

### BAB 3

## BASIS METAFISIKA KONSEP *AL-WUJÛD AL-DZIHNI* (EKSISTENSI MENTAL)

### 3.1. Pengantar

Manusia secara alamiah memiliki hasrat (keinginan) untuk mengetahui (*desire to know*). Akal dan panca indera yang dimiliki manusia menjadikannya sebagai makhluk yang berfikir (*homo sapien*), menyelidik terhadap segala apa saja yang tampak dalam alam raya ini (segala yang ada), untuk mengetahui inti yang terdalam dari segala yang ada. Keluasan (ekstensif) dan kedalaman (intensif) tentang segala yang ada menjadi objek penelitian manusia dalam upaya mencari jawaban-jawaban filosofis yang tidak berhenti pada tataran *physis* (dunia pengamatan) melainkan mencari kenyataan yang mengatasi dunia yang empiris (*ta hyper ta physika*) dan yang membelakangi dunia fisik itu (*ta meta ta physika*), sehingga dunia itu dimungkinkan. Upaya manusia untuk menjawab problem tentang realitas yg lebih umum, komprehensif, atau lebih fundamental dari pada ilmu itu disebut metafisika (Whitehead, 1987: 1).

Aristoteles merumuskan tema metafisika sebagai “kenyataan sekedar kenyataan” (*ens in quantum ens*) namun faktanya ia lebih membahas tentang cara mengada secara filosofis ketimbang tema yang diletakkannya “kenyataan sekedar kenyataan” yang bersifat ontologis<sup>52</sup>. Alam raya sebagai dunia jasmani yang dimungkinkan merupakan “Yang Ada” yang ditangkap oleh indera begitu juga oleh kemampuan transenden yang mendorong tumbuhnya kesadaran manusia tentang adanya perbedaan antara penampakan dan realitas sesungguhnya (das-Ding-an-sich). Pertanyaan metafisisnya adalah mana yang sungguh-sungguh nyata antara penampakan eksternal atau ada “Yang Ada sesungguhnya ada” yang membelakangi dunia fisik? Jauh lebih dalam metafisika bertanya mengapa suatu yang ada itu ada, dari mana, kemana dan untuk apa? Pertanyaan ini tentunya sebagai titik tolak perkembangan disiplin pengetahuan metafisika yang di kemudian hari menjadi sebuah tradisi yang kokoh dengan empat asumsi dasar sebagai berikut : bahwa “yang ada” (a) sebagai yang tampak, (b) sebagai yang

<sup>52</sup> Snijders, Adelbert, (2009), *Seluas Segala Kenyataan*. Yogyakarta : Kanisius. Hal.84-85. (e-book version). Diunduh pada tanggal 08 Mei 2010, pukul 01.57. [www.book.google.co.id](http://www.book.google.co.id)

mengalami perubahan, (c) sebagai ada yang seharusnya ada dan tetap, (d) sebagai pikiran (*intellectual being*).

### 3.2. Metafisika prasokratis

Apa yang dilakukan oleh tradisi Yunani prasocratis mengamati alam raya yang mengalami perubahan terus menerus guna mencari suatu asas atau prinsip yang tetap tinggal sama di belakang perubahan yang tak henti-hentinya itu adalah manifestasi dari rasa keingintahuan manusia. Mereka berkeyakinan bahwa di belakang semua perubahan-perubahan alam raya itu ada asas pertama yang menjadikan dunia jasmani merupakan keseluruhan yang teratur dan kejadian-kejadian alamiah mempunyai suatu ketetapan yang mengagumkan sekaligus mengherankan. Keteraturan dan ketetapan proses kerja alam (*cosmos*) secara spesifik menjadi daya tarik para filsuf Miletos untuk berfikir filosofis mencari hakekat yang sebenarnya yang membelakangi penampakan (*the origin of everything*). Thales yang mengatakan air sebagai asas pertama, Anaximandros berpendapat bahwa asas itu adalah “Yang tak terbatas” (*to aperion*) dan Anaximenes menjawabnya dengan udara. Secara umum mereka bersepakat bahwa ada sesuatu yang menjadi inti dalam alam mini, namun berbeda pendapat tentang apa sesungguhnya dasar yang paling akhir dari segala yang ada. *This problem lead Greek philosophy into the heart of metaphysics es the science which investigates the ultimate ground of absolutely everything ...Metaphysics proposes a final answer to a total problem*<sup>53</sup>

Pengamatan manusia tidak berhenti hanya pada apa yang tertangkap oleh indera, melainkan jauh menembus ke dalam inti yang membelakangi realitas eksternal “yang ada”. Adalah Parmenides dianggap sebagai filsuf pertama yang mempraktekkan cabang filsafat metafisika mempelajari “Yang ada, sejauh ada” (*being as being, being as such*). Parmenides berpendapat bahwa “yang ada ada yang tidak ada tidak ada”. kalimat kecil tadi mengandung konsekuensi bahwa yang ada (segala-galanya!) tidak dapat dipertentangkan dengan sesuatu yang lain, yang ada itu sama sekali satu, sempurna dan tidak dapat dibagi-bagi, dengan

---

<sup>53</sup> Emerich Coreth, *Metaphysics*; English edition by Joseph Donceel ; with a critique by Bernard J.F. Lonergan. New York : Herder and Herder, 1968. hal. 17. (e-book version) diunduh pada tanggal 8 oktober 2009. pukul 22.00 wib.

kata lain Parmenides menolak pandangan pluralitas yang menurutnya : “Adanya banyak hal tidak mungkin, dan pandangannya tentang tidak ada perubahan dan gerak sama sekali berbeda dengan Herakleitos pendahulunya”.<sup>54</sup> Seperti halnya dengan Phytagoras yang berpendapat bahwa segala sesuatu yang ada dapat diterangkan atas dasar bilangan-bilangan refleksi dari penyelidikannya tentang not-not tangga nada sepadan dengan perbandingan-perbandingan antara bilangan.

Argumentasi metafisika Parmenides yang begitu tajam membuat terpesona para filsuf sesudahnya, namun mereka tetap mengedepankan panca indera ketimbang kecerdasan rasio dalam memahami realitas sesungguhnya. Salah satu aliran yang penting adalah atomisme, tokohnya bernama Demokritos. Pengikut aliran ini meninggalkan pendapat Parmenides tentang realitas seluruhnya bersifat satu. Mereka berpendapat bahwa “segala yang ada” terdiri dari bagian-bagian kecil yang tidak dapat dibagi-bagi lagi (atom-atom)<sup>55</sup>.

Dapat dikatakan bahwa atomisme berkembang sebagai aliran yang meruntuhkan kembali gagasan metafisika pasca Parmenides, dengan mengasumsikan bahwa di sana ada partikel-partikel kecil (teramat kecilnya bagian-bagian materi tersebut hingga tak mampu terlihat oleh mata) yang selalu bergerak dan dengan demikian membentuk realitas yang nampak kepada pancaindra kita.

