kaidah Arasy" membahas topik-topik yang sangat penting bagi Filsafat Iluminasi, dan di bagian logika dalam At-Talwihāt ini, "Kaidah-Kaidah" Suhrawardi terdiri dari topik-topik yang tidak sejalan dengan kaum Peripatetik. Kaidah-kaidah itu adalah sebagai berikut: Kaidah ۱, tentang makna umum (atau yang universal); Kaidah ۲, yang universal itu hanya memiliki wujud

P: ۸۴

---

.Ibid., hlm. ۷۵. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. ۷۴, catatan ۱ ۳۸-۱

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. ۷۵-۸۰. ۳۹-۲

.Ibid., hlm. ۸۰-۸۳. ۴۰-۳

Ibid., hlm. ۸۳-۸۷. Lihat Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. ۸۳, catatan ۴۱-۴

.۱-۵; ۸۵, catatan ۱, ۳; ۸۶, catatan ۱; ۸۷, catatan ۱-۴

Ibid., hlm. ۸۸, catatan ۱: Hātān al-lafzhatān, a'ni al-'arsyi wa al-lauhi, qad . ۴۲ – ۵  
ista'mala humā fi 'iddat mawādzi' min hādzā al-kitāb wa lam yubayyin murādahu  
minhumā, wa la'allā murāduhu bi al-'arsyi al-bahts al-ladzī hashalahu bin nazharihi,  
.wa bi al-lauhi mā akhadzahu min al-kutub

dalam pikiran; Kaidah ۳, tentang berbagai modalitas;<sup>(۱)</sup> Kaidah ۴, tentang hubungan antara dua bagian yang sama dari satu hal dalam kuantitas; Kaidah ۵, tentang kemustahilan dua hal menjadi satu, kecuali melalui koneksi (ittishāl) dan pepaduan (imtizāj); Kaidah ۶, tentang hubungan satu hal dengan berbagai hal (al-laulawiyah);<sup>(۲)</sup> Kaidah ۷, tentang anggapan-anggapan dasar; Kaidah ۸, tentang penjelasan bahwa sesuatu yang tidak ada adalah ketiadaan (“adami); serta Kaidah ۹: tentang hubungan sebab akibat antara dua hal.<sup>(۳)</sup>

### **Struktur Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .۳.۲**

Logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt menampilkan uraian paling ekstensif Suhrawardi tentang logika. Strukturnya sedikit berbeda dari struktur logika dalam At-Talwihāt, dan materi yang dikemukakan dan dianalisis pun lebih maju dan rinci. Di dalamnya, ada sembilan bab (sama dengan enam bab logika dalam At-Talwihāt) yang (masing-masing disebut jalan (masyra

Bab pertama, berjudul Tentang Al-Madkhal dan terdiri dari ۱۶ bagian (fushūl). Secara kasar, bab ini bisa disamakan dengan Asy-Syifā': Al-Madkhal, dan secara struktural sama persis dengan bab pertama logika dalam At-Talwihāt. Hanya saja, penekanan yang lebih besar diletakkan pada bahasan tentang kuitas (al-māhiyyah) yang dilakukan dalam tiga bagian (۶, ۷, ۴), sesuai dengan dua bagian dalam Asy-Syifā'; Al-Madkhal, I: ۵, ۷

Bab kedua, berjudul Tentang Proposisi-Proposisi Penjelas dan terdiri dari ۱۲ bagian. Bab ini bisa disamakan dengan bab kedua logika dalam Al-Talwihāt, dengan tambahan beberapa bagian berikut: bagian ۳, tentang penggunaan istilah-istilah

P: ۸۵

---

Dalam kaidah ini Suhrawardi menegaskan bahwa modalitas- modalitas wajib .۴۳ – ۱ (wājib), mungkin ( mumkin), mustahil (mumtani“), serta masih mungkin (muhtamal) – catatan tambahan bagi yang mungkin – semuanya adalah wajib, jika membentuk bagian predikat (mahmūl). Gagasan tentang modalitas yang berulang-ulang ini sepenuhnya dikembangkan dalam logika Hikmah Al-Isyrāq, yang Suhrawardi anggap

proposisi tunggal, selalu wajib (adh-dharūriyyah al-battah), sebagai bentuk tempat  
.semua proposisi dapat direduksi ke dalamnya

.Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. ٩١, catatan ٣ .٤٤ -٢

.Ibid., hlm. ٨٨-٩٣ .٤٥ -٣

teknis dalam logika; bagian ٤, ihwal bantahan Suhrawardi atas istilah "konsep" (al-mafhūm) dan "yang dinamai" (al-musammā) yang digunakan oleh Ibn Sina; bagian ٧, tentang kritik atas definisi Peripatetik tentang manusia sebagai hewan rasional; bagian ١٠, berisi uraian Suhrawardi ihwal definisi jiwa; dan bagian ١١, membahas .(penggunaan logis definisi melalui analogi (ta'rif bi at-tamtsil

Bab ketiga, berjudul Tentang Komposisi Enunsiatif, terdiri dari sembilan bagian. Bab ini bisa disamakan dengan bab ketiga logika dalam At-Talwihāt. Namun, dalam bagian pertama, Suhrawardi membahas perbedaan antara wujud nyata (wujud 'aini), wujud ideal, atau wujud mental (wujūd dzihni) secara rinci. Ia tidak menguraikan subjek-subjek ini dalam logika dalam At-Talwihāt, dan tidak punya padanan dalam Asy-Syifā' karya Ibn Sina. Ini adalah sebuah contoh bagian dalam logika yang menggambarkan metode Iluminasi dalam membahas problem- problem ontologis tertentu dalam .konteks logika

Tiga bab berikutnya (٥, ٦, ٧) bisa disamakan dengan bab kelima logika dalam At-Talwihāt. Masalah-masalah dalam ketiga bagian, diuraikan secara lebih rinci dan masing-masing diberi sebuah bab terpisah. Kita melihat bahwa bab kelima, berjudul Tentang Komposisi Bukti Kedua, terdiri dari ٢٠ bagian, dan bisa disamakan dengan bagian pertama dari karya sebelumnya; bab keenam, berjudul Tentang Kelompok :Hal-Hal yang Kita Perlukan

Hal-Hal Dialektis dan Sebagainya, terdiri dari enam bab, dan bersesuaian dengan bagian kedua; dan bab ketujuh, berjudul Tentang Kelompok Proposisi, bersesuaian .dengan bagian ketiga

Bab delapan, berjudul Tentang Demonstrasi, terdiri dari ١٤ bab. Bab ini sedikit berbeda dari empat bagian pertama bab

Logika dalam Filsafat Iluminasi keenam logika dalam At-Talwihāt, dan strukturnya lebih dekat dengan Al-Burhān

Bab kesembilan, berjudul Tentang Sanggahan-Sanggahan Sofistik, sebuah bab pendek yang bisa disamakan dengan bagian kelima bab keenam logika dalam At-Talwihāt

Akhirnya, tidak ada sesuatu pun dalam logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt yang bisa disamakan dengan bab keenam logika dalam At-Talwihāt

### **Struktur dan Lingkup Logika dalam Hikmah Al-Isyrāq .۳.۳**

Ada perbedaan-perbedaan struktural penting antara logika dalam Hikmah Al-Isyrāq dengan bagian logika dalam At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Dalam dua karya yang disebut terakhir ini, logika menduduki bagian (kitāb) pertama dari keseluruhan tiga bagian (kitāb) yang ada dalam masing-masing karya. Logika disuguhkan dalam Bagian Satu, Hikmah Al-Isyrāq, tempat problem-problem fisika dan metafisika pilihan juga dibahas. Bagian Satu (Al-Qism Al-Awwal), diberi judul Tentang Kaidah-kaidah Pemikiran,<sup>(۱)</sup> dan Bagian Dua (Al-Qism Ats-Tsāni), diberi judul Tentang Cahaya-Cahaya Ilahiah, Cahaya dari Segala Cahaya, dan Prinsip-prinsip dan Tingkatan-Tingkatan Wujud.<sup>(۲)</sup> Dalam Bagian Satu, Kaidah-kaidah Pemikiran, mencakup bahasan ihwal logika, fisika, dan juga metafisika. Dalam Bagian Dua, kita menemukan rekonstruksi epistemologi dan ontologi yang didefinisikan dengan baik dalam istilah-istilah iluminasi

Akan tetapi, meski terdapat berbagai perbedaan struktural penting antara Hikmah Al-Isyrāq dan dua karya penting lainnya, kandungannya tetap sama dan hanya berbeda dalam hal penekanan dan terminologi

P: ۸۷

---

.Yakni, Fi Dhawābith Al-fikr. Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۴-۱۰۵. ۴۶-۱

Yakni, Fial-anwār al-Ilāhiwa nūr al-anwār wa mabādi' al-wujud wa tartibihā. . ۴۷-۲

.Ibid., hlm. ۱۰۶-۲۵۷

Dari berbagai pernyataan Suhrawardi, kita sudah mengetahui bahwa logika dalam *At-Talwihāt* dan *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt* lebih akhir tingkatannya, meskipun secara kronologis lebih dahulu ketimbang Hikmah *Al-Isyrāq*. Kita juga tahu bahwa ringkasan dan gaya penyuguhan logika dalam Hikmah *Al-Isyrāq* menunjukkan bahwa Suhrawardi beranggapan para pembaca sudah akrab dengan karya-karyanya yang lain. Sarjana-sarjana kontemporer, terutama H. Corbin dan S. H. Nasr, telah .mengabaikan kajian tentang logika dalam Hikmah *Al-Isyrāq*

Kita akan lihat dalam kajian atas Bagian Pertama, bahwa telaah menyeluruh atas logika Iluminasi sesungguhnya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam usaha .memahami tujuan Filsafat Suhrawardi

Bagian Satu, Hikmah *Al-Isyrāq* dibagi ke dalam tiga bab, yang masing-masing disebut "risalah" (*maqālah*). Bab ketiga kemudian dibagi ke dalam tiga bagian. Dua bab pertama plus dua bagian pertama bab ketiga, membahas logika yang semuanya .merupakan separuh dari bagian satu buku ini

Bab Satu, berjudul Tentang Segala Sesuatu yang Diketahui dan Membuat Segala Sesuatu Diketahui, terdiri dari tujuh bagian, yang masing-masing disebut Kaidah (*dhābith*).<sup>(1)</sup> Suhrawardi menggunakan istilah "Kaidah" untuk judul-judul bagian ini yang mengungkapkan tujuannya untuk menyuguhkan kepada pembaca seperangkat kaidah atau formula ringkas dan berguna yang berkaitan dengan topik-topik penting logika, tanpa banyak membahas signifikansi logika atau analisis ihwal bagaimana semuanya itu dirumuskan. Ia hanya menegaskan sebuah prinsip atau problem logika, dan beranggapan bahwa pembaca sudah akrab dengan segenap rinciannya, seperti dikemukakan dalam

P: ۸۸

---

.Ibid., hlm. ۱۴-۲۱ .۴۸-۱



logikanya dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt.<sup>(1)</sup> Beralasan kiranya untuk berasumsi, bahwa masing-masing kaidah yang ada dalam Bagian Satu, Hikmah Al-Isyrāq telah dipilih dengan cermat karena penggunaannya dalam rekonstruksi .Filsafat Iluminasi

Kaidah Pertama, dalam bab satu membahas problem- problem semantik dalam kaitannya dengan dalil (dalālah) makna (al-ma'nā) sesuatu (asy-syai") oleh ungkapan (al-lafzh).<sup>(2)</sup> Tiga bentuk dalil itu disebut: [1] dalil maksud (dalālah al-qashd), di mana ada korespondensi satu sama lain antara ungkapan dan makna; [2] dalil implikasi (dalālah al-hitha'), di mana ada korespondensi sebagian antara ungkapan dan makna; dan [3] dalil seiring (dalālah at-tathafful), di mana ungkapan melambangkan satu atau banyak, – tetapi tidak semua, sifat dasar (lawāzim) dari sesuatu. Kaidah ini adalah padanan bab I, 2 logika dalam At-Talwibāt dan bab 1, 3 logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Akan tetapi, dalam Hikmah Al-Isyrāq, istilah- istilah yang berbeda digunakan lebih sering ketimbang dalam Al- Masyāri' wa Al-Muthārahāt, di mana digunakan tiga istilah yang lebih baku – dalil korespondensi (dalālah al-muthābaqah), dalil implikasi (dalālah at-tadhammum), dan dalil seiring (dalālah al-iltizām).<sup>(3)</sup> Dalam Kaidah Kedua bab satu, Suhrawardi membahas secara khusus hubungan antara konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq). Istilah-istilah “konsepsi” dan “penilaian” sebenarnya tidak digunakan oleh Suhrawardi, tetapi sang komentator, Quthbuddin Asy-Syirazi, menyebutnya demikian.<sup>(4)</sup> Dalam bagian pertama bab satu At-Talwihāt, Suhrawardi menilai konsepsi sebagai “memperoleh bentuk sesuatu

P: 89

---

Contoh lain tempat istilah “kaidah” digunakan adalah dalam bab keenam logika .49 – 1 dalam At-Talwāhāt (yang seperti, kita catat, berfungsi sebagai apendiks) yang di dalamnya sembilan kaidah berkaitan dengan problem-problem logika diberikan, .begitu juga diskusi tentang problem-problem yang biasanya dibahas dalam fisika Jika skema semantik Artistoteles yang eksplisit lebih sederhana – “kata-kata .50 – 2 tertulis adalah simbol dari kata-kata yang diucapkan, yakni simbol pengalaman-

pengalaman mental dan pengalaman-pengalaman mental adalah simbol sesuatu", Bochenski, *Ancient Formal Logic*, (hlm. 29) – maka kaum Stoic mengembangkan semantik ke dalam sistem yang kompleks melalui teori mereka tentang *lekton* dan subjek-subjek terkait. Semantik Stoic barangkali berfungsi sebagai asal-usul semantik dan semiotik logika Arab dan Persia yang telah berkembang. Untuk analisis rinci tentang teori *lekton* Stoic, lihat Benson Mates, *Stoic Logic*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), hlm. 11-27; W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, hlm. 138-158; dan Bochenski, *Ancient Formal Logic*, hlm. 82-86. Perbandingan berikut, mungkin dapat membantu memahami skema semantik Suhrawardi. Denotasi, yakni objek eksternal (*ἡμετέροιο*) harus dilaksanakan dengan sesuatu (*asy-syai'*); tanda (*ἡμετέροιο* atau *ἡμετέροιο*) harus disamakan dengan ungkapan (*al-lafzh*); dan penanda (*lekton*) harus disamakan dengan makna (*al-ma'nā*). Ibrahim Madkour dalam "Pendahuluan" karya Ibn Sina, *Asy-Syifa': Al-Madkhal*. hlm. 62, menganggap teori *lekton* Stoic sebagai asal-usul ilmu makna ("ilm dalālah al-lafzh)

.dalam Islam

Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 14-15. Bandingkan, *Asy-Syirazi, Syarh II*, hlm. 36: 13; 51-3 Al-Baghdadi, *Al-Mu'tabar*, I, 8; Suhrawardi, *Al-Lamahāt*, hlm. 59, di mana dalil-dalil yang berbeda dibahas secara rinci. Lihat juga, *Asy-Syahrāzuri, Syarh*, fol. 14r *Asy-Syirazi, Syarh II*, 38: 13. Penamaan "pengetahuan Iluminasi" (*al-'ilm Al-Isyrāq*) oleh komentator diterapkan pada jenis pengetahuan tanpa menerapkan pembedaan antara konsepsi (*tashawwur*) dan penilaian (*tashdiq*). Pengetahuan ihwal Tuhan dan hal-hal utama yang bisa dipikirkan adalah contoh jenis pengetahuan ini, di mana hanya "kehadiran" (*hudhūr*) objek yang bisa mengimplikasikan pengetahuan tentangnya oleh subjek yang mengetahui

shūrah asy-syai') dalam pikiran", sebuah ide Peripatetik yang ditolaknya dalam bagian pertama dari bab satu Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Di sini, (Hikmah Al-Isyrāq: Bagian Satu, I, ۲), Suhrawardi mengemukakan, tanpa banyak analisis, sebuah pandangan yang berbeda, yang mesti dipandang sebagai komponen fundamental dalam prinsip-prinsip Iluminasi berkenaan dengan dasar pengetahuan. Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (pemikiran), atau persepsi (idrāk), tentang sesuatu yang tidak ada (Asy-syai' al-ghā'ib) terjadi ketika ide (mitsāl) tentang realitas (haqiqah) sesuatu itu diperoleh. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa ketika ide diperoleh, maka kesan atau pengaruh (atsar) pun muncul dalam wujud seseorang yang memahami yang memantulkan keadaan pengetahuan yang dicapainya.<sup>(1)</sup> Beberapa baris dari bagian ini punya implikasi yang besar bagi pemahaman kita tentang teori pengetahuan Iluminasi. Perbedaan yang dilakukan Suhrawardi antara sesuatu yang tidak ada (asy-syai' al-ghā'ib) dan sesuatu yang ada, yakni sesuatu berjasad yang menjadi bagian dari data indrawi, sangat penting dalam Filsafat Iluminasi. Suhrawardi setuju dengan formula Peripatetik yang menegaskan bahwa konsepsi adalah diperolehnya bentuk sesuatu dalam pikiran – selama sesuatu itu berjasad dan bisa diserap oleh indra. Ia tidak puas dengan formula Peripatetik manakala sesuatu yang diserap itu tidak berjasad dan bukan menjadi bagian dari data indrawi. Dalam kasus semacam itu, posisi Iluminasi dinyatakan sebagai pengetahuan yang berdasarkan hubungan (idhāfah), yang diperoleh dalam pikiran antara “realitas” (haqiqah) sesuatu .dengan sesuatu itu

Bagi Suhrawardi, ini berarti bahwa bentuk dan ide dari hal-hal indrawi adalah sama, tetapi tidak demikian halnya dalam kasus

P: ۹.

---

Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap masalah konsepsi (tashawwur) dan . ۵۳ – ۱ penilaian (tashdiq) sebagai “ilmu baru” yang membahas kehadiran sesuatu yang dipahami (al-mudrak) pada diri yang memahami (al-mudrik), (Syarh II, hlm. ۳۸: ۱۳–۳۹: ۲). Asy-Syirazi selanjutnya, menekankan pentingnya persoalan epistemologi ini bagian Filsafat Iluminasi dan menunjuk pada perbedaan antara pengetahuan formal

(al-'ilm ash-shūrī) dan pengetahuan Iluminasi dengan kehadiran (al-'ilm al-hudhūrī).  
Harus dicatat bahwa persoalan ini diperdebatkan panjang lebar oleh Mulla Sadra  
dalam Ta'liqāt. (Syarh II, hlm. ۳۹-۴۲ dan catatan pinggir) yang tidak sependapat  
.dengan posisi epistemologi Iluminasi

hal-hal non-indrawi, di mana idea tentang sesuatu adalah apa yang dihubungkan dengan persepsinya dan, karenanya, lebih dahulu secara epistemologi. Dalam sisa bagian ini (Kaidah Kedua), Suhrawardi membahas problem-problem semantik yang berkaitan dengan uraian sebelumnya tentang hubungan antara pengetahuan, persepsi, dan "idea" (mitsāl) tentang hal-hal non-indrawi. Dengan cara baru, ia menegaskan bahwa makna (al-ma'nā) yang tampak bagi seseorang adalah makna universal (al-ma'nā al-'āmm) dan ungkapan yang melambangkannya (al-lafzh al-'āmm); atau makna tertentu (al-ma'nā asy-syākhish) dan ungkapan yang melambangkan suatu nama tertentu (al-lafzh asy-syākhish).<sup>(1)</sup> Pokok bahasan Kaidah ini berkaitan dengan problem yang diuraikan dalam At-Talwihāt: Manthiq, I, ١, ٣, ٤ dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, ١, ١, ٤, ٥, ٧. Hanya saja, harus dicatat bahwa istilah-istilah yang digunakan dalam bagian Hikmah Al-Isyrāq ini berbeda dari istilah-istilah dalam dua karya lainnya

Dalam Kaidah Ketiga, Suhrawardi membahas realitas (haqiqah) sesuatu. Realitas ini yang disamakan dengan istilah baku Peripatetik, kuiditas (māhiyyah), oleh Asy-Syirazi,<sup>(2)</sup> dikatakan sebagai bersifat sederhana (basīth) atau tidak sederhana (ghair basīth), yakni majemuk. Maka, sesuatu punya realitas yang berkaitan dengannya, yakni ke-apa-ada-an-nya (what-it-is) atau kuiditasnya, yang bisa menandai makna yang berkaitan dengan keseluruhan sesuatu sebagaimana adanya (as it is), atau hanya sebagiannya saja. <sup>(3)</sup> "Realitas" atau ke-apa-an sesuatu sebagaimana adanya (inti sesuatu) ini pun memiliki aksiden-aksiden yang "terpisah" (al-awāridh al-mufāraqah), atau aksiden-aksiden yang mengiringi (al-'awāridh al-lāzimah

P: ٩١

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٥. Istilah-istilah yang digunakan Suhrawardi di sini ٥٤ - ١ bukan istilah-istilah Peripatetik. Penyamaan dengan istilah-istilah teori Stoic tentang ἡ...ΚΤÓV harus dilakukan. Makna universal (al-ma'nā al-'ām) bisa dihubungkan dengan kata benda umum (KoivÝ TOIÓTIS) Stoic; nama kelompok (al-lafzh al-'ām) sama dengan kata Tt poonyopíai Stoic; makna partikular (al-ma'nā asy-syākhish) sama dengan kata benda individu idéa tolótoc); dan nama pokok (al-lafzh asy-syākhish)

.sama dengan nama pokok (ónóuata) Stoic

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ٢-٣; Kull haqiqah, ay mahiyyah sawa' kānat fī al- .٥٥ - ٢  
.a'yān au fī al-adzhān

Keteguhan Suhrawardi menggunakan haqiqah sebagai ganti mahiyyah sesuai .٥٦ - ٣  
dengan posisinya yang "realis" yang menyamakan ke-apa-an sesuatu dengan  
realitasnya, yakni haqiqah dianggap sebagai sesuatu sebagaimana adanya.  
Bandingkan λεκτόν (αυτοτελές) Stoic yang sempurna dan DEKTÓN (ÉMITÉS) defisien,  
.lihat Mates, Stoic Logic, hlm. ١٦. Lihat juga, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ٣

yang berkaitan dengannya.<sup>(1)</sup> Hanya sebagian saja dari bagian ini yang bisa  
:disamakan dengan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Manthiq, I, ١٤.<sup>(2)</sup> Dalam Kaidah Keempat, Suhrawardi selanjutnya membahas ke-apa-  
an sesuatu yang disebutnya sebagai realitas. <sup>(3)</sup> Dikatakan, baik aksiden-aksiden  
yang terpisah maupun aksiden-aksiden yang mengiringi pun hadir belakangan  
ketimbang "realitas" dari sesuatu, yang harus dipandang sebagaimana adanya,  
keseluruhan dalam dirinya, bila ingin didapatkan pengetahuan tentangnya.  
Kemudian, sesuatu yang nyata mempunyai berbagai kesesuaian khusus yang  
dinisbatkan kepadanya,<sup>(4)</sup> dan kesesuaian khusus itu disebut sebagai yang esensial  
(adz-dzātī). Yang aksidental (al-‘aradhi) terpisah dari – atau mengiringi – realitas  
sesuatu, dan dipandang hadir lebih belakangan ketimbang realitas sesuatu itu ketika  
dipikirkan. Ia menjadi sifat yang lebih umum atau khusus. <sup>(5)</sup> Bagian ini memiliki  
kesamaan dengan At-Talwībāt: Manthiq, I, ٩ dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt:  
.Manthiq, I, ١١

Dalam Kaidah Kelima, Suhrawardi membahas makna universal (al-ma'nā al-'āmm). <sup>(6)</sup>  
Dikatakan bahwa makna "umum" atau universal ini tidak punya realitas di luar  
pikiran;<sup>(7)</sup> sebab memiliki realitas di luar pikiran berarti memiliki kuintas tertentu,  
yang dengannya, ia dibedakan dari sesuatu yang lain, dan karenanya menjadi  
sesuatu yang khusus (syākhish), dan bukan makna umum (dan juga bukan universal).  
Makna umum bersifat koekstensif (mutasāwiq)<sup>(8)</sup> atau terpisah (mutafāwit). <sup>(9)</sup>  
Mengikuti skema semantiknya dalam logika di bagian ini, Suhrawardipun  
mendefinisikan nama-nama sinonim (mutarādifah), homonim (musytarakah), dan  
metaforis (majāziyyah).<sup>(10)</sup> Bagian ini bisa

P: ٩٢

---

.Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ١٣-١٤ .٥٧-١

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٥ .٥٨-٢

.Ibid., hlm. ١٤-١٧. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٧: ١٢-٤٩: ٢ .٥٩-٣

Seperti manusia (al-insān), di mana sifat kehewanan (al-hayawāniyyah) . ٦٠ - ٤  
.menjadi bagian yang dinisbatkan kepadanya

Misalnya, kemampuan berjalan adalah aksiden manusia yang lebih umum (yang juga dimiliki oleh hewan), sementara kemampuan tertawa adalah aksiden khas dan bersifat koinsidental pada diri manusia.

Suhrawardi, Opera II, hlm. 17. Istilah yang digunakan oleh Suhrawardi di sini bukanlah istilah Peripatetik (al-kullī), tetapi Asy-Syirazi menganggap kedua istilah itu identik (Syarh II, hlm. 49: 2-52:16). Namun, Suhrawardi sangat berhati-hati dalam memilih istilah yang digunakan, dan saya yakin istilah-istilah ini sangat mendukung tradisi logika lain, yang barangkali berasal dari Stoic.

Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap istilah al-ma'nā al-'ām sebagai istilah baru yang digunakan Suhrawardi, dan ia mengambilnya sebagai padanan kata al-kullī (Syarh II, hlm. 49: 3), tetapi Mulla Sadra menganggap istilah al-ma'nā al-'ām yang digunakan Suhrawardi disebabkan oleh kebingungan antara al-kullī al-'aqli dan al-kullī al-thabi'i. Hanya istilah yang disebutkan terdahulu saja yang tidak punya realitas (di luar pikiran, (Ta'liqāt: Syarh II, hlm. 49, catatan pinggir).

Istilah Peripatetik yang biasa adalah al-'ām al-mutasāwi. Namun, Al-Farabi menggunakan kedua istilah itu. Lihat, Al-Farabi, Utterances Employed in Logic, disunting oleh Muhsin Mahdi, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1967), hlm. 61.

Misalnya, ketika hal-hal partikular atau hal-hal individual berbeda berdasarkan makna masing-masing.

Aristoteles hanya membahas secara singkat hal-hal yang dinamai secara equivoc, univok, turunan (derivatif) (Categories 1, 1-15). Para filsuf masa Islam, di sisi lain membahas subjek ini secara terperinci. Bahasan "nama" dalam hubungannya dengan benda yang dinamai menjadi bagian dari teori Semantik yang didefinisikan dengan baik. Lihat, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1, 8; Suhrawardi, Al-Lamahāt, hlm. 60; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 13-16. Untuk bahasan tentang pandangan Al-Baghdadi tentang hubungan antara hal-hal yang diketahui, keadaannya dalam pikiran, dalam realitas eksternal, dan makna (al-ma'nā yang oleh Pines diterjemahkan "kandungan pikiran") partikular atau universal. Lihat, Pines, Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics, hlm. 141-147.



disamakan dengan At-Talwihāt: Manthiq, I, ۵ dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, ۱, ۸

Lima Kaidah pertama (dari tujuh kaidah seluruhnya) dalam Hikmah Al-Isyrāg: Bagian Satu, tersebut di atas bersesuaian dengan bab pertama logika dalam At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, dan merupakan bagian dari logika dalam Hikmah Al-Isyrāq yang berkaitan dengan pokok bahasan Al-Madkhal Tradisional (misalnya, Asy-Syifā': Al-Madkhal

Dalam Kaidah Keenam, Suhrawardi melakukan pembagian atas pengetahuan menjadi dua bagian ganda: fitri dan perolehan, seperti dilakukan dalam bagian pendahuluan logika dalam At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt.<sup>(۱)</sup> Di sini Suhrawardi juga menekankan bahwa ide-ide fitri atau bawaan bertindak sebagai dasar bagi pengetahuan; dan inilah pandangan dasar yang diambil untuk rekonstruksi Filsafat Iluminasi jika mempertimbangkan persoalan epistemologi ihwal, "Bagaimana pengetahuan itu diperoleh?"<sup>(۲)</sup> Signifikansi persoalan ide-ide fitri yang khas dalam epistemologi Iluminasi, seperti telah ditunjukkan Suhrawardi dalam pendahuluan keempat karyanya (bandingkan juga Asy-Syifā': Al-Madkhal, I, ۴) menjadi alasan ihwal mengapa ia memasukkan bahasannya dalam kaidah dari bagian kesatu buku ini. Di sini, posisi yang diambil Suhrawardi berpijak pada pandangan atas ungkapan pembuka Aristoteles yang telah dimodifikasi dalam Al-Burhān, I, ۱; tetapi posisi epistemologi yang diberikan kepada pembagian pengetahuan ini merupakan teori Suhrawardi tentang pengetahuan

Dalam Kaidah Ketujuh, Suhrawardi membahas definisi dan deskripsi yang bersesuaian dengan pokok bahasan bab kedua At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt.<sup>(۳)</sup> Seperti telah

P: ۹۳

---

.Lihat Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۵: ۱۶-۵۲: ۱۵. ۶۷-۱  
Kedudukan di sini, yakni idea bawaan yang punya peringkat apriori, juga . ۶۸- ۲  
merupakan kedudukan metodologis Al-Baghdadi yang penting. Ini telah dibahas oleh

S. Pines dalam kajiannya tentang Al-Baghdadi, lihat khususnya S. Pines, *Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu Al-Barakat Al-Baghdadi*. (Paris: Librairie Durlaches, 1953), hlm. 8, 17: idem., "Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", hlm. 127-128, di mana kognisi apriori oleh Oines disebut sebagai "tema utama" karya Al-Baghdadi Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 18-20. Lihat, Apendiks B berikut, di mana disuguhkan .69 -3 terjemahan Hikmah Al-Isyrāq: Al-Qism Al-Awwal, 1, 7: "Tentang Definisi dan Syarat-Syaratnya". Topik definisi adalah salah satu hal paling penting dalam logika Suhrawardi dan juga dalam Filsafat Iluminasi. Lihat, Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. 52: 18-63: 3; Al-Baghdadi, *Al-Mu'tabar*, 1, 46-48, 50-64; As-Sawi, *At-Tabshīrah*, hlm. 19-24; .Suhrawardi, *Al-Lamahāt*, hlm. 64-66

kita sebutkan di atas, definisi dan deskripsi sebagai problem logika dibahas dengan baik dalam Al-Burhān dan Al-Jadal. Suhrawardi memasukkan problem–problem ini .dalam keseluruhan teori semantiknya yang diawali dari struktur standar Organon

Pentingnya Kaidah ini ditegaskan ketika kita menelaah kenyataan bahwa Suhrawardi menolak doktrin definisi yang dianggap sebagai langkah pertama yang penting dalam .pengetahuan oleh kaum Peripatetik

Setelah menolak posisi Peripatetik, Suhrawardi mengemukakan pandangan alternatif tentang kaidah–kaidah formal berkenaan dengan definisi dan juga posisi .epistemologinya

Inilah salah satu komponen dasar teori Pengetahuan Iluminasi yang paling penting. Kaidah Ketujuh, dibagi menjadi dua bagian–bagian pertama, bagian pendahuluan, yang diberi judul Tentang Definisi–Definisi Hakiki (Al-Hudūd Al-Haqiqiyah), dan bagian kedua, yang diberi judul Dalil Iluminasi (Qā'idah Isrā'iqiyah), tempat Suhrawardi membahas apa yang ia anggap sebagai kelemahan formula Peripatetik tentang definisi, dan mengemukakan teori alternatifnya. Dalam bagian pendahuluan, Suhrawardi membahas problem–problem yang berkaitan dengan kaidah–kaidah yang menentukan definisi. Ia menegaskan bahwa agar sesuatu dapat diketahui dengan mendefinisikannya, semua atau beberapa satuan (al-ahād), atau keseluruhan (al-ijtimā“) dari sesuatu yang akan didefinisikan harus dispesifikasi. Selanjutnya, Suhrawardi menetapkan bahwa dalam membangun definisi, sesuatu harus didefinisikan dengan mengacu pada sesuatu yang lebih tampak atau lebih jelas (al-azhhar) daripada sesuatu itu yang diketahui lebih dahulu. Dengan kata lain, sesuatu lainnya yang dijadikan rujukan dalam mendefinisikan sesuatu harus

lebih jelas dan lebih dahulu. Akhirnya, Suhrawardi menambahkan bahwa definisi tidak bisa hanya berupa sekedar penggantian nominal (tabdil al-lafzh). Dalam pembagian berikutnya, Suhrawardi mempertimbangkan definisi dan deskripsi nyata

ia menyatakan keberatannya atas pandangan materialis yang menganggap bahwa realitas yang benar-benar ada hanyalah realitas jasmani (al-haqiqah al-jismiyyah) saja. Kemudian, ia menyatakan bahwa ketika kaum Peripatetik ingin mengetahui sesuatu seperti manusia, mereka pun mengemukakan postulat tentang sesuatu yang melaluinya ide "manusia" (al-insāniyyah) bisa diketahui, dan bagi mereka, ini disebut definisi "manusia" sebagai "hewan rasional". Suhrawardi keberatan atas definisi ini dengan alasan bahwa mendefinisikan X melalui Y yang tersirat dalam X bukanlah mendefinisikannya. Suhrawardi mengajukan jalan lain untuk mengetahui ide tentang "manusia", yang berpijak pada pengetahuan individu tentang esensi dirinya terlebih dahulu

Sebagai akibat dari kepastian berikutnya yang didasarkan pada— dan disebabkan oleh — "pengetahuan diri", subjek pun bisa mengetahui ide tentang "manusia". Jenis pengetahuan ini, tegas Suhrawardi, tidak akan pernah bisa dicapai melalui formula— formula definisi yang dibangun semata

Dalam bagian berikutnya yang berjudul Dalil Iluminasi, Suhrawardi menegaskan keberatannya lebih jauh atas formula definisi Peripatetik. Menurut kaum Peripatetik, esensi universal dan partikular (adz-dzāt al-‘āmm wa al-khāshsh) dari sesuatu yang didefinisikan harus dispesifikasi. Esensi universal berkaitan dengan realitas universal (al-haqiqah al-kulliyyah) dari sesuatu dan disebut genus (al-jins). Esensi khusus disebut diferensia dari dua sudut pandang yang berbeda. Pertama, setelah

membuktikan bahwa seseorang mencapai sesuatu yang tidak diketahui (al-majhūl) melalui yang diketahui (al-ma'lūm), dan bahwa sesuatu yang diketahui harus lebih dahulu diketahui secara fitri, ia pun keberatan atas formula Peripatetik ihwal definisi atas dasar bahwa esensi partikular sesuatu, yakni diferensianya, juga sama-sama tidak diketahui, seperti sesuatu yang akan didefinisikan, dan tidak juga lebih dahulu, – dengan demikian– tidak harus digunakan untuk menggabungkan formula, yakni mendefinisikan sesuatu. Kedua, untuk memiliki pengetahuan yang meyakinkan (al-ma'rifah al-mutayaqqinah) tentang sesuatu keseluruhan atau jumlah organik (al-ijtimā') dari esensi (al-jāmi' adz-dzātiyyah) harus diketahui. Ini tidak bisa dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas esensi-esensi (yakni diferensia) sesuatu karena boleh jadi masih ada berbagai sifat (shifāt) “tersembunyi” (ghair zhāhirah) yang berhubungan dengan sesuatu, yang dengan demikian membuat uraian jadi tidak sempurna

Ini berarti Suhrawardi menganggap, sesuatu mungkin saja punya jumlah esensi yang besar, atau bahkan tak terhitung, yakni urutan esensi sesuatu yang tidak punya lompatan lebih rendah atau lebih tinggi. Ini mudah dibayangkan ketika kita memikirkan sesuatu yang punya beberapa sifat, tak terhitung, bahkan barangkali tak terbatas. Suhrawardi memberitahu kita bahwa guru kaum Peripatetik (Aristoteles) mengakui kesulitan dalam memperoleh berbagai definisi hakiki dari segala sesuatu

Teori Definisi Suhrawardi, yang diuraikannya lebih rinci dalam karyanya yang terakhir ini bertujuan menspesifikasi hal-hal yang secara khusus berkaitan dengan keseluruhan organik (al-ijtimā') dari sesuatu. Keseluruhan sesuatu tidak dapat diketahui

hanya dengan metode formal pemilahan jumlah terbatas sifat- sifat esensial sesuatu, melainkan hanya bisa diketahui melalui proses epistemologi lain. Seperti akan kita lihat nanti, inilah gagasan epistemologi Iluminasi tentang mengetahui sesuatu berdasarkan "melihat" sesuatu sebagaimana adanya

Bab kedua dari Bagian Satu Hikmah Al-Isyrāq, diberi judul Tentang Bukti-Bukti dan Prinsip-Prinsipnya,<sup>(1)</sup> terdiri dari tujuh kaidah. Bidang-bidang yang dipilih dari tiga bab Organon tradisional – tentang Interpretasi, Al-Qiyās, dan Al-Burhān– diuraikan dalam bab ini

Kaidah pertama, membahas dan mengkaji proposisi (qadhiyyah) dan silogisme (qiyās).<sup>(2)</sup> Proposisi didefinisikan sebagai pernyataan yang bisa dikatakan benar atau salah

Silogisme adalah pernyataan yang terdiri dari proposisi- proposisi. Proposisi yang paling sederhana bersifat predikatif (hamliyyah) yang terdiri dari subjek (maudhū) dan predikat (mahmūl),<sup>(3)</sup> adalah mungkin untuk menggabungkan dua (atau lebih) proposisi ke dalam satu proposisi dengan menggabungkan keduanya. Jika hubungan itu berdasarkan implikasi (luzūm), maka proposisinya bersifat bersyarat berkaitan (asy-syarhiyyah al-muttashilah).<sup>(4)</sup> Bagian yang dihubungkan dengan syarat (asy-syarth) disebut anteseden (al-muqaddam), dan bagian yang dihubungkan dengan hasil (al-jazā') disebut konsekuensi (at-tālī). Jika hubungan dua proposisi ini didasarkan pada pertentangan (al-'inād, yang bisa diterjemahkan sebagai "disjungsi"), maka proposisi itu disebut bersyarat disjungtif atau terpisah (asy-syarhiyyah al-munfashilah).<sup>(5)</sup> Proposisi-proposisi lain bisa dibentuk dengan menghubungkan dua proposisi atau lebih seperti itu. Semua proposisi bersyarat adalah modifikasi

P: 97

---

.Yakni, Fi al-hujaj wa mabadi'ihā, Suhrawardi, Opera II, hlm. 22-45. 70 -1  
Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh 11, hlm. 63: 4-70: 1; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1, 69- 71 -2  
74; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 26-27. Baik Al- Baghdadi maupun As-Sawi

menggunakan istilah al-qaul al-jazim (Woyos áttUQAvtikóc) yang sinonim dengan al-qadhiyyah. Lihat, Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. 115–116

.(p (subjek) adalah q (predikat) .117–118

Juga dikenal dengan proposisi "jika, maka" – hubungan berdasarkan implikasi .117–118 atau inferensi (luzūm) dapat direduksi menjadi bentuk-bentuk hubungan yang lain, seperti kombinasi konjungsi, disjungsi, dan negasi. Bentuk dasar proposisi ini adalah  $[x, p, q]: \neg(x)$  dan kemudian  $p(x)$ . Sikap Suhrawardi terhadap kaidah-kaidah formal yang mengatur implikasi bisa dibandingkan dengan Stoic. Lihat, Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. 115–116; Mates, Stoic Logic, hlm. 42–47

Juga dikenal dengan proposisi "entah, atau" – hubungan melalui disjungsi, 'inad, .117–118 bisa direduksi menjadi bentuk-bentuk hubungan yang lain. Bentuk dasar proposisi ini adalah  $[x, p, q]: q(x)$  atau  $p(x)$ . Dua bagian proposisi yang disatukan ini, masing-masing, disebut anteseden dan konsekuensi

dari proposisi predikatif, meskipun tidak ada usaha yang dilakukan oleh Suhrawardi untuk menunjukkan cara mereduksi atau bentuk hubungan dalam proposisi menjadi .bentuk lain

Ini diikuti dengan pembahasan modus ponens, modus tollens, kesalahan-kesalahan, serta kesimpulan-kesimpulan sah yang dibuat melalui afirmasi atau negasi atas anteseden atau konsekuen dalam silogisme bersyarat dan disjungtif. Pokok bahasan Kaidah ini berkaitan erat dengan bagian pertama tiga bab logika dalam At-Talwihāt .dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Kaidah kedua, membahas proposisi-proposisi universal dan partikular.<sup>(1)</sup> Di sini Suhrawardi memperkenalkan pengandaian selalu (dā'iman) dan kadang-kadang (ba'd al- auqāt). Selanjutnya, ia membahas bentuk-bentuk inklusi (al- istighrāq), tanda kuantifikasi (as-sūr),<sup>(2)</sup> proposisi partikular (asy-syākhishah),<sup>(3)</sup> proposisi universal terbatas (al-muhmalah al-ba'dhiyyah),<sup>(4)</sup> serta proposisi universal tak terbatas (al-muhithah).<sup>(5)</sup> Dalam setiap kasus, perhatian yang cermat diberikan pada bahasan tentang afirmasi (ijāb) dan negasi (salb). Selanjutnya, Suhrawardi membahas problem logika khusus yang berkaitan dengan bahasa Arab. Problem ini berkaitan dengan .kedudukan kata kerja penghubung atau pengikat (ar-rābith) dalam negasi

Persoalannya, bagaimana menegaskan proposisi majemuk yang kata penghubungnya berupa konjungsi, diskonjungsi, atau implikasi yang memengaruhi bentuk proposisi? Dibedakan antara bahasa Arab dan bahasa non-Arab dan juga digunakan skema yang digeneralisasikan. Pengaruh negasi atas proposisi- proposisi partikular dan universal pun dikaji dan ditelaah.<sup>(6)</sup> Pokok bahasan Kaidah ini adalah pilihan dari problem-problem yang diuraikan dalam bab tiga bagian ۲-۴ logika dalam -At

P: ۹۸

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۴-۲۷. Bandingkan dengan Asy- Syirazi, Syarh II, hlm. ۷۵-۱۰۷: ۱۱-۱۷: ۳; Al-Baghdadi, Al- Mu'tabar ۱, ۷۵-۷۸; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. ۳۰-۳۲ .Sebuah istilah non-Aristotelian. Lihat, Afnan, A Philosophical Lexicon, hlm. ۱۳۱ .۷۶-۲



.p adalah q jika p adalah nama khusus .v7 -3

Semua p adalah q, misalnya "semua manusia adalah hewan", dan secara negatif .v8 -4

."tidak ada manusia yang batu

.Sebagian p adalah q dan sebagian p adalah bukan q .v9 -5

Problem ini dikemukakan sebagai berikut: Anggaplah C sebagai kopula. Untuk .v10 -6

menegasikan pCq, seseorang dapat mengatakan dalam bahasa Arab p-Cy, atau PC-

q, di mana ia berarti negasi. Dalam kasus proposisi-proposisi universal, dikatakan

bahwa semua p adalah q, dan (semua p adalah q) mereduksi menjadi sebagian p

.adalah q

Talwihāt, dan bab tiga bagian ٢-٩ logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Karena itu, Kaidah Satu dan Kaidah Dua dalam bab dua merupakan ringkasan bab tiga logika .dalam At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Dalam Kaidah ketiga, Suhrawardi membahas proposisi modal (al-qadhiyyah al-muwajjahah) dan turunan-turunannya.<sup>(١)</sup> Hubungan antara subjek dan predikat dari sebuah proposisi predikatif disebut harus atau mesti (wājib), tidak mungkin (mumtani') atau mungkin (mumkin). Setelah menelaah proposisi-proposisi modal, Suhrawardi menganalisis problem yang berkaitan dengan penggunaan tolok-ukur universal yang tak terbatas dengan membedakan istilah-istilah "semua" (kull), "masing-masing dan setiap" (kull wāhid wāhid), dan "keseluruhan" (al-jami'). Di dalam bagian terpisah dengan judul Kearifan Iluminasi (Hikmah Isyrāqiyyah), Suhrawardi berusaha mereduksi semua proposisi ke dalam satu bentuk yang disebutnya sebagai "proposisi wajib selalu" (al-mūjibah adh-dharūriyyah al-battātah).<sup>(٢)</sup> Inilah di antara bidang logika formal penting, di mana Suhrawardi menyimpang dari kaum Peripatetik (khususnya Ibn Sina), dengan menggabungkan berbagai modalitas temporal dengan .(modus wajib (dharurah

Jenis proposisi ini disebut sebagai "wajib selalu" atau "wajib selamanya" dan bersifat turunan, atau dengan menggabungkan tiga jenis proposisi dengan modalitas "selalu" dan modalitas "kadang-kadang". Dengan pengecualian jenis proposisi khusus yang diulang-ulang, pokok bahasan dalam bagian ini merupakan ringkasan bab empat, .bagian ١-٣ logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

P: ٩٩

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ٢٧-٢٩. Untuk bahasan tentang proposisi modal, lihat .٨١ -١ Hossein Ziai, "Modal Proposition in Islamic Philosophy," Bulletin of Iranian Mathematical Society, No. ١٢ ١٩٨٠.. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٧٧: ٣٣-٧٨: ٩; .Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, ٧٨-٨٩; As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ٣٢-٤٤

Istilah ini tampaknya diciptakan oleh Suhrawardi. M.T. Danesh Pajouh . ٨٢ - ٢ menganggap usaha Suhrawardi untuk mereduksi semua proposisi ke dalam satu bentuk berasal dari Aristoteles (At-Tabshirah, hlm. ٢١). Saya tidak menemukan bahwa

Aristoteles mengatakan sesuatu tentang akibat ini, dan pernyataannya dalam Prior Analytics: "Karena semua proposisi dapat dibalik, kecuali hanya proposisi partikular negatif", (Prior Analytics II,  $\delta\epsilon\text{B}\gamma-\lambda$ ) membahas problem "konvensi" (al-‘aks fī al- $\text{qadhāyā}$ ) dan bukan problem "reduksi proposisi" (radd al- $\text{qadhāyā}$ )

Dalam Kaidah keempat, Suhrawardi membahas kontradiksi (at-tanāqudh) dalam proposisi, yang disebut sebagai perbedaan antara dua proposisi dalam bentuk negasi dan afirmasi. (1) Dalam Kaidah kelima, Suhrawardi membahas konversi proposisi (al-‘aks), yang menjadikan subjek dari sebuah proposisi sebagai predikat, sebagai subjek, dan predikat sebagai subjek dengan menjaga modalitas, yang bersifat afirmatif maupun negatif, dan juga kuantifikasi proposisi – singkatnya, ketika subjek dijadikan sebagai predikat, maka kualitas dan nilai kebenaran proposisi tetap sama. (2) Bagian ini merupakan ringkasan pendek bab empat, bagian ۵ logika dalam .At-Talwībāt dan bab empat, bagian ۴-۵, logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Oleh sebab itu, Kaidah ۳-۵ bab dua dari bagian satu dalam Hikmah Al-Isyrāq, dengan pengecualian tambahan ihwal proposisi modalitas temporal khusus (dalam Kaidah ۳), mesti dipandang sebagai ringkasan dari bab empat logika dalam At-Talwībāt dan bab yang sama tentang logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Dalam Kaidah keenam, Suhrawardi membahas silogisme. (3) Silogisme disjungtif (al-qiyās al-istitsnā'ī) dan silogisme hipotesis (al-qiyās al-istirāni), berikut modus ponens dan modus tollens (dibahas dalam bab dua, Kaidah satu), yang membentuk bagian teori Suhrawardi tentang kaidah-kaidah inferensi, pun didefinisikan. Lebih jauh, "term" (al-hadd) sebagai subjek premis (al-muqaddimah) atau predikat silogisme, dan "term tengah" (al-hadd al-ausath) juga didefinisikan. Selanjutnya, di bawah judul terpisah Klarifikasi Iluminasi (Daqiqah Isyrāqiyyah), Suhrawardi berusaha menggeneralisasikan kaidah-kaidah

P: ۱۰۰

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۳۳-۴۰. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۸۶:۱۰ dan ۸۳-۱۸۹:۵; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, Logika dalam Filsafat Iluminasi ۹۵-۱۹۷; As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۴۴-۵۱

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۳۱-۳۳. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۸۹: ۶-۹۵:۵; ۸۴-۲ As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۵۱-۹

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۳۳-۴۰. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۹۵:۵ dan ۸۵-۳ ۱۱۸:۵; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar ۱, ۱۰۹-۲۰۳; As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۹۱-۱۱۹

formal yang mengatur negasi. Dalam dua bagian berikutnya, yang masing-masing diberi judul Dalil Iluminasi, Suhrawardi berusaha menunjukkan bahwa bentuk kedua (asy-syaki ats-tsānī) dan bentuk ketiga (asy-syaki ats-tsālits) dari silogisme hanya modifikasi dari bentuk pertama (asy-syaki al-awwal). Bagian-bagian ini penting untuk kajian sejarah logika formal, tidak berkaitan langsung dengan kajian teori Pengetahuan Iluminasi per se. Dalam dua bagian terakhir, Suhrawardi membahas syarat-syarat (asy-syarthiyyah) dan reduksi ad impossible dalam silogisme (qiyās al-khulf). Kaidah keenam, sangat selektif, dan merupakan ringkasan dari bagian pertama bab  $\Delta$  logika dalam At-Talwihāt, dan bab  $\Delta$  logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, dan unsur-unsur Al-Qiyās yang dianggap penting oleh Suhrawardi

Dalam Kaidah ketujuh, Suhrawardi menguraikan pokok bahasan demonstrasi (Al-burhān).<sup>(1)</sup> Ada empat bagian dalam Kaidah ini. Dalam bagian pertama, yang berhubungan dengan bagian ketiga bab  $\Delta$  dari logika dalam At-Talwihāt, Suhrawardi membahas ihwal materi (māddah, mawād) demonstrasi secara ekstensif. Ia berpandangan bahwa ilmu yang sebenarnya (al-'ulūm al-haqiqiyyah) harus dibangun melalui demonstrasi yang berpijak pada premis-premis yang kebenarannya pasti (al-muqadamāt al-yaqīniyyah), dan menilai bentuk-bentuk premis sebagai berikut

Premis-premis utama (al-awwaliyyāt).<sup>(2)</sup> Inilah premis-premis seperti “keseluruhan  $\Delta$  lebih besar dari bagian-bagian”, “dua benda yang sama dengan sepertiga adalah  $\Delta$  sama”, dan sebagainya

– (Premis-premis yang teramati atau terlihat (al-musyāhadāt  $\Delta$

P: 101

---

Suhrawardi, Opera II, hlm. 40-45. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 118:6, 186-1135:19; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, 203-253; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 91-119. (Bandingkan Tá Towta. Aristoteles, (Posterior Analytics 1, 71b26. 87-2

yang terlihat melalui indra luar atau dalam. Bukti-bukti yang didasarkan pada premis-premis "yang terlihat" ini hanya valid untuk orang yang melihat itu, dan hanya bisa dikomunikasikan kepada orang lain yang mempunyai posisi (masy'ar) yang sama .dengan orang yang telah "melihat" objek

Premis-premis intuitif (al-hadsiyyāt). (1) Premis-premis ini mempunyai dua jenis, yakni premis empiris (mujarrabāt), yang hanya valid bila frekuensi (at-takrar) kejadiannya tinggi, dan premis tradisional. Premis-premis intuitif hanya bisa diperoleh melalui induksi (istighrā') yang dikelompokkan oleh Suhrawardi sebagai bukan metode pembuktian yang valid dalam ilmu pengetahuan. Bukti-bukti yang didasarkan pada intuisi hanya bisa dipertemukan dengan kemampuan-kemampuan intuitif yang .sama

.(Premis-premis yang diterima secara umum (al-masyhūrāt) .f

.Kita tahu bahwa premis-premis ini tidak bisa digunakan dalam ilmu pengetahuan

Kelompok premis umum yang disebut imajinasi (al- mukhayyalāt), dan tidak . δ .mempunyai nilai ilmiah

Kita melihat bahwa pembahasan Suhrawardi tentang premis-premis di sini adalah :modifikasi dari At-Talwāhāt

Manthiq, V, ۳. Dalam tiga bagian terakhir Kaidah ini, Suhrawardi membahas analogi (yang dianggapnya sebagai bukan bagian dari metodologi ilmiah), demonstrasi "mengapa" (burhan lima), demonstrasi penegas (burhān anna), dan persoalan-persoalan yang dituntut dalam ilmu pengetahuan (al-mathālib).(۲) Secara keseluruhan, Kaidah ketujuh adalah seleksi Suhrawardi atas apa yang dinilainya sebagai problem-problem penting di antara

P: ۱۰۲

---

Premis-premis intuitif memainkan peran penting dalam konstruksi Filsafat . ۸۸ - ۱  
Iluminasi. Premis-premis ini juga ditemukan dalam Filsafat Peripatetik. Misalnya, Ibn

Sina menegaskan bahwa intuisi adalah “gerakan membuat term tengah” (An- Najat, disunting oleh Al-Kurdi, hlm. ۸۷); ini adalah ungkapan definisi Aristoteles tentang sifat “cepat mengerti” (quick wit [áyívia]), (Posterior Analytics I, ۸۹۶۱۰). As-Sawi menetapkan premis-premis intuitif sebagai “hukum intelek yang kuat” (At- Tabshirah, .hlm. ۱۵۲

Pertanyaan-pertanyaan mā, hal, “ayy, serta lima dianggap sebagai pertanyaan- ۸۹ -۲ pertanyaan penting dalam ilmu (ushūl al-mathālib al-'ilmiyyah), dengan pertanyaan-pertanyaan sekunder sebagai berikut: kaif, kam, ‘aina, matā, serta man. Skema umum Suhrawardi yang non-Peripatetik untuk berbagai kategori adalah sebagai berikut. Aksiden ada empat: kam (kuantitas), kaif (kualitas), idhāfah (relasi), serta harakah (gerak). Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. ۲۸۴; Opera II, hlm. ۶۱-۶۲. Mesti dicamkan bahwa istilah yang digunakan oleh Suhrawardi sebagai imbalan aksiden adalah hai'ah dan bukan ‘aradh seperti digunakan oleh kaum Peripatetik. Logikawan besar, ‘Umar bin Sahlan As-Sawi', yang karyanya, Al-Bashā'ir telah dikaji oleh Suhrawardi, juga mereduksi kategori- kategori – dalam hal ini menjadi empat: substansi, kualitas, kuantitas, serta relasi, – tetapi tidak memasukkan gerak, sebagaimana ia tidak membahas prinsip isyrāqi tentang gerak dalam kategori secara esensial. Karena itu, As-Sawi tidak bisa, menurut hemat saya, dianggap sebagai sumber langsung Suhrawardi, sebagaimana hal itu diyakini oleh S. J. Sajjadi. Lihat, .Sajjadi, Suhrawardi. (Tehran, ۱۹۸۴), hlm. ۸۸-۸۹

Bab ketiga bagian satu Hikmah Al-Isyrāq diberi judul Tentang Sanggahan-Sanggahan Sofistik dan Beberapa Hukum antara Doktrin- Doktrin Iluminasi dan Peripatetik,<sup>(1)</sup> dan dibagi ke dalam tiga bagian. Dua bagian pertama, merupakan ringkasan Al-Mughālathāt yang secara umum lebih rinci ketimbang bagian-bagian yang berkaitan dalam At-Talwāhāt: Manthiq, VI, ٥ dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthioq, IX. Bagian ketiga, merupakan bagian yang sangat argumentatif, di mana Suhrawardi berdebat dengan kaum Peripatetik tentang problem-problem penting fisika dan .metafisika

Bagian ini dibagi ke dalam pendahuluan (muqaddimah) dan ١٠ bagian yang masing-masing disebut hukum (hukūmah). Topik-topik terpilih bagian ini meliputi dasar-dasar .Filsafat Iluminasi yang berbeda dari Filsafat Peripatetik

#### **PENILAIAN .٤**

Setelah menguraikan secara garis besar struktur bagian-bagian logika dalam karya-karya penting Suhrawardi – At-Talwībāt, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, dan Hikmah Al-Isyrāq”<sup>(2)</sup>— kita sekarang akan melakukan penilaian atas logika Suhrawardi .sebagai berikut

Perbedaan-perbedaan paling penting antara struktur Organon tradisional dan struktur logika Suhrawardi adalah bagian berikut: [١] tidak ada “buku” tentang kategori-kategori, tidak juga dibahas sama sekali dalam karya-karya logika Suhrawardi;<sup>(3)</sup> [٢] tidak ada “buku” yang terpisah tentang dialektika, retorika, atau puisi, tetapi terdapat bahasan tentang pokok-pokok masalah tersebut, dan dianggap sebagai jenis-jenis silogisme nonilmiah dan premis-premis yang digunakan juga -dikatakan nonilmiah. Terlepas dari perbedaan

P: ١٠٣

---

Yakni, fi al-mughālathāt wa ba'd al-hukumāt baina al-ahruf al-istisyraqiyah wa .٩٠ –١ .baina al-ahruf al-masyā'yyin. Suhrawardi, Opera II, hlm. ٤٦



.Struktur logika Al-Muqāwamāt berkaitan dengan logika At-Talwihāt . ٩١ -٢  
Suhrawardi membahas kategori-kategori yang dianggapnya bukan temuan . ٩٢ - ٣  
Aristoteles, melainkan berasal dari Arkhuthus dalam karya-karyanya tentang fisika.  
Singkatnya, teori Suhrawardi menegaskan bahwa "intensitas" (syaddah wa dha'f)  
dinisbatkan kepada semua kategori, substansi (jauhar), kualitas (kaif), kuantitas  
(kam), hubungan (nisbah), serta gerak (harakah). Lihat misalnya, Opera I, hlm. ١-١٢,  
.hlm; ١٤٦-١٤٨; Opera II, hlm. ١١٣

perbedaan ini, logika Suhrawardi adalah ringkasan selektif problem- problem logika dalam Organon yang sering disikapi dengan penekanan-penekanan yang berbeda. Dalam kesempatan lain, terdapat usaha di bagian-bagian tertentu untuk memodifikasi atau mengubah hukum-hukum formal logika Peripatetik, dan terdapat suatu penekanan khusus yang ditempatkan pada penggunaan pragmatis kaidah-kaidah logika-semantik formal dan materiel- dalam filsafat. Logika dianggap sebagai .alat terpisah yang menjadi subordinat filsafat

Struktur ketiga karya yang dikaji dan ditelaah di sini adalah sama, dengan mempertimbangkan urutan tempat pokok-pokok logika dibahas. Namun, terdapat beberapa perbedaan yang perlu dicatat. Logika dalam At-Talwāhāt terdiri dari enam bab, sementara logika dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt terdiri dari sembilan bab, dan ini merupakan perbedaan struktural yang sedikit. Tiga bagian bab lima dan bagian kelima bab enam logika dalam At-Talwihāt dibuat secara terpisah dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Namun, struktur logika dalam Hikmah Al-Isyrāq, secara substansial, berbeda dari dua karya tersebut. Struktur “baru” logika yang berkembang dalam Hikmah Al-Isyrāq merefleksikan penataan kembali Suhrawardi atas logika secara garis besar ke dalam tiga bidang terbatas: [١] semantik (Bab I) yang meliputi ringkasan Al-Madkhal, ditambah dengan masalah-masalah definisi dan deskripsi; [٢] prinsip-prinsip bukti (Bab II) yang meliputi ringkasan Fi Al-'Ibārah Al-Qiyās dan Al- Burhān terpilih, yang merupakan pandangan Suhrawardi tentang kaidah-kaidah yang mengatur logika formal dan materiel; dan [٣] kesalahan-kesalahan logika formal dan materiel (Bab II, ١-٢), yang secara struktural merupakan ringkasan Al-Mughālathāt, tetapi juga merupakan bagian logika, di mana Suhrawardi berusaha menolak

beberapa pandangan Peripatetik ketika ia memformulasikan kembali pandangannya. Struktur baru ini merefleksikan usaha Suhrawardi dalam menata kembali Organon tradisional sesuai dengan pembagian gandanya tentang logika ke dalam proposisi-proposisi penjelas dan bukti-bukti. (Kesalahan-kesalahan logika adalah akibat wajar .(yang pasti

Akhirnya, kita dapat menunjuk pada berbagai bidang dan problem logika yang khususnya berkaitan dengan Filsafat Iluminasi. Pertama, kita bisa mengidentifikasi semua kaidah logika dalam Bagian Satu Hikmah Al-Isyrāq. Betapa pun kaidah-kaidah ini mungkin benar (Suhrawardi tidak memasukkannya ke dalam karya ini jika kasusnya tidak demikian), pernyataan umum semacam itu tidak bisa banyak membantu upaya kita untuk menjawab pertanyaan, "Apakah Filsafat Iluminasi itu?" Kenyataannya, dengan kajian yang lebih dekat, kita menyadari bahwa dalam logika Hikmah Al-Isyrāq, Suhrawardi telah menunjuk bidang dan masalah khusus dengan memilahnya melalui bagian-bagian terdahulu, semisal "Dalil Iluminasi", "Kearifan Iluminasi", dan sebagainya. Di antara sebagian besar problem khusus yang sering ditunjuk Suhrawardi, adalah hal-hal penting berikut: definisi, negasi, proposisi "afirmatif universal yang selalu pasti", dan bentuk kedua dan ketiga silogisme

Dengan pengecualian definisi, semuanya ini adalah problem- problem logika formal. Definisi memainkan peran penting dalam metodologi filsafat, dan secara khusus berkaitan dengan masalah dasar epistemologi pengetahuan Iluminasi. Bagaimana ia diperoleh dan ia bisa didefinisikan? Kita akan membahas problem ini secara panjang lebar dalam bab berikut. Pembahasan tentang problem- problem logika formal kita tinggalkan untuk kemudian menuju bahasan khusus tentang logika Suhrawardi

Suhrawardi, *Manthiq At-Talwāhāt*, disunting oleh A. A. Fayyaz, (Tehran: Tehran . ۱  
 .(University Press, ۱۳۳۴/۱۹۵۵) (selanjutnya disebut *At-Talwihāt: Manthiq*

Logika dan fisika Suhrawardi dalam *Al-Masyāri' wa Al- Muthārahāt* (belum  
 diterbitkan). Saya menggunakan karya MS berikut, tertanggal ۷۰۷ H: *Al-Masyāri' wa*  
*Al-Muthārahāt*, MS Leiden Or. ۳۶۵ (selanjutnya disebut *Al-Masyāri' wa Al-*  
*.(Muthārahāt*

Penekanan khusus akan ditempatkan pada logika Sinkretisme Peripatetik, yakni  
 logika mazhab Peripatetik setelah Theoprastus dan pada mazhab Megaric Stoic.  
 Untuk bahasan tentang logika Sinkretisme Peripatetik. Lihat, I. M. Bochenski, *Ancient*  
*Formal Logic*. (Amsterdam: North-Hollan, ۱۹۵۱), hlm. ۹-۱۳; William and Martha Kneale,  
*The Development of Logic*. (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, ۱۹۶۸),  
 hlm. ۱۰۱-۱۱۷; dan untuk bahasan tentang transmisi logika Megaric Stoic ke dunia  
 Islam. Lihat, Fehmi Jadaane, *L'influence du Stoicism sur la Pensee Musulmane*.  
 .(Beirut: Dar al-Masyriq, ۱۹۶۸), hlm. ۴۳-۹۸

.*At-Talwibāt: Manthiq*, hlm. ۱-۳ .۴

Pandangan tentang konsepsi dan penilaian semacam itu sesuai dengan pandangan .۵  
 Al-Baghdadi dan As-Sawi. Lihat, Al- Baghdadi, *Al-Mu'tabar*, I, hlm. ۳۴-۳۷; As-Sawi, *At-*  
*Tabshirah*, disunting oleh M. T. Danesh-Pajouh dalam *Tabshīrah va Dū Risālah-yi*  
*Digar Dar Manthiq*. (Tehran: Tehran University Press, ۱۹۵۸), hlm. ۴. Penilaian yang  
 sama juga diberikan oleh Suhrawardi dalam *Al-Lamahāt*. (hlm. ۵۸-۵۹). Teori konsepsi  
 (tashawwur) dan penilaian (tashdiq) mempunyai kedudukan penting dalam Filsafat  
 Persia dan Arab abad pertengahan. Terdapat pandangan yang berbeda berdasarkan  
 asal-usul Yunaninya. Harry A. Wolfson menganggap asal- usul "konsepsi" adalah  
 vónos, Aristoteles atau pavtaoía

λογική Stoic dan menganggap penilaian adalah *Iogos λόγος ἌTrogavtikós* Aristoteles (de Int. 1728) atau *áfíwu. Stoic* (Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, disunting oleh Isadore Twersky dan George H. Williams (Cambridge: Harvard University Press, 1973), hlm. 478-490. Sohail Afnan dan A. M. Goichon menganggap "penilaian" sebagai terjemahan langsung *vónois*. Lebih jauh, Afnan membandingkan "konsepsi" dengan tepi *javtaoís* Stoic. Lihat, S. Afnan, *Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, hlm. 143, 154-155; A. M. Goichon, *Lexique de Langue Philosophie d'Ibn Sina: Supplement*, hlm. 15. Lihat juga Jaddne, *L'influence du Stoicisme*, hlm. 106-113

Bisa jadi terdapat perbandingan yang dibuat oleh Al-Baghdadi, yang juga membedakan antara pengetahuan bawaan dan pengetahuan perolehan yang digabungkan dalam epistemologi pengetahuan yang "jelas" (Al-Mu'tabar, 1, 40-46), tetapi istilah yang digunakan oleh Al-Baghdadi untuk bawaan adalah Al-gharīzi. (Istilah yang sama juga digunakan oleh As-Sawi, (At-Tabshīrah, hlm. 31

Lam yuhshal (ya'ni hikmah Al-Isyrāq) li awwalin bi al-fikr, bal kāna hushūluhu bin 'amrin ākhar, (Suhrawardi, Opera II, hlm

