

**KEDUDUKAN WAHM DALAM PENGETAHUAN
PERSPEKTIF MULLA SADRA**

Skripsi diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar sarjana

Disusun Oleh:

Iis Fitriani

14.3.1.211.015

Dosen Pembimbing:

Basrir Hamdani, Ph.D.

**PROGRAM STUDI AKIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM (STFI) SADRA
JAKARTA**

2020

Lembar Pengesahan Sidang Skripsi
Program Studi Akidah dan Filsafat Islam

Skripsi ini disusun oleh,

Iis Fitriani

14.3.1.211.015

Aqidah dan Filsafat Islam

Judul Skripsi:

Kedudukan *Wahm* Dalam Pengetahuan

Perspektif Mulla Shadra

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Ammar Fauzi, Ph.D. Tanggal (_ _ _ _ _)
(*Ketua Sidang Skripsi*)

Nano Warno, Ph.D. Tanggal (_ _ _ _ _)
(*Penguji I*)

Dr. Humaidi Tanggal (_ _ _ _ _)
(*Penguji II*)

Basrir Hamdani, Ph.D. Tanggal (_ _ _ _ _)
(*Pembimbing*)

Adam Andrianto, S.Ud. Tanggal (_ _ _ _ _)
(*Sekretaris Sidang*)

LEMBAR PERSETUJUAN

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Iis Fitriani
NIM : 14.3.1.211.015
Program Studi : Akidah dan Filsafat Islam
Judul : **Kedudukan *Wahm* dalam Pengetahuan Perspektif
Mulla Sadra**

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing Skripsi

Jakarta, 27 Januari 2020

Dosen Pembimbing

Basrir Hamdani, Ph.D.

**“KEDUDUKAN WAHM DALAM PENGETAHUAN
PERSPEKTIF MULLA SADRA”**

Disusun Oleh:

Iis Fitriani

14.3.1.211.015

Dosen Pembimbing :

Basrir Hamdani, Ph.D.

SKRIPSI

Diajukan kepada STFI Sadra

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 27 Januari 2020

Iis Fitriani

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

A. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	Tsa	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Ḍal	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Shin	Sy	Es dan Ye
ص	Ṣad	ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Ghain	Gh	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En

و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	ﺀ	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vokal

Nama	Huruf Latin	Nama
<i>Fathah{</i>	<i>A</i>	<i>A</i>
<i>Kasrah</i>	<i>I</i>	<i>I</i>
<i>Ḍammah</i>	<i>U</i>	<i>U</i>

C. Maddah (Vokal Panjang)

<i>Nama</i>	<i>Huruf dan Tanda</i>	<i>Nama</i>
<i>fathah dan alif atau ya</i>	<i>Ā</i>	<i>a dan garis di atas</i>
<i>kasrah dan ya</i>	<i>Ī</i>	<i>i dan garis di atas</i>
<i>ḍammah dan wau</i>	<i>Ū</i>	<i>u dan garis di atas</i>

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT yang senantiasa memberikan banyak nikmat melalui cinta-Nya yang begitu tinggi terhadap setiap makhluk. Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW serta keluarganya yang suci.

Berkat karunia dan rahmat Tuhan sehingga peneliti akhirnya dapat menyelesaikan laporan penelitian yang berjudul “Kedudukan *Wahm* dalam Epistemologi Perspektif Mulla Sadra”.

Dalam penelitian laporan ini, peneliti mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan penelitian ini, baik berupa dukungan moril maupun materil. Oleh sebab itu, peneliti hendak mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada almamater tercinta, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta, dan semua elemen yang terlibat di dalamnya, terkhusus kepada Dr. Kholid al Walid sebagai Ketua STFI Sadra, beserta seluruh staf yang mana mereka telah menyumbangkan ilmu yang sangat berharga dan mulia bagi peneliti.

Terima kasih tak terhingga kepada Basrir Hamdani, Ph.D. yang telah memberikan segenap pemikiran, waktu, tenaga, dan kerelaannya membantu peneliti sehingga penelitian ini dapat selesai dan atas segala bimbingan dan pengarahannya. Terima kasih kepada Ammar Fauzi, Ph.D, Dr. Abdelaziz Abacci, Dr. Humaidi, Dr. Cipta Bakti Gama, Benni Susilo, Ph.D. dan Nano Warno, Ph.D. yang telah menyempatkan waktu untuk memberi pencerahan di sela sela kesibukannya.

Berikutnya peneliti hendak mengucapkan terima kasih yang tak terhingga untuk keluarga besar Hidayat, terkhusus Ibu Ani Hidayat dan Bapak Oleh Hidayat yang tidak henti hentinya memberikan pengarahan, motivasi, bimbingan, serta dukungan baik berbentuk moril maupun materil. Kalian adalah harta berharga tertinggi dan motivasi terbesar peneliti dalam hal apapun. Semoga Allah Swt memberikan umur yang panjang, kesehatan dan keberkahan hidup yang kekal kepada kalian. Kepada kakak-kakakku yang selalu mendoakan keberhasilan bagi adiknya, Rosati, Ujang Suherman, Hendar Hermawan, Wawan Ridwan S. Pd, Teti Mulyati, Papat Patimah, peneliti ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya. Kepada keponakan

yang lucu-lucu, Wulan Fatimah Azzahra, Regia Putra, Ervina, dan Navisa Zainab kalian adalah hiburan terbesar yang membahagiakan bagi peneliti. Berkat doa dan kasih peneliting mereka untuk melihat anak, adik, bibi, adik ipar agar wisuda dan menyandang gelar, mereka tidak pernah lelah untuk menyemangati peneliti agar selalu sukses dalam mengejar cita cita hingga akhirnya peneliti pun sampai pada gerbang cita cita itu. Tanpa bantuan dan dukungan mereka, peneliti belum tentu mampu menyelesaikan penelitian ini.

Kepada dosen PAWA peneliti Berlianti Lingga Sari S. Psi yang tidak pernah lelah mengingatkan tugas-tugas peneliti dan memberikan semangat yang menggebu-gebu kepada peneliti hingga akhir. Kepada Sri Mulyati, M, Ag tete terbaik peneliti di kampus yang selalu mendukung peneliti tanpa lelahnya. Kepada Istiqomah M. Hum yang sudah berbaik hati memberikan sugesti yang baik kepada peneliti. Kepada Adam Andrianto, S.Ud. yang selalu mengajak penelnti berdiskusi. Kepada Mirawati dan Rama Balka Febrian sebagai teman baik seperjuangan di kampus Sadra tercinta.

Ucapan terima kasih pula peneliti ucapkan kepada Hawzah Tercinta peneliti yakni Hawzah Khatamun Nabiyyin yang telah membantu peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini. Terkhusus kepada pimpinannya Akbar Sholeh Lc dan Suluki Mahbubah Lc yang senantiasa memberikan kebaikannya kepada peneliti.

Terakhir, ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu namun tidak bisa peneliti sebutkan satu persatu namanya. Semoga Allah SWT membalas segala perbuatan kalian dan memberikan yang terbaik bagi kehidupan kita masing masing.

Jakarta, 30 Januari 2020

Iis Fitriani

ABSTRAK

Penelitian ini menjelaskan tentang kedudukan *wahm* dalam pengetahuan perspektif Mulla Sadra sekaligus membantah anggapan bahwa *wahm* itu bukan pengetahuan ilmiah dan dianggap sebagai ilusi oleh para filsuf modern Barat khususnya kaum empiris positif. Sadra memaparkan bahwa *wahm* merupakan bagian dari akal yang *sāqit* (akal jatuh atau bagian dari fungsi akal dalam tingkatan yang terendah). Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan membuktikan bahwa *wahm* yang merupakan persepsi akal adalah pengetahuan ilmiah dan bukan pengetahuan ilusi. Hasil penelitian ini adalah menegaskan posisi *wahm* sebagai subjek dalam pengetahuan yang mana merupakan bagian dari akal secara status ontologinya dan pemersepsi makna-makna yang bersifat partikular dari segi perannya. Penelitian ini diupayakan melalui metode analisis data dengan menggunakan pendekatan hermenetik dalam pengertian penafsiran secara umum dan luas terhadap pemikiran Sadra tentang *wahm* yang berada pada karya-karyanya terutama Asfar. Hermenetik dirasa oleh peneliti sebagai teknik analisis yang tepat karena mengingat penelitian ini difokuskan pada menafsirkan dan memahami data-data yang ada di dalam karya-karya Sadra.

Kata-kata Kunci: *Wahm*, Sadra, Makna Partikular, '*Aql Sāqit*', indra batin.

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	iii
PEDOMAN TRASLITERASI ARAB LATIN.....	iv
KATA PENGANTAR.....	vi
ABSTRAK.....	viii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Perumusan Masalah.....	8
1. Identifikasi Masalah.....	8
2. Batasan Penelitian.....	8
3. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan Penelitian.....	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Tinjauan Pustaka.....	10
F. Metode Penelitian.....	11
1. Jenis dan Sumber Data.....	11
2. Teknik Pengumpulan Data.....	12
3. Teknis Analisis Data.....	12
G. Sistematika Penulisan.....	13

BAB II TEORI WAHM SECARA UMUM.....	15
A. <i>Wahm</i> Secara Umum.....	15
B. Makna Istilah-Istilah Kunci.....	23
1. Makna Kedudukan.....	23
2. Makna Hakikat <i>Wahm</i> dalam Penelitian.....	24
BAB III PRINSIP PEMIKIRAN FILSAFAT SADRA.....	27
A. Wujud.....	27
B. Jiwa.....	31
C. Pembagian Pengetahuan.....	40
D. Tingkatan Pengetahuan.....	42
BAB IV WAHM SEBAGAI ‘AQL SĀQIṬ’ DAN PEMERSEPSI MAKNA PARTIKULAR.....	54
A. Relasi <i>Wahm</i> dengan Fakultas Jiwa lain.....	54
B. <i>Wahm</i> sebagai ‘ <i>Aql Sāqiṭ</i> ’.....	62
C. <i>Wahm</i> sebagai Akal yang Menangkap Makna Partikular.....	66
BAB V PENUTUP.....	74
A. Kesimpulan.....	74
B. Saran.....	75
DAFTAR PUSTAKA.....	76

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pengetahuan adalah keseluruhan pemikiran, gagasan, dan pemahaman yang dimiliki manusia tentang dunia dan segala isinya, termasuk manusia dan kehidupannya.¹

Sadra memiliki banyak definisi pengetahuan dikarenakan ia melihat pengetahuan tersebut dari berbagai aspek. Pada umumnya definisi Sadra tentang pengetahuan memiliki karakter khas terkait dengan ontologinya. Pengetahuan menurut Sadra ialah sebagai berikut:

“Pengetahuan bukanlah sebuah privasi seperti abstraksi dan materi, dan bukan juga hubungan atau relasi akan tetapi ia adalah wujud. Wujud juga bukanlah setiap wujud, akan tetapi ia adalah wujud yang aktual bukan potensial. Ia juga bukan tidak semata-mata setiap wujud aktual, akan tetapi wujud murni yang tidak bercampur dengan ketiadaan. Untuk memperluas penjelasan ini, maka ia menjadi bebas dari campuran ketiadaan, intensitasnya menjadi pengetahuan yang meningkat...”²

Di dalam pengetahuan terdapat beberapa tingkatan persepsi yang mana pikiran³ dapat mengetahui segala sesuatu melalui persepsi.⁴ Persepsi dalam bahasa Arab diartikan sebagai *idrāk* yang memiliki

¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2014), hlm. 63.

² Mulla Shadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jilid 1, (Beirut: Dār Ihya al-Turats, 2002), hlm. 297.

³ Sadra mendefinisikan pikiran sebagai suatu potensi jiwa untuk memperoleh pengetahuan-pengetahuan yang belum pernah dicapai sebelumnya. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 27.

⁴ Persepsi adalah penyebutan bagi perbuatan yang dilakukan oleh jiwa untuk mengetahui apapun objek yang diketahuinya. Jika kita memandang persepsi dari sisi ‘yang mempersepsi’, maka persepsi tersebut mempunyai empat jenis dasar. Dalam setiap persepsi, pikiran bertemu dengan ‘bentuk’ sesuatu, yakni kuintitas atau realitas akalanya, bukan materinya. Keempat persepsi tersebut memiliki keadaan yang berbeda-beda dalam masing-masing ‘pertemuannya’. Perbedaan tersebut berhubungan dengan instrumen persepsi dan modalitas eksistensi objek yang dipersepsi (*perceptible's existence*). Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 27.

banyak makna diantaranya perolehan (*attaining*), pencapaian (*reaching*), kedatangan (*arriving*), penangkapan (*catching*), penggengaman (*grasping*), pemahaman (*comprehending*), dan kecerdasan (*discerning*) yang berhubungan dengan pengetahuan dan bukan dengan bentuk fisik.⁵

“Sadra mengatakan bahwa persepsi (*idrak*) adalah “perjumpaan (*liqa`*) dan kedatangan (*wuṣul*). Ketika potensi akal sampai pada kuintitas⁶ pahaman⁷ akal dan mencapainya. Inilah yang disebut sebagai persepsi. Di dalam filsafat, makna yang dimaksud dalam suatu kata berhubungan dengan makna harfiahnya. Dengan kata lain, persepsi dan perjumpaan yang benar hanyalah perjumpaan dalam pengetahuan ini yakni persepsi oleh pengetahuan. Perjumpaan dalam pengertian fisik bukanlah perjumpaan yang sebenarnya.”⁸

Sadra mengatakan bahwa melalui persepsi, potensi akal akan sampai pada kuintitas sesuatu. Ketika persepsi terjadi, maka kita akan sampai pada pengetahuan ‘apa’ yang menjadi objek pengetahuan tersebut. Adapun berkaitan dengan persepsi, Sadra membagi persepsi menjadi tiga bagian, yakni persepsi *ḥissi* (indrawi)⁹, *khayāl* (*memory*)¹⁰ dan ‘*aql* (intelek).¹¹ Sadra merupakan salah seorang filsuf Islam yang

⁵ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Sakinah, 2003), hlm. 24.

⁶ Kuintitas memiliki definisi yang sama dengan esensi yakni “keapaan” sesuatu. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 24.

⁷ Pahaman adalah sesuatu yang dipahami (*intelligible*) atau suatu objek yang diketahui oleh akal. Pahaman akal disebut bentuk (*ṣurah*) sesuatu yang menjadi lawan kata dari materi (*maddah*). Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 25.

⁸ Mulla Shadra, *Al-Hikmah al-Muta`āliyah*, Jilid 3, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-`Arabi, 2002) hlm. 323.

⁹ Persepsi indra dapat dipahami dalam tiga kondisi yang ditentukan oleh sifat-sifatnya, yakni matri yang harus senantiasa hadir pada instrumen persepsi bahwa jiwa memahami sesuatu secara eksternal di dalam wujud materialnya, bentuk sesuatu dipahami tertutupi oleh kualitas-kualitas dan sifat-sifatnya yang bisa dipahami, serta sesuatu yang dipahami secara indrawi adalah sesuatu yang partikular bukan universal. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 30.

¹⁰ Persepsi imajinasi adalah objek yang terlepas dari wujud material karena kehadiran eksternal sesuatu dalam imajinasi tidak dipersyaratkan. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 30.

¹¹ Persepsi akal adalah persepsi yang hanya memahami objek-objek yang universal. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 30.

paling intensif mengulas tentang persepsi. Dengan sistem filsafat baru yang dia bangun yakni filsafat transendental melalui sintesis kreatif mazhab-mazhab filsafat Peripatetik, Iluminasionis, dan Gnosis. Sadra menyetujui analisis yang komprehensif, mendalam, dan elaboratif terhadap isu-isu pengetahuan, termasuk mengenai persepsi.¹²

Yang menjadi alasan mengapa terdapat tingkatan-tingkatan persepsi ini dikarenakan derajat “keterlepasan” (*disengagement, tajarrud*) yakni suatu istilah yang memiliki makna penting dalam karya-karya yang diciptakan oleh Sadra. *Tajarrud* adalah salah satu istilah yang tidak semua pemikir memiliki definisi yang sama termasuk para pemikir modern yang tidak sependapat dalam menerjemahkan arti *tajarrud* tersebut. Tetapi secara umum, kata *tajarrud* diterjemahkan sebagai abstraksi yang artinya sesuatu “yang terlepas” bukan hanya sesuatu yang bebas dan berada di luar materi melainkan juga berada dalam suatu wilayah eksistensi dan kesadaran yang kuat. Dalam pengertian khusus *tajarrud* diartikan sebagai atribut¹³ akal yang mampu melihat segala sesuatu dalam hakikatnya. Dengan kata lain, *tajarrud* tidak mengalami kekaburan yang disebabkan oleh imajinasi dan persepsi indra.¹⁴

Alasan peneliti membahas proses *tajarrud* dikarenakan proses *tajarrud* memiliki kaitan erat dengan penelitian ini yakni membahas tentang proses *wahm* dalam menghasilkan makna. *Wahm* sebagai tema utama yang akan dibahas dalam penelitian ini dan peneliti seterusnya akan menggunakan kata *wahm* bukan kata estimasi. Sadra mendefinisikan *wahm* sebagai persepsi dalam makna pemahaman akal tetapi makna yang ditangkap adalah berupa makna yang bersifat

¹² James W. Morris, *The Wisdom of Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), hlm. 244.

¹³ Atribut adalah sifat-sifat yang dilekatkan pada sesuatu. Atribut memiliki dua bagian yakni atribut esensial yakni sifat yang harus melekat pada sesuatu yang mana tanpa sifat tersebut, sesuatu tidak bisa mengada. Serta atribut aksidental yang mana wujud sesuatu tidak bergantung pada sifat-sifat ini. Dengan kata lain sifat tersebut bisa ada dan juga bisa tidak ada. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 30.

¹⁴ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 29.

partikular.¹⁵ Dalam pengetahuan, *wahm* menjadi salah satu persepsi yang dimiliki oleh manusia. Meskipun banyak filsuf Muslim yang mengakui keberadaannya sebagai persepsi jiwa tetapi terdapat beberapa perbedaan pendapat tentang kedudukannya di dalam pengetahuan. Apakah *wahm* itu mandiri dalam keberadaannya atau bergantung pada akal akan menjadi tema dalam penelitian ini. Tetapi sebelumnya kita akan mengetahui terlebih dahulu beberapa pandangan tentang *wahm* baik *wahm* secara umum, menurut Barat maupun dalam pandangan filsuf Muslim.

Dalam sebuah buku yang berjudul *Epistemologi Dasar* karya J. Sudarminta, *wahm* tidak diklasifikasikan sebagai dasar-dasar pengetahuan. Pengarang buku hanya memasukan beberapa hal yang termasuk pada dasar pengetahuan diantaranya: pengalaman, ingatan, kesaksian, minat dan rasa ingin tahu, pikiran dan penalaran, logika, bahasa dan kebutuhan hidup manusia. Manusia dapat merasa sedih atau terharu bahkan sampai menangis serta mengalami bermacam-macam bentuk perasaan di dalam dirinya. Diri manusia sebagai subjek selalu berkaitan dengan objek-objek tertentu di luar dirinya. Pembahasan yang membahas tentang perasaan dan makna partikular yang didapatkan dari relasi antara subjek pemersepsi dan objek persepsi hanya dibahas pada ranah pengalaman dan *wahm* tidak memiliki tempat dalam pembahasan tersebut.¹⁶

Di sisi lain, istilah *wahm* juga memiliki makna yang berbeda atau equivokal, yaitu delusi. Sebagaimana dalam bukunya yang berjudul *Terapi Was-Was*, Muhsin Labib mengatakan bahwa makna lain dari *wahm* adalah delusi. Gangguan delusi merupakan suatu kondisi kejiwaan yang menyimpang. Delusi diartikan sebagai ekspresi kepercayaan yang dimunculkan ke dalam kehidupan nyata seperti merasa dirinya diracun oleh orang lain, merasa dicintai, merasa ditipu, merasa dirinya sakit atau disakiti. Gangguan delusi dapat terjadi pada siapapun dengan beberapa kondisi tertentu tanpa mesti adanya gejala yang menunjukkan *schizophrenia*. Secara umum, orang yang mengidap

¹⁵ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 29.

¹⁶ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 32.

delusi akan terlihat normal. Delusi atau *wahm* merupakan keyakinan palsu yang timbul tanpa stimulus luar yang cukup dan ciri-cirinya adalah tidak realistis, tidak logis, menetap, egosentris, diyakini kebenarannya oleh penderita, tidak dapat dikoreksi, dan diyakini nyata oleh penderitanya.¹⁷

Menurut W.C Chittik, *wahm* diterjemahkan sebagai intuisi indra (*sense intuition*) dengan maksud menjadikan statusnya sebagai perantara antara akal dengan indra.¹⁸

Adapun pandangan epistemologi Islam, pandangan para filsuf tentang *wahm* meskipun saling berbeda-beda tapi secara keberadaan *wahm* masih diakui sebagai sebuah daya persepsi yang ilmiah. Pendapat para filsuf aliran Peripatetik tentang *wahm* diantaranya adalah Ibn Sina dan para pengikut Ibn Sina. Mereka memahami *wahm* sebagai satu fakultas¹⁹ di antara indera-indera internal (*hiss baṭīni*). Fungsi *wahm* menurut Ibn Sina adalah untuk memahami gagasan-gagasan non-material yang partikular atau makna dari persepsi indrawi yang bersifat partikular.²⁰ Ia mencontohkan seperti seekor kambing yang memahami

¹⁷ Muhsin Labib, *Terapi Was-Was*, (Jakarta: Tinta Publisher, 2011), hlm. 91-94.

¹⁸ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 29.

¹⁹ Fakultas dalam bahasa Arab diartikan sebagai *quwwah* yang memiliki arti potensialitas yakni suatu kata yang diperlawanan dengan aktualitas. Dengan kata lain, setiap fakultas pada saat yang sama juga adalah suatu potensialitas. Makna ini sangat penting karena pada karya-karya Sadra terdapat analisis-analisis terhadap jiwa manusia yang mana ia menganggap jiwa manusia sebagai suatu potensialitas besar. Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 25.

²⁰ Konsep partikular adalah konsep tentang suatu pemahaman yang memiliki satu ekstensi. Konsep partikular terbagi menjadi dua, yakni partikular hakiki adalah konsep partikular karena ekstensinya ditetapkan mandiri dan partikular hubungan adalah suatu konsep yang dihubungkan dengan konsep yang lebih luas. Dalam partikular hubungan, suatu ekstensi mandiri misalnya Akbar dihubungkan dengan konsep yang lebih luas misalnya manusia. Pada hakikatnya manusia adalah konsep universal karena memiliki *ekstensi* lebih dari satu realitas eksternal tetapi ketika dihubungkan dengan realitas yang lebih luas misalnya binatang maka konsep manusia menjadi konsep partikular hubungan. Dengan begitu konsep universal bisa dijadikan konsep partikular hubungan. Hasan Abu Amar, *Ringkasan Logika Muslim: Sebuah Analisa Definisi*, (Jakarta: Yayasan Al-Muntazar, 1992), hlm. 43.

bahaya terhadap serigala secara partikular atau seorang ibu yang memahami cinta terhadap anaknya secara partikular.²¹

Adapun pendapat Al-Farabi tentang persepsi adalah bahwa melalui tiga daya berikut ini manusia mendapatkan pengetahuan yakni, daya mengindera, mengingat atau memori (*khayāl*), dan berfikir (inteleksi). Ketiga daya ini dimiliki oleh diri manusia yang mana merujuk pada tubuh (*jism*), jiwa (*nafs*) dan akal (*‘aqli*). Daya mengindera membawa manusia pada penerimaan rangsangan seperti rasa panas dan dingin. Daya ini berkaitan erat dengan kelima panca indera yang ada pada diri manusia. Berbeda dengan daya *khayāl* yang mendapatkan kesan dan makna tanpa harus memunculkan objek pada jangkauan indera. Makna-makna yang dihasilkan bisa jadi bergabung atau berpisah dan dapat membentuk menjadi beraneka ragam yang mana hasil tersebut bisa benar ataupun salah. Al-Farabi memasukan *wahm* pada klasifikasi daya ini. Yang terakhir daya berpikir yang mendorong manusia untuk memahami.²² Dari teori persepsinya tersebut, Al-Farabi memasukan *wahm* dalam daya *fantasi*. Ia menempatkan antara *wahm* dan akal terpisah satu sama lain.

