

JALAN MENUJU METAFISIKA YANG INTEGRAL:

Syarah Al-Isyarat wa at-Tanbihat: Al-Ilahiyah

Syihabul Furqon (1), Budhy Munawar-Rachman (2), Mochamad Ziaul Haq (3)

PPs UIN Sunan Gunung Djati Bandung, STF Driyarkara Jakarta,

Universitas Katolik Parahyangan Bandung

Email: syihabul.f@uinsgd.ac.id, budhymr@gmail.com, mziaulhaq@unpar.ac.id

Abstrak:

Metafisika, sebagai filsafat pertama dicetuskan Aristoteles untuk menerangkan serangkaian genealogi realitas dari Yang Niscaya ke yang mungkin, dari Yang Universal ke yang partikular. Sehingga metafisika dalam duduk ini dipahami sebagai bagian penting dari filsafat spekulatif. Perspektif ini berubah saat peripatetisme memasuki dunia Islam. Perubahan ini ditandai dengan orientasi ulang isi metafisika dan pensejajarannya sebagai doktrin. Dalam perspektif filsafat perennial (*philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah*) metafisika pada gilirannya dibaca berbeda dari filsafat sendiri. Bahkan ia dibedakan dari filsafat sejak dari isinya. Dalam telaah ini kami menemukan bahwa corak ini muncul semakin intens dalam filsafat Ibn Sina. Bahkan metafisikannya dalam *Isyarat wa At-Tanbihat: Fi Al-Ilahiyyat* (Isyarat dan Perhatian: Metafisika) menunjukkan tendensi atas metafisika yang integral. Bahkan pada doktrin mistisisme filosofis. Dalam batas-batas metode analisis isi (dengan interpretasi fenomenologi teks) melalui perspektif perennialisme inilah penelitian bertolak. Konklusinya bersifat afirmatif sejauh interpretasi dimungkinkan.

Kata kunci: Metafisika, Filsafat Peripatetik, Filsafat Islam, Perennialisme.

Abstract:

Metaphysics, as the first philosophy, was initiated by Aristotle to explain a series of genealogies of reality from the Necessary to the possible, from the Universal to the particular. So that metaphysics in sitting is understood as an important part of speculative philosophy. This perspective changed when peripatetism entered the Islamic world. This change is marked by a reorientation of the content of metaphysics and its alignment as a doctrine. In the perspective of perennial philosophy (philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah) metaphysics in turn is read differently from philosophy itself. In fact, it is distinguished from philosophy from its content. In this study we find

that this feature appears more and more intensely in Ibn Sina's philosophy. Even his metaphysics in *Sign wa At-Tanbihat: Fi Al-Ilahiyyat* (*Signs and Attention: Metaphysics*) shows a tendency towards integral metaphysics. Even on the doctrine of philosophical mysticism. Within the limits of the content analysis method (with the phenomenological interpretation of the text) through the perennialism perspective, this research departs. The conclusion is affirmative as far as interpretation is possible.

Keywords: *Metaphysics, Peripatetic Philosophy, Islamic Philosophy, Perennialism.*

A. Pendahuluan

SEJAK nalar sains modern memfragmentasi ilmu jadi kepingan-kepingan kecil, praktis metafisika tereksklusi dari struktur tubuh dan modus mengetahui manusia—baik dalam dimensi teoritik maupun di dunia eksternal. Disiplin epistemologi tidak memasukkan lagi objek yang ada dalam ranah metafisik ke dalam radius horisonnya dan telah berubah menjadi epistemolgi sensualis dan empiris semata.¹ Filsafat tersublimasi ke dalam cakrawala sains modern jika tidak dikatakan bahwa filsafat hari ini adalah sains modern sendiri. Kebijakan yang dalam diktum filsafat Islam disebut *al-hikmah*—atau bahkan kebahagiaan sebagai tujuan berfilsafat seolah-olah tidak lagi relevan.² Kontemplasi dan kedamaian yang merupakan ciri khas sapiensial manusia, kini semakin asing, sementara kelaparan terbesar hari ini tidak terletak pada kelaparan akan makan (baca: jasmani) melainkan kelaparan akan pengertian dan makna (baca: batin).

Telaah akan pentingnya kembali ke sejenis filsafat tradisional bukan lagi suatu kebutuhan posterior, melainkan prior, sejak filsafat tereduksi maknanya ke dalam sekadar wacana aksidental. Kecenderungan kuat akan fisikalitas ini memperparah kontemplasi filosofis dan pada gilirannya melemahkan daya intelektual dan renungan mendalam. Kini orang dapat sepenuhnya mengabaikan prinsip-prinsip tradisional yang membuat dirinya tampak memadai untuk memahami seluruh aktivitas kualitatif.³ Seturut dengan penurunan kualitas kontemplasi dalam filsafat, petualangan

¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Taylor & Francis: UK, 2005, h. 1.

² Itulah sebabnya Frithjof Schuon memaklumkan pentingnya kembali meninjau makna filsafat dalam artinya yang semula. Lihat, Frithjof Schuon, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antroposofia Perennialis*, Qalam: Yogyakarta, 2002, h. 3

³ Lihat, E. F. Schumacer, *Keluar dari Kemelut*, LP3ES: Jakarta, 1981, h. 3, dst. Bdk dengan pemerian Nasr terkait masalah dimensi kualitas dalam Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, h. 1, dst.

intelektual, sebagai bagian integral dari perjalanan falsafi manusia, petualangan jiwa manusia demi mensejajarkan diri dengan kaidah-kaidah perennial kian pudar.

Di jantung filsafat, metafisika dipinggirkan menjadi sekadar bermakna pejoratif sebagai kegiatan klenik.⁴ Sekalipun telah terjadi upaya menengahkan metafisika sebagai bagian penting—jika bukan satu-satunya terpenting—sebagai telaah filsafat dan petualangan intelektual sejati, di Barat, metafisika mengalami pengucilan.⁵ Jika masih ada gaungnya mungkin kontemplasi metafisik baru hanya akan ditemukan kembali di Heidegger sebagai tapal batas terakhir dari diskursus ini yang memiliki *pleroma* tradisional⁶ sekalipun jauh sebelumnya (sejak Renaisans Eropa) metafisika telah mengalami pendangkalan.⁷

Sekalipun demikian, tradisi metafisika sebagai jantung filsafat terjaga dalam filsafat tradisional; terutama dalam hal ini filsafat Islam. Metafisika—dalam pengertian yang terisolasi dan asing bagi manusia Modern hari ini—dalam pengertian filsafat Islamnya melampaui kategori dan pengertian metafisika sebagai suatu implikasi kronologis dari filsafat Aristoteles. Memang bahwa filsafat peripatetik terintegrasi ke dalam filsafat Islam namun orang kerap menganggap integrasi ini sekadar pemindahan dari Yunani ke peradaban Islam tanpa perubahan.⁸ Justru dalam transmisi itu terjadi perubahan esensial doktrin peripatetik sendiri. Tak syak lagi perubahan ini memunculkan corak filsafat baru.⁹ Filsafat yang pada gilirannya tidak sekadar kegiatan intelektual dan bernapaskan material semata, melainkan filsafat yang orientasinya adalah perubahan signifikan individu secara batin. Filsafat yang

⁴ Pengantar kita untuk memasuki metafisika umum lihat Lorens Bagus, *Metafisika*, Gramedia: Jakarta, 1991, h. 1 dst.

⁵ Telah banyak upaya menengahkan metafisika sebagai jantung filsafat namun dengan hasil yang membingungkan lantaran pengaruh saintisme. Lihat pengantar atas diskursus ini oleh Frederick Sontag, *Pengantar Metafisika*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2002, h. ix. Terutama h. 6. Dst.

⁶ Pengantar pada diskursus ini lihat F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, KPG: Jakarta, 2008, h. 33, terutama 40-1. Pertimbangkan teks Martin Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press: New York, 1996, h. 4, 9, dst.

⁷ Diskusi kita mengenai hal ini lihat terutama Seyyed Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science*, h. 2, Bdk Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*. INISIASI PRESS: Yogyakarta, 2004, h. 1 dst.

⁸ Lihat telaah penulis terdahulu dalam Al-Kindi, *Filsafat Pertama*, YAD: Sumedang, 2021, h. 81, dst.

⁹ Lihat terutama Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, IRCiSoD: Yogyakarta, 2006, h. 7 dst.

jauh dari semata-mata sensualis—sebagaimana perpanjangan dari peripatetisme—melainkan filsafat Islam yang membawa metafisika sebagai jantung filsafat.

Dalam duduk inilah di sini pentingnya meninjau ulang metafisika yang muncul dari peradaban Islam. Terutama dari tangan Ibn Sina sebagai yang dianggap paling bertanggung jawab dalam pentransmisian peripatetisme tidak hanya ke dalam filsafat Islam—melainkan juga pada peradaban Barat dalam bentuk kecenderungan *philosophia naturalis*—dan memeriknya sebagai satu telaah tersendiri, telaah yang baru sehubungan dengan orientasi ulang filsafat Islam yang dianggap selama ini. Terutama dari naskah *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* di mana kita dapat melihat reorientasi ulang seluruh sistem filsafat Ibn Sina sendiri ke dalam suatu kancah filsafat yang senantiasa (*philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah*).¹⁰ Hal ini perlu dilakukan untuk mempertimbangkan ulang, terutama dalam jilid *Isyarat: Metafisika* posisi peripatetisme telah mengalami perubahan orientasi sekalipun secara permukaan orang masih dapat membacanya sebagai filsafat *masya'iyah*.¹¹ Perubahan ini sangat halus, sekaligus menandai perpindahan orientasi isi dari filsafat Ibn Sina pada pandangan yang sepenuhnya berlainan.¹² Namun untuk sampai pada maksud telaah ini, perlu ditinjau ulang signifikansi telaah-telaah sebelumnya yang bersinggungan langsung dalam soal ini.¹³ Henry Corbin, dalam *Avicenna and The Visionary Recital*—suatu telaah paling *rigourus* dari subjek ini—menerangi bagian-bagian terpenting, terutama kecenderungan syarah atas tiga risalah Ibn Sina: *Hayy Ibn Yaqdzhān*, *Salman dan Ibsal*, *Risalah Burung*.¹⁴ Di mana pada

¹⁰ Lihat terjemahan dan penegasan posisi kami dalam meninjau filsafat ini dalam Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Logika*, YAD: Marim, 2020, h. v, dst.