Inilah salah satu pernyataan metodologis Suhrawardi yang paling eksplisit, dan (10 para komentatornya memberikan catatan tentang hal ini. Syamsuddin Muhammad Asy-Syahrāzuri menganggap "sesuatu yang lain" ("amr ākhar) sebagai visi (musyāhadah) dan ilham pribadi (mukāsyafah), (Syarh Hikmah Al-Isyrāq, fol. 117.); Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap hal yang sama sebagai ilham dan ituisi (dzauq atau rasa) personal khas para filsuf Iluminasi, (Syarh II, hlm. 16); dan Muhammad Syarif Nizhamuddin Al-Harawi menilainya sebagai "inspirasi" (ilhām), ilham, dan intuisi personal (Anwāriyyah, hlm. 6). Dalam bentuk yang sama, penulisan karya penting Filsafat Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, disebut Pines "sebagai

buku yang dibangun melalui refleksi personal". Lihat, Shlomo Pines, "Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", dalam Scripta Hierosolymitana, Vol. VI, Studies in Philosophy, disunting oleh S. H. Bergman, (Jerusalem

.Magness Press, The Hebrew University, 1960), hlm. 120-198

.(Pernyataan Pines yang dikutip tadi ada di hlm. 123)

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 38

As-Sawi membuat pembedaan ganda yang sama dan menggunakan istilah yang .9  
.(sama, (At-Tabshirah, hlm. 4-5

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 12 .10

.Ibid., fol. 27 .11

.Ibid., bandingkan Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Madkhal, 1, 3 .12

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 12 .13

.Ibid., fol. 22 .14

Para filsuf Persia belakangan menyebutnya "wujud logis" (wujūd-i manthiqi). Lihat, .15  
Mehdi Haeri Yazdi, Hiram-i Hasti (Piramida Wujud), (Tehran, 1980), hlm. 21; Jalaluddin  
.Ashtiyani, Hasti, (Masyhad. 1379 H), hlm. 4

Posisi realis Filsafat Iluminasi menjadi bahan banyak kontroversi dalam komentar- .16  
.komentar atas Hikmah Al-Isyrāq

Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 35:8, dan 36: 9. Lihat, Shadrudin Asy-Syirazi  
."Mulla Sadra," Ta'liqāt, Ibid., catatan pinggir

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 1027 .17

Suhrawardi, Opera II, hlm. 14-105. Tampak bahwa Suhrawardi menggunakan istilah .18  
"kaidah" (dhabith) sebagai ekstensi dari istilah "hukum" (qānūn) yang lebih diterapkan

.dalam logika

Lihat, As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۱۲۹-۱۳۱; dan Ibn Sina, Al-Isyārāt wa Al-Tanbihāt, disunting oleh Mahmud Syahabi, (Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۹/۱۹۶۰), hlm. ۱, "Tentang Kaidah-kaidah Berpikir", Suhrawardi yang termuat dalam bagian pertama Hikmah Al-Isyrāq, meliputi kaidah- kaidah yang menyingkap tidak hanya logika formal, melainkan

P: ۱۰۸

.juga sanggahan–sanggahan sofistik, psikologi, dan fisika

Pandangan “yang diperluas” tentang kaidah–kaidah berpikir penting ini termasuk di  
.antara sifat–sifat khas metodologi dan struktur Filsafat Iluminasi

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳ .۱۹

.Ibid., hlm. ۳۱ .۲۰

.Ibid., hlm. ۳۳ .۲۱

.Ibid., hlm. ۵۶, ۵۷ .۲۲

.Lihat Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. ۸۷ .۲۳

At–Talwihāt: Manthiq, hlm. ۱, ۱–۱۳. Bab ini juga mengandung bahasan tentang .۲۴  
.“tujuan logika” (ghardh Al–Manthiq

Ibid., hlm. ۱۴–۱۶. Lihat juga, Ibn Kammunah, Syarh At– Talwihāt, Ibid., hlm. ۱۵, . ۲۵  
.catatan ۳, ۱۱; ۱۶

Teori Suhrawardi tentang bukti disebut hujjah, meliputi topik–topik yang diambil .۲۶  
dari logika dan epistemologi, juga dari psikologi. “Keseluruhan” hubungan antara  
sesuatu yang diketahui (objek) dan yang mengetahui (subjek) adalah yang  
.menentukan bukti dari apa yang disimpulkan

.At–Talwihāt: Manthiq, hlm. ۱۷–۲۷ .۲۷

Misalnya, Ibid., hlm. ۲۵–۲۶. Lihat juga, Ibn Kammunah, Syarh At–Talwihāt, Ibid., hlm. .۲۸  
.۶۶, catatan ۲–۳

At–Talwihāt: Manthiq, hlm. ۶۶–۷۳. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At–Talwihāt, Ibid., .۲۹  
.hlm. ۶۷, catatan ۲–۴

At–Talwihāt: Manthiq, hlm. ۶۶–۶۷. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At–Talwihāt, Ibid., .۳۰  
.hlm. ۶۶, catatan ۱–۳



Entimem didefinisikan sebagai silogisme yang terma mayornya sudah dihilangkan, .٣١ seperti "manusia adalah hewan, dengan demikian, ia berjasad", At-Talwihāt: Manthiq, .hlm. ٤٨

Kesimpulan ini sebagai bentuk khas pandangan tentang wujud, berkaiatan dengan .٣٢ :disposisi alami subjek (khulq), (At-Talwihāt

Manthiq, hlm. ٤٩), adalah mungkin bahwa firāsah dan hads merupakan varian-varian dari áyxívoía Aristoteles yang dapat diterjemahkan dengan sifat "cepat mengerti", (misalnya, Eth

P: ١٠٩

Nie. ١١٤٢٦٦: An. Post. ٨٩ب١٠), mempunyai pengertian "kehati-hatian", dan juga "pandangan". Yang penting adalah konsep-konsep semisal pandangan, kehati-hatian, dan sebagainya, semuanya berkaitan dengan bentuk khusus inferensi yang subjeknya mungkin sampai pada kesimpulan tanpa melalui langkah-langkah inferensi. Bentuk inferensi ini kadang-kadang terbentuk berdasarkan konsepsi terma .minor

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. ٦٩-٧٣ .٣٣

.Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. ٧٢, catatan ١-٣ .٣٤

.Lihat, Ibn Kammunah, Ibid., hlm. ٧٣, catatan ١-٣ .٣٥

.At-Talwihāt: Manthiq, hlm. ٧٦-٩٣ .٣٦

Ibid., hlm. ٧٦. Suatu perbedaan dilakukan antara "jika sederhana" (hāl al-basīth) .٣٧  
(dan "jika majemuk" (hāl al-murakkab

.Ibid., hlm. ٧٥. Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. ٧٤, catatan ١ .٣٨

.At-Talwāhāt: Manthiq, hlm. ٧٥-٨٠ .٣٩

.Ibid., hlm. ٨٠-٨٣ .٤٠

Ibid., hlm. ٨٣-٨٧. Lihat Ibn Kammunah, Syarh At-Talwāhāt, Ibid., hlm. ٨٣, catatan ١- .٤١  
.٥; ٨٥, catatan ١, ٣; ٨٦, catatan ١; ٨٧, catatan ١-٤

Ibid., hlm. ٨٨, catatan ١: Hātān al-lafzhatān, a'ni al-'arsyi wa al-lauhi, qad ista'mala .٤٢  
humā fi 'iddat mawādzi' min hādzā al-kitāb wa lam yubayyin murādahu minhumā, wa  
la'allā murāduhu bi al-'arsyi al-bahts al-ladzī hashalahu bin nazharihi, wa bi al-lauhi  
.mā akhadzahu min al-kutub

Dalam kaidah ini Suhrawardi menegaskan bahwa modalitas-modalitas wajib .٤٣  
(wājib), mungkin (mumkin), mustahil (mumtani'), serta masih mungkin (muhtamal) –  
catatan tambahan bagi yang mungkin – semuanya adalah wajib, jika membentuk  
bagian predikat (mahmūl). Gagasan tentang modalitas yang berulang-ulang ini

sepenuhnya dikembangkan

P: 11.

dalam logika Hikmah Al-Isyrāq, yang Suhrawardi anggap proposisi tunggal, selalu wajib (adh-dharūriyyah al-battah), sebagai bentuk tempat semua proposisi dapat .direduksi ke dalamnya

.Lihat, Ibn Kammunah, Syarh At-Talwihāt, Ibid., hlm. 91, catatan 3.44

.Ibid., hlm. 88-93.45

.Yakni, Fi Dhawābith Al-fikr. Suhrawardi, Opera II, hlm. 14-15.46

Yakni, Fial-anwār al-llāhiwa nūr al-anwār wa mabādi' al-wujud wa tartibihā. Ibid., .47  
.hlm. 106-257

.Ibid., hlm. 14-21.48

Contoh lain tempat istilah "kaidah" digunakan adalah dalam bab keenam logika .49 dalam At-Talwāhāt (yang seperti, kita catat, berfungsi sebagai apendiks) yang di dalamnya sembilan kaidah berkaitan dengan problem-problem logika diberikan, .begitu juga diskusi tentang problem-problem yang biasanya dibahas dalam fisika

Jika skema semantik Aristoteles yang eksplisit lebih sederhana – "kata-kata .5. tertulis adalah simbol dari kata-kata yang diucapkan, yakni simbol pengalaman-pengalaman mental dan pengalaman-pengalaman mental adalah simbol sesuatu", Bochenski, Ancient Formal Logic, (hlm. 29) – maka kaum Stoic mengembangkan semantik ke dalam sistem yang kompleks melalui teori mereka tentang l...któv dan .subjek-subjek terkait

Semantik Stoic barangkali berfungsi sebagai asal-usul semantik dan semiotik logika .Arab dan Persia yang telah berkembang

Untuk analisis rinci tentang teori l...któv Stoic, lihat Benson Mates, Stoic Logic. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), hlm. 11-27; W. and M. Kneale, The Development of Logic, hlm. 138-158; dan Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. 82-86. Perbandingan berikut, mungkin dapat membantu memahami skema .semantik Suhrawardi

Denotasi, yakni objek eksternal (TvYXávov) harus dilaksanakan

P: 111

dengan sesuatu (asy-syai'); tanda (pwrí atau onuaíwov) harus disamakan dengan ungkapan (al-lafzh); dan penanda (l...któv) harus disamakan dengan makna (al-ma'nā). Ibrahim Madkour dalam "Pendahuluan" karya Ibn Sina, Asy-Syifa': Al-Madkhal

hlm. ٤٢, menganggap teori lektov Stoic sebagai asal-usul ilmu makna ("ilm dalālah al-lafzh) dalam Islam

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٤-١٥. Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٣٩: ١٣; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, ٨; Suhrawardi, Al-Lamahāt, hlm. ٥٩, di mana dalil-dalil yang berbeda dibahas secara rinci. Lihat juga, Asy-Syahrāzuri, Syarh, fol. ١٤٢

Asy-Syirazi, Syarh II, ٣٨: ١٣. Penamaan "pengetahuan Iluminasi" (al-'ilm Al-Isyrāq) .٥٢ oleh komentator diterapkan pada jenis pengetahuan tanpa menerapkan pembedaan antara konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq). Pengetahuan ihwal Tuhan dan hal-hal utama yang bisa dipikirkan adalah contoh jenis pengetahuan ini, di mana hanya "kehadiran" (hudhūr) objek yang bisa mengimplikasikan pengetahuan tentangnya oleh subjek yang mengetahui

Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap masalah konsepsi (tashawwur) dan penilaian .٥٣ (tashdiq) sebagai "ilmu baru" yang membahas kehadiran sesuatu yang dipahami (al-mudrak) pada diri yang memahami (al-mudrik), (Syarh II, hlm. ٣٨: ١٣-٣٩: ٢

Asy-Syirazi selanjutnya, menekankan pentingnya persoalan epistemologi ini bagian Filsafat Iluminasi dan menunjuk pada pembedaan antara pengetahuan formal (al-'ilm .(ash-shūrī) dan pengetahuan Iluminasi dengan kehadiran (al-'ilm al-hudhūrī

Harus dicatat bahwa persoalan ini diperdebatkan panjang lebar oleh Mulla Sadra dalam Ta'liqāt. (Syarh II, hlm. ٣٩-٤٢ dan catatan pinggir) yang tidak sependapat .dengan posisi epistemologi Iluminasi

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٥. Istilah-istilah yang digunakan Suhrawardi di sini .٥٤ .bukan istilah-istilah Peripatetik

Penyamaan dengan istilah-istilah teori Stoic tentang  $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  harus dilakukan. Makna universal (al-ma'nā al-'ām) bisa dihubungkan dengan kata benda umum (Koiv'Y TOIÓTIS) Stoic; nama kelompok (al-lafzh al-'ām) sama dengan kata  $\tau\tau$  poonyopíai Stoic; makna partikular (al-ma'nā asy-syākhish) sama dengan kata benda individu  $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$  tolótoc); dan nama pokok (al-lafzh asy-syākhish) sama dengan nama pokok  $\acute{\omicron}\nu\acute{o}\upsilon\alpha\tau\alpha$ ) Stoic

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ٢-٣; Kull haqiqah, ay mahiyyah sawa' kānat fī al-a'yān .٥٥  
au fī al-adzhān

Keteguhan Suhrawardi menggunakan haqiqah sebagai ganti mahiyyah sesuai .٥٦  
dengan posisinya yang "realis" yang menyamakan ke-apa-an sesuatu dengan  
.realitasnya, yakni haqiqah dianggap sebagai sesuatu sebagaimana adanya

Bandingkan  $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  (αυτοτελής) Stoic yang sempurna dan  $\delta\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  (ÉMITÉS) defisien,  
.lihat Mates, Stoic Logic, hlm. ١٦

.Lihat juga, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ٣

.Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٥: ١٣-١٦ .٥٧

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٥ .٥٨

:Ibid., hlm. ١٦-١٧. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٧ .٥٩

.٢ :١٢-٤٩

Seperti manusia (al-insān), di mana sifat kehewan (al-hayawāniyyah) menjadi .٦٠  
.bagian yang dinisbatkan kepadanya

Misalnya, kemampuan berjalan adalah aksiden manusia yang lebih umum (yang .٦١  
juga dimiliki oleh hewan), sementara kemampuan tertawa adalah aksiden khas dan  
.bersifat koinsidental pada diri manusia

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٧. Istilah yang digunakan oleh Suhrawardi di sini .٦٢  
bukanlah istilah Peripatetik (al-kullī), tetapi Asy-Syirazi menganggap kedua istilah itu

identik (Syarh II, hlm. 49: 2-52:16). Namun, Suhrawardi sangat berhati-hati dalam memilih istilah yang digunakan, dan saya yakin istilah-istilah ini sangat mendukung tradisi logika lain, yang

P: 113



.barangkali berasal dari Stoic

Quthbuddin Asy-Syirazi menganggap istilah al-ma'nā al-'ām sebagai istilah baru .<sup>63</sup> yang digunakan Suhrawardi, dan ia mengambilnya sebagai padanan kata al-kulli .(Syarh II, hlm

tetapi Mulla Sadra menganggap istilah al-ma'nā al-'ām yang digunakan , (3 : 49 Suhrawardi disebabkan oleh kebingungan antara al-kulli al-'aqli dan al-kulli al-thabi'i. Hanya istilah yang disebutkan terdahulu saja yang tidak punya realitas di luar pikiran, .(Ta'liqāt: Syarh II, hlm. 49, catatan pinggir

.Istilah Peripatetik yang biasa adalah al-'ām al-mutasāwi .<sup>64</sup>

Namun, Al-Farabi menggunakan kedua istilah itu. Lihat, Al-Farabi, Utterances .Employed in Logic, disunting oleh Muhsin Mahdi, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1967), hlm. 61

Misalnya, ketika hal-hal partikular atau hal-hal individual berbeda berdasarkan .<sup>65</sup> makna masing-masing

Aristoteles hanya membahas secara singkat hal-hal yang dinamai secara equivok, .<sup>66</sup> univok, turunan (derivatif) (Categories 1, 1-15). Para filsuf masa Islam, di sisi lain membahas subjek ini secara terperinci. Bahasan "nama" dalam hubungannya dengan benda yang dinamai menjadi bagian dari teori Semantik yang didefinisikan dengan baik. Lihat, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1, 8; Suhrawardi, Al-Lamahāt, hlm. 60; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 13-16. Untuk bahasan tentang pandangan Al-Baghdadi tentang hubungan antara hal-hal yang diketahui, keadaannya dalam pikiran, dalam realitas eksternal, dan makna (al-ma'nā yang oleh Pines diterjemahkan "kandungan pikiran") partikular atau universal. Lihat, Pines, Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics, hlm. 141-147

.Lihat Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 5: 16-52: 15 .<sup>67</sup>

Kedudukan di sini, yakni idea bawaan yang punya peringkat apriori, juga .<sup>68</sup> merupakan kedudukan metodologis Al-Baghdadi yang penting. Ini telah dibahas oleh S. Pines dalam kajiannya tentang Al-Baghdadi, lihat khususnya S. Pines, Nouvelles



.etudes sur Awhad al-Zaman Abu Al-Barakat Al-Baghdadi

Paris: Librairie Durlaches, 1953), hlm. 8, 17: idem., "Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", hlm. 127-128, di mana kognisi apriori oleh Oines disebut sebagai "tema utama" karya Al-Baghdadi

Suhrawardi, Opera II, hlm. 18-20. Lihat, Apendiks B berikut, di mana disuguhkan .69 terjemahan Hikmah Al-Isyrāq: Al-Qism Al-Awwal, 1, 7: "Tentang Definisi dan Syarat-."Syaratnya

Topik definisi adalah salah satu hal paling penting dalam logika Suhrawardi dan juga dalam Filsafat Iluminasi. Lihat, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 52: 18-63: 3; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1, 46-48, 50-64; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 19-24; Suhrawardi, Al-Lamahāt, hlm. 64-66

.Yakni, Fi al-hujaj wa mabadi'ihā, Suhrawardi, Opera II, hlm .70

.22-45

Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh 11, hlm. 63: 4-70: 1; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1, 69-74; .71 As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 26-27. Baik Al-Baghdadi maupun As-Sawi menggunakan istilah al-qaul al-jazim (Woyos áttUQAvtikóc) yang sinonim dengan al-qadhiyyah

.Lihat, Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. 85-86

.(p (subjek) adalah q (predikat .72

Juga dikenal dengan proposisi "jika, maka" – hubungan berdasarkan implikasi atau .73 inferensi (luzūm) dapat direduksi menjadi bentuk-bentuk hubungan yang lain, seperti kombinasi konjungsi, disjungsi, dan negasi. Bentuk dasar proposisi ini adalah  $[x, p, q]: \neg(x)$  dan kemudian  $p(x)$ . Sikap Suhrawardi terhadap kaidah-kaidah formal yang mengatur implikasi bisa dibandingkan dengan Stoic. Lihat, Bochenski, Ancient Formal Logic, hlm. 158-176; Mates, Stoic Logic, hlm. 42-57

Juga dikenal dengan proposisi "entah, atau" – hubungan melalui disjungsi, "inad, .74 bisa direduksi menjadi bentuk-bentuk hubungan yang lain. Bentuk dasar proposisi ini

,adalah  $[x, p, q]: q(x)$  atau  $p(x)$ . Dua bagian proposisi yang disatukan ini

P: 115

.masing-masing, disebut anteseden dan konsekuensi

Suhrawardi, Opera II, hlm. 24-27. Bandingkan dengan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 70: 75  
.11-77: 3; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar 1, 75-78; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 30-32

.Sebuah istilah non-Aristotelian. Lihat, Afnan, A Philosophical Lexicon, hlm. 131 76

.p adalah q jika p adalah nama khusus 77

Semua p adalah q, misalnya "semua manusia adalah hewan", dan secara negatif 78  
."tidak ada manusia yang batu

.Sebagian p adalah q dan sebagian p adalah bukan q 79

Problem ini dikemukakan sebagai berikut: Anggaplah C sebagai kopula. Untuk 80  
menegasikan  $pCq$ , seseorang dapat mengatakan dalam bahasa Arab  $p-Cy$ , atau  $PC-$   
.q, di mana ia berarti negasi

Dalam kasus proposisi-proposisi universal, dikatakan bahwa semua p adalah q, dan  
(semua p adalah q) mereduksi menjadi sebagian p adalah q

Suhrawardi, Opera II, hlm. 27-29. Untuk bahasan tentang proposisi modal, lihat 81  
Hossein Ziai, "Modal Proposition in Islamic Philosophy," Bulletin of Iranian  
:Mathematical Society, No. 12 (1980). Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 77

.Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, 78-89; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 32-44; 9: 33-78

Istilah ini tampaknya diciptakan oleh Suhrawardi. M.T. Danesh Pajouh 82  
menganggap usaha Suhrawardi untuk mereduksi semua proposisi ke dalam satu  
bentuk berasal dari Aristoteles (At-Tabshīrah, hlm. 21). Saya tidak menemukan bahwa  
Aristoteles mengatakan sesuatu tentang akibat ini, dan pernyataannya dalam Prior  
Analytics: "Karena semua proposisi dapat dibalik, kecuali hanya proposisi partikular  
negatif", (Prior Analytics II, 27B7-8) membahas problem "konvensi" (al-‘aks fī al-  
(qadhāyā) dan bukan problem "reduksi proposisi" (radd al-qadhāyā

Suhrawardi, Opera II, hlm. 33-40. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 86:10 dan 83



.As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۴۴-۵۱ ; ۹۵-۱۹۷

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۳۱-۳۳. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۸۹: ۶-۹۵:۵; .۸۴  
.As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۵۱-۹

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۳۳-۴۰. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۹۵:۵ dan .۸۵  
.۱۱۸:۵; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar ۱, ۱۰۹-۲۰۳; As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۹۱-۱۱۹

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۴۰-۴۵. Bandingkan Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۱۱۸:۶, .۸۶  
.۱۳۵:۱۹; Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I, ۲۰۳-۲۵۳; As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۹۱-۱۱۹

.(Bandingkan Tá Towta. Aristoteles, (Posterior Analytics ۱, ۷۱b۲۶ .۸۷

Premis-premis intuitif memainkan peran penting dalam konstruksi Filsafat . ۸۸  
Iluminasi. Premis-premis ini juga ditemukan dalam Filsafat Peripatetik. Misalnya, Ibn  
Sina menegaskan bahwa intuisi adalah “gerakan membuat term tengah” (An- Najat,  
disunting oleh Al-Kurdi, hlm. ۸۷); ini adalah ungkapan definisi Aristoteles tentang sifat  
“cepat mengerti” (quick wit [áyívia]), (Posterior Analytics I, ۸۹۶۱۰). As-Sawi  
menetapkan premis-premis intuitif sebagai “hukum intelek yang kuat” (At- Tabshirah,  
.hlm. ۱۵۲

Pertanyaan-pertanyaan mā, hal, “ayy, serta lima dianggap sebagai pertanyaan- .۸۹  
pertanyaan penting dalam ilmu (ushūl al-mathālib al-'ilmiyyah), dengan pertanyaan-  
pertanyaan sekunder sebagai berikut: kaif, kam, ‘aina, matā, serta man. Skema  
umum Suhrawardi yang non-Peripatetik untuk berbagai kategori adalah sebagai  
:berikut. Aksiden ada empat

kam (kuantitas), kaif (kualitas), idhāfah (relasi), serta harakah (gerak). Lihat,  
.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۲۸۴; Opera II, hlm

Mesti dicamkan bahwa istilah yang digunakan oleh Suhrawardi sebagai . ۶۱-۶۲  
imbangan aksiden adalah hai'ah dan bukan ‘aradh seperti digunakan oleh kaum  
Peripatetik. Logikawan besar, ‘Umar bin Sahlan As-Sawi', yang karyanya, Al-Bashā'ir  
-telah dikaji oleh Suhrawardi, juga mereduksi kategori





kategori – dalam hal ini menjadi empat: substansi, kualitas, kuantitas, serta relasi, – tetapi tidak memasukkan gerak, sebagaimana ia tidak membahas prinsip isyrāqi tentang gerak dalam kategori secara esensial. Karena itu, As-Sawi tidak bisa, menurut hemat saya, dianggap sebagai sumber langsung Suhrawardi, sebagaimana .hal itu diyakini oleh S. J. Sajjadi

.Lihat, Sajjadi, Suhrawardi. (Tehran, ۱۹۸۴), hlm. ۸۸–۸۹

Yakni, fi al-mughālathāt wa ba'd al-hukumāt baina al-ahruf al-istisyāqiyyah wa .۹۰  
.baina al-ahruf al-masyā'yyin. Suhrawardi, Opera II, hlm. ۴۶

.Struktur logika Al-Muqāwamāt berkaitan dengan logika At-Talwihāt .۹۱

Suhrawardi membahas kategori-kategori yang dianggapnya bukan temuan . ۹۲  
Aristoteles, melainkan berasal dari Arkhuthus dalam karya-karyanya tentang fisika.  
Singkatnya, teori Suhrawardi menegaskan bahwa "intensitas" (syaddah wa dha'f)  
dinisbatkan kepada semua kategori, substansi (jauhar), kualitas (kaif), kuantitas  
(kam), hubungan (nisbah), serta gerak (harakah). Lihat misalnya, Opera I, hlm. ۱–۱۲,  
.hlm; ۱۴۶–۱۴۸; Opera II, hlm. ۱۱۳

Saya akan mengawali bab ini dengan bahasan singkat tentang terminologi definisi yang digunakan oleh Suhrawardi

Tujuan saya adalah menunjukkan berbagai kemungkinan jenis definisi, entah yang secara eksplisit dirujuk oleh sebuah istilah teknis yang jelas, maupun secara implisit ditunjukkan oleh penggunaan sebuah istilah umum. (١) Dalam filsafat dan logika Arab maupun Persia, semua jenis definisi dikelompokkan ke dalam istilah ta'rif, yang berarti “menjadikan diketahui dan juga sering diterjemahkan definisi . Dalam contoh-contoh tertentu, terjemahan seperti ini tidak tepat secara teknis karena ia meliputi jenis definisi esensialis, konseptualis, nominalis, dan berbagai jenis lain definisi, serta proses epistemologi yang dengannya sesuatu yang tak diketahui “menjadi” diketahui dalam hubungannya dengan sesuatu lainnya. Karena itu, penting kiranya untuk mengingat pengertian umum istilah ta'rif dan juga pengertiannya yang kaku. Mari kita perhatikan pernyataan penting Suhrawardi dalam Hikmah Al-Isyrāq, yang ditegaskan bersamaan dengan kritiknya atas formula kaum Peripatetik tentang definisi esensialis :((hadd

P: ١١٩

---

Ada sejumlah jenis definisi yang dikenal dan diketahui. Saya tidak bisa . ١ - ١ menguraikan semuanya di sini, atau menunjukkan sumber- sumber klasifikasi berbagai definisi dan penggunaannya dalam logika dan filsafat, tetapi saya akan menyebutkan beberapa jenis definisi yang penting. Sebuah karya penting tentang definisi adalah Definition, karya Richard Robinson, (Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٢). Robinson membagi definisi (Bab ٢) ke dalam dua jenis dasar: definisi sesuatu-sesuatu, atau definisi hakiki, dan definisi nominal. Selanjutnya, ia membagi definisi nominal ke dalam definisi kata per kata dan definisi kata benda yang kemudian dibagi lagi ke dalam definisi leksikal dan definisi stipulatif. Penulis yang sama menguraikan (Bab ١)

18 spesies definisi, yang diklasifikasikannya menurut penggunaan berbagai ahli. Klasifikasi definisi yang lebih tepat secara filsufis diberikan oleh Raziel Abelson, yang mengklasifikasikan definisi berdasarkan posisi filosofis yang digunakan ke dalam tiga jenis: esensialis atau “jenis-E”, preskriptif atau “jenis-P”, dan linguistik atau “jenis-I”. Abelson tidak memandang klasifikasi ini sebagai bersifat historis, melainkan sebagai sebuah “skema yang berguna”. Lihat, Raziel Abelson, “Definition, Encyclopedia of .Philosophy II, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan, 1967), hlm. 314–324

Jelas bahwa tidak mungkin memperoleh suatu definisi (esensialis) dengan cara yang “dilakukan kaum Peripatetik (yakni, dengan menggunakan formula, genus terdekat, plus diferensia). Bahkan, kesulitan ini juga diakui guru kaum Peripatetik (yakni, Aristoteles). Karena itu, kita (kaum Iluminasionis) hanya membuat berbagai definisi (ta'rifāt) dengan menggunakan segala sesuatu yang mengkhususkan totalitas sesuatu (al-ijtimā', yakni keseluruhan organik ). ۲ Dalam seluruh karya tentang Filsafat Islam yang sejauh ini saya kaji dan telaah, baik ta'rif maupun hadd .diterjemahkan sebagai definisi, ini bukanlah terjemahan filsufis yang tepat

Saya lebih suka menggunakan definisi esensialis untuk hadd, dan menggunakan definisi dalam pengertiannya yang kaku untuk ta'rif. Uraian berikut ini bertujuan .membuat perbedaan yang jelas antara dua istilah ini dan juga istilah-istilah lainnya

### **:Pembagian Logika dan Definisi Iluminasi .۱.۱**

Pembagian Logika dan Definisi Iluminasi: Mari kita alihkan perhatian kita kepada .۱.۱ klasifikasi Suhrawardi tentang jenis-jenis definisi. Sebelumnya, saya telah menegaskan sesuatu ihwal pembagian logika menurut Suhrawardi, dua bagian: atas proposisi-proposisi penjelas (al- qawl asy-syāriḥ, jamak: al-aqwal asy-syāriḥah) dan bukti-bukti (hujjah, jamak: hujaj). Pembagian logika seperti ini mungkin tampak membingungkan. Akan tetapi, jika kita harus memahami signifikansi struktural dan penggunaannya yang dimaksud, maka kita harus berusaha menyingkap makna dari istilah “bukti dan “proposisi penjelas .(۱) Di sepanjang bab ini, kita akan menelaah problem ini dan berusaha membongkar signifikansi atau pentingnya penggunaan ,istilah-istilah itu. Secara sederhana

P: ۱۲۰

---

Istilah proposisi penjelas sudah digunakan oleh para filsuf sebelum Suhrawardi,<sup>۳</sup> - ۱ tetapi dalam cara yang berbeda. Ibn Sina, dan menyusul di belakangnya Al-Ghazali, menggunakannya sebagai istilah equivokal untuk definisi esensialis (hadd bi at-tasykik). Lihat, Ibn Sina, An-Najāh, hlm. ۸۳; Al-Ghazali, Mi'yar al-'ilm, ed. Sulaiman Dunya, (Kairo: t.p, ۱۹۶۱), hlm. ۶۸, ۲۷۱- ۲۷۵. Filsuf pertama dalam periode Islam yang

menekankan penggunaan proposisi–proposisi penjelas sebagai sarana untuk membagi logika secara struktural ke dalam dua bagian adalah filsuf Persia, “Umar bin Sahlan As–Sawi. Perhatikan, misalnya pernyataan As–Sawi berikut, “Konsepsi bisa diperoleh melalui metode (rāh) yang disebut oleh orang Arab sebagai al–qaul ash–sharīh. Ini berarti guft–i rausyan–kunanda (dalam bahasa Persia, yakni proposisi penjelas). (Ketahuilah bahwa) sebagian proposisi penjelas adalah valid, yang disebut definisi esensial; beberapa yang lainnya hanya sebagian saja yang valid (nazdik bi rasti) yang disebut deskripsi (rasm) .... Tujuan (utama) logika sudah ditunjukkan, yakni memperoleh pengetahuan ihwal: ١. proposisi–proposisi penjelas, dan ٢. bukti–bukti. (At–Tabshirah, hlm. ٤–٥). Bandingkan Ibn Sina, Manthiq Al–Masyriqiyyin. (Kairo: t.p, ١٩١٠), hlm. ١٠, di mana seseorang bisa melihat pandangan yang sama yang akrab .dengan Ibn Sina

Teori Definisi Tluminasi: Metode dan Pengetahuan Formal bukti yang digunakan Suhrawardi mengandung unsur-unsur logika materiel maupun formal, serta memasukkan demonstrasi dan juga berbagai jenis inferensi lainnya. “Bukti juga diterapkan pada pengalaman-pengalaman mistis.<sup>(1)</sup> Sementara itu, istilah “proposisi penjelas adalah istilah yang lebih teknis. Maknanya ditunjukkan oleh Suhrawardi dalam logika Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, “Ketahuilah bahwa proposisi-proposisi yang jelas itu ada lima: definisi esensial yang sempurna (al-hadd at-tāmm); (definisi konseptualis, atau) menjadikan sesuatu yang dinamai diketahui melalui bagian-bagian konsep yang sempurna (ta'rif al-musammā bi ajzā' al-mafhūm at-tāmm);<sup>(2)</sup> definisi esensial yang tidak sempurna (al-hadd an-nāqish); deskripsi yang sempurna (ar-rasm at-tāmm); serta deskripsi yang tidak sempurna (ar-rasm al-nāqish).<sup>(3)</sup> Dari pernyataan di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa istilah proposisi penjelas melambangkan berbagai definisi teknis, dan harus dibedakan dari penggunaan umum konsep-konsep yang “mendefinisikan sesuatu, dan dengan demikian “membuatnya jadi diketahui. Istilah itu juga diterapkan pada formula definisi tertentu semisal definisi esensial yang sempurna, dan juga jenis-jenis definisi lainnya.

Tampaknya, lima jenis definisi di atas adalah pembagian Suhrawardi yang digunakan secara eksplisit dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Akan tetapi, jenis-jenis definisi yang disebutkan di atas, kecuali jenis konseptualis, dianggap sudah ada sebelumnya, meskipun tidak sistematis. Misalnya saja, jenis definisi esensial dan jenis deskriptif disebutkan oleh Aristoteles dalam berbagai bagian karyanya.<sup>(4)</sup> Istilah qaul yang

P: ۱۲۱

---

Bukti (hujjah) biasanya dibagi ke dalam tiga jenis: silogisme (qiyās), induksi (istigrā), dan analogi (tamtsil dan mitsāl). Lihat, As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۵. Kemudian, Suhrawardi menetapkan bahwa bukti-bukti yang berdasarkan pengalaman, inspirasi, dan intuisi punya peringkat yang sama dengan — kalau bukan malah lebih tinggi dari — bukti-bukti yang berdasarkan demonstrasi Peripatetik. Lihat misalnya, Opera II, hlm. ۱۳

Di beberapa tempat, definisi konseptualis dinyatakan sebagai formula yang ۵ – ۲ menunjukkan konsep sesuatu (al-qaul al- mu'arraḥ bi ḥasab mafhūm asy-syai'). Al-

.Masyāri' wa Al- Muthārahāt: Manthiq, fol. ۱۵۷

.Ibid., fol. ۱۴۲.۶ – ۳

.Lihat misalnya, Posterior Analytics II. hlm. ۳, ۷, ۱۰; Topics VIII.۷ – ۴

bisa diterjemahkan sebagai “pernyataan , proposisi , atau “formula (bahkan di beberapa tempat mungkin: definisi ), bahkan “argumen bergantung pada konteksnya, adalah istilah yang digunakan kaum Peripatetik sebelum Suhrawardi untuk menunjuk makna yang sama bagi istilah al-qaul ash-sharih.<sup>(1)</sup> Istilah proposisi penjelas sebagai “ Pilar kedua logika, digunakan Suhrawardi untuk menunjuk hubungan antara konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq) di luar kajian logika. Di bagian awal logika Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, yakni jalan (masyra') pertama, yang berjudul Tentang Al-Madkhal, Suhrawardi menegaskan, Engkau telah belajar dari buku-buku (logika) bahwa sesuatu yang dicari dalam ilmu pengetahuan adalah konsepsi (tashawwur) atau penilaian (tashdiq), dan proposisi-proposisi serta bukti-bukti penjelas menghubungkan keduanya.<sup>(2)</sup> Dalam bagian yang bersesuaian dengan logika At-Talwihāt, Suhrawardi menegaskan, “Yang menghubungkan konsepsi (tashawwur) dengan idenya disebut proposisi penjelas, entah itu sebuah definisi esensial atau sesuatu yang lain, dan yang menghubungkan penilaian (tashdiq) dengan idenya disebut bukti, entah itu sebuah demonstrasi atau sesuatu yang lain. Segenap proposisi penjelas dan bukti bersama-sama membentuk metode ilmu (thariq al-'ulūm).<sup>(3)</sup> Dari dua pernyataan di atas, kita bisa menyimpulkan signifikansi metodologis dari proposisi-proposisi penjelas dalam filsafat. Itulah sebabnya, sangat penting bagi kita untuk memahami teori Suhrawardi sebagai langkah dalam usaha

P: 122

---

Istilah qaul mempunyai sejumlah makna, yang paling mendasar adalah 1 – 1 “ungkapan majemuk . Lihat, Ibn Sina, An-Najāh, hlm. 17. Bandingkan Goichon, Lexique, hlm. 319. Seperti dalam istilah Yunani *lóyos*, ia digunakan dalam beberapa pengertian. Sebagai contoh, penggunaan istilah *lóyos* oleh Plato. Lihat G. Matthews, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*. (London: Faber and Faber, 1972), hlm. 11. Pengertian Aristoteles yang kaku tentang istilah *lóyos* (disebut juga qaul) adalah “formula , yang digunakan khususnya dalam kaitannya dengan definisi, misalnya dalam Aristoteles, *Metaphysics VII*. 4, 1030a7–9: “ada definisi (*ópiou*) kata yang tidak sama dengan formula (*Jóyos*) karena dalam hal seperti itu, semua formula adalah definisi . Tampak jelas bagi saya bahwa pengertian “formula untuk qaul secara



logis sangat semakna. Untuk berbagai pengertian lain dari istilah qaul lihat, Ibn Sina, *Livre des Directives et Remarques*, terjemahan A. M. Gichon, (Paris: J. Vrin, 1951), hlm. 84, 193, 211. Konsep yang mendasari ungkapan “proposisi penjelas (al-qaul ash-sharih) kemungkinan bukan berasal dari Aristoteles. Bandingkan, Afnan, *Lexicon*, hlm. 245; dan E. Zeller, *Stoics, Epicureans, and Sceptics*, terjemahan O. J. Reichel, (New York:

Russel and Russel, 1962), hlm. 73, catatan 2

.*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq*, fol. 17. 9-2

.*At-Talwihāt*, hlm. 2. 10-3

kita memahami Filsafat Iluminasi. Suhrawardi secara eksplisit membuka kajiannya tentang logika dengan menegaskan bahwa definisi memiliki kedudukan penting dalam kerangka konseptual ilmu. Ia mempersembahkan bab-bab khusus yang membahas logika dalam *At-Talwihāt* dan dalam *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt* (masing-masing di Bab II) untuk mengkaji definisi; dan dalam *Hikmah Al-Isyrāq* (Bagian Satu, I, v), ia menekankan signifikansi lebih jauh dari definisi dalam metodologi Iluminasi dengan cara mengkritik teori Peripatetik

### **:Tipologi Definisi .1.2**

Tipologi Definisi Dilengkapi dengan pengetahuan, proposisi penjelas adalah genus .1.2 dari berbagai jenis definisi. Sekarang, kita akan mempertimbangkan spesies-spesies itu untuk menentukan jenis-jenis definisi apa yang digunakan Suhrawardi dalam mendefinisikan segala sesuatu, kata-kata atau konsep-konsep

Ini berarti membedakan berbagai karakteristik dari definisi realis, nominalis, dan konseptualis.<sup>(1)</sup> Jenis definisi yang penting dalam karya-karya Plato, Aristoteles, dan dalam karya-karya kaum Peripatetik belakangan di zaman Islam, adalah definisi hakiki. Definisi sempurna dan definisi tidak sempurna, seperti disebutkan Suhrawadi, kedua-duanya adalah definisi hakiki.<sup>(2)</sup> Kedua jenis definisi ini punya sejarah yang lebih atau kurang jelas yang kembali kepada Aristoteles, tetapi dalam karya-karyanya tidak dirinci ihwal pembedaan antara bentuk definisi sempurna dan definisi tidak sempurna.<sup>(3)</sup> Keduanya ini adalah definisi hakiki, dan dalam istilah terminologi Filsafat Modern, esensialis.<sup>(4)</sup> Dalam kasus dua jenis definisi ini, terdapat kesepakatan

P: 123

---

Untuk bahasan tentang pembedaan antara definisi realis dari definisi nominalis. .11 – 1 Lihat, Robinson, *Definition*, Bab VI. Pembedaan ini juga dibuat oleh Plato dan Aristoteles, meskipun dalam pengertian yang terbatas. Lihat, Plato, *Theaetetus*, 514b–515c, 547c–549c; Aristotle, *Categories* V, 2219–3524; VI, 66–84; *Posterior Analytics* 1.22, 11.3–

Kedua jenis ini adalah formula yang disebut untuk mengkhususkan esensi dari .12-2  
.sesuatu yang didefinisikan

Pembedaan yang dibuat antara definisi esensial sempurna, sebagai formula .13-3  
yang mengombinasikan genus dan diferensia terdekat yang menunjukkan esensi dan  
definisi esensial tak sempurna, adalah definisi esensial tak sempurna hanya  
melambangkan sebagian esensi. Pembedaan ini dibuat oleh Ibn Sina (misalnya, An-  
Najāh, hlm. 78). Akan tetapi, bagi Aristoteles, definisi esensial dianggap bisa  
mengungkapkan hakikat esensial (Posterior Analytics II, 9.b24) hanya bila sifat-  
sifat dari sesuatu adalah terbatas (Posterior Analytics I, 1.12b39, 1.14a27). Persoalan  
.keterbatasan sifat-sifat dan problem definisi juga sangat penting bagi Suhrawardi  
.Lihat, Abelson, "Definition , Encyclopedia of Philosophy .14-4

umum bahwa keduanya berasal dari Aristoteles, tetapi jenis definisi deskriptif yang sempurna dan yang tidak sempurna tidak memiliki asal-usul historis yang pasti. Ahli .sejarah Filsafat Islam Kontemporer terkemuka, Ibrahim Madkour dan A. M

Goichon, sama-sama menunjukkan bahwa asal-usul definisi deskriptif ditemukan dalam útroypapi Galen.<sup>(1)</sup> Kedua jenis definisi ini juga nyata dan bukan esensialis. Kita mungkin bisa menyebutnya sebagai definisi ostensif karena keduanya disebut-sebut untuk membedakan sesuatu dari sesuatu lainnya. <sup>(2)</sup> Jenis definisi kelima Suhrawadi, adalah jenis definisi esensialis, dan tampak dengan jelas dibedakan sebagai sebuah jenis terpisah hanya dalam karya-karyanya. Jenis ini adalah formula yang menjadikan sesuatu diketahui melalui konsepnya. <sup>(3)</sup> Kelima jenis definisi di atas – definisi esensialis: yang sempurna dan yang tidak sempurna; definisi deskriptif: yang sempurna dan tidak sempurna; serta definisi konseptualis, menduduki posisi penting dalam teori definisi Suhrawardi. Akan tetapi, bukan hanya jenis-jenis definisi ini saja yang disebut-sebut dalam berbagai karyanya. Tersebar dalam kebanyakan karyanya yang membahas ihwal logika, seseorang akan menemukan bahasan tentang jenis-jenis definisi nominalis, ostensif, dan implisit yang akan kita bahas lagi kemudian

## **:DEFINISI DAN METODOLOGI FILSAFAT .ʻ**

### **Point**

Dalam sebuah bagian dari Buku || tentang Posterior Analytics, Aristoteles mengemukakan kedudukan definisi sebagai langkah pertama dalam sains atau ilmu pengetahuan. <sup>(4)</sup> Dari sudut pandang formal, definisi juga dianggap sebagai premis dalam demonstrasi. <sup>(5)</sup> Oleh karena itu, ketika suatu

P: 124

---

Lihat, Ibn Sina, *Livre des Definitions*, disunting dan diterjemahkan oleh A. M. . 15 – 1 Goichon, (Kairo: Publications de L'Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire, 1963), hlm. 6, catatan 1. Bandingkan, Ibn Sina, *Kitāb Al-Hudūd*, terjemahan Muhammad M. Fouladvan, (Tehran: Iranian Centre for the Study of Civilizations: Islamic Studies Series, 2), hlm. 58 dan 69. Padanan-padanan yang kurang terbatas, barangkali

.περιγραφή dan διαγραφή, harus dipertimbangkan

Deskripsi dianggap sebagai jenis definisi yang digunakan untuk membedakan .16-2  
sesuatu (mutamayyiz); karenanya, ia termasuk dalam jenis definisi ostensif. Lihat,  
Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 17r.; Ibn Sina, An-Najāh, hlm.

.79; idem., Livre des Definitions, hlm. 12; Al-Ghazali, Mi'yar al-'ilm, hlm. 267

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 15r. 17-3

.Aristoteles, Posterior Analytics 11.3, 90b1-24. 18-4

Ibid., 90b24. Tentang pandangan Aristoteles mengenai hubungan antara definisi .19-5

dan demonstrasi. Lihat, Posterior Analytics 1.2, 272a9-24; 1.8; 1.10; 1.22; 1.33. Problem ini

dibahas secara panjang lebar oleh Anfinn Stigen dalam kajian filsafatnya, The  
Structure of Aristoteles's Thought, Bab IV. (Oslo: Universitet forlaget, 1966), di mana

Stigen menunjukkan “mengapa, menurut Aristoteles, problem definisi menjadi

.(bahasan utama pengetahuan, (hlm. 78, catatan 2

definisi sudah diperoleh atau dibangun, seseorang bisa beranjak maju menuju pengetahuan ilmiah. Para filsuf di zaman Islam sampai Suhrawardi sepakat dengan metode demonstrasi Aristoteles, atau metode ilmiah, berikut kedudukan formal definisi dalam demonstrasi.<sup>(1)</sup> Akan tetapi, terdapat sejumlah problem berkenaan dengan kritik Suhrawardi atas formula definisi kaum Peripatetik yang meliputi pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut: Apakah yang menjadi dasar epistemologi dan ontologis dari definisi? Jenis-jenis definisi apa saja yang bisa dipandang sebagai valid atau sah? Apakah formula definisi itu? Apa hubungan antara definisi, demonstrasi, dan antara definisi dan induksi? Sebelum membahas pokok persoalan penting itu di sini, yakni menganalisis kritik Suhrawardi atas kaum Peripatetik dan kemudian mendiskusikan pandangannya tentang definisi, kita akan mengkaji dan menelaah secara singkat latar belakang yang mungkin bagi sebuah teori Iluminasi tentang definisi, yakni teori dari Plato dan Aristoteles. Kita lakukan ini untuk menjelaskan pandangan-pandangan Suhrawardi dalam suatu konteks filsafat yang lebih luas. Sesekali, Suhrawardi sependapat dengan pandangan dan posisi Aristoteles tentang formula definisi, dan pada kali lain, sependapat dengan pandangan Plato. Lebih jauh, ia membangun suatu formula lain yang berpijak pada keduanya.<sup>(2)</sup> Sewaktu kita mengkaji dan menelaah problem ini, kita harus mencamkan dua persoalan penting: apakah Suhrawardi menerima metode Aristoteles untuk memperoleh definisi, metode pengamatan atas dunia entitas-entitas wujud, dan kemudian mengabstraksikan kategori tertentu sehingga sampai pada suatu genus plus sejumlah diferensia, suatu definisi

P: 125

---

Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 40: "Hanya demonstrasi saja yang digunakan .20 - 1 dalam ilmu-ilmu hakiki. Bandingkan, idem., Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. 98r.; idem., At-Talwihāt: Manthiq, hlm. 82; dan Ibn Sina, Livre des Directives et Remarques, hlm. 47; idem., Livre des Definitions, hlm. 2-11; idem., Asy-Syifā': Al-Jadal, .VI, hlm. 5

Metode definisi "formal" dasar yang digunakan Plato biasanya disebut metode .21 - 2 dikotomi (atau pembagian). Metode ini secara khusus digunakan Plato dalam

Phaedrus, 134a-c; Sophist, 580a-608d; dan Philebus, 610d-613a. Aristoteles juga menggunakan metode dikotomi, yang biasanya dipertentangkan dengan berbagai metode definisi lainnya. Lihat, Aristoteles, *Prior Analytics II*, hlm. 64-65; idem., *Posterior Analytics* 11.5, 13; idem., *Topics* V1.6, 143b11-14424; *Metaphysics* VII.12, 1037b28-1038235; *Parts of Animals* 1. hlm. 2-4. Plotinus juga menggunakan metode pembagian atau dikotomi dalam definisi. Lihat Plotinus, *The Enneads*, terjemahan S. Mac Kenna, (New York: Pantheon, 1969), hlm. I, 3 dan 4, di mana ditegaskannya, "... ia menggunakan pembagian Plato dan ketajaman bentuk-bentuk ideal," dan juga ibid., VI. hlm. 3 dan 16-18. Sebuah kajian komprehensif tentang metode dikotomi Plato dilakukan oleh Kenneth M. Sayre yang menyebut metode itu sebagai "Penyatuan dan Pembagian (Collection and Division). Lihat, Sayre, *Plato's Analytics Method*, Bab IV. (Chicago: University of Chicago Press, 1969

yang, meski mungkin bisa atau tidak bisa didemonstrasikan– punya kedudukan dalam demonstrasi? (1) Atau; apakah pandangan Suhrawardi tentang definisi pada akhirnya lebih bercorak Platonis, yang memandang definisi sebagai hasil dari suatu kajian dan telaah filsufis yang selaras serta mencakup keseluruhan? Kajian dan telaah ini akan meliputi suatu metode dialektis, di mana para pesertanya memperoleh gambaran atau citra dari hal-hal yang paling hakiki: bentuk-bentuk atau ide-ide dalam jiwa mereka. Posisi Platonis seperti ini memandang definisi sebagai hasil akhir dari suatu proses yang di dalamnya seorang guru” memainkan peran penting dalam perolehan seseorang atas pengetahuan personal yang menyeluruh (tentu saja tidak secara formal bisa dikemukakan). Posisi-posisi metode alternatif lain semacam itu harus dipertimbangkan terlebih dahulu saat kita berusaha mengungkap kembali makna-makna yang dimaksud dalam beberapa bagian yang tidak jelas dalam karya-karya .Suhrawardi, dan merumuskan teorinya tentang definisi Iluminasi

#### **Metodologi Definisi dan Posisinya dalam Metafisika .2.1**

Metodologi Definisi dan Posisinya dalam Metafisika Metodologi definisi harus . 2.1 dianggap sebagai salah satu komponen atau unsur mendasar dari suatu pendekatan filosofis dalam menghampiri problem metafisika. Ia menetapkan ihwal apakah pendekatan itu bercorak realisme, idealisme, nominalisme, dan sebagainya dengan memungkinkan sejarawan filsafat untuk mempertimbangkan cara filsuf yang dikaji .atau ditelaah menggunakan definisi dalam menghampiri metafisika

Filsafat membahas, antara lain persoalan “apa . Jawaban atas pertanyaan ini yang dirumuskan sebagai definisi, melibatkan

P: 126

---

Metode definisi “formal dasar yang digunakan Plato biasanya disebut definisi . 22 – 1 melalui genera dan diferensia, yang terkadang disebut sebagai sifat-sifat, baik esensial maupun nonesensial. Metode ini digunakan secara ekstensif atau luas oleh Aristoteles dalam hampir semua karyanya. Lihat, Aristoteles, Categories III, V, XIII; idem., Prior Analytics I, hlm. 27. Idem., Posterior Analytics, 1.22. 11.13–14; idem., Topics,



1.4.9, 1.18, IV–VII; idem., *Physics*, 1.3; idem., *Metaphysics*, III.4, III 3, V.3; idem., *History of Animal*, I 1; idem., *Parts of Animal* 1.1, 1.2.4. Kombinasi metode dikotomi dan metode definisi melalui genera adalah dasar yang mungkin bagi teori Suhrawardi yang mencakup apa yang harus disebut sebagai metode “membedani”, sesudah Plato. Lihat, .Plato, *Theaetetus*, 150b–d. Bandingkan, Plotinus, *Enneads*, VI.3. hlm. 1, 8–10, dan 16–18

kajian dan telaah yang cermat atas metodologi dan prinsip-prinsip filsafat. Misalnya saja, jawaban atas pertanyaan, “apakah manusia itu? saat dirumuskan sebagai “hewan rasional di satu sisi, dan sebagai “wujud yang sadar diri dan hidup di sisi lain, menentukan posisi filosofis ihwal apa yang menjadi dasar metafisika, dan tidak memasukkan prinsip-prinsip psikologis

Persis seperti halnya definisi seorang ahli logika tentang apa itu angka merefleksikan pandangan yang benar-benar berbeda tentang matematika dari definisi Iluminasionis tentang angka, maka begitu pulalah teori Definisi Iluminasionis pun mengungkapkan posisi filosofis yang berbeda dengan posisi kaum Peripatetik

Terlepas dari persoalan-persoalan yang berkaitan dengan dasar epistemologi definisi dalam filsafat, kita harus mempertimbangkan bagaimana definisi itu dirumuskan? Taruhlah kita ingin mendefinisikan sesuatu, X. Sesuatu ini, menurut asumsi kita selanjutnya, mesti dibangun dalam hubungannya dengan sifat-sifatnya, entah esensial atau tidak, berbagai kesamaan, aksiden, dan lain sebagainya. Kita sebut saja semua itu sebagai unsur pokok X, dan kemudian menganggapnya sebagai X. Jika sesuatu itu sederhana, tidak majemuk (basīth), maka X dan X adalah satu dan sama. (Definisi tentang hal-hal sederhana adalah sebuah kasus khusus dan akan dibahas kemudian). Kita harus berusaha memperjelas posisi filosofis dalam kasus, ketika unsur-unsur pokok dari sesuatu berjumlah banyak dengan memutuskan apakah X, itu hakiki atau hanya diketahui secara ideal, dan bagaimana semuanya itu bisa diketahui dalam hubungannya dengan X? Kemudian kita harus memutuskan ihwal apakah unsur-unsur pokok

esensial X, katakanlah X itu berlainan, atau berkesinambungan dalam dirinya, atau sebagai bagian dari X? Apakah X dan X bisa diketahui dalam dirinya secara terpisah maupun secara keseluruhan? Bisakah X dan X, diuraikan secara lengkap? Apa yang terjadi jika X dan X berbeda dari X, tetapi X tidak sederhana? Kemudian, kita harus menunjukkan hakikat memasukkan (indikhāl) X, dalam X. Apakah memasukkan X, sedemikian rupa sehingga X, tidak bisa dibedakan dari X dan tidak dimasukkan di dalamnya (jenis memasukkan ini disebut istighrāq)?; atau X, dibedakan dari X, tetapi tidak dimasukkan di dalamnya (jenis ini disebut syumul); atau bahkan X semacam itu dibedakan dalam X dan tidak dimasukkan di dalamnya (jenis ini disebut indirāj)? Pertanyaan-pertanyaan seperti itu dikemukakan sebagai langkah penting dalam menetapkan posisi apa yang diambil Suhrawardi dalam Grundlage Filsafat Iluminasi

Pertanyaan berikutnya yang berkaitan dengan kajian dan telaah kita tentang definisi adalah prioritas (taqaddum). Segala hal didefinisikan dalam kaitannya dengan hal lain yang harus diketahui terlebih dahulu bagi definisi yang lebih dari sekadar perubahan (ungkapan (tabdil al-lafzh, dalam istilah Suhrawardi

Artinya, untuk mendefinisikan X, kita harus mengetahui suatu Y, yang meliputi unsur-unsur pokok Y, dalam hubungannya dengan X yang didefinisikan, dan Y harus ada terlebih dahulu sebelum X menurut pengetahuan. Sekali lagi, posisi filosofis kita harus disebutkan, karena berdasarkan pandangan kita, Y mungkin saja bisa diketahui atau tidak bisa diketahui, entah secara deduktif, induktif, atau intuitif, atau melalui cara lain

Begitu juga, berkaitan dengan X, persoalan ihwal apakah Y bisa diketahui melalui Yi, harus dikaji dan ditelaah. Karena itu

definisi X akan bergantung pada posisi filosofis tentang apa yang harus diketahui terlebih dahulu dan paling dahulu. Apakah yang paling dahulu dalam pengetahuan menurut Suhrawardi? Apakah itu sebuah aksioma yang terbukti dengan sendirinya, atautkah hal lainnya yang sudah sangat jelas dan terang benderang? Persoalan-persoalan ini harus dikaji dan ditelaah sepenuhnya bila kita ingin memahami Filsafat .Iuminasi dan posisi filsafat Suhrawardi

### **Dua Pendekatan dalam Menghampiri Definisi: Plato dan Aristoteles .۲.۲**

Dua Pendekatan dalam Menghampiri Definisi: Plato dan Aristoteles Dua metode .۲.۲ utama filsafat yang dirumuskan dan didokumentasikan dengan baik dalam periode abad pertengahan Islam adalah metode Plato dan metode Aristoteles. (Metode Neoplatonis, meski sangat berpengaruh dalam perkembangan filsafat dalam periode .itu, tidak dirumuskan dengan baik

Contoh terbaik perbedaan antara metode Plato dan metode Aristoteles mengenai persoalan definisi, tergambar dengan sangat baik dalam karya Al-Farabi yang terkenal, Kitāb Al-Jam' Baina Ra'yai Al-Hakimain, di mana (۸ ۱۶) Al-Farabi membahas :pandangan Plato dan Aristoteles sebagai berikut

Plato berpendapat bahwa satu-satunya cara membangun suatu definisi yang benar“ hanya bisa dilakukan dengan metode pemilahan (dikotomi, qismah), sementara Aristoteles berpandangan bahwa definisi seperti itu hanya bisa diperoleh melalui metode demonstrasi dan sintesis (tarkīb). (۱) Al-Farabi kemudian menyatakan secara tegas bahwa pandangan kedua filsuf terkenal itu tidak bertentangan dalam

P: ۱۲۹

---

Al-Farabi, Kitāb Al-Jam' baina Ra'yai Al-Hakāmain, disunting A. N. Nader, (Beirut: .۲۳ –۱ Dan al-Masyriq, ۱۹۶۸), hlm. ۸۷–۸۸. Posisi Al-Farabi, metode dikotomi (atau pembagian) serta metode demonstrasi dan sintesis pun bersifat komplementer atau saling .melengkapi

prinsip, tetapi hanya berbeda dalam pendekatan. Karakterisasi ini harus diingat saat .kita mengevaluasi posisi Suhrawardi

Kita juga akan berusaha menentukan bagaimana Suhrawardi memandang posisinya dalam kaitannya dengan Plato dan Aristoteles, dan bagaimana ia menggabungkan posisinya itu dalam sistem iluminasi yang direkonstruksi secara menyeluruh? Apa yang paling pasti, bahwa ketika kita mendefinisikan sesuatu dalam pengertian Aristoteles yang kaku, kita bertujuan mengetahui esensinya, substansi dan hakikat esensinya?<sup>(1)</sup> Dengan demikian, formula definisi Aristoteles (ἔπος dan ὀπίουός) tidak bisa dipisahkan dari pandangan ontologis yang dipegang filsuf sejak awal, sebelum membangun definisi dengan metode apa pun. Pandangan Plato di sisi lain, memandang definisi sebagai komponen integral dari metode filsafat berikut hasil akhirnya.<sup>(2)</sup> Melalui cara-cara dialektis menyeluruh yang terdiri dari metode sintesis dan dikotomi (pengumpulan dan pembagian),<sup>(3)</sup> Plato bertujuan memperoleh jawaban untuk pertanyaan, “Apakah keadilan itu? dan “Apakah imitasi itu? (dalam Republic), “Apakah keberanian itu? (dalam Laches), “Apakah pengetahuan itu? dan Apakah logos itu? (dalam Theaetetus).<sup>(4)</sup> Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini harus diberikan sebagai definisi-definisi hakiki. Metode Plato yang digunakan sangat berbeda dari definisi hakiki Aristoteles dalam Posterior Analytics, Topics, Metaphysics, dan Parts of Animals

Perbedaan penting di antara keduanya, dalam pandangan saya, bahwa formula definisi Aristoteles terlepas (sekurang-kurangnya secara formal) dari individu yang membangunnya, sementara metode Plato sangat bersandar pada jawaban individual :seseorang, dengan suatu cara yang mungkin ia menyadari

P: 130

---

.Lihat, A. Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm. 138-139. 24-1  
Definisi Plato terdiri dari metode dikotomi formal plus keseluruhan proses. 25-2  
dialektis seperti dua metode yang digunakan dalam dialog untuk menemukan “definisi” dari apa yang hakiki, yakni bentuk-bentuk yang tidak berubah dan tanpa batas waktu, yang bila bisa ditemukan menandai puncak capaian filsafat. Lihat, Sayre,

.Plato's Analytics Method, Bab II, IV; Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 13-39

.Lihat, bagian §2 sebelumnya .26-3

.Bandingkan, Robinson, Definition, hlm. 149 .27-4

bentuk apa yang diketahui dalam dirinya? Perbedaan ini sangat penting dalam memahami Suhrawardi. Dalam tinjauan ini, kita harus menyadari mana pertanyaan yang berkenaan dengan bagian teori Suhrawardi tentang definisi yang termasuk dalam definisi Aristoteles atau Plato. Dengan cara apa kedua metode itu disintesis ke dalam suatu teori Iluminasi (Isyrāq) murni dengan metode Intuisi (Dzauq)? Di samping itu, berkenaan dengan metodologi definisi Iluminasi, kita harus mempertimbangkan pertanyaan: Apakah teori Suhrawardi merupakan kombinasi dari metode formal definisi Aristoteles dan metode dialektis Plato? Apakah teori Suhrawardi benar-benar “baru”? Berbekal pertanyaan-pertanyaan seperti itu, kita akan mengawali tugas menganalisis teori definisi Iluminasi. Langkah pertama, adalah .mengemukakan uraian singkat tentang teori definisi Plato dan Aristoteles

### Metode Definisi Plato .۲.۳

Metode Definisi Plato Pandangan Aristoteles tentang definisi bisa diringkas . ۲.۳ dengan menyatakan, bahwa hanya ada dua hal yang bisa dinilai secara adil, sebagian berasal dari Socrates: argumentasi induktif dan definisi umum.<sup>(۱)</sup> Namun, menurut sejarawan Filsafat Yunani, W. K. C. Guthrie, Socrates tidak punya gagasan yang memadai tentang esensi, tentang cara mendefinisikan wujud sesuatu yang sebenarnya, dengan demikian, pemahaman tentang esensi melalui definisi adalah sebuah kemajuan metodologi Aristoteles.<sup>(۲)</sup> Metode definisi Socrates kadang-kadang disebut “definisi persuasif”, karena ini definisi yang pembuatnya– alih-alih

P: ۱۳۱

---

Aristoteles, *Metaphysics* XII. ۱۰۷۸b۲۷–۳۰: Ini hanya untuk memberikan . ۲۸ – ۱ penghargaan kepada Socrates karena dua hal: argumen induktif dan pendefinisian secara universal, yang keduanya berkenaan dengan prinsip-prinsip ilmu . Bandingkan, *Ibid.*, ۱.۹۸۷۲۲۰–۳۰; dan W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III. (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۶۹), hlm. ۴۲۵ .Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, hlm. ۴۲۶ .۲۹ – ۲

hanya berusaha menjelaskan penggunaan sebuah kata atau konsep dan juga mencegah kesalahpahaman – pada dasarnya mengemukakan makna yang dipahami dan disetujuinya. Ia yakin bahwa makna ini akan – bila diambil – mengantarkan seorang murid menuju perbuatan atau tindakan yang benar. (1) Ini berarti bahwa sang filsuf punya “pengalaman , atau jenis lain pengetahuan dari sumber tangan pertama tentang sesuatu, menerima kebenarannya dan kemudian membantu menginduksikannya kepada sang murid– artinya, intuisi dan “cita rasa sang filsuf pada segala sesuatu akan menentukan posisinya vis-a-vis pengetahuan dan juga metode. Mendefinisikan sesuatu dalam pengertian ini berarti bahwa seseorang berusaha menyampaikan, bergantung pada metode, melalui cara- cara formal dan dialektis, isyarat dan berita- pemahaman pengalaman tentang fenomena tertentu yang dialaminya secara personal, yang juga bisa berupa hasil dari pertimbangan dari beberapa orang dengan maksud sampai pada definisi”. (2) Ini harus dibandingkan dengan tuntutan Suhrawardi atas signifikansi wacana lisan dalam mengkaji Filsafat Iluminasi. (3) Dari sudut pandang teoretis yang ketat, Plato melanjutkan mencari bentuk dari apa yang diselidiki. Dalam berbagai dialog, pencarian definisi sesuatu berkaitan erat dengan teori tentang bentuk-bentuk, yang menegaskan bahwa ada bentuk-bentuk abadi, tidak berubah, yang menjadi objek pengetahuan yang sebenarnya, sementara hal-hal partikular yang berubah dan bisa dipersepsi tidak dapat diketahui atau didefinisikan secara independen. (4) Menurut apa yang disebut sebagai “kesalahan pikir Socrates , kita tidak bisa mengetahui sesuatu bila kita tidak mendefinisikannya. (5)

P: ۱۳۲

---

.Ibid., hlm. ۴۳۷ .۳۰ –۱

.Ibid., hlm. ۴۴۰ .۳۱ –۲

Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. ۴۰۱; idem., Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: . ۳۲ – ۳

.Manthiq, fol. ۱۵۷

.Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. ۱۳ .۳۳ –۴

.Lihat, Guthrie, A History of Greek Philosophy, IV, hlm. ۲۴۲ .۳۴ –۵



Dalam metodologi Plato, “mengetahui sesuatu, atau bisa “mendefinisikan –nya, dilihat dari dua sudut pandang: pertama, disebut “pengertian pengenalan , Laches misalnya saja, akan mengenal dan mengetahui keberanian ketika ia menemukannya. (1) Alasan ihwal mengapa Laches mengetahui keberanian adalah bentuk–bentuknya ada di dalam dirinya. Mengantisipasi Suhrawardi, bentuk itu ada dalam Laches secara fitrah (bi al– fithrah); kedua, Plato mendefinisikan segala sesuatu melalui metode dikotomi dan sintesis, atau pembagian dan penyatuan, seperti definisi tentang hal–hal irasional dalam Theaetetus. (2) Akan tetapi, Plato tidak mengatakan bahwa pengetahuan itu bisa didefinisikan demikian. Terkenal kontroversi ihwal apakah ia berpendapat bahwa pengetahuan itu identik dengan keyakinan yang benar atau tidak, tak perlu menarik perhatian kita di sini. (3) Yang penting bagi Plato, definisi adalah sebuah “Komuni Bentuk–Bentuk (4) dan, dengan demikian, seperti dalam pandangan Suhrawardi – melibatkan sesuatu lebih dari sekadar sebuah konstruksi .formal

Sebagaimana ditegaskan dengan gamblang dalam Theaetetus, persoalannya bukan puas dengan sesuatu yang kurang dari pengetahuan sebagai basis atau dasar pengetahuan.(5) Jelas bahwa syarat–syarat semacam itu tidak begitu jelas dalam formula Aristoteles, yang dikritik oleh Suhrawardi. (6) Akan tetapi, melalui metode hipotesis, dikotomi, dan sintesis, yang merupakan komponen–komponen integral dari keseluruhan metodenya. (7) Plato sampai pada definisi, dengan merumuskan syarat–syarat yang bersifat niscaya dan memadai untuk jenis pengetahuan tertentu tentang sesuatu. Metode ini memberikan kepada kita sarana untuk membedakan keyakinan dari pengetahuan. Dalam