Begitu pun dengan Ibn Sina, ia menempatkan *wahm* di antara indera-indera batin. Sebagai contoh seperti kambing yang mendeteksi adanya bahaya terhadap serigala yang objeknya partikular. Ibn Sina beranggapan bahwa *wahm* itu bersifat mandiri. Ia menganggap *wahm* sebagai daya yang berdiri sendiri dan memiliki status keberadaan yang mandiri.²³

Sementara itu, Sadra menolak pembagian daya khususnya pada *wahm* seperti pembagian yang dilakukan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Dalam bukunya yang berjudul *Filsafat Sadra*, ia membagi persepsi pada tiga macam ditinjau dari tiga dunia yakni alam indrawi, alam imajinal dan alam intelektual. Bagi Sadra *wahm* seperti intelek yang telah jatuh dari keadaan yang lebih tinggi ke yang lebih rendah. Dalam

²¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, diterjemahkan oleh Munir A.Muin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hlm.305.

²² Ahmad Zaenul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim*, (Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2004), hlm. 77-79.

²³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 305.

setiap persepsi, terjadi pemisahan antara realitas benda-benda dan roh mereka dari bentuk keberadaan secara fisik dan bentuk-bentuk materi. Bentuk yang asalnya fisik melepaskan diri dari materinya hanya saja tidak sempurna karena disesuaikan dengan kuatnya kehadiran materi. Secara posisi ia terpisahkan dari bentuk imajiner. Oleh sebab itu, ia jatuh pada dunia di antara dunia intelektual. Alam akal sepenuhnya terlepas dari alam materi. Akal sendiri tidak memerlukan keputusan dari alam apapun dalam intelektualnya.²⁴ Menurut Sadra, persepsi *wahm* tidak memiliki wujud. Persepsi terhadap bahaya atau cinta dalam objek partikular merupakan fungsi akal karena melekat pada imajinasi.²⁵

Dalam penelitian ini, penulis ingin membuktikan bahwa *wahm* memiliki kedudukan di dalam pengetahuan, ia merupakan pengetahuan ilmiah dan bukanlah sebuah ilusi. Sadra menjelaskan bahwa *wahm* merupakan bagian dari akal. *Wahm* itu sebagai pengetahuan ilmiah, bukan ilusi dan merupakan bagian dari akal akan dibuktikan dan diteliti dalam penelitian ini. Oleh karena itu, penelitian ini ingin mempertegas bagaimana kedudukan *wahm* dalam pengetahuan. Pemikiran sadra akan menjadi landasan dalam penelitian ini. Sadra bukan ingin mengkritik tetapi ingin mempertegas kedudukan *wahm* menurut perspektifnya. Alasan penulis memilih Sadra sebagai tokoh dalam penelitian ini, karena menurut penulis, argumentasi Sadra lebih kuat. Mengingat *wahm* itu mempersepsi (*idrāk*) makna meskipun bersifat partikular.

²⁴ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah*, Jilid 3, hlm. 362.

²⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 305.

B. Perumusan Masalah

Untuk mengarahkan penelitian ini supaya lebih spesifik lagi, maka peneliti akan lebih mengerucutkan permasalahan pada beberapa poin diantaranya sebagai berikut:

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, terdapat masalah yang dapat diidentifikasi. Permasalahan yang muncul adalah bahwa kedudukan *wahm* dalam pengetahuan tidak spesifik dan tegas karena terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman dan pandangan dari para filsuf tentang *wahm*.

2. Batasan Penelitian

Batasan masalah yang muncul dalam penelitian ini adalah menjelasa kedudukan *wahm* baik dari segi epistemologi dan ontologi dalam filsafat Sadra yang tertuang dalam kitab-kitabnya terutama kitab *Al- Asfār*.

3. Rumusan Masalah

Masalah yang diangkat dari penelitian ini adalah bagaimana kedudukan dan hakikat *wahm* di dalam pengetahuan. Dalam rangka menjawab rumusan masalah tersebut, penelitian ini akan mengajukan pertanyaan-pertanyaan teknis untuk membantu menganalisis

1. Apa hakikat *wahm*?
2. Bagaimana pandangan Sadra tentang kedudukan *wahm*?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk memperoleh jawaban dari rumusan masalah di atas. Lebih jelasnya penulis melakukan penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan kedudukan *wahm* dalam pengetahuan perspektif Sadra yang sesuai dengan perumusan masalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui hakikat *wahm*.
2. Untuk mengetahui pandangan Sadra tentang kedudukan *wahm*

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah untuk mengangkat isu terkait kedudukan *wahm* dalam pengetahuan. Adapun manfaat lainnya adalah sebagai berikut ini:

1. Memahami kedudukan *wahm* dalam pengetahuan dari perspektif Sadra.
2. Memberikan sumbangsih terhadap kajian ilmiah tentang konsep *wahm* yang dijelaskan oleh para pemikir Islam.
3. Melalui penelitian ini diharapkan dapat memberikan wacana baru dalam perkembangan ilmu pengetahuan pada prodi Filsafat Islam, maupun dunia psikologi Islam.
4. Memberikan kontribusi pemahaman terhadap masyarakat Indonesia pada umumnya, dan terutama untuk segenap mahasiswa STFI Sadra.

E. Tinjauan Pustaka

Dalam sebuah penelitian terdapat persamaan dan perbedaan satu sama lain. Sebagai bentuk pertanggung jawaban atas keaslian penelitian, maka penulis mencantumkan beberapa literatur atau karya yang sejenis dari berbagai konten yang ada. Sejauh ini penelitian tentang tokoh Sadra memang terbilang cukup banyak, namun dalam ranah persepsi *wahm* masih belum ditemukan.

Pertama, penelitian yang berkaitan dengan persepsi dalam daya jiwa terdapat pada *Journal Maqālat wa Barrasiha (Islamic Philosophy and Kalam)*, Vol. 41, 2008, No. 90 hal. 11-24 yang ditulis oleh Kadivar Mohsen dan Akbar Zadeh Houran dengan judul “*Sadra’s Theory Of Imaginary Perception*”. Dalam artikel ini dikatakan bahwa Sadra menganggap fakultas dan persepsi imajinasi itu bersifat immaterial. Iameyakini eksistensial alam ide serta efek-efek yang dimunculkannya. Jiwa manusia mampu menciptakan bentuk-bentuk imajinatif yang mana jiwa tersebut mengalami gerak menurun dari alam non materi murni menuju alam materi dan mengalami gerak naik dari alam materi menuju alam non materi melalui gerak substansial.

Kedua, pada penelitian lain, peneliti menemukan topik pembahasan yang berkaitan dengan persepsi dalam jiwa yakni sebuah skripsi yang berjudul *Kreativitas Jiwa Manusia Berdasarkan Prinsip Filsafat Transendental Sadra* yang ditulis oleh Ahmad Murtadha Muthahhari. Ia menyatakan bahwa kreativitas jiwa hanya dilihat dari ekstensi yang materil saja, padahal ada sisi kreativitas spiritual manusia. Hal ini dikarenakan terdapat paradigma saintisme yang bersifat reduksionis, mekanistik, linier, dan retifikasi segala bentuk realitas objek pengetahuan. Ia menggunakan prinsip-prinsip filsafat transendental Sadra yakni gerak trans-subtansial eksistensial hingga pada derajat eksistensi tertingginya pada akal untuk membuktikan adanya dimensi kreativitas immateri dan materi.

Ketiga, sebuah penelitian yang berjudul *Hakikat Imajinasi berdasarkan Teori Alam Khayāl Mulla Sadra* yang ditulis oleh Yu’ti Amnillah Bidari. Penelitian ini menjelaskan bahwa dengan persepsi imajinasi yang ada pada jiwa manusia dapat menjelaskan pengalaman-

pengalaman spiritual yang mana pada alam ini para sufi menyaksikan bentuk-bentuk imajinal yang mampu disaksikan dengan mata batin. Keberadaan imajinasi ini berimplikasi pada proses *qaws as-su'ūd* dan *qaws an-nuzūl*, yang mana Sadra mengkritik pandangan Suhrawardi yang menyatakan bahwa yang akan dibangkitkan setelah kematian adalah jiwa yang telah mencapai pada kesempurnaan ruhani saja. Sadra mempertanyakan nasib jiwa manusia yang belum mencapai kesempurnaan ruhani. Karena menurut Sadra jiwa akan dibangkitkan berdasarkan bersama raga. Raga yang dimaksud disini adalah raga imajinal yang merupakan forma-forma yang terbentuk dari perbuatan jiwa selama ia menjalani hidup di alam materi

Dari ketiga penelitian di atas, persamaannya dengan penelitian ini adalah sama-sama membahas tentang persepsi yang terdapat pada jiwa manusia. Ketiga penelitian tersebut membahas tentang persepsi imajinasi, sedangkan pada penelitian ini membahas tentang *wahm* dengan penekanan pada mempertegas kedudukan *wahm* dalam pengetahuan atau persepsi manusia melalui perspektif Mulla Sadra.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan akan dijelaskan sebagai berikut ini:

1. Jenis dan Sumber Data

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif (*qualitative research*) yang menekankan pada kualitas data yang ada pada literatur-literatur kepustakaan seperti buku, artikel, jurnal, dan lain sebagainya. Adapun data-data yang penulis dapatkan untuk memaparkan argumenasi dan teori penelitian ini yakni buku-buku yang berkaitan dengan tema pembahasan. Pengklasifikasian buku terbagi menjadi dua bagian yakni buku primer dan sekunder. Yang termasuk ke dalam buku primer yaitu buku-buku yang menjadi rujukan sebagai sumber utama bagi penelitian. Sedangkan yang termasuk ke dalam buku sekunder adalah buku-buku yang di dalam membahas atau hanya menyinggung terkait tema penelitian tetapi bukan merupakan rujukan utama.

- a. Buku primer merupakan buku referensi yang utama yang penulis kaji dan pahami. Buku primer dalam penelitian ini, diantaranya adalah karya Sadra yang berjudul *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-`Aqliyyah al-Arba`ah* dan *Tafsīr Shadra*.
- b. Sumber Sekunder
Sumber sekunder adalah literatur atau buku-buku yang bukan merupakan rujukan utama. Seperti buku *Philosophical Instruction* karya Muhammad Taqi Misbah Yazdi, buku karya Abdullah As'ad, *Buhūtsun Fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidari*, buku karya 'Abdu al-Rasul 'Ubdiyyat yang berjudul *Al-Nizām Al-Falsafī Lī Madrasati Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah, Bidāyah al- Ḥikmah dan Nihāyah al-Ḥikmah* serta buku *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi* Sadra karya Khalid al-Walid.

2. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*Library Research*). Setelah semua data terkumpul lalu dilakukan analisa yang mana akan menghasilkan sebuah sintesis yang logis terkait topik pembahasan.

3. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, teknik analisis data menggunakan pendekatan hermenetik atau pendekatan penafsiran yang tertuang dalam karya-karya Sadra. Hermenetik dirasa oleh penulis sebagai teknik analisis yang tepat karena mengingat penelitian ini difokuskan pada menafsirkan dan memahami data-data yang ada di dalam karya Sadra untuk selanjutnya dituangkan dalam penelitian ini sebagai perspektif yang berbeda tentang *wahm* dari perspektif sebelumnya.

G. Sistematika Penulisan

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah yang telah peneliti paparkan pada sub-sub bab sebelumnya, maka sistematika penulisan dalam penelitian ini diantaranya:

- Bab I Membahas latar belakang penelitian yang penulis lakukan, lalu mengidentifikasi masalah-masalah yang ditemukan dan merangkumnya pada batasan dan rumusan masalah. Setelah itu, penulis membahas tentang tujuan penelitian dan memaparkan tunjaun pustaka untuk memperjelas perbedaan penelitian yang penulis paparkan dengan penelitian yang telah pihak lain lakukan sebelumnya. Setelah itu, penulis membahas metode penelitian yang akan digunakan serta memaparkan sumber-sumber yang terdiri dari sumber primer dan sekunder serta beberapa literatur yang dapat membantu penulis dalam mengumpulkan data-data agar analisa dalam penelitian ini dapat dilakukan dengan tepat. Bab ini bertujuan untuk menjelaskan latar belakang penelitian dan metode yang digunakan di dalam penelitian ini.
- Bab II Membahas tentang tinjauan teoritis *wahm* secara umum, yakni tentang pembahasan *wahm* secara umum. Selain itu, peneliti juga menjelaskan makna istilah-istilah kunci pada bab ini. Supaya mempermudah pembaca memahami tema utama yang dibahas dalam penelitian ini, maka pada bab ini peneliti menjelaskan makna kedudukan, dan makna hakikat *wahm* yang dibahas dalam penelitian ini. Bab ini menjadi informasi awal dan pengantar bagi bab-bab berikutnya.
- Bab III Setelah bab sebelumnya memaparkan tentang *wahm* secara umum, maka pada bab ini membahas mengenai prinsip pemikiran filsafat Sadra yang berkaitan dengan wujud karena penelitian ini membahas tentang ontologi *wahm*, membahas jiwa karena *wahm* merupakan persepsi dalam jiwa manusia, membahas daya karena *wahm* pun termasuk bagian dari daya, membahas pembagian dan tingkatan pengetahuan yang mana selalu menjadi pembahasan dalam epistemologi. Bab ini

bertujuan untuk memperkenalkan basis filsafat Sadra secara lebih rinci dan lengkap.

Bab IV Pada bab ini peneliti akan melakukan analisa terkait *wahm* sebagai akal *sāqṭ* dan pemersepsi makna partikular dalam perspektif Sadra. Pada bab ini berisi penjelasan tentang relasi *wahm* dengan fakultas jiwa lain, *wahm* sebagai akal *sāqṭ* dan *wahm* sebaga akal yang menangkap makna partikular yang mana pada bab ini akan menjadi inti pembahasan dari penelitian ini.

Bab V Bab ini merupakan bab penutup yang berisi tentang kesimpulan dan juga saran yang perlu diberikan guna lebih memperluas kajian tentang topik penelitian ini.

BAB II

LANDASAN TEORITIS WAHM

A. Teori *Wahm* secara Umum

Kata *wahm* atau *tawahum* berasal dari bahasa Arab yang memiliki arti sangkaan, kesan palsu, ilusi, delusi, hayalan atau imajinasi. *Tawahum* berasal dari kata *tawahhma-yatawahhamu* yakni suatu pemikiran yang partikular atau suatu keyakinan yang berasal dari pengetahuan yang keliru.²⁶

Sebagian pendapat mendefinisikan *wahm* sebagai keyakinan yang bertentangan dengan akal. Kata *wahmun* memiliki kaitan erat dengan pembahasan filsafat kejiwaan yang dimulai pada zaman Yunani Kuno. Kata ini sudah muncul pada abad ke-9 Masehi pada tulisan-tulisan sejumlah filsuf baik itu filsuf muslim ataupun filsuf non-muslim.²⁷

Dalam *philological*, *wahm* memiliki konotasi yang negatif, yakni sebagai asumsi atau sangkaan yang salah yang dikelompokkan pada ranah ilusi dan kesan yang palsu.²⁸

Adapun di dalam bahasa Inggris, *wahm* sering disandingkan sama dengan pengertian delusi. Ketika mulai muncul peradaban Barat di Eropa, istilah ini mulai digunakan pada tahun 1400an. Adapun delusi disini diartikan sebagai sesuatu yang membuat tipu muslihat, menipu dan mencurangi.²⁹

Wahm yang dimaksud dalam penelitian ini adalah *wahm* atau estimasi yang definisinya jauh dari kata delusi maupun ilusi. Sadra

²⁶ Adrian Gully, *Grammar and Semantics in Medieval Arabic*, (England: Curzon Press, 1995), hlm. 220.

²⁷ Muhammad Kamāl, *Sadra's Trancendent Philosophy*, (Aldeshot: Ashgate Publishing Company, 2006), hlm. 95.

²⁸ Ramzi Baalbaki, *The Legacy of the Kitāb: Sibawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory*, (Boston: Brill Press, 2008), hlm. 252.

²⁹ Najati Muhammad Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 35.

menggunakan kata *wahm* untuk menunjukkan kekuatan ciptaan imajinasi yang terjadi pada individu-individu secara partikular.³⁰

Tawahhum juga diartikan sebagai analogi yang salah yang mana jika melakukan persamaan yang sempurna antara satu kata atau bentuk tetapi menghasilkan hasil analogi yang sama dengan analog awalnya dan bentuk tidak dikenal oleh pakar bahasa, maka analogi itu menjadi salah.³¹

Sedangkan William Chittick menerjemahkan istilah ini sebagai akal intelektual dan menambahkan bahwa para cendekiawan abad pertengahan menerjemahkannya sebagai estimasi. Imajinasi jenis ini adalah untuk penangkapan bentuk intelek universal tanpa bergantung pada suatu wujud tertentu. Jenis imajinasi ini adalah untuk menangkap bentuk-bentuk universal makna tanpa mengandalkan hal-hal yang partikular. Oleh karena itu, *wahm* lebih signifikan atau penting dari *takhayul* dengan tiga alasan yakni:

1. *Wahm* tidak dikondisikan dengan objek-objek daya cerap indrawi.
2. *Wahm* lebih dekat kepada intuisi intelektual ketika menangkap forma-forma universal yang terpisah dari objek indrawi.
3. *Wahm* adalah kekuatan kreatif dalam jiwa manusia.³²

Tentu saja, bukan definisi *wahm* dalam artian ilusi yang dibahas dalam penelitian ini. Jiwa manusia, setelah menyadari akan forma atau bentuk objek eksternal melalui indera, mampu untuk menamai forma tersebut dan merefleksikannya dengan imajinasi (memori), bahkan ketika objek tersebut tidak ada. Kekuatan imajinasi tersebut dikondisikan dengan forma inderawi dan tergantung kepadanya. Tidak memiliki daya inderawi sebuah objek berarti tidak mampu untuk mengimajinasikan wujudnya seperti apa. Sadra berbicara tentang jenis lain dari imajinasi antara daya inderawi dan daya intelektual.

³⁰ Mulla Shadra, *Al-Masa'ir*, diterjemahkan oleh Parviz Morewedge, (New York, 1992), hlm. 40.

³¹ A. Qadir al-Magriby, *Tawahhum al-Harf al-Asli Zaidan*, dalam *Majallah Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. 9, hlm. 61.

³² Muhammad Kamāl, *Sadra's Trancendent Philosophy*, hlm. 95.

Dia menyebutnya sebagai *tawahum* atau *wahm*. Makna harfiah dari istilah ini dalam bahasa Arab adalah ilusi, delusi, kesukaan, salah pengertian, atau imajinasi. Namun bagi Sadra, makna filosofis dari istilah ini jauh dari ilusi atau delusi. Dia menggunakannya untuk menciptakan kekuatan kreatif dari imajinasi pada individu.³³

Peneliti akan menjelaskan definisi *wahm* yang merujuk pada beberapa tokoh filsuf Muslim berikut ini. Sejumlah tokoh telah mendefinisikan *wahm*. Misalnya al-Farabi yang mendefinisikan *wahm* sebagai daya yang memahami makna-makna non-indrawi yang ada pada objek indrawi eksternal, misalnya pemahaman domba yang akan menjadi mangsa serigala. Pemahaman seperti ini tidak terjadi melalui pancaindra yang bersifat eksternal, melainkan melalui daya indra batin (internal) yaitu melalui daya *wahm*. *Wahm* merupakan daya pemahaman dari indra yang bersifat tidak nyata.³⁴ Di dalam salah satu karyanya ia menyebutkan bahwa sesungguhnya yang termasuk di antara daya jiwa pemahaman adalah indra yang bersifat nyata maupun tidak nyata, daya fantasi, daya *wahm*, daya ingat dan daya pikir. Al-Farabi menyebutkan bahwa *wahm* merupakan salah satu dari daya pemahaman.³⁵

Al-Farabi yang mendefinisikan *wahm* sebagai daya yang memahami makna-makna non-indrawi yang ada pada objek indrawi eksternal, misalnya pemahaman domba yang akan menjadi mangsa serigala. Pemahaman seperti ini tidak terjadi melalui pancaindra yang bersifat eksternal, melainkan melalui daya indra batin (internal) yaitu melalui daya *wahm*. *Wahm* merupakan daya pemahaman dari indra yang bersifat tidak nyata.³⁶ Di dalam salah satu karyanya ia menyebutkan bahwa sesungguhnya yang termasuk di antara daya jiwa pemahaman adalah indra yang bersifat nyata maupun tidak nyata, daya

³³ Muhammad Kamāl, *Sadra's Transcendent Philosophy*, hlm. 94.

³⁴ Al-Farabi, *Arā Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1973), hlm. 65-85.

³⁵ Al-Farabi, *Ad-Da'awi al-Qalbiyah*, (India: Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Utsmāniyyah), hlm. 9-10.

³⁶ Al-Farabi, *Arā Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, hlm. 65-85.

fantasi, daya *wahm*, daya ingat dan daya pikir. Al-Farabi menyebutkan bahwa *wahm* merupakan salah satu dari daya pemahaman.³⁷

Filsuf Islam lainnya adalah Ibn Maskawaih. Ia berpendapat bahwa manusia memahami hakikat dengan dua cara atau dua pola. *Pertama*, melalui panca indra yang mana dalam hal ini hewan juga memilikinya. *Kedua*, melalui akal yang khusus dimiliki oleh manusia dan tidak dimiliki oleh hewan. Pemahaman rasional ini tidak membebaskan manusia dari ketergantungan terhadap pemahaman indrawi kecuali telah melalui latihan yang lama. Hal ini disebabkan karena jika ingin melihat makna rasional dengan tujuan memahaminya, maka sketsa-sketsa indrawi itu muncul di dalam *wahm* karena dominasinya dan kedekatan terhadapnya. Cara untuk memunculkan penalaran yang rasional dan memutuskan diri dari indra tersebut adalah dengan melakukan latihan olah batin. Hal-hal yang indrawi bagi akal sama dengan sesuatu yang bercampur bagi sesuatu yang terwujud.³⁸

Ikhwan ash-Shafa mendefinisikan *wahm* sebagai daya untuk mendapatkan tujuan dan manfaat; hafalan dan ingatan untuk mengenal sesama jenis dan lawan; serta kemampuan melindungi diri dari bahaya dan menyelamatkan diri dari musuh.³⁹

Berbeda dengan al-Kindi, al-Farabi, Ikhwan ash-Shafa, dan Ibn Sina yang menyatakan bahwa proses strukturisasi sketsa-sketsa indrawi yang digunakan untuk membentuk hal-hal yang tidak ada pada kenyataan dinisbatkan pada daya fantasi, maka Ibn Miskawaih sendiri menibatkannya pada daya *wahm*, seperti hewan yang tersusun dari keledai dan burung sebagai “manusia terbang”. *Wahm* merupakan pusat daya fantasi yang berada di salah satu bagian depan otak. Dengan kata lain, *wahm* merupakan kemampuan untuk merasakan suatu pengalaman mental dari suatu kejadian yang berbeda dengan kejadian faktual.⁴⁰

³⁷ Al-Farabi, *Ad-Da'awi al-Qalbiyah*, hlm. 9-10.

³⁸ Ibn Miskawaih, *al-Fawz al-Ashgār*, (Libya: Dār al-Kitāb al-Libi, 1947), hlm. 17-18.

³⁹ Petrus al-Bustani, *Muqaddimah Rasa'il Ikhwan ash-Shafa*, jil. 1, (Beirut: Dār Shadir), hlm. 314.

⁴⁰ Ibn Miskawaih, *al-Fawz al-Ashgār*, hlm. 96-97.

Ibn Sina juga menulis alat kognitif ini sebelum Sadra. Dia meyakini bahwa *wahm* berfungsi sebagai suatu fakultas dalam pikiran manusia dan bertanggungjawab penuh untuk menangkap ide-ide partikular didalam objek khusus indrawi. Realisasi cinta pada diri seseorang contohnya, atau rasa takut menghadapi fenomena berbahaya tertentu, merupakan tugas *wahm*. Bagaimanapun, Sadra mengatakan bahwa bentuk realisasi Ibn Sina merupakan fungsi akal yang melekat pada imajinasi. Seseorang, contohnya, takut akan ancaman eksternal karena dia memikirkan akan hal itu. Pandangan Sadra tersebut ditolak oleh Sabzawari, salah seorang pengikut mazhab metafisik Sadra yang mencatat bahwa, karena binatang menjadi ketakutan ketika menghadapi suatu bahaya, *wahm* tidak seharusnya melekat pada akal, karena binatang tidak memiliki akal namun tetap mengalami ketakutan.⁴¹

Sangatlah penting untuk disebutkan disini bahwa gagasan tawahum merupakan tipe imajinasi yang bukan berasal dari Sadra. Para pemikir sebelumnya, seperti Suhrawardi dan Ibn 'Arabi menggunakannya dalam epistemologi mereka. Mereka percaya bahwa imajinasi merupakan fakultas yg penting dalam pikiran manusia untuk menggenggam dunia ide-ide antara dunia fisik dan intelektual. Seperti kita lihat, dans ebagaimana dinyatakan oleh Oliver Leaman, Sadra menerapkan bahasa teknis dari Ibn 'Arabi dalam menghadapi persoalan kognitid. Bahasanya juga mempengaruhi pemahaman Sadra akan implikasi mistik pengetahuan. Menurut Ibn 'Arabi, imajinasi ini berada dalam domain atau wilayah jiwa manusia dan sebuah fakultas diantara daya inderawi dan intelek.⁴²

Daya *wahm* menurut Ibn Sina yakni persepsi terhadap berbagai makna partikular non-indrawi, seperti persepsi kambing atas makna permusuhan terhadap serigala sehingga membuatnya harus menjauh darinya. Ibn Sina melihat *wahm* sebagai daya yang menjadi sandaran insting.⁴³

⁴¹ Muhammad Kamāl, *Sadra's Trancendent Philosophy*, hlm. 95.

