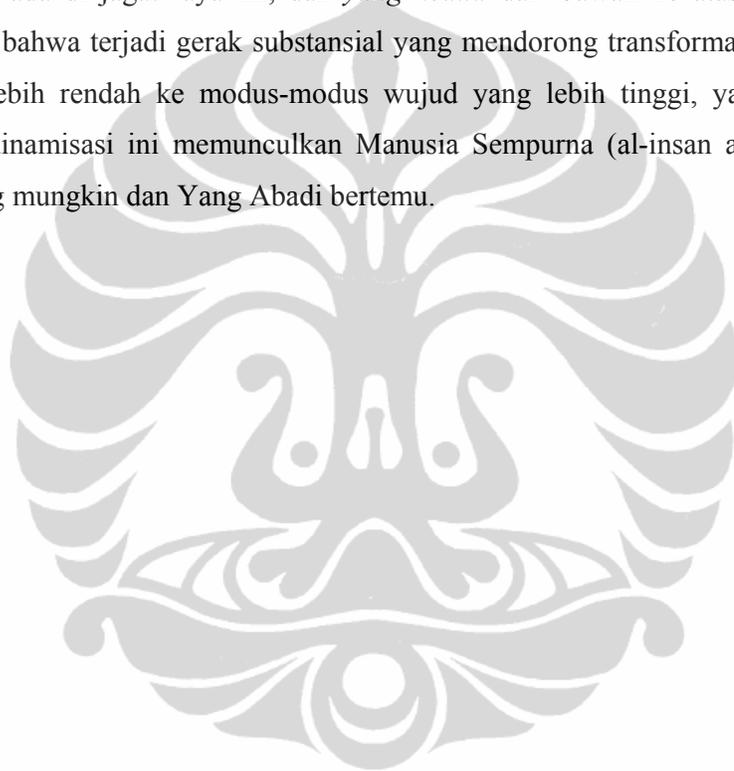


hubungannya dengan matahari itu sendiri. Cahaya-cahaya tersebut bukanlah matahari, namun pada saat yang sama tidak lain adalah juga matahari. Menurut Seyyed Hossein Nasr, *wahdah al-wujûd* (*monisme*) adalah batu fondasi metafisika filsafat Shadra, tanpa fondasi itu seluruh pandangan dunianya akan runtuh.

Konsep integrasi metafisika Shadrâ tentang ambiguitas wujud dan monisme adalah pondasi konsepsinya tentang dua gerak arah simultan *yang pertama* dari atas ke bawah perwujudan cahaya Tuhan sebagai pancaran sumber segala yang ada di jagat raya ini, dan *yang kedua* dari bawah ke atas sebagai perwujudan bahwa terjadi gerak substansial yang mendorong transformasi wujud dari yang lebih rendah ke modus-modus wujud yang lebih tinggi, yang pada gilirannya dinamisasi ini memunculkan Manusia Sempurna (*al-insan al-kamil*), dimana yang mungkin dan Yang Abadi bertemu.



#### **BAB 4**

### **EKSISTENSI MENTAL SEBAGAI KAJIAN EPISTEMOLOGI**

#### 4.1. Pengantar

Bagaimana kenyataan dunia diketahui? Pertanyaan ini ekuivalen dengan “Bagaimana proses manusia memperoleh pengetahuan?”. Karena ketika dunia diketahui ketika itu pula manusia memperoleh pengetahuan tentang dunia. Namun sejauh mana realitas atau kebenaran pengetahuan yang diperoleh itu dapat diuji. Terhadap masalah ini sejarah perkembangan filsafat telah mendiskusikannya dengan panjang hingga melintasi zaman dan melampaui para filosofinya. Terdapat tiga kelompok besar aliran filsafat dalam kajian epistemologi ini, yakni empirisme, rasionalisme dan intuisisme. Sementara itu, dalam pemikiran filsafat Hindu dinyatakan bahwa kebenaran bisa didapatkan dari tiga macam, yakni teks suci, akal dan pengalaman pribadi.

#### 4.2. Rasionalisme, Empirisme dan Intuisisme

Rasionalisme memandang bahwa pengetahuan diperoleh hanya dari rasio atau kesadaran kita, dan bukan dari kenyataan material di luarnya. René Descartes (1596 – 1650) menjelaskannya dengan *cogito ergo sum* aku berpikir maka aku ada, *cogito* itu ditemukan dengan metode kesangsian.<sup>87</sup> Semua filsuf rasionalisme memiliki pandangan bahwa pikiran sebagai idea<sup>88</sup> bawaan yang sudah melekat sejak kita dilahirkan ke dunia ini (*res cogitans*). Teori pengetahuan rasionalisme pada akhirnya menyarankan bahwa setiap idea adalah cermin proses-proses fisik dan sebaliknya setiap proses fisik adalah perwujudan idea. Karena itu pula menurut Spinoza (1632 – 1677) sebuah idea berhubungan dengan *ideatum* atau objek, dan kesesuaian idea dan *ideatum* inilah yang disebut kebenaran. segala idea pasti sesuai dengan *ideatum-ideatum*-nya tak akan ada idea yang salah.<sup>89</sup>

Berbeda dari rasionalisme, empirisme beranggapan bahwa pengetahuan yang sah harus bersumber dari pengalaman (*empeiria*). Pengamatan

<sup>87</sup> Dengan kesangsian atas segala sesuatu, baik bersifat inderawi maupun metafisis. “aku yang menyangsikan” semakin menyangsikan semakin mengada (*exist*), menyangsikan adalah berpikir, maka kepastian akan eksistensiku dicapai dengan berpikir. *Cogito* kesadaran –diri (*subyektivitas*; pikiran), ditemukan lewat pikiran kita sendiri, sesuatu yang dikenali melalui dirinya sendiri, *Je pense donc je suis* atau *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada). Bertens, K. (1998) *Op.cit.* hal. 45

<sup>88</sup> Idea tentang kejasmanian (*keluasan* *res extensa*), idea tentang yang sempurna adanya Allah, idea tentang substansi. Spinoza membagi idea menjadi dua macam: idea yang memiliki kebenaran intrinsik (*sifat memadai*) dan idea yang memiliki kebenaran secara ekstrinsik (*kurang memadai*). *Memadai* atau tidaknya sebuah idea tergantung dari modifikasi badan yang mengamatinya dan modifikasi ini menyertai juga modifikasi mental. Bertens, K. (1998) *Op.cit.* hal.48.

<sup>89</sup> Budiman Hardiman, F (2007) *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta : Gramedia. Hal. 49.

(*observation*) empiris adalah dasar utama dalam segala bentuk penelitian ilmiah. Thomas Hobbes (1588 – 1679) menegaskan bahwa yang menjadi objek penelitian filsafat adalah objek-objek lahiriah yang bergerak beserta ciri-cirinya (yang dapat dialami dengan tubuh kita), karena asas pertama kenyataan menurutnya adalah materi dan gerak, sementara konsep-konsep spiritual menurut Hobbes tidak relevan bagi filsafat sebab tidak terdapat dalam pengalaman kita. Locke (1632-1704) membantah pandangan rasionalisme tentang idea bawaan, yang sebenarnya menurut Locke adalah hasil dari proses abstraksi atau proses internal dalam menggabungkan idea-idea simplek. Pandangan Locke ini yang dikritik oleh Barkeley (1685 – 1753) tentang membedakan antara pengalaman dan idea. Pengalaman dianggap sesuatu yang berasal dari obyek sedangkan idea adalah pengalaman yang dicerna oleh subyek. Klimaks anti metafisika dan ide substansi rasionalisme adalah pada Hume (1711 – 1776) yang berupaya melengkapi filsafat dengan sebuah metode ilmiah yang rigoros, dengan berani mengambil sikap skeptis menolak dan menyerang tiga front pemikiran, (1) idea-idea bawaan dan pandangan keberaturan alam, (2) ide kausalitas, (3) terhadap kalangan empirisme yang masih memiliki keyakinan akan adanya substansi.<sup>90</sup> Dari aliran empirisme ini kemudian melahirkan mazhab positivisme dalam perkembangan ilmu pengetahuan modern.

Di antara perdebatan dua *mainstream* tersebut di atas, adalah Imanuel Kant (1724 – 1804) yang telah melakukan kritik terhadap keduanya sebelum kemudian ia mensintesis antara empirisme (pengetahuan *a posteriori*) dan rasionalisme (pengetahuan *a priori*). Pengetahuan menurutnya sebagai hasil sintesis antara unsur-unsur *a priori* dan *a posteriori*. Kant dalam hal ini bukan saja meletakkan pondasi fenomenologi melainkan juga menginspirasi lahirnya aliran intuisisme yang memusatkan gerak hati (intuisi) yang dapat dihasilkan darinya pengetahuan melalui ilham meskipun Kant akhirnya tidaklah meyakini intuisi sebagai realitas pengetahuan. Pengetahuan intuitif<sup>91</sup> ini merupakan pengetahuan langsung tentang

<sup>90</sup> Ibid. hal. 88 - 91

<sup>91</sup> Metode intuisi telah dikenal oleh Plato, Plotinus dan istilah ini sangat dikenal melalui Henri Bergson (1859-1941). Bergson menguasai secara mendalam ilmu-ilmu alam dan ilmu humaniora yang di masa mudanya mengagumi positivisme. Tetapi kemudian ia mengembangkan spiritualisme dan mengkritik tajam materialisme dan positivisme itu. Intuisi adalah pengenalan terhadap sesuatu secara langsung dan bukan melalui inferensi logis (deduksi-induksi). Intuisi merupakan kemampuan untuk mendapatkan pengetahuan secara tiba-tiba dan secara langsung. Intuisi itu terdiri dari : intuisi indrawi dan intuisi intelektual. Intuisi

suatu hal tanpa melalui proses pemikiran rasional. Ia dirujuk sebagai satu proses melihat dan memahami secara spontan. Ia juga merupakan satu proses melihat atau memahami secara intelek. Namun, kemampuan seperti ini bergantung kepada usaha manusia itu sendiri. Meskipun pengetahuan intuisi hadir begitu saja secara tiba-tiba, namun ia juga tidak terjadi kepada semua orang, melainkan hanya jika seseorang itu sudah berfikir keras mengenai suatu masalah. Ketika seseorang sudah memaksimalkan daya fikirnya dan mengalami tekanan, lalu dia “mengistirahatkan” fikirannya dengan tidur atau bersantai, maka pada saat itulah intuisi berkemungkinan akan muncul. Intuisi sering disebut suatu kemampuan yang berada pada tahap yang lebih tinggi dari rasional dan hanya berfungsi jika rasional telah digunakan secara maksimal namun menemui jalan buntu.

Meskipun akar filsafatnya dari zaman Yunani kuno namun tiga aliran besar di atas menghisai latar pemikiran barat mencapai puncaknya mulai di era modern sekitar abad 17 yang kemudian sintesanya berkembang menjadi metode ilmu pengetahuan dewasa ini. Bagaimana perjalanan perkembangan metode pengetahuan (epistemologi) di belahan dunia timur khususnya Islam. Sebab itu dalam sub pengantar penting sekali dijelaskan paradigma epistemologi dalam Islam.

#### **4.3. Epistemologi Islam**

Setiap pandangan epistemologi pasti didasari oleh suatu pemahaman ontologi tertentu. Empirisme misalnya yang dilatarbelakangi oleh paham materialisme meyakini bahwa hakekat segala sesuatu adalah materi, maka bangunan epistemologinya pun bercorak empirisme (terinderawi), seperti halnya dalam rasionalisme, intuisisme dan positivisme. Paham yang melatarbelakanginya akan senantiasa mengarahkan setiap penyelidikannya pada apa yang dianggapnya sebagai kenyataan hakiki.

Demikian hal itu dalam filsafat Islam yang dilatari oleh pandangan ontologisnya mempengaruhi landasan epistemologi yang dibangunnya. Oleh

---

indrawi timbul sebagai hasil pengamatan. Dalam arti luas imajinasi disebut intuitif sejauh imajinasi tersusun dari unsure-unsur intuitif, sekaligus abstrak. Intuisi intelektual misalnya memahami Pencipta (inti hakiki) dari eksistensi yang terbatas. Intuisi mistik digunakan untuk menjelaskan kemampuan laten atau aktif dari pikiran, sehingga dengan itu terbuka pengetahuan tentang realitas yang lebih tinggi. Yusuf, Akhyar. (2008). *Materi Kuliah Epistemologi*. Depok : FIB UI.

sebab pandangan ontologis tersebut dalam konsep filsafat Islam, ilmu bisa diperoleh melalui dua jalan, *hushuli* kehadiran eksistensi objek secara tidak langsung pada subjek, yaitu hadirnya gambaran (*shurah*) objek pada subjek, dan kedua, *hudhuri* kehadiran objek secara langsung pada subjek. Jenis kehadiran pertama disebut korespondensi atau *ilmu hushuli (representational knowledge)*, sedangkan jenis kehadiran yang kedua disebut dengan *Ilmu hudhuri (knowledge by presence)* yang nanti akan dibahas pada sub bab ini selanjutnya.

Adapun objek kajian ilmu dalam filsafat Islam adalah ayat-ayat Tuhan sendiri, yaitu ayat-ayat yang tersurat dalam kitab suci yang berisi firman-firmanNya, dan ayat-ayat Tuhan yang tersirat dan terkandung dalam ciptaanNya yaitu alam semesta dan diri manusia sendiri. Dari ketiga objek pengetahuan tersebut dalam kajian pemikiran Islam terdapat beberapa aliran besar yang terkait dengan teori pengetahuan (epistemologi). Setidaknya ada tiga model sistem berpikir dalam Islam yang masing-masing berdiri sendiri dan memiliki pandangan yang sama sekali berbeda tentang pengetahuan, yakni, *bayâni* (bersandar pada teks-teks suci; al-Qur'an dan al-Sunnah), *burhâni* (bersandar pada pembuktian (demonstration) baik secara empiris dan rasional) dan *irfâni* (intuisi).

