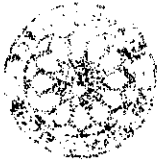


بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

MENJEMPUT KREATIVITAS



1 9 8 3 - 2 0 0 2



PENERBIT
MIZAN
KUALA LUMPUR

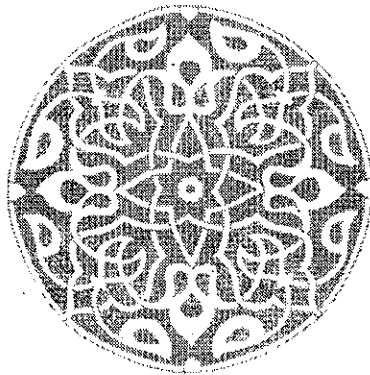
PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan informasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.



ICAS
JAKARTA
LIBRARY

Filsafat Hikmah

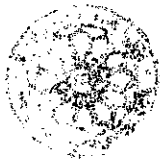
PENGANTAR PEMIKIRAN SHADRA



MURTADHA MUTHAHHARI



PENERBIT MIZAN
KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM



FILSAFAT HIKMAH:
PENGANTAR PEMIKIRAN SHADRA
diterjemahkan dari beberapa sumber karya Murtadha Muthahhari
© Murtadha Muthahhari

Hak terjemahan bahasa Indonesia pada Penerbit Mizan

Penerjemah: Tim Penerjemah Mizan

Penyunting: Musa Kazhim

Hak cipta dilindungi undang-undang

All rights reserved

Cetakan I, Shafar 1423/April 2002

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan

Anggota IKAPI

Jln. Yodkali No. 16, Bandung 40124

Telp. (022) 7200931 — Faks. (022) 7207038

e-mail: info@mizan.com

<http://www.mizan.com>

Desain sampul: A. Kusumahadi

Khat Arab: E.M. Sa'di Fattah

ISBN 979-433-298-4

Dewan Redaksi
Seri Filsafat Islam
Mizan

- Dr. R. Mulyadhi Kartanegara
- Haidar Bagir, M.A.
- Zainal Abidin, M.A.
- Musa Kazhim
- Husein Heriyanto

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Batik Kumeli No. 12, Bandung 40123
Telp. (022) 2517755 (*buning*) — Faks. (022) 2500773
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id
Dapat juga diperoleh di
www.ekuator.com — Galeri Buku Indonesia



TRANSLITERASI — 7

SUATU PENGANTAR KEPADA FILSAFAT ISLAM PASCA-IBN RUSYD
Haidar Bagir — 9

PENDAHULUAN: HIDUP DAN KARYA MURTADHA MUTHAHHARI
Hamid Algar — 23

- 1 **APA ITU FILSAFAT?: PERSPEKTIF FILSAFAT HIKMAH — 43**
 - Pengertian Harfiah dan Semantik — 43
 - Kata “Filsafat” — 45
 - Pemakaian Istilah Filsafat di Kalangan Filosof Muslim — 46
 - Filsafat yang Benar — 47
 - Metafisika — 50
 - Filsafat pada Zaman Modern — 52
 - Perpisahan Sains dari Filsafat — 55
- 2 **SUMBANGAN KAUM MUSLIM KEPADA FILSAFAT — 57**
 - Problem-Problem yang Tetap Tidak-Berubah — 66
 - Problem-Problem yang Mengalami Perkembangan — 67
 - Problem-Problem yang Mengalami Perubahan Isi — 69
 - Problem-Problem Baru — 70

FILSAFAT HIKMAH

- 3 **FILSAFAT MULLA SHADRA (1) — 73**
 - Kehakikian Eksistensi (*Ashâlah Al-Wujûd*) — 80
 - Kemanunggalan Wujud — 83
 - Eksistensi Mental — 85
 - Keserbamungkinan yang Membutuhkan (*Al-Imkân Al-Faqrî*) — 88
 - Kriteria Kebutuhan pada Sebab — 91
 - Hakikat Hubungan Sebab dan Akibat — 92
 - Gerakan Substansial — 94
 - Hubungan Antara yang Berubah dan yang Tak-Berubah — 97
 - 4 **FILSAFAT MULLA SHADRA (2) — 100**
 - Mukadimah — 100
 - Hubungan Ideologi dan Pandangan Dunia — 101
 - Kesejatian Wujud — 102
 - Wacana Gerak — 103
 - Asal Mula Materi, Bentuk, dan Evolusi — 106
 - Kemanunggalan Jiwa dan Tubuh — 108
 - Gagasan tentang Universalia — 109
 - Kemanunggalan Objek dan Subjek Akal — 112
 - 5 ***AL-HIKMAH AL-MUTA'ALIYAH: ANTARA FILSAFAT DAN 'IRFÂN* — 113**
 - Bidang Bahasan *'Irfân* — 114
 - Wacana Kausalitas — 117
 - Teori Penciptaan Baru — 119
 - 6 **MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT HIKMAH — 128**
 - Kesatuan *Maujud* dan *Tak-Maujud* dalam Proses Menjadi — 136
- LAMPIRAN:**
- MIRDAMAD: GURU DAN PENDAHULUAN MULLA SHADRA — 152**
 - Konsep *Hudûsîs Dahri* — 153
 - Masalah Gerak — 157
 - Beberapa Hal Lain — 159
- CATATAN-CATATAN — 160**
- SUMBER TULISAN — 168**

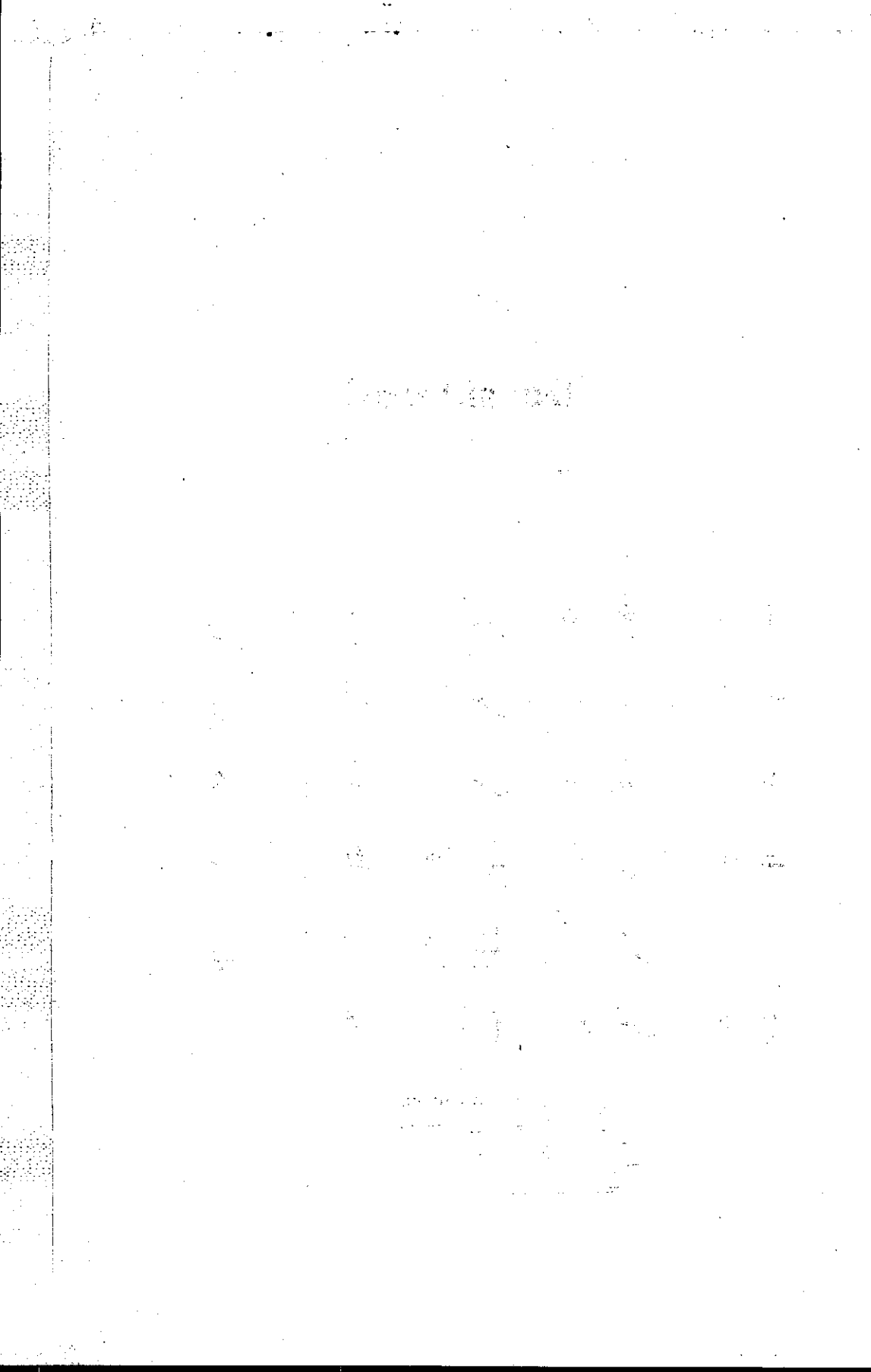


ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang



Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusyd*

Haider Bagir

Anggota Dewan Redaksi "Seri Filsafat Islam Mizan"

Pendahuluan

Buku yang ada di hadapan pembaca ini bukanlah sekadar satu di antara banyak buku Murtadha Muthahhari^a. Boleh jadi sudah puluhan buku karya penulis-mullah ini diterbitkan terjemahannya ke dalam bahasa Indonesia. Akan tetapi, yang satu ini adalah buku-pertamanya tentang filsafat Islam yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Padahal, lepas dari kesan banyak orang bahwa Muthahhari adalah ideolog Revolusi Islam di Iran dan penulis buku-buku serius tetapi populer, Muthahhari sebenarnya adalah seorang filosof—dalam makna-teknisnya—ketimbang seorang penulis biasa apalagi seorang ideolog (sedemikian sehingga seorang penulis-Barat, tentu secara keliru, menyebut Muthahhari sebagai seorang pemikir yang belakangan tiba-tiba menjadi tokoh Revolusi). Dia dikenal, antara lain, sebagai penerjemah buku *Syarh-i Manzhumah*, karya Mulla Hadi Sabziwari, seorang penerus Mulla Shadra di masa modern. Selain itu, dia dikenal luas berkat syarahnya—yang lebih panjang dari matan—buku karya salah seorang gurunya di bidang hikmah, Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i, berjudul *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim*.

* Pengantar ini adalah versi-ringkas Pengantar saya untuk buku karya Muhsin Labib berjudul *Filsafat Mazhab Qum*, akan terbit.

a Paparan lebih jauh tentang Muthahhari dapat dibaca di Pendahuluan oleh Hamid Algar.

FILSAFAT HIKMAH

Muthahhari, seperti ditulis antara lain oleh Seyyed Hossein Nasr, salah seorang sahabat-karibnya, adalah salah satu perwujudan *par excellence* keberlangsungan tradisi Filsafat Hikmah Mulla Shadra di Iran abad ke-20.

Murid terdekat Thabathaba'i dan Khomeini ini lahir pada 2 Februari 1920 di Fariman, sebuah desa yang berjarak enam puluh kilo meter dari Kota Suci Masyhad. Ayahnya adalah Muhammad Husein Muthahhari, seorang ulama terkemuka di Fariman. Ayahnya ini pulalah guru pertamanya. Pada usia dua belas tahun, Muthahhari mulai belajar ilmu-ilmu agama di Hauzah Ilmiah Masyhad. Dia menunjukkan minat yang amat besar kepada filsafat dan ilmu-ilmu rasional serta *'irfân*. Pertama kali dia belajar filsafat dan ilmu-ilmu rasional di bawah bimbingan Mirza Mehdi Syahidi Razawi. Setelah guru pembimbingnya wafat, Muthahhari meninggalkan Hauzah Masyhad dan berhijrah ke Qum untuk memperdalam ilmu di hauzah kota suci itu. Di Qum inilah dia berkenalan dengan Allamah Thabathaba'i dan kemudian juga, Ayatullah Ruhullah Khomeini. Dari keduanyaalah, Muthahhari memperdalam filsafat dan *'irfân*.

Kedekatan dan keunggulan Muthahhari sebagai murid, dengan jelas dipersaksikan oleh kedua guru-besarnya ini. Allamah Thabathaba'i—sang maestro yang dikenal, antara lain, lewat dua bukunya di bidang filsafat Islam, berjudul *Bidâyah Al-Hikmah* dan *Nihâyah Al-Hikmah* ini—pernah mengatakan, "Setiap, ketika akan memulai majlis-ilmuku, kulihat Muthahhari ada di depanku, rasanya aku ingin menari-nari kegirangan. Karena, dengan kehadirannya, aku yakin bahwa apa saja yang aku sampaikan akan terekam dengan baik." Ayatullah Khomeini—dia sendiri adalah juga seorang teosof (*hakîm* atau *'arif*, semacam filosof-sufi)—menyebut Muthahhari sebagai "buah-kehidupanku". Sang Pemimpin Besar Revolusi Islam Iran ini boleh saja tegar ketika anak-sulungnya, Mustafa, syahid di bawah antek-antek Syah. Akan tetapi, dia tak bisa menahan air matanya ketika menyambut syahadah murid-kinasihnya ini. Memang, Muradha Muthahhari meninggal terlalu cepat. Dia menjadi korban bokongan antek-antek Mujahidin Khalq—Milisia Kiri anti-Revolusi—akibat kampanye-kampanye efektifnya untuk mendiskreditkan kelompok kiri ini. Lingkaran-filsafat Iran sempat terasa kosong untuk beberapa lama sebelum belakangan

ini tempatnya mulai digantikan oleh seorang mullah lain, Muhammad Taqi Misbah Yazdi, yang disebut-sebut sebagai Muthahhari "jilid kedua".^b

Di Iran sekarang, Muthahhari—bersama seorang filosof lain, Muhammad Taqi Ja'fari—dikenal sebagai salah seorang tokoh aliran rasionalisme-tektualisme (*al-mazhab al-kalâmi*)^c, yaitu aliran yang menjadikan rasio sebagai landasan lalu mencari dasar hasil pemikiran-rasionalnya dalam teks-teks agama.

Tulisan-tulisan Muthahhari yang siap Anda nikmati ini diambil dari beberapa sumber. "Apa itu Filsafat" diambil dari bukunya yang berjudul *Ashna'i ba 'ulum-e Islami* (Pengantar kepada Ilmu-Ilmu Islam), sementara tulisannya tentang Filsafat Mulla Shadra dan "Masalah Kontradiksi dalam Filsafat Islam" dicuplik dari Jurnal *Al-Tawhid*.^d Sebuah tulisannya lagi tentang Mulla Shadra diambil dari buku kumpulan makalah-makalah-filosofisnya, yakni *Muhâdharât fi Al-Falsafah Al-Islâmiyyah*.^e

Penerbitan buku ini diharapkan mampu mengenalkan kita kepada filsafat Islam dan dasar-dasar filosofis pemikiran Murtadha Muthahhari yang terungkap dalam puluhan bukunya yang sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia. Ia sekaligus dimaksudkan untuk melengkapi dua buku dalam Seri Filsafat Islam Mizan, yakni *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, karya Oliver Leaman, dan *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, karya Majid Fakhry. Jika kedua buku tersebut berbicara secara umum mengenai filsafat Islam, buku ini menyoroti secara khusus sebuah aliran filsafat Islam yang belum terlalu banyak dikenal, yakni aliran Hikmah atau, lengkapnya *al-hikmah al-muta'aliyah* dengan Mulla Shadra sebagai tokoh-puncaknya.

Latar Belakang Filsafat Hikmah

Jika kita singkatkan sejarah ilmu pengetahuan, akan kita dapati bahwa pemikiran Islam melacak sumber pemikiran filsafat—bahkan, sumber

b Di antara salah satu karya Yazdi adalah, *Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1999, yang penerbitannya juga sedang dipersiapkan oleh Penerbit Mizan.

c Muhsin Labib, *Filsafat Mazhab Qum*, akan terbit.

d "The Problem of Contradiction in Islamic Philosophy," *Al-Tawhid*, jil. no.1, Muharram 1404.

e Kumpulan tulisan Muthahhari tentang filsafat.

FILSAFAT HIKMAH

segenap ilmu pengetahuan—pada seorang tokoh yang, sampai batas tertentu, bersifat mitikal (*mythical*) bernama Hermes Trimegistus—yang dalam tradisi Islam sering diasosiasikan dengan Nabi Idris. Hermes, yang sebagian di antara pemikirannya sampai saat ini masih tersimpan dalam *Corpus Hermeticum*, antara lain, merupakan sumber dari sebuah episode sejarah ilmu pengetahuan hingga Abad Pertengahan. Transmisi pemikiran Hermes ini tercatat dalam sejarah berlangsung melalui tahap-tahap pemikiran dari berbagai budaya termasuk Pythagoras, Plato, tahap-tahap Neoplatonisme khususnya pada Plotinus, kemudian menyeberang ke pemikiran Eropa Kristen, antara lain, lewat St. Augustinus, dan bermuara pada filosof, mistikus, dan teosof Islam serta Kristen yang lebih belakangan.

Pada kenyataannya, dalam sejarah filsafat Islam, telah berkembang suatu aliran pemikiran yang berbagi keyakinan mistisisme dalam hal penggunaan akal-budi sebagai fakultas paling andal—bahkan satu-satunya fakultas—untuk mencapai (kebenaran) ilmu pengetahuan. Akan tetapi, pada saat yang sama, aliran ini beranggapan bahwa kebenaran tersebut justru harus dapat diungkapkan dan diverifikasikan lewat suatu perumusan secara diskursif-demonstrasional. Aliran filsafat ini biasa disebut Teosofi Transenden (*al-hikmah al-muta'aliyah*) atau lebih populer dengan Hikmah saja. Tokoh utamanya adalah Mulla Shadra.

Meskipun sempat terlambat dikenal dan dipahami—sehingga sempat timbul keyakinan bahwa filsafat Islam telah mati setelah Ibn Rusyd—saat ini telah diterima secara luas bahwa Hikmah adalah suatu sistem filsafat yang koheren, meskipun menggabungkan berbagai mazhab filosofis sebelumnya. Selain orang-orang seperti Seyyed Hossein Nasr dan Corbin—yang memang secara khusus memberikan perhatian pada filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd—Fazlur Rahman telah menulis sebuah studi khusus mengenai aliran dalam filsafat Islam ini. Menurut Rahman^f, “Nilai-penting Shadra terletak tidak hanya dalam kenyataan bahwa dia mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus-pemikiran pentingnya, tetapi pada kenyataan bahwa dia menghasilkan suatu sintesis tulen dari semua arus itu. Sintesis ini dihasilkan tidak semata-mata oleh ‘rekonsiliasi’ dan ‘kompromi’ dangkal, tetapi atas dasar suatu prinsip-filosofis.” Izutsu,

^f Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany, 1975.

meskipun menyatakan bahwa aliran ini bisa dilihat sebagai “sesuatu yang didasarkan pada pengalaman transintelektual dan gnostik”, menyebutnya “suatu sistem rasional yang solid”.^g

Sifat-sifat sintetik pemikiran Shadra ini, dan inkorporasi Al-Quran dan hadis yang dilakukannya, telah menjadikan filsafatnya ini tidak hanya sebagai bukti masih-hidup dan dinamisnya filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd, tetapi juga menunjukkan bahwa—lebih dari peripatetisme dan *isyraqiyyah*—Filsafat Hikmah lebih layak disebut sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya.

Siapa Mulla Shadra

Mulla Shadra adalah salah seorang filosof Muslim terbesar. Dia dilahirkan di Syiraz. Ayahnya pegawai tinggi pemerintah setempat. Shadra adalah murid pertama dari Syaikh Al-Baha'i dan kemudian murid dari Mir Damad, pendiri mazhab filsafat Islam Isfahan. Di bawah asuhan keduanya, Shadra memiliki keunggulan ilmu di bidang filsafat, tafsir, hadis, dan gnosis (*irfān*). Seperti disebutkan dalam autobiografinya, dia selama empat belas tahun berdiam di Kahak, sebuah desa di sekitar Qum, untuk melakukan *uzlah*—akibat dituduh sebagai murtad oleh para seterunya. Pada saat itu, dia mencurahkan seluruh hidupnya untuk membaca dan menulis buku. Pada tahun-tahun terakhir hidupnya, dia diminta untuk mengajar di Madrasah-ye Khan. Dia wafat di Basrah saat melakukan haji ketujuhnya di Makkah. Karya-karyanya meliputi hampir lima puluh buku, tentang pelbagai soal di hampir setiap disiplin ilmu-ilmu tradisional Islam.

Mulla Shadra membangun mazhab-baru filsafat dengan semangat untuk mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan Muslim, yakni tradisi Aristotelian *cum* Neoplatonis yang diwakili figur Al-Farabi (872-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M), filsafat Iluminasi Suhrawardi (1155-1191 M), pemikiran mistikal dan *irfāni* Ibn 'Arabi, serta tradisi-klasik kalam (teologi dialektis) yang pada saat itu memasuki tahap filosofisnya melalui figur Nashir Al-Din Al-Thusi (w. 1273 M). Tidak hanya menghimpun empat aliran pemikiran di atas, dia menunjukkan pengetahuan yang meluas lagi

^g Toshihiko Izutsu dan Mahdi Mohaghegh, *The Metaphysics of Sabzavari*, terjemahan (parsial) bahasa Inggris dari *Syārḥ-iManzhumah*, karya Sabzivari, Caravan Books, New York, 1977.

mendalam tentang Al-Quran dan hadis—sehingga membuat mazhab yang dianutnya lebih islami dalam hal kandungannya. Prestasinya tidak hanya mempertemukan berbagai pemikiran yang beragam, tetapi juga mengajukan ide-ide baru dengan titik tekan tertentu, yang pada gilirannya membentuk mazhab filsafat baru di dunia Muslim. Bahkan, mazhab ini semakin menunjukkan sosok-kuatnya di Iran dewasa ini.

Pendidikan formal Shadra tampaknya telah mempersiapkan dirinya untuk mengemban tugas mahabesar ini. Mengikuti penjelasannya sendiri dalam *Al-Asfâr Al-Arba'ah*, para sejarawan membagi hayat Shadra ke dalam tiga periode: *periode pertama* pendidikan formalnya berlangsung di bawah asuhan guru-guru terbaik pada zaman itu. Tidak sebagaimana beberapa filosof Islam yang lain, dia menerima pendidikan dalam tradisi Syi'ah: fiqih Ja'fari, ilmu hadis, tafsir, dan syarah Al-Quran di bawah asuhan Baha' Al-Din Al-'Amili (w. 1622 M), yang meletakkan dasar dari fiqih-baru Syi'ah. Pada tahap berikutnya, dia mempelajari ilmu-ilmu filosofis di bawah asuhan Mir Damad, yang dijuluki Sang Guru Ketiga (setelah Aristoteles dan Al-Farabi).

Segera setelah merampungkan pendidikan formalnya, Shadra terpaksa meninggalkan Isfahan, karena kritik sengit terhadap pandangan-pandangannya dari kaum Syi'ah dogmatis. Dalam *periode kedua*, dia menarik diri dari khalayak, dan menjalani *uzlah* di sebuah desa kecil dekat Qum. Selama periode ini, pengetahuan yang pernah diperolehnya mengalami kristalisasi yang semakin utuh, dan kreativitasnya menemukan tempat penyalurannya. Beberapa bagian dari *Al-Asfâr Al-Arba'ah* disusunnya dalam periode ini. Dalam *periode ketiga*, dia kembali sebagai pengajar di Syiraz, dan menolak tawaran untuk mengajar atau menduduki jabatan resmi di Isfahan. Semua karya-pentingnya dia hasilkan dalam periode ini. Dia tidak berhenti menghidupkan semangat kontemplatifnya. Dia dikatakan melakukan praktik asketis dan—sebagaimana disebutkan dalam karyanya—beberapa argumen filosofisnya dia peroleh melalui pengalaman-pengalaman visionernya (*mukasyafah*).

Berbagai Aliran yang Melatarbelakangi Filsafat Hikmah

Ada sedikitnya empat aliran pemikiran dalam Islam yang melatarbelakangi Filsafat Hikmah:

- a. Pendekatan Teologi Dialektik (*'Ilm Al-Kalâm*)
- b. Pendekatan Paripatetisme (*Masysyâ'iyah*)
- c. Pendekatan Iluminisme (*Isyrâqiyyah*)
- d. Pendekatan Sufisme/Teosofi (*Tashawwuf* atau *'Irfân*), khususnya yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi.

Di bawah ini akan diuraikan secara amat ringkas inti setiap pendekatan di atas. Uraian lebih terperinci akan diberikan atas kedua pendekatan yang disebut belakangan, mengingat keduanya merupakan pendahulu langsung dari Filsafat Hikmah, di samping kenyataan belum banyaknya uraian mengenai kedua aliran ini dibandingkan dengan kedua yang disebut terdahulu.

Metode yang digunakan oleh Teologi Dialektik hampir sama dengan metode Paripatetisme, yaitu bersifat deduktif atau silogistik lewat penyusunan premis-premis dari kebenaran umum (*primary truth*) untuk menghasilkan kesimpulan (*silogisme*) baru.

Meskipun demikian, Teologi Dialektik berangkat dari pemahaman baik dan buruk serta berangkat dari kebenaran keagamaan untuk kemudian berusaha mencapai kesimpulan. Misalnya, sudah menjadi kemestian bahwa Tuhan harus Mahakuasa. Dari sini disimpulkan kemestian mengenai keesaan Tuhan.

Adapun metode yang digunakan oleh Iluminisme dan Sufisme adalah metode intuitif atau eksperiensial (berasal dari kata *experience* = pengalaman). Peran intuisi ini, pada kenyataannya, tidak hanya ditemukan oleh para pemikir keagamaan, tetapi juga telah dilontarkan oleh Aristoteles jauh-jauh hari sejak abad ke-4 sebelum Masehi. Dia menyatakan mengenai adanya "orang-orang yang bisa mencapai kesimpulan silogistik tanpa harus merumuskan silogisme".

Prinsip dasar Iluminisme, seperti juga mistisisme, adalah bahwa mengetahui sesuatu adalah untuk memperoleh suatu pengalaman tentangnya, yang berarti intuisi primer atas determinan-determinan sesuatu. Bahwa pengetahuan eksperiensial tentang sesuatu dianalisis—yakni, secara diskursif demonstrasional—hanya setelah meraihnya secara total, intuitif, dan langsung (*immediate*). Dalam pengantarnya bagi bukunya yang paling penting, berjudul *Hikmah Al-Isyrâq* (Filsafat Iluminasi), Suhrawardi

menyatakan, "Saya tidak, pada awalnya, mendapatkan (gagasan-gagasan) lewat proses berpikir (kogitasi), melainkan lewat sesuatu yang lain. Hanya setelah itu saya mencari bukti-bukti tentangnya."^h

Adapun perbedaan Iluminisme dengan Sufisme—dalam hal ini adalah *'irfān* (teosofi)—antara lain adalah bahwa Iluminisme berlandaskan pada filsafat cahaya (*nur*), yakni pengidentikan wujud dengan cahaya, dan nonwujud dengan kegelapan. Di antara keduanya terdapat lapisan-lapisan wujud antara cahaya dan kegelapan. Sedangkan Sufisme, seperti yang telah disinggung di atas, lebih menekankan pada aspek epistemologinya yang bersifat intuitif-eksperiensial.

Di bawah ini adalah uraian lebih terperinci mengenai Filsafat Iluminisme, dan pemikiran Ibn 'Arabi tentang *wujud* (eksistensi).

Filsafat Iluminasi (*Isyrâqiyyah*) Suhrawardi

Iluminisme Islam didirikan oleh seorang pemikir abad ke-12 bernama Syihabuddin Suhrawardi, biasa disebut sebagai Suhrawardi Al-Maqtul (yang terbunuh)—berkaitan dengan kematiannya yang tragis di usia muda dalam Penjara Sultan Malik Syah di Aleppo.

Nilai penting pemikiran *Isyrâqiyyah* Suhrawardi pada masa modern dibuktikan oleh kenyataan bahwa, sejak awal abad ke-20, para orientalis dan sejarawan filsafat telah mengenali Suhrawardi sebagai seorang tokoh penting dalam filsafat Islam pasca-Ibn Sina. Carra de Vaux pada 902 dan Max Horten pada 1912 masing-masing menulis suatu esai tentangnya. Pada 1929, Louis Massignon memberikan suatu klasifikasi tentang karya-karyanya. Otto Spies menyunting dan menerjemahkan beberapa alegori filosofis Suhrawardi, sepuluh tahun setelah itu.

Sama seperti filsafat-emanasi dalam peripatetisme yang mendahuluinya, dalam *Isyrâqiyyah* wujud mempunyai hierarki-hierarki, dari yang teratas hingga yang terbawah. Hanya saja kalau dalam Filsafat Emanasi setiap tingkat diidentikkan dengan intelek, dalam Filsafat *Isyrâqiyyah* tingkatan-tingkatan tersebut diidentikkan dengan *nur* (cahaya). Penggunaan cahaya untuk

^h Hossein Ziai, "Shihab Al-Din Al-Suhrawardi: Founder of Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Jil. I, Routledge, London and New York, h. 451.

mengidentifikasi wujud ini memiliki sedikitnya dua kelebihan. *Pertama*, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dari sumber cahayanya. Tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Begitu pun sebaliknya. Hal ini lebih tegas lagi menggambarkan kejadian alam semesta dan Tuhan. *Kedua*, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan (*qurb*) dan kejauhan (*bu'd*).

Dalam pemahaman tentang hierarki-hierarki wujud, semakin dekat kepada sumber cahaya, maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak; semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas cahaya yang diterimanya. Dengan demikian, wujud yang lebih dekat kepada Tuhan sebagai Sumber Cahaya akan lebih banyak menerima pancaran dari-Nya, sedangkan wujud yang jauh dari-Nya intensitas cahayanya semakin lemah dan dengan demikian makin rendah tingkatannya dalam hierarki keberadaan.

Setelah melewati komentar-komentar (*syarh*) dan pengembangan-pengembangan oleh pemikir-pemikir sesudahnya, terutama Syams Al-Din Al-Syahrhiri (abad ke-3) dan Qutb Al-Din Al-Syirazi (awal abad ke-14), epistemologi Iluministik inilah yang mencapai puncaknya pada Filsafat Hikmah yang menjadi sorotan buku ini.

'Irfân atau Gnosis Islam Ibn 'Arabi'

Pemikiran gnostik Ibn 'Arabi (1165-1240 M) dikenal luas sebagai Filsafat Kesatuan Wujud (ada) atau *Wahdah Al-Wujûd*. Pemikiran ini sebenarnya banyak juga diungkapkan oleh filosof-filosof dan penyair-penyair lain sepanjang sejarah Islam. Filosof lain yang segera harus disebut adalah Sayyid Haidar Amuli, seorang filosof Iran abad ke-14, dan Abdul-Karim Al-Jilli (1365-1428 M). Di samping para penyair—yang lagi-lagi berasal dari kultur Persia—termasuk, Jami', Mahmud Syabistari, Sa'di, dan Rumi.

Pada dasarnya *wahdah al-wujûd* adalah pandangan bahwa satu-satunya yang ada (*wujud* atau *exist*) di alam semesta ini hanyalah Allah. Yang lain—manusia, dunia, dan seluruh keberadaan fenomenal lainnya—tidak benar-benar ada. Artinya, kesemuanya itu tak berada secara terpisah dari

¹ Untuk uraian yang lebih luas mengenai soal ini, lihat Tōshihiko Itzutsu, *The Concept and Reality of Existence*, The Keo Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971, hh. 35-55.

Allah. Dengan kata lain, kesemuanya itu merupakan bagian dari wujud Allah. Yang selain Allah itu tampil sebagai (memiliki) wujud-wujud terpisah semata-mata hanya karena keterbatasan manusia dalam menampak keberadaan-keberadaan itu.

Akan tetapi, sebelum lebih jauh, perlu ditekankan bahwa pandangan ini tak menyamakan segala sesuatu yang (tampak sebagai) bukan Allah itu dengan Allah, dan bahwa itu semua identik dengan Allah. Atau, jika dicoba dirumuskan dengan menggunakan pernyataan logis, tidak benar jika dianggap bahwa *wahdah al-wujûd* berpendapat bahwa—ambil saja sebagai salah satu bagian alam semesta yang bukan Allah, yakni manusia—“manusia adalah Allah, dan Allah adalah manusia”. Pernyataan ini, jika dianggap benar, sama saja dengan apa yang dituduhkan orang terhadap *wahdah al-wujûd*, yakni panteisme. Yang benar, *wahdah al-wujûd* mungkin lebih tepat disebut sebagai monisme eksistensial (atau, kalau kita pergunakan istilah-aslinya, *tauhid wujûdi*). Perhatikan bahwa *wahdah al-wujûd* tidak menyatakan bahwa antara Allah dan yang selain-Nya tak ada perbedaan, tetapi tak ada keterpisahan atau jarak.

Kembali kepada makna *wahdah al-wujûd* itu sendiri, keterbatasan kemampuan penampakan (persepsi) manusia telah gagal untuk melihat kaitan-integral antara keberadaan-keberadaan non-Allah dengan keberadaan Allah itu sendiri.

Proses penampakan ke-Satu-an yang pada awalnya tak-terbedakan ke dalam berbagai bentuk ini biasa disebut sebagai “pengejawantahan-diri” atau “manifestasi-diri” (*tajalli*) dari Wujud. Memisalkan hubungan ini dengan hubungan matahari dan sinarnya mungkin akan membantu. Sinar matahari hanya ada bersama dengan matahari, sebagai sumbernya. Selama ada matahari, sinar matahari ada. Sinar matahari juga tak pernah terdapat terpisah dari matahari itu sendiri. Akan tetapi, sinar matahari tak sama dengan matahari itu sendiri. Jadi, meski tak pernah berpisah, sinar matahari berbeda dengan matahari.

Selain perumpamaan di atas, masih terdapat perumpamaan lain yang membantu kita untuk memahami sistem pemikiran yang pelik ini. Akan tetapi, untuk menutup pembahasan ini, saya akan mengungkapkan suatu perumpamaan terakhir, yakni perumpamaan suatu objek dengan bayangannya. Berbeda dengan perumpamaan-perumpamaan sebelum ini,

perumpamaan “bayangan” ini dapat dibilang bukan sekadar perumpamaan. Lebih dari itu, merupakan makna metaforik dari *wahdah al-wujûd* itu sendiri.

Menurut metafora ini, dunia-ciptaan adalah bayangan Allah yang tercipta ketika cahaya (*nur*) Allah menerpa arketipe (*mitsâl*, yakni bentuk ideal dan nonmaterial segala sesuatu—yang terdapat di ‘alam *mitsâl* prapenciptaan nun di dunia ideal sana—yang atas-[cetakan]-nya semua ciptaan-konkret diciptakan). Maka terciptalah alam-ciptaan yang (kini menjadi) konkret itu. Nah, sebagaimana bayangan yang kita temui di dunia, bayangan (dalam bentuk) ciptaan ini tampak (tak terkira) kecil dan gelap. Hal ini menunjukkan “jauh”-nya jarak antara Allah dan arketipe-arketipe itu. Karena, sebagaimana di dunia nyata, jarak antara subjek yang melihat suatu objek dengan objek itu sendiri akan membuat si objek tampak lebih kecil dan gelap. Di samping itu, hal ini menunjukkan betapa kemampuan kita untuk mengetahui Allah—lewat bayangan-Nya berupa dunia-ciptaan-Nya itu—amat terbatas. “Detail-detail” tak pernah bisa dibaca lewat bayangan. Paling jauh yang bisa kita lihat adalah siluetnya saja.

Lagi-lagi; metafora dunia-ciptaan sebagai bayangan Allah ini menunjukkan bahwa, di satu sisi, dunia ciptaan dan Sumber-ciptaan itu tak pernah terpisah. Bayangan selalu ada selama ada (objek atau mesti saya tulis, “objek”)—dalam hal ini Allah itu sendiri—dan cahaya (Allah). Dan ia selalu terkait—untuk tak menyebut menyatu—dengan sumber itu. Akan tetapi, di sisi lain, bayangan bukanlah objek itu sendiri. Bukan hanya ia bersifat “semu”, keberadaannya sepenuhnya bergantung pada keberadaan objek itu.

Sedikit tentang Prinsip-Prinsip Filsafat Hikmah¹

Setiap paparan tentang Filsafat Hikmah pastilah diawali dari kata kuncinya: wujud. Sebuah ilustrasi ringkas tentang konsep ini dapat diuraikan sebagai berikut. Kita terbiasa menggunakan proposisi dalam percakapan kita yang subjeknya nomina (kata benda) dan predikatnya ajektiva (kata sifat). Misalnya, kalimat “meja itu maujud (*the table is existent*)”. Menurut

¹ Didasarkan terutama dari Toshihiko Izutsu, *Ibid.*, hh. 4-5.