⁴² Muhammad Kamāl, *Sadra's Trancendent Philosophy*, hlm. 95.

⁴³ Muhammad Utsman Najati, *al-Idrāk al-Ḥiss 'inda Ibn Sina: Baḥṡūn Fī 'Ilm al-Nafs 'Inda al-'Arabi*, (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1980), hlm. 174-175.

Dalam hal ini Ibn Sina memahami fitrah sebagai salah satu yang memiliki kesamaan dengan *wahm*, misalkan ketika berbicara kambing yang takut pada serigala padahal tidak pernah bertemu sebelumnya merupakan salah satu bukti fitrah terhadap dirinya.⁴⁴

Menurut Ibn Sina, daya *wahm* merupakan sumber semua hukum dan keyakinan yang tidak mengharuskan akal untuk membenarkannya, tetapi mengikuti potensi aktualisasi dari daya *wahm* dan imajinasi. Kita ambil contoh ketika meyakini bahwa setiap eksistensi membutuhkan ruang dan waktu. Keyakinan ini, hukum dan sejenisnya merupakan kumpulan *wahm* palsu yang tidak bisa diterima akal. Kadang-kadang hukum *wahm* itu benar dengan membenaran akal, seperti keyakinan bahwa satu fisik tidak mungkin berada di dua tempat.⁴⁵

Lalu, Ibn Sina juga berpedapat bahwa harapan, angan-angan, ketakutan dan keputusan merupakan hukum-hukum yang berkaitan erat dengan *wahm*.⁴⁶

Daya *wahm* berperan penting dalam berbagai perilaku manusia dan hewan. Hewan memang tidak memiliki akal, maka ia mengikuti potensi daya *wahm*. Sebagian manusia pun berperilaku mengikuti hukum-hukum *wahm* yang tidak pernah didialogkan dengan akal.⁴⁷

Ibn Sina menyatakan bahwa sesungguhnya *wahm* merupakan penguasa terbesar pada hewan dan manusia. *Wahm* menguasai melalui proses stimulus khayal tanpa perlu menghadirkannya dalam realitas. Misalnya, manusia menganggap madu terasa tidak enak dikarenakan rasanya pahit.

Menurut Ibn Sina, Hal tersebut terjadi karena *wahm* menetapkannya seperti itu. Dalam hal ini, jiwa mengikuti *wahm* meskipun akal menyalahkannya. Hewan dan manusia mengikuti hukum *wahm* yang tidak dapat dirinci secara rasional dalam berbagai perilaku, bahkan *wahm* merupakan stimulus saja.⁴⁸

Makna yang ada di dalam memori mengalami perpindahan dan pemunculan yang diakibatkan oleh pengaruh daya imajinasi.

159. ⁴⁴ Ibn Sina, *al-Syifā al-Ilāhiyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hlm.

⁴⁵ Muhammad Utsman Najati, *al-Idrāk al-Ḥiss*, hlm. 174-175.

⁴⁶ Muhammad Utsman Najati, *al-Idrāk al-Ḥiss*, hlm. 175.

⁴⁷ Ibn Sina, *al-Syifā*, hlm. 162.

⁴⁸ Ibn Sina, *al-Syifā*, hlm. 162.

Kemudian *wahm* merasakan semua itu secara bersama-sama, lalu ia melihat makna gambaran tersebut.⁴⁹

Daya imajinasi⁵⁰ bertindak terhadap makna partikular yang dipersepsi oleh *wahm* dari berbagai pencerapan indrawi, dan yang tersimpan dalam memori, baik dengan mengumpulkan berbagai gambar indrawi dan makna, atau memisahkannya satu sama lain.⁵¹ Pusat daya imajinasi ini terletak pada bagian dalam tengah otak.⁵²

Daya imajinasi selalu berkaitan dengan gudang penyimpanan gambar-gambar indrawi dan makna-makna partikular dengan menampilkan apa yang ada di dalam keduanya, berpindah dari satu gambar ke gambar yang lain, atau dari satu makna ke makna yang lain, atau juga bisa dari satu gambar ke satu makna atau sebaliknya. Dari sini, gambar dan makna tersebut menjadi jelas dan memiliki sebuah penilaian. Gambar-gambar yang merupakan hasil kerja *hiss musytarak*⁵³, dan makna-makna dalam daya *wahm* akan memiliki nilai sehingga dapat melakukan persepsi, baik yang berdasarkan indra eksternal, maupun yang bersifat imajinatif dan memori.⁵⁴

Penggunaan *wahm* dalam mempersepsi realitas materi terjadi saat memberikan penilaian sesuatu yang tidak ada wujud-nya dalam realitas eksternal, namun terikat dengan keberadaan realitas materi. *Wahm* hanya mempersepsi hal-hal yang partikular, contohnya ketika dipukul, maka *wahm* akan memberikan penilaian adanya rasa sakit. *Wahm* membutuhkan perantara untuk dapat menjelaskan keberadaannya. Proses kerja *wahm* ditentukan bagaimana relasi realitas eksternal dengan makna-makna yang lahir dari sebuah proses persepsi tersebut. Sedangkan akal akan memberikan sebuah penilaian yang sangat substansi dari realitas materi yang dicerap olehnya. Oleh sebab

⁴⁹ Muhammad Utsman Najjati, *al-Idrāk al-Hiss*, hlm. 163-164.

⁵⁰ Daya imajinasi merupakan daya yang memproses gambar-gambar indrawi yang telah disimpan di daya khayal. Daya imajinatif ini mereproduksi atau memproduksi hasil persepsi yang ada berdasarkan gambar atau bentuk, dimana memiliki kesesuaian terhadap realitas panca indra atau berbeda dengan realitas. (Ibn Sina, *al-Syifā*, hlm. 147.)

⁵¹ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1983), hlm. 159.

⁵² Ibn Sina, *al-Najāt*, (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1938), hlm. 266.

⁵³ *Hiss al-mushtarak* adalah pengindraan terhadap forma partikular yang mana ia mengumpulkan beragam forma indrawi eksternal dan memiliki pembendaharaan pada imajinasi. Kholid al-Walid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*. hal. 92

⁵⁴ Ibn Sina, *al-Syifā*, hlm. 151-155.

itu, akal memahami segala sesuatu bersifat universal. Misalnya, ketika membicarakan manusia, akal akan memberikan penilaian pada manusia dengan konsep universal.⁵⁵

Dalam filsafat Islam, persepsi yang dipengaruhi oleh makna suka, benci, cinta, sayang merupakan persepsi yang berasal dari daya *wahm* (estimasi).⁵⁶ Dari contoh-contoh tersebut terjadi kesalahan berpikir yang disebabkan oleh *wahm* baik dalam bentuk konsepsi maupun justifikasi. Contoh dari kesalahan konsepsi dan justifikasi adalah manusia yang merasa lapar sehingga salah menganggap lengkuas sebagai daging sapi dan menganggap bahwa orang yang lapar harus mendapatkan porsi yang lebih besar dari biasanya. Contoh dari kesalahan justifikasi adalah majikan dan budak, sedangkan contoh kesalahan konsepsi adalah seorang anak yang takut pada saat gelap.

Tak ada satu pun dari manusia yang tidak pernah merasakan emosi. Pengaruh emosi bisa masuk tanpa dikehendaki ke dalam wilayah kesalahan berpikir apabila digunakan sebagai alat untuk menentukan kekuatan suatu argumen. Emosi yang berpengaruh pada kepada perilaku manusia seharusnya tidak berpengaruh kepada penilaian kita atas persoalan fakta. Contohnya lain misalnya seorang hakim yang merasa kasihan pada seorang terdakwa. Walau pun menunjukkan rasa kasihan pada terdakwa itu sah-sah saja tetapi jelas tidak benar apabila rasa kasihan itu berpengaruh pada pertimbangannya mengenai apakah terdakwa itu benar-benar melakukan kejahatan atau pun tidak.⁵⁷

Dominasi perasaan yang ditimbulkan oleh *wahm* dapat menjadi salah satu faktor kesalahan berpikir Meskipun dapat menjadi sebab kesalahan berpikir tetapi *wahm* adalah salah satu elemen untuk membentuk sebuah proposisi sehingga dapat membentuk suatu pengetahuan. Konsep *wahm* atau Estimasi, yakni konsep yang didapatkan dari hal-hal partikular yang mana menghasilkan makna-

⁵⁵ Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, hlm. 38-40.

⁵⁶ Hasan Abu Amar. *Ringkasan Logika Muslim: Sebuah Analisa Definisi*, hlm. 3.

⁵⁷ Madsen Pirie. *Rahasia Selalu Menang Berargumentasi: Penggunaan dan Penyalahgunaan Logika*.(Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), hlm. 133.

makna yang juga bersifat partikular.⁵⁸ Contohnya: kasih sayang, rindu dan perasaan-perasaan yang ada di dalam diri manusia. Pada intinya, Taqi Mishbah Yazdi dalam kitabnya yang berjudul *Philosophical Instruction* menyatakan bahwa *wahm* itu merupakan suatu pengetahuan yang benar tetapi dalam tulisan ini yang dimaksud bahwa ia juga bisa menjadi sebab dalam kesalahan berpikir adalah apabila kedudukannya lebih kuat dibandingkan dengan akal (*intellect*).⁵⁹

Pengetahuan *wahmi* yakni mengetahui sesuatu yang tidak material dan tidak memiliki ukuran. Seperti cinta, kasih sayang, marah, sedih dan kecewa. Manusia meluaskan persepsinya pada objek indrawi yang banyak yang mana menghasilkan makna-makna partikular (*juz'iyah*) yang tidak memiliki materi dan tidak memiliki ukuran kuantitas (*miqdār*). Misalnya rasa kasih sayang kedua orang tua padanya, rasa permusuhan yang ditunjukkan oleh orang yang membencinya, rasa takut yang menyelimuti dirinya, rasa sedih ketika ditimpa musibah dan rasa senang ketika mendapatkan kabar gembira. Pengetahuan ini disebut pengetahuan *wahm*. Selain manusia, binatang pun memiliki daya ini.⁶⁰

B. Makna Istilah-Istilah Kunci

Untuk mempermudah pembaca dalam memahami penelitian ini, maka peneliti memasukan makna istilah-istilah kunci dalam penelitian ini. Makna istilah-istilah kunci ini juga dimaksudkan supaya tidak terjadi kesalahpahaman dalam memahami tema yang ada.

1. Makna Kedudukan

Peneliti ingin menjelaskan makna dari kedudukan yang menjadi inti dari penelitian ini. Menurut KBBI, definisi dari kedudukan adalah tempat kediaman. Kedudukan berarti status, tempat, peran atau posisi. Kedudukan juga didefinisikan sebagai letak atau tempat sesuatu, tingkatan atau martabat, dan keadaan yang sebenarnya. Kedudukan berasal dari kata dasar duduk. Kedudukan memiliki arti dalam kata benda yang dapat

⁵⁸ Partikular adalah konsep yang memiliki satu eksistensi.

⁵⁹ Ayn Rand, *Pengantar Epistemologi Objektif*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2003), hal. 16.

⁶⁰ Muhamad Ridho al-Muzafar, *Mantiq*, hlm. 14.

menyatakan nama dari seseorang, tempat, atau segala jenis benda. Dalam penelitian ini, peneliti mengambil definisi kedudukan sebagai posisi dan peran *wahm* dalam pengetahuan perspektif Sadra yakni kedudukan *wahm* itu adalah sebagai akal yang mana daya tangkapnya pada makna-makna yang bersifat partikular. Posisi *wahm* diantara daya-daya lain dalam pengetahuan adalah sebagai daya yang berbeda dengan daya indrawi eksternal (*zāhīr*) maupun internal (*baṭīn*) seperti daya memori namun tetap berelasi dengan keduanya, berbeda dengan saya akal dalam hal persepsi makna, peranannya adalah menangkap makna yang partikular.

2. Makna Hakikat *Wahm* dalam Penelitian

Secara etimologi, kata hakikat berasal dari bahasa Arab yakni *ḥaqīqah* yang memiliki akar kata dari *ḥaqq* yang berarti nyata, pasti, tetap, menetapkan, dan memastikan. *Ḥaqīqah* berarti kebenaran, kenyataan, keaslian. Bantuk kata jamaknya adalah *ḥaqāiq*.⁶¹ Jika dipadankan dengan bahasa Inggris maka memiliki arti *truth, reality, sincerity, dan fact*.⁶²

Adapun pengertian hakikat menurut Sadra yang dikutip oleh Taqi Misbah Yazdi dalam bukunya yang berjudul *Philosophical Instruction* adalah sebagai berikut:

“*Ḥaqīqah* is the use of a word in its literal meaning, as opposed to *majāz*, its metaphorical usage with another meaning with a sort of relation to the literal meaning. For example, the use of the word ‘lion’ in the sense of the well-known wild animal is *ḥaqīqah*, while is use to mean a powerful man is a metaphor. *Ḥaqīqah* is also has meaning of knowledge that corresponds to reality, as in the previous discussions of epistemology. *Ḥaqīqah* may have the meaning of whatness, as when it is said of two individual humans that they are ‘*muttafiq al-ḥaqīqah*’. *Ḥaqīqah* is the sense of entified reality. *Ḥaqīqah* also has the meaning of core and inner reality (*baṭīn*), as when it said that *ḥaqīqah*

⁶¹ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustakan Progressif, 1997), hlm. 282-293.

⁶² Solayman Haim, *Farhang-e Moaser Farsi-Inggris*, Jilid 1, (Tehran: Farhang-e Moaser, 2006), hlm. 324.

of the Divine Essence cannot be fathomed by the intellect.”⁶³

Kutipan langsung ini tercantum pada buku *Philosophical Instruction* dan dikutip secara utuh yang mana peneliti akan menerjemahkannya dengan hasil sebagai berikut ini:

“Hakikat merupakan penggunaan sebuah kata dalam arti harfiahnya sebagai lawan dari majaz. Penggunaan metaforisnya dengan makna lain dengan semacam hubungan dengan makna literal. Sebagai contoh, penggunaan kata ‘singa’ dalam arti binatang buas adalah hakikat, sedangkan jika digunakan untuk memaknai seorang manusia yang kuat adalah metafora. Hakikat juga diartikan sebagai pengetahuan yang sesuai dengan kenyataan, seperti dalam diskusi epistemologi sebelumnya. Hakikat juga memiliki makna tentang ‘keapaan’, seperti ketika dikatakan bahwa dua orang individu manusia bahwa mereka adalah ‘*muttafiq al-haqiqah*. Hakikat juga memiliki makna ini dari realitas batin, sebagaimana ketika dikatakan bahwa hakikat dari esensi Ilahi tidak dapat dipahami oleh kecerdasan.”

Makna *ḥaqīqah* yang diambil dari Sadra dan koresponden dengan penelitian ini adalah makna hakikat kedua yakni sebagai ilmu yang berkorespondensi dengan realitas. Setelah mengetahui makna dari kedudukan pada pembahasan sebelumnya. Pada bagian ini, peneliti akan menjelaskan makna *wahm* yang peneliti maksud dalam tulisan ini. Tentu saja, *wahm* yang dimaksud oleh penulis dalam penelitian ini bukanlah *wahm* yang dikatakan sebagai delusi melainkan *wahm* yang menjadi salah satu bagian dari daya persepsi jiwa manusia yakni daya estimasi.

Makna hakikat *wahm* yang peneliti maksud adalah definisi *wahm* yang tercantum dalam buku Sadra yang berjudul *Al-Hikmah al-Muta’āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah* yakni *wahm* merupakan persepsi yang bersifat non-materi meskipun maknanya diambil dari objek yang bersifat materi

⁶³ M. Taqi Mishbah Yazdi, *Philosophical Instruction*, diterjemahkan oleh Muhammad Leggenhausen, (Qom: Ja’far As-Sadiq Publication, 2014), hlm. 217.

yang mana penjelasan lengkapnya akan dibahas pada bab-bab berikutnya.

BAB III

PRINSIP PEMIKIRAN FILSAFAT SADRA

Shadr Al-Din Syirazi atau yang lebih dikenal sebagai Sadra adalah seorang filsuf kelahiran Persia pada tahun 979 H atau 1572 M dan wafat pada tahun 1640. Dia adalah seorang filsuf muslim yang dapat dipandang telah mengemukakan satu model filsafat untuk menjawab masalah seputar epistemologi. Konstruksi filosofis yang dibangun Sadra bermula dari basis ontologi pengetahuan itu sendiri. Pertama-tama, Sadra memulai kajiannya dengan menyajikan analisis yang tajam mengenai hakikat segala sesuatu dalam kitabnya yang berjudul *Al- Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-`Aqliyyah al-Arba`ah*.⁶⁴

Pemikiran Sadra adalah sebuah sintetis untuk mengsinergikan antara pengetahuan yang kita dapatkan secara intuitif (*mukasyafah*), dan secara rasional. Pemikiran Sadra ini merupakan suatu sistem yang khas yang bersifat komprehensif dan sistematis sehingga pendekatan yang lain seolah melebur kedalamnya, menyatu di dalamnya, dan kemudian teruraikan lagi satu kesatuan kebenaran yang utuh yang sesuai dengan pendekatan tersebut. Oleh karena itu, filsafat Sadra yang berjudul *Al- Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-`Aqliyyah al-Arba`ah* memiliki makna filosofi yang dapat mengatasi masalah-masalah yang berkaitan dengan filsafat.⁶⁵

Buku ini berisi tentang pemahaman Sadra tentang keberadaan Tuhan dan mampu meningkatkan gairah kaji filsafat. Tulisan-tulisan Sadra tidak hanya dihasilkan oleh kajian rasional semata, tetapi ia dapatkan juga dari hasil pengalaman-pengalaman rohaninya. Karena menurutnya kebenaran hakiki tidak akan didapatkan dengan menggunakan rasional saja, akan tetapi harus diiringi pula oleh pengalaman-pengalaman visioner.⁶⁶

Filsafat Sadra adalah sejenis hikmah atau *falsafah* yang dilandasai oleh fondasi metafisika murni yang diperoleh melalui intuisi intelektual, dan

⁶⁴ M. Said Marsaoly, "Mulla Shadra dan Ilmu Hudhuri", dalam *Jurnal Mulla Shadra: Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* No. 2, Vol. 1, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010), hlm. 34.

⁶⁵ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. xix.

⁶⁶ Murtadha Muthahari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, (Badung: Mizan, 2002), hlm. 14.

diformulasikan secara rasional dengan menggunakan argumen-argumen yang rasional.⁶⁷

Sadra menghabiskan sisa hidup sepulang dari pengasingannya di Kahak dengan mengajar dan menulis. Pada masa inilah Sadra menghasilkan karya-karya yang sangat terkenal. Selama hidupnya, Sadra telah menghasilkan karya kurang lebih sebanyak 50 buku dan yang menjadi karya terbesarnya adalah *Al- Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* yang membahas tentang filsafat hikmah tertinggi tentang empat perjalanan akal yang mana manusia mencapai kearifan tertinggi haruslah melewati empat tahap perjalanan ruhani yang semauya harus terangkum dalam rangkaian filsafat yang dikembangkannya. Karya-karya Sadra lainnya antara lain berjudul *Al- Ḥikmah Al-Arsyiyyah* yang membahas tentang Tuhan dan eskatologi, *Risālah fī Ittihad al-'Aql wa al-Maq'qul* yang membahas tentang epistemologi, *Ta'liqāt 'alā Syarh Ḥikmah al-Isyraq* yang membahas tentang komentar terhadap filsafat iluminatif, *Ta'liqāt 'alā Ilahiyyat Kitāb al-Syifā* yang membahas tentang komentar terhadap Ibn Sina, *Risālah al-Majaz* yang membahas tentang psikologi, *Mafātih al-Ghaib* yang membahas tentang doktrin gnostik, *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad* yang membahas tentang permulaan dan pengembalian, *Al-Masya'ir* yang membahas tentang penembusan metafisika, dan masih banyak lagi karya tulis yang Sadra hasilkan.⁶⁸

A. Wujud: *Ẓihni* dan *Khāriji*

Salah satu kunci untuk memahami konsep persepsi di dalam pemikiran Sadra adalah pemahaman konsep tentang wujud. Topik wujud *ẓihni* (wujud mental) dan wujud *khāriji* (wujud eksternal) ini sebenarnya masuk dalam kajian tentang wujud yakni sebagai tema pertama yang dibahas oleh Sadra dalam magnum opusnya *Al- Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Tetapi dari kacamata kategorisasi modern tentang domain filsafat, seperti menurut Khamenei, dua topik ini sudah tidak murni

⁶⁷ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 216.

⁶⁸ Khodori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 158.

lagi berada di domain ontologi, karena pembahasannya sudah menyinggung persoalan epistemologi.⁶⁹

Peneliti memasukan pembahasan wujud sebagai pembahasan ontologi dikarenakan dalam penelitian ini menyinggung tentang kedudukan *wahm* yang secara ontologi tidak memiliki keberadaan dikarenakan bersatu atau menjadi bagan dari wujud persepsi akal (*'aql* atau *intellect*). Topik ini menjadi semacam jembatan antara dua domain filsafat tersebut. Pengetahuan dalam penelitian ini berada dalam ranah epistemologi sedangkan kedudukan *wahm* berada dalam ranah ontologi. Dari sisi ontologi, wujud mental dan wujud eksternal ini merupakan pembagian jenis-jenis wujud berdasarkan tingkat aktualisasinya di dunia nyata. Sementara dari sisi epistemologinya topik ini berbicara tentang objektifitas pengetahuan, atau relasi antara dunia pikiran dengan dunia nyata.⁷⁰

Wujud *zihni* dianggap hanya merepresentasikan beberapa karakteristik wujud eksternal, seperti lukisan kuda yang merepresentasikan kuda yang sesungguhnya. Pandangan ini sebenarnya menolak kemungkinan pengetahuan objektif, sebab kita tidak bisa mengetahui sesuatu sebagaimana adanya. Sebagian yang lain menolak total akan keberadaan wujud *zihni*. Pendapat ini meniscayakan tidak ada sesuatu yang dapat kita ketahui, dan ini mengarah kepada pandangan sofistis.⁷¹

Wujud *zihni* atau wujud mental bukan hanya bergantung kepada suatu kenyataan bahwa konsep tersebut telah memberikan definisi baru terhadap pengetahuan dan persepsi, namun lebih dari itu, konsep ini memberikan nilai penting dalam penjelasan hubungan antara mental dan realitas atau antara yang mengetahui dan yang diketahui. Penjelasan hubungan inilah yang telah menjadi pijakan dalam pemahaman modern terhadap teori pengetahuan.⁷²

Sadra memberikan beberapa argumentasi untuk membuktikan wujud *zihni*. Ketika kita membuat proposisi tentang sesuatu yang tidak ada di realitas eksternal seperti pohon uang, gunung emas dan prinsip non-kontradiksi, tentu tidak mungkin hal itu ada di realitas eksternal. Maka tentu ada lokus bagi pengetahuan itu, dan tempat itu adalah mental. Ketika kita

⁶⁹ Khamenei, *Sadra's Trancendent Philosophy*, (Teheran: SIPRIn, 2004), hlm. 73.

⁷⁰ Khamenei, *Sadra's Trancendent Philosophy*, hlm. 74.

⁷¹ Muhammad Hussein Ṭabaṭaba'i, *Bidāyah al- Ḥikmah*, hlm. 36.