¹¹ Bdk Shams C. Inati, *Ibn Sina, Remarks and Admissions Part One: Logic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Canada, 1984, h. 4.

¹² Bahwa filsafat Ibn Sina berbelok ke arah mistisisme. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, Mizan: Bandung, 2003, h. 204. Bdk di tempat lain, Seyyed Hossein Nasr, *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam*, I. B. Tauris: New York, 2008, h. 244.

¹³ Untuk mengurutkan telaah literatur dari signifikansi telaah ini dari telaah Sinawiyanisme lain kita perlu memeriksa dengan saksama anotasi bibliografi besar dari subjek ini. Lihat, Jdles L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.

¹⁴ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, Princeton University Press: New Jersey, 1960, h. 3 dst, 46 dst, sampai akhir bagian ini dan bersambung ke bagian teks. Bisa dikatakan bahwa penelitian ini paling komprehensif, lebih kompleks dari prolegomena Inati dalam terjemahan *Isyaratnya*, sekalipun tetap saja penekanannya—karena sifatnya sebagai telaah filologis—tidak setajam dari maksud teks kami di sini dalam teks yang lain. Telaah lain yang mendekati, lihat

bagian I dan II Corbin menuangkan analisa fenomenologis teks demi melacak kecenderungan Ibn Sina pada filsafat Timur—atau filsafat Cahaya. Corbin melihat pemikiran Ibn Sina pada gilirannya adalah jalan yang mempersiapkan mistisisme¹⁵ filosofis—sekalipun ia sendiri tidak mengungkapkannya secara terang—dan meratakan jalan Suhrawardi satu setengah abad kemudian.¹⁶ Telaah lain dilakukan Shams C. Inati, dan ini yang paling mendekati maksud telaah kami, di mana Inati (sekaligus menerjemahkan dan memberi syarah atas Isyarat) menerangkan satu demi satu isi dari Isyarat dalam bahasa hari ini.¹⁷ Hanya saja, Inati tidak memberikan penjelasan lebih sehubungan dengan kenapa metafisika Ibn Sina dalam Isyarat bertaut dengan skema mistisismenya. Inati luput dari pemerian ini, dan jika diperbandingkan, ketajaman analisisnya tidak lebih kompleks dan setegas Corbin. Telaah lain yang paling belakangan dilakukan Jari Kaukua dalam *Self-Awareness In Islamic Philosophy*; suatu telaah yang dirasa paling tidak memadai dari maksud kami dalam melacak metafisika integral Ibn Sina dan perubahannya. Ini karena Kaukua melakukan analisa dalam perspektif historis Barat dan mencocokkan sejumlah kodeks.¹⁸ Pendekatan ini sekalipun berarti, menunjukkan keberjarakan yang sangat jauh dari tradisi filsafat Islam sendiri. Di tempat lain sejumlah indikasi pada maksud kami hanya terkumpul dari sejumlah prolegomena dan kilasan-kilasan yang kurang memadai untuk dikatakan sebagai telaah yang bersifat langsung.¹⁹ Dari celah-celah telaah inilah penulis mengkhususkan diri dalam interpretasi langsung atas *Isyarat: Metafisika*, sebagai satu jalan pada sistem metafisika integral.

Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1992, h. 4, dst.

¹⁵ Amsal Bakhtiar dalam pengantar untuk terjemahan M. S Arifin atas *fi mahiyah al-buḥūr* menunjukkan sejumlah karya Ibn Sina dalam langgam mistisismenya. Lihat, Ibn Sina, *Tentang Kesedihan*, YAD: Sumedang, 2021, h. 10

¹⁶ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 16, dst.

¹⁷ Shams C. Inati, Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, Columbia University Press: New York, 2014, h. 24, dst. Terutama h. 55.

¹⁸ Jari Kaukua, *Self-Awareness In Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press: Cambridge, 2015, h. 12, dst.

¹⁹ Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, Brigham Young University Press: Provo, Utah 2005, h. xxi, xxii.

B. Pembahasan

Metafisika Integral Ibn Sina

Sejauh menyangkut metafisika yang dikembangkan oleh Ibn Sina, kita tidak bisa beranjak dari skema peripatetik.²⁰ Tampak lebih mungkin jika metafisika peripatetik tidak dilepaskan dari pasangan fisiknya, kecuali bahwa semesta Ibn Sina telah kita baca sebagai berbeda sama sekali dari nuansa peripatetik. Untuk sampai pada maksud itu tentu terlebih dahulu postulat lain (jika peripatetisme kita ganti) harus ditetapkan, terlebih karena tuntutananya tidak terletak pada peripatetisme sendiri melainkan pada skema baru. Selain itu, ada sejumlah implikasi yang bersifat niscaya pada pembaruan ini: suatu sistem metafisika (tak peripatetik) namun sekaligus bertanggungjawab atas keseimbangan realitas (*being/al-wujud*) dalam suatu kesinambungan. Jika titik-titik geometri dari penawaran metafisika baru ini persisnya tidak sama dengan skema peripatetik, tak syak lagi metafisika ini hanya sekadar menjadi filsafat spekulatif. Padahal, tujuan ditawarkannya metafisika ini tidak lain untuk menjadi batu uji, neraca geometri baru yang ekuilibrium dengan kenyataan kehidupan Ibn Sina. Suatu kenyataan yang kini masih dihidupkan sebagai kebijaksanaan abadi.²¹ Postulat metafisika ini terletak pada dua titik geometris: kata dan pengalaman. Bagian pertama menerangi bagian kemudian dalam artinya yang paling mendalam. Suatu tradisi hermeneutik lahir dari rahim kata—sebagai alat menangkap yang abstrak—termasuk termasuk kompleksitas pengalaman manusia, entah sebagai makhluk sensualis atau bahkan sebagai yang menangkap kilasan pengalaman batin sejauh dimungkinkan oleh kemampuannya berinteraksi dengan akal aktif (*al-'aql al-fa'al*) dirinya.

Ciri khas penting metafisika Ibn Sina pada tahap selanjutnya—selain dipostulatkan dalam kata—sebagai pengalaman, juga posisinya yang dominan atas seluruh domain filsafatnya.²² Suatu penjungkirbalikkan fakta bahwa metafisika peripatetik ditaruh selepas fisika sekadar untuk tunduk pada logika

²⁰ Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, h. xx. Lihat juga Shams C. Inati, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, h. 285, dst.

²¹ Lihat Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, h. 305, dst. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia: Kuala Lumpur, 1992, h. 196, terutama pada 295. Juga, Seyyed Hossein Nasr, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, Mizan: Bandung, 2004, h. 531. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi*, Mizan: Bandung, 2003, h. 478.

²² Kita dapat melihat kompendium kanoniknya As-Syifa sebagai salah satu ekspresi pengalaman tidak sekadar tumpukan kata dalam traktat. Lih, Ibn Sina, *As-Syifa*, Maktabah Samahah Ayatullah Al-Udzma Al-Mar'asyi An-Najf Al-Kubra: Qum (Iran), 2012. Edisi ini berdurasi 10 vol.

umum sebab ke akibat.²³ Esensinya, metafisika—sesuai dengan namanya—tidak hanya berada pada rantai puncak melainkan juga permulaan. Pembalikan genealogis ini seturut dengan fakta bahwa jiwa seorang metafisikus sejatinya tidak dilahirkan (semata menurut hukum umum sebagai manusia historis yang mana historisitasnya dapat ditandai melalui titik permulaan kronologis horisontal ke satu titik lain tertentu), melainkan sepenuhnya sebagai manusia azali: selain bahwa ia selaras dengan isi batin Ilahiah.²⁴ Prototipe ini identik dengan gambaran Corbin dalam hal bahwa hanya jiwa yang merupakan partikularia dari Jiwa Universallah (dengan derajat intensitas tertentu) yang mampu mengejauwahkan dirinya sekaligus sebagai manusia yang terasing, manusia yang merindukan asal-usulnya, manusia platonik—jika tidak dikatakan sebagai mistikus—atau dalam konteks ini seorang metafisikawan.²⁵

Sehingga menjadi terang bahwa tradisi Sinawiyen terbesar tidak terletak pada kepresisian peripatetismenya melainkan persimpangannya pada metafisika—suatu platonisme (jika batasan definitif ini disepakati) yang memperbesar wilayah filsafatnya dari sekadar materialisme ala peripatetik. Gravitasi peripatetik membawa filsafat ke arah semata-mata materialisme dan sensualisme sedemikian rupa sehingga para sarjanawan Sinawiyen sendiri kerap dikelirukan oleh tendensi ini.²⁶ Terlebih jika perbandingannya adalah durasi karya dengan corak peripatetik diperbandingkan dengan risalah-risalah kecil (sebagian bahkan tidak tuntas) yang arahnya lain. Namun tidak lantas bahwa dominasi kuantitatif ini senantiasa dapat dipertanggungjawabkan di hadapan tradisi Sinawiyen bahkan hingga hari ini.²⁷ Suatu titik bisa ditandai di mana peripatetismenya bermula dan di titik mana ia berbalik. Sekalipun demikian titik balik ini juga tidak bisa dibaca manasuka sebagai perpindahan

²³ Selain As-Syifa, pola ini berulang di tempat lain. lihat, Ibn Sina, *An-Najat*, Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2013. Juga tentu saja Ibn Sina, *Uyun Al-Hikmah*, Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2012.