FILSAFAT HIKMAH

Filsafat Hikmah, proposisi yang dicoba dipahami dalam pengertian hubungan substansi-aksiden (*substance-accident*) adalah tak bermakna. Karena dalam dunia realitas-luaran (*the realm of external reality*), pertamanya, tidak ada substansi mandiri (*selfsubsistent*) yang dapat disebut sebagai meja. Juga tidak ada “aksiden” sejati yang dapat disebut “eksistensi” yang datang (dari luar untuk berdiam) ke dalam substansi. Keseluruhan fenomena meja yang dikualifikasi sebagai “eksistensi” itu kemudian berubah menjadi sesuatu seperti gambar bayang-bayang, sesuatu yang tidak sepenuhnya ilusi, tetapi memiliki sifat-sifat seperti ilusi.

Para filosof Hikmah tidak hendak mengatakan bahwa dunia realitas (*the world of reality*) yang kita cerap dalam pengalaman hidup ini pada dirinya sendiri adalah tidak nyata atau mimpi. Tidak juga mereka hendak menegaskan bahwa pernyataan “meja itu ada” tidak merujuk sama sekali ke realitas luaran (*external reality*). Pernyataan tersebut jelas-jelas berkaitan dengan sekeping realitas tertentu. Yang hendak mereka tunjukkan sebenarnya adalah bahwa struktur realitas luaran yang berkaitan dengan pernyataan tersebut adalah berbeda sama sekali dengan apa yang lazimnya dinyatakan oleh bentuk preposisi. Sebab, dalam domain ini, “eksistensi” adalah realitas tunggal. “Meja” itu tidak lain adalah suatu modifikasi dalaman (*an inner modification*) dari realitas ini, salah satu dari pernyataan-diri realitas itu. Jadi, dalam dunia realitas-luaran, subjek dan predikat harus saling bertukar tempat. “Meja” itu adalah subjek logikal dan sekaligus subjek gramatikal dari preposisi tersebut. “Meja itu maujud” dalam domain ini bukanlah suatu subjek, melainkan predikat. Subjek yang sejati adalah “wujud”, sedangkan meja tidak lain adalah aksiden yang menentukan bagaimana subjek menampak sebagai sesuatu hal tertentu. Pada hakikatnya, apa yang disebut sebagai “esensi”—entah itu bunga, meja—pada realitas-luarannya tidak lain adalah aksiden yang mengubah dan membatasi satu realitas tunggal, yang disebut wujud, itu menjadi berbagai maujud yang tak terhitung jumlahnya. “Wujud” dalam pengertian inilah yang sesungguhnya melandasi semua realitas, entah konkret atau abstrak. Dan “wujud” dalam makna inilah—bagi para filosof mazhab ini—yang menjadi objek-tertinggi pengetahuan.

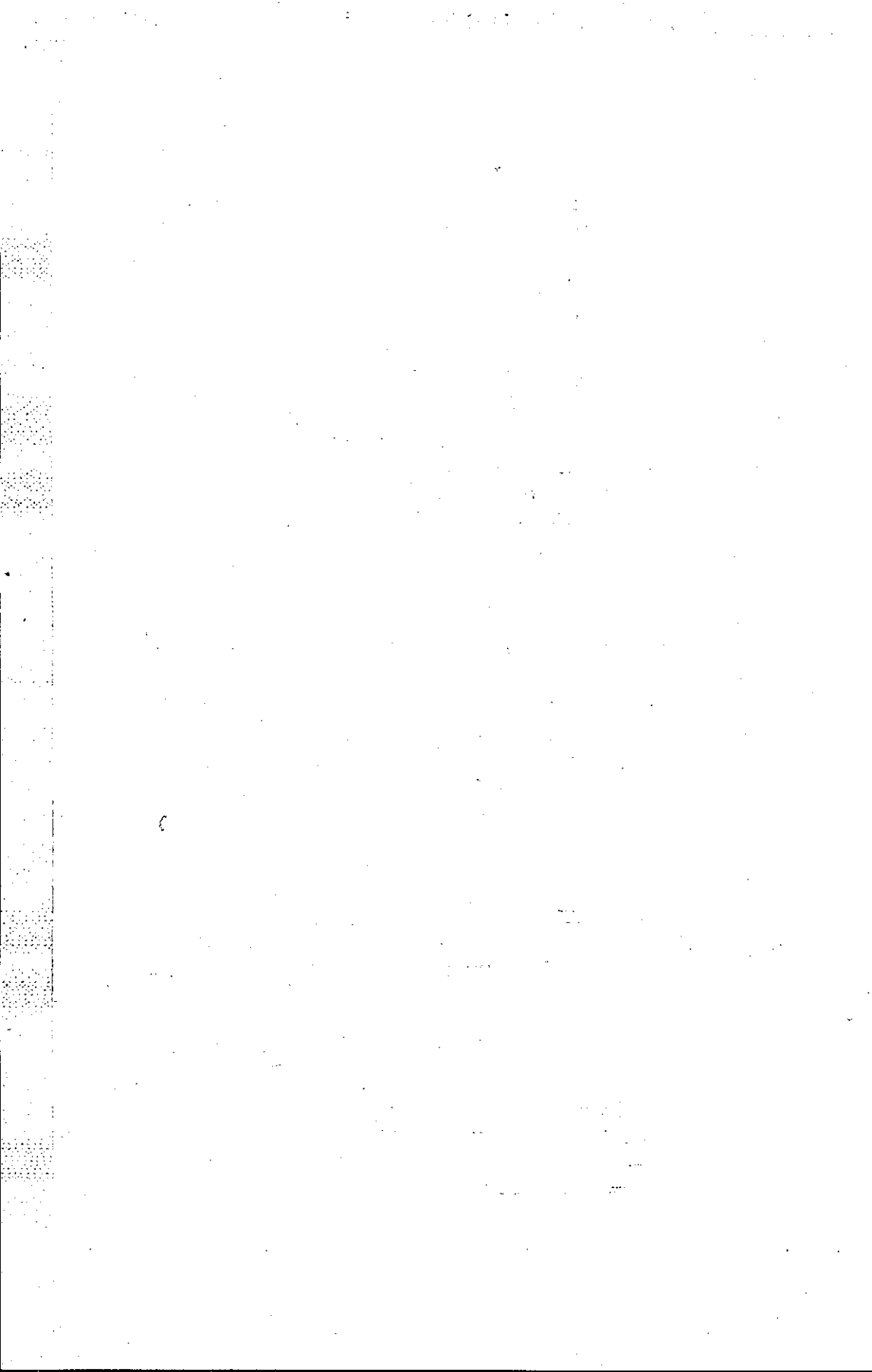
Sejalan dengan itu, maujud (*existents*) dalam Filsafat Hikmah terbagi dalam tingkatan-tingkatan, mulai yang paling rendah hingga paling tinggi.

Pada saat yang sama, melalui suatu proses yang disebut sebagai gerak substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*), maujud senantiasa bergerak atau berpindah dari suatu tingkatan ke tingkatan lainnya. Inilah yang disebut sebagai *tasykik al-wujûd* (ambiguitas wujud). Manusia, sebagai maujud yang memiliki karsa bebas dan potensi nyaris tak terbatas, selalu bergerak menempuh tangga eksistensial ini berdasarkan tingkatan mental-spiritualnya. Ia bisa mendaki anak-tangga eksistensial jika keadaan mental-spiritualnya makin baik—dengan kata lain, makin menangkap atau mendekati kebenaran yang, pada puncaknya adalah Sang Wujud Sejati yang melambari semua wujud itu, atau Sang Kebenaran (*Al-Haqq*), yakni Allah—atau terpuruk ke anak tangga yang lebih rendah, bahkan paling rendah jika keadaan mental-spiritualnya makin buruk. Penangkapan kebenaran—atau pengetahuan yang benar—ini merupakan kunci bagi gerakan naik-turun anak-manusia ini.

Akhirnya, pengetahuan ini, bagaimanapun, diperoleh tidak melalui penalaran rasional, tetapi hanya melalui sejenis intuisi, yakni penyaksian batin (*syuhûd, inner witnessing*), cita rasa (*dzauq, tasting*), pencerahan (*isyrâq, iluminasi*), atau kehadiran (*hudhur, presence*). Karena sifat-menghadir dari pengetahuan inilah—yang, sejalan dengan itu, disebut juga ilmu lewat kehadiran (*al-'ilm al-hudhuri*)—mazhab ini dikenali juga sebagai semacam mistikisme. Maka, jadilah epistemologi tidak bisa dipisahkan dari ontologi.

Penutup

Dengan uraian serba ringkas tentang prinsip-prinsip Filsafat Hikmah Shadra inilah saya akhiri Pengantar saya atas buku ini. Selanjutnya, saya persilakan para pembaca menikmati pelancongan filosofis di wilayah Filsafat Hikmah langsung dari salah satu murid-modernnya: Murtadha Muthahhari. Kepiawaian Muthahhari yang sudah banyak terbukti dalam menyajikan masalah-masalah sulit secara mudah insya Allah akan menjadikan perlancongan Anda bisa dinikmati. []





Pendahuluan
Hidup dan Karya
Murtadha Muthahhari*
Hamid Algar

Ayatullah Murtadha Muthahhari, salah seorang arsitek utama kesadaran baru Islam di Iran, lahir pada 2 Februari 1920 di Fariman, sebuah dusun—kini sebuah kotapraja—yang terletak enam puluh kilo meter dari Masyhad, pusat belajar dan ziarah kaum Syi'ah yang besar di Iran Timur.¹ Ayahnya adalah Muhammad Husein Muthahhari, seorang ulama cukup terkemuka yang belajar di Najaf dan menghabiskan beberapa tahun di Mesir dan Hijaz sebelum kembali ke Fariman. Sang ayah berbeda pola pemikiran dengan sang anak, yang ternyata lebih cemerlang. Sang ayah menekuni karya-karya tradisional terkemuka, Mulla Baqir Majlisi; sedangkan *hero* besar sang anak di antara para ulama masa lalu adalah ahli teosofi Mulla Shadra. Sungguhpun demikian, Ayatullah Muthahhari tetap menghormati dan sangat mencintai ayahnya yang juga guru-pertamanya. Dia mempersembahkan kepada ayahnya salah satu karya termasyhurnya, *Dastan-i Rastan* (Epik Sang Saleh).²

Tamasya Intelektualnya

Pada usia dua belas tahun, Muthahhari mulai belajar agama secara formal di lembaga pengajaran di Masyhad,^a yang pada waktu itu sedang

* Dikutip dari buku *Murtadha Muthahhari: Sang Mujahid, Sang Mujtahid*, Haidar Bagir (Peny.), Yayasan Muthahhari, cet. pertama, April 1988, hh. 25-50.

a Sebelum ini, Muthahhari mulai belajar di Madrasah Fariman—sebuah madrasah yang termasuk kuno, yang mengajarkan membaca, menulis, dan surah-surah pendek dari Al-Quran dan pendahuluan-pendahuluan mengenai sastra Arab.

mengalami kemunduran, sebagian karena alasan-alasan intern, dan sebagian karena alasan-alasan ekstern, yaitu tekanan-tekanan dari Reza Khan, otokrat-pertama Pahlavi, terhadap semua lembaga keislaman. Akan tetapi, di Masyhad Muthahhari menemukan kecintaan besarnya kepada filsafat, teologi, dan tasawuf ('*irfân*). Kecintaan ini berada pada dirinya sepanjang hidupnya dan membentuk pandangan-menyeluruhnya tentang agama:

“Dapat kuingat, ketika aku mulai belajar di Masyhad dan mempelajari dasar-dasar bahasa Arab, para filosof, ahli '*irfân*, dan ahli teologi jauh lebih mengesankanku daripada para terpelajar serta ilmuwan lain, seperti para penemu dan penjelajah. Memang, aku belum mengenal gagasan mereka, tetapi mereka kupandang sebagai pahlawan-pahlawan di panggung pemikiran.”³

Oleh karena itu, figur di Masyhad yang mendapat curahan perhatian terbesar Muthahhari adalah Mirza Mahdi Syahidi Razavi, seorang guru filsafat.^b Namun, Razavi wafat pada 1936, ketika Muthahhari belum cukup umur untuk mengikuti kuliah-kuliahnya. Ia meninggalkan Masyhad pada tahun berikutnya, sebagian karena alasan ini, untuk belajar di lembaga pengajaran di Qum yang diminati oleh kian banyak siswa.

Berkat pengelolaan-cakap Syaikh Abdul Karim Ha'iri, Qum menjadi pusat spiritual dan intelektual Iran, dan di tempat ini Muthahhari memperoleh manfaat dari pengajaran sejumlah besar ulama. Dia belajar *fiqh* dan *ushûl*—mata pelajaran-mata pelajaran pokok kurikulum

b “Aku ingat betul, pada tahun-tahun itu, ketika berusia antara tiga belas dan lima belas tahun, berkeliling di antara para ulama, tokoh, dan pengajar di Pusat Ilmiah, Masyhad. Orang yang paling menonjol di mataku dan lebih besar daripada lainnya, yang selalu ingin kuhadiri majelisnya, ingin kupandang wajahnya, ingin kurenungkan sifat-sifat dan gerak-geriknya, serta kuharapkan datangnya hari untuk menghadiri majelis pembahasannya, adalah Almarhum Mirza Mahdi Syahidi Al-Razavi, tokoh Filsafat Ilahiah di pusat ilmiah itu.”

Muthahhari berkata lebih lanjut mengenai pergulatan pemikiran dalam dirinya ini, “Di antara yang bisa aku ingat tentang keadaan psikologisku adalah bahwa dalam usia tiga belas tahun telah kumiliki perasaan yang halus terhadap masalah-masalah Ilahiah. Dalam diriku timbul pertanyaan-pertanyaan yang menerpa berturut-turut sesuai dengan tingkat pemikiranku pada waktu itu. Dalam tahun-tahun pertama dan hijrahku ke Qum ketika aku belum lagi menyelesaikan pengkajian-pengkajian ilmu-ilmu bahasa Arab, aku hanyut dalam gelombang pikiran-pikiran seperti ini sehingga sangat ingin aku mengasingkan diri dan menyendiri. Aku tidak betah tinggal bersama di kamar sekolah sehingga minta dipindahkan ke kamar khusus di tingkat atas—sebuah kamar berukuran kecil yang sangat sederhana, demi menyendiri dan mengonsentrasikan pikiran-pikiranku. Aku tidak suka memikirkan masalah lain dalam waktu-waktu luangku. Kupikir, mempersoalkan masalah-masalah lain, sebelum berhasil memecahkan berbagai masalah dari topik (ilahiah-atau teologi) ini hanya menyalakan waktu. Sesungguhnya, aku mempelajari dasar-dasar bahasa Arab, *fiqh*, *ushûl*, dan *manthiq* untuk mempersiapkan diri sedikit demi sedikit guna mengkaji pikiran-pikiran filosof besar di sekitar topik ini.”



Muthahhari termasuk di antara mereka yang mengutamakan dimensi intelektual Shadra. Hampir tidak ditemukan nada mistikal atau nyata-nyata spiritual pada eksponen-eksponen lain pemikiran Shadra. Ini barangkali karena Muthahhari memandang pengalaman-pengalaman ruhaninya sendiri sebagai hal yang tidak relevan dengan tugas pengajaran yang digelutinya, atau bahkan sebagai rahasia batin yang harus disembunyikan. Namun, lebih mungkin kegemarannya pada dimensi filosofis Filsafat Hikmah ini merupakan wujud temperamen dan kejeniusan Muthahhari sendiri.

tradisional—dari Ayatullah Hujjat Kuhkamari, Ayatullah Sayyid Muhammad Damad, Sayyid Muhammad Riza Gulpayagani, dan Haji Sayyid Shadr Al-Din Shadr. Tetapi, yang lebih penting di antara mereka ini adalah Ayatullah Burujerdi, pengganti Ha'iri sebagai direktur (*za'im*) lembaga pengajaran di Qum. Muthahhari mengikuti kuliah-kuliahnya (mengenai filsafat dan '*irfân*—penerj.) semenjak kedatangannya di Qum pada 1944 sampai keberangkatannya ke Teheran pada 1952. Muthahhari sangat hormat kepadanya.^{4c}

Perhatian besar dan hubungan dekat mencirikan hubungan Muthahhari dengan guru utamanya di Qum. Dialah Imam Ruhullah Khomeini. Ketika Muthahhari tiba di Qum, sang Imam adalah seorang pengajar (*mudarris*) muda yang menonjol karena kedalaman dan keluasan wawasan keislamannya dan kemampuan menyampaikannya kepada orang lain. Kualitas-kualitas ini termanifestasikan dalam kuliah-kuliahnya tentang etika yang mulai diberikannya di Qum pada awal 1930-an. Kuliah-kuliah tersebut menarik banyak orang dari luar maupun dalam lembaga pengajaran keagamaan, dan berpengaruh sekali atas mereka. Di sini Muthahhari mengenal Iman Khomeini, sebagaimana diparkannya:

“Ketika di Qum, aku menemukan pribadi yang kudambakan, yang memiliki semua sifat Mirza Mahdi Syahidi Razavi, selain sifat lain yang khas pada dirinya. Kusadari bahwa dahaga jiwaku akan terpuasi oleh mata air murni pribadi itu. Meskipun aku belum menyelesaikan tahap-tahap awal belajarku, dan belum memadai untuk mempelajari ilmu-ilmu rasional (*ma'qulat*), kuliah-kuliah etika yang diberikan oleh pribadi tercinta itu pada setiap Kamis dan Jumat yang tidak terbatas pada etika dalam arti akademis yang kering, namun juga menyangkut '*irfân* dan

c Selain itu, pada musim panas 1940, beliau berkenalan dengan Mirza 'Ali Al-Syirazi Al-Isfahani di Isfahan, melalui sahabatnya yang mulia, Ayatullah Muntazeri. Perkenalan ini menyebabkan Muthahhari dapat menimba ilmu dari *Nahj Al-Balâghah* yang, bagi beliau, merupakan sesuatu yang tak ternilai harganya.

Memang sangat besar kecintaan dan kesetiaan Muthahhari kepada *Amir Al-Mukminin*, 'Ali a.s., dan kitab *Nahj Al-Balâghah*. Beliau senantiasa mengingatkan bahwa isinya harus dipandang dari berbagai sisi. Mengenai masalah ini beliau telah mengarang kitab *Menilik Kitab Nahj Al-Balâghah*, yang tak sempat dituntaskannya. Pada kenyataannya, tahun ini merupakan masa peralihan historis yang penting dalam kehidupannya.

perjalanan spiritual—mengepayangkanku. Dapat kukatakan, tanpa berlebih-lebihan bahwa kuliah-kuliah itu menimbulkan ekstase pada diriku, yang pengaruh-pengaruhnya kurasakan sampai Senin atau Selasa berikutnya. Sebagian kepribadian intelektual dan spiritualku terbentuk oleh pengaruh kuliah-kuliah itu dan kuliah lain yang kuikuti selama dua belas tahun dari guru spiritual (*ustad-i ilahi*) itu.”⁵

Pada sekitar tahun 1946, Imam Khomeini mulai memberikan kuliah kepada sekelompok kecil siswa, yang mencakup Muthahhari dan teman sekelasnya di Madrasah Faiziyah, Ayatullah Muntazeri, mengenai dua teks utama filsafat, *Asfâr Al-Arba'ah*, karya Mulla Shadra dan *Syarh-i Manzhûmah*, karya Mulla Hadi Sabzawari.^d Keikutsertaan Muthahhari dalam kelompok ini, sampai sekitar tahun 1951, membuatnya dapat membina hubungan-hubungan lebih dekat dengan Imam Khomeini. Juga, pada 1946, atas desakan Muthahhari dan Muntazeri, Imam Khomeini memberikan kuliah resmi pertamanya mengenai *fiqh* dan *ushûl*, yang teksnya adalah bab hujah-hujah rasional dari jilid kedua *Kifâyah Al-Ushûl*, karya Akhund Khusrawi. Dengan tekun Muthahhari mengikuti kuliah darinya, sembari tetap belajar *fiqh* dari Burujerdi.

Pada dua dasawarsa pertama setelah perang, Imam Khomeini mendidik banyak siswa di Qum yang kelak menjadi pemimpin-pemimpin Revolusi Islam dan Republik Islam sehingga melalui mereka (ataupun secara langsung), warna kepribadiannya tampak dalam semua perkembangan penting dasawarsa silam. Akan tetapi, di antara semua muridnya, Muthahhari adalah yang paling dekat hubungannya dengannya, yang mengenai hal ini Imam sendiri bersaksi. Kedua murid dan guru itu sama-sama amat menekuni semua segi ilmu pengetahuan tradisional, tanpa terjebak di dalamnya; suatu wawasan-luas Islam sebagai suatu sistem-menyeluruh kehidupan dan keimanan, dengan penekanan pada segi-segi filosofis dan mistikalnya; suatu kesetiaan penuh kepada pranata keagamaan, yang diwarnai oleh suatu kesadaran akan perlunya pembaruan; suatu keinginan akan perubahan sosial

^d Di samping *Al-Muthawwal* mengenal bahasa Arab, *Syarh Al-Mathali* mengenai *manthiq* (logika), *Syarh Al-Tajrid* mengenai ilmu kalam, *Al-Rasâ'il* dan *Al-Kifâyah* mengenai *ushûl*, *Al-Makâsib* mengenai *fiqh*.

dan politik yang menyeluruh, disertai oleh kesadaran (*sense*) akan strategi dan waktu; dan suatu kemampuan untuk menggapai ke luar lingkup kaum religius tradisional dan memperoleh perhatian serta kesetiaan dari kaum berpendidikan sekular.

Akhirnya, di antara para guru yang berpengaruh pada Muthahhari di Qum adalah mufasir-besar-Al-Quran dan filosof, Ayatullah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i. Muthahhari mengikuti kuliah-kuliah Thabathaba'i mengenai *Al-Syifa'*, karya Ibn Sina pada tahun 1950-1953, maupun pertemuan-pertemuan Kamis malam di bawah bimbingannya. Materi pertemuan-pertemuan ini adalah Filsafat Materialis, yang menjadi pilihan sekelompok ulama tradisional.

Muthahhari dan Filsafat

Muthahhari sendiri mulai menaruh minat kepada Filsafat Materialis, khususnya Marxisme, tak lama setelah mempelajari secara resmi ilmu-ilmu rasional. Menurut hematnya, dia mulai, pada sekitar 1946, mempelajari terjemahan-terjemahan Persia literatur Marxis yang diterbitkan oleh Partai Tudeh, organisasi Marxis besar di Iran dan ketika itu merupakan suatu kekuatan penting di arena politik. Selain itu, dia membaca tulisan-tulisan Taqi Arani, teoretisi utama Partai Tudeh, maupun penerbitan-penerbitan Marxis dalam bahasa Arab yang berasal dari Mesir. Mulanya, dia agak sulit memahami teks-teks ini, sebab dia belum mengenal terminologi filsafat modern. Dengan terus-menerus berupaya keras—termasuk, dengan menyusun sinopsis buku *Elementary Principles of Philosophy*, karya Georges Pulitzer—akhirnya dia menguasai seluruh masalah Filsafat Materialis. Penguasaan ini menjadikannya penyumbang penting bagi jamaah (*circle*) Thabathaba'i dan kemudian, setelah kepindahannya ke Teheran, seorang pejuang gigih dalam perang ideologis melawan Marxisme dan interpretasi-interpretasi yang dipengaruhi oleh Marxisme mengenai Islam.

Sejumlah besar penolakan terhadap Marxisme telah di-esai-kan di Dunia Islam, baik di Iran maupun di lain tempat. Namun, hampir semuanya tak lebih dari berkisar pada ketidaksesuaian-nyata Marxisme dengan keyakinan keagamaan serta ketidakkonsistenan dan kegagalan politis partai-partai politik Marxis. Akan tetapi, Muthahhari menembus sampai ke akar-akar filosofis masalah dan memaparkan dengan logika



Bagi Muthahhari, filsafat jauh lebih daripada sekadar alat polemik atau disiplin intelektual. Ia merupakan suatu pola tertentu religiusitas, suatu jalan untuk memahami dan menemukan Islam.

kuat tentang sifat kontradiktif dan hipotetik sewenang-wenang prinsip-prinsip pokok Marxisme. Polemik-polemiknya lebih diwarnai oleh kekuatan intelektual daripada retorikal maupun emosional.

Namun, bagi Muthahhari, filsafat jauh lebih daripada sekadar alat polemik atau disiplin intelektual; ia merupakan suatu pola tertentu religiusitas, suatu jalan untuk memahami dan merumuskan Islam. Muthahhari, memang, bagian dari tradisi perhatian Syi'ah terhadap filsafat, yang setidaknya bermula pada Nashir Al-Din Thusi, salah satu *hero* pribadi Muthahhari. Untuk mengatakan bahwa pandangan Muthahhari mengenai Islam bersifat filosofis, tidak berarti menyiratkan bahwa dia tidak memiliki spiritualitas, atau dia menafsirkan dogma samawi secara filosofis, atau dia menerapkan terminologi filosofis pada semua wilayah masalah keagamaan. Tetapi, dia memandang peraih ilmu pengetahuan dan pemahaman sebagai tujuan dan manfaat utama agama, dan karena alasan itu dia memberikan keutamaan tertentu kepada filsafat di antara disiplin-disiplin yang dikaji di lembaga keagamaan. Karena itu, dia berbeda dengan banyak ulama yang menjadikan *fiqh* segala-galanya dari kurikulum, dan dengan kaum modernis yang memandang filsafat sebagai cermin pengacauan Helenis ke dalam Dunia Islam, serta dengan mereka yang semangat revolusionernya membuat tidak sabar terhadap pemikiran filosofis.⁶

Mazhab filsafat yang diikuti oleh Muthahhari adalah mazhab Filsafat Mulla Shadra, "Filsafat Hikmah" (*Hikmat-i Muta'aliyah*) yang berupaya memadukan metode-metode wawasan spiritual dengan metode-metode deduksi filosofis. Muthahhari adalah seorang yang berpenampilan tenang dan teduh, baik dalam sikap maupun tulisan-tulisannya. Bahkan, dalam berpolemik dia selalu sopan dan tidak menggunakan kata-kata emosional dan ironis. Dia setia kepada pemikiran-pemikiran Mulla Shadra, dan akan membelanya dengan penuh semangat terhadap kritik ringan dan insidental sekalipun. Dia menamakan cucu pertamanya, dan juga penerbitnya, Shadra.

Mengenai upaya-upaya mazhab Filsafat Shadra untuk melebur metode-metode pencerahan (*illumination*) ruhani dan perenungan intelektual, tidak mengherankan bila dia menjadi subjek berbagai interpretasi mereka yang lebih condong kepada satu metode, daripada lainnya.⁷ Dalam menilai tulisan-tulisannya, Muthahhari termasuk di antara mereka yang mengutamakan

dimensi intelektual mazhab Shadra; hampir tidak ditemukan nada mistikal atau nyata-nyata spiritual pada eksponen lain pemikiran Shadra. Ini barangkali karena Muthahhari memandang pengalaman-pengalaman ruhaninya sendiri sebagai tidak relevan dengan tugas pengajaran yang digelutinya, atau bahkan sebagai rahasia batin yang harus disembunyikan. Namun, lebih mungkin kegemaran kepada dimensi filosofis "Filsafat Hikmah" ini merupakan suatu ungkapan temperamen dan kejeniusan Muthahhari sendiri. Dalam hubungan ini, dia amat berbeda dengan guru-agungnya, Imam Khomeini, yang pernyataan politiknya banyak diselubungi dengan bahasa dan kepentingan-kepentingan (*concern*) *irfan* dan spiritualitas.

Aktivitas-Aktivitasnya: Antara Intelektualisme dan Politik

Pada 1952, Muthahhari meninggalkan Qum menuju Teheran. Di sana dia menikah dengan putri Ayatullah Ruhani, dan mulai mengajarkan filsafat di Madrasa-yi Marvi, salah sebuah lembaga utama pengetahuan keagamaan di ibu kota. Ini bukanlah awal karier mengajarnya, sebab di Qum dia sudah mulai mengajarkan pelajaran-pelajaran tertentu—logika, filsafat, teologi, dan *fiqh*—ketika masih menjadi siswa. Akan tetapi, tampaknya Muthahhari tidak betah berada dalam suasana (*atmosphere*) yang agak terbatas di Qum, dengan kekelompokan (*factionalism*) mewarnai sebagian siswa dan guru-guru mereka, dan dengan keterasingan dari masalah-masalah kemasyarakatan. Prospek-prospek masa depannya sendiri juga tak menentu.

Di Teheran, Muthahhari menemukan suatu bidang kegiatan keagamaan, pendidikan, dan, puncaknya, kepolitikan, yang lebih luas dan memuaskan. Pada 1954, dia diminta untuk mengajarkan filsafat di Fakultas Teologi dan Ilmu-Ilmu Keislaman, Universitas Teheran. Dia mengajar di sana selama 22 tahun. *Pertama*, ketetapan pengangkatannya dan promosinya ke profesor tertunda oleh kecemburuan sebagian koleganya, dan oleh pertimbangan-pertimbangan politis (karena kedekatan Muthahhari dengan Iman Khomeini sudah diketahui luas). Tetapi, kehadiran figur semacam Muthahhari di universitas sekular berarti penting dan efektif. Banyak orang berlatar belakang madrasah mengajar di universitas-universitas, dan mereka sering sekali berpengetahuan luas. Namun, hampir tanpa kecuali, mereka mencampakkan pandangan-Dunia

Islam, sorban, dan jubah mereka. Tetapi, Muthahhari tidak seperti mereka. Dia datang ke universitas sebagai satu figur yang ahli dan mantap, yang memiliki ilmu dan kebijakan Islam, hampir sebagai utusan lembaga keagamaan ke kaum berpendidikan sekular. Banyak orang menyambutnya ketika kekuatan-kekuatan pedagogikal, yang pernah ditunjukkan di Qum, kini sepenuhnya dipaparkan.

Selain membina reputasinya sebagai pengajar—masyhur dan efektif di universitas—Muthahhari ikut ambil bagian dalam aktivitas-aktivitas banyak organisasi (*anjumanha*) keislaman profesional yang berada di bawah pengawasan Mahdi Bazargan dan Ayatullah Taleqani. Organisasi ini menyelenggarakan kuliah-kuliah kepada anggota-anggota mereka—dokter, insinyur, guru—dan membantu mengoordinasikan pekerjaan mereka. Sejumlah buku Muthahhari terdiri atas tulisan-tulisan ter-revisi tentang rangkaian-rangkaian kuliahnya di organisasi-organisasi keislaman ini.

Keinginan-keinginan Muthahhari untuk penyebaran lebih luas pengetahuan keislaman di tengah-tengah masyarakat, dan keterlibatan lebih efektif para ulama dalam urusan-urusan sosial, membuatnya juga, pada 1960, memegang kepemimpinan sekelompok ulama Teheran, yang dikenal dengan Masyarakat Keagamaan Bulanan (*Anjuman-i Mahana-yi Dini*). Para anggota kelompok ini, yang mencakup almarhum Ayatullah Behesyti, teman kuliah Muthahhari di Qum, mengorganisasikan kuliah-kuliah umum bulanan yang dirancang secara serempak untuk memaparkan relevansi Islam dengan masalah-masalah kontemporer, dan untuk menstimulasikan pemikiran reformis di kalangan ulama. Kuliah-kuliah dicetak dengan judul *Gufar-i Mah* (Kuliah Bulanan) dan terbukti sangat populer, tetapi pemerintah melarang penyebarannya pada Maret 1963 ketika Imam Khomeini melancarkan pengutukan umum terhadap rezim Pahlavi.

Suatu langkah serupa yang jauh lebih penting adalah pendirian Husainiya-yi Irsyad, sebuah lembaga di Teheran utara yang dimaksudkan untuk memperoleh kesetiaan kaum muda berpendidikan sekular kepada Islam, pada 1965. Muthahhari termasuk salah satu anggota badan pengarah (*directing board*); dia juga memberikan kuliah di Husainiya-yi Irsyad, menyunting dan menyumbang bagi beberapa penerbitannya. Lembaga tersebut memperoleh dukungan banyak orang. Keberhasilan ini—yang



Dia berbeda dengan banyak ulama yang menjadikan *fiqh* segala-galanya dari kurikulum; berbeda dengan kaum modernis yang mejujukkan filsafat sebagai cermin pengacau Hellenis ke dalam Dunia Islam; berbeda dengan kaum revolusioner yang tidak sabar terhadap pemikiran filosofis.

tak pelak lagi melebihi harapan para pendirinya—dibayang-bayangi oleh sejumlah masalah intern. Salah satunya adalah konteks politis aktivitas-aktivitas lembaga, yang menimbulkan perbedaan pendapat mengenai perlu tidaknya aktivitas lembaga masuk ke dalam kancah konfrontasi politik (praktis). Sebuah masalah lebih radikal dimunculkan oleh adanya konsep-konsep dan interpretasi-interpretasi saling bertentangan di dalam Husaniya-yi Irsyad mengenai Islam dan misi sosial-kulturalnya. Diungkapkan secara lebih sederhana, (di dalam lembaga ini) ada kepribadian mencolok 'Ali Syari'ati dan kontroversi-kontroversi yang dilahirkannya.

Hubungan antara Muthahhari dan Syari'ati merupakan suatu masalah yang musykil, penuh dengan implikasi-implikasi politis dan diperumit oleh kenyataan bahwa keduanya kini telah tiada dan tak dapat menjelaskan sikap masing-masing. Unsur-unsur yang menentang Republik Islam, yang menyatakan diri sebagai pengikut-pengikut Syari'ati dan pendukung-pendukung suatu "Islam progresif", menyatakan bahwa permusuhan-permusuhan tertentu telah mempertentangkan dua orang itu, dan menempatkan Muthahhari sebagai antitesis *hero* mereka. Akan tetapi, para pendukung orde baru di Iran cenderung meniadakan perbedaan-perbedaan antara dua figur utama ini dalam sejarah intelektual Iran saat ini; sementara dengan jelas menunjukkan kelebihan pada karya Muthahhari daripada karya Syari'ati, mereka ingin melestarikan, demi kepentingan Republik Islam, sumbangan yang dipersembahkan oleh daya tarik Syari'ati.⁸

Dugaan bahwa ada kepahitan atau pertentangan pribadi dalam hubungan antara kedua orang itu harus dihilangkan. Rujukan-rujukan ke Muthahhari dalam karya-karya Syari'ati bersifat hormat dan akrab. Adalah Muthahhari yang meminta agar Syari'ati menyumbang bagi *Muhammad, Khatam-i Payambaran* (Muhammad, Penutup para Rasul) yang kemudian diterbitkan secara terpisah dengan judul *Az Hijrat ta Wafat* (Dari Hijrah sampai Wafat). Bila Muthahhari mengkritik, dalam tulisan-tulisannya, teori-teori Syari'ati yang dianggapnya keliru, dia melakukannya dengan sopan, hati-hati dan bijaksana, serta berusaha untuk tidak menyebut nama Syari'ati. Kedua orang itu dengan jelas memiliki tujuan-tujuan penting: reorientasi kaum muda berpendidikan ke Islam dan transformasi masyarakat Iran secara islami. Keduanya wafat dalam memperjuangkan

tujuan ini: Syari'ati meninggal dalam pembuangan di Inggris, sedangkan Muthahhari dibunuh di Iran.

Namun, memang terdapat perbedaan-perbedaan pandangan yang mendalam antara kedua orang itu. Muthahhari berakar-dalam pada pengetahuan tradisional dan terpicat oleh eksponen-eksponennya. Pengenalan Syari'ati terhadap warisan pengetahuan Islam adalah kurang mendalam dan kurang takzim. Muthahhari adalah seorang pemikir sistematis dan sepenuhnya mengenyam pendidikan filsafat. Syari'ati tidak betah dengan kelezatan-kelezatan filsafat dan teologi. Dia lebih cenderung kepada rumusan-rumusan baru yang lebih efektif secara retorikal dan emosional daripada intelektual. Pemikiran Muthahhari adalah satu dan konsisten; Syari'ati merupakan suatu proses eksplorasi dan revisi tiada henti. Keduanya akrab dengan pemikiran Barat (Muthahhari, tampaknya, mengenal hanya melalui terjemahan-terjemahan Arab dan Persia.), dan keduanya berupaya menyatakan bahwa Islam mengungguli pemikiran Barat. Dalam menghadapi pemikiran Barat, Muthahhari menggunakan senjata tradisi filsafat Islam; sedangkan Syari'ati sering menggunakan terminologi dan konsep-konsep yang dipinjam dari musuh. Yang paling penting, barangkali, Muthahhari amat percaya pada peranan bimbingan para ulama (sementara sadar mengenai kebutuhan mereka akan pembaruan); sedang Syari'ati kadangkala mengemukakan tesis amat penting mengenai keharusan sebuah "Islam minus *akhund* ('kiai') dan ingin menyerahkan kepemimpinan masyarakat kepada intelektual Muslim.