### 3.3. Metafisika Masa Sokrates

Sokrates (470 – 339) yang berani, jujur dan bijaksana adalah sosok yang berjasa telah menyelamatkan tradisi filsafat Yunani dari pengaruh buruk kaum sofis yang berpandangan bahwa tidak ada kebenaran yang tetap dan *definitive* melainkan segalanya bersifat relatif dipandang oleh manusia. Sokrates-lah yang kemudian membela “yang benar” dan “yang baik” sebagai nilai-nilai yang obyektif yang harus diterima dan dijunjung tinggi oleh semua orang.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Filsuf yang berpandangan bahwa api sebagai asas pertama yang merupakan dasar segala sesuatu yang ada. api menurutnya symbol perubahan, oleh karenanya Herakleitos berpendapat bahwa dalam dunia alamiah tidak ada sesuatu pun yang tetap. Tidak ada sesuatu pun yang dapat dianggap definitive atau sempurna. Segala sesuatu yang ada senantiasa “sedang menjadi” atau sebutannya dengan panta rei : semuanya mengalir, sebagaimana sungai senantiasa mengalir terus, dunia jasmani tidak ada sesuatu yang tetap, semuanya berubah terus-menerus.

<sup>55</sup> Pendapat mereka bahwa Atom-atom merupakan bagian-bagian materi yang begitu kecil sehingga mata kita tidak mampu melihatnya. Aliran ini yang kemudian menginspirasi lahirnya mazhab materialisme.

<sup>56</sup> Bertens, K. (1998) Ringkasan Sejarah Filsafat. Yogyakarta : Kanisius. Cetakan ke 15. Hal. 12.

Obyek penelitian filsafat era Sokrates berpusat kepada manusia sebagai entitas mengada setelah sebelumnya para filsuf Miletos lebih mengamati alam sebagai obyek filsafatnya. Jasa Sokrates telah menurunkan filsafat dari langit ke bumi (*down to earth*) dari obyek pengamatan terhadap alam semesta hingga beralih kepada manusia yang sekaligus menjadi subyek dan obyek penelitian filsafat.

Jadi dapat dikatakan bahwa tradisi metafisika Sokrates terbangun ketika menghadapi relativisme sofistisik<sup>57</sup> tentang realitas kebenaran, kebaikan dan keburukan serta eksistensi manusia dalam hubungan interpersonalnya. Tradisi filsafat Sokrates juga dapat dikatakan sebagai akar-akar eksistensialisme yang berpusat pada manusia<sup>58</sup> (*anthroposentris*).

#### 3.4. Plato dan Aristoteles

Murid Sokrates yang berhasil menjelaskan bagaimana filsafat gurunya dibahasakan hingga menjadi jalinan filsafat Yunani yang melintasi ruang dan waktu adalah Plato (427 – 347). Ide dualisme-nya merupakan puncak refleksi metafisika dalam memahami “yang ada” sebagai realitas yang seakan-akan terbagi menjadi dua “dunia” : dunia yang hanya terbuka bagi rasio dan dunia yang hanya terbuka bagi panca indera kita.<sup>59</sup> Oleh karena itu Plato berpandangan bahwa dunia pertama adalah dunia ide-ide yang hanya dapat dikenal oleh rasio dan dunia kedua adalah dunia jasmani yang ditangkap oleh indera. Namun dalam dualisme-nya Plato tetap berpandangan bahwa dunia jasmani hanyalah bayangan atau tiruan dari dunia ideal (dunia ide-ide) seperti yang dieksplisitkan dalam mitos Plato (mite gua Plato).

Dunia ide Plato sebagai realitas dikritik oleh Aristoteles (384 – 322) yang justru berpandangan bahwa dunia fisik sendiri memiliki kenyataan sungguh-sungguh, sesuai dengan itu ia ingin mencari pemahaman yang meliputi kedua-duannya sekaligus yang kemudian hari dikenal sebagai cabang filsafat yakni

<sup>57</sup> Dalam sejarah filsafat Yunani, pandangan kaum Sofistik dapat dikatakan sebagai akar-akar relativisme barat dan juga sebagai akar-akar filsafat postmodern.

<sup>58</sup> Filsafat merefleksikan manusia dan dunia, karena obyek penelitiannya adalah kenyataan. Manusia sendiri mempunyai kedudukan khusus, sebab dia dengan sadar hadir pada yang lainnya (the other). Dalam kesadaran akan dirinya sendiri manusia (dia) paling dekat pada kenyataan, dan mulai dari sana dia menyentuh keseluruhan yang ada. dengan demikian manusia adalah kunci pemahaman kenyataan bagi filsafat, dan seluruh kenyataan ditemukan dalam hubungan dengannya.

<sup>59</sup> Bertens, K. *Op.Cit.* hal. 13

metafisika.<sup>60</sup> Keberpihakan filsafat Aristoteles kepada yang kongkrit, individual dan inderawi bukan merupakan manifestasi penolakannya terhadap metafisika seperti dugaan filsuf setelahnya, melainkan justru keberpihakannya itu ingin menajamkan fungsi indera dan fungsi rasio kedua-duanya sekaligus dalam memahami “Yang Ada” sebagai realitas sesungguhnya<sup>61</sup>.

Meskipun berbeda pandangan tentang alam ide, namun kedua filsuf ini bersepakat bahwa adanya dunia ide-ide menjamin kemungkinan adanya ilmu pengetahuan, dan buat Aristoteles ilmu pengetahuan dimungkinkan atas dasar bentuk yang terdapat dalam setiap benda konkret. Setiap benda konkret mempunyai kodrat tertentu termasuk jenis tertentu (misalnya pohon adalah bukan binatang), jenis tertentu itulah yang dapat dikenal oleh rasio kita.

### 3.5. Pasca Plato dan Aristoteles

Metafisika pasca Plato dan Aristoteles yang berkembang adalah aliran Stoisisme<sup>62</sup> sekitar tahun 300 SM. Aliran ini berpandangan bahwa jagat raya dari dalam sama sekali ditentukan oleh suatu kuasa yang disebut “Logos” (rasio). Fenomena jagat raya yang terjadi berdasarkan ketetapan yang tak dapat dipungkiri, manusia sendiri pada dimensi jiwanya terintegrasi dengan “logos”, oleh karenanya manusia menurut mereka akan bertindak baik dan bijaksana serta bahagia bila saja mengikuti koridor rasio. Pandangan Stoisisme ini mendapat tempat yang baik di kekaisaran Romawi karena sesuai dengan tabiat masyarakatnya yang cenderung pragmatis.

Berkembang juga beberapa aliran di antaranya hidup kembali atomisme Demokritos dibawah aktor Epikuros<sup>63</sup> (341-270) selain mengajarkan bahwa dunia ini terdiri dari atom-atom yang terus menerus bergerak, juga ia mengajarkan bahwa kehendak bebas manusia harus digunakan seluruhnya untuk mencapai kesenangan yang seimbang antara lahir (jasmani) dan bathin (rohani).

<sup>60</sup> Etimologi metafisika sendiri tidak pernah dipakai oleh Aristoteles pribadi, nama itu berasal dari Andronikos dari Rhodos (70 SM).

<sup>61</sup> Aristoteles berpendapat bahwa setiap benda jasmani mempunyai bentuk (*morphè*) dan materi, pada manusia bentuk diartikan jiwa, dan materi adalah badannya. *Morphè* ialah prinsip yang menentukan, sementara materi adalah prinsip yang sama sekali tidak ditentukan, yang sama sekali “terbuka” untuk menerima suatu bentuk.

<sup>62</sup> Aliran ini didirikan di Athena oleh Zeno dari Kition, nama Stoisisme sendiri diambil dari kata “Stoa” yang berarti serambi yang bertiang tempat Zeno memberikan pelajaran.