#### 4.3.1. Epistemologi *bayâni*.

*Bayâni* adalah metode pemikiran (*manhâj al-ma'rifah*) khas Arab yang didasarkan atas otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagaimana adanya sebagai pengetahuan jadi (instan) dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan melalui proses penafsiran dan penalaran hingga menjadi sebuah pengertian yang dimaksud. Kendatipun demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.

Jadi, sumber pengetahuan *bayâni* adalah teks (*nash*), yakni al-Qur'an dan hadis.<sup>92</sup> Karena itulah, epistemologi *bayâni* menaruh perhatian besar dan teliti

<sup>92</sup> Abdul Wahab, *Khalaf, Ilm Ushul al-Fiqh*, Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, Syabâb al-Azhar, cetakan ke 7 tahun 1956, Kairo. hal. 12.

وان أساس هذه الأدلة والمصدر التشريعي الأول منها هو القرآن ثم السنة التي فسرت مجمله وخصصت عامه وقيدت مطلقه وكانت تبيانا وتماما.

pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi (periwiyatan *sanad*).<sup>93</sup> Ini penting bagi bayani, karena – sebagai sumber pengetahuan-- benar tidaknya (sahih atau tidak) transmisi teks (periwiyatan dan penyebarannya) menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa di pertanggung-jawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, maka kebenaran teks tidak bisa dipertanggung-jawabkan dan itu berarti ia tidak bisa dijadikan landasan hukum. Alasan itu pula, mengapa pada masa *tadwîn* (kodifikasi), khususnya kodifikasi hadis, para ilmuan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima.

Selanjutnya, untuk memperoleh pengetahuan dari teks, metode bayani menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi (lafadz) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti nahwu dan sharâf. Kedua, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai sarana analisa. Pada jalan yang kedua, penggunaan logika dilakukan dengan empat macam cara. Pertama, berpegang pada tujuan pokok (*al- maqâshid al-dlarûriyah*) yang mencakup lima kepentingan vital, yakni menjaga keselamatan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Caranya dengan menggunakan induksi tematis (*al-istiqra' al-ma'nawi*) dan di situlah tempat penalaran rasional.<sup>94</sup>

Kedua, berpegang pada sebab atau alasan *illah* teks. Untuk menemukan dan mengetahui adanya illah suatu teks ini digunakan sebuah sarana yang memerlukan penalaran yang disebut ‘jalan ‘illah’ (*masâlik al-illah*) yang terdiri atas tiga hal, (1) illat yang telah ditetapkan oleh nash, seperti illat tentang kewajiban mengambil 20% harta fai (rampasan) untuk fakir miskin agar harta tersebut tidak beredar di kalangan orang kaya saja (QS. Al-Hasyr, 7). (2) ‘illah yang telah disepakati oleh para mujtahid, misalnya ‘illah menguasai harta anak yang masih kecil adalah karena kecilnya. (3) *al-Sibr wa al-taqâsim* (trial) dengan cara merangkum sifat-sifat baik untuk dijadikan illat pada asal (nash), kemudian illat itu dikembalikan kepada sifat-sifat tersebut agar bisa dikatakan bahwa illah

<sup>93</sup> Analisa terhadap teks-teks suci dilakukan terlebih dahulu terhadap proses transmisi (*ilmu riwayat*) ketersambungan (dipastikan bertemu, sezaman) antara periwayat dari generasi ke generasi begaikan rantai sanad yang tak terputus hingga riwayat teks itu dianggap tidak terputus (*munqothi*)

<sup>94</sup> Lihat al-Syâthibi, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Ahkam*, III, (Beirut, Dar al-Fikir, tt), 62-4.; al-Buthi, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'at al-Islâmiyah*, (Beirut, Muassasat, tt), 249-54.

11 Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, 154

itu bersifat begitu atau begini.<sup>95</sup> Cara kedua ini lebih lanjut memunculkan metode *qiyâs* (analogi) dan *istihsân*, yakni beralih dari sesuatu yang jelas kepada sesuatu yang masih samar, karena adanya alasan yang kuat untuk pengalihan itu.<sup>96</sup>

Ketiga, berpegang pada tujuan sekunder teks. Tujuan sekunder adalah tujuan yang mendukung terlaksananya tujuan pokok. Misalnya, tujuan pokok adalah memberikan pemahaman materi kuliah pada mahasiswa, tujuan sekunder memberikan tugas. Adanya tugas akan mendukung pemahaman kuliah yang diberikan. Sarana yang digunakan untuk menemukan tujuan sekunder teks adalah *istidlâl*, yakni mencari dalil dari luar teks; berbeda dengan *istinbât* yang berarti mencari dalil pada teks.

Keempat, berpegang pada diamnya *Syâri`* (Allah dan Rasul saw). Ini untuk masalah-masalah yang sama sekali tidak ada ketetapanannya dalam teks dan tidak bisa dilakukan dengan cara *qiyas*. Caranya dengan kembali pada hukum pokok (asal) yang telah diketahui. Misalnya, hukum asal muamalah adalah boleh (*al-ashl fî al-mu`âmalah al-ibâhah*), maka jual beli lewat internet yang tidak ada ketentuannya berarti boleh, tinggal bagaimana mengemasnya agar tidak dilarang. Metode ini melahirkan teori *istishhâb*, yakni menetapkan sesuatu berdasar keadaan yang berlaku sebelumnya selama tidak ditemui dasar/ dalil yang menunjukkan perubahannya.<sup>97</sup>

#### 4.3.2. Epistemologi *burhâni*.

Model sistem berpikir *burhani* (pembuktian, *demonstration*) ini bersandar pada empiris dan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indra.<sup>98</sup> Metode *burhani* diadaptasi oleh kaum peripatetik (al-Farabi dan Ibn Sina) ke dalam tradisi Islam yang juga dikembangkan oleh Ibn Rusyd sebagai metode pengetahuan mendampingi epistemologi *bayâni* yang diyakininya sejalan dengan perintah al-Qur'an dan al-Hadist. (Tradisi *burhâni* tidak bertentangan dengan pesan agama Islam) seperti yang dijelaskan dalam karya Ibn Rusyd yang berjudul

<sup>95</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, 127-35

<sup>96</sup> Fathur Rahman Jamil, *Filsafât Hukum Islam*, (Jakarta, Logos, 1997), 139-141. Urain lengkap tentang detail-detail Istihsan, lihat Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1994).

<sup>97</sup> Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, 127-35

<sup>98</sup> Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl Fimâ Bain al-Hikmah wa al-Syarîah min al-Ittishâl*, edit. M.Abid al-Jabiri, (Beirut, Libanon, Markâz dirâsât al-wahdah al-`arabiyah), 59.

*Fashl al-Maqâl Fîmâ Bain al-Hikmah wa al-Syarîah min al-Ittishâl*, edit. M. Abid al-Jabiri, (Beirut, Libanon, Markâz dirâsât al-wahdah al-‘arabiyah).

Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan selain bersumber pada yang empiris, *burhâni* menggunakan aturan silogisme (*qiyâs*). Mengikuti Aristoteles, penarikan kesimpulan dengan silogisme ini harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.

Al-Farabi mempersyaratkan bahwa premis-premis *burhâni* harus merupakan premis-premis yang benar, primer dan diperlukan. Premis yang benar adalah premis yang memberi keyakinan, menyakinkan.<sup>99</sup>

Derajat dibawah silogisme *burhâni* (*demonstrative Syllogism*) adalah ‘silogisme dialektika’ (*qiyâs jadâlî*)<sup>100</sup>, yang banyak dipakai dalam penyusunan konsep teologis (*‘ilm al-kalâm*). Silogisme dialektik adalah bentuk silogisme yang tersusun atas premis-premis yang hanya bertaraf mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam silogisme demonstratif (*qiyâs burhâni*). Materi premis silogisme dialektik berupa opini-opini yang secara umum diterima (*masyhûrât*), tanpa diuji secara rasional. Karena itu, nilai pengetahuan dari silogisme dialektika tidak bisa menyamai pengetahuan yang dihasilkan dari metode silogisme demonstratif. Ia berada dibawah pengetahuan demonstratif.<sup>101</sup>

#### 4.3.3. Epistemologi *irfâni*

Berbeda dengan *bayâni*, pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks, melainkan pada *kasyf*, tersingkapnya tabir-tabir rahasia tentang realitas oleh

<sup>99</sup> Osman Bakar, Hierarki Ilmu, terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997), 106 Suatu premis bisa dianggap menyakinkan bila memenuhi tiga syarat; (1) kepercayaan bahwa sesuatu (premis) itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin merupakan sesuatu yang lain selain darinya, (3) kepercayaan bahwa kepercayaan kedua tidak mungkin sebaliknya. Selain itu, burhani bisa juga menggunakan sebagian dari jenis-jenis pengetahuan indera, dengan syarat bahwa objek- objek pengetahuan indera tersebut harus senantiasa sama (konstan) saat diamati, dimanapun dan kapanpun, dan tidak ada yang menyimpulkan sebaliknya.

<sup>100</sup> Silogisme dialektika adalah istilah yang dikembangkan oleh Ibn Sina untuk mengistilahkan silogisme *kalam* yang digunakan teolog dalam penjelasan suatu argumentasi, contohnya: alam semesta itu dalam status berubah, setiap yang berstatus berubah itu baru, maka alam itu baru. Al-Hafni, abdu al-mun’im.(2000). *Al-Mu’jam al-Syâmil limushthalahât al-filsafat fi al-arabiyah....*Kairo : Maktaba Madbûli. Hal. 666 – 667.

<sup>101</sup> Rusyd, Ibn. *Fashl al-Maqâl*, 59-62 dan al-hafni, abdu al-mun’im.(2000). *Al-Mu’jam al-Syâmil limushthalahât al-filsafat fi al-arabiyah....*Kairo : Maktaba Madbûli.

Tuhan. Dalam terminologi Yunani kuno apa yang diilustrasikan oleh Plotinos dengan emanasi pengetahuan dari atas (Tuhan) ke bawah (ciptaanNya) yang kemudian berkembang di era modern dikenal dengan intuisisme.<sup>102</sup> Karena itu, pengetahuan *irfâni* tidak diperoleh berdasarkan analisa teks, tidak juga melalui pengindraan ataupun rasio tetapi dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Pengetahuan *irfâni* dilatarbelakangi oleh pandangan tentang keterbatasan akal manusia untuk menangkap realitas. Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan; untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang harus menempuh jenjang-jenjang kehidupan spiritual. (2) penerimaan; jika telah mencapai tingkat tertentu dalam sufisme seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif. Pada tahap ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâhadah*) sebagai objek yang diketahui. (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.

Hairi Yazdi memberikan penjelasan tentang pengetahuan *hudhûri* dengan membedakan antara pengalaman mistik (level pertama) yang tidak terdeskripsikan dengan bahasa mistik (level kedua) dan meta-mistisme filosofis (level ketiga). Pengalaman mistik adalah pengetahuan yang tidak dapat dideskripsikan, tidak dapat dievaluasi benar dan salahnya karena sifatnya yang personal. Sedang pada level bahasa mistik, para mistikus mempresentasikan atau mengkonseptualisasikan pengalamannya, oleh karenanya tidak bebas dari kategori benar dan salah. Irfan (intuisi) yang dikembangkan Ibn Arabi berada pada level ini. Adapun meta-mistisme filosofis merupakan penyelidikan (ilmiah) tentang *irfân*. Contoh pemikiran pada level ini adalah Al-Ghazali. Sedang iluminisme Suhrawardi dan Mullâ Shadrâ dapat dikatakan menempati level kedua dan ketiga sekaligus. Pada level ketiga juga merupakan pengetahuan representasional yang tidak bebas dari kesalahan.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Bartens, K. *Op.cit.* hal. 18

<sup>103</sup> Kuswanjono, Arqom. (2009). *Integrasi Ilmu & Agama : Perspektif Filsafat Mullâ Sadrâ*. Yogyakarta : Badan Penerbitan Filsafat UGM.. hal.125.

Tiga epistemologi Islam ini mempunyai ‘basis’ dan karakter yang berbeda. Pengetahuan *bayâni* didasarkan atas teks suci, *irfâni* pada intuisi sedang *burhâni* pada rasio. Masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan. Untuk bayani, sebenarnya tidak selalu mendasarkan diri pada teks, ia juga menggunakan rasional dalam menafsirkan dan men-*ta’wil*,<sup>104</sup> namun memang demikian ketika terjadi kontra antara *nash* teks suci dengan rasional maka yang diutamakan adalah teks. Pertimbangan inilah hingga menjadi terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begitu cepat. Faktanya, pemikiran Islam saat ini yang masih banyak didominasi pemikiran bayani fiqhiyah kurang bisa merespon dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia. Tentang *burhâni*, ia tidak mampu mengungkap seluruh kebenaran dan realitas yang mendasari semesta. Misalnya, *burhâni* tidak mampu menjelaskan seluruh eksistensi diluar pikiran seperti soal warna, bau, rasa atau bayangan.

Karena itu, Suhrawardi (1154-1192 M) kemudian membuat metode baru yang disebut iluminasi (*isyraqî*) yang memadukan metode *burhâni* yang mengandalkan kekuatan rasio dengan metode *irfâni* yang mengandalkan kekuatan hati lewat kasyaf atau intuisi.<sup>105</sup> Metode ini berusaha menggapai kebenaran yang tidak dicapai rasional. Namun demikian, pada masa berikutnya, metode isyraqi dirasa masih juga mengandung kelemahan, bahwa pengetahuan iluminatif hanya berputar pada kalangan elite terpelajar, tidak bisa disosialisasikan sampai masyarakat bawah, bahkan tidak jarang justru malah menimbulkan kontroversial. Muncullah metode lain, filsafat transenden (*hikmah al-muta’aliyah*), yang dicetuskan Mulla Sadra dengan memadukan tiga metode dasar sekaligus; bayani yang tekstual, burhani yang rasional dan irfani yang intuitif.<sup>106</sup>

Dengan metode terakhir ini, pengetahuan atau hikmah yang diperoleh tidak hanya yang dihasilkan oleh kekuatan akal tetapi juga lewat pencerahan ruhaniah, dan semua itu kemudian disajikan dalam bentuk rasional dengan menggunakan argumen-argumen rasional. Bagi kaum Muta’aliyah, pengetahuan

<sup>104</sup> Rusyd, Ibn. *Fashl al-Maqâl*. Hal. 63 – 64 dan lihat juga hal. 71 – 73.