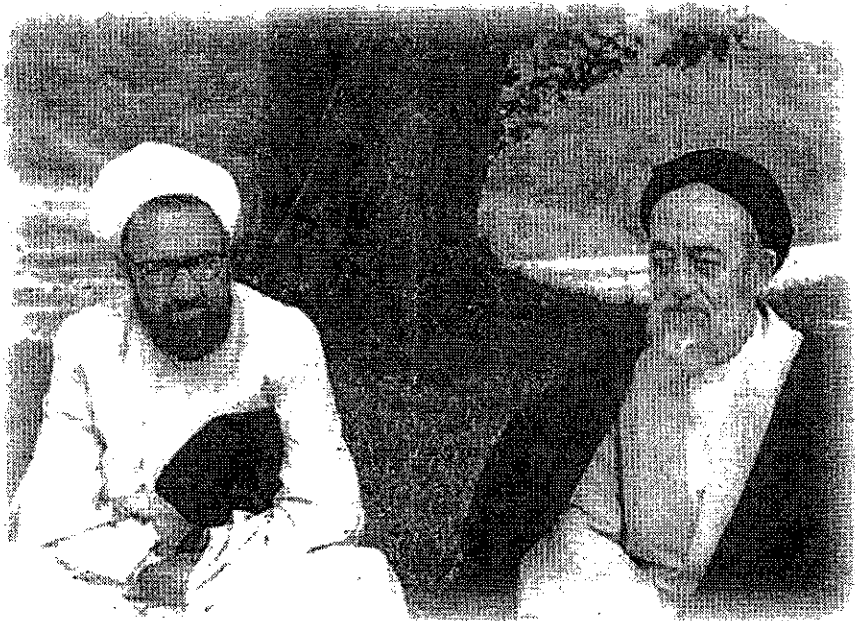
Akibat perbedaan ini, secara bertahap Muthahhari menarik diri dari Husaniya-yi Irsyad, sambil terus memberikan kuliah di tempat lain dan menghindari konflik terbuka dengan Syari'ati, yang akan merusak perkembangan gerakan Islam dan memenuhi maksud-maksud rezim Syah.⁹

Pada umumnya ucapan memainkan peranan lebih efektif dan segera dalam menciptakan perubahan revolusioner daripada tulisan, dan bisa menggubah suatu antologi khutbah, ceramah, dan kuliah penting yang telah menciptakan Revolusi Islam. Akan tetapi, penjelasan tentang kandungan ideologi revolusi dan bedanya dengan mazhab-mazhab pemikiran lain tentu bergantung pada tulisan, pada susunan karya penjaslaran doktrin Islam yang sistematis, dan dengan perhatian kepada masalah-

masalah kontemporer, khususnya. Dalam hal ini, sumbangan Muthahhari bersifat unik, baik dalam volume maupun ruang lingkungannya. Dengan tekun Muthahhari terus menulis, sejak ketika menjadi siswa di Qum sampai 1979, tahun *syahadah*-nya. Banyak gagasannya diwarnai oleh nada dan tekanan-tekanan filosofis, dan barangkali dia memandang *Ushûl-i Falsafeh wa Rawisy-i Riyâliism* (Prinsip-Prinsip Filsafat dan Metode Realisme), karya komentar atas rekaman kuliah-kuliah Thabathaba'i di jamaah (*circle*) Kamis malam di Qum, sebagai karya terpentingnya. Topik-topik yang dia pilih untuk buku-bukunya adalah sesuai dengan pandangannya tentang kebutuhan (umat), bukan kepentingan pribadinya. Bila sebuah buku tidak memuat topik penting tertentu mengenai masalah Islam kontemporer, Muthahhari berupaya mengisinya. Secara sendirian dia membina unsur-unsur utama sebuah kepustakaan Islam kontemporer. Buku-buku seperti *'Adl-i Ilahi* (Keadilan Ilahi), *Nizam-i Huquqi Zan dar Islam* (Sistem Hak-Hak Wanita dalam Islam), *Ma'sala-yi Hijab* (Masalah Hijab), *Ashna'i ba 'Ulum-i Islami* (Pengantar ke Ilmu-Ilmu Islam), dan *Muqaddimah bar Jahanbini-yi Islami* (Mukadimah Pandangan-Dunia Islam), dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan dan menyumbang bagi pemahaman sistematis dan tepat terhadap Islam dan masalah-masalah masyarakat Islam.¹⁰

Buku-buku ini bisa dianggap sebagai sumbangan terakhir dan terpenting Muthahhari bagi kelahiran kembali Iran Islam. Aktivitasnya mengandung dimensi politik yang—meskipun mesti diakui bukan yang paling utama—tak bisa diabaikan. Ketika masih menjadi siswa dan guru muda di Qum, dia berupaya memasukkan sedikit demi sedikit kesadaran politik kepada rekan-rekannya, dan dekat terutama dengan beberapa anggota Fida'iyân-i Islam—sebuah organisasi militan yang didirikan pada 1945 oleh Navab Safavi. Markas-markas Fida'iyân di Qum adalah Madrasa-yi Faiziyah, dan di sinilah Muthahhari berada.^e Dia tak berhasil

e Pada tahun-tahun 1948-1950 gelombang perjuangan kemerdekaan melanda seluruh penjuru Iran. Di Qum terbentuk berbagai gerakan dan organisasi, di antaranya Gerakan Fida'iyân-i Islam. Muthahhari memainkan peranan dalam kegiatan-kegiatan ini. Beliau terus menjalin kontak dengan semua organisasi itu, menyerukan dilancarkan gerakan guna memperbaiki masyarakat, khususnya dengan organisasi Fida'iyân-i Islam. Dia secara diam-diam ikut serta menyumbangkan pemikiran dan membimbing mereka, pada setiap kesempatan yang ada: di saat pelajaran—di saat selesai pelajaran, dalam berbagai pertemuan dan kunjungan, di hari-hari libur sekolah dan di saat-saat pendek ketika para pelajar menunggu kedatangan pengajar, dalam khutbah-khutbahnya di Madrasah Faiziya dan di halaman



Kecerdasan Muthahhari luar biasa dan semua kata-kataku kepadanya tidaklah sia-sia. Dia menyerap segala yang kuajarkan kepadanya. Dia sangat saleh, penuh perikemanusiaan, dan sangat bermoral.

Aku sungguh tidak tahu bagaimana mengatakannya; kehadirannya dalam kuliah-kuliahku sedemikian mencekamku sehingga ingin rasanya aku menari-nari kegirangan.

— Thabathaba'i tentang Muthahhari

mencegah mereka pindah dari *madrasah*. Burujerdi yang dengan tegas menentang semua konfrontasi politik terhadap rezim Syah. Selama perjuangan menasionalisasikan industri minyak Iran, Muthahhari menaruh simpati kepada upaya-upaya Ayatullah Kasyani dan Dr. Muhammad Musaddiq, meskipun dia mengkritik Musaddiq karena sikap nasionalisme sekularnya. Setelah di Teheran, Muthahhari bekerja sama dengan Gerakan Kemerdekaan Bazargan dan Taleqani, namun dia tak pernah menjadi tokoh dalam kelompok ini.

Konfrontasi serius pertamanya terhadap rezim Syah terjadi selama Kebangkitan Khurdad 6 Juni 1963, ketika dia menunjukkan diri secara politis maupun intelektual sebagai pengikut Imam Khomeini, dengan membagi-bagikan pernyataan-pernyataannya dan mendesak orang agar mendukungnya dalam khutbah-khutbahnya.¹¹ Karena itu, dia ditahan selama 43 hari. Setelah dibebaskan, dia aktif dalam berbagai organisasi yang ada untuk mempertahankan momentum yang diciptakan oleh kebangkitan itu. Organisasi terpenting yang dimasukinya adalah Jam'iyah Ulama Militan (*Jami'iyi Rubaniyat-i Mubariz*). Pada November 1964, Imam Khomeini memasuki empat belas tahun pembuangannya, pertama di Turki dan kemudian di Najaf. Selama masa ini Muthahhari tetap berhubungan dengannya, baik secara langsung—dengan kunjungan-kunjungan ke Najaf—maupun tak langsung.^f Ketika Revolusi Islam mendekati klimaks kemenangannya, pada musim dingin 1978, dan Imam Khomeini meninggalkan Najaf menuju Paris, Muthahhari termasuk di antara mereka yang pergi ke Paris untuk bertemu dan berkonsultasi dengannya. Kedekatannya dengan Imam Khomeini dikukuhkan dengan ditunjuknya

makam Sayyidah Ma'shumah (salam Allah baginya), dan sebagainya. Apabila para pelajar ilmu-ilmu agama berkumpul dalam suatu majelis, dan terdapat Muthahhari di antara mereka, niscaya beliaulah yang paling banyak berbicara. Bicaranya yang fasih dan logikanya yang kuat menarik para pelajar muda.

f Selama tahun-tahun kelabu itu, Muthahhari bekerja sekuat tenaga untuk menjelaskan ideologi Islam yang autentik dalam sejumlah khutbah di fakultas-fakultas, lembaga-lembaga Islam dan masjid-masjid, serta dalam artikel-artikel dan komentar-komentar yang disiarkannya. Di bulan Ramadhan pada tahun ini, Perdana Menteri Mansur terbunuh, di tangan Muhammad Bukhari. Pemimpin-pemimpin organisasi-organisasi itu pun ditangkapi. Maka terungkaplah hubungan-hubungan Muthahhari dengan mereka. Sejak saat itu, semua gerak-geriknya berada di bawah pengawasan ketat Savak.

Pada 1977, bersama dengan semakin menghebatnya revolusi, bertambah aktiflah kegiatan Muthahhari di bidang politik. Tidaklah dikeluarkan pernyataan politik dan tidak diambil keputusan penting tentang pawai-pawai, demonstrasi-demonstrasi, dan sebagainya, melainkan setelah disetujuinya.



Murid dan guru ini—Muthahhari dan Khomeini—sama-sama amat menekuni semua segi ilmu pengetahuan tradisional—tanpa terjebak di dalamnya; suatu wawasan-luas Islam sebagai sebuah sistem—menyeluruh kehidupan dan keimanan dengan penekanan pada segi-segi filosofis dan mistikalnya; suatu kesetiaan penuh kepada pranata keagamaan yang diwarnai oleh kesadaran akan perlunya pembaruan; suatu keinginan akan perubahan sosial dan politik yang menyeluruh disertai kesadaran akan strategi dan waktu; suatu kemampuan untuk menggapai ke luar lingkup religius tradisional dan memperoleh perhatian serta kesetiaan dari kaum berpendidikan sekular.

dia sebagai anggota Dewan Revolusi Islam, yang keberadaannya dipermaklumkan pada 12 Januari 1979.^g

Syahadahnya

Pengabdian Muthahhari kepada Revolusi Islam dihentikan secara brutal oleh pembunuhan atas dirinya pada 1 Mei 1979 oleh kelompok Furqan, yang menyatakan diri sebagai pendukung suatu "Islam progresif", yang bebas dari apa yang mereka sebut "pengaruh-menyimpang ulama".^h Meskipun ketika dibunuh Muthahhari adalah Ketua Dewan Revolusi Islam, yang syahid adalah seorang pemikir dan penulis.¹²

Riwayat tragedi ini bermula pada 1972, Muthahhari menerbitkan sebuah buku berjudul *'Ilal-i Girayish ba Maddigari* (Alasan-Alasan Berpaling ke Materialisme), sebuah karya penting yang menganalisis latar belakang historis materialisme di Eropa dan Iran. Selama revolusi, dia menulis pengantar bagi edisi kedelapan buku itu, yang menyerang penyimpangan-penyimpangan atas pemikiran Hafiz dan Hallaj yang terjadi dalam beberapa golongan masyarakat Iran, dan menolak interpretasi-interpretasi materialistik terhadap Al-Quran. Sumber interpretasi-interpretasi itu adalah kelompok Furqan, yang berupaya menyangkal konsep-konsep asasi Al-Quran, seperti transendensi ilahiah dan realitas akhirat. Dalam kasus-kasus semacam itu, nada Muthahhari selalu bersifat persuasif dan mengimbau, tidak berang ataupun mengutuk. Dia malah mengajak Furqan dan kelompok-kelompok lain yang berkepentingan untuk menanggapi tulisannya. Tanggapan mereka atas tulisannya tak lain adalah penembakan atas dirinya itulah.

Ancaman untuk membunuh semua yang menentang mereka termaktub dalam penerbitan Furqan. Setelah terbitnya edisi baru *'Ilal-i Girayish ba Maddigari*, Muthahhari tampaknya telah melihat alamat-alamat kesyahidan

g Dewan Revolusi Islam (DRI), para anggotanya mencakup Bazargan, Yazdi, Qotbzadeh, Beheshti, Bahonar, dan Rafsanjani, kemudian bertambah anggota lagi, termasuk Taleqani dan Bani Shadr. Dengan diketuai Muthahhari, DRI merancang sebuah konstitusi. Setelah Syah terdepak, DRI tetap memainkan peranan penting dalam mengorganisasikan kekuatan-kekuatan revolusioner—peny.

h Furqan, yang adalah sebuah kelompok-kecil radikal, yang jumlah anggotanya tak lebih dari lima puluh orang, dan didirikan pada 1963 oleh seorang siswa seminari yang kecewa yang menolak otoritas religius ulama, tidak menerima Khomeini dan ulama-ulama yang mendukung Khomeini sebagai pemimpin sebuah revolusi Islam, dan memakai terorisme dalam penentangannya terhadap pemerintah yang baru dibentuk. Tak lama sebelum Muthahhari syahid, Furqan membunuh Kepala Staf AB Pertama Republik Islam, Jenderal Qarani—peny.

dirinya. Menurut kesaksian putranya, Mujtaba, Muthahhari tampak berlepas dari masalah-masalah duniawi pada saat-saat menjelang tragedi itu. Dia kian memperbanyak shalat malam dan membaca Al-Quran. Dia pun bermimpi menghadap Rasulullah Saw. bersama Imam Khomeini.

Selasa, 1 Mei 1979, Muthahhari pergi ke rumah Dr. Yadullah Sahabi, bersama anggota lain Dewan Revolusi Islam. Pada sekitar pukul 10.30 malam, dia dan peserta lain pertemuan, Ir. Katira'i, meninggalkan rumah Sahabi. Berjalan sendirian menuju jalan kecil terdekat, tempat parkir mobil yang akan membawanya pulang, Muthahhari tiba-tiba mendengar suara asing memanggilnya. Ketika menengok ke arah suara itu, sebuah peluru menembus kepalanya, masuk di bawah cuping telinga kanan dan keluar di atas alis mata kiri. Dia meninggal hampir seketika. Meskipun sempat dilarikan ke rumah sakit terdekat, tak ada lagi yang bisa dilakukan kecuali berduka cita atasnya.¹³ Pada hari berikutnya, jasadnya disemayamkan di rumah sakit, dan pada Kamis, di tengah-tengah perkabungan luas, jasadnya dibawa untuk dishalatkan, pertama, ke Universitas Teheran, dan kemudian ke Qum untuk dimakamkan, di sebelah makam Syaikh Abdul Karim Ha'iri.

Imam Khomeini tak menyembunyikan tangisnya ketika Muthahhari dimakamkan di Qum, dan dia menggambarkannya sebagai "putra tercinta"-nya, sebagai "buah hidupku", sebagai "sebagian dagingku". Tetapi dalam sambutan perkabungannya, Imam Khomeini juga menunjukkan bahwa kepergian Muthahhari tidak menghilangkan pribadinya, tidak pula mengganggu jalannya revolusi:

"Ketahuilah, wahai mereka yang berkehendak buruk! Walaupun Muthahhari telah pergi, kepribadian islaminya, filsafat, dan ilmu pengetahuannya tetap bersama kita. Pembunuhan takkan dapat sedikit pun menghancurkan kepribadian islami putra agung Islam ini Islam tumbuh melalui pengorbanan dan kesyahidan putra-putra tercintanya. Sejak pertama diwahyukan hingga kini, Islam selalu diwarnai *syahadah* dan heroisme."¹⁴

Ketokohan dan warisan Ayatullah Muthahhari takkan terlupakan. Kehadiran anumertanya hampir semengesankan prestasi-prestasinya di kala

FILSAFAT HIKMAH

hidup. *Syhadah*-nya senantiasa diperingati, dan potretnya ada di mana-mana di seantero Iran. Banyak tulisannya yang belum diterbitkan, kini untuk pertama kalinya diterbitkan, dan ditelaah secara ekstensif. []

I

Apa Itu Filsafat?: Perspektif Filsafat Hikmah



Pengertian Harfiah dan Semantik

Para ahli logika mengatakan bahwa ketika seseorang menanyakan pengertian (hakikat) sesuatu, sesungguhnya dia sedang bertanya tentang bermacam-macam perkara. Kadang-kadang seseorang menanyakan pengertian konseptual sepatah kata. Maksudnya, ketika kita bertanya apakah sesuatu itu, kita sebenarnya sedang menanyakan pengertian kata itu sendiri. Dalam menanyakan ke-apa-annya itu, kita berusaha mengetahui pengertian leksikal dan idiomatis kata tersebut. Andaikan suatu ketika kita membaca buku, kita menemukan kata kolibri dan tidak mengetahui artinya. Lalu kita bertanya kepada seseorang, "Apakah kolibri itu?" Dia menjawab, "Kolibri adalah nama seekor burung." Atau, katakanlah, kita membaca kata *kalimah* (yang dalam bahasa Arab berarti *kata*) menurut terminologi ahli ilmu logika dan kita menanyakannya kepada seseorang, "Apakah arti *kalimah* dalam istilah para ahli logika?" Orang itu menjawab, "*Kalimah* menurut para ahli logika berarti sama dengan *fi'l* (kata kerja) dalam bahasa para ahli tata bahasa." Jelaslah hubungan antara kata dan pengertian bersifat konvensional dan terminologis, baik istilah itu bersifat terbatas maupun umum.

Dalam menjawab pertanyaan semacam itu, seseorang harus menelusuri contoh-contoh penggunaan, atau membuka kamus. Pertanyaan semacam itu mungkin mempunyai sejumlah jawaban, yang semuanya benar. Karena, mungkin saja sebuah kata memiliki berbagai pengertian dalam berbagai

konteks. Sebagai contoh, sebuah kata mungkin memiliki arti tertentu menurut penggunaan para ahli logika dan para filosof, serta arti lain dalam penggunaan para ahli tata bahasa. Kata *kalimah* memiliki arti tertentu dalam penggunaan secara umum dan dalam penggunaan para ahli tata bahasa, dan mempunyai arti yang lain pula menurut pemakaian para ahli logika. Atau, kata *qiyas* (analogi, silogisme) mempunyai satu arti menurut pemakaian para ahli logika dan arti lain menurut para ahli hukum dan undang-undang. Jika sebuah kata memiliki dua arti atau lebih dalam satu kumpulan penggunaan, harus dikatakan bahwa kata itu memiliki arti ini dalam ungkapan ini, dan arti itu dalam ungkapan itu. Jawaban yang tersedia untuk pertanyaan-pertanyaan semacam itu disebut pengertian-pengertian verbal.

Kadang-kadang ketika seseorang menyelidiki pengertian sesuatu, apa yang dicari bukanlah arti katanya, melainkan hakikat (realitas) yang dirujuknya. Kita tidak bertanya, "Apa arti kata ini?" Kita mengetahui arti kata tersebut, tetapi bukan realitas dan kesejatian rujukannya. Sebagai contoh, jika kita bertanya, "Apakah manusia itu?" kita tidak berusaha mengetahui apa arti kata "manusia". Kita semua mengetahui bahwa kata tersebut digunakan bagi makhluk berkaki dua, berpostur tegak lurus, dan dapat berbicara. Sebaliknya, kita berusaha mengetahui identitas dan realitas makhluk manusia ini. Jelaslah, dalam masalah ini hanya terdapat satu jawaban yang benar, yang disebut sebagai definisi (*ta'rif*) yang nyata.

Pengertian verbal harus lebih dahulu dipastikan daripada pengertian (definisi) yang nyata. Maksudnya, pertama-tama, seseorang harus memastikan terlebih dahulu arti konseptual kata tersebut, baru kemudian menggambarkan pengertian nyata dari rujukannya. Jika tidak, akan timbul kekeliruan dan perselisihan tiada ujung karena suatu kata bisa mempunyai berbagai arti secara leksikal dan idiomatis, dan keberagaman arti ini sangat gampang terabaikan. Setiap kelompok dapat mendefinisikan suatu kata dengan arti dan pemakaian idiomatis tertentu, dengan tidak memperhatikan fakta bahwa arti itu menggambarkan sesuatu yang berbeda dengan apa yang digambarkan oleh kelompok lain. Dengan demikian, mereka berselisih secara sia-sia.

Kegagalan untuk mengenali pengertian sebuah kata dari realitas yang dirujuknya kadang-kadang mengakibatkan transformasi dan evolusi yang menggantikan arti sebuah kata dengan sesuatu yang dianggap berasal dari

realitas yang dirujuknya. Sebagai contoh, suatu kata tertentu pertama kali mungkin dipakai untuk menunjukkan keseluruhan, dan kemudian, lewat perubahan penggunaan, dipakai untuk menunjukkan satu bagian dari keseluruhan tadi. Jika seseorang gagal mengenali arti kata tersebut dari realitas rujukannya, dia akan mengira bahwa keseluruhan itu benar-benar telah dipecah-pecah, sedangkan pada kenyataannya tidak ada perubahan yang telah terjadi dalam keseluruhan itu. Yang terjadi adalah kata yang dipakai untuknya telah berganti arti sehingga digunakan untuk merujuk suatu bagian dari keseluruhan itu.

Kesalahan semacam inilah yang berkaitan dengan kata "filsafat" yang diakibatkan oleh filsafat Barat dan para penirunya di Timur. Filsafat merupakan suatu kata idiomatis dan telah mendapatkan berbagai macam arti idiomatis pula. Berbagai kelompok filosof mendefinisikan filsafat dengan cara yang khas masing-masing, namun keberagaman dalam definisi ini tidak berhubungan dengan realitas apa pun. Masing-masing kelompok menggunakan kata ini dalam pengertian tertentu, yang mereka definisikan sebagai objeknya. Apa yang dipandang oleh satu kelompok sebagai filsafat, tidak dianggap sebagai filsafat oleh kelompok lain; mereka menolak mentah-mentah nilai filsafat kelompok lain, dan menyebutnya sebagai sesuatu yang berbeda, atau menganggapnya sebagai bagian dari ilmu lain. Demikianlah, tidak ada satu kelompok pun yang akan menganggap kelompok lain sebagai filosof. Saya akan membahas berbagai macam penggunaan ini dalam uraian berikut.

Kata "Filsafat"

Falsafah berasal dari bahasa Yunani. Dalam bahasa Arab, kata ini merupakan kata benda-kerja (*mashdar*) yang diturunkan dari kata *philosophia*, yang merupakan gabungan dari *philos* dan *sophia*: yang pertama berarti cinta dan yang kedua berarti kebijaksanaan. Oleh karena itu, *philosophia* berarti cinta kebijaksanaan. Plato menyebut Socrates sebagai seorang *philosophos* (filosof) dalam pengertian seorang pencinta kebijaksanaan.¹ Oleh karena itu, kata *falsafah* merupakan hasil Arabisasi, suatu *mashdar* yang berarti kerja atau pencarian yang dilakukan oleh para filosof.

Sebelum Socrates, ada satu kelompok yang menyebut diri mereka *sophist* (kaum sofis) yang berarti para cendekiawan. Mereka menjadikan

persepsi manusia sebagai ukuran realitas (kebenaran, hakikat) dan menggunakan hujah-hujah yang keliru dalam kesimpulan-kesimpulan mereka. Secara bertahap kata "sofis" (*sophist, sophistes*) kehilangan arti aslinya dan kemudian menjadi berarti seseorang yang menggunakan hujah-hujah yang keliru. Dengan demikian, kita mempunyai kata *sophistry* (cara berpikir yang menyesatkan), yang mempunyai asal kata yang sama dalam bahasa Arab dengan kata *safsathah*, dengan arti yang sama.

Socrates, karena kerendahan hati dan mungkin juga keinginan untuk menghindarkan pengidentifikasian dengan kaum sofis, melarang orang menyebut dirinya sebagai seorang sofis, seorang cendekiawan.²

Oleh karena itu, dia menyebut dirinya seorang filosof (*philosophos*), pencinta kebijaksanaan, pencinta kebenaran, menggantikan *sophistes* yang berarti sarjana, dan gelar terakhir ini merosot derajatnya menjadi orang yang menggunakan penalaran yang salah. Filsafat (*philosophia*) kemudian menjadi sama artinya dengan kebijaksanaan (kearifan). Oleh sebab itu, *philosophos* (filosof) sebagai satu istilah teknis tidak dipakaikan kepada seorang pun sebelum Socrates, dan tidak dikenakan kepada seseorang segera setelahnya. Istilah *philosophia* juga tidak mempunyai arti yang definitif pada zaman itu; diceritakan bahwa bahkan Aristoteles sendiri tidak menggunakannya. Belakangan, penggunaan istilah *philosophia* (filsafat) dan *philosophos* (filosof) semakin meluas.

Pemakaian Istilah Filsafat di Kalangan Filosof Muslim

Kaum Muslim mengambil kata "filsafat" dari orang Yunani. Lalu mereka memberi kata itu *sighat* (bentuk) Arab dan nuansa Timur, serta menggunakannya untuk mengartikan pengetahuan rasional murni. Filsafat menurut pemakaian para filosof Muslim secara umum tidak merujuk pada suatu disiplin atau sains tertentu; ia meliputi semua sains rasional—bukan ilmu-ilmu yang diwahyukan atau diriwayatkan—seperti etimologi, sintaksis, *sharaf*, retorika, gaya bahasa, tafsir, *Sunnah*, dan hukum. Oleh karena kata ini mempunyai arti yang umum, maka hanya seseorang yang memahami secara penuh semua sains rasional yang pada waktu itu—termasuk teologi, matematika, ilmu-ilmu kealaman, politik, etika, dan ekonomi domestik—yang dapat disebut sebagai seorang filosof. Oleh

karena itu, biasa dikatakan, "menjadi seorang filosof adalah menjadi dunia pengetahuan, yang sama belaka dengan dunia objektif".

Ketika kaum Muslim berusaha mengembangkan kembali klasifikasi sains menurut Aristoteles, mereka memakai kata-kata *falsafah* atau *hikmah*. Mereka mengatakan, "Filsafat, yaitu sains rasional, mempunyai dua bagian: teoretis dan praktis."

Filsafat teoretis menggambarkan sesuatu sebagaimana adanya; sedangkan filsafat praktis menggambarkan perilaku manusia sebagaimana seharusnya. Filsafat teoretis terdiri atas tiga bagian: teologi atau filsafat tinggi, matematika atau filsafat menengah, dan ilmu-ilmu kealaman atau filsafat rendah. Filsafat tinggi atau teologi pada gilirannya terdiri atas dua disiplin: fenomenologi umum dan teologi itu sendiri. Matematika terdiri atas empat bagian, setiap bagiannya menjadi satu sains tersendiri: aritmetika, geometri, astronomi, dan musik. Ilmu kealaman mempunyai banyak bagian. Filsafat praktis dibagi menjadi etika, ekonomi domestik, dan kewarganegaraan (*civics*). Filosof yang lengkap menguasai seluruh sains tersebut.

Filsafat yang Benar

Menurut pandangan para filosof, ada satu wilayah yang menikmati keistimewaan khusus di antara wilayah filsafat yang banyak itu. Wilayah itu disebut filsafat pertama, filsafat tinggi, sains tertinggi, sains universal, teologi, atau metafisika. Para filosof masa lalu percaya bahwa salah satu sifat yang membedakan sains ini dengan semua sains yang lain ialah dasarnya yang lebih kuat pada demonstrasi (*burhân*) dan kepastian. Ciri yang lain adalah bahwa sains tersebut memimpin semua sains yang lain; ia bahkan ratu dari semua sains karena yang lain sepenuhnya bergantung padanya. Akan tetapi, sebaliknya, ia tidak mempunyai kebergantungan semacam itu pada sains yang lain. Ciri ketiga yang membedakannya adalah bahwa filsafat lebih umum dan universal dibanding dengan sains yang lain.³ Menurut pendapat para filosof ini, sains ini adalah filsafat yang sejati. Memang, kadang-kadang kata "filsafat" dibatasi pemakaiannya pada sains ini. Namun, pemakaian ini jarang digunakan.

Oleh karena itu, dalam pandangan para filosof masa lalu, kata "filsafat" mempunyai dua arti: *pertama*, pengertian umum dari pengetahuan rasional

FILSAFAT HIKMAH

sebagaimana adanya, meliputi semua sains kecuali ilmu yang diperoleh melalui pewahyuan; *kedua*, pengertian lain yang agak jarang dipakai, yaitu teologi atau filsafat pertama, salah satu dari tiga bagian filsafat teoretis.

Sesuai dengan itu, terdapat dua kemungkinan jika kita memilih untuk mendefinisikan filsafat menurut penggunaan para filosof kuno. *Pertama*, jika kita mengambil pemakaian yang umum, karena dalam hal ini filsafat merupakan suatu istilah generik yang tidak dilekatkan pada suatu sains atau disiplin khusus, ia tidak akan mempunyai definisi yang khusus. Filsafat di sini meliputi semua sains yang tidak diwahyukan. Menjadi seorang filosof berarti menguasai seluruh sains rasional. Pengertian ini sesuai dengan konsepsi umum filsafat yaitu, "filsafat adalah penyempurnaan jiwa manusia, baik dari sudut teoretis maupun praktis".

Kedua, jika kita mengambil pemakaian yang lebih jarang digunakan, yang mendefinisikan filsafat sebagai aktivitas yang dinamai oleh para filosof di masa lalu sebagai filsafat sejati, filsafat pertama, atau filsafat tertinggi, berarti kita menetapkan definisi yang khas bagi filsafat. Oleh karena itu, jawaban atas pertanyaan "Apakah filsafat itu?" akan berbunyi, "Filsafat meliputi semua jenis sains tentang keadaan-keadaan wujud, dipandang dari segi bahwa ia adalah wujud, bukan dari segi bahwa ia memiliki individuasi khusus, seperti badan, kuantitas, kualitas, manusia, tetumbuhan, atau apa saja yang ada".

Pengetahuan kita tentang segala sesuatu terdiri atas dua macam: yang dapat dibatasi pada suatu spesies atau genus tertentu; ia dapat berlaku untuk kondisi-kondisi, ketentuan-ketentuan (*ahkam*), dan aksiden-aksiden (*awaridh*) dari suatu spesies atau genus tertentu; sebagaimana halnya pengetahuan kita mengenai ketentuan-ketentuan dalam bilangan (aritmetika), kuantitas-kuantitas (geometri), keadaan-keadaan dan sifat-sifat tanaman (botani), atau tentang keadaan, sifat, dan ketentuan yang berlaku pada badan manusia (kedokteran atau fisiologi).⁴ Bentuk pengetahuan ini meliputi hampir seluruh sains, seperti meteorologi, geologi, mineralogi, zoologi, psikologi, sosiologi, dan ilmu atom.

Atau, filsafat merupakan jenis pengetahuan yang tidak dapat dibatasi pada suatu spesies tertentu. Kita mungkin mengatakan bahwa wujud memiliki ketentuan-ketentuan, keadaan-keadaan, dan sifat-sifat, bukan dari sudut pandang bahwa wujud ini adalah bagian dari suatu spesies tertentu,

APA ITU FILSAFAT?: PERSPEKTIF FILSAFAT HIKMAH

melainkan dari sudut pandang bahwa ia adalah wujud. Kadang-kadang kita mempelajari alam semesta dari sudut pandang subjek-subjeknya yang diskret dan jamak, sementara kadang kala kita mempelajarinya dari sudut kesatuan; artinya, kita memandang penciptaan dari sudut pandang bahwa penciptaan itu merupakan satu kesatuan, dan kita menyelenggarakan studi kita berdasarkan anggapan tentang kesatuan yang meliputi segala sesuatu itu.

Jika kita menyerupakan alam semesta dengan sebuah tubuh, kita melihat bahwa studi kita tentang tubuh akan terdiri atas dua macam. Sebagian studi kita akan berkenaan dengan anggota-anggota tubuh (seperti kepala, tangan, kaki, atau mata); yang lain akan berkenaan dengan tubuh secara keseluruhan. Misalnya kita bertanya, "Kapan tubuh ini muncul, dan berapa lamakah ia dapat bertahan?" Atau apakah ada artinya mempertanyakan "kapan" dalam hubungannya dengan tubuh sebagai suatu keseluruhan? Apakah tubuh ini memiliki kesatuan yang nyata, yaitu bahwa keserbaragaman anggota-anggota tubuhnya merupakan penampakan (lahiriah), bukan keserbaragaman yang real (hakiki)? Atau, apakah kesatuannya itu bersifat nominal, pada tingkat kesalinghubungan mekanis; yaitu, apakah kesatuannya itu tidak lebih dari kesatuan perkakas yang merupakan hasil manufaktur? Apakah tubuh ini memiliki suatu anggota sumber yang darinya anggota-anggota lain berasal? Sebagai contoh, apakah tubuh ini mempunyai kepala, yang merupakan sumber bagi anggota-anggota tubuh yang lain? Atau apakah ada tubuh tanpa kepala? Jika tubuh mempunyai kepala, apakah kepala ini mempunyai jiwa yang dapat berpikir dan merasa, atau apakah ia lemah dan kosong? Apakah seluruh anggota tubuh menikmati semacam kehidupan, atau apakah inteligensi dan persepsi tubuh ini dibatasi pada sejumlah entitas yang timbul secara kebetulan, seperti ulat pada mayat—ulat-ulat yang kita namakan binatang, termasuk manusia? Apakah tubuh ini sebagai suatu keseluruhan mengejar suatu tujuan, berjalan ke arah suatu kesempurnaan dan realitas, atau merupakan makhluk yang tidak mempunyai tujuan? Apakah kemunculan dan kehancuran anggota-anggota tubuh merupakan kebetulan, atau ada hukum sebab akibat yang mengaturnya, bahwa tidak ada fenomena yang tampak tanpa adanya sebab, dan setiap pengaruh tertentu timbul dari suatu sebab tertentu pula? Apakah sistem yang mengatur tubuh ini bersifat pasti dan mutlak? Apakah susunan dan

prioritas anggota-anggota tubuh ini hakiki atau tidak? Berapa banyak organ dasar tubuh ini?

Bagian dari studi kita yang menyangkut organologi alam makhluk adalah sains, sedangkan bagian yang membahas fisiologi alam semesta secara keseluruhan adalah filsafat.

Dengan demikian, terdapat kelompok persoalan khusus, yang tidak menyerupai satu sains mana pun, yang menyelidiki wujud-wujud partikular, tetapi memiliki kelompok tersendiri. Jika kita memandang studi tentang kelompok persoalan ini sebagai eksplorasi atas bagian-bagian sains, dan jika kita ingin memahami tentang subjek persoalan-persoalan kelompok ini yang, secara teknis, merupakan aksiden-aksiden, kita melihat bahwa persoalan-persoalan itu adalah aksiden dari wujud *qua* wujud.

Setiap kali kita meneliti identitas (*mābiyah*, esensi) sesuatu—misalnya, menyelidiki identitas, hakikat, pengertian yang sejati tentang tubuh atau manusia—atau setiap kali kita mempertanyakan kemaujudan sesuatu—misalnya, apakah suatu lingkaran atau garis yang nyata itu ada atau tidak—disiplin yang sama akan terlibat karena mempertanyakan fenomena-fenomena ini berarti mempertanyakan aksiden-aksiden wujud *qua* wujud. Maksudnya, identitas-identitas ini adalah di antara aksiden-aksiden dan ketetapan-ketetapan yang terdapat pada wujud *qua* wujud.

Jika salah seorang di antara kita harus bertanya, "Apakah filsafat itu?", sebelum menjawabnya, kita harus menyatakan bahwa kata ini (filsafat) mempunyai pengertian tertentu dalam pemakaian setiap kelompok yang ada. Di antara para filosof Muslim, kata itu pada umumnya berarti kata benda umum yang meliputi semua sains rasional, bukan nama suatu sains khusus. Sedikit yang mengartikan sebagai nama bagi filsafat pertama, suatu sains mengenai aspek-aspek wujud yang paling universal, yang tidak menyangkut suatu subjek tertentu saja, tetapi keseluruhan subjek yang ada. Filsafat adalah suatu sains yang meneliti semua wujud sebagai satu kesatuan.

Metafisika

Aristoteles adalah filosof pertama yang melihat serangkaian persoalan yang tidak berhubungan dengan sains-sains kealaman, matematika, etika, sosial, ataupun logika, dan harus dilihat sebagai suatu sains yang terpisah. Dia

mungkin adalah filosof pertama yang melihat poros yang terhadapnya semua pertanyaan lain berputar sebagai aksiden dan keadaan-keadaan, yang merupakan wujud *qua* wujud. Dia juga mungkin merupakan filosof pertama yang menemukan faktor yang menghubungkan persoalan-persoalan setiap sains, dan standar yang dengannya persoalan-persoalan itu dibedakan dengan persoalan-persoalan sains lain—dengan kata lain, apa yang disebut sebagai subjek dari suatu sains.

Persoalan-persoalan sains ini, seperti halnya sains yang lain, kemudian diperluas dan ditambah secara besar-besaran. Fakta ini tampak secara jelas melalui perbandingan antara metafisika Aristoteles dan metafisika Ibn Sina, untuk tidak menyebut metafisika Mulla Shadra. Akan tetapi, Aristoteles adalah filosof pertama yang memperluas sains ini sebagai suatu lapangan yang independen, memberikannya tempat yang khusus di antara sains-sains yang lain.