<sup>63</sup> Ajarannya dinamakan Epikurisme. Bertens, K.(1998). *Op.cit.* hal 17

Hampir tidak ada filsuf besar yang muncul setelah Aristoteles kecuali Plotinos<sup>64</sup> (204 -270) yang berhasil mensintesa ajaran Plato, Aristoteles, Pythagoras dan Stoisisme hingga masyhur sebagai peletak dasar monisme; prinsip kesatuan (semuanya yang ada berasal dari “yang Satu” *to Hen* dan semuanya berhasrat pula untuk kembali kepada “yang Satu”). Plotinos menjelaskan prinsip kesatuan dengan sandaran metafisika bahwa realitas keseluruhan selain tersusun sebagai suatu hirarki juga terdapat gerakan dua arah : dari atas ke bawah melalui “jalan pengeluaran” (emanasi) dan dari bawah ke atas dicapai melalui tiga langkah, *pertama penyucian* diri dari materi dengan laku tapa, *kedua penerangan* akal budi dengan pengetahuan dan idea-idea dan yang *ketiga* adalah **penyatuan dengan Tuhan yang melebihi segala pengetahuan**, langkah ketiga ini Plotinos menyebutnya “ekstasis” (Inggris: *ecstasy*), yang di kemudian hari dikenal dalam filsafat Islam asketisme sebagai ajaran sufi untuk melempangkan jalan kaum sufi yang bertujuan utama mencari kedekatan dan hubungan langsung dengan Allah, baik melalui visi, kontemplasi (*mukâsyafah*).

### 3.6. Filsafat Yunani “menyebrang” ke Timur

Sejak Iskandariah (Alexandria) didirikan oleh Iskandar Agung pada 332 SM, filsafat mulai merambah ke dunia Timur<sup>65</sup> dan berpuncak pada 529 dengan tokoh sentralnya adalah Plotinos. Di saat yang sama sekolah-sekolah tinggi filsafat di Athena ditutup oleh Kaisar Bizantium (Romawi) Justinianus I (482-565 M). Sebagai pembela Kristen Ortodoks Justinianus menilai sekolah-sekolah itu bersimpati kepada kaum pagan yang tentunya dianggap dapat mengancam keberadaan agama kristiani.

Akar metafisika Neoplatonis menjaral kuat mempengaruhi teologi kristiani di abad pertengahan yang dipelopori oleh filsuf kristiani Augustinus (354-430 M). Seiring runtuhnya Kekaisaran Romawi pada 476, filsafat Yunani bisa dikatakan punah di Eropa Barat<sup>66</sup>, sebaliknya tumbuh subur di dunia Muslim

<sup>64</sup> Filsuf besar yang hidup di masa Iskandar Agung, yang menghadirkan wajah baru filsafat Yunani.

<sup>65</sup> Sejak diperintah oleh Iskandar Agung, kawasan Timur Tengah, seperti Mesir, Suriah dan Irak menjadi taman peradaban Yunani. Fakhry, Majid (1997). *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. Bandung : Mizan. (diterjemahkan dari *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford : Oneworld Publications) hal. 7

<sup>66</sup> Sampai bangkit kembali di abad ke 13 melalui penerjemahan karya-karya filsuf muslim, ketekunan dan jasa penerjemah-lah hingga akhirnya filsafat dapat hidup kembali di Eropa Barat. Penerjemah besar abad 12

melalui penerjemahan warisan Yunani klasik dan bahasa Suryani ke bahasa Arab kira-kira di abad ke-8, proyek penerjemahan periode pertama ini didukung oleh Pangeran Khalid bin Yazid (w.704) dari Dinasti Umayyah.

Periode pertama penerjemahan dilakukan terhadap karya-karya kedokteran, kimia dan astrologi. Sementara hasil penerjemahan karya filsafat pertama berasal dari sastrawan terkemuka, Abdullah ibn Al-Muqaffa' (w.759) yang mencakup *Categories*, *Hermeneutica*, dan *Analytica apriora* karya Aristoteles pada masa Khalifah Al-Manshûr (w. 754) dari Dinasti Abbâsyah. Setelah itu banyak sekali karya-karya klasik Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab seperti terjemahan yang tak kalah pentingnya adalah ringkasan Galen atas karya besar Plato (*Dialogue*) yang berjudul *Timeus* dan banyak lagi karya-karya lainnya yang kemudian mendorong munculnya filsuf-filsuf muslim yang menulis karya filsafat secara sistematis, seperti Al-Kindi<sup>67</sup> (w. 866) yang membahas tentang akal dalam risalahnya yang berjudul *Maqâlah fi Al-Aql* yang pada gilirannya menjadi sumber inspirasi bagi karya-karya Al-Farabi<sup>68</sup> (870-950) dan Ibn Sina (980 – 1037) dan Ibn Rusyd.

Selain memang basis konsep teologi Islam adalah ke-Esa-an (*tauhîd*) yang berkeyakinan segala yang ada bersumber dari Allah Yang Tunggal, juga sebab kemiripan konsep Neoplatonisme tentang “Yang Ada”, maka penggiat pemikir Islam berpandangan bahwa tradisi filsafat Yunani (Plotinos) memiliki kesesuaian dengan wahyu. Sesuai dengan itu, tidak mengherankan bila konsep kesatuan dan emanasi melandasi pemikiran filsuf muslim. Tiga Filsuf besar Islam di atas (Al-Kindi dan penerusnya Al-Farabi dan Ibn Sina) memiliki pandangan sama tentang kenyataan itu suatu emanasi (*faidh*) dari Allah, seperti pada Plotinos. Semua orang bersatu dalam hanya satu intelek aktif (*akal faal*); jadi suatu teori monopsikisme.

---

dan 13, seperti Gerard dari Cremona, Johannes Hispanus, Dominicus Gundissalinus, Michael asal Skotlandia, Hermanus Alemanus, dan selainnya yang menyebar di seantero Eropa.

<sup>67</sup> Nama aslinya Abû Yûsuf Ya'kub Al-Kindi keturunan kabilah Kindah lahir di kota Kûfah, dan di kota itu ayahnya menjabat gubernur. Ia berpindah ke Bagdad, yang saat itu menjadi ibu kota kekhalifahan Bani 'Abbâs, yang juga telah didukung kegiatan filsafatnya oleh Al-Ma'mun, Al-Mu'tasim dan Al-Wâsiq. Filsafatnya mengikuti jejak Plato, tentang konsep emansinya dipengaruhi oleh filsafat Neoplatonis. Al-Kindi seperti juga Santo Ythomas Aquinas (w.1274), percaya bahwa nalar dan iman, filsafat dan agama, bukanlah dua kutub yang tak terdamaikan. Begitu pula, filsafat tidak bertentangan dengan “ilmu ketuhanan” adiluhung yang disampaikan kepada umat manusia melalui wahyu. Sebaliknya, filsafat dan wahyu justru saling melengkapi dan memperkukuh. Ibid. hal. 25

<sup>68</sup> Nama aslinya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhân ibn Uzlagh Al-Farabi berasal dari Farab, Transoxiana (sebelah utara Iran), ayahnya seorang kapten tentara Persia yang kemungkinan besar berdarah Turki. Berguru kepada sejumlah ahli logika terpendang kala itu di Bagdad di saat Al-Farab berusia empat puluh tahun. Ibid. hal. 45.