P: ۱۳۳

---

Ibid., hlm. ۲۴۳. Gagasan subjek yang mengenali atau “melihat objek, dan karena .۳۵ –۱ itu, mengetahuinya juga menjadi salah satu gagasan epistemologi Suhrawardi yang .penting. Lihat, bagian \$ ۳.۵ di bawah

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. ۱۹; Sayre, Plato's Analytics Method, .۳۶ –۲

.Bab II, \$۱۱, Bab III

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 12-29; Sayre, Plato's Analytics . 37 - 3  
.Method, Bab II

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 19: "Jika Plato menerima tesis bahwa .38 - 4  
pengetahuan identik dengan keyakinan, yang benar berikut suatu penuturan, maka  
sebaiknya kita melihat pemikirannya tentang definisi dan kaitan erat bentuk- bentuk  
.dalam Sophist, Politic, dan Philebus

.Lihat, Matthews, Ibid., hlm. 136-211 ..39 - 5

.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 20-21 .40 - 6

Lihat, Sayre, Plato's Analytics Method, Bab IV; Matthews, Plato's Epistemology, .41 - 7  
.hlm. 36-40

metode menyeluruh ini, berikut proses teoretis dan proses formal yang disuguhkan secara dialektis dalam bentuk dialog literal, peran “kebidanan psikologis Symposium dan Theaetetus harus ditekankan bersama-sama, semuanya itu berperan untuk melahirkan definisi. (1) Secara umum dan kita tekankan hal ini sekali lagi, beberapa dialog Plato mengambil bentuk yang utuh bagi pencarian definisi. (2) Menurut Aristoteles, keasyikan Plato dengan definisi berasal dari usaha Socrates mendefinisikan istilah-istilah etika. (3) Juga, fakta bahwa Plato terkesan oleh pentingnya definisi dalam matematika memberi kita petunjuk ihwal beberapa aspek formal teori Suhrawardi. Bagi Plato, definisi tidak bisa bersifat sembarangan dan harus informatif. Akibat wajar dari hal ini, bahwa ada jawaban yang benar dan salah untuk pertanyaan, “Apakah keadilan itu?” dan “Apakah pengetahuan itu?, dan kebenaran jawaban tidak bergantung pada bagaimana kata keadilan atau pengetahuan itu telah digunakan oleh orang-orang Yunani. Padanan hubungan kata dengan sesuatu dipandang bersifat sembarang atau konvensional, dan definisi secara umum menaruh perhatian pada sesuatu yang dirujuk oleh kata itu dan bukannya kata itu. (4) Tentang problem dalam dialog-dialog Plato, W. dan M. Kneale menyatakan, “Apa yang didefinisikan adalah bentuk atau sifat umum yang ada dalam banyak hal partikular. (5) Pandangan tentang definisi seperti itu, sekarang disebut sebagai pandangan “realis dan secara historis berkaitan dengan ungkapan “definisi hakiki yang secara jelas memengaruhi Aristoteles, sebagaimana tampak dalam uraiannya tentang definisi dan dalam pemikirannya berkenaan dengan logika secara umum. Demikian halnya, meski ia menolak teori

P: 134

---

Misalnya, Plato, Theaetetus, 202b-c: “Namun, kenyataannya tidak terdapat . 42 - 1 formula, yang dengannya unsur-unsur dapat diekspresikan; ia hanya dapat dinamai, karena nama meliputi semua yang dimilikinya. Namun, ketika kita sampai pada benda-benda yang tersusun dari unsur-unsur ini, karena benda-benda tersebut juga kompleks, nama-nama dikombinasikan untuk membentuk deskripsi (istilah di sini juga berarti *Jóyos*), jelasnya deskripsi menjadi kombinasi nama-nama.” Bandingkan, R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*. (Oxford: Clarendon Press, 1970), hlm. 1-49; Sayre,

.Plato's Analytics Method, hlm. 230-238

.Bandingkan, W. Kneale dan M. Kneale, The Development of Logic, hlm. 21-22 .43-2

Lihat, Aristoteles, Metaphysics I, 987b1-10: Sekarang Socrates sibuk mengkaji .44-3 masalah-masalah etika, tetapi tidak mengkaji sama sekali alam secara keseluruhan, bahkan dalam persoalan-persoalan etika, ia mencari yang universal dan yang pertama menetapkan pikirannya adalah definisi. Plato di sisi lain, dengan mempertimbangkan pemikiran Socrates, sampai pada keyakinan, bahwa karena hal-hal indrawi selalu terus menerus berubah, maka berbagai penyelidikan seperti itu pun berkaitan hal-hal lainnya dan bukan dengan hal-hal indrawi; karena tidak mungkin ada definisi umum tentang hal-hal indrawi manakala semuanya ini selalu berubah. Ia menyebut hal-hal jenis seperti ini sebagai ide-ide dan yakin bahwa hal-hal indrawi .ada terpisah dari ide-ide dan diberi nama sesuai dengan ide-ide

Lihat, Robinson, Plato's Earlier Dialectic, hlm. 49; Robinson, Definition, hlm. 12 .45-4 .dan 27

.Kneale dan Kneale, Development of Logic, hlm. 21 .46-5

Plato tentang bentuk-bentuk, seperti dinyatakan oleh W. dan M. Kneale, Karena digembleng atau dididik oleh Plato saja, ia (Aristoteles) berharap menemukan sebagai objek tertinggi dari intelek dan dasar inferensi yang valid – sebuah sistem atau serangkaian bentuk yang antar- hubungannya membatasi berbagai kemungkinan wujud aktual dan menentukan kebenaran atau ketidakbenaran pemikiran ilmiah. (1) Sangatlah jelas bahwa Aristoteles, seperti Plato, juga berusaha hanya .(memperhatikan sesuatu (the thing) dan bukan kata (the word

### Metode Definisi Aristoteles .2.4

Metode Definisi Aristoteles Kini jelas bahwa bagi Plato, definisi adalah bagian . 2.4 integral dari problem pengetahuan, sebuah subjek yang kompleks dan krusial bagi .setiap aspek pengkajian atau penyelidikan

Aristoteles meringkas problem definisi dalam sebuah pernyataan mencolok dalam Posterior Analytics: “Semua ilmu lahir melalui definisi. (2) Karena kita menelaah bahasan Aristoteles atas definisi, terlebih dahulu kita harus mempertimbangkan pandangannya tentang sejarah subjek itu. Menurut Aristoteles, orang pertama yang menganggap ilmu sebagai sebuah problem definisi adalah Pythagoras, Demokritus, dan Socrates. (3) Socrates memikirkan problem definisi dan hubungannya dengan argumentasi induktif, tetapi – menurut Aristoteles, ia tidak tertarik untuk melakukan penyelidikan fisik atas hal-hal yang didefinisikan. (4) Menurut Aristoteles, Plato ,mengikuti Socrates, dan definisi-definisinya tidak berkaitan dengan hal-hal indrawi

P: 135

---

.,Ibid .47 – 1

Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics 11.17, 99a22–23. Cf. Stigen, The Structure of .48 – 2 Aristoteles's Thought, hlm. 78

Lihat, Aristoteles, Metaphysics XII1.4, 1078b11–13: Sekarang Socrates . 49 – 3 menyibukkan dirinya dengan kebaikan-kebaikan moral, dan berkaitan dengan ini semua, ia adalah orang pertama yang mencari definisi-definisi universal. Sebab di antara para fisikawan, hanya Demokritus saja yang bisa menangkap subjek definisi

walaupun sedikit, dan dalam beberapa hal, ia mendefinisikan panas dan dingin;  
 .sementara Pythagoras sebelumnya telah memikirkan definisi dari beberapa hal  
 Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* 1.6, 978b1-4. Lihat juga, §2.3 di atas. Cf. Stigen, *The ..50 -4*  
 .Structure of Aristoteles's Thought, hlm. 82-86

tetapi dengan hal-hal jenis lain, memisahkan entitas-entitas yang abadi dan tidak berubah (ia menyebutnya sebagai ide-ide) — sesungguhnya mustahil baginya mendefinisikan hal-hal indrawi.<sup>(1)</sup> Dalam kritiknya atas Plato, Aristoteles selanjutnya menegaskan bahwa Plato mengacaukan problem definisi universal dengan memperkenalkan ide-ide karena setiap nama harus diaplikasikan pada dua hal yang berbeda: entitas-entitas yang berubah, dan ide-ide yang tak berubah, atau bentuk-bentuk. Nama-nama yang sama kini diterapkan secara samar-samar dan tidak lagi bisa digunakan dalam berbagai diskusi atau bahasan ilmiah.<sup>(2)</sup> Plato menemukan cara melihat realitas berdasarkan entitas-entitas terpisah yang disebut ide-ide. Pada dasarnya karena pandangannya, bahwa pengetahuan tentang hal-hal indrawi dan berubah-ubah tidaklah mungkin, dan baginya definisi pada akhirnya mengimplikasikan ide-ide. Bagi Plato, ilmu tidak membahas hal-hal indrawi; bahkan .bagi Demokritus yang mendahuluinya, matematika merupakan dasar pengetahuan

Sebaliknya, bagi Aristoteles, hakikat indrawi juga harus diperhitungkan.<sup>(3)</sup> Sementara, Plato mencari prinsip-prinsip dan berbagai bahasan tentang berbagai hal dalam bentuk-bentuk, Aristoteles pun menyimpulkan kajian dan telaahnya tentang entitas-entitas fisik dalam penjelasannya ihwal sebab-sebab dan definisi-definisi. Plato sampai pada bentuk-bentuk dengan berspekulasi ihwal gagasan tentang pengetahuan itu dan bukan hakikat berbagai hal. Dengan demikian, ia memungkinkan prinsip-prinsip pengetahuan untuk menentukan prinsip berbagai hal. (Mengantisipasi Suhrawardi, prinsip-prinsip pengetahuan bisa diketahui secara langsung sebagai hasil dari sebuah proses

P: 136

---

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics*, 1.6, 987b4-8: "Namun, Socrates tidak . 51 - 1 menempatkan hal-hal universal sebagai terpisah, termasuk definisi. Namun, para pemikir ini [Socrates, Demokritus, dan Pythagoras] menganggap semua itu sebagai tentang hal-hal lain, dan menyebut hal-hal seperti itu sebagai ide-ide. Bandingkan, .*ibid.*, XIII.4, 1078b30-38

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.4, 1078b30-1079a4 .52 - 2

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.λ, 1050b34-1051a2. Bandingkan, Stigen, The .53-3  
.Structure of Aristoteles's Thought, hlm. 78-103



yang disebut Iluminasi. Prinsip-prinsip ini kemudian berperan sebagai landasan atau dasar pengkajian dan pembangunan filsafat berikutnya). (1) Mesti ditekankan bahwa dalam sigian atau sorotan bahasan di atas, tidak ada teori Definisi Plato yang bisa dilihat sebagai berbeda dari metode dialog dialektis. Di sisi lain, teori Definisi Aristoteles bisa dipadukan atau digabungkan menjadi sejumlah kaidah formal, meski kaidah-kaidah ini tidak dikembangkan oleh Aristoteles secara sistematis di berbagai tempat dalam karya-karyanya. (2) Di sini, saya akan membahasnya dengan memaparkan secara singkat beberapa ciri utama teori Aristoteles. Saya juga harus menjelaskan bagian teorinya yang dikritik Suhrawardi untuk menilai Definisi Aristoteles dari sudut pandang menyeluruh dan juga membahas secara khusus formulanya

Dalam bagian II Posterior Analytics, Aristoteles menegaskan tujuannya dalam :membahas teori definisi

Sekarang, mari kita tegaskan bagaimana hakikat esensial diungkapkan dan dengan“ cara bagaimana ia bisa direduksi menjadi demonstrasi; apakah definisi itu dan hal-hal apa saja yang bisa didefinisikan? (3) Aristoteles melanjutkan pembahasannya dan melontarkan pertanyaan-pertanyaan tentang definisi dan hubungannya dengan demonstrasi. (4) Jawabannya diberikan secara langsung, bahwa tidak setiap hal yang dapat didemonstrasikan bisa didefinisikan, tetapi premis-premis demonstrasi itu adalah definisi-definisi yang pada gilirannya, boleh jadi adalah kebenaran-kebenaran penting yang tidak bisa didemonstrasikan atau justru demonstrasi-demonstrasi itu yang berpijak pada

P: 137

---

.Lihat, Bab IV bagian 3 berikut 54-1

Meskipun tidak dibahas secara sistematis oleh Aristoteles, teori Definisi 55-2 disebutkan dalam karya-karya berikut, Posterior Analytics II. hlm. 3-10 dan 13; Topics VI-VII; Metaphysics VII. hlm. 4-6 dan 10-17, VIII.2-3, 6; Parts of Animals I. hlm.2-4

.Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics 11.2, 9. 035 56-3

.Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics 11.3, 9. b1-3 57-4

premis-premis sebelumnya.<sup>(1)</sup> Oleh karena itu, yang perlu ditegaskan adalah jenis definisi – kalau harus ilmiah, mesti bergantung pada pengetahuan sebelumnya, dan kesan yang diperoleh dari Aristoteles di sini (dalam *Posterior Analytics*) adalah hal-hal yang paling dahulu ada berkaitan dengan pengetahuan, merupakan kebenaran-kebenaran primer

Pentingnya definisi dalam filsafat adalah salah satu hasil penting dari Bab 4 Buku VII dalam *Metaphysics*, yang di dalamnya Aristoteles menegaskan, “Dengan demikian, ada esensi hanya dari hal-hal yang formulanya adalah satu definisi.”<sup>(2)</sup> Oleh karena itu, definisi membatasi hal-hal yang bisa dibahas oleh ilmu, dan jenis definisi hakiki itu yang sering digunakan. Ada dua jenis dasar definisi yang dibicarakan Aristoteles: definisi hakiki dan definisi nominal. Definisi hakiki adalah yang paling penting, inilah yang menjadi sasaran kritik Suhrawardi, dan kita akan mengkaji dan menelaahnya secara singkat. Definisi nominal dipandang sebagai tidak bermakna dalam ilmu.<sup>(3)</sup> Dalam ungkapan Aristoteles, definisi hakiki merinci satu dari tiga hal: hakikat esensial,<sup>(4)</sup> substansi,<sup>(5)</sup> dan esensi.<sup>(6)</sup> (Ada satu tempat di mana Aristoteles menyatakan hubungan antara definisi dengan substansi dan esensi).<sup>(7)</sup> Ada sejumlah formula definisi dalam karya-karya Aristoteles, dan yang paling penting darinya adalah definisi dengan genus dan diferensia. Aspek paling penting dari formula ini adalah bagaimana genus dan diferensia ini melambangkan kesatuan esensi? Persoalan ini, yang disebut sebagai “kesatuan definisi, dimuat Aristoteles dalam *Metaphysics*,<sup>(8)</sup> dan menjadi aspek yang paling penting dalam kritik Suhrawardi. Persoalan kesatuan definisi ini menyinggung dasar filsafat, yang dalam

P: 138

---

Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.3, 90b10–27. Cf. idem., *Posterior Analytics* 11.4, 91a25–12: “Ia berkembang sehingga tidak semua yang bisa didefinisikan dapat didemonstrasikan, dan juga tidak semua yang bisa didemonstrasikan dapat didefinisikan; dan kita dapat menarik kesimpulan umum bahwa tidak ada objek identik yang mungkin memiliki definisi sekaligus demonstrasi. Jelasnya, definisi dan demonstrasi tidak identik, dan juga tidak saling memuat, serta juga di dalam satu

sama lain: jika memang demikian halnya, maka objek-objeknya mesti dikaitkan entah  
.sebagai identik atau keseluruhan dan bagian

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* VII.4, 1030b25-29.59-2

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29-31.60-3

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29; 11.11, 94a11-17; 11.7, 92b26.61-4

.Ibid., 90e16; idem, *Topics* V.3, 130b25-26, VI.3, 140a34.62-5

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* VII.5, 1031a11-12; idem., *Topics*, 1.2, 101e38; VII.5, 1031a11-12

.154231-32

Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29-31; idem., *Metaphysics* IV.8, 1017e21-22, VII.1, 1029a17. Dalam beberapa hal, Aristoteles mengombinasikan istilah

Tóyos dengan ovoía. Lihat juga, Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm.

.138

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* VII.4, 1027a17-1028a6.65-8

hubungannya dengan berbagai perbedaan antara metodologi Plato dan Aristoteles bisa ditentukan. Bagi Plato, kajian dan telaah filosofis yang benar harus melibatkan keseluruhan filsafat, dan hanya dengan keseluruhan saja yang bisa disebut filsafat

Misalnya saja, bahasan tentang bagian-bagian badan manusia pada akhirnya bertumpu pada bahasan tentang prinsip-prinsip universal. Pandangan ini mengantarkan seseorang berpikir, bahwa ilmu tidak mungkin. Kritik Aristoteles di sini berpijak pada perbedaan yang jelas antara yang satu dalam jumlah dan yang satu dalam formula. (1) Perbedaan semacam itu meliputi kajian yang cermat atas hal yang universal dan hal yang partikular

Hubungan antara yang satu dengan keseluruhan, dan apa yang satu dalam jumlah, dan apa yang satu dalam formula harus dicamkan sebagai dasar yang mungkin bagi kritik Suhrawardi atas formula Aristoteles. Apa yang satu dalam formula bisa ditemukan dalam hal-hal yang ada dan yang satu dalam jumlah bisa dibagi ke dalam beberapa dalam formula, tetapi yang satu dalam jumlah yang ada secara individual — tidak bisa menjadi subjek ilmu. (2) Pemecahan Aristoteles atas problem ini adalah memadukan apa yang satu dalam jumlah dan apa yang satu dalam bentuk menjadi formula tunggal yang disebutnya sebagai definisi. (3) Ini berhubungan dengan apa yang disebut definisi hakiki. (4) Definisi Aristotelian, yakni satu dalam jumlah dan satu dalam bentuk, menjadi formula tunggal yang melambangkan karakteristik hal-hal yang bisa diketahui, dan dengan demikian dinyatakan dalam ilmu, yakni entah itu esensi suatu hal, hakikat esensi, atau substansinya. (5) Formula itu memadukan genus (dan diferensia dari suatu hal. (6)

P: 139

---

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.1, 1087b9-12. Cf. Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm. 133-135

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.1, 1084b2-23. 67-2

.Ibid., VII.4, 1030b7-11. 68-3

Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.7, 92b26-34, 11.10, 93b29-37; idem., . 69-4  
. *Metaphysics* VIII.6, 1045b17-25; VII.4, 1030. 67-13

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* IX.1, 1087b9-12; VII.15, 1039a20-1040a9; XIII.1, 70 - 5  
1044a2-23. Bandingkan, *ibid.*, VII.4, 1030a7-11: Dengan demikian, hanya ada esensi dari  
hal-hal yang punya formula yang disebut definisi. Namun, ada sebuah definisi, bukan  
sekadar karena nama dan formulanya mempunyai makna yang sama (karena semua  
formula akan menjadi definisi, dan juga karena nama yang memiliki makna yang  
sama sebagai formula tertentu sehingga Iliad akan menjadi definisi), tetapi jika nama  
.dan formulanya melambangkan sesuatu yang utama

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 1.22, 1113a-14; *idem.*, *Topics* 1.4-9, IV-VII 11-6

Sejauh ini, kita telah menguraikan dua pendekatan dalam menghampiri problem definisi: pendekatan Plato dan pendekatan Aristoteles, dan kita telah menyebutkan bahwa keduanya dikenal para filsuf dalam periode Islam. Harus ditegaskan lebih jauh bahwa kedua pendekatan itu punya unsur- unsur yang sama, bahwa karakteristik- karakteristik tertentu pendekatan Plato bisa dilihat dalam pendekatan Aristoteles, dan bahwa komponen- komponen tertentu pendekatan Aristoteles bisa ditasirkan sebagai pendekatan Plato (khususnya yang belakangan dalam sejarahnya, yakni dalam Filsafat Islam abad pertengahan). Pendekatan Plato pada definisi mencari kesatuan hal yang didefinisikan dalam bentuknya yang meski bisa dipersepsi dan didefinisikan secara beragam, hanya bisa didefinisikan secara sempurna oleh- dan dalam diri seseorang saat ia merasakannya dalam kesadaran dirinya. Tidak ada usaha untuk membentuk definisi yang dapat menggambarkan pengetahuan tentang keragaman. Pendekatan Aristoteles pada definisi berusaha merumuskan yang beragam dengan cara yang cukup menggambarkan hal yang didefinisikan, dan kesatuan diekspresikan dalam formula; misalnya saja, genus adalah kesatuan, dan genus plus diferensia adalah juga kesatuan. Tanpa melakukan tinjauan historis yang mendalam, kita berasumsi bahwa Suhrawardi menyadari dua pendekatan itu dalam menghampiri problem ini. Di bawah sigian atau sorotan, kedua teori itu semestinya .ditelaah, teori dan metodologi Iluminasi Suhrawardi berikut juga kritiknya yang khas

Di atas sudah dijelaskan, bahwa saat menelaah sebuah

teori definisi, berbagai pertimbangannya yang paling penting adalah: bagaimana definisi diperoleh; bila definisi itu adalah sebuah formula, bagaimana elemen-elemen yang beragam, atau sifat-sifat dasar disatukan untuk melambangkan kesatuan dari hal yang didefinisikan; ketika diperoleh, nilai kebenaran macam apa yang dimiliki definisi; dan akhirnya kualitas definisi itu. Aristoteles membahas masalah-masalah ini di sepanjang karya-karyanya, tetapi seperti dicatat di atas, tidak secara sistematis dalam karya tunggal. Perkembangan teori definisi yang sistematis dibahas oleh para .filsuf dalam periode Islam

Ibn Sina dalam karyanya yang penting, *Asy-Syifā'*, membagi bahasan teori definisi ke dalam dua bagian, yang masing-masing merupakan komponen khas dari salah satu .bagian *Organon*

Bagian pertama, adalah karakteristik dari *Posterior Analytics*, yang mengkaji dua hal mendasar: [1] bagaimana definisi disusun (*ta'līf al-hadd*); dan [2] bagaimana definisi diperoleh (*iktisāb al-hadd*). Bagian kedua, adalah karakteristik dari *Topics* (*al-Jadal* dalam *Asy-Syifā'*), yang mengkaji ihwal apakah definisi yang diperoleh dan disusun sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan dalam *Posterior Analytics* benar-benar diperoleh dengan cara demikian dan bila memang demikian, syarat-syarat apa saja yang berlaku bagi hubungan antara hal dan definisi yang diabstraksikan.<sup>(1)</sup> Bagian-bagian ini akan bertindak sebagai petunjuk yang sangat membantu sewaktu kita menelaah teori Definisi Suhrawardi, dan akan membantu kita menetapkan .komponen khas apa saja dari teori Aristoteles yang dikritik oleh Suhrawardi

Dalam Bab sebelumnya, sudah saya tunjukkan bahwa pandangan menyeluruh Suhrawardi tentang logika tidak

P: 141

---

Ibn Sina, *Asy-Syifā'*: *Al-Manthiq*, VI. 4.1, hlm. 241: "Al-hudud qad nanzhūr min .v2 - 1 amrihā fi annahā kaifa tu'allaf wa kaifa tuktasab... wa an-nazhar al-awwal fi kaifiyyah .ijād al-hadd wa ats-tsāni fi kaifa i'tibār al-hadd al-maujūd

berbeda sama sekali dari pandangan kaum Peripatetik (meski ia melakukan berbagai perubahan dalam struktur logika tradisional, seperti dikemukakan dalam Organon), dan tentu tidak berlawanan sama sekali. Saya juga telah menunjukkan bahwa uraian Suhrawardi tentang logika dalam At-Talwihāt, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt dan Hikmah Al-Isyrāq, berbeda dalam masing-masing karya itu dalam hal penekanan dan terminologi. Akibatnya, sifat dan kandungan menyeluruh dari logika Suhrawardi adalah sedemikian rupa sehingga kita hanya bisa menyebutkan “logika Iluminasi yang dilambangkan, yang lebih dari sekadar perubahan struktur ketimbang perubahan konseptual. Struktur baru adalah sedemikian rupa sehingga tidak seperti dalam Organon, subjek-subjek yang berkaitan dengan semiotika maupun logika formal dan logika materiel dipaparkan dalam bagian-bagian terpisah dari karya-karya Iluminasi tentang logika. Namun, terdapat juga perubahan-perubahan formal dan lainnya yang dibuat oleh Suhrawardi dalam logika. Ia memisahkan sejumlah problem, dan berusaha mendefinisikan kaidah-kaidah “baru” yang mengaturnya.<sup>(1)</sup> Sifat upaya ini terletak dalam memperbaiki bagian-bagian tertentu logika Peripatetik ditandai dengan tujuan Suhrawardi dalam menggeneralisasi kaidah-kaidah formal. Umpamanya saja, kita melihat bahwa Suhrawardi menaruh perhatian pada formulasi bentuk gambar pertama silogisme yang digeneralisasikan yang berlaku juga pada gambar kedua dan ketiga.<sup>(2)</sup> Ia juga tertarik untuk mendefinisikan bentuk tunggal modalitas temporal dalam proposisi-proposisi dan modalitas yang diulang-ulang, yang akan berperan sebagai bentuk yang bentuk-bentuk lainnya bisa direduksi ke (dalamnya).<sup>(3)</sup>

P: 142

---

Tujuan banyak filsuf pasca-Ibn Sina dalam mengompilasi filsafat “baru” bisa . 73 – 1  
.dicontohkan dengan karya Ibn Kammunah, Al-Jadid fi Al-Hikmah  
.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 36–39 . 74 – 2  
Proposisi modalitas Suhrawardi yang berulang mengambil bentuk “la selalu . 75 – 3  
. mesti



Dari semua problem logika yang secara khusus penting bagi Suhrawardi, baik formal maupun materiel, konsepsi (tashawwur) dan juga penilaian (tashdiq) yang paling penting darinya adalah problem definisi. Signifikansinya terletak bukan hanya dalam problem itu yang – seperti disebutkan sebelumnya, menentukan posisi metodologi sang filsuf, melainkan juga dalam penolakan Suhrawardi atas formula kaum Peripatetik, dan ini berpusat pada pandangan khas Iluminasi tentang hubungan .antara kesatuan esensi dan keragaman sifat esensial sesuatu

Karena problem definisi adalah problem utama dalam pengetahuan, maka kritik Suhrawardi atas formula definisi kaum Peripatetik, yang digabung dengan pandangannya, adalah langkah pertama metodologi yang paling signifikan dalam Filsafat Iluminasi. Memahami teori Definisi Suhrawardi juga akan menjadi langkah penting pertama dalam menjawab pertanyaan, “Apakah Filsafat Iluminasi itu? Karenanya dalam uraian berikut, kita akan menelaah pandangan tentang problem ini dan upaya Suhrawardi untuk memastikan ihwal apakah hal itu menunjuk pada posisi filosofis yang bertentangan dengan posisi kaum Peripatetik atau justru .melengkapinya

#### **At–Talwihāt .۳.۱**

Dalam Bab sebelumnya, saya telah menunjukkan bahwa Suhrawardi membahas definisi dalam sebuah bab terpisah dalam karya-karyanya tentang logika, biasanya dalam bab kedua, langsung sesudah bab tentang semantik; ini bisa disamakan dengan subjek-subjek tradisional dalam Al-Madkhal. “Bab kedua karya logika .Suhrawardi diberi judul Tentang Proposisi Penjelas

Subjek bab ini memadukan bagian-bagian Al-Burhān dengan bagian-bagian Al-Jadal berkenaan dengan definisi, yang berarti bahwa Suhrawardi membahas komposisi, atau menciptakan (ījād, yakni ta'lif plus iktisāb) definisi, berikut syarat-syarat yang .mengatur penggunaannya

Dalam bagian kedua tentang logika dari At-Talwāhāt, Suhrawardi membahas definisi dalam tiga bagian.<sup>(1)</sup> Bagian pertama, membahas definisi esensialis; bagian kedua, mendeskripsikannya; dan bagian ketiga, membahas berbagai kesalahan atau .kekeliruan berkenaan dengan konstruksi dan penggunaan definisi

Dalam bagian pertama, Suhrawardi membedakan dua jenis definisi esensialis: yang .sempurna dan yang tidak sempurna

Yang sempurna didefinisikan sebagai, “Sebuah formula (qaul) yang menunjukkan esensi sesuatu dan menyatukan (yajma') semua unsur sifat pokok (muqawwimāt)-nya. Dalam hal realitas-realitas prinsip, ia (formula) merupakan sebuah sintesis (tarkib) dari genus dan diferensianya.<sup>(2)</sup> Formula ini, meskipun sejalan dengan formula kaku Aristoteles dan kaum Peripatetik, kemudian mempunyai ciri-ciri yang khas dari Suhrawardi. Pembaca bisa memperhatikan dengan baik ciri-ciri ini dengan membandingkannya dengan formula Ibn Sina. Dalam Kitāb Al-Hudūd, Ibn Sina menyatakan bahwa sesuai dengan pernyataan Aristoteles dalam Topics, definisi adalah, “Suatu formula yang menunjukkan esensi sesuatu, yakni kesempurnaan wujud esensialnya. Formula ini diperoleh (yatahashshal) dengan menggabungkan) (genus dan diferensia terdekat.<sup>(3)</sup>

P: 144

---

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. 14. 76-1

.,Ibid .77-2

Lihat, Ibn Sina, Livre des Definitions, §18. Bandingkan, Ibn Sina, Asy-Syifā': Al- .78-3

.Manthiq: Al-Burhān, hlm. 233-237

Formula ini sama dengan yang dikemukakan dalam karya-karya Peripatetik lain, dan bisa berperan sebagai dasar yang memadai untuk membandingkan formula .Suhrawardi

.Ada dua perbedaan mencolok antara kedua formula itu

Pertama, Suhrawardi mensyaratkan bahwa semua sifat pokok sesuatu dikombinasikan dalam formula, suatu syarat yang tidak dikhususkan oleh formula Peripatetik. (Apa pun jenis kombinasi dari elemen-elemen yang memadukan semuanya memang harus demikian dengan rincian yang sempurna dan lengkap, atau dengan cara lain yang merinci semua).<sup>(1)</sup> Perbedaan kedua, adalah formula Suhrawardi menekankan metode sintesis (tarkib) sebagai cara untuk memperoleh kesatuan definisi melalui genus dan diferensia beragam. Pendapat ini, meski disebutkan oleh Ibn Sina dalam *Asy-Syifā': Al-Mathiq: Al-Burhān*, tidak secara eksplisit disyaratkan olehnya dalam formula. <sup>(2)</sup> Istilah sintesis diterapkan pada hal-hal nyata yang majemuk, hal-hal yang hanya bisa didefinisikan dengan definisi hakiki, demikian Suhrawardi memberitahu kita. <sup>(3)</sup> Akibat wajar yang langsung adalah seseorang tidak bisa secara ketat mendefinisikan substansi, juga tidak bisa menguraikan secara leluasa semua hal-hal esensial dari sesuatu, dan dengan demikian “mendefinisikannya , yang juga menunjukkan bahwa seseorang tidak bisa .“mengetahui sesuatu tanpa dasar Iluminasi apriori bagi pengetahuan

Karakteristik menyeluruh berikutnya dari bagian bab dua ini adalah Suhrawardi membedakan antara definisi hakiki dan definisi nominal. Perbedaan ini, seperti diketahui, dibuat oleh kaum Peripatetik, dan kembali kepada Aristoteles. <sup>(4)</sup> Perbedaan demikian sistematis seperti ini, atau sebagian menjadi bab tersendiri, tidak ditemukan dalam karya mana pun, kecuali

P: 145

---

Kita bisa berasumsi bahwa salah satu aspek teori Definisi Suhrawardi dikaitkan .79 – 1 dengan kritiknya atas induksi. Ia membuat pembedan antara induksi yang sempurna dan yang tidak sempurna (al-istiqrā' at-tamm wa an-nāqish). Misalnya, Opera III,

- hlm. 5. Lihat, William Kneale, *Probability and Induction*. (Oxford: Clarendon Press, 1966),  
hlm. 24-110.
- .Ibn Sina, *Asy-Syifā': Al-Manthiq: Al-Burhān*, IV. hlm. 4 dan 217-224. 80 -2
- .Lihat, *At-Talwībāt: Al-Manthiq*, hlm. 14: "Mā lā tarkib fihi là qaul dall 'alaih. 81 -3
- .Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 1.22. 82 -4

dalam karya Ibn Sina yang berjudul *Manthiq Al-Masyriqiyyin*. (1) Suhrawardi mengawali bahasannya tentang definisi nominal dan definisi hakiki dengan menyatakan bahwa suatu ujaran tunggal suatu kata bukanlah sebuah definisi .esensialis

Kata manusia misalnya, bukanlah definisi untuk manusianya sesuatu. Disebutkan bahwa definisi esensialis yang tidak sempurna terdiri dari *summum genus* atau genus terjauh (*al-jins al-ba'id*) dan diferensia, semisal substansi rasional . (2) Namun, Suhrawardi menegaskan bahwa definisi seperti itu tidak valid karena hanya berusaha membedakan (*tamyiz*) sesuatu yang didefinisikan. Ini berarti, bahwa baginya semua . bentuk definisi semisal itu pada dasarnya adalah variasi dari definisi ostensif

Tujuan definisi hakiki, tegasnya lebih jauh, adalah konsepsi tentang “inti sesuatu, yang dengan begitu ia akan mengikuti sesuatu yang dibedakan itu. (3) Pertanyaan yang diangkat pada titik ini, sebuah pertanyaan yang mengantisipasi kritik Suhrawardi atas definisi berikut juga argumennya yang khas dalam *Hikmah Al-Isyrāq* yang menentang formula Peripatetik, adalah ihwal apakah Suhrawardi menganggap jenis formula definisi apa pun bisa memberikan pengetahuan tentang sesuatu? Jawabannya yang berpijak pada logika dalam *At-Talwihāt*, adalah definisi esensialis sempurna yang bisa memadukan semua hal esensial memiliki nilai-kebenaran, tetapi .definisi lain tidak memilikinya

Mungkinkah ada formula seperti itu? Ada juga kemungkinan, seperti diisyaratkan oleh Suhrawardi di bahwa kesatuan sebuah definisi melalui hal-hal esensial yang beragam tidak mungkin diperoleh melalui sebuah formula, tetapi mungkin saja bisa diperoleh melalui bentuk pemikiran tertentu yang berkaitan secara khusus dengan Filsafat .Illuminasi

P: ١٤٩

---

Lihat, Ibn Sina, *Manthiq Al-Masyriqiyyin*, hlm. ٣٤: “Sesuatu yang disebut definisi .٨٣ – ١ apakah berdasarkan nama atau esensi? Bandingkan, idem., *Asy-Syifā'*: *Al-Manthiq: Al-Burhān*, hlm. ٢١٧: “Di antara definisi, sebagian bersifat hakiki dan sesuai dengan

esensi, tetapi sebagian lainnya bersifat metaforis (majāzī) dan berdasarkan nama  
..(yakni, nominal

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ١٤-١٥ .٨٤-٢

!Ibid., hlm. ٧: "Tashawwur kunh asy-syai .٨٥-٣

Dalam Bab II, \* ٢, Suhrawardi membahas dua jenis deskripsi: yang sempurna dan yang tidak sempurna. Deskripsi yang sempurna dikatakan sebagai, sebuah formula yang tersusun (mu'allaf) dari sifat-sifat dan aksiden-aksiden sesuatu . (١) Formula ini kurang lebih sama dengan formula Peripatetik. (٢) Ia dinilai bukan sebagai definisi esensial, tetapi berjenis ostensif, yang membedakan sesuatu dari yang lainnya

Bab II, \* ٣, menjelaskan kesalahan-kesalahan yang terjadi dalam konstruksi dan penggunaan definisi. Bagian ini sangat penting karena Suhrawardi mengutip Ibn Sina sambil berusaha merumuskan kembali teori definisi. (٣) Mari kita buat sebuah penilaian singkat atas apa yang sejauh ini sudah dianalisis. Pertama, kita mencatat dan memperhatikan saat mengkaji dan menelaah karya-karya Suhrawardi, bahwa tidak seperti kebanyakan karya filsafat yang ditulis lebih awal, karya-karya Suhrawardi membahas definisi sebagai bagian yang terpisah dari logika. Hal ini menggambarkan restrukturisasi logika yang penting sebagaimana disuguhkan secara tradisional dalam karya-karya semacam Al-Burhān dan Al-Jadal. Kedua, dari berbagai jenis definisi yang disebutkan kaum Peripatetik, Suhrawardi menilai bahwa jenis definisi esensial yang sempurna adalah yang paling penting. Untuk jenis definisi ini, ia merekonstruksi suatu formula yang lebih kompleks, di mana kesatuan definisi yang ditetapkan sebagai berkaitan dengan uraian penting tentang jumlah keseluruhan dari istilah-istilah seperti “semua (kull), “kombinasi” (jam’), dan “sintesis (tarkib) seperti yang diterapkan pada cara di mana atribut-atribut atau sifat-sifat pokok dari sesuatu yang didefinisikan dihadirkan bersama-sama dalam formula definisi esensial, menunjukkan

P: ١٤٧

---

.Ibid., hlm. ١٥ .٨٦ – ١

.Bandingkan, Ibn Sina, Livre des Definitions, \$١٩ .٨٧ – ٢

Lihat misalnya, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ١٤: “Dan Porphyry sudah . ٨٨ – ٣ sedemikian rupa sehingga genus perlu diambil dalam definisi spesies dan spesies dalam definisi genus, dan ini absurd. Pernyataan ini juga dipakai oleh Ibn Sina dalam

.Kitāb Al-Hudud. Lihat, Livre des Definitions, hlm. ١١

suatu pendekatan baru dalam menghampiri problem itu.<sup>(1)</sup> Konsepsi baru tentang metodologi definisi yang berbeda ini menuntut agar komponen Platonik ditambah dengan komponen Aristotelian yang kaku. Konsepsi baru ini berakibat logis pada problem perlunya uraian yang sempurna tentang sifat-sifat dari sesuatu dalam definisi esensial, pada kesulitan epistemologi dari syarat seperti itu, dan pada problem induksi.<sup>(2)</sup> Kita mencatat bahwa dalam karya semisal *At-Talwihāt*, berbagai perbedaan antara metodologi Peripatetik (yang menggabungkan posisi definisi) dan .metodologi Iluminasi pun disebutkan, meski tidak sepenuhnya dikembangkan

:Terdapat dua problem tambahan berkaitan dengan definisi

hubungan antara definisi, demonstrasi, dan hubungan antara definisi dan empat sebab. Problem pertama, dibahas dalam *Posterior Analytics*, dan problem kedua, dibahas dalam *Metaphysics*.<sup>(3)</sup> Problem pertama, berkaitan dengan dua pertanyaan: bisakah definisi didemonstrasikan dan apakah demonstrasi menghasilkan definisi? Dalam *At-Talwihāt*, Suhrawardi memusatkan diri secara singkat pada dua pertanyaan ini. Berkaitan dengan pertanyaan pertama, ia menetapkan bahwa term tengah dari sebuah demonstrasi yang tersusun dari sebab-sebab esensial sesuatu, adalah sejenis definisi.<sup>(4)</sup> Ia menyebutkan problem kedua, dalam bagian yang sama. Ia menegaskan bahwa empat sebab: agen (*fā'iliyyah*), materiel (*māddiyyah*), formal (*shūriyyah*), serta akhir (*ghā'iyyah*), harus disatukan (*tujma'*) dalam proposisi penjelas (apa pun jenis definisinya). Ini adalah syarat yang aneh karena hanya definisi majemuk sebagai sejenis kesimpulan dari demonstrasi saja yang bisa memenuhinya.

[\(5\)](#)

P: 148

---

Suhrawardi menggunakan istilah tertentu dalam teori definisinya, termasuk .89 – 1 matematika yang sepenuhnya bisa dipahami dengan baik dalam pandangan karya Al-Baghdadi sebelumnya. Lihat, Apendiks C berikut, di mana istilah-istilah itu dianalisis

.Lihat, Kneale, *Probability and Induction*, hlm. 25–30. 90 – 2

.Aristoteles, *Posterior Analytics* 1, 76b35–77a4; *Metaphysics* 1.3. 91 – 3

.*At-Talwihāt*: *Al-Manthiq*, hlm. 82. 92 – 4





Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, II diberi .٣.٢ judul Tentang Proposisi-Proposisi Penjelas. Di dalam bab ini, seperti dalam At-Talwihāt, Suhrawardi mengkaji dan menelaah teori dan penerapan definisi. Bahasannya jauh lebih rinci dan sebenarnya menjadi satu-satunya bab terpanjang yang membahas analisis definisi dalam karya-karya Filsafat Arab dan Persia tentang logika sampai masa itu.<sup>(١)</sup> Dalam bahasan bagian ١٢ bab ini, Suhrawardi mengembangkan suatu teori definisi yang komprehensif. Teori ini sebagian bercorak Peripatetik dan juga memasukkan kritik atas pandangan kaum Peripatetik. Berikut di bawah ini, kita akan menelaah ciri-ciri utama dari kritik Suhrawardi, kritik yang – sebagian besar – diarahkan terutama kepada Ibn Sina

Dalam bagian pertama,<sup>(٢)</sup> Suhrawardi terlebih dahulu memperkenalkan lima jenis definisi yang disebutkan di atas, dan lantas mencurahkan seluruh bahasan pada dua jenis definisi esensial: yang sempurna dan yang tidak sempurna. Disuguhkan dua deskripsi definisi esensial yang sempurna. Pertama, adalah definisi baku yang dijumpai dalam kebanyakan karya logika Peripatetik: “suatu formula yang menunjukkan esensi dari sesuatu .<sup>(٣)</sup> Definisi kedua, yang dinisbatkan oleh :Suhrawardi kepada kaum “Peripatetik mutakhir (al-Muta'akhkhirūn) adalah

suatu formula yang didiferensiasikan yang menunjukkan esensi dari sesuatu. <sup>(٤)</sup> Versi kedua dari definisi esensial diberikan oleh Ibn Sina dalam Manthiq al-Masyriqiyyin. <sup>(٥)</sup> “Formula yang didiferensiasikan dijelaskan oleh Suhrawardi sebagai kondisi yang diperoleh ketika dalam formula definisi apa pun, setiap bagian formula bisa disamakan persis dengan bagian realitas sesuatu yang didefinisikan. <sup>(٦)</sup> Suhrawardi harus menjelaskan apa

P: ١٤٩

---

.Lihat, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٧.–١٩٢ .٩٤–١

.Ibid., fol. ١٥٧ .٩٥–٢

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٤٧. Bandingkan, Ibn Sina, Livre .٩٦–٣



yang ia anggap sebagai hal yang aneh dalam karya Ibn Sina, secara sistematis dari sudut pandang semiotik, dengan terlebih dahulu menganalisis dua makna dasar (istilah formula (qaul

Pengertian pertama, merujuk pada formula yang tersusun dari bagian-bagian yang berhubungan dengan, atau menunjukkan makna dari – ujaran yang dikatakan tentang sesuatu. Pengertian kedua, merujuk pada formula yang pada dasarnya menunjukkan makna tunggal yang diasosiasikan dengan ujaran tunggal

Aspek paling penting dari kritik Suhrawardi sejauh ini adalah usaha untuk menjelaskan makna-makna berkenaan dengan penggunaan berbagai istilah dalam hubungannya dengan teori menyeluruh tentang definisi; dan ia mengambil pendirian yang mendamaikan. Akan tetapi, begitu problem- problem semantik pendahuluan ini :dibahas, ia mengawalinya dengan serangan langsung atas Ibn Sina

Salah dan keliru, orang yang sudah menambahkan sesuatu kepada definisi esensialis“ dan menyatakan bahwa definisi adalah sebuah formula yang menunjukkan kesempurnaan esensi dari sesuatu agar terhindar dari definisi esensialis yang tidak sempurna. (1) Di sini, pernyataan yang diserang oleh Suhrawardi yang tanpa menyebut pengarangnya, adalah pernyataan yang dibuat Ibn Sina dalam Kitāb al-Hudūd, dengan cara menjelaskan pernyataan yang dibuat Aristoteles dalam .Topics. (2) Akibatnya, Suhrawardi menyerang Ibn Sina dan posisi Filsafat Aristoteles

Kritiknya yang khas atas Ibn Sina sangat terbuka. Kita pun mulai memahami dari perspektif mana kritik filosofis Suhrawardi dilakukan. Kita juga bisa menentukan sifat perdebatannya

,Karena Suhrawardi terus menolak teori Peripatetik dalam hal ini

P: ١٥٠

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٤r: “Al- ladzī zāda fi al-hadd fa .١٠٠ –١ qāla: innahu al-qaul ad-dall 'alā kamal māhiyyah asy-syai' ihtirāzan ‘an al-hadd an- .nāqish, akhtha'a

Ibn Sina, Livre des Definitions, §١٨: “Mā dzakarahū al-hakim fi kitāb thubiqa .١٠١ – ٢  
annahū al-qaul ad-dāll ‘alā māhiyyah al-syai' ay ‘alā kamāl wujūdihi adz-dzāti wa  
.huwa mā yatahashshala lahu min jinsihi al-qarīb wa fashlihi

ia pun menyatakan pandangan umum tentang definisi esensialis yang tidak sempurna

Definisi esensialis yang tidak sempurna adalah definisi yang di dalamnya, diferensia “ dari sesuatu diambil dengan genus terjauh (genus longinquum/jins ba'id). (1) Kemudian, ia menentukan bahwa jenis definisi ini tidak menunjukkan esensi, dan beralih memberikan berbagai alasannya. Argumen-argumennya bertumpu pada pertimbangan- pertimbangan semiotik yang telah dikembangkan sebelumnya dalam karya-karyanya yang berhubungan dengan indikasi, atau dalil (dalālah), makna (al-ma'nā), atau ide, melalui ujaran (lafzh) yang dinyatakan tentang segala sesuatu (al-asyyā') yang didefinisikan. (2) Formula untuk definisi esensialis yang sempurna dan yang tidak sempurna dianggap sebagai jenis-jenis ujaran majemuk, yang masing-masing melambangkan esensi sesuai dengan salah satu jenis dalil yang sudah dibahas oleh Suhrawardi dalam teorinya tentang semiotika. Sebuah kombinasi teori semiotik dengan teori definisi menandai pendekatan baru dalam menghampiri problem tersebut. Esensi ditunjukkan dengan definisi esensialis yang tidak sempurna, hanya berdasarkan dalil-dalil yang semestinya (dalālāt al-iltizām), yang tidak dianggap sebagai jenis signifikasi yang valid (mu'tabar). Di sisi lain, definisi esensialis yang sempurna menunjukkan esensi dengan cara yang signifikasi implisit (dalālah at-tadhammum

Berdasarkan semiotika problem tersebut, dua komponen kritik Suhrawardi atas gagasan definisi Peripatetik tidak diperhatikan di sini. Pertama, jenis yang tidak sempurna adalah definisi yang tidak valid dan tidak melambangkan esensi dari

P: 151

---

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 147. 102-1

Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 14; Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 13-38; Al- . 103-2  
Baghdadi, Al-Mu'tabar, 1,8; As-Sawi, At- Tabshirah, hlm. 132; dan bandingkan, At-

.Talwihāt: Al- Manthiq, hlm. 3

sesuatu yang didefinisikan, dan karenanya tidak digunakan dalam ilmu dan demonstrasi. Kedua, jenis yang sempurna (dengan mengingat bahwa syarat khususnya di sini adalah bahwa seluruh hal esensial majemuk dari sesuatu disintesis ke dalam satu formula) memang menunjukkan esensi, tetapi hanya secara implisit, dan tidak sesuai dengan jenis signifikasi yang paling valid. Signifikasi seperti ini dinyatakan sebagai hubungan yang sempurna (dalālah al-muthābaqah). Ini berarti bahwa agar definisinya valid, formulanya harus berhubungan sepenuhnya .dengan esensi dari sesuatu yang didefinisikan

Mungkinkah ini didasarkan hanya pada teori Peripatetik? Definisi esensial yang sempurna tentang segala sesuatu harus ditelaah dalam hubungannya dengan signifikasi implisit. Apa yang diperoleh saat kita menjawab pertanyaan, “Apakah X itu? dengan menyatakan, Genus terjauh (summum genus) X plus diferensiasinya. Hewan rasional” yakni formula Peripatetik untuk definisi esensial yang sempurna tentang manusia, dinilai oleh Suhrawardi secara implisit sebagai esensi hewan, dan tidak akan menambah sedikit pun pengetahuan kita tentang ide “manusia (al-insāniyyah). Ini karena tegasnya, formula qua formula tidak menunjukkan ide “hewan (al-hayawāniyyah), dan ujaran rasional hanya menunjukkan “sesuatu yang mempunyai jiwa . Dengan demikian, Suhrawardi menyatakan bahwa hanya rasionalitas saja yang ditegaskan.<sup>(1)</sup> Suhrawardi selanjutnya menelaah formula “hewan rasional , dan menyimpulkan bahwa ujaran tunggal, seperti kata hewan , bisa disamakan dengan kehewanan dari sesuatu, tetapi formulanya (atau pernyataan majemuk) hanya secara implisit melambangkan spesies, yang sama sekali bukan esensi. Pendapat tambahan yang diberikan

P: ۱۵۲

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. v: “Rubbama yanqadhih fi syarh .۱۰۴ – ۱ al-hadd al-madzkūr an yuqāla qaulunā hayawān nāthiq dāll bi at-tadhammum 'alā māhiyyah al- hayawān wa dalalah at-tadhammum mu'tabar, fa hādzā al- qaul ad-dāll 'alā haqiqah al-hayawān wa laisa nahidd lahu wajhahu daf'atan anna lafzh al-hayawān dāll 'alā haqiqah al-hayawān wa al-qaul bi mā huwa qaul mā dalla 'alā al-

hayawāniyyah bal an-nāthiq dalla 'alā syai' lahu nafs nāthiqah, tsumma qaul mā dalla  
.na'lam min khārij annahu hayawān



oleh Suhrawardi di sini adalah tidak ada formula penunjuk untuk sesuatu yang tunggal,<sup>(1)</sup> dan hanya formula majemuk saja yang bisa menunjukkan esensi sesuatu, yang di sini dinyatakan sebagai jumlah dari sifat-sifat pokok. <sup>(2)</sup> Suhrawardi tidak setuju dengan kaum Peripatetik dalam penggunaan definisi formal secara murni dan tidak terbatas yang mereka lakukan, entah jenis esensialis yang sempurna atau yang tidak sempurna. Argumennya di sini terletak pada problem filosofis mendasar tentang bagaimana sesuatu sebagaimana adanya secara eksternal dihubungkan dengan ide tentangnya dalam pikiran, dan sesuatu bisa didefinisikan sehingga kesatuan esensinya pun dijaga, serta kemajemukan sifat-sifat pokoknya ditunjukkan pada saat yang sama. Pada titik ini, Suhrawardi memberikan contoh yang diambil dari matematika dengan menunjukkan hakikat problem dan posisinya (diringkas dalam Hikmah Al-Isyrāq). <sup>(3)</sup> Dalam contoh ini, ia menganggap permukaan, dan menyatakan bahwa ide kuantitasnya adalah satu, serta ide permukaan wujudnya (sathhiyyah) sama dengan yang ada di dunia luar (di luar pikiran). Ini berarti bahwa seseorang tidak bisa menunjukkan kualitas-kualitas abstrak dalam sesuatu yang hakiki karena kualitas-kualitas itu pada dasarnya ada dalam pikiran. <sup>(4)</sup> Contoh lain digunakan untuk mengilustrasikan hal yang sama, ide “warna adalah konsep mental dan tidak dapat ditetapkan di luar pikiran. Dengan demikian, ia tidak punya diferensia independen (fashl mustaqill) yang terpisah dari wujudnya sehingga diferensia plus esensi (sesuatu sebagaimana adanya) menjadi satu hal, yakni sesuatu yang “terlihat . Karena itu, sesuatu yang nyata tidak punya bagian-bagian terpisah yang bisa ditentukan di luar pikiran secara independen, sementara

P: ١٥٣

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٤٧: “Syai' al- basīth al-ladzilā . ١٠٥ – ١  
juz' lahu lā qaul dāll 'alaih

”.Ibid., “Māhiyyah asy-syai' majmū' muqawwimatihi . ١٠٦ – ٢

.Bandingkan, Suhrawardi, Opera II, hlm. ٥ . ١٠٧ – ٣

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٢: I'lam anna man i'tarafa bi . ١٠٨ – ٤  
anna as-sathh laisa miqdāran wa laisa akhashsh mutahashshilan fi al-a'yān [akhtha'a]

.bal miqdāriyyatuhu nafs sathhiyyatihi fi al-a'yān

sesuatu yang ada dalam pikiran harus punya bagian-bagian yang terpisah karena bentuk mental (ash-shūrah adz-dzihniyyah) dan sesuatu yang nyata (al-'ani) harus sama. (1) Kesimpulan yang ditarik Suhrawardi dari argumen- argumennya, yang harus dinilai penting dalam Filsafat Iluminasi adalah sifat-sifat pokok dari sesuatu (muqawwimāt asy-syai') tidak terpisah dari sesuatu, baik “secara nyata ('ainān) atau “secara mental (dzihnan). Karenanya, sesuatu tidak bisa memiliki definisi esensial, karena yang hal berarti sesuatu mempunyai sifat-sifat pokoknya yang “terpisah ke dalam genus dan diferensia, – tetapi hanya bisa digambarkan sebagaimana ia terlihat oleh mata, yang kemudian dan hanya kemudian, realitas dari sesuatu itu ditentukan. Karenanya, untuk mendefinisikan sesuatu, seseorang harus “melihat -nya .sebagaimana adanya

Akibat berikutnya dari berbagai argumennya tentang definisi, Suhrawardi mulai melancarkan serangan paling sengit kepada Ibn Sina dengan berbagai implikasi yang penting bagi sejarah Filsafat Islam secara umum. Timbul kontroversi berkenaan dengan pertanyaan ihwal apakah Ibn Sina dianggap sebagai kalangan filsuf “Timur , sebagaimana ia mengklaim dirinya demikian, ataukah Peripatetik murni? Suhrawardi terlebih dahulu mengutip Ibn Sina tentang sebuah problem yang berhubungan dengan definisi hal-hal yang tunggal, dan sependapat bahwa semuanya itu hanya bisa digambarkan dan bukan didefinisikan.(2) Pernyataan itu dikemukakan oleh Suhrawardi dalam sebuah kitab berjudul Karārīs Fi Al-Hikmah (Dua Lusin Tentang Filsafat), yang dinisbatkan oleh Ibn Sina pada metode Orang-Orang Timur” dalam filsafat.(3) Tidak jelas apakah yang dimaksud sebagai kitab Karārīs itu, tetapi

P: ۱۵۴

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵۷.: Laisa al-laun fi al-a'yān . ۱۰۹ – ۱ mutahashshilan wa lahu fashl mustaqill bi al-wujud majm ū'ahumā sawād, bal huwa syai' wāhid; wa idzā kāna lā juz' lahu fī al-a'yān fa lā juz' lahu fi adz-dzihn li anna ash-shūrah adz-dzihniyyah wājib an tuthābiq al-'aini

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol ۱۵۷: Anna al- basā'ith tursam wa . ۱۱۰ – ۲ .tuhadd

.Ibid.: “Sarraha asy-Syaikh Abū ‘Ali, fikarāris yansubuhā ilā al-masyriqiyyin .۱۱۱ -۳

pernyataan tersebut bisa dilacak dalam karya Ibn Sina yang berjudul *Manthiq Al-Masyriqiyyin*.<sup>(1)</sup> Serangan Suhrawardi atas Ibn Sina diarahkan pada masalah perbedaan antara Filsafat Peripatetik dan Filsafat Timur yang berasal dari Ibn Sina, yang menyatakan bahwa ia sudah menyusun karya-karya yang didasarkan pada prinsip-prinsip filsafat yang disebut belakangan. Suhrawardi membahas isu Ibn Sina dan menyatakan bahwa meskipun *Karārīs* dinisbatkan kepada orang-orang Timur, kitab itu disusun sesuai dengan prinsip-prinsip Filsafat Peripatetik (*qawa'id al-masyā'in*), dan menggambarkan kaidah-kaidah *philosophia generalis* atau filsafat umum (*al-hikmah al-'āmmah*) yang sudah mapan. Menurut Suhrawardi, Ibn Sina bisa jadi sudah mengubah ekspresi atau sedikit memodifikasi pandangan yang miring, tetapi ia tidak menyusun sebuah karya yang benar-benar berbeda dari karya-karyanya yang lain. Berbagai modifikasi yang dilakukan Ibn Sina tidak menjadikan dirinya sebagai salah seorang Filsuf Timur, yang sudah ada sejak zaman kuno ketika prinsip-prinsip Filsafat Timur (*al-ashl al-masyriqi*) telah dibangun oleh filsuf Persia, *Khusrawāni*.<sup>(2)</sup> Kita mencatat suatu perbedaan penting yang dilakukan oleh Suhrawardi antara filsafat umum (*philosophia generalis*) dan filsafat khusus (*philosophia specialis*), yang di sini diterapkan pada perbedaan-perbedaan metodologi antara kaum Peripatetik dan kaum Iluminasionis. Filsafat khusus adalah bidang para filsuf Iluminasi saja. Perbedaan ini dilakukan dalam bagian logika Suhrawardi tempat problem definisi dibahas, dan ini menunjukkan lebih jauh ihwal .signifikansi metodologis teori definisi bagi prinsip-prinsip Filsafat Iluminasi

Sampai pada titik ini, Suhrawardi telah menaruh perhatian

P: 155

---

.Lihat, Ibn Sina, *Manthiq Al-Mayriqiyyin*, hlm. 1-4 .112-1  
*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 15r: "Fa hādzihi al-karārīs wa in .113-2  
yansubuhā ilā al-masyriq fa hiya bi 'ainihā qawā'id al-masyā'in wa al-hikmah al-  
'āmmah, illā annahu ghayyara al-'ibārah au tasharrafa fi ba'dh al-furū", tasharrufan  
gharīban là tubayyin kutubuhā al-ukhrā ... wa Tā yataqarraru bihi al-ashl al-masyriqi  
al-muqarrar fi 'ahd al-'ulamā' al-khusrawaniyyah. Corbin sudah membahas

pandangan Suhrawardi tentang para filsuf Khusrawani dan kebijaksanaan Iran Lama.