<sup>105</sup> Lihat Suhrawardi, S.Y. *Majmu’ah Mushannafât Syaikh Isyrâq* : Hikmah al-Isyrâq. Editor. Najafqoli Habibi. Pengantar S.Hossein Nasr. Edisi ke II. Teheran 2001. hal. 134 – 138.

<sup>106</sup> Rahmat, Jalaluddin. (10, September 1993). *Hikmah Muta’aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd*. Bandung : Jurnal Al-Hikmah. Hal. 78.

atau hikmah tidak hanya memberikan pencerahan kognisi tetapi juga realisasi; mengubah wujud penerima pencerahan itu sendiri dan merealisasikan pengetahuan yang diperoleh sehingga terjadi transformasi wujud. Semua itu tidak bisa dicapai kecuali dengan mengikuti syariat, sehingga sebuah pemikiran harus menggaet metode bayani dalam sistemnya.<sup>107</sup>

Di tangan Shadra ketiga model sistem berfikir disintesis hingga menjadi paradigma baru dalam epistemologi Islam yang dinamakan dengan konsep *muta'alliyah* sekaligus menjadi jalan tengah di antara persimpangan pendukung model sistem berfikir *bayâni* mayoritas para *fuqoha'* (ahli fikih; Jurisprudensi), pendukung *irfâni* dari kalangan sufisme, dan *burhâni* yakni para peripatetik dan beberapa kalangan teolog. Namun demikian, untuk masa mutaakhir ini, metode *Muta'aliyah* mesti juga dipertanyakan sejauh mana metode ini dapat mencakup atau menjangkau problema kehidupan sosial, politik dan sains-sains modern yang berkembang secara empiris dan bahkan teknologi tinggi (*high technology*) selain persoalan keagamaan yang berkaitan dengan teks, rasio, ilham dan pengamalannya dalam bentuk praktek-praktek ritual. Idealitasnya adalah bagaimana ilmu pengetahuan yang dikuasai oleh manusia dapat memberikan kemaslahatan manusia serta pemeliharaan alam semesta, bumi yang merupakan tempat tinggalnya, seperti keyakinan Sokrates bahwa seseorang yang memiliki ilmu pastilah ia akan berbuat baik, atau seperti yang diyakini oleh Kant tentang "kehendak baik".

#### **4.4. Pengertian *al-Wujûd al-Dzihni* dan Arti Penting Sebagai Pemikiran Filsafat**

Sebelum membahas tentang eksistensi mental secara mendalam ada baiknya penulis menjelaskan terlebih dahulu dua hal pokok yakni, *pertama* urgensi serta manfaat dari pembahasan *al-wujûd al-dzihni* dan *kedua*, sejarah dan latar belakang masalah *al-wujûd al-dzihni*.

##### **4.4.1. Urgensi serta manfaat dari pembahasan *al-wujûd al-dzihni***

Dalam kajian filsafat Islam pembahasan *al-wujûd al-dzihni* sangat penting karena kaitannya dengan fondasi epistemologi (*nadzriyah al-ma'rifah*) sebagai

<sup>107</sup> Rahmat, Jalaluddin. Ibid

nilai kebenaran pengetahuan yang diperoleh manusia dari realitas eksternal (*al-wâqi'i al-khôrijî*). Pertanyaan asasinya adalah apakah pengetahuan manusia tentang “sesuatu” yang diperoleh baik melalui indra ataupun rasio itu identik dengan “sesuatu” sebagai objek eksternal di luar diri manusia? Kajian ini sebelumnya telah dihadirkan pada sub bab terdahulu dengan penjelasan pandangan rasionalisme, empirisme, dan paham lainnya tentang epistemologi sebagai pengantar untuk masuk pada sub pembahasan ini.

Urgensi konsep *al-wujûd al-dzihni* yang dimunculkan oleh Mullâ Shadrâ (1572 – 1641) dapat sebagai jembatan dua pandangan epistemologi yang kontradiksi atau berbeda antara empirisme dan rasionalisme tentang konstruksi pengetahuan. Seperti yang diyakini Kant (1724 – 1804) tentang adanya dua unsur dalam penampakan objek; unsur materi (isi pengindraan bersifat a posteriori) dan unsur bentuk *forma* (unsur a priori) yakni ruang dan waktu yang sudah ada pada subjek. Dengan demikian pandangan tentang *al-wujûd al-dzihni* selain *al-wujûd al-khârijî* yang diyakini Shadrâ dapat dianalogikan dengan pemahaman Aristotelian tentang intensionalitas, yang membenarkan pembedaan dua jenis perbuatan manusia, yaitu ‘perbuatan imanen’ dan ‘perbuatan transitif’, maka tampaknya tak ada yang menghambat kita untuk mengambil garis yang sama dengan membedakan adanya dua eksistensi (*al-wujûd*) mental sebagai obyek kesadaran manusia tentang dirinya sebagai “obyek esensial atau obyek imanen” dan eksistensi (*al-wujûd*) eksternal sebagai “obyek aksidental atau obyek transitif”.

Diyakini atau tidak bahwa landasan epistemologi tidak dapat lepas dari pandangan ontologisnya. Dan ketika berbicara ontologi maka pasti pembicaraannya tentang hakekat yang ada (*wujûd*) sebagai sesuatu yang disadari oleh kesadaran itu sendiri. Kalau saja tidak ada pemahaman bahwa yang ada juga terdapat pada mental sebagai eksistensi ataupun bayangan maka akan sulit mengatakan apa yang diketahui manusia, atau akan sulit menjawab pertanyaan bagaimana manusia dapat mengetahui objek (realitas) yang ada diluar manusia itu sendiri?

#### 4.4.2. Sejarah dan latar belakang *al-wujûd al-dzihni*

Kajian *al-wujûd al-dzihni* termasuk kajian orisinal yang terdapat dalam filsafat Islam, Murthadha Muthahari menjelaskan alasannya dalam *Sarh al-Mandzumah* bahwa tidak terdapat bahasan apapun tentang *al-wujûd al-dzihni* sejak masa penerjemahan dari Yunani kuno sampai dengan al-Suhrawardi (Suhrawardi).

Topik bahasan ini (*al-wujûd al-dzihni*) dalam filsafat Islam termasuk kajian yang baru (*al-mustahdatsah*). Pada masa (periode) penerjemahan filsafat Yunani tidak diketemukan sedikitpun peninggalan pemikiran yang membahas (*al-wujûd al-dzihni*), juga tidak kami temukan dalam karya-karya al-Farabi sekalipun secara lafadz karena memang tidak terdapat pengertian (*al-wujûd al-dzihni*). Demikian halnya juga tidak diketemukan dalam karya-karya Ibn Sina yang membahas secara khusus pembahasan dengan tema (*al-wujûd al-dzihni*), juga pada *al-Maqtûl* Suhrawardi.<sup>108</sup>

Mulla Sadra bukan pemikir pertama yang mengusung Konsep *al-wujûd al-dzihni* melainkan sebelumnya adalah Al-Fakhru Al-Rozi yang mengawali pembahasan tersebut dalam “*al-mabâhith al-masyriqiyyah*” dengan judul *Fi Itsbât al-wujûd al-dzihni*<sup>109</sup>, dan pengikutnya Al-Muhaqiq Al-Thûshy dalam karyanya mengatakan bahwa klasifikasi *al-wujûd (existence) terbagi menjadi dua; al-dzihni (intellect; mind; mental) dan al-khôrijî (external), jika tidak demikian maka kebenaran tidak dapat dibenarkan karena yang ada dalam akal budi (mind) lazimnya sebuah persepsi yang menegasikan.*<sup>110</sup>

Meski Ibn Sina tidak membahas *al-Wujûd al-Dzihni* secara tersendiri, namun istilah tersebut muncul dalam perkataannya, ia berkata :

Karena sesungguhnya (*al-khobar*) kata keterangan atau sifat senantiasa untuk sesuatu yang jelas (nyata) dalam akal, maka “yang tak ada sama sekali” tidak akan disifati adanya (positif), apabila “yang tak ada sama sekali” itu disifati dengan tidak ada (negative), maka telah menjadikannya wujûd pada mental.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما ترجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أي أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلفات الفارابي حتى على المستوى اللفظي، إذ لم يرد مصطلح الوجود الذهني لديه، وكذلك مؤلفات ابن سينا وإن كانت تحتوي على بحث بعنوان الوجود الذهني كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الأشراق السهروردي.

Murthadha Muthahari, *Syarh al-Mandzumah* 1413 H, Jilid ke-1 hal. 209. Terjemahan ke dalam bahasa arab oleh Abdul Jabbar al-Rifâ'i. Cetakan ke 1. Qum – Iran 1413 H

<sup>109</sup> Imam Fakhru Al-din Muhammad ibn Umar Al-Rozi, *Al-Mabaahith Al-Masyroqiyah fi ilmi Al-Ilahiyyat wa Al-thobi'iyat* (Teheran: Maktabah Al-Asadiy, 1966), h.41 Jilid 1

<sup>110</sup> Al-Thushy, *Kasyfu Al-Muraad fi Syarhi Tajriid Al-I'tiqod*.

وهو ينقسم الى الذهني والخارجي، والا لبطلت الحقيقية، والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم

<sup>111</sup> فلأن الخبر دائما عن شيء متحقق في الذهن، والمعدوم المطلق لا يخبر بالاجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن  
Ibn Sina, *al-Syifâ, al-Ilâhiyât*, Ibrahim Madkur, Editor al-Abu Qunwati dan sa'id zayid. Wizâratu al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qoumi al-Jumhuriyah al-Arabiyyah al-Muttahidah (mengenang seribu tahun Ibn Sina) hal. 34.

Dengan demikian akar *al-Wujûd al-Dzihni* kembali pada al-Râzi dan al-Tûsy, namun pembahasannya masih sangat sederhana dan tidak mendalam, perbedaan pandangan dan diskusi yang dilakukan oleh madrasah *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* membuat pembahasan tentang *al-wujûd al-dzihni* berkembang bertambah luas.<sup>112</sup>

Pembahasan *al-Wujûd al-Dzihni* merupakan salah satu pencapaian filsafat Islam, pembahasannya berkembang setelah *al-Tûsy* khususnya pada masa antara dia dengan syekh al-muhaqiq al-Damâd, perdebatan keduanya tentang *al-Wujûd al-Dzihni* semakin intens pada masa itu sebelum al-Khafri, Jalal al-Dîn al-Dawwâni yang berpandangan bahwa definisi bentuk atau imajinasi mental sebagai wujud “seolah-olah ia ada di luar pikiran, ia berarti substansi”. Juga sebelum Shadr al-Dîn al-Dasyuki dan putranya Ghiâts al-Dîn al-Dasyuki, sampai akhirnya datang Shadr al-Muta'allihin al-Syirâzi mempelajari pandangan filsafat mereka yang kemudian menghasilkan pandangan filsafat yang khas dan orisinal.<sup>113</sup>

#### 4.4.3. Pengertian dan Maksud dari *al-wujûd al-dzihni*

Shadrâ memiliki pandangan bahwa realitas eksistensi (*al-wujûd*) yang ditangkap oleh manusia memiliki dua cara mengada *mode of being*, pertama “ada di luar diri manusia” realitas eksternal, dan yang kedua “ada di dalam diri (pikiran) manusia” atau disebut dengan eksistensi mental. Shadra mengafirmasi pandangan tersebut dengan mengatakan dalam *al-Asfâr* :

قد إتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهرين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية<sup>114</sup>

*benar-benar telah sepakat para hukama' (filsuf) kecuali kelompok mazhab al-Dzohirin (realisme) bahwa bagi setiap sesuatu selain wujud eksternal adalah tampak bagi setiap individu wujud lain yang dita'birkan penampakannya dengan wujud al-dzihni (eksistensi mental) yang tertangkap oleh rasio dan indra.*

<sup>112</sup> As-sayid Kamal Al-Haidari, *Madkholu Ila Manaahij Al-Ma'rifah inda Al-Islamiyin*, (Iran: Daar Faraqid lithaba'ah wa Al-Nasyr, 1426 H/ 2005) h. 12

<sup>113</sup> Murthadha Muthahari, *Syarh al-Mandzumah* 1413 H, Jilid ke-1 hal. 210. Terjemahan ke dalam bahasa arab oleh Abdul Jabbâr al-Rifâ'i. Cetakan ke 1. Qum – Iran 1413 H

<sup>114</sup> Ibid. hal. 261

Pernyataan di atas untuk memenuhi tuntutan pengetahuan yang menurut Shadra mensyaratkan status wujud baru (penampakan lain) bagi obyek-obyek yang diketahui, “wujud-bagi-pengetahuan” yang disebut dengan wujud mental (*al-wujûd al-dzihni*) serta hakikatnya dan hubungan wujud ini dengan obyek yang diketahui (obyek aksidental).

Konsep *al-wujûd al-dzihni* muncul dalam filsafat Shadrâ untuk menjawab pertanyaan bagaimana obyek material eksternal dapat dicerap oleh subjek sebagai pengetahuan dalam teori pengetahuan (epistemologi) Shadrâ. Karena menurutnya dalam persepsi indra, obyek material eksternal dalam dirinya tidak dapat hadir pada pikiran dan karenanya diketahui, jiwa harus menciptakan bentuk yang berhubungan, melalui hakekatnya. Sebelum memaparkan dalil (argument) pernyataannya tentang *al-wujûd al-dzihni* Shadrâ mengetengahkan dua premis yang cukup (terkenal) mashur diantara para filsuf yakni :

1. Bahwa bagi setiap wujud kontingen terdiri atas dua pola perwujudan, yaitu eksistensi (*wujûd*) dan kuintas (*mâhiyah*). Diantara dua pola ini yang benar-benar real adalah *wujûd*, sedangkan *mâhiyah* tidak lebih daripada penampakan (*I'tibar*) belaka.
2. Bahwasannya jiwa manusia diciptakan mampu untuk menghadirkan atau (membayangkan) mengadakan konsep (gambar) berupa immateri dan materi. Karena jiwa merupakan (emanasi) bagian dari kerajaan sumber segala sumber, alam kekuatan dan otoritas yang mampu menciptakan konsep-konsep akal yang berdiri dengan *dzatnya* (*essence*), dan membuat konsep (gambar) *cosmic*.<sup>115</sup>

Dua premis (muqodimah) di atas merupakan landasan teori pengetahuan Shadra, namun untuk lebih utuh memahami epistemologi Shadrâ dan untuk memahami bagaimana *al-wujûd al-dzihni* menjadi perlu adanya dalam struktur pengetahuan maka perlu dijelaskan tiga hal pokok yang menjadi kerangka bangun epistemologinya, yaitu 1) *ilmu hudhûri*, 2) konsep tentang persepsi, dan 3) kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui.