²⁴ Terutama karena ia diciptakan menurut citra Ilahi itu sendiri. Lihat Frithjof Schuon, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antrosophia Perennialis*, Qalam: Yogyakarta, 2002, h. 71, dst. Bdk, Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia*, Pustaka Pelajar: 1997, h. 21, 24, 26, 27.

²⁵ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 16, dst.

²⁶ Bahkan reorientasi ulang pada peripatetisme murni dilakukan oleh Ibn Rusyd yang besar implikasinya pada filafat Abad Pertengahan Eropa—dan memantik Renaisans. Suatu era pencerahan Barat yang, jika dilihat dari Timur Cahaya merupakan titik berangkat dekadensi manusia. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*. INISIASI PRESS: Yogyakarta, 2004, h. 1-67. Juga, Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, Pustaka: Bandung, 1986, h. 289, dst.

²⁷ Bdk, Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, Mizan: Bandung, 2003, h. 22, dst.

mendadak dari visi batin Ibn Sina, melainkan suatu titik balik dalam hal intensitas (atau lebih tepatnya penguatan intensitas) dan penerahan batin ke dimensi terestrial.

Sirkularisme Sinawiyen mengatasi peripatetismenya sendiri sehingga metafisika dapat ditandai entah di permulaan, tengah, maupun akhir. Sekalipun benar secara kronologis metafisika Ibn Sina seakan baru mulai muncul (dan berubah menjadi mistisisme) setelah trilogi kisah-kisahannya sebagaimana tampak dalam bagian akhir jilid empat *Isyarat: Mistisisme*;²⁸ tidak berarti lantas orang dapat berasumsi bahwa mistisisme (*qua* metafisika) Ibn Sina juga baru dimulai di sana. Sekali lagi kita perlu menggarisbawahi kata “khusus” dan “yang dipersyaratkan” sebagai implikasi filosofis selepas memahami “Isyarat” sebagai suatu anasir bahwa tidak melulu benar membaca filsafat Ibn Sina sekadar sebagai filsafat dengan sistem Aristotelian murni. Analisa Inati dalam bagian pengantar di jilid pertama *Isyarat: Logika*, memberikan penegasan pada kita bahwa Isyarat sendiri adalah risalah Ibn Sina paling matang secara kronologis. Tampak lebih maju jika diperbandingkan dengan An-Najat. Bahkan, Corbin memberikan catatan—sekalipun tidak secara langsung pada Isyarat—bahwa metafisika Ibn Sina dalam artinya yang paling mendalam dapat dibaca melalui trilogi risalah visionernya: meliputi “Risalah Salman dan Ibsal”, “Risalah Burung”, dan “Risalah Hayy Ibn Yaqdzhan”.²⁹ Di mana bagian-bagian terpenting risalah ini (yang terpisah di Corbin) dimulai dari jilid empat *Isyarat: Mistisisme*.³⁰ Sebelum masuk ke dalam struktur takwil lebih jauh dari tradisi Sinawiyanisme, perlu kita kembali pada fakta bahwa metafisika yang ditawarkannya sejak semula merupakan metafisika integral.³¹ Sejenis metafisika murni yang senantiasa (*al-hikmah al-khalidah/philosophia*

²⁸ Ibn Sina, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf*, Darul Ma’arif: Kairo, 1983.

²⁹ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 3, dst.

³⁰ Ibn Sina, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf*, h. 7, dst.

³¹ Istilah ini muncul di dalam Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, World Wisdom World, 1986, h. 1 dst. Secara misterius Schuon memberikan distingsi antara metafisika dan filsafat. Lihat, Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-agama*, YOI: Jakarta, 2003, h. 33, 41. Bdk, Frithjof Schuon, *Memahami Islam*, Pustaka: Bandung, 1994, h. 269, diskusi ini mengarah pada dimensi penting dari metafisika sebagai rantai integral simbiosis ekso-esoterisme. Lihat juga, Frithjof Schuon, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi*, h. 72. Lihat juga, Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, Mizan: Bandung, 1995, h. 56. Di tempat yang lain, dengan cara ganjil Frithjof Schuon juga mendiskusikan posisi filsafat, tasawuf dan teologi sekaligus dan uraiannya bermanfaat untuk melihat posisi filsafat dalam relasinya dengan metafisika sendiri. Lihat, Frithjof Schuon, *Prosesi Spiritual Menyingskap Tabir Mencari Yang Inti*, Srigunting: Jakarta, 2000, h. 133.

perennis), dalam skema yang paling mungkin saat filsafatnya bergerak ke dimensi simbolisme dan isyarat-isyarat.³²

Sementara itu, dalam matra pengalaman—sebagai pasangan dari postulat metafisika Sinawiyanisme—filsafat berpijak dari laku-laku kecil dan konkret. Penilaian mungkin akan dilakukan sejauh menyangkut hal-hal konkret di sini. Bahwa sejauh manakah pengalaman dapat membawa subjek ke dalam medan metafisika yang sejati. Untuk menjawab ini kita perlu mengadakan telaah subjek fenomenologis yang tercecceh dalam doktrin Ibn Sina sendiri. Dalam otobiografinya, filsuf kita ini menyinggung bahwa dalam sejumlah kesempatan ia kerap mendapatkan konklusi-konklusi dari tindakan—atau lebih tepatnya pada saat salat.³³ Suatu titik sinkronisme dapat ditarik; bahwa konsentrasi spiritual Ibn Sina (atau dalam term lain disebut *himmah*) sedemikian rupa sehingga laku-laku praktisnya menjadi doktrin tersendiri. Tak syak lagi jika ia tidak sekadar menjadikan filsafatnya sekadar filsafat pada dirinya sendiri, melainkan laku. Orang boleh tidak menghubungkan laku spiritual dengan laku intelektual (sebagaimana yang terjadi dalam horison Modern hari ini)—namun dalam kasus tokoh kita ini laku intelektualnya sendiri sudah merupakan laku spiritual sebagaimana halnya dengan sebaliknya.

Laku intelektual lain yang mencerminkan doktrin metafisikanya adalah ketundukan total pada pengetahuan. Dibandingkan dengan kecenderungan peripatetiknya, doktrin metafisikanya seakan sekadar sebuah penyimpangan atau bahkan anomali. Namun kita dapat terhindar dari pembacaan naif demikian itu bila kita cermat dalam membaca bagian akhir fisika (terutama *Isyarat: Fisika*)³⁴ sebelum akhirnya masuk ke dalam pembahasan soal metafisika. Di akhir *Isyarat: Fisika*, filsuf kita memasukkan secara ekstensif bagian mengenai psikologi.³⁵ Suatu skema psikologi tradisional yang mana jiwa dipahami sebagai satu kesatuan dengan gerak secara fisika. Bahwa jauh

³² Bukan sebuah kebetulan jika karya yang menandai pergeseran orientasinya ditandai dengan bab-bab “Isyarat” dalam *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* (Isyarat dan Perhatian). Pergeseran ini menengarai filsafat keabadiannya, sebagaimana tampak dalam *Logika Timurnya*. Ini pulalah kenapa alasan metafisika Sinawiyanisme akhirnya musti dibaca dalam kerangka *hikmah al-kehalidiah* (*philosophia perennis*); pertama-tama karena filsafat perennial sendiri memposisikan metafisika sebagai sejenis sains sakral, pengetahuan mengenai kepastian. Pengantar dalam konteks ini lihat, Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Srigunting: Jakarta, 2004, h. 110. Lihat juga terutama Aldous Huxley, *Filsafat Perennial*, Qalam: Yogyakarta, 2001, h. 1, dst.

³³ A. J. Arberry, *Avicenna: on Theology*, J. Murray: London, 1951, h. 13, dst.

³⁴ Merujuk pada edisi terjemahan kami, Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 55, 79.

³⁵ Juga pembahasan kami sebagai syarah dalam Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 100

mengatasi postulat fisik *qua* fisik, fisik senantiasa dilekati oleh apa yang diterjemahkan sebagai “daya” (*quwwat*). Daya ini menempati dimensi fisik sekaligus pada saat yang sama “daya” ini disesuaikan dengan objek (esensial sekaligus eksistensial/ *jauhar wa al-‘arad*) di mana ia melekat.