.Lihat, misalnya, Opera II, hlm. vi; dan ibid., Prolegomena, hlm. ۲۴-۲۶

pada kritik atas teori Peripatetik dan juga membahas problem itu dalam latar belakang Peripatetik yang sedang dominan. Ia telah memodifikasi rumusan-rumusan Peripatetik, dan menekankan gagasan ihwal kesatuan definisi dan juga unsur-unsur khas lainnya dari teori tersebut. Malahan, ia bekerja dalam kerangka konseptual dan metodologis Peripatetik. Ia menyatakan, “Dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, kami hanya ingin menyempurnakan dan menghiasi berbagai dalil dan metode Peripatetik. (1) Saat kita lanjutkan dalam bagian Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt berikutnya, dasar-dasar teori Iluminasi sedikit demi sedikit muncul ke permukaan

Dalam Bab Dua, bagian § ۲, (2) Suhrawardi memperkenalkan gagasannya tentang definisi Konseptualis. Meski jenis definisi ini tidak sepenuhnya dikembangkan, ia menegaskan bahwa ini jenis definisi yang paling benar. Formula yang berkaitan dengan jenis definisi ini menetapkan nama (ism), dan jika seseorang yang menggunakan nama, mengartikannya sebagai kolektivitas sifat dari sesuatu yang dilambangkan, maka formula seperti itu bermakna jenis definisi yang paling benar. (3) Terdapat sebuah elemen Platonik yang khas (yang kita sebut sebagai pengertian pengenalan) dalam definisi semacam itu; ini pemahaman batin seseorang tentang nama “manusia” atau “kebaikan”, misalnya yang bisa mengantarkan pada definisi yang memadai tentang sesuatu, “manusia”, yang tidak bisa didiferensiasikan ke dalam formula dengan berbagai jumlah ganda. Artinya, orang itu mengenali esensi manusia atau kebaikan dalam dirinya. Kemudian, formula untuk itu, seperti manusia atau hewan yang rasional atau berpikir, bisa secara memadai menggambarkan pengetahuan tentang esensinya. Pandangan

P: ۱۵۶

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵r: “Wa nahnu fi hādzā al-kitāb .۱۱۴-۱  
.la naqshud illā tatmīm tharā'iq al-masysyā'in wa ta'rifahā wa tahdzibahā

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵r. ۱۱۵-۲

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵v.: “Afa'in 'uniya bi al-ism nafs .۱۱۶-۳  
majmū' tilka ash-shifah wa hādzā ashahh al-hudud. Ini tentu, hanya mungkin bila sifat-sifat dari sesuatu yang didefinisikan terbatas. Bandingkan, Aristoteles, Posterior



ini meletakkan dasar bagi pandangan Suhrawardi tentang teori Definisi, seperti yang dikembangkan dalam Hikmah Al- Isyrāq, bahasanya ringkas sehingga hanya bisa dipahami melalui argumen-argumen yang dikemukakan sebelumnya dalam At-Talwihāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Inti kritik Suhrawardi, bahwa kolektivitas sifat (jami' ash-shifāt, majmū' ash-shifāt) dari sesuatu tidak pernah bisa dirumuskan dengan pernyataan tentang genera dan diferensia semata, sebab sesuatu dan sifat-sifat esensialnya membentuk kesatuan yang harus dipahami sebagai sebuah kesatuan. Adalah keliru, jika mencoba mendiferensiasikan hal-hal esensial majemuk dengan harapan bahwa melalui kemajemukan, kesatuan bisa dipahami. Kesatuan harus diketahui sebagaimana adanya oleh subjek-subjek dalam dirinya, yang terpisah dari kemajemukan. Kesatuan tidak deduksi dari sesuatu yang lain, kecuali dari sesuatu itu, dan dalam skema Iluminasi, serta diketahui secara intuitif sebelum membentuk sistem deduktif. Bentuk pengetahuan khusus ini disebut oleh Suhrawardi .(sebagai iluminasi dan visi (isyrāq wa musyāhadah

Sekarang kita mulai menelaah secara singkat bagian- bagian yang tersisa. Dalam bagian \* ۳, Suhrawardi berbicara ihwal problem-problem filsafat bahasa berkenaan dengan penggunaan istilah-istilah teknis dalam ilmu (al-asmā' al- ishthilāhiyyah fī al-'ilm). Definisi dari berbagai istilah teknis menunjukkan penggunaannya.<sup>(۱)</sup> Dalam bagian \* ۴, lagi-lagi Suhrawardi bertentangan dengan posisi Ibn Sina, dengan menilai secara khusus formula bagi definisi esensial. Untuk pertama kalinya dalam bagian -logikanya ini, ia mengutip dari karya Ibn Sina, Al-Isyārāt wa At

P: ۱۵۷

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵۷.: "Al- asmā' al- ishthilāhiyyah .۱۱۷ - ۱ .fī al-'ilm hudūdhā hiya al-aqwal ad- dāllah 'alā ghaira mā ishthalaha 'alaih



Tanbihāt, di mana Ibn Sina mengatakan bahwa definisi esensial sangat penting untuk menentukan genus dan diferensia. (1) Suhrawardi memandangnya sebagai kekeliruan, karena Ibn Sina telah menerapkan penggunaannya yang tidak tepat pada sesuatu, sementara hal itu hanya bisa diterapkan pada sesuatu yang benar-benar mempunyai genus dan diferensia. (2) Sekali lagi, kritik ini mengantarkan Suhrawardi mempertimbangkan hubungan antara sesuatu dan sifat-sifatnya. Ia menyatakan bahwa sekiranya sesuatu tidak mempunyai genus dan diferensia yang nyata, maka formula bagi sesuatu itu mesti disintesis dengan sifat-sifat aksidentalnya, atau sesuatu itu dikaitkan dengan sifat-sifatnya sebagai agen, atau bentuk, atau formula yang dihubungkan dengan hasil. Harus dicatat bahwa bagian terbesar dari argumen-argumen Suhrawardi diambil dari Manthiq al-Masyriqiyyin karya Ibn Sina. (3) Dalam bagian ٨٥ dan bagian S٢, Suhrawardi mengembangkan sejenis definisi yang bisa kita sebut ostensif. Jenis definisi ini berperan dalam membedakan berbagai hal dan merupakan jenis definisi yang memadai bagi penggunaan umum. (4) Dalam bagian \$ v, Suhrawardi membedakan antara “rasional” dan “kemampuan menalar (isti'dād li an-nuthq), dan kemudian, ia menggunakan pembedaan ini dalam formulasi teorinya tentang definisi dalam Hikmah Al-Isyrāq. (5) Suhrawardi menganalisis pembedaan ini dengan terlebih dahulu menilai bahwa kemampuan menalar sama dengan aktivitas-aktivitas intelek, yakni penalaran atau pemikiran (ta'aqqul wa tafakkur). Ia menganggap jenis-jenis “kemampuan” bersifat posterior bagi realitas substansial (al-haqā'iq al-jauhariyyah). Selanjutnya, ia membedakan antara “jiwa rasional” (an-nafs ,an-nāthiqah), yang menentukan rasionalitas

P: ١٥٨

---

.Bandingkan, Ibn Sina, Kitāb Al-Isyārāt wa At-Tanbihāt, hlm. ١١-١٢ . ١١٨ -١

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٧٧ . ١١٩ -٢

.Bandingkan, Ibn Sina, Manthiq al-Mayriqiyyin, hlm. ٤٢-٤٤ . ١٢٠ -٣

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٦٧-١٦٢ . ١٢١ -٤

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٦٧. .Bandingkan, Opera II, hlm. . ١٢٢ -٥

esensi hakiki dan tertentu, serta kemampuan menalar, yang merupakan konsep mental.<sup>(1)</sup> Dari sini, Suhrawardi kemudian menilai pandangan-pandangan baku mengenai gagasan ihwal kesamaan dan perbedaan berbagai definisi dan penggunaannya. Dalam bagian \* ٨ hingga bagian\* ١٢, topik-topik yang berhubungan dengan definisi seperti deskripsi, definisi nominal, definisi dengan analogi, definisi sebagai subjek proposisi-proposisi, serta berbagai persoalan ihwal apa itu genus dan apa itu diferensia dibahasnya, dan tidak menjadi perhatian kita di sini. Akan tetapi, harus dicatat bahwa sebagian besar argumen-argumennya ini diambil langsung dari – atau berpijak pada – karya Ibn Sina yang berjudul *Manthiq al-Masyriqiyyin*.<sup>(2)</sup> Sejauh ini, kita telah berkonsentrasi pada Bab ٢ logika dalam *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*, dan telah mengamati bahwa bab ini, yang sepenuhnya membahas definisi, memberi kita sejumlah besar problem yang berkaitan dengan kritik Suhrawardi atas formula definisi Peripatetik. Bab ٨ berjudul Tentang Demonstrasi, dari buku yang sama dan pada dasarnya, adalah sebuah ikhtisar selektif dari *Al-Burhān*, dan bisa disamakan dengan struktur *Asy-Syifā'* Ibn Sina.<sup>(3)</sup> Bab ini memuat bagian-bagian yang membahas beberapa komponen biasa yang berkaitan dengan problem definisi; bagian \* ١٠, membahas berbagai problem seperti argumen-argumen sirkuler dan ide-ide fitri sebagai dasar pengetahuan; bab ١١-١٣, membahas dikotomi atau pembagian definisi, yakni metode definisi Plato, dan juga berbagai problem lainnya. Kebanyakan argumen dalam bagian-bagian ini adalah argumen-argumen baku Peripatetik, tetapi memberikan pengetahuan dan wawasan yang sangat bernilai ihwal pandangan

P: ١٥٩

- 
- .*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. ١٦٧ .١٢٣ -١  
.Bandingkan, Ibn Sina, *Manthiq Al-Mayriqiyyin*, hlm. ٣٤-٣٦ .١٢٤ -٢  
.*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. ٨٨٧-١٠١٢ .١٢٥ -٣

.Suhrawardi, yang akhirnya berpuncak pada Filsafat Iluminasi

Beberapa isu yang diangkat di sini juga dikaitkan dengan Bab ۲, dan saya akan berusaha menganalisisnya dengan tujuan memberikan informasi lebih jauh ihwal teori baru Suhrawardi tentang formulasi definisi esensialis

Hal penting pertama, diangkat Suhrawardi dalam bagian \* ۱۰, tempat ia menunjukkan bahwa gagasan-gagasan fitri adalah dasar pengetahuan, dan dengan demikian, dari sudut pandang epistemologi berperan sebagai dasar definisi. Ini berarti bahwa harus ada sesuatu yang paling dahulu berkenaan dengan pengetahuan dalam hubungannya dengan sesuatu yang didefinisikan. Sebagai contoh dari hal-hal yang diketahui secara fitri itu, Suhrawardi mengutip segenap inspirasi personal dan pengalaman mistis para filsuf, semisal Ibn Sina dan Abu Al-Barakat Al-Baghdadi. Agaknya, ini perubahan Suhrawardi vis-avis Ibn Sina, yang pada satu titik, ia tertawakan karena mengklaim sebagai salah seorang filsuf Timur

Dari sudut pandang sejarah filsafat dalam periode Islam, menarik bahwa Suhrawardi menilai Al-Baghdadi sebagai seorang filsuf yang membangun metodologi Plato dalam bidang-bidang filsafat tertentu. (۱) Demi pemahaman kita tentang teori Suhrawardi, bagian \$ ۱۲ adalah bagian paling penting. Dalam bagian ini, ia mengutip argumen berkenaan dengan formula definisi yang menggabungkan seluruh sifat dari sesuatu, yakni jenis definisi esensialis sempurna yang dipandanginya sebagai satu-satunya jenis definisi yang paling valid

la menyatakan, Engkau tidak bisa mengatakan, "Aku akan menggabungkan semua sifat dan menentukan semuanya," dan kemudian mengatakan, "Inilah sebuah formula yang

P: ۱۶۰

---

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۹۷r. Istilah yang digunakan . ۱۲۶ – ۱  
.Suhrawardi adalah Madzhab Al-Aflathūn

menunjukkan esensi, dan karenanya, menjadi sebuah definisi esensial (yang sempurna).<sup>1</sup> Sebab, pernyataan seperti itu adalah sebuah *petitio principii*.<sup>(1)</sup> Suhrawardi menunjukkan ketidakmungkinan formula definisi, di mana kemajemukan sifat-sifat (yang esensial maupun yang aksidental) dari sesuatu yang didefinisikan bisa dikombinasikan (entah sekadar diuraikan, ditambah, atau disintesis). Ini adalah problem yang memusingkan. Jika formula tidak mengombinasikan sifat-sifat, maka ia tidak menunjukkan esensi. Akan tetapi, bagi formula apa pun yang harus berbuat demikian, ia harus mengombinasikan sejumlah (mungkin tak terhitung) besar hal yang tidak mungkin bisa dilakukan dengan uraian yang sempurna, leluasa, dan satu demi satu. Solusinya terletak dalam cara di mana kemajemukan bisa dikombinasikan dalam suatu formula utuh dan juga dalam bentuk pemikiran lain yang langsung menyentuh kesatuan esensi. Sekarang, ihwal apakah bentuk pemikiran alternatif itu adalah metode dialektis yang bertujuan membiarkan subjek untuk menyingkap kebenaran-kebenaran abadi dalam kesadaran dirinya, yang kemudian berperan sebagai dasar bagi pengetahuan yang dirumuskan dan didemonstrasikan, atau sesuatu yang lain, tetap tampak dan bisa dilihat? Apakah definisi X terletak pada intuisi tentangnya atau sesuatu yang lain yang mendahului usaha memposisikan rumusannya dalam struktur yang telah dibangun? Problem ini akan dibahas dalam bab berikutnya. Namun di sini, saya hanya akan menekankan tuntutan Suhrawardi bahwa hanya “kolektivitas hal-hal esensial dari sesuatu saja yang menjadi definisi yang valid tentangnya”, dan meninggalkan pertanyaan ihwal seperti apa kolektivitas .itu, dan metode dalam mendapatkannya, untuk pertimbangan selanjutnya

P: 161

---

.Ibid., fol. 98r .127-1

Gaya Filsafat Suhrawardi yang pendek dan tepat dalam Hikmah Al-Isyrāq sangat membingungkan pembaca yang berusaha menyingkap teori yang koheren dan konsisten berdasarkan pernyataan-pernyataan aneh dan singkat. (۱) Usaha untuk menelaah karya ini saja akan gagal menyingkap makna yang diinginkan Suhrawardi. Oleh sebab itu, kita harus mengingat hasil-hasil kajian dan telaah kita atas pandangan Suhrawardi tentang definisi dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt karena .kita menganalisis segenap pandangannya dalam Hikmah Al-Isyrāq

Harus jelas bahwa Suhrawardi tidak puas dengan teori Definisi Peripatetik. Pandangan ini ditelaah dalam Hikmah Al-Isyrāq, tetapi terlebih dahulu dibahas dalam At-Talwihāt, dan berikutnya dianalisis sepenuhnya dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. Juga sama-sama harus jelas bahwa usaha mengkaji dan menelaah Filsafat Iluminasi tidak bisa mengabaikan logika Iluminasi, seperti semua kajian yang .telah dilakukan sampai sekarang

Problem definisi ini membimbing kita untuk memahami ihwal apakah Filsafat .Iluminasi itu, dan inilah problem yang bisa sepenuhnya dibahas hanya dalam logika

Hikmah Al-Isyrāq, Bagian Satu, I, v berjudul Tentang Definisi dan Syarat-Syaratnya. (۲) Bagian ini terdiri dari tiga bagian, dan dimasukkan dalam skema umum semiotika .Suhrawardi

Dalam buku ini, definisi hanya diperlakukan sebagai bagian dari semantik. Dalam bagian pertama dari bab ini, Suhrawardi membahas syarat-syarat yang harus dipenuhi agar definisi dari sesuatu bisa bermakna, yakni harus menggambarkan pengetahuan tentang sesuatu yang didefinisikan. Di sini, Suhrawardi sepenuhnya merumuskan pandangannya tentang

(marmūzah, istilah yang berarti misterius atau rahasia). Bandingkan, Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٢: Wa hiya hikmah al-khāshiyah; wa al-khatb al-'azhīm al-marmūz fi kitābinā al-musyamil 'alā al-ushūl asy-syarīfah al-musammā bi Hikmah Al-Isyrāq." Selanjutnya, kita mencatat bahwa istilah ramz yang digunakan dalam Hikmah Al-Isyrāq untuk menandai gaya filsafat "kuno". Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٠-١١

Bagian ini, di antara bagian yang sangat penting dalam buku ini, telah . ١٢٩ - ٢ diterjemahkan sehingga pembaca bisa memeriksanya langsung. Lihat, Apendiks B .berikut

definisi dengan menyatakan bahwa untuk mendefinisikan sesuatu, entah semua unit (al-ahād) dari sesuatu itu, beberapa unit darinya, atau keseluruhan dari sesuatu (ijtimā', yang juga menyiratkan keseluruhan organis yang didiferensiasikan), harus dirinci.<sup>(1)</sup> Dalam pernyataan ini, istilah yang digunakan untuk definisi adalah ta'rif, yang meliputi, baik jenis definisi esensial maupun deskriptif. Bila dipahami, pernyataan ini sangat membingungkan, tetapi berdasarkan apa yang dikatakan Suhrawardi dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt – bahwa agar valid, definisi harus mengombinasikan semua sifat dari sesuatu yang didefinisikan, pernyataan itu bisa dipahami

Semula, terminologi matematika yang digunakan Suhrawardi mencengangkan, tetapi sesudah direnungkan dan ditelaah lebih jauh, teka-teki itu bisa dipecahkan dan ternyata menjadi penting dalam memahami keseluruhan Filsafat Iluminasi

Sumber langsung terminologi matematika Suhrawardi adalah Al-Mu'tabar, I, I, ١٣, karya Al-Baghdadi, di mana penggunaan kaidah matematika dalam membangun definisi diuraikan secara rinci.<sup>(2)</sup> Pentingnya menyebutkan kaidah-kaidah matematika Al-Baghdadi untuk membangun definisi ditunjukkan oleh Suhrawardi (seperti kita lihat di atas), yang memandang Al-Baghdadi sebagai penyumbang elemen-elemen berbagai dalil Plato. Penting bagi kita untuk memahami formula Suhrawardi bagi definisi dan hubungannya dengan kaidah-kaidah matematika. Karena itu, sesudah menyuguhkan paparan umum tentang Kaidah Ketujuh, saya akan kembali kepada problem ini dan menganalisisnya secara lebih rinci

Problem-problem tambahan yang dibahas dalam bagian \* ١٣, berkaitan dengan dua syarat (sebagian darinya

P: ١٤٣

---

Baik istilah āhād maupun ijtimā' keduanya adalah matematis. Lihat, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar I, hlm. ٥٥-٥٧. Istilah ijtima' merujuk pada jenis “keseluruhan yang disebut jam' tarkibi, di mana bagian-bagian atau unit-unit tidak dibedakan satu sama lain, dan secara kolektif mereka tidak dibedakan dari keseluruhan. Bandingkan,

Aristoteles, *Metaphysics* V.26, 1024a1-10. Istilah Yunani *óvolos*, *Qúykpíois*, obornua harus dibandingkan dengan istilah *ijtimā'*. Lihat, Tsabit bin Qurrah, *Al-Madkhal*, hlm. 299. Mengenai hubungan antara *jāmi'* dan *lov*, yang dianggap sebagai jenis *ovúð...oic*. Lihat, *Ibid.*, Alfred Irvy, *Al-Kindi's Metaphysics*. (Albany: SUNY Press, 1974), hlm. 17. Bandingkan, Aristoteles, *Topics* VI. 14, 1514a30. Untuk pemahaman lebih jauh tentang implikasi istilah *āhād*, harus dibandingkan dengan *μονάδες* dan *μουαδιστί* Yunani. Signifikansi istilah-istilah dalam metafisika bisa dilihat dalam *Al-Baghdadi*, *Al-Mu'tabar*, hlm. I dan 55. Untuk signifikansi istilah matematika dan implikasinya dalam filsafat, lihat, Tsabit bin Qurrah, *Al-Madkhal*, hlm. 218, 222, 223, serta 299. Perlu diingat bahwa hubungan antara unit, *āhād*, dan keseluruhan *ijtimā'*, bergantung pada gagasan kombinasi sintesis, *jam' tarkibi*, yang merupakan *ijtimā'* yang berkaitan dengan sesuatu yang didefinisikan. Ini juga berarti bahwa unit, *āhād*, tidak bisa ditentukan dalam realitas keseluruhan *ijtima'* di luar pikiran secara independen. Lihat, Apendiks C berikut, di mana saya menganalisis kaidah matematika *Al-Baghdadi* untuk definisi. Posisi *Suhrawardi* bisa diringkas sebagai berikut: yang Esa (unit, urutan, pokok, sesuatu) tidak bisa diketahui secara independen melalui yang banyak, dan begitu juga sebaliknya. Untuk mendefinisikan “yang banyak”, yang Satu harus didefinisikan terlebih dahulu, yang definisinya berpijak pada intuisi primer jumlah dan bukan pada definisi formal yang berdasarkan anggapan apa pun tentang .realitas sehingga subjek yang mengetahui ingin membuat definisinya .Ini bagian dari karya *Al-Baghdadi* yang dianalisis dalam Apendiks C. 131-2



diberikan dalam al-Jadal) yang harus dipenuhi agar definisi menjadi bermakna. Inilah syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam hubungannya dengan sesuatu yang melaluinya, sesuatu yang lain bisa didefinisikan, yakni: [١] bahwa sesuatu yang melaluinya, sesuatu yang lain didefinisikan harus lebih jelas (azhhar) ketimbang sesuatu yang didefinisikan; dan [٢] ia harus diketahui terlebih dahulu sebelum sesuatu yang didefinisikan

Implikasi dua syarat tersebut jelas, bahwa agar sesuatu diketahui (dengan mendefinisikannya, atau lainnya), sesuatu yang lain pun harus diketahui terlebih dahulu. Ini berarti bahwa harus ada sesuatu yang paling jelas dan paling dahulu berkenaan dengan pengetahuan, yang dalam hubungan dengannya sesuatu yang lain bisa diketahui. Sesuatu yang diketahui paling dahulu (dan juga paling jelas), menurut Suhrawardi adalah pengetahuan bawaan. (١) (Sebagaimana akan kita lihat .(nanti, pengetahuan bawaan disebut sebagai “bagian” dari kesadaran diri manusia

Menurut Suhrawardi, “Sesuatu yang paling tampak dalam realitas adalah cahaya (nūr), yang diketahui secara langsung dan tidak perlu didefinisikan. Nah, istilah-istilah “lebih jelas dan “lebih diketahui , dan “paling jelas dan paling diketahui tampak berhubungan, dan barangkali identik. Hubungan antara “kejelasan dan pengetahuan adalah komponen penting dalam Filsafat Iluminasi. Persoalan ihwal apa yang paling dahulu dan paling diketahui berkaitan dengan gagasan psikologis tentang diri dan kesadaran. Posisi epistemologi dasar Suhrawardi adalah modifikasi gagasan Aristoteles tentang pra-ada, pengetahuan dan pandangan Plato tentang ide-ide yang .bersifat bawaan dan harus “disingkap dalam subjek yang mengetahui dan sadar diri

Setelah menetapkan syarat-syarat di atas, Suhrawardi

P: ١٤٤

---

Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٨. Bandingkan, Al- Baghdadi, Al-Mu'tabar, I. . ١٣٢ – ١ hlm. ٨ dan ٤٠–٤٤; As-Sawi, At- Tabshīrah, hlm. ٣; Aristoteles, Posterior Analytics I, hlm. ١–٣. Perbedaan antara bawaan dan perolehan adalah ciri penting dari karya Al-Baghdadi. Ia “dibangun melalui refleksi personal oleh filsuf yang pengetahuannya

berdasarkan intuisi apriori. Lihat, S. Pines, *Nouvelles Etudes sur Auhad Al-Zamān Abu Al-Barakat al-Baghdadi*, hlm. ۸-۱۷

membedakan definisi hakiki dari definisi nominal. Ia juga mempertimbangkan jenis khusus dari definisi leksikal (tabdil al-lafzh), yang disebutnya berguna bagi orang-orang yang mengetahui realitas sesuatu, tetapi tidak mengetahui makna ujarannya

Dalam bagian kedua \* ١٤, tentang Kaidah Ketujuh, Suhrawardi membahas definisi esensial dan deskripsi. Saat memperkenalkan definisi esensial, Suhrawardi menisbatkan dengan cermat formulasinya, dikatakan sebagai formula yang bisa menunjukkan esensi dari sesuatu – kepada sumber dengan menyebut “seseorang tertentu .(١) Definisi esensial dilambangkan dengan jenis definisi yang bisa menunjukkan hal-hal esensial (adz-dzātiyyāt), sementara deskripsi hanya menjadikan hal-hal eksternal (al-khārijīyyāt) dari sesuatu yang bisa diketahui. Oleh karena itu, perbedaannya adalah definisi esensial menunjukkan sifat-sifat esensial .dari sesuatu, sementara deskripsi menunjukkan sifat-sifat nonesensialnya

Pembedaan ini krusial karena seperti terlihat di atas, Suhrawardi telah menentukan dalam Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt bahwa agar menjadi definisi esensial yang bermakna, sebuah definisi harus mengombinasikan semua sifat dari sesuatu ke dalam formula, yakni sifat-sifat esensial dan nonesensial. Jelas bahwa bagi Suhrawardi, baik definisi esensial maupun deskripsi adalah definisi-definisi hakiki karena keduanya digunakan untuk mendefinisikan wujud “manusia dan bukan kata manusia; tampak bahwa kedua jenis itu harus dikombinasikan agar definisi menjadi valid. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu bergantung sepenuhnya pada persepsi tentang ide sesuatu itu, yang pada giliran berikutnya hanya

P: ١٤٥

---

Kemungkinan besar mengacu pada Ibn Sina, yakni Al-Isyārāt. Lihat, Ibn Sina, .١٣٣ – ١  
.Kitāb Al-Isyārāt, hlm. ١١–١٣

ditentukan melalui ide bawaan yang ada pada subjek yang mendahului penyelidikan oleh intuisi. Penggunaan definisi formal Peripatetik dikritik oleh Suhrawardi karena tidak menyampaikan pengetahuan sebenarnya tentang sesuatu, tetapi hanya .menunjukkan bagian-bagian abstrak bentuk eksistensinya yang dikombinasikan

Argumen-argumen Suhrawardi yang diarahkan kepada kaum Peripatetik tidak terus .terang dan juga tidak sederhana

Untuk memahaminya, kita harus punya gagasan yang komprehensif tentang dasar Filsafat Iluminasi. Dalam bagian \* ١٤, argumen- argumennya adalah sebagai berikut: ada sesuatu dalam realitas objektif manusia, manusia ini dan manusia itu, yang melaluinya, ide manusia (kemanusiaan, insāniyyah) ditentukan, dan ia berperan sebagai dasar bagi pengetahuan kita tentang manusia apa pun itu. Kaum Peripatetik memandang “sesuatu itu, tegas Suhrawardi, sebagai definisi esensialis manusia, yakni “hewan yang berpikir”. (١) Akan tetapi, Suhrawardi berpandangan bahwa kemampuan menalar adalah aksidental dan bersifat posterior bagi realitas manusia, dan karenanya hewan yang berpikir tidak menunjukkan esensi manusia. Ini berarti bahwa formula untuk definisi esensialis tentang manusia hanya valid secara formal, dan hanya demikian menurut kaum Peripatetik. Dalam kenyataannya, formula ini adalah sebuah tautologi dan tanpa nilai hakiki bagi seseorang yang berusaha mengetahui hal itu, yang melaluinya wujud manusia pun diketahui, yakni ide “manusia

Pada titik ini, Suhrawardi memperkenalkan secara singkat argumen yang dianggap sebagai sebuah komponen mendasar dalam pandangannya tentang pengetahuan, dan menyatakan bahwa karena jiwa adalah asal-usul sesuatu yang melaluinya

P: ١٤٤

---

.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٩-٢٠ .١٣٤-١

ide manusia ditentukan, dan karena jiwa adalah sesuatu yang “terdekat (aqrab) dengan manusia, maka melalui jiwa ini orang menyadari esensi manusia, dan akhirnya juga, segala sesuatu. (1) Akibatnya, dan berdasarkan pengetahuan diri subjek, ilmu-ilmu hakiki dibangun dengan menggunakan metode demonstrasi. (2) Suhrawardi menunjukkan suatu prefensi bagi metode khusus dalam memperoleh esensi segala sesuatu dengan berpijak pada intuisi utama subjek yang mengetahui dalam jiwa itu, yang kemudian berperan sebagai dasar bagi pembentukan definisi-definisi. Pada dasarnya, definisi-definisi semacam itu digunakan dalam pembentukan .berbagai demonstrasi selanjutnya

Dalam bagian terakhir Kaidah Ketujuh (\$ ١٥), yang berjudul Teori Iluminasi dan memuat anak judul Tentang Destruksi Dalil Definisi Peripatetik, Suhrawardi terlebih dahulu membahas metode yang digunakan kaum Peripatetik dalam membentuk definisi esensial, dan menunjukkan bagaimana pembentukan semacam itu tidak memadai untuk memperoleh pengetahuan tentang esensi dari sesuatu. Suhrawardi mulai dengan menyatakan bahwa kaum Peripatetik merasa puas dengan hanya “menyebutkan hal esensial yang paling umum (adz-dzāti al- ‘āmm), hal esensial yang paling khusus (adz-dzāti al-khāshsh), dan mereka menyebutnya sebagai definisi esensial. Suhrawardi menekan penggunaan kata “menyebutkan”, yang bertentangan dengan formulanya yang mensyaratkan, seperti kita lihat di atas, bahwa hal-hal esensial harus disintesis (atau disatukan dengan cara tertentu lainnya) ke dalam sebuah kesatuan. Ini hanya mungkin bisa dilakukan dalam jiwa subjek dan dalam hubungannya dengan objek. Suhrawardi, dalam gaya filsafatnya yang tidak biasa, kemudian menjelaskan istilah-istilah yang

P: ١٤٧

---

Gedanken experiment Suhrawardi mengenai pengetahuan jiwa atas dirinya, .١٣٥ – ١ meskipun dalam konsepsi Ibn Sina menunjukkan analisis lebih rinci dan digabungkan sepenuhnya ke dalam pandangan komprehensif tentang psikologi. Lihat, Opera III, .hlm. ١٠–١٤. Bandingkan, Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology, hlm. ٣١ .Suhrawardi, Opera II, hlm. ٤٠–٤٦ .١٣٦ – ٢

digunakan. Hal esensial paling umum dari sesuatu, yang disebut genus adalah sebuah hal esensial yang harus saling menafikan hal esensial umum lainnya, dan berkaitan dengan realitas universal (al-haqiqah al-kulliyah) yang sama dengan jawaban yang diberikan atas pertanyaan “Apakah itu? Hal esensial khusus- yang khas bagi sesuatu yang berkaitan dengan pertanyaan “Apakah itu? — disebut diferensia. Genus dan diferensia adalah dua komponen dasar definisi Esensialis Peripatetik. Suhrawardi memberitahu kita bahwa ia mengikuti cara lain dalam menata genus dan diferensia daripada kaum Peripatetik. Menurutnya, hal ini telah ditegaskannya dalam karya-karyanya lain, yakni At-Talwībāt dan Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, di mana seperti dianalisis di atas, Suhrawardi mengemukakan gagasan bahwa genus dan diferensia majemuk dari sesuatu, dan semua sifatnya secara umum harus dikombinasikan ke .dalam suatu formula sedemikian rupa untuk menyampaikan kesatuan esensi

Selanjutnya, ia mengatakan bahwa kaum Peripatetik berpendapat bahwa yang tidak diketahui hanya bisa ditentukan dalam hubungannya dengan sesuatu yang diketahui, suatu pandangan yang dianggap Suhrawardi bersifat fundamental bagi pandangan kaum Peripatetik tentang ilmu. Sewaktu kaum Peripatetik mendefinisikan sesuatu dalam hubungannya dengan hal-hal esensialnya (yang telah diabstraksikan darinya), mereka membiarkan hal-hal esensial itu lebih diketahui daripada sesuatu yang ingin mereka definisikan; sementara Suhrawardi berpendapat bahwa hal-hal esensial sesuatu tidak dapat diketahui seperti apa adanya. Akibatnya, ia berpandangan bahwa hubungan antara sesuatu yang diambil secara keseluruhan, yakni kesatuan, dan hal-hal esensial majemuk adalah suatu hubungan

organis karena hal-hal esensial tidak bisa dipisahkan dari keseluruhan sesuatu, dan“ karenanya, diselidiki. Argumen- argumen Suhrawardi dalam hal ini, adalah kita .andaikan bahwa sesuatu punya hal esensial khusus yang berkaitan dengannya

Nah, hal esensial khusus ini diketahui dengan sesuatu itu atau dalam sesuatu yang lain (yakni dengan mengetahuinya ada dalam sesuatu yang lain), atau tidak diketahui sama sekali. Kemungkinan ketiga, tidak mendapat perhatian. Akan tetapi, jika hal esensial diketahui dalam sesuatu yang lain, maka ia bukan sebuah hal esensial dari sesuatu itu, dan jika hal esensial diketahui dengan sesuatu itu, maka ia adalah “bagian yang terindra dan tidak terdiferensiasi dari sesuatu itu. Oleh sebab itu, ketika sesuatu yang diketahui dipahami, dan ketika diketahui dengan cara persepsi indra, .maka hal-hal esensialnya pun juga diketahui

Yang jelas sekarang, mekanika persepsi indra menjadi penting karena harus bekerja sedemikian rupa untuk memberi “subjek pengetahuan terpadu tentang “objek saat .terjadi tindak persepsi

Tindak persepsi semisal itu, seperti akan kita lihat adalah salah satu komponen dari teori Suhrawardi tentang Kognisi Iluminasi, (Orang bisa mencapai definisi hanya) dengan menggunakan hal-hal yang kasat mata atau terindra dengan cara lain (yakni, yang berbeda dari formula definisi kaum Peripatetik), dan (hanya) jika (dan ketika) sesuatu itu berkaitan secara khusus dengan keseluruhan jumlah (dari hal-hal yang terindra dan kasat mata) sebagai keseluruhan organis. (1) Nah, inilah teori khusus tentang Kognisi dan teori khusus tentang Wujud yang dimaksudkan untuk .menjelaskan pengetahuan tentang keseluruhan dari sesuatu sebagaimana adanya

P: 169

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 21 .137-1

Dalam paragraf terakhir dari bagian \* ١٥, barangkali inti kritiknya atas teori Peripatetik, Suhrawardi menyerang formula definisi Peripatetik dari sudut pandang .yang lain

Juga serangannya, sebagian berhubungan dengan kritiknya atas induksi. (١) Suhrawardi mengulangi posisi fundamentalnya mengenai definisi dengan menyatakan bahwa untuk mengetahui sesuatu melalui hal-hal esensialnya, orang harus bisa menguraikan semuanya itu secara rinci. Ia berpendapat bahwa realitas dari sesuatu hanya bisa diketahui dengan pasti jika dan hanya jika keseluruhan jumlah dari hal-hal esensial diketahui. (٢) Suhrawardi menyatakan secara eksplisit untuk pertama kalinya bahwa pengetahuan tentang keseluruhan hal esensial seperti itu, melalui metode penguraian, bagaimanapun juga, tidak mungkin. Sebab, sesuatu yang didefinisikan boleh jadi memiliki kemajemukan sifat-sifat yang tidak tampak .((ghair zhāhir

Suhrawardi sebelumnya mengatakan bahwa definisi esensial yang valid adalah definisi yang menggabungkan seluruh sifat dari sesuatu yang didefinisikan, tetapi kini ia mengatakan bahwa tidak mungkin menguraikan semuanya itu secara rinci, apalagi mengetahui semuanya. Selanjutnya, ia menegaskan bahwa tidak cukup seseorang mengaku bahwa ia mengetahui seluruh hal esensial dan sanggup merincinya, karena selalu ada sesuatu yang mungkin tidak pernah diketahuinya, atau ia tidak bisa mengetahuinya. Selalu ada elemen yang tidak diketahui dalam upaya menguraikan sifat-sifat pokok sesuatu secara terpisah dari keseluruhan hakikat .sesuatu itu

Kita bisa menafsirkan kata-kata Suhrawardi itu sebagai berikut: perangkat hal-hal esensial dari sesuatu mungkin tidak terikat, dan elemen-elemen dari perangkat itu boleh jadi tidak

P: ١٧٠

---

Lihat, Suhrawardi, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*, fol. ٩٨٧.; idem., *Opera III*, hlm. ١٣٨-١



Untuk bahasan tentang hubungan antara “bagian-bagian dan “jumlah , lihat, . ۱۳۹ – ۲  
.Apendiks C berikut

bisa dibedakan secara jelas dari perangkat itu; pengetahuan tentang perangkat itu mengimplikasikan pengetahuan tentang elemen-elemen, tetapi tidak mungkin mengetahui ihwal apa perangkat itu dengan mengetahui elemen-elemennya secara terpisah. Pandangan Suhrawardi – yang menyatakan bahwa hal-hal esensial hanya bisa dipastikan bila sesuatu itu sudah ditentukan, adalah dasar dari kritiknya atas teori Peripatetik

la berperan sebagai daya pendorong dalam merumuskan teori pengganti lainnya. Ia menyatakan, “Kita hanya memperoleh definisi melalui segala sesuatu yang berkaitan secara khusus dengan keseluruhan (yakni, keseluruhan organis) dari sesuatu. (1) Akhirnya, di ujung kritiknya Suhrawardi menyatakan bahwa kaum Peripatetik tidak bisa, dalam pengertian ilmiah yang paling ketat, mendefinisikan sesuatu apa pun, dan ini meruntuhkan dasar demonstrasi. Inilah dilema yang dilacak oleh Suhrawardi (kepada Aristoteles. (2)

### Rumusan Teori Definisi Iluminasi .f.1

Rumusan Teori Definisi Iluminasi Sejauh ini, kita sudah memusatkan diri dengan .f.1 mengemukakan berbagai pandangan filsuf-filsuf sebelumnya dan sebelum Suhrawardi tentang problem definisi. Kita juga telah menunjukkan argumen-argumen Suhrawardi dalam bagian-bagian khusus atau karya-karya utamanya. Sekarang, kita meninjau teori Definisi Suhrawardi dari perspektif teoretis dan metodologis yang lebih luas, dan kita akan berusaha menilai berbagai implikasi teori itu

Jelas bahwa definisi memainkan peran penting dalam

P: 171

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 21 .140 – 1

Aristoteles, Posterior Analytics 11.3, 90b15: “Tanpa mendefinisikan sesuatu . 141 – 2 .sebagai sifat esensial atau aksiden- kita tidak mendapat pengetahuan tentangnya

membangun Filsafat Iluminasi. Usaha apa pun untuk membahas perkembangan filsafat dalam periode Islam tanpa mengetahui segenap rincian teori dan signifikansi epistemologinya tidak akan sempurna dan bahkan bisa menyesatkan. Teori Definisi Suhrawardi adalah penyempurnaan metodologis, dan formal atas teori-teori sebelumnya, serta dengan pantas mendapat tempat dalam sejarah logika dan filsafat .secara umum

Dalam *At-Talwihāt*, *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*, dan *Hikmah Al-Isyrāq*, beberapa faktor bisa dipandang sebagai bagian dari teori Definisi yang utuh dan terpadu. Definisi yang secara tradisional dibahas dalam *Al-Burhān* dan *Al-Jadal*, diuraikan oleh Suhrawardi dalam buku tersendiri dan terpisah tentang struktur baru logikanya, yang membagi logika ke dalam semiotika, logika formal, dan logika materiel. Kaidah-kaidah formal yang mengatur definisi dimodifikasi dan diperluas oleh Suhrawardi dalam ketiga karyanya itu. Kita tidak bisa melihat formulasi Peripatetik yang jelas dalam *At-Talwihāt* atau dalam *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*. Sebaliknya, kita bisa melihat formulasi Iluminasi yang jelas dalam *Hikmah Al-Isyrāq*. Ada hubungan yang jelas di antara karya-karya tersebut sehingga kritik atas definisi yang dikemukakan dalam *Hikmah Al-Isyrāq* hanya bisa dipahami manakala kita mempertimbangkan *At-Talwihāt* dan *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*. Kita tahu bahwa *At-Talwihāt* memuat pendahuluan singkat tentang subjek-subjek itu, diikuti dengan analisis rincinya dalam *Al-Masyāri'* wa *Al-Muthārahāt*, yang akhirnya dirumuskan, meski tidak rinci dalam .*Hikmah Al-Isyrāq*

Dari sudut pandang formal, teori Suhrawardi adalah penyempurnaan teori lama. Formulanya yang luas dan lebih

rinci untuk definisi esensial (baik yang sempurna maupun yang tidak sempurna) – yang menuntut agar sifat-sifat esensial dari sesuatu yang didefinisikan harus diuraikan secara memadai dan dikombinasikan menjadi sebuah formula utuh atau terpadu– sebuah analisis yang jelas atas problem definisi esensial, dan jawaban atas problem–problem yang ditemukan dalam formula Peripatetik. Kita telaah pembagian Suhrawardi atas definisi hakiki ke dalam lima jenis, yang harus dinilai sebagai sumbangannya bagi klasifikasi Peripatetik yang membagi definisi hakiki ke dalam empat jenis. (1) Teori formal yang dielaborasi, Suhrawardi mengombinasikan metode pembagian dan sintesis dengan metode demonstrasi, dan karenanya lebih bercorak Platonis ketimbang teori apa pun sebelumnya dalam sejarah Filsafat Islam

Namun, keberatan–keberatan Suhrawardi atas kaum Peripatetik diajukan dalam sebuah kerangka konseptual dan metodologis Peripatetik. Seperti diakui Suhrawardi, Filsafat Iluminasi bukan metode yang sama sekali terpisah dari Filsafat Peripatetik

Kita juga telah melihat bahwa kritik atas definisi, yang diawali dari kaidah–kaidah formal, pada akhirnya pun menyentuh persoalan–persoalan epistemologi mendasar. Ketika Suhrawardi mensyaratkan bahwa kita hanya bisa mengetahui sesuatu dengan mengetahui seluruh sifatnya, dan bahwa definisi–definisi Iluminasi diperoleh hanya dengan memastikan totalitas atau keseluruhan organisi dari sesuatu, maka kita bisa menyimpulkan bahwa inti teorinya terletak dalam dua hal: sikap Platonis yang menuntut bahwa hanya pengetahuan saja yang bisa berperan sebagai dasar bagi pengetahuan; dan satu hal mendasar dari metodologi yang mensyaratkan bahwa definisi harus berusaha mendefinisikan bentuk–bentuk, atau mengetahuinya melalui

P: 173

Iluminasi visi. Nah, syarat bahwa pengetahuan harus berdiri sebagai dasar pengetahuan dipenuhi oleh Suhrawardi melalui ide bawaan yang berperan sebagai dasar pengetahuan dan “bisa disingkap” dalam kesadaran diri subjek. Hanya saja, ada dilema bahwa dari pandangan yang benar-benar formal, bentuk-bentuk tidak bisa didefinisikan, seperti yang ditekankan oleh Aristoteles. Dilema ini membuat Suhrawardi merumuskan bentuk ekspresi simbolis yang dimaksudkan bagi kelompok pilihan, yang dengannya sesuatu bisa ditunjukkan sebagaimana adanya kepada sang “murid (seperti kepada Meno, dalam dialog Plato yang terkenal), yang dibimbing untuk memahami makna esensinya. Karena itu, kita bisa membagi teori definisi Suhrawardi menjadi dua bagian yang saling melengkapi: formal dan psikologis, atau eksperiensial. Bagian formal terdiri dari kritiknya atas teori Peripatetik dan berusaha memperbaikinya dari sudut pandang Peripatetik itu. Bagian psikologis atau eksperiensial meliputi beberapa faktor. Dari syarat dasar yang dituntut dari sesuatu yang melaluinya definisi dibangun, yakni keterdahuluan dan kejelasan (dua syarat paling penting menurut Aristoteles),<sup>(1)</sup> kita diarahkan pada apa yang paling dahulu dan yang paling jelas. Ternyata, “sesuatu ini adalah “cahaya yang menjadi dasar fundamental realitas dalam Filsafat Iluminasi dan bahan kesadaran diri manusia.

:cahaya adalah definisinya; “melihat -nya berarti mengetahuinya

Dalam realitas, jika ada sesuatu yang tidak perlu didefinisikan atau dijelaskan, maka “sesuatu itu berarti sudah jelas dan karena tidak ada sesuatu yang lebih jelas dari cahaya serta melebihi sesuatu yang lainnya, maka ia pun tidak perlu didefinisikan. <sup>(2)</sup>

P: 174

---

.Aristoteles, Topics VI.4, 1419a23-142b.143-1

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 106.144-2

Mencari definisi bagi Suhrawardi, melibatkan faktor tambahan. Inilah usaha yang dilakukan oleh “syaikh atau guru,<sup>(1)</sup> yang mengarahkan murid melalui wacana-wacana yang berpijak pada pilar diskursif Filsafat Iluminasi dan juga pilar intuitif

Ini terjadi ketika hakikat simbolis dan metaforis karya-karya Iluminasi diungkapkan kepadanya sehingga murid menyadari realitas dari segenap kebenaran yang abadi dan tidak berubah, yakni bentuk-bentuk

Teori definisi yang dikemukakan Suhrawardi berusaha menjawab pertanyaan “Apakah X itu? dalam dua pendekatan komplementer atau saling melengkapi. Pertama, melalui seperangkat definisi parsial X, berkenaan dengan hal-hal esensial X, suatu definisi formal pun dibangun. Namun, definisi formal ini, kita sebut saja d, hanyalah definisi parsial. Berikutnya, dengan metode psikologi, subjek diarahkan pada pemahaman tentang X berdasarkan da, yang disadari oleh subjek, tetapi tidak diartikulasikan sepenuhnya

Tingkat pengetahuan yang lebih tinggi tentang X ini sama dengan definisi “baru” X. Proses ini dilanjutkan sedemikian rupa sehingga terbentuk sebuah definisi formal baru d,, yang, pada gilirannya- dilengkapi dengan pengalaman tentang sebuah intuisi apa X itu

Dengan demikian, serangkaian definisi d, diperoleh. Berdasarkan hal ini, definisi X yang valid, sebutlah D, yang mencakup semua d, pun diperoleh. Tentu saja, dilema ini adalah ihwal apakah D bisa diartikulasikan dalam hal d, atau apakah pengetahuan tentang X melalui D hanya ada dalam kesadaran diri subjek? Jika demikian halnya, maka D hanya bisa diekspresikan secara simbolis. Karena itu, pengetahuan tentang X bergantung pada seperangkat definisi formal X yang parsial plus pengalaman X sebagai intuisi primer yang menjadi pijakan X. Metodologi formal berikut komponen

P: ۱۷۵

---

Peran filsuf Ilahi (Al-Hakim Al-Muta'allih) dalam mengajarkan hikmah yang . ۱۴۵ - ۱ diperoleh melalui kajian Filsafat Iluminasi sangatlah penting. Guru semacam itu sama dengan seorang “kutub (quthb) dalam tasawuf. Orang yang demikian itu biasa disebut

penegak hikmah Iluminasi” (al-qayyīm 'alā Al- Isyrāq). Lihat, Suhrawardi, Opera II,  
.hlm. 10-13, 244, 256, serta 260.

eksperiensial menjadi bentuk ekspresi simbolis final dari “hasil- hasil” Iluminasi, dan ini adalah tujuan terpenting rekonstruksi filsafat Suhrawardi.<sup>(1)</sup> Melalui simbol atau metafora, pengetahuan hakiki tentang X yang ada “dalam diri manusia ditemukan kembali, dan karenanya diketahui

Kritik Suhrawardi atas formula Peripatetik juga mengacu pada pandangan tentang wujud yang berpendapat bahwa esensi dari sesuatu sesungguhnya tidak terpisah dari sifat-sifat sesuatu itu; artinya, segenap esensi dan sifat adalah satu sebagaimana terlihat dalam realitas eksternal. Karena itu, definisi hakiki pada akhirnya juga gagal, bila subjek mempertimbangkan hanya aspek formal saja dan bukan faktor-faktor pengalaman subjektif lain, atau yang diketahui secara intuitif

Dilema yang dihadapi filsafat berkenaan dengan definisi hakiki sudah lama ada di kalangan para filsuf. Yang lebih mutakhir, Kant menaruh banyak perhatian pada problem definisi dan pemikirannya mengenai definisi analitis dan sintetis, menandai babak baru formula Aristotelian murni untuk definisi hakiki.<sup>(2)</sup> Pada abad ke-20, logika Intuisionis E. v. J. Brouwer telah membuka jalan dalam mempertimbangkan persoalan definisi jumlah, dan karena itu, metodologi definisi secara umum juga didasarkan pada intuisi utama.<sup>(3)</sup> Membandingkan teori Definisi Suhrawardi dengan berbagai pandangan modern tentang subjek ini berada di luar lingkup bahasan karya ini, tetapi harus diperhatikan bahwa teori Iluminasi adalah sebuah pandangan baru tentang problem tersebut dalam hubungannya dengan teori Peripatetik yang kaku

Diakui, satu aspek dari teori Suhrawardi, yakni tuntutan untuk memberikan secara lengkap dan sempurna hal-hal esensial

P: 176

---

Suhrawardi, Opera I, hlm. 401. 146-1

Lihat, Immanuel Kant, Logic, terjemahan R. Hartman dan W. Schwartz, (New York: Library of Liberal Arts, 1974), hlm.141-146; N.K. Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. (New York: Humanities Press, 1971), hlm. 564- 565; Lewis W. Beck, “Kant's Teheory of Definition , dalam The Philosophica Review, vol. 65, 374. (April,



.1956), hlm. 179-191

Dasar intuisi matematika kini sudah banyak peroleh perhatian setelah terbitnya .148-3 karya Dummet, Elements of Intuitionism. (Oxford: Oxford University Press, 1976). Lihat juga, A. Heyting, Intuitionism: An Introduction. (Amsterdam: North- Holland Publishing .(Company, 1956

dari sesuatu yang disintesiskan dalam sebuah formula yang utuh dan terpadu, sekurang-kurangnya membingungkan. Akan tetapi, jika kita mempertimbangkan karya-karya para filsuf Modern, semisal Bertrand Russel dan Alfred J. Ayer, maka kekaburan itu pun akan menjadi jelas. Ayer membedakan definisi eksplisit dari definisi yang digunakan. Ia memandang definisi eksplisit sebagai sejenis definisi leksikal, dan menegaskan bahwa definisi Aristoteles *per genus et differentiam* hanya menghasilkan definisi-definisi eksplisit; dan ia memandang definisi yang disebut terakhir, yakni definisi yang digunakan, sebagai definisi yang mereduksi seperangkat simbol yang bisa diterjemahkan menjadi padanan-padanan.<sup>(1)</sup> Simbol-simbol yang bisa diterjemahkan menjadi padanan-padanan harus memasukkan, sebagai sebuah komponen integral, pengalaman tentang kebenaran di balik simbol itu. Demikian, simbol “manusia pun digunakan, yang untuknya definisi esensial Aristoteles ihwal “hewan yang berpikir hanyalah sebuah definisi eksplisit. Definisi ini adalah sebuah tautologi (dalam pengertian nonmatematis yang ketat). Esensi manusia (yakni, kebenaran di balik simbol manusia’) adalah sesuatu yang hanya bisa ditemukan kembali, menurut teori Iluminasi, dalam diri subjek. Tindakan “menemukan kembali” ini adalah penerjemahan simbol menjadi padanannya dalam kesadaran atau diri subjek. Teori Russel direduksi menjadi perbedaan antara definisi dengan ekstensi” (yakni, definisi yang berusaha menguraikan anggota-anggota dari suatu “kelas )<sup>(2)</sup> dan definisi dengan intensi (yakni, definisi yang menyebutkan sifat dari apa yang didefinisikan, atau sebagian darinya).<sup>(3)</sup> Teori Iluminasi bisa dipandang untuk menggabungkan elemen-elemen dari definisi dengan ekstensi dan definisi dengan intensi

P: 177

---

Alfred J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*. (London: V. Cictor Gollanz Ltd., 1950), .149 –1 hlm. 59–71. Bandingkan, Paul T. Sagal, *Implicit Definition*, dalam *The Monist*, vol. 57, no. 3 (Juli, 1973), hlm. 443–450.

Istilah-istilah lain semisal himpunan, perangkat, kumpulan, dan majemuk, juga .150 –2  
'digunakan dan mungkin ini yang dimaksud oleh Suhrawardi dengan Al-ijtima  
Bertrand Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy*. (New York: Simon .151 –3

and Schuster, tanpa tahun), hlm. 12. Bandingkan, Irving Copi, Symbolic Logic, (New York: The Macmillan Co., 1965), Bab VI; Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, (New York and Wien: Springer-Verlag, 1975), hlm. 31-39

Ada sejumlah jenis definisi yang dikenal dan diketahui. Saya tidak bisa menguraikan .1 semuanya di sini, atau menunjukkan sumber- sumber klasifikasi berbagai definisi dan penggunaannya dalam logika dan filsafat, tetapi saya akan menyebutkan beberapa jenis definisi yang penting. Sebuah karya penting tentang definisi adalah *Definition*, :karya Richard Robinson, (Oxford

Claendon Press, 1972). Robinson membagi definisi (Bab 2) ke dalam dua jenis dasar: definisi sesuatu-sesuatu, atau definisi hakiki, dan definisi nominal. Selanjutnya, ia membagi definisi nominal ke dalam definisi kata per kata dan definisi kata benda yang kemudian dibagi lagi ke dalam definisi leksikal dan definisi stipulatif. Penulis yang sama menguraikan (Bab 1) 18 spesies definisi, yang diklasifikasikannya menurut penggunaan berbagai ahli. Klasifikasi definisi yang lebih tepat secara filsufis diberikan oleh Raziel Abelson, yang mengklasifikasikan definisi berdasarkan posisi filosofis yang digunakan ke dalam tiga jenis: esensialis atau "jenis-E", preskriptif atau "jenis-P," dan linguistik atau "jenis-I". Abelson tidak memandang klasifikasi ini sebagai bersifat historis, melainkan sebagai sebuah "skema yang berguna". Lihat, Raziel Abelson, "Definition," *Encyclopedia of Philosophy II*, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan, 1967), hlm. 314- 324

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 21

Istilah proposisi penjelas sudah digunakan oleh para filsuf sebelum Suhrawardi, tetapi dalam cara yang berbeda. Ibn Sina, dan menyusul di belakangnya Al-Ghazali, menggunakannya sebagai istilah equivokal untuk definisi esensialis (hadd bi at-tasykik). Lihat, Ibn Sina, *An-Najāh*, hlm. 83; Al-Ghazali, *Mi'yar al-'ilm*, ed. Sulaiman Dunya, (Kairo: t.p, 1961), hlm. 68, 271- 275. Filsuf pertama dalam periode Islam yang menekankan penggunaan proposisi-proposisi penjelas sebagai sarana

untuk membagi logika secara struktural ke dalam dua bagian adalah filsuf Persia, "Umar bin Sahlan As-Sawi. Perhatikan, misalnya pernyataan As-Sawi berikut, "Konsepsi bisa diperoleh melalui metode (rāh) yang disebut oleh orang Arab sebagai al-qaul ash-sharīh. Ini berarti guft-i rausyan-kunanda (dalam bahasa Persia, yakni proposisi penjelas). (Ketahuilah bahwa) sebagian proposisi penjelas adalah valid, yang disebut definisi esensial; beberapa yang lainnya hanya sebagian saja yang .... (valid (nazdik bi rasti) yang disebut deskripsi (rasm

Tujuan (utama) logika sudah ditunjukkan, yakni memperoleh pengetahuan ihwal: (۱) proposisi-proposisi penjelas, dan (۲) bukti-bukti." (At-Tabshirah, hlm. ۴-۵). Bandingkan Ibn Sina, Manthiq Al-Masyriqiyyin. (Kairo: t.p, ۱۹۱۰), hlm. ۱۰, di mana seseorang bisa .melihat pandangan yang sama yang akrab dengan Ibn Sina

Bukti (hujjah) biasanya dibagi ke dalam tiga jenis: silogisme (qiyās), induksi (istigrā"), .(dan analogi (tamtsil dan mitsāl

Lihat, As-Sawi, At-Tabshirah, hlm. ۵. Kemudian, Suhrawardi menetapkan bahwa bukti-bukti yang berdasarkan pengalaman, inspirasi, dan intuisi punya peringkat yang sama dengan- kalau bukan malah lebih tinggi dari — bukti-bukti yang berdasarkan .demonstrasi Peripatetik. Lihat misalnya, Opera II, hlm. ۱۳

Di beberapa tempat, definisi konseptualis dinyatakan sebagai "formula yang menunjukkan konsep sesuatu" (al-qaul al- mu'arraḥ bi hasab mafhūm asy-syai'). Al- .Masyāri' wa Al- Muthārahāt: Manthiq, fol. ۱۵۷

.Ibid., fol. ۱۴۲

.Lihat misalnya, Posterior Analytics II. hlm. ۳, ۷, ۱۰; Topics VIII

Istilah qaul mempunyai sejumlah makna, yang paling mendasar adalah "ungkapan majemuk". Lihat, Ibn Sina, An-Najāh, hlm. ۱۷. Bandingkan Goichon, Lexique, hlm. ۳۱۹. .Seperti dalam istilah Yunani *loyos*, ia digunakan dalam beberapa ۵

.y

^

P: 179

pengertian. Sebagai contoh, penggunaan istilah *lóyos* oleh Plato. Lihat G. Matthews, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*. (London: Faber and Faber, 1972), hlm. 11

Pengertian Aristoteles yang kaku tentang istilah *lóyos* (disebut juga *qaul*) adalah "formula", yang digunakan khususnya dalam kaitannya dengan definisi, misalnya dalam Aristoteles, *Metaphysics VII*. 4, 1030a7-9: "ada definisi (*ópios*) kata yang tidak sama dengan formula (*Jóyos*) karena dalam hal seperti itu, semua formula adalah definisi". Tampak jelas bagi saya bahwa pengertian "formula" untuk *qaul* secara logis sangat semakna. Untuk berbagai pengertian lain dari istilah *qaul* lihat, Ibn Sina, *Livre des Directives et Remarques*, terjemahan A. M

Gichon, (Paris: J. Vrin, 1951), hlm. 84, 193, 211. Konsep yang mendasari ungkapan "proposisi penjelas" (*al-qaul ash-sharih*) kemungkinan bukan berasal dari Aristoteles. Bandingkan, Afnan, *Lexicon*, hlm. 245; dan E. Zeller, *Stoics, Epicureans, and Sceptics*, terjemahan O. J. Reichel, (New York: Russel and Russel, 1962), hlm. 73, catatan 2

*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq*, fol. 1v. 9

*At-Talwihāt*, hlm. 2. 10

Untuk bahasan tentang perbedaan antara definisi realis dari definisi nominalis. 11

Lihat, Robinson, *Definition*, Bab VI

Pembedaan ini juga dibuat oleh Plato dan Aristoteles, meskipun dalam pengertian yang terbatas. Lihat, Plato, *Theaetetus*, 514b-515c, 547c-549c; Aritotle, *Categories V*, 2219-2224; VI, 66-84; *Posterior Analytics* 1.22, 11.3-10

Kedua jenis ini adalah formula yang disebut untuk mengkhususkan esensi dari sesuatu yang didefinisikan. 12

Pembedaan yang dibuat antara definisi esensialis sempurna, sebagai formula yang mengombinasikan genus dan diferensia terdekat yang menunjukkan esensi dan definisi esensialis tak sempurna, adalah definisi esensialis tak sempurna hanya melambangkan sebagian esensi. Pembedaan ini dibuat oleh





Ibn Sina (misalnya, *An-Najāh*, hlm. ٧٨). Akan tetapi, bagi Aristoteles, definisi esensial dianggap bisa mengungkapkan hakikat esensial (*Posterior Analytics* II, ٩٠b2٤) hanya bila sifat-sifat dari sesuatu adalah terbatas (*Posterior Analytics* ١, ٨٢b3٩, ٨٤a2٧). Persoalan keterbatasan sifat-sifat dan problem definisi juga sangat penting bagi Suhrawardi

.Lihat, Abelson, "Definition", *Encyclopedia of Philosophy* .1٤

Lihat, Ibn Sina, *Livre des Definitions*, disunting dan diterjemahkan oleh A. M. Goichun, (Kairo: Publications de L'Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire, ١٩٤٣), hlm. ٤, catatan ١. Bandingkan, Ibn Sina, *Kitāb Al-Hudūd*, terjemahan Muhammad M. Fouladvan, (Tehran: Iranian Centre for the Study of Civilizations: Islamic Studies Series, ٢), hlm

dan ٤٩. Padanan-padanan yang kurang terbatas, barangkali περιγραφή dan διαγραφή, harus dipertimbangkan

Deskripsi dianggap sebagai jenis definisi yang digunakan untuk membedakan sesuatu (*mutamayyiz*); karenanya, ia termasuk dalam jenis definisi ostensif. Lihat, Suhrawardi, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq*, fol. ١٧r.; Ibn Sina, *An-Najāh*, hlm. ٧٩; idem., *Livre des Definitions*, hlm. ١٢; Al-Ghazali, *Mi'yar al-'ilm*, hlm. ٢٤٧

.*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq*, fol. ١٥r. 1٧

.Aristoteles, *Posterior Analytics* ١١.٣, ٩٠b1-2٤ .1٨

*Ibid.*, ٩٠b2٤. Tentang pandangan Aristoteles mengenai hubungan antara definisi dan demonstrasi. Lihat, *Posterior Analytics* ١.2, 2٧2١٩-2٤; 1.8; 1.10; 1.22; 1.33. Problem ini dibahas secara panjang lebar oleh Anfinn Stigen dalam kajian filsafatnya, *The Structure of Aristoteles's Thought*, Bab IV

Oslo: Universitet forlaget, ١٩٤٤), di mana Stigen menunjukkan "mengapa, menurut Aristoteles, problem definisi menjadi bahasan utama pengetahuan", (hlm. ٧٨, catatan .(2

Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. ٤٠: "Hanya demonstrasi saja yang digunakan .٢٠  
,.dalam ilmu-ilmu hakiki." Bandingkan, idem

P: ١٨١

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, fol. ٩٨٢.; idem., At- Talwihāt: Manthiq, hlm. ٨٢; dan Ibn Sina, Livre des Directives et Remarques, hlm. ٤٧; idem., Livre des Definitions, hlm

.idem., Asy-Syifā': Al-Jadal, VI, hlm. ٥ ;٢-١١

Metode definisi "formal" dasar yang digunakan Plato biasanya disebut metode dikotomi (atau pembagian). Metode ini secara khusus digunakan Plato dalam Phaedrus, ١٣٤a-c; Sophist, ٥٨٠a-٦٠٨d; dan Philebus, ٦١٠d-٦١٣a. Aristoteles juga menggunakan metode dikotomi, yang biasanya dipertentangkan dengan berbagai metode definisi lainnya

Lihat, Aristoteles, Prior Analytics II, hlm. ٦٤-٦٥; idem., Posterior Analytics ١١.٥, ١٣; idem., Topics VI.٦, ١٤٣b١١-١٤٤٢٤; Metaphysics VII.١٢, ١٠٣٧b٢٨-١٠٣٨٢٣٥; Parts of Animals ١

hlm. ٢-٤. Plotinus juga menggunakan metode pembagian atau dikotomi dalam definisi. Lihat Plotinus, The Enneads, terjemahan S. Mac Kenna, (New York: Pantheon, ١٩٦٩), hlm. I, ٣ dan ٤, di mana ditegaskannya, "... ia menggunakan pembagian Plato dan ketajaman bentuk-bentuk ideal," dan juga ibid., VI. hlm. ٣ dan ١٦-١٨. Sebuah kajian komprehensif tentang metode dikotomi Plato dilakukan oleh Kenneth M

Sayre yang menyebut metode itu sebagai "Penyatuan dan Pembagian" (Collection and Division). Lihat, Sayre, Plato's Analytics Method, Bab IV. (Chicago: University of Chicago Press, ١٩٦٩)

Metode definisi "formal" dasar yang digunakan Plato biasanya disebut definisi melalui genera dan diferensia, yang terkadang disebut sebagai sifat-sifat, baik esensial maupun nonesensial

Metode ini digunakan secara ekstensif atau luas oleh Aristoteles dalam hampir semua karyanya. Lihat, Aristoteles, Categories III, V, XIII; idem., Prior Analytics I, hlm. ٢٧. Idem., Posterior Analytics, ١.٢٢. ١١.١٣-١٤; idem., Topics, ١.٤.٩, ١.١٨, IV-VII; idem., Physics, ١.٣; idem., Metaphysics, III.٤, III ٣, V.٣; idem., History of Animal, I ١; idem., Parts of Animal ١.١, ١.٢.٤



Kombinasi metode dikotomi dan metode definisi melalui genera adalah dasar yang mungkin bagi teori Suhrawardi yang mencakup apa yang harus disebut sebagai metode "membidani", sesudah Plato. Lihat, Plato, Theaetetus, 150b-d

.Bandingkan, Plotinus, Enneads, VI.3. hlm. 1, 8-10, dan 16-18

.Al-Farabi, Kitāb Al-Jam' baina Ra'yai Al-Hakāmain, disunting A. 23

N. Nader, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), hlm. 87-88. Posisi Al-Farabi, metode dikotomi (atau pembagian) serta metode demonstrasi dan sintesis pun bersifat komplementer atau saling melengkapi

.Lihat, A. Stigen, The Structure of Aristoteles's Thought, hlm 24

.138-139

Definisi Plato" terdiri dari metode dikotomi "formal" plus keseluruhan proses" 25 dialektis seperti dua metode yang digunakan dalam dialog untuk menemukan "definisi" dari apa yang hakiki, yakni bentuk-bentuk yang tidak berubah dan tanpa batas waktu, yang bila bisa ditemukan menandai puncak capaian filsafat. Lihat, Sayre, Plato's Analytics Method, Bab II, IV; Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 13-39

.Lihat, bagian 2 sebelumnya 26

.Bandingkan, Robinson, Definition, hlm. 149 27

Aristoteles, Metaphysics XII. 1078b27-30: "Ini hanya untuk memberikan 28 penghargaan kepada Socrates karena dua hal: argumen induktif dan pendefinisian "secara universal, yang keduanya berkenaan dengan prinsip-prinsip ilmu

Bandingkan, Ibid., 1087a20-30; dan W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy III. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), hlm. 425

.Guthrie, A History of Greek Philosophy III, hlm. 426 29

.Ibid., hlm. 437 30

.Ibid., hlm. ٤٤٠ .٣١

Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٠١; idem., Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Manthiq, ٣٢  
.fol. ١٥٧

P: ١٨٣

.Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 13-33

.Lihat, Guthrie, A History of Greek Philosophy, IV, hlm. 242-34

Ibid., hlm. 243. Gagasan subjek yang mengenali atau "melihat" objek, dan karena itu, mengetahuinya juga menjadi salah satu gagasan epistemologi Suhrawardi yang penting. Lihat, bagian § 3.5 di bawah

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 19; Sayre, Plato's Analytics Method, .36  
.Bab II, §11, Bab III

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 12-29; Sayre, Plato's Analytics Method, .37  
.Bab II

Lihat, Matthews, Plato's Epistemology, hlm. 19: "Jika Plato menerima tesis bahwa pengetahuan identik dengan keyakinan, yang benar berikut suatu penuturan, maka sebaiknya kita melihat pemikirannya tentang definisi dan kaitan erat bentuk- bentuk dalam Sophist, Politic, dan Philebus." 39. Lihat, Matthews, Ibid., hlm. 136-211

.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 20-21 .40

Lihat, Sayre, Plato's Analytics Method, Bab IV; Matthews, Plato's Epistemology, .41  
.hlm. 36-40

Misalnya, Plato, Theaetetus, 202b-c: "Namun, kenyataannya tidak terdapat formula, yang dengannya unsur-unsur dapat diekspresikan; ia hanya dapat dinamai, karena nama meliputi semua yang dimilikinya. Namun, ketika kita sampai pada benda-benda yang tersusun dari unsur-unsur ini, karena benda- benda tersebut juga kompleks, nama-nama dikombinasikan untuk membentuk deskripsi (istilah di sini juga berarti *Jóyos*), jelasnya deskripsi menjadi kombinasi nama-nama." Bandingkan, R. Robinson, Plato's Earlier Dialectic. (Oxford

.Clarendon Press, 1970), hlm. 1-49; Sayre, Plato's Analytics Method, hlm. 230-238

.Bandingkan, W. Kneale dan M. Kneale, The Development of Logic, hlm. 21-22 .43

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics I*, 987b1-10: "Sekarang .44

P: 184



Socrates sibuk mengkaji masalah-masalah etika, tetapi tidak mengkaji sama sekali alam secara keseluruhan, bahkan dalam persoalan-persoalan etika, ia mencari yang universal dan yang pertama menetapkan pikirannya adalah definisi. Plato di sisi lain, dengan mempertimbangkan pemikiran Socrates, sampai pada keyakinan, bahwa karena hal-hal indrawi selalu terus menerus berubah, maka berbagai penyelidikan seperti itu pun berkaitan hal-hal lainnya dan bukan dengan hal-hal indrawi; karena tidak mungkin ada definisi umum tentang hal-hal indrawi manakala semuanya ini selalu berubah. Ia menyebut hal-hal jenis seperti ini sebagai ide-ide dan yakin bahwa hal-hal indrawi ada terpisah dari ide-ide dan diberi nama sesuai dengan ide-ide." 45.

.Lihat, Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, hlm. 49; Robinson, *Definition*, hlm. 12 dan 27

.Kneale dan Kneale, *Development of Logic*, hlm. 21 .46

.Ibid., 48. Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.17, 99a22-23. Cf. 47

.Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm. 78

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XII 1.4, 1078b11-13: "Sekarang Socrates menyibukkan 49 dirinya dengan kebaikan-kebaikan moral, dan berkaitan dengan ini semua, ia adalah orang pertama yang mencari definisi-definisi universal. Sebab di antara para fisikawan, hanya Demokritus saja yang bisa menangkap subjek definisi walaupun sedikit, dan dalam beberapa hal, ia mendefinisikan panas dan dingin; sementara Pythagoras sebelumnya telah memikirkan definisi dari beberapa hal." 50. Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* 1.6, 978b1-4. Lihat juga, 92.3 di atas. Cf. Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm

82-86

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics*, 1.6, 987a6-8: "Namun, Socrates tidak menempatkan 51 hal-hal universal sebagai terpisah, termasuk definisi. Namun, para pemikir ini ,[Socrates

P: 185

Demokritus, dan Pythagoras] menganggap semua itu sebagai tentang hal-hal lain, dan menyebut hal-hal seperti itu sebagai ide-ide." Bandingkan, *ibid.*, XIII.4, 1078b30-38

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.4, 1078a30-1079a4 .52

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* XIII.8, 1050b34-1051a2 .53

.Bandingkan, Stigen, *The Structure of Aristoteles's Thought*, hlm. 78-103

.Lihat, Bab IV bagian 3 berikut .54

Meskipun tidak dibahas secara sistematis oleh Aristoteles, teori Definisi disebutkan .55 dalam karya-karya berikut, *Posterior Analytics* II. hlm. 3-10 dan 13; *Topics* VI-VII; *Metaphysics* VII

.hlm. 4-6 dan 10-17, VIII.2-3, 6; *Parts of Animals* I. hlm.2-4

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.2, 90<sup>o</sup>35 .56

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.3, 90b1-3 .57

Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.3, 90b10-27. Cf. *idem.*, *Posterior Analytics* .58 11.4, 9125-12: "Ia berkembang sehingga tidak semua yang bisa didefinisikan dapat didemonstrasikan, dan juga tidak semua yang bisa didemosntrasikan dapat didefinisikan; dan kita dapat menarik kesimpulan umum bahwa tidak ada objek identik yang mungkin memiliki definisi sekaligus demonstrasi. Jelasnya, definisi dan demonstrasi tidak identik, dan juga tidak saling memuat, serta juga di dalam satu sama lain: jika memang demikian halnya, maka objek-objeknya mesti dikaitkan entah sebagai identik atau keseluruhan dan bagian

.Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* VII.4, 103045 .59

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29-31 .60

.Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29; 11.11, 94a11-17; 11.7, 92b26 .61

.*Ibid.*, 90616; *idem.*, *Topics* V.3, 130b25-26, VI.3, 140934 .62

Lihat, Aristoteles, *Metaphysics* VII.5, 1031b11-12; idem., *Topics*, 1.2, 101a38; VII.5, . 63  
.154231-32

,Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.9, 93b29-31; idem .64

P: 186

Metaphysics IV.λ, 1017a21-22, VII.1, 1042a17. Dalam beberapahal, Aristoteles mengombinasikan istilah Tóyos dengan ovoía. Lihat juga, Stigen, The Structure of Aristoteles's Thought, hlm. 138

.Lihat, Aristoteles, Metaphysics VII.4, 1027a17-1028a6 .65

Lihat, Aristoteles, Metaphysics XIII.1, 1087b9-12. Cf. Stigen, The Structure of Aristoteles's Thought, hlm. 133-135

.Lihat, Aristoteles, Metaphysics XIII.λ, 1084a2-23 .67

.Ibid., VII.4, 1030b7-11 .68

Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics 11.7, 92b26-34, 11.10, 93b29-37; idem., .69  
.Metaphysics VIII.6, 1045b17-25; VII.4, 1030.67-13

Lihat, Aristoteles, Metaphysics IX.1, 1087b9-12; VII.15, 1039a20-1040a7; XIII.λ, 1084a2- .70  
23. Bandingkan, ibid., VII.4, 1030.67-11: "Dengan demikian, hanya ada esensi dari hal-hal yang punya formula yang disebut definisi. Namun, ada sebuah definisi, bukan sekadar karena nama dan formulanya mempunyai makna yang sama (karena semua formula akan menjadi definisi, dan juga karena nama yang memiliki makna yang sama sebagai formula tertentu sehingga Iliad akan menjadi definisi), tetapi jika nama dan formulanya melambangkan sesuatu yang utama." 71. Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics 1.22, 11.13-14; idem., Topics 1.4-9, IV-VII

Ibn Sina, *Asy-Syifā'*: *Al-Manthiq*, VI. 4.1, hlm. 241: "Al-hudud qad nanzhūr min amrihā .72  
fi annahā kaifa tu'allaf wa kaifa tuktasab... wa an-nazhar al-awwal fi kaifiyyah ijād al-hadd wa ats-tsāni fi kaifa i'tibār al-hadd al-maujūd." 73. Tujuan banyak filsuf pasca-Ibn Sina dalam mengompilasi filsafat "baru" bisa dicontohkan dengan karya Ibn Kammunah, *Al-Jadid fi Al-Hikmah*

.Lihat, Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 36-39 .74

Proposisi modalitas Suhrawardi yang berulang mengambil .75

"bentuk "la selalu mesti

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ١٤ ٧٦

Ibid., ٧٨. Lihat, Ibn Sina, Livre des Definitions, §١٨. Bandingkan, Ibn Sina, Asy-Syifā': .٧٧

.Al-Manthiq: Al-Burhān, hlm. ٢٣٣-٢٣٧

Kita bisa berasumsi bahwa salah satu aspek teori Definisi Suhrawardi dikaitkan .٧٩

dengan kritiknya atas induksi. Ia membuat pembedan antara induksi yang sempurna

dan yang tidak sempurna (al-istiqrā' at-tamm wa an-nāqish). Misalnya, Opera III,

hlm. ٥. Lihat, William Kneale, Probability and Induction. (Oxford: Clarendon Press, ١٩٦٤),

.hlm. ٢٤-١١٠

.Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Manthiq: Al-Burhān, IV. hlm. ٤ dan ٢١٧-٢٢٤ .٨٠

Lihat, At-Talwibāt: Al-Manthiq, hlm. ١٤: "Mā lā tarkib fihī lā qaul dall 'alaih." ٨٢. Lihat, .٨١

.Aristoteles, Posterior Analytics ١.٢٢

Lihat, Ibn Sina, Manthiq Al-Masyriqiyyin, hlm. ٣٤: "Sesuatu yang disebut definisi .٨٣

apakah berdasarkan nama atau esensi?" Bandingkan, idem., Asy-Syifā': Al-Manthiq:

.Al-Burhān, hlm

Di antara definisi, sebagian bersifat hakiki dan sesuai dengan esensi, tetapi" :٢١٧

sebagian lainnya bersifat metaforis (majāzī) dan berdasarkan nama (yakni, nominal)." .