Seperti halnya Plotinos, Al-Farabi menjelaskan proses emanasi intelektual melalui prinsip penyurutan (regression) dan penyusutan (devolution) dari wujud yang paripurna surut menjadi kurang sempurna dan seterusnya derajat kesempurnaannya berkurang setiap terjadi penyurutan.<sup>69</sup>

Sebelum kemunculan Al-Ghazali ada kelompok yang menamakan dirinya *Ikhwân Al-Shofa* yang di kemudian hari karya-karyanya (*Rasâ'il Ikhwân Al-Shofa*) menjadi sumber referensi perkembangan (kebangkitan) filsafat di Andalusia melalui ilmuwan Maslamah ibn Ahmad Al-Majrîthi (w. 1008) dan muridnya Abû Hakam Al-Kirmâni (w. 1066). Tokoh yang paling masyhur dari kelompok *Ikhwân Al-Shofa* ialah Abû Sulaimân Al-Basti alias Al-Maqdisi berperan sebagai pen-*talkhis* atau merangkum semua gagasan/idea tau pandangan kelompok ini. Pandangan-pandangan yang terkodifikasikan dalam *Rasâ'il Ikhwân Al-Shofa* mencakup semua pemikiran filsafat, matematika dan politik yang disampaikan dalam bahasa populer. Kelompok ini dipengaruhi oleh Neophytagorianisme yang berpijak pada teori angka dan analisa watak-watak angka. Menurut mereka alam fisik adalah merupakan akibat emanasi Tuhan yang maha Tunggal “Yang Satu”, dengan “cahaya keesaan-Nya”, Tuhan menciptakan substansi sederhana yang bernama intelek aktif, kemudian jiwa universal dari pelbagai falak (*sphere*), dan terakhir materi primer sebagai cikal bakal penciptaan segala benda di jagat alam raya ini melalui perantara jiwa dan akal.

Konvergensi arus aliran-aliran besar filsafat Yunani di tengah-tengah keberadaan sumber pengetahuan Ilahi yakni Al-Qur'an dan As-Sunnah, selain melahirkan tradisi mensinkronkan antara filsafat dengan wahyu, disertai juga oleh reaksi-reaksi penolakan serius terhadap filsafat Yunani yang dianggapnya sebagai produk “impor” yang membahayakan ajaran Islam. Diantara tokoh terkemukanya adalah Al-Sijistâni dan Al-Tauhîdi yang berpendapat bahwa filsafat dan agama berasal dari dua sumber yang berbeda, karenanya mustahil didamaikan, agama

<sup>69</sup> Dalam proses emanasi tersebut persis di bawah Wujud Paripurna ini terdapat intelek pertama yang bisa memikirkan dirinya dan sekaligus Sumber Asalnya. Ketika ia memikirkan Sumber Asalnya, muncullah intelek kedua. Dan ketika intelek kedua memikirkan yang di atasnya (intelek pertama), muncullah intelek ketiga, yang bertindak memikirkan dirinya sendiri sehingga timbullah langit pertama. Dan tahap berikutnya, intelek ketiga dan falak yang penuh bintang gemintang muncul secara bergantian. Intelek keempat muncul berbarengan dengan bintang Saturnus dan berlanjut dengan munculnya intelek kelima (bersamaan dengan Yupiter, keenam (Mars), ketujuh (Matahari), kedelapan (Venus), kesembilan (Merkurius), dan kesepuluh (bulan) seiring dengan timbulnya intelek kesepuluh yang berwenang mengatur alam sublunar maka sempurnalah emanasi intelektual. Ibid. hal. 48 – 49.



bersumber dari wahyu Tuhan, yang sama sekali tidak memerlukan keahlian para filsuf, astrolog dan logikawan. Al-Tauhîdi menjelaskan bahwa telah banyak upaya-upaya mendamaikan filsafat dan agama namun upaya mereka sia-sia belaka, bahkan, orang-orang Kristiani ataupun Majusi – yang mempunyai tradisi panjang dalam berfilsafat-tidak pernah bisa menyelesaikan perbedaan pendapat mereka dengan merujuk wacana-wacana kefilsafatan.<sup>70</sup>(*Al-Imtâ wa Al-Mu'ânasah. Jilid.II.h.9.1939*).

Demikian juga Al-Ghazali (w.1111 ) mengkritik keras pandangan para filsuf tentang teologi dalam karyanya *Tahâfut Al-Falâsifah* (kerancuan para filsuf) yang di kemudian hari karya Al-Ghazali tersebut juga dikritik oleh Ibn Rusyd melalui karyanya *Tahâfut Al-Tahâfut* (kerancuan Al-Ghazali). Dalam *Tahâfut Al-Falâsifah*, Ghazali meringkas berbagai kerancuan utama para filsuf dengan memilahnya ke dalam dua puluh isu (*qodiyah*). dari dua puluh masalah, ada tiga isu penting yang berakibat pada patut dikafirkannya (*takfir*) para filsuf tentang (1) masalah keabadian alam,<sup>71</sup> (2) masalah pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang universal saja dan bukan yang parsial,<sup>72</sup> dan yang ke (3) masalah kebangkitan jasmani.<sup>73</sup> Pengaruh karya Al-Ghazali tentang kerancuan para filsuf sangat kuat, hingga pada puncaknya sebagian kalangan ulama mengharamkan membaca atau mempelajari karya-karya filsafat karena filsafat dianggap berbahaya terhadap pemahaman agama.

Setelah itu filsafat dalam sejarah peradaban Islam mengalami pasang surut seiring dengan kecenderungan minat penguasa terhadap keilmuan. Untuk pertama kalinya setelah seabad kematian Al-Ghazali muncullah filsuf paripatetik besar muslim di Andalusia bernama Ibn Rusyd (1126 – 1198). Filsuf yang memiliki nama Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd ini memiliki minat besar terhadap karya-karya besar Aristoteles memiliki kapasitas keilmuannya dapat disejajarkan dengan Al-Farabi dan Ibn Sina.

Dapat disimpulkan bahwa dalam konteks interaksi filsafat dengan berbagai keilmuan lainnya dalam dunia islam, selain kelompok yang menolak filsafat dari

<sup>70</sup> Al-Tauhîdi, (1939), *Al-Imtâ wa Al-Mu'ânasah. Jilid.II. h.9.*

<sup>71</sup> Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). *Tahâfut al-Falâsifah. Kerancuan para filosof.* Bandung : Marja (terj. *Tahâfut al-Falâsifah.* Kairo : Dâr al-Ma'ârif (tanpa tahun). Hal. 61 – 100.

<sup>72</sup> Ibid. Hal. 198 – 209.