Suatu gerak tertentu sesuai dan karenanya memang demikian dengan bentuknya sendiri. Sejak ostulat gerak melekat pada eksistensi wadak fisik menjadi niscaya pula gerak dibaca sebagai sifat dan kekhususan sifatnya terletak pada “daya” dan perilaku geraknya. Doktrin peripatetik serta seluruh filsafat tradisional percaya bahwa gerak sempurna adalah lingkaran.³⁶ Posisi ini lebih maju dari sekadar titik-titik geometris yang membentuk garis—yang pada gilirannya membentuk objek spasial tiga dimensi.³⁷ Phytagoras, Euclid hingga Apollonius telah bersepakat, melalui skema dan risalah geometrisnya dalam menegaskan gerak melingkar sebagai gerak sempurna yang presisi, dan ini bisa dilihat dari figur-figur geometris mereka.³⁸ Gerak ini bersifat tidak sekadar sirkular melainkan juga lebih dekat dengan makna “keabadian”. Tentu jika gerak di sini kita isolasi ke dalam suatu keniscayaan tiadanya peluruhan (*corruption*) karena ia bersinggungan—jika tidak dikatakan sebagai keniscayaan pertama dari Yang Abadi. Namun hukum fisika tiga dimensi ditambah “durasi” sebagai manifestasi waktu dapat menggagalkan maksud dari “gerak abadi” ini. Gerak yang khas ini melekat pada wadak—entah sebagai gerakan sempurna—maupun sebagai gerak parsial. Intinya, wadak memiliki gerak “uniknya” sendiri yang cocok dengannya. Gerak unik ini, saat ia turun ke tingkat (atau tidak turun, melainkan berada pada level manifestasi lain) entitas makhluk hidup memmanifestasi dan muncul dengan unik pula. Inilah alasan yang menjelaskan kenapa dalam psikologi tradisional seluruh makhluk pada tatanan abstrak dan praksis dipandang sebagai memiliki jiwa. Atau bahkan Al-Quran menjelaskan segala sesuatu hidup (*kulla syai’in hayyin*) serta memiliki bahasanya sendiri.

Doktrin psikologi tradisional ini dapat menjembatani sekaligus menerangkan posisi metafisika Sinawiyen. Psikologi tradisional dengan caranya memberi kita wawasan sekaligus visi berkenaan dengan daya-daya yang secara

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, h. 149 dst. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam*, h. 27 dst.

³⁷ Sebagaimana dalam doktrin Ikhwan Al-Shafa, *Rasa’il Ikhwan Al-Shafa, Vol. 3*, Departemen Agama Indonesia: Jakarta, 2007, h. 4, 24. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam*, h. 1-22. Juga dalam Al-Kindi, *Filsafat Pertama*, h. 13 dst.

³⁸ Lihat syarah kami atas Umar Khayyam, *Ihwal Al-Jabar dan Persamaan*, Values Institut: Bandung, 2019, h. 76 dst.

inhern ada bersama manusia.³⁹ Hanya dalam terang inilah gerak dan daya jiwa manusia dibedakan dari gerak dan jiwa lainnya.⁴⁰ Seturut bahwa setiap wadak memiliki daya dan geraknya sendiri, demikian pula dengan manusia. Maka jika dikatakan manusia lebih kompleks dari sekadar hewan berpikir, itu karena ia membawa daya yang sama sekali berbeda dari hewan.

Kompleksitas manusia sebagai entitas komposit akan membawa kita pada postulat umum: manusia memiliki jiwa yang khas selain bahwa ia memiliki daya nalar. Kecenderungan jiwa dan akal di satu sisi berbeda dan di sisi lainnya sama. Berbeda karena akhir dari daya akal adalah awal dari daya jiwa manusia (jiwa rasional). Di sini kita dapat mengurutkan "keberpikiran", sebagai salah satu mode akal. Hanya saja dalam "berpikir", subjek menyusun datum dari realitas luar (*khariji*). Pada saat daya ini sedemikian rupa, berpikir tidak lagi menjadi bagian dari tindakan epistemologis melainkan telah menjadi sifat dari akal. Di sini jelas tingkat-tingkat kontemplasi pikiran ditentukan sejauh apakah berpikir telah menjadi sifat akal atau belum.⁴¹ Jika tidak, pikiran kerap terperangkap di dalam kecenderungan gerak wadak tertentu. Dan pada saat ini terjadi, "berpikir" telah jatuh nilainya menjadi sekadar bergerak secara insting. Gerak insting bagian-bagian tertentu manusia (aspek hewaninya) dapat menjadi domain berpikir "akal" dari wadak tersebut jika "berpikir" tidak diarahkan pada tingkat-tingkat realitas yang lebih tinggi.

Tak syak lagi "berpikir" dapat tereduksi oleh instrumennya, oleh wadaknya. Bagi hidung, "berpikir"nya adalah membaui kualitas bauan tertentu. Tanpa arah yang jelas bahwa ada distingsi di antara baian (dari kualitas sedap—sampai tak sedap) hidung tidak dapat mengkategorikan sebagaimana daya "akal" pada level tertinggi mengkategorikan. Arah ini juga diperlukan oleh anggota indra umum lain (*al-hiss al-musyarak*) sehingga daya-daya yang ada padanya tidak memerangkap manusia pada sekadar hewan, pada sekadar makhluk dengan insting.

Untuk memahami bagaimana cara jiwa bekerja tidak sekadar sebagai daya dalam suatu fakultas tertentu, melainkan jauh melampaui fakultas epistemologis kewadahan kita harus meninjau bagaimana jiwa dipahami. Dalam *Isyarat: Fisika*,⁴² jelas bahwa jiwa dipahami tanpa perantara tertentu. Ia

³⁹ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 56.

⁴⁰ Kami akan mengelaborasi di depan.

⁴¹ Kesejajaran metafisik ini hanya mungkin jika dibaca dalam kerangka metafisika sebagai satu-satunya modus memahami. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Pustaka: Bandung, 1990, h. 115.

⁴² Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 56.

adalah keunikan yang dengan modusnya sendiri tidak memerlukan penjelas di luar dirinya sendiri. Sifat jiwa tidak terindra⁴³ karena secara apriori gerak indra pada dirinya sendiri tidak memiliki tujuan—atau menyadari tindakan mereka sendiri. Artinya, jiwa pada wadak tidak seperti insting pada indra—melainkan sebagai *modus d'etre* seluruh fakultas yang ada dalam bagian jiwa. Jiwa manusia merupakan sifat substansi dari modus eksistensi manusia yang sekaligus melampaui proposisi-konklusi “hewan rasional” dari sisi logika dan menegaskan ulang bahwa manusia adalah jiwa sekaligus bukan perangai tubuh—melainkan substansi yang mengatur tubuh.⁴⁴

Perspektif modern dapat menganggap psikologi tradisional (termasuk di dalamnya tradisi Sinawiyanisme) sebagai sekadar suatu penjabaran psikis tertentu—atau bahkan menganggapnya delusional—sejak psikologi modern membatasi diri ke dalam analisa gejala mental. Namun yang tidak akan pernah terpetakan adalah fakta fenomenologis sehubungan dengan peristiwa (*even*) dan gejala ini telah menjadi paten dan pola dalam spiritualisme. Jiwa bukan milik wadak melainkan sebaliknya.⁴⁵ Dalam terang inilah gerak gerik jiwa dapat dipahami sebagai “yang terasing” sebab wadak bukan “rumah sejati” melainkan sejenis cangkang (dalam perspektif tertentu penjara) yang darinya jiwa hendak bertolak menuju asal-usul terestrialnya. Di titik ini sinkronisme boleh ditarik, bahwa Platonisme tidak bicara sekadar asal-usul namun bagaimana dan kenapa realitas ketubuhan/material dipersepsi sebagai penjara.

Jiwa terpisah sekaligus merupakan substansi wadak. Ini dapat dijelaskan dengan penarikan analogi kualitatif: jiwa dapat mencapai derajat melampaui wadak dan perangai wadak juga dapat mempengaruhi jiwa dalam arti bahwa kualitas ketinggian jiwa dapat terkerangkeng dan tertumpukan oleh wadak. Kepekaan ini pada gilirannya ditentukan oleh dua hal: waktu dan kontemplasi. Dalam yang pertama, wadak akan melemah dan jiwa akan muncul secara demikian melalui kelahiran spiritual (*spiritual birth*).⁴⁶ Untuk

⁴³ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 56.

⁴⁴ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 58.

⁴⁵ Lihat, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 45.

⁴⁶ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, LKiS: Yogyakarta, 2002, h. 74 dst. Bdk, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 28.

“Koneksi yang ketat antara simbol dan yang disimbolkan dengan sempurna membedakan simbol dari alegori, karena tidak mungkin untuk memecahkan hubungan ini, memperpanjang dan mengedarkannya menjadi sebuah jaringan signifikansi tak terbatas, dengan substitusi belaka di mana, pada tingkat keberadaan *yang sama* dan pada bidang spiritual *yang sama*, apa yang telah diungkapkan hanya digantikan oleh sesuatu yang senantiasa dapat diungkapkan sebaliknya. Transmutasi dari yang indrawi dan yang dapat diandaikan menjadi simbol, kembalinya simbol ke keadaan yang membuatnya

sampai ke kelahiran tersebut kadang jiwa gagal muncul sebagai dominan; ini bisa diakibatkan oleh pengabaian dan pembiasaan wadak pada hal-hal yang bersifat rendah dan instingtif. Bahkan motif-motif rendah dalam satu kamuflase tertentu dapat menyerupai motif luhur padahal sebaliknya. Tipuan semacam ini hanya dapat dilihat dalam terang kontemplasi dan suatu pemusatan spiritual tertentu. Maka kebutuhan dari pasangan waktu, adalah kontemplasi sendiri sebagai bagian dari gerak substansi jiwa. Karena jiwa tidak tunduk pada wadak namun sekaligus dapat tumpul, pengerahan kontemplasi sifatnya tak terhindarkan.