.٨٤. Suhrawardi, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ١٤-١٥

.Ibid., hlm. ٧: "Tashawwur kunh asy-syai'." ٨٦. Ibid., hlm. ١٥ .٨٥

.Bandingkan, Ibn Sina, Livre des Definitions, §١٩ .٨٧

Lihat misalnya, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ١٦: "Dan Porphyry sudah sedemikian .٨٨

rupa sehingga genus perlu diambil dalam definisi spesies dan spesies dalam definisi

genus, dan ini absurd." Pernyataan ini juga dipakai oleh Ibn Sina dalam Kitāb Al-

.Hudud. Lihat, Livre des Definitions, hlm. ١١

Suhrawardi menggunakan istilah tertentu dalam teori definisinya, termasuk . ٨٩

matematika yang sepenuhnya bisa

P: ۱۸۸

dipahami dengan baik dalam pandangan karya Al-Baghdadi sebelumnya. Lihat, Apendiks C berikut, di mana istilah-istilah itu dianalisis

.Lihat, Kneale, *Probability and Induction*, hlm. 25-30. 90

.Aristoteles, *Posterior Analytics* 1, 76b35-77a4; *Metaphysics* 1.3. 91

.At-Talwībāt: *Al-Manthiq*, hlm. 82. 92

.Ibid., hlm. 82-83. 93

.Lihat, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 15v.-19r. 94

.Ibid., fol. 15v. 95

.*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 14v. 96

Bandingkan, Ibn Sina, *Livre des Definitions*, §18: "Al-qaul ad-dāll 'alā māhiyyah asy-syai'." 97. *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 14v: "qaul mufashshal dāll 'alā mahiyyah asy-syai'." 98. Bandingkan, Ibn Sina, *Manthiq al-Masyriqiyyin*, hlm. 34: "al-qaul al-mufashshal al-mu'arraf li adz-dzāt bi māhiyyatihi." 99. *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 14r

Mufashshal, ay kull juz' min al-lafzh yadullu 'alā juz' min haqiqah asy-syai'." 100. *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 14r: "Al-ladzī zāda fi al-hadd fa qāla: innahu al-qaul ad-dall 'alā kamāl māhiyyah asy-syai' ihtirāzan 'an al-hadd an-nāqish, akhtha'a." 101. Ibn Sina, *Livre des Definitions*, §18: "Mā dzakarahu al-hakim fi kitāb thubiqa annahu al-qaul ad-dāll 'alā māhiyyah al-syai' ay 'alā kamāl wujūdihi adz-dzāti wa huwa mā yatahashshala lahu min jinsihi al-qarīb wa fashlihi." 102. *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 14v

Lihat, Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 14; Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. 13-38; Al-Baghdadi, *Al-Mu'tabar*, 1, 8; As-Sawi, *At-Tabshirah*, hlm. 132; dan bandingkan, *At-Talwihāt: Al-Manthiq*, hlm. 3

*Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. v: "Rubbama yanqadhih fi syarh al- .104

hadd al-madzkūr an yuqāla "qaulunā Hossein Ziai ١٨٩

P: ١٨٩



hayawān nāthiq dāll bi at-tadhammum 'alā māhiyyah al- hayawān wa dalalah at-tadhammum mu'tabar," fa hādzā al- qaul ad-dāll 'alā haqiqah al-hayawān wa laisa nahidd lahu wajhahu daf'atan anna lafzh al-hayawān dāll 'alā haqiqah al-hayawān wa al-qaul bi mā huwa qaul mā dalla 'alā al- hayawāniyyah bal an-nāthiq dalla 'alā syai' lahu nafs nāthiqah, tsumma qaul mā dalla na'lam min khārij annahu hayawān." ١٠٥. Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٤٧: "Syai' al- basīth al-ladzilā juz' lahu lā qaul dāll 'alaih." ١٠٦. Ibid., "Māhiyyah asy-syai' majmū' muqawwimatih." ١٠٧. .Bandingkan, Suhrawardi, Opera II, hlm. ٥

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٨: "I'lam anna man i'tarafa bi . ١٠٨ anna as-sathh laisa miqdāran wa laisa akhashsh mutahashshilan fi al-a'yān [akhtha'a] bal miqdāriyyatuhu nafs sathhiyyatihi fi al-a'yān." ١٠٩. Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٧.: "Laisa al-laun fi al-a'yān mutahashshilan wa lahu fashl mustaqill bi al-wujud majm ū'ahumā sawād, bal huwa syai' wāhid; wa idzā kāna lā juz' lahu fī al-a'yān fa lā juz' lahu fi adz-dzihn li anna ash-shūrah adz-dzihniyyah wājib an tuthābiq al-'aini." ١١٠. Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol ١٥٧: "Anna al-basā'ith tursam wa tuhadd." ١١١. Ibid.,: "Sarraha asy-Syaikh Abū 'Ali, fikarāris .yansubuhā ilā al-masyriqiyyin." ١١٢. Lihat, Ibn Sina, Manthiq Al-Mayriqiyyin, hlm. ١-٤

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥٨: "Fa hādzihi al-karāris wa in . ١١٣ yansubuhā ilā al-masyriq fa hiya bi 'ainihā qawā'id al-masysyā'in wa al-hikmah al-'āmmah, illā annahu ghayyara al-'ibārah au tasharrafa fi ba'dh al-furū", tasharrufan gharīban là tubayyin kutubuhā al-ukhrā ... wa Tā yataqarraru bihi al-ashl al-masyriqi al-muqarrar fi 'ahd al-'ulamā' al-khusrawaniyyah." Corbin sudah membahas pandangan Suhrawardi tentang para filsuf Khusrawani dan ١٩٠ Hossein Ziai

kebijaksanaan Iran Lama. Lihat, misalnya, Opera II, hlm. vi; dan ibid., Prolegomena, hlm. 24-26

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 15r: "Wa nahnu fi hādẓā al-kitāb la .114  
naqshud illā tatmīm tharā'iq al- masysyā'in wa ta'rifahā wa tahdzibahā." 115. Al-  
.Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 15r

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 15v.: "Afa'in 'uniya bi al-ism nafs .116  
majmū' tilka ash-shifah wa hādẓā ashahh al-hudud." Ini tentu, hanya mungkin bila  
sifat-sifat dari sesuatu yang didefinisikan terbatas. Bandingkan, Aristoteles, Posterior  
.Analytics, 1.22, 82b36-39; 84a27

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 15v.: "Al- asmā' al-ishthilāhiyyah fī .117  
al-'ilm hudūduhā hiya al-aqwal ad- dāllah 'alā ghaira mā ishthalaha 'alaih." 118.  
.Bandingkan, Ibn Sina, Kitāb Al-Isyārāt wa At-Tanbihāt, hlm  
.11-12

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 17v .119

.Bandingkan, Ibn Sina, Manthiq al-Mayriqiyyin, hlm. 42-44 .120

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 16v-16r .121

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 16v. Bandingkan, Opera II, hlm. 20 .122

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 16v .123

.Bandingkan, Ibn Sina, Manthiq Al-Mayriqiyyin, hlm. 34-36 .124

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 88V-101r .125

Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 97r. Istilah yang digunakan . 126  
.Suhrawardi adalah Madzhab Al-Aflathūn

.Ibid., fol. 98r .127

Kita melihat bahwa Suhrawardi menyebut gayanya sebagai metaforis . ١٢٨ (marmūzah, istilah yang berarti misterius atau rahasia). Bandingkan, Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ١٥r: "Wa hiya hikmah al-khāshiyah; wa al-khatb al-'azhīm al-marmūz fi kitābinā al-musytamil 'alā al-ushūl asy-syarīfah al-musammā bi Hikmah

Al-Isyrāq." Selanjutnya, kita mencatat bahwa istilah ramz yang digunakan dalam Hikmah Al-Isyrāq untuk menandai gaya filsafat "kuno". Suhrawardi, Opera II, hlm. 10–11.

Bagian ini, di antara bagian yang sangat penting dalam buku ini, telah diterjemahkan sehingga pembaca bisa memeriksanya langsung. Lihat, Apendiks B berikut.

.Baik istilah āhād maupun ijtimā' keduanya adalah matematis .13.

Lihat, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar I, hlm. 55–57. Istilah ijtima' merujuk pada jenis "keseluruhan" yang disebut jam' tarkibi, di mana bagian-bagian atau unit-unit tidak dibedakan satu sama lain, dan secara kolektif mereka tidak dibedakan dari keseluruhan. Bandingkan, Aristoteles, Metaphysics V.26, 1024a1–10. Istilah Yunani *oúvolos*, *Qúykpíois*, *obornua* harus dibandingkan dengan istilah ijtimā'. Lihat, Tsabit bin Qurrah, Al-Madkhal, hlm. 299. Mengenai hubungan antara jāmi' dan lov, yang dianggap sebagai jenis *ovúð...oic*. Lihat, Ibid., Alfred Irvy, Al-Kindi's Metaphysics. (Albany: SUNY Press, 1974), hlm. 17. Bandingkan, Aristoteles, Topics VI. 14, 15143.

Untuk pemahaman lebih jauh tentang implikasi istilah āhād, harus dibandingkan dengan *μὴνᾶδες* dan *μὴνᾶδιστὶ* Yunani.

Signifikansi istilah-istilah dalam metafisika bisa dilihat dalam Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, hlm. I dan 55. Untuk signifikansi istilah matematika dan implikasinya dalam filsafat, lihat, Tsabit bin Qurrah, Al-Madkhal, hlm. 218, 222, 223, serta 299. Perlu diingat bahwa hubungan antara unit, āhād, dan keseluruhan ijtimā', bergantung pada gagasan kombinasi sintesis, jam' tarkibi, yang merupakan ijtimā' yang berkaitan dengan sesuatu yang didefinisikan. Ini juga berarti bahwa unit, āhād, tidak bisa ditentukan dalam realitas keseluruhan ijtima' di luar pikiran secara independen. Lihat, Apendiks C berikut, di mana saya menganalisis kaidah matematika Al-Baghdadi untuk definisi. Posisi Suhrawardi bisa diringkas sebagai berikut: yang Esa (unit, urutan, pokok, sesuatu

tidak bisa diketahui secara independen melalui yang banyak, dan begitu juga sebaliknya. Untuk mendefinisikan "yang banyak", "yang Satu" harus didefinisikan terlebih dahulu, yang definisinya berpijak pada intuisi primer "jumlah" dan bukan pada definisi formal yang berdasarkan anggapan apa pun tentang realitas sehingga .subjek yang mengetahui ingin membuat definisinya

.Ini bagian dari karya Al-Baghdadi yang dianalisis dalam Apendiks C .131

Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 18. Bandingkan, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar, I. hlm. 132  
A dan 40-46; As-Sawi, At-Tabshīrah, hlm. 3; Aristoteles, Posterior Analytics I, hlm. 1-3

Pembedaan antara bawaan dan perolehan adalah ciri penting dari karya Al-Baghdadi. Ia "dibangun melalui refleksi personal" oleh filsuf yang pengetahuannya berdasarkan .intuisi apriori

Lihat, S. Pines, Nouvelles Etudes sur Auhad Al-Zamān Abu Al-Barakat al-Baghdadi, .hlm. 8-17

.Kemungkinan besar mengacu pada Ibn Sina, yakni Al-Isyārāt .133

.Lihat, Ibn Sina, Kitāb Al-Isyārāt, hlm. 11-13

.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 19-20 .134

Gedanken experiment Suhrawardi mengenai pengetahuan jiwa atas dirinya, . 135  
meskipun dalam konsepsi Ibn Sina menunjukkan analisis lebih rinci dan digabungkan sepenuhnya ke dalam pandangan komprehensif tentang psikologi. Lihat, Opera III, .hlm. 10-14. Bandingkan, Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology, hlm. 31

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 40-46 .136

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 21 .137

.Lihat, Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, fol. 98v.; idem., Opera III, hlm. 5 .138

Untuk bahasan tentang hubungan antara "bagian-bagian" dan "jumlah", lihat, . 139

.Apendiks C berikut

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ٢١ .١٤٠

P: ١٩٣

Aristoteles, Posterior Analytics 11.3, 90b15: "Tanpa mendefinisikan sesuatu sebagai sifat esensial atau aksiden- kita tidak mendapat pengetahuan tentangnya." 141

.Bandingkan, Ibn Sina, *Asy-Syifa'*: Al-Manthiq: Al-Burhān IV.4, hlm. 217-224

Aristoteles, Topics VI.4, 141a23-142b 143

Suhrawardi, Opera II, hlm. 106 144

Peran filsuf Ilahi (Al-Hakim Al-Muta'allih) dalam mengajarkan hikmah yang diperoleh melalui kajian Filsafat Iluminasi sangatlah penting. Guru semacam itu sama dengan seorang "kutub" (quthb) dalam tasawuf. Orang yang demikian itu biasa disebut "penegak hikmah Iluminasi" (al-qayyim 'alā Al- Isyrāq). Lihat, Suhrawardi,

Opera II, hlm. 10-13, 244, 256, serta 260

Suhrawardi, Opera I, hlm. 401 146

Lihat, Immanuel Kant, *Logic*, terjemahan R. Hartman dan W 147

Schwartz, (New York: Library of Liberal Arts, 1974), hlm

N.K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. (New York: ; 141-146 Humanities Press, 1971), hlm. 564- 565; Lewis W. Beck, "Kant's Teheory of Definition", dalam *The Philosophica Review*, vol. 65, 2 (374) (April, 1956), hlm

.179-191

Dasar intuisi matematika kini sudah banyak peroleh perhatian setelah terbitnya 148

.karya Dummet, *Elements of Intuitionism*

.Oxford: Oxford University Press, 1976). Lihat juga, A)

Heyting, *Intuitionism: An Introduction*. (Amsterdam: North- Holland Publishing .(Company, 1956

Alfred J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*. (London: V. Cictor Gollanz Ltd., 1950), 149 hlm. 59-71. Bandingkan, Paul T. Sagal, "Implicit Definition," dalam *The Monist*, vol. 57,

.no. 3 (Juli, 1973), hlm. 443-450.

Istilah-istilah lain semisal himpunan, perangkat, kumpulan, dan majemuk, juga . 150.  
digunakan dan mungkin ini yang

P: 194



!dimaksud oleh Suhrawardi dengan Al-ijtima

.Bertrand Russel, Introduction to Mathematical Philosophy .151

.New York: Simon and Schuster, tanpa tahun), hlm. 12)

Bandingkan, Irving Copi, Symbolic Logic, (New York: The Macmillan Co., 1965), Bab VI;

Moritz Schlick, General Theory of Knowledge, (New York and Wien: Springer-Verlag,

1975), hlm. 31-39

P: 195



## BAB 4: PENGETAHUAN, ILUMINASI, DAN KOSMOLOGI

### MUNGKINKAH MENGETAHUI PENILAIAN SUHRAWARDI ATAS PANDANGAN. 1 ?PERIPATETIK

#### Point

Telah saya tunjukkan dalam Bab 3, bahwa Suhrawardi memandang metode Definisi Peripatetik sebagai cara yang tidak valid untuk memperoleh pengetahuan. Kita melihat bahwa tujuan yang diinginkan dari epistemologi Iluminasi adalah jenis pengetahuan sesungguhnya yang diketahui melalui keyakinan (yaqin). (1) Di satu sisi, jenis pengetahuan ini adalah pengetahuan tentang esensi saja, dan di sisi lain, ia adalah pengetahuan yang menggabungkan bentuk-bentuk abadi yang tidak berubah

Syarat-syarat kaku yang ditetapkan Suhrawardi bagi kemungkinan mengetahui ini, sepenuhnya bukan tanpa preseden sebelumnya dalam filsafat. Melalui filsafat diskursif, menurut Suhrawardi validitas formal bisa dipastikan. Akan tetapi, ia membedakan antara pengetahuan diskursif, pengetahuan yang berdasarkan intuisi, dan memandang jenis pengetahuan yang disebut terakhir ini memiliki keunggulan epistemologi. Perbedaan ini adalah modifikasi Suhrawardi atas pandangan Aristoteles tentang pengetahuan yang digambarkan dalam Posterior Analytics. (2) Menurut pandangan Suhrawardi, jenis pengetahuan paling valid adalah sejenis "pengalaman" oleh subjek mengenai apa yang disebutnya sebagai "cahaya-cahaya apokaliptik" (ash-shawānih

P: 197

---

Suhrawardi sering menggunakan istilah yaqini atau mutayaqqana ketika ia ingin . 1 – 1 memodifikasi pengetahuan dengan sifat "pasti". Misalnya, Suhrawardi, Opera II, hlm. 21. Istilah yagini mungkin dapat disamakan dengan επιστήμη, misalnya, Tsabit bin .Qurrah, Al-Madkhal, hlm. 4, 14 dan 185

Pembedaan antara penalaran dan pengetahuan intuitif telah dilakukan oleh . 2 – 2 Aristoteles. Namun, ia tidak mengizinkan intuisi memainkan kedudukan penting dalam konstruksi filsafat, sebagaimana hal itu dituntut oleh Suhrawardi. Untuk bahasan

pandangan Aristoteles tentang hal ini, lihat Victor Kal, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristoteles*. (Leiden: E.J. Brill, 1988), terutama hlm. 44-53

an-nūriyyah). Secara umum, inilah pengetahuan yang diperoleh melalui suatu cara . "kognisi yang disebut pengalaman "mistis

Suhrawardi memandang pengalaman-pengalaman seperti itu sebagai dasar untuk membangun filsafat diskursif secara sistematis melalui berbagai metode, semisal .demonstrasi

Validitas segenap uraian diskursif semacam ini bergantung sepenuhnya pada pengalaman subjek. Suhrawardi memandang visi mistis, intuisi, dan secara umum. Bentuk pengetahuan eksperiensial atau dialami sebagai berstatus sama dengan pengetahuan yang berpijak pada premis-premis demonstrasi primer dan terbukti .(dengan sendirinya (badihī

Suhrawardi menggunakan sebuah analogi kegemarannya untuk menggambarkan .pandangannya tentang pengetahuan

la membandingkan observasi fisik (irsyād jismani) dengan observasi spiritual (irsyād rūhāni), dan menegaskan bahwa jenis keyakinan yang sama, kalau bukan malah lebih tinggi, sebagaimana diperoleh dari dunia data indrawi (al-mahsūsāt) juga bisa diperoleh dari mengamati atau "melihat" yang nonjasmani.<sup>(1)</sup> la gunakan analogi ini dalam berbagai bentuknya dan di banyak tempat dalam karya-karyanya, serta para komentatornya juga menggunakannya untuk mengilustrasikan dasar-dasar teori pengetahuan Iluminasi.<sup>(2)</sup> Bagi Suhrawardi, seseorang tidak bisa beranjak mengetahui sesuatu dengan menganalisisnya menggunakan metode konsepsi [tashawwur] dan penilaian [tashdiq) yang akan kita bahas nanti), tetapi dengan mempunyai pemahaman intuitif ihwal keseluruhan realitas dan kemudian menganalisis intuisi itu. Ini berarti bahwa Filsafat Iluminasi dibangun dengan berbagai visi dan pengalaman mistis tentang keseluruhan realitas dan

P: ١٩٨

---

Sebutan khusus diberikan kepada ilmu Astronomi (al- 'ilm al-hai'ah) dengan .٣ - ١ implikasi, bahwa seperti seseorang memprediksi kejadian-kejadian astronomis di masa depan, ia juga bisa membuat prediksi-prediksi yang valid tentang alam spiritual

.yang tak terlihat. Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 13  
.Lihat, Asy-Syirazi, Syarh II; Ibn Al-Khathib, Raudhah at-Ta'rif II, hlm. 564-565. 4-2

.bukan dengan mendefinisikan hal-hal majemuk dalam realitas

Teori Definisi Suhrawardi, seperti telah kita lihat dalam bab sebelumnya, pada dasarnya merefleksikan posisi epistemologi dasar ini. (1)

### **Dasar Ontologis ketidakpastian Epistemologi Peripatetik .1.1**

Terlepas dari kritik formal atas metodologi Peripatetik, Suhrawardi menyerang pandangan Peripatetik tentang pengetahuan berdasarkan pandangannya tentang wujud juga

Kita akan membahas teori Suhrawardi tentang wujud agak lebih rinci di akhir bab ini. Secara singkat, ini adalah sebuah teori yang menurutnya, eksistensi hakiki atau esensi dari entitas "yang terlihat" (yang diindra atau dipahami secara intelektual) adalah dasar wujud. Teori ini menganggap wujud dalam pengertian univokal sebagai bersifat murni abstrak, atau mental, atau bisa disebut bersifat ideal. Entitas ideal ini ada hanya dalam pikiran saja, dan tidak bisa berperan sebagai dasar bagi wujud dari hal-hal "yang terlihat". Esensi dari entitas-entitas ini menentukan apa sesungguhnya semuanya itu, dan apa yang kita lihat di dunia nyata ditentukan oleh esensi dari entitas-entitas itu. Jadi, esensi-esensi dari segala sesuatu adalah yang paling hakiki, dan dengan demikian, paling bisa diketahui. Bagi Suhrawardi, hanya esensi-esensi hakiki dari segala sesuatu saja, sebagai entitas-entitas dasar dan dipahami - yang menjadi dasar sebuah ontologi yang berperan menjelaskan proses mengetahui segala sesuatu

Di akhir kritik umumnya atas teori Peripatetik tentang wujud, dalam Bagian Ketiga Hikmah Al-Isyrāq yang penting dan

P: 199

---

.Lihat, Bab III, \* 3-4 sebelumnya .5-1

terkenal,<sup>6</sup> Suhrawardi mencurahkan hukum kedua dari sepuluh hukum, §v., untuk menyerang pandangan Peripatetik tentang dasar pengetahuan. Bagian itu berjudul Tentang Penjelasan Bahwa (Posisi] Peripatetik Membuat Sesuatu Tidak Mungkin Diketahui.<sup>(1)</sup> Bagian ini dibagi menjadi dua; dalam bagian pertama, Suhrawardi menyebutkan argumen-argumennya menentang Peripatetik, dan dalam bagian kedua, ia mengemukakan dasar Iluminasi alternatif untuk pengetahuan. Dalam berbagai argumennya menentang kaum Peripatetik, Suhrawardi berbicara tentang :enam isu

Menurut kaum Peripatetik, substansi-substansi (al-jawāhir) mempunyai diferensia . 1  
. (yang tidak diketahui (fushūl majhūlah

Substansialitas (al-jauhariyyah) menurut kaum Peripatetik, hanya bisa diketahui . 2  
. melalui sifat-sifat negatif, yakni tidak menunjukkan realitas dari sesuatu

Menurut kaum Peripatetik, jiwa dan substansi-substansi terpisah (al-mufāraqāt), . 3  
yakni semua bentuk substansi semisal intelek, adalah diferensia yang tidak bisa  
. diketahui

Menurut kaum Peripatetik, aksiden-aksiden dan sifat- sifat sesuatu yang . 4  
digolongkan ke dalam berbagai kategori hanyalah konsep-konsep mental. Ini berarti, misalnya idea warna (al-launiyyah) adalah konsep mental (amr i'tibārī) dan tidak punya wujud empiris (lā wujūd fi al-a'yān); ini mengimplikasikan bahwa kaum Peripatetik tidak bisa "membangun" konsep-konsep dasar tentang segi-segi jasmani (ajsām) atau aksiden-aksiden dari sesuatu di dunia nyata. (2) 5. Kaum Peripatetik memandang wujud dalam pengertian univokal (seperti disebutkan dalam (metaphysica generalis),<sup>(3)</sup>

P: 200

---

Ibid., hlm 73. Asy-Syirazi menambahkan, "[ketidakmungkinan mengetahui] ini. 7 - 1 sebagai akibat, yang mesti dalil-dalil Peripatetik, dan untuk alasan ini Suhrawardi  
(menambahkan 'mereka menjadi pasti', " (Syarh II, hlm. 203:14-15

.Suhrawardi, Opera II, hlm 73 . 8 - 2



Lihat, Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 3rd. ed. (The Hague: ۱ – ۳ Martinus Nijhoff. ۱۹۶۸), hlm ۱۶۰–۲۲۰. Dalam *Filsafat Persia Kontemporer*, pembedaan dilakukan antara ۱. *metaphysica generalis* ('umūr 'āmmah); ۲. substansi dan aksiden; ۳. teologi dan *metaphysica specialis* (ilāhi bi ma'nā-yi akhashsh). Lihat, Muhammad H. F. Tuni, *Ilāhiyyāt*. (Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۳ H), hlm. ۱–۴. Pembedaan ini juga dilakukan oleh Suhrawardi. Lihat, Bab III, §۳.۲ sebelumnya

sebagai sesuatu yang paling jelas (azhhar). Menurut Suhrawardi, wujud dalam pengertian univokal adalah konsep mental yang tidak hadir dalam entitas-entitas hakiki di dunia, di luar sana. Perhatikan bahwa ketika menelaah teori Suhrawardi tentang definisi, kita telah menunjukkan bahwa sesuatu yang paling jelas menjadi dasar definisi. Jika wujud dalam pengertian univokal dipandang oleh kaum Peripatetik sebagai sesuatu yang paling jelas, (1) maka ia harus berfungsi sebagai dasar definisi. Akan tetapi, menurut Suhrawardi, definisi semisal itu tidak bisa "ilmiah" karena yang demikian itu akan berarti konsep abstrak yang eksistensinya bergantung pada pikiran subjek yang diterima sebagai dasar bagi ilmu- ilmu hakiki atau sesungguhnya, dan ini .absurd sekaligus bertentangan dengan realisme Iluminasi

Kesamaan-kesamaan sifat (lawāzim) sesuatu, yakni sifat- sifat dan aksiden- . ٤ aksiden atau sifat-sifat nonesensial yang digunakan untuk menggambarkan sesuatu adalah juga konsep-konsep mental. Ini berarti, gambaran-gambaran semacam itu tidak membuat sesuatu bisa diketahui sebagaimana adanya dalam dunia nyata, yang .menjadi tujuan teori Iluminasi tentang pengetahuan

Keenam pandangan Suhrawardi yang bertentangan dengan kaum Peripatetik di atas, semuanya berpijak pada teori Iluminasi tentang wujud. Teori ini menganggap, .segala sesuatu dan esensi-esensi yang ada dalam dirinya sebagai realitas

Dengan kata lain, "jelas" atau "tampak" adalah sifat esensial, yang kalau dalam esensi akan menentukan tingkat sejauh mana sesuatu bisa diketahui. Semakin "terlihat" (diindra atau dipahami secara intelektual) sesuatu maka semakin lebih baik

P: ٢٠١

---

Dalam ontologi Peripatetik, wujud dianggap sebagai konsep umum yang . ١٠ - ١ terbukti dengan sendirinya (mafhum 'āmm badīhī). Lihat, Tuni, Ilāhiyyāt, hlm. ٥; Sayyid Jalaluddin Asyiyani, Hasti. (Masyhad: Khurasan Press, ١٣٧٩ H), hlm. ٧-١٢; Mahmud .Shahabi, Būd va Nam ūd. (Tehran: Theran University Press, ١٣٣٥H), hlm. ١٠-١٥

ia diketahui. Argumen-argumen Suhrawardi yang bertentangan dan bertolak belakang dengan kaum Peripatetik menunjukkan bahwa ia menganggap sesuatu seperti "rasionalitas" (yang dengan demikian, kaum Peripatetik mengaku dan mengetahui ihwal apa "manusia" itu) sebagai abstraksi mental yang sama sekali tidak menunjukkan apa manusia itu, karena realitas manusia harus "dilihat" agar bisa .diketahui

Dalam bagian kedua (§ ۷۰), Suhrawardi mengemukakan dasar-dasar pandangannya tentang bagaimana pengetahuan diperoleh. Menurut kaum Peripatetik, segala sesuatu yang sederhana, yang esensinya tunggal dan tidak tersusun dari dua elemen atau lebih, tidak diketahui, tetapi bisa diketahui oleh para praktisi Filsafat Iluminasi. Prinsip yang ditekankan Suhrawardi adalah agar bisa diketahui, sesuatu harus "terlihat" (menggunakan musyāhadah) sebagaimana adanya (kamā huwa), khususnya bila sesuatu itu bersifat sederhana (basith).<sup>(۱)</sup> Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh orang yang "melihat" sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya untuk tidak memerlukan lagi definisi (istighnā 'an at-ta'rīt).<sup>(۲)</sup> Argumen-argumen ini menyuguhkan suatu transisi antara apa yang kita sebut sebagai pendekatan mental pada pengetahuan, pendekatan yang menekankan sejenis "visi" langsung pada esensi dari segala sesuatu yang hakiki, dan menegaskan bahwa pengetahuan dipandang valid hanya bila objek-objeknya bisa "diindra".<sup>(۳)</sup>

.Mari kita kaji dan telaah argumen-argumen Suhrawardi

la mengawali dengan sebuah contoh, "Hitam" tegasnya, adalah suatu "wujud tunggal sederhana" (syai' wāhid basith) yang manakala diketahui sebagaimana adanya; ia -tidak punya bagian

P: ۲۰۲

---

.Lihat Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۲۰۴: ۱۱-۱۴ .۱۱-۱

.,Ibid .۱۲-۲

.Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm ۴۲ dan ۱۳۴-۱۳۵ .۱۳-۳

bagian, yang sebagian darinya mungkin bisa dan mungkin tidak bisa diketahui. "Hitam", tidak bisa didefinisikan sama sekali oleh orang yang tidak melihat sebagaimana adanya (lā yumkin ta'rīfuhu li man lā yusyāhiduhu kamā huwa). Artinya, jika sesuatu yang tunggal "hitam" itu "terlihat", maka ia bisa diketahui, sebaliknya, jika tidak, maka tidak ada definisi tentangnya yang bisa menggambarkan pengetahuan tentangnya secara keseluruhan atau secara benar. Tuntutan Suhrawardi adalah ini hanya berkenaan dengan entitas-entitas tunggal dan bukan majemuk sejalan dan sesuai dengan pandangan kaum Peripatetik. (1) Akan tetapi, pandangannya yang mensyaratkan subjek harus memahami keseluruhan objek agar dapat diketahui, dikemukakan dengan proposisi umum bahwa pengetahuan tentang segala sesuatu pun bertumpu pada hubungan antara objek dan subjek yang mengetahui, dan seterusnya. Pengetahuan ini menuntut bahwa subjek yang mengetahui ada dalam posisi di mana pengetahuan itu memahami sesuatu secara langsung, dengan cara menghubungkan pandangan sebagai suatu pertemuan aktual antara subjek yang melihat dan objek yang terlihat, suatu hubungan antara dua hal tanpa halangan apa pun, dan yang diperoleh adalah hubungan antara keduanya. Jenis "hubungan Iluminasi" (idhāfah isyrāqiyyah) inilah yang menjadi ciri pandangan Suhrawardi tentang dasar pengetahuan. Karenanya, Suhrawardi menetapkan, "Sekiranya sesuatu sudah terlihat, maka orang tidak memerlukan lagi definisi," (man syahidahu [asy-syai'] istaghnā 'an at-ta'rīt), dan dalam hal ini, "bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indra", (shūratuhu fi al-'aql ka shūratihī fi al-hiss). (2) Pandangan tentang pengetahuan ini adalah prinsip utama dalam dasar

P: ۲۰۳

---

.Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۱۵۷ .۱۴-۱

.Suhrawardi, Opera II, hlm ۷۳-۷۴ .۱۵-۲

Filsafat Iluminasi. (1) Suhrawardi selanjutnya menegaskan bahwa pengetahuan tentang segala suatu yang majemuk diperoleh sebagai konsekuensi dari pengetahuan tentang entitas-entitas sederhana. Ia menjelaskan hal ini dengan terlebih dahulu menempatkan adanya hubungan antara hal-hal sederhana yang hakiki (al-basā'ith al-haqiqiyah) dengan imbalanced mental sederhana (al-basā'ith adz-dzihniyyah)-nya dengan jalan persepsi indra, seperti pengetahuan tentang warna, suara, bayangan, rasa, bau, dan lain sebagainya. Ia berargumen dengan menggeneralisasi prinsip ini: seseorang bisa menciptakan dasar pengetahuan yang universal. Karena itu, pengetahuan tentang hal-hal sederhana adalah melalui esensinya, sementara pengetahuan tentang hal-hal majemuk adalah melalui sifat-sifat esensinya. Akibatnya yang pasti adalah substansi (suatu entitas tunggal, yang menurut Suhrawardi adalah sesuatu yang hakiki) bisa diketahui melalui dirinya, tetapi hanya dengan cara hubungan Iluminasi dengan subjek yang memahami, yang "memahami" dan "melihat"-nya sebagai esensi sifat-sifat dari hal yang hakiki itu

Bagi Suhrawardi, pengetahuan pada dasarnya diperoleh melalui bentuk persepsi khusus, yang disebut "melihat" atau "visi" (musyāhadah). Bentuk persepsi ini, yang dikatakan sebagai pengetahuan yang lebih tinggi dan lebih penting daripada pengetahuan predikatif, menekankan pengetahuan intuitif, di mana subjek mempunyai penangkapan langsung atas objek tanpa perantara predikat. (2) Jadi, jika bagi kaum Peripatetik pengetahuan mengambil bentuk proposisi predikatif (X adalah Y), maka pengetahuan intuitif Suhrawardi dapat direduksi ke dalam, apa yang dewasa ini disebut proposisi eksistensial (X adalah), di mana "adalah" menandakan .esensi

P: 204

---

Yang dimaksudkan Suhrawardi dengan musyāhadah adalah bentuk khas kognisi .16-1 yang memungkinkan seseorang punya penangkapan langsung atas esensi objek. Suhrawardi, Kalimah At-Tashawwuf. (MS Tehran: Majlism Majmū'ah, 3071), hlm. 398: "Al-musyāhadah hiya syuruq al-anwār 'alā an-nafs bi haitsu yangathi' munāza'ah al-(wahm.'" Bandingkan, Mulla Sadra, Ta'liqāt, Syarh II, hlm. 204. (Catatan Pinggir

Yang saya maksudkan adalah jenis pengetahuan yang melampaui pengetahuan biasa. Jenis pengetahuan ini “sepenuhnya intuitif”. Tulis Philip Merlan, “Yang menangkap pengetahuan ini berkaitan dengan hal-hal yang wataknya mendiktekan bahwa mereka tidak mempunyai predikat apa pun, seperti Tuhan. Pengetahuan ini berlaku pada benda-benda "wujud atas" dan disebut *áyxívola* oleh Aristoteles, (Merlan, *Ibid.*, hlm 186). Biasanya diterjemahkan dengan “intuisi” atau sifat “cepat mengerti”. Bandingkan, Aristoteles, *Posterior Analytics* 11.34, 89b10. Bandingkan, *idem.*, *Nicomachean Ethics* VI.9, 1142b6. Plotinus yang dianggap pendukung Yunani yang paling penting terhadap intuisi (misalnya, Kairo, *The Evolution of Theology in The Greek Philosophers*, [Glasgow, 1923], vol. 1, hlm. 220–221). “Hal-hal esensial teori Intuisi adalah: saya mempunyai pengenalan langsung mengenai realitas eksternal dalam persepsi indra saya. Saya mempunyai pengenalan langsung mengenai realitas internal, yakni melalui proses pemikiran dengan introspeksi sebagai indra dalam”. (Leighton, *Man and Cosmos*. [Appleton, 1922]), hlm. 51. Bandingkan, perbedaan antara *tteidu* dan *áváyκη* (secara literal: persuasi versus kemestian logis, yakni perbedaan antara pengetahuan Diskursif dan langsung), dalam Plotinus, *Enneads*, V.3.6

Kita akan menganalisis bentuk persepsi dan pengetahuan yang khas ini secara lebih rinci. Akan tetapi, kita terlebih dahulu akan mengkaji dan menelaah secara singkat pembagian pengetahuan ke dalam konsepsi [tashawwur] dan penilaian [tashdiq] untuk menjelaskan rincian-rincian berbagai keberatan Suhrawardi atas epistemologi Peripatetik, seperti akan dijelaskan berikut di bawah ini, kekukuhan Suhrawardi untuk merumuskan kembali pandangan baku kaum Peripatetik tentang konsepsi [tashawwur] dan penilaian [tashdiq] mengisyaratkan atau menunjukkan posisi epistemologi Iluminasi dalam filsafat. Hal ini tidak sekadar menunjukkan preferensi (dalam terminologi logika, seperti ditafsirkan sang komentator, Asy-Syirazi. (1

## **KONSEPSI (TASHAWWUR) DAN PENILAIAN (TASHDĪQ): PEMBAGIAN EPISTEMOLOGI .2 PERTAMA**

### **Keberatan–keberatan Suhrawardi atas kaum Peripatetik .2.1**

Dalam bagian paling awal Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi mengemukakan posisinya mengenai pembagian pengetahuan ke dalam konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq). Posisi filosofis ini berbeda dari posisi kaum Peripatetik berkenaan dengan tiga hal: (1) Kaum Peripatetik membagi pengetahuan secara umum ke dalam konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq), (2) sementara bagi Suhrawardi, setiap “objek pencarian” (mathlūb) itu, yakni, problem atau persoalan– yang harus dibagi. (3) Tidak jelas mengapa Suhrawardi bersiteguh pada pendapat ini, kecuali untuk menunjukkan keyakinannya bahwa dalam beberapa hal, pengetahuan intuitif tentang “objek pencairan” adalah konsepsi (tashawwur) yang mengandung

P: 205

---

.Lihat, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 41–42 .18–1

Bandingkan, Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Madkhal, III, hlm. 170–18; idem., Asy-Syifa': .19–2

Al-Burhān, I, hlm. 51–53; III, hlm. 57; idem., Asy-Syifā': Al-Ilāhiyyāt 1.1, hlm. 29–36; idem.,

An-Najāh, hlm. 3–4; Al-Ghazali, Mi'yar al-'Ilm, hlm. 67–68

.Suhrawardi, Al-Masyari' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. 17 .20–3

penilaian (tashdiq), sementara dalam berbagai hal lainnya, penilaian (tashdiq) mungkin terpisah dari dan mengikuti konsepsi [tashawwur]; [٢] Kaum Peripatetik menguraikan pembagian ini secara panjang lebar, dan membahas berbagai syarat yang harus dipenuhi oleh konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq) dalam prediksi. Sebaliknya, pembahasan Suhrawardi singkat, terutama pembahasan deskriptif yang ditujukan untuk menjelaskan berbagai kesalahan dan kekeliruan kaum Peripatetik; (١) [٣] Definisi konsepsi (tashawwur) sebagai “pencapaian bentuk-bentuk wujud dalam pikiran yang ditunjukkan dengan ungkapan sederhana”, dan penilaian (tashdiq) sebagai “penilaian atas dua hal ihwal apakah yang satu adalah yang lain atau tidak”, dikatakan salah oleh Suhrawardi. (٢) Suhrawardi menerima pembagian formal pengetahuan oleh kaum Peripatetik ke dalam konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq). Akan tetapi, agar pengetahuan tentang sesuatu memiliki lebih dari sekadar validitas formal belaka, ia harus dibangun berdasarkan inspirasi Ilahi. Posisi Iluminasi menegaskan bahwa pertolongan Tuhan memungkinkan seseorang mengetahui sesuatu sebagaimana adanya. (٣) Karakteristik epistemologi pengetahuan yang dibangun berdasarkan inspirasi ini, adalah pengetahuan dengan kehadiran (yakni, al-'ilm al-hudhūrī- peny.) dan terdiri atas konsepsi (tashawwur) tentang sesuatu berikut penilaian (tashdiq) langsungnya. Pengetahuan dengan kehadiran ini membedakan epistemologi Iluminasi dari teori Peripatetik. Lebih jauh, pembagian pengetahuan ke dalam pengetahuan yang terbukti dengan sendirinya (badihi) — yang juga disebut pengetahuan primer (awwali) — dan pengetahuan spekulatif (nazhari) atau perolehan (muktasab), yakni

P: ٢٠٤

---

,Ibid .٢١ -١

.Ibid., fol, ١٢ .٢٢ -٢

Suhrawardi, At-Talwībāt: Al-Manthiq, hlm. ٢: “Yu'ayyid ibn al- basyar bi rūh qudsi .٢٣ -٣ yurih asy-syai' kamā huwa.” [Pertolongan Tuhan sama dengan peran akal aktif dalam epistemologi Peripatetik. Ruh Kudus (Ruh Al-Quddūs) dan sama dengan bahasa Persia (ravān bakhsh), berarti dator spiritus, sebagai pemberi pertolongan Tuhan, diidentifikasi oleh Suhrawardi dalam berbagai contoh dengan akal aktif, yang juga



disebut "pemberi pengetahuan dan bantuan Tuhan" (wāhib al-'ilm wa al-ta'yid)]. Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۰۱. Bandingkan, idem., Opera III, hlm. ۲۲۱: "... sinar memancar dari Ruh Kudus." Ruh Kudus selanjutnya diidentifikasi dengan dator formarum (wāhib al-shuwar) dan Malaikat Jibril. (idem., Opera II, hlm. ۲۶۵). Dalam kosmologi Iluminasi, Ruh Kudus sama dengan cahaya abstrak (non-duniawi) yang disebut Isfahbad an-Nāsūt, yang di samping berperan sebagai akal aktif dan dator formarum, mempunyai fungsi khusus (yakni, jenis kesadaran diri murni juga), karena kesadaran ini menunjukkan esensinya melalui dirinya: "wa huwa an-nūr al-mudabbir al-ladzi huwa Isfahbad an-Nāsūt wa huwa al-musyār ilā nafsihi bi al-'anā'iyah". Idem., Opera II, hlm. ۲۰۱. Untuk bahasan rinci tentang peran dator formarum dalam epistemologi Iluminasi juga kedudukannya dalam fisika. Lihat Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۲۶۳-۲۶۹. Fungsi "tertinggi"-nya disebut sebagai pemberi wujud (wāhib al-shuwar .yu'tī al-wujud). ibid., hlm. ۲۶۸

pembagian Peripatetik ke dalam konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq) pun ditinggalkan oleh Suhrawardi, dan beralih ke pembagian menjadi pengetahuan fitri dan pengetahuan perolehan.<sup>(1)</sup> Pembagian ini menunjukkan arah epistemologi yang berbeda dari epistemologi kaum Peripatetik. Hal-hal yang bisa diketahui secara fitri berperan sebagai dasar “penglihatan” atau “visi” (musyahadah) khusus yang melaluinya, hal-hal itu benar-benar bisa diketahui.<sup>(2)</sup> Oleh karena itu, kepastian dalam pengetahuan, yakni tujuan ilmu, didasarkan pada segenap visi dan intuisi fitri, yang di satu sisi berperan sebagai dasar logis bagi validitas formal ilmu, dan di sisi lain berperan sebagai dasar-dasar psikologis kepastian dalam pengetahuan.<sup>(3)</sup> Suhrawardi menentang subordinasi yang dilakukan kaum Peripatetik atas lingkup dan fungsi konsepsi (tashawwur) kepada penilaian (tashdiq), karena hal ini membatasi bentuk pengetahuan tertinggi (‘ilm atau ma’rifah)<sup>(4)</sup> menjadi sekadar formula definisi esensialis.<sup>(5)</sup> Suhrawardi berargumen bahwa metode Peripatetik semacam itu gagal mengantarkan kepada dasar kepastian yang kuat dalam hal pengetahuan. Ia menegaskan bahwa pengetahuan ini adalah korespondensi yang benar dan lebih tinggi (muthābaqah) antara subjek dan objek sebagai akibat dari adanya hubungan antara keduanya dalam kesadaran diri (‘anā’iyah) subjek.<sup>(6)</sup> Posisi Iluminasi ini mensyaratkan bahwa penilaian (tashdiq) harus disubordinasikan kepada konsepsi .((tashawwur, dalam pengertian intuitif

Suhrawardi juga memperkenalkan seluruh bagian konsepsi [tashawwur] (yang mengandung penilaian [tashdiq] yang melampaui berbagai konsepsi yang terbukti dengan sendirinya dalam skema Peripatetik, dan yang mengandung pengetahuan

P: 207

---

Suhrawardi, *At-Talwihāt: Al-Manthiq*, hlm. 2; idem., *Al-Masyāri' wa al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 99r.; idem., *Opera II*, hlm. 18. Bandingkan, *Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar I*, hlm. 7-8

Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 18-19. Bandingkan, *Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar III*, hlm. 25-26, 1, 4 dan 35-41

Kedudukan Iluminasi dalam teori Pengetahuan dapat disebut sebagai teori . 26-3

"Plato". Bandingkan, F. E. Peters, *Aristoteles and The Arabs*. (New York: New York University Press, 1968), hlm. 173: "Senjata pengetahuan apriori (ma'rifah awwaliyyah) digunakan untuk menentang keseluruhan struktur psikologi Peripatetik, dan melalui penerapannya pada kriteria yang sama Abu Al-Barakat Al-Baghdadi sampai pada kedudukan Ar-Rāzī atau lebih baik, Plato tentang ruang dan waktu absolut." Lihat, Pines, *Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics*, hlm. 122

Misalnya, Ibn Sina, *Asy-Syifā': Al-Madkhal III*, hlm. 17-18. Istilah 'ilm dan ma'rifah, 27-4 keduanya digunakan oleh Peripatetik untuk melambangkan pengetahuan dalam pengertian umum, yang oleh Suhrawardi disebut idrāk, dan ini mempunyai pengertian persepsi atau kognisi sebagai proses mengetahui, kecuali Al-Ghazali yang membedakan antara ma'rifah yang berkaitan dengan tashdiq, dan 'ilm yang berkaitan dengan tashawwur, (Al-Ghazali, *Mihak an-Nazhar*, disunting oleh An-Na'sani, [Beirut: Dār al-Masyriq, 1965], hlm. 8-10

Suhrawardi, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 100v. 28-5 Ibid., fil. 100v., 100r. Dalam hal ini, pandangan Plotinus dan Neoplatonis, 29-6 (Cambridge: Bowes and Bowes, 1952), hlm 111: "Plotinus menganggap pengetahuan sebagai hasil dari metode analisis dan sintesis manusia yang tidak sempurna, sementara intuisi adalah penyempurnaan pengetahuan diri manakala ada identitas yang sempurna antara subjek dan objek pengetahuan semacam itu." Lihat, Plotinus, *Enneads V.3*, hlm. 2-3

tertinggi tentang "diri" yang mengetahui, serta esensi dari segala sesuatu .sebagaimana adanya

Melalui kritiknya atas kaum Peripatetik, Suhrawardi mengarahkan perhatian pembaca kepada rumusan baru, pembagian ganda pengetahuan. Ini, seperti akan kita lihat nanti, mengantisipasi "pengetahuan Iluminasi" (al-'ilm Al-Isyrāqi), suatu jenis pengetahuan yang hanya didasarkan pada konsepsi atau kondisi diri di mana .konsepsi [tashawwur] dan penilaian [tashdiq] berjalan secara simultan

### **Pembagian Pengetahuan Menurut Kaum Iluminasionis ٢.٢**

Kriteria Suhrawardi bagi pengetahuan yang benar dan pasti hanya bisa ditemukan dengan sebuah metode yang dengannya sesuatu "dilihat" agar bisa diketahui sebagaimana adanya. "Melihat" sesuatu dalam pengertian ini sama artinya dengan memperoleh esensi dari sesuatu itu. Kita melihat bahwa Suhrawardi memegang posisi filsafat bahwa definisi (sebagaimana dipahami kaum Paripatetik) tidak bisa mengantarkan pada konsepsi yang valid, dan karenanya juga tidak bisa mengetahui esensi dari sesuatu.<sup>(١)</sup> Sejauh ini, ia telah mengkritik kaum Peripatetik, dan seperti telah kita lihat, menegaskan pentingnya pertolongan spirit Ilahi dalam memperoleh pengetahuan.<sup>(٢)</sup> Telah kita lihat lebih jauh, ini benar-benar menunjukkan teori epistemologi alternatif yang disebut sebagai pengetahuan dengan kehadiran (al-'ilm .(al-hudhūrī

Sekarang, kita mulai menelaah Hikmah Al-Isyrāq tentang persoalan dasar pengetahuan, dan di sini kaidah kedua (\* ٨) dari Bab Pertama I, sangat penting secara khusus. Dalam bagian ini, Suhrawardi mengemukakan kembali persoalan yang sudah

P: ٢٠٨

---

.Lihat, Bab III ٣ sebelumnya .٣٠ -١

.Suhrawardi, At-Talwāhāt: Al-Manthiq, hlm. ٢ .٣١ -٢

diangkatnya dalam At-Talwihat berkenaan dengan pembagian Peripatetik tentang pengetahuan ke dalam konsepsi (tashawwur) dan penilaian [tashdiq]. Yang juga menarik secara khusus adalah pandangan-pandangan komentatornya, yakni Asy-Syahrāzuri dan Asy-Syirāzi. (1) Bagian yang kita kaji dan telaah berjudul Tentang Pembagian [Pengetahuan]: Konsepsi [Tashawwur] dan Penilaian [Tashdiq] dalam Hikmah Al-Isyrāq edisi Corbin. Judul ini adalah tambahan Corbin dan juga komentatornya, Asy-Syirāzi, tetapi tidak diberikan oleh Asy-Syahrāzuri dalam komentarnya. (2) Istilah “konsepsi” [tashawwur] dan “penilaian” [tashdiq] bukan istilah di kalangan kaum Iluminasionis; dua istilah ini tidak digunakan Suhrawardi dalam Hikmah Al-Isyrāq. (3) Komentator-komentator yang kemudian, dalam usaha mereka memodifikasi pandangan-pandangan Suhrawardi dengan tujuan menyesuaikan pandangan-pandangan itu dengan skema Peripatetik Tradisional - yang mengidentifikasi bagian dari karya Suhrawardi ini dengan pembagian pengetahuan ke dalam “konsepsi” [tashawwur] dan “penilaian” [tashdiq]. Namun, ini menjadi sebutan yang tidak tepat atas bagian ini dan harus ditolak. Asy-Syahrāzuri, yang karyanya berjudul Syarh Hikmah Al-Isyrāq lebih setia kepada segenap maksud atau tujuan Iluminasionis Suhrawardi ketimbang komentar karya Asy-Syirāzi, menghindari istilah-istilah konsepsi (tashawwur) dan penilaian [tashdiq]. Karena itu, dengan mengkaji dan menelaah bagian ini, akan menjadi jelas bahwa Suhrawardi berusaha merumuskan kembali teori Peripatetik dan dengan sengaja menghindari penggunaan (istilah-istilah konsepsi (tashawwur) dan penilaian (tashdiq

Suhrawardi mengawali bagian ini dengan menegaskan

P: 209

---

.Asy-Syirāzi, Syarh II, hlm. 38:13-45:1 .32 -1

Suhrawardi, Opera II, hlm 15. Asy-Syirāzi, Syarh II, hlm. 38:13. Bandingkan, Asy-Syahrāzuri, Syarh, fol. 27r .33 -2

Istilah tashdiq hanya sekali disebutkan dalam Hikmah Al-Isyrāq, dalam .34 -3  
(pengertian "afirmasi" dalam hubungannya dengan proposisi, (Opera II, hlm. 57

bahwa "persepsi" (idrāk)(1) sebagai tindakan mengetahui "sesuatu yang tidak hadir" (asy-syai' al-ghā'ib), terjadi ketika ide (mitsāl) dan realitas (haqiqah)(2) dari sesuatu diperoleh orang, yakni dalam diri subjek yang mengetahui.(3) Suhrawardi menganggap yang demikian ini sebagai pandangan tentang pengetahuan yang lebih umum daripada yang dilambangkan oleh Peripatetik dengan istilah ma'rifah atau 'ilm. (4) Istilah idrāk, yang diterjemahkan sebagai "persepsi", menunjukkan berbagai cara atau tingkat pengetahuan, termasuk persepsi indra (idrāk hissi) dan persepsi intelektual (idrāk 'aqli),(5) begitu juga intuisi dan visi. Di samping itu, bagi Suhrawardi, istilah idrāk berlaku pada bentuk pengetahuan yang lebih terbatas ketimbang bentuk "menyadari" atau "memperoleh" (hushūl), sebuah istilah yang digunakan untuk menggambarkan atau melambangkan tindakan mengetahui dalam pengertian yang paling luas

:Suhrawardi mengemukakan alasan sebagai berikut

mengetahui suatu objek (mengetahui dalam pengertian paling luas), berarti bahwa subjek "memperoleh" ide realitas atau hakikat (haqiqah) dari objek. Proposisi ini, tegas komentator Asy-Syirazi, menunjukkan bahwa "pengetahuan yang berdasarkan Iluminasi dan kehadiran" (al-'ilm Al-Isyrāqi al-hudhūrī) yang dengannya dijalin "hubungan Iluminasi" (idhāfah isyrāqiyyah) antara subjek dan objek, yang membuahakan pengetahuan tentang esensi. (6) Pengetahuan Iluminasionis (berbeda dari pengetahuan Peripatetik, yang berbentuk konsepsi (tashawwur), dan kemudian penilaian [tashdiq]) bercorak nonpredikatif. Pengetahuan jenis ini berpijak pada hubungan yang diperoleh tanpa ekstensi waktu – antara "objek" yang hadir dan subjek yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid dalam

P: ٢١٠

---

Terjemahan istilah idrak (seperti digunakan oleh Suhrawardi) ke dalam bahasa ٣٥ – ١ Inggris mengandung banyak kesulitan. Istilah "persepsi" mungkin paling dekat, tetapi harus dipahami dalam pengertian "penangkapan" yang sangat umum. Tentang berbagai perbedaan makna istilah "persepsi" seperti digunakan dalam filsafat. Lihat,

H. J. Hirst, "Perception", *Encyclopedia of Philosophy*, VI, hlm. ۷۹-۸۷. Tentang berbagai persamaan istilah Yunani dengan idrāk serta modifikasinya, seperti idrāk bi al-'aql, idrāk bi al-fahm, idrāk bi al-hiss, dan sebagainya. Lihat, Afnan, *Lexicon*, hlm. ۹۸-۹۹. Bandingkan, F. Rahman, *Avicenna's De Anima*. (London: Oxford University Press, ۱۹۵۹), hlm. ۲۷۸; Ibn Sina, *An-Najāh*, hlm. ۲۷۷-۲۷۹. Tentang sejarah "persepsi" dalam Filsafat Yunani. Lihat, D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*. (London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۶۱), hlm. ۱-۳۹.

Suhrawardi menggunakan istilah haqiqah untuk menunjukkan māhiyyah, yakni .۳۶-۲  
kuiditas, *Opera II*, hlm. ۱۶. Bandingkan, Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. ۴۵: ۱-۳  
Suhrawardi, *Opera II*, hlm. ۱۵: "Huwa [idrāk] bi hushūl al- mitsal haqiqatihi fika." .۳۷-۳  
Bandingkan, idem., *Opera II*, hlm. ۲-۳: "Syinakht ...an basyad ki shurati az ān-i u dan tū  
hāshil syavad." Ungkapan yang sama juga dikatakan oleh Suhrawardi dalam salah  
satu karya mistisnya, *Kalimah At-Tashawwuf*, hlm. ۳۵۳-۳۵۴.

Istilah idrāk seperti yang digunakan oleh Suhrawardi sama dengan genus yang .۳۸-۴  
meliputi sejumlah spesies, seperti 'ilm, ma'rifah, hiss, dan sebagainya. Al-Ghazali  
membagi idrāk ke dalam 'ilm yang sinonim dengan syinākht atau syināsi, dibagi ke  
dalam idrāk hissi, idrāk dzihni, idrāk 'aqli, syuíūr, (baik internal maupun eksternal).  
Lihat, A. M. Misykat ad-Dini, *Tahqiq dar Haqiqat-i 'Ilm*. (Tehran: Tehran University  
Press, ۱۹۵۲), hlm. ۳۸-۴۰.

Lihat, F. Rahman, *Avicenna's De Anima*, hlm. ۱۸-۲۲, ۲۵ dan ۳۴; idem., *Avicenna's* .۳۹-۵  
*Psychology*. (London: Oxford University Press, ۱۹۵۲), hlm. ۳۸-۴۰.  
Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. ۳۹: ۶-۱۳. Jenis pengetahuan ini semata-mata . ۴۰- ۶  
bergantung pada kehadiran (mujarrad al- hudhur) objek

memperoleh pengetahuan. Posisi epistemologi ini juga menjadi dasar bagi kritik .Suhrawardi atas teori Definisi Peripatetik

Sekali lagi, ini adalah jenis pengetahuan yang melaluinya, esensi-esensi segala sesuatu (yakni, segala sesuatu sebagaimana adanya) bisa "diperoleh". Jenis pengetahuan Iluminasi ini diperkuat oleh pengalaman tentang "kehadiran" (hudhūr) objek, yakni tidak mensyaratkan adanya konsepsi [tashawwur] dan kemudian penilaian [tashdiq]; ia bersifat nonpredikatif dan tidak melibatkan proses waktu. Ia langsung dan terjadi dalam durasi waktu yang singkat (ān). Contoh-contoh yang dikemukakan Asy- Syirazi ihwal pengetahuan Iluminasi seperti itu adalah sebagai berikut: pengetahuan tentang Tuhan ('ilm al-bārī), pengetahuan ihwal entitas-entitas terpisah jasmani ('ilm al-mujarradāt al- mufāraqah), dan pengetahuan tentang diri ('ilm bi-anfusinā).<sup>(1)</sup> Dari perspektif posisi epistemologi Iluminasi, tidak semua jenis pengetahuan bisa dibatasi ke dalam konsepsi [tashawwur] dan penilaian [tashdiq] predikatif. Posisi ini lebih jauh berpendapat bahwa "pengetahuan dengan kehadiran" (al-'ilm al-hudhūrī atau pengetahuan yang hadir) lebih dahulu dari "pengetahuan formal" (al-'ilm ash-shūrī), tetapi kedudukan ini bisa "dibuktikan" hanya melalui pengetahuan Iluminasi itu, ketika hubungan Iluminasi antara subjek dan objek juga dicapai. <sup>(2)</sup> Kita telah lihat bahwa Suhrawardi memandang pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumen-argumennya untuk mendukung pandangannya itu adalah sebagai berikut: sekiranya esensi dari sesuatu diperoleh oleh subjek, barulah sesuatu itu bisa diketahui; jika tidak demikian, maka keadaan (hāl) subjek sebelum pengetahuan dan sesudahnya akan menjadi sama, yang dalam kasus ini bisa

P: 211

---

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 38: 16-19: "Al-'ilm Al-Isyrāqi al- ladzi yakfi fihi mujarrad .41 -1 al-hudhur ka 'ilm al-bārī ta'ālā wa 'ilm al-mujarradāt al-mufarraqaqah wa 'ilminā bi anfusinā." Bandingkan, Aristoteles, Metaphysics 1.2, 982b28-983a11; XII. 7, 1178b14-16. Suhrawardi mengembangkan konsep- konsep, semisal al-'ilm Al-Isyrāqi, hudhūr, al-musyāhadah Al-Isyrāqiyyah, dan sebagainya dalam "Al-Masyāri' wa al- Muthārahāt".