<sup>73</sup> Ibid. Hal. 279 – 297.

kaum tradisional maka terdapat empat kelompok besar yang juga saling kontradiksi (bertentangan); *pertama*, filsuf Islam Peripatetik yang dipelopori sejak Ibn Sina (namun demikian ia-pun menggali *oriental wisdom* “Kebijaksanaan Timur” yang menurutnya tidak tercemari) sampai dengan Ibn Rusyd. Mereka beranggapan bahwa karya-karya klasik seperti tradisi filsafat Yunani adalah bagian dari mata rantai pengetahuan yang juga wajib diselidiki dan diuji secara adil, jika memang di dalamnya terdapat kesesuaian dengan ‘metode pembuktian yang sah’ maka patut diterima dan dihormati sesuai dengan yang dianjurkan oleh Al-Qur’an (Al-Baqarah (2) : 60) dan (Al-A’raf (7) : 185) berisikan tentang “refleksi” dan “perenungan” tentang alam. *Kelompok kedua*, adalah para *Teolog Muslim (Al-Mutakallimin)* yang menyusun teologi sistematis (*kalâm*), aliran ini menganjurkan menggunakan deduksi logis (*qiyâs*) dan merujuk ke pelbagai prinsip yang telah ditetapkan oleh nalar, pengalaman indrawi, dan akal sehat, di samping tentunya pernyataan-pernyataan Al-Qur’an dan Hadis Nabi Saw yang bersifat eksplisit. *Kelompok ketiga*, Mistisme Islam (kaum Sufi) yang berorientasi pada keinginan jiwa untuk merengkuh Yang Tak – Terbatas dengan pola kedekatan spiritual, atau melalui persatuan intelektual sebagaimana dalam Neoplatonisme, atau juga melalui iluminasi visioner (*mukâsyafah* atau *isyraq*) atau juga melalui peniadaan identitas (*fanâ*). Dan yang keempat adalah, iluminasionisme (*Isyraqiyah*) sebagai aliran yang mengarusutamakan filsafat timur yang sebenarnya, tokohnya adalah Al-Suhrawardi<sup>74</sup> yang identik dengan “Hikmah Timur”.

### **3.7. Fondasi metafisika Mullâ Shadrâ : Titik perjumpaan mazhab Peripatetik (Neoplatonisme) dan Sufisme.**

Mengaktualisasikan konsep, ide serta gagasan-gagasan pemikiran terdahulu dengan sintesa baru adalah usaha yang tidak mudah yang tidak sembarang orang dapat melakukannya. Proses dialektika bukan sekedar terlihat sebagai tumpukan tesis dan anti tesis lalu menghasilkan sebuah sintesis. Namun adalah sebuah proses menjadi itu terjadi dikala stagnasi paradigma terdahulu yang

---

<sup>74</sup> Syihâb Al-Dîn Al-Suhrawardi dilahirkan di Aleppo, Suriah pada tahun 1154 dan dihukum mati oleh Shaladin pada tahun 1191 atas tuduhan kafir dan demi mengabdikan tuntutan kaum teolog ataupun fuqoha (ahli jurisprudence).

tidak dapat memberikan jalan keluar untuk sebuah permasalahan penting dan baru.

Shadrâ dalam terminologi di atas sebagai filosof yang memiliki ciri utama pemikirannya adalah “sintesis” berupaya mengatasi ketegangan-ketegangan pemikiran terdahulu dalam merespon berbagai diskursus pemikiran manusia. Ia menyadari tidak semua jalan keluar harus dengan solusi yang sama sekali baru yang *steril* dari konstruksi lama. Kedalaman analisa dan kajiannya terhadap seluruh warisan pemikiran Islam; secara harmonis berhasil mencerap dan telah memadukan teologi (kalam) yang pada saat itu sudah memasuki tahap filosofisnya melalui figur Nashr Al-Din Al-Thusi, tradisi filsafat peripatetik yang dikembangkan oleh Ibn Sina, mistisme Ibn Arabi dan iluminisme al-Suhrawardi. Selain mempertemukan keempat aliran tersebut, Shadra juga mempertemukannya dengan kebenaran Al-Qur’an dan Hadist. Harmonisasi yang dilakukan Shadra menghasilkan sebuah sintesa agung yakni mengintegrasikannya melalui tiga jalan *Qur’an* (wahyu; *al-wahy*), *burhan* (demonstrasi atau inteleksi), *irfan* (visi spiritual atau “mistis”). Karena memang ketiganya tidaklah bertentangan dalam tujuannya mencapai kebenaran.

Kesatuan tiga jalan utama pengetahuan tersebut yang diyakini Shadra sebagai pandangan dunia yang menyatu dan menciptakan sudut pandang intelektual baru yang dikenal sebagai *al-hikmah al-muta’aliyyah*.<sup>75</sup> Upayanya telah menjadi titik perjumpaan dalam persimpangan jalan diantara mazhab-mazhab pemikiran Islam (peripatetisme Ibn Sina, iluminasionisme al-Suhrawardi, teosofi Ibn Arabi dan teolog Islam) sekaligus menjadi pusat kritik Shadrâ utamanya terhadap beberapa gagasan atau pemikiran kaum peripatetic dan kaum sufi (gnosis). Kritik Shadrâ terhadap kedua mazhab tersebut bukti bahwa keberhasilan Shadra menyintesiskan berbagai mazhab pemikiran Islam dan berbagai pengetahuan manusia tersebut di atas bukanlah merupakan “rekonsiliasi” atau “kompromi” di permukaan, tetapi berdasarkan sebuah prinsip filsafat penting yang ia kemukakan dan uraikan untuk pertama kali dalam filsafat Islam.

---

<sup>75</sup> Muridnya yang bernama Mulla Haddi Sabzawari yang memberi nama hikmah al-mut’aliyah

Fazlur Rahman dalam bukunya menuturkan :

*Tanda kebesaran seorang pemikir besar dan orisinal adalah apakah ia dapat menemukan sebuah gagasan pokok sebuah prinsip besar yang mendasari seluruh rentang realitas, dan mampu menafsirkannya sehingga bermakna, dalam makna yang benar-benar baru dan penting. Ia harus dapat mengubah sudut pandang kita dalam melihat realitas dan menawarkan jawaban baru bagi masalah-masalah lama yang telah membingungkan pikiran manusia. Jika kita berhak meletakkan kriteria ini – sebagaimana Shadra sendiri juga melakukan – maka Mulla Shadra harus diterima sebagai pemikir besar dan orisinal.<sup>76</sup>*

### 3.7.1. Konsep *al-Ashâlat al-Wujûd*

Dalam tradisi peripatetisme pasca pembedaan Ibn Sina yang terkenal antara esensi dan wujud, persoalan mengenai yang mana dari keduanya yang merupakan realitas utama yang memainkan peran penting. Terhadap persoalan ini terdapat dua pandangan yang saling bertentangan yakni kelompok yang mendasarkan realitas utama pada wujud umumnya kubu peripatetik; dan yang kedua kaum iluminasionis utamanya al-Suhrawardi yang menentang keras paham tentang realitas wujud sendiri. Alasan yang menentang realitas wujud, jika kita menganggap wujud sebagai sifat esensi yang sebenarnya maka esensi, agar memiliki sifat ini harus ada sebelum wujud.<sup>77</sup>

Permasalahan kehakikian antara eksistensi (*al-wujûd*) dan essensi (*al-mâhiyah*) sebenarnya merupakan permasalahan klasik sejak tradisi filsafat Yunani abad 6 SM yang diperankan oleh Plato dan Aristoteles mencari kenyataan yang sungguh-sungguh ada (*ontoos on*) yang mengatasi dunia fisik yang empiris (*ta hyper ta physika*) dan yang membelakangi dunia fisik itu (*ta meta physika*), sehingga dunia itu dimungkinkan. Pandangan keduanya yang saling bertolak belakang tentang wujud itu diikuti oleh para penerusnya seperti pertentangan antara idealisme dan materialisme, juga antara realisme dan empirisme di abad pertengahan sampai modern. Demikian hingga problem realitas *existence* dan *essence* melintasi berbagai zaman dan senantiasa substansinya menjadi perdebatan di kalangan filsuf. Shadra sendiri mengalami pergulatan dalam dirinya tentang realitas, ia mengatakan di awal karir filosofisnya menganut pendapat bahwa esensi