#### a) *Ilmu hudhûri*

Seperti para pemikir Islam lainnya, Shadra membagi pengetahuan menjadi dua. *Pertama*, pengetahuan berdasarkan korespondensi atau representasi, disebut juga pengetahuan capaian (*kasbi*) karena dilakukan melalui proses pengamatan,

<sup>115</sup> Al-Asfar, Jilid 1. hal. 261-262

penelitian, percobaan dan penemuan. *Ilmu hushûli (acquired knowledge)* adalah ilmu yang diperoleh melalui gambaran sesuatu yang diketahui, atau hadirnya gambaran sesuatu (*shurah; form*) pada akal, ilustrasi sederhananya adalah saat kita membaca kata BAHAGIA dalam sebuah tulisan, disebut dengan pengetahuan perolehan (*ilmu hushûli*) karena ‘kata bahagia’ tidak hadir langsung dalam diri kita, berbeda dengan saat kita ‘merasakan bahagia’ disebut dengan pengetahuan kehadiran (*ilmu hudhûri*) karena ‘rasa bahagia’ tersebut langsung hadir dalam diri kita. Allamah Thabathabai dalam bukunya *Bidâyah al-Hikmah* mengemukakan bahwa manusia memiliki *ilmu hushûli*, yaitu ilmu tentang perkara-perkara eksternal dengan jalan hadirnya perkara eksternal tersebut melalui esensinya dan bukan melalui eksistensi eksternalnya.<sup>116</sup> Contohnya: ilmu tentang kuda, maka yang diketahui atau yang hadir adalah gambaran tentang kuda, bukan kuda itu sendiri. Yang kedua, pengetahuan presensial (*al-‘ilm al-hudhûrî* atau *al-ma’rifah al-hudhûriyah* atau *knowledge by presence*) disebut juga ilmu *ladunni* karena diperoleh dengan tidak melalui proses ilmu pada umumnya, melainkan oleh proses pencerahan oleh hadirnya cahaya Ilahi dalam *qalb*, dengan hadirnya cahaya Ilahi itu semua pintu terbuka menerangi kebenaran.

Epistemologi Barat seperti dalam pembahasan sebelumnya, hampir dikatakan tidak mengakui pengetahuan presensi *ilmu al-hudhûrî (knowledge by presence)* kecuali sedikit saja kelompok filosof dari penganut intuisiisme. Dominasi empirisme dan rasionalisme mempengaruhi paradigma epistemologi yang hanya mengenal *ilmu hushûli*, yakni pengetahuan yang diperoleh melalui kerja indra dan akal, sebagai kerja yang murni dilakukan manusia. Pemahaman Shadrâ tentang pengetahuan presensi *ilmu al-hudhûrî* ini didasarkan atas dua ayat dalam al-Qur’an, yaitu :

وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين.  
قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

*Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya, kemudian menyodorkannya kepada para malaikat lalu berfirman beritahukanlah pada-Ku nama-nama semua itu jika kamu memang benar. Mereka menjawab Maha Suci Engkau, tidak ada pengetahuan bagi kami selain*

<sup>116</sup> Allamah Thabathabai, *Bidayah al-Hikmah*. (Qum: Muassasah Nasr al-Islami, 1415 H), h. 173-174

*apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sesungguhnya Engkau-lah Yang Maha Tahu dan Maha Bijak . (Q.S.2:31)*

*Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Al-Mahfudz)(Q.S.6:59)*

Berbeda sama sekali dengan ‘*ilmu al-hushûli*, pengetahuan *hudhûrî* ini bersifat intuitif, iluminatif dan melampaui alam rasio, tapi bukan berarti tanpa bobot intelektual. Mulla Shadra mengistilahkan dengan sigifikansi wahyu sebagai sumber asasi bagi pengetahuan.<sup>117</sup>

Pengetahuan *hudhûrî* dicontohkan juga seperti pengetahuan jiwa tentang diri sendiri yang mengisyaratkan kepada adanya “saya”, pengetahuan diri terhadap dirinya tersebut tidak pernah terabaikan dari setiap waktu ke waktu dan berbagai keadaan; sepi sendiri ataupun dalam keramaian; terjaga ataupun dalam keadaan tertidur. Keadaan pengetahuan diri tersebut bukanlah pengetahuan kuintas (*mâhiyah*) atau kehadirannya dalam pikiran sebagai pemahaman *hushûli*, melainkan membadani merasakan diri sendiri (*yuttasyakhosh*) wujud eksternal (*wujûd khâriji*). Seperti kita menyaksikan diri kita dan menjelaskannya sebagai “saya” diri pribadi yang tidak menerima penyerupaan yang lain. Maka pengetahuan kita tersebut tentang substansi diri adalah kehadiran obyek diri sebagai “tatanan ada” wujud eksternal pada subjek diri bukan pada dataran konseptualisasi.<sup>118</sup>

Mullâ Shadrâ menyangkal teori-teori yang menganggap pengetahuan sebagai proses abstraksi (teori abstraksi)<sup>119</sup> yang dikembangkan oleh Ibn Sina,

<sup>117</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Bagian kedua, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen* (ed), Mizan, Bandung, tahun 2003, hal. 913.

<sup>118</sup> Allamah Thabathabai, *Bidayah al-Hikmah*. (Qum: Muassasah Nasr al-Islami, 1415 H), hal. 174

<sup>119</sup> Teori abstraksi bermula dari Aristoteles yang dikembangkan oleh peripatetik utamanya Ibn Sina. Teori ini mengatakan bahwa setiap persepsi, baik yang bersifat inderawi, imajinatif, estimatif maupun aqliyah, semuanya terjadi karena proses abstraksi dari bentuk-bentuk materi. Proses persepsi adalah bertingkat-tingkat. Pertama, semua organ indera eksternal melakukan abstraksi terhadap bentuk-bentuk materi, selanjutnya kemampuan imajinasi melakukan abstraksi tahap kedua sehingga bentuk-bentuk tersebut memasuki tingkat tanpa materi dan ketiadaan materi. Setelah itu kemampuan estimasi melakukan abstraksi ketiga, yaitu memberikan makna bentuk tersebut yang tidak lagi bersifat inderawi tetapi sudah menjadi pemahaman. Pemahaman pada tahap ini masih merupakan makna particular dan bukan universal. Makna inilah yang selanjutnya diabstraksikan lagi oleh kekuatan akal menjadi bentuk universal yang akan tetap ada

maupun hubungan relasional antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui.<sup>120</sup> Menurutnya, realitas pengetahuan sepenuhnya merupakan kehadiran objek sebagaimana ia diketahui oleh subjek. Pengetahuan *hushûli* atau capaian mengasumsikan bahwa yang masuk ke dalam diri subjek adalah objek dalam aspek quiditas (*mâhiyah/whatness*)nya atau esensinya semata, sedangkan pengetahuan presensial atau *hudhuri* mengasumsikan bahwa yang masuk ke dalam diri subjek adalah objek dalam aspek *wujûd/ada (existence)*

Dengan penjelasan-penjelasan di atas dapat dipahami bahwa *ilmu hushuli* merupakan pengetahuan yang kehadiran objek eksternal pada diri subjek tidaklah secara langsung melainkan melalui perantara gambar atau bentuknya (*shurah; form*). Akan tetapi, proses itu tidaklah berakhir sampai di situ saja, di mana, setelah bentuk atau gambar objek eksternal diterima subjek di dalam akal, maka akal dengan kreatifitasnya menciptakan suatu eksistensi baru (*nasy'ah ilmiyah*) yang tertanam dalam akal yang disebut dengan eksistensi mental (*wujud al-dzihni*), melaluinyalah akal mengetahui objek eksternal.

Karena kehadiran yang tidak langsung inilah, maka *ilmu hushuli* memiliki dualisme: kebenaran dan kesalahan, sehingga membutuhkan argumentasi dan bukti bagi kebenarannya. Artinya, jika terjadi korespondensi dengan objek eksternal, maka pengetahuan tersebut benar, sebaliknya, jika tidak terjadi korespondensi, maka pengetahuan tersebut salah.

#### b) Persepsi

Berbeda dengan terminologi Barat, persepsi menurut Mullâ Shadrâ perbuatan yang merujuk pada sensasi; meliputi fisik maupun non fisik, dengan demikian persepsi adalah sebutan bagi perbuatan yang dilakukan jiwa untuk mengetahui apapun objek yang diketahuinya, baik fisik maupun non fisik. Ia

---

di dalam kehadiran kekuatan akal tersebut. Lihat. Kuswanjono, Arqom.(2010) *Integrasi Ilmu & Agama : Perspektif Filsafat Mullâ Sadrâ*. Badan Penerbitan Filsafat UGM. Yogyakarta. 2009. hal. 122 – 123. dan Al-Mandary, Mustamin (ed) (2003), *Menuju Kesempurnaan Persepsi dalam Pemikiran Mullâ Shadrâ*, Makasar : Safinah. hal 79.

<sup>120</sup> Hubungan relasional antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui seperti pengetahuan tercapai dengan menanamkan (insprinting) bentuk objek dalam subjek, tentulah hal ini ditolak bila pengetahuan tentang diri, karena seperti yang diakui oleh semua bahwa pengetahuan diri tidak terjadi dengan menanamkan bentuk seseorang ke dalam dirinya, kedua, menanamkan bentuk-bentuk dalam materi tidak menjadi pengetahuan karena badan-badan adalah material. Juga tidak benar bahwa dalam materi, kehadiran kuantitas, ruang, posisi dan seterusnya menghalanginya untuk mengetahui, karena ketika jiwa mengetahui sesuatu, ia mengetahuinya berdasarkan kuantitas, kualitas, posisi dan seterusnya. Karena itu, mengatakan bahwa pengetahuan tercapai dengan menanamkan bentuk-bentuk dalam sesuatu yang berfungsi untuk mengetahui menimbulkan pertanyaan dan bukan suatu jawaban.

membagi persepsi ke dalam empat tingkat, yaitu persepsi indra (*al-hiss*), imajinal (*al-khayâl*), intuisi indera (*wahm*), intelexi (*ta'aqqul*).<sup>121</sup> Persepsi imajinal (imajinasi) dan intuisi indra merupakan perantara antara persepsi indra dengan intelexi, sehingga diringkasnya persepsi ada tiga tingkatan, yakni persepsi indra, imajinal dan intelexi.

- (1) *Tingkat pertama*, persepsi indra (*al-hiss*). Dapat dipahami dalam tiga kondisi yang ditentukan oleh sifat-sifatnya, *pertama*, materi harus hadir pada instrumen persepsi, yang mempersepsi menemukan bentuk tersebut di dalam wujud-wujud material. Kehadiran materi mutlak diperlukan agar jiwa dapat memahami bentuk materinya. Kedua, bentuk materi tersebut terselubungi oleh kualitas-kualitas dan sifat-sifat yang bisa dipahami. *Ketiga*, sesuatu yang dipersepsi secara indrawi bersifat partikular dan tidak universal.<sup>122</sup>

Mullâ Shadrâ menjelaskan beberapa kelemahan indra dalam mempersepsi antara lain, *yang pertama*, indera hanya mengetahui objek secara partikular, tidak holistik. *Kedua*, indera dalam dirinya sendiri tidak mempunyai kemampuan untuk memahami sesuatu. *Ketiga*, indera hanya mencerap sesuatu yang bersifat lahiriah (material) saja dan tidak mampu menangkap sesuatu dibalik apa yang dicerap. *Keempat*, indera hanya mengetahui apa yang diamati saat ini dan di sini. Ia tidak dapat mengasosiasikan apa yang dilihat saat ini sama dengan apa yang dilihat pada saat yang lalu atau pada saat kemudian. *Kelima*, indera manusia dalam banyak hal memiliki kemampuan lebih rendah dibanding dengan hewan.

Atas dasar ini semua dapat dikatakan bahwa mengandalkan indera sebagai satu-satunya sumber kebenaran, sebagaimana yang diyakini kaum empiris, dapat menghasilkan kesimpulan yang salah. Namun demikian indera sangat dipentingkan untuk memulai kerja mendapatkan informasi, tentulah seseorang tak akan dapat mengetahui konsep tentang warna bila sejak lahir ia dalam keadaan buta, juga tak

<sup>121</sup> Al-Asfâr Jilid 3, hal. 284 ( .....وتعمل وتوهم وتخيّل وإحساس، الإدراك أربعة : )

<sup>122</sup> Ibid, h. 284

dapat mendengarkan suara kalau ia tuli, atau tidak mampu mencium aroma bagi yang terlahir tuna daksa.