.Opera I, hlm. 480-496

Lihat, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 38: 16-19. Secara umum, jenis pengetahuan yang .42 -2 menempatkan tekanan pada bentuk kognisi intuitif benar-benar non-formal. Bandingkan, Aristotelse, *Metaphysics* VII.10, 1036a1-8; XII.p, 1075-7; Plotinus, *Enneads*, IV.3.18, V.3.3. Konsep Suhrawardi tentang pengetahuan dengan kehadiran dapat disamakan dengan apa yang oleh Gilson disebut "intuisi wujud." Lihat, Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949), hlm. 190-215

dikatakan bahwa tak ada sesuatu pun yang diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek pada objek adalah salah satu faktor yang menentukan ihwal apakah pengetahuan diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif yang ditempatkan Suhrawardi pada pengetahuan dengan pengalaman, dengan kehadiran, dan dengan intuisi ini sebenarnya bukan bagian dari teori pengetahuan Peripatetik formal, dan secara fundamental predikatif, seperti dikemukakan dan ditekankan Suhrawardi

Salah satu pernyataan penting Suhrawardi dalam bagian ini adalah harus ada suatu korespondensi sempurna antara "ide" yang diperoleh dalam subjek dan objek; hanya korespondensi seperti ini yang menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya diperoleh.<sup>(1)</sup> Ini berarti bahwa untuk memperoleh pengetahuan, harus dibangun sebetulnya "kesatuan" antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek adalah faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Sebelumnya, sudah kita tunjukkan bahwa bagi kaum Peripatetik, pengetahuan pada dasarnya dibangun oleh jenis "kesatuan" (ittihād) atau hubungan (ittishāl) dengan akal aktif sesudah keterpisahan (infishāl). Yang pertama kali, gagasan ihwal kesatuan dan atau hubungan dengan akal aktif ini, seperti akan kita lihat nanti, diserang habis-habisan oleh Suhrawardi. Ia menegaskan bahwa kesatuan objek dan subjek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan tindak penyadaran diri, dan ini bisa terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, melainkan hanya gradasi manifestasi dari esensi

Kita berkesimpulan bahwa posisi Suhrawardi ihwal apa yang merupakan pengetahuan Iluminasi berpijak pada kesatuan

P: 212

---

<sup>1</sup>.Suhrawardi, Opera II, hlm. 15. Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 40:8-41:5 .43-1

antara subjek dan objek melalui "ide" tentang objek yang diperoleh dalam kesadaran subjek. Sangat penting bahwa kita memahami posisi Iluminasi yang mendasar ini. Pengalaman langsung subjek ihwal "kehadiran" objek menentukan validitas atau kesahihan pengetahuan itu. Dengan demikian, pengalaman tentang berbagai hal seperti Tuhan, jiwa atau diri, dan entitas- entitas terpisah lainnya adalah sama .dengan semuanya itu

## **PENGETAHUAN MELALUI ILUMINASI .۳**

### **.....Kritik Suhrawardi atas Pandangan Peripatetik Ihwal .۳.۱**

Kritik Suhrawardi atas Pandangan Peripatetik Ihwal Pengetahuan sebagai . ۳.۱ Kesatuan dengan Akal aktif Dalam At-Talwībāt, Suhrawardi mengidentifikasi dua pandangan tentang pengetahuan dalam pengertian umum (yakni, idrāk). Pandangan :pertama, dinyatakan sebagai berikut

Sebagian orang berpandangan bahwa ketika seseorang mengetahui sesuatu, ini“ berarti bahwa subjek dan objek menjadi satu. "[\(۱\)](#) Pandangan kedua, dinyatakan sebagai berikut: “Sebagian lainnya berpandangan bahwa ketika jiwa mengetahui (sesuatu), ini berarti bahwa ia telah bersatu dengan akal aktif. "[\(۲\)](#) Kedua pandangan di atas, ditolak berdasarkan argumen- argumen yang diambil dari fisika, yakni dua benda menjadi satu entah melalui campuran (imtizāj), hubungan (ittishāl) atau melalui kombinasi (tarkib majmū’ī), yang semuanya itu berlaku dalam segi jasmani saja.[\(۳\)](#) Karenanya, Suhrawardi menolak pandangan klasik tentang kesatuan dengan akal aktif sebagai dasar bagi pengetahuan.[\(۴\)](#) Dalam Al-Masyāri wa Al-Muthārahāt, Suhrawardi membahas problem pengetahuan dan persepsi dengan cara yang sama dalam At-Talwihāt.[\(۵\)](#) Namun, pembahasan itu

P: ۲۱۳

---

Suhrawardi, Opera I, hlm. ۶۸: “Ba'dh an-nās zhanna anna idrāk al-mudrik syai'an .۴۴ – ۱

" .huwa an yasīra huwa huwa

" .Ibid., “Zhannū anna idrāk an-nafs huwa ittihādūhā bi al-'aql al-fa'āl .۴۵ – ۲

Hubungan dan disjungsi hanyalah sifat-sifat badan jasmani yang menjadi . ۴۶ – ۳

diktum metafisika yang dicetuskan oleh Suhrawardi, (Opera I, hlm. ٤٨ dan ٤٧٥), tetapi argumen untuk mendukung diktum tersebut dikembangkan dalam fisika. Lihat, Suhrawardi, Kitāb At-Talwihāt (Al-'Ilm ats-Tsānī). (MS, Berlin, ٥٠٤٢). Selanjutnya disebut At-Talwihāt: Aht-Thabi'ah), fol. ٤٣٢, v; lihat juga, idem., Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. ١١١٠-١١٢٧, ١١٥٧

Lihat, Philip Merlan, Monophysism Mysticism Metaconsciousness. (The Hague: ٤٧-٤٨ Martinus Nijhoff, ١٩٤٣), hlm. ٨٥-١١٣. Bandingkan, Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٩; Ibn Sina, Mabda' wa Ma'ād, terjemahan Mahmud Shahabi, (Tehran: Tehran University Press, ١٣٣٢ H), hlm. ١١٢-١١٧. Merlan berpendapat bahwa Ibn Sina telah mengkritik Porphyry, (Merlan, Monopsychism), hlm. ٢٥-٢٦. Ironisnya, Merlan menganggap kesatuan sebagai "tonggak khas Filsafat Timur" Suhrawardi, (Merlan, Monopsychism), hlm. ٢٥. Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٧٤; Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. ٤٨-٥٠

lebih rinci dan memberikan kepada kita pernyataan yang jelas tentang teori Pengetahuan Iluminasi. Dalam bagian § ٢٠١, Suhrawardi mencemooh pendapat yang mengatakan bahwa pengetahuan secara umum tercapai ketika subjek menjadi satu dengan "bentuk" (shūrah) objek. (١) Argumen-argmen yang menentang pendapat ini juga berdasarkan kemustahilan atau ketidakmungkinan fisik dari dua hal yang berbeda menjadi satu

Argumen yang diajukan di sini, mengambil dimensi tambahan ketika Suhrawardi memperkenalkan gagasan bahwa manusia adalah substansi yang sadar akan esensinya (al-jauhar asy-syā'ir bi-dzātih). Karena itu, ia dapat melepaskan dari bentuk-bentuk, dan yang tetap adalah dirinya (atau seperti ia tegaskan, "Engkau adalah engkau," anta anta), tanpa mempertimbangkan tindak persepsi atau tindak mengetahui. (٢) Ini mengasumsikan bahwa kesadaran diri adalah realitas tertinggi, sebuah persoalan yang akan kita bahas kemudian

Setelah mempertimbangkan pandangan Peripatetik tentang pengetahuan dan persepsi yang ditolakinya, (٣) Suhrawardi lantas menegaskan pandangannya (bagian \* ٢٠٨). Terlebih dahulu, ia meminta pembaca mengacu pada Hikmah Al-Isyrāq, yang di dalamnya bisa ditemukan ajarannya. (٤) Lebih jauh, ia menegaskan perlunya para pembaca akrab dengan metode At-Tawihāt sebelum mempelajari Hikmah Al-Isyrāq. Metode ini diperoleh Suhrawardi, tegasnya, dalam "perbincangannya" dengan Aristoteles, (٥) dan dinyatakan sebagai berikut, "Terlebih dahulu orang harus menyelidiki pengetahuan tentang esensinya dan kemudian naik menuju apa yang lebih tinggi. " (٦) Rujukannya adalah visi mimpi Suhrawardi yang terkenal, tentang Aristoteles, (٧) yang diceritakan kembali oleh Suhrawardi secara keseluruhan

P: ٢١٤

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٧٤ .٤٩ -١

Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٧٤-٤٧٥. Bandingkan, idem., Opera III, hlm. ٢٣; "Tu'i-yi .٥٠ -٢

".tu, kesadaran adalah keengkauan engkau

Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٧٥. Bandingkan, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath- .٥١ -٣

.Thabi'ah, fol. ١١٥٧

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٨٣ .٥٢ -٤

.Ibid., hlm. ٤٨٤ .٥٣ -٥

Ibid., "Wa huwa an yabhatsa al-insan fi 'ilmihi bi dzātihi tsumma yartaqi ilā mā .٥٤ -٦

".huwa a'lā

Visi mimpi bertemu dengan "Aristoteles" diduga oleh Majid Fakhry sebagai .٥٥ -٧

"Aristoteles" dalam Theologia. M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy. (New York:

Columbia University Press, ١٩٧٠), hlm. ٣٣٠, catatan ١٠. Bandingkan, Opera I, catatan

hlm. ١١٢. Namun, tampak lebih mirip bahwa yang dimaksudkan Suhrawardi Guru

.Filsafat Peripatetik, yakni Aristoteles yang sebenarnya, bukan orang lain

dalam At-Talwihāt,<sup>(1)</sup> tetapi juga disebutkan di tempat-tempat lain.<sup>(2)</sup> Dalam visi mimpi ini, yang akan dianalisis kemudian di bawah, Suhrawardi menunjukkan pentingnya pengetahuan diri dalam pandangan Iluminasi tentang pengetahuan, dan persepsi yang bertentangan dengan pandangan Peripatetik tentang pengetahuan .yang berdasarkan kesatuan dengan akal aktif

### Visi Mimpi Suhrawardi Berjumpa Aristoteles .۳.۲

Visi mimpi, sebagaimana dibahas dalam At-Talwihāt, adalah sebuah alegori yang di dalamnya Suhrawardi bertukar pendapat [dengan Aristoteles] tentang .pengetahuan.<sup>(3)</sup> Kisah ini punya sejumlah komponen khas yang perlu dianalisis

Visi. Visi ini muncul pada Suhrawardi pada suatu malam selama kurun waktu yang .1 menggambarkan dirinya sebagai seseorang yang sangat asyik berpikir dan melakukan praktik asketis (riyādhāt). Visi itu digambarkan menyerupai tidur (syibh naum) dan menyebabkan ekstase (khalsah), suatu keadaan yang disertai dengan kenikmatan yang melimpah (ladzdzah), cahaya kilat (barq), cahaya gemerlap, serta dinyatakan sebagai salah satu tahap perantara dalam pengalaman visioner Iluminasi. <sup>(4)</sup> Dalam visi itu, Aristoteles, "Guru Filsafat" dan "seorang yang menjadi penolong jiwa", muncul di hadapan Suhrawardi, yang semula dilanda rasa takut dan kekaguman. Ketakutannya pun kemudian berubah menjadi persahabatan ketika .Aristoteles menyalami dan menyambutnya dengan hangat

Problem yang diajukan dalam visi. Persoalan yang ditanyakan kepada Aristoteles, .۲ yang sudah lama mengharu biru dan mengusik Suhrawardi, adalah persoalan ihwal pengetahuan (mas'alah al-'ilm). Aristoteles ditanya ihwal apa pengetahuan

P: ۲۱۵

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۷۰-۷۴ .۵۶-۱

.Ibid., hlm. ۴۸۴ .۵۷-۲

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۷۰-۷۴ .۵۸-۳

Terdapat lima belas tangga yang dibahas untuk mendeskripsikan pengalaman .۵۹-۴ visi Iluminasi, dan masing-masing ditegaskan dibarengi dengan pengalaman satu

.jenis cahaya. Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۵۲; idem., Opera ۱, hlm. ۱۰۸ dan ۱۱۴



itu, bagaimana diperoleh, apa yang dikandung, dan bagaimana ia dinilai? ۳. Solusi. Solusi Aristoteles adalah “kembalilah kepada jiwa (diri)-mu”.<sup>(۱)</sup> Penting dicamkan bahwa solusi atas persoalan ihwal apa pengetahuan itu adalah melalui jiwa subjek, hakikat dirinya. Pengetahuan diri adalah sebuah komponen penting teori pengetahuan Iluminasi. Pengetahuan (sebagai persepsi, idrāk) tentang jiwa adalah penting dan berpusat pada dirinya karena seorang individu menyadari esensi dirinya melalui esensi.<sup>(۲)</sup> Kesadaran diri dan konsep tentang “aku”, yakni diri sebagai jiwa .atau hakikat diri adalah dasar-dasar pengetahuan

Yang benar-benar diperoleh melalui kesadaran awal akan esensi diri adalah jalan menuju pengetahuan,<sup>(۳)</sup> yang disebut "ilmu yang berdasarkan kehadiran dan visi" (al-'ilm al-hudhūri asy-syuhūdi), yang bisa dibilang lebih tinggi dari jenis pengetahuan yang diperoleh para filsuf melalui kesatuan dengan akal aktif. <sup>(۴)</sup> Dengan menuturkan ihwal visi mimpi bertemu Aristoteles, Suhrawardi mengemukakan sebuah metafora yang dimaksudkan untuk memecahkan problem-problem epistemologi yang dihadapi dan ditentangnya dalam kritiknya atas kaum Peripatetik. Solusi atas problem-problem ini adalah melalui pengetahuan diri yang menjadi dasar pengetahuan. Kita tahu bahwa jenis pengetahuan ini diperoleh kaum Iluminasionis saat mereka terus beranjak naik menuju kedudukan spiritual (maqām) kesempurnaan psikologis tertinggi, yang disebut sebagai kondisi Persaudaraan Abstraksi (Ikhwān at-Tajrid). <sup>(۵)</sup> “Maqam Abstraksi” (Maqām at-Tajrid) atau kesucian, yang mengingatkan pada kondisi kaum Sufi, dinyatakan dalam At-Talwihāt, sebagai suatu keadaan di mana individu melepaskan

P: ۲۱۶

---

"Suhrawardi, Opera I, hlm. ۷۰: "irji' ilā nafsika .۶۰ – ۱  
Ibid., "Adraka dzātaka bi dzātika." Kesadaran diri, diri yang menjadi subjek dapat .۶۱ – ۲  
disamakan dengan apa yang disebut l'homme volant. Ibn Sina, (Peters, Aristoteles  
.and the Arabs, hlm. ۱۷۳). Lihat, Rahman, Avicenna's Psychology, hlm. ۸–۲۰  
.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۷۵. Bandingkan, Ibid., hlm. ۱۲۱ .۶۲ – ۳  
.Ibid., hlm. ۷۴, ۸۸ dan ۹۰ .۶۳ – ۴

Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. ۷۳, catatan ۷۳, ۹۵, ۱۰۳, ۱۱۳; Idem., Opera II, hlm. .۶۴-۵  
.۲۴۲ dan ۲۵۲

diri dari semua kesibukan duniawi.<sup>(1)</sup> Dalam keadaan seperti ini, seseorang bisa “melihat” esensi dirinya dan mengetahui “aku” sebagai yang mengetahui zatnya, yang kemudian pengetahuan itu berperan sebagai dasar pengetahuan yang diperoleh dan bangunan bagi filsafat berikutnya.<sup>(2)</sup> Sekarang, mari kita beralih pada kajian dan telaah atas problem pengetahuan diri, asal-usul, dan perkembangannya .dalam karya-karya Suhrawardi

### **Pandangan Iluminasi Tentang Pengetahuan Diri .۳.۳**

Dalam “buku” keempat tentang fisika dalam At-Talwihāt, yang bisa disamakan dengan De Anima, Suhrawardi mencurahkan keseluruhan bab (Bab IV)<sup>(۳)</sup> untuk membahas pengetahuan diri individu, pengetahuan tentang esensinya, dan juga kesadaran diri

Problem itu diperkenalkan dengan pertanyaan, “Bukankah engkau tak pernah, tidak menyadari esensi dirimu (dzātuka) di saat tidur maupun terjaga?”<sup>(۴)</sup> Pertanyaan ini langsung dijawab sebagai berikut, “Jika seseorang mengajukan postulat atau dalil dalam pikiran ihwal seorang manusia yang secara tiba-tiba (daf'atan) diciptakan dalam keadaan sempurna, tanpa menggunakan segenap anggota badan atau persepsi indrawinya, maka manusia ini tidak akan menyadari apa pun, kecuali wujud dirinya (inniyyah).”<sup>(۵)</sup> Suhrawardi mengelaborasi lebih jauh bahwa pengetahuan tentang esensi diri seseorang adalah penting dan mesti sifatnya (wājib).<sup>(۶)</sup> Apa yang dikatakan Suhrawardi sejauh ini tentang fisika dalam At-Talwihāt (IV, ۳.۱) adalah uraian dari apa yang menjadi ajaran Ibn Sina yang menempatkan sejenis cogito yang berperan sebagai dasar pengetahuan individu

P: ۲۱۷

---

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ۱۱۵ .۶۵-۱

Ibid., hlm. ۱۱۶. Bandingkan, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabī'ah, fol. ۱۹۸r- .۶۶-۲ .۲۰۱۷

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah, fol. ۶۰r-۶۹r .۶۷-۳

Suhrawardi, At-Talwihāt: ath-Thabi'ah, fol. ۶۰: “Alaisa annaka Tā taghib 'an . ۶۸- ۴

"dzātika fi hālatai naumika wa yazhatika

Ibid., dalam Gedanken experiment, Suhrawardi, meski tidak diragukan lagi . ٤٩ – ٥

mengetahui ide tentang manusia "tergantung" dari Ibn Sina, ia tidak merujuk

.kepadanya

.,Ibid .٧٠ – ٤

tentang dirinya.<sup>(1)</sup> Dalam bagian berikutnya (IV, 3.2), Suhrawardi menegaskan ketidakjasmanian esensi subjek, dan menyamakan bagian nonjasmani wujud subjek .(itu dengan jiwa rasional (IV, 3.3

Terlepas dari penekanan khusus yang diberikan Suhrawardi pada kesadaran diri, sisa Bab IV tentang fisika dalam *At-Talwihāt* adalah ringkasan *De Anima* yang diketahuinya melalui karya Ibn Sina. Dalam fisika *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt* juga, problem kesadaran diri ditekankan oleh Suhrawardi saat ia membahas berbagai problem tentang jiwa, dan dikatakan sebagai jenis esensi (*dzāt*) objektif: engkau (*anta*), aku, dan dia dari subjek dan disamakan dengan tindakan subjek yang mengetahui esensinya.<sup>(2)</sup> Psikologi pengetahuan diri ini dibahas Suhrawardi secara rinci di bagian fisika dalam *At-Talwibāt* <sup>(3)</sup> dan *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*.<sup>(4)</sup> Intinya yang terpenting adalah dengan posisi yang diberikan pada pengetahuan diri, Suhrawardi mampu membangun validitas pengetahuan, yakni pengetahuan tentang esensi (yang tidak bisa diperoleh melalui definisi esensial) mungkin bisa diperoleh .melalui pengetahuan diri oleh jiwa

Barangkali, hasil paling penting dari pandangan Suhrawardi tentang pengetahuan diri .adalah identifikasi dua arah yang dibuat di antara berbagai “tingkat” kesadaran

Kesadaran akan esensi-esensi diidentifikasi sebagai komponen penting dari jiwa rasional.<sup>(5)</sup> Selanjutnya, dikatakan dalam *Hikmah Al-Isyrāq* bahwa segala sesuatu yang menyadari esensi dirinya adalah “cahaya abstrak” (*nūr mujarrad*).<sup>(6)</sup> Kemudian, "cahaya abstrak" disebut “cahaya yang hidup”.<sup>(7)</sup> Karena itu, melalui "aktivitas" kesadaran diri, jiwa rasional diidentifikasi

P: 218

---

Lihat, Rahman, *Avicenna's Psychology*, hlm. 10; Peters, *Aristoteles and The . 71 – 1* .Arabs, hlm. 133, catatan 216

Problem ini dibahas secara rinci dalam fisika, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt* VI. 8. 22 – 2 (Bagian sub ini berkaitan dengan *De Anima*) berjudul "*Fi Al-Idrāk Wa At-Tajridāt Wa Barāhin Tajarrud An-Nafs 'an Al-Māddah Wa 'ignā'atihi*", (*Al-Masyāri' wa Al-*

.(Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. ١٩٤٧-١٩٨٢

Suhrawardi, Al-Masyāri' Wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. ٤٣٢-٤٩٢, terutama .٧٣-٣  
".١١.٢, fol.٤٥٢-٤٩٢, berjudul "Fi Tahrīrāt wa Barāhīn wa Istibshārāt 'alā Tajarrud An-Nafs

.Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol.١٩١٢ .٧٤-٤

.Misalnya, Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. ١٧٥٢ .٧٥-٥

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١٠ .٧٦-٦

.,Ibid .٧٧-٧

sebagai – atau disamakan dengan konsep "cahaya abstrak", yang menghubungkan tatanan kosmis dengan tatanan fisik melalui prinsip kesadaran perantara berikut berbagai tingkat intensitasnya; hal ini akan dirinci di akhir bab ini. (1) Identifikasi yang baru saja dilakukan sangat penting untuk memahami Filsafat Iluminasi. Kesadaran diri, baik sebagai prinsip kosmis maupun sebagai prinsip psikologis menjadi dasar pengetahuan Iluminasi. Pengetahuan Iluminasi yang pada dasarnya berpijak pada aktivitas jiwa, (2) direalisasikan melalui pengetahuan diri dan berkaitan dengan bentuk persepsi tertentu yang disebut sebagai "penglihatan" atau "visi" (musyāhadah). (3) Lagi-lagi, prinsip dasar pengetahuan diri adalah hubungan antara "aku" (ana, esensi subjek) dengan esensi sesuatu melalui "wujūd" (huwa, esensi terobjektifikasi, keituan dari) sesuatu baik yang sadar "akan" dan "dalam" mereka maupun yang mengetahui ihwal apa sebenarnya mereka. (4) Prinsip visi Iluminasi (al-musyāhadah Al-Isyrāqiyyah) memungkinkan subjek mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, yakni mengetahui esensinya. (5) Dengan demikian, pengetahuan Iluminasi (al-‘ilm Al-Isyrāqi) bergantung pada pengalaman tentang "kehadiran sesuatu" (hudhur asy-syai'), yang bukan berupa jenis pengetahuan predikatif, melainkan semata-mata karena hubungan antara subjek dan objek, pengetahuan ini disebut "pengetahuan yang berdasarkan Iluminasi dan kehadiran" (al-'ilm Al-Isyrāqi al-hudhūrī). (6) Subjek yang mengetahui, saat berhubungan dengan objek, menangkap esensi objek karena .buktinya

Bentuk kognisi atau pengetahuan khusus ini, sebagai jawaban Suhrawardi atas "ketidakmampuan" kaum Peripatetik mengetahui sesuatu, melampaui bentuk pengetahuan predikatif

P: 219

---

.Ibid., bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh 11, hlm. 290:3-17. 78-1

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 485. 79-2

,.Ibid 80-3

.Ibid., hlm. 484. 81-4

.Ibid., hlm. 486. 82-5





dan merupakan bentuk kognisi intuitif yang bergantung hanya pada hubungan Iluminasi (al-idhāfah Al-Isyrāqiyyah) antara subjek dan objek. Bentuk kognisi ini mengandung penangkapan langsung, atemporal atas esensi objek, (1) dan mungkin juga karena pengetahuan diri. Ketika harus berkaitan dengan "hal-hal universal" (kulliyāt), jenis pengetahuan terjadi melalui "kehadiran bentuk" yang tertanam dalam esensi jiwa

Berkenaan dengan hal-hal individual, pengetahuan tentangnya berlangsung melalui "kehadiran" esensi hal-hal individual yang disatukan dengan Iluminasi yang diterima jiwa (isyrāq li an-nafs). Pengetahuan ini juga bisa diperoleh manakala bentuknya diaktualisasikan dalam sesuatu (misalnya, dalam bentuk-bentuk imajiner [ash-shuwar al-khayāliyyah]) yang hadir di depan jiwa, dan kemudian disinari oleh jiwa. (2)

#### Kesadaran Diri dan Iluminasi .۳.۴

Suhrawardi mengidentifikasi setiap entitas yang menyadari esensinya dengan cahaya abstrak, dan dengan demikian, mengaitkan jiwa seorang individu dengan berbagai prinsip kosmis atau cahaya. (3) Karena sekarang, kita menelaah teori Iluminasi tentang kesadaran diri, kita akan mempertimbangkan pernyataan Suhrawardi dalam Hikmah Al-Isyrāq II, ۱.۶, bahwa persepsi seseorang tentang kesadaran dirinya (al-idrāk al-anā'iyyah) sama dengan persepsi langsung tentang apa sesuatu itu dalam dirinya (idrāk mā huwa huwa), dan bukan persepsi melalui ide (mitsāl) kesadaran diri. (4) Ini berlaku untuk semua hal yang menjadi dan menyadari esensinya. "Engkau" tegas Suhrawardi, "Tak pernah tidak menyadari esensimu." Ia "membuktikan" ini dengan menegaskan bahwa kesadaran diri

P: ۲۲۰

---

Ibid., hlm. ۴۸۶: "Musyāhadah isyrāqiyyah li an-nafs," ibid., hlm. ۴۸۷: "Al-'ilm Al-Isyrāqi là bi shūrah wa atsar, bal bi mujarrad idhāfah khāshshah, huwa hudhur al-'syai' hudhuran isyrāqiyyan kamā li an-nafs

.Ibid., hlm. ۴۸۷ .۸۵ - ۲

Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۲۹۰, misalnya: "Man yudriku dzātahu ka .۸۶ - ۳

"an-nafs an-nāthiqah matslan, fa huwa nū mujarrad  
Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١١: "Idrak al-anā'iyah huwa bi 'ainihi idrāk mā huwa ٨٧ -٤  
".huwa

tidak bisa dibenarkan melalui sesuatu yang jasmani, yang- pada giliran selanjutnya, menunjukkan “bahwa yang dengan caranya ‘engkau adalah engkau’ adalah sesuatu yang mengetahui esensinya, dan bahwa sesuatu itu adalah kesadaran dirimu.”<sup>(1)</sup> Dari prinsip dasar epistemologi Iluminasi, Suhrawardi menarik kesimpulan umum, yakni segala sesuatu yang menyadari esensinya memberikan kesadaran kepada segala sesuatu lainnya yang ada dalam tingkat yang sama. Jadi, kesadaran menjadi prinsip pengetahuan Iluminasi yang berlaku benar bagi semua wujud yang menyadari diri, yang berawal dari kesadaran kosmis dan berkembang menuju kesadaran individu.<sup>(2)</sup> Selanjutnya, ia berkesimpulan bahwa kesadaran diri sama artinya dengan tampak atau jelas (zhāhir), yang diidentifikasi dengan “cahaya murni” (nūt mahdh).<sup>(3)</sup> Dengan demikian, kesadaran diri diidentifikasikan dengan “ketampakan (atau manifestasi) dan cahaya” (nafs azh-zhuhūr wa an-nūriyyah).<sup>(4)</sup> Selanjutnya, Suhrawardi bisa merumuskan prinsip pengetahuan diri Iluminasi dan hubungannya dengan cahaya :kosmis sebagai berikut

Setiap orang yang memahami esensinya adalah cahaya murni, dan setiap cahaya “murni tampak oleh, dan memahami, esensinya.”<sup>(5)</sup> Prinsip ini didukung oleh pernyataan Suhrawardi yang membedakan posisinya dari kaum Peripatetik sebagai berikut

Memahami sesuatu berdasarkan dirinya adalah (sama dengan) tampak oleh” esensinya, bukan terabstraksi dari materinya seperti teori Peripatetik.”<sup>(6)</sup> Suhrawardi mereduksi teori Peripatetik, bahwa sesuatu

P: 221

---

"Ibid., hlm. 112: “Mā anta bihi anta... huwa anā'iyatuka 88 – 1  
Bandingkan, Suhrawardi, Opera III, hlm. 23, 37: "Dzāti tū dzātist qā'im bi khūd 89 – 2  
mujarrad az māddah ki az khud ghā'ib nist.” Ide tentang kesadaran kosmis dan manusia sebagai prinsip metafisika melalui mana prinsip sama diterapkan pada entitas-entitas jasmani dan non-jasmani, ditemukan dalam Plotinus. Lihat, Plotinus, Enneads, V.3, hlm. 2-3  
.Suhrawardi, Opera II, hlm. 113-114. 90 – 3

.Ibid., hlm. ١١٤.٩١-٤

Ibid., "Kull man adraka dzātahu fa huwa nūr mahdh, wa kull nūr mahdh zhāhir li .٩٢-٥  
dzātihi wa mudrik li dzātihi." Asy-Syirazi menganggap bahwa hal ini berarti kesatuan  
subjek dan objek. Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٢٩٧: ٢-٣: "Fa al-mudrik wa al- mudrak wa  
".al-idrāk hāhuna wāhid

Ibid., Bagian ini (٨ ١١٩) berjudul Hukūmah, dan bahasan yang diberikan diambil .٩٣-٦  
(dari Asy-Syirazi, Syarh II (hlm. ٢٩٧:٥-٨

memahami dirinya dengan proses menjadi bebas dari materi dan jasmani ke absurditas. Teori Peripatetik sebenarnya mengimplikasikan bahwa materi pertama, yang bukan sesuatu yang lain dan bebas dari materi lain, menyadari esensi dirinya yang absurd. (1) Ada dua hal penting yang mengiringi teori Pengetahuan Diri Iluminasi dan berkaitan dengan persoalan manifestasi dan hakikat cahaya-cahaya abstrak. Hal terpenting adalah "cahaya abstrak" tidak berbeda berkenaan dengan esensi (atau realitas [haqiqah]), (2) tetapi hanya berkenaan dengan tingkat "intensitas" (syaddah) tampak. (3) Oleh sebab itu, dalam hal kesadaran, bisa dikatakan bahwa setiap "aku" pada dasarnya sama dengan "aku" yang lain, karena pada prinsipnya masing-masing dari mereka pun sadar diri. Akan tetapi, mereka bisa berbeda sesuai dengan tingkat kesadaran diri masing-masing. Berikutnya, bahwa karena "cahaya-cahaya abstrak" tidak berbeda sesuai dengan realitas mereka satu sama lain, mereka membentuk suatu rangkaian kesatuan. Karena itu, "keseluruhan" (al-kull), simpul Suhrawardi, juga harus menyadari esensinya. (4) "Cahaya" paling signifikan dalam kosmologi Filsafat Iluminasi adalah cahaya yang disebut Isfahbad an-Nāsūt. Cahaya ini, yang disebut "cahaya pengatur" (an-nūr al-mudabbir), (5) adalah cahaya abstrak yang "mengontrol" apa yang berada di bawah peringatnya; (6) ia mengendalikan aktivitas-aktivitas jasmani hewan dan fakultas jiwa mereka, (7) mengarahkan kembali pancaran cahaya yang diberikan kepadanya dengan cahaya-cahaya pengendali (al-anwār al-qāhirah) ke jasmani manusia, (8) dan selanjutnya, memberikan kendali (qahr) (9) dan cinta (mahabbah). (10) Aktivitas cahaya ini menyerupai akal aktif dalam kosmologi Peripatetik

P: 222

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 115 .94-1

.Ibid., hlm. 120 .95-2

.Ibid., hlm. 119, 126-127 .96-3

.Ibid., hlm. 120 .97-4

.Ibid., hlm. 201 .98-5

.Ibid., hlm. 147 .99-6

.Ibid., hlm. 204-207 .100-7

.Ibid., hlm. 218-219 .101-8

Pada dasarnya, Qahr sama dengan veiaos-nya pandangan Empedocles. Lihat, .102-9

.Fakhry, A History of Islamic Philosophy, hlm. 333

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 224-225 .103-10

dan diidentifikasi oleh Suhrawardi dengan menyebutnya sebagai Ruh Kudus, dator scientiae (wāhib al-'ilm) dan dator spiritus (ravān bakhsh). Cahaya ini selanjutnya disamakan dengan dator formarum (wāhib al-'ilm),<sup>(1)</sup> dan menjadi penghubung antara manusia dan alam kosmis (yakni, antara yang jasmani dan yang nonjasmani). Boleh dikata, cahaya ini, Isfahbad an-Nāsūt, menunjukkan dirinya dengan kesadaran dirinya.<sup>(2)</sup> Dengan demikian, penghubung antara yang kosmis dan yang manusiawi adalah prinsip kesadaran diri dan pengetahuan diri. Cahaya Isfahbad ini disimbolkan dengan cahaya-cahaya majemuk yang memancar dari satu sumber; cahaya-cahaya ini disebut cahaya-cahaya Isfahbadiyyah.<sup>(3)</sup> Cahaya-cahaya majemuk ini bertindak sesuai dengan "aktetip" (arbāb ash-shanam)-nya di semua tingkatan, dan karena kesadaran diri manusia adalah seberkas "cahaya abstrak", maka tidak ada keterputusan antara yang kosmis dan yang manusiawi;<sup>(4)</sup> alih-alih, keduanya membentuk suatu keseluruhan berkesinambungan. Teori ini bertentangan dengan pandangan Peripatetik tentang akal aktif, yang "satu", dan bertindak bukan dalam berbagai manifestasi majemuk berkesinambungan (seperti cahaya-cahaya Isfahbadiyyah dalam hubungannya dengan "sumber"-nya, Isfahbad an-Nāsūt), tetapi sebagai satu kesempurnaan puncak dari intelek.<sup>(5)</sup> Pencarian kepastian Suhrawardi dalam pengetahuan mengantarkannya melihat dasar pengetahuan sebagai keragaman dari pengalaman tentang esensi (subjek dan juga objek) yang dipandang sebagai dasar pengalaman langsung manusia tentang objek sebagaimana adanya, dan menjadi dasar bagi prinsip-prinsip kosmis kesadaran diri dan manifestasi diri. Kita mengamati bahwa bentuk persepsi dan pengetahuan

Iluminasi

P: ۲۲۳

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۰۱ .۱۰۴-۱

"Ibid., "Huwa musyir ila nafsihi bi al-anā'iyah .۱۰۵-۲

.Ibid., hlm. ۲۲۶-۲۲۸ dan ۲۳۷ .۱۰۶-۳

Dalam kosmologi Iluminasi, apa yang "termanasi", atau diperoleh dari Sumber .۱۰۷-۴ Cahaya dilambangkan dengan Sumber Cahaya (Nūr Al-Anwār), tidak terpisah darinya, tetapi terus berkaitan dengannya; cahaya-cahaya yang terpancar juga tidak

berlainan. Misalnya, Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٢٨: "Wujud nūr min Nūr al-Anwār laisa bi an yanfashil minhu syai," ibid., hlm. ١٣٧: "Isyrāq Nūr an-Nūr 'alā al-anwār al-mujarradah laisa bi infishāl syai' minhu." Bandingkan, ibid., hlm. ١٤٤: "An-nur al-mujarrad la yaqbal al-ittishal wa al-infishāl." Sumber Cahaya dan apa yang dipancarkan darinya membentuk entitas-entitas berkesinambungan, dan karena itu, tidak seperti kosmologi Peripatetik, entitas-entitas non-jasmani dan terpisah tidak berlainan. Kiasan "cahaya" dan keutamaannya dalam menyebarkan dari satu sumber .menggambarkan kosmologi Iluminasi dengan sangat memadai

Saya tidak ingin membahas masalah akal aktif dalam Filsafat Peripatetik . ١٠٨ - ٥ secara rinci di sini. Singkatnya, dalam skema umum Peripatetik, akal aktif (al-'aql al-fa'āl) berperan sebagai dator formarum dan "perantara" akal perolehan (al-'aql al-mustafād). Akan tetapi, perbedaan penting antara akal aktif Peripatetik dan Isfahbad An-Nāsūt-nya Suhrawardi bahwa yang terakhir ini adalah bagian yang tak terpisahkan dari apa yang berada di bawah peringkatnya dan dari apa yang ada di atas peringkatnya. Tidak seperti akal aktif Peripatetik, yakni akal kesepuluh dalam skema kosmologi "matematika" di mana akal-akal dinomori, Isfahbad an-Nāsūt adalah keragaman cahaya abstrak, yang berperan sebagai suatu arketipe. Untuk bahasan tentang akal aktif, lihat, F. Rahman, Prophecy in Islam. (London: George Allen and Unwin Ltd., ١٩٥٨), Bab II. Bandingkan, Aristoteles, De Anima III.٥, ٤٣٠a١٠, di mana voüs noiíníkos disamakan dengan al-'aql al-fa'āl; Ibn Sina, An-Najāh, ١١.٤; Al-Farabi, Ārā' Ahl al-Madinah al-Fādhilah, disunting M. Kurdi, (Kairo, ١٩٤٨), hlm. ١٠; Suhrawardi, Opera III, hlm. ٥٣-٥٥



khas bergantung pada: [1] subjek: pengalamannya tentang esensi; [2] objek: ketampakan dan manifestasinya (zhuhūr sama dengan Evidenz-nya Husserl) dan kehadirannya (hudhūr); [3] hubungan Iluminasi (idhāfah Al-Isyrāqiyyah) antara subjek dan objek yang aktif ketika subjek dan objek “hadir” dan “tampak” di hadapan esensi mereka masing-masing. Ini kemudian menjadi dasar teori pengetahuan Iluminasi yang direkonstruksinya, dan ketidakakuratan definisi esensial Peripatetik pun teratasi.

Sekarang, kita akan menyelidiki “proses-proses” aktual epistemologi Iluminasi. Inilah proses yang berawal dengan dan dalam subjek yang mengetahui dan menghasilkan pengetahuan tentang objek, serta disifati dengan aktivitas dalam kesadaran diri subjek. Ia mungkin mengintuisi dan mendeduksi sesuatu atau, dalam cara lain, menjadi akrab dengan sesuatu yang tidak diketahuinya sebelum proses itu digerakkan.

### Epistemologi Iluminasi: Proses Intuisi dan Iluminasi Visi .۳.۵

Intuisi Di beberapa tempat dalam berbagai karya Suhrawardi, apa yang disebut .۳.۵.۱ “hukum-hukum intuisi” (ahkām al-hads, hukm al-hads) digunakan sebagai bentuk-bentuk inferensi atau penyimpulan yang valid.<sup>(۱)</sup> Dalam masing-masing contoh, validitas hukum intuisi tidak dipertanyakan dan diberi peringkat yang sama dengan demonstrasi, karena dalam sebuah inferensi yang valid berdasarkan hukum-hukum intuisi seperti itu, orang tidak memerlukan lagi demonstrasi.<sup>(۲)</sup> Intuisi dalam pengertian yang digunakan Suhrawardi sangat mirip dengan sifat “cepat mengerti” ((quick wit [áyxívoia]) Aristoteles,<sup>(۳)</sup>

P: ۲۲۴

---

Suhrawardi, At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah, fol. ۶۴۷; idem., Opera I, hlm. ۵۷, ۴۴۰; .۱۰۹ – ۱  
.idem., Opera II, hlm. ۵۳–۵۵

Misalnya, Suhrawardi, Opera I, hlm. ۵۷: “Al-hads ash-shahih yahkum bi hādzā .۱۱۰ – ۲  
".dūna hājah ilā burhān

Lihat, Aristoteles, Posterior Analytics ۱.۳۳, ۸۹b۱۰–۲۰, dan catatan ۱۷ sebelumnya. .۱۱۱ – ۳

Bandingkan, Aristoteles, *Nicomachean Ethics* VI.9, 1142b5-6. Bandingkan, Suhrawardi, *At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah*, fol. 69r; idem., *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt*, fol. 201v

tetapi Suhrawardi menggabungkan jenis penyimpulan yang khas ini ke dalam epistemologi Filsafat Iluminasi. Dengan menggunakan terminologi teknis Peripatetik yang dimodifikasi, ia menyamakan intuisi: pertama, dengan aktivitas akal habituasi ('aql bi al-malakah);<sup>(1)</sup> dan kedua, dengan aktivitas akal suci (al-'aql al-qudsī);<sup>(2)</sup> tetapi ia memandang "tindakan" terpenting intuisi sebagai kemampuan subjek dalam memahami sebagian besar hal terpahami dalam waktu singkat tanpa guru.<sup>(3)</sup> Dalam kasus seperti itu, intuisi bergerak menangkap term tengah (al-hadd al-ausath) silogisme yang menyerupai penangkapan langsung (tanpa ekstensi temporal) definisi .esensial, yakni esensi sesuatu

Visi Iluminasi Proses ganda visi Iluminasi (musyāhadah-isyrāq) berlaku pada . ۳.۵.۲ semua tingkat realitas. Ia berawal pada tataran manusia, dalam persepsi indra luar, seperti penglihatan (ibshār). Mata (al-bashār, atau subjek yang melihat, al-bashir) mampu melihat, yakni melihat objek (al-mubshar) ketika objek itu disinari (mustanīr) oleh matahari di langit.<sup>(4)</sup> Pada tataran kosmis, setiap "cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya", yang tingkatnya berada di atasnya, sementara cahaya-cahaya lebih tinggi secara terus-menerus pada saat visi, menyinari yang tingkatnya berada di bawahnya". Cahaya Segala Cahaya (Nūr al-Anwār) menyinari segala sesuatu, dan Matahari Surgawi, "Hurākhsh Agung", memungkinkan visi berlangsung. Akibatnya, pengetahuan diperoleh melalui "sepasang" aktivitas visi Iluminasi ini, dan daya pendorong yang mendasari prinsip ini adalah kesadaran diri. Dengan demikian, setiap wujud mengetahui tingkat

P: ۲۲۵

---

.Misalnya, Suhrawardi, At-Talwībāt: Ath-Thabi'ah, fol. ۶۹r .۱۱۲-۱

.Misalnya, Ibid., fol. ۶۵v ۶۹r .۱۱۳-۲

.,Ibid .۱۱۴-۳

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳۴ .۱۱۵-۴

kesempurnaannya, suatu tindakan mengetahui diri yang memicu kerinduan (syauq) untuk "melihat" wujud di atasnya dalam kesempurnaan, dan tindakan "melihat" ini menggerakkan proses iluminasi. (1) Melalui proses Iluminasi, "cahaya" disebarkan dari asal-usulnya yang tertinggi ke elemen-elemen yang terendah. (2) Iluminasi adalah juga prinsip yang mengatur gerak angkasa. (3) Melalui Iluminasi, sumber realitas Cahaya Segala Cahaya bisa "terlihat" karena segala sesuatu menjadi tingkatan intensitasnya, dan dengan demikian, berhubungan. Emanasi atau pancaran cahaya-cahaya abstrak darinya tidak melibatkan keterputusan (infishāl) dari sumbernya. (4) Iluminasi disebarkan dari Cahaya Segala Cahaya ke tingkat manusia melalui prinsip-prinsip perantara tertentu, yakni "cahaya-cahaya pengendali" (al-anwār al-qāhirah) dan "cahaya-cahaya pengatur" (al-anwār al-mudabbirah). (5) Di antara "cahaya-cahaya pengatur", ada cahaya-cahaya penting yang secara langsung memengaruhi jiwa manusia, yakni cahaya-cahaya Isfahbad. (6) Secara umum, semua cahaya yang lebih tinggi mengendalikan dan menerangi cahaya yang lebih rendah, yang pada gilirannya mampu "melihat" yang lebih tinggi. Cahaya Segala Cahaya mengendalikan segala sesuatu. (7) Inilah cahaya yang paling jelas atau paling tampak oleh dirinya, dan dengan demikian, menjadi wujud yang paling menyadari dirinya di alam semesta. (8) Semua "cahaya abstrak" disinari langsung oleh Cahaya Segala Cahaya, yang sinar (nūrriyah), esensi (dzāt), dan kekuatannya adalah satu dan sama. (9) Cahaya Segala Cahaya menyinari dirinya (fayyādh bi adz-dzāt), serta sifat-sifat dan esensinya adalah satu. (10) Ketika "Iluminasi-Iluminasi langit" (Al-Isyrāqāt ,al-'ulwiyyah) sampai pada jiwa manusia melalui intervensi cahaya-cahaya Isfahbad

P: 226

---

"Ibid., hlm. 139-141: "Wa kull wāhid yusyāhid Nūr al-Anwār .116-1

.Ibid., hlm. 142-143 .117-2

.Ibid., hlm. 142, 147-148, 175, serta 184-185 .118-3

.Ibid., hlm. 137 dan 146 .119-4

Ibid., hlm. 139-140, 166-175, serta 185-186. Perlu dicatat bahwa cahaya yang .120-5 mengatur, di samping berfungsi pada tingkat manusia sebagai al-anwār al-insiyyah. (Opera II, hlm. 201), juga pada tingkatan kosmis sebagai al-anwār al-falakiyyah,

.((Opera II, hlm. ۲۳۶

.Ibid., hlm. ۲۰۱ dan ۲۱۳-۲۱۵ .۱۲۱ -۶

.Ibid., hlm. ۱۲۲, ۱۳۵-۱۳۶, serta ۱۹۷ .۱۲۲ -۷

.Ibid., hlm. ۱۲۴ .۱۲۳ -۸

.Ibid., hlm. ۱۲۱-۱۲۴ .۱۲۴ -۹

.Ibid., hlm. ۱۵۰ .۱۲۵ -۱۰

semua pengetahuan pun diberikan kepadanya. Saat-saat seperti itu merupakan visi "cahaya-cahaya apokaliptik" (al-anwār as-sānihah) yang berperan, dengan demikian, sebagai dasar pengalaman visioner, dan dasar untuk memperoleh pengetahuan yang tak terbatas. (1) Jiwa manusia yang telah mengalami "cahaya-cahaya apokaliptik" disebut "jiwa-jiwa abstrak" (an-nufūs al-mujarradah) karena telah melepaskan diri dari perbudakan jasmani. Mereka memperoleh "ide cahaya Tuhan" (mitsāl min nūr Allāh), di mana fakultas imajinasi melekat di atas "lembaran indra umum" (lauh al-hiss al-musyarak). Melalui ide ini, mereka memperoleh kendali atas "cahaya kreatif" (an-nūr al-khāliq) yang akhirnya memberi mereka kekuatan untuk melihat. (2) Saat penyinaran ini, seperti dialami Persaudaraan Abstraksi (Ikhwān at-Tajrid) (3) dan Para Maestro Visi (Ashhāb al-Musyāhadah), (4) digambarkan oleh Surawardi sebagai pengalaman gradual atas "cahaya" dalam lima belas langkah, diawali dengan pengalaman "cahaya kilat yang nikmat" (an-nūr al-bāriq al-ladzīdz) dan berakhir dengan pengalaman "cahaya" yang demikian dahsyat dan hebat sehingga dapat melepaskan diri dari badan yang mengikat. (5) Dengan demikian, teori visi Suhrawardi adalah salah satu dari dua komponen penting teori Iluminasi tentang pengetahuan. Prinsip-prinsip teori yang dikembangkan Suhrawardi sedemikian rupa sehingga bisa diterapkan pada visi "eksternal" yakni penglihatan, dan juga visi "internal". Karena itu, teorinya bisa diterapkan pada fisika maupun metafisika

Analisis atas teori ini diawali dengan bahasan visi eksternal (ibshār), yakni yang disebut "visi, atau melihat melalui indra-indra eksternal" (musyāhadah bi al-hiss azh-zhāhir), baik dalam fisika maupun metafisika dalam berbagai karya Suhrawardi

P: 227

---

Ibid., hlm. 141 dan 204-205. Bandingkan, ibid., hlm. 13: "Al-Isyrāqiyyūn là . 126 - 1  
".yantazhim amruhum dūna sawānih nūriyyah

Ini terjadi ketika subjek mengetahui sebagai monad yang sadar diri, menjadi . 127 - 2  
.subjek yang kreatif

Ibid., hlm. 252: "Persaudaraan" ini menikmati tingkat kemanusiaan yang paling . 128 - 3  
tinggi, yaitu tingkat "Penciptaan", yang melaluinya mereka bisa mengadakan (istilah

yang digunakan adalah ijād, yang bisa diterjemahkan sebagai “menciptakan”) apa pun yang mereka inginkan. Bandingkan, *ibid.*, hlm. ۲۴۲: “Wa li Ikhwān al-tajrid maqām khāshsh fihi yaqdirūna 'alā ijād mutsul qā'imah 'alā ayyi shūrah ‘aradh, wa dzālika mā

".yusammā maqām kun

.*Ibid.*, hlm. ۱۵۶ dan ۱۶۲ .۱۲۹ -۴

.*Ibid.*, hlm. ۲۵۳-۲۵۴ .۱۳۰ -۵

Dalam fisika, Suhrawardi menolak kejasmanian sinar (jismiyyah asy-syufā'),<sup>(1)</sup> dan pandangan yang berpendapat sinar sebagai warna (launiyyah al-syu'ā').<sup>(2)</sup> Selanjutnya, ia menolak teori visi eksternal yang berpendapat bahwa "visi" (ibshār) terjadi semata-mata karena sinar meninggalkan mata dan bertemu (yulāqi) dengan berbagai objek penglihatan.<sup>(3)</sup> Suhrawardi juga menolak pandangan yang berpendapat bahwa tindakan melihat (ru'yah) terjadi ketika bentuk sesuatu (shūrah asy-syai') dilekatkan pada "cairan tubuh seperti kaca" (ar-suthūbah al-jalīdiyyah).<sup>(4)</sup> Ini karena bentuk objek yang besar tidak dapat ditempelkan pada cairan tubuh. Untuk menganalisis secara keseluruhan teori Suhrawardi tentang visi, dengan menunjukkan pemahaman fenomenologis yang mendalam, penting kiranya menempatkan teori ini dalam konteks historisnya, dan memberikan uraian ringkas .atas teori-teori yang ditolaknya

Pandangan filsafat tentang penglihatan yang dikemukakan Suhrawardi termasuk dalam prinsip-prinsip Filsafat Iluminasi yang paling penting, dan pandangan ini juga diterapkan pada prinsip visi Iluminasi. Hampir semua persoalan epistemologi Iluminasi dan juga persoalan wujud dalam Filsafat Iluminasi hanya bisa dipahami sepenuhnya bila dilakukan analisis yang cermat atas prinsip-prinsip Iluminasi tentang penglihatan dan visi. Bagaimana visi berlangsung?<sup>(5)</sup> Bagaimana visi bertindak? Apakah visi tidak bisa terjadi tanpa adanya apa yang disebut cahaya itu? Pertanyaan-pertanyaan ini, dan yang semisal harus dicamkan kala menganalisis teori Iluminasi

Aristoteles, di bagian awal Metaphysics memandang penglihatan sebagai derajat tertinggi dalam persepsi indra. Bagi Suhrawardi, karena visi tidak punya ekstensi waktu dan tidak

P: 228

---

.Ibid., hlm. 97 .131 -1

.Ibid., hlm. 98 .132 -2

.Ibid., hlm. 99 .133 -3

.Ibid., hlm. 100 .134 -4

Yang saya maksudkan dengan visi di sini adalah prinsip yang menggabungkan .135 -5



.(penglihatan (ibshār) dan visi dalam pengertian yang lebih luas (musyāhadah

perlu ada hubungan materiel antara "yang melihat" dan "yang dilihat", maka visi atau penglihatan pun lebih dahulu dan lebih tinggi dari pemikiran. Sebab, menguraikan sifat-sifat esensial, genus, dan diferensia memerlukan waktu. Konstruksi silogisme dan induksi dialektis juga memerlukan waktu. Akan tetapi, visi berlangsung dalam masa yang tidak berdurasi ('ān), dan inilah momen Iluminasi. Kita mungkin bertanya, mengapa kiasan "cahaya" begitu penting dalam Filsafat Iluminasi? Subjek yang mengetahui — "aku yang bercahaya, yang sadar diri" — dan juga objek sama-sama memiliki kualitas ketampakan (zhuhūr atau evident) yang diukur dalam derajat .tingkat intensitas cahaya

:Lebih jauh, harus ada "cahaya" untuk visi yang berlangsung

entah cahaya itu di luar, cahaya jelas (an-nūr) yang diperlukan untuk pelihatan, atau .cahaya abstrak (an-nūr al-mujarrad) yang diperlukan untuk visi

Teori-teori visi yang ditolak Suhrawardi meliputi teori Aristotelian, Platonis, dan juga Euclidian. Saya tidak bermaksud memberikan uraian rinci tentang sejarah persoalan ini di sini, tetapi kita bisa berasumsi dengan aman bahwa ringkasan problem ini yang diberikan Al-Farabi sudah diketahui Suhrawardi. Problem kedelapan, dalam Al-Jam' Baina Ra'yai Al-Hakimain karya Al-Farabi membahas problem visi.<sup>(1)</sup> Al-Farabi menegaskan prinsip pendapat Aristoteles sebagai berikut, "[la] berpegang pada pendapat bahwa penglihatan berlangsung melalui aksi yang terjadi pada mata;"<sup>(2)</sup> dan prinsip pendapat Plato, "[la] yakin bahwa penglihatan terjadi melalui sesuatu yang meninggalkan mata dan bertabrakan dengan sesuatu yang terlihat."<sup>(3)</sup> Al-Farabi menyatakan bahwa para pengikut Aristoteles dan Plato tidak memahami makna yang benar dari

P: ۲۲۹

---

Al-Farabi, Kitāb Al-Jam' Baina Ra'yai Al-Hakimain, disunting oleh A.N. Nader, .۱۳۶ – ۱ (Beirut, ۱۹۵۹), hlm. ۹۱ dan seterusnya. Suatu indikasi bahwa karya ini penting untuk mengkaji Filsafat Tluminasi, bahwa karya ini dicetak pada catatan pinggir karya Asy-Syirazi, Syarh Hikmah Al-Isyrāq

Ibid., Aristoteles telah membahas penglihatan ini di berbagai tempat dalam . ١٣٧ – ٢ karyanya, termasuk Topics (١١٤a dan seterusnya), di mana ia membahas hubungan antara benda yang diketahui, indra yang dipahami, dan objek penglihatan. Tampak bahwa pembahasan yang paling penting mengenai masalah ini ditemukan dalam karyanya, De Anima (٤١٨١a). "Risalah Hunain bin Ishāq", yang berjudul Fi Dhau' wa Haqiqatihi (diterbitkan dalam Al-Masyriq, ١٨٩٩), hlm. ١١٠٥– ١١١٣, adalah sebuah ikhtisar dan ringkasan pandangan Aristoteles tentang masalah ini. Hunain menganggap pandangan-pandangan Aristoteles sebagai yang terbaik. Aristoteles percaya bahwa cahaya tidak dapat menjadi jasmani, karena gerak badan jasmani memerlukan waktu, sementara gerak cahaya tidak. Juga, apa yang dinisbatkan kepada badan adalah aksiden, sementara cahaya bukan; karena itu, cahaya bukan jasmani. Juga, badan ketika berdekatan satu sama lain menjadi padat, sementara keragaman .cahaya tidak membuatnya padat. Karena itu, cahaya bukan jasad Al-Farabi, Kitāb Al-Jam', hlm. ٩٢. Flutirkhus, dalam karyanya Ārā' Ath- . ١٣٨ – ٣ Thabi'iyah, diterbitkan dalam "Aristhū fi An-Nafs" yang disunting oleh A. Badawi, (Beirut, ١٩٥٤), hlm. ٩٥–١٨٨: mengatakan bahwa Plato tidak percaya bahwa sesuatu (syai') meninggalkan mata; sebaliknya, ia menganggap tiga jenis cahaya yang menjadi dasar penglihatan: cahaya abstrak yang memancar dari matahari, cahaya abstrak yang meninggalkan mata dan bertabrakan dengan benda yang terlihat, dan warna benda yang terlihat, yang memancar darinya dan merupakan cahaya yang .abstrak juga

kedua filsuf ini, dan jadinya mengira bahwa sesuatu yang jasmani dimaksudkan untuk meninggalkan mata, seperti dilakukan para ahli matematika (Al-ashhab at-ta'ālim) yang mengikuti Euclides

Mereka berpendapat bahwa sesuatu yang meninggalkan mata pastilah udara (hawā) atau sinar cahaya (dhau'), api atau asap, yang semuanya mereka tolak. (1) Teori visi yang positif, seperti dikembangkan Suhrawardi dan digambarkan dalam metafisika Hikmah Al-Isyrāq, adalah aplikasi atau penerapan teori umum pengetahuan yang telah kita sebutkan di atas. Suhrawardi mulai dengan menegaskan kembali kesimpulan-kesimpulan yang dicapai dalam fisika, "Dalil: [Tentang Visi] engkau sudah mengetahui bahwa penglihatan tidak terdiri dari pelekatan bentuk objek di dalam mata dan juga bukan sesuatu yang keluar dari mata. Karena itu, ia hanya bisa terjadi ketika objek yang bercahaya (al-mustanir) berhadapan (muqabala) dengan mata yang sehat." (2) Dengan demikian, visi eksternal berjalan sesuai dengan teori umum Suhrawardi tentang pengetahuan, bahwa subjek (mata yang sehat) dan objek (sesuatu yang bercahaya) sama-sama hadir, dan kehadiran bersama keduanya membentuk tindakan visi. (3) Namun, ada sejumlah syarat yang harus dipenuhi agar tindakan visi yang dilangsungkan. Syarat-syarat itu adalah: [1] kehadiran cahaya, yang seperti akan segera kita lihat disebabkan oleh perambatan cahaya dari sumber cahaya, yakni Cahaya Segala Cahaya; [2] tiadanya halangan atau "tabir" (hijāb) antara subjek dan objek; (4) [3] Iluminasi objek dan juga subjek. Objek disinari karena penyinaran yang dibawa Cahaya Segala Cahaya semuanya turun ke tingkat dasar.

Subjek juga

P: 23.

---

Lihat, Alexander Aphrodisias, "fi radd 'alā man yaqul anna al-ibshār yakun bi ash-shufā'āt al-khārijah inda khurūjihā min al-bashar," dalam Syurūh 'alā Aristhū Mafqūdah fī Al-Yunāniyyah, disunting A. Badawi (Beirut, 1969), hlm. 26-30. Suhrawardi,

.Opera II, hlm. 134

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 134. 140 -2

.Ibid., hlm. 150. 141 -3

Ibid., hlm. ۱۳۴-۱۳۵. Baik kedekatan ekksesif (qurb mufrath) maupun jarak ekksesif (bu'd mufrath) dianggap sebagai halangan yang membendung aktualisasi .۱۴۲ -۴ ."  
"penglihatan

disinari oleh prinsip yang sama, tetapi "mekanisme" yang membolehkan subjek disinari sangat kompleks dan melibatkan aktivitas tertentu dalam fakultas imajinasi. Ketika suatu objek terlihat, subjek berperan dalam dua cara: tindakan visi dan tindakan Iluminasi. Karena itu, visi Iluminasi diaktualisasikan manakala tidak ada .halangan antara subjek dan objek

Kesimpulannya, salah satu prinsip yang menjadi dasar Filsafat Iluminasi adalah "hukum" yang mengatur penglihatan dan visi berpijak pada kaidah yang sama. Kaidah itu punya tiga komponen: keberadaan cahaya, tindakan visi (musyāhadah atau ibshār), dan tindakan Iluminasi (isyrāq). Penglihatan terjadi sebagai akibat dari pertemuan antara mata yang sehat dan objek yang bersinar. Kapan pun cahaya ada, .mata akan melihat

Penglihatan dan Iluminasi cahaya pada objek maupun subjek terjadi dalam masa tanpa durasi pada "saat" subjek dan objek hadir berhadap-hadapan. Visi juga bekerja dalam cara yang sama, tetapi "instrumen"-nya tidak lagi mata, melainkan tindakan-tindakan kreatif imajinasi subjek yang disinari, dan cahaya yang menyinari objek yang dilihat bukanlah cahaya jasmani; ia adalah cahaya abstrak kosmologi Iluminasi. Visi terjadi ketika tidak ada halangan antara subjek dan objek (halangan .(menunjukkan entah "keburaman" (hājiz) sesuatu, atau ketiadaan cahaya

Karena itu, segala sesuatu bergantung pada keberadaan cahaya, yang dijelaskan .dalam teori Iluminasi tentang emanasi, atau perambatan cahaya

## **ILUMINASI DAN EMANASI .۴**

Teori Suhrawardi tentang Iluminasi adalah sebetulnya khusus teori Emanasi seperti yang dikembangkan oleh kaum

Neoplatonis. Sifat-sifat dasar teori Emanasi, yang seluruhnya digabungkan oleh  
:Suhrawardi dalam Filsafat Iluminasi adalah

gerak "menurun" yang mesti, dari yang "lebih tinggi" ke yang "lebih rendah", yakni [1] Emanasi Nous yang mesti dari teori Plotinus, atau emanasi diri Cahaya Segala Cahaya; [2] pengeluaran penciptaan: dunia tidak diciptakan atau dijadikan secara ex nihilo (dari ketiadaan, peny.) entah dalam masa atau sekaligus; tidak ada "pembuat", tidak ada demiurgus yang memberikan tatanan pada kekacauan primordial atau memberi "bentuk-bentuk" pada materi eksternal; dan tidak ada "kehendak" Tuhan; [3] keabadian dunia; [4] Hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah. Ada ciri kelima dari teori Umum Emanasi yang tidak dimasukkan dalam teori Emanasi Suhrawardi: "hukum term tengah". [5] Kaidah ini – yang diperkenalkan kaum Neoplatonis kemudian [6] — menuntut bahwa sesuatu yang sebagian bisa dinamai dan sebagian lagi tidak bisa dinamai (sebagian terbatas dan sebagian lainnya tidak terbatas) berperan sebagai penghubung antara yang .terbatas dengan yang tak terbatas

Jelas, bahwa benih ajaran Emanasi Plotinus bisa ditemukan dalam uraian Plato tentang Eros (dorongan pada kebaikan, seperti diungkapkan dalam pengetahuan filosofis yang dimulai dari dunia indra ke dunia ide-ide). [7] Jelas juga bahwa Plotinus yang membuat kaidah moral "menjadi baik berarti melakukan kebaikan", dalam Hukum Emanasi Kosmis. [8] Juga jelas bahwa teori Emanasi Suhrawardi dan ajarannya tentang Cahaya Segala Cahaya mirip dengan teori Emanasi dan Kosmologi Plotinus seperti yang dikemukakan dalam Enneads. [9] Betapa pun juga, "model" Suhrawardi bagi proses emanasi (seperti sesaat lagi

P: 232

---

Sumber Cahaya tidak berbeda "dalam realitas" (fī al-haqiqah) dari cahaya- . 143 – 1  
cahaya lain, dan ia tidak punya kehendak, atas dasar apa ia memancar berawal dari  
.suatu saat terpilih ke depan, Suhrawardi, Opera II, hlm. 122

Meskipun, Suhrawardi tidak pernah secara eksplisit mengatakan dunia abadi . 144 – 2  
menjadi akibat yang mesti dari pandangannya bahwa emanasi adalah abadi (al-faidh

al- abadi). Bandingkan, *ibid.*, hlm. ۱۸۱. Keabadian adalah konsep yang secara esensial menjadi bagian dari emanasi Cahaya Segala Cahaya, karena "tindakan" emanasi ini bukan suatu perubahan (*taghyīr*), juga tidak mengandung ketiadaan ("adam). Dunia terus menjadi (sebagaimana ia telah menjadi), dengan kontinuitas Cahaya Segala Cahaya, *Ibid.*, hlm. ۱۷۷-۱۸۳

Perbedaan antara Cahaya Segala Cahaya dan cahaya-cahaya lain hanyalah .۱۴۵ -۳ tingkat kesempurnaan, dan ini digambarkan dalam berbagai intensitas dalam "cahaya-cahaya". Ini berarti tidak ada "kesenjangan" atau prinsip perantara antara Cahaya Segala Cahaya dan cahaya-cahaya lain. Bandingkan, Suhrawardi, *Opera II*, hlm. ۱۲۶-۱۲۷

J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, hlm. ۳۶ .۱۴۶ -۴

*Ibid.*, hlm. ۶۶-۶۹ .۱۴۷ -۵

*Ibid.*, hlm. ۶۶ .۱۴۸ -۶

.Lihat, *Ibid.*, Bab III, IV, VI .۱۴۹ -۷



akan kita lihat) mirip dalam Timaeus Plato. Akan tetapi, jika kita ingat dalam hati, metafora panas dan api dalam Enneads (panas memancar dari api karena yang sesungguhnya adalah api) dan merenungkan pertanyaan yang dikemukakan J. M. Rist, "Apa Yang Satu itu, yang memancarkan Nous dan Wujud?" (1) Barangkali kita bisa diantarkan pada pemahaman yang lebih komprehensif tentang Cahaya Segala .Cahaya dan aktivitasnya

Cahaya Segala Cahaya memancarkan "cahaya" karena hakikatnya, dan "sinar" pun menerangi seluruh kosmos; melalui sinar-sinar inilah kesatuan kosmos dipelihara, serta gerak dan perubahannya diatur.(2) Keberadaan (kesadaran diri) dari Cahaya Segala Cahaya tidak terpisahkan dari aktivitasnya (Iluminasi) dan keduanya terpancarkan dan akhirnya mencapai alam dasar. Tidak seperti teori Plotinus tentang Yang Satu yang darinya Nous muncul, dari Cahaya Segala Cahaya muncul cahaya lain yang diperoleh, yang pada dasarnya tidak berbeda darinya. (Seperti dalam model Plotinus, sumber tidak dikenai emanasi). Akibatnya, Cahaya Segala Cahaya adalah apa yang sesungguhnya, dan berperan sesuai dengan keharusan yang dilakukan, satu dan sama. Dengan demikian, bahwa Cahaya Segala Cahaya ada menjadi .aksioma pertama yang darinya dideduksi seluruh realitas

Dalam teori Emanasi mana pun, hubungan antara yang tak terbatas dengan yang terbatas harus dijelaskan. Ada ketidakterbatasan yang tidak terbatas dalam beberapa hal, walaupun bukan dalam hal-hal yang tidak terbatas – suatu ketidakterbatasan tatanan yang tidak terbatas. Berikutnya, ada ketidakterbatasan yang terbatas – dalam istilah Rist, "ketakterbatasan yang kurang" – suatu ketidakterbatasan tatanan

P: ۲۳۳

---

.Ibid., hlm. ۶۹ .۱۵۰ –۱

Cahaya Segala Cahaya adalah emanasi diri (fayyadh bi adz-dzāt) dan . ۱۵۱ – ۲ "pengenal yang aktif" (al-darrāk al- fa'āl), Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۱. Karena tindakan "mengetahui" (idrāk) adalah menifestasi diri, mengetahui diri dan kesadaran diri. Ibid., hlm. ۱۱۰–۱۱۳. Cahaya Segala Cahaya adalah kesadaran diri murni, tidak

.berubah, dan merupakan emanasi abadi

yang terbatas. Nous Plotinus dan Cahaya Pertama (an-nūr al-awwal) Suhrawardi adalah ketakterbatasan seperti itu. (1) Ketakterbatasan adalah konsep yang diperkenalkan ke dalam filsafat Yunani oleh Plotinus; diakui, "Bagi orang-orang Yunani, Wujud Sempurna berarti batasan dan keterbatasan." (2) Rist, yang menganggap Yang Satu menurut Plotinus sebagai tak terbatas, berpendapat bahwa gagasan ketidakterbatasan ini menandai suatu perkembangan dalam pemikiran Yunani dan mengatakan, "Yang Satu di balik Wujud, bagi Plotinus berarti menempatkannya di balik keterbatasan dan membuatnya secara intrinsik terbatas." (3) Berkenaan dengan pandangan ketidakterbatasan Yang Satu ini terlihat perbedaan .yang sebenarnya antara Plato dan Plotinus

Sama halnya, berkenaan dengan pandangan tambahan tentang ketidakterbatasan ini juga tampak perbedaan antara Plotinus dan Suhrawardi: ketidakterbatasan sebagai momen (lahzhah atau 'ān) penglihatan Iluminasi sebagai penghubung antara yang tak terbatas dengan yang terbatas. (4) Iluminasi dan emanasi, seperti diuraikan Suhrawardi dalam Hikmah Al-Isyrāq, mengombinasikan dua proses: proses pertama, adalah emanasi Cahaya Pertama yang juga disebut cahaya terdekat (an-nur al-aqrab) (5) dari Cahaya Segala Cahaya

Cahaya Pertama benar-benar diperoleh (yahshul). (6) Perbedaan antara cahaya ini dan Cahaya Segala Cahaya hanya ada dalam tingkat intensitas (syaddah) mereka yang relatif yang menjadi ukuran kesempurnaan, sementara Cahaya Segala Cahaya adalah cahaya yang paling intens. (7) Tidak ada perbedaan antara dua cahaya ini berkenaan dengan modalitas mereka (kepastian dan kemungkinan) dan perolehan Cahaya Pertama yang sama sekali tidak terpisah dari Cahaya Segala Cahaya; ia adalah rangkaian

P: ۲۳۴

---

Cahaya Pertama dibatasi, dan karenanya "terbatas", tetapi ia punya suatu .۱۵۲ - ۱ "ketidakterbatasan" kualitas yang diterimanya dan dipancarkan darinya. Kenyataan bahwa Cahaya Pertama mentransmisikan esensi dari Cahaya Segala Cahaya harus .berarti bahwa ia tak terbatas, tetapi tak terbatas yang dibatasi

Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963), hlm. 35-63 dan 467-468

Rist, Plotinus; *The Road to Reality*, hlm. 24. Bandingkan, *The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics*, hlm. 39

Setiap cahaya yang lebih rendah meski dikendalikan dan didominasi oleh cahaya yang lebih tinggi, bisa "melihat" cahaya yang lebih tinggi, dan "saat" melihat adalah ketika cahaya yang lebih rendah berkaitan dengan cahaya yang lebih tinggi, dan selanjutnya dengan yang tertinggi. Lihat, Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 135-136. Istilah 'an dan lahzhah menunjukkan pengertian saat atau masa yang tidak dapat dibatasi. Hal itu juga menunjukkan ide ketiadaan durasi seperti "ukuran" untuk menunjukkan "kapan" hubungan antara yang terbatas dan yang tak terbatas, singkatnya, "saat" visi dan Iluminasi

.Ibid., hlm. 126-127 dan 132. 156-5

Ibid., hlm. 125 dan 138-139. Suhrawardi tidak menggunakan istilah shudūr atau faya yang lebih umum untuk menggambarkan emanasi cahaya dari Cahaya Segala Cahaya. Istilah yang digunakan adalah hushūl, yang berarti "memperoleh" lebih terbatas dari istilah-istilah lain dan menggambarkan proses penyebaran cahaya yang lebih "alami" ketimbang emanasi "yang dikehendaki" atau "diinginkan" dari Sumber

.Ibid., hlm. 119, dan 126-127. 158-7

berkesinambungan dengan Cahaya Segala Cahaya. Begitu pula halnya dengan "cahaya-cahaya abstrak"; semuanya berbeda satu sama lain dan juga berbeda dari Cahaya Segala Cahaya hanya dalam intensitas masing-masing. Cahaya Pertama: (a) ada sebagai cahaya abstrak; (1) (b) mempunyai gerak ganda: ia "mencintai" (yuhibbuh) dan "melihat" (yusyāhiduh) Cahaya Segala Cahaya di atasnya, serta mengendalikan (yaqharu) dan menyinari (asyraqah) apa yang ada di bawahnya; (2) (c) mempunyai "sandaran", dan sandaran ini mengimplikasikan sesuatu seperti "materi", yang disebut barzakh, yang mempunyai "bentuk" (hai'ah) – dan "materi" dan "bentuk" bersama-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya; (3) dan (d) di samping itu, Cahaya Pertama punya sesuatu semisal "kualitas" atau sifat: ia "kaya" (ghani) dalam hubungannya dengan cahaya yang lebih rendah dan "miskin" dalam hubungannya dengan Cahaya Segala Cahaya. (4) "Kekayaan" dan "kemiskinan" cahaya bisa disamakan dengan tingkat kesempurnaan dan tingkat intensitasnya, dan kelihatannya menyejajarkan perbedaan antara kesamaan dan perbedaan yang dilakukan dalam metodologi Plato

Skema ini berlaku untuk semua cahaya. Dengan melihat Cahaya Segala Cahaya dan dimotivasi oleh cinta dan kesamaan, "cahaya-cahaya abstrak" lainnya diperoleh dari Cahaya Pertama. (5) Ketika Cahaya Pertama "melihat" kemiskinannya, "materi" dan bentuknya pun bisa diperoleh. Ketika proses terus berlangsung, lingkungan dan alam dasar pun mengada. (6) Cahaya-cahaya ini begitu diperoleh, adalah cahaya-cahaya abstrak penting dan beraneka ragam

Proses kedua, tidak terpisah dari proses pertama, melainkan hasil dari aktivitas cahaya-cahaya abstrak. Proses ini adalah proses

P: ۲۳۵

---

.Ibid., hlm. ۱۲۶ .۱۵۹ –۱

.Ibid., hlm. ۱۳۵–۱۳۷ .۱۶۰ –۲

.Ibid., hlm. ۱۳۲–۱۳۴ .۱۶۱ –۳

.Ibid., hlm. ۱۳۳, dan ۱۴۵–۱۴۷ .۱۶۲ –۴

.Ibid., hlm. ۱۳۸–۱۴۳ .۱۶۳ –۵



ganda Iluminasi dan visi atau penglihatan. Ketika Cahaya Pertama diperoleh, ia punya visi langsung tentang Cahaya Segala Cahaya tanpa durasi "momen", di mana Cahaya Segala Cahaya seketika itu juga menyinari, dan dengan demikian, "menyalakan" materi dan bentuk yang berkaitan dengan Cahaya Pertama. (1) Cahaya yang bersemayam dalam cahaya abstrak pertama, adalah "cahaya yang menyinari" (an-nūr ash-shānih) dan paling reseptif di antara semua cahaya. (2) Proses ini terus berlanjut, dan cahaya abstrak kedua menerima dua cahaya: yang satu berasal dari penyinaran Cahaya Segala Cahaya langsung, dan yang satunya lagi dari Cahaya Pertama.