76 Filsafat Shadra. Penerbit Pustaka. 2000. terj. The Philosophy of Mulla Shadra (shadr al-Din al-Syrazi), karya Fazlur Rahman, terbitan State University of New York, Albany, New York 1975. hlm. 18

77 Lihat Suhrawardi.S.Y. Majmu'ah Mushannafât Syaikh Isyrâq. Editor. Najafqoli Habibi. Pengantar S.Hossein Nasr. Edisi ke II.Teheran 2001. hlm.36

itu adalah realitas pertama, sedang eksistensi (wujud) hanyalah fenomena turunan atau fenomena “mental” seperti yang diyakini oleh al-Suhrawardi dan para pengikutnya, termasuk guru Shadra sendiri, Mir Damad – tetapi selanjutnya keutamaan wujudlah yang menjadi keyakinannya.<sup>78</sup>

Kaum esensialisme, demikianlah mereka menamakan dirinya, menolak dan menentang keras gagasan atau paham *al-Ashâlat al-Wujûd* (kehakikian wujud). Menurut mereka bahwa esensi-lah yang memiliki peranan penting karena kedudukan wujud sebagai sifat umum segala yang ada, yaitu konsep yang paling umum hanyalah memiliki realitas sebagai konsep sekunder (*ma'qul tsani*) yang tidak mempunyai hubungan dengan sesuatu yang nyata. Al-Suhrawardi memberikan alasan kaitannya dalam menentang paham kehakikian wujud dengan beberapa argument berikut ini secara terperinci.

**Pertama**, jika wujud harus dianggap sebagai sifat-sifat esensi yang sebenarnya, maka ada dua kemungkinan, pertama : jika esensi harus ada setelah wujud disatukan dengannya, maka wujud telah ada *per se* dan bebas dari esensi. Kedua, jika esensi harus ada sebelum atau bersama wujud, maka esensi harus ada bersama dengan wujud, dan bukan melalui wujud dan, dengan demikian, memperoleh wujud yang kedua ini. Argumen Suhrawardi mudah saja ditolak oleh Shadra dengan menjelaskan bahwa esensi jauh dari sesuatu yang positif yang memperoleh wujud, bahkan esensi *per se* bukanlah sesuatu yang positif sama sekali. Dalam realitas eksternal, esensi bahkan tidak ada maka apa yang ada adalah modus wujud. ketika modus wujud ini dihadirkan pada pikiran, pikiranlah yang mengabstraksikan esensi darinya, sedang wujud itu sendiri lepas, kecuali pikiran mengembangkan intuisi yang sesuai dengan itu. Pikiranlah yang sampai menganggap esensi sebagai realitas dan wujud hanya sebagai aksiden. Yang demikian itu karena dasar semua penilaian mental adalah esensi, bukan wujud. Namun dalam realitas ia bisa jadi jauh lebih mendekati kebenaran untuk mengatakan bahwa esensi adalah aksiden wujud, meskipun tidak benar mengatakan demikian, karena dalam realitas, wujudlah sebagai satu-satunya realitas asli, sedang esensi muncul darinya sebagai sesuatu yang sekunder bagi pikiran. Tidak ada hal atau factor dalam realitas yang saling terkait satu sama lain,

<sup>78</sup> Al-Sayyid Kamal Al-Haydari, *Madkholu ila manâhij al-Ma'rifat 'inda al-Islamiyyin*. Cet. 1. Dâr Farâqid. Iran 1426 H. Lih. Hal. 281.

yakni wujud dan esensi, tetapi hanya wujud. Karena itu, ketika pikiran (a) membedakan antara esensi dan wujud dan (b) menegaskan yang pertama sebagai sebenarnya, ia pasti menyalahkan realitas.<sup>79</sup>

**Kedua**, kekhawatiran al-Suhrawardi ialah bahwa wujud tidak dapat dikaitkan dengan esensi yang non-wujud, juga dengan esensi yang tidak wujud maupun non-wujud. Masalahnya, dalam kasus yang terakhir ini, kedua sisi kontradiksi akan hilang. Kekhawatiran Syaikh Al-Isyraq ditenangkan oleh pernyataan Shadra bahwa hilangnya kontradiksi bukan hal yang tidak mungkin pada tingkat tertentu realitas. Esensi *per se* adalah netral bagi wujud dan non-wujud, karena esensi *per se* hanyalah apa ia *en soi* -misalnya, kuda adalah kuda, manusia adalah manusia- sedang ada atau tidaknya tidak menjadi bagiannya. Tetapi jika kita menganggap esensi tidak sebagai *per se* melainkan ada dalam realitas, maka esensi tidak mempunyai realitas yang terpisah dari wujud, karena keberadaannya adalah menjadi wujud itu sendiri. Karena itu, wujud tidak dapat dianggap sebagai kualitas esensi, karena “kualitas” mengandaikan sesuatu yang ada.<sup>80</sup>

**Ketiga**, karena dalam mawjud yang mungkin tidak ada wujud yang merupakan bagian dari esensi, pasalnya meskipun kita dapat memahami esensi, kita tetap tidak mengetahui apakah ia ada. Wujud adalah tambahan bagi esensinya. Sebaliknya kita dapat menanyakan lebih jauh pertanyaan yang sama tentang wujud: yakni meskipun kita telah memahami keberadaannya, kita tetap tidak mengetahui kalau ia benar-benar ada. Shadra mengatakan bahwa keberatan ini benar ketika dihadapkan dengan mereka yang menganggap wujud terpisah dari esensi, tetapi tidak benar dihadapkan dengan tesisnya yang menempatkan wujud sebagai satu-satunya realitas yang tidak dapat dipahami tetapi hanya dapat diintuisi secara langsung. Argumen al-Suhrawardi dengan demikian, tidak mempunyai kekuatan ketika dihadapkan dengan peripatetic Muslim-ketika ajaran mereka dinyatakan kembali seperti wujud sebagai satu-satunya realitas – atau bagi pendapat al-Suhrawardi bahwa wujud tidak riil.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Al-Hikmah Al-Muta’aliyyah (Al-Asfâr). Jilid 1. hal. 78, baris ke 1 s.d 16.

<sup>80</sup> Ibid. hlm. 80 - 82

<sup>81</sup> Ibid. hlm. 82 - 83

**Keempat**, al-Suhrawardi juga berupaya membuktikan adanya argumentasi tanpa ujung dari perbedaan antara esensi dan wujud, esensi dan wujud kemudian dikaitkan satu sama lain. Hubungan ini akan memiliki wujud dan wujud ini pada gilirannya akan dikaitkan lagi dengan hubungan tersebut, dan seterusnya hingga tak berhingga. (karena perbedaan hanya ada dalam pikiran, hubungan dan penurunan tak terbatas yang diakibatkan olehnya juga hanya ada dalam pikiran, dan penurunan mental ini dapat diistilahkan oleh pikiran dengan memberhentikan urutan cara kerjanya yang lebih tinggi, sebagaimana kasus semua bentuk penurunan mental)<sup>82</sup>

*Ashâlah al-wujûd* dalam filsafat Mulla Shadra dimaksud adalah bahwa setiap *mumkin al-wujud* (wujud kontingen) terdiri atas dua pola perwujudan (modus) : eksistensi dan esensi (atau kuiditas). Dan bahwa salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas) sedangkan yang lain hanyalah *i'tibar* (penampakan) yang dipersepsi oleh benak manusia. Dari kedua modus tersebut Sadra berpandangan bahwa yang benar-benar hakiki (real) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan kuiditas atau esensi tidak lebih dari “penampakan” (*appearance*) belaka.