Mullâ Shadrâ membagi indra ke dalam dua bagian, *pertama*, indera lahir yakni panca indra, berfungsi dikala manusia dalam keadaan sadar, tidak tidur, tidak sakit dan tidak mati. Sementara indra yang kedua adalah indra bathin yang cara kerjanya berbeda sama sekali dengan indra lahir. Ia dapat beraktivitas meski manusia dalam keadaan tidur, sakit ataupun mati. Berbeda dengan indra lahir, indra bathin (dalam arti kejiwaan) tidak dibatasi oleh ruang dan waktu bahkan bisa menembusnya, ini merupakan kelebihan manusia dari makhluk lainnya sekaligus menjadi kekuatan spiritual di samping sisi materialitasnya (jasmani). Hal ini yang dialami oleh kaum sufi yang telah melakukan penyucian jiwa, maka jiwanya menjadi jernih sehingga mampu menangkap kebenaran yang tersembunyi, yang tidak ditangkap oleh orang lain. Sebaliknya indra lahir dapat menutup ketajaman indra bathin, karena ketertarikan indra lahir terhadap hal-hal duniawi, menjadikan indra bathinnya tumpul tak dapat menangkap pesan Ilahi yang lebih bersifat bathiniyah. Terlebih lagi bila indra lahir digunakan melakukan hal-hal yang dilarang oleh agama, maka menjadikan indra batinnya tertutup untuk menangkap pancaran sinar ilahi. Barangkali karena hikmah ini juga yang dinasehatkan oleh gurunya imam Syafi'i ketika ia mengeluhkan kemampuannya menghafal yang jelek, dan gurunya memberikan nasehat kepadanya untuk meninggalkan atau tidak melakukan tindakan maksiat.

شكوت إلى واقع على سوء حفظ فأرشدني على ترك المعاص

(2) *Tingkat kedua, Imajinal/imajinasi (al-khayal)*

Persepsi imajinal seperti juga persepsi indra yang mempersepsi hal-hal yang bersifat material, namun perbedaannya pada tingkatan ini tidak mensyaratkan kehadiran objek bagi indra, karena ia dapat bekerja ada atau tidak adanya objek, adapun syarat kedua dan ketiga bagi persepsi indra juga menjadi syarat bagi persepsi imajinal. Mullâ

Shadrâ mendefinisikan persepsi imajinal<sup>123</sup> sebagai sebuah kekuatan batin yang bukan akal, bukan indra eksternal. Ia memiliki alam lain yang bukan alam akal yang hakiki, juga bukan alam materi dari sifat dan gerak (yang berlaku pada tubuh fisik).

Oleh karenanya Mullâ Shadrâ menambahkan pandangan Suhrawardi bahwa tingkat imajinal ini tidak hanya berhubungan dengan realitas mikrokosmik manusia (*khayâl al-muttashil*), namun juga realitas makrokosmik (*khayâl al-munfashil*) yang memiliki cakupan lebih luas daripada dunia fisik. Realitas ini tidak terkait dengan materi, paling tidak bukan materi dari dunia fisik. Istilah yang digunakan adalah *al-mutsul al-mu'alaqah* (bentuk-bentuk yang menggantung) “dunia imajinasi” (*al-'alam al-mitsal*) ontologis yang dengannya pikiran mengadakan kontak, tapi pada saat yang sama Mullâ Shadrâ menganggap imajinasi sebagai ciptaan jiwa. Bentuk-bentuk dalam realitas ini memiliki warna, bentuk, bau sebagaimana bentuk-bentuk di dunia ini, namun berada di atas dunia fisik, suatu dunia yang dapat dialami di kehidupan ini dan dunia yang dimasuki oleh manusia pada saat kematian. Ini adalah dunia tempat manusia mempunyai raga-raga halus atau imajinal (*al-jism al-khayâl*)<sup>124</sup>

Persepsi imajinal seperti dikatakan Mullâ Shadrâ adalah kekuatan jiwa yang menggabungkan antara benda-benda inderawi yang memiliki materi, ukuran dan bentuk dengan objek-objek akal yang tidak mempunyai ukuran atau bentuk. Persepsi imajinal merupakan imajinasi kognitif atau pemahaman akal dengan ukuran, bentuk dan eksistensi yang immaterial.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Nasr dan Leamen menerjemahkan *al-khayâl* dengan imajinal bukan imajiner karena istilah yang terakhir ini bermakna peyoratif. (Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Bagian kedua, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen* (ed), Mizan, Bandung, tahun 2003, hal. 924.)

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Mulla Shadra memberikan keterangan tentang imaterialitas eksistensi sebagai berikut (1) bentuk-bentuk yang disaksikan seseorang dalam mimpi dan segala sesuatu yang disaksikan secara mental atau jika seseorang membayangkan sesuatu, maka semua bentuk tersebut adalah sesuatu yang eksistensial yang muasalnya dari jiwa. (2) Jika bentuk-bentuk imajinal berada di dalam bagian otak atau organ indera tertentu, maka bentuk-bentuk tersebut akan mengambil tempat tertentu yang tidak bisa lagi ditempati oleh bentuk lainnya. Namun faktanya seseorang dapat mengingat sekian banyak ingatan. Ini membuktikan bahwa bentuk-bentuk imajinal itu tidak menempati pneuma otak melainkan bentuk-bentuk tersebut mewujud karena jiwa di dalam kekuatan imajinalnya pasti bukan bersifat immaterial. (3) Jika kemampuan imajinal adalah tubuh material, maka kemampuan imajinal tersebut pasti memiliki eksistensi material pula. Dengan demikian, jika seseorang

Kemampuan imajinal adalah suatu substansi yang terpisah dan independent dari materi tubuh fisik, yang berdiri sendiri melalui sumbernya, yakni akal. Hubungan dengan otak bukanlah berarti bahwa hubungan fakultas imajinal inheren di dalamnya, namun ia lahir dari jiwa. Ia tidak memerlukan materi untuk menggantungkan maujudnya, Ia hanya memerlukan subjek aktif yang membentuknya, seperti halnya bentuk-bentuk artistic yang mewujud dalam jiwa seniman atau karya cipta yang mewujud dalam jiwa penciptanya. Jiwa tidak memiliki pengetahuan atau ide bawaan ketika diciptakan sebagaimana dipahami oleh Plato dan penganut idealisme dan rasionalisme. Pengetahuan bukanlah pengumpulan ulang ide-ide yang dianggap sudah ada sebelumnya, tetapi jiwa justru menciptakan pengetahuan.<sup>126</sup>

(3) *Tingkat ketiga, Inteleksi (ta' aqqul)*

Mullâ Shadrâ mengatakan :

والتعقل هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك.

*Ta' aqqul (inteleksi) adalah macam dari persepsi yang mempersepsi sesuatu (objek) dari segi quiditas (mahiyah) bukan yang lain (wujud material) kualitas maupun sifatnya.*<sup>127</sup>

Inteleksi dalam klasifikasi persepsi merupakan tingkat yang tertinggi. Sebagaimana yang didefinisikan oleh Mullâ Shadrâ bahwa objek pemahaman inteleksi terlepas dari wujud material, kualitas maupun sifatnya, karena inteleksi itu hanya memahami objek-objek universal. Tingkat inteleksi sebagai tingkat yang tertinggi tersebut didasarkan atas derajat keterlepasannya (*tajarud*) dengan materi, sementara persepsi indra merupakan tingkat yang paling rendah. Istilah *tajarud* ini sebenarnya dinisbatkan kepada Allah sebagai Wujud Wajib yang tidak memiliki keterikatan dengan apapun kecuali diri-Nya sendiri. Dalam pengertian persepsi,

---

membayangkan suatu eksistensi dan imajinasi teraktualisasi di dalam eksistensi itu, maka imajinasi ini akan memerlukan integrasi kedua eksistensi dalam materi yang sama, suatu keadaan yang tidak mungkin. (4) Jika kemampuan imajinal adalah tubuh material, maka kemampuan ini akan memiliki sifat seperti bagian-bagian, tubuh material, yakni lapuk dan usang. (Mustamin Al-Mandary (ed), *Menuju Kesempurnaan Persepsi dalam Pemikiran Mullâ Shadrâ*, Safinah, Makasar, Tahun 2003, hal 76-77.

<sup>126</sup> Mullâ Shadrâ, *Manifestasi-manifestasi Ilahi: Sebuah Risalah Teosofi Islam, Terjemahan dari Al-Mazhâhir Al-Ilâhiyyah fi Asrâr Al-'Ulûm Al-Kamâliyyah*, penerjemah Irwan Kurniawan, Pustaka Hidayah, Bnadung, tahun 2004. hal. 236.

<sup>127</sup> Al-Asfâr Jilid 3, h. 284.

inteleksi merupakan kemampuan manusia untuk memahami hakikat segala sesuatu tanpa adanya kekaburan yang disebabkan oleh imajinasi dan persepsi indra.

Kembali kepada premis *muqodimah* yang telah dikemukakan Mullâ Shadrâ di atas, bahwasannya jiwa manusia diciptakan mampu untuk menghadirkan atau (membayangkan) mengadakan konsep (gambar) berupa immateri dan materi. Karena jiwa merupakan (emanasi) bagian dari kerajaan sumber segala sumber, alam kekuatan dan otoritas yang mampu menciptakan konsep-konsep akal yang berdiri dengan *dzatnya* (*essence*), dan membuat konsep (gambar) *cosmic* dengan materi”. Demikian hal itu Mullâ Shadrâ dalam pembahasan intelek ini ingin menjelaskan tujuan ajarannya adalah menunjukkan bahwa pikiran manusia pada dasarnya menyatu dengan Akal Aktif atau Intelek Universal.

Pandangan metafisika *tasykik al-wujûd* dan *wahdat al-wujûd* juga melandasi pandangan Mullâ Shadrâ tentang pengetahuan baginya merupakan gerak substantif (*harakah al-jauhariyyah*) yang berakhir dengan bersatunya intelek manusia dengan intelek transenden dan karenanya, mencapai tingkat wujud yang baru – yakni, intelek murni dan tunggal. Gerak evolusioner ini bersifat akumulatif, ia menggambarkan sesuatu yang positif, termasuk tingkat-tingkat wujud yang lebih rendah, dan tidak menghilangkan atau menegasikan mereka. Karena itu kata kunci bagi ajarannya mengenai intelek ini adalah “[intelek] tunggal”. Istilah ini berarti bahwa wujud pada tingkat yang lebih rendah merupakan bagian yang terpisah dan saling eksklusif, sedangkan wujud pada tingkat yang lebih tinggi saling inklusif dan menyatu.<sup>128</sup>

---

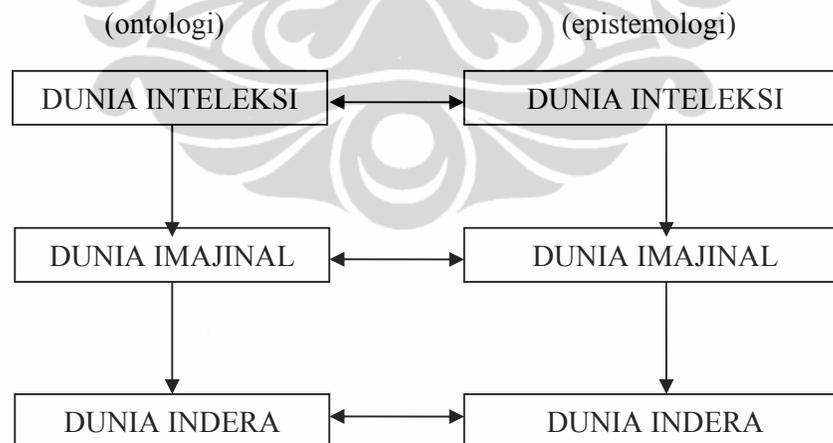
128 Filsafat Shadra. Penerbit Pustaka. 2000. terj. The Philosophy of Mulla Shadra (shadr al-Din al-Syrizi), karya Fazlur Rahman, terbitan State University of New York, Albany, New York 1975. hlm. 310..

Bagan .4.1. Hirarki Indra, Imajinal (imajinasi) dan Inteleksi

	(1) Indera	(2) Imajinal	(3) Inteleksi
Syarat	Kehadiran materi mutlak diperlukan agar jiwa dapat memahami bentuk materinya.	Kehadiran materi tidak diperlukan untuk proses imajinal	-
	Bentuk materi tersebut terselubungi oleh kualitas-kualitas dan sifat-sifat yang bisa dipahami.	Bentuk materi tersebut terselubungi oleh kualitas-kualitas dan sifat-sifat yang bisa dipahami.	-
	Sesuatu yang dipersepsi secara indrawi bersifat partikular dan tidak universal.	sesuatu yang dipersepsi secara indrawi bersifat partikular dan tidak universal.	Objek pemahaman inteleksi terlepas dari wujud material, kualitas maupun sifatnya, karena inteleksi itu hanya memahami objek-objek universal.

Ketiga persepsi ini selain memiliki perbedaan dan hierarki (lihat bagan 4.1) di atas, secara epistemologis, sangat terkait dengan pandangan ontologisnya yang bisa digambar dalam bagan berikut :

Bagan.4.2. Persepsi dalam hubungan paralel antara ontologi dan epistemologi.



Mullâ Shadrâ membuat hubungan paralel antara ontologi dan epistemologi, sehingga antara keduanya memiliki kesejajaran dan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Dunia inteleksi hanya dapat dipahami menggunakan persepsi Inteleksi, dunia imajinal dengan persepsi imajinal, dan dunia indera dengan persepsi indera. Persepsi indera adalah tingkatan persepsi

terrendah, karena untuk mengamati realitas wujud yang terrendah pula, yaitu dunia indera. Dan dunia imajinal dan inteleksi adalah dunia yang lebih tinggi dari dunia indera dan untuk memahaminya menggunakan persepsi imajinal dan inteleksi.