Cahaya Pertama telah menerimanya dari Cahaya Segala Cahaya dan sekarang berjalan langsung karena ia bersifat tembus cahaya. (3) Sama halnya, cahaya abstrak ketiga menerima empat cahaya: satu langsung dari Cahaya Segala Cahaya, satu lagi dari Cahaya Pertama, dan yang lainnya dari cahaya kedua. Proses ini terus berlanjut, dan cahaya abstrak keempat menerima delapan cahaya; cahaya abstrak kelima menerima 16 cahaya dan seterusnya. Hasilnya, jumlah cahaya-cahaya (dan dengannya aktivitas, intensitas, dan esensi Cahaya Segala Cahaya, yakni kesadaran diri, dilambangkan dengan cahaya abstrak) meningkat sesuai dengan urutan  $2^{n-1}$ , dengan Cahaya Terdekat sebagai anggota pertama urutan ini. (4) Mengenai cahaya-cahaya majemuk ini, yang esensi setiap cahayanya adalah kesadaran diri, sebagian darinya adalah "cahaya-cahaya pengendali" (al-anwār al-qāhirah) dan sebagian lainnya lagi adalah "cahaya-cahaya pengatur" (al-anwār al-mudabbirah). (5) Cahaya-cahaya pengendali berupa, entah cahaya-cahaya yang lembut, atau "cahaya-cahaya pengendali yang tinggi" (al-anwār al-qāhirah al-a'lūn), atau cahaya-cahaya "para pemilik formal berhala" (anwār qāhirah shūriyyah arbāb al-ashnām), yakni "cahaya-cahaya arketip". (6)

P: ۲۳۶

---

.Ibid., hlm. ۱۳۹-۱۴۰ .۱۶۵-۱

.Ibid., hlm. ۱۳۸, ۱۴۰ .۱۶۶-۲

.Ibid., hlm. ۱۹۰-۱۹۱ dan ۱۹۵ .۱۶۷-۳

Ibid., hlm. 138-141. Rangkaian 211, bersama-sama dengan rangkaian 2n-1, 168 - 4 adalah dua rangkaian yang berperan sebagai dasar penyelerasan Dunia Jiwa Plato.

.Lihat, F. M. Comford, *Plato's Cosmology*. (New York: Bobbs-Meril, t.th), hlm. 49

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 132, 139-140, 153-156, serta 170-178, 223. 169 -5

.Ibid., hlm. 143. 170 -6



## Wujud dan Berbagai Determinan Utamanya .۵.۱

Setelah mengemukakan teori Pengetahuan Suhrawardi dan menunjukkan hubungannya dengan kosmologi, sekarang saya akan mengulas atau memberi komentar atas teorinya tentang wujud. Ontologi Iluminasi telah menjadi bahan kontroversi, dan telah diserang beberapa filsuf, terutama Shadrudin Asy-Syirazi, yang dikenal dengan Mulla Sadra. (۱) Kebanyakan filsuf menyerang bagian teori Suhrawardi yang disebut "kesejatian esensi" (ashālah al-māhiyyah). Ini adalah suatu posisi ontologis yang dicirikan oleh Mulla Sadra sebagai posisi yang memandang "esensi" atau "kuiditas" (māhiyyah) dari sesuatu sebagai wujud yang hakiki, dan "eksistensi" (wujud)-nya sebagai konsep turunan dan abstrak yang tidak bisa ada secara mandiri atau terlepas dari pikiran dan jiwa individu. Berbeda dengan pandangan ini, Mulla Sadra mengemukakan pandangannya tentang wujud sebagai :

berikut

Ketika kita menyelidiki dunia yang bersifat mungkin ini, tegas Mulla Sadra, maka kita "melihat urutan entitas wujud seperti batu, pohon, kuda, manusia, dan sebagainya

Kita melihat bahwa entitas-entitas ini berbagi sesuatu, yakni "eksistensi" mereka. Ketika dikatakan "X ada" atau "X" adalah (X mawjūd), lalu kita bertanya, apakah wujud X sama dengan "apa" X itu, sebagaimana ia dibatasi di luar sana? Atau apakah wujud X adalah "tambahan" bagi "apa" X sebagaimana dibatasi di luar sana? Teori Wujud yang dicirikan sebagai salah satu sifat yang mendukung "kesejatian eksistensi" (ashālah al-wujūd) menganggap eksistensi sebagai wujud yang sebenarnya, yakni wujud ini bukan sesuatu yang sepenuhnya ada dalam pikiran. Teori ini berpendapat bahwa X di sini punya suatu wujud, tetapi apa "yang (membatasi" eksistensi X adalah esensinya." (۲

---

Lihat, Mulla Sadra, Ta'liqāt, (Syirazi, Syarh II), hlm. ۱۷۰- ۲۰۶, catatan pinggir; . ۱۷۱ - ۱ idem., Kitāb Al-Masyā'ir, disunting H. Corbin, (Tehran: Institute Franco-Iranien, ۱۹۶۴).

Mulla Sadra mencurahkan Bagian Pertama karyanya yang penting, *Al-Asfār Al-Arba'ah*, untuk mengkaji dan menelaah ihwal wujud. Untuk bahasan rinci tentang teori Wujud Mulla Sadra, lihat, Jalal Asyiyani, . ۱۷۲ – ۲۰۳. *Hasti*. (Masyhad: Khurasan Press, ۱۹۶۰), hlm. ۲۸–۳۲ dan ۶۹–۱۰۳.

Ketika kita menyelidiki pandangan wujud Iluminasi, terlebih dahulu kita bisa mengambil kesimpulan bahwa posisi Suhrawardi tampaknya bertentangan dengan teori ontologi Mulla Sadra. Memang benar, Suhrawardi berpendapat bahwa "eksistensi" (wujud) disebutkan secara univok (bi ma'nā wāhid), terdiri dari beberapa hal (yakni, X, Y, Z ada), dan eksistensinya semacam itu hanya bisa disandarkan pada beberapa hal yang berbeda bila eksistensi itu sepenuhnya berupa konsep mental

Suhrawardi menganggap bahwa karena X, Y, dan Z dibatasi di luar pikiran, "keapaan" mereka (dzawāt) itu sebenarnya yang paling hakiki, dan itu yang menjadi dasar konsep turunan dan abstrak. Dengan demikian, semua wujud yang punya elemen umum, yakni "eksistensi" berbeda dengan masing-masing elemen esensial (dzātī). Elemen yang membedakan ini yang kita sebut ketika menjawab pertanyaan, "Apakah entitas wujud itu?" (mā huwa asy-syai'). Jawabannya, "Dengan apa sesuatu sebagaimana adanya dalam dirinya." Melalui cara pembedaan ini, kita bisa memahami bentuk suatu wujud sebagai batu, yang lain sebagai pohon, yang lain sebagai kuda, dan bahkan yang lain sebagai manusia. Sudah lazim dan lumrah menyebut elemen ini sebagai "esensi" atau "kuiditas" (atau "keapaan" atau "apa") dari sesuatu itu.<sup>(1)</sup> "Eksistensi" (wujūd) dan "kesesuatuan" (syai'iyah), sejauh keduanya berupa konsep mental (mafhūm, jamaknya mafāhīm), tidak punya genus dan diferensia, ia tidak bisa didefinisikan atau digambarkan. Untuk itu, Suhrawardi memulai metafisika dalam At-Talwihāt.<sup>(2)</sup> Ajaran pertama teori wujud, seperti diuraikan Suhrawardi sesuai betul dengan ajaran dasar metafisika umum (metaphysica generalis),<sup>(3)</sup> dan demikian pula

P: ۲۳۸

---

Teori wujud Suhrawardi dikembangkan melalui karya-karyanya, tetapi tidak . ۱۷۳ – ۱ ada bagian khusus yang membahas masalah tersebut secara sistematis. Lihat, Suhrawardi, terutama, Opera I, hlm. ۴ dan seterusnya. Lihat juga, idem., Opera I, hlm. . ۱۹, ۱۵۲–۱۵۳; idem., Opera II, hlm. ۲۰ Suhrawardi, Operasi I, hlm. ۴ dan seterusnya. Lihat juga, idem., Opera I, hlm. . ۱۷۴ – ۲ . ۱۲۵, ۱۹۹ dan seterusnya

Lihat, Merlan, From Plotinus to Neoplatonism, hlm. 160- 220. Bandingkan, . 175 - 3  
.Suhrawardi, Opera II, hlm. 173

posisi Suhrawardi, bahwa gagasan tentang wujud ini pun terbukti dengan sendirinya (badīhi) dan fitri.<sup>(1)</sup> Akan tetapi, sebagai langkah pertama untuk mengemukakan pandangan tentang wujud yang berbeda dari pandangan Peripatetik Tradisional, Suhrawardi menetapkan bahwa “keapaan” dinisbatkan pada sesuatu dalam bentuk yang bukan “asli” atau “dahulu” (tuhmal 'alā al-asyyā' ghair muta'ashshilah), dan .(bahkan tidak ada “sesuatu” pun dalam pengertian yang mutlak (lā syai' muthlaq

Karena itu, sifat sesuatu adalah “turunan” atau “bergantung pada” (thabi'ah) esensi yang ditentukan (māhiyyah). Begitu juga dalam tindakan berpikir (ta'aqqul), ketika jiwa mengabstraksikan dan memilah sifat-sifat umum sebagai konsep-konsep di luar .sesuatu yang sebenarnya

### **Wujud dan Kosmologi .5.2**

Pada bagian pertama Hikmah Al-Isyrāg, Suhrawardi “membuktikan” bahwa eksistensi dalam pengertian univok (sebagai wujud hononim, yakni wujud predikatif) adalah konsep mental, yang untuk eksistensinya, bergantung pada esensi individual dari sesuatu. Wujud univok semacam itu dinisbatkan pada beberapa hal, yakni “wajib ada”, “substansi ada”, “aksiden ada”. Akan tetapi, “perbedaan” antara wajib, substansi, dan aksiden tidak dapat dibatasi hanya dalam hubungannya dengan predikat umumnya saja. Hanya esensi dari sesuatu sebagaimana adanya saja yang bisa berperan membedakan hal-hal di luar sana. Di sisi lain, Suhrawardi memperlakukan wujud dalam pengertian univok, yakni wujud yang berkaitan dengan .perbedaan-perbedaan yang nampak dalam hal-hal di luar sana

Namun, Suhrawardi menyebut wujud ini “cahaya”, dan “ilmu

P: 239

cahaya-cahaya” (“ilm al-anwār)-nya (1) menelaah esensi (dzāt) sesuatu di luar sana, serta tingkatan-tingkatannya dalam hal intensitas dan prioritas. Karena “cahaya” yang paling intens dan terdahulu bagi Suhrawardi adalah cahaya yang berhubungan dengan kesadaran diri murni, ia adalah tingkatan kesadaran diri yang membatasi urutan dan tatanan wujud dalam pengertian univok

Perbedaan terpenting antara ontologi Ibn Sina dan teori wujud Suhrawardi, seperti dikemukakan dalam Hikmah Al- Isyrāq, berkenaan dengan pembagian utama wujud. Bagi Ibn Sina, ketiga bentuk: mungkin, tidak mungkin, dan wajib, seperti terdapat dalam wujud di luar sana, adalah "statis", sementara bentuk-bentuk itu dalam teori Iluminasi, “kekayaan” (ghinā’) dan “kemiskinan” (faqr), adalah mengejawantah dalam wujud-wujud di luar sana sebagai sebuah gradasi cahaya yang terus menerus, dan karenanya terdiri dari rangkaian tangga yang berurutan

Batas yang lebih tinggi (wujud yang kaya secara mutlak [al- ghani al-muthlaq]) berhubungan dengan Wujud Wajib dalam ontologi Ibn Sina, dan batas yang paling rendah (wujud yang benar-benar miskin [al-faqir al-muthlaq]) berhubungan dengan nonwujud (ma'dūm) dalam ontologi Ibn Sina. Batas-batas lebih tinggi dan lebih rendah sama-sama adalah anggota realitas yang berkesinambungan. (2) Dengan demikian, sesuatu (syai’), yang dalam ontologi Ibn Sina: wajib, mungkin (mumkin), atau mustahil (mumtani’), dalam ontologi Iluminasi adalah cahaya dalam dirinya (nūr fi haqiqah nafsihi) atau tidak dalam dirinya, yakni “kaya” dan “miskin”. (3) Cahaya dalam dirinya dibagi ke dalam: [1] cahaya yang merupakan “bentuk” atau “keadaan” (hai’ah) sesuatu

P: 240

---

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 10. 177-1

.Ibid., hlm. 107, dan 121-124. 178-2

.Ibid., hlm. 107-109. 179-3

yang lain, dan ini disebut cahaya aksidental (an-nūr al-'āridh), yakni cahaya matahari dan api; dan [٢] cahaya murni (an-nūr al-mahdh), yakni cahaya yang menghidupi diri, seperti Cahaya Segala Cahaya, semua cahaya abstrak lainnya, dan segala sesuatu yang sadar diri. Sementara itu, yang bukan cahaya dalam dirinya dibagi menjadi tiga jenis: [١] sesuatu yang tidak memerlukan tempat (mā huwa mustaghni 'an mahall) disebut "substansi gelap" (jauhar al-ghāsiq); [٢] yang merupakan keadaan atau bentuk bagi sesuatu yang lain disebut "bentuk gelap" (hai'ah azh-zhulmāniyyah); [٣] yang merupakan "perantara" (barzakh), yakni badan. Badan ada tiga bentuk: [١] badan yang berada dalam keadaan gelap ketika cahaya menghilang darinya; [٢] badan yang tetap gelap, tetapi memenuhi diri ketika cahaya menghilang darinya; dan [٣] badan yang tak pernah terpisah dari cahaya. (١) Inilah ontologi yang menganggap wujud sesuatu yang sebenarnya di luar sana sebagai keseluruhan rangkaian kesatuan, yang terdiri dari apa yang dapat kita sebut kesadaran diri dan "monad-monad" mandiri, yang tak terpisahkan dari keseluruhan, dan dikenal dalam diri mereka melalui diri mereka

Monad-monad ini adalah entitas-entitas cahaya yang menyadari "keakuan" (anā'iyyah)-nya dan secara kolektif merupakan keseluruhan kosmos yang juga menyadari dirinya. (٢) Uraian Mulla Sadra tentang pandangan Suhrawardi ihwal wujud adalah dalam teori Iluminasi, wujud pertama adalah esensi (māhiyyah), sementara "eksistensi" (wujūd) adalah turunan dan konsep mental. Mulla Sadra mendukung pandangan bahwa wujud pertama, adalah "eksistensi," sementara "esensi" adalah turunan dan konsep mental. Uraian saya atas teori pengetahuan Suhrawardi dan hubungannya dengan kosmologi Iluminasi dalam

P: ٢٤١

---

.Ibid., hlm. ١٨٩-١٩٠ .١٨٠ -١

Ibid., hlm. ١١٠, ١١٢, dan ١١٤. Bandingkan, Suhrawardi, Opera I, hlm. ١١٥-١١٦ dan .١٨١ -٢

.١٨٩-١٨٨

bab ini, memunculkan pertanyaan ihwal apakah istilah “esensi” dan “eksistensi” merupakan wujud yang digunakan dalam pengertian yang sama oleh Mulla Sadra manakala diterapkan pada pandangan Suhrawardi dan pada pandangannya? Apa yang dianggap Suhrawardi sebagai turunan dan konsep mental adalah “eksistensi” dalam pengertian univok (bi ma'nā wāhid), yakni seperti dinisbatkan pada segala sesuatu dalam pengertian yang sama secara identik. Ia mensyaratkan istilah “eksistensi” (wujūd) untuk pengertian univok tentang wujud dan untuk pengertian univok semata. Untuk sesuatu yang dipahami Mulla Sadra sebagai wujud pertama, yakni wujud dalam “pengertian equivok” (bi al-tasykik), yang disebut Mulla Sadra “eksistensi”, Suhrawardi menggunakan istilah "cahaya" dan menghindari istilah “eksistensi”. Akan tetapi, “cahaya” ini bukan "esensi” sebagaimana dipahami Mulla Sadra; ia bukan turunan dan konsep mental bagi Suhrawardi, melainkan wujud segala sesuatu di luar sana, dan disifati dengan intensitas, prioritas, kemuliaan, serta .kesempurnaan



Suhrawardi sering menggunakan istilah *yaqini* atau *mutayaqqana* ketika ia ingin memodifikasi pengetahuan dengan sifat "pasti". Misalnya, Suhrawardi, *Opera II*, hlm.

.21

Istilah *yagini* mungkin dapat disamakan dengan *επιστήμη*, misalnya, Tsabit bin Qurrah, *Al-Madkhal*, hlm. 4, 14 dan 185.

Pembedaan antara penalaran dan pengetahuan intuitif telah dilakukan oleh Aristoteles. Namun, ia tidak mengizinkan intuisi memainkan kedudukan penting dalam konstruksi filsafat, sebagaimana hal itu dituntut oleh Suhrawardi. Untuk bahasan pandangan Aristoteles tentang hal ini, lihat Victor Kal, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristoteles*

.Leiden: E.J. Brill, (1988), terutama hlm. 44-53)

Sebutan khusus diberikan kepada ilmu Astronomi (*al-‘ilm al-hai’ah*) dengan implikasi, bahwa seperti seseorang memprediksi kejadian-kejadian astronomis di masa depan, ia juga bisa membuat prediksi-prediksi yang valid tentang alam spiritual yang tak terlihat. Lihat, Suhrawardi, *Opera II*, hlm

.13

.Lihat, Asy-Syirazi, *Syarh II*; Ibn Al-Khathib, *Raudhah at-Ta'rif II*, hlm. 564-565 .4

.Lihat, Bab III, \* 3-4 sebelumnya .5

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 61-105

*Ibid.*, hlm 73. Asy-Syirazi menambahkan, "[ketidakmungkinan mengetahui] ini sebagai akibat, yang mesti dalil-dalil Peripatetik, dan untuk alasan ini Suhrawardi (menambahkan 'mereka menjadi pasti', " (*Syarh II*, hlm. 203:14-15

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm 73 .8

.Lihat, Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 3rd

ed. (The Hagues: Martinus Nijhoff. 1968), hlm 160-220. Dalam Filsafat Persia Kontemporer, pembedaan dilakukan antara (1) metaphysica generalis ('umūr 'āmmah); (2) substansi dan aksiden; (3) teologi dan metaphysica specialis (ilāhi bi ma'nā-yi

P: 243

:akhashsh). Lihat, Muhammad H. F. Tuni, *Ilāhiyyāt*. (Tehran

Tehran University Press, ۱۳۳۳ H), hlm. ۱-۴. Perbedaan ini juga dilakukan oleh  
.Suhrawardi. Lihat, Bab III, §۳.۲ sebelumnya

Dalam ontologi Peripatetik, wujud dianggap sebagai konsep umum yang terbukti .۱۰  
dengan sendirinya (mafhūm 'āmm badīhī). Lihat, Tuni, *Ilāhiyyāt*, hlm. ۵; Sayyid  
.Jalaluddin Asytiyani, Hasti

Masyhad: Khurasan Press, ۱۳۷۹ H), hlm. ۷-۱۲; Mahmud Shahabi, *Būd va Nam ūd*.  
(Tehran: Theran University Press, ۱۳۳۵H), hlm. ۱۰-۱۵

.Lihat Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. ۲۰۴: ۱۱-۱۴ .۱۱

.Ibid., ۱۳. Lihat, Suhrawardi, *Opera II*, hlm ۴۲ dan ۱۳۴-۱۳۵ .۱۲

.Suhrawardi, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol .۱۴

.۱۵V

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm ۷۳-۷۴ .۱۵

Yang dimaksudkan Suhrawardi dengan musyāhadah adalah bentuk khas kognisi .۱۶  
yang memungkinkan seseorang punya penangkapan langsung atas esensi objek.

.Suhrawardi, *Kalimah At-Tashawwuf*. (MS Tehran: Majlism Majmū'ah, ۳۰۷۱), hlm

Al-musyāhadah hiya syuruq al-anwār 'alā an-nafs bi haitsu yangathi' munāza'ah“ :۳۹۸  
. (al-wahm." Bandingkan, Mulla Sadra, *Ta'liqāt*, *Syarh II*, hlm. ۲۰۴. (Catatan Pinggir

Yang saya maksudkan adalah jenis pengetahuan yang melampaui pengetahuan .۱۷  
biasa. Jenis pengetahuan ini “sepenuhnya intuitif”. Tulis Philip Merlan, “Yang  
menangkap pengetahuan ini berkaitan dengan hal-hal yang wataknya mendiktekan  
bahwa mereka tidak mempunyai predikat apa pun, seperti Tuhan. Pengetahuan ini  
berlaku pada benda-benda "wujud atas" dan disebut *áyxívola* oleh Aristoteles,  
(Merlan, *Ibid.*, hlm ۱۸۶). Biasanya diterjemahkan dengan “intuisi” atau sifat “cepat  
mengerti”. Bandingkan, Aristoteles, *Posterior Analytics* ۱۱.۳۴, ۸۹b۱۰. Bandingkan, *idem.*,



Ethics VI.9, 1142b6. Plotinus yang dianggap pendukung Yunani yang paling penting terhadap intuisi (misalnya, Kairo, *The Evolution of Theology in The Greek Philosophers*, [Glasgow, 1923], vol. 1, hlm. 220–221). “Hal-hal esensial teori Intuisi adalah: saya mempunyai pengenalan langsung mengenai realitas eksternal dalam persepsi indra saya. Saya mempunyai pengenalan langsung mengenai realitas internal, yakni .”melalui proses pemikiran dengan introspeksi sebagai indra dalam

.Leighton, *Man and Cosmos*. [Appleton, 1922], hlm. 51)

Bandungkan, perbedaan antara *teidū* dan *áváyκη* (secara literal: persuasi versus kemestian logis, yakni perbedaan antara pengetahuan Diskursif dan langsung), .dalam Plotinus, *Enneads*, V.3.6

.Lihat, Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. 41–42 .18

Bandungkan, Ibn Sina, *Asy-Syifā'*: *Al-Madkhal*, III, hlm. 170–18; idem., *Asy-Syifa'*: *Al-Burhān*, I, hlm. 51–53; III, hlm. 57; idem., *Asy-Syifā'*: *Al-Ilāhiyyāt* 1.1, hlm. 29–36; idem., *An-Najāh*, hlm

.*Al-Ghazali*, *Mi'yar al-'Ilm*, hlm. 67–68 ;3–4

.Suhrawardi, *Al-Masyari' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol .20

.17

.*Ibid.*, 22. *Ibid.*, fol, 12 .21

Suhrawardi, *At-Talwībāt: Al-Manthiq*, hlm. 2: “Yu'ayyid ibn al- basyar bi rūh qudsi .23 yurih asy-syai' kamā huwa.” [Pertolongan Tuhan sama dengan peran akal aktif dalam epistemologi Peripatetik. Ruh Kudus (Ruh Al-Quddūs) dan sama dengan bahasa Persia (ravān bakhsh), berarti dator spiritus, sebagai pemberi pertolongan Tuhan, diidentifikasi oleh Suhrawardi dalam berbagai contoh dengan akal aktif, yang juga disebut “pemberi pengetahuan dan bantuan Tuhan” (*wāhib al-'ilm wa al-ta'yid*)]. Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 201. Bandungkan, idem., *Opera III*, hlm. 221: “... sinar memancar dari Ruh Kudus.” Ruh Kudus selanjutnya diidentifikasi dengan dator



formarum (wāhib al-shuwar) dan Malaikat Jibril. (idem., Opera II, hlm. ۲۶۵). Dalam kosmologi Iluminasi, Ruh Kudus sama dengan cahaya abstrak (non-duniawi) yang disebut Isfahbad an-Nāsūt, yang di samping berperan sebagai akal aktif dan dator formarum, mempunyai fungsi khusus (yakni, jenis kesadaran diri murni juga), karena kesadaran ini menunjukkan esensinya melalui dirinya: "wa huwa an-nūr al-mudabbir al-ladzi huwa Isfahbad an-Nāsūt wa huwa al-musyār ilā nafsihi bi al-'anā'iyah". Idem., Opera II, hlm. ۲۰۱. Untuk bahasan rinci tentang peran dator formarum dalam epistemologi Iluminasi juga kedudukannya dalam fisika. Lihat Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۲۶۳-۲۶۹. Fungsi "tertinggi"-nya disebut sebagai memberi wujud (wāhib al-shuwar .yu'tī al-wujud). ibid., hlm

.۲۶۸

Suhrawardi, At-Talwihāt: Al-Manthiq, hlm. ۲; idem., Al-Masyāri' wa al-Muthārahāt: Al-Manthiq, fol. ۹۶r.; idem., Opera II, hlm. ۱۸. Bandingkan, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar I, hlm. ۷-۸

Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۸-۱۹. Bandingkan, Al-Baghdadi, Al-Mu'tabar III, hlm. ۱, ۲۵ dan ۴ dan ۳۵-۴۱

Kedudukan Iluminasi dalam teori Pengetahuan dapat disebut sebagai teori "Plato". Bandingkan, F. E. Peters, Aristoteles and The Arabs. (New York: New York University Press, ۱۹۶۸), hlm. ۱۷۳: "Senjata pengetahuan apriori (ma'rifah awwaliyyah) digunakan untuk menentang keseluruhan struktur psikologi Peripatetik, dan melalui penerapannya pada kriteria yang sama Abu Al-Barakat Al-Baghdadi sampai pada kedudukan Ar-Rāzī atau lebih baik, Plato tentang ruang dan waktu absolut." Lihat, Pines, Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics, hlm. ۱۲۲

Misalnya, Ibn Sina, Asy-Syifā': Al-Madkhal III, hlm. ۱۷-۱۸ .۲۷

Istilah 'ilm dan ma'rifah, keduanya digunakan oleh Peripatetik untuk melambangkan ,pengetahuan dalam pengertian umum

yang oleh Suhrawardi disebut idrāk, dan ini mempunyai pengertian persepsi atau kognisi sebagai proses mengetahui, kecuali Al-Ghazali yang membedakan antara ma'rifah yang berkaitan dengan tashdiq, dan 'ilm yang berkaitan dengan tashawwur, (Al-Ghazali, *Mihak an-Nazhar*, disunting oleh An-Na'sani, [Beirut: Dār al-Masyriq, 1965), hlm. 8-10.

.Suhrawardi, *Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Al-Manthiq*, fol. 28

.100v

Ibid., fil. 100v., 100r. Dalam hal ini, pandangan Plotinus dan Neoplatonis, (Cambridge: Bowes and Bowes, 1952), hlm 111

Plotinus menganggap pengetahuan sebagai hasil dari metode analisis dan sintesis" manusia yang tidak sempurna, sementara intuisi adalah penyempurnaan pengetahuan diri manakala ada identitas yang sempurna antara subjek dan objek .pengetahuan semacam itu." Lihat, Plotinus, *Enneads V.3*, hlm. 2-3

.Lihat, Bab III \* 3 sebelumnya 30

.Suhrawardi, *At-Talwāhāt: Al-Manthiq*, hlm. 2 31

.Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm. 38:13-45:1 32

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm 15. Asy-Syirazi, *Syarh II*, hlm 33

.Bandingkan, Asy-Syahrāzuri, *Syarh*, fol. 27r. 38:13

Istilah tashdiq hanya sekali disebutkan dalam Hikmah Al-Isyrāq, dalam pengertian 34 .("afirmasi" dalam hubungannya dengan proposisi, (Opera II, hlm. 57

Terjemahan istilah idrak (seperti digunakan oleh Suhrawardi) ke dalam bahasa 35 Inggris mengandung banyak kesulitan. Istilah "persepsi" mungkin paling dekat, tetapi .harus dipahami dalam pengertian "penangkapan" yang sangat umum

Tentang berbagai perbedaan makna istilah "persepsi" seperti digunakan dalam



filsafat. Lihat, H. J. Hirst, "Perception", Encyclopedia of Philosophy, VI, hlm. ۷۹-۸۷. Tentang berbagai persamaan istilah Yunani dengan idrāk serta modifikasinya, seperti idrāk bi al-'aql, idrāk bi al-fahm, idrāk bi al-hiss, dan sebagainya. Lihat, Afnan, Lexicon, .hlm. ۹۸-۹۹. Bandingkan, F

P: ۲۴۷

Rahman, Avicenna's De Anima. (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 278; Ibn Sina, An-Najāh, hlm. 277-279

.Tentang sejarah "persepsi" dalam Filsafat Yunani. Lihat, D

W. Hamlyn, Sensation and Perception. (London: Routledge and Kegan Paul, 1961), hlm. 1-39

Suhrawardi menggunakan istilah haqiqah untuk menunjukkan māhiyyah, yakni . 36  
.kuiditas, Opera II, hlm. 16. Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 45: 1-3

Suhrawardi, Opera II, hlm. 15: "Huwa [idrāk] bi hushūl al- mitsal haqiqatihi fika." . 37  
.Bandingkan, idem., Opera II, hlm

Syinakht ...an basyad ki shurati az ān-i u dan tū hāshil syavad." Ungkapan yang " : 2-3  
sama juga dikatakan oleh Suhrawardi dalam salah satu karya mistisnya, Kalimah At-  
.Tashawwuf, hlm

.353-354

Istilah idrāk seperti yang digunakan oleh Suhrawardi sama dengan genus yang . 38  
meliputi sejumlah spesies, seperti 'ilm, ma'rifah, hiss, dan sebagainya. Al-Ghazali  
membagi idrāk ke dalam 'ilm yang sinonim dengan syinākht atau syināsi, dibagi ke  
dalam idrāk hissi, idrāk dzihni, idrāk 'aqli, syu'ūr, (baik internal maupun eksternal).  
Lihat, A. M. Misykat ad-Dini, Tahqiq dar Haqiqat-i 'Ilm. (Tehran: Tehran University  
.Press, 1952), hlm. 38-40

Lihat, F. Rahman, Avicenna's De Anima, hlm. 18-22, 25 dan 34; idem., Avicenna's . 39  
.Psychology. (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 38-40

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 39: 6-13. Jenis pengetahuan ini semata-mata bergantung . 40  
.pada kehadiran (mujarrad al- hudhur) objek

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. 38: 16-19: "Al-'ilm Al-Isyrāqi al- ladzi yakfi fihi mujarrad al- . 41  
hudhur ka 'ilm al-bārī ta'ālā wa 'ilm al-mujarradāt al-mufarraqaqah wa 'ilminā bi  
anfusinā." Bandingkan, Aristoteles, Metaphysics 1.2, 982b28-983a11; XII. 7, 1178b14-16.

-Suhrawardi mengembangkan konsep

P: ۲۴۸

konsep, semisal al-'ilm Al-Isyrāqi, hudhūr, al-musyāhadah Al-Isyrāqiyyah, dan sebagainya dalam "Al-Masyāri' wa al-Muthārahāt". Opera I, hlm. ٤٨٠-٤٩٦

Lihat, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٣٨: ١٤-١٩. Secara umum, jenis pengetahuan yang menempatkan tekanan pada bentuk kognisi intuitif benar-benar non-formal. Bandingkan, Aristotelse, Metaphysics VII.١٠, ١٠٣٦a١-٨; XII.p, ١٠٧٥-٧; Plotinus, Enneads, IV.٣.١٨, V.٣.٣. Konsep Suhrawardi tentang pengetahuan dengan kehadiran dapat disamakan dengan apa yang oleh Gilson disebut "intuisi wujud." Lihat, Etienne Gilson, Being and Some Philosophers. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, ١٩٤٩), hlm. ١٩٠-٢١٥

Suhrawardi, Opera II, hlm. ١٥. Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٤٠:٨-٤١:٥ .٤٣

Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٨: "Ba'dh an-nās zhanna anna idrāk al-mudrik syai'an .٤٤ huwa an yasīra huwa huwa." ٤٥. Ibid., "Zhannū anna idrāk an-nafs huwa ittihādūhā bi al-'aql al-fa'āl." ٤٦. Hubungan dan disjungsi hanyalah sifat-sifat badan jasmani yang menjadi diktum metafisika yang dicetuskan oleh Suhrawardi, (Opera I, hlm. ٤٨ dan .٤٧٥), tetapi argumen untuk mendukung diktum tersebut dikembangkan dalam fisika

Lihat, Suhrawardi, Kitāb At-Talwihāt (Al-'Ilm ats-Tsānī). (MS, Berlin, ٥٠٤٢). Selanjutnya disebut At-Talwihāt: Aht-Thabi'ah), fol. ٤٣r, v; lihat juga, idem., Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt

Aht-Thabi'ah, fol. ١١١٠-١١٢٧, ١١٥٧

Lihat, Philip Merlan, Monophysism Mysticism Metaconsciousness. (The Hague: .٤٧ Martinus Nijhoff, ١٩٤٣), hlm

Bandingkan, Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٩; Ibn Sina, Mabda' wa Ma'ād, . ٨٥-١١٣ :terjemahan Mahmud Shahabi, (Tehran

Tehran University Press, ١٣٣٢ H), hlm. ١١٢-١١٧. Merlan berpendapat bahwa Ibn Sina telah mengkritik Porphyry, (Merlan, Monopsychism), hlm. ٢٥-٢٦. Ironisnya, Merlan

menganggap kesatuan sebagai “tonggak khas Filsafat Timur” Suhrawardi, (Merlan, Monopsychism), hlm. 25

:Suhrawardi, Opera I, hlm. 474; Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt .48

.Ath-Thabi'ah, fol. 1947

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 474 .49

Suhrawardi, Opera I, hlm. 474-475. Bandingkan, idem., Opera III, hlm. 23; “Tu'i-yi tu, .50 kesadaran adalah keengkauan engkau.” 51. Suhrawardi, Opera I, hlm. 475.

.Bandingkan, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. 1157

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 483 .52

.Ibid., hlm. 484 .53

Ibid., "Wa huwa an yabhatsa al-insan fi 'ilmihī bi dzātihi tsumma yartaqī ilā mā .54 huwa a'lā." 55. Visi mimpi bertemu dengan “Aristoteles” diduga oleh Majid Fakhry sebagai “Aristoteles” dalam Theologia. M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy. (New York: Columbia University Press, 1970), hlm. 330, catatan 10. Bandingkan, Opera I, catatan hlm. 112. Namun, tampak lebih mirip bahwa yang dimaksudkan Suhrawardi .Guru Filsafat Peripatetik, yakni Aristoteles yang sebenarnya, bukan orang lain

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 70-74 .56

.Ibid., hlm. 484 .57

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 70-74 .58

Terdapat lima belas tangga yang dibahas untuk mendeskripsikan pengalaman visi .59 Iluminasi, dan masing-masing ditegaskan dibarengi dengan pengalaman satu jenis .cahaya. Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. 252; idem., Opera 1, hlm. 108 dan 114

Suhrawardi, Opera I, hlm. 70: “irjī' ilā nafsika.” 61. Ibid., “Adraka dzātaka bi dzātika.” .60 Kesadaran diri, diri yang menjadi subjek dapat disamakan dengan apa yang disebut

,l'homme volant. Ibn Sina, (Peters, Aristoteles and the Arabs

P: ۲۵۰

.hlm. 173). Lihat, Rahman, Avicenna's Psychology, hlm. 8-20.

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 75. Bandingkan, Ibid., hlm. 121. 62

.Ibid., hlm. 74, 88 dan 90. 63

Lihat, Suhrawardi, Opera I, hlm. 73, catatan 73, 95, 103, 113; Idem., Opera II, hlm. 242. 64  
.dan 252

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 115. 65

:Ibid., hlm. 116. Bandingkan, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt. 66

.Ath-Thabi'ah, fol. 198r-201v

.Suhrawardi, At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah, fol. 60r-69r. 67

Suhrawardi, At-Talwihāt: ath-Thabi'ah, fol. 60: "Alaisa annaka Tā taghib 'an dzātika .68  
fi hālatai naumika wa yazhatika?" 69. Ibid., dalam Gedanken experiment,  
Suhrawardi, meski tidak diragukan lagi mengetahui ide tentang manusia "tergantung"  
.dari Ibn Sina, ia tidak merujuk kepadanya

Ibid., 71. Lihat, Rahman, Avicenna's Psychology, hlm. 10; Peters, Aristoteles and The .70  
.Arabs, hlm. 173, catatan 216

Problem ini dibahas secara rinci dalam fisika, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt VI. 8. 72  
(Bagian sub ini berkaitan dengan De Anima) berjudul "Fi Al-Idrāk Wa At-Tajridāt Wa  
Barāhin Tajarrud An-Nafs 'an Al-Māddah Wa 'ignā'atihī", (Al-Masyāri' wa Al-  
(Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. 194v-198r

.Suhrawardi, Al-Masyāri' Wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol. 73

63r-69r, terutama 11.2, fol.65r-69r, berjudul "Fi Tahrīrāt wa Barāhīn wa Istibshārāt 'alā  
.Tajarrud An-Nafs." 74. Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath-Thabi'ah, fol

.Misalnya, Suhrawardi, Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt: Ath- Thabi'ah, fol. ١٧٥r .٧٥

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١٠ .٧٦

.Ibid., ٧٨. Ibid., bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh ١١, hlm. ٢٩٠:٣-١٧ .٧٧

.Suhrawardi, Opera I, hlm. ٤٨٥ .٧٩

P: ٢٥١



.Ibid., ٨١. Ibid., hlm. ٤٨٤ .٨٠

.Ibid., hlm. ٤٨٤ .٨٢

.Ibid., hlm. ٤٨٧ .٨٣

Ibid., hlm. ٤٨٤: "Musyāhadah isyrāqiyyah li an-nafs," ibid., hlm. ٤٨٧: "Al-'ilm Al-Isyrāqi .٨٤  
là bi shūrah wa atsar, bal bi mujarrad idhāfah khāshshah, huwa hudhur al-syai'  
.hudhuran isyrāqiyyan kamā li an-nafs." ٨٥. Ibid., hlm. ٤٨٧

Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٢٩٠, misalnya: "Man yudriku dzātahu ka an- .٨٦  
nafs an-nāthiqah matslan, fa huwa nū mujarrad." ٨٧. Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١١:  
"Idrak al-anā'iyah huwa bi 'ainihi idrāk mā huwa huwa." ٨٨. Ibid., hlm. ١١٢: "Mā anta  
bihi anta... huwa anā'iyatuka." ٨٩. Bandingkan, Suhrawardi, Opera III, hlm. ٢٣, ٣٧:  
"Dzāti tū dzātist qā'im bi khūd mujarrad az māddah ki az khud ghā'ib nist." Ide tentang  
kesadaran kosmis dan manusia sebagai prinsip metafisika melalui mana prinsip sama  
diterapkan pada entitas-entitas jasmani dan non-jasmani, ditemukan dalam Plotinus.

.Lihat, Plotinus, Enneads, V.٣, hlm. ٢-٣

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١٣-١١٤ .٩٠

.Ibid., hlm. ١١٤ .٩١

Ibid., "Kull man adraka dzātahu fa huwa nūr mahdh, wa kull nūr mahdh zhāhir li .٩٢  
dzātihi wa mudrik li dzātihi." Asy-Syirazi menganggap bahwa hal ini berarti kesatuan  
.subjek dan objek

Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٢٩٧: ٢-٣: "Fa al-mudrik wa al- mudrak wa al-idrāk hāhuna  
wāhid." ٩٣. Ibid., Bagian ini (٨ ١١٩) berjudul Hukūmah, dan bahasan yang diberikan  
(diambil dari Asy-Syirazi, Syarh II (hlm. ٢٩٧:٥-٨

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ١١٥ .٩٤

.Ibid., hlm. ١٢٠ .٩٥

.Ibid., hlm. ١١٩, ١٢٤-١٢٧ .٩٦



.Ibid., hlm. ۱۲۰ .۹۷

.Ibid., hlm. ۲۰۱ .۹۸

.Ibid., hlm. ۱۴۷ .۹۹

.Ibid., hlm. ۲۰۴–۲۰۷ .۱۰۰

.Ibid., hlm. ۲۱۸–۲۱۹ .۱۰۱

Pada dasarnya, Qahr sama dengan veiaos-nya pandangan Empedocles. Lihat, . ۱۰۲  
.Fakhry, A History of Islamic Philosophy, hlm. ۳۳۳

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۲۴–۲۲۵ .۱۰۳

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۲۰۱ .۱۰۴

.Ibid., "Huwa musyir ila nafsihi bi al-anā'iyah." ۱۰۶. Ibid., hlm. ۲۲۶–۲۲۸ dan ۲۳۷ .۱۰۵

Dalam kosmologi Iluminasi, apa yang "termanasi", atau diperoleh dari Sumber . ۱۰۷  
Cahaya dilambangkan dengan Sumber Cahaya (Nūr Al-Anwār), tidak terpisah darinya,  
tetapi terus berkaitan dengannya; cahaya-cahaya yang terpancar juga tidak  
:berlainan. Misalnya, Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۲۸

Wujud nūr min Nūr al-Anwār laisa bi an yanfashil minhu syai," ibid., hlm. ۱۳۷: "Isyrāq"  
Nūr an-Nūr 'alā al-anwār al-mujarradah laisa bi infishāl syai' minhu." Bandingkan,  
ibid., hlm. ۱۴۶: "An-nur al-mujarrad la yaqbal al-ittishal wa al-infishāl." Sumber Cahaya  
dan apa yang dipancarkan darinya membentuk entitas-entitas berkesinambungan,  
dan karena itu, tidak seperti kosmologi Peripatetik, entitas-entitas non-jasmani dan  
terpisah tidak berlainan. Kiasan "cahaya" dan keutamaannya dalam menyebarkan  
.dari satu sumber menggambarkan kosmologi Iluminasi dengan sangat memadai

Saya tidak ingin membahas masalah akal aktif dalam Filsafat Peripatetik secara . ۱۰۸  
rinci di sini. Singkatnya, dalam skema umum Peripatetik, akal aktif (al-'aql al-fa'āl)  
berperan sebagai dator formarum dan "perantara" akal perolehan (al-'aql al-  
mustafād). Akan tetapi, perbedaan penting antara



akal aktif Peripatetik dan Isfahbad An-Nāsūt-nya Suhrawardi bahwa yang terakhir ini adalah bagian yang tak terpisahkan dari apa yang berada di bawah peringkatnya dan dari apa yang ada di atas peringkatnya. Tidak seperti akal aktif Peripatetik, yakni akal kesepuluh dalam skema kosmologi "matematika" di mana akal-akal dinomori, Isfahbad an-Nāsūt adalah keragaman cahaya abstrak, yang berperan sebagai suatu arketipe. Untuk bahasan tentang akal aktif, lihat, F. Rahman, *Prophecy in Islam*. (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958), Bab II. Bandingkan, Aristoteles, *De Anima* III.5, 430a10, di mana *voüs noiííkós* disamakan dengan *al-'aql al-fa'āl*; Ibn Sina, *An-Najāh*, 11.6; Al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madinah al-Fādhilah*, disunting M. Kurdi, (Kairo, 1948), .hlm. 10; Suhrawardi, *Opera* III, hlm. 53-55

Suhrawardi, *At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah*, fol. 64v; *idem.*, *Opera* I, hlm. 57, 440; *idem.*, .109  
.Opera II, hlm. 53-55

Misalnya, Suhrawardi, *Opera* I, hlm. 57: "Al-hads ash-shahih yahkum bi hādzā .110  
dūna hājah ilā burhān." 111. Lihat, Aristoteles, *Posterior Analytics* 1.33, 89b10-20, dan  
catatan 17 sebelumnya. Bandingkan, Aristoteles, *Nicomachean Ethics* VI.9, 1142b5-6.  
Bandingkan, Suhrawardi, *At-Talwihāt: Ath-Thabi'ah*, fol. 69r; *idem.*, *Al-Masyāri' wa Al-*  
*Muthārahāt*, fol. 201v

.Misalnya, Suhrawardi, *At-Talwībāt: Ath-Thabi'ah*, fol. 69r .112

.Misalnya, *Ibid.*, fol. 65v 69r .113

.*Ibid.*, 115. Suhrawardi, *Opera* II, hlm. 134 .114

.*Ibid.*, hlm. 139-141: "Wa kull wāhid yusyāhid Nūr al-Anwār." 117. *Ibid.*, hlm. 142-143 .116

.*Ibid.*, hlm. 142, 147-148, 175, serta 184-185 .118

.*Ibid.*, hlm. 137 dan 146 .119

*Ibid.*, hlm. 139-140, 166-175, serta 185-186. Perlu dicatat bahwa cahaya yang .120  
mengatur, di samping berfungsi pada

tingkat manusia sebagai al-anwār al-insiyyah. (Opera II, hlm. ۲۰۱), juga pada  
(tingkatan kosmis sebagai al-anwār al-falakiyyah, (Opera II, hlm. ۲۳۶

.Ibid., hlm. ۲۰۱ dan ۲۱۳-۲۱۵ .۱۲۱

.Ibid., hlm. ۱۲۲, ۱۳۵-۱۳۶, serta ۱۹۷ .۱۲۲

.Ibid., hlm. ۱۲۴ .۱۲۳

.Ibid., hlm. ۱۲۱-۱۲۴ .۱۲۴

.Ibid., hlm. ۱۵۰ .۱۲۵

Ibid., hlm. ۱۴۱ dan ۲۰۴-۲۰۵. Bandingkan, ibid., hlm. ۱۳: "Al-Isyrāqiyyūn là yantazhim  
amruhum dūna sawānih nūriyyah." ۱۲۷. Ini terjadi ketika subjek mengetahui sebagai  
.monad yang sadar diri, menjadi subjek yang kreatif

Ibid., hlm. ۲۵۲: "Persaudaraan" ini menikmati tingkat kemanusiaan yang paling .۱۲۸  
tinggi, yaitu tingkat "Penciptaan", yang melaluinya mereka bisa mengadakan (istilah  
yang digunakan adalah ijād, yang bisa diterjemahkan sebagai "menciptakan") apa  
pun yang mereka inginkan. Bandingkan, ibid., hlm. ۲۴۲: "Wa li Ikhwān al-tajrid maqām  
khāshsh fihi yaqdirūna 'alā ijād mutsul qā'imah 'alā ayyi shūrah 'aradh, wa dzālika mā  
.yusammā maqām kun." ۱۲۹. Ibid., hlm. ۱۵۶ dan ۱۶۲

.Ibid., hlm. ۲۵۳-۲۵۴ .۱۳۰

.Ibid., hlm. ۹۷ .۱۳۱

.Ibid., hlm. ۹۸ .۱۳۲

.Ibid., hlm. ۹۹ .۱۳۳

.Ibid., hlm. ۱۰۰ .۱۳۴

Yang saya maksudkan dengan visi di sini adalah prinsip yang menggabungkan .۱۳۵  
(penglihatan (ibshār) dan visi dalam pengertian yang lebih luas (musyāhadah

Al-Farabi, Kitāb Al-Jam' Baina Ra'yai Al-Hakimain, disunting oleh A.N. Nader, . ۱۳۶ (Beirut, ۱۹۵۹), hlm. ۹۱ dan seterusnya. Suatu indikasi bahwa karya ini penting untuk mengkaji Filsafat Tluminasi, bahwa karya ini dicetak pada catatan pinggir karya

P: ۲۵۵

Ibid., Aristoteles telah membahas penglihatan ini di berbagai tempat dalam . ۱۳۷ karyanya, termasuk Topics (۱۱۴a dan seterusnya), di mana ia membahas hubungan .antara benda yang diketahui, indra yang dipahami, dan objek penglihatan

Tampak bahwa pembahasan yang paling penting mengenai masalah ini ditemukan .(dalam karyanya, De Anima (۴۱۸)a

Risalah Hunain bin Ishāq", yang berjudul Fi Dhau' wa Haqiqatihi (diterbitkan dalam " Al-Masyriq, ۱۸۹۹), hlm. ۱۱۰۵- ۱۱۱۳, adalah sebuah ikhtisar dan ringkasan pandangan Aristoteles tentang masalah ini. Hunain menganggap pandangan-pandangan .Aristoteles sebagai yang terbaik

Aristoteles percaya bahwa cahaya tidak dapat menjadi jasmani, karena gerak badan jasmani memerlukan waktu, sementara gerak cahaya tidak. Juga, apa yang dinisbatkan kepada badan adalah aksiden, sementara cahaya bukan; karena itu, cahaya bukan jasmani. Juga, badan ketika berdekatan satu sama lain menjadi padat, sementara keragaman cahaya tidak membuatnya padat. Karena itu, cahaya bukan .jasad

Al-Farabi, Kitāb Al-Jam', hlm. ۹۲. Flutirkhus, dalam karyanya Ārā' Ath-Thabi'iyyah, .۱۳۸ diterbitkan dalam "Aristhū fi An-Nafs" yang disunting oleh A. Badawi, (Beirut, ۱۹۵۴), :hlm. ۹۵-۱۸۸

mengatakan bahwa Plato tidak percaya bahwa sesuatu (syai') meninggalkan mata; sebaliknya, ia menganggap tiga jenis cahaya yang menjadi dasar penglihatan: cahaya abstrak yang memancar dari matahari, cahaya abstrak yang meninggalkan mata dan bertabrakan dengan benda yang terlihat, dan warna benda yang terlihat, yang .memancar darinya dan merupakan cahaya yang abstrak juga

Lihat, Alexander Aphrodisias, "fi radd 'alā man yaqul anna al-ibshār yakun bi ash- .۱۳۹ shufā'āt al-khārijah inda khurūjihā min al-bashar," dalam Syurūh 'alā Aristhū .Mafqūdah fī Al- Yunāniyyah, disunting A. Badawi (Beirut, ۱۹۶۹), hlm. ۲۶-۳۰





.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳۴

.Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳۴ .۱۴۰

.Ibid., hlm. ۱۵۰ .۱۴۱

Ibid., hlm. ۱۳۴-۱۳۵. Baik kedekatan ekksesif (qurb mufrath) maupun jarak ekksesif (bu'd mufrath) dianggap sebagai halangan yang membendung aktualisasi "penglihatan

Sumber Cahaya tidak berbeda "dalam realitas" (fī al-haqiqah) dari cahaya- cahaya lain, dan ia tidak punya kehendak, atas dasar apa ia memancar berawal dari .suatu saat terpilih ke depan, Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۲۲

Meskipun, Suhrawardi tidak pernah secara eksplisit mengatakan dunia abadi menjadi akibat yang mesti dari pandangannya bahwa emanasi adalah abadi (al-faidh al- abadi). Bandingkan, ibid., hlm. ۱۸۱. Keabadian adalah konsep yang secara esensial menjadi bagian dari emanasi Cahaya Segala Cahaya, karena "tindakan" emanasi ini bukan suatu perubahan (taghyīr), juga tidak mengandung ketiadaan ("adam). Dunia terus menjadi (sebagaimana ia telah menjadi), dengan kontinuitas Cahaya Segala .Cahaya, Ibid., hlm. ۱۷۷-۱۸۳

Perbedaan antara Cahaya Segala Cahaya dan cahaya-cahaya lain hanyalah tingkat kesempurnaan, dan ini digambarkan dalam berbagai intensitas dalam "cahaya-cahaya". Ini berarti tidak ada "kesenjangan" atau prinsip perantara antara Cahaya Segala Cahaya dan cahaya-cahaya lain. Bandingkan, Suhrawardi, Opera II, .hlm. ۱۲۶-۱۲۷

J. M. Rist, Plotinus: The Road to Reality, hlm. ۳۶ .۱۴۶

.Ibid., hlm. ۶۶-۶۹ .۱۴۷

.Ibid., hlm. ۶۶ .۱۴۸

.Lihat, Ibid., Bab III, IV, VI .۱۴۹

.Ibid., hlm. ٤٩ .١٥٠

Cahaya Segala Cahaya adalah emanasi diri (fayyadh bi adz-dzāt) dan "pengenal .١٥١  
-yang aktif" (al-darrāk al

P: ٢٥٧

fa'āl), Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۱. Karena tindakan "mengetahui" (idrāk) adalah menifestasi diri, mengetahui diri dan kesadaran diri. Ibid., hlm. ۱۱۰-۱۱۳. Cahaya Segala .Cahaya adalah kesadaran diri murni, tidak berubah, dan merupakan emanasi abadi

Cahaya Pertama dibatasi, dan karenanya "terbatas", tetapi ia punya suatu . ۱۵۲ "ketidakterbatasan" kualitas yang diterimanya dan dipancarkan darinya. Kenyataan bahwa Cahaya Pertama mentransmisikan esensi dari Cahaya Segala Cahaya harus .berarti bahwa ia tak terbatas, tetapi tak terbatas yang dibatasi

Joseph Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. (Toronto: . ۱۵۳ Pontifical Institute of Medieval Studies, ۱۹۶۳), hlm. ۳۵-۶۳ dan ۴۶۷-۴۶۸

Rist, Plotinus; The Road to Reality, hlm. ۲۴. Bandingkan, The Doctrine of Being in . ۱۵۴ The Aristotelian Metaphysics, hlm. ۳۹ ۱۵۵. Setiap cahaya yang lebih rendah meski dikendalikan dan didominasi oleh cahaya yang lebih tinggi, bisa "melihat" cahaya yang lebih tinggi, dan "saat" melihat adalah ketika cahaya yang lebih rendah berkaitan dengan cahaya yang lebih tinggi, dan selanjutnya dengan yang tertinggi. Lihat, Suhrawardi, Opera II, hlm. ۱۳۵-۱۳۶. Istilah 'an dan lahzhah menunjukkan pengertian saat atau masa yang tidak dapat dibatasi. Hal itu juga menunjukkan ide ketiadaan durasi seperti "ukuran" untuk menunjukkan "kapan" hubungan antara yang terbatas .dan yang tak terbatas, singkatnya, "saat" visi dan Iluminasi

.Ibid., hlm. ۱۲۶-۱۲۷ dan ۱۳۲ . ۱۵۶

Ibid., hlm. ۱۲۵ dan ۱۳۸-۱۳۹. Suhrawardi tidak menggunakan istilah shudūr atau faya . ۱۵۷ yang lebih umum untuk menggambarkan emanasi cahaya dari Cahaya Segala Cahaya. Istilah yang digunakan adalah hushūl, yang berarti "memperoleh" lebih terbatas dari istilah-istilah lain dan

menggambarkan proses penyebaran cahaya yang lebih "alami" ketimbang emanasi  
."yang dikehendaki" atau "diinginkan" dari Sumber

.Ibid., hlm. 119, dan 126-127 .158

.Ibid., hlm. 126 .159

.Ibid., hlm. 135-137 .160

.Ibid., hlm. 132-134 .161

.Ibid., hlm. 133, dan 145-147 .162

.Ibid., hlm. 138-143 .163

.Ibid., hlm. 138 .164

.Ibid., hlm. 139-140 .165

.Ibid., hlm. 138, 140 .166

.Ibid., hlm. 190-191 dan 195 .167

Ibid., hlm. 138-141. Rangkaian 211, bersama-sama dengan rangkaian 2n-1, adalah .168  
dua rangkaian yang berperan sebagai dasar penyelerasan Dunia Jiwa Plato. Lihat, F.  
.M. Comford, *Plato's Cosmology*. (New York: Bobbs-Meril, t.th), hlm. 49

.Suhrawardi, *Opera II*, hlm. 132, 139-140, 153-156, serta 170-178, 223 .169

.Ibid., hlm. 143 .170

Lihat, Mulla Sadra, *Ta'liqāt*, (Syirazi, Syarh II), hlm. 170-206, catatan pinggir; idem., .171  
*Kitāb Al-Masyā'ir*, disunting H. Corbin, (Tehran: Institute Franco-Iranien, 1964). Mulla  
Sadra mencurahkan Bagian Pertama karyanya yang penting, *Al-Asfār Al-Arba'ah*,  
.untuk mengkaji dan menelaah ihwal wujud

Untuk bahasan rinci tentang teori Wujud Mulla Sadra, lihat, Jalal Asyiyani, *Hasti*. .172  
(Masyhad: Khurasan Press, 1960), hlm. 28-32 dan 69-103

Teori wujud Suhrawardi dikembangkan melalui karya- karyanya, tetapi tidak ada .۱۷۳ bagian khusus yang membahas masalah tersebut secara sistematis. Lihat, ,Suhrawardi, terutama, Opera I, hlm. ۴ dan seterusnya. Lihat juga, idem

P: ۲۵۹

.Opera I, hlm. 19, 152-153; idem., Opera II, hlm. 20

Suhrawardi, Operasi I, hlm. 4 dan seterusnya. Lihat juga, idem., Opera I, hlm. 125, 174  
.199 dan seterusnya

Lihat, Merlan, From Plotinus to Neoplatonism, hlm. 160- 220. Bandingkan, 175  
.Suhrawardi, Opera II, hlm. 173

.Suhrawardi, Opera I, hlm. 4, dan 199-200 .176

.Suhrawardi, Opera II, hlm. 10 .177

.Ibid., hlm. 107, dan 121-124 .178

.Ibid., hlm. 107-109 .179

.Ibid., hlm. 189-190 .180

Ibid., hlm. 110, 112, dan 114. Bandingkan, Suhrawardi, Opera I, hlm. 115-116 dan 186- .181  
.188

P: 260

Terjemahan “Pengantar” Filsafat Iluminasi Hikmah Al-Isyrāq Karya Suhrawardi §١. Dengan nama Allah, Yang Maha Pengasih dan Yang Maha Penyayang. Ya Allah! Mengingat nama-Mu adalah kemuliaan, dan keagungan-Mu Mahabesar, dan apa yang Engkau karuniakan sungguh luhur, dan kemuliaan-Mu melampaui segalanya! Salawat dan salam senantiasa dilimpahkan kepada mereka yang telah Engkau pilih dan kepada para Rasul utusan-Mu, terutama kepada Muhammad Al-Musthafa, junjungan umat manusia, dan pemberi syafaat bagi semua di Hari Kiamat kelak

Salawat dan salam terlimpah kepada beliau dan juga mereka semua. Jadikanlah kami semua, dengan cahaya-Mu, termasuk dalam golongan orang-orang yang menang dan [masukkanlah] kami ke dalam orang-orang yang mengingat-Mu dan bersyukur .atas karunia-Mu

Ketahuiilah, saudara-saudaraku bahwa permintaanmu yang terus-menerus agar .§٢ aku menulis Filsafat Iluminasi telah memperlemah ketetapan hatiku untuk bertahan, dan menghilangkan keinginan untuk tidak memenuhinya. Kalau bukan karena kewajiban, suatu pesan yang telah muncul dan suatu perintah yang diberikan dari suatu tempat yang- bila tidak dipatuhi – akan mengantarkan pada kesesatan dari jalan, aku tidak akan merasa berkewajiban melangkah dan mengungkap secara terbuka [Filsafat Iluminasi]; karena kalian



pasti mengetahui bagaimana sulitnya hal itu. Akan tetapi, kalian, saudara-saudaraku, semoga Allah, Tuhan menunjuki kalian kepada apa yang dicintai dan diridhai-Nya, terus-menerus memintaku agar menulis untuk kalian sebuah buku yang menyebutkan apa yang telah aku peroleh melalui intuisi (dzauq) selama aku berkhalwat dan saat-saat aku memperoleh ilham (munāzalāt). Dalam setiap jiwa yang selalu mencari, ada sebagian, entah kecil atau besar, dari cahaya Tuhan, dan setiap orang yang berusaha mencari pasti memiliki intuisi, entah sempurna atau tidak sempurna. Pengetahuan tidak terletak pada sekelompok orang tertentu sehingga pintu langit tertutup di belakang mereka, dan juga tidak pada dunia yang menolak kemungkinan memperoleh lebih jauh, melainkan pada dator scientiae (wāhib al-'ilm),<sup>(1)</sup> yang tegak di "cakrawala yang jelas" dan tidak pelit dengan yang gaib (al-ghaib). Umur yang paling malang adalah ketika seseorang kehilangan usaha dalam dirinya kala gerakan pemikiran terganggu, pintu penyingkapan (mukāsyafah) terkunci, dan jalan penyaksian (musyāhadah) tertutup

Aku telah menyusun untuk kalian, sebelum karya ini dan selama penyusunannya \* ۳ (ketika beberapa halangan mengganguku), buku-buku yang sesuai dengan metode Peripatetik yang di dalamnya aku meringkas teori-teori mereka

Di antara karya-karya ini, adalah uraian pendek yang disebut At-Talwihāt, yang memuat teori-teori yang dibentuk secara ringkas. Buku berikutnya adalah Al-Lamahāt. Aku juga sudah menyusun buku-buku lain, yang di antaranya kutulis sewaktu masih muda. Namun, buku ini (Hikmah Al-Isyrāq) menggunakan metode dan [cara yang berbeda dari cara lain [Peripatetik

P: ۲۶۲

---

.(Asy-Syirazi memandang wāhib al-'ilm sebagai al-'aql al-fa'āl, (Syarh II, hlm. ۱۴ .۱ -۱)

menuju (pengetahuan], lebih rapi dan jelas, dan tidak susah untuk dipelajari. Aku tidak memperolehnya pertama-tama melalui pemikiran (bi al-fikr), melainkan melalui jalan .yang lain

Akhirnya, kutemukan bukti-bukti (hujjah) untuknya. Sekiranya aku harus berhenti beroleh visi atau penyaksian misalnya, maka tak ada seorang pun yang bisa .(membuatku meragukan [keyakinan yang telah kuperoleh

Dalam semua yang telah kusebutkan berkaitan dengan "ilmu cahaya-cahaya" dan .\$f .segala yang didasarkan padanya, aku telah dibantu oleh para musafir di jalan Tuhan

Apa yang membimbingku) adalah intuisi pemimpin filsafat (imām Al-Hikmah), yang] gurunya adalah Plato, "pemilik dukungan dan Cahaya Tuhan" (shāhib al-aid wa an-nūr). Begitu juga ["ilmu cahaya-cahaya" berdasarkan intuisi para filsuf] sebelum Plato, dari masa Hermes, "Bapak para Filsuf" (wālid al-hukamā) sampai pada masa Plato, termasuk para filsuf terdahulu bercorak metaforis dan simbolis sehingga dikatakan bertentangan dengan mereka, meskipun boleh jadi bahasa tersebut diarahkan bertentangan dengan pernyataan-pernyataan mereka, yang jelas tidak diarahkan agar berlawanan dengan tujuan mereka karena tak seorang pun dapat menolak metafora ataupun simbol. Ini juga menjadi dasar Filsafat Timur tentang cahaya dan gelap, yang merupakan metode para filsuf Persia semisal Jamash, Farshawahtar, Buzurjmihir, dan lain-lainnya sebelum mereka. Namun, teorema ini bukan teorema Majusi yang kafir, bid'ah kaum Mani, dan apa pun yang mengantarkan pada tindakan menyekutukan dewa-dewa lain dengan Allah, yang Mahasuci dari segala bentuk .antropomorfisme

Jangan membayangkan bahwa filsafat ada hanya dalam

waktu yang singkat. Dunia tidak pernah hampa dari filsafat, juga hampa dari orang yang menguasai hikmah, yang memiliki dasar-dasar dan penjelasan-penjelasan. Orang semacam itu adalah khalifah Allah; dan mereka akan tetap ada selama ada langit dan bumi. Perbedaan antara filsuf terdahulu dan kemudian hanya berkaitan dengan penggunaan bahasa dan juga kebiasaan dalam menyatakan ajaran mereka entah secara eksplisit atau hanya secara isyarat saja. Semua filsuf sepakat bahwa ada tiga alam [wujud],<sup>(1)</sup> dan keesaan Allah; tidak ada perselisihan di antara mereka berkaitan dengan prinsip-prinsip dalam berbagai problem [filsafat]. Meski Guru Pertama [Aristoteles] punya kedudukan penting, peringkat tinggi, yang menyalurkan pandangan dan kemampuan-kemampuan spekulatif yang sempurna, orang tidak diizinkan untuk mengagung-agungkannya sedemikian rupa demi mengakhiri cercaan atas dua gurunya [Socrates dan Plato]. Kelompok [filsuf] mencakup "para utusan" (ahl al-sifārah) dan "pemberi hukum" (asy-syāri'un), semisal Agathodaemon, Hermes, Asclepius, dan lain sebagainya

Ada banyak tingkatan [filsuf], dan mereka termasuk dalam berbagai golongan, . \$ sebagai berikut: seorang filsuf Ketuhanan (hakim ilāhī) yang ahli dalam teosofi (ta'alluh), tetapi tidak menguasai filsafat diskursif (bahts), seorang filsuf Diskursif yang tidak menguasai teosofi; seorang filsuf Ketuhanan yang ahli dalam teosofi dan filsafat diskursif; seorang filsuf Ketuhanan yang ahli dalam teosofi, tetapi sedikit menguasai atau lemah dalam filsafat diskursif; seorang filsuf yang ahli dalam filsafat diskursif, tetapi sedikit menguasai atau lemah dalam teosofi; seorang murid [secara harfiah: pencari] teosofi dan filsafat diskursif; murid teosofi saja dan; murid

P: ۲۶۴

---

Tiga alam itu: 'ālam al-'aql, 'ālam an-nafs, 'ālam al-jism, yakni akal, jiwa, dan . ۲ - ۱ .materi. Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ۲۰

filsafat diskursif saja. Meski demikian, dalam beberapa periode, selalu ada seorang filsuf yang ahli dalam teosofi maupun filsafat diskursif, yang mempunyai kepemimpinan (ri'āsah) dan [filsuf semacam itu) adalah khalifah Tuhan. Sekiranya keadaannya tidak demikian, seorang filsuf yang ahli dalam teosofi, tetapi sedikit menguasai Filsafat Diskursif [akan bisa memegang tampuk kepemimpinan]. Begitu juga, seorang filsuf yang ahli dalam teosofi, tetapi tidak menguasai filsafat diskursif, bisa menjadi khalifah Tuhan. Bumi tidak pernah kosong dari filsuf yang ahli dalam teosofi. Kepemimpinan tidak pernah diberikan kepada ahli dalam filsafat diskursif yang tidak ahli dalam teosofi. Karena itu, dunia tidak pernah hampa dari teosof ahli, yang lebih pantas ketimbang filsuf Diskursif semata; karena mau tidak mau, [kekhalfahan harus dipegang (oleh seseorang