Tidak ada yang nyata yang sebenarnya kecuali wujud. Tetapi, wujud sebagai satu-satunya realitas tidak pernah ditangkap oleh pikiran. Karena pikiran hanya dapat menangkap esensi dan gagasan umum. Karena itu ada perbedaan mendasar antara gagasan umum wujud, atau eksistensi, dan esensi. Karena esensi tidak mengada *per se*, tetapi hanya timbul dalam pikiran dari bentuk-bentuk atau mode-mode wujud partikular sehingga dengan demikian hanyalah merupakan fenomena mental yang pada prinsipnya yang dapat diketahui sepenuhnya oleh pikiran. Sebaliknya, gagasan umum tentang wujud, yang timbul dalam pikiran tidak dapat mencerminkan atau menangkap hakekat wujud, karena wujud merupakan realitas obyektif dan transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan, dengan kata lain apa yang ada bersifat unik dan partikular, karena itu wujud tidak dapat ditangkap oleh pikiran konseptual,

---

<sup>82</sup> Ibid. hlm. 83 - 84

sementara esensi yang pada dirinya sendiri adalah gagasan umum dan tidak ada *per se*. Karena itu, esensi dapat diketahui oleh pikiran.

*Semua gagasan yang timbul dari pengalaman kita mengenai dunia eksternal dan yang sepenuhnya ditangkap oleh pikiran, maka esensi mereka tersimpan [dalam pikiran]. Tetapi karena hakekat wujud adalah di luar pikiran dan segala sesuatu yang hakekatnya di luar pikiran tidak mungkin masuk ke dalam pikiran – atau, juga hakekatnya akan benar-benar ditransformasikan-karenanya wujud tidak dapat [secara konseptual] diketahui oleh pikiran.*<sup>83</sup>

Berdasarkan prinsip ini, wujud secara esensial merupakan realitas yang hakiki dan kuintitas hanyalah sebatas realitas yang menceritakan tentang wujud. Dengan kata lain, kuintitas tidak lain adalah batasan wujud dan secara aksiden terpredikasikan kepada wujud. Oleh karena itu, ketika kita berhadapan dengan realitas sesuatu yang ada di alam eksternal, maka secara lahiriah yang diserap oleh panca indera kita adalah kuintitasnya (*al-mahiyah*) bukan wujudnya, namun wujud sesuatu itulah yang sebenarnya merupakan realitas hakiki yang berada di alam luar yang mendasari keberadaan kuintitas. Kuintitas sesuatu sepenuhnya bergantung kepada wujud. Jika wujud tiada maka kuintitas pun menjadi tiada. Namun tidak sebaliknya. Mulla Sadra mengadopsi prinsip ini dari irfan teoritis dan menjabarkannya secara filosofis kemudian meletakkannya sebagai pondasi filsafatnya.

### 3.7.2. Konsep Tasykik *al-Wujûd*

*Tasykik al-wujud* atau gradasi wujud adalah prinsip lainnya yang perlu dipahami dalam metafisika Mullâ Shadrâ. Wujud menurutnya adalah satu realitas yang membentang atau merentang yang kemudian menemukan partikularitasnya dalam realitas objektif melalui esensi. Dari sini kemudian muncul prinsip ambiguitas wujud (*tasykik al-wujud*). Seperti halnya Plotinos, Shadrâ berpandangan bahwa wujud tidak hanya satu, tetapi juga bersifat hierarkis. Wujud tersebut membentang membentuk hierarki dari yang tertinggi menuju ke tingkatan yang lebih rendah dari wujud Tuhan hingga eksistensi sebutir pasir di pantai.

Wujud selain hierarkis juga bersifat sistematis sehingga setiap tingkat wujud yang lebih tinggi mengandung semua realitas yang termanifestasi pada tingkat di bawahnya. Di sini, Shadra mendasarkan diri pada doktrin iluminasi al-

<sup>83</sup> Ibid. hlm. 63



Suhrawardi tentang diferensiasi (pembedaan) dan gradasi. Teori ini menyatakan bahwa segala sesuatu dapat dibedakan melalui sesuatu yang juga menyatukan mereka, sebagaimana cahaya lilin dan cahaya matahari dipersatukan oleh cahaya, tetapi juga dibedakan satu sama lain oleh cahaya yang ada dalam dua benda itu berdasarkan perbedaan derajat intensitas masing-masing. Wujud adalah seperti cahaya tersebut dalam arti ia memiliki derajat intensitas, walaupun sebagai realitas tunggal." Karena itu, alam semesta dalam kemajemukannya yang luas bukan hanya satu dan menyatu, melainkan juga hierarkis.

Meskipun teori iluminasi Suhrawardi yang digunakan dalam konsep *tasykik* namun yang membedakan antara Shadra dan Suhrawardi dalam menempatkan prinsip *tasykik* adalah pada wujud yang memang merupakan realitas asli satu-satunya, dan diterapkan juga hanya secara turunan pada esensi, sementara konsep graditas iluminasi terjadi dalam esensi.

*Jika anda yakin bahwa wujud adalah satu realitas tunggal yang tidak mempunyai genus dan diferensia, dan ia secara identik sama dengan segala sesuatu, dan kejadian-kejadiannya yang memanifestasikan diri tidak berbeda dalam hakekat mereka, juga tidak berbeda melalui factor-faktor tambahan yang instan (huwiyat) bahkan factor-faktor instan ini identik dengan hakekat mereka...maka anda harus berkesimpulan bahwa kejadian-kejadian eksistensial itu (yang identik dalam hakekat) adalah (pada saat yang sama dan berdasarkan hakekat yang sama) berbeda satu dari lainnya dalam istilah-istilah prioritas dan posterioritas, kesempurnaan dan tidakkesempurnaan, kekuatan dan kelemahan.<sup>84</sup>*

Fazlur Rahman dalam bukunya menyebutkan point kedua perbedaan yang sangat penting dengan al-Suhrawardi adalah pandangan Shadra yang mengafirmasi bahwa wujud tidak hanya ambigu, tetapi juga bahwa ambiguitas itu bersifat sistematis. Sebabnya adalah kenyataan bahwa wujud tidak statis, tetapi bergerak terus menerus menuju kesempurnaan. Gerak ini berasal dari bentuk-bentuk wujud yang lebih umum (*'amm*), lebih tidak menentu (*mubham*), dan tingkatan-tingkatan wujud yang lebih menyebar ke bentuk-bentuk wujud yang lebih konkrit, lebih menentu dan lebih menyatu atau "tunggal". Fazlur Rahman menjelaskan kembali bahwa proposisi yang menyatakan keambiguitasan wujud yang bersifat sistematis tadi berarti:

---

<sup>84</sup> Ibid. hlm. 407

- a. Wujud dalam segala sesuatu, dalam satu pengertian, pada dasarnya sama, seperti eksistensi Tuhan yang *wajib al-wujud* dan makhluk yang *mumkin al-wujud* adalah sama dari sisi predikat eksistensinya; sebaliknya jika ada perbedaan mencolok antara benda-benda dalam titik wujud, maka istilah “wujud” sama sekali tidak mempunyai makna yang sama dan tidak menjadi ambigu atau analog, tetapi perbedaan yang mencolok.
- b. Wujud, karena sama, bahkan menciptakan perbedaan-perbedaan mendasar yang membuat setiap maujud unik,
- c. Semua bentuk wujud yang lebih rendah dikandung dalam, dan dilampaui oleh bentuk-bentuk yang lebih tinggi. Dalam istilah Shadra sendiri, *basitul haqiqah kullu syaiy* (bahwa wujud yang bersifat sederhana adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut “sesuatu”.)