Sejauh ini banyak kalangan beranggapan bahwa pandangan Plato tentang ide dan Plotinos tentang emanasi yang dikemas kembali oleh Suhrawardi pengembangannya dengan konsep iluminasi, banyak mempengaruhi pemikiran Mullâ Shadrâ ini. Sebagaimana Plato yang memahami dunia material sebagai dunia yang tidak nyata, konsep gradasi (*tasykik*) wujudnya Shadrâ juga menempatkan dunia fisik (material) sebagai wujud yang paling rendah, wujud yang lebih tinggi bersifat metafisik dan puncaknya pada Wujud Tuhan.

c) Kesatuan antara yang mengetahui dengan yang diketahui

Mullâ Shadrâ menjelaskan tentang apa yang terjadi dalam proses persepsi terhadap objek yang ditangkapnya. Bahwa apa yang ditangkap oleh indra bukanlah sifat benda materialnya (*sensible*), namun kualitas khusus yang bersifat kejiwaan dalam benda tersebut. Indra sesungguhnya adalah kekuatan jiwa, dengan demikian antara yang mempersepsi dan yang dipersepsi berada dalam satu modus keberadaan, konsep inilah yang dikenal sebagai kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Doktrin metafisika Mullâ Shadrâ ini dapat dipahami melalui konsep bahwa bentuk-bentuk sesuatu terbagi menjadi dua macam; *pertama*, bentuk materi yang berkaitan dengan tempat, bentuk fisik dan sifat-sifat materi lainnya, *kedua* bentuk yang terlepas dari materi (imateri) dan segala sifat material. Di bawah ini penjelasan Shadrâ mengenai bentuk-bentuk sesuatu yang dapat menjadi sesuatu yg diketahui, diindera ataupun yg dibayangkan (imajinasi) :

Bahwa segala sesuatu itu terbagi menjadi dua bentuk; *pertama*, berbentuk materi, keberadaannya bergantung pada materi, ruang dan waktu. Macam bentuk materi seperti ini tidak mungkin menjadi obyek inteleksi secara actual, demikian juga obyek persepsi indera kecuali secara aksidental. *Yang kedua*, sesuatu yang terlepas dari (bentuk) materi, ruang dan waktu, apabila keterlepasannya itu sempurna maka ia adalah bentuk inteleksi, apabila kurang sempurna ia adalah bentuk imajinal atau bentuk yang terindera. Maka para filsuf telah membenarkan tentang pandangan bahwa bentuk inteleksi secara actual keberadaan (eksistensi) yang ada pada dirinya dan keberadaan (wujud) nya ada pada akal manusia itu merupakan

satu keberadaan (kehadiran) yang sama sekali tidak ada perbedaan, demikian halnya dengan wujud sesuatu yang terinderai (*al-mahsûs*) yang ada pada dirinya dan keberadaannya bagi substansi indrawi itu juga merupakan satu wujud yang sama.<sup>129</sup>

Dalam pengertian tersebut yang dijelaskan oleh Shadrâ, maka dapat dimengerti doktrin metafisika Shadrâ lainnya yang masih berkaitan dengan pengetahuan yakni kesatuan intelek dengan intelijible (اتحاد جوهر العاقل بالمعقول). Seperti diterangkan di atas bahwa pada saat tindakan inteleksi berlangsung maka terjadilah kesatuan antara bentuk intelijibel (*ma'qul*), pemilik intelek ('*aql*) dan intelek ('*aql*). Kesatuan subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui pada akhirnya mempunyai implikasi kesatuan pengetahuan dengan wujud. Dengan demikian pandangan metafisika ini mengandung pemahaman bahwa ada hubungna yang signifikan antara memahami pengetahuan dengan tingkat kesempurnaan manusia.<sup>130</sup>

Ketika pengetahuan manusia masih rendah, maka tingkat eksistensinya juga masih rendah. Namun apabila pengetahuan manusia ada pada tingkat yang tinggi terutama pada pengetahuan ketuhanan, karena objek yang diketahui menyatu dengan subjek yang mengetahui, maka eksistensi manusia menjadi tinggi karena semakin dekat dengan eksistensi Tuhan. hal ini sejalan dengan firman Allah : *Allah akan mengangkat derajat orang yang beriman dan berilmu beberapa derajat.*(Q.S)

#### 4.5. Penjelasan dalil-dalil (postulat) *al-Wujûd al-Dzihni*

Shadra mengelaborasi argumentasi atau dalil eksistensi mental (*al-Wujûd al-Dzihni*) dengan beberapa jalan (cara) :

**Dalil pertama**, bahwa kita terkadang dapat membayangkan sesuatu yang tidak ada dalam realitas eksternal (*al-ma'dûm al-khâriji*), bahkan sesuatu yang mustahil (*mumtana'*) adanya dalam realitas eksternal seperti mustahil adanya dualitas

<sup>129</sup> Al-Asfar, Jilid 3. hal. 248,

الصور لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل. بل محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض. والآخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا أما تماما فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقضا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل. وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة الفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف.

<sup>130</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Bagian kedua, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen* (ed), Mizan, Bandung, tahun 2003, hal. 922.

Tuhan, mustahil bersatunya dua pertentangan (kontradiksi), sekaligus akal atau mental juga dapat membedakan (memisahkan)nya dengan “yang tak ada” lainnya, dan membedakan “yang tak ada” yang mustahil untuk menjadi ada. Karena apa yang ada dalam realitas eksternal bukan sebagai keniscayaan atau penjelasan atas apa yang ada pada mental.<sup>131</sup>

Pandangan (argumentasi) ini ditentang oleh pendapat bahwa pengetahuan tidak dapat diperoleh dari yang tidak ada, karena pengetahuan adalah ekspresi (*ibârah*) perolehan bentuk dari sesuatu, maka bentuk “yang tak ada” (*al-ma’dûm*) ada dalam dua kemungkinan, *kemungkinan pertama* bahwa bentuk (konsep) *al-ma’dûm* itu sebagai konsep *identical* dari substansi wujud eksternal sehingga sesuai dengan apa yang ada pada mental, akan tetapi sesuatu yang tak ada *al-ma’dûm* tidak memiliki substansi. Adapun *kemungkinan yang kedua*, bahwa bentuk (konsep) *al-ma’dûm* bukan konsep *identical* dari substansi wujud eksternal, maka pengetahuan tidak dapat diperoleh dari “yang tak ada”, karena pengetahuan adalah ekspresi tentang konsep (bentuk) yang diketahui.<sup>132</sup>

Mullâ Shadrâ menjawab, yang dimaksud dengan perolehan bentuk mental yaitu bukan imajinal dan bayangan yang diperoleh oleh mental sebagai duplikasi dari objek inderawi, akan tetapi yang dimaksud dengan bentuk-bentuk (konsep) mental adalah hakekat yang diketahui yang penampakannya secara imajinal (bayangan) yang tidak ada pada realitas eksternal, maka pengetahuan pada “yang tak ada” tersebut tidak akan ada kecuali dengan perolehan pada mental kita atas pemahaman yang tidak ada pada realitas eksternal. Maka kritik atau bantahan yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang bentuk itu sebagai *identical* bagi ‘yang tak ada’ atau bukan menjadi tertolak, dan hal itu tidak menjadi kelaziman, karena bisa saja bentuk yang yang disebutkan (yang didefinisikan) secara riil memang tidak ada pada realitas eksternal.<sup>133</sup>

Jawaban kedua, atas bantahan yang mengatakan bahwa perolehan pengetahuan yang ada pada mental sebagai sesuatu yang ilusi bukan hakekatnya! Dijawab oleh Mullâ Shadrâ, pengetahuan pada sesuatu adalah ekspresi dari perolehan mental atas bayangan atau perumpamaan, maka apabila ada kesesuaian

<sup>131</sup> Al-Asfâr, Jilid 1. hal. 256.

<sup>132</sup> Ibid, hal. 265-266

<sup>133</sup> Ibid, hal. 266

antara bayangan dengan realitas eksternal maka disebut sebagai pengetahuan terhadap apa “yang ada” (*al-maujûd*), apabila tidak maka disebut sebagai pengetahuan terhadap apa “yang tak ada”. Jadi bentuk (konsep) *al-ma’dûm* secara actual tidak memiliki identical, karena secara riil tidak memiliki substansi dan tidak memiliki wujud asli kecuali hanya sebatas perkiraan (pengandaian) “seandainya saja sesuatu itu ada maka konsep (bentuk) itu sesuai dengannya”.<sup>134</sup>

Dalam cara pertama pembuktian adanya *al-wujûd al-dzihni* Shadrâ menambakkannya dengan menjelaskan dalil tentang bagaimana *al-ma’dûm* dan *al-mumtana’* dapat diketahui sebagai bukti adanya *al-wujûd al-dzihni* dengan deskripsi proposisi-proposisi sebagai berikut :

Setiap sesuatu yang diketahui maka pasti baginya dibedakan (dipisahkan) dari lainnya, dan setiap yang dibedakan (dipisahkan) dari yang lain adalah ada. maka setiap yang diketahui itu ada. dan pengertian terbaliknya adalah *controversial* “bahwa setiap sesuatu yang tidak ada maka tidak diketahui” akan tetapi kita terkadang mengetahui banyak hal yang itu tidak ada atau mustahil adanya, yang demikian itu menjadi pengetahuan bagi kita seperti “saya tahu bahwa tidak adanya sekutu bagi Tuhan”, tidak mungkinnya bersatu dua hal yg bertentangan (kontroversi). Maka bagaimana mungkin dua proposisi ini bertentangan secara nyata?<sup>135</sup>

Shadrâ mengatakan dengan subjek jamak (kita)<sup>136</sup>:

“yang tak ada” (*al-ma’dûm*) tidak lepas dari dua kemungkinan, *pertama* menyangkut perkara yang sederhana (*basît*), seperti tidak ada tandingan (lawan) bagi Allah, tidak ada sekutu bagi Allah dan tidak ada yang serupa (menyerupai) denganNya, terbayangkan sesuatu ‘yang tak ada’ seperti itu karena intelexi menganalogikannya dengan perkara (sesuatu) yang ada, seperti kita mengatakan tidak ada suatu apapun bagi Allah yang menyerupai atau perumpamaanNya seperti perumpamaan tandingan warna hitam dan putih, tidak ada bagi-Nya *nisbah* keluasan dengan lainnya seperti species (*nau’*), genus (*jins*). Hal demikian terjadi meskipun kita tidak mengetahui tentang tandingan (lawan), perumpamaan bagi-Nya, karena mustahil adanya, tidak ada bagi-Nya tandingan atau yang

<sup>134</sup> Ibid, hal. 266

<sup>135</sup> كل ما كان معلوما فلا بد أن يكون متميزا عن غيره، وكل متميز عن غيره فهو موجود، فإن كل معلوم موجود، وينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما، لكننا قد نعرف أمورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة، مثل أنا نعلم عدم شريك الباري، وعدم اجتماع النقيضين، فكيف يمكن هذين القولين المتناقضين ظاهر؟

hal. 238 - 239

<sup>136</sup> Ibid, hal. 239

فنقول : المعدوم لا يخلو اما أن يكون بسيطا، واما أن يكون مركبا، فإن كان بسيطا عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله، وغير ذلك، فذلك انما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود. مثل أن يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، ولا له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس، فلولا معرفة المضادة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن ليس لله تعالى ضد أو مماثل أو مجانس أو ما يجري مجراها من المحالات عليه. وإن كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين، فالعلم به انما يتم بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل إن عدم البسائط انما يعرف بالمقاييسه إلى الامور الوجودية. وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام.

menyerupaiNya. *Kedua*, menyangkut perkara yang kompleks (*murakkab*) seperti pengetahuan tidak ada bersatunya dua hal yang bertentangan. Pengetahuan tersebut diperoleh melalui pengetahuan terhadap bagian-bagian (*particular*) yang ada. Dapat disingkat bahwa sesuatu “yang tak ada” yang bersifat sederhana (*basît*) dapat diketahui dengan menganalogikannya dengan sesuatu yang ada (perkara-perkara wujud), sedangkan “yang tak ada” yang bersifat *murakkab* dapat diketahuinya dengan mengetahui sifat-sifat *basît*.

Mullâ Shadrâ mengatakan<sup>137</sup>:

Akal (*ratio*) dapat menggambarkan atau membayangkan apa saja sampai kepada hal-hal yang mustahil ada (keberadaannya), seperti “sesuatu yang tak ada sama sekali” (*al-ma'dûm al-muthlaq*), sesuatu yang tidak diketahui sama sekali (*al-majhûl al-muthlaq*), seperti bersatunya dua hal yang bertentangan, dualitas atau sekutu bagi Tuhan, dan yang lainnya sebagai pemahaman dan karakteristik yang digunakan untuk mensifati sesuatu yang sesuai (pantas) bagi subyek.

Dapat disimpulkan penjelasan cara pertama Mulla Shadra dalam membuktikan adanya *al-wujûd al-dzihni* dengan dua premis :

- (1) Sesuatu yang tak ada itu tidak dapat dibedakan (ditentukan), karena perbedaan biasanya berlaku pada pemisahan sesuatu yang ada dan kehadiran (*wujûd*), maka sesuatu yang tak ada itu tidak ada perbedaan.
- (2) Bahwasannya kita dapat membayangkan sesuatu yang tak ada pada realitas eksternal, bahkan yang mustahil ada sekalipun seperti sekutu bagi Tuhan dan lain sebagainya.

Ketika kita dapat membedakan sesuatu yang tak ada (*al-ma'dûm*) yang bersifat mungkin, membedakannya dengan *al-ma'dûm* yang mustahil adanya, padahal premis di atas menyatakan bahwa tidak ada perbedaan atas sesuatu yang tak ada karena ia tak ada, maka ketika *al-ma'dumât* itu dapat dibedakan maka sebenarnya ada dalam muatan lain, yakni pada akal (mental).