⁷² Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 55.

mengkonsepsikan segala sesuatu yang universal dan general, seperti konsep manusia dan hewan. Tentu kita tidak menemukan konsep universal itu di realitas eksternal. Tentu konsep-konsep itu memiliki lokus bagi keberadaannya, dan lokus itu adalah mental. Kita dapat membedakan sesuatu menjadi substansi dan aksidennya. Ketika kita melihat sebuah rumah berwarna merah, kita dapat membedakan mana yang inti dan mana yang hanya atribut. Bahwa rumahlah yang inti dan warna merah merupakan atribut dari rumah. Walaupun rumah itu dicat menjadi warna putih, tetaplah rumah tidak menjadi sesuatu yang lain. Perbedaan itu tidak ada di realitas eksternal, namun berada di suatu tempat yang dinamakan mental.⁷³

Prinsip ini sebenarnya merupakan penyempurnaan dari pemikiran Suhrawardi. Suhrawardi mengalami penyaksian ruhaniah, permasalahan epistemologi yang dihadapinya. Sadra mampu memberikan argumentasi filosofis dan menjadikan prinsip ini sebagai dasar epistemologinya, tentunya dalam persoalan objektifitas pengetahuan. Ketika manusia mengindra sebuah objek material, misalnya melihat sebuah rumah, pada saat itu kita sedang mentransfer semacam data tentang atribut fisik dari batu tersebut ke dalam pikiran. Data-data tersebut kemudian diolah oleh pikiran dan mewujudkan semacam gambaran, bayangan, atas sketsa dari rumah tersebut.⁷⁴ Bayangan kognitif ini tersimpan dalam memori pikiran dan menjadi panduan untuk mendefinisikan apa itu rumah, atau untuk dapat mengidentifikasi benda-benda lain yang memiliki karakteristik yang serupa dan mengkategorikannya sebagai rumah. Inilah yang disebut sebagai wujud *zihni* yakni ide, konsep, gagasan secara eksistensial termasuk dalam kategori wujud mental ini. Sedangkan yang dinamakan wujud *khāriji* adalah rumah sesungguhnya di kehidupan nyata, yang diindra oleh indra penglihatan sebelumnya yang mana hasil penglihatan tersebut diolah dalam pikiran menjadi wujud mental. Pada intinya, wujud mental adalah realitas yang eksisi atau mewujudkan dalam pikiran, sedangkan wujud eksternal adalah realitas yang sama an eksis di dunia nyata. Pembagian dua macam wujud ini adalah

⁷³ Muhammad Hussein Ṭabaṭaba`i, *Bidāyah al- Ḥikmah*, hlm. 36-37.

⁷⁴ Sayyed Mustafa Muhaqqiq Damad, "Some Notes on The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy", dalam *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comarative Philosophy and Mysticism*, (London: London Academy of Iranian Studies, VOL. 2, No. 1, Maret 2001) hlm. 54.

berdasarkan relasi antara subjek manusia dan objek-objek lain selain dirinya yang ada di sekitarnya.⁷⁵

B. Jiwa

Menurut Sadra, jiwa adalah subjek yang mempersepsi makna partikular-partikular dan universal-universal. Tidak ada keraguan bahwa jiwa adalah suatu esensi individual dan terkoneksi dengan badan yang mana menjadi sebuah koneksi yang terkait dengan pengelolaan badan. Sadra ingin membuktikan dan membangun kesadaran bahwa jiwa adalah subjek yang mempersepsi seluruh jenis dan tingkatan persepsi. Tujuan jiwa adalah untuk bergerak dari potensi mengetahui ke mengetahui secara aktual.⁷⁶

Dengan mengikuti pandangan umum filsafat Islam-Yunani (*Graeco Islamic*), Sadra memahami bahwa jiwa atau diri manusia mempunyai beberapa fakultas (*quwwah*) dan tingkatan-tingkatan aktualisasi yang dimulai dari tingkatan tumbuhan dan hewan. Jiwa tersebut mengaktualkan dirinya melalui potensi pemahamannya. Tujuan jiwa di dalam wujudnya adalah untuk bergerak dari potensi mengetahui ke mengetahui secara aktual. Ketika pengetahuan potensialnya sudah menjadi akal atau akal dalam perbuatan, ia tidak lagi disebut sebagai jiwa. Potensi jiwa manusia untuk mencapai pengetahuan aktual disebut sebagai pikiran.⁷⁷

Menurut Sadra, jiwa adalah kesempurnaan primer bagi raga natural yang menggunakan instrumen dalam aktifitasnya.⁷⁸ Sadra mengikuti definisi yang diajukan oleh Ibn Sina. Kesempurnaan yang dimaksud ialah faktor penentu aktualisasi bagi raga, sebab raga tidak memiliki kemampuan untuk menyempurna tanpa adanya jiwa. Sadra mengatakan:

“Jiwa merupakan kesempurnaan primer bagi raga materi, yang mana raga melakukan aktifitasnya dengan properti yang ada pada jiwa. Setiap daya yang ada pada raga natural, dari sisi keberadaannya,

⁷⁵ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, Jilid 8, hlm. 196.

⁷⁶ Muhammad Hussein Ṭabaṭaba`i, *Bidāyah al- Hikmah*, hlm. 39.

⁷⁷ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 27.

⁷⁸ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, Jilid 8, hlm. 18.

beraktifitas menggunakan daya yang lain yang mendasarinya dan itu adalah jiwa.”⁷⁹

Definisi ini dihasilkan dengan menganalisa beberapa aspek, yang keberagaman aspek ini diakui oleh para filsuf sebelumnya, yaitu fakultas (*quwwah*), forma (*ṣurah*) dan kesempurnaan (*kamāl*). Kita melihat munculnya efek-efek kehidupan seperti nutrisi, perkembangan, pertumbuhan, dan reproduksi. Efek ini juga meliputi persepsi dan gerak, serta pengetahuan dan pembedaan. Setiap efek ini merupakan fakultas yang ada pada jiwa, dan dikelompokkan menjadi jiwa tumbuhan (*nabāt*), hewan (*ḥayawān*) dan rasional (*naṭīqah*). Dari sisi aktifitasnya, terbagi menjadi fakultas pasif (*infi`āl*), yakni dari aspek penerimaan, dan aktif (*fā`il*), yakni dari aspek penggerak. Jika kita mendefinisikan jiwa sebagai fakultas, maka fakultas mana yang menggambarkan realitas jiwa? Apabila kita mendefinisikannya sebagai fakultas aktif, maka jiwa merupakan setiap yang bergerak. Tentu definisi ini tidak mencakup aspek umumnya (*genus*), padahal jiwa mencakup fakultas pasif.⁸⁰

Aspek lain dari definisi jiwa adalah sebagai forma, bahwa jiwa adalah forma bagi raga. Materi adalah substansi potensialitas murni yang karakteristiknya menerima aktualitas dari forma. Forma adalah substansi yang memberikan aktualitas pada materi dari aspek tiga dimensi.⁸¹ Jiwa sebagai forma dikaitkan dengan materi. Jika kita mendefinisikan jiwa sebagai forma maka tentu definisi ini hanya mencakup jiwa tumbuhan dan jiwa hewani saja, sedangkan jiwa rasional/insani tidak saling bergantung dengan raga, seperti forma yang saling bergantung dengan materi, dan ia non materi. Maka aspek ini tidak dapat menjadi definisi bagi jiwa karena tidak mencakup aspek general dari jiwa.⁸²

Aspek yang menjadi tumpuan dalam mendefinisikan jiwa adalah aspek kesempurnaan (*kamāl*). Kesempurnaan berarti apa yang menjadikan sesuatu ada secara aktual.⁸³ Kesempurnaan juga berlaku pada forma, yang

⁷⁹ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, hlm. 18.

⁸⁰ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, hlm. 10-11.

⁸¹ Muhammad Husein Ṭabaṭaba`i, *Bidāyah Al- Ḥikmah*, (Qom: Muassasah al-Ma`ārif al-Islamiyah, 1998) hlm. 89.

⁸² Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī `Ilmi al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidari*, (Qom: Dār Fareqed, 2005) hlm. 24-25.

⁸³ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī `Ilmi al-Nafs*, hlm. 23.

menjadi kesempurnaan bagi materi dalam arti memberikan aktualitasnya. Namun kesempurnaan jiwa bagi raga berbeda dengan kesempurnaan forma bagi materi. Perbedaannya bahwa forma hanya ada di dunia eksternal dan saling bergantung dengan materi, baik di awal kemunculannya atau keberlangsungan eksistensinya.⁸⁴

Kesempurnaan terbagi menjadi dua, yaitu kesempurnaan primer (*kamāl al-awwal*) dan kesempurnaan sekunder (*kamāl ṭāni*). Sadra membatasi aspek general jiwa sebagai kesempurnaan primer. Batasan sebagai kesempurnaan primer adalah untuk mengeluarkan kesempurnaan sekunder, yang mana kesempurnaan sekunder ini tidak akan menjadi aktual tanpa kesempurnaan primer. Kesempurnaan sekunder ini adalah apa saja yang mengaktual setelah jiwa mengaktual. Seperti pengetahuan manusia yang aktual setelah jiwa memiliki kesiapan untuk mengetahui melalui daya-dayanya.⁸⁵

Untuk memperoleh kesempurnaan sekunder jiwa mengaktual melalui instrumen dalam aktifitasnya pada raga natural, dan ini yang juga menjadi batasan jiwa yakni raga natural (*jism al-ṭabi`i*) dan instrumen (*‘aliy*). Raga adalah substansi yang memiliki tiga dimensi, yang mana raga ini terdiri dari materi dan forma.⁸⁶ Batasan natural (*ṭabi`i*) diberikan untuk mengecualikan raga artifisial (*jism al-ṭina`i*), contohnya adalah gambar atau tiruan dari raga.⁸⁷

Jiwa beraktifitas pada raga natural ini menggunakan instrumen. Ada dua makna instrumen. Pertama adalah organ seperti tangan, mata, jantung, otak dan lain sebagainya. Kedua adalah sebagai daya yang menggerakkan organ seperti indra penciuman, penglihatan dan lain sebagainya. Batasan instrumen bagi definisi jiwa tidak hanya organ, melainkan meliputi daya-dayanya yang berarti makna instrumen di sini adalah umum.⁸⁸ Meskipun raga memiliki daya-daya yang serupa dengan jiwa, tetapi itu hanyalah raga

⁸⁴ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Sophia, 2018), hlm. 127.

⁸⁵ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ‘Ilmi al-Nafs*, hlm. 23.

⁸⁶ Muhammad Husein Ṭabaṭaba`i, *Bidāyah al-Hikmah*, hlm. 89.

⁸⁷ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hlm. 126.

⁸⁸ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ‘Ilmi al-Nafs*, hlm. 27.

komposit (*murakkab*), yaitu suatu konstruksi ragawi (*mizaj*) dan jiwa bukanlah konstruksi ragawi itu sendiri.⁸⁹

Dengan kata lain bahwa daya jiwa yang mendasari daya-daya dan organ-organ pada raga, dan tanpa jiwa maka raga, organ beserta dayanya tidak dapat beraktifitas. Maka jelaslah bahwa jiwa merupakan kesempurnaan primer pada raga natural yang dalam melakukan aktifitasnya menggunakan instrumen, yang mana aktifitas raga natural dan instrumennya itu didasarkan pada aktifitas jiwa.

Dalam sejarah pembahasan jiwa, secara umum terbagi menjadi jiwa langit (*samawiyyah*) dan jiwa bumi (*ardiyyah*). Dimana jiwa bumi meliputi jiwa tumbuhan, hewan dan manusia. Tentang jiwa bumi, para filsuf sepakat tentang pembagian ini, yakni kepada jiwa tumbuhan, hewan dan manusia. Namun terdapat perbedaan pendapat mengenai jiwa langit.⁹⁰

Menurut Ibn Sina definisi jiwa sebagai kesempurnaan primer bagi raga natural yang menggunakan instrumen dalam aktifitasnya tidak mencakup jiwa langit, sebab jiwa langit tidak beraktifitas melalui organ fisik, dan secara abadi sebagai substansi imaterial dan juga tidak memiliki indra. Bagi Ibn Sina keberatan ini bertentangan dengan pendapat Aristoteles sendiri yang mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan primer dan pemenuhan potensi badan, tetapi pada saat yang sama juga menganggap jiwa-jiwa langit aktual dan penggerak badan-badan langit secara abadi.⁹¹

Permasalahan ada pada batasan instrumen pada jiwa yang dimaknai sebagai organ fisik. Sebagaimana kita ketahui bahwa jiwa beraktifitas dengan menggunakan raga melalui bentuk dan daya yang lebih rendah. Sadra mengatakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan primer bagi raga natural karena ia bekerja melalui instrumen, dan ia menegaskan bahwa instrumen yang dimaksud bukanlah organ fisik, melainkan fakultas yang melaluinya jiwa bekerja. Seperti daya penglihatan, penciuman, pencernaan, dan lain sebagainya.⁹²

⁸⁹ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hlm. 127.

⁹⁰ Abdullah As`ad, *Buhûtsun Fî `Ilmi al-Nafs*, hlm. 32.

⁹¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 262-263.

⁹² Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, hlm. 18.

Dengan pemaknaan batasan tersebut, Sadra menjelaskan bahwa jiwa langit sama dengan jiwa-jiwa yang lain karena instrumen yang dimaksud bukanlah organ fisik. Ia mengatakan bahwa kesalahan Ibn Sina adalah penegasannya bahwa jiwa langit tidak memiliki kesempurnaan menunggu direalisasikan kecuali dalam materi-materi asing tertentu dan tidak esensial, yaitu hubungan antar posisi bagi raga-raganya. Bagaimana mungkin, jika jiwa langit merupakan substansi intelektual (imaterial murni) dapat membiarkan dirinya berada di tingkat yang lebih rendah, yaitu raga fisik, padahal tidak mungkin yang lebih tinggi menempatkan dirinya pada yang lebih rendah. Sadra menegaskan bahwa jiwa langit pada prinsipnya merupakan kesempurnaan primer bagi raganya, sama seperti jiwa-jiwa bumi.⁹³

Maka pembagian jiwa menurut Sadra adalah mencakup jiwa tumbuhan, hewan, manusia dan jiwa langit. Pembagian jiwa ini juga bisa ditinjau dari segi efek dan kehendak yang mana erat kaitannya dengan makna kesempurnaan.⁹⁴ Sebagaimana kita telah ketahui bahwa kesempurnaan berarti menjadikan sesuatu ada secara aktual. Forma bisa dikatakan juga sebagai kesempurnaan dalam arti mengaktualkan materi, yang berarti bahwa forma memiliki efek tunggal namun tidak memiliki kehendak. Tidak memiliki kehendak ialah karena forma saling bergantung dengan materi, sedangkan jiwa dikatakan memiliki kehendak karena ia bergantung saat awal kemunculannya namun mengimateri setelah ia mengaktual.

Harus kita cermati bahwa definisi jiwa sebagai kesempurnaan adalah dengan mengeliminasi aspek forma karena ketidak mencakupannya. Forma tidak memiliki kehendak dan juga ia saling bergantung dengan materi. Jiwa tumbuhan pun tidak memiliki kehendak, namun ia memiliki efek beragam yang nampak dari fakultas-fakultasnya. Adapun jiwa hewan dan manusia memiliki efek beragam dan juga memiliki kehendak. Jiwa langit dapat dikategorikan sebagai jiwa karena ia memiliki efek dan juga kehendak, yang mana efek ini tunggal, yaitu mengaktualkan raganya dan sama halnya dengan jiwa yang lain. Dan juga jiwa langit ini memiliki kehendak karena ia

⁹³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 265-266.

⁹⁴ Metode pembagian jiwa ini dikemukakan oleh Ibn Sina dan dikenal sebagai metode *sabr wa taqsim*.

tidak saling bergantung dengan materi sebagaimana yang telah dijelaskan tentang batasan instrumen. Dengan begitu jiwa langit dapat diklasifikasikan sebagai jiwa.

Batasan lain yang membedakan Sadra dengan pendahulunya adalah batasan ‘memiliki kehidupan’ (*zī al- ḥayāh*). Kesempurnaan primer bagi raga berarti jiwa mengubah raga genus menjadi spesies, yakni badan yang hidup. Menurut Ibn Sina istilah raga hanya berlaku untuk hubungan dan tidak untuk substansi. Ibn Sina menganggap bahwa raga merupakan sesuatu yang ekstrinsik bagi jiwa. Implikasinya ialah penolakannya atas kebangkitan jasmani. Suhrawardi telah melihat bahwa raga harus dianggap dalam pengertian *genus* dan bukan dalam pengertian tingkatan material. Sebab ketika melihat tingkatan material bisa mati, maka meniscayakan raga menjadi mati dalam dirinya dan kehilangan kehidupan. Ibn Sina menganggap bahwa raga hanya aksidental semata dan bukan bagian dari definisi wujud yang hidup. Padahal sebagaimana kita ketahui bahwa sesuatu yang aktual tidak mungkin kembali menjadi potensial. Definisi Ibn Sina tidak mencakup definisi khas daripada kesempurnaan primer bagi raga.⁹⁵

Adapun maksud dari batasan memiliki potensi kehidupan adalah potensi untuk tumbuh, menyerap nutrisi, reproduksi, bergerak atau mempersepsi.⁹⁶ Batasan ini penting, sebab menjelaskan bahwa raga memiliki potensi untuk mengaktual, yang mana aktualitasnya diberikan oleh jiwa.

Jadi definisi Jiwa menurut Sadra adalah ‘kesempurnaan primer bagi raga natural yang menggunakan instrumen dalam aktifitasnya, yang mana raga natural ini memiliki potensi kehidupan’. Definisi lain dari jiwa adalah substansi, yang secara esensinya ia imateri, namun dalam aktualitasnya terikat dengan materi.⁹⁷ Definisi yang kedua ini diajukan setelah terbukti jiwa sebagai substansi dan imaterialitas jiwa. Substansialitas jiwa dan imaterialitasnya akan dibahas kemudian. Bahkan penjelasan jiwa sebagai kesempurnaan primer bagi raga natural hanyalah merupakan deskripsi (*rasm*).

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 267.

⁹⁶ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hlm. 127.

⁹⁷ Muhammad Husein Ṭabaṭaba`i, *Bidāyah al-Hikmah*, hlm. 89.

Sadra memberikan beberapa argumentasi pembuktian jiwa. Kholid Al-Walid mengutip salah satu argumentasinya yang dikenal dengan argumentasi *Ṣudūr al-ʿAṣar ʿan al-Ajṣām* (munculnya efek dari materi).⁹⁸ Argumentasi ini terdiri dari tiga premis:⁹⁹

1. Keluarnya efek-efek yang beragam dari badan. Kita mengetahui hal ini secara langsung.
2. Efek-efek yang berbeda itu kita ketahui dari sumber efek yang berbeda pula.
3. Efek-efek ini berbeda sumbernya pada badan, apakah sumbernya itu materi atau forma-forma materialnya, atau bukan keduanya. Jika materi dan forma material tidak dapat menjadi sumber efek yang beragam itu. Pastilah sesuatu yang lain yang menjadi sumbernya, dan itu adalah jiwa.

Penjelasan premis ketiga seperti berikut:

Terdapat keserupaan pada raga. Kalau benar materi sumber bagi keberadaan efek-efek, maka efeknya mestilah satu dan tidak beragam. Sedangkan kita melihat efek-efek yang beragam yang tersusun pada raga seperti persepsi, gerak, tumbuh, hidup, tidur dan reproduksi. Maka materi tidak dapat menjadi sumber efek. Alasan lain bahwa materi tidak memiliki aktualitas pada dirinya sendiri. Kita melihat raga dan keluar darinya efek bukanlah pada campur tangan luar maupun keinginan untuk menghadirkannya. Seperti indra, gerak, dan tumbuh yang ada dengan sendirinya, serta melahirkan yang seperti dirinya. Lalu bagaimana menjadi sumber bagi aktualitas efek? Sedangkan yang menerima berarti ia kekurangan. Pastilah efek-efek bersumber dari yang memiliki aktualitas.¹⁰⁰

Adapun forma material segala sesuatu memerlukan forma material yang lain sebagai sumber bagi keberadaannya. Sadra memberikan contoh perahu dan pendayung, bahwa perahu memberikan manfaat tertentu yakni transportasi, namun bergantung pada kehadiran pendayung. Dengan

⁹⁸ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 79.

⁹⁹ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ʿIlmi al-Nafs*, hlm. 30.

¹⁰⁰ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ʿIlmi al-Nafs*, hlm. 30-31.

demikian maka forma fisik untuk mengeluarkan efek memerlukan forma fisik yang lain dan ini bertentangan dengan makna kesempurnaan.¹⁰¹

Pembuktian jiwa ini berkaitan dengan definisi pertama yang diajukan Sadra. Definisi dan pembuktian tersebut menjelaskan bahwa jiwalah yang menjadi kesempurnaan primer bagi raga, yakni mengaktualisasikan dan mengeluarkan efek-efek pada raga. Dengan demikian sudah jelas apa itu jiwa, pembagian dan keberadaannya.

Sadra membagi jiwa nabāti memiliki tiga fakultas. Pertama adalah fakultas nutrisi (*taghdiyyah*), yaitu fakultas yang mentransformasikan raga untuk memiliki bentuk yang serupa dengan spesiesnya, menghubungkannya dan meregenerasi bagian-bagian yang sudah tidak berfungsi. Kedua adalah fakultas tumbuh (*nammiyyah*), yaitu fakultas yang mengembangkan raga secara proporsional dalam aspek dimensi tinggi, dalam, dan luas sehingga sempurna dalam pertumbuhannya. Ketiga adalah fakultas reproduksi (*al-quwwah muwallidah*), yaitu fakultas yang mengambil materi dari raga yang sama secara potensialitasnya, dan kemudian melakukan aktifitas dengan bantuan raga lain yang sesuai dengannya, dalam menciptakan dan membentuk raga baru yang berkesesuaian.¹⁰²

Sadra juga menjelaskan bahwa fakultas persepsi ada dua macam, yakni eksternal dan internal. Persepsi eksternal disebut juga sebagai panca indra, yakni penglihatan, pendengaran, penciuman, perabaan dan pengecap. Persepsi internal terbagi menjadi persepsi partikular yang berasal dari panca indra dan persepsi general yang berasal dari indra mental. Indra mental terbagi menjadi indra mental persepsi dan indra mental pengendali. Indra mental persepsi dibagi berdasarkan forma partikular dan makna partikular. Persepsi forma partikular disebut indra bersama (*hiss musytarak*), yang mengumpulkan beragam forma yang didapatkan dari panca indra. Persepsi makna partikular disebut estimasi (*wahm*). Indra bersama dan estimasi, masing-masing memiliki perbendaharaan. Indra bersama memiliki perbendaharaan berupa imajinasi, dan estimasi memiliki perbendaharaan berupa memori.¹⁰³

¹⁰¹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 78-79.

¹⁰² Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 43.

¹⁰³ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 92-93.

Indra pengendali mengendalikan objek-objek perbendaharaan pada kedua fakultas tersebut dengan cara mengomposisi dan menganalisa. Pengomposisian ini, jika menggunakan fakultas estimasi disebut imajinasi, jika menggunakan fakultas intelek disebut berpikir. Pembagian ini hanya berlaku untuk fakultas jiwa tumbuhan dan hewan, sedangkan pada jiwa manusia tidak terjadi pembagian fakultas mengingat jiwa manusia hanya melakukan persepsi general, yang dalam konsep generalitasnya tidak dapat dibagi-bagi.¹⁰⁴

Makna pembagian tersebut bukan dari sisi esensinya, melainkan dari pertimbangan manusia terhadap kualitas-kualitas yang bertahap dari jiwa tumbuhan, jiwa hewani sampai kepada jiwa insani.¹⁰⁵ Dimana jiwa yang lebih tinggi memiliki daya jiwa yang lebih rendah, seperti jiwa hewani yang juga memiliki daya pada jiwa nabāti dan jiwa insani yang juga memiliki daya pada jiwa tumbuhan dan hewani. Sebagaimana kita telah ketahui bahwa jiwa tumbuhan memiliki daya nutrisi, tumbuh dan reproduksi, yang mana ketiga daya ini dimiliki oleh manusia untuk melangsungkan kehidupannya.

Adapun pada jiwa manusia walaupun tidak terdapat pembagian fakultas, tetapi dapat dibedakan dari dua aspek, yakni fakultas pengetahuan (*quwa `ālimah*) dan fakultas perbuatan (*quwa `āmilah*). Fakultas perbuatan adalah yang fakultas yang mengatur raga. Kesempurnaannya adalah mengatur seluruh fakultas hewani dan ini tujuan dari pada fakultas perbuatan. Namun untuk mengaturnya fakultas perbuatan perlu pertimbangan-pertimbangan dari fakultas pengetahuan.¹⁰⁶ Tentu dalam aktifitasnya, manusia juga memiliki fakultas-fakultas yang berada di bawahnya, yaitu fakultas nabāti dan hewani. Sadra mengatakan:

“Bahwa pada setiap manusia, batinnya, seperti campuran dari berbagai sifat fakultas, diantaranya ialah binatang, sebagiannya ialah binatang buas dan sebagiannya ialah setan dan sebagiannya adalah malaikat. Sehingga apa yang keluar dari sifat binatang adalah *shahwat*, dan keburukannya adalah rakus dan dusta. Dan dari binatang buas adalah dengki, permusuhan dan kebencian. Dari setan adalah maker, tipu daya, licik, sombong dan cinta kekuasaan. Dari

¹⁰⁴ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 93.