Sejak bahwa jiwa rasional manusia mendistingsi seluruh kegiatan mental dan wadak; mental dan wadak sendiri harus dipahami sebagai instrumen-instrumen eksternal dari jiwa rasional manusia. Ibn Sina menulis: “jiwa manusia yang memiliki intelek adalah substansi yang memiliki kekuatan dan kesempurnaan.”⁴⁷

Kekuatan (daya) yang “sempurna” dalam pengertian khususnya adalah pemahaman sapiensial—*philosophia* sejati.⁴⁸ Ini sekaligus yang membedakannya dari makhluk lain. Modus eksistensial manusia tidak dapat direduksi pada sekadar mental—atau sekadar kegiatan sensual sekalipun dua hal ini termasuk ke dalam bagian penting manusia. Salah satu daya jiwa manusia—yang khas pada dirinya sendiri—yang menyempurnakan substansinya sebagai intelek aktual (*al‘aql bi al-fa‘al*).⁴⁹ Suatu daya jiwa dalam menerima pemahaman. Pemahaman yang datang dari (dunia imajinal) arah terestrial ke manifestasi selestial. Pemahaman angelologis yang senantiasa lolos dari—atau lebih

berkembang—dua gerakan ini membuka dan menutup lingkaran hermeneutik. Inilah sebabnya, jika tafsir simbol membuka perspektif tinggi dan mendalam yang mungkin tak terbatas, tidak ada *regressio ad infinitum* pada bidang keberadaan yang sama, sebagaimana yang mungkin ditentang oleh pemahaman rasional.⁴⁶ Keberatan itu akan menunjukkan kegagalan besar untuk mengenali apa yang membedakan kekhususan simbol dari keumuman alegori, mekarnya visi simbolis dari kristalisasi pemikiran dalam dogma. Ini bukan masalah mengganti simbol dengan penjelasan rasional, atau merumuskan pernyataan dogmatis untuk memuat patensi rasional yang diperoleh dengan reduksi. Ini adalah masalah mencapai pengalaman Jiwa yang telah dicapai oleh jiwa, merasakan tujuan—bukan menyimpulkan sumber secara kausal—dari Peristiwa yang disebut *wiladat-e ruhani*, kelahiran spiritual.” (h. 31)

⁴⁷ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 65.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*, h. 1, 16 dst.

⁴⁹ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 65.

tepatnya melampaui—pemahaman kategoris peripatetis.⁵⁰ Suatu pemahaman suprahistoris yang membentuk sistem kesadaran kosmologis akan asal-usul.

Dalam *Isyarat: Metafisika*,⁵¹ akan kita lihat regresi yang bertaut manakala wadak memiliki sifat gerak dan dayanya sendiri. Terutama pada bab 23 (kelas keenam)⁵² terdapat transisi penjelas mengapa wadak bersifat menurun dan terbatas—sementara daya samawi bersifat intelektual dan tidak terbatas. Di atas itu semua sekaligus dapat dikatakan bahwa metafisika Ibn Sina integral: sejauh bahwa yang fisik terbatas oleh sifatnya dan jiwa samawi tidak terbatas. Bagaimana kemudian wilayah arsirani ini dapat diterangkan, kita membutuhkan skema vertikal timbal balik fisik dan jiwa secara sekaligus:



Ini kenapa sebabnya Ibn Sina mengatakan “daya yang menggerakkan samawi tidak terbatas dan non-jasmani. Oleh karena itu ia terpisah dan bersifat intelektual.”⁵³ Ini sekaligus penjelas kenapa ada entitas jiwa yang tidak terpengaruh oleh wadak sekalipun ia dapat bersanding secara simultan dengan wadak. Metafisika integral Sinawiyani tidak sekadar terletak pada penekanan ihwal jiwa melainkan juga terletak pada integrasi wadak, gerak, serta esensi jiwa.

Jadi, apa melimitasi apa dan kenapa demikian? Pertama Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) pada dirinya sendiri tidak tunduk pada limitasi apa pun. Limitasi baru muncul saat Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) memanifestasikan Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*). Yang mana dalam potensialitas Akal pertama meniscayakan limitasi lantaran penurunan gradasi (eksistensi bukan esensinya) ke dalam akal kedua yang meniscayakan limitasi material (Langit Pertama).⁵⁴

⁵⁰ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, h. 65. Bdk, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 16.

⁵¹ Edisi terjemahan kami, lihat, Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, YAD: Sumedang, 2021.

⁵² Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 48.

⁵³ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 48.

⁵⁴ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 7, dst.

Akal kedua tidak bisa tidak—terutama jika dilihat dari arah rantai manifestasi—menghasilkan realitas kewadakan Langit Pertama yang ditempati oleh pengandaian kosmologis bintang-bintang tetap.⁵⁵ Karena pertama-tama ada penurunan kualitas sehubungan dengan manifestasi. Kedua karena limitasinya terkandung di dalamnya secara potensi dan karena itu pulalah manifestasinya adalah materialitas yang memiliki limitasi. Kita memiliki rangkap dua (*manifold*) imaterial dan material sekaligus. Yang imaterial dicirikan oleh esensi Akal, sementara yang material dicirikan dengan langit dan seluruh gerak bola-bolanya. Sekalipun kita menangkap gerak bola-bola di ranah samawi—karena kita telah membaca bagaimana gerak dan sifat bola sempurna dalam skala geometris, maka bola-bola ini tidak pernah sepenuhnya terpisah dari Akal (yang esensinya sempurna) karena gerak bola sendiri sempurna. Meski, tentu saja ia tunduk pada peluruhan (*corruption*) dan generasi (*generation*) yang mana hukum-hukum fisika (*philosophia naturalis*) berakar sangat kuat dalam yang material. Orang dapat memiliki pandangan sangat pragmatis bahwa awal yang material tidak lebih dari materi. Namun anggapan ini tidak lepas dari kecacatan penalaran bahwa daya yang terkandung dalam materialitas sendiri sedemikian rupa sehingga ia tidak sama dengan materinya sendiri.⁵⁶

Mari kita undang lagi Ibn Sina untuk menerangkan posisi metafisika integralnya: “tidak ada dua aspek dari kesatuan Yang Pertama. ...Yang Pertama adalah prinsip hanya dari sesuatu yang Satu dan sederhana kecuali mungkin melalui mediasi.”⁵⁷ Suatu sistem umum yang dapat disebut peripatetisme sesungguhnya tidak benar-benar peripatetik. Prinsip Ketunggalan (baca: keesaan) yang melampaui seluruh kategori logika sebab-akibat di tempat lain justru merupakan kunci pemahaman kita atas tikungan tajam perubahan haluan dalam pemikiran Ibn Sina. Pemeriksaan lengkap atas jilid terakhir *As-Syifa* senantiasa menunjukkan pada kita suatu sistem tatanan kosmologis keasasian eksistensi (*ashalat al-wujud*) di mana dibedakan secara terang antara (*maujud*) eksisten-eksisten eksternal (*al-khariji*) dengan (*Al-Wujud*)—atau eksistensi Yang Pertama yang terisolasi—dan mengisolasi dirinya dari keadaan

⁵⁵ Lihat uraian berharga Burckhardt mengenai subjek kosmologi tradisional dalam corak mistisisme filosofisnya (perluasan dari Peripatetisme)—sekaligus yang menjelaskan pada kita batasan Modern dan bagaimana wahana kosmologi ini melampaui sekat-sekat kuantifisir. Titus Burckhardt, *Astrologi Spiritual Ibn 'Arabi*, Risalah Gusti: Yogyakarta, 2001, h. ix, 10, 11, 23, 36, 47, 52, 57, 58, 68.

⁵⁶ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 85.

⁵⁷ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 51.

rangkap atau “keberagaman” (*al-katsrah*).⁵⁸ Atau jika kita memeriksa bagian akhir dari *Uyun Al-Hikmah* (Esensi-esensi Filsafat) pada pemerian Ibn Sina berkenaan dengan metafisika—sebagaimana diberi syarah dengan baik oleh Ar-Razi: akan juga ditemukan isolasi Yang Pertama ini sekaligus kita dapat membacanya—jauh setelah ditemukan implikasi manifestasi gradual ke bawah—sebagai esensi segala sesuatu, dua-duanya ruhani dan intelegensia yang merupakan alasan utama (*raison d’etre*) dari sifat alam, atau teleologisme alam.⁵⁹ Senada dengan itu, salah satu kitab kontroversi yang disoroti Al-Ghazali satu abad setelah naskah ini terbit—*An-Najat* (Pertolongan, dalam logika, fisika dan metafisika) menunjukkan nada “keasasian eksistensi” yang sama kuatnya.⁶⁰ Suatu peripatetisme dalam bentuk namun merupakan doktrin esensial metafisika integral (sekali lagi, suatu *philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah*) yang akan membawa kita pada penurunan gradual (secara kronologis metafisis) dan pada gilirannya membawa (*maujud*) “eksisten-eksisten” ke dalam orbit (*Al-Wujud*) Yang Maha Ada, atau Yang Mutlak Ada (*al-wajib al-wujud*). Jika tidak maka Ibn Sina tidak akan memberikan tekanan bahwa:

“akibat pertama dari Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) adalah di antara substansi-substansi intelektual ini dan adalah satu, bahwa substansi-substansi intelektual lainnya dihasilkan oleh mediasi yang satu ini, dan bahwa (wadak-wadak) samawi dihasilkan oleh mediasi (substansi-substansi) intelektual ini.”⁶¹

Orang seharusnya tidak mendapat kesulitan berarti saat menafsirkan peripatetisme Islam berbeda secara diametral dengan peripatetisme terutama yang berkembang kemudian di Barat. Di mana seluruh domain metafisika direduksi ke dalam kosmos duniawi dan gerak-gerak esensial bola samawi sama

⁵⁸ Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, h. 34. Bdk, Ibn Sina, *As-Syifa*, Vol. 10, h. 37, dst. Lihat juga uraian sangat membantu dalam pemetaan metafisika Sinawiyani dalam pemikiran Sabzawari dalam Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Pustaka: Bandung, 2003, h. x, 25, 37.