Aristoteles tidak memberikan nama bagi sains ini. Karya-karyanya dikumpulkan dalam sebuah ensiklopedia setelah dia meninggal. Bagian yang tengah dipersoalkan ini ditempatkan setelah bagian mengenai filsafat alam dan, karena tidak mempunyai nama khusus, kemudian dikenal dengan *metafisika*, yang berarti *setelah (yang) fisik*. Istilah itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan istilah *mâ ba'd al-thabi'ah*.

Pada akhirnya, fakta bahwa nama ini diberikan pada sains tersebut karena ia muncul setelah bab filsafat alam dalam karya Aristoteles, telah dilupakan orang. Diperkirakan hal ini terjadi karena paling tidak beberapa pertanyaan yang dilontarkan dalam sains ini, seperti tentang Tuhan dan inteligensi-inteligensi, berada di luar alam (*fisik*). Oleh karena itu, sejumlah orang, seperti Ibn Sina, berpendapat bahwa sains ini tidak seharusnya dinamai metafisika, tetapi profisika; karena ia meliputi subjek-subjek tentang Tuhan, yang ada sebelum alam, bukan setelahnya.⁵

Kesalahan verbal dalam penerjemahan ini kemudian membawa pada kesalahan dalam pemahaman di kalangan sejumlah pelajar modern yang mempelajari filsafat. Banyak orang Eropa menganggap metafisika sama dengan hiperfisika, dan bahwa subjek sains ini adalah fenomena eksternal alam. Pada kenyatannya, sains ini meliputi yang alami dan adialami; atau secara singkat, semua yang wujud. Kelompok ini, secara salah, men-

definiskan sains ini sebagai berikut, "Metafisika adalah sains yang berkaitan semata-mata dengan Tuhan dan fenomena yang terpisah dari alam".

Filsafat pada Zaman Modern

Titik penting yang membedakan filsafat modern (dimulai pada abad keenam belas Masehi) dan filsafat kuno adalah digantikannya metode silogistik dan rasional dalam ilmu pengetahuan (sains) oleh metode empiris dan eksperimental, sebuah perubahan yang dicanangkan oleh sekelompok orang terkenal, antara lain Descartes dari Prancis dan Bacon dari Inggris. Bangunan ilmu pengetahuan alam memisahkan diri dari wilayah penalaran silogistik dan memasuki wilayah metode eksperimen, sedangkan matematika mengambil karakter semilogistik dan semiekperimental.

Setelah berlangsung beberapa lama, beberapa orang mulai mengatakan bahwa metode silogistik tidak dapat diandalkan. Jadi, jika sebuah sains berada di luar jangkauan eksperimen konkret, jika ia hanya bergantung pada penalaran silogistik, sains itu dikatakan tidak mempunyai landasan. Karena demikianlah halnya dengan metafisika, yaitu tidak ada tempat untuk eksperimen konkret di dalamnya, maka metafisika pun dikatakan tidak memiliki landasan. Pertanyaan-pertanyaan metafisika berada di luar pembenaran atau penyangkalan yang dapat dilakukan melalui riset. Orang-orang ini mencoretkan garis merah pada ilmu yang dahulunya tegak di atas semua ilmu dan disebut sebagai ilmu yang paling tinggi dan ratu segala ilmu. Menurut mereka, ilmu metafisika atau filsafat pertama tidak ada dan tidak bisa ada. Mereka meniadakan pertanyaan-pertanyaan yang oleh rasio manusia dirasakan sebagai masalah-masalah yang paling dibutuhkan jawabannya di sepanjang masa.

Kelompok lainnya mempertahankan pendapat bahwa metode silogistik bukannya sama sekali tidak dapat diandalkan dan harus digunakan dalam metafisika dan etika. Mereka menciptakan terminologi baru, disiplin yang dapat berbentuk riset melalui metode eksperimental, disebut sains, dan disiplin yang harus didekati melalui metode silogistik, termasuk metafisika, etika, dan logika, disebut filsafat. Lingkup filsafat dibatasi pada ilmu-ilmu yang berpijak pada riset yang dilakukan melalui metode silogistik saja dan tidak memerlukan eksperimen konkret.

APA ITU FILSAFAT?: PERSPEKTIF FILSAFAT HIKMAH

Menurut pandangan ini, sebagaimana pandangan para sarjana, filsafat bersifat generik, tidak spesifik, dalam arti bahwa filsafat bukanlah nama sebuah ilmu, melainkan meliputi beberapa ilmu. Namun demikian, filsafat dalam pengertian ini memiliki cakupan yang lebih sempit dibandingkan dengan pengertiannya pada masa kuno. Filsafat (dalam pengertian modern—penerj.) meliputi metafisika, etika, logika, hukum, dan mungkin beberapa bidang lain, tetapi matematika dan ilmu-ilmu alam berada di luar cakupannya.

Pengikut-pengikut kelompok pertama sama sekali menyangkal metafisika dan metode silogistik, dan hanya mempercayai sains empiris dan eksperimental. Seiring dengan berjalannya waktu, mereka mulai menyadari bahwa jika segala sesuatu berada dalam wilayah sains eksperimental dan jika pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan hanya terbatas pada subjek-subjek yang partikular, mereka akan tercerabut dari pemahaman yang menyeluruh tentang alam semesta, sebagaimana yang diberikan oleh filsafat atau metafisika. Untuk mengatasi hal ini, mereka kemudian membangun filsafat ilmiah, yaitu filsafat yang sepenuhnya berlandaskan pada sains. Melalui studi komparatif terhadap berbagai bidang ilmu, penyelidikan tentang bagaimana suatu permasalahan dapat dikaitkan dengan permasalahan yang lain, dan penemuan jenis hubungan antara hukum-hukum dan pertanyaan-pertanyaan ilmiah, serta kesatuan yang dibentuknya, muncullah pertanyaan yang lebih besar. Mereka menyebut pertanyaan umum ini sebagai filsafat. Auguste Comte dari Prancis dan Herbert Spencer dari Inggris adalah tokoh-tokoh yang mengambil jalan ini.

Dengan demikian, filsafat tidak lagi merupakan ilmu yang otonom, baik dalam subjek-subjek yang dipertanyakan maupun dalam sumber-sumbernya, karena subjek sebuah ilmu yang otonom adalah masalah wujud *qua* wujud dan sumbernya—paling tidak sumber utamanya—adalah aksioma pertama. Filsafat telah menjadi ilmu yang fungsinya untuk mempelajari produk ilmu lain, untuk saling menghubungkannya, dan untuk menurunkan pertanyaan umum dari pertanyaan yang lebih sempit. Filsafat Positivisme Auguste Comte dan Filsafat Sintetis Herbert Spencer merupakan filsafat jenis ini. Menurut pandangan mereka, filsafat bukan merupakan ilmu yang terpisah dari ilmu yang lain, melainkan (berfungsi

FILSAFAT HIKMAH

untuk) membukakan wawasan yang lebih luas dan mendalam dari hal-hal yang diketahui dan dipelajari oleh ilmu-ilmu lain.

Beberapa tokoh lain, seperti Immanuel Kant, berpendapat bahwa yang pertama-tama perlu dipelajari adalah tentang pengetahuan itu sendiri, sekaligus dengan fakultas yang merupakan sumber-sumbernya, yaitu rasio. Mereka mengajukan kritik terhadap rasio manusia dan mengatakan filsafat mereka sebagai filsafat yang demikian (filsafat kritik atas rasio—penerj.) atau filsafat kritik. Namun, kelompok ini pun tidak memiliki apa-apa kecuali kata-kata yang tidak berbeda artinya dengan apa yang disebut filsafat oleh para filosof kuno, atau positivisme Comte, atau Filsafat Sinteris Spencer. Filsafat Kant lebih banyak berkenaan dengan logika, yang merupakan bentuk khusus dari ideologi dalam pengertiannya yang sempit (*fikr syinasi*), daripada dengan filsafat dalam pengertiannya yang orisinal, yang merupakan kosmologi.

Dalam lingkup budaya Eropa, segala sesuatu yang bukan sains—yaitu semua yang tidak sesuai dengan ilmu alam dan matematika, tidak terkecuali teori mengenai alam semesta, manusia, atau masyarakat—perlahan-lahan dikenal sebagai filsafat. Jika kita mengumpulkan semua “isme” yang telah disebut-sebut sebagai filsafat di Eropa dan Amerika dan mendaftar semua definisinya, akan kita temukan bahwa keseluruhan “isme” tersebut tidak memiliki kesamaan apa-apa kecuali sama-sama merupakan sejenis ilmu pengetahuan (sains).

Perbedaan antara filsafat kuno dan filsafat modern tidak sama dengan perbedaan antara sains kuno dan sains modern. Bandingkanlah kedokteran, geometri, psikologi, atau botani dari zaman kuno dan zaman modern. Sains kuno secara identitas tidak berbeda dengan sains modern (sebagai contoh, kata “kedokteran” tidak merujuk pada hal yang berbeda, baik pada sains kuno maupun sains modern). Ilmu kedokteran kuno dan modern memiliki definisi yang sama; kedokteran terdiri atas pengetahuan mengenai keadaan-keadaan dan kondisi-kondisi simptomatik tubuh manusia. Akan tetapi, kedokteran kuno dan modern berbeda dalam cara mendekati permasalahan. Kedokteran modern lebih bersifat empiris, sedangkan kedokteran kuno lebih bersifat deduktif dan silogistik. Di samping itu, kedokteran modern juga lebih pesat berkembang. Perbedaan-perbedaan ini berlaku pula bagi semua cabang ilmu.

Namun demikian, istilah "filsafat" memang merujuk pada berbagai bidang acuan, dan setiap bidang acuan memiliki definisi yang berbeda, baik pada masa kuno maupun masa kini. Pada masa kuno, filsafat terkadang diartikan sebagai sains rasional seperti di atas dan terkadang mempunyai pengertian yang khusus ketika diterapkan pada satu cabang ilmu pengetahuan (seperti metafisika atau filsafat pertama). Pada zaman modern, kata filsafat diterapkan di berbagai bidang acuan, dan memiliki definisi yang berbeda di setiap bidangnya.

Perpisahan Sains dari Filsafat

Kekeliruan terbesar yang telah menjadi lumrah di masa kita yang muncul dari Barat dan kemudian tumbuh menyebar di kalangan para peniru pemikir Barat di Timur adalah mitos terpisahnya sains dari filsafat. Perubahan linguistik yang menyangkut konvensi penggunaan kata telah disalahartikan sebagai perubahan makna yang berkaitan dengan keadaan yang sebenarnya. Dalam bahasa zaman kuno, kata-kata "filsafat" dan "hikmah" biasanya digunakan dalam pengertian pengetahuan rasional, bukan pengetahuan yang bersumber dari wahyu. Jadi, kata-kata tersebut melingkupi semua ide intelektual dan rasional manusia. Dalam pemakaian seperti ini, filsafat merupakan kata generik, bukan kata benda, dan bukan sebuah nama.

Pada zaman modern, kata ini menjadi terbatas pada metafisika, logika, estetika, dan yang sejenis. Perubahan makna dalam nama-nama ini telah menimbulkan anggapan pada beberapa kelompok bahwa filsafat pada masa kuno hanya merupakan sejenis ilmu pengetahuan tertentu yang meliputi teologi dan ilmu alam, matematika, serta ilmu-ilmu pengetahuan lain dan bahwa kemudian ilmu alam dan matematika terpisah dari filsafat dan tumbuh secara independen di luar filsafat. Sebagai contoh, seakan-akan kata "tubuh" dahulunya berarti badan manusia, sebagai lawan dari jiwa, dan mencakup seluruh badan manusia, dari kepala hingga kaki, namun belakangan memperoleh arti batang tubuh dan anggota badan tanpa kepala. Umpamanya ada orang yang membayangkan bahwa kepala manusia telah terpisah dari batang tubuhnya. Perubahan linguistik telah disalahartikannya sebagai perubahan dalam makna. Perhatikan pula kata "Fars", yang dahulunya merujuk pada keseluruhan wilayah Iran, tetapi

FILSAFAT HIKMAH

kini hanya merujuk pada salah satu provinsi di sebelah selatannya. Orang-orang bisa jadi berpikir bahwa Provinsi Fars telah melepaskan diri dari Iran. Seperti inilah status keterpisahan sains dari filsafat. Sains dahulunya pernah terpadu di bawah nama "filsafat", tetapi kini nama tersebut hanya dinisbahkan pada sejenis sains tertentu.

Perubahan makna dalam nama ini tidak ada kaitannya dengan perpisahan sains dari filsafat. Sains tidak pernah merupakan bagian dari kata filsafat sehingga tidak mungkin sains bisa terpisah dari filsafat. []

2



Sumbangan Kaum Muslim kepada Filsafat

Sekitar seribu dua ratus tahun telah berlalu ketika filsafat Islam memasuki Dunia Islam. Dan selama dua belas abad terakhir inilah kaum Muslim memiliki jenis kehidupan intelektual yang bisa kita sebut sebagai bercorak filosofis.

Awal kehidupan intelektual kaum Muslim berbarengan dengan datangnya Islam dan pembentukan masyarakat Islam. Al-Quran suci sangat menegaskan pentingnya kehidupan intelektual serta menggunakan bentuk-bentuk inferensi silogistik dan logis tertentu. Ada banyak diskusi yang tepat dan mendalam ihwal isu-isu rasional dalam berbagai pernyataan yang diriwayatkan dari Rasulullah Saw. dan, khususnya, dalam hadis-hadis yang diriwayatkan dari 'Ali k.w. Semua itu membutuhkan studi dan kajian tersendiri. Teolog-teolog Islam (*mutakallimîn*) terlibat dalam serangkaian diskusi rasional dan deduktif sebelum dilakukan penerjemahan karya-karya filsafat ke dalam bahasa Arab. Atas dasar ini, kehidupan intelektual kaum Muslim mempunyai sejarah yang lebih panjang, yang sudah berlalu selama empat belas abad. Yang mengawali dua ratus tahun sesudah datangnya Islam adalah bentuk kehidupan intelektual tertentu yang kita sebut sebagai bercorak filosofis, yang diawali dengan penerjemahan karya-karya Yunani dan Alexandria. Era penerjemahan ini tidak berlangsung lama serta meliputi abad kedua, ketiga, dan keempat Hijriah yang mencapai puncaknya selama abad ketiga Hijriah/kesembilan Masehi. Periode

penulisan, kompilasi, dan pengkajian di kalangan kaum Muslim (dalam bidang filsafat) dimulai pada abad ketiga. Filosof Muslim pertama yang menulis banyak karya, yang disebutkan secara terperinci oleh Ibn Al-Nadim dalam *Al-Fihrist*, adalah Ya'qub ibn Ishaq Al-Kindi (w. 260 H/ 873 M).

Yang membutuhkan studi dan kajian memadai adalah sumbangan kaum Muslim selama dua belas abad ini. Apakah mereka sekadar mengulang-ulang pendapat-pendapat para pendahulu mereka? Apakah peranan mereka secara keseluruhan hanya sebatas penghubung dan sarana pentransferan bagi tradisi filosofis dari Yunani kuno hingga Eropa modern? Apakah era filsafat Islam berakhir, sebagaimana umumnya dinyatakan demikian, dengan Ibn Sina, Al-Ghazali, dan Ibn Rusyd, yang—sesudah mereka—kita tidak lagi menjumpai adanya perkembangan cukup berarti? Apakah filsafat Islam memuat isu-isu yang dapat dibandingkan dengan pemikiran filosofis Eropa modern?

Inilah pertanyaan-pertanyaan yang mesti dijawab. Jelaslah bahwa tidak mudah menjawab pertanyaan-pertanyaan ini dengan benar dan tepat serta membutuhkan waktu, usaha, dan kesempatan yang memadai. Untungnya, Fakultas Teologi dan Studi-Studi Islam telah menyusun dan menyelenggarakan mata kuliah sejarah filsafat Islam dan diharapkan mata kuliah ini akan dapat membantu memenuhi tugas penting ini.

Sejarah filsafat dalam Islam merupakan bagian dari sejarah ilmu pengetahuan di Dunia Islam, termasuk ilmu-ilmu yang berasal dari kaum Muslim sendiri—semisal hukum dan yurisprudensi, *tafsir*, *hadits*, *dirayah*, *rijal*, tata bahasa, dan ilmu-ilmu sastra (*sharf*, *nahw*, *ma'ani*, *bayân*, dan *badi'*)—serta ilmu-ilmu yang masuk ke Dunia Islam melalui terjemahan-terjemahan dan menjadi bagian dari ilmu-ilmu kaum Muslim, seperti kedokteran, astronomi, matematika, geometri, logika, dan filsafat.

Dari sudut pandang para peneliti dan penulis di bidang sejarah ilmu, adalah pasti bahwa semua ilmu ini tumbuh dan berkembang di Dunia Islam. Dan kaum Muslim memberikan sumbangan berarti pada pertumbuhan peradaban dan ilmu manusia. Mengenai ilmu-ilmu Yunani yang sampai kepada kaum Muslim, Dalis Ohary menulis,

SUMBANGAN KAUM MUSLIM KEPADA FILSAFAT

“Yang diwarisi orang-orang Arab (yakni orang-orang Muslim) dari orang-orang Yunani tidaklah tetap dalam bentuk aslinya dan tidak tersentuh sebelum ditransfer ke orang lain. Alih-alih, haruslah dikatakan bahwa ilmu-ilmu Yunani tumbuh subur dan berkembang secara khusus di lingkungan Arab. Dalam astronomi dan matematika, mereka menghimpun karya-karya orang Yunani dan India serta memberikan tatanan dan sistem baru padanya. Bisa dikatakan bahwa aljabar, trigonometri bidang, dan sferis termasuk di antara ilmu-ilmu yang diciptakan dan dikembangkan oleh sarjana-sarjana Arab (yakni, Muslim). Mereka sangat menguasai dan ahli dalam melakukan observasi-observasi astronomi serta dalam menyiapkan tabel-tabel astronomis. Mereka tidak hanya mengembangkan apa yang mereka terima dari orang-orang Yunani, tetapi juga meneliti dengan cermat serta memperbarui tabel-tabel astronomi kuno.”¹

Studi tentang perkembangan ilmu-ilmu Islam haruslah dilakukan dengan benar dan oleh kaum Muslim sendiri, yakni mereka yang telah hidup dalam atmosfer kebudayaan Islam dan mencapai kematangan intelektual mereka dalam lingkungan ini serta akrab dan kenal betul dengan ilmu-ilmu ini. Tugas ini tidak pernah bisa dilakukan dengan baik oleh orientalis yang tumbuh besar dalam lingkungan intelektual lain dan hidup dalam lingkungan lain pula. Yang jelas, realisasi dari tujuan semisal ini bukanlah tugas segelintir sarjana saja, bukan pula suatu pekerjaan yang bisa diselesaikan dalam waktu satu atau dua dasawarsa.

Yang ingin kami uraikan dan bahas secara singkat dalam tulisan ini adalah perkembangan filsafat dalam Islam. Sudah barang tentu, yang kami maksud “filsafat” di sini adalah “filsafat pertama” atau “metafisika”. Mengingat dekatnya hubungan antara logika dan metafisika, diskusi kami juga meluas ke logika dan—karena alasan-alasan serupa juga—ke psikologi, yang karena alasan-alasan tertentu merupakan bagian dari metafisika. Oleh karena itu, diskusi ihwal perkembangan filsafat dalam Islam meliputi empat bagian: metafisika (*‘umûr ‘ammah*), teologi (*ilâhiyyah bi al-ma’nâ al-khashsh*), psikologi, dan logika.

FILSAFAT HIKMAH

Di antara semua ilmu dan disiplin yang berkaitan dengan kebudayaan Islam, filsafat adalah yang paling sedikit dipahami dari sudut pandang perkembangan historis. Penyebabnya juga jelas, yakni kerumitan dan kekaburan problem-problem filsafat.

Yang menambah kesulitan riset dalam bidang ini adalah bahwa para filosof Islam bukan saja tidak memperhatikan alur historis problem-problem itu, melainkan juga—karena alasan-alasan tertentu—kadang-kadang melontarkan berbagai pernyataan yang menyesatkan dalam hal ini.

Menurut hemat saya, Syaikh Syihab Al-Din Suhrawardi, yang dikenal dengan Syaikh Al-Isyraq, banyak melontarkan pernyataan semisal ini daripada filosof lainnya mengenai akar-akar historis berbagai problem filsafat.

Almarhum Mulla Hadi Sabzawari, seorang filosof dan sufi saleh abad ketiga belas Hijriah/kesembilan belas Masehi, juga turut serta memberikan andil dalam menyesatkan banyak pemikiran ihwal asal-usul historis problem-problem itu. Hanya saja, yang menyebabkan pernyataan-pernyataan almarhum Sabzawari kehilangan nilai historisnya—sesuatu yang membedakan kasusnya dari kasus Syaikh Al-Isyraq—adalah kurangnya akses pada perpustakaan dan tindakannya mengandalkan sumber-sumber sekunder. Secara khusus, kecenderungan kuat beliau untuk menginterpretasikan berbagai pernyataan para pemikir masa lalu dengan memberinya makna yang bisa diterima adalah penyebab sesungguhnya di balik itu.

Dalam berbagai pernyataan Sabzawari, kita sering menjumpai dia melontarkan pernyataan dengan cara sangat yakin bahwa kaum Peripatetik telah mengatakan begitu dan begitu tentang suatu masalah tertentu dan kaum Iluminasionis mengatakan begini dan begitu. Mahasiswa diberi tahu bahwa kaum "Peripatetik" adalah pengikut Aristoteles dan kaum "Iluminasionis" adalah pengikut Plato. Dia berpendapat bahwa masalah ini telah dikemukakan sejak zaman Plato dan Aristoteles yang berlanjut terus hingga zaman kita sekarang. Akan tetapi, manakala dia mengacu pada buku-buku karya para pemikir awal, maka dia mengetahui bahwa tidak ada satu keterangan pun tentang hal itu di sana. Terkadang beberapa mahasiswa menanyakan kepada saya bahwa di bagian mana dalam *Al-*

Syifâ', *Al-Najât*, atau *Al-Isyârât*, karya-karya Ibn Sina, seseorang bisa menemukan diskusi ihwal problem realitas fundamental eksistensi atau kuiditas (*ashâlah al-wujûd* dan *ashâlah al-mâhiyah*). Ketika mereka mengetahui bahwa tidak disebut-sebut tentang adanya realitas fundamental eksistensi atau realitas fundamental kuiditas dalam satu pun dari karya-karya Ibn Sina, pemuka kaum Peripatetik Muslim, lantas mereka pun ingin tahu dan bertanya-tanya mengapa sudah umum dan lazim dikatakan bahwa kaum Peripatetik meyakini adanya realitas fundamental eksistensi dan kaum Iluminasionis meyakini adanya realitas fundamental kuiditas (*mâhiyah*, esensi—pencerj.). Kemudian, mereka pun mengetahui bahwa bahkan spirit-spirit Plato dan Aristoteles pun tidak mengetahui banyak isu yang diasalkan pada kaum "Aristotelian" dan "Platonis" dalam filsafat Islam, dan bahwa sebuah isu yang tentangnya Sabzawari positif menyebabkan kaum Peripatetik dan kaum Iluminasionis berkonfrontasi satu sama lain sebagai musuh merupakan perkembangan mutakhir dalam periode Islam.

Sabzawari sering sekali terlalu berlebihan dalam menjustifikasi dan menginterpretasikan berbagai pernyataan para pendahulunya hingga menjadi tidak konsisten dengan apa yang dikutipnya sendiri dari sumber-sumber yang ada padanya. Umpamanya saja, dia mengatakan,

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك نعم

"Eksistensi, menurut kaum *Fahlawiyyûn*, adalah realitas yang memiliki *analogisitas*."

Dari bait ini, tampak seolah-olah para filosof yang disebut oleh Sabzawari dan Suhrawardi (Syaiikh Al-Isyraq) sebagai kaum "Fahlawiyyûn" meyakini eksistensi sebagai berupa realitas bernilai tunggal. Mahasiswa-mahasiswa filsafat mengetahui bahwa pandangan semisal ini bisa dianalisis menjadi dua pernyataan: *pertama*, bahwa yang merupakan realitas tertinggi adalah eksistensi bukan kuiditas; *kedua*, eksistensi adalah realitas tunggal yang memiliki berbagai tingkatan.

Namun, kita semua tahu bahwa sumber Sabzawari dalam pernyataan ini adalah Suhrawardi. Suhrawardi—yang menyatakan bahwa di Iran kuno ada filosof-filosof yang menganut keyakinan yang sama dengan keyakinannya sendiri—mati-matian menolak karakter eksistensi yang bersifat real secara fundamental. Dalam karyanya, *Hikmah Al-Isyrâq*, dia mengemukakan banyak argumen mengenai karakter *i'tibari* (yang diperoleh secara mental) dari eksistensi di bawah judul *fi 'adam ziyadah al-wujûd 'alâ al-mâhiyah* (Tentang bahwa Eksistensi Bukanlah Tambahan pada Kuiditas). Bagaimana mungkin seseorang yang meyakini eksistensi sebagai bersifat *i'tibari* menyatakan bahwa “Eksistensi adalah realitas yang memiliki analogisitas serta mempunyai berbagai tingkatan, kekayaan, dan kemiskinan?”

Sesungguhnya, Suhrawardi sendiri—yang menjadi sumber pernyataan Sabzawari—tidak pernah mengatakan bahwa para filosof Iran kuno (kaum Fahlawiyyûn) memandang eksistensi sebagai suatu realitas bernilai tunggal, tidak pula dia mengasalkan keyakinan semisal ini pada dirinya. Alih-alih, dia justru menolaknya dan memandang eksistensi sebagai bersifat *i'tibari*. Suhrawardi memijakkan filsafatnya pada “cahaya” dan “kegelapan”, dengan memandang “cahaya” sebagai suatu realitas bernilai tunggal. Dalam *fashl* ketiga dari *maqâlah* pertama bagian *Hikmah Al-Isyrâq* tentang filsafat, dia menyatakan bahwa sesuatu itu bisa dibagi menjadi “cahaya” dan “bukan-cahaya”. Dan “cahaya”—pada gilirannya—bisa dibagi menjadi “nonmaterial” (*mujarrad*) dan “aksidental” (*'aridh*). Dia meyakini bahwa “cahaya”, yang mempunyai gradasi, bersifat “mesti” pada satu tataran (*martabah*) dan “mungkin” (*mumkin*) pada tataran lain, substansi (*jaubar*) pada satu tataran dan aksiden (*'aradh*) pada tataran lain.

Para filosof yang memandang eksistensi sebagai realitas fundamental (*ashâlah al-wujûd*)—khususnya Shadr Al-Muta'allihin (Shadr Al-Din Syirazi atau Mulla Shadra—penerj.) yang memberikan dasar filosofis pada doktrin *ashâlah al-wujûd*—menentang Suhrawardi, dengan menunjukkan bahwa apa yang disebutnya sebagai “cahaya” dan berusaha ditegakkannya adalah realitas eksistensi, yang dengan gigih dia pandang sebagai sesuatu yang bersifat *i'tibari*.

Di sinilah beberapa filosof—semisal Sabzawari yang memiliki kecenderungan kuat untuk menginterpretasikan sebisa mungkin berbagai

pernyataan orang lain—terdorong untuk mengatakan bahwa yang dimaksud “cahaya” oleh Suhrawardi adalah eksistensi. Hanya saja, kita mengetahui pasti bahwa justifikasi ini sama sekali tidak sejalan dengan berbagai pernyataan Suhrawardi yang tegas jelas. Kalau saja Suhrawardi tidak melontarkan pernyataan apa pun ihwal karakter *i'tibâri* eksistensi dan sekiranya dia hanya menyebut-nyebut prinsip “cahaya”, tidak bakal ada kesulitan apa pun dalam menginterpretasikan berbagai pernyataannya dengan mengatakan bahwa yang dimaksud “cahaya” olehnya adalah eksistensi, bukan kuiditas. Akan tetapi, dengan segenap pernyataannya yang eksplisit dan tegas jelas itu, tetap tidak ada peluang sedikit pun untuk berbagai interpretasi dan justifikasi semisal ini, yang hanya berakibat menyesatkan mahasiswa berkenaan dengan perkembangan historis problem-problem filosofis.

Ada contoh-contoh lain sejenis ini dalam berbagai pernyataan Sabzawari. Kami utarakan satu contoh di sini agar pembaca yang budiman dapat mengetahui bahwa buku-buku para pendahulu kita bukan saja tidak memberikan bantuan yang benar dalam menerangkan sejarah isu-isu filosofis, melainkan juga—kadang-kadang—menimbulkan berbagai kesulitan dalam memahaminya.

Beberapa tahun lalu, saya mengkaji dan menelaah problem eksistensi mental dari sudut pandang historis. Banyak hal yang saya ketahui dan semoga saja kelak saya berkesempatan menerbitkan temuan-temuan saya itu. Satu dari sekian banyak hal yang saya temukan adalah bahwa uraian yang diberikan oleh *Syarh Al-Manzhûmah* mengenai sejarahnya (tentang problem eksistensi mental—penerj.) tidaklah benar. Ketika saya membandingkannya dengan uraian yang dikemukakan dalam *Al-Asfâr*, saya mendapati pendekatannya jauh lebih kuat dan tepat berkenaan dengan berbagai pandangan yang dikutip dan perkembangan historis yang dipaparkan. Alasan dasar di balik itu adalah Sabzawari tidak memiliki banyak buku. Dan, sebaliknya, Mulla Shadra mempunyai banyak buku.

Sejauh yang diungkapkan oleh kajian dan telaah saya, problem-problem filsafat Islam terbagi menjadi empat kategori:

1. Isu-isu yang tetap mempertahankan bentuk dan karakter aslinya serta belum pernah mengalami perubahan atau perkembangan apa pun.

2. Isu-isu yang dikembangkan lebih jauh oleh para filosof Islam. Hanya saja, perkembangan ini mempunyai bentuk yang mereka beri fondasi-fondasi lebih kukuh dan basis lebih mendalam serta lebih baik. Bentuk-bentuk argumen pun berubah atau argumen-argumen baru ditambahkan pada argumen sebelumnya. Tidak seperti matematika, jumlah bukti—di dalam filsafat—memiliki nilai sangat penting. Umpamanya saja, dalam matematika dan geometri bukti-bukti tambahan dipandang sebagai tanda keutamaan, semisal karya bercorak pemaparan yang dihasilkan oleh Nashir Al-Din Al-Thusi dan lain-lainnya mengenai geometri Euclides dan mengemukakan berbagai bukti dari suatu teorema tertentu. Kesederhanaan konsep-konsep matematika adalah sedemikian rupa sampai-sampai satu bukti tunggal pun sudah cukup untuk meyakinkan pikiran. Filsafat tidak demikian; jalan-jalannya sulit ditempuh dan dilalui, seperti jalan-jalan pegunungan yang berliku-liku, kendatipun beberapa jalan mudah dipahami ketimbang jalan lainnya. Itulah sebabnya jumlah bukti mempunyai nilai sangat penting dalam filsafat.
3. Problem-problem yang masih memiliki nama dan deskripsi sebelumnya, namun telah mengalami perubahan isi menyeluruh. Yakni, yang ditegaskan dan dibuktikan di dalam deskripsi itu adalah sesuatu selain apa yang bisa diimplikasikan atau disiratkan oleh nama itu.
4. Problem-problem yang tidak mempunyai preseden dalam era pra-Islam dan hanya dilontarkan oleh para filosof Muslim. Malahan, nama dan deskripsinya pun tidak memiliki kesamaan dalam filsafat pra-Islam.

Yang sudah disinggung-singgung hingga sejauh ini berkaitan dengan problem-problem filsafat, yakni materi yang menjadi bahan diskusi filosofis. Terlepas dari perubahan yang terjadi dalam materi itu, terjadi pula beberapa perubahan bentuk dan organisasi berbagai tema dan topik. Apabila kita membandingkan *metafisika* karya Aristoteles, yang terjemahan-terjemahannya sudah ada, dengan karya-karya para filosof Islam terkemudian, kita akan menemukan sedikit kesamaan antara

semuanya dari sudut pandang organisasi dan urutan topik-topik yang dibahas.

Seterusnya, dalam masa-masa awal beberapa problem dipandang sebagai bagian dari logika atau fisika serta dibahas dalam konteks logika atau fisika. Namun, dalam era Islam, semua itu berangsur-angsur berubah menjadi bagian dari problem-problem metafisika, yakni problem-problem yang berkaitan dengan hukum-hukum dan karakteristik-karakteristik wujud *qua* wujud, alih-alih sebagai hal-hal terpahamkan sekunder logis (*ma'qulat-e tsaniyah-ye manthiqi*) atau sebagai sifat-sifat jisim fisik.

Umpamanya saja, Aristoteles mendiskusikan kategori-kategori itu dalam karyanya, *Logika*. Ibn Sina juga—mengikuti Aristoteles—mendiskusikan kategori-kategori itu dalam beberapa bagian dari kitab-kitabnya, *Al-Syifâ'* dan *Al-Najât* yang membahas logika. Namun, secara berangsur-angsur, para filosof mulai memandang kategori-kategori itu sebagai bagian dari metafisika serta termasuk ke dalam golongan problem-problem filsafat.

Begitu pula, Aristoteles dan Ibn Sina menjadikan diskusi-diskusi tentang gerak sebagai bagian dari fisika lantaran “gerak” (*harakah*, yakni perubahan) merupakan suatu sifat jisim-jisim fisik. Akan tetapi, Mulla Shadra—yang tidak memandang perubahan sebagai semata-mata sifat jisim-jisim fisik dan, lebih jauh, meyakini adanya “gerak substansial”—tidaklah membatasi perubahan pada jisim-jisim agar terbatas pada fisika. Mulla Shadra membuktikan bahwa perubahan merupakan pembagian primer wujud *qua* wujud, bukan pembagian sekunder. Artinya, pembagian wujud ke dalam “berubah” dan “tak berubah” adalah seperti pembagiannya ke dalam mesti (*wâjib*) dan mungkin (*mumkin*), baru (*hadîts*), dan azali (*qadîm*) tidak seperti pembagian ke dalam putih dan hitam, besar dan kecil, dan sebagainya. Atas dasar ini, kajian dan telaah tentang perubahan benar-benar termasuk ke dalam metafisika, bukan fisika. Oleh karena itu, dia menempatkan diskusi ihwal perubahan dalam bagian *Al-Asfâr* mengenai metafisika.

Diskusi-diskusi tentang jiwa juga menjadi bagian dari fisika dalam filsafat Aristoteles dan Ibn Sina. Namun, karena—seperti yang ditunjukkan oleh Ibn Sina di awal bagian Kitab *Al-Syifâ'* tentang metafisika dan Mulla Shadra dalam komentarnya (*ta'liqat*) mengenai hal itu—beberapa problem

FILSAFAT HIKMAH

mempunyai aspek ganda, Mulla Shadra lalu menempatkan diskusi-diskusi ini dalam metafisika dari sudut pandang aspek kedua.

Mulla Shadra menerapkan metode rasionalis dalam filsafat pada pendekatan mistik *'irfân* dan membagi diskusi metafisikanya menjadi empat perjalanan intelektual sejalan dengan empat perjalanan spiritual kaum sufi:

1. Perjalanan dari makhluk menuju Allah (*min al-khalq ilâ al-haqq*). Ini mencakup problem-problem umum metafisika (*umûr 'âmmah*) yang merupakan langkah awal menuju pengetahuan (*ma'rifah*) tentang Allah.
2. Perjalanan dalam Allah bersama Allah (*fi al-haqq ma'a al-haqq*). Ini meliputi problem-problem metafisika yang bersangkutan-paut dengan teologi (*ilâhiyyah bi al-ma'na al-khashsh*) dan diskusi-diskusi yang berkaitan dengan nama-nama, sifat-sifat, dan esensi Ilahi.
3. Perjalanan dari Allah menuju makhluk bersama Allah (*min al-haqq ilâ al-khalq ma'a al-haqq*). Ini mencakup diskusi-diskusi yang berkaitan dengan tindakan-tindakan Ilahi serta berbagai wilayah umum eksistensi.
4. Perjalanan dalam makhluk bersama Allah (*fi al-khalq ma'a al-haqq*). Ini meliputi diskusi-diskusi yang bertalian dengan psikologi dan eskatologi (*ma'âd*).

Yang jelas, pendekatan pada problem-problem filsafat ini membuahkan bentuk dan tatanan yang berbeda dengan yang dihasilkan oleh pendekatan Aristoteles dan Ibn Sina.