¹⁰⁵ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, hlm. 115.

¹⁰⁶ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 111-112.

malaikat adalah pengetahuan, kesucian dan kebersihan. Dasar semua karakter ini tercampur pada diri manusia sebagai campuran yang sangat kuat dan tidak mudah untuk melepaskannya.¹⁰⁷

Sadra berpandangan bahwa jiwa mengalami proses perkembangan sebagaimana prinsip gerak trans-substansial. Tetapi yang paling mendasar dari hal ini adalah prinsip *al-Labs ba`da al-Labs*, yakni peningkatan kualitas jiwa pada tahap berikutnya tidak menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya. Jiwa bertransformasi kepada level yang lebih tinggi sekaligus menghimpun level-level sebelumnya. Ketika jiwa bertransformasi menjadi jiwa rasional, tentu terdapat di dalamnya jiwa nabāti dan hewani. Bagi Sadra, forma jiwa akan sangat diwarnai oleh level mana jiwa tersebut menjadi sangat aktif.¹⁰⁸

C. Pembagian Pengetahuan: Ilmu *Ḥuḍūri* dan Ilmu *Ḥuṣūli*

Sadra memulai pembahasan tentang pengetahuan dengan mengemukakan bahwa pengetahuan adalah sebuah modus eksistensi yang identik dengan kehadiran, pengetahuan dan intelligibilitas termasuk bagian integral dari lautan eksistensi. Sebagaimana eksistensi yang memasuki segala sesuatu, pengetahuan juga hadir dalam seluruh kanal realitas. Sesuai dengan prinsip gradasi eksistensi, pengetahuan, dan inteleksi ditemukan dalam segala sesuatu dengan berbagai level intensitas dan realitas.¹⁰⁹

Sebelum membahas pembagian pengetahuan, peneliti akan memaparkan karakteristik pengetahuan berdasarkan filsafat Sadra, yakni dimensi kehadiran (*ḥuḍūri, by prence*), kehadiran langsung objek (ilmu dengan kehadiran, '*ilmu ḥuḍūri*'), kehadiran tak langsung objek melalui forma (ilmu dengan konsep, '*ilmu ḥuṣūli*'), kehadiran forma partikular (persepsi indrawi dan imajinal), kehadiran forma universal (persepsi intelektual), entitas non-material sebagai agen pengetahuan (immaterialitas pengetahuan), kesatuan subjek-objek. Pengetahuan dalam sistem epistemologi Sadra terbagi ke dalam dua bagian pokok, yakni kehadiran

¹⁰⁷ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah, Jilid 9*, hlm. 93.

¹⁰⁸ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 95-96.

¹⁰⁹ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah, Jilid 3*, hlm. 227.

langsung objek (ilmu dengan kehadiran, '*ilmu ḥudūri*) dan kehadiran tak langsung objek melalui forma (ilmu dengan konsep, '*ilmu ḥuṣūli*).¹¹⁰

Sadra membagi pengetahuan menjadi dua bagian, yakni pengetahuan kehadiran atau ilmu *ḥudūri* dan pengetahuan berperantara atau ilmu *ḥuṣūli*. Perbedaan antara kedua ilmu ini adalah jika wujud aktua; sebagai objek pengetahuan itu identik dengan wujud realnya maka kita sebut dengan ilmu *ḥudūri*. Sedangkan jika wujud aktual dari objek pengetahuan tersebut berbeda dengan wujud realnya dengan dunia eksternal maka kita sebut sebagai ilmu *ḥuṣūli*. Contoh dari ilmu *ḥudūri* adalah ketika kita memiliki pengetahuan tentang diri kita sendiri karena objek pengetahuan tersebut hanya memiliki satu wujud, dan wujud ini berada dalam jiwa yang secara otomatis ia identik dengan wujud real jiwa tersebut. Sedangkan contoh dari ilmu *ḥuṣūli* adalah ketika kita memiliki sesuatu tentang sebuah objek eksternal di dunia eksternal karena wujud real tersebut berbeda dengan wujud aktualnya dalam jiwa.¹¹¹

Pokok pemikiran Sadra dalam bab ini adalah ilmu dengan kehadiran atau yang disebut ilmu *ḥudūri*. Ilmu ini dibedakan dari ilmu representasional atau yang dikenal dengan ilmu *ḥuṣūli*. Pada pembahasan sebelumnya kita mengetahui bahwa Sadra mengkritik konsep abstraksi yang diajukan Ibn Sina, melalui pandangannya bahwa ilmu adalah modus eksistensi. Sadra juga memberi kritik terhadap ilmu *ḥuṣūli* Ibn Sina dan menawarkan sejenis ilmu dengan kehadiran. Ilmu *ḥudūri* ini penting dibahas karena lemahnya ilmu *ḥuṣūli* untuk mengungkap realitas.

Perbedaan antara ilmu *ḥuṣūli* dan ilmu *ḥudūri* adalah bahwa ilmu *ḥuṣūli* merupakan objek pengetahuan yang diketahui oleh subjek yang mengetahui melalui perantara yang merepresentasikannya, yang diistilahkan sebagai forma (*ṣurah*) atau konsep mental.¹¹²

Forma atau konsep mental menandakan bahwa pengetahuan representasi didapatkan melalui persepsi forma yang diperoleh melalui panca indra maupun persepsi makna melalui akal rasional, yang menghasilkan pengetahuan dalam bentuk forma dan konsep mental. Sumber

¹¹⁰ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 3, hlm. 229.

¹¹¹ Mulla Shadra, *Taṣawwur wa Taṣdīq*, (Qum: Bidār Publisher, 1992), hlm. 307.

¹¹² M. Taqi Mishbah Yazdi, *The Philosophical Instruction*, hlm. 123.

pengetahuannya ialah indra dan akal. Sadra menjelaskan bahwa jenis pengetahuan representasi memiliki kekurangan, dan tentu pengetahuan representasi akan diperoleh ketika kita memastikan bahwa kita sebagai subjek yang mengetahui ini ada.

Di sinilah urgensi pembahasan ini, bahwa dengan ilmu *ḥudūri* memungkinkan terjadinya pengetahuan representasi. Sebab untuk mengetahui segala yang ada di luar diri, kita perlu memastikan jika kita sebagai yang mengetahui ini ada, dan untuk mengetahui diri hanya bisa diperoleh melalui ilmu *ḥudūri*. Untuk mengetahui diri kita tidak memerlukan perantara konsep atau forma yang ada di luar diri. Kita hanya memerlukan perenungan kontemplatif untuk menyadari bahwa kita ada dan dapat mengetahui segala hal yang ada di luar. Ini berarti bahwa pengetahuan dengan kehadiran bersifat langsung.¹¹³

D. Tingkatan Pengetahuan

Fakultas pengetahuan terdiri dari fakultas pemersepsi (*qiwa mudrikah*) dan fakultas pembantu persepsi (*qiwa mu`ayyanah*). Menurut Sadra, persepsi merupakan ‘perjumpaan’ (*liqa`*) dan ‘sampainya’ (*wuṣul*). Ketika fakultas pengetahuan sampai pada kuintitas suatu objek pengetahuan dan kemudian mencapainya, dan inilah yang dinamakan persepsi. Menurut Sadra tidak ada persepsi dan perjumpaan yang berarti selain perjumpaan yang hakiki, yakni persepsi pengetahuan. Baginya, pengetahuan dan persepsi dalam hal yang sama digunakan pada kategori persepsi yang bervariasi sebagai inteleksi, imajinasi dan persepsi indra.¹¹⁴

Fakultas persepsi terbagi menjadi dua, yaitu persepsi eksternal (indrawi) dan internal (batin). Persepsi eksternal meliputi panca indra dan persepsi internal meliputi indra komunal (*hiss musytarak*), representasi (*muṣawwirah*), estimasi (*wahmiyah*), penampung (*ḥāfiẓah*), imajinasi (*khayāliyah*). Persepsi internal ini lebih halus dan lebih tinggi daripada persepsi indrawi karena persepsi internal mengabstraksikan objek materi

¹¹³ M. Taqi Mishbah Yazdi, *The Philosophical Instruction*, hlm. 124-125.

¹¹⁴ Latimah dan Parvin Peerwani, “Mulla Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, hlm. 57.

yang bisa mengalami kerusakan ke dalam gambaran abstrak yang imateril tanpa adanya kerusakan. Persepsi internal terbagi kepada persepsi forma dan persepsi makna. Di antara persepsi internal ini, indra bersama, imajinasi, dan representasi merupakan fakultas yang memiliki dua sisi. Jika dihubungkan dengan jiwa hewani disebut fantasi (*mutakhayyilah*) dan jika dihubungkan dengan jiwa manusia disebut kognisi (*mutafakkirah*).¹¹⁵

Menurut Sadra, persepsi memiliki empat tingkatan, yaitu indrawi, imajinatif, estimatif, dan intelektual. Persepsi indrawi adalah persepsi tentang sesuatu yang bersifat material, yang hadir dalam suatu bentuk partikular sebelum perseptor memiliki bentuk partikular tersebut, yang juga dapat diukur dengan kategori-kategori seperti ‘dimana’ (*aina*), ‘kapan’ (*matā*), ‘posisi’ (*wado*), ‘kualitas’ (*kaifiyyah*), ‘kuantitas’ (*kammiyyah*) dan lain-lain. Persepsi imajinatif adalah persepsi tentang bentuk-bentuk sesuatu. Persepsi memori (*memory* atau *khayāl*) membayangkan sesuatu objek yang telah dipersepsi baik secara indrawi maupun imajinatif dengan atau tanpa kehadiran objek tersebut. Persepsi estimatif (*wahm*) merupakan persepsi tentang ide partikular dalam bentuk indrawi. Terakhir adalah persepsi intelektual (*aql*) yang mempersepsi ide-ide universal. Sadra mereduksi empat tingkatan tersebut menjadi tiga, yaitu indrawi, imajinatif dan estimatif, dan intelektual, dengan alasan bahwa imajinasi dan estimasi sama-sama berada pada wilayah yang sama, yakni antara persepsi indrawi dan intelektual.¹¹⁶

Karakteristik persepsi menurut Sadra tidak jauh berbeda dengan Ibn Sina dan Suhrawardi, namun perbedaan yang paling mendasar adalah bagaimana persepsi itu terjadi. Perbedaan itu dapat kita lihat dari bantahan Sadra terhadap dua hal, yaitu teori abstraksi dan teori penglihatan (*vision*). Menurut Ibn Sina, setiap persepsi baik itu bersifat indrawi, imajinatif, estimatif atau *aqli*, semuanya terjadi melalui abstraksi bentuk-bentuk materi. akan tetapi abstraksi tersebut bertingkat-tingkat. Pertama indra eksternal mengabstraksikan bentuk materinya dari materi. Kemudian fakultas imajinasi mengabstraksi lebih jauh, yaitu ke dalam bentuk tanpa materi dan ketiadaan materi. Kemudian fakultas estimasi mengabstraksinya menjadi makna yang

¹¹⁵ Latimah dan Parvin Peerwani, “Mulla Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, hlm. 58.

¹¹⁶ Latimah dan Parvin Peerwani, “Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, hlm. 57.

tidak indrawi tetapi dapat dipahami. Tetapi maknanya partikular. Lebih jauh abstraksi dilakukan oleh akal, yang mengabstraksi menjadi makna universal.¹¹⁷

Menurut Ibn Sina, abstraksi didasarkan pada gagasan bahwa ketika gambaran dari objek yang diketahui berpisah dengan aspek materialnya, gambaran tersebut kehilangan kualitas-kualitas tertentu yang berada pada objek riilnya, dan menjadi abstrak di dalam pikiran. Abstraksi di sini menjadikan pengetahuan kurang daripada objek pengetahuan yang aktual dan meniadakan kualitas-kualitas tertentu dari objek pengetahuan.¹¹⁸

Ada dua alasan penolakan Sadra terhadap makna abstraksi yang dipahami Ibn Sina. *Pertama*, Sadra mendefinisikan pengetahuan dalam terma kualitas ontologi yang positif, yaitu ketika kita mengetahui sesuatu, kita memahami dan mempersepsi aspek partikular daripada wujud. Wujud itu merupakan realitas paling konkret, sempurna dan aktual, persepsi atasnya membuat kita berada pada tingkat kesadaran yang lebih tinggi, yang pada gilirannya tidak meninggalkan ruang untuk terma negasi (ketiadaan). Menurut Sadra, setiap tindak persepsi mengimplikasikan gerakan mendekati realitas eksistensi dari apa yang dipersepsi.¹¹⁹

Kedua, Sadra mengkritik konsep Ibn Sina tentang 'berkurangnya' kualitas objek yang diketahui melalui Ilmu *ḥudūri*. Bahwa pengetahuan merupakan kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Menurut Sadra abstraksi merupakan proses intensifikasi eksistensial melalui gradasi wujud pada satu sisi, dan merupakan gerakan substansial pada sisi yang lain. Dengan pemahaman ini, gambaran pengetahuan jadi lebih bermakna. Ketika kita mengetahui sesuatu melalui gambarannya, pengetahuan kita tidak menjadi kurang daripada objek riilnya.¹²⁰

¹¹⁷ Latimah dan Parvin Peerwani, "Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World", hlm. 59.

¹¹⁸ Ibrahim Kalin, *Knowledge In Islamic Later Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 119.

¹¹⁹ Ibrahim Kalin, *Knowledge In Islamic Later Philosophy*, hlm. 120.

¹²⁰ Ibrahim Kalin, *Knowledge In Islamic Later Philosophy*, hlm. 121.

Dalam teori penglihatan, Sadra menerangkan ada tiga pendapat yang menerangkan bagaimana penglihatan terjadi:¹²¹

Pertama, adalah yang diajukan oleh para fisikawan dan filsuf muslim yang mengikuti Aristoteles, terutama Ibn Sina. Bahwa penglihatan terjadi karena tergambaranya bentuk dari objek indrawi pada bagian mata yang berfungsi sebagai cermin. Syarat terjadinya penglihatan adalah saling berhadapannya antara objek dan mata, serta adanya media udara yang tembus pandang. Kedua, adalah apa yang diajukan oleh para ahli matematika terutama Ibn Haitham, bahwa penglihatan terjadi karena adanya emisi cahaya dari dalam mata.

Ketiga adalah pendapat Suhrawardi, bahwa penglihatan itu terjadi ketika suatu objek yang diterangi oleh cahaya berhadapan dengan organ penglihatan, dimana terdapat kualitas terang yang cukup (*vitreous humor*). Jika kedua kondisi ini terpenuhi, maka jiwa akan memperoleh pengetahuan kehadiran iluminatif atau kesadaran terhadap objek tersebut. Suhrawardi mengatakan bahwa fakultas imajinasi bersifat materi sehingga bentuk imajinatif yang besar tidak dapat tertampung di dalamnya, dan bentuk imajinatif itu berada di alam imajinal.

Menurut Sadra, penglihatan dan segala bentuk persepsi terjadi ketika jiwa menciptakan bentuk imaterial yang sama dengan objek eksternal melalui iluminasi yang datang dari Akal Aktif. Ketika organ penglihatan dan segala kondisi yang dipersyaratkan terpenuhi, gambaran-gambaran objek kemudian hadir dalam jiwa pemersepsi, dimana jiwa memahaminya melalui pengetahuan kehadiran iluminatif yang berarti bahwa jiwa memahaminya dengan kesadaran. Dalam mengetahui, ada kesatuan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui (*ittihad `aqil wa ma`qul*). Dapat kita katakan bahwa saat seseorang mengetahui, seseorang tersebut menjadi satu kesatuan dengan objek pengetahuan yang dipersepsinya, dan tidak ada perbedaan di antara keduanya.¹²²

¹²¹ Latimah dan Parvin Peerwani, "Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World", hlm. 59-60.

¹²² Latimah dan Parvin Peerwani, "Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World", hlm. 60.

Persepsi manusia terjadi tidak hanya menggunakan panca indra, yang utama ialah melalui indra batin, sebab indra batinlah yang mendasari kinerja daripada panca indra. Indra batin ini terbagi menjadi daya pemersepsi (*qiwa mudrikah*) dan pembantu persepsi (*qiwa mu`ayanah*). Daya pemersepsi dibedakan menjadi persepsi forma (*mudrikah li al-ṣuwar*) dan persepsi makna (*mudrikah li al-ma`ani*). Persepsi forma adalah apa yang kita sebut sebagai indra bersama/komunal (*ḥiss musytarak*). Persepsi makna terbagi menjadi dua, yaitu yang mempersepsi makna partikular dan yang mempersepsi makna universal. Persepsi makna partikular adalah daya estimasi (*wahm*), dan yang mempersepsi makna universal adalah daya akal (*ʿaql*). Adapun fakultas pembantu persepsi terbagi menjadi tiga, yaitu penyimpan forma (*ḥāfīzah li ṣuwar*), penyimpan makna (*ḥāfīzah li ma`ani*), dan pengubah (*mutaṣarrifah*). Penyimpan forma adalah apa yang kita sebut sebagai daya memori (*khayāl*). Penyimpan makna dapat dibedakan menjadi yang menyimpan makna partikular, yang kita sebut memori (*ḥāfīzah*) dan yang menyimpan makna universal, yang kita sebut akal qudsi (*qudsiyah*). Adapun pengubah adalah daya yang menyambungkan (*waṣal*) dan memisahkan (*faṣal*).¹²³ Penulis akan menguraikan indra batin ini:

a. Indra Komunal (*Ḥiss Musytarak*)

Menurut para filsuf sebelumnya indra komunal adalah sebuah fakultas yang terletak di otak bagian depan. Menurut Sadra fakultas ini merupakan fakultas jiwa. Sadra memberikan beberapa argumentasi, dan penulis akan mengutarakan argumentasi yang terkuat.¹²⁴

Seseorang mungkin mempersepsi gambaran-gambaran yang tidak ada di realitas eksternal seperti orang yang mengalami epilepsi, atau seseorang yang bermimpi di dalam tidurnya. Kita juga mungkin menyaksikan gambaran indrawi yang besar dan suara-suara yang berbeda dengan suara-suara pada umumnya. Juga mereka yang memiliki jiwa yang mulia seperti para nabi dan para aulia, mereka menyaksikan gambaran-gambaran dan suara-suara yang indah yang mana mereka tidak meragukannya, dan membedakannya dengan yang lain.

¹²³ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ʿIlmi al-Nafs*, hlm. 56-57.

¹²⁴ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 183.

Pikiran kita juga menjadi lemah ketika menyaksikan gempa bumi dan lain sebagainya, yang kita lihat korespondensinya di realitas eksternal sebagai keadaan mental yang tertekan. Maka gambaran-gambaran tersebut memiliki keberadaan karena gambaran-gambaran tersebut dapat dibedakan dari sesuatu yang lain. Tidak mungkin sesuatu yang tidak ada dapat dibedakan dengan yang lain. tetapi keberadaannya bukanlah di realitas eksternal, karena kalau begitu orang lain juga menyaksikannya.

Bukan fakultas akal yang menyaksikannya karena gambaran ini bersifat partikular, dan bukan juga indra eksternal yang mempersepsinya karena gambaran tersebut terpersepsi bahkan ketika indra eksternal kita sedang tidak aktif. Jadi, kemungkinannya adalah indra internal. Tetapi bukan imajinasi, karena fungsi imajinasi adalah menyimpan forma. Fakultas ini adalah apa yang dinamakan sebagai indra komunal (*hiss musytarak*).

Tempat bergantungnya fakultas ini adalah pada otak, tetapi hanya sebagai lokus manifestasinya saja (*mazar*). Otak hanya kesiapan dari segi potensi dan kemungkinan bagi terbentuknya forma-forma, yang mana forma-forma tersebut tidak berada di otak, sebab forma-forma tersebut bukanlah fisik yang memerlukan lokus fisik juga.¹²⁵ Jadi, *hiss musytarak* adalah persepsi yang objeknya partikular dan memiliki bentuk.¹²⁶

b. Memori (*khayāl*)

Fakultas memori (*khayāl*), yang juga disebut sebagai representasi (*muṣawwirah*) adalah fakultas yang menyimpan gambaran-gambaran yang ada pada batin. Perbedaannya dengan fakultas indra komunal adalah karena: (1) Bahwa indra komunal merupakan fakultas yang ‘menerima’ gambaran-gambaran, sedangkan imajinasi merupakan fakultas yang ‘menyimpannya’ (2) Indra komunal menilai gambaran objek indrawi yang diperolehnya, sedangkan imajinasi tidak menilainya dan hanya menyimpan (3) Bahwa gambaran-gambaran objek indrawi yang disaksikan bisa juga dibayangkan. Menyaksikan (*muṣyahidah*) berbeda dengan

¹²⁵ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 183-184.

¹²⁶ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa*, hlm. 138.

membayangkan (*mutakhayyilah*). Indra komunal kaitannya dengan menyaksikan, sedangkan imajinasi kaitannya dengan membayangkan.¹²⁷

Fungsi pertama daripada imajinasi adalah menyimpan gambaran yang telah diterima oleh indra komunal, dan ini fungsinya yang bersifat pasif. Selain itu imajinasi juga dapat membayangkan gambaran-gambaran yang telah disimpannya, seperti memisahkan dan menggabungkan ulang bagian-bagian gambaran indrawi untuk menciptakan gambaran-gambaran itu kembali seperti semula atau dengan modifikasi, dan ini fungsinya yang bersifat aktif.

Ketika dibawah pengaruh fakultas estimasi, kapasitas imajinasi jiwa menghasilkan gambaran-gambaran fantasi, bahkan gambaran-gambaran yang hina, permainan jahat dan gambaran yang tak wajar serta delusi dan halusinasi. Ketika tidur, saat fakultas imajinasi dipengaruhi oleh aktifitas organik yang terjadi pada raga, maka pada saat itulah lebih bersifat imajiner dan fantasi saja. Kemudian gambaran-gambaran yang dibayangkan diproyeksikan ke indra komunal dan terlihat seolah-olah gambaran tersebut terjadi di luar bagi orang yang membayangkannya. Sadra menyebutnya sebagai permainan fantasi dan tipuan (*deception*). Fantasi ini bukanlah imajinasi yang dikenal di tradisi Barat sebagai 'imajinasi kreatif' yang menghasilkan seni dan penemuan sains. Bukan juga tempat manifestasi alam imajinal yang dimaksud Sadra.¹²⁸

Ketika fakultas imajinasi dikaitkan dengan akal, maka imajinasi menjadi kognisi atau pengetahuan. Ketika jiwa mendapatkan gambaran-gambaran yang berasal dari Akal Aktif, barangkali gambaran-gambaran tersebut tidak kita ingat dan hilang begitu saja. Namun ketika jiwa melatih keterhubungan itu, yakni naik tingkatannya dari akal potensial menuju akal terlatih (*malakah*), maka fakultas imajinasi siap menerima gambaran-gambaran yang teremanasi dari akal Aktif tersebut. Ketika fakultas imajinasi sudah mencapai akal terlatih atau terhubung dengan akal Aktif, sehingga gambaran-gambaran akan diperoleh tanpa memerlukan usaha melalui aktifitas

¹²⁷ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, hlm. 185-186.

¹²⁸ Latimah dan Parvin Peerwani, "Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World", hlm. 61.

berpikir maupun mengindrai, berbeda dengan fakultas yang tidak mencapai tingkatan terlatih. Fakultas tersebut memerlukan persepsi melalui usaha-usaha seperti pengindraan yang dilakukan oleh indra komunal, atau berpikir sebagaimana aktifitas jiwa. Bahwa jiwa sebagaimana jiwa, ia tidak mempersepsi persoalan teoritis ketika ia tidak mencari dan berusaha memperolehnya, kecuali dengan perantaraan akal yang telah terlatih untuk menghasilkan persoalan tersebut setelah melakukan persepsi yang berulang-ulang, disertai dengan refleksi dan mensistematisasikan pengalaman-pengamatan. Fakultas akal terlatih ini merupakan cahaya intelektual yang berakar kepada wujud yang memperoleh pancaran dari akal aktif.¹²⁹ Namun berbeda antara fakultas imajinasi dengan akal. Akal mempersepsi makna yang universal, sedangkan fakultas imajinasi hanya mempersepsi forma yang partikular.