⁵⁹ Ibn Sina, *Uyun Al-Hikmah*, h. 501, dst.

⁶⁰ Ini sebabnya mazhab ini juga sering disebut Wujudiyah. Kelak mencapai puncaknya melalui Mulla Shadra. Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Vol. 2, Mizan: Bandung, 2003, h. 911. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Shadra*, Sadra Press: Jakarta, 2017, h. 2, 4. Terutama pengantar singkat yang baik dalam edisi terjemahan ini oleh Muhammad Baqir, h. xvii, dst. Lihat juga pengantar diskursus ini dalam Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Mizan: Bandung, 2018, h. 84, dst. Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, h. 54, dst.

⁶¹ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 58.

sekali tidak memiliki makna batin selain sekadar fisik.⁶² Maka menjadi wajar saat pembacaan ulang atas peripatetisme Ibn Sina orang dapat melewati bagian penting soal metafisika dan seluruh doktrin ontologi sebagai suatu pembahasan eksistensial yang berpengaruh erat atas realitas manusia.

Eksistensialisme yang berkembang di Barat terutama selepas Heidegger—yang mendapat pengaruh kuat dari Husserl—serta sejenis psikologisme yang kelak bergerak ke arah reduksi positivistis, tidak mampu memberikan penjelasan memadai mengapa dalam Sinawiyanisme (peripatetisme dalam manifestasi dan doktrin secara esensial) ada kecenderungan manusia melepaskan diri dari wadak.⁶³ Bahkan hingga hari ini, dalam tradisi filsafat Islam yang hidup (termasuk baik yang dipengaruhi langsung oleh Sinawiyanisme atau filsafat Islam kontemporer—yang dikembangkan secara solid oleh S. H. Nasr dalam corak *scientia/al-hikmah al-khalidah*) memiliki nuansa kuat atas psikologi tradisional yang dapat dibaca sebagai Platonisme tertentu. Untuk mempertanggungjawabkan kecenderungan ini—serta seluruh tendensi metafisika yang integral—orang harus memahami betul apa yang menjadi isi kontemplasi—dan doktrin—yang akan mempengaruhi manifestasi ini. Isi doktrin Islam memberikan distingsi mendasar antara Yang Riil (*Al-Haqq*) dan yang semu.⁶⁴ Yang Riil dalam Islam tidak pernah selain Allah dan segala sesuatu selain Yang Riil ini dipertimbangkan sebagai jagat aksiden di bawah katakombe kemungkinan.⁶⁵

Bagaimana manusia dapat memahami dan mencapai Yang Riil jika dirinya sendiri ada dalam domain kemungkinan? Menjawab ini: prinsip

⁶² Kami telah mendiskusikannya dalam syarah *Iyyarat: Fisika*. Ibn Sina, *Iyyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 85-92. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam*, xxv, dst.

⁶³ Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, h. 11-14. Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 16, dst.

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth (Mereguk Sari Tasawuf)*, Mizan: Bandung, 2010, h. 45.

⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*, h. 1, 327, dst. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science*, terutama pada Bab Dua. Demikian kami terjemahkan:

“Salah satu faktor yang paling tajam membedakan metafisika tradisional dari bagian filsafat Barat pasca abad pertengahan yang disebut metafisika saat ini adalah bahwa metafisika tradisional bukan hanya spekulasi tentang sifat Realitas melainkan doktrin mengenai sifat yang Riil, dikombinasikan dengan metode yang diungkapkan oleh Asal-Usul atau Realitas Absolut untuk memungkinkan diri atau jiwa, seperti yang biasanya dipahami, untuk kembali ke persemayaman sang Diri. Diri Tertinggi tidak dapat didekati dengan upaya diri semata dan tidak ada sejumlah pengetahuan manusia mengenai jiwa yang dapat meningkatkan kewaspadaan atau kesadaran diri yang pada akhirnya akan mengarah pada Diri Tertinggi.” (h. 10).

adekuat dalam diri manusia (jiwa manusia/*an-nafs an-nathiqah/an-nafs al-insaniyah*) identik dengan Akal Pertama sebagai bagian integral dari Wujud Niscaya. Filsuf kita mengungkapkan,

“Yang formal adalah prinsip bagi keberadaan formal dan hal yang menyerupai materi adalah prinsip untuk keberadaan yang sesuai dengan materi. ...sejauh ia mengetahui Yang Pertama yang memberinya keniscayaan, itu adalah prinsip untuk substansi intelektual dan (sejauh ia mengetahui) yang lain, itu adalah prinsip untuk substansi jasmani.”⁶⁶

Penjelasan ini sekaligus penegasan ulang atas posisi memadai realitas mengandung daya intelektualnya masing-masing. Intelek yang dalam operasi waduk dapat berupa ruh—sebagaimana langit-langit dan bola-bola melingkar samawi digerakkan secara intelektual oleh Akal yang menaunginya. Dalam edisi terjemahan serta syarah kami (*Isyarat: Fisika*) telah dijelaskan mengapa bahkan dalam skala kosmis realitas memancar (*faydl*) dari Yang Satu dan bagaimana ini mungkin.⁶⁷ Sehingga pada titik tertentu realitas sendiri kembali pada Yang Tunggal dalam kenaikan bertahap. Skema timbal balik ini merupakan bagian dari meditasi alam dalam drama penurunan dan kenaikan bertahap (*gradual descent-gradual ascent*).⁶⁸ Drama di mana sifat dari Yang Pertama meninggalkan jejaknya sebagai tipuan dari manifestasi multiplisitas padahal memiliki isi esensi yang sama. Sehingga Abu Sa’id—sebagaimana dapat kita temui sebagai mentor spiritual Ibn Sina berkata:

Fa fi kulli sya’iin lahu ayatun—tadullu ala annahu al-wahid

Di dalam segala sesuatu terdapat tanda—yang menunjukkan bahwa segalanya Satu

⁶⁶ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 59.

⁶⁷ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 90-93.

⁶⁸ “Di dalam proses relasi spiritual, yang di dalam satu hal merupakan kebalikan dari aksi kosmogonis, yaitu suatu jalan pendakian (*al-qawasush shu’udi*) melalui semua tahap-tahap yang telah diciptakan oleh aksi kosmogonis secara menurun (*al-qawashun nuzuli*) dari manifestasi kosmis, maka kontemplasi dan aksi sekali lagi terjalin. Kontemplasi menyebabkan aksi yang benar. Dan aksi, baik aksi spiritual di dalam batin maupun sebagai aksi lahiriah yang menaruh diri kita ke dalam keadaan yang tepat untuk menempuh proses al-kimia di dalam batin kita, akan mendorong kita ke dalam kontemplasi. Tetapi karena manusia terlebih dahulu harus mengetahui agar ia dapat beraksi, maka seperti yang telah kami nyatakan, kontemplasi pada prinsipnya senantiasa mendahului aksi. Dengan demikian di dalam masyarakat tradisional Islam, manusia kontemplatif lebih dihargai daripada manusia aksi...” Seyyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, h. 116. Lihat juga pembahasan paling menarik dari subjek perjalanan spiritual realitas dalam Laleh Bakhtiar, *Perjalanan Menuju Tuhan; dari maqam-maqam hingga karya besar dunia syfi*, Nuansa: Bandung, 2001, h. 22.

Dengan ini, metafisika integral dipahami sebagai kilasan ke arah mistisisme filosofis. Sekaligus sebuah celah baru untuk perambahan ke arah sana yang akan kami persiapkan saat membaca *Isyarat: Mistisisme*.⁶⁹ Sekalipun demikian, dalam pembacaan ini saja kita dapat menangkap lapisan-lapisan metafisika Ibn Sina sebagai isi doktrin Islam sekaligus sebagai konten dari latihan spiritualnya sendiri.

Tanpa pembacaan ini metafisika Ibn Sina tidak akan ditemukan sebagai metafisika integral, atau metafisika sejati, yang mengarah pada mistisisme selain fakta bahwa metafisika Ibn Sina dapat dibaca sekadar perluasan dari Platonisme, Aristotelianisme dan Neo-Platonisme sekaligus, sebelum masuk menjadi filsafat Islam. Justru karena filsafat Yunani sampai ke tangan Ibn Sinalah sintesa dilakukan. Dan tidak sekadar sintesa, melainkan meradikalisasinya sehingga menciptakan corak *masya'iyahnya* yang khas. Di sini kita harus kembali pada penekanan kenaikan dan penurunan bertahap sebagai bagian abstraksi dan doktrin metafisika yang integral:

“renungkanlah bagaimana permulaan eksistensi (keberadaan—turun) dari yang paling mulia hingga yang paling rendah, hingga berakhir dalam materi...