Dengan kepemimpinan ini, yang ku maksudkan bukan hanya kontrol sesaat. Sebaliknya, pemimpin teosof bisa menjadi pemimpin secara terbuka; atau ia yang mungkin berada di alam kegaiban, yang banyak disebut sebagai "kutub" (quthb) – akan bisa menjadi pemimpin dalam kegaibannya sekalipun. Ketika penguasaan bumi (as-siyāsah) berada di tangan filsuf semacam itu, masa akan menjadi bercahaya; tetapi jika masa tidak mempunyai manajemen Ilahi (tadbir Ilāhī), kegelapanlah yang akan menang. Murid yang sangat baik adalah pencari teosofi dan filsafat diskursif; .berikutnya, [dalam peringkat] adalah murid teosofi; kemudian, murid filsafat diskursif

Buku kami ini (ditujukan) untuk murid teosofi dan filsafat diskursif. Tidak terdapat .\$ di dalamnya sesuatu bagi filsuf Diskursif yang tidak diberikan, dan tidak menjadi –teosofi. Kami hanya membahas buku ini, metafora–metafora dan simbol

simbolnya bagi orang yang telah melakukan usaha serius dalam teosofi, atau orang lain yang mencarinya. Pembaca buku ini harus sekurang-kurangnya, orang yang telah mencapai tangga di mana Cahaya Tuhan (Al-Bāriq Al-Ilāhī) telah muncul baginya, dan penampakkannya telah menjadi keadaan yang kuat [dalam jiwanya]. Orang lain tidak akan mengambil manfaat sama sekali dari buku ini. Karena itu, siapa pun yang ingin mempelajari filsafat diskursif semata, hendaklah mengikuti metode Peripatetik, yang bagi filsafat diskursif, baik dan masuk akal. Kami tidak bisa menyebut orang semacam itu, juga tidak membahas bagi orang semacam itu: “dalil-dalil Iluminasi” (al-qawā'id Al-Isyrāqiyyah).<sup>(1)</sup> Sungguh, urusan kaum Iluminasionis (Al-Isyrāqiyyūn) tetap tidak akan beres tanpa [petunjuk] cahaya-cahaya apokaliptis (sawānih nūriyyah). Sebab, beberapa teori [Iluminasi] ini didasarkan pada cahaya-cahaya ini sehingga jika suatu keraguan harus menimpa kaum Iluminasi berkaitan dengan prinsip-prinsip tersebut, mereka akan menyelesaikannya dengan membahas premis yang diakui, tak tertutup (as-sullam al-mukhalla'ah).<sup>(2)</sup> Sebagaimana, kita menelaah data indrawi (mahsūsh) dan merasa yakin dengan beberapa syarat mereka, dan berikutnya membentuk ilmu-ilmu yang benar ('ulūm shahihah) berdasarkan syarat-syarat itu, seperti astronomi dan lain sebagainya, maka begitu  
:pula kita menyelidiki (secara literal

mellihat] hal-hal spiritual yang pasti, dan kemudian membangun [Filsafat Iluminasi] berdasarkan semuanya itu. Orang yang tidak mengikuti cara ini, tidak akan menganggap hikmah seperti itu dan hanya menjadi suatu permainan di tangan  
.orang-orang yang ragu

P: ٢٤٤

---

Teori-teori ini, meliputi wilayah khusus ajaran Iluminasi dan membentuk bagian ٣ - ١ utama dalam Hikmah Al-Isyrāq. (Bandingkan, Suhrawardi, Opera II, hlm. ٢٢٠, ٣٤, ٣٧, ١٣٥). Bagian-bagian dari teori-teori ini, semisal “lema-lema”, disebut daqiqah isyraqiyyah, (ibid., hlm. ٢٩). Istilah-istilah lain, seperti nukat isyrāqiyyah dan sunnah Al-Isyrāq, digunakan dalam pengertian yang lebih terbatas dan berperan untuk  
.mengidentifikasi topik-topik khusus dalam Filsafat Iluminasi

Premis-premis semacam itu punya peringkat yang sama dengan premis-premis. ۴ – ۲  
"utama" dan diperoleh oleh "jiwa yang terpisah diri dari badan, yang punya visi  
tentang prinsip-prinsip intelektual (al-mabadi' al-'aqliyyah) dan cahaya-cahaya  
(apokaliptik)". (Asy-Syirazi, Syarh ۱۱, hlm. ۲۶

.(Asy-Syirazi memandang wāhib al-'ilm sebagai al-'aql al-fa'āl, (Syarh II, hlm. ١٤ .١

Tiga alam itu: 'ālam al-'aql, 'ālam an-nafs, 'ālam al-jism, yakni akal, jiwa, dan materi. .٢

.Bandingkan, Asy-Syirazi, Syarh II, hlm. ٢٠

Teori-teori ini, meliputi wilayah khusus ajaran Iluminasi dan membentuk bagian  
.utama dalam Hikmah Al-Isyrāq

.(Bandingkan, Suhrawardi, Opera II, hlm. ٢٢٠, ٣٤, ٣٧, ١٣٥)

Bagian-bagian dari teori-teori ini, semisal “lema-lema”, disebut daqiqah isyraqiyyah, (ibid., hlm. ٢٩). Istilah-istilah lain, seperti nukat isyrāqiyyah dan sunnah Al-Isyrāq, digunakan dalam pengertian yang lebih terbatas dan berperan untuk  
.mengidentifikasi topik-topik khusus dalam Filsafat Iluminasi

.٤

Premis-premis semacam itu punya peringkat yang sama dengan premis-premis “utama” dan diperoleh oleh “jiwa yang terpisah diri dari badan, yang punya visi tentang prinsip-prinsip intelektual (al-mabadi' al-'aqliyyah) dan cahaya-cahaya  
. (apokaliptik)”. (Asy-Syirazi, Syarh ١١, hlm. ٢٤





Terjemahan Hikmah Al-Isyrāq Bagian Satu, I, Kaidah Ketujuh [Tentang Definisi dan Syarat-Syaratnya] §١٣. Ketika sesuatu diketahui oleh seseorang yang tidak mengetahui-[nya), maka definisi sesuatu itu harus [dibangun] melalui hal-hal yang berkaitan dengan sesuatu yang khusus, yakni mengkhususkan [semua] unit [sesuatu], atau mengkhususkan sebagian darinya, atau [mengkhususkan] jumlah keseluruhan organis adalah penting, bahwa definisi yang [dibangun] dengan sesuatu yang lain yang lebih jelas dari sesuatu yang didefinisikan, dan tidak melalui sesuatu yang mempunyai kejelasan yang sama, atau lebih tidak jelas darinya, atau melalui sesuatu yang tidak diketahui, kecuali melalui sesuatu yang hendak diketahui. Karena itu, pernyataan seseorang yang mendefinisikan “ayah” sebagai "orang yang mempunyai anak" adalah salah karena “ayah” dan "anak" adalah sama dalam hubungannya dengan pengetahuan atau ketiadaannya, dan siapa pun yang mengetahui salah satu, mengetahui yang lain. Syarat lain, dengan cara sesuatu yang didefinisikan dan tidak bebarengan dengannya. [Misalnya, tidak benar) mengatakan, “Api adalah unsur yang menyerupai jiwa," karena jiwa adalah sesuatu yang kurang diketahui ketimbang api. Begitu juga [tidak benar) ketika mengatakan, “Matahari adalah bintang yang terbit di siang hari," karena hari hanya dapat diketahui dengan periode waktu yang menandai terbitnya

matahari. Mendefinisikan [sesuatu) tidak dapat berjalan hanya melalui penggantian istilah [definisi leksikal] karena penggantian semacam itu hanya berguna bagi orang yang mengetahui realitas, tetapi tidak mengetahui dengan pasti makna istilah [yang digunakan). Definisi tentang hal-hal yang berkaitan harus menyebutkan sebab yang menghasilkan hubungan, dan definisi hal-hal turunan hanya menyebutkan bahwa dari turunan tersebut dibuat bersama sesuatu yang lain, yang pada gilirannya, .bergantung pada bentuk-bentuk turunan

Bagian [tentang definisi hakiki]. Sebagian orang memberikan nama teknis "definisi . $\$14$  [esensialis)" untuk formula yang menunjukkan sesuatu. Formula semacam itu menunjukkan hal-hal esensial sesuatu yang internal yang berkaitan dengan realitas sesuatu. Nama yang diberikan bagi [jenis definisi] yang membuat hal-hal eksternal diketahui dalam hubungannya dengan realitas sesuatu adalah "deskripsi". Sebagai contoh, ketahuilah bahwa ketika sekelompok orang menegaskan bahwa badan mempunyai bagian-bagian [yakni, kaum Peripatetik yang menganggap badan tersusun dari dua bagian: bentuk dan materi], yang lain meragukannya [kaum Atomis yang menilai badan terbentuk dari atom-atom individual), dan bahkan yang lain menolak bagian-bagian itu sama sekali [yakni, Filsafat Alam Kuno yang menganggap badan sebagai kuantitas mutlak] – engkau harus mempelajari apa "bagian" itu. Keragaman tidak mengajarkan (eksistensi] bagian-bagian itu [hanya] dari konsep tentang sesuatu yang dinamai. Nama hanya melambangkan keseluruhan jumlah .sifat-sifat pokok sesuatu yang dipahami

Lebih jauh, misalkan contoh, dibentuk bahwa air dan udara mempunyai bagian-  
 ,bagian yang nonindrawi (yakni

bentuk, materi, atau atom] orang akan menolak [wujudnya] dan bagian-bagiannya. Menurut mereka, bagian-bagian itu tidak mempunyai hubungan dengan apa yang mereka pahami dari [nama air dan udara). Ketika badan, seperti telah kita jelaskan—merupakan bagian dari realitas jasmani [dan mempunyai nama], orang yang hanya memahami apa saja yang tanpa pada mereka [badan tersebut), yaitu sesuatu yang dimaksud oleh nama yang diberikan kepadanya secara konvensional], baik oleh pemberi nama maupun oleh mereka. Sekarang, jika demikian keadaan hal-hal indrawi, bagaimana lebih [sulitnya) dengan hal-hal yang tidak dapat diindra sama sekali? Bagaimana dengan sesuatu yang dimiliki manusia yang dengan cara mana kemanusiaannya [esensi] dapat ditentukan — sesuatu ini tidak diketahui oleh orang banyak, juga oleh kaum Peripatetik awal yang kemudian mendefinisikannya sebagai "hewan rasional". [Ini karena] kemampuan menalar adalah aksidental dan posterior terhadap realitas [manusia]. [Berbeda dengan formula Peripatetik, kami berpendapat] bahwa jiwa, yang merupakan prinsip sesuatu [yakni, hal-hal yang esensial] — hanya dapat diketahui melalui sifat-sifat wajib dan aksiden-aksiden. Sekarang, tidak ada sesuatu yang lebih dekat kepada manusia daripada jiwanya, [dan bagaimana kasus tersebut berhubungan dengannya). Bagaimana lebih sulitnya (mengetahui] sesuatu .yang lain? Namun, kita akan mengatakan betapa pentingnya pertanyaan tersebut

Teorema atau Dalil Iluminasi [Tentang Runtuhnya Teori Definisi Peripatetik]. . \$15  
Kaum Peripatetik mengakui bahwa dalam [membentuk] definisi [esensial] tentang sesuatu, seseorang harus menyebutkan hal-hal esensial yang umum dan yang khusus. Hal-hal esensial umum, yaitu bukan

merupakan bagian dari hal-hal esensial yang lain yang masuk ke dalam realitas universal dan dengan cara apa seseorang mengekspresikan jawaban atas pertanyaan, "Apakah ia?" disebut "genus", sedangkan hal-hal esensial sesuatu yang partikular mereka sebut "diferensia". Sekarang, dalam hubungannya dengan membentuk definisi terdapat urutan yang berbeda [bagi genus dan diferensia] yang telah kami sebutkan dalam karya-karya kami. Lebih jauh, Peripatetik mengakui bahwa yang tidak diketahui hanya dapat diperoleh melalui yang diketahui. Namun, [kita melihat] bahwa hal-hal esensial sesuatu yang khusus tidak diketahui dengan baik oleh seseorang yang tidak mengetahui [sebelum]-nya dari tempat lain. Namun, hal-hal esensial sesuatu yang khusus diketahui melalui sesuatu yang lain dari sesuatu yang didefinisikan, ia tidak menjadi khusus bagi sesuatu yang didefinisikan. Jika hal-hal esensial khusus bagi sesuatu, tidak nampak kepada indra dan tidak diketahui, maka keduanya tetap tidak diketahui. Jika [kita mengasumsikan] hal-hal esensi khusus didefinisikan, tetapi dengan cara hal-hal yang umum lebih dari yang khusus baginya, maka tidak akan menjadi definisi tentang hal-hal yang esensial. (Kita sebelumnya telah menyebutkan keadaan [pengetahuan] tentang bagian khusus .[[sesuatu

Karena itu, seseorang hanya dapat memperoleh [suatu definisi] melalui perantaraan benda-benda indrawi atau nampak dengan cara lain (yakni, yang berbeda dari formula definisi Peripatetik], yang diberikan ketika kita mampu menspesifikasi keseluruhan jumlah [bagian-bagian) yang menspesifikasi sesuatu itu dengan [menspesifikasi] keseluruhan organik sesuatu itu. Anda akan mempelajari inti [metode baru] ini dalam uraian berikut

Siapa saja yang memperinci [semua] hal-hal esensial

yang ia ketahui, tidak akan percaya ketidakmungkinannya, mengabaikan hal esensial lain, dan orang yang ingin menjelaskan atau mempertentangkan pernyataan itu .(dapat menanyakan dirinya mengenai itu [hal-hal esensial yang tetap tak terdeteksi

Orang yang membangun suatu definisi tidak dapat pada titik itu, mengatakan dengan benar, "Masih adakah sifat-sifat lain [sesuatu) yang harus diketahui?" Karena masih banyak sifat yang tersembunyi (yang bisa jadi, ia abaikan]. Tidak cukup untuk mengatakan, "Haruskah sesuatu memiliki sifat esensial lain (yang tersembunyi bagi kita), yang kita dapat mengetahui esensinya tanpa sifat itu?" Jawabnya, "Realitas [sesuatu] diketahui hanya ketika keseluruhan jumlah sifat-sifat esensialnya diketahui." Ini berarti, jika [sesuatu) selalu mungkin mempunyai sifat esensial lain yang tidak dapat dipahami, pengetahuan tentang realitas sesuatu tidak meyakinkan. Karena itu, jelas tidak mungkin memperoleh definisi (esensialis] dengan cara yang dilakukan Peripatetik [yakni, formula yang mendekatkan genus dan diferensia] sebagaimana kesulitan itu diakui oleh guru [Peripatetik] mereka, Aristoteles. Karena itu, kita [kaum Iluminasi] hanya membuat definisi dengan cara benda-benda yang .menspesifikasi jumlah keseluruhan organik



Analisis Atas Al-Mu'tabar: Al-Manthiq, I. ١٣ Karya Abu Al-Barakat Al-Baghdadi Bagian ١٣ tentang Al-Madkhal dalam logika Al-Mu'tabar Al-Baghdadi merupakan bagian yang aneh karena tidak mempunyai padanan dalam karya-karya filsafat berbahasa Arab sebelumnya.

Setelah melihat teori Definisi Suhrawardi, bagian dari karya Al-Baghdadi ini terlihat mempunyai pengaruh yang jelas pada teori Iluminasi.

Bagian ini sepenuhnya dikerahkan untuk menganalisis kaidah-kaidah matematika yang digunakan untuk membangun definisi. Judul bagian ini adalah Tentang Pembagian (Qismah) Analisis (Tahlil), Kombinasi (Jam'), dan Sintesis (Tarkib), yang Berguna untuk memperoleh Definisi.

Terdapat suatu pembedaan mendasar yang dilakukan antara yang nampak, atau di luar pikiran, dan yang hanya dalam pikiran, yakni pembedaan antara yang hakiki dan mental. Istilah yang digunakan untuk yang hakiki adalah wujūdi dan berkaitan dengan persepsi indra; dan istilah yang digunakan untuk mental, atau ideal, adalah dzihni, kadang-kadang juga 'aqli.

:Berikut ini adalah daftar kaidah matematika yang dijelaskan

Kombinasi (jam'). Ada dua bentuk kombinasi: (a) kombinasi yang unit-unit (āhād)-nya dibedakan (mutamayyiz) dalam keseluruhan, yakni unit-unit bisa dirinci secara terpisah

.dan jumlah merupakan tambahan sederhana dari unit-unit itu

Bentuk kombinasi ini disebut kombinasi dengan komposisi (jam' ta'lifī). Contoh kombinasi ini adalah: (a) tentara terdiri atau tersusun dari sejumlah orang; (b) kombinasi dengan mencampur (takhāliṭh) dan mengaitkan (tattahid) unit-unit dengan cara keseluruhan yang tidak dibedakan dari bagian-bagian, yakni unit-unit keseluruhan bersama-sama membentuk keseluruhan abadi. Nama yang diberikan untuk kombinasi ini adalah kombinasi dengan sintesis (jam' tarkibi). Contoh kombinasi ini adalah badan manusia tersusun dari berbagai cairan tubuh yang kemudian .membentuk unsur-unsur

:Komposisi (ta'lit). Ada dua bentuk komposisi .r

a) komposisi mental (ta'lif dzihni), suatu contoh yang di dalamnya komposisi ideal,) makna universal terdiri dari hal-hal partikularnya, seperti genus terdiri dari spesies-spesies, dan spesies terdiri dari individu-individu; (b) komposisi hakiki (ta'lif wujūdi), seperti komposisi benda terdiri dari bagian-bagiannya, seperti badan terdiri dari .tungkai dan lengan, daging, panas, tangan, kaki, dan seterusnya

Sintesis (tarkib). Ada dua bentuk sintesis: (a) sintesis mental (tarkib dzihni) seperti .r ketika genus dan diferensia disintesis dalam suatu definisi; (b) sintesis hakiki (tarkib wujūdi), yang kemudian dibagi menjadi alami (thabi'i), seperti badan binatang "secara alami" disintesis dari empedu, unsur, dan asas-asas; dan (c) artifisial (shinā'ī), .misalnya minuman sikanjibin terbuat dari cuka dan madu

Bagian-bagian lain dari bab ini dimaksudkan menelaah kaidah-kaidah yang mengatur pemilahan (tafriq), pembagian (qismah), dan analisis (tahlil) yang kesemuanya tidak perlu



.mendapat perhatian kita

Hal yang harus ditekankan secara umum adalah dalam bentuk kombinasi melalui sintesis, unit-unit, dan keseluruhan bersama-sama membentuk suatu entitas "organis" sedemikian rupa sehingga bagian-bagian tidak dapat dipisahkan dari keseluruhan, sementara kombinasi melalui komposisi unit-unit boleh dibedakan .dalam diri mereka, juga dari keseluruhan

P: ۲۷۷



## SENARAI RUJUKAN

.Abelson, Raziell, "Defintion", Encyclopedia of Philosophy, Vol

:hlm. ۳۱۴-۳۲۴, disunting oleh Paul Edwards, New York ,۲

.Macmilan, ۱۹۶۷

Afnan, Soheil, A Philosophical Lexiccon in Persian and Arabic, Beirut: Dar al-Masyriq,

.۱۹۶۹

.Al-Farabi, Arā' Ahl Al-Madinah Al-Fadhilah, disunting oleh M

.Al-Kurdi, Kairo: Dār al-Masyriq, ۱۹۶۹

Al-Alfāzh Al-Musta'malah fi Al-Manthiq, disunting oleh Muhsin S. Mahdi, Beirut: ,---

.Dār al-Masyriq, ۱۹۶۸

Al-Jam' Bain Ra'yai Al-Hakimain: Aflathun Al-Ilahi wa Aristhutalis, disunting oleh ,---

.A.N. Nader, Beirut: Dar al- Masyriq, ۱۹۶۸

:Kitāb Al-Hurūf, disunting oleh Muhsin S. Mahdi, Beirut ,---

.Dār al-Masyriq, ۱۹۷۲

Aristoteles, Metaphysics, diterjemahkan dan diberi komentar glosari oleh

:Hippocrates G. Apostle, Bloomington, London

.Indiana University Press, ۱۹۶۶

Physics, diterjemahkan, diberi komentar, dan glosari oleh Hippocrates G. Apostle, ,---

.Bloomington, London: Indiana University Press, ۱۹۶۹

The Works of Aristoteles Translated into English, Vol. ۱, disunting oleh W. D. Ross, ,---

.Oxford: Clarendon Press, ۱۹۶۶

.Asytiyani, Sayyid Jalaluddin, Hasti, Masyhad: Khurasan Press, ۱۳۷۹ H

.Al-Baghdadi, Abu Al-Barakat, Al-Mu'tabar, Deccan: Haidarabad, ۱۳۵۷ H

Beck, Lewis W., "Kant's Theory of Definition," The Philosophical Review, Vol. ۶۵, ۲ (۳۷۴)  
(April, ۱۹۵۶), hlm. ۱۷۹-۱۹۱

P: ۲۷۹

Corbin, Henry, Archange Empourpre, Qizze traits et Recits Mystique Traduits du  
.Person et de l'arabe, presents et annotes par Henry Corbin, Paris: Payard, 1976

.En Islam Irannien, 4 volumes, Paris: Gallimard, 1971, ---

Le Livre de la Sagesse Orientale, Kitāb Hikmat Al-Isyrāq, traduction et notes par ,---  
.Henry Corbin, etablies et introduit par Christian Jambet, Paris: Verdier, 1986

.Les Motifs Zoroastriens Dans la Philosophie de Suhrawardi, Tehran: t.p., 1945, ---

:L'Homme de Lumiere dans la Soufisme Iranien, Paris ,---

.Sisteron, 1971

.Suhrawardid'Alep, fondateur de la Doctrine Illuminative, Paris: t.p., 1939, ---

.Conford, Francis M., Plato's Cosmology, New York: Arts Press, 1957

:Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, New York

.Columbia University Press, 1970

Flutirkhus, Al-Arā' Ath-Thabi'iyyah, diterbitkan dalam Aristhu fī An-Nafs, disunting  
.oleh A. Badawi, Beirut: t.p., 1954, hlm

.95-188

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, Mihak An-Nazhar, disunting oleh Al-Na'sani,  
.Beirut: t.p., 1966

:Mi'yār Al-'ilm, disunting oleh Sulaiman Dunya, Kairo ,---

.t.p., 1961

:Gilson, Etienne, Being and Some Philosophers, Toronto

.Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949

Goichon, A.M., Lexico de La Longue Philosophieque d'Ibn Sina, Paris: Desclee de  
.Brouwer, ۱۹۳۸

:Lexique de La Langue Philosophique d'Ibn Sina ,---

.Supplement, Paris: Desclee de Brouwer, ۱۹۳۹

:Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy, Cambridge

.Cambridge University Press, ۱۹۶۹

P: ۲۸۰

.Haeri, Mesdi, Hiram-i Hasti, Tehran: t.p., ۱۹۸۰

.Hamlyn, D.W., Sensation and Perception, London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۶۱

.Harawi, Muhammad Sharif, Anwariyyah: An ۱۷th century A.H

Persian Translation and Commentary on Suhrawardi's Hikmat Al-Isyrāq, disunting, diberi pendahuluan, dan catatan oleh Hossein Ziai, Tehran: Amir Kabir, ۱۹۸۰, Edisi Kedua ۱۹۸۴

Hirst, R.J. "Perception," Encyclopedia of Philosophy, disunting oleh Paul Edwards, vol. ۶, hlm. ۷۹-۸۷, New York: Macmillan, ۱۹۶۷

.Horten, Max, Die Philosophie der Erleuchtung Nach Suhrawardi, t.t.: Halle, ۱۹۱۲

:Hunain, Ibn Ishaq, "Fi al-Dhau' wa Haqiqatih," Al-Masyriq, t.t  
t.p. ۱۸۹۹, hlm. ۱۱۰۵-۱۱۱۳

.Ibn Abi Ushaibi'ah, Thabaqāt Al-Athibbā', disunting oleh A  
.Muller, t.t.: Koningsbergi Pr., ۱۸۸۴

Ibn Kammunah, Sa'd bin Manshur, Syarh At-Tawihāt, dicetak dalam Manthiq At-Talwāhāt, disunting oleh A. A. Fayyaz, Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۴ H

Tangih Al-Abhāts li Al-Milal Ats-Tsalāts, disunting oleh Moshe Perlman, Berkeley ,---  
and Los Angeles: University of California Press, ۱۹۷۱

Ibn Sina, Kitāb Al-Isyārāt wa Al-Tanbībāt, disunting oleh Mahmud Shahabi, Tehran:  
.Theran University Press, ۱۳۳۹ H

Livres des Definitions, disunting dan diterjemahkan oleh A.M. Goichon, Kairo: ,---  
.Publications de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire, ۱۹۶۳

Livre des directives et Remarques, diterjemahkan oleh A.M. Goichon, Paris: J. Vrin, ,---  
.۱۹۵۱

Mabda' wa Ma'ād, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh Mahmud Shahabi, ---  
.Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۲ H

P: ۲۸۱



.Manthiq Al-Masyriqiyyin, Kairo: t.p., 1910, ---

.An-Najāh, disunting oleh M. Al-Kurdi, Kairo: t.p., 1948, ---

:Asy-Syifā': Al-Burhan, disunting oleh A. R. Badawi, Kairo, ---

t.p., 1954

.Asy-Syifā': fi Al-'Ibārah, disunting oleh M. Khujairi, Kairo: t.p., 1970, ---

.Asy-Syifā': Al-Jadal, disunting oleh A.F. Al-Ahwani, Kairo: t.p., 1965, ---

.Asy-Syifā': Al-Ilāhiyyāt, disunting oleh G. C. Anawati dan S. Zayid, Kairo: t.p., 1960, ---

.Asy-Syifā': Al-Madkhal, disunting oleh Ibrahim Madkour, Kairo: t.p., 1951, ---

.Asy-Syifā': Al-Maqūlāt, disunting G.C. Anawati, et. Al., Kairo: t.p., 1959, ---

.Asy-Syifā': Al-Qiyās, disunting oleh S. Zayid, Kairo: t.p., 1964, ---

.Iqbal Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, London: Luzac, 1908

.Irvy, Alfred, Al-Kindi's Metaphysics, Albany: State University of New York, 1974

Isutzu, Toshihiko, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic  
.Metaphysics," Etudes Philosophique, disunting oleh Osman Amin, Kairo: Gebo, 1974

Jaddane, Fehmi, L'influence du Stoicism Sur la Pensee Musulmane, Beirut: Dar al-  
.Masyriq, 1968

.Kal, Victor, On Intuition du Discursive Reasoning in Aristoteles, Leiden: E. J. Brill, 1988

.Kant, Immanuel, Logic, diterjemahkan oleh R. Hartman dan W

.Schwartz, New York: Library of Liberal Arts, 1974

:Kneale, William and Martha, The Development of Logic, Oxford

.Oxford University Press, 1968



.Massignon, Louis, *Receuil de Texts Inedits*, Paris: Paul Getuhner, ۱۹۲۹

.Mates, Benson, *Stoic Logic*, Berkeley: University of California Press, ۱۹۲۹

Matthews, Gweneth, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, London:  
.Faber and Faber, ۱۹۷۲

Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, ۳rd, ed. Rev., The Hague: Martinus  
.Nijhoff, ۱۹۶۸

.Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, The Hague: Martinus Nijhoff, ۱۹۶۳, ---

:Misykat Al-Dini, A. M., *Tahqiq dar Haqiqat-i 'Ilm*, Tehran

.Tehran University Press, ۱۳۴۴ H

Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London: t.p.,  
.۱۹۷۸

.Three Muslims Sages, Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۶۴, ---

Perlman, Moshe, *Sa'd bin Manshur Ibn Kammunah's Examination of Inquiries Into  
The Three Faiths: A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, Berkeley and  
:Los Angeles

.University of California Press, ۱۹۶۷

.Peters, F.E., *Aristoteles and The Arabs*, New York: New York University Press, ۱۹۶۸

Pines, Solomon, *Nouvelles Etudes sur Auhad Al-Zaman Abu Al- Barakat Al-Baghdadi*,  
.Paris: Libraire Durlaches, ۱۹۵۳

*Studies in Abu Al-Barakat Al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics"*, dalam *Scripta* " ,---  
*Hierosolyminata*, Volume VII, *Studies in Islamic Philosophy*, disunting oleh S.H.  
.Bergman, Jerussalem: The Magnes Press of The Hebrew University, ۱۹۶۰, hlm. ۱۲۰-۱۹۸

.Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge: Bower and Bower, ۱۹۵۲



.dan Huntington Carins, Princeton: Princeton University Press, 1969

Plotinus, *The Enneads*, diterjemahkan oleh Stephen Mackenna, New York: Pantheon Books, 1969

Al-Qifthi, *Tārīkh Al-Hukamā'*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dan disunting oleh Bahman Dara'i, Tehran: Tehran University Press, 1347 H

.Rahman, Fazlur, *Avicenna's de Anima*, London: Oxford University Press, 1959

.*Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952, ---

.*Prophecy in Islam*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1958, ---

.Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, t.t.: Cambridge University Press, 1967

Ritter, Helmut, "Philologika IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam*, vol. 24 (1937), hlm. 270–286 dan vol. 25 (1938), hlm. 35–86

.Robinson, Richard, *Definition*, Oxford: Oxford University Press, 1972

.*Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press, 1970, ---

Russel, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin, 1924

.Sagal, Paul T., "Implicit Definition," *The Monist*, vol. 57, No. 3 (Juli, 1973), hlm. 443–450

:Sajjadi, Seyyed Ja'far, *Syihab Al-Din Suhrawardi*. Tehran

.*Intisyārā-i Falsafa*, 1984

As-Sawi, 'Umar bin Sahlan, *Tabshīrah va du Risāla-yi Digar dar Manthiq*, disunting oleh M.T. Danesh Pajouh, Tehran: Tehran University Press, 1958

.Sayre, M., *Plato's Analytic Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1969

.Shahabi, Mahmud, Būd va Numūd, Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۵ H

.Asy-Syahrazuri, Syamsuddin Muhammad, Nuzhat Al-Arwāh, Istanbul: Yeni Cami, ۱۹۰۸

Nuzhat Al-Arwah wa Raudhah Al-Afrah fī Tārīkh Al- Hukamā' wa Al-Falāsifah, ,---  
disunting oleh Seyed Khurshid Ahmed, Hayderabad: Osmania Oriental Publications  
Bureau, ۱۹۷۶

Nuzhat Al-Arwāh wa Raudhah Al-Afrah, terjemahan bahasa Persia abad ke-۱۶ ,---  
oleh Maqshud 'Ali Tabrizi, disunting dengan pendahuluan tentang sejarah Filsafat  
Islam oleh M

.T. Danesh Pajouh dan M.S. Mawla'l, Tehran: t.p., ۱۹۸۶

.Sharif, M.M., A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, ۱۹۶۳

.Asy-Syirazi, Quthbuddin, Syarh Hikmah Al-Isyrāq, Tehran, ۱۳۱۳ H

Asy-Syirazi, Shadrudin, "Mulla Sadra," Ta'ligāt: Syarh Hikmah Al-Isyrāq, Tehran, ۱۳۱۳  
.H

.Smith, N. K., A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London: Macmillan, ۱۹۲۳

:Stigen, Anfinn, The Structure of Aristoteles's Thought, Oslo

.Universitets forlaget, ۱۹۶۶

.Suhrawardi, Syihabuddin Yahya, Kalimah At-Tashawwuf, MS

.Tehran: Majlis Majmu'ah, ۳۰۷۱

:Kitāb Al-Lamahāt, disunting oleh Emile Maalouf, Beirut ,---

.Dār an-Nahar, ۱۹۶۹

Manthiq At-Talwihāt, disunting oleh A. A. Fayyat, Tehran: Tehran University Press, ,---  
.۱۳۳۴ H

.Al-Masyāri' wa Al-Muthārahāt, Leiden: Or, ٣٤٥, ---

Oeuvres Philosophiques et Mystiques: Opera Metaphysica et Mystica II, disunting, ---  
.dan diberi pendahuluan oleh Henry Corbin, Tehran: Institut Franco-Iranien, ١٩٥٤

P: ٢٨٥

Opera Metaphysica et Mystica I, disunting dengan pendahuluan dan berbagai ,---  
catatan oleh Henry Corbin, Istanbul: Maarif Matbaasi, ۱۹۴۵

Opera Metaphysica et Mystica III, disunting oleh Seyyed Hossein Nasr. Tehran: ,---  
.Institut Franco Iranien, ۱۹۷۰

.At-Talwihāt, MS. Berlin: t.p., ۵۰۶۲ ,---

.Tuni, Muhammad Hossein, Ilāhiyyāt, Tehran: Tehran University Press, ۱۳۳۳ H

P: ۲۸۶



## Indeks

,akal aktif ٣٢, ٢١٢, ٢١٣, ٢١٥

,٢٤٦, ٢٤٥, ٢٢٣, ٢٢٢, ٢١٦

٢٥٤, ٢٥٣

,aksiden ٩١, ٩٢, ١١٣, ١١٧, ١٢٧

,٢٣٩, ٢٠١, ٢٠٠, ١٩٤, ١٤٧

٢٧١, ٢٥٦, ٢٤٣

,Al-Baghdadi xi, ١٠, ١١, ٢٦, ٢٩

,١٠٧, ١٠٦, ٨١, ٦٣, ٦١, ٣٠

,١١٦, ١١٥, ١١٤, ١١٢, ١٠٨

,١٩٢, ١٨٩, ١٦٣, ١٦٠, ١١٧

٢٨٣, ٢٧٩, ٢٧٥, ٢٤٦, ١٩٣

alegoris ٢٤, ٢٨, ٥٩, ٦١, ٦٥

,Aleppo ٢٥, ٢٦, ٢٧, ٢٨, ٤٧, ٤٨

٦٠

,Al-Farabi ٢١, ٣٩, ١١٤, ١٢٩

,٢٥٦, ٢٥٥, ٢٥٤, ٢٢٩, ١٨٣

٢٧٩

,Al-Muqāwamāt xi, ١٩, ٢٠, ٣٤

,٦١, ٥٧, ٤٤, ٤٣, ٤٢, ٣٥

,Al-Mu'tabar 11, 26, 29, 30, 61

,112, 107, 106, 11, 63

,163, 117, 116, 115, 114

,275, 246, 193, 192, 189

279

analitis 12, 19, 176

,Aristoteles xiii, xiv, 32, 33, 34

,96, 93, 78, 54, 52, 50

,116, 114, 109, 107, 106

,123, 121, 120, 118, 117

,131, 130, 129, 125, 124

,137, 136, 135, 134, 133

,144, 141, 140, 139, 138

,174, 171, 164, 150, 145

,183, 182, 181, 180, 177

,188, 187, 186, 185, 184

,194, 193, 192, 191, 189

,224, 216, 215, 214, 197

,246, 244, 243, 229, 228

,٢٥٦ ,٢٥٤ ,٢٥١ ,٢٥٠ ,٢٤٨

,٢٨٣ ,٢٨٢ ,٢٧٩ ,٢٧٣ ,٢٦٤

٢٨٥

,Aristotelian ١٠, ١١, ٢٤, ٥٤

,٢٢٩ ,١٧٦ ,١٤٨ ,١٣٩ ,١١٦

٢٥٨

,Asy-Syifā ٢١, ٢٢, ٦٧, ٦٨, ٧٠

,٨٣ ,٨٢ ,٨١ ,٨٠ ,٧٩ ,٧١

,١١٢ ,١٠٨ ,٩٣ ,٨٦ ,٨٥ ,٨٤

,١٨٧ ,١٨٢ ,١٥٩ ,١٤٥ ,١٤١

٢٨٢ ,٢٤٦ ,٢٤٥ ,١٩٤ ,١٨٨

,At-Talwihāt xi, xii, xiii, ١٤, ١٩

,٣٢ ,٣١ ,٣٠ ,٢٥ ,٢٢ ,٢٠

,٤٣ ,٤٢ ,٣٦ ,٣٥ ,٣٤ ,٣٣

,٦١ ,٥٨ ,٥٧ ,٥٤ ,٥٣ ,٤٤

,٧٢ ,٧٠ ,٦٩ ,٦٨ ,٦٧ ,٦٣

,٨٥ ,٨٤ ,٨٢ ,٨٠ ,٧٥ ,٧٣

,٩٢ ,٩١ ,٨٩ ,٨٨ ,٨٧ ,٨٦

,١٠١ ,١٠٠ ,٩٩ ,٩٨ ,٩٣

,١٠٨ ,١٠٦ ,١٠٤ ,١٠٣ ,١٠٢

,122,118,111,110,109

,146,144,143,142,123

,168,162,157,149,148

,189,188,182,180,172

,218,217,216,215,213

,249,247,246,245,238

286,285,281,254,251

P: 287

,basīth ٧٣, ٩١, ١١٠, ١٢٧, ١٩٠

٢٠٢

,cahaya ١٣, ٣٠, ٣٨, ٥٠, ٩٥, ١٩٤

,٢١٩, ٢١٨, ٢١٥, ١٩٧, ١٧٤

,٢٢٥, ٢٢٣, ٢٢٢, ٢٢١, ٢٢٠

,٢٣٠, ٢٢٩, ٢٢٨, ٢٢٧, ٢٢٦

,٢٣٦, ٢٣٥, ٢٣٤, ٢٣٣, ٢٣١

,٢٤٦, ٢٤٢, ٢٤١, ٢٤٠, ٢٣٩

,٢٥٧, ٢٥٦, ٢٥٤, ٢٥٣, ٢٥٠

,٢٦٣, ٢٦٢, ٢٦١, ٢٥٩, ٢٥٨

٢٦٧, ٢٦٦

,Cahaya Segala Cahaya ٢٢٥

,٢٣٤, ٢٣٣, ٢٣٢, ٢٣٠, ٢٢٦

٢٥٨, ٢٥٧, ٢٤١, ٢٣٦, ٢٣٥

,Corbin ١٥, ١٧, ١٨, ٢٤, ٣٧, ٥٦

,٨٨, ٩٣, ٩١, ٩٠, ٥٨, ٥٧

,٢٨٥, ٢٨٠, ٢٥٩, ٢٠٩, ١٩٠

٢٨٦

,١٧٣, ١٧٢, ١٧١, ١٧٠, ١٦٩

,١٧٨, ١٧٧, ١٧٦, ١٧٥, ١٧٤

,183,182,181,180,179

,188,187,186,185,184

,203,202,201,193,192

,225,224,218,208,207

,273,272,271,270,269

276,275

,definisi esensialis 119, 120

,146,144,124,122,121

,151,150,149,148,147

,160,158,157,154,152

,167,166,165,163,161

,179,178,177,173,170

,224,218,207,181,180

225

,definisi hakiki 96, 123, 130

,146,145,139,138,134

270, 178, 176, 173, 165

,definisi nominal 138, 145

178, 165, 159, 146

,demonstrasi 31, 50, 71, 83

,124,122,121,102,101

.148.137.129.126.125

,179,173,171,167,152

224,198,186,183,181

,diferensia 95, 96, 120, 125

,145,144,140,139,138

,157,154,153,151,146

,182,180,168,159,158

,273,272,238,229,200

276

,diri 9, 10, 12, 13, 19, 32, 49

,113,112,95,65,50

,167,164,148,140,127

,177,176,175,174,171

,212,211,210,208,207

,217,216,215,214,213

deduktif 128, 157

,definisi 12, 68, 71, 73, 75, 78

,94,93,86,84,81,80

,115,105,104,96,95

,122,121,120,119,117

,127,126,125,124,123

,132,131,130,129,128

,137,136,135,134,133

,143,141,140,139,138

,148,147,146,145,144

,153,152,151,150,149

,158,157,156,155,154

,163,162,161,160,159

,168,167,166,165,164

P: 288



,222, 220, 219, 218, 217

,236, 226, 225, 224, 223

,241, 240, 239, 238, 237

272, 271, 258, 244, 242

,222, 221, 220, 219, 218

,227, 226, 225, 224, 223

,240, 236, 233, 232, 229

,255, 250, 247, 246, 241

277, 267, 258, 257

,diskursif 21, 24, 25, 31, 32

,43, 41, 38, 36, 34, 33

,65, 59, 53, 52, 51, 50

,265, 264, 198, 197, 175

266

,dunia 13, 37, 42, 49, 106, 125

,201, 200, 199, 198, 153

265, 262, 257, 237, 232

eksekusi 26, 48

,eksplisit 19, 20, 21, 36, 38

,111, 107, 67, 57, 53, 41

,170, 145, 123, 121, 119

264, 257, 177

,ekspresi 12, 24, 38, 39, 44

176, 174, 155

,epistemologi 9, 10, 13, 15

,39, 32, 31, 23, 18, 17

,78, 69, 68, 61, 48, 42

.107.105.97.93.91.87

,127, 125, 119, 112, 109

,184, 173, 164, 160, 148

,207, 206, 205, 199, 197

,224, 221, 216, 211, 208

296, 246, 245, 228, 225

,esensi 13, 42, 54, 95, 96, 131

,149, 144, 143, 139, 138

,156, 153, 152, 151, 150

,167, 166, 165, 161, 159

,188, 187, 180, 176, 168

,204, 202, 201, 199, 197

,216, 212, 211, 210, 208

,filsafat 9, 10, 11, 12, 14, 15

,22, 21, 20, 19, 18, 17

,29, 27, 26, 25, 24, 23

,35, 34, 33, 32, 31, 30

,41, 40, 39, 38, 37, 36

,47, 46, 45, 44, 43, 42

,55, 54, 53, 52, 51, 48

,62, 61, 60, 59, 58, 57

,70, 69, 68, 67, 65, 64

,78, 76, 75, 74, 73, 72

,103, 93, 90, 89, 88, 84

,109, 108, 106, 105, 104

,120, 119, 117, 115, 112

,126, 125, 124, 123, 122

,131, 130, 129, 128, 127

,140, 139, 138, 137, 132

,150, 149, 147, 146, 143

,162, 160, 157, 155, 154

,173, 172, 166, 164, 163

,183, 178, 176, 175, 174

,198,197,194,192,187

,234,228,217,208,205

,264,263,261,247,243

,275,270,267,266,265

295,285

,filsafat diskursif 24, 25, 31

,43,42,36,34,33,32

,198,197,65,59,53,52

266,265,264

,filsafat intuitif 24, 25, 33, 43

59,53,52

,formal 71, 72, 74, 75, 77, 78

P: 289

,101,99,97,94,84,82

,115,112,108,105,104

,130,126,125,124,121

,137,134,133,132,131

,166,153,148,143,142

,176,175,174,173,172

,199,197,193,183,182

,236,212,211,207,206

249

formasi 5.

,formulasi 9, 24, 42, 142, 158

172,160

,238,237,204,202,201

276,275,270

,Hikmah Al-Isyrāq xii, 12, 14

,28,25,22,20,19,15

,36,35,34,33,32,30

,44,43,42,41,38,37

,51,49,48,47,46,45

,59,57,55,54,53,52

,77,76,75,67,63,62

,91,90,89,88,87,80

,104,103,100,97,93

,115,111,108,107,105

,153,146,142,123,119

,191,172,162,158,157

,214,209,208,199,192

,239,234,230,220,218

,262,261,256,247,240

285,269,267

,gaya 35,54,57,82,88,167

192

gelap 241,263

,genus 95,120,123,125,138

,146,145,144,140,139

,159,158,154,152,151

,229,188,180,177,168

276,273,272,248,238

,Guru 17,26,30,59,194,215

264,250

,hadd ٧١, ٨٠, ١٠٠, ١١٩, ١٢٠

,١٨٩, ١٨٧, ١٧٨, ١٤١, ١٢١

٢٢٥

,hakikat ٩, ٣١, ٣٢, ٣٩, ٥٨, ٩٧

,١٣٨, ١٣٧, ١٣٦, ١٣٠, ١٢٨

,١٨١, ١٧٥, ١٧٠, ١٥٣, ١٣٩

٢٢٢, ٢١٦, ٢١٠

,hakiki ١٣, ١٨, ٥٠, ٨٣, ٩٦, ١٢٣

,١٣٨, ١٣٤, ١٣٠, ١٢٧, ١٢٦

,١٥٩, ١٥٣, ١٤٦, ١٤٥, ١٣٩

,١٧٦, ١٧٣, ١٦٧, ١٦٦, ١٦٥

,١٩٩, ١٨٨, ١٨٣, ١٨١, ١٧٨

,Illuminasi vi, xi, xii, xiii, xiv, ٩

,١٧, ١٥, ١٤, ١٣, ١٢, ١١

,٢٣, ٢٢, ٢١, ٢٠, ١٩, ١٨

,٣٢, ٣٠, ٢٩, ٢٨, ٢٥, ٢٤

,٣٨, ٣٧, ٣٦, ٣٥, ٣٤, ٣٣

,٤٤, ٤٣, ٤٢, ٤١, ٤٠, ٣٩

,٥١, ٤٩, ٤٨, ٤٧, ٤٦, ٤٥

,٦٢, ٦١, ٥٩, ٥٥, ٥٣, ٥٢

,70, 69, 68, 67, 64, 63

,84, 81, 78, 76, 74, 72

,94, 93, 90, 89, 88, 86

,101, 100, 99, 97, 95

,109, 108, 107, 105, 103

,123, 120, 117, 115, 112

,131, 129, 128, 126, 125

,143, 142, 140, 137, 132

,155, 154, 148, 146, 145

,163, 162, 160, 157, 156

P: 29.



٢٩٥ ,٢٨٥

,jiwa ٢٤, ٣٢, ٣٩, ٤١, ٧٠, ٨٤

,١٤٧ ,١٤٦ ,١٥٨ ,١٥٢ ,١٢٤

,٢١٤ ,٢١٥ ,٢١٣ ,٢٠٠ ,١٩٣

,٢٢٤ ,٢٢٢ ,٢٢٠ ,٢١٩ ,٢١٨

,٢٤٧ ,٢٤٢ ,٢٣٩ ,٢٣٧ ,٢٢٧

٢٧١ ,٢٤٩

,١٧١ ,١٤٩ ,١٤٧ ,١٤٦ ,١٤٤

,١٧٤ ,١٧٥ ,١٧٤ ,١٧٣ ,١٧٢

,٢٠٠ ,١٩٨ ,١٩٧ ,١٩٤ ,١٧٧

,٢٠٥ ,٢٠٤ ,٢٠٣ ,٢٠٢ ,٢٠١

,٢١١ ,٢١٠ ,٢٠٨ ,٢٠٧ ,٢٠٤

,٢١٤ ,٢١٥ ,٢١٤ ,٢١٣ ,٢١٢

,٢٢٢ ,٢٢١ ,٢٢٠ ,٢١٩ ,٢١٧

,٢٢٧ ,٢٢٤ ,٢٢٥ ,٢٢٤ ,٢٢٣

,٢٣٢ ,٢٣١ ,٢٣٠ ,٢٢٩ ,٢٢٨

,٢٣٨ ,٢٣٧ ,٢٣٤ ,٢٣٤ ,٢٣٣

,٢٥٣ ,٢٥٠ ,٢٤٤ ,٢٤١ ,٢٤٠

,٢٤٧ ,٢٤٤ ,٢٤١ ,٢٥٨ ,٢٥٥

٢٩٥ ,٢٧٥ ,٢٧٣ ,٢٧١

,Iuminasionis xiii, 11, 30, 41

,120, 63, 62, 61, 55, 54

,210, 209, 208, 155, 127

266, 216

,indra 90, 102, 169, 203, 204

,232, 228, 227, 225, 210

275, 272, 256, 245

,intuisi 11, 24, 26, 29, 31, 32

,71, 70, 61, 50, 48, 40

,132, 131, 117, 107, 102

,176, 175, 167, 166, 161

,198, 197, 194, 193, 179

,225, 224, 212, 210, 207

,249, 247, 245, 244, 243

263, 262

,intuitif 21, 24, 25, 32, 33, 40

,83, 61, 59, 53, 52, 43

,175, 157, 128, 117, 102

,207, 205, 204, 198, 176

249, 244, 243, 220

,Islam 9, 10, 31, 32, 47, 56, 60

,114, 112, 106, 62, 61

,129, 125, 124, 123, 120

,172, 160, 154, 141, 140

,284, 280, 254, 178, 173

kegelapan 13, 38

keraguan 266

,keyakinan 83, 133, 184, 185

263, 198, 197

,komentator 10, 33, 35, 39, 46

210, 209, 205, 112, 89

kontemporer 10, 88

,kosmologi 13, 15, 222, 231

254, 253, 246, 241, 237

,logika 10, 14, 17, 18, 21, 22

,71, 70, 68, 67, 36, 27

,77, 76, 75, 74, 73, 72

,84, 82, 81, 80, 79, 78

,92, 89, 88, 87, 86, 85

,101, 100, 99, 98, 94, 93

,1.8,1.6,1.5,1.4,1.3

,118,115,113,111,1.9

,123,122,121,120,119

,142,141,134,127,124

,149,147,146,144,143

,176,172,162,159,155

275,2.5,179,178

,logis 70, 72, 73, 86, 1.8, 148

245,2.7,180

P: 291

,Manthiq Al-Masyriqiyyin ۱۴۶

۲۸۲, ۱۸۸, ۱۷۹, ۱۵۵

,metafisika ۱۸, ۲۱, ۲۲, ۳۰, ۳۶, ۳۸

,۱۰۳, ۸۷, ۸۴, ۷۹, ۶۲, ۵۷, ۵۴

,۲۳۰, ۲۲۷, ۱۹۲, ۱۲۷, ۱۲۶

۲۵۲, ۲۴۹, ۲۳۸

,metode ۹, ۱۹, ۲۰, ۲۵, ۳۱, ۳۴, ۳۶

,۶۲, ۶۱, ۵۹, ۵۴, ۴۵, ۴۳, ۴۲

,۱۲۲, ۱۰۲, ۹۷, ۸۶, ۸۲, ۷۱

,۱۳۱, ۱۳۰, ۱۲۹, ۱۲۶, ۱۲۵

.۱۴۵ .۱۳۷ .۱۳۴ .۱۳۳ .۱۳۲

,۱۶۷, ۱۶۱, ۱۵۹, ۱۵۶, ۱۵۴

,۱۸۲, ۱۷۹, ۱۷۵, ۱۷۳, ۱۷۰

,۲۰۸, ۲۰۷, ۱۹۸, ۱۹۷, ۱۸۳

,۲۶۶, ۲۶۳, ۲۶۲, ۲۴۷, ۲۱۴

۲۷۲

,metodologi ۱۰, ۱۱, ۲۱, ۲۳, ۲۹

,۴۲, ۳۷, ۳۵, ۳۴, ۳۳, ۳۱, ۳۰

,۶۲, ۵۹, ۵۴, ۵۲, ۴۹, ۴۸, ۴۵

,۱۲۳, ۱۰۹, ۱۰۵, ۱۰۲, ۷۰

,140, 139, 133, 131, 127

,173, 160, 155, 148, 143

235, 199, 176

mimpi 32, 214, 215, 216, 250

,mistis 9, 10, 18, 19, 39, 42, 50

198, 160, 121, 65

monumental 9, 10

,pemikiran 9, 11, 12, 17, 18, 21

,76, 70, 69, 55, 54, 53, 28

,161, 158, 146, 135, 90

,262, 245, 234, 229, 185

263

pencerahan 70

,pengalaman 19, 24, 32, 35, 36

,48, 47, 46, 42, 41, 40, 39

,121, 111, 65, 54, 51, 49

,177, 176, 175, 160, 132

,212, 211, 198, 197, 179

,227, 223, 219, 215, 213

250

,pengetahuan 11, 12, 13, 24, 30

,50, 49, 48, 42, 38, 32, 31

,72, 71, 70, 69, 68, 61, 52

,94, 93, 92, 91, 90, 78, 74

,112, 107, 105, 102, 96, 95

,126, 125, 124, 123, 122

,133, 132, 130, 129, 128

,140, 138, 136, 135, 134

,156, 152, 146, 145, 143

,162, 161, 160, 159, 157

,169, 167, 166, 165, 164

,175, 174, 173, 171, 170

,193, 184, 181, 179, 176

,200, 199, 198, 197, 194

,205, 204, 203, 202, 201

,210, 209, 208, 207, 206

,215, 214, 213, 212, 211

,220, 219, 218, 217, 216

,227, 225, 224, 223, 221

,244, 243, 241, 232, 230

,249,248,247,246,245

273,272,269,263

,pengetahuan bawaan 68, 69, 71

164,107

,Nasr 17, 18, 56, 57, 58, 61, 88

296,286,283

observasi 50, 198

,Organon 71, 79, 80, 81, 94, 97

142,141,105,104,103

P: 292



,pengetahuan diri 12, 32, 95

,218, 217, 216, 215, 167

247, 223, 221, 220, 219

,pengetahuan perolehan 68, 69

207, 107, 71

,Peripatetik xiii, 9, 12, 20, 21

,31, 30, 29, 28, 27, 24, 22

,42, 39, 38, 37, 36, 34, 33

,61, 59, 58, 54, 52, 44, 43

,76, 75, 73, 72, 70, 67, 62

,90, 86, 84, 80, 79, 78, 77

,103, 99, 96, 95, 94, 91

,113, 112, 106, 105, 104

,122, 120, 119, 117, 114

,143, 142, 127, 125, 123

,148, 147, 146, 145, 144

,153, 152, 151, 150, 149

,162, 159, 156, 155, 154

,170, 169, 168, 167, 166

,176, 174, 173, 172, 171

,201, 200, 199, 197, 179

,206, 205, 204, 203, 202

,211, 210, 209, 208, 207

,216, 215, 214, 213, 212

,224, 223, 222, 221, 219

,245, 244, 243, 239, 225

,262, 254, 253, 250, 246

273, 272, 271, 270, 266

## Peripatetisme 9

pikir 132

,Plato xiii, 32, 52, 62, 123, 125

,133, 132, 131, 130, 129

,139, 137, 136, 135, 134

,164, 163, 160, 159, 140

,184, 183, 182, 180, 174

,234, 233, 232, 229, 185

,263, 259, 256, 246, 235

284, 283, 280, 264

,Posterior Analytics 50, 117, 124

,141, 138, 137, 135, 130

,182, 181, 180, 179, 148

,189, 188, 187, 186, 185

254, 244, 194, 193, 191

,proposisi  $\forall$ , 71, 72, 73, 78, 80

,100, 99, 98, 97, 82, 81

,120, 116, 115, 111, 105

,148, 142, 123, 122, 121

,203, 180, 179, 178, 159

247, 204

proposisi bersyarat 73, 97

proposisi eksistensial 204

proposisi modal 78, 99, 116

proposisi partikular 98, 116

,proposisi penjelas  $\forall$ , 71, 72, 80

,123, 122, 121, 120, 105

180, 179, 178, 148

,proposisi predikatif 73, 98, 99

204

proposisi universal 98, 116

Puisi 79

ragu 76, 266

realis 108, 113, 123, 134, 180

,sejarah 9, 14, 31, 45, 52, 60, 78

,154, 135, 124, 123, 101

,248, 229, 173, 172, 160

285

Shalahuddin Al-Ayyubi 27, 47

siklus 12, 20, 24

,sistematis 9, 10, 18, 19, 20, 24

,141, 121, 67, 44, 42, 29

259, 198, 186, 150, 145

,Socrates 63, 131, 132, 134, 135

P: 293

٢٤٤, ١٨٥, ١٨٣

,spiritual ١٧, ٤٧, ٥٠, ٥٢, ٤٢, ٤٤

٢٤٤, ٢٤٣, ٢١٤, ١٩٨

,utama ١٢, ١٩, ٢٠, ٢٢, ٢٤, ٢٩, ٣١

,substansi ١١٨, ١٣٠, ١٣٨, ١٤٥

, ١٠١, ٨٢, ٧٣, ٤٥, ٤٠, ٣٩, ٣٤

, ٢٣٩, ٢١٤, ٢٠٤, ٢٠٠, ١٤٤

, ١٤٣, ١٣٧, ١٢٩, ١١٥, ١١٢

٢٤٣, ٢٤١

, ١٨١, ١٧٩, ١٧٤, ١٤٧, ١٤٩

٢٤٧, ٢٤٠, ٢٠٣, ١٨٧

,valid ١٠٢, ١٢٥, ١٣٥, ١٤٤, ١٥١

, ١٤٥, ١٤٣, ١٤١, ١٤٠, ١٥٢

, ١٩٧, ١٧٩, ١٧٥, ١٧٠, ١٤٤

٢٤٣, ٢٢٤, ٢١٠, ٢٠٨, ٢٠٢

,visi ٩, ٣٢, ٤٩, ٥١, ٧١, ١٠٧, ١٥٧

, ٢٠٧, ٢٠٤, ٢٠٢, ١٩٨, ١٧٤

, ٢١٩, ٢١٤, ٢١٥, ٢١٤, ٢١٠

, ٢٣٠, ٢٢٩, ٢٢٨, ٢٢٧, ٢٢٥

, ٢٥٨, ٢٥٥, ٢٥٠, ٢٣٤, ٢٣١

۲۶۷, ۲۶۳

,visi Iluminasi ۲۱۹, ۲۲۵, ۲۲۸

۲۵۰, ۲۳۱

,tashawwur ۶۸, ۶۹, ۷۲, ۷۳, ۷۵

,۱۴۳, ۱۲۲, ۱۱۲, ۱۰۶, ۸۹

,۲۰۸, ۲۰۷, ۲۰۶, ۲۰۵, ۱۹۸

۲۴۷, ۲۱۱, ۲۱۰, ۲۰۹

,tashdiq ۶۸, ۶۹, ۷۱, ۷۲, ۷۳, ۷۵

,۱۴۳, ۱۲۲, ۱۱۲, ۱۰۶, ۸۹

,۲۰۸, ۲۰۷, ۲۰۶, ۲۰۵, ۱۹۸

۲۴۷, ۲۱۱, ۲۱۰, ۲۰۹

teologi ۱۰, ۲۶, ۲۴۳

,teori ۱۲, ۳۰, ۴۸, ۵۴, ۵۸, ۷۸, ۷۹

,۱۰۱, ۱۰۰, ۹۴, ۹۳, ۹۰, ۸۱

,۱۱۸, ۱۱۴, ۱۱۳, ۱۱۲, ۱۱۱

,۱۲۷, ۱۲۵, ۱۲۴, ۱۲۳, ۱۲۲

,۱۴۰, ۱۳۷, ۱۳۴, ۱۳۲, ۱۳۱

,۱۵۰, ۱۴۹, ۱۴۷, ۱۴۳, ۱۴۱

,۱۵۷, ۱۵۶, ۱۵۵, ۱۵۲, ۱۵۱

,۱۷۱, ۱۷۰, ۱۶۹, ۱۶۲, ۱۶۰

,177,176,174,173,172

,199,198,188,186,183

,211,209,208,206,201

,221,220,216,214,212

,229,228,227,224,222

,237,233,232,231,230

,246,245,241,240,238

275,267,266,262,259

teosofi 10, 53, 264, 265, 266

,Timur v, vi, 7, 10, 25, 62, 154

263, 250, 160, 155

,wujud 13, 38, 39, 50, 70, 86, 90

,131,127,125,109,108

,176,166,165,144,135

,206,202,201,200,199

,226,225,221,218,217

,239,238,237,232,228

,246,244,242,241,240

264,259,249

,yakin ۴۳, ۱۱۳, ۱۳۲, ۱۸۵, ۲۲۹

۲۶۶

zaman ۹, ۳۲, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۵۵

P: ۲۹۴



Pria berkebangsaan Iran–Amerika ini mendapat gelar B.S. (Bachelor of Science) tahun 1967 tentang Matematika dan Fisika dari Universitas Yaler, dan gelar Ph.D di bidang Filsafat Islam dari Universitas Harvard tahun 1976. Ziai merupakan Profesor tetap di bidang Studi Islam dan Iran, dan sebagai direktur studi Iran di University of California Los Angeles (UCLA), universitas di mana dia mengajar sejak tahun 1988. Sebelum di UCLA, Ziai pernah mengajar di Universitas Tehran dan Universitas Sharif di Iran, Universitas Harvard, Universitas Brown, serta Oberlin College di USA

Dalam kancah internasional, Ziai memangku beberapa jabatan penting, di antaranya pada Desember 2010 terpilih sebagai Presiden dalam Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques (S.I.H.S.P.A.I., Masyarakat Internasional untuk Sejarah Sains dan Filsafat Arab dan Islam), dan Anggota Kehormatan di La Société Internationale Pour l'étude de la Philosophie Médiévale ((Masyarakat Internasional untuk Studi Filsafat Abad Pertengahan

Ziai telah menerbitkan beberapa jilid buku dan sejumlah artikel tentang Filsafat Islam–khususnya tentang tradisi Filsafat Illuminasi Islam yang didirikan oleh Suhrawardi–dan dampak filsafat dalam puisi Persia yang dihubungkannya dengan

epistemologi ilmu Hudhuri. Berikut beberapa karyanya, di antaranya: (١) Philosophy of Mathematics; (٢) Anvāriyyeh (The Realm of Lights); (٣) Knowledge and illumination: A Study of Suhrawardi Hikmah al-Ishrāq; (٤) Shahrāzūri's Sharh Hikmah al-Ishrāq, on Illuminationist Philosophy; (٥) The Book of Radiance; (٦) The Philosophy of illumination; (٧) The Ball and Polo Stick; (٨) Ibn Kammūna's Sharh Al-Talwihāt, on Natural Philosophy and Psychology Selain itu, dia juga berkontribusi dalam beberapa jilid buku, di antaranya: Beyond Philosophy dalam buku Myth and Philosophy, diedit oleh Frank Reynolds dan David Tracy; The Source and Nature of Authority dalam buku The Political Aspects of Islamic Philosophy, diedit oleh Charles Butterworth; tiga bab dari The Routledge History of Islamic Philosophy, diedit oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman

Bismillahirohmanirrohim

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

?Apakah sama antara orang yang berpengetahuan dan tidak berpengetahuan

Quran Surat Az-Zumar: ٩

Pendahuluan

Yayasan penelitian Komputer Qaimiyah Isfahan, sejak tahun ١٣٨٥ S, dibawah naungan Ayatullah H.Sayyid Hasan Faqih Imami, telah secara aktif dan sukarela memilih para pelajar terbaik dari Universitas dan Hauzah untuk bekerja keras menjalankan kegiatan pengembangan penelitian dalam bidang kebudayaan, madzhab, dan keilmuan

Yayasan Penelitian Komputer Qaimiyeh Isfahan, memberikan fasilitas serta kemudahan yang cepat kepada para peneliti untuk mengakses hasil penelitian dan aplikasi riset dalam bidang keislaman. Dengan mempertimbangkan banyaknya pengembang dalam bidang ini, referensi yang melimpah serta sulitnya akses bagi para peneliti, maka kami melihat perlunya upaya serius —dengan mengesampingkan sikap fanatisme, problem sosial, politik, perbedaan kelompok dan individu— untuk menciptakan sebuah rencana dalam kerangka “Manajemen Hasil Karya dan Publikasi dari seluruh pusat Keilmuan Syiah” sehingga seluruh karya kitab, riset para ahli, makalah penelitian, dan hasil diskusi dapat dimanfaatkan oleh seluruh lapisan masyarakat dalam beragam bahasa dunia. Lebih dari itu, kami menggunakan format file yang berbeda untuk seluruh karya dan disebarakan online agar bisa dimanfaatkan secara gratis oleh mereka yang membutuhkan

:Tujuan

Menyebarkan budaya dan pengetahuan berharga Tsaqalain (Kitabullah dan Ahlul .  
(Bayt as  
Memperkuat semangat masyarakat, utamanya generasi muda untuk meneliti .  
.beragam masalah agama  
Menggantikan aplikasi yang tidak berguna dengan aplikasi yang bermanfaat .  
.diberbagai ponsel, tablet dan computer  
.Dibimbing serta diasuh oleh para peneliti, mahasiswa dan para pelajar agama .  
.Memperluas budaya belajar dan membaca di tengah masyarakat .  
.Mendorong para penerbit dan penulis untuk digitalisasi karya mereka .

:Teknis pelaksanaan

.Aktivitas berdasarkan Peraturan yang berlaku .  
Kerjasama dengan berbagai pusat penelitian .  
Menghindari pekerjaan ganda .  
Fokus pada pengerjaan Referensi Ilmiah .

Menyebutkan Sumber Penerbitan sehingga dapat dipastikan bahwa tanggung .  
.jawab seluruh karya ada ditangan penulis

:Aktivitas Yayasan

.Mencetak dan menerbitkan buku, modul dan majalah bulanan .  
.Mengadakan lomba baca buku .

Mengadakan pameran online: tiga dimensi, Panorama tempat-tempat keagamaan, .  
.rekreasi dll

.Memproduksi animasi, permainan komputer dll .

Pembuatan website Qoimeyah dengan alamat [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) .

.Produksi gambar, ceramah dll .

Melaksanakan, mendukung dan memfasilitasi program tanya jawab keilmuan Syar'i .  
.meliputi fikih, akhlak serta akidah

Merancang sistem perhitungan, Pembangunan media, Pembuatan aplikasi mobile, .  
.automatisasi sistem Bluetooth manual, web kios, sms dll  
.Mengadakan program pelatihan internet untuk umum .  
.Mengadakan program pelatihan internet untuk guru .

Memproduksi ribuan software penelitian yang dapat dijalankan di berbagai.۱۱

:platform komputer, Tablet, smartphome dalam betuk format

,a.JAVA

b.ANDROID

c.EPUB

d.CHM

e.PDF

f.HTML

g.CHM

h.GHB

:Dan ۴ buah platform penjualan dengan nama Kitab Qaimiyah versi

Android.۱

IOS.۲

Windows Phone.۳

Windows.۴

Dalam ۳ bahasa, yaitu Persia, Arab dan Inggris dan diletakkan di dalam website  
.secara gratis

:Penutup

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada berbagai pihak meliputi seluruh kantor Marja' Taqlid, seluruh departemen, Lembaga penerbitan, yayasan, para penulis, dan semua pihak yang telah membantu kami merealisasikan pekerjaan dan  
.program ini

:Alamat kantor pusat

Isfahan, Jl. Abdurazak, Bozorche Hj. Muhammad Ja'far Abadei, Gg. Syahid  
.Muhammad Hasan Tawakuli, Plat. No. ۱۲۹/۳۴- Lantai satu

Website: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

Email: [info@ghbook.ir](mailto:info@ghbook.ir)

Nomor Telepon kantor pusat: ۰۳۱-۳۴۴۹۰۱۲۵

Kantor Tehran: ۰۲۱-۸۸۳۱۸۷۲۲

Penjualan: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

Pelayanan Pengguna: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

Center of Computer

Researches



# Ghaemiyeh

Isfahan



For Getting Other Professional Libraries,  
refer to the Center Address Please:

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

For Order, Connect us:

**0913 2000 109**