<sup>137</sup> Ibid, hal. 239

وأنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين. وشريك الباري. وغير ذلك مفهومًا وعنوانًا فيحكم عليه أحكامًا مناسبة لها. ويعقد قضايا إيجابية على سبيل الهليات الغير البتية. فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام. بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها. تصير منشأ لصحة الحكم عليها. ومن حيث أنها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها. ومن اعتبار الحينيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها وأشباه ذلك وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه. والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي. وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي. فإن مفهوم شريك الباري. والمجهول المطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين. ومقابلته يصدق عليه بالحمل الآخر. وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

**Dalil kedua**, kita dapat menghukumi<sup>138</sup> sesuatu yang tidak ada secara actual pada realitas eksternal dengan hukum-hukum yang berlaku sebagaimana hukum terhadap sesuatu yang ada, bahkan kita dapat menghukumi sesuatu baik yang sudah pasti ataupun yang masih diperkirakan (diandaikan) adanya, seperti “Garuda (binatang khayalan) itu dapat terbang” atau “setiap bangun segitiga sama kaki memiliki tiga sudut yang sama”. Sifat atau hukum yang kita berikan terhadap subjek itu tidak ada dalam realitas eksternal bahkan mustahil, namun hal itu ada pada “ada yang lain” yaitu eksistensi (wujud) mental.<sup>139</sup>

Terhadap penjelasan argumentasi kedua (dalil) di atas ada beberapa analisa antara lain sebagai berikut :

1. Tidak diragukan lagi, perumpamaan perkara di atas bukanlah sesuatu yang aktual yang terjadi pada realitas eksternal walaupun sampai mengatakan “setiap binatang yang memiliki sayap seperti (garuda) dan berbadan singa itu adalah burung yang dapat terbang”. Bahwasannya setiap individu dari (binatang yang memiliki sayap seperti (garuda) dan berbadan singa) dalam pengandaianya ia adalah burung secara actual. Bagaimana orang mengingkari *al-wujūd al-dzihni* maka ia juga mengingkari kebenaran hukum (sifat) dan perumpamaannya, padahal itu merupakan isu sebenarnya dan topik pembahasannya adalah perkiraan (pengandaian) wujud. Artinya jika sesuatu itu ada maka ia disifati oleh ciri-ciri tertentu dimana jika didapati kenyataan (kebenaran) yang disifati itu adalah begitu (كنا), maka hukum atau sifat seperti itu tidak akan terjadi kecuali adanya objek berdasarkan perkiraan atau pengandaian.
2. Dalam sebuah perumpamaan, ketika kita memberikan putusan (sifat atau predikat) terhadap subjek kalimat, maka secara langsung dalam akal (mental) kita terdapat berbagai gambaran yang tak terbatas dengan ciri-ciri tertentu secara terperinci dari perumpamaan tadi. Seperti misalnya, ketika kita mengatakan “setiap bentuk segitiga itu begini...” maka terdapat pada akal (mental) kita kumpulan segitiga yang diperkirakan secara terperinci, karena jika sifat (hukum;putusan) yang ada pada substansi individu-

<sup>138</sup> Hukum atau predikat menurut ahli logika terbagi menjadi dua : positif dan negative; contoh positifnya seperti kalimat “Amir itu Cerdas” dan contoh predikat (hukum) negatifnya adalah dimana predikat meniadakan subjek, “Amir itu tidak cerdas”

<sup>139</sup> Ibid, hal. 267

individu dinyatakan kebenarannya maka yang harus ada adalah individu-individunya bukan ciri-ciri (karakteristik) nya.

3. Kadangkala kita dapat membayangkan seseorang dan menghukuminya dengan hukum (predikat) eksternal, seperti kita mensifati badan (jism) itu fana (dapat binasa), bahwasannya badan itu keras, berat dan bergerak

**Dalil ketiga**, bahwasannya kita dapat menentukan individu-individu berbeda sebagai person (pribadi) yang tunggal atau jamak dalam species (*nau'*), genus (jins) makna tunggal yang *applicable* atas setiap individu-individu dimana boleh dikatakan makna tunggal itu adalah makna yang universal (ekstensif). Contohnya kita dapat mengklasifikasi individu-individu manusia yang beraneka ragam dan berbeda-beda dalam satu pengertian (kelompok), seperti manusia dapat diklasifikasikan besar, kecil, dan klasifikasi binatang sebagai sifat umum untuk bagal (peranakan kuda dan keledai) dan keledai, sifat atau predikat yang ekstensif itu menyatukan setiap species yang memiliki spesifikasi dan substansi tertentu ke dalam satu term. Dan term ini tidak ditemukan pada realitas eksternal, hanya ada pada akal.

Jika dikatakan, menurut sebagian kalangan filsuf bahwa genus, species dan perkataan yang bukan kategori pengertian itu ada atau terdapat dalam realitas eksternal, dengan penjelasan mereka bahwa aksiden-aksiden dalam pengertian universal, species, dan genus adalah hakekat (kebenaran-kebenaran) termasuk kedalam *Primary Intelligible* (*ma'qûlât 'ûla*) yang dianalogikan kepada aksiden-aksiden *Secondary Intelligible* (*ma'qûlât tsâniyah*) yang notabene merupakan perkara-perkara yang wujud di luar diri manusia. maka pandangan mereka melazimkan bahwa wujud kemanusiaan secara dirinya adalah sebanding atau sama dengan wujud aksidental. Maka dengan demikian tidak membutuhkan wujudnya ada pada akal.

Terhadap pendapat di atas Mullâ Shadrâ menjawabnya dengan penjelasan bahwa “bentuk universal (rasional) secara akal tidak ada pada realitas eksternal”. Adapun penjelasannya berpulang kepada pandangan para ahli logika tentang konsep (bentuk) universal (*al-kullî al-Idhâfî*) yang terbagi menjadi tiga bagian; universal natural (*al-kullî al-thabi'î*) bentuk keluasan subjek yang mencakup manusia dan lainnya dalam kategori tersebut seperti kalimat : manusia adalah

**hewan yang berbicara**, karena konsep hewan adalah bentuk universal untuk makhluk hidup yang meliputi manusia dan binatang itu sendiri; universal logika (*al-kullî al-manthiqî*) konsep keluasan dimana akal (mencakupi) sifat (predikat) universal saja atau dengan pengertian lain yaitu keluasan yang tidak ada batasan (membatasi) dari bentuk-bentuk material seperti: Manusia, Hewan, Batu; dan yang ketiga adalah universal rasional (*al-kullî al-'aqlî*) adalah konsep keluasan di mana akal mencakupi kumpulan subjek dan predikat (sifat *al-washfu* dan yang disifati *al-maushûf*) seperti konsep Manusia itu sendiri. Pengertian universal tidak didapatkan eksistensinya secara eksternal karena sebenarnya yang didapati bentuk partikularnya, seperti manusia didapati individu-individunya, maka tak ada jalan selain menerima konsep manusia sebatas hanya ada di dalam mental (akal) saja.

#### 4.6. Pandangan yang menentang *al-Wujûd al-Dzihni*

Pandangan *al-wujûd al-dzihni* tidaklah sepi dari para penentangannya yang mengingkari konsep tersebut. Mullâ Shadrâ menghimpunnya dalam sub bab terpisah tentang pandangan-pandangan yang mengingkari konsep *al-wujûd al-dzihni* ini dengan menggunakan istilah *Isykâliyât* keberatan-keberatan terhadap wujud mental.

Aristoteles dan para pengikutnya dari kaum peripatetik berpandangan bahwasannya tempat wujud mental (*al-wujûd al-dzihni*) dan wujud bayangan sesuatu yang ada pada kita sebenarnya ada pada kekuatan persepsi intelektual, intuisi indera (imajinal) dan indera kita, maka hal-hal yang universal terdapat pada jiwa yang lepas dari materi, sementara pengertian particular ada pada kekuatan intuisi indera dan bentuk materi ada pada indera dan imajinal.<sup>140</sup>

Pandangan tersebut di atas mempengaruhi konsep *al-wujûd al-dzihni* menjadi samar dan tidak jelas. Karenanya menjadi penting kesamaran (*isykâliyât*) diutarakan disini dan bagaimana Mullâ Shadrâ menjelaskannya.

4.6.1. Terdapat keberatan-keberatan *al-isykâliyât* yang sekaligus menjadi pandangan yang mengingkari konsep *al-wujûd al-dzihni*, di antaranya adalah pandangan teori relation (*idhâfah/nadhriyah al-idhâfah*) antara yang mengetahui (*al-'âlim*) dan yang diketahui (*al-ma'lûm*). Teori ini dianut oleh kelompok sebagian besar kaum *teolog* yang mengingkari

<sup>140</sup> Al-Asfâr, jilid 1. hal. 273

konsep *al-wujûd al-dzihni* dengan mengatakan : bahwa hakekat ilmu itu adalah pengertian dari suatu hubungan antara yang mengetahui (*al-‘âlim*) dan yang diketahui (*al-ma’lûm*)<sup>141</sup>

Hubungan relasional di atas antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui seperti pengetahuan tercapai dengan menanamkan (*insprinting*) bentuk objek dalam subjek. Shadra menolak pandangan ini dengan dua argumentasi : *pertama* apabila pengetahuan itu adalah proses penambahan/menanamkan bentuk objek dalam subjek maka bagaimana bila pengetahuan itu tentang pengetahuan diri, karena seperti yang diakui oleh semua bahwa pengetahuan diri tidak terjadi dengan menanamkan bentuk seseorang ke dalam dirinya, atau menanamkan bentuk dirinya ke dalam dirinya maka hal ini mustahil karena kemudian terdapat dua bentuk jiwa. *kedua*, menanamkan bentuk-bentuk dalam materi tidak menjadi pengetahuan karena badan-badan adalah material. Juga tidak benar bahwa dalam materi, kehadiran kuantitas, ruang, posisi dan seterusnya menghalanginya untuk mengetahui, karena ketika jiwa mengetahui sesuatu, ia mengetahuinya berdasarkan kuantitas, kualitas, posisi dan seterusnya. Karena itu, mengatakan bahwa pengetahuan tercapai dengan menanamkan bentuk-bentuk dalam sesuatu yang berfungsi untuk mengetahui menimbulkan pertanyaan dan bukan suatu jawaban.

- 4.6.2. Pandangan lainnya adalah *nadhriyah al-syabah* yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah wujud bayangan dari suatu objek yang terdapat di luar diri manusia (*nadhriyah al-syabah*), dengan demikian apa yang ada pada akal (mental) adalah bukan hakekat sesuatu yang diketahui, melainkan bayangan sesuatu tadi.<sup>142</sup> Dengan kata lain perolehan yang terdapat pada akal adalah manifestasi dari eksistensi eksternal seperti *lafadz* (kalimat)

<sup>141</sup> As-sayid Kamal Al-Haidari, *Madkholu Ila Manaahij Al-Ma’rifah inda Al-Islamiyin*, (Iran: Daar Faraqid lithaba’ah wa Al-Nasyr, 1426 H/ 2005). Hal. 28

Penjelasan teori relasi adalah Hubungan relasional antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui seperti pengetahuan tercapai dengan menanamkan (*insprinting*) bentuk objek dalam subjek, tentulah hal ini ditolak bila pengetahuan tentang diri, karena seperti yang diakui oleh semua bahwa pengetahuan diri tidak terjadi dengan menanamkan bentuk seseorang ke dalam dirinya, kedua, menanamkan bentuk-bentuk dalam materi tidak menjadi pengetahuan karena badan-badan adalah material. Juga tidak benar bahwa dalam materi, kehadiran kuantitas, ruang, posisi dan seterusnya menghalanginya untuk mengetahui, karena ketika jiwa mengetahui sesuatu, ia mengetahuinya berdasarkan kuantitas, kualitas, posisi dan seterusnya. Karena itu, mengatakan bahwa pengetahuan tercapai dengan menanamkan bentuk-bentuk dalam sesuatu yang berfungsi untuk mengetahui menimbulkan pertanyaan dan bukan suatu jawaban.

<sup>142</sup> Al-Asfâr, Jilid 1. hal. 305

dan *kitâbah* (penulisan). Pandangan ini dianut oleh mayoritas para filosof terdahulu.

Alasan mereka tentang *nadhriyah al-syabah* adalah menfasirkan *al-wujûd al-dzihni* sebagai bayangan dari esensi-esensi luar yang terdapat pada objek. Mereka beranggapan bahwa tidak mungkin esensi-esensi tersebut datang ke dalam mental (akal), melainkan yang ada (terdapat) pada mental adalah bayangan cermin dari suatu objek eksternal, menurut mereka ragam persepsi adalah cermin, seperti kita melihat matahari dengan mata kita sebagai cermin yang memantulkan bayangan yang terdapat pada mental kita, itulah yang dimaksud dengan *al-wujûd al-dzihni*.

Kelompok pandangan ini tidak mengingkari adanya konsep *al-wujûd al-dzihni*, namun berbeda dalam pengertiannya. Mereka tidak beranggapan seperti pandangan Mullâ Shadrâ bahwa apa yang terdapat pada mental adalah hakekat sesuatu dari segi esensinya, dan diciptakan oleh jiwa itu sendiri.<sup>143</sup>

4.6.3. Berkumpulnya substansi dengan aksiden dalam satu kesatuan. Hal ini dilandasi oleh dua premis sebagai berikut :

- (a) Sesuai dengan pandangan filsuf pada konsep *al-wujûd al-dzihni*, bahwa kumpulan sifat-sifat (dzat) akan tersimpan (terjaga) ketika diperoleh pengetahuan tentangnya. Apabila kita telah mempersepsi sebuah substansi maka yang diperoleh di dalam akal (mental) adalah substansi, karena mengharuskan kesesuaian antara esensi mental dan eksternal. Jika demikian misalnya apabila kita membayangkan badan (*al-jism*) yang ada secara substansi maka yang terdapat (terbayang) di dalam mental juga berbentuk substansi.
- (b) Bahwa bentuk pengetahuan berada menempati mental, sedangkan mental tidak tergantung (membutuhkan) pada bentuk pengetahuan. Maka bentuk pengetahuan menjadi aksiden, karena aksiden itu

<sup>143</sup> Bahwa terdapat dua pandangan tentang *al-wujûd al-dzihni*, yang pertama, bahwa yang terdapat pada mental adalah bayangan suatu objek di luar diri manusia (*nadhriyah al-syabah*), dan yang kedua, berpandangan bahwa yang terdapat pada mental adalah esensi suatu objek yang diciptakan oleh jiwa melalui transformasi menjadi bentuk objek pengetahuan.

adalah keadaan dalam tempat, maka tempat itu tidak membutuhkan keadaan.

Atas dasar dua premis di atas, maka jika intelekse mempersepsi “manusia” (al-Insân) sebagai substansi, maka jika berdasarkan premis pertama “manusia” sebagai substansi, dan menjadi aksiden jika berdasarkan premis kedua. Bersatunya substansi dan aksiden pada sesuatu yang satu itu mustahil adanya, karena keduanya bertentangan, karena substansi adalah esensi yang jika terdapat di luar (eksternal) maka tidak ada dalam ruang (tempat), sementara aksiden adalah kuintitas yang apabila terdapat di luar (eksternal) maka terdapat pada tempat (ruang). Dari penjelasan ini maka tidak mungkin bagi esensi yang satu (substansi manusia) di satu sisi esensi tersebut terdapat pada tempat (ruang) di sisi lain tidak, keduanya bertentangan.