Karena jiwa rasional, yang merupakan subjek tertentu untuk bentuk-bentuk yang dapat dipahami (intelijibel), tidak tercetak dalam tubuh tempatnya berada, melainkan hanya memiliki instrumen melalui tubuh (jisim) itu, perubahan tubuh melalui kematian—yang karenanya keberadaan tubuh tidak lagi menjadi instrumen bagi jiwa rasional dan pemelihara hubungan dengannya—tidak merusak substansi jiwa...”⁷⁰

Karenanya, metafisika integral juga memuat psikologi tradisional (dan terhubung erat dengannya sebagaimana ia juga terhubung dengan fisika tradisional dan banyak subjek lain). Tanpa satu dengan yang lain prinsip bahwa manusia sangat memadai untuk tidak sekadar mamahami Yang Pertama dan Absolut melainkan sesuai dengan perjalanan fisik serta ruhaninya. Perbedaan gradasi dalam manifestasi muncul sebagai keniscayaan jauh dari asal-usul (*the origin*) samawinya dan realitas eksternal mematerialisasi merupakan aksiden dari ketiadaan cahaya.

⁶⁹ Edisi dari *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf* ini masih dalam proses persiapan terbit. Bagian ini sekaligus merupakan bagian krusial untuk membaca metafisika integral Ibn Sina.

⁷⁰ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 62-63.

Pada gilirannya prinsip apriori Yang Mutlak sebagai Yang Mutlak dan Yang Riil (*Al-Haqq*) sebagai satu-satunya tujuan penciptaan dapat dipahami melalui pemeriksaan ulang doktrin Sinawiyen melalui hermeneutikanya sendiri. Metafisika yang integral, menerangi kekaburan interpretasi dan penyempitan pandangan filsafat hari ini.⁷¹ Di atas semua kekaburan yang diakibatkan oleh pelbagai manifestasi sensualis terdapat keabadian samawi. Keabadian primordial, dan prinsipil yang melampaui kekaburan manifestasi. Inilah kenapa Ibn Sina menegaskan:

“...substansi rasional mengetahui dengan sendirinya. Karena itu adalah prinsip fundamental, tidak dapat tersusun dari daya yang menerima peluruhan dan bergabung dengan daya yang stabil... Tidak ada komposisi yang terbentuk dalam dirinya... hal-hal yang mirip dengan subjek ini tidak ada dalam dirinya sendiri...”⁷²

Suatu keterasingan total jiwa rasional manusia yang harus ditangani melalui penempuhan ladang eksoterisme, dilampaui untuk sampai pada kubah langit esoterisme. Keterasingan yang membuat seluruh filsafat bukan sekadar abstraksi batin, melainkan sebagai cara menempuh jalan menuju asal-usul. Suatu jejak dari *al-hikmah al-khalidah* di mana manusia terletak persis di tengah aksis geometri skema Yang Mutlak. Sejenis teosentrisme perennialis—dan bukan antroposentrisme naif—yang membuka seluruh takwilnya pada pintu gerbang asal-usul. Indikasi ini pulalah yang dibaca secara cermat oleh Corbin sebagai skema “manusia terasing” di “dunia bawah tanah” yang cocok dengan seluruh skema perjalanan spiritual.⁷³ Perbedaannya yang paling signifikan

⁷¹ Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, h. 20 dst.

⁷² Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 66.

⁷³ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, h. 19-20. Paragraf panjang—yang kami terjemahkan—menjelaskan maksud kami:

“Dengan membangkitkan perasaan sebagai Orang Asing, jiwa gnostik menemukan *di mana* ia berada dan pada saat yang sama meramalkan *dari mana* ia datang dan *ke mana* ia kembali. Seperti yang dikatakan Suhrawardi dalam *Risalat al-Abraj* (Risalah Menara-menara): gagasan Kembali menyiratkan kehadiran yang sebelumnya, pra-eksistensi di kampung halaman asal-usul, sebab “celakalah kamu, jika kau kira kampung halamanmu, Damaskus, Baghdad, atau kota lain di dunia ini!” Motif Kembali ini menghadirkan dua implikasi: pertama, perasaan rasa dekat dengan ketuhanan, dengan makhluk sorgawi, wujud-wujud cahaya dan keindahan, yang bagi kaum arif adalah keluarga sejatinya; di tempat kedua, dan sebagai akibatnya, jiwa, yang akhirnya menemukan *dirinya sendiri*, mengalami dirinya sebagai yang (sungguh-sungguh) diasingkan, ketakutan dan kebingungan oleh dan di antara norma-norma umum, yang memberikan pada manusia alasan keberadaan dan tujuan yang sama sekali *aneh* bagi keadaan sejatinya yang merupakan *Orang Asing*. Karena gagasan mengenai asal-usul selestial dan kekerabatan,

dengan sufisme laten—sebagaimana berkembang pesat di dan setelah periode Seljuq—adalah penggunaan domainnya. Di sini ekspresi bahasa menentukan pembacaan akan corak, sekalipun di ranah esoterik tidak senantiasa merupakan isi: sebagaimana Ibn Sina tegaskan di atas.

Memang, jika dilihat dari sisi fitrah, mustinya setiap orang menempuh jalan spiritual masing-masing. Hambatan terjadi, sebagaimana kami urai di atas, muncul dari suatu sikap abai (*ignorance*) bahwa waduk tidak saja memerangkap melainkan juga menyeret substansi rasional manusia—juga termasuk alam—pada suatu gravitasi ketiadaan cahaya. Artinya dilihat dari aspek metode yang menyiratkan upaya ada penebalan lantaran waktu kronologis (kuantitatif) menciptakan dunia maya serta ilusi optik jarak ruang-waktu material dari asal-usul.⁷⁴ Ilusi yang menciptakan perasaan limitasi diri

yang secara individual mengangkat *setiap* jiwa yang menyadarinya ke tingkat yang unik dan istimewa, tidak dapat ditoleransi oleh dunia norma-norma umum. Melalui kecenderungan aturan mereka, norma-norma ini tidak bisa selain gagal mengetahui hal ini atau harus melakukan segala upaya untuk menghilangkan semua ingatan tentangnya. Kemudian juga, jiwa yang telah terbangun pada individualitasnya tidak dapat lagi dipuaskan oleh aturan-aturan umum dan aturan-aturan kolektif. Bukan kebetulan jika sosok yang dipasangkan dalam kisah Ibn Sina ketiga, *Salman dan Absal*, sesuai dengan Prometheus dan Epimetheus sebagaimana ditafsirkan oleh alkimia dan Gnostisisme Hermetistik. Elemen Promethean mematuhi jiwa individu, tidak pernah tunduk pada aturan kolektif. Oleh karena itu jiwa *harus* menemukan jalan Kembali. *Jalan* itulah Gnosis, dan di jalan itu ia membutuhkan Pemandu. Pemandu muncul padanya di perbatasan di mana ia telah muncul dari kosmos ini, untuk kembali—atau, lebih baik, timbul—pada dirinya sendiri. Ini adalah Peristiwa awal dari *Kisah Hany Ibn Yaqdzhan* Ibn Sina dan rislaah kecil Suhrawardi, *Sayap-sayap Jibril*.⁷³ Ada keselarasan antara kebangkitan jiwa pada dirinya sendiri dan visualisasi Pemandunya. Yang terakhir adalah sosok-sosok arketipe dari kisah visioner atau inisiator kami.”

⁷⁴ Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science*, h. 15. Demikian Nasr memaparkan:

Adapun dunia kementerian, itu telah dihapus dari Keabadian oleh fakta bahwa hal itu menjadi. Asal usul waktu terletak pada pemisahan dunia wujud dari prinsip dan asal ontologisnya. Menjadi adalah berubah atau bergerak sebagaimana kata kerja ini dipahami dalam filsafat alam tradisional seperti Aristoteles. Selain itu, dengan cara yang sama bahwa menjadi (kementerian) berakar pada Wujud dan kosmos memperoleh keberadaannya dari Wujud yang tanpanya ia tidak akan berarti apa-apa, waktu yang mencirikan keadaan ‘menjadi’ harus terkait dengan dan berakar pada Tatanan Abadi; maka dari itu pepatah Platonis yang terkenal bahwa waktu adalah gambar bergerak Keabadian. Pernyataan metafisik ini merangkum hubungan waktu dengan Keabadian. Ini menegaskan pertama-tama bahwa Keabadian memiliki “gambar”, yakni Prinsip Kekal, yang memanifestasikan dirinya. Kedua, karena manifestasi ini berada dalam mode ‘menjadi’ dan pada kenyataannya merupakan dunia ‘kementerian’, (yang mana) itulah gambar bergerak. Dan waktu tidak lain adalah gambar bergerak ini. Jika tidak ada gambar bergerak maka tidak akan ada waktu, dan jika tidak ada Keabadian atau Realitas

sebagai tidak mampu. Perasaan, dan bukan suatu hasil nalar tradisional, yang menciptakan pandangan bahwa materi semata-mata materi (tanpa substansi apa pun), dan waktu bersifat numerik dan kuantitatif, serta kehidupan manusia sekadar impuls dan sensual. Melampaui masalah ini⁷⁵ tentu diperlukan suatu upaya intens, sebuah upaya reorientasi isi sebagaimana dilakukan Ibn Sina. Meditasi metafisis intens⁷⁶ yang pada gilirannya akan membentuk filsafat yang hidup—suatu demonstrasi (*burhan*) terakhir dari pasangan kata; yakni pengalaman. Inilah arti mengalami metafisika: sebuah transmudasi diri (orientasi isi batin) dalam menghadapi serta menuju Yang Absolut. Bagaimana ini mungkin? Mari kita undang kembali filsuf kita dalam kata-katanya sendiri:

“Wujud Niscaya mustilah mengetahui esensinya dengan esensinya... dia mengetahui yang setelahnya (*posterior*) atas dirinya sejauh dia adalah penyebab dan sumber keberadaannya. Akhirnya, dia mengetahui hal-hal yang tersisa sejauh mereka diperlukan dalam rantai keteraturan yang turun darinya baik secara vertikal dan horisontal.”⁷⁷

“Banyaknya pengiring relatif dan tak relatif sebagaimana banyaknya keberagaman negasi yang terjadi pada Yang Pertama. Ini menyebabkan banyaknya nama, namun tidak mempengaruhi kesatuan esensinya.”⁷⁸

Sekali lagi, sebagaimana dinyatakan Schuon metafisikus tidak dilahirkan—melainkan di dalam dirinya terdapat suatu daya rekoleksi atas asal-usul. Sehingga, dibaca dari sisi doktrin tidak ada manusia yang tidak akan melampaui dimensi bawah (istilah Corbin: *cosmic crypt*) menuju derajat ketinggian tertentu. Namun tetap saja hukum-hukum dalam pengalaman dan intensitas berlaku. Hal ini juga sekaligus menerangkan perbedaan perangai jiwa pada waduk. Memang ada syarat-syarat tertentu seorang manusia menjadi metafisikus (dilihat dari aspek upaya, persiapan dan kemampuan) terutama tingkat kontemplasi batinnya (*himmah*) dan meditasi serta abstraksi.⁷⁹ Di mana pada tingkat praktis metafisikus harus menyadari keterasingannya sebagai respons otomatis atas jiwa rasional yang mengetahui dirinya dengan dirinya.