Problem-Problem yang Tetap Tidak-Berubah

Hampir semua problem logika, diskusi-diskusi tentang sepuluh kategori, empat sebab, klasifikasi ilmu, dan pembagian serta jumlah fakultas jiwa termasuk dalam golongan ini. Sudah barang tentu, yang kami maksud bukanlah bahwa problem-problem ini mempertahankan bentuk sebelumnya secara *in toto* (secara keseluruhan—penerj.) dan tetap tidak terkena oleh jenis inferensi apa pun. Sebab, seperti kita ketahui, Ibn Sina

melakukan berbagai kajian dan telaah amat bernilai serta belum pernah ada sebelumnya tentang kategori-kategori itu. Ibn Sahlan Al-Sawuji memandang kategori-kategori tersebut berjumlah empat, bukan sepuluh. Suhrawardi meyakiniya berjumlah lima, dengan memandang "gerak" (atau perubahan) sebagai kategori tersendiri di samping empat kategori yang dinyatakan oleh Ibn Sahlan. Ibn Sina dan Mulla Shadra melakukan berbagai kajian dan telaah tentang jisim-jisim geometris (*jism ta'limi*), dengan memperoleh kesimpulan bahwa perbedaan antara jisim-jisim geometris dan fisik berkaitan dengan analisis rasional, yakni bentuk geometris bukanlah suatu aksiden eksternal dari sebuah jisim fisik, melainkan lebih merupakan atribut rasional dan analisisnya. Atas dasar ini, kuantitas-kuantitas—secara umum—kehilangan signifikansinya sebagai aksiden-aksiden eksternal. Meskipun demikian, sepuluh kategori dari Aristoteles tetap mempertahankan ciri-ciri aslinya.

Mengenai klasifikasi berbagai ilmu, Suhrawardi mengemukakan gagasan-gagasan baru yang—betapapun—tidak diterima di kalangan pemikir-pemikir terkemudian.

Problem-Problem yang Mengalami Perkembangan

Termasuk ke dalam golongan ini adalah problem-problem kemustahilan ihwal kemunduran tak terbatas, nonmaterialitas jiwa, bukti-bukti bagi eksistensi Wujud Mutlak Ada, Kesatuan Wujud Mutlak Ada, kemustahilan munculnya "yang banyak" dari "yang satu", kesatuan subjek dan objek (*ittihad al-'aql wa al-ma'qul*), serta hakikat substansial bentuk-bentuk spesifik (*al-shuwar al-nau'iyah*).

Akan tetapi, yang patut dan layak diperhatikan dalam hal ini adalah nilai dari bukti-bukti tambahan yang dikemukakan. Kadang-kadang, bukti-bukti baru tidaklah lebih kuat daripada bukti-bukti yang diasalkan pada Aristoteles atau eksponen-eksponen Alexandrianya, terkadang pula bukti-bukti itu jauh lebih kuat.

Para pemikir terkemudian mengemukakan sepuluh bukti ihwal kemustahilan kemunduran tidak terbatas yang hanya satu berasal dari Aristoteles, yang dikenal sebagai "bukti pertengahan dan pinggir". Al-Farabi dan Ibn Sina memandang bukti ini valid atau sahih. Dan Ibn Sina telah merumuskan kembali dalam bentuk yang lebih lengkap dan inklusif.

Ketika mendiskusikan ini, Mulla Shadra mengutip argumen Ibn Sina dan menyebutnya sebagai “bukti paling kuat” (*asadd al-barâhin*). Hanya saja, ada beberapa bukti ihwal kemustahilan kemunduran yang—menurut hemat saya—tidak kurang kuat dan benar dibandingkan “bukti pertengahan dan pinggir”, semisal bukti Al-Farabi—yang disebut “bukti paling kuat dan paling ringkas” (*al-burhân al-asadd wa al-akhshar*)—serta bukti-bukti yang dikemukakan oleh Khwajah Nashir Al-Din Al-Thusi, yang biasa atau landasannya adalah bahwa “sesuatu tidak bakal ada selama ia tidak diadakan” (*al-syai' mâ lam yajib la yujad*).

Saya kira Mulla Shadra lupa menyebutkan bukti Al-Thusi dalam bagian tentang kemustahilan kemunduran, kendati dia sudah menyebutkannya di awal bagian tentang teologi. Juga bukti-bukti lain telah dikemukakan oleh Mir Damad dan yang lainnya, seperti *burhân al-taratub*, *al-burhân al-haitsiyat*, *burhân al-tadhayuf*, dan *burhân al-tathbiq*. Sejauh ini, kajian dan telaah saya menunjukkan bahwa bukti-bukti ini berasal dari kurun waktu setelah Ibn Sina.

Mengenai bukti bagi eksistensi Wujud Mutlak Ada, argumen yang berasal dari era pra-Islam adalah argumen tentang Penggerak Pertama, yang tidak banyak bernilai. Banyak argumen yang lebih kuat telah dikemukakan oleh para filosof Muslim mengenai isu penting ini.

Ibn Sina mengemukakan sebuah argumen yang didasarkan pada kemestian dan kemungkinan (*wujûb wa imkân*) dengan menyebutnya sebagai “Bukti Orang-Orang Benar” (*burhân al-shiddiqîn*). Namun, Mulla Shadra mengemukakan argumen lain yang didasarkan pada prinsip-prinsip filsafatnya sendiri yang mempunyai kelebihan atas filsafat Ibn Sina. Dia menandakan bahwa argumen yang dikemukakannya itu lebih berhak dan pantas disebut *Burhân Al-Shiddiqîn*.

Mengenai Kesatuan Wujud Mutlak Ada, para filosof Muslim telah menyodorkan banyak argumen, khususnya Ibn Sina, yang menyebutkan beberapa argumen dalam *Al-Syifâ'* dan *Al-Isyârât*. Masih banyak lagi lainnya yang mengemukakan berbagai argumen lain. Mulla Shadra juga menyodorkan sebuah argumen, di samping *Burhân Al-Shiddiqîn*-nya yang didasarkan pada doktrin-doktrin khasnya sendiri.

Tidak ada sesuatu pun yang diterima dari Aristoteles mengenai sifat nonmaterial (*tajarrud*) jiwa. Pada dasarnya, dari sudut pandang sejarah

filsafat, tidaklah pasti apakah Aristoteles meyakini nonkorporealitas jiwa dan immortalitasnya. Dua eksponen Alexandrianya, Alexander dari Aphrodisias dan Thomastus, berbeda pandangan dalam hal ini.²

Kaum Muslim amat memperhatikan ditegaskannya immaterialitas jiwa. Mulla Shadra, dalam *Syarh Al-Hidâyah*, mengatakan, "Barang siapa ingin mengkaji dan menelaah argumen-argumen tentang immaterialitas jiwa hendaknya merujuk pada kitab-kitab Ibn Sina dan Syaikh Al-Isyraq." Ibn Sina memiliki sebuah risalah, *Al-Hujaj Al-'Asyar*, yang khusus membahas tema ini. Shadra sendiri mengemukakan sebelas argumen dalam Jilid Keempat, *Al-Asfâr*.

Penulis melakukan sebuah tinjauan atas berbagai argumen yang disebutkan oleh Shadr Al-Muta'allihin dalam berbagai karyanya semisal *Al-Asfâr*, *Syawâhid Al-Rubûbiyyah*, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, dan sebagainya, dan setelah menghilangkan pengulangan-pengulangan, mendapatinya berjumlah empat belas. Sudah barang tentu, nilai semua argumen ini tidaklah sama dan sebagian di antaranya lebih merupakan argumen-argumen yang bersifat mendukung daripada mandiri.

Problem-Problem yang Mengalami Perubahan Isi

Ada problem-problem yang berasal dari era pra-Islam. Problem-problem ini dibungkus sejenis kekaburan yang darinya semua itu secara berangsur-angsur muncul dan mengambil bentuk yang jelas dan pasti. Sekalipun nama-nama berikut deskripsi-deskripsinya tetap sama seperti semula, problem-problem itu telah mengalami perubahan isi. Bentuknya sudah diubah dalam filsafat Islam itu sedemikian rupa sehingga pemikir-pemikir yang mula-mula melontarkannya akan tidak mengenalinya lagi.

Menurut hemat saya, "idea-idea platonik" (*muṣul aflatûni*) termasuk ke dalam kategori ini. Plato mempunyai sebuah teori tertentu yang dikenal sebagai teori ihwal Idea-Idea Platonik. Aristoteles menolaknya, dan dalam era Islam Ibn Sina menyerang dan menggempurnya habis-habisan. Suhrawardi, sebaliknya, mendukung serta mengemukakan argumen-argumen yang menopangnya. Mir Damad, kendatipun seorang Peripatetik, mendukungnya dan Shadr Al-Muta'allihin mati-matian mempertahankannya serta menyerang Ibn Sina.

Hanya saja, apabila kita mengacu pada karya-karya yang memuat deskripsi langsung tentang teori Plato, kita akan melihat bahwa yang ditandaskan oleh para filosof Islam dengan nama "mutsul" berbeda jauh dengan konsepsi Plato sekalipun ada berbagai kesamaan dan afinitas di antara kedua konsep itu. Malahan konsepsi tentang *mutsul* yang didukung oleh Suhrawardi berbeda dengan yang disebut Mir Damad dengan nama ini juga.

Problem-Problem Baru

Inilah problem-problem utama yang merupakan tulang punggung filsafat Islam dan sebagian problem-problem ini menjadi basis dan fondasi bagi hampir semua problem.

Problem-problem utama yang berkaitan dengan eksistensi, seperti realitas fundamental eksistensi (*ashâlah al-wujûd*), kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*), eksistensi mental (*al-wujûd al-dzihni*), hukum-hukum noneksistensi, kemustahilan kembali dari apa yang sudah tidak ada, problem "menjadikan" (*ja'ûl*), kriteria kebutuhan sesuatu akan sebab, konsepsi-konsepsi yang berbeda (*i'tibarât*) ihwal kuintitas, hal-hal terpahamkan sekunder (*al-ma'qûlat al-tsanawiyah*) dalam filsafat, sebagian dari jenis-jenis prioritas (*taqaddum*), berbagai jenis *hudûts*, berbagai jenis kemestian, kemustahilan, dan kemungkinan, sebagian dari jenis-jenis unitas multiplisitas, gerak substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*), immaterialitas jiwa binatang, dan immaterialitas barzakhi (*barzakhi*) jiwa manusia di samping immaterialitas intelektualnya (*tajarrud 'aqli*). Asal-usul fisik dan kebakaan spiritual jiwa (*jismaniyyah al-hudûts wa ruhaniyyah al-baqâ*), efisiensi dengan penundukan (*fa'iliyyah bi al-taskhîr*), kesatuan tubuh dan jiwa, karakter kombinasi materi dan forma, kesatuan dalam keseragaman fakultas-fakultas jiwa, pandangan bahwa relasi akibat dengan sebabnya adalah tatanan relasi seorang iluminasionis, kebangkitan fisik di alam barzakh (*barzakh*), diketahuinya waktu sebagai dimensi keempat, prinsip realitas sederhana (*qâ'idah bâsith al-haqîqah*), dan sifat sederhana pengetahuan Ilahi meski karakternya terperinci.

Di antara berbagai perkembangan yang bertalian dengan logika adalah pembagian pengetahuan menjadi konsepsi (*tashawwur*) dan penilaian (*tashdîq*), yang tampaknya dibuat untuk pertama kalinya oleh Al-Farabi.

SUMBANGAN KAUM MUSLIM KEPADA FILSAFAT

Perkembangan-perkembangan sejenis ini adalah: berbagai klasifikasi proposisi; pembagian proposisi menjadi "eksternal" (*kharijiyyah*), "mental" (*dzihniyyah*), dan "faktual" (*haqiqiyyah*),³ yang merupakan salah satu isu logika paling penting dan berharga serta yang pertama kali dibuat oleh Ibn Sina; *muwajahat*⁴ tambahan yang ditemukan sebagai akibat dari kajian dan telaah mendalam atas "proposisi biasa umum" (*qâdhiyyah 'urfiyyah 'ammah*),⁵ misalnya yang diidentifikasi pertama kali oleh Fakhr Al-Din Al-Razi, menurut Khwajah Nashir Al-Din Al-Thusi, klasifikasi silogisme ke dalam *iqtirâni* dan *istitsnâ'i*⁶; pandangan bahwa kebalikan dari sebuah proposisi majemuk tertentu merupakan sebuah proposisi kategoris yang predikatnya adalah *muradah al-mahmul*, bertentangan dengan pandangan ahli-ahli logika sebelumnya yang memandang kebalikannya sebagai sebuah proposisi alternatif majemuk yang terdiri atas kebalikan dari dua bagian proposisi awal⁷; diketahuinya sejenis kebalikan kontra-positif selain bentuknya yang sudah terkenal⁸; perbedaan antara proposisi yang disebut *salibah al-tharaf* dan proposisi yang disebut *ma'dulah al-tharaf*.⁹

Saya mengetahui bahwa sebagian pembaca akan terkejut dengan pandangan saya ihwal *wahdah al-wujûd* atau prinsip *basith al-haqiqah*¹⁰ sebagai termasuk ke dalam golongan problem-problem baru dan akan berkeberatan, seraya menunjukkan bahwa *wahdah al-wujûd* adalah sebuah konsepsi yang mempunyai sejarah ribuan tahun di India dan Yunani dan bahwa pada dasarnya konsep *wahdah al-wujûd* diwarisi oleh kaum Muslim dari kaum neo-Platonis, khususnya Plotinus.

Kajian dan telaah yang lebih cermat dan mendalam atas persoalan ini membutuhkan tulisan tersendiri. Yang bisa saya katakan di sini adalah bahwa jika kita mesti menilai berbagai isu atau masalah secara asal-asalan saja, duduk persoalannya akan sama seperti yang dikemukakan oleh orang yang mengajukan keberatan. Namun, apabila kita mengkaji dan menelaah masalah ini secara mendalam, kita bakal mengetahui bahwa kesatuan yang dilihat oleh kaum mistik Muslim dan, yang mengikuti mereka, para filosof Muslim alam semesta dan yang mereka sebut *wahdah al-wujûd* sama sekali berbeda dengan kesatuan yang diyakini oleh mazhab-mazhab pemikiran lain, dan semua itu disebut secara hantam-kromo dan tanpa pandang bulu oleh orang-orang Eropa sebagai panteisme. Umpamanya

FILSAFAT HIKMAH

saja, bagaimana mungkin teori Plotinus bahwa eksistensi dan kesesuaian (*syai'iyah*) berkaitan dengan ciptaan dan merupakan manifestasi-manifestasi Esensi Ilahi—yang berada di atas eksistensi dan kesesuaian—bisa dikatakan sama seperti pandangan kaum mistik dan para filosof Muslim bahwa realitas eksistensi dan realitas kesesuaian adalah identik dengan Esensi Ilahi dan bahwa apa pun yang maujud selain Allah hanyalah bayangan (*fai*), bukan sesuatu (*syai*), tampakan (*namudz*), bukan wujud (*budd*)?

Tujuan kami dalam tulisan ini hanyalah memberikan garis besar singkat ihwal perkembangan filsafat dalam Islam. Kajian dan telaah yang memadai tentang setiap problem atau masalah di atas membutuhkan tulisan dan risalah tersendiri. □

3


**Filsafat
Mulla Shadra (1)***

Metafisika mengalami perubahan besar di tangan Shadr Al-Muta'allihin (atau disebut juga dengan Mulla Shadra), suatu perubahan yang bisa dianggap sebagai lompatan maju dalam filsafat Islam. Lompatan itu sudah tentu didahului dengan aneka langkah perubahan bertahap yang telah dilakukan oleh para filosof lainnya.

Untuk lebih tegasnya, di masa lalu, Filsafat Peripatetik dan Iluminasionis mengambil dua pendekatan yang berbeda, sedang *'irfân* (misticisme Islam) menapak jalur yang terpisah. *Kalâm* (teologi) yang meneliti ajaran-ajaran Islam juga merupakan bidang yang terpisah dari ketiga bidang di atas. Perbedaan mazhab Peripatetik dan Iluminasionis mulai didamaikan oleh Shadr Al-Muta'allihin sehingga mazhab filsafat baru yang tidak terbatas pada pendapat-pendapat Peripatetik maupun Iluminasionis muncul ke permukaan. Dalam beberapa isu, filsafat itu bersepaham dengan aliran pertama, sedangkan dalam beberapa isu lain bersepaham dengan aliran kedua.

Mazhab Shadr Al-Muta'allihin juga telah berhasil menjawab pelbagai hal yang menjadi pertentangan antara filsafat dan *'irfân*, seraya berupaya untuk lebih mempertahankan ajaran-ajaran Islam dengan tidak terjebak pada metode-metode teologi yang tengah digandrungi pada masa itu. Itulah

* Tampaknya, tulisan ini ditranskrip dari dua ceramah penulis mengenai filsafat Mulla Shadra, yang diterbitkan sesudah wafatnya dalam *Maqâlât-e Falsafi*, Jil. Ketiga, Teheran, Intisyârât-e Hikmat, Musim Panas, 1369, Tahun Persia, hh. 73-106.

sebabnya mengapa filsafat Shadr Al-Muta'allihin dinilai telah berperan sebagai jalan persimpangan yang mempertemukan Peripatetisme, Iluminasionisme, *irfân*, dan *kalam*.

Persoalan pertama menyangkut filsafat Mulla Shadra adalah apakah ia merupakan eklektisisme atau sistem pemikiran filsafat yang mandiri dan orisinal? Sebagian pihak menganggap bahwa filsafat Shadr Al-Muta'allihin merupakan eklektisisme dan *Al-Asfâr* adalah bunga rampainya. Kelompok itu membuktikannya dengan melihat sumber-sumber rujukan *Al-Asfâr* yang tidak lain dari berbagai karya filsafat dan *irfân* yang telah ada sebelumnya. Selama masa Qajar, utamanya di Teheran, para filosof masa itu terbagi menjadi dua kelompok. Sebagian, seperti Almarhum Aqa Muhammad Ridha Qumsyehi dan Almarhum Aqa Ali Mudarris Zunnuzi, mendukung Shadr Al-Muta'allihin. Sementara sebagian lain, seperti Mirza Jalwah, mendukung Ibn Sina.

Para pendukung Ibn Sina berupaya melacak sumber-sumber Mulla Shadra dan membuktikan bahwa dia tidak mempunyai orisinalitas apa pun. Di mata orang-orang ini, Mulla Shadra hanyalah seorang sinkretis dan bukan filosof. Sebagian mereka bahkan kerap melontarkan pelbagai ungkapan kasar dan menuduh Mulla Shadra telah melakukan penjiplakan. Almarhum Dhiya' Al-Din Al-Durri, seorang guru besar Hauzah (The College of Theology) yang wafat kira-kira dua puluh tahun silam, telah dianggap sebagai pembela gigih Ibn Sina dan penentang Mulla Shadra. Pada pengantarnya untuk *Kanz Al-Hikmah*, karya Syahrazuri, dia mengutip sebagian karya Mulla Shadra yang dia yakini sebagai comotan atau saduran dari pemikiran Ibn Sina dan selainnya.

Almarhum Mirza Jalwah, guru Dhiya' Al-Din Al-Durri, juga mencurahkan upaya penelitian untuk mencermati sumber-sumber *Al-Asfâr*. Sebuah manuskrip *Al-Asfâr* milik Almarhum Mirza Jalwah tersimpan di Perpustakaan Parlemen Islam Iran (*Majelis Syûrah Islâmi*). Pada pinggiriran buku dan di antara baris-baris halaman manuskrip itu, Mirza Jalwah menuliskan sejumlah ulasan yang cukup menarik. Meskipun penjilidan setengah rusak itu membuat catatan-catatan pinggir Mirza Jalwah hampir-hampir tidak terpakai, semua catatan pinggir yang diberikannya tetap berguna untuk melacak referensi yang dipakai Mulla Shadra. Untuk melacak sumber-sumber referensi Shadra, salinan cetakan *Al-Asfâr* milik

Almarhum Durri yang ada di Perpustakaan Fakultas Teologi (Universitas Teheran) juga cukup bermanfaat.

Bagaimanapun, setelah mengkaji secara jeli semua karya berikut sumber-sumber rujukan Mulla Shadra, seorang pembaca objektif akan menemukan bahwa sistem dan susunan filsafatnya terutama bersumber dari dirinya sendiri secara autentik. Mustahil sebuah sistem utuh dapat terlahir dari penggabungan sinkretis pelbagai sistem yang berbeda. Lagi pula, landasan-landasan dan kaidah-kaidah filsafat Shadra, seperti akan kita bahas, tampak sangat berbeda dan jelas.

Prinsip-prinsip dan pijakan-pijakan filsafat Mulla Shadra tidak dipinjam dari mana pun dan sepenuhnya orisinal. Dengan menimbang bahwa buku-buku Shadr Al-Muta'allihin merupakan rangkaian utuh filsafat dan bukan semata-mata pandangan filosofisnya sendiri, sudah tentu berarti bahwa dia harus mencantumkan sederet bahan dari beragam tulisan lain. Sebagai contoh, apabila ada ahli ilmu kedokteran hendak menulis tentang sejumlah temuan dan penyelidikannya, dia bisa mencukupkan dirinya dengan menyebutkan temuan dan hasil eksperimennya. Apabila dia meminjam suatu gagasan dari orang lain tanpa menyebutkan sumbernya, dia bisa disebut menjiplak. Akan tetapi, apabila ahli ilmu kedokteran yang sama bermaksud menyusun karangan lengkap tentang kedokteran, dia akan memasukkan pandangan pribadinya dan selainnya sehingga buku itu tidak bisa sepenuhnya disebut orisinal dari sudut pandang isi dan teks.

Sebaliknya, kandungan sebagian besar buku itu akan memuat berbagai ungkapan yang telah diutarakan oleh para pendahulunya di bidang yang sama. Pengarang itu pun boleh jadi acap menyitir bagian-bagian dari karya para penulis terdahulu secara harfiah. Karya Shadr Al-Muta'allihin agaknya serupa dengan kasus kedua. Penukilannya terhadap sumber-sumber lain muncul dalam bukunya sejauh menyangkut tujuannya menulis suatu "ensiklopedi" filsafat yang menjadi landasan pemikirannya dan membentuk ciri-ciri unik dari sistem filsafatnya dan bukan hanya untuk menjelaskan pendapat-pendapatnya.

Anehnya, mendiang Durri malah menyoroti judul-judul bab *Al-Asfâr* sebagai identik dengan judul-judul bab dalam risalah-risalah Ibn Sina. Seakan-akan Almarhum Durri bahkan mengharapkan judul-judul bab

Al-Asfâr itu berbeda dengan karya Ibn Sina. Misalnya, dia menunjukkan bahwa beberapa tajuk menyangkut pembahasan 'isyq (cinta) dalam Jilid Ketiga buku *Al-Asfâr* diambil dari risalah *Al-'Isyq*, karya Ibn Sina. Lebih anehnya lagi, dalam beberapa hal, Durri gagal mengamati bahwa meski judul-judul bab itu serupa, kandungannya sama sekali berbeda.

Umpamanya, dia menyatakan bahwa sebuah bab yang membahas tema-tema metafisika umum dalam *Al-Asfâr* yang diberi judul "Esensi Allah adalah Eksistensi-Nya" (*Al-Haqq Mâhiyyatuhu Inniyatuh*) adalah frase yang diambil dari tulisan-tulisan lain. Akan tetapi, dia tidak mencantumkan bahwa Shadr Al-Muta'allihin memiliki bab lain dengan tajuk yang sama pada pembahasan menyangkut teologi dengan makna khusus (*ilâhiyyât bi al-mâ'nâ al-'akhashsh*). Dalam bab itu, secara khusus Mulla Shadra memberikan sumbangan orisinal yang didasarkan pada kaidah-kaidah khusus dalam filsafatnya, sebuah sumbangan yang mementahkan pelbagai pendapat para pendahulunya di bidang ini. Dan meski Hajji Sabzawari dalam ulasannya terhadap *Al-Asfâr* mencoba mempertahankan pendapat-pendapat para pendahulu itu, dia tidak pernah berhasil melakukannya.

Akhirnya, filsafat Mulla Shadra merupakan sistem filsafat yang tertata. Jika tidak bisa dikatakan lebih, sistem itu pasti tidak kurang konsistennya dibanding dengan sistem pemikiran filsafat lain yang muncul dari kumpulan karya Ibn Sina dan Suhrawardi. Dan mustahil kiranya ada sistem konsisten yang bisa terbentuk dari guntingan pelbagai pendapat dan karya para pemikir yang berbeda-beda. (Kalaupun hal itu bisa terjadi, dia akan merupakan suatu inovasi tersendiri. Ibarat orang membuat mesin tertentu dari suku cadang mesin mobil, pemintal, pengolah tebu, dan berbagai jenis mesin lain, yang tentunya akan menjadi mesin khas yang mempunyai tujuan khusus).

Lagi pula, seperti telah disebutkan, asas-asas filsafat Mulla Shadra adalah produk pemikiran orisinalnya sendiri. Dia tidak terlacak dalam karya-karya para filosof dan 'arif (*mystics*) sebelumnya. Kalaupun ada, asas-asas itu telah dibahas dengan cara negatif. Entah asas-asas itu telah tertolak lalu Mulla Shadra mengukuhkan keabsahannya atau tercantum dalam karya-karya mistis sebagai isu-isu yang melampaui penyelidikan diskursif lalu Mulla Shadra mengukuhkannya secara filosofis.

Pada hakikatnya, berbeda dengan klaim para penentanganya bahwa dia mengklaim pernyataan-pernyataan orang lain sebagai berasal dari dirinya sendiri Shadr Al-Muta'allihin justru mencoba menisbahkan sejumlah pandangan pribadinya kepada para pendahulunya untuk bisa diterima oleh kalangan yang bersedia mengakui pandangan seseorang yang menduduki *maqâm* tertentu.

Kini, kami akan menyebutkan satu demi satu semua pandangan khas Mulla Shadra, termasuk isu-isu rumusannya sendiri maupun isu-isu yang dikemukakan oleh selainnya tanpa didukung landasan-landasan diskursif. Apabila ada orang yang bisa membuktikan bahwa isu-isu yang merupakan pilar-pilar sistem filsafatnya telah ditegakkan oleh para pemikir lain, kita patut mengakui bahwa filsafatnya adalah suatu eklektisme belaka.

Namun, lawan-lawan Mulla Shadra tidak mampu membuktikan hal tersebut. Perhatian mereka hanya tertuju pada bab-bab, pasal-pasal, dan masalah-masalah umum yang dimuatnya dalam rangka menulis himpunan yang utuh tentang filsafat. Padahal, untuk menulis paket utuh tentang filsafat, sudah sewajarnya Mulla Shadra mengutip sejumlah pokok bahasan dari karya lain. Dan, lantaran bagian-bagian itu bukan masalah penting atau baru, dia terkadang tidak menyebutkan nama pencetusnya.

Di banyak tempat dalam *Al-Asfâr*, Shadr Al-Muta'allihin menyan-darkan beberapa pandangan pada dirinya sendiri dan bergembira serta bersyukur akan karunia Allah yang membuatnya mampu menjabarkan persoalan itu untuk pertama kalinya. Demi menentukan keaslian filsafat Shadra, kita harus memeriksa persoalan itu secara khusus. Fakta bahwa hanya beberapa pandangan yang diakuinya sebagai pandangannya pribadi menunjukkan bahwa dia tidak mendakwa semua isi bukunya sebagai sumbangan orisinalnya.

Pada dasarnya, perbedaan antara karya-karya ilmiah atau filosofis dan kesusastraan ialah bahwa dua karya pertama ditujukan untuk menemukan fakta-fakta. Karya-karya ilmiah atau filosofis ibarat istana yang dibangun sedikit demi sedikit oleh sejumlah tukang yang bekerja dalam proses yang sama. Seorang pembaru (*innovator*) hanya berperan menambahkan bagian tertentu pada keseluruhan bangunan. Adalah muskil membayangkan sains atau filsafat mempunyai sejumlah bangunan yang berdiri sendiri-sendiri, lantaran kebenaran tidak beragam (*plural*).

Sebagai contoh, perkembangan disiplin-disiplin semisal sejarah, matematika, atau kedokteran bergantung pada penerimaan atas pendapat-pendapat yang sah dari para pakar sebelumnya, berbeda dengan bidang disiplin kepenyairan dan kesusastraan yang bersumber pada imajinasi bercipta pengarangnya. Dalam bidang kepenyairan, munculnya satu bait karya penyair tertentu dalam *diwân* penyair lain atau pengutipan atas bagian sastra tertentu dari seorang pengarang tanpa mencantumkan sumbernya bisa didakwa sebagai pembajakan karya sastra. Di dunia itu, setiap orang bisa membangun istana indahnyanya masing-masing karena keindahan mempunyai banyak wajah dan kebenaran tidak. Para pakar semua disiplin ilmiah, demikian pula para filosof sejati, adalah tukang-tukang yang bekerja untuk membangun satu istana yang sama selaras dengan bidang disiplin masing-masing. Sebaliknya, seorang penyair, sastrawan, dan seniman adalah pembangun istana yang terpisah dari selainnya. Itulah mengapa pengutipan diperbolehkan dalam bidang sains dan tidak diperbolehkan dalam bidang kepenyairan, misalnya.

Shadr Al-Muta'allihin menyelaraskan pendekatan filosofis diskursif dengan metode mistis *irfân*, yang dapat dihitung sebagai suatu terobosan. Buku *Al-Asfâr Al-Arba'ah* (Empat Perjalanan) didasarkan pada sintesis tersebut. Bahkan, judul buku itu sendiri dipilihnya untuk menegaskan tujuan yang sama.

Shadr Al-Muta'allihin menyebut filsafatnya sebagai *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* (Filsafat Transendental), dan ada dua kemungkinan jabaran atas penamaan itu. *Pertama*, dia dipakai sebagai sinonim istilah "Filsafat Tertinggi" (*Al-Hikmah Al-'Ulyâ*), lawan dari matematika dan fisika, dalam klasifikasi Filsafat Tradisional. Dengan begitu, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* sama persis dengan Filsafat Pertama yang tak lain adalah metafisika umum.

Kedua, seperti tersirat dalam pernyataan-pernyataan Mulla Shadra sendiri, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* adalah mazhab pemikirannya dalam metafisika. Akan tetapi, harus ditegaskan bahwa Mulla Shadra bukan filosof pertama yang memakai istilah tersebut. Sejauh yang saya ketahui, Ibn Sinalah filosof pertama yang menggunakan istilah itu dalam *Al-Isyârât*. Walhasil, dua kemungkinan maksud penggunaan *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* berlaku, baik untuk Mulla Shadra maupun Ibn Sina.

Kini, mari kita kembali pada asas-asas yang mendasari "Filsafat Tertinggi" Mulla Shadra yang bisa diduga sebagai ciri-ciri khas sistem tersebut. Pertama-tama, saya akan membentuk urutan daftar dan kemudian membahasnya secara tuntas:

1. Hakikat kemendasaran eksistensi (*ashâlah al-wujûd*).
2. Kemanunggalan wujud (*wahdah al-wujûd*).
3. Penuntasan masalah-masalah menyangkut eksistensi mental (*al-wujûd al-dzihni*).
4. Penelitian mengenai hakikat keniscayaan esensial Tuhan yang abadi dan watak keserbamungkinan (*imkân*) dan objek-objek serbamungkin serta sejenis keserbamungkinan yang disebut sebagai "keserbamungkinan yang membutuhkan" (*al-imkân al-faqri*).
5. Penelitian mengenai kriteria kebutuhan pada sebab.
6. Telaah tentang hakikat kausalitas dan watak hubungan sebab-akibat, peneguhan hubungan akibat pada sebab sebagai hubungan iluminatif; dan pengakuan adanya efek kemaujudan (*ontic*) ✓ sebagai "manifestasi" (*tajalli wa tasyâ'un*).
7. Pengukuhan gerakan substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*);
8. Telaah tentang hubungan antara objek bergerak dan objek takgerak (*immutable*), azali (*qadim*) dan sementara (*hadîts*).
9. Pengukuhan kesatuan antara subjek (*the knower*) dan objek pengetahuan (*the known*).
10. Bukti kesementaraan alam (*hudûts*).
11. Pembuktian jenis ketunggalan yang dinamakan dengan "kemanunggalan sejati yang nyata" (*al-wahdah al-haqqah al-haqiqiyah*).
12. Pembuktian bahwa benda yang terdiri dari materi (*matter*) dan bentuk (*form*) merupakan gabungan yang terjadi melalui penyatuan (*al-tarkîb al-ittihâdi* atau *unification*).
13. Bukti atas eksistensi Wujud Wajib (*the Necessary Being*) yang disebut dengan *Burhân Al-Shiddiqîn*.

FILSAFAT HIKMAH

14. Bukti khusus yang didasarkan pada *Burhân Al-Shiddiqîn* bagi keesaan Wujud Wajib.
15. Kajian mengenai masalah-masalah yang menyangkut pengetahuan Tuhan dan pandangan bahwa pengetahuan-Nya terhadap suatu objek bersifat sederhana dan tidak terkotak-kotak; namun pada saat yang sama bersifat menyingkapkan semua perincian yang meliputinya (*kasyf tafshîli*).
16. Kajian mengenai kaidah *basîth al-haqîqah kullu al-asyâ'* (بسيط الحقيقة كل الأشياء).
17. Penegasan bahwa jiwa bersifat jasmani pada mulanya (*jismâniyyah al-hudûts*) dan bersifat ruhani pada kelanjutannya (*rûhâniyyah al-baqâ'*).
18. Penelitian mengenai *bashîrah* (penglihatan batin atau *vision*) dan daya-daya pencerapan indriawi (*sense-perception*) lain.
19. Ciri nonmaterial daya imajinasi.
20. Penegasan pandangan bahwa jiwa dalam ketunggalannya meliputi semua daya (*al-nafs fi wahdâtihâh kullu al-quwâ'*).
21. Penegasan pandangan bahwa yang universal (*kullî*) terbentuk melalui sejenis sublimasi atau proses perubahan ke arasy yang lebih tinggi (*ta'âlî*), dan tidak semata-mata melalui abstraksi (*tajrîd wa intizhâ'*).
22. Bukti adanya kebangkitan fisik.

Kehakikian Eksistensi (Ashâlah Al-Wujûd)

Maksud *ashâlah al-wujûd* dalam filsafat Mulla Shadra adalah bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujûd*) terdiri atas dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuiditas (atau esensi).¹ 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 "penampakan" (*itibâr*) yang dipersepsi oleh benak manusia. Dari kedua modus itu, yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan kuiditas tidak lebih dari "penampakan" (*appearance*) belaka.

Sebagaimana telah saya kemukakan dalam buku *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim* (Prinsip-Prinsip dan Metode Filsafat Realisme), Jilid Ketiga, problem wujud atau ontologi telah berkembang luas dalam filsafat Islam. Dari dua belas persoalan utama menyangkut eksistensi, hanya dua persoalan yang muncul pada periode pra-Islam—yang sebetulnya juga sangat remeh—yaitu mengenai konsep eksistensi yang bersifat swabukti dan kata “eksistensi” bermakna univokal.

Dalam buku itu, saya juga menunjukkan bahwa pemikir pertama yang mendudukan persoalan eksistensi-esensi secara berbeda—dalam arti bahwa salah satu dari kedua modus wujud serbamungkin (*contingent*) itu ada yang merupakan realitas mendasar dan ada yang sekadar penampakan—adalah Mir Damad. Mir Damad sendiri lantas memilih kuiditas sebagai realitas yang mendasar (*ashâlah al-mâhiyyah*), sedangkan Shadr Al-Muta'allihin memilih *ashâlah al-wujûd* atau prinsip kemendasaran eksistensi. Dan, sejak masa itu hingga sekarang, semua filosof sepeninggalnya mendukung pilihan Mulla Shadra, kecuali Fayyad Lahiji, penulis buku *Al-Syawâriq*. Tentu saja, masih ada beberapa filosof lain yang mendukung pilihan pertama tanpa kompetensi yang memadai, seperti dalam kasus Syaikh Muhammad Shalih Mazandarani yang juga dikenal sebagai Allamah Semnani.

Bagaimanapun, tokoh pertama yang mengukuhkan hakikat eksistensi berdasarkan pijakan diskursif dalam filsafat adalah Shadr Al-Muta'allihin. Tema itu sendiri sebelumnya juga pernah disinggung dalam bentuk lain. Kaum 'arif Muslim (setelah Muhyiddin Ibn 'Arabi, sejauh yang saya ketahui) sering memunculkan tema hakikat kemendasaran wujud. Akan tetapi, menurut mereka, wujud adalah identik dengan Wujud Ilahi, dan segala sesuatu selain-Nya hanyalah pelipatgandaan dan pencitraan (*imagination*). Yakni, kaum 'arif tidak percaya bahwa maujud-maujud serbamungkin (*contingents*) mempunyai dua modus: satu bersifat nyata (*real*) dan selainnya bersifat tampak (*apparent*).

Dalam pelbagai tulisan para filosof semisal Ibn Sina, Bahmanyar, dan Khwajah Nashir Al-Din Al-Thusi; kami menemukan ungkapan bahwa eksistensi bahkan dalam kasus maujud serbamungkin adalah sesuatu yang nyata. Akan tetapi, isunya tidak berbentuk pilihan tak terhindarkan antara penegasan kemendasaran hakikat eksistensi atau kuiditas yang berakibat

apabila yang satu ditegaskan sebagai mendasar, yang lain mesti dianggap sebagai tidak mendasar. Tulisan-tulisan mereka juga tidak mempertimbangkan konsekuensi-konsekuensi gagasan kehakikian wujud dan penampakan kuiditas.