Kemampuan imajinasi ini memiliki dunianya sendiri, bukan di alam materi, bukan juga di alam akal yang nonmaterial murni. Alam imajinal ini kemudian disebut sebagai alam *mitsal*. Sadra memberikan argumentasi terkait alam imajinasi ini. Pertama, bahwa segala hal yang kita saksikan dalam mimpi atau kita bayangkan dalam mental itu ada. Maka ada alam dimana objek tersebut berada, inilah alam imajinal. Kedua, jika bentuk imajinasi tersimpan dalam otak (alam materi), maka bentuk-bentuk tersebut memerlukan ruang tertentu yang tidak bisa ditempati oleh bentuk lain. Sedangkan kita dapat mempersepsi beragam objek tanpa batas, maka tentu bentuk-bentuk tersebut tidaklah berlokus pada otak. Ketiga, jika daya imajinasi ada di dalam tubuh materi, maka pastilah daya imajinasi memiliki wujud materi pula. Yang terakhir, objek imajinasi bersifat imateri, tidak hancur dan rusak, maka alam dari objek imajinasi haruslah bersifat tidak hancur dan rusak, yang mana alam itu bukanlah materi dan bukan pula *aqli* (imateri murni) sebab imajinasi memiliki forma materi, dan alam ini adalah alam imajinal.¹³⁰

Berbeda dengan Ibn Sina yang mengatakan bahwa semua imajinasi berada pada substansi raga, dan murni sebagai aktifitas jiwa. Sadra mengatakan bahwa imajinasi memiliki dua peran, yakni sebagai

¹²⁹ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 185.

¹³⁰ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 60-62.

aktifitas jiwa yang mana jiwa dapat menciptakan berbagai forma dalam benaknya dan juga jiwa yang menyimpan forma yang diperoleh dari alam imajinal. Peran yang pertama bersifat subjektif dan yang kedua objektif.¹³¹ Pandangan Ibn Sina tersebut berpangkal pada argumentasinya bahwa imaterialitas jiwa hanya berlaku pada jiwa rasional saja, berbeda dengan Sadra yang mengatakan bahwa jiwa, semua jiwa, adalah imaterial melalui argumentasinya ‘jiwa adalah seluruh fakultasnya’ (*al-nafs kullu al-qiwa*). Ketika jiwa hanya menciptakan forma melalui kreasinya ia disebut daya *mutakhayyilah*, dan inilah peran subjektif dari jiwa. Namun jiwa mampu memperoleh pengetahuan objektif, yaitu yang berasal dari alam imajinal, dan untuk mengaksesnya fakultas imajinasi memerlukan keterampilan akal terlatih (*malakah*), dan ini peran objektif dari fakultas imajinasi.

Pada alam inilah terjadi beragam persepsi dan hadirnya berbagai objek imajinal dalam beragam bentuk penyaksian manusia, seperti cerita Jibril yang menjelma sebagai seseorang yang bernama Dihya Kalbi, ataupun suara-suara yang merdu, juga berbagai bentuk supranatural yang dapat dipahami melalui alam ini melahirkan bentuk-bentuk material sehingga muncul berbagai keindahan-keindahan. Alam imajinal adalah alam pencitraan bagi alam ruhaniyah ketika akan turun menuju alam material. Ia adalah alam *barzakh*, yaitu alam perantara. Segala bentuk pengetahuan terlebih dahulu membentuk citra pada alam ini dalam rangkaian bentuk sehingga segala bentuk yang ada di alam materi ini ada citranya di alam imajinal tersebut. Al-Qaysari menggambarkan bahwa seluruh makna, baik dalam kurva naik (*qaws al-su`ud*), maupun kurva turun (*qaws nuzul*), memiliki bentuk-bentuk imajinal dan sesuai dengan kesempurnaannya karena alam imajinal merupakan tempat manifestasi seluruh hakikat.¹³²

c. Estimasi (*wahmiyah*), memori (*hāfiẓah*) dan pengubah (*mutaṣarrifah*)

Sebagaimana kita telah bahas sebelumnya bahwa fakultas pemersepsi terbagi dua, yaitu pemersepsi forma dan makna. pemersepsi forma adalah *hiss mushtarak*. adapun imajinasi yang telah

¹³¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 302.

¹³² Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hlm. 60.

kita bahas termasuk pada fakultas pembantu persepsi, yang fungsinya adalah menyimpan forma. Adapun fakultas estimasi adalah fakultas yang mempersepsi makna partikular, sedangkan yang mempersepsi makna universal adalah akal. Fakultas estimasi bersandar pada penyaksian-penyaksian partikular.¹³³

Fakultas estimasi, sama seperti imajinasi, berada di antara persepsi indrawi dan persepsi *'aqli*. Bentuk daripada pengetahuan estimatif adalah rasa cinta dan benci, dan segala makna yang bersifat partikular. Sebagai pengetahuan, estimasi memiliki nilai kebenaran, tetapi jika kedudukannya lebih kuat daripada akal maka fakultas estimasi ini akan menghasilkan pengetahuan yang tidak benar. Ketika kita merasa takut pada sesuatu yang menjadi prasangka-prasangka belaka, seperti merasa takut sendirian di rumah saat terjadi pemadaman listrik, yang mana rasa takut itu karena makna-makna tentang bayangan yang terlihat seperti makhluk astral dan lain sebagainya. Adapun memori adalah fakultas yang menyimpan makna partikular melalui perantaraan fakultas estimasi sebagai daya pemersepsi makna partikularnya.¹³⁴

Adapun fakultas pengubah (*mutaşawwirah*) adalah fakultas yang mengubah dengan dua peranan, yakni menyambungkan dan memisahkan. Fakultas yang menyambungkan (*waşal*) ini menyusun berdasarkan persepsi-persepsi yang beragam, baik forma maupun maknanya, seperti membentuk gambaran manusia dengan banyak kepala dan memiliki sayap untuk terbang, dan sebagainya. Adapun fakultas yang memisahkan (*faşal*) seperti memisahkan dalam suatu proposisi antara subjek dan predikatnya. Jika fakultas ini digunakan oleh fakultas akal maka menjadi aktifitas berpikir. Jika digunakan oleh daya estimasi menjadi daya fantasi (*mutakhayyilah*).¹³⁵

d. Akal (*'Aql*)

Fakultas akal adalah fakultas yang mempersepsi makna universal. Menurut Sadra bahwa kebanyakan manusia bersifat hewani secara aktual dan bersifat manusiawi secara potensialitas, dari sisi

¹³³ Abdullah As`ad, *Buhûtsun Fî 'Ilmi al-Nafs*, hlm. 67.

¹³⁴ Abdullah As`ad, *Buhûtsun Fî 'Ilmi al-Nafs*, hlm. 68.

¹³⁵ Abdullah As`ad, *Buhûtsun Fî 'Ilmi al-Nafs*, hlm. 70.

bahwa persepsi universalitas-universalitas tidak terjadi pada setiap orang dan kita mendapati kebanyakan orang menggunakan permisalan indrawi untuk mempersepsi makna universal.¹³⁶ Fakultas ini yang menjadi ciri khas fakultas pengetahuan dan hanya ada pada jiwa manusia saja. Fakultas pengetahuan disebut juga fakultas teoritis (*quwwah nazariyah*). Pada fakultas teoritis terjadi koneksi antara jiwa dengan objek-objek imaterial (*mufaraqah*) yang mempengaruhi jiwa sehingga diperoleh darinya pengetahuan-pengetahuan dan hakikat-hakikat.¹³⁷

Ada empat tingkat intelexi menurut Ibn Sina. *Pertama* adalah apa yang disebut sebagai akal potensial/material (*`aql hayulani*), yang merupakan kemampuan bawaan untuk memperoleh pengetahuan dan akal pada tingkat ini dimiliki oleh semua manusia. *Kedua*, setelah manusia mempelajari prinsip-prinsip dasar pengetahuan dan berpikir benar, manusia mencapai tingkat akal terlatih (*`aql bi malakah*). Jika ia melangkah lebih jauh dan mampu mencapai pengetahuan dengan dirinya sendiri dan membangkitkan aktivitas intelektualnya sendiri, maka ia mencapai akal aktual (*`aql bi fi`li*). Tingkat tertinggi yang dapat dicapai manusia, kecuali para nabi yang memang memiliki tingkat khusus karena kesempurnaan total, dan tingkat ini adalah akal perolehan (*`aql mustafad*), yang di dalamnya Semesta Wujud disadari dalam diri manusia dan manusia menjadi tiruan dari dunia yang dapat dipahami (*microcosmos*). Di atas akal ini adalah akal aktif (*`aql fa`al*), yang mana melalui akal ini seluruh pengetahuan diterima dengan cara iluminasi, dan pada tingkat tertinggi manusia akan bersatu dengannya.¹³⁸

Menurut Sadra, pada tingkatan akal perolehan (*`aql mustafad*) manusia mencapai puncak kesempurnaannya. Di bawah akal perolehan adalah akal aktual, yang untuk mencapainya perlu pada akal potensial dan akal terlatih. Tingkatan akal ini didasari oleh fakultas praktis,

¹³⁶ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī `Ilmi al-Nafs*, hlm. 68.

¹³⁷ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 112.

¹³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: Diva Press, 2014), hlm. 75

karena aktualitasnya berada setelah keberadaannya yang keberadaannya ditentukan oleh fakultas tumbuhan dan hewan.¹³⁹

¹³⁹ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, hlm. 116.

BAB IV

WAHM SEBAGAI 'AQL ṢĀQIṬ' DAN PEMERESEPSI MAKNA PARTIKULAR

A. *Wahm* diantara Daya-Daya Persepsi Jiwa yang lain

Secara relasi, pendapat tentang posisi *wahm* diantara daya-daya persepsi jiwa yang lainnya sama antara pendapat Sadra dan Ibn Sina. Hanya saja secara status ontologinya yang berbeda.

Untuk mengetahui posisi *wahm* sebagai fakultas jiwa, peneliti akan memaparkan lebih lanjut tentang aspek prinsipil lain yang berkaitan dengan jiwa, yaitu yang berkaitan dengan fakultas-fakultasnya. Pembagian fakultas-fakultas yang dilakukan oleh Mulla Sadra adalah tidak murni berasal darinya akan tetapi mengikuti pembagian yang telah dilakukan Sebelumnya oleh Ibn Sina di dalam kitabnya yang berjudul *al-Syifā*. Oleh karena itu, peneliti akan mengutip beberapa teori yang berasal dari pemikiran Ibn Sina.¹⁴⁰

Berkaitan dengan posisi *wahm* sebagai fakultas jiwa, pembagian terhadap fakultas yang dilakukan oleh Sadra mengikuti pembagian Ibn Sina dalam kitab *al-Syifā*. Menurut Ibn Sina, secara mendasar pembagian fakultas jiwa terbagi menjadi tiga bagian yaitu jiwa tumbuhan, jiwa hewani, dan jiwa manusia.¹⁴¹ Ketiga jiwa ini merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alami. Jika jiwa tumbuh-tumbuhan berorientasi kepada apa yang telah menghadirkan, mengendalikan dan mereproduksikannya, maka jiwa hewani berorientasi kepada persepsi partikular dan bergerak dengan keinginan, sedangkan jiwa manusia berorientasi kepada intelek general, melakukan aktivitas kreatif dengan menggunakan kemampuan berpikir dan analisis rasional. Yang mana pada ketiga fakultas ini terdapat kesempurnaan dan kekurangan masing-masing.¹⁴²

Pada setiap fakultas memiliki dayanya masing-masing. Misalnya jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya yakni daya konsumsi, daya berkembang, dan daya reproduksi. Jiwa hewani memiliki dua daya yakni

¹⁴⁰ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, hlm. 53-56.

¹⁴¹ Mulla Shadra. *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8. hlm. 53-56.

¹⁴² Ibn Sina, *'Uyūn al-Hikmah*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1980), hlm. 35-40.

daya penggerak dan daya persepsi. Pembagian-pembagian daya-daya jiwa ini hanya dimiliki oleh fakultas jiwa tumbuh-tumbuhan dan hewani saja.¹⁴³

Daya jiwa secara mendasar terbagi menjadi 3 bagian. *Pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan yakni kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi kepada apa yang telah menghadirkannya, mengendalikan bahan reproduksi. *Kedua*, jiwa hewani yakni kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi kepada persepsi partikular dan bergerak dengan keinginan. *Ketiga*, jiwa manusia yakni kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi pada intelek general, melakukan aktivitas kreatif dengan menggunakan kemampuan berpikir dan analisa rasional. Pada ketiga daya ini terdapat kesempurnaan dan kekurangan yang berbeda-beda.¹⁴⁴

Daya persepsi terbagi menjadi dua bagian yakni daya persepsi yang datang dari luar dan dari dalam. Daya persepsi dari luar disebut indrawi. Daya persepsi yang datang dari dalam terbagi menjadi dua yaitu daya persepsi parsial yang berasal dari indra eksternal dan daya persepsi general yang berasal dari indra mental. Indra mental terbagi menjadi dua yakni indra mental yang hanya mempersepsi dan indra mental yang mempersepsi dan mengendalikan. Indra mental persepsi terbagi menjadi dua yakni persepsi terhadap forma partikular misalnya imajinasi terhadap diri seseorang dan makna partikular misalnya persepsi terhadap A sebagai kawan dan B sebagai lawan. Pengindraan terhadap forma partikular disebut indra bersama (*ḥissi musytarak*) yang mana ia mengumpulkan beragam forma indrawi eksternal dan memiliki pembendaharaan pada imajinasi, sedangkan pengindra makna partikular disebut *wahm* dan memiliki pembendaharaan yakni penampung (*ḥāfiẓah*). Daya ini menampung makna-makna partikular yang dihasilkan oleh *wahm* yang mana menjadi daya *mutakhayillah* dan jika diolah oleh akal maka akan menghasilkan daya *mutafakirah*. Adapun daya pengendali berfungsi untuk mengendalikan objek-objek pembendaharaan pada dua pembendaharaan tersebut dengan cara mengkomposisikan dan menganalisis. Pengkomposisian seperti manusia dalam rupa kuda atau ikan yang mana jika

¹⁴³ Ibn Sina, *Aḥwāl al-Nafs*, (Beirut: Dār al-Masyrīq, 1986), hlm. 225. .

¹⁴⁴ Ali Arshad Riyahi, "Faculties of Inward Perception in Ibn Sina & Sadra" dalam *Islam-west Philosophical Dialogue: the papers presented at the World Congress on Sadra* Vol. 4 (1999): hlm. 143.

meggunakan daya *wahm* disebut sebagai imajinasi, sedangkan jika menggunakan daya *natīqah* disebut berpikir.¹⁴⁵

Dalam filsafat Islam terdapat sebuah daya indera mental yang disebut sebagai pancaindra batin yang cukup efektif dalam membantu fungsi esensi akal. *Yang pertama*, dari pancaindra batin itu disebut indra bersama (*ḥissi musytarak*). Mata boleh bisa melihat, telinga boleh bisa mendengar, kulit bisa meraba, hidung mencium, dan lidah merasa, tetapi kecakapan alat-alat indra itu bersifat individual dan partikular. Tidak ada satupun dari alat-alat indra tersebut yang dapat menyatukan atau mengkoordinasi data-data indrawi spesifik secara sintesis. Untuk mengenali data-data indrawi secara sintetis dan utuh, maka diperlukan kecakapan lain di luar kecakapan pancaindra lahir yang mampu menjalankan fungsi tersebut. Indra bersama (*ḥissi musytarak/ common sense*) menyebabkan sebuah objek indrawi muncul sebagai suatu kesatuan yang utuh dengan segala dimensinya dan tidak lagi berupa data partikular yang biasa disumbangkan oleh tiap indra lahir.¹⁴⁶

Yang kedua terdapat daya khayal (*memory*). Seperti penjelasan di atas, mata dan telinga hanya bisa menangkap objek-objek materi tetapi keduanya tidak bisa melestarikan atau merekam apapun yang mereka tangkap. Mata tidak seperti kamera yang dapat menyimpan dan merekam gambar yang didapatkannya. Fungsi menyimpan gambar telah diambil alih oleh dan dimainkan dengan sempurna oleh indra batin lain yang disebut sebagai *khayāl* atau daya imajinasi retentif (*retentive imaginative faculty*). Daya *khayāl* merupakan daya yang bisa melestarikan bentuk yang ditangkap oleh mata dan suara yang didengar telinga, dan pencerapan-pencerapan indra lainnya. Daya ini sangat penting karena tanpa adanya daya khayal kita takkan bisa menyimpan ingatan apapun.¹⁴⁷

Yang ketiga adalah indra batin yang disebut daya estimasi (*wahm*). Pancaindra lahir dapat menangkap dimensi-dimensi benda dengan cukup rumit, namun mereka tidak bisa menangkap maksud (*intention*) yang

¹⁴⁵ Ibn Sina, *‘Uyūn al-Ḥikmah*, hlm. 58-62.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman. *Avicenna’s Psychology: An English Translation of Kitab Al-Najat*. (London: Oxford, 1952), hal. 31.

¹⁴⁷ Peter Heath. *Allegory and Philosophy in Avicenna*. (United States: University of Pennsylvania, 1992). hal. 62.

tersembunyi dari sebuah benda. Fungsi ini hanya bisa diperankan oleh daya *wahm* (*estimative faculty*). Indra batin ini mampu menilai apakah sebuah benda dapat bermanfaat atau berbahaya sehingga dapat diambil tindakan yang tepat baik untuk menghindarkan diri dari benda tersebut apabila berbahaya maupun untuk mendekatinya apabila bermanfaat. Penangkapan maksud (*intention*) ini tentunya diperlukan demi kelangsungan (*survival*) kehidupan. Maksud (*intention*) merupakan aspek batin yang dapat ditangkap oleh *wahm*. Makna penting *wahm* diutamakan untuk tujuan praktis dan memiliki kaitan dengan daya hewani yang lain seperti gerak (*ḥarakah*). Dengan keberadaan *wahm*, manusia dapat tersadarkan akan sesuatu yang berbahaya atau bermanfaat bagi kehidupannya. Ketika *wahm* menyimpulkan bahwa makanan atau minuman itu baik untuk kesehatan diri, maka manusia akan tergerak untuk bertindak dengan mengambil makanan dan minuman itu guna mendapatkan nutrisi yang terpenuhi. Tanpa kecakapan ini, manusia akan sangat beresiko terkena bahaya bahkan malapetataka yang dapat mengancam jiwanya.¹⁴⁸

Yang keempat adalah indra batin imajinasi (*mutakhayillah* atau *compositive imaginative faculty*). Sebagaimana indra bersama (*ḥissi musytarak*) mampu menangkap bentuk (*ṣurah*) sebuah objek fisik secara utuh begitu pun dengan daya imajinasi dapat menangkap bentuk (*ṣurah*) secara komprehensif. Keunggulan daya imajinasi dapat dibandingkan dengan daya indra lahir dengan perbandingan berikut. Sementara mata hanya bisa melihat satu bentuk pada satu benda berbeda dengan daya imajinasi yang tidak hanya dapat mengabstraksikan bentuk-bentuk itu dari bendanya melainkan dapat menggabungkan setiap bentuk sesuai dengan kehendaknya. Sebagai contoh, daya imajinasi dapat menggabungkan bentuk manusia dengan burung dalam satu tubuh yang unik hingga membentuk apa yang disebut sebagai burak. Semua ini hanya bisa dibayangkan di alam imajinasi meskipun pada kenyataannya kita belum pernah melihatnya.¹⁴⁹

Indra batin yang kelima adalah daya penampung (*ḥāfiẓah*). Sebagaimana citra yang muncul dalam indra bersama (*ḥissi musytarak*) tidak bisa merekam sendiri melainkan direkam oleh daya khayal, begitu pula

¹⁴⁸ Fazlur Rahman. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab Al-Najat*, hlm. 39

¹⁴⁹ Peter Heath. *Allegory and Philosophy in Avicenn*, hlm. 63.

bentuk-bentuk imajiner gabungan tersebut juga tidak bisa direkam sendiri oleh imajinasi. Untuk itu, kita membutuhkan daya memori (*quwwat al-ḥāfiẓah*) yang berfungsi untuk melestarikan bentuk-bentuk imajiner, sebagaimana kita membutuhkan khayal untuk merekam bentuk-bentuk fisik yang ditangkap oleh indra bersama (*ḥissi musytarak*). Memori inilah yang menyebabkan kita bisa mengingat tidak saja bentuk-bentuk fisik, tetapi juga bentuk-bentuk abstrak. Menurut Ibn Sina, memori (*ḥāfiẓah*) merupakan gudang dari persepsi-persepsi *wahm* yang berfungsi untuk mengabadikan makna atau maksud sebagaimana khayal mengabadikan citra atau bentuk dari indra bersama. Posisi *wahm* berada pada daya persepsi partikular yang berasal dari daya indra mental dan datang dari dalam serta memiliki pembendaharaan yakni penganal (*ḥafīẓah*).¹⁵⁰

Sadra berbicara tentang jenis lain dari daya imajinasi yakni sebuah persepsi yang posisinya berada di antara persepsi indrawi dan persepsi intelektual yakni *wahm*. Sebagaimana kita telah bahas sebelumnya bahwa daya pemersepsi terbagi dua, yaitu pemersepsi forma/image (*ṣurah ḥissiyyah*) dan makna (*ṣurah aqliyah*). Pemersepsi forma adalah *ḥiss musytarak* (*fantasia*). Sedangkan imajinasi yang telah kita bahas termasuk pada daya pembantu persepsi, yang fungsinya adalah menyimpan forma. Adapun daya *wahm* adalah daya yang memersepsi makna partikular, sedangkan yang memersepsi makna universal adalah akal. Daya *wahm* bersandar pada penyaksian-penyaksian objek-objek partikular oleh daya indra dan khayal sebagai dua daya awal.¹⁵¹

Daya *wahm*, sama seperti imajinasi, berada di antara persepsi indrawi dan persepsi intelektual (*‘aqli*). Contoh pengetahuan estimatif adalah rasa cinta dan benci, dan segala makna muncul dari objek yang bersifat partikular. Sebagai pengetahuan, *wahm* memiliki nilai kebenaran, tetapi jika kedudukannya lebih kuat daripada akal maka daya *wahm* ini akan menghasilkan pengetahuan yang tidak benar. Ketika kita merasa takut pada sesuatu yang menjadi prasangka-prasangka belaka, seperti merasa takut sendirian di rumah saat terjadi pemadaman listrik, yang mana rasa takut itu karena makna-makna tentang bayangan yang terlihat seperti makhluk astral dan lain sebagainya. Adapun memori adalah daya yang menyimpan makna

¹⁵⁰ Peter Heath. *Allegory and Philosophy in Avicenna*. hal. 63.

¹⁵¹ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidar*, hlm. 67.

partikular melalui perantara daya *wahm* sebagai daya pemersepsi makna partikularnya.¹⁵²

Sedangkan daya pengubah (*mutaṣawwirah*) adalah daya yang mengubah forma dengan dua peranan, yakni menyambungkan dan memisahkan. Daya yang menyambungkan (*waṣal*) ini menyusun berdasarkan persepsi-persepsi yang beragam, baik forma maupun maknanya, seperti membentuk gambaran manusia dengan banyak kepala dan memiliki sayap untuk terbang, dan sebagainya. Adapun daya yang memisahkan (*faṣal*) seperti memisahkan dalam suatu proposisi antara subjek dan predikatnya. Jika daya ini digunakan oleh daya akal maka menjadi aktifitas berpikir. Jika digunakan oleh daya *wahm* menjadi daya fantasi (*mutakhayyilah*).¹⁵³

Mustamin Al-Mandary mengatakan dalam bukunya yang berjudul *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Sadra* bahwa Sadra memulai pembahasan fungsi jiwa yang berhubungan dengan peranan-peranan dayanya dalam proses penyempurnaan. Jiwa dengan perantara daya perspektif membawa bentuk-bentuk indrawi ke dalam dirinya sendiri. Kemudian proses pertama yang dilakukan yakni penguraian bentuk-bentuk tersebut dari ketidakmurnian dan bagian-bagian materinya yang berlebihan dengan menggunakan daya pengatur (*mutaṣarifah*). Proses yang dilakukan oleh jiwa dalam tahapan ini disebut persepsi indra (*iḥsas*).¹⁵⁴

Jiwa selanjutnya melakukan proses lain terhadap bentuk yang dibawa ke dalam jiwa melalui persepsi indra, yakni memisahkan bentuk tersebut dari materi yang masih dimilikinya dengan cara yang lebih sempurna. Inilah yang kemudian disebut dengan imajinasi (*al-takhyīl*) dan representasi (*taṣwīr*). Sadra menegaskan bahwa dalam proses ini bentuk tersebut telah sempurna dan telah menjadi bahan baku bagi daya imajinatif, persis dengan objek indra yang menjadi bahan baku bagi daya indra. Kemudian jiwa melakukan proses lain terhadap bentuk tersebut, yakni melepaskannya dari materi dan semua aksiden-aksidennya. Tetapi, jika bentuk tersebut berhubungan dengan materi partikular, bentuk tersebut masih memiliki sedikit keterikatan dengan materi tersebut. Proses inilah yang disebut dengan proses penilaian atau *tawahhum*.