Ibn Sina mengatakan bahwa pengetahuan diperoleh dari bentuk yang ada yang terlepas dari materialnya, yaitu berbentuk substansi-substansi (*jawâhir*) dan aksiden-aksiden (*a'râd*), maka jika bentuk aksiden dipersepsi menjadi aksiden, maka bagaimana bentuk substansi menjadi aksiden? Karena sesungguhnya sifat substansi itu adalah substansi itu sendiri, dan esensinya juga substansi yang tidak terdapat pada ruang dan tempat, dan esensinya juga tersimpan baik dalam segi ia sebagai obyek yang dipersepsi oleh akal maupun sebagai wujud eksternal.<sup>144</sup>

Sebelum menjawab *al-Isykâl* di atas penting kiranya memaparkan terlebih dahulu perbedaan pendapat tentang pengertian substansi (*al-jawhar*) dan aksiden (*al-'ardl*) apakah keduanya merupakan genus, atau keduanya bukan, atau hanya substansi yang merupakan genus dan aksiden bukan, terhadap hal ini beberapa pendapat sebagai berikut :

- (1) Kedua-duanya merupakan genus dalam kategori pertama *Primary Intelligible (ma'qûlât 'ula)*, kategori substansi dan kategori aksiden.

<sup>144</sup> Ibn Sina, *Al-Syifâ*. Hal. 140

- (2) Keduanya bukan merupakan genus. Menurut pandangan ini kategori-kategori itu ada empat belas.
- (3) Substansi yang merupakan genus karena mencakup substansi-substansi lainnya, sementara aksiden bukan. Dalam pandangan ini kategori ada sepuluh, satu diantaranya substansi (*al-jawhar*) dan Sembilan lainnya adalah kategori aksidental. Ini merupakan pandangan Aristoteles yang kemudian pandangan ini dipilih oleh kaum peripatetic pada era Islam. Seperti yang disinyalir oleh al-Thabathab'i di dalam *nihâyat al-hikmah* "mayoritas kaum peripatetic (*masya'i*) berpandangan bahwa kategori itu ada sepuluh : substansi (*al-jawhar*), kuantitas (*al-kam*), kualitas (*al-kaif*), ruang (*al-wadh'u*), tempat (*ain*), tanda/alamat (*al-juddah*), hubungan (*al-idhâfah*), perbuatan, dan emosi.<sup>145</sup>

Dan jawaban terhadap *al-Isykâl* di atas berdasarkan pendapat yang masyhur (ketiga) tentang kategori yakni bahwa substansi merupakan *genus* dari apa yang ada di bawahnya atau dalam cakupannya, seperti esensi-esensi particular di bawahnya berupa species-species seperti jiwa, akal dan lain sebagainya, berbeda dengan aksiden yaitu pemahaman umum aksidental yang membenarkan kategori sembilan aksiden, dan bukan merupakan genus yang di bawahnya terdapat esensi-esensi lain seperti hewan adalah esensi dari manusia. Akan tetapi setara dengan pengertian "sesuatu" (*syai'*) yang mencakupi seluruh sesuatu namun bukan dari segi esensi partikularnya. Maka apabila aksiden itu adalah sebuah pengertian umum yang benar atas seluruh kategori-kategori penampakan yang benar secara aksidental bukan sifat (dzat)-nya. Maka yang diwaspadai dalam membenarkan pemahaman ini atas substansi mental dan juga apa yang disifatinya (keterangan), maka dikatakan : substansi mental itu aksiden, kuantitas (*al-kam*) itu aksiden, kualitas (*al-kaif*) itu aksiden dan sejenisnya? Demikian itu karena substansi seperti yang sudah dijelaskan

<sup>145</sup> Al-Thabathaba'i, *Nihâyat al-hikmah*. Hal. 89

dalam definisinya adalah (esensi yang apabila didapati (ditemukan) di luar maka didapati tidak pada tempat) ini bermakna bahwa esensi tidak membutuhkan tempat sebagaimana lazimnya eksistensi substansi eksternal, bukan bahwasannya tidak menempati dan tidak membutuhkan tempat itu sifat bagi substansi di manapun berada.

Dari pengertian ini maka dimungkinkan bagi substansi eksternal itu tidak menempati ruang (tempat), sementara substansi mental menempati ruang (tempat). Dengan kata lain, esensi substansi memiliki dua eksistensi (wujud), wujud eksternal (*wujûd khâriji*) tidak menempati ruang (tempat), dan wujud mental (*wujûd dzihni*) menempati ruang (tempat) dengan inheren sifat substansi dalam kedua wujud tersebut.<sup>146</sup> Maka dengan penjelasan di atas tidak berkumpul (bersatunya) substansi dan aksiden dalam sesuatu yang satu.

- 4.6.4. Pengumpulan antara yang bertentangan (*al-mutaqâbilât*). Keberatan ini berdasarkan pada perkataan “ bahwa mental berubah menjadi panas ketika membayangkan hal-hal yang panas, demikian halnya dengan berubah dingin ketika mental membayangkan hal-hal yang dingin, sesuatu yang bengkok, lurus, bangun segitiga, segi empat, beriman, kafir yang kesemuanya itu memiliki keberpihakan, karena keadaan panas diperoleh dari sesuatu yang panas, demikian juga keadaan dingin. Maka akhirnya mengharuskan jiwa disifati oleh sifat-sifat badan (*jasmaniah*) dan sesuatu yang lainnya yang bertentangan, yang demikian ini secara aksioma mustahil.

Shadra menjelaskan kelaziman, bahwasannya apabila saya membayangkan sesuatu maka mental kita memperoleh hakekat sesuatu tersebut yang kemudian menempati di dalamnya. Menempati dalam arti pengkhususan sifat, dengan demikian bahwa hakekat daripada pengetahuan (yang diketahui) itu menjadi sifat-sifatnya mental.<sup>147</sup>

Jawaban atas keberatan ini Mullâ Shadrâ mengelaborasinya dengan beberapa aspek pendekatan :

<sup>146</sup> As-sayid Kamal Al-Haidari, *Madkholu Ila Manaahij Al-Ma'rifah inda Al-Islamiyyin*, (Iran: Daar Faraqid lithaba'ah wa Al-Nasyr, 1426 H/ 2005). Hal.40 – 42.

<sup>147</sup> Al-Asfâr, Jilid 1. hal 299

1. apa yang diutarakan dalam keberatan itu merupakan sesuatu yang termasuk dalam perkara Ketuhanan, Shadra menggunakannya dengan istilah *arsyiât*, bahwasannya bentuk-bentuk sesuatu yang ada pada bayangan jiwa merupakan bagian dari alam jiwa (idea) yang tidak masuk ke dalamnya, seperti substansi cahaya yakni jiwa yang berpikir melalui iluminasi cahayanya kepada kekuatan pandangan yang dipersepsi melalui pengetahuan *hudhuri* (pengetahuan yang masuk ke dalam subjek adalah objek dalam aspek eksistensi (wujud/ada) nya), demikian juga kekuatan imajinal diperolehnya melalui pengetahuan *hudhuri* (iluminasi) terhadap bentuk imajinal luar yang mewujud pada jiwa, tanpa melalui proses imanensi masuknya bentuk obyek tersebut ke dalam jiwa dan mensifatinya. Seperti juga perbuatan melihat, merasakan bentuk sesuatu eksternal melalui pandangan atau lainnya, seperti melihat hakekat sesuatu dan menyaksikannya melalui indera bathin tanpa harus objek itu masuk (imanensi/*hulul*) ke dalam jiwa, demikian juga tidak ada perbedaan dalam putusan intuisi antara kontemplasi (*musyâhadah*) dalam keadaan terbangun ataupun tertidur.

Kemudian terhadap dugaan bahwa adanya bentuk imajinal masuk ke dalam jiwa, dijawab oleh Shadra “bahwa pensifatan oleh sesuatu yang bersifat emosi dan pengaruh yang ditimbulkan darinya dapat terjadi bukan hanya sebatas ada (*rising*), maka sesungguhnya prinsip-prinsip operatif yang mengatur fenomena eksistensi alam dan juga jiwa yang memiliki kesadaran (pengetahuan) komprehensif terhadap apa saja yang digambarkan oleh bentuk-bentuk sesuatu tersebut bukan kemudian ia disifati oleh segala sesuatu yang bersifat badan (*jismiah*), itu karena bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi bukanlah bentuk-bentuk wujud eksternal; juga bukan bentuk-bentuk yang ada dalam organ indera pada saat mempersepsi, melainkan bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi adalah kerja, emanasi, pengaruh, jiwa itu sendiri, dan kehadiran obyek pada organ indera hanya memberikan peluang untuk memproyeksikan bentuk dari jiwa.

2. Jawaban selanjutnya Mulla Shadra justru menggunakan pernyataan dari *isykâl* keberatan tersebut terkait pensifatan jiwa sebagai pengaruh dari imajinal, atas dasar pemahaman itu maka tidak dapat diterima jika jiwa disifati kafir hanya karena jiwa membayangkan kafir.
  3. Mullâ Shadrâ menolak gagasan atau pendapat bahwa tidak adanya perbedaan antara wujud identitas yang *inherent* dengan wujud yang tidak *inherent* dalam bentuk (gambaran) akal. Mengapa demikian karena pensifatan panas itu terjadi pada segi wujud identitas yang *inherent* bukan bentuknya pada wujud mental, maka pertentangan itu terjadi pada wujud identitas antara panas dan dingin, bukan pada konsep (bayangan) nya.
- 4.6.5. Isykâl (keberatan) selanjutnya terhadap konsep *al-wujûd al-dzihni* adalah bahwa mental itu ada secara eksternal dan perkara mental ada di dalamnya seperti diyakini oleh penganut konsep *al-wujûd al-dzihni*. lazimnya ketika intelek kita mempersepsi perkara tersebut yang wujudnya pada akal, dan akal itu sendiri ada *maujûd* secara eksternal maka yang terjadi adalah “yang ada” (*al-maujûd*) berada pada “yang ada” (*al-maujûd*) berada pada sesuatu yang ada pada sesuatu itu, diilustrasikan seperti air yang tersimpan (ada) di dalam gelas yang tersimpan (ada) di dalam rumah.

Jawabannya, bahwa yang ada (*al-maujûd*) berada dalam yang ada (*al-maujûd*) berada dalam sesuatu itu menurut Mullâ Shadrâ dapat terjadi jika ada dua eksistensi yang *inherent* yang keduanya *maujûd* secara identitas seperti wujud air di dalam gelas besar, dan gelas besar ada di dalam rumah. Berbeda dengan yang ada *al-maujûd* di dalam mental yang ada *al-maujûd* secara eksternal. Kesimpulannya, sesuatu yang diketahui *al-ma'lûm* pada mental itu wujud imajinal bukan identitas, wujud bayangan bukan *inherent*, sedangkan sesuatu yang ada pada mental secara eksternal itu wujud identitas dan *inherent*. Arti dari *fi* (di dalam) pada dua tempat (objek) itu berbeda seperti penggunaannya untuk menunjukkan keterangan tempat dan keterangan waktu, bahkan bisa saja menunjukkan denotative dan konotatif karena keberadaan sesuatu secara eksternal tidak seperti keberadaan air di dalam gelas besar akan tetapi makna dari keberadaan sesuatu secara eksternal itu adalah objek eksternal (objek

transitif), yang ekstrinsik dan aksidental yang tidak hadir dalam pikiran dan berada di luar tindak mengetahui.<sup>148</sup>

- 4.6.6. Keberatan (*al-isykâl*) terhadap postulat *al-wujûd al-dzihni* yang menyebutkan bahwa “mental kita dapat membayangkan wujud dari segala sesuatu bahkan sesuatu hal yang mustahil sekalipun”. Dalil ini dibantah dengan pernyataan bahwa sesuatu yang mustahil secara mental maka mustahil adanya secara eksternal. Karena anggapan bahwa jika mental kita dapat membayangkan sesuatu yang mustahil adanya lalu kemudian tidak cukup ditunjukkan keberadaannya secara eksternal hanya bersifat perkiraan, namun harus dibuktikan dengan wujud secara dzat (sifat-sifat) nya dan dengan wujud nyata. Oleh karenanya akal secara aksiomatis akan menolak keberadaan sesuatu yang mustahil adanya baik secara eksternal maupun mental, kalau tidak maka lazim adanya sesuatu yang mustahil itu wujud secara riil, dan tentu itu mustahil seperti sekutu bagi Tuhan, dan bersatunya dua pertentangan.

Jawaban terhadap keberatan tersebut adalah, bahwa proposisi-proposisi yang di dalamnya menghukumi (mensifati) sesuatu yang mustahil adanya adalah predikat-predikat yang tidak ada sama sekali. Maka sebenarnya akal dapat saja membayangkan suatu pemahaman yang bertentangan, dualitas ketuhanan, dan walaupun mental dapat membayangkan seluruh konsepsi (pemahaman) yang ada bahkan membayangkan dirinya tidak ada, ketidak adaan yang tidak ada, bukan berarti apa yang dibayangkan itu adalah realitas sesuatu mustahil (*hakikat al-mumtana'*), karena segala sesuatu yang terbayangkan dan yang ada pada mental bersifat mungkin ataupun mustahil itu adalah merupakan kemampuan akal untuk melakukan itu, akal mampu menandai sesuatu yang mustahil, sifat-sifat yang tertolak bagi alam, konsepsi yang tidak diketahuinya, dengan demikian akal mampu mengafirmasi ada atau tidaknya pengetahuan tersebut.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Al-Asfâr, Jilid 1. hal. 302-303

<sup>149</sup> Al-Asfâr, Jilid 1. hal. 303-304

Tabel. 4.3. *Tree of Porphyry* (Pohon Porphyry)