Dengan demikian, dalam beberapa ungkapan mereka, kami menemukan para filosof itu jelas-jelas menguatkan kemendasaran eksistensi, sementara dalam beberapa ungkapan lain mereka juga menegaskan kemendasaran kuiditas. Seakan-akan mereka secara tidak sadar mengakui eksistensi dan kuiditas sebagai dua hal yang sama-sama hakiki dan mendasar. Dan karena pokok masalah itu memang belum tuntas dirumuskan, mereka tidak pernah membuat pasal khusus untuk membicarakannya dalam suatu wacana dan perbincangan filosofis.

Agaknya, kemajuan bertahap dari tiga gerakan pemikiran yang terpisah itu mencapai puncaknya pada rumusan pokok masalah yang diketengahkan oleh Mir Damad. Gerakan pemikiran itu terdiri atas paham kaum *'arif* mengenai wujud, kontroversi kaum teolog mengenai apakah wujud adalah tambahan atau identik dengan kuiditas, demikian pula paham mengenai kuiditas Wujud Wajib identik dengan eksistensi-Nya. Mir Damad merumuskan pokok masalah sebagai pilihan tak-terhindarkan antara dua alternatif—dan dia sendiri memilih alternatif kehakikian kuiditas. Oleh karena itu, saat Mulla Shadra menghadapi masalah pelik ini, rumusan masalahnya sudah tepat sasaran. Setelah mengikuti pendapat Mir Damad untuk sekian waktu, Mulla Shadra lalu membuangnya dan meyakini kehakikian eksistensi. Berbagai bukti yang tercecer dalam buku-bukunya, dia tujukan untuk menunjukkan kehakikian eksistensi. Belakangan, Sabzawari mengumpulkan semua argumen Mulla Shadra dalam satu wadah.

Oleh karena itu, pernyataan yang lazim diutarakan bahwa kubu Peripatetik percaya akan kehakikian eksistensi dan kubu Iluminasionis percaya akan kehakikian kuiditas tidaklah berpijak pada landasan yang cermat. "Eksistensialisme" (*ashâlah al-wujûd*) Peripatetik hanya sebatas pernyataan-pernyataan Ibn Sina, Bahmanyar, dan Khwajah Nashir, sementara "esensialisme" Iluminasionis tidak mempunyai akar-akar yang melampaui pernyataan-pernyataan Syaikh Al-Isyrâq Suhrawardi dalam

bukunya *Hikmah Al-‘Isyrâq* di bawah tajuk “Tentang Eksistensi Bukan Tambahan Kuiditas” (*Fi ‘Adam Ziyâdah Al-Wujûd ‘Alâ Al-Mâhiyyah*).

Tilikan atas pernyataan-pernyataan Syaikh Al-Isyraq memperlihatkan secara jelas mengenai pandangannya, bahkan kehakikian mendasar eksistensi akan berbuntut pada pandangan bahwa wujud realitas eksternal adalah tambahan terhadap kuiditas (yang merupakan realitas mental). Dengan demikian, pokok masalah eksistensi-kuiditas dalam pemikiran Syaikh Al-Isyraq tidak muncul sebagai pilihan tidak terelakkan antara kehakikian eksistensi dan kehakikian kuiditas.

Dalam tulisan Shadr Al-Muta’allihin sendiri, tidak ada ungkapan bahwa kaum Peripatetik sebagai “eksistensialis” dan Iluminasionis sebagai “esensialis”. Dalam kenyataannya, kesalahan ini disebabkan oleh para penulis belakangan, semisal Sabzawari. Dalam berbagai karya Shadr Al-Muta’allihin kami tidak menemukan adanya isyarat bahwa kalangan Peripatetik dan Iluminasionis berpegang pada sudut pandang yang bertolak belakang sekaitan dengan masalah di atas.

Kemanunggalan Wujud

Ada sejumlah pendapat menyangkut persoalan eksistensi:

- Eksistensi adalah “penampakan” (*appearance*) yang tidak hakiki (*real*).
- Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang manunggal, dalam arti tidak ada kemajemukan sama sekali di dalamnya.
- Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang majemuk, dalam arti bahwa eksistensi setiap maujud merupakan realitas yang berbeda dengan maujud-maujud (*existent*) lain, dan bahwa eksistensi dalam setiap (ragam) kuiditas merupakan sesuatu yang sederhana. Juntrungnya, “eksistensi” bukan bersifat univokal bagi semua maujud, melainkan bersifat ekuivokal.²
- Dan terakhir, eksistensi adalah kenyataan hakiki yang sekaligus bersifat manunggal dan majemuk, yakni eksistensi adalah realitas bergradasi dengan derajat yang beragam.

Syaikh Al-Isyraq Suhrawardi berpegang teguh dan mengajukan pelbagai argumen untuk mendukung kemungkinan pertama. Pandangan yang sama dapat juga disimpulkan dari ulasan-ulasan para pemikir lain, tetapi tidak sedemikian eksplisit seperti yang diutarakan oleh Suhrawardi. Kemungkinan *kedua* merupakan pandangan kalangan 'arif. Kemungkinan *ketiga* diduga berasal dari kaum Peripatetik. Akan tetapi, menurut saya, dugaan itu tidak berdasar sebab saya tidak pernah menemukan seorang pun dari kalangan Peripatetik yang menandakan pandangan semacam itu. Pandangan *keempat* disandarkan kepada para pemikir Pahlawi dari Iran kuno. Tentang mereka, Sabzawari bertutur sebagai berikut,

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعلم

“Eksistensi, dalam pandangan *Fahlawiyân*, adalah realitas bertingkat yang mempunyai keserupaan.”

Bagaimanapun, faktanya, penyandaran itu tidak berakar dan tidak berdasar sama-sekali karena: *Pertama*, pandangan keempat itu merupakan kelanjutan dari gagasan kehakikian eksistensi (tema pertama), yang sedikit pun tidak mempunyai jejak sejarah. *Kedua*, tidak ada kesaksian menyangkut para filosof Iran kuno yang bisa membenarkan penyandaran di atas. Sumber opini mereka adalah Syaikh Al-Isyraq yang menerima metafisika cahaya mereka. Namun, Syaikh Al-Isyraq yang percaya pada metafisika cahaya dan menisbarkannya kepada para filosof Iran kuno meyakini pandangan pertama bahwa eksistensi merupakan penampakan yang tidak hakiki. Nah, bagaimana bisa para filosof Iran kuno itu berpandangan bahwa eksistensi adalah kenyataan yang hakiki, sedangkan metafisika cahaya mereka menunjukkan bahwa eksistensi tidaklah hakiki?

Sebetulnya, kalau kita mau mengaitkan pendapat keempat itu pada suatu kelompok, lebih tepat kita mengaitkannya pada kaum 'arif—tentu dengan tetap memperhatikan perbedaan tipis antara pendapat kaum 'arif dan Shadr Al-Muta'allihin mengenai maujud kontingen. Meski mengakui sejenis gradasi dalam eksistensi, kaum 'arif tidak hendak mengakui adanya tingkat eksistensi yang disebut sebagai keserbamungkinan yang membutuhkan (*al-'imkân al-faqrî*). Sebaliknya, filsafat Mulla Shadra justru

didasarkan pada gagasan keserbamungkinan yang membutuhkan tersebut. Untuk pandangan kaum 'arif, pembaca bisa mengacu pada pengantar Qaishari untuk buku *Fushûsh Al-Hikam*, karya Ibn Al-'Arabi, bagian pertama, dan pasal terakhir dalam diskusi *Al-Asfâr* tentang sebab-akibat, yang lazim dikenal dengan sebutan 'irfâniyyât (tema-tema 'irfân) dalam *Al-Asfâr*.

Alasan di balik dugaan bahwa kemanunggalan gradasi eksistensi berasal dari para filosof Pahlawi adalah acuan Syaikh Al-Isyraq pada pendapat yang dianggap berasal dari mereka menyangkut metafisika cahaya—yang senapas dengan pendapat para filosof pasca-Shadra perihal hakikat eksistensi. Para filosof pasca-Shadra tanpa ragu-ragu telah menyatakan bahwa realitas eksistensi laksana realitas cahaya yang bergradasi. Berhubung sebagian besar pendapat mereka cenderung untuk menafsirkan dan membenarkan berbagai pendapat para filosof sebelumnya, mereka memaparkan gagasan bahwa para filosof Pahlawi percaya akan gradasi eksistensi. Padahal, tidak satu bukti pun, entah dari para filosof kuno itu sendiri ataupun dari Suhrawardi, yang bisa menguatkan pendapat mereka bahwa eksistensi bagi filosof kuno itu menyerupai cahaya.

Yang sebetulnya kami temukan dari paparan Suhrawardi justru pendapat sebaliknya. Lagi pula, teori Suhrawardi dan para leluhur Irannya didasarkan pada pembagian maujud pada cahaya dan kegelapan. Yakni, sebagian realitas eksternal, menurut mereka, adalah maujud yang menyerupai "kegelapan". Dengan sendirinya pendapat itu merupakan sejenis dualisme yang sama sekali tidak bisa disamakan dengan pandangan monistik yang menyerupakan eksistensi dengan cahaya dan noneksistensi dengan kegelapan.

Eksistensi Mental

Sejauh yang bisa saya ingat, masalah eksistensi mental juga merupakan isu yang kurang mendapat perlakuan tegas atau perhatian yang memadai dari para filosof sampai masa Khwajah Nashir Al-Din Al-Thusi. Sepanjang yang saya ketahui, tidak ada bab khusus dengan judul seperti itu dalam karya-karya Ibn Sina, juga tidak pernah dia memakai istilah "eksistensi mental" (*al-wujûd al-dzihni*). Sudah tentu, gagasan pengetahuan sebagai tiruan (*simulation*) realitas dalam benak bisa kita jumpai pada *Al-Syifâ'*

dan *Al-Isyârât wa Al-Tanbihât*, karya Ibn Sina—meski dia tidak persis menggunakan istilah “eksistensi mental”. Dengan demikian, sangkaan sebagian orang bahwa semua telaahan dalam karya-karya para filosof belakangan, seperti Shadr Al-Muta’allihin, hanyalah pengulangan pernyataan-pernyataan para pendahulu, semisal Ibn Sina, bahkan sebagian melangkah lebih jauh ke Aristoteles adalah suatu kekeliruan yang parah.

Diskusi seputar isu eksistensi mental mencapai lima belas halaman-lebar dalam *Al-Asfâr*, sementara dalam karya-karya Ibn Sina isu itu hanya dibahas dalam beberapa baris. Para filosof Muslim terdahulu—sebelum masa Mulla Shadra—memusatkan pembicaraan mengenai itu pada realitas pengetahuan dan kesadaran manusia, dan tidak menyentuh persoalan kuintitas dan kategori pengetahuan. Pembahasan mengenai kuintitas dan kategori pengetahuan masuk dalam pembahasan mengenai kategori-kategori. Akan tetapi, arti penting pembahasan eksistensi mental adalah yang berkaitan dengan hubungan antara subjek pengetahuan dan objek pengetahuannya. Masalah ini terkait dengan rentang pengetahuan dan kesadaran manusia dalam menyingkap realitas. Atau, dengan kata lain, masalah ini terkait dengan nilai pengetahuan kita mengenai segala sesuatu.

Seperti kita ketahui, masalah pengetahuan begitu marak dikaji di era modern. Dan mungkin berkat Descartes, diskusi-diskusi tentang itu mengemuka dalam filsafat modern. Descartes menolak nilai kognitif pancaindra, tetapi meyakini nilai akal dan pemikiran rasional. Pada masa setelah dia, nilai akal menjadi sasaran skeptisisme. Filsafat Immanuel Kant berkisar pada kritik atas peran akal. Dan pada awal abad ke-20, Henri Bergson menolak kegunaan akal, lantaran condong berbuat salah, seperti halnya pancaindra. Baginya, hanya intuisi dan wawasan mistis yang memiliki kegunaan yang sejati.

Menurut perspektif para filosof Islam, nilai pengetahuan dan kesadaran manusia sepenuhnya bergantung pada pengertian gagasan eksistensi mental. Menolak eksistensi mental sama dengan menolak nilai pengetahuan dan kesadaran manusia secara mutlak. (Untuk lebih terperinci, rujuk Bagian Keempat dari *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim* (Prinsip-Prinsip dan Metode Filsafat Realisme) yang bertajuk *Arzish-e-Ma’lûmat* (“Nilai Pengetahuan”).

Diskusi seputar eksistensi mental mencakup tiga bagian inti:

1. Paparan berbagai pendapat menyangkut eksistensi mental.
2. Dalil-dalil para filosof untuk mendukung pandangan mereka ihwal masalah tersebut.
3. Dan keberatan-keberatan yang telah diajukan untuk melawan pandangan para filosof dan jawaban-jawaban mereka atas keberatan-keberatan tersebut.

Ketiga bagian inti itu telah berkembang luas secara bertahap sesudah masa Ibn Sina. Terdapat satu keberatan yang tenar atas teori eksistensi mental dalam ungkapan-ungkapan Ibn Sina yang juga telah dijawabnya dengan jitu dan kurang-lebih sama dengan jawaban para filosof terkemudian. Keberatan utama itu dirujuk dalam kuplet puisi filosofis Sabzawari, *Manzhûmah*, sebagai berikut,

فعرض مع جوهر كيف اجتمع امر كيف تحت الكيف كل قد وقع

Bagaimana mungkin substansi dan aksiden bisa identik?

Lalu, bagaimana mungkin keduanya termasuk dalam (kategori) kualitas?

Di antara dua keberatan tersebut, yang kedua lebih berat. Begitu beratnya ia bagi para filosof, sampai-sampai Sabzawari mengatakan, "Kepelikan tersebut telah membingungkan pikiran dan menyebabkan akal tidak berdaya."

Untuk menjawab kedua keberatan itu, Shadr Al-Muta'allihin menyoroti satu pokok masalah dalam logika. Pokok masalah tersebut adalah bahwa proposisi-proposisi kategoris terdiri atas jenis pembagian lain selain pembagian yang lazim mereka akui, seperti "individual" (*syakhshiyah*), "umum atau tidak menentu" (*muhmalah*), "menentu dengan predikat terukur" (*mahshûrah*), dan "alamiah" (*thabi'iyah*); atau pada "teralihkan" (*mâdûlah*) dan "tak teralihkan" (*muhashshalah*); atau pada "bersudut-pandang atau modal" (*muwajjahah*) dan "mutlak atau nonmodal" (*muthlaqah*).³

Pembagian itu, lanjutnya, terkait dengan dua pola predikasi yang berbeda, dan kesalahan membedakan keduanya akan berujung pada kerancuan yang besar. Yaitu: predikasi esensial primer (*al-haml al-'awwali al-dzâti*) dan teknis umum (*al-haml al-syâyi' al-shinâ'i*).⁴ Mulla Shadra percaya bahwa akar-akar kerancuan dalam keberatan terhadap eksistensi mental terpulang pada kekacauan antara dua jenis predikasi tersebut. Perincian yang terkait dengan pokok soal di atas terpapar secara lengkap dalam pembahasan *Al-Asfâr* mengenai eksistensi mental dan sampai batas tertentu dalam *Syarh Al-Manzhûmah*, karya Sabzawari.

Pada nokrah itulah Shadr Al-Muta'allihin menurunkan sejumlah kesimpulan menyangkut logika, sebagai sumbangan khasnya pada ilmu tersebut. Menurutnya, selain asas atau hukum "kesatuan lapis delapan yang tersohor" dalam soal kontradiksi, ada asas kesatuan predikasi yang perlu ditambahkan.⁵ Dan teramat jelas bahwa temuan dua pola predikasi ini pertama kali tercetus dalam pernyataan-pernyataan Shadr Al-Muta'allihin. (Untuk lebih lanjut, rujuk tafsiran Shadra pada bagian logika dan kontradiksi dalam *Hikmah Al-Isyrâq*. Lihat juga karya-karya belakangan tentang logika semisal *Madkhal-e Manthiq-e Shûrat* oleh Dr. Mushahib, *Manthiq-e Shûri* oleh Dr. Khansari, dan *Al-Manthiq Al-Shûri* oleh Dr. 'Ali Sami Nashshar.)

Keserbamungkinan yang Membutuhkan (*Al-Imkân Al-Faqrî*)

Isu keempat seputar kajian tentang realitas "keswa-adaan esensial yang abadi" dan watak kontingensi dalam maujud-maujud yang bisa-ada dan temuan sejenis kebisa-adaan yang disebut dengan *al-imbân al-faqrî*. Istilah "keswa-adaan esensial" (*al-wujûb al-dzâti*) dan "kebisa-adaan esensial" (*al-imbân al-dzâti*) merupakan kelaziman dalam filsafat dan logika. Bedanya, dalam logika, pokok perhatiannya secara eksklusif tertuju pada proposisi dan modalitas mereka (misalnya keniscayaan, kemungkinan, dan kemustahilan). Akan tetapi, apakah proposisi tersebut bersifat sekunder atau tersier tidak diperhatikan. Proposisi "biner" (*tsunâ'iyyah*) merupakan proposisi yang terdiri atas subjek sebagai kuiditas dan predikat sebagai eksistensi. Sementara, proposisi "tersier" (*tsulâtsiyyah*) tersusun dari subjek sebagai kuiditas yang dianggap eksis dan predikat sebagai salah satu aksiden maujud (baca: subjek). Namun, perhatian para filosof terfokus pada

proposisi-proposisi “biner” yang disebut dengan *al-halliyât al-basîthah* (misalnya “A adalah maujud”). Ketika seorang filosof berbicara mengenai keniscayaan dan kemungkinan, fokusnya semata-mata terpusat pada kemaujudan—bukan sifat atau aksidennya.

Secara tepat, para logikawan telah memaparkan dua jenis keniscayaan esensial. Yang *pertama* disebut dengan “keniscayaan esensial abadi”, sedangkan yang *kedua* hanya disebut dengan “keniscayaan esensial sementara”. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa “keniscayaan esensial” mempertautkan eksistensi dengan esensi. Sebagai contoh, apabila kita katakan bahwa esensi “manusia” adalah “hewan rasional” (atau esensi “empat” adalah “bilangan genap”), maknanya adalah bahwa eksistensi manusia terkait langsung dengan eksistensi esensi kehewan dan rasionalitasnya. Oleh karena itu, tanpa rasionalitas, sudah pasti tidak ada manusia (yang objektif).

Nah, dalam keniscayaan esensial abadi, subjek tidak memerlukan asumsi atau syarat hubungan seperti di atas. Tidak ada tempat untuk sebuah “pengandaian” (*iff*), lantaran keniscayaan (hubungan) itu pasti selalu ada dan mustahil tidak ada dan dengan demikian disebut keniscayaan esensial abadi. Seperti saat kita mengatakan bahwa Allah Yang Mahaagung adalah Wujud Swa-ada atau Maha Mengetahui, maka baik Allah maupun kedua sifat tersebut selalu ada secara abadi. Begitulah kata para logikawan dan filosof mengenai keniscayaan esensial dan keniscayaan esensial yang abadi.

Bagaimanapun, pendapat bahwa pertautan eksistensi dengan realitas bersumber pada kemaujudan dan bukan pada kategori kuiditas sebagai keniscayaan esensial, dan pertautannya pada Wujud Swa-ada adalah “keniscayaan esensial yang abadi” dan pada selain-Nya hanyalah “keniscayaan esensial” merupakan sumbangan khas Shadr Al-Muta’alihin. Atas dasar itu, tidaklah keliru jika entitas (atau sesuatu) digolongkan sebagai “niscaya-ada dengan selainnya” (*necessary-by-something-else*) sejalan dengan pembagian keniscayaan dalam filsafat menjadi niscaya-ada dengan sendirinya (*necessary-by-itself*) dan niscaya-ada dengan selainnya (*necessary-by-something-else*).

Sementara itu, maujud digolongkan menjadi niscaya-ada dengan sendirinya (*necessary-by-itself*) sejalan dengan pembagian keniscayaan dalam logika menjadi niscaya-ada dengan sendirinya (*necessity-by-essence*), niscaya-

ada dengan predikat (*necessity-in-terms-of-predicate*), dan niscaya-ada dengan waktu (*necessity-in-terms-of-time*). Dengan demikian, semua maujud kontingen adalah niscaya-ada dengan sendirinya (*necessary-by-essence*) dalam terminologi logika dan niscaya-ada oleh selainnya (*necessary-by-something-else*) dalam terminologi filsafat.

Demikianlah pokok masalah yang kami soroti untuk pertama kalinya pada Pengantar Bab Delapan dalam *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâliism* (Prinsip-Prinsip dan Metode Filsafat Realisme). Pokok masalah itu memang tidak diterangkan dalam pernyataan-pernyataan Shadr Al-Muta'allihin, meskipun dapat kami simpulkan dari kaidah-kaidah filsafat yang disiratkannya. Dengan dasar itu, kami beranggapan bahwa persoalan makna "keniscayaan esensial eksistensi yang abadi" yang terkait dengan Tuhan dan "keniscayaan esensial eksistensi" yang terkait dengan semua maujud selain-Nya adalah sebagai gagasan eksklusif Mulla Shadra.

Hakikat kontingensi, seperti disepakati oleh para filosof tanpa terkecuali, adalah modus proposisi (menurut terminologi logika) atau watak hubungan antara eksistensi dan kuiditas (dalam terminologi filsafat) sebagai konsekuensi dari watak sejati kuiditas itu sendiri. Tidak seorang filosof pun memakai istilah "kontingensi" dalam kaitannya dengan maujud. Bagaimanapun, dari sudut-pandang para filosof pra-Shadra, kontingensi adalah tidak niscayanya hubungan kuiditas dengan keberadaan dan ketiadaan. Atau, dengan kata lain, kesetaraan hubungan kuiditas pada keberadaan dan ketiadaan.

Shadr Al-Muta'allihin, yang menggagas kehakikian eksistensi dan dalam masalah kausalitas percaya bahwa kesebaban (*'illiyyah*) dan keakibatan (*ma'lûliyyah*) sepenuhnya bertumpu pada eksistensi, menemukan satu sisi baru kementakan sebagai kenisbian segenap maujud yang bisa-ada. Yakni, bahwa keberadaan maujud-maujud itu identik dengan ketergantungan, keterhubungan, keterkaitan, dan kebutuhan dengan sebab—suatu pendapat ihwal keserbamungkinan eksistensial yang jelas berbeda dengan pendapat keserbamungkinan sebagai kesetaraan atau kenetralan hubungan baik terhadap eksistensi maupun noneksistensi. Mulla Shadra mengistilahkannya dengan "keserbamungkinan atau kementakan yang senantiasa membutuhkan".

Kriteria Kebutuhan pada Sebab

Isu kelima berkaitan dengan pelacakan filosofis Shadr Al-Muta'allihin ihwal kriteria kebutuhan pada sebab. Seperti kita maffhum, masalah kebermulaan (*hudûts*) atau keazalian (*qidam*) alam menjadi perselisihan sengit antara para filosof dan teolog. Dengan berlandaskan pada pandangan bahwa pancaran Ilahi (*faidh*) tidak terbatas dan dalil-dalil lain tentang *hudûts*, para filosof mengklaim bahwa semua benda yang bermula (*hadits*) mestilah didahului oleh waktu (adanya) kesiapan dan (tersedianya) bahan yang disebut dengan "materi". Berdasarkan dua pertimbangan itu, mereka menolak pendapat bahwa alam semesta bermula dalam waktu. Dengan kata lain, dilihat dari sudut-pandang waktu, alam semesta tidaklah bermula atau bersifat abadi.

Dengan dua alasan, satu bersumber dari nalar dan yang lain dari tradisi, para teolog mempunyai pendapat yang bertolak-belakang. Mereka berpendapat bahwa semua agama mengajarkan alam semesta tidak abadi dan dengan demikian mereka menilai pandangan para filosof berseberangan dengan konsensus semua penganut keyakinan agama. Itu merupakan salah satu alasan keberatan Al-Ghazali atas Ibn Sina. Mengikuti sudut-pandang akal, kata mereka, kesementaraan adalah keniscayaan yang melekat pada semua ciptaan, sedangkan keabadian adalah keniscayaan yang hanya melekat pada Pencipta. Oleh karena itu, sekiranya alam bersifat abadi, ia pasti bukan ciptaan atau akibat, melainkan maujud yang bersifat niscaya-ada.

Keberatan itu jelas bertentangan dengan keyakinan para filosof yang melihat alam sebagai maujud kontingen. Mereka juga mengajukan berbagai dalil guna menunjukkan bahwa ruang dan waktu, perubahan dan kefanaan, bukanlah maujud niscaya-ada. Dengan demikian, perdebatan sengit antara para teolog dan para filosof memunculkan suatu masalah baru dalam Dunia Islam yang tidak pernah muncul dalam konteks filsafat Yunani: apakah kriteria kebutuhan sesuatu pada sebab? Yakni, *modus* (baca: ke-ada-an) apa pada akibat yang membuatnya terus membutuhkan sebab?

Para teolog mendakwa bahwa kriteria kebutuhan sesuatu (baca: akibat) pada sebab adalah kebermulaannya. Yakni, karena semua akibat bermula, ia membutuhkan pada sebab yang meng-ada-kannya. Akan tetapi, para filosof, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, dua tokoh pertama yang berselisih

dengan para teolog, mengungkapkan kriteria kebutuhan sebab terletak pada keserbamungkinan eksistensial dan bukan pada kenetralannya terhadap keberadaan atau ketiadaan. Jadi, modus (baca: pola atau watak) yang meniscayakan kebutuhan akibat pada sebab adalah kemungkinan esensial yang terdapat pada kuititas akibat tersebut. Dengan kata lain, letak kebutuhan akibat pada sebab ialah kehampaan eksistensial pada esensi akibat itu sendiri.

Pendapat itu terus dipegang hingga masa Shadr Al-Muta'allihin. Dia sendiri tidak menolaknya secara langsung. Sebaliknya, dia telah secara formal membahasnya lantas memperkuatnya. Bagaimanapun, kaidah-kaidahnya menyangkut kehakikian mendasar eksistensi dalam kaitannya dengan "aktualisasi" (*ja'z*, secara harfiah berarti "kejadian") meniscayakan pendapat para filosof itu terbantah dengan sendirinya, demikian pula halnya dengan pendapat para teolog. Berdasarkan doktrin kehakikian eksistensi, (asas) kebutuhan, (subjek) yang membutuhkan, dan kriteria kebutuhan dalam aktualisasinya bersifat manunggal. Demikianlah dataran *ontic*⁶ segenap maujud yang mungkin-ada. Lagi pula, itulah konsekuensi logis dari prinsip-prinsip filsafat Mulla Shadra yang secara terbuka diungkapkannya dalam beberapa kesempatan di luar bab-bab yang resmi berkaitan dengan isu tersebut.

Perincian masalah dapat Anda rujuk pada karya *'Ilal-e Gerâyesih beh Mâddigari* (Alasan-Alasan di Balik Kecenderungan terhadap Materialisme) dalam pasal tentang "Kemiskinan Konsep-Konsep Filosofis" dan pada *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlistm* (Prinsip-Prinsip dan Metode Filsafat Realisme), Jilid Ketiga, pembahasan mengenai kemestian dan kemungkinan serta sebab dan akibat.

Hakikat Hubungan Sebab dan Akibat

Masalah keenam yang diteliti oleh Shadr Al-Muta'allihin adalah hakikat kausalitas dan hubungan antara sebab dan akibat. Shadra menandatangani bahwa hubungan akibat dan sebab merupakan hubungan "penyinaran (*illuminative*)", dan bahwa penyebaban (*causation*) itu sendiri tidak lain adalah "penyinaran (*illumination*)".

Hal yang secara tradisional diakui dalam filsafat mengenai hubungan sebab dan akibat adalah bahwa sebab menghadirkan eksistensi dan wujud pada akibat sehingga seolah-olah pihak pertama memberi pihak kedua

suatu hal yang ketiga: secara berurutan yang *pertama* adalah sebab; yang *kedua* adalah akibat; dan yang *ketiga* adalah eksistensi atau wujud. Gambaran penyebab ini melukiskan pemberi, penerima, dan sesuatu yang diberikan maupun diterima (secara terpisah-pisah). Tentu saja, gambaran itu menyamakan hubungan antara pemberi dan penerima (wujud) dengan hubungan (mutual) antara dua hal pada umumnya.

Sebagai misal, seorang ayah dan anak adalah dua maujud. Yang pertama merupakan sumber bagi yang kedua, dalam arti bahwa anak berasal dari ayah. Lalu, terjadilah suatu hubungan di antara keduanya sebagai hakikat ayah atau anak. Namun, kita tahu bahwa wujud ayah adalah satu hal, wujud anak adalah hal lain, dan hubungan di antara keduanya adalah hal yang lain lagi. Hubungan serupa tergambar pada sebab dan akibat, yang diacu sebagai hubungan kausal: suatu hubungan antara pemberi dan penerima wujud. Hubungan sebab-akibat itu sendiri tidak sama dengan wujud sebab atau akibat. Hubungan itu semata-mata terjadi antara dua hal, seperti keayahan dan keanakan yang merupakan hubungan antara seorang ayah dan anak.

Telaah Shadr Al-Muta'allihin seputar hakikat maujud dan aktualisasi mengantarkannya pada kesimpulan bahwa dalam medan kausalitas hakiki (suatu kausalitas yang menjadi bidang kajian metafisika), gambaran tentang kemajemukan pemberi, penerima, dan hubungan antara keduanya itu adalah kerancuan yang besar. Karena, pada dasarnya, kemajemukan itu hanya ada dalam (pencerapan) benak kita, sedangkan dalam kenyataannya, kausalitas penerima, wujud yang diterima, dan hubungan antara keduanya tidak lain dari satu hal yang sama.

Dengan demikian, wujud akibat itu sebetulnya identik dengan penciptaannya. Demikian pula hasil hubungan kausal itu identik dengan tindak penghubungan, hasil limpahan identik dengan tindak pelimpahan, dan hasil iluminasi identik dengan tindak iluminasi. Singkatnya, alih-alih terpisah-pisah, kodrat akibat itu sesungguhnya identik dengan hubungannya dengan sebab. Oleh karena itu, hubungan itu bersifat nonkategoris dan berbeda dengan pola hubungan dalam wacana kategori-kategori. Hubungan itu berada di tingkat yang jauh lebih tinggi daripada hubungan antarkategori. Ia tidak termasuk dalam substansi ataupun aksiden, tetapi substansial dalam substansi dan aksidental dalam aksiden.

Itulah pola keterhubungan yang dinamai dengan “keterhubungan iluminatif” (*al-idhâfah al-'isyrâqiyyah*).

Mengingat entitas akibat itu identik dengan hakikat hubungannya pada sebab dan bukan sesuatu yang begitu saja *terhubungkan* ke sebab, maka akibat merupakan salah satu manifestasi dan “nama” sebab. Berdasarkan itu, kita bisa mengatakan bahwa kausalitas Ilahi setara dengan manifestasi dan penampakan-Nya. Pada konteks inilah, konflik utama dan berkepanjangan antara para filosof dan sufi memudar. Masalah itu telah kami soroti dalam kuliah seputar hubungan antara filsafat dan mistisisme. Oleh karena itu, masalah yang sama tidak akan diulas lagi di sini.

Alasan kami membatasi “kausalitas” pada arti teknisnya dalam metafisika adalah supaya ia secara tegas dapat dibedakan dengan artian “kausalitas” dalam ilmu-ilmu alam atau fisika. Sebagaimana berkali-kali ditunjukkan oleh para filosof, “sebab” di dunia fisik mengacu pada sumber efisien gerak. “Sebab” dalam istilah ilmu alam adalah pelaku (*agent*) dan pemberi gerak, dan bukan penganugerah wujud. Akan tetapi, pelaku dalam istilah metafisika adalah pelaku dan pemberi wujud. Dua istilah teknis itu memang kerap terkacaukan, terutama dalam pelbagai pernyataan para filosof modern. Untuk klarifikasi lebih mendalam atas beberapa bagian diskusi ini, rujuk Jilid Ketiga *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim* (Prinsip-Prinsip dan Metode Filsafat Realisme).

Gerakan Substansial

Pokok masalah ketujuh yang dibahas oleh Mulla Shadra ialah gerakan substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*). Para filosof meyakini bahwa salah satu pembagian primer atas maujud *qua* maujud adalah pembagiannya menjadi “yang berubah” dan “yang tak berubah”. Maujud “yang tak berubah” adalah maujud yang tidak melalui berbagai keadaan berbeda dan tidak mengalami perubahan. Sebaliknya, maujud “yang berubah” adalah maujud yang berpindah dari satu keadaan ke keadaan lain.

Semua maujud alami dapat berubah karena kodrat alam itu sendiri adalah potensi (*quwwah*) dan kesiapan (*isti'dâd*). Selain itu, ia merupakan alam pertentangan antara berbagai sebab dan alat. Namun, sebaliknya, segenap maujud di alam supranatural terlepas dari semua jenis perubahan lantaran mereka hampa potensialitas dan kesiapan. Persoalan yang kemudian muncul perihal maujud-maujud alami itu adalah apakah

perubahan-perubahannya bersifat seketika dan sesaat; ataukah bertahap dan berkembang seiring dengan perputaran waktu. Perubahan seketika disebut dengan *kaun wa fasâd* (secara harfiah berarti: kejadian dan kehancuran). *Kaun* adalah kemuculan seketika dari sesuatu dan *fasâd* adalah kehancuran yang juga seketika. Sementara, perubahan bertahap seiring dengan perputaran waktu disebut dengan "gerak" (*harakah*).

Tidak pelak lagi, dalam pandangan para filosof pada umumnya ranah alami ini bisa berubah dan daya tampungnya terhadap perubahan tersebar di seluruh bagiannya. Akan tetapi, muncul persoalan apakah perubahan alam fisik itu bersifat seketika atau bertahap, ataukah sebagian darinya berubah secara bertahap sementara yang lain seketika? Dan sekiranya memang ada dua jenis perubahan, mana yang berubah secara bertahap dan mana yang seketika, dan apa yang mendasari semua perbedaan itu?

Selanjutnya, andai kita mengasumsikan ada perubahan yang seketika, pengertian kemampuan berubah (*changeability*) secara seketika itu menunjukkan bahwa meski perubahan bisa saja ada, perubahan yang sebenarnya hanya terjadi dalam saat-saat tertentu. Ujung-ujungnya, maujud-maujud itu sendiri bersifat statis semasa berlangsungnya perubahan dalam saat-saat tertentu. Oleh karena itu, maujud-maujud tersebut sekaligus bersifat tidak berubah dan berubah. Tidak berubah dalam waktu dan berubah dalam saat-saat tertentu, yang berarti pada kebanyakan waktu tidak terjadi perubahan pada mereka. Bisa saja dikatakan bahwa maujud-maujud itu relatif berubah dan relatif tidak berubah. Jelasnya, mereka relatif tak berubah dibanding dengan maujud-maujud yang ada dalam perubahan gradual (yaitu maujud-maujud yang berada dalam gerakan) dan relatif berubah dibanding dengan maujud-maujud nonmaterial yang terbebas dari segala potensialitas dan kemungkinan kesiapan (*al-imbân al-isti'dâdî*), yaitu maujud-maujud yang telah seutuhnya berada dalam aktualitas (*in act*).⁷

Seperti kita maklum, salah satu kerja para filosof adalah mengklasifikasi maujud. Mereka percaya bahwa semua maujud selain Tuhan mempunyai kuiditas dan "ke-apa-an". Dan tiap-tiap kuiditas masuk dalam himpunan umum kuiditas yang disebut dengan "*maqûlah*" oleh para pemikir Muslim. Orang Yunani menyebutnya dengan "kategori":-(yang lantas diartikan menjadi *qâthighûriyas*). Ada perbedaan pandangan mengenai jumlah

kategori atau kuintitas umum yang mencakupi pelbagai kuintitas segala sesuatu. Seperti yang juga sudah umum dikenal, Aristoteles berpendapat bahwa kategori itu berjumlah sepuluh: substansi, kuantitas, kualitas, tempat, posisi, waktu, hubungan (relasi), kepemilikan (posesi), tindakan (aksi), dan afeksi (keadaan kena-tindakan). Selain Aristoteles, seperti Suhrawardi dan pengarang *Al-Bashair Al-Nashiriyyah* memiliki kategori yang lebih sedikit. Para filosof modern, seperti Kant, mengajukan skema berbeda mengenai kategori.

Berapa pun jumlah kategori itu—sepuluh, lebih banyak ataukah lebih sedikit persoalan yang sebetulnya adalah apakah perubahan yang terjadi pada sejumlah kategori itu bersifat seketika ataukah bertahap? Menurut pandangan Aristoteles, gerakan terjadi pada tiga kuintitas yang termasuk dalam himpunan tiga kategori kuantitas, kualitas, dan “tempat”. Ibn Sina menambahkan satu kategori lain: posisi. Gagasan Ibn Sina itu tentu bukan temuan baru soal jenis gerakan. Yang dilakukannya sekadar membuktikan bahwa beberapa jenis gerakan yang oleh para filosof terdahulu dianggap sebagai gerakan “tempat” sebenarnya adalah gerakan “posisi”.