¹⁵² Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidar*, hlm. 68.

¹⁵³ Abdullah As`ad, *Buhūtsun Fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafi Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidar*, hlm. 70.

¹⁵⁴ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 124.

Jika sesaat setelah proses penilaian (*tawahhum*) jiwa melakukan proses lain, maka pada saat itu jiwa melepaskan bentuk tersebut dari semua keterhubungan terhadap materi dan aksiden-aksidennya, demikian pula dengan seluruh sifat-sifat tambahan dan ketergabungannya dengan yang lain. Dengan demikian, bentuk tersebut menjadi saripati murni yang benar-benar menjadi objek pemahaman bagi akal yang paling tinggi. Dikarenakan bentuk-bentuk tersebut telah semakin terlepas dari unsur-unsur aksiden dan keterhubungannya dengan aksiden, maka bentuk tersebut menjadi siap untuk proses inteleksi.¹⁵⁵

Ketika beraktifitas, akal dibantu juga oleh panca indra batin yang cukup efektif dalam cara kerjanya, diantaranya yang pertama ialah indra bersama atau dalam istilah filsafat Islam disebut sebagai *ḥiss musytarak*. Yang kedua adalah *khayāl* atau daya imajinatif. Yang ketiga adalah daya *wahm*. Yang keempat adalah mutakhayilah dan yang terakhir daya memori atau *al-ḥafīzah*.¹⁵⁶

Pada daya pemersepsi (*quwah mudrīkah*) bisa berupa persepsi bagi partikular (*juz'iyah*), atau persepsi bagi universal (*kulliyah*). Persepsi bagi yang partikular bisa berupa indra lahiriyah (*ḥiss zahirah*), sebagaimana yang telah dipahami, atau berupa batin (*ḥiss baṭin*). Indra batin bisa berupa pemersepsi (*mudrīk*) saja atau *mudrīk* sekaligus pengubah (*mutaṣarifah*). Jika hanya *mudrīk*, maka ia *mudrīk* hanya untuk gambaran-gambaran *juz'i*, atau untuk makna-makna *juz'i*. Yang dimaksud dari gambaran-gambaran *juz'i* adalah seperti *khayāl* yang dihasilkan oleh Muhammad dan Ali. Sedangkan yang dimaksud dari makna-makna *juz'i* adalah seperti menganggap Muhammad kawan dan Zain musuh. Maka, *mudrīk* bagi gambaran-gambaran *juz'i* dinamakan *ḥiss musytarak* yang merupakan tempat berkumpulnya gambaran-gambaran mahsusat yang zahir. Sedangkan *mudrīk* bagi makna-makna *juz'i* disebut *wahm*. Fungsi *wahm* adalah memahami makna-makna partikular. Ketika kedua daya ini memiliki wadah penyimpanan (*khazanah*) bagi *ḥiss musytarak* adalah *khayāl* sedangkan bagi *wahm* adalah *ḥāfīzah*. Sedangkan *quwah mutaṣarifah* berfungsi untuk

¹⁵⁵ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 124.

¹⁵⁵ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, hlm. 74.

¹⁵⁶ Mulyadi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 21-23.

mengatur pemahaman-pemahaman (*mudrakat*) yang tersimpan pada dua khazanah tersebut. Ada dua cara. Bisa dengan cara menggabungkan (*tarkīb*) atau dengan cara memisahkan (*tahlīl*). Seperti penggabungan gambaran manusia dan burung atau pemisahan gunung dari zamrud. Jika daya ini digunakan oleh daya akal maka disebut sebagai mufakirah. Lalu dikatakan bahwa tempat *ḥiss musytarak* dan *khayāl* terletak pada batin yang berada di depan otak.¹⁵⁷

Pada intinya, daya *khayāl* (*memory*) menyimpan konsep dari hasil persepsi daya indrawi lalu ditangkap langsung oleh *wahm* tanpa melakukan perbandingan (*tajrīd*) sebagaimana cara kerja akal. Dalam cara kerja *wahm* sama seperti cara kerja pada akal hanya saja kedudukan *wahm* berada pada tingkatan yang paling rendah karena tidak melalui proses perbandingan (*tajrīd*). Dengan kata lain, *wahm* itu cara kerjanya seperti akal hanya saja pada tingkatan yang terendah. Pikiran mempersepsi objek indrawi, lalu hasil persepsi dari objek indrawi yang berupa bentuk (*ṣurah*) disimpan pada daya *khayāl* (*memory*) yang mana *wahm* dari daya *khayāl* (*memory*) itu *wahm* menghasilkan makna yang partikular. Perbedaan *wahm* dan daya indrawi adalah bahwa *wahm* menghasilkan makna sedangkan daya indrawi tidak menghasilkan makna.¹⁵⁸

Relasi *wahm* dengan daya-daya fakultas lain yakni bahwa *wahm* menangkap makna lalu disimpan pada daya *khayāl* (*memory*). Daya *khayāl* (*memory*) hanya menyimpan *image* atau *ṣurah* sedangkan *wahm* menangkap makna yang partikular. Perbedaan *wahm* dan akal terdapat pada makna yang dihasilkan yakni *wahm* menangkap makna yang partikular sedangkan akal menangkap makna yang universal. Sebutan lain untuk *wahm* adalah raja bagi daya indrawi karena tingkatannya berada di atas persepsi indrawi dan *wahm* bisa menangkap makna sedangkan daya indrawi tidak bisa menangkap makna. Dalam bidang neurosains, posisi *wahm* berada di tengah otak manusia.¹⁵⁹ Berkaitan dengan *wahm* sebagai raja di dalam pengetahuan hewani dikarenakan binatang tidak memiliki akal sehingga *wahm* menjadi tingkatan tertinggi dari persepsi hewan bagi binatang.

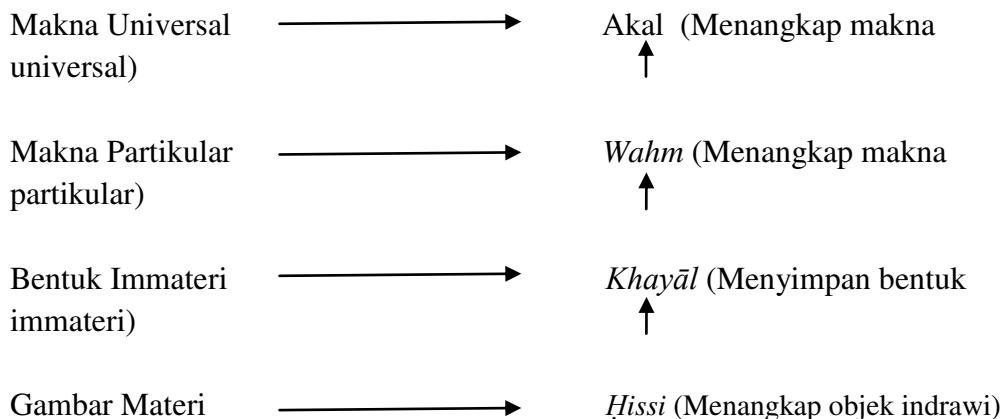
¹⁵⁷ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 56.

¹⁵⁸ Muhammad Abd Al-Rahman, *Khitāb Al-Falsafah Al-‘Arabiyyah Al-Islamiyyah*, hlm. 232

¹⁵⁹ Muhammad Abd Al-Rahman, *Khitāb Al-Falsafah Al-‘Arabiyyah Al-Islamiyyah*, hlm. 232

Implikasi pada pembahasan ini, peneliti ingin menunjukkan bahwa makna hanya bisa ditangkap oleh akal bukan oleh persepsi indrawi. Maka dari itu, *wahm* bisa dibuktikan sebagai bagian dari akal.

Relasi *Wahm* diantara Daya-Daya Persepsi Jiwa yang lain



B. *Wahm* sebagai ‘*Aql Sāqiṭ*’

Dalam karyanya *al-Asfār* jilid 3, Sadra menafikan ontologi persepsi *wahm* dengan maksud bahwa *wahm* itu sendiri merupakan bagian dari akal.¹⁶⁰ Zat *wahm* tidak terlepas dari akal. Perbedaan akal dan *wahm* bukan secara zat melainkan karena relasinya yang berbeda. Akal berelasi pada yang universal, sedangkan *wahm* berelasi pada yang partikular. Alasan Sadra menafikan *wahm* bukan secara ontologis melainkan secara zatnya karena tidak lain *wahm* adalah akal itu sendiri atau yang biasa disebut sebagai ‘*aql sāqiṭ*’. Oleh karena itu, pembagian persepsi menurut Sadra ada tiga jenis yakni persepsi indrawi, khayal, dan akal. Bagi Sadra *wahm* tidak berdiri sendiri melainkan secara zat adalah akal itu sendiri. Pada intinya, hakikat

¹⁶⁰ Jiwa meliputi seluruh fakultas (*nafs kulli al-quwwah*) artinya bahwa subjek persepsi (*mudrīk*) yang melakukan seluruh persepsi yang terkait dengan fakultas-fakultas manusia adalah jiwa rasional (*nafs naṭīqah*). Daya ini adalah penggerak seluruh gerakan yang muncul dari fakultas-fakultas hewani, nabati, dan fisik manusia. Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 193.

wahm adalah zatnya akal tetapi berelasi pada hal-hal yang partikular. Seperti rasa cinta yang berelasi pada individu dan peristiwa tertentu.¹⁶¹

Selain memiliki makna *ṣāqit* yang artinya jatuh, jika ditinjau dari ilmu leksikologi, '*aql sāqit*' bisa saja memiliki makna yang sama dengan kata akal sakit dikarenakan akal yang seharusnya menangkap menangkap makna universal menjadi sakit ketika hanya bisa menangkap makna partikular.¹⁶²

Sadra menganggap *wahm* sebagai sesuatu yang mirip quasi-universal yang memperlakukan secara adil pada sesuatu yang keseluruhan maknanya terletak pada partikularitas situasi tertentu. Secara teknis, kerja *wahm* bukan tanpa akal karena reaksi-reaksi seperti cinta, benci dan takut tentu tidak dapat dipahami oleh indra. Persepsi terhadap bahaya dan cinta itu memiliki relasi terhadap objek partikular yang mana merupakan salah satu fungsi akal karena melekat pada imajinasi. *Wahm* tidak menisbatkan dirinya pada objek-objek persepsi yang memiliki wujud tersendiri yang terdapat pada imajinasi indrawi. Makna-makna yang dihasilkan *wahm* dipahami oleh relasi daya rasional dan objek imajinasi partikular. Keduanya saling berhubungan sehingga menghasilkan makna. Yang dipahami bukan adalah bahaya yang dapat dinisbatkan pada gambaran partikular bukan gambaran berbahaya partikularnya. Hubungan objek akal universal dengan kasus bahaya partikular adalah sama dengan hubungan hal-hal universal yang digambarkan dengan tepat dengan kata lain sama dengan kasus universal dengan yang universal. Kenapa *wahm* dikatakan sebagai akal *sāqit*, karena cara kerja *wahm* sama dengan cara kerja akal universal.¹⁶³

Proses *wahm* disebut sebagai akal *sāqit* atau akal yang jatuh disebutkan dalam kitab *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* milik Sadra pada jilid ketiga. Sadra mengatakan bahwa pada kenyataannya persepsi memiliki tiga jenis tingkatan yakni indrawi, khayal dan intelek. Adapun *wahm*, ia seperti intelek yang telah jatuh dari keadaan

¹⁶¹ Abdu al-Rasul Ubudiyat. *Al-Nizām Al-Falsafī Li Madrasati Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyyah*. Jilid ke-2. hal. 276-277.

¹⁶² Leksikologi (dari bahasa Yunani: *lexiko-*, "*leksikon*") adalah cabang ilmu linguistik yang mempelajari kata, sifat dan makna, unsur, hubungan antarkata (semantis), kelompok kata, serta keseluruhan leksikon. Ilmu ini terkait erat dengan leksikografi yang juga mempelajari kata, terutama dalam kaitannya dengan penyusunan kamus. Secara sederhana, leksikografi disebut sebagai penerapan praktis dari leksikologi.

¹⁶³ Fazlur Rahman. *Filsafat Shadra*, hlm. 306-307

sebelumnya yang lebih tinggi. Sadra mengatakan bahwa *wahm* itu merupakan turunan dari akal karena *wahm* memiliki keterkaitan dengan makna dan makna itu bukan forma. Sehingga realitas yang tidak memiliki forma merupakan realitas akal.¹⁶⁴

Persepsi *wahm* merupakan persepsi yang memiliki makna rasional yang direlasikan kepada makna yang partikular. Konsep yang dihasilkan dari persepsi *wahm* bukan konsep rasional yang universal melainkan konsep yang partikular. Relasi yang bersifat partikular disebabkan oleh relasinya kepada perkara yang partikular juga dan bukan makna *musytarak* antara perkara yang berbeda-beda tapi hanya berlaku pada satu makna yang khusus. *Wahm* berbeda dengan takhayal dan *hiss*. *Wahm* hanya berupa makna dan tidak memiliki forma dan materi. *Wahm* bersifat immateri yang berelasi dengan makna yang partikular.¹⁶⁵ Sebagaimana Sadra mengatakan bahwa seluruh jenis persepsi dilakukan oleh jiwa dan bersifat immaterial. Tindakan persepsi itu sendiri menurut Sadra merupakan sebuah unifikasi (*ittihad*) antara subjek yang mempersepsi (*mudrik*) dan objek persepsi (*mudrak*). Objek persepsi yang dimaksud adalah forma perceptual yang terdapat dalam jiwa. Penyatuan yang dimaksud adalah proses identiknya subjek dengan objek pada tataran eksistensi, jadi bukan penggabungan dua jenis entitas. Hal ini berlaku pada semua jenis persepsi.¹⁶⁶

Posisi *wahm* dekat dengan *ihsas* karena untuk mendapatkan makna harus melewati proses indrawi tetapi bukan akal karena akal meng-idrak makna universal. Akal fokus pada hal universal sedangkan *wahm* fokus pada makna yang partikular. Misalnya, konsep cinta itu memiliki makna universal tetapi menjadi partikular ketika konsep tersebut memiliki relasi dengan cinta tertentu pada individu tertentu. Sadra tidak menempatkan *wahm* sebagai pembagian yang mandiri tetapi *wahm* menjadi bagian yang mengikuti persepsi akal. Perbedaan antara *wahm* dan akal bukan dikarenakan zatnya melainkan karena faktor eksternal di luar zat yakni yang disebut sebagai relasi. *Wahm* dan akal merupakan satu kesatuan atau persepsi yang bergabung menjadi satu yang mana oleh Sadra disebut sebagai persepsi akal, perbedaan antara keduanya adalah *wahm* direlasikan kepada makna yang

¹⁶⁴ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, Jilid 3, hlm. 362.

¹⁶⁵ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, Jilid 8, hlm. 363.

¹⁶⁶ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`aliyah*, Jilid 8, hlm. 193.

partikular sedangkan akal tidak memiliki relasi dengan makna partikular tersebut. Konsep cinta dalam *wahm* diperuntukan hanya untuk anaknya dan tidak berlaku pada anak orang lain. Ketika menangkap makna dia menjadi akal tetapi karena terikat dengan yang partikular maka dia jadi *wahm*. Tetapi secara zat atau ontologi, wujud *wahm* adalah akal yang satu itu sendiri. *Wahm* beda dengan akal dari segi sebab terciptanya konsep *wahm* karena terkait dengan objek tertentu yang partikular.¹⁶⁷

Makna-makna tersebut dipahami oleh hubungan fakultas rasional dengan objek imajinasi partikular. Yang pikiran pahami bukan gambaran bahaya atau cinta partikularnya tetapi bahaya dan cinta yang direlasikan pada partikularnya. Contoh bahaya dan cinta ditunjukkan secara umum, oleh karenanya ia disebut sebagai objek. Karena bukan objek akal murni maka ia akal yang dilekatkan pada imajinasi. Dalam objek indrawi eksternal tidak ada wujud yang dikaitkan dengan *wahm*. Melainkan ini murni abstraksi mental seperti sebab dan akibat. Pada dasarnya, *wahm* itu makna universal yang dikaitkan dengan objek partikular.¹⁶⁸

Misalnya kita merasakan rasa takut ketika bertemu dengan ular. Perasaan takut ini berawal dari persepsi indrawi yg diabstraksi sehingga memunculkan pernyataan bahwa seseorang yang digigit ular maka akan mati. Setelah itu terjadi proses abstraksi lagi pada level yg kedua sehingga menghasilkan pernyataan bahwa seseorang jika digigit ular lalu mati maka itu relasi sebab-akibat. Pernyataan ini memiliki makna universal. Lalu ketika kita bertemu ular lagi, maka pengetahuan ini melekat. Kita pasti bilang "awas ada ular". Perasaan takut itu dihasilkan karna pengetahuan universal yang mana jika seseorang yang digigit ular maka akan mati Tapi karna kita hanya takut pada ular yang berada di hadapan kita menandakan sifat objek yang partikular. Itulah yang disebut sebagai *wahm*. Itulah sebabnya Sadra mengatakan bahwa *wahm* itu level rendanya akal. Ketika akal dikaitkan dengan realitas eksternal muncul pernyataan bahwa setiap orang tua mencintai anaknya. Dari pemahaman yg universal ini, ketika kita bertemu dengan orang tua yg partikular di hadapan kita maka menghasilkan perasaan yang partikular dan merupakan efek dari pemaknaan orang tua secara

¹⁶⁷ Mulla Shadra Muta'alihin Shirazi, *Nazariyyah Al-Ma'rīfah*, (Beirut: Dār Al-Hadi, 2001, hlm. 108-109.

¹⁶⁸ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta'āliyah*, Jilid 8, hlm. 214.

universal. Hasilnya, kita sangat menghormati orang tua dikarenakan persepsi indrawi kita menyaksikan orang tua kita mengasuh kita dari kecil hingga dewasa dengan kasih sayang. Ini merupakan pengalaman partikular yang diabstraksi mental jadi rasional yakni bahwa semua orang tua itu sayang terhadap anaknya.¹⁶⁹

Seperti itulah cara kerja *wahm* yang berbeda dengan cara kerja akal. Relasi antara konsep bahaya yang partikular dengan objek akal universal itu sama dengan relasi hal-hal universal yang digambarkan dengan kasus universal dengan yang universal. Konstruksi Sadra mengenai *wahm* dikatakan sebagai sesuatu yang mirip quasi-universal yakni memperlakukan secara adil pada sesuatu yang keseluruhan maknanya terletak pada partikulasi situasi tertentu. *Wahm* adalah sesuatu yang berada antara persepsi indra murni dan rasionalitas murni, meskipun kerangka konseptualnya tidak mengizinkannya memformulasikan hal ini secara eksplisit namun harus dikatakan bahwa reaksi-reaksi seperti cinta, benci dan takut tentu tidak dapat dipahami oleh indra. Jika secara teknis reaksi-reaksi tersebut dikatakan tidak rasional juga tidak bisa karena cara kerjanya bukan tanpa akal. Sedangkan kerja *wahm* itu berkaitan erat dengan akal.¹⁷⁰

Aql sāqīṭ merupakan derajat akal terendah karena terdapat aspek penangkapan makna-makna. Oleh karena itu, Sadra tetap memasukannya pada daya akal meski sangat jauh dari akal normal yang rasional dan menangkap makna universal pada umumnya yang mana akal itu merupakan esensi manusia.

Aql sāqīṭ dimiliki juga oleh binatang sebagai naluri kebinatangan (*fiṭrah ḥayawāniyyah*). Fazlur Rahman menjelaskan dalam bukunya yang berjudul *Filsafat Shadra* bahwa *wahm* yang dimiliki oleh binatang disebut sebagai insting. Berkaitan penelitian ini, tentunya akan muncul pertanyaan bahwa Sadra mengatakan bahwa *wahm* adalah akal, lalu apakah binatang yang memiliki *wahm* juga memiliki akal? Peneliti akan menjelaskan jawaban ini sesuai dengan pendapat Fazlur Rahman.

Fazlur Rahman memiliki argumentasi untuk menjawab pertanyaan yang berkaitan dengan *wahm* pada binatang. Persepsi indra tidak memahami

¹⁶⁹ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 215.

¹⁷⁰ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 218.

makna-makna cinta, benci, dan reaksi-reaksi jiwa lainnya. Itu sebabnya, *wahm* merupakan persepsi yang terletak antara persepsi indra murni dan rasionalitas murni. Meskipun secara teknis, makna-makna yang didapatkan oleh *wahm* tidak bersifat rasional, tetapi makna-makna didapatkan bukan tanpa akal. Binatang memiliki daya instinktif yang mana daya instink bukan tanpa akal.¹⁷¹ Binatang tidak memiliki akal tapi memiliki insting dan insting tidak bisa menangkap makna

C. *Wahm* sebagai Akal yang Menangkap Makna Partikular

Jiwa hewani memiliki daya imajinasi (*memory, khayāl*) begitu pun manusia, hanya saja yang membedakan antara daya imajinasi (*khayāl*) hewan dengan daya imajinasi (*khayāl*) manusia adalah *wahm*. Hewan memersepsi dengan *wahm*, sedangkan manusia memersepsi dengan akalnya.¹⁷²

Pada fakultas pemersepsi (*quwwah mudrīkah*) bisa berupa persepsi yang bersifat partikular (*juz`iyyah*) atau juga yang bersifat universal (*kulliyyah*). Persepsi yang bersifat partikular bisa berupa indra lahiriyah (*ḥiss zahīr*) atau berupa indra batin (*ḥiss baṭīn*). Indra batin bisa berupa pemersepsi (*mudrīk*) saja atau pemersepsi sekaligus pengubah (*mudrīk* dan *mutaṣarif*). Jika hanya menggunakan *mudrīk*, maka ia hanya memersepsi gambaran-gambaran partikular saja atau memersepsi makna-makna partikular saja. Makna-makna partikular ini seperti makna teman dan musuh yang direlasikan pada objek yang partikular atau individu tertentu. Persepsi bagi gambaran-gambaran partikular dinamkan *ḥiss musytarak* yang merupakan tempat berkumpulnya gambaran-gambaran indrawi (*maḥsūsāt*) yang bersifat *zahīr*. Sedangkan persepsi bagi makna-makna partikular disebut sebagai *wahm*. *Wahm* berfungsi sebagai persepsi yang memahami makna-makna partikular. Oleh karena itu, kedua persepsi ini memiliki khazanah atau tempat penyimpanan. Tempat penampung bagi *ḥiss musytarak* adalah *khiyāl*. Sedangkan tempat penampung bagi *wahm* disebut sebagai *ḥāfiẓah*. Sedangkan fakultas *mutaṣarifah* bertugas mengatur pemahaman-

¹⁷¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 307.

¹⁷² Gulam Reza Fayyadi, "Sebuah Pengantar Ilmu Jiwa", dalam *Mulla Shadra; Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, Vol II, No. 5, (2012): hlm. 26

pemahama (*mudrakat*) yang tersimpan pada dua tempat penyimpanan dengan cara menggabungkan (*tarkīb*) dan memisahkan (*tahlīl*).¹⁷³

Daya *wahm* secara zat tidak berbeda dengan akal bahkan *wahm* itu sendiri adalah akal tetapi akal yang berelasi pada objek yang partikular. Keterikatan *wahm* sebagai zat akal yang berkaitan dengan objek yang partikular. Misalnya: emosi, rasa marah, dan rasa benci. Pada dasarnya rasa marah dan benci itu adalah universal, akan tetapi ketika direlasikan pada satu kasus tertentu misalnya dikhianati atau dimarahi maka akan terelasikan dengan individu dan peristiwa tertentu sehingga menghasilkan makna-makna yang partikular. *Wahm* memiliki sifat yang terbatas karena makna-makna yang ia dapat berasal dari objeknya yang hanya bersifat material.¹⁷⁴

Setiap perasaan yang dimiliki oleh manusia tentunya berelasi dengan suatu peristiwa dan individu tertentu. Perasaan-perasaan tersebut bersifat abstrak atau maknawi. Pada dasarnya, *wahm* itu tidak memiliki wujud lain selain akal. Dengan kata lain, zat *wahm* tidak lain adalah akal yang menghasilkan persepsi-persepsi yang partikular. Terdapat dua kemungkinan yang membedakan apakah itu akal yang memersepsi objek-objek universal atau *wahm* yang memersepsi objek-objek partikular. Pertama, persepsi terhadap rasa marah yang tidak berelasi dengan peristiwa dan individu tertentu sehingga menghasilkan objek yang universal merupakan kerja akal. Sedangkan ketika manusia memersepsi suatu objek tertentu yang mana berelasi dengan individu atau peristiwa tertentu sehingga menimbulkan rasa marah yang sifatnya partikular disebut sebagai kerja *wahm*.¹⁷⁵

Sebagaimana kita ketahui bahwa daya praktis berfungsi untuk mengatur raga. Daya ini terdiri dari daya nabāti dan hewani. Daya nabāti terdiri dari daya nutrisi, tumbuh dan reproduksi. Daya hewani terdiri dari gerak dan persepsi. Daya gerak terbagi menjadi dua, yaitu gerak karena dirinya sebagai penggerak dan sebagai subjek. Gerak karena dirinya sebagai penggerak dikarenakan daya kerinduan (*syauqiyyah*) yang berhubungan dengan imajinasi, yang menghasilkan dua daya yaitu keinginan (*syahwat*)

¹⁷³ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 56.