Abadi yang sekaligus merupakan Yang Mutlak, Yang Tak Terbatas dan Kebaikan Sempurna, maka tidak akan ada gambar bergerak.

⁷⁵ Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia*, h. 32, 58.

⁷⁶ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn ‘Arabi*, h. 74. Corbin menyebutnya sebagai “metafisika ekstase.”

⁷⁷ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 70

⁷⁸ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 72

⁷⁹ Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 62, Kelas Ketujuh.

Kesadaran ini mustilah intens dan sedemikian rupa sehingga isi kontemplasi batin subjek sepenuhnya terinteleksi ke dalam Jiwa Universal, atau dalam kata-kata Ibn Sina sendiri mencapai Akal Aktif, di mana memang inilah salah satu tujuan eksistensi manusia.

Kesadaran ontologis ini, yang hierarkis sekaligus sirkular, adalah isi kontemplasi subjek sehingga ia menyadari perjalanan spiritual yang akan ditempuhnya. Kesadaran akan tingkat-tingkat eksistensi (dari Yang Paling Mulia) sebagai *premium mobile* pada gilirannya menentukan posisi metafisikus sendiri. Eksistensialisme tradisional hanya memperantarai subjek dalam peleburan dirinya ke dalam Subjek Prinsipil dan Riil (*Al-Haqq*); dan tidak sebagaimana eksistensialisme Barat yang justru menebalkan subjek dengan antropomorfismenya. Suatu eksistensialisme cangkang di mana diri ditebalkan dan dijadikan poros (satu-satunya) dalam modus eksistensi dan pada gilirannya *selfish* (ego diri) menebalkan dirinya dan jadi penghalang (penjara baru) dalam menuju Sang Ego/Diri Mutlak. Sebentuk diri yang menegasi dan menciptakan figur antagonisme spiritual karena posisinya dari Yang Riil dan jatuh pada reduksionisme partikular. Perbedaan ini kontras dengan eksistensialisme dalam terang metafisik di mana diri dipipihkan dan bahkan dileburkan sehingga ego kandas dalam *selfless* (ketiadaan *ananiyah*): sebagaimana garam pada lautan Yang Riil.

C. Simpulan

Ditinjau dari sisi doktrin, metafisika integral Ibn Sina adalah isi pengetahuan (*knowledge*) dari doktrin (*doctrine*) atas Yang Sakral. Pengetahuan metafisika sebagai doktrin artinya jika filsuf kita ini menunjukkan satu saja indikasi praktik atas isi doktrinnya, tampaknya tidak terlalu keliru menyebut metafisika Ibn Sina adalah juga sebagai ajaran (doktrin) sekaligus praktiknya (metode). Tentu ini memerlukan konformasi lebih jauh dan telaah lebih luas dan terbuka. Sekalipun isyarat-isyarat ke arah sana bermunculan di sana sini. Terutama jika metafisika harus dipraktikkan dalam sejenis mistik tertentu—jelas Ibn Sina melakukannya.⁸⁰ Dan merupakan bukti apriori dari *burhan* (demonstrasi) terakhir (jika ini harus kita tuntut) bahwa Ibn Sina memang seorang metafisikus sejati dan metafisikanya adalah metafisika sejati. Filsuf yang mampu merangkai kosmologinya sendiri dan menegaskan filsafatnya (sebagai bagian metode), dan metafisika integralnya (sebagai isi doktrin),

⁸⁰ Lihat, Ibn Sina, *Majmu'at Ibn Sina Al-Kubra fi Al-Ulum Ar-Ruhaniyyah*, Maktabah Haji Abd As-Salam Ibn Muhammad Syuqrun, tt. Bdk, Abd al-Fattah, *Rasa'il Ibn 'Arabi wa Ibn Sina*, tp: tt.

kemudian doktrin mistisismenya sebagai sains sakral sejati. Sains sakral yang tidak sekadar dibuktikan di atas kertas (*kata*) melainkan didemonstrasikannya sendiri dalam demonstrasi (*burhan*) melalui (pengalaman) dan penempuhan jalan.[]

Bibliografi

- A. J. Arberry, *Avicenna: on Theology*, J. Murray: London, 1951.
- Abd al-Fattah, *Rasa'il Ibn 'Arabi wa Ibn Sina*, tp: tt.
- Aldous Huxley, *Filsafat Perennial*, Qalam: Yogyakarta, 2001.
- Al-Kindi, *Filsafat Pertama*, YAD: Sumedang, 2021.
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Srigunting: Jakarta, 2004.
- E. F. Schumacer, *Keluar dari Kemelut*, LP3ES: Jakarta, 1981.
- F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, KPG: Jakarta, 2008.
- Frederick Sontag, *Pengantar Metafisika*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2002.
- Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia*, Pustaka Pelajar: 1997.
- _____, *Islam dan Filsafat Perennial*, Mizan: Bandung, 1995.
- _____, *Makna Substansi Nabi*, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi*.
- _____, *Memahami Islam*, Pustaka: Bandung, 1994.
- _____, *Mencari Titik Temu Agama-agama*, YOI: Jakarta, 2003.
- _____, *Prosesi Spiritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti*, Srigunting: Jakarta, 2000.

- _____, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, World Wisdom, 1986.
- _____, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antroposophia Perennialis*, Qalam: Yogyakarta, 2002.
- Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Mizan: Bandung, 2018.
- Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, Princeton University Press: New Jersey, 1960
- _____, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*, LKiS: Yogyakarta, 2002.
- Ibn Sina, *An-Najat*, Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2013.
- _____, *As-Syifa*, Maktabah Samahah Ayatullah Al-Udzma Al-Mar'asyi An-Najf Al-Kubra: Qum (Iran), 2012.
- _____, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, YAD: Sumedang, 2021.
- _____, *Isyarat dan Perhatian: Logika*, YAD: Sumedang, 2020.
- _____, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, YAD: Sumedang, 2021.
- _____, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf*, Darul Ma'arif: Kairo, 1983.
- _____, *Majmu'at Ibn Sina Al-Kubra fi Al-Ulum Ar-Ruhaniyyah*, Maktabah Haji Abd As-Salam Ibn Muhammad Syuqrun, tt.
- _____, *Tentang Kesedihan*, YAD: Sumedang, 2021.
- _____, *Uyun Al-Hikmah*, Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2012.
- Ikhwan Al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan Al-Shafa, Vol. 3*, Departemen Agama Indonesia: Jakarta, 2007.
- Jari Kaukua, *Self-Awareness In Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press: Cambridge, 2015.
- Jdles L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.
- Laleh Bakhtiar, *Perjalanan Menuju Tuhan; dari maqam-maqam hingga karya besar dunia sufi*, Nuansa: Bandung, 2001.
- Lorens Bagus, *Metafisika*, Gramedia: Jakarta, 1991.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press: New York, 1996.
- Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, Mizan: Bandung, 2003.

- Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, Brigham Young University Press: Provo, Utah 2005.
- Peter Heath, *Alegory and Philosophy in Avicenna*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1992.
- Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Shadra*, Sadra Press: Jakarta, 2017.
- _____, *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam*, I. B. Tauris: New York, 2008.
- _____, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, Mizan: Bandung, 2003.
- _____, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Pustaka: Bandung, 1990.
- _____, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*. INISIASI PRESS: Yogyakarta, 2004.
- _____, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, Pustaka: Bandung, 1986, h. 289, dst.
- _____, *The Need for a Sacred Science*, Taylor & Francis: UK, 2005.
- _____, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, IRCiSoD: Yogyakarta, 2006.
- _____, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Vol. 2*, Mizan: Bandung.
- _____, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi*, Mizan: Bandung, 2003.
- _____, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, Mizan: Bandung, 2004.
- _____, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia: Kuala Lumpur, 1992.
- Shams C. Inati, *Ibn Sina, Remarks and Adminitions Part One: Logic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Canada, 1984.
- _____, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, Columbia University Press: New York, 2014.
- Titus Burckhardt, *Astrologi Spiritual Ibn 'Arabi*, Risalah Gusti: Yogyakarta, 2001.
- Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Pustaka: Bandung, 2003.

Umar Khayyam, *Ihwal AlJabar dan Persamaan*, Values Institut: Bandung, 2019.