Kita telah melihat bahwa jika semua wujud adalah unik, maka esensi disifati oleh universalitas dalam pikiran. Karena itu jika esensi univok, maka wujud equivok (*mutasyakkik*). Disinilah keunikan juga terdapat pada filsafat Shadra, begitu *genuine* ia memadukan doktrin iluminasi Suhrawardi dan gagasan "matarantai wujud" yang mempunyai riwayat hidup panjang di Barat sejak Aristoteles hingga abad ke-18 M dan menempatkannya pada pembahasan wujud, tetapi berdasarkan sudut pandang kesatuan wujud yang memberikan makna yang sama sekali berbeda pada doktrin tentang hierarki kosmik dan alam semesta.

### 3.7.3. Konsep *Wahdat al-Wujûd*

Pengalaman kita tentang dunia biasanya adalah pengalaman tentang sesuatu yang ada. Pengalaman biasa inilah yang menjadi basis metafisika Aristotelian yang didasarkan atas hal-hal yang ada (*existent, maujud*) yang kemudian berkembang sampai Eropa.<sup>85</sup> Kontraproduktif tentang yang ada ditemukan sebagai

<sup>85</sup> Heidegger mengeluh bahwa metafisika Barat telah tersesat sejak zaman Aristoteles karena terlalu memfokuskan kajiannya pada yang maujud (das Seinde), meminjam kosakata yang digunakannya, padahal subjek metafisika yang sebenarnya adalah eksistensi itu sendiri atau das Sein yang dengan studinya ia memulai suatu babak baru dalam pemikiran filsafat Barat. Sejauh filsafat Islam dikaji, pemisahan semacam itu telah dilakukan tiga abad sebelum Heidegger oleh Mulla Shadra yang menurut pengalamannya sendiri telah menerima sebuah visi tentang realitas melalui inspirasi yang di dalamnya segala sesuatu itu tampak sebagai tindakan-tindakan eksistensi (wujud) dan bukan objek-objek yang ada (maujud). Perkembangan luas metafisika Shadra sesungguhnya didasarkan atas pengalaman dasar akan Realitas tersebut dan perbedaan-

pluralisme (kebanyakan) dan atau kesatuan (monisme) juga menghiasi sampai metafisika modern. Berbeda dengan pengalaman filsafat Shadrâ, bahwa pada inti seluruh penjelasan filosofisnya terdapat pengalaman gnostik tentang wujud sebagai Realitas. Karena pengintegrasian metode *'irfân* yang digunakannya selain Qur'an (wahyu) dan *burhân* (*demonstration*) membedakannya dengan konsep realitas wujud yang dikembangkan oleh kaum peripatetik.

Shadra membedakan dengan tegas antara konsep tentang wujud (*mafhum al-wujud*) dan realitas wujud (*haqiqah al-wujud*).<sup>86</sup> Namun, menurutnya, di sini ada suatu visi yang di dalamnya ia melihat keseluruhan eksistensi bukan sebagai objek-objek yang ada (exist) atau maujud-maujud (existents), melainkan sebagai realitas tunggal (wujud) yang karena dibatasi oleh berbagai kuiditas (mahiyat) memunculkan suatu kemajemukan yang "ada" dengan berbagai maujud yang saling berdiri sendiri satu sama lain.

Itulah sebabnya mengapa salah seorang pengikutnya yang terkenal, Mullâ Haddi Sabzawari, menulis dalam Syarh Al-Manzhumah, yang merupakan rangkuman doktrin-doktrin gurunya, berikut ini:

*Gagasan [tentang wujud]-nya adalah sesuatu yang sudah umum diketahui. Namun, realitas terdalamnya berada di ujung ketersembunyian.*

Konsekuensi dari pengalaman gnostik tentang wujud adalah realisasi (kesadaran) akan kesatuannya, yang disebut sebagai wahdah al-wujud. Teori *wahdah al-wujud* dinisbahkan kepada Ibnu 'Arabi sebagai pencetus dan memperkenalkannya lebih bernuansa sufistik daripada filosofis. Realitas wujud dilihat Ibnu 'Arabi sebagai penjelmaan (*tajalliyat*) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan pada cermin ketiadaan. Penafsiran terhadap teori ini kemudian diradikalkan oleh Ibnu Sab'in sebagai teori kesatuan wujud yang menyatakan bahwa hanya Tuhan yang nyata dan yang selainnya hanyalah ilusi. Sementara Mulla Shadra sendiri memahami teori ini dengan penghubungannya antara kesatuan wujud dengan kemajemukan eksistensi lainnya cahaya-cahaya matahari dalam

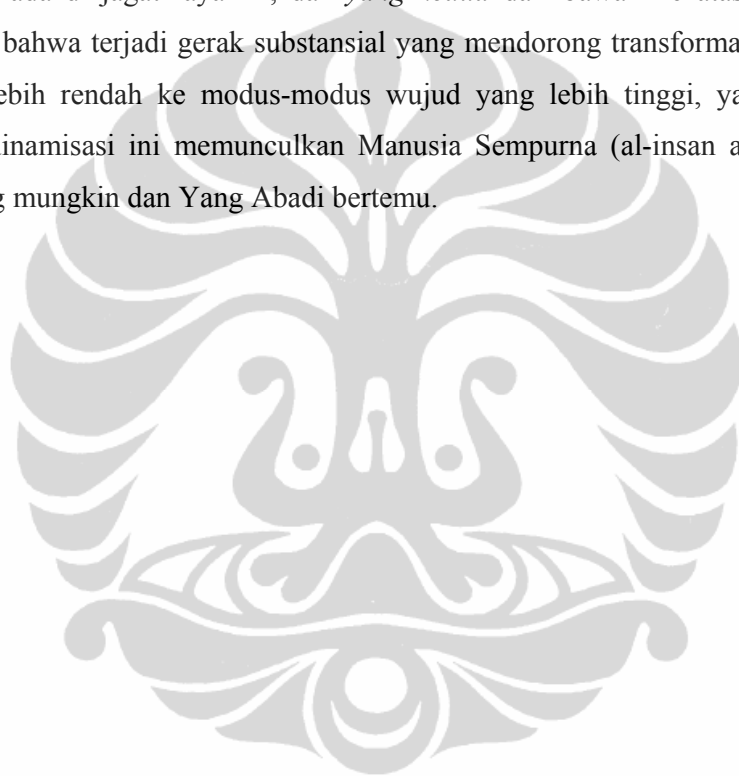
---

perbedaan konseptual selanjutnya yang dibuat atas dasar pengalaman tentang wujud ini adalah satu, bertingkat-tingkat, dan sejati.

<sup>86</sup> Yang pertama, adalah konsep yang terjelas dan yang paling mudah dipahami dari semua konsep, sedangkan yang kedua, adalah yang terkabur dan tersulit karena ia mensyaratkan persiapan mental ekstensif dan juga penyucian jiwa agar memungkinkan intelek yang berada dalam diri seseorang berfungsi sepenuhnya tanpa selubung-selubung nafsu, dan agar dapat melihat wujud sebagai Realitas.

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**