¹⁷⁴ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 188.

¹⁷⁵ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 189-190.

dan amarah (*ghaḍab*). Adapun gerak karena dirinya sebagai subjek adalah gerak yang terjadi pada anggota badan,¹⁷⁶

Menurut Sadra daya praktis dipengaruhi oleh daya *wahm*, yang mana daya *wahm* ini dibantu oleh daya memori yang berfungsi untuk menyimpan makna partikular seperti rasa benci, cinta, dan lain sebagainya. Makna partikular ini didapat melalui persepsi kita terhadap realitas eksternal melalui daya representasi. Daya representasi ini didasari oleh persepsi, yakni yang bersifat indrawi, dan gerak, yaitu daya kerinduan (*syauqiyyah*). Daya kerinduan ini mendasari dari sisi mematuhi apa yang diperintahkan oleh daya representasi, sedangkan persepsi imajinasi menyediakan forma-forma bagi daya representasi yang siap untuk menerima diferensiasi dan komposisi melalui daya pengubah. Adapun indra komunal menyediakan semua daya ini dengan forma-forma yang berasal dari indra eksternal. Forma-forma ini juga menerima perubahan yang dilakukan oleh daya pengubah, baik dipisahkan maupun disambungkan antara forma-forma tersebut. Dan daya *wahm*-lah yang mempertimbangkan forma-forma tersebut dan memersepsi maknanya. Daya kerinduan didasari daya *shahwat* dan amarah, yang mana kedua daya ini terwujud pada gerak karena dirinya sebagai subjek gerak (anggota badan) yang mewujudkan sebagai perbuatan. Hubungan dengan jiwa nabāti adalah bahwa dayanya-lah yang melayani daya hewani dari sisi nutrisi, tumbuh dan reproduksi, yang mana daya-daya nabāti ini berpengaruh juga pada daya gerak, baik gerak sebagai anggota badan atau gerak karena daya kerinduan.¹⁷⁷

Seluruh perbuatan manusia ditentukan dari persepsi dan gerak, serta daya nabāti yang alami dimiliki manusia. Dari persepsi manusia mengetahui segala sesuatu, baik yang partikular maupun yang universal. Pengetahuan tersebut bisa dalam bentuk forma atau makna. Kemudian setiap gerak dipengaruhi oleh pengetahuan. Ketika kita mengetahui, pengetahuan tersebut berpengaruh terhadap daya kerinduan, yang kemudiannya apakah pengetahuan tersebut membuat kita menginginkannya atau berusaha menjauhinya. Jika kita mengetahui hal yang baik dan kita mampu menyeimbangkan daya *syahwat* untuk mencapai pengetahuan tentang sesuatu yang baik, maka terjadi perbuatan baik. Jika kita mengetahui sesuatu

¹⁷⁶ Mulla Shadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 8, hlm. 115.

¹⁷⁷ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 112-113 dan lihat Sadra, *Al-Hikmah Al-Muta`āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba`ah*, Jilid 8, hlm. 116-117

itu buruk dan kita mampu menyeimbangkan daya amarah untuk menjauhi sesuatu yang diketahui buruk, maka terjadi pula perbuatan proteksi diri agar terhindar dari sesuatu yang buruk.

Menurut al-Naraqī dalam kaitannya dengan etika, daya *syahwat*, apabila kekurangan maka akan menghasilkan rasa malas, jenuh, dan jumul. Apabila daya *shahwat* berlebihan maka akan menghasilkan kerakusan dan ketamakan. Begitu juga dengan daya amarah. Jika kekurangan maka akan menghasilkan rasa penakut dan lemah, dan jika berlebihan maka akan menghasilkan cinta kekuasaan dan nekat. Maka kedua daya ini perlu kepada pengetahuan yang benar, yaitu daya akal yang menjadi penentu dari gerak. Jika kita kurang mengaktualkan daya akal, maka kita akan menjadi bodoh. Namun jika berlebihan maka akan menghasilkan kelicikan. Maka kunci dari semua itu adalah keadilan, yaitu adil dalam mengatur daya-daya ini, yang lawannya adalah zalim. Zalim sendiri adalah perwujudan dari daya *wahm*.¹⁷⁸

Wahm mempersepsi makna partikular yang bukan bersifat indrawi. Mempersepsi sesuatu dengan indrawi contohnya seperti seekor domba yang melihat kehadiran serigala dengan alat indrawi dari aspek bentuk dan warna serigala tersebut. Sedangkan *wahm* mempersepsi konsep melarikan diri dari bahaya ketika domba berhadapan dengan serigala yang mana makna tersebut bermakna partikular dan tidak dipersepsi dengan daya indrawi. Seperti itulah cara persepsi *wahm* bekerja. Adapun perbedaan persepsi *wahm* dan persepsi akal adalah akal mempersepsi makna yang bersifat universal, immaterial dan terlepas dari materi. Sedangkan daya *wahm* mempersepsi makna partikular yang bergantung pada bentuk indrawi. Akal mempersepsi makna bahaya dari kehadiran serigala. Sedangkan *wahm* mempersepsi bahwa serigala itu berbahaya dan semacamnya.¹⁷⁹

Sementara itu, pendapat Sadra dan Ibn Sina tentang *wahm* diantara daya yang lain tidak jauh berbeda yakni sebagai persepsi yang menangkap makna partikular dan berelasi secara dekat dengan daya persepsi indrawi internal terutama daya *khayal* (*memory*) dan daya penampung (*ḥāfīẓah*). Akan tetapi disisi lain, Sadra memiliki pendapat yang berbeda dengan Ibn

¹⁷⁸ Muhammad Mahdi bin Abi Dzar an-Naraqī, *Jami` Al-Sa`adah*, diterjemahkan oleh Ilham Masyuri dan Sinta Nuzuliana menjadi Penghimpun Kebahagiaan, (Jakarta: Lentera Basritama, 2003), hlm. 30

¹⁷⁹ Muhammad Abd Al-Rahman, *Khitāb Al-Falsafah Al-‘Arabiyyah Al-Islamiyyah*, hlm. 232.

Sina terkait klaim *wahm* sebagai daya yang mandiri. Sadra mengklaim *wahm* sebagai bagian dari akan yang mana *wahm* tidak bersifat mandiri. Sedangkan Ibn Sina mengatakan bahwa *wahm* itu bersifat mandiri dan bukan merupakan bagian dari akal.¹⁸⁰

Pada jiwa rasional terdapat dua daya yakni daya akal teoritis dan daya akal praktis.¹⁸¹ *Wahm* berkaitan erat dengan kedua daya ini dari segi makna partikular dengan tindakan. Contohnya konsep kebaikan dan keburukan dalam bertindak adalah hasil kerja *wahm* sebagai makna partikular. *Wahm* itu sebagai tingkatan pengetahuan yang terkait dengan tindakan sebagaimana imajinasi yang dapat mempengaruhi emosi, *wahm* pun berkaitan dengan tindakan manusia seperti baik dan buruk suatu tindakan dinilai oleh *wahm*. Yang dimaksud makna yang bersifat partikular dalam *wahm* adalah makna yang memiliki kaitan dengan tindakan atau praktis baik itu tindakan yang baik maupun tindakan yang buruk.¹⁸²

Selain itu, *wahm* juga mempengaruhi manusia untuk memilih tindakan yang harus dan tidak harus dilakukan serta tindakan yang bermanfaat maupun tindakan yang tidak bermanfaat. Argumentasi bagi hal ini adalah karena dari konsep yang ditangkap oleh *wahm* menuntun subjek untuk melakukan tindakan tertentu. *Wahm* bisa menangkap makna akan suatu tindakan yang bermanfaat dan berbahaya, Misalnya, seorang ibu hanya menangkap makna kasih sayang ketika melihat seorang anak tapi tidak memiliki makna asih sayang ketika melihat anak yang lainnya. Hal ini juga berkaitan dengan jiwa hewaniyyah dalam gerak *mutaḥarik bi 'irodah* yang terdapat pada hewan dan manusia. Jiwa ini bukan sekedar jiwa teoritis melainkan relasinya dengan daya gerak praktis yang berkaitan langsung dengan tindakan subjek.¹⁸³

Argumentasi ini berkaitan dengan penjelasan Sadra yang mengatakan bahwa jiwa hewani memiliki dua fakultas. Pertama adalah fakultas penggerak dan persepsi. Fakultas penggerak terbagi menjadi dua yakni

¹⁸⁰ Abdu al-Rasul Ubudiyyat. *Al-Nizām Al-Falsafī Li Madrasati Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*. Jilid ke-2. hal. 272.

¹⁸¹ Ibn Sina, *Ahwāl al-Nafs*, hlm. 62-65.

¹⁸² Abdu al-Rasul Ubudiyyat. *Al-Nizām Al-Falsafī Li Madrasati Al-Hikmah Al-Muta`āliyah*. Jilid ke-2. hal. 276-277.

¹⁸³ Muhammad Abd Al-Rahman, *Khitāb Al-Falsafah Al-'Arabiyyah Al-Islamiyyah*, hlm. 233.

penggerak karena dirinya menjadi penyebab gerakan (*inducer*) dan penggerak karena dirinya adalah subjek (*agent*). Makna “penyebab” adalah sebab tujuan, dan yang paling unggul daripada empat sebab. Fakultas gerak karena adanya penyebab gerakan berhubungan dengan imajinasi. Dalam perkembangannya, gerak ini disebabkan oleh dua hal, yakni untuk mendekati sesuatu dan menjauhi sesuatu. Dua hal itu karena imajinasi menangkap hal yang mesti didekati maupun dijauhi. Gerak yang pertama disebut sebagai daya *syahwat* atau keinginan (bergerak mendekat karena menginginkannya) dan yang kedua disebut sebagai daya *ghadab* atau emosional (bergerak karena ingin menjauhinya/proteksi diri). Adapun fakultas penggerak sebagai subjek adalah fakultas yang terdapat pada raga melalui saraf dan urat-urat. Fungsinya adalah mengkontraksikan urat-urat, menarik tulang dan saraf serta ikatan-ikatan yang terhubung dengan organ-organ untuk bergerak atau relaksasi, atau untuk merentangkannya dari posisi awalnya.¹⁸⁴

Dari penjelasan di atas, *wahm* sangat erat dengan tindakan. Konsep-konsep yang ditangkap oleh *wahm* menuntun subjek pemersepsi dalam tindakan praktisnya. Konsep ini berkaitan dengan fakultas gerak karena penyebab gerakan berhubungan dengan imajinasi yang mana daya imajinasi (*khayāl*) ini adalah tempat *wahm* menyimpan bentuk objek indrawi (*ṣurah mahsūsat*) yang pada akhirnya menghasilkan makna-makna yang partikular. Dalam perkembangannya, gerak ini disebabkan oleh dua hal, yakni untuk mendekati sesuatu dan menjauhi sesuatu. Dua hal itu karena imajinasi menangkap hal yang mesti didekati maupun dijauhi. *Wahm* merupakan persepsi yang bersifat non-materi meskipun maknanya diambil dari objek yang bersifat materi inilah makna partikular yang dimaksud dalam penelitian ini. Misalnya seperti memersepsi makna pertemanan atau makna permusuhan. Begitu juga dengan persepsi terhadap kebaikan dan keburukan. Sifat-sifat yang didapat dari objek materi ini disebut sebagai makna. Makna-makna ini merupakan sifat yang secara zat meskipun tidak bersifat materi tetapi diambil dari objek-objek yang bersifat materi. Sebagai contoh: domba yang menganggap serigala sebagai musuhnya merupakan persepsi yang dihasilkan dari daya *wahm*. Lebih jelas lagi bahwa daya *wahm* merupakan daya yang menghasilkan makna-makna dan bukan sesuatu yang bersifat materi. Makna-makna yang bersumber dari *wahm* bersifat partikular. Makna-

¹⁸⁴ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 43-44.

makna ini didapat melalui proses dari persepsi pancaindra dan juga khayal.¹⁸⁵

Pentingnya pembahasan ini adalah bahwa peran dari *wahm* tidak hanya sekedar teoritis tapi juga praktis karena relasinya dengan daya gerak yang berkaitan dengan jiwa manusia yakni fakultas perbuatan (*quwa`āmilah*). Fakultas perbuatan adalah yang fakultas yang mengatur raga. Kesempurnaannya adalah mengatur seluruh fakultas hewani dan ini tujuan dari pada fakultas perbuatan. Namun untuk mengaturnya fakultas perbuatan perlu pertimbangan-pertimbangan dari fakultas pengetahuan dan *wahm* yang menuntun subjek baik hewan dan manusia pada melakukan suatu tindakan.¹⁸⁶ Sadra meyakini bahwa segala bentuk perbuatan yang dilakukan oleh manusia, baik itu perbuatan baik maupun perbuatan buruk akan tersubstansi dalam diri manusia yang mana akan menciptakan forma-forma yang mana akan muncul atau nampak menjadi forma bagi jiwanya.¹⁸⁷

Bagi peneliti, penelitian ini penting karena didalamnya menjelaskan kedudukan dan hakikat *wahm* menurut Mulla Sadra yang mana bisa disimpulkan dalam duah hal, *pertama* bahwa *wahm* bukan sekedar daya teoritis tapi berelasi dengan tindakan manusia termasuk moral karena berkaitan dengan perbuatan baik dan buruk, pantas dan tidak pantas, bermanfaat dan tidak bermanfaat. *Yang kedua*, penelitian ini bisa dijadikan rujukan untuk penelitian-penelitian lain yang terkait dengan epistemologi dan ontologi termasuk untuk hal-hal yang berkaitan dengan bidang seni yang mana seni ini didapatkan dari daya *mutakhayillah*. Tanpa melalui daya *wahm*, maka daya *mutakhayillah* tidak bisa menampung hasil dari persepsi *wahm* yakni yang mana makna-makna cinta, benci masih tersimpan di daya penampung (*quwwah ḥāfiẓah*). Lalu dari daya penampung (*quwwah ḥāfiẓah*) itu hasil persepsi *wahm* dikembangkan oleh daya *mutakhayillah* yang merupakan lanjutan dari *wahm* dan dapat menjadi imajinasi yang mana imajinasi ini diperoleh dengan *idrāk mutakhayillah*, seperti imajinasi yang menghasilkan karya seni. Tanpa melalui *wahm* maka tidak ada karya seni.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Abdu al-Rasul Ubudiyat. *Al-Nizām Al-Falsafī Li Madrasati Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*. Jilid ke-2, hlm. 273.

¹⁸⁶ Latimah dan Parvin Peerwani, *Spiritual Psychology*, hlm. 111-112.

¹⁸⁷ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, hlm. 204.

¹⁸⁸ Mulla Shadra, *Al-Ḥikmah Al-Muta`āliyah*, Jilid 3, hlm. 396.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat diambil kesimpulan dengan beberapa poin sebagai berikut, diantaranya:

Pertama, *wahm* memiliki kedudukan sebagai persepsi indra batini yang secara zat ontologi keberadaannya sama dengan akal dan secara epistemologi sebagai persepsi yang berperan menangkap makna yang partikular.

Kedua, cara kerja *wahm* memiliki relasi dengan daya-daya persepsi lain. Mulai dari daya indrawi (*ḥissi*) yang menangkap objek materi lalu forma *maḥsūsāt* lalu disimpan pada daya *khayāl* (*memory*). Makna-makna partikular yang ditangkap *wahm* lalu disimpan pada daya penampung (*ḥāfiẓah*). Dari daya penampung (*ḥāfiẓah*) ini dapat diabtraksi lagi oleh daya imajinasi (*mutakhayilah*) sehingga menghasilkan karya-karya seni dan jika diabtraksi oleh akal maka akan menghasilkan *mutafakiroh*.

Ketiga, secara ontologi posisi *wahm* sama dengan akal tetapi disebut sebagai *‘aql sāqit* karena akal tersebut jatuh dari yang pada awalnya mempersepsi makna universal menjadi mempersepsi makna yang partikular.

Keempat, makna-makna partikular yang dihasilkan oleh *wahm* memiliki kaitan dengan tindakan manusia. *Wahm* menuntun manusia dalam melakukan suatu perbuatan yang dilandasi oleh pengetahuan partikular yang didapatkannya lewat mempersepsi objek *maḥsūsāt*. Meskipun *wahm* mengambil makna-makna partikular melalui persepsi indrawi (*ḥissi*) tapi makna-makna partikular yang *wahm* persepsi bersifat immateri.

B. Saran

Pertama, peneliti berharap akan ada penelitian lebih lanjut lagi terkait pembahasan kedudukan *wahm* dalam pengetahuan dan terkait relasinya dengan makna-makna yang partikular.

Kedua, peneliti menganggap bahwa harus berhati-hati dalam menggunakan istilah *wahm* dikarenakan sebagai orang memaknai kata *wahm* dengan makna ilusi dan bukan sesuatu yang masuk pada pengetahuan ilmiah. Alangkah baiknya dengan adanya penelitian ini, pembaca mampu memaknai arti kata *wahm* yang sesungguhnya yakni yang didefinisikan oleh Sadra sebagai persepsi yang zatnya sama dengan akal tetapi menangkap makna-makna yang partikular. Meski begitu, peneliti sadar bahawa penelitian ini masih jauh dikatakan sempurna.

Ketiga, penelitian ini belum selesai terutama pada ranah kritikan-kritikan konsep *wahm* Sadra terkait status ontologinya yang mana diperlukan penelitian selanjutnya yang lebih detail lagi. Dengan kata lain, dalam penelitian ini masih banyak hal-hal yang belum terungkap berkaitan dengan relasi *wahm* dan tindakan manusia, ontologi *wahm*, dan *wahm* sebagai dasar epistemologi pengetahuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bustani, Petrus, *Muqaddimah Rasa'il Ikhwan ash-Shafa*, Beirut: Dār Shadir.
- Al-Farabi, *Ad-Da'awi al-Qalbiyah*, India: Majlīs Da'irah al-Ma'ārif al-Utsmāniyyah.
- , *Arā Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1973.
- Al-Mandary, Mustamin, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mulla Shadra*, Yogyakarta: Sakinah, 2003.
- Al-Muzafar, Muhamad Ridho, *Mantīq*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980.
- Al-Naraqi, Muhammad Mahdi bin Abi Dzar, *Jami' As-Sa'adah*, diterjemahkan oleh Ilham Masyuri dan Sinta Nuzuliana menjadi Penghimpun Kebahagiaan, Jakarta: Lentera Basritama, 2003.
- Al-Rahman, Muhammad, Abd *Khitab Al-Falsafah Al-'Arabiyyah Al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah 'Izzi al-Din al-Thaba'ah wa Nashr, 1993.
- Al-Walid, Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Amar, Hasan Abu, *Ringkasan Logika Muslim: Sebuah Analisa Definisi*, Jakarta: Yayasan al-Muntazhar, 1992.
- Baalbaki, Ramzi, *The Legacy of the Kitāb: Sibawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory*, Boston: Brill Press, 2008.
- As`ad, Abdullah, *Buhūtsun Fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī Taqrīran Lī Durūs Sayyed Kamāl Haidari*, Qom: Dār Fareqed, 2005.
- Audio, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the theory of knowledge*, Canada: Routledge, 2003.

- Damad, Sayyed Mustafa Muhaqqiq, "Some Notes on The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy", dalam *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comarative Philosophy and Mysticism*, London: London Academy of Iranian Studies, Vol. 2, No. 1, Maret 2001.
- Fayyadi, Gulam Reza, "Sebuah Pengantar Ilmu Jiwa", dalam *Mulla Shadra; Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, Vol II, No. 5, 2012.
- Gama, Cipta Bakti, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam Dan Filsafat Barat Kontemporer*, Malang: Pustaka Sophia, 2018.
- Gully, Adrian, *Grammar and Semantics in Medieval Arabic*, England: Curzon Press, 1995
- Haim, Solayman, *Farhang-e Moaser Farsi-Inggris*, Tehran: Farhang-e Moaser, 2006.
- Hamdi, Ahmad Zaenul, *Tujuh Filsuf Muslim*, Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2004.
- Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna*. United States: University of Pennsylvania, 1992.
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge In Islamic Later Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Kamāl, Muhammad, *Sadra's Trancendent Philosophy*, Aldeshot: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Kertanegara, Mulyadi, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- Khamenei, *Sadra's Trancendent Philosophy*, Teheran: SIPRI, 2004.
- Labib, Muhsin, *Terapi Was-Was*, Jakarta: Tinta Publisher, 2011.
- Latimah dan Peerwani, Parvin, *Spiritual Psychology*, London: ICAS Press, 2008.

- , “Mulla Sadra on Imaginative Perception and Imaginal World”, dalam *Transcendent Philosophy Journal: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* Vol. I No, 2, September 2000,
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2014.
- Marsaoly, M. Said, “Mulla Shadra dan Ilmu Hudhuri”, dalam *Jurnal Mulla Shadra: Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme* No. 2, Vol. 1, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010.
- Miskawaih, Ibnu, *al-Fawz al-Ashgār*, Libya: Dār a-Kitāb al-Libi, 1947.
- Morris, James W., *The Wisdom of Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princenton: Princenton University Press, 1981.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustakan Progressif, 1997.
- Muthahari, Murtadha, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, Bandung: Mizan, 2002.
- Najati, Muhammad Utsman, *al-Idrāk al-Ḥiss ‘inda Ibn Sina: Baḥṡūn Fī ‘Ilm al-Nafs ‘inda al-‘Arabi*, Beirut: Dār asy-Syurūq, 1980.
- Nasr, Seyyed Hossein *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin Yogyakarta: Diva Press, 2014.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Shadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Pirie, Madsen, *Rahasia Selalu Menang Berargumentasi: Penggunaan dan Penyalahgunaan Logika*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008.
- Rahman, Fazlur, *Avicenna’s Psychology: An English Translation of Kitab Al-Najat*. London: Oxford, 1952.
- , *Filsafat Shadra*, diterjemahkan oleh Munir A.Muin, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.

- Rand, Ayn, *Pengantar Epistemologi Objektif*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003.
- Riyahi, Ali Arshad, "Faculties of Inward Perception in Ibn Sina & Sadra" dalam *Islam-west Philosophical Dialogue: the papers presented at the World Congress on Sadra Vol. 4* 1999.
- Shadra, Mulla, *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabi, 2002.
- , *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 3, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabi, 2002.
- , *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 8, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabi, 2002.
- , *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 9, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabi, 2002.
- , *Al-Masa'ir*, diterjemahkan oleh Parviz Morewedge, New York, 1992.
- , *Taşawwur wa Taşdıq*, Qum: Bidār Publisher, 1992.
- , *Nazariyyah Al-Ma'rifah*, Beirut: Dār Al-Hadi, 2001.
- Sina, Ibn, *Aḥwāl al-Nafs*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1952.
- , *Al-Syifā al-Ilāhiyah*, T.T: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- , *Isyārāt wa al-Tanbīḥah*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1983.
- , *Kitāb al-Najāt fī al-Mantīq wa al-Ilāhiyyah*, Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1938.
- , *'Uyūn al-Ḥikmah*, Cairo: TP, 1954.
- Sholeh, Khodori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sudarminta, J., *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Ṭabaṭaba'i, Muhammad Husein, *Bidāyah Al-Ḥikmah*, Qom: Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1998.

Utsman, Najati Muhammad, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Yazdi, M. Taqi Mishbah, *Philosophical Instruction*, diterjemahkan oleh Muhammad Leggenhausen, Qom: Ja'far As-Sadiq Publication, 2014.