Sejak masa Ibn Sina, pendapat umum menyatakan bahwa gerakan terjadi pada empat kategori dan tidak pada selainnya. Kecuali itu, kita mafhum bahwa yang paling mendasar di antara semua kategori adalah substansi. Aristoteles dan Ibn Sina serta sebagian besar filosof percaya bahwa substansi tidak mengalami gerakan karena kategori substansi mewadahi semua kategori lainnya. Substansi menggambarkan esensi sesuatu (*dzât*), sementara sembilan kategori lain adalah sifat atau predikat (*shifah*) dari sesuatu.

Apabila kita mengamati alam dengan sudut pandang tersebut, kita melihat segalanya memiliki esensi-esensi abadi yang tidak berubah dalam waktu dan perubahan hanya terjadi pada sebagian atribut mereka: kuantitas, kualitas, tempat, dan posisi. Oleh karena itu, gerakan, yakni perubahan bertahap dalam kurun waktu yang panjang, hanya terbatas pada keempat sifat substansi. Dalam tinjauan teori itu, alam muncul lebih sebagai objek yang tak-berubah (*immutable*) daripada objek yang berubah.

Di antara sumbangan tidak ternilai, Shadr Al-Muta'allihin yang mengubah wajah filsafat dan betul-betul merombak pandangan kita mengenai dunia adalah penetapan konsep gerakan substansial. Konsep

itu bermakna bahwa substansi dan seluruh aksidennya mengalami gerakan yang terus-menerus, tanpa ada henti-hentinya. Tidak satu benda pun yang bersifat mandek di alam semesta ini.

Oleh karena itu, klasifikasi maujud yang dibuat oleh para filosof terdahulu menjadi: *pertama*, tak-berubah secara mutlak (yakni maujud-maujud nonmateri); *kedua*, berubah-ubah secara mutlak (yaitu empat kategori); *ketiga*, relatif tak-berubah dan relatif berubah, yaitu maujud yang aspek ketakberubahannya melebihi aspek keberubahannya (yakni enam kategori lain; terutama kategori substansi yang dianggap paling mendasar) adalah keliru. Pembagian maujud pun kemudian dibuat secara berbeda: mutlak tak-berubah atau mutlak berubah. Maujud-maujud nonmaterial bersifat tak-berubah, sedangkan maujud-maujud material bergerak dan berubah secara bertahap. Jadi, pada dasarnya, ada dua modus eksistensi: maujud nonmaterial yang tak-berubah dan maujud material yang terus mengalami pergerakan.

Shadr Al-Muta'allihin telah mengajukan banyak bukti untuk gerakan substansial. Yang paling penting adalah bukti kebergantungan aksiden pada substansi dalam keberubahan dan stabilitasnya. Bukti ini sesungguhnya didasarkan pada pengaruh-pengaruh substansi terhadap aksiden. Bukti *kedua* didasarkan pada hubungan antara yang berubah dan yang tak-berubah serta pada kenyataannya berkaitan dengan penyebab-penyebab terjadinya substansi.

Bukti *ketiga* didasarkan pada waktu dan bahwa mustahil ada sesuatu yang berwaktu, tetapi tak-berubah. Bukti ini sebetulnya mengarah pada analisis mengenai hakikat wadah segenap hal. Bukti *keempat* berkaitan dengan kodrat maujud-maujud material yang senantiasa berpindah-pindah dari potensi ke aksi dan sebaliknya. Bukti ini menyatakan kemustahilan penempuhan jarak dari potensi ke aksi secara seketika. Sebaliknya, kata Mulla Shadra, jarak antara aksi-potensi hanya bisa ditempuh secara bertahap dan berangsur-angsur. Sudah barang tentu bukti-bukti di atas perlu penjabaran yang lebih dari sekadar apa yang bisa saya kemukakan di sini.

Hubungan Antara yang Berubah dan yang Tak-Berubah

Isu kedelapan yang dipaparkan oleh Shadr Al-Muta'allihin ialah menyangkut kaitan antara maujud yang berubah dan yang tak-berubah.

Yang dimaksud di sini bukan sekadar menyangkut soal hubungan yang umum diketahui antara (sesuatu atau faktor) yang menetap (*fixed*) dan (sesuatu atau variabel) yang berubah-ubah. Yang saya maksud adalah karakter pertautan antara maujud nonmaterial yang menetap dan maujud material yang berubah-ubah.

Shadr Al-Muta'allihin sendiri tidak mendudukan masalah dengan cara di atas, tetapi tepat kiranya jika masalah tersebut dikaji secara terpisah dan cermat. Hubungan itu pada dasarnya mengandung tiga sisi. *Pertama*, sisi hubungan maujud nonmaterial yang menetap dengan maujud materi, seperti layaknya hubungan pelaku dengan tindakannya, yakni bahwa maujud nonmaterial itu menjadi sebab terwujudnya benda material. Dengan kata lain, hubungan itu laksana sumber dengan sesuatu yang keluar darinya atau prinsip yang lebih tinggi dengan prinsip lebih rendah yang diturunkan darinya. Sama dengan hubungan yang, dari satu sudut pandang, kami istilahkan dengan "hubungan sumber dan keluarannya atau hubungan-dari" (*'anhu*) dan, dari sudut pandang lain, kami istilahkan dengan "hubungan pemilik dan barang miliknya atau hubungan-untuk" (*lahu*).

Kedua, maujud-maujud nonmaterial merupakan asas yang melindungi kemanunggalan (bagian-bagian) maujud material, yang mengalami senantiasa pergerakan konstan. Awal, tengah, dan akhir maujud material tidak berkoeksistensi, tetapi mempunyai sejenis kemanunggalan, kemenyatuan, kesinambungan, keterkaitan, sintesis, dan keseragaman. Dan yang menjadi perakit dan perekat kesatuan maujud-maujud material tersebut tidak lain kecuali entitas-entitas nonmaterial yang tak-berubah.

Dalam ungkapan Rumi,

خالق راجون آب دان صاف وزلال اندر اوتابان صفات ذوالجلال
 کشت مهدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار
 ترنها برقرنهارفت ای همام وین معانی برقرار بر دوام

*Penciptaan laksana arus air yang jernih dan bening
 tempat cahaya sifat-sifat Yang Mahamulia menggenang.
 Meski arus air mengalir sepanjang waktu,*

*citra bulan dan bintang 'kan tetap bertahan selalu.
Kurun demi kurun, masa demi masa bergerak melintas,
hanya saja pemandangan abadi tiada pernah berubah*

Sudah tentu, masalah ini merupakan isu yang signifikan. Bahwa alam material merupakan dispersi keteraturan dan kemenyatuan (Ilahi) kurang memadai. Ia menciptakan keteraturan dan bentuk dirinya dari asas tak-berubah yang berada di atasnya. Kita bisa menamakan hubungan ini sebagai "hubungan bagian dan keseluruhan atau hubungan-dengan" (*bihi*). Ketiga, aspek teleologis yang kita sebut sebagai "kepada" (*ilahi*). Itu berarti bahwa alam materi melakukan gerakan substansial, evolusioner, suatu evolusi pada tahap bentuk-bentuk spesifik, dan bukan hanya perkembangan pada berbagai alat dan wadah. Yakni, ia bergerak dari kebendawian (*corporeality*) ke kenirbendawian (*noncorporeality*), dari kekurangan ke kesempurnaan, dari keberubahan ke ketakberubahan, dan dari kesesaatan dan kesementaraan ke kelanggengan dan keabadian. □

4

Filsafat Mulla Shadra (2)*



Mukadimah

Dalam ceramah saya tentang persoalan umum seputar kehidupan dan filsafat Mulla Shadra atau Shadr Al-Muta'allihin, sebagian mahasiswa meminta saya untuk kembali memperjelas sejumlah soal sehingga pokok masalahnya bisa makin jelas. Dalam benak saya, mungkin juga dalam benak yang lain, tebersit pertanyaan berikut, "Apa faedah mempelajari filsafat ini?" Pertanyaan itu sendiri bisa ditinjau dari dua sisi, yaitu: *pertama*, apakah filsafat ini sendiri benar dan sah? *Kedua*, dengan anggapan ia memang benar adanya, apakah ia mempunyai faedah dan nilai?

Gerak manusia dalam menuju puncak kesempurnaannya mau tidak mau mestilah melalui pembebasan dirinya dari kondisi-kondisi alam dan masyarakat yang melingkupinya. Secara bertahap, bertolak-belakang dengan anggapan Marxisme, makin sempurna manusia makin bebas dia dari hal-hal material dan makin bertumpu pada kekuatan pemikiran dan ideologi. Dengan kata lain, kesempurnaan manusia ditentukan oleh dasar ideologinya, lantaran kesempurnaannya yang hakiki bukanlah kemajuannya di bidang-bidang teknis, melainkan kesempurnaan perikemanusiaannya. Oleh karena itu, langkah manusia menuju kesempurnaan berbanding lurus dengan

* Tulisan ini ditranskrip dari ceramah yang disampaikan Murtagha Muthahhari pada hari Senin, 19-8-1354, tahun Iran, di Fakultas Sastra Universitas Teheran.

langkah pembebasannya dari materi dan pendekatannya pada keimanan dan ideologi.

Maksud ungkapan “bebas dari materi” bukanlah “hidup dalam kevakuman yang jauh dari alam materi”, melainkan penguasaan dan pengendalian manusia atas materi dan bukan sebaliknya. Jika di masa-masa lampau manusia sedemikian bergantung dan bertekuk lutut di hadapan kondisi-kondisi material dan komunal yang mengurungnya, di masa-masa mendatang dia akan makin mandiri dari lingkungan material dan komunal di sekitarnya dan makin sanggup mengendalikan serta memanfaatkannya.

Hubungan Ideologi dan Pandangan Dunia

Semua manusia pasti menganut suatu ideologi, dan ideologi mesti berlandaskan pada satu pandangan-dunia yang berperan menjabarkannya. Mengingat manusia adalah makhluk yang berpikiran, jika dia hendak berjalan di garis ideologi tertentu, mau tidak mau ideologi itu harus didukung oleh pikiran dan bisa diajukan sebagai pandangan-dunia. Jelasnya, setiap ideologi harus memiliki sendi logis seperti terungkap dalam pandangan-dunia yang utuh, sebagaimana dia harus memiliki sendi emosional yang berhubungan dengan perasaan manusia.

Oleh sebab itu, tak ayal lagi, sebaik-baik pandangan-dunia mestilah didukung oleh logika yang kukuh dan mampu menghadirkan gagasan-gagasan yang mendalam dan menghunjam; gagasan-gagasan dan nilai-nilainya pun tidak saling beradu dan berbenturan. Selain itu, ia harus mengandung cita-cita yang luhur dan suci. Kita semua, tanpa terkecuali, membutuhkan pandangan-dunia yang demikian karena itu tidak seorang pun dari kita patut meragukan faedah besar dari pembahasan seperti ini.

Seperti umum diketahui, Mulla Shadra telah berhasil menguraikan suatu pandangan-dunia filosofis yang tidak tertandingi, baik di kalangan filosof dan pemikir Dunia Islam, maupun—sejauh yang saya tahu—di kalangan filosof Timur dan Barat. Filsafat Mulla Shadra memiliki kedalaman khas, yang baru belakangan ini terjangkau oleh Barat. Lantaran sedemikian canggihnya filsafat ini sampai-sampai kalangan peneliti Barat tidak mudah untuk bisa menelaahnya secara cermat. Oleh karena itu,

pada kesempatan ini, saya akan menerangkan sejumlah masalah yang berkaitan dengan pokok bahasan tersebut.

Kesejatian Wujud

Masalah kesejatian wujud (*ashâlah al-wujûd*) merupakan induk filsafat Mulla Shadra dan akar yang darinya tumbuh berbagai cabang dan ranting. Untuk itu, sudah sewajarnya saya menyinggung secercah sinar kecil dan redup yang timbul pada filsafat Barat abad ke-18 dan ke-19 dan telah mengalahkan kecemerlangan cahaya kesejatian wujud. Meskipun sangat terbatas, secercah sinar itu barangkali bisa berperan melempangkan jalan atau paling tidak memudahkan pikiran orang untuk memahami dan mengerti duduk masalah kesejatian wujud yang dilontarkan Mulla Shadra. Oleh sebab itu, patutlah kiranya saya sedikit berbincang seputar Eksistensialisme.

Para pendukung Eksistensialisme beranggapan bahwa wujud (*existence*) manusia lebih unggul daripada esensinya. Artinya, segala sesuatu selain manusia, air misalnya, mempunyai ciri dan esensi yang menjadi wadah penjelmaan wujudnya. Dan dalam ungkapan mereka, esensi yang mewadahi wujud itu adalah sesuatu yang sudah ditentukan sebelumnya. Lalu, apakah yang akan menjelma pada wadah itu? Itulah ciri khas keairan yang berbeda dengan keudaraan dan kebatuan.

Lantas, apakah bisa kita mengartikan bahwa manusia juga mempunyai watak dan esensi yang khas sebagaimana batu dan benda-benda lain? Jawaban mereka ialah tidak. Berbeda dengan selainnya, manusia tidak mempunyai esensi tertentu. Satu-satunya hal yang dimiliki manusia adalah wujudnya, yang dengan itu dia merealisasikan suatu esensi untuk dirinya sendiri, apa pun itu. Demikian itu karena segala sesuatu selain manusia bersifat terciptakan, sementara manusia adalah sesuatu yang dapat menjadi apa pun yang sesuai dengan keinginannya.

Isu di atas sebenarnya bertalian erat dengan persoalan kebebasan manusia. Dan kebebasan manusia merupakan sesuatu yang benar adanya dan bahwa kebebasan—seperti juga diyakini Mulla Shadra—merupakan ciri yang membedakan manusia dari semua benda lain. Oleh karena itu, tidak terdapat kesetaraan pada sub-subhimpunan spesies manusia. Sebaliknya, sepanjang hidupnya, manusia dapat menjelma menjadi

beragam spesies, dalam artian bahwa wujudnya berganti-ganti esensi. Dengan tangannya sendiri, setiap orang bekerja mengukir esensi dan wajah sejatinya.

Dalam wacana menyangkut eksistensi-esensi ini, Mulla Shadra telah melampaui persoalan manusia dan merentangkannya pada segala sesuatu di alam raya. Menurutnya, dalam mengamati segala sesuatu, benak manusia menangkap dua makna (konsep): yang pertama adalah esensinya dan yang kedua adalah wujudnya. Air, umpamanya, merupakan suatu ciri khas yang dipakai untuk menjawab pertanyaan "Apakah itu?". Demikian pula halnya dengan debu yang juga dapat dipakai untuk menjawab pertanyaan "Apakah itu?". Namun, baik air maupun debu mempunyai wujud yang sama meskipun keduanya berbeda dalam esensi.

Dalam diskusi selanjutnya, Mulla Shadra menyimpulkan bahwa semua esensi merupakan rekaan benak manusia belaka. Dari tiap-tiap sosok yang ditemuinya, benak manusia memungut suatu gambaran yang kita sebut dengan esensi. Akan tetapi, sisi yang memberikan efek dan membentuk bangunan alam semesta adalah sisi wujud, bukan sisi esensi. Dan seperti telah terbukti secara filosofis, sisi wujud dan esensi itu mustahil sama-sama mewujud, sebagaimana pula mustahil keduanya sama-sama tidak mewujud, seperti dikatakan kalangan sofis. Oleh karena itu, mestilah ada sisi yang mewujud dan sisi yang tidak mewujud; sisi yang terwujud secara nyata di alam luar dan sisi yang dipola dan dibentuk dalam benak. Kesimpulannya, wujud adalah asal-usul dan realitas tunggal yang mencakupi segala sesuatu. (Masalah ini telah kami bahas tuntas dalam *Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim*, Jilid Ketiga.)

Wacana Gerak

Setelah berhasil mengukuhkan prinsip kesejatian wujud dengan berbagai bukti, Mulla Shadra menarik sejumlah kesimpulan yang, antara lain, terkait dengan wacana gerak dalam filsafat. Di tangan Mulla Shadra, wacana gerak mengalami perubahan yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Para filosof (*hukamâ*) sebelum Mulla Shadra, sejak Plato, Aristoteles sampai Ibn Sina memang pernah membahas persoalan gerak. Akan tetapi, sebagian penulis berlaku tidak objektif dengan mengabaikan kredit yang

layak diperoleh Mulla Shadra sehubungan dengan pencapaian autentiknya dalam kajian ini.

Filsafat Mulla Shadra berhasil mengajukan suatu penjabaran ihwal gerak yang belum pernah tertandingi di Barat maupun di Timur. Dalam rumusan itu, gerak menjadi setara dengan alam dan bahwa alam tak lain dari gerakan (yang terus-menerus—peny.). Benar bahwa sebagian filosof membagi segala sesuatu pada kategori yang bersifat menetap dan berubah, hanya mereka tidak pernah mampu melampauinya dan berbicara lebih dari itu.

Bertitik-tolak pada prinsip kesejatan wujud, Mulla Shadra membuktikan bahwa segenap alam dan semua benda yang mendekami ruang dan waktu senantiasa dalam fluktuasi yang konstan. Dan bahwa gerak suatu benda tidak terbatas pada aksiden-aksiden dan keadaan-keadaan luarnya, tetapi meliputi substansinya. Andaikan substansi benda-benda itu tidak berubah, keadaan-keadaan, sifat-sifat, dan aksiden-aksidennya pun tidak akan mungkin berubah. Lebih dari itu, Mulla Shadra menyatakan bahwa semua substansi dan benda terus berubah-ubah sedemikian rupa sehingga segala sesuatu sebenarnya tidak lain merupakan (bias-bias—peny.) pergerakan dan perubahan, kemenjadian (*shairûrah/ becoming*) dan peralihan itu sendiri.

Jika para pemikir terdahulu menyatakan bahwa benda terbagi menjadi yang menetap dan yang berubah, filsafat Mulla Shadra menyatakan kemustahilan adanya sifat tetap dan stabil pada benda. Oleh karena itu, Mulla Shadra menyatakan bahwa sebagian tingkat wujud—yang merupakan hakikat manunggal dan sejati—ada yang bersifat menetap dan ada yang bersifat mengalir dan bahwa tingkatan wujud yang menetap berada di luar wilayah fisik. Pandangan ini jelas berbeda dengan mazhab Aristoteles yang menyatakan bahwa gerak (hanya) terjadi pada kategori-kategori aksiden dengan sejumlah perincian yang tidak bisa diuraikan di sini.

Jadi, sementara para pemikir terdahulu menjadikan benda (*jism*) sebagai dasar pembagian dengan mengatakan bahwa benda terbagi menjadi yang bersifat berubah dan tidak, filsafat Mulla Shadra menjadikan wujud sebagai dasar pembagian dengan mengatakan bahwa wujud terbagi pada

yang bersifat menetap dan bergerak—dan bahwa wujud yang bergerak identik dengan keseluruhan alam fisik.

Dalam filsafat modern juga ada wacana yang disebut “kemenjadian atau proses”. Para pendukung teori ini menyatakan bahwa semua maujud berada dalam keadaan “menjadi dan berproses”. Filsafat Mulla Shadra juga berbicara ihwal “proses” dan membuktikan bahwa seluruh alam fisik senantiasa berada dalam proses.

Berbeda dengan para pendahulunya, filsafat Eropa menerima hasil kesimpulan yang ditarik oleh sains mengenai gerak yang terjadi pada inti dan pusat benda. Namun, para filosof Barat ini tidak memberikan penafsiran yang sah tentang wacana “proses”. Hegel, misalnya, memandang “proses menjadi” sebagai hasil sintesis antara ada dan tiada sehingga dia menyimpulkan bahwa kontradiksi tidak mustahil. Sebaliknya, berdasarkan prinsip kesejatian wujud, “proses menjadi” dikategorikan sebagai ragam dan penjelmaan wujud, bukan sintesis antara wujud dan ketiadaan.

Jadi, meski memang terdapat sejenis “sintesis” antara wujud dan ketiadaan dalam kategori “menjadi”, sintesis ini tidak mengakibatkan bergabungnya dua hal yang kontradiktif. Soal inilah yang menjebak filsafat Eropa dalam kerancuan, sedangkan filsafat Mulla Shadra terhindar darinya. Selain itu, wacana “kemenjadian” yang digembar-gemborkan oleh filsafat Eropa ini tidak lebih dari sekadar slogan. Pasalnya, filsafat ini tidak berani menerapkannya pada keseluruhan alam fisik.

Untuk lebih jelasnya, saya akan menyinggung suatu masalah dalam pembahasan materi, yaitu hakikat materi itu sendiri. Apakah materi itu? Bukankah benda-benda, seperti pohon, merupakan rangkaian mekanik yang terdiri atas partikel-partikel materi, seperti halnya bangunan dan mesin? Ketika kita membongkar suatu mesin, umpamanya, kita memang akan mendapatinya sebagai tumpukan potongan besi dan plastik. Dan esensi mesin tidak lebih dari rangkaian dan komposisi fisik serta kimiawi dari berbagai potongan tersebut.

Akan tetapi, bisakah kita mengatakan bahwa pohon merupakan kumpulan sel tumbuh-tumbuhan? Jika dijawab positif, pada saat itu kita akan bertanya, apakah sel itu? Jawabnya, sel adalah zat hidup yang terdiri atas protoplasma, nukleus, dan partikel-partikel lainnya. Lantas, kita pun

akan kembali bertanya, apakah protoplasma, nukleus, dan partikel-partikel lain itu? Pada analisis akhir, semua akan kita kembalikan pada zarah atau atom. Dan pada saat itu, kita akan sepenuhnya sadar bahwa pohon sesungguhnya laksana suatu organ.

Pengertian kita tentang “menjadi” sebagai perubahan dan peralihan benda dan alam fisik secara konstan disalahkan oleh mereka (para filosof Barat), lantaran mereka meyakini bahwa yang berubah ialah bentuk luarnya saja. Lalu, apa makna pandangan bahwa tubuh dalam proses yang senantiasa menjadi? Sebagaimana seluruh benda alam lainnya, tubuh kita sebetulnya merupakan kumpulan materi yang berganti-ganti dan mengalami perubahan ringan pada aksiden-aksidennya.

Ihwal sisi kejiwaan manusia dan cara penyempurnaannya, mereka berpendapat bahwa manusia tidak lain dari materi tanah yang disebut dengan otak yang senantiasa bekerja proaktif. Oleh karena itu, otak seekor binatang buas di hutan belantara Afrika sama saja dengan akal Jean-Paul Sartre mengingat keduanya sama-sama merupakan materi. Betapapun majunya manusia di masa mendatang, dia tetap tidak akan melampaui lingkaran (material) itu.

Mengingat alam semesta tidak lebih dari partikel-partikel materi, maka evolusinya akan berkisar pada pengaturannya yang luas lantaran suatu benda tidak mungkin menjadi benda yang lain. Itulah pokok gagasan yang diungkapkan Antoine Lavoisier dalam teorinya (yang dikenal dengan hukum konservasi massa—peny.). Menurut Lavoisier, “Materi tidak akan sirna ataupun terbarui.” Namun, di akhir pembicaraan ini, saya ingin katakan bahwa proses menjadi sebenarnya justru identik dengan penjawantahan dan penjelmaan suatu maujud baru di alam raya dan bukan sekadar peralihannya dari satu bentuk ke bentuk lain.

Asal Mula Materi, Bentuk, dan Evolusi

Sudah semestinya kita menerima prinsip yang dipegang para pemikir dahulu dan diremehkan para pemikir zaman ini, yaitu prinsip “materi dan bentuk” sebab jika tidak demikian, mau tidak mau kita akan mengingkari evolusi yang berlangsung di alam. Prinsip itu menandakan bahwa tekstur alam semesta terdiri atas materi dan daya yang mempengaruhinya (baca: bentuk).

Bertolak-belakang dengan materi, sifat daya (yang dalam filsafat disebut bentuk—penerj.) tidaklah lembam. *merleau, mado la...*

Oleh karena itu, jika kita berasumsi bahwa yang ada di alam raya hanya materi, evolusi dan penyempurnaan aktual tidak bisa kita bayangkan. Satu-satunya hal yang terjadi tidak lebih dari perubahan susunan dalam skala besar. Dengan demikian, sekali lagi, jika kita beranggapan bahwa tekstur alam raya semata-mata terdiri atas materi, tidak dapat dibayangkan berlangsungnya penyempurnaan dan kementerian aktual di dalamnya lantaran sifat materi yang lembam (inertial).

Anehnya, tanpa bisa mengajukan dasar yang kuat, sejumlah paham filsafat modern, seperti Eksistensialisme, beranggapan bahwa manusia dapat menjadi sesuatu yang sama sekali baru setiap saat. Padahal, dasar untuk anggapan semacam itu tidak bisa tidak mesti berangkat dari prinsip bentuk-bentuk spesies dan kesatuan subjek serta objek akal (ittihād al-'āqil wa al-ma'qūl)—yang dilontarkan Mulla Shadra.

Dengan mengikuti prinsip gerak substansial, gambaran evolusi alam dan manusia mendapatkan pijakan yang kukuh dan tak terbantahkan. Kecuali filsafat Mulla Shadra, tidak ada yang sanggup memberikan gambaran yang cermat tentang evolusi. Kalangan yang menyangka bahwa manusia merupakan perkembangan lanjutan dari satu spesies binatang sebenarnya tidak sanggup memberikan gambaran yang benar tentang evolusi, lantaran perkembangan semacam itu tidak bisa kita sebut sebagai penyempurnaan yang sesungguhnya. Dalam gambaran itu, perbedaan antara manusia dan binatang sama saja dengan perbedaan antara pesawat jenis lama dan jenis baru.

Sebaliknya, mengikuti prinsip gerak substansial, perubahan evolusioner tidak hanya terjadi pada tataran aksiden dan keadaan luar suatu benda, tetapi juga terjadi pada tataran substansi dan zatnya. Bahkan, benda-benda itu identik dengan perubahan dan gerak yang berlangsung secara tunak. Dengan pola itu, konsep waktu mendapatkan pengertian yang berbeda dengan dugaan kebanyakan orang.

Demikianlah, satu aspek lain dari prinsip kèsejatian wujud membuktikan bahwa keseluruhan alam semesta identik dengan gerak. Dengan pengertian yang benar mengenai gerak, kita bisa memecahkan persoalan

penting lainnya, yaitu persoalan dualitas dan kemanunggalan substansi manusia dalam hubungannya dengan topik tentang tubuh dan jiwa.

Kemanunggalan Jiwa dan Tubuh

Masalah ini termasuk topik yang memunculkan perbedaan pandangan yang ekstrem. Ada yang berpandangan bahwa manusia tidak lebih dari sesosok tubuh yang tidak berjiwa, ada pula yang meyakini sebaliknya (kesejatian jiwa), seperti sebagian pemikir Eropa.

Salah satu teori paling terkenal dalam masalah ini ialah teori dualisme yang berpendapat bahwa ruh dan tubuh mempunyai substansi yang berbeda-beda. Dalam paham dualisme ini masih pula terdapat perselisihan. Plato berpandangan bahwa jiwa mawujud sebelum tubuh dan baru setelah tubuh mengemuka, jiwa bergabung dengannya. Aristoteles dan Ibn Sina berpendapat bahwa ruh dan tubuh tercipta secara serentak dan terwujud di satu waktu yang sama.

Di Eropa, René Descartes berpegang teguh pada pemikiran dualisme dan meletakkan dinding pemisah antara tubuh dan jiwa. Descartes percaya bahwa keduanya sama-sama tidak saling bergantung—mirip dengan yang diutarakan para penyair kita dalam sajak dan prosa mereka bahwa jiwa ibarat burung merpati yang terkurung dalam sangkar.

Bertolak belakang dengan semua gagasan termaktub, filsafat Mulla Shadra berhasil memecahkan masalah ini dengan tuntas. Secara garis besar, setelah membuktikan bahwa gerak bersifat menyempurna dan substansial, dan bahwa wujudlah yang menjadi dasar segala sesuatu bukan esensi, Mulla Shadra menegaskan bahwa tubuh akan berubah menjadi ruh (murni) dalam proses penyempurnaannya. Dengan demikian, ruh bukanlah sesuatu selain dari keseluruhan tubuh itu sendiri. Ia bukan barang asing yang dikandung tubuh pada masa hidupnya dan menghilang pada waktu matinya. Mulla Shadra tidak melihat adanya pertentangan antara mawujud fisik dan nonfisik. Sebaliknya, dia melihat keduanya sebagai dua tingkatan dari wujud yang tunggal, yakni tingkatan pertama minus dibanding dengan tingkatan kedua.

Mulla Shadra menuturkan, “Boleh jadi sebelum ini, aku hanyalah sebiji gandum, lantas berubah menjadi diriku, dan kini aku adalah substansi yang tidak akan pernah punah.” Dengan demikian, materi tubuh yang

berubah-ubah ini berganti menjadi wujud yang tetap sehingga tidak ada dualisme dan tidak ada penyatuan—melainkan yang terjadi semata-mata adalah penyempurnaan.

Saat membahas masalah ini, Mulla Shadra mengatakan, “Setiap kali aku merenungi ayat-ayat berikut, ‘*Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kukuh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Mahasucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik* (QS Al-Mu’minûn [23]: 12-14).’ Aku terilhami oleh ekspresi ayat-ayat itu yang mengisyaratkan bahwa objek-objek tersebut telah dijadikan ciptaan yang lain. Jadi, ayat-ayat itu tidak mengatakan bahwa ada sesuatu yang lain yang kami datangkan dari luar objek-objek tersebut, tetapi bahwa objek-objek itu sendirilah yang diciptakan-Nya sebagai sesuatu yang lain (baca: ruh).”

Oleh sebab itu, suatu benda bergerak (untuk menyempurna—peny.) dari alam berdimensi tiga atau empat menuju alam yang tidak berdimensi, yakni alam yang tidak memiliki ukuran panjang, lebar, tinggi, luas, dan waktu. Dari sini, Mulla Shadra menyimpulkan tiadanya pemisahan dan dikotomi yang menyebabkan kita terjebak pada pemikiran dualistik. Rumusan di atas diungkapkannya dalam kaidah *al-nafs jismâniyyah al-hudûts rûhâniyyah al-baqâ*’ (jiwa bermula secara material dan berkelang-gengan secara spiritual). Dari kaidah tersebut, Mulla Shadra menelurkan beragam gagasan untuk wacana-wacana yang lain.

Gagasan tentang Universalia

Di antara wacana-wacana yang dikemukakan oleh Mulla Shadra terdapat wacana universal.^a Masalah ini sedikit banyak telah saya singgung pada

a Konsep universal dapat didefinisikan secara sederhana sebagai “konsep yang bisa diterapkan pada lebih dari satu objek individual”. Sebaliknya, konsep partikular ialah “konsep atau gagasan yang hanya bisa diterapkan untuk satu objek individual”—peny. MK.

FILSAFAT HIKMAH

pembahasan sebelumnya, dan sekarang akan saya jabarkan secara lebih baik.

Tidak syak lagi, pencerapan gagasan-gagasan universal merupakan kerja otak yang paling menakjubkan. Semua filosof terkesima menyaksikan hasil kerja ini. Pada mulanya otak manusia berhadapan dengan objek secara partikular, dengan segenap keadaan spesifik dan kerangka ruang-waktu yang membatasinya. Sebagai contoh, jika seseorang mengamati angka, yang mula-mula diamati pastilah suatu benda yang terbatas dan terukur. Begitu pula halnya pengamatan seseorang atas manusia lain selalu terjadi dalam konteks jajaran objek individual-partikular.

Pancaindra merupakan pemasok data partikular pada otak. Dari data partikular itu, otak kita menganggit suatu konsep universal dan inklusif yang tidak terikat oleh ruang dan waktu tertentu, juga tidak terikat oleh kuantitas tertentu. Itulah konsep umum yang dapat kita terapkan di segala waktu dan tempat.

Lalu, bagaimanakah otak melakukannya? Sudah barang tentu otak kita tidak melakukannya secara asal-asalan, lantaran semua proposisi yang ada dalam benak kita bersifat universal. Bahkan, definisi pengetahuan ialah pengukuhan (*tashdiq*) atas proposisi-proposisi universal sehingga jika pengukuhan itu bersifat acak-acakan, kita tidak akan bisa memperoleh pengetahuan. Oleh karena itu, mestilah ada semacam kriteria dan patokan umum yang dibenarkan oleh semua orang di segenap pelosok dunia.

Lantas, bagaimanakah cara otak membuat hukum umum menyangkut alam raya? Terdapat perdebatan sengit di kalangan ilmuwan mengenai cara terbentuk dan terwujudnya konsep-konsep universal dalam benak kita. Namun, hampir semua sepakat mengenai adanya konsep universal dalam otak dan benak kita.

Para filosof sebelum Mulla Shadra berpandangan bahwa konsep universal berasal dari sejenis analisis. Jelasnya, pada awalnya otak kita mencerap satu objek partikular, lalu mencerap objek partikular lainnya, dan demikian seterusnya sampai terbentuklah serangkaian objek-objek ini dalam benak kita, baru setelah itu benak kita merajut satu konsep umum mengenai hal itu.

Sebagai contoh, ketika kita melihat Zaid dengan segenap ciri khasnya, seperti tinggi badan dan warna kulit, lalu kita melihat 'Umar dengan segenap ciri khasnya, lalu kita melihat Bakar dengan segenap ciri khasnya yang berbeda dengan kedua individu sebelumnya, lalu kita juga melihat individu-individu lainnya, maka benak kita sanggup secara otomatis mengabaikan ciri-ciri pembeda pada semua individu itu dan menemukan sebuah pengertian umum tentang manusia. Demikian pula halnya jika kita kumpulan setumpukan koin, lalu kita hapus aneka ukiran yang terdapat padanya, semua koin itu akan tampak sebagai satu macam koin bagi kita.

Gambaran di atas sebetulnya tidak memecahkan masalah dan tidak menjelaskan cara terciptanya konsep universal yang mencakup dan meliputi seluruh subhimpunan. Untuk menguraikan kerumitan ini, Mulla Shadra membeberkan adanya beberapa tahapan perkembangan konsep universal. Ada tahapan perkembangan di dalam daya khayal, daya nalar atau rasio, daya indra, dan ada tahapan-tahapan perkembangan lainnya. Tiap-tiap tahapan melahirkan konsep universalnya masing-masing. Misalnya, objek fisik merupakan kesan partikular yang terekam dalam sensorium, dan kesan partikular ini muncul sebagai sosok yang berbeda pada daya khayal kita. Pembentukan gagasan universal tidak terjadi di dalam khayalan kita, tetapi di dalam rasio yang berperan memungut kesan (indriawi) yang sudah mengendap di dalam khayalan. Medan perwujudan rasional manusia sangatlah luas sehingga dapat mencakup gagasan partikular dan universal. Dalam medan itulah kesan partikular bisa meningkat menjadi universal. Universal yang disebut belakangan ini bukanlah kesan partikular yang ciri-ciri khasnya sudah terbuang (baca: terabstraksi).

Akhirnya, patutlah kiranya saya sampaikan di sini bahwa tidak seorang pun layak memberikan komentar atas filsafat Mulla Shadra sebelum menghabiskan sepuluh sampai lima belas tahun dari masa hidupnya untuk mengkaji filsafat ini. Hal ini mengingat bahwa Mulla Shadra sendiri telah menghabiskan tidak kurang dari enam puluh tahun yang panjang untuk sampai pada kesimpulan-kesimpulan filosofisnya.

Kemanunggalan Objek dan Subjek Akal

Persoalan ini merupakan salah satu wacana yang muncul dalam filsafat Mulla Shadra. Di abad modern, Immanuel Kant (1724-1804 M) juga membahas pokok soal yang sama, walaupun dengan tajuk yang berbeda. Intinya, ketika seseorang mengindra suatu objek, apakah objek pengindraan berbeda atau bagian dari dirinya? Dengan perkataan lain, apakah objek pengetahuan itu identik dengan wujud manusia?

Jawaban atas pertanyaan di atas erat kaitannya dengan nilai segenap objek pengetahuan dan pikiran bagi manusia. Bilamana "aku" setiap individu benar-benar menyatu dengan objek-objek pikirannya dan identik dengan apa yang dipikirkannya, aku sepenuhnya adalah objek pemikiranku. Lalu, apakah objek-objek pikiranku? Jawabnya, semua hal yang kaukehendaki.

Salah satu dasar pemikiran Islam ialah bahwa manusia identik dengan pikiran-pikiran yang terdapat dalam lubuk jiwanya. Jika engkau berpikir tentang mineral, engkaulah mineral itu; jika engkau menuntut ilmu, engkaulah ilmu itu; dan jika engkau mencari kehormatan, engkaulah kehormatan itu sendiri. Para penyair memang acap bersajak seperti ini. Akan tetapi, satu-satunya filsafat yang turun ke lapangan untuk membuktikan klaim-klaim ini tidak lain dan tidak bukan adalah filsafat Mulla Shadra. Adakah selain Mulla Shadra yang sanggup memberikan landasan demonstratif ihwal pokok persoalan ini?

5



Al-Hikmah Al-Muta'aliyah: Antara Filsafat dan 'Irfân

Filsafat yang saya maksudkan pada judul di atas ialah filsafat pertama atau filsafat ketuhanan yang mempunyai korelasi makna dengan *'irfân*. Menurut peristilahan para pakar kontemporer, hikmah atau filsafat ketuhanan mempunyai dua bidang: filsafat ketuhanan dalam artian umum dan filsafat ketuhanan dalam artian khusus. Pembagian ini sebenarnya tidak terdapat dalam karya-karya Ibn Sina.

Filsafat ketuhanan bertujuan agar manusia berwawasan holistik, universal, dan berpikiran rasional, sedangkan *'irfân* bertujuan agar manusia dengan segenap wujudnya dapat mencapai hakikat Ilahi, *fanâ'* (sirna) di dalamnya, dan terikat-erat dengannya. Oleh karena itu, metode filosof berbeda dengan *'arif* (ahli *'irfân*); filosof menggunakan metode logis dan pembuktian demonstratif, sementara *'arif* menggunakan metode pembersihan dan penyucian diri, *sair wa sulûk*. Kendaraan yang digunakan keduanya pun berbeda; filosof menunggang akal dan *'arif* menunggang kalbu.

Lalu, sejak kapan *'irfân* menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mempunyai subjek bahasan dan manfaat? *'Irfân* atau tasawuf yang dikembangkan Muhyi Al-Din Ibn 'Arabi (560-638 H atau 1165-1240 M) berbeda dengan *'irfân* atau tasawuf Al-Syibli. *'Irfân* Al-Syibli menampung ahli-ahli amalan, sedangkan *'irfân* Ibn 'Arabi menyuguhkan karya-karya dan karangan-karangan ilmiah teoretis yang disebarkannya sendiri atau melalui murid-muridnya.

Bidang Bahasan 'Irfân

Bidang bahasan 'irfân adalah wujud mutlak, yaitu "Allah Swt.". Di sini kita bisa melihat kemiripan antara 'irfân dan filsafat ketuhanan, sebab bidang filsafat ketuhanan ialah "maujud *qua* maujud". Hanya saja, filosof meyakini maujud *qua* maujud itu sebagai konsep universal yang mencakup beragam individu objektif, sedangkan sang 'arif meyakini wujud sebagai hakikat manunggal milik Dzat *Al-Haqq* belaka.

Filosof meyakini Dzat *Al-Haqq* sebagai Maujud Mutlak lantaran mereka membagi segenap maujud menjadi dua: maujud yang wujud-Nya identik dengan Dzat-Nya, yakni Allah Swt.; dan maujud yang wujudnya merupakan tambahan pada dzat dan hakikatnya, yakni segala sesuatu selain Allah.

Lantas, kapan para filosof menegaskan prinsip bahwa "Hakikat *Al-Haqq* adalah Keberadaan-Nya (*mâhiyyah Al-Haqq inniyatuhu*)"? Apakah masalah semacam ini telah muncul pada zaman Aristoteles atau baru ada pada zaman keemasan filsafat Islam sebagai bagian dari rentetan polemik antara para filosof dan *mutakallim* (ahli teologi Islam)? Aristoteles maupun Plato memang tidak pernah membahas persoalan semacam ini. Ibn Sina ialah filosof pertama yang mewacanakan persoalan ini secara filosofis.

Selanjutnya, apakah mazhab-mazhab pemikiran yang muncul antara periode Aristoteles dan Ibn Sina, seperti Neoplatonisme, mempunyai pandangan tertentu seputar masalah ini yang kemudian dijadikan pijakan oleh Ibn Sina? Boleh jadi demikian, tetapi yang jelas bahwa Aristoteles tidak mempunyai gambaran lain mengenai Tuhan kecuali sebagai Penggerak Pertama.

Pertanyaan yang sama bisa kita ajukan mengenai 'irfân adalah apakah pandangan 'urafâ' (jamak dari 'arif [kaum 'arif]) ihwal wujud Allah sebagai pokok bahasan ilmu mereka merupakan hal baru ataukah orang-orang dahulu juga pernah mempunyai pandangan yang menyerupainya? Untuk menahkikkan masalah ini, kita perlu meninjau kembali dasar-dasar pemikiran kalangan Gnostis dan Neoplatonis.¹

Filsafat ketuhanan adalah ilmu yang membahas “sifat-sifat aksidental maujud *qua* maujud” dan pembuktian wujud Allah atau wujud Niscaya-ada (*wujûd al-wâjib*). Selain itu, ia juga membahas wujud Niscaya-ada atau Swa-ada dan mungkin-ada serta aksiden dan substansi sebagai bagian dari sifat-sifat “maujud *qua* maujud”. Masalah Wujud Swa-ada juga merupakan bagian dari tema filsafat ketuhanan.

Dengan demikian, masalah Wujud Swa-ada atau “Maujud Mutlak” yang merupakan subjek utama *'irfân* adalah bagian dari topik pembahasan filsafat ketuhanan. Oleh karena itu, mengingat subjek setiap ilmu tidak bisa dibuktikan dalam ilmu itu sendiri—tetapi dalam ilmu universal lainnya—maka kaum *'arif* tidak perlu membuktikan keberadaan Allah sebagai pokok pembahasannya. Sebaliknya, soal pembuktian keberadaan Allah diserahkan kepada filosof sebagai bagian dari topik-topik pembahasan filsafat ketuhanan.

Kesimpulannya, Wujud Allah dalam pandangan filosof adalah bagian dari bidang kajiannya, sedangkan Wujud Allah dalam pandangan kaum *'arif* adalah subjek pokok yang mesti dibahas, karena memang, menurut kaum *'arif*, Wujud sama dengan Wujud *Al-Haqq* (Wujud = *Wujud Al-Haqq*). Oleh sebab itu, sebagaimana “maujud *qua* maujud” yang menjadi pokok bahasan filsafat merupakan perkara swa-nyata (*self-evident*) yang tak memerlukan pembuktian bagi filosof, demikian pula halnya Wujud Allah yang menjadi pokok bahasan *'irfân* merupakan perkara swa-nyata yang tak memerlukan pembuktian bagi kaum *'arif*, kecuali menyangkut sifat-sifat Allah. Pokok bahasan ini memang kebetulan aksiomatis, meskipun tidak semua pokok bahasan ilmu pengetahuan bersifat aksiomatis bagi ilmu itu sendiri.

Perbedaan lain antara *hukamâ'* (para filosof) dan *'urafâ'* (kaum *'arif*) ialah bahwa kaum *'arif* meyakini ketunggalan dan ketakberulangan *tajalli'*, sebagaimana tertera dalam ayat, *Dan perintah Kami hanya sekali bagaikan kejapan mata* (QS Al Qamar [54]: 50). *Tajalli* Allah hanya sekali, yakni

a Dalam *Ishtihâhât Al-Shûfiyyah*, Al-Qasyani, salah satu murid ternama Ibn 'Arabi, mengartikan *tajalli* sebagai “sesuatu yang tampak oleh hati dari sinar cahaya-cahaya kegalban” (*Op.cit.* suntingan Dr. Muhammad Karmal Ibrahim Ja'far, Penerbit Intisariat Bidar, Qum, 1370 H.Q., cet. kedua, entri *tâ'*). Kata *tajalli* oleh galibnya peneliti tasawuf Islam, seperti Henry Corbin dan S.H. Nasr, dipadankan dengan kata *theophany* (penampakan Tuhan atau hal-hal yang bersifat ketuhanan pada manusia)—penerj.

“wujud yang merentang (*al-wujûd al-munbasith*)” atau dikenal juga dengan istilah “ciptaan *Al-Haqq* (*al-haqq al-makhlûq bihi*)” atau sebutan lainnya. Apa pun sebutannya, kaum *‘arif* tidak menyepadankan *tajalli* ini dengan emanasi kausal.

Berbeda dengan kaum *‘arif*, filosof meyakini adanya hierarki wujud dan maujud; ada prinsip pertama (*shâdir awwal*) dan kedua dalam emanasi, serta ada penyebab selain Dzat *Al-Haqq* yang berada “setingkat di bawah-Nya”. Sebaliknya, lantaran tidak meyakini kausalitas dan emanasi, kaum *‘arif* tidak berbicara ihwal *tajalli* dalam urutan satu, dua, tiga, dan seterusnya, meskipun sifat urutan itu “dari atas ke bawah”. Oleh karena itu, kaum *‘arif* tidak meyakini adanya prinsip pertama yang berada di bawah Dzat *Al-Haqq* dan darinya mengemanasi prinsip kedua, dan demikian seterusnya.

Selanjutnya, kaum *‘arif* hanya meyakini adanya satu *tajalli*, yaitu “wujud yang merentang” dan bahwa segenap esensi (*quidity*) menjelma dalam *tajalli* tunggal tersebut. Berbeda dengan filosof, kaum *‘arif* tidak meyakini bahwa penyebab eksistensi itu sebanyak esensi, tetapi meyakini bahwa segenap esensi dan “entitas-entitas tetap (*a’yân tsâbitah*)” muncul dalam satu *tajalli*. Dan karena *tajalli* ini berasal dari *Al-Haqq*, ia menampakkan dirinya sendiri. Kaum *‘arif* juga meyakini bahwa “wujud yang merentang” dan tingkatan kolektif (*rutbah jam ‘inyah*), yakni tingkatan yang menghimpun entitas-entitas tetap, merupakan bayang-bayang (*zhill*) belaka.

Dalam pandangan kaum *‘arif*, seluruh keragaman vertikal dan horizontal berbagai falak, unsur dan semua yang dibicarakan filosof itu adalah tak lebih dari bias-bias “wujud yang merentang”. Itulah sebabnya mengapa kaum *‘arif* menyebut wujud merentang itu sebagai ciptaan *Al-Haqq* itu sendiri.

Mir Damad (1543-1631 M) menyanggah pendapat para filosof ihwal kesamaan antara prinsip pertama dan akal pertama dalam emanasi dengan mengatakan bahwa prinsip pertama mestilah maujud (yang mencakup) segala sesuatu. Ia bukanlah sekadar maujud yang berada di atas maujud-maujud lain. Dalam konteks ini, Mir Damad sebetulnya sedang mengikuti jalur kaum *‘arif* yang meyakini bahwa segala sesuatu membaru dalam setiap saat. Karenanya, dalam pandangan mereka, alam semesta senantiasa

mewujud dan meniada, meskipun kita menyangkanya bersifat tetap (dalam emanasi kausal 1, 2, 3, dan seterusnya—peny.).

Wacana Kausalitas

Sumber dan prinsip emanasi adalah persoalan yang senantiasa diperbincangkan oleh kalangan filosof. Para filosof meyakini sistem wujud yang teremanasi dari Dzat Allah secara berurutan melalui prinsip pertama, kedua, ketiga, dan sebagainya. Sebaliknya, kaum 'arif menolak emanasi, kausalitas, dan keragaman objek-objek yang teremanasi. Dengan demikian, kaum 'arif menentang keragaman dan keberadaan sesuatu selain *Al-Haqq*, walaupun ia merupakan efek dan objek dari emanasi.

Kaum 'arif meyakini bahwa maujud selain Allah adalah sekutu-Nya, karenanya keyakinan pada sesuatu selain-Nya merupakan syirik dan penyekutuan. Atas dasar itu, kaum 'arif menyangkal kausalitas (yang mengasumsikan adanya sebab dan akibat—penerj.). Sebaliknya, filosof meyakini bahwa makna "penciptaan" yang termaktub dalam Al-Quran^b ialah kausasi Dzat Allah, dan bukan *tajalli* atau penampakan-Nya.

Lalu, apakah perselisihan ini bersifat terminologis belaka? Jelas tidak. Sebab, dalam konsep *tajalli* dan penampakan, ada asumsi kesatuan antara Sumber dan objek penampakan; antara pantulan dan Pemantulnya. Dengan demikian, hakikat *tajalli* dan penampakan ialah Dzat yang Tampak itu sendiri, lantaran segi yang menampak bukanlah sesuatu yang berbeda dari Jati Diri si Penampak^c.

Salah satu kerja besar Mulla Shadra ialah mendekatkan pemahaman kausalitas dan *tajalli* dengan membuktikan bahwa akibat dan efek sebenarnya tak lebih dari "satu derajat dari berbagai derajat sebab, satu penampakan dari berbagai penampakannya, dan satu wajah dari berbagai wajahnya". Dengan demikian, pada hakikatnya Mulla Shadra mengembalikan kausalitas kepada *tajalli*.

b Seperti dalam ayat "Allah adalah Pencipta (khâliq) segala sesuatu dan Dia bersifat Maha Esa lagi Mahaperkasa." (QS Al-Ra'd [13]: 16) —penerj.

c Analogi lainnya barangkali ialah kesatuan dan kesamaan antara matahari dan bias sinar yang dihasilkannya)—peny.

Sebelum Mulla Shadra, para filosof menduga bahwa antara sebab dan akibat terdapat penghubung (*râbith*) yang menyambungkan keduanya. Jelasnya, menurut mereka, sebab merupakan entitas yang terpisah dari akibat dan demikian pula sebaliknya. Melalui penghubung keduanya itulah sebab melahirkan akibat dalam rangkaian sebab-akibat. Sebagai contoh, kalau A adalah sebab dan B adalah akibat, maka kausalitas ialah terkaitnya B pada hakikat A lewat sejenis keterhubungan (*intisâb* atau *idhâfah*).

Mulla Shadra menolak asumsi ini dengan membuktikan bahwa hakikat akibat ialah keterhubungan dengan sebab itu sendiri. Akibat dan efek itu tak lain adalah entitas yang menyatu-padu dengan sebab. Akibat bukanlah hasil pencerahan atau iluminasi (*isyrâq*) sebab pada suatu entitas sehingga akibat bergantung pada sebabnya melalui iluminasi, melainkan merupakan inti kebergantungan dan iluminasi itu sendiri (karena yang ada di alam wujud hanyalah wujud sebab, tak lain dan tak bukan—penerj.). Perwujudan adalah hakikat Pewujud, sedangkan kebergantungan ialah hakikat objek yang bergantung. Alhasil, Mulla Shadra berhasil membuktikan bahwa realitas sebab-akibat sama dengan *tajalli*.

Kaum 'arif menolak gagasan kausalitas para filosof terdahulu lantaran yang belakangan meyakini bahwa Dzat Allah adalah Sebab bagi segala sesuatu, sehingga Dzat Allah sendiri adalah satu hal, sedangkan penyebaban (kausasi) dan penciptaan adalah hal lain, dan demikian juga sosok akibat atau objek ciptaan adalah hal ketiga yang lain lagi. Hasilnya, alam wujud menampung tiga hal yang berbeda.

Menurut Mulla Shadra, tindak mencipta (*khalq*) dan ciptaannya (*makhlûq*) adalah sesuatu yang identik. Maka dari itu, penciptaan dan ciptaan tidak lebih dari salah satu nuansa Sebab dan bukan hal yang terpisah darinya. Perbedaan antara tindak penyebaban dan akibat atau penciptaan dan ciptaan semata-mata bersifat mental dan rekaan belaka.

Di samping itu, kendati terdapat keberagaman hakiki (*katsrah*) antara sebab dan akibat, keberagaman itu sendiri mengacu pada satu sisi (atau nuansa) kesatuan antara keduanya. Karena, akibat bukanlah sesuatu selain sebabnya. Bahkan, akibat tak lain dari nuansa dan berkedudukan sebagai nama dan sifat dari sebabnya. Jelasnya, sebagaimana sifat merupakan satu segi dari penyandanginya, demikian pula akibat merupakan satu segi dari sebabnya.

Oleh sebab itu, bila kita mencermati hakikat wujud segala sesuatu, mustahil kita bisa memisahkannya dari Dzât Penyandanginya, yakni Allah. Namun, karena kita senantiasa mencerap segenap maujud melalui esensi-esensinya yang beragam, kita melihat alam wujud secara beragam dan bukan manunggal. Dalam konteks ini, Mulla Shadra telah berhasil mendamaikan cara-pandang *hukamâ*' dan '*urafâ*' dengan membuktikan bahwa kausalitas tak lain adalah *tajalli* dan *tajalli* tak terjadi kecuali dalam kerangka hukum kausalitas.

Teori Penciptaan Baru

Makna teori "penciptaan baru" dalam literatur para sufi ialah pembaruan alam dari masa ke masa. Hubungan antara "hal yang baru" dan "Dzât Yang Abadi (*qadim*)" berlangsung dalam bermacam pola pembentangan dan penyempitan (*qabdh wa basth*) yang abadi. Para sufi tidak membeberkan bukti-bukti mengenai klaim ini, kecuali hanya pernyataan bahwa "kami menyingkap (*kasyf*) bahwa rentangan wujud adalah tindakan-Nya, sedangkan sosok-sosok yang mewujud atau esensi-esensi adalah bias-Nya". Dalam ungkapan Mulla Hadi Sabziwari (1792-1875 M), segenap esensi menjelma dalam rentangan wujud, sedangkan alam semesta merupakan cerminan segenap esensi. Maksudnya, semua esensi tampak sebagai rentangan wujud itu sendiri.

Sebelum Mulla Shadra, tidak satu filosof pun yang menyatakan bahwa alam membaru setiap saat. Dan hal itu tak lain karena mereka tidak mengenal konsep gerak substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*). Bagi mereka, bentuk atau forma (*shûrah*) pohon, matahari, dan bintang bisa bertahan sampai bermilyar tahun dan pergantian bentuk pohon menjadi bentuk tanah tidak berlangsung setiap saat. Hal itu karena mereka menyangka bahwa yang mengalami pergerakan adalah aksiden dan bukan substansi. Maka dari itu, menurut pandangan para filosof kuno, teori penciptaan baru yang dikemukakan kaum '*ârif* keliru. Akan tetapi, seperti telah disebutkan, berdasarkan teori pergerakan substansial Mulla Shadra, teori kaum '*ârif* tersebut benar adanya. Allah berfirman, *Maka apakah Kami letih dengan penciptaan pertama? Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru.* (QS. Qâf: [50]: 15).

Dalam *Al-Asfâr*, bidang kelima, jilid kedua, Mulla Shadra menguraikan soal gerak substansial dengan tajuk "Pola wujud benda-benda fisik tidak lain kecuali selalu dalam kebaruan, kemusnahan, dan kejadian yang tunak, tidak konstan atau menetap". Dalam bagian ini, Mulla Shadra membuat sejumlah pasal yang di antaranya berisi nukilan-nukilan dari ungkapan dan pernyataan para filosof terdahulu, dari Aristoteles hingga filosof-filosof Iskandariah. Dari berbagai nukilan pernyataan itu, Mulla Shadra hendak mencari dukungan bagi klaimnya terhadap pergerakan substansial di alam wujud.

Pada satu pasal khusus, Mulla Shadra mengutip pernyataan-pernyataan kaum *'arif* menyangkut masalah ini. Judul pasal khusus itu adalah seperti berikut: "Sekilas tentang perkataan para imam ahli penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*syuhûd*) dari kalangan pemeluk agama putih-bersih ini seputar pembaruan massa yang menjadi patokan kemusnahan dan kelenyapan alam raya." Pada pasal ini, Mulla Shadra mengutip beberapa pasase menakjubkan dari *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, karya Ibn 'Arabi.

Dalam pasase pertama yang dikutip Mulla Shadra, Ibn 'Arabi menyatakan, "Allah berfirman, *Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kamilah khazanahnya; dan Kami tidak menurunkannya, melainkan dengan ukuran yang tertentu* (QS Al-Hijr [15]: 21). *Ukuran tertentu* itu merujuk pada Nama Sang Mahabijak. Karenanya, kebijaksanaan (*hikmah*) sepenuhnya merajai 'penurunan Ilahi' yang tak lain dari pengejawantahan segala sesuatu dari segenap khazanah-Nya untuk mewujudkan sebagai entitas-entitas objektif." Dan setelah sejumlah pernyataan yang sengaja saya lewatkan, Ibn 'Arabi menandakan, "Dilihat dari sudut objektif, entitas-entitas itu mewujudkan dari ketiadaan, dan keberadaannya tiada lain kecuali dalam khazanah-khazanah (ilmu Allah) tersebut."

Selanjutnya, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa firman Allah *Apa yang ada di sisimu akan lenyap* (QS Al-Nahl [16]: 96) mengacu pada entitas substansi yang sama sekali meniadakan, sedangkan penggalan ayat *Dan apa yang ada di sisi Allah kekal selamanya* mengacu pada wujud yang dijadikan Allah pada tempat-tempat yang sesuai dengan sifat-sifat, aksiden-aksiden, dan sosok-sosok ciptaan itu sendiri. Itulah keadaan ciptaan pada waktu (*zaman*) setelah saat terjadinya.

Firman Allah *Apa yang ada di sisimu akan lenyap dan apa yang ada di sisi Allah kekal selamanya* mengisyaratkan pembaruan terus-menerus dalam segenap substansi yang berasal dari khazanah-khazanah (Ilahi). Dan begitulah maksud perkataan para ahli kalam bahwa “aksiden tidak mungkin menetap dalam dua waktu”—suatu perkataan benar yang tak mengandung keraguan karena memang demikianlah hierarki seluruh maujud serba-mungkin (*mumkinât*). Kalangan pemikir teoretis (*shahib al-nazhar*) tidak mengerti soal ini, karena ia memang merupakan suatu wejangan profetik dan bukan hasil pemikiran biasa. Pemikir kerap terikat oleh kekuasaan pikirannya sendiri, sedang pikiran (yang benar) tidak mendapatkan tempat sewajarnya.

Pada Bab 367 yang menceritakan *mi'râj* batinnya menemui Nabi Idris a.s., Ibn 'Arabi mengatakan sebagai berikut, “Aku katakan kepadanya ‘Dalam suatu peristiwa aku melihat seorang bertawaf. Aku diberi kabar bahwa orang itu adalah salah satu kakek-moyangku dan dia sebutlah namanya kepadaku. Kepada Nabi Idris aku menanyakan tentang waktu wafat orang ini. Idris berkata, ‘40 ribu tahun.’

“Aku lantas bertanya tentang Adam, yang menurut sejarah kita usianya sangat panjang. Idris kemudian balik bertanya, ‘Adam mana yang kautanyakan; Adam yang paling dekat?’ Aku jawab bahwa memang dia yang aku tanyakan. Idris pun menjawab, ‘Percayalah bahwa aku adalah nabi, dan aku tidak pernah melihat alam raya terhenti secara total, walaupun hanya sebentar. Alam senantiasa melahirkan ciptaan, dan ia adalah dunia sekaligus akhirat. Ajal ciptaan ialah berakhirnya masa, dan bukan berakhirnya penciptaan karena penciptaan terus membarui bersama dengan (tarikan) napas.’

“Aku bertanya lagi kepadanya, ‘Lalu bagaimana dengan kemunculan kiamat?’ Idris menjawab, ‘Dekat, *Telah dekat kepada manusia Hari Menghisab segala amalan mereka, sedang mereka dalam kelalaian lagi berpaling (daripadanya)* (QS Al-Anbiyâ' [21]: 1).’ Aku bertanya lagi, ‘Jelaskan tanda-tanda kedekatannya?’ Idris menjawab, ‘Kemunculan Adam adalah salah satu tandanya.’ Aku bertanya lagi, ‘Apakah sebelum dunia ini ada tempat lain?’ Idris menjawab, ‘Alam wujud sejatinya menyatu-padu. Alam itu tiada dunia dan tiada pula akhirat, kecuali karena (pandangan) kamu. Akhirat tidak terbedakan dari dunia kecuali karena kamu. Keadaan

FILSAFAT HIKMAH

alam benda adalah sosok-sosok yang fana, kelahiran dan kemunculan, kedatangan dan kepergian, akan dan sedang.”²

Dalam terminologi kaum *'arif* terdapat istilah-istilah seperti “maujud dan tiada”, “tunggal dan beragam”, “substansi dan aksiden”, “sementara dan abadi”, “*Al-Haqq* dan ciptaan (*al-khalq*)”, dan sebagainya yang serupa dengan terminologi para filosof. Akan tetapi, pengertian filosof atas terminologi ini berbeda dengan pengertian kaum *'arif*. Perbedaan ini berakar pada konsep tauhid kalangan kaum *'arif* yang tidak mengakui adanya sekutu apa pun bagi Dzat Allah, walaupun hanya dalam kemaujudan dan eksistensi. Bagi kaum *'arif*, mengakui maujud hakiki selain *Al-Haqq* adalah sejenis kemusyrikan.

Berbeda dengan itu, filosof mengakui adanya “keberagaman eksistensial”, sedangkan kaum *'arif* meyakini “kemanunggalan eksistensial”. Oleh karena itu, dalam pandangan filosof, di alam raya ini terdapat berbagai maujud hakiki dan nyata yang terpisah satu dengan lainnya, sedemikian sehingga tidaklah mungkin kita mengatakan bahwa maujud A identik dengan maujud B dan sebaliknya. Satu dari rangkaian maujud ini ada yang berbeda secara esensi dan dzat, karena Dialah yang Mahasempurna, tak-berhingga, azali, abadi, mandiri, tak membutuhkan selain Diri-Nya sendiri. Dzat Maujud ini identik dengan pengetahuan, kekuasaan, kehidupan, kehendak. Dialah Maujud yang Niscaya-ada, sedangkan semua selain-Nya, dalam berbagai tingkatan dan derajatnya, merupakan maujud-maujud mungkin-ada mungkin-tiada, baik mujarad maupun material, substansi maupun aksiden, lebih sempurna maupun kurang sempurna.

Selain itu, maujud-maujud mungkin memiliki sifat-sifat khas, seperti “keterciptaan”, “keberagaman”, “kesementaraan”, “substansialitas”, “aksidentalitas”, “keterbatasan”, adakalanya juga “kebendaan”, “kebergerakan”, “perubahan”, dan sifat lain yang tersucikan dari Dzat *Al-Haqq*. Menurut para filosof, penyifatan Dzat *Al-Haqq* dengan sifat-sifat tersebut tidaklah benar, mengingat semua itu mencirikan kekurangan dan keterbatasan yang berjalin berkelindan dalam hakikat maujud-mungkin. Penyifatan Tuhan dengan sifat-sifat itu berakibat pada apa yang disebut dengan “antropomorfisme (*tasybih*)” yang jelas-jelas dilarang dalam berbagai teks agama.

Lantas, apa pendapat kaum 'arif seputar isu ini? Apakah kaum 'arif yang meyakini kemanunggalan wujud (*wahdah al-wujûd*) dan menafikan adanya sekutu bagi *Al-Haqq* di alam wujud menghapus istilah "keterciptaan", "keberagaman", "kesementaraan", "substansialitas", "aksidentalitas", dan "keterbatasan" dari kamus mereka atau tidak? Kalau tidak, bagaimana istilah-istilah ini diterapkan? Apakah istilah-istilah diterapkan pada selain Allah, padahal ia tidak meyakini satu pun maujud selain Allah dengan perkataan *laisa fi al-dâr ghairuhu dayyâr* (tiada selain-Nya di alam)? Sebaliknya, kalau istilah-istilah ini diterapkan pada *Al-Haqq*, bagaimana nalarinya? Apakah ahli makrifat menganggap bahwa *Al-Haqq* "terbatas" di satu saat dan "tidak terbatas" di saat lain, "tercipta" di satu saat dan "Pencipta" di saat yang lain, "abadi" di satu saat dan "sementara" di saat yang lain, dan "mujarad" di satu saat dan "material" di saat yang lain, dan seterusnya?

Pada hakikatnya, kaum 'arif yang meyakini kemanunggalan wujud segala sesuatu menafikan keberagaman wujud, lantaran mereka menyatakan bahwa wujud segala sesuatu selain *Al-Haqq* mempunyai dua sifat: *pertama*, "bayang-bayang dan penampakan" yang tidak hakiki. Jadi, kaum 'arif menyangkal wujud hakiki selain *Al-Haqq*, meskipun tidak menyangkal "wujud bayangan"; dan *kedua*, kaum 'arif menganggap semua wujud bayangan tak lain dari penampakan (*zhuhûr*), *tajalli*, nama, dan sifat dari *Al-Haqq*. Atas dasar itu, pada satu sisi, dipandang dari sudut Dzat, kaum 'arif justru menegaskan semua sifat khas makhluk pada Dzat *Al-Haqq* yang disebut dengan penyucian (*tanzîh*) paripurna, dan pada sisi lain, semua urusan, sifat dan nama itu tidaklah berbeda dengan Dzat *Al-Haqq*, tetapi menggambarkan tingkatan pelbagai nama dan sifat-Nya. Pada sisi kedua, kita dapat menyatakan bahwa nama dan sifat *Al-Haqq* menyandang segala sifat makhluk seperti "keterciptaan", "keterbatasan", "kemanunggalan", "keberagaman" dan sebagainya yang disebut dengan "penyerupaan (*tasybîh*)".

Atas dasar itu, kaum 'arif menyebut ciptaan dengan "*Al-Haqq* yang terikat". Menurut kaum 'arif, dengan jabaran tersebut tuntaslah perselisihan antara para ahli kalam seputar *tasybîh* dan *tanzîh*, karena perbuatan *tanzîh* secara mutlak akan berakibat pada kemustahilan manusia mengetahui apa-apa di alam wujud ini. Kaum 'arif berpijak pada prinsip keidentikan *tanzîh* dan *tasybîh* dan demikian pula sebaliknya. Hal itu

karena mereka juga meyakini keidentikan sifat dan Dzat Allah, meskipun mereka memisahkan sifat-sifat yang melekat pada Dzat dan sifat-sifat yang menempel (*zâidah*) pada-Nya, yaitu segenap makhluk-Nya. Pada kelompok sifat pertama, ada keidentikan antara sifat dan Dzat, sedangkan pada kelompok kedua hanya ada persatuan (*ittihâd*) di antara keduanya.

Demikianlah, karena menganggap alam semesta—yang dari satu sudut bisa dipandang sebagai himpunan sifat-sifat yang bertentangan (*dhidd*)—menyatu dengan Dzat *Al-Haqq*, maka kaum 'arif mengklaim bahwa Allah adalah penghimpun sifat-sifat yang bertentangan (*jâmi' baina al-adhdâd*). Tulis Ibn 'Arabi: "Sesungguhnya Allah tidak bisa diketahui kecuali melalui himpunan sifat-sifat yang bertentangan, lantaran melalui himpunan itu kita memutuskan (suatu kesimpulan) tentang-Nya."³

Kaum 'arif juga menggunakan istilah substansi dan aksiden, serta menerapkan hubungan substansi dan aksiden seperti yang dipegang filosof pada hubungan antara *Al-Haqq* dan seluruh maujud selain-Nya. Dengan demikian, seluruh maujud adalah "aksiden", keadaan, dan sifat Dzat *Al-Haqq*, sedangkan Dzat *Al-Haqq* sendiri adalah Substansi dari semua substansi dan aksiden. Dan sebagaimana substansi mewadahi eksistensi aksiden, demikian pula Dzat *Al-Haqq* mewadahi eksistensi segala sesuatu.

Telah saya sebutkan bahwa kaum 'arif membatasi wujud hakiki pada Dzat *Al-Haqq*, sedangkan semua maujud selain-Nya merupakan ketiadaan dan hubungan segala sesuatu terhadap Dzat *Al-Haqq* layaknya hubungan benda dan sosok yang membayangnya, hubungan cahaya dan bias yang dipantulkannya (*syai' wa fai*) atau hubungan cermin dan citra yang ditampilkannya (*'âkis wa ma'kûs*). Begitulah ungkapan-ungkapan yang tertera dalam karya-karya kaum 'arif menyangkut pokok masalah ini.

Pada *fashl* (pasal) Nabi Yusuf, Muhyi Al-Din Ibn 'Arabi menulis paragraf berikut: "Sesungguhnya hubungan antara apa yang disebut dengan "selain *Al-Haqq*" atau alam semesta dan Dzat *Al-Haqq* itu seperti hubungan antara benda dan sosok bayangannya. Itulah bayangan Allah yang menggambarkan hubungan antara individu maujud dan alam wujud. Tak dapat diragukan lagi bahwa bayangan tampak secara indrawi. Dan penampakan bayangan pastilah melalui subjek yang menampakkannya. Bila subjek yang menampakkannya kita asumsikan sebagai tiada,

bayangannya pun hanya dapat kita duga-duga dalam pikiran dan bersifat potensial pada subjek tersebut. Letak penampakan bayangan Ilahi yang disebut dengan alam semesta ini adalah entitas-entitas yang bisa ada dan bisa juga tiada (*a'yân al-mumkinât*). Di dalam entitas-entitas serbamingkin itulah bayangan Ilahi menghampar sebatas kemampuan esensi-esensi itu untuk mewujudkan.”⁴

Kuiditas segala sesuatu dalam bahasa kaum *'arif* disebut dengan istilah *a'yân al-mumkinât*, sedangkan wadah dan subjek yang menampakkannya disebut dengan istilah “bayangan Allah” atau “wujud yang merentang” atau “keterhubungan dengan wujud”. Ibn 'Arabi menulis: “Segala sesuatu yang kita tangkap ialah perwujudan *Al-Haqq* pada *a'yân al-mumkinât*. Dipandang dari sudut *huwiyyah Al-Haqq*, semua itu memang merupakan perwujudan-Nya. Akan tetapi, dipandang dari sudut perbedaan bentuk-bentuk perwujudan, semua itu merupakan jati diri *a'yân al-mumkinât*. Sesungguhnya sebutan bayangan dapat diterapkan pada bermacam-macam bentuk objek bayangan dan sebutan alam dapat diterapkan pada bermacam-macam bentuk “selain Allah”. Maka dari itu, dari segi kemanunggalannya, segala sesuatu selain Allah disebut dengan bayangan *Al-Haqq*, dan dari segi perbedaan (dan keberagaman), selain Allah disebut dengan alam semesta”⁵

Seperti sudah saya katakan, kendati meyakini kemanunggalan *Al-Haqq* dan ciptaan-Nya (*al-khalq*) dan menolak adanya perbedaan di antaranya dan kemandirian ciptaan terhadap *Al-Haqq*, lantaran ciptaan hanyalah rentangan cahaya wujud-Nya, kaum *'arif* tetap berpegang pada hierarki wujud. Oleh karena itu, kaum *'arif* meyakini *Al-Haqq* pada tingkat Dzat mempunyai hukum yang berbeda dengan *Al-Haqq* pada tingkat penciptaan-Nya.

Pada *fashl* tentang Nabi Syuaib a.s., Ibn 'Arabi berbicara tentang makrifat jiwa (*ma'rifah al-nafs*).⁶ Sebagaimana sudah kita ketahui, kaum *'arif* meyakini bahwa makrifat jiwa yang sejati tidak akan tercapai kecuali lewat *sair wa sulûk* (suluk ruhani). Oleh karena itu, kaum *'arif* sering mengetengahkan kisah seputar “realisasi makrifat jiwa” pada seseorang di suatu waktu dalam keadaan terjaga ataupun tertidur. Makrifat jiwa ini adakalanya diistilahkan dengan “katarsis (*tajarrud*)”, dan dikatakan bahwa “orang itu sedang mengalami katarsis (*hashala lahu tajarrud*)”. Ibn 'Arabi berkata, “Makrifat jiwa dengan cara makrifat seperti ini identik dengan

makrifat *Al-Haqq*. Maksud hadis masyhur '*Barang siapa sudah mengenal dirinya, pasti ia sudah mengenal Tuhannya*' bukanlah makrifat lain di luar makrifat jiwa, yang adalah juga makrifat Tuhan. Demikian pula halnya dengan silogisme logika yang mengantar kita untuk mengetahui kesimpulan melalui pengetahuan tentang premis mayor dan minornya. Jadi, makrifat jiwa seperti itu sama dengan makrifat Tuhan, mengingat ciptaan merupakan satu sisi dari entitas dan hakikat *Al-Haqq*. Dan jiwa adalah bentuk ciptaan yang paling sempurna, karena '*Allah menciptakan Adam sesuai dengan Bentuk-Nya*.'"

Selanjutnya, Ibn 'Arabi menandakan, "Tak seorang mencapai makrifat jiwa dalam bentuk sejatinya kecuali para nabi dan kaum '*ârif*', sedangkan apa yang dikatakan para ahli kalam dan filsafat dalam kaitan ini tidak sampai pada hakikat." Kemudian Ibn 'Arabi mengutip dua peribahasa Arab berikut: "Orang yang menghendaki makrifat jiwa melalui filsafat seperti orang yang '*merasa gemuk padahal bengkak*' dan '*meniup-niup api bukan pada baranya*'. Tak pelak bahwa itulah maksud ayat yang berbunyi *Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka telah berbuat sebaik-baiknya*' (QS Al-Kahfi [18]: 104)."

Alhasil, berbeda dengan para filosof yang menganggap "aku" yang sejati sebagai maujud yang mempunyai esensi mandiri, kaum '*ârif*' meyakini bahwa bila dikenali secara '*irfâni*', "aku" sejati dari satu sisi dapat dianggap sebagai Dzat *Al-Haqq*, sehingga "aku" sebenarnya sama dengan "Dia (*huwa*)". Dengan demikian, ketika ada kaum '*ârif*' yang mengklaim "Aku adalah Tuhan", maksud "Aku" itu jelas bukan seperti yang dipahami orang pada umumnya; seolah-olah kaum '*ârif*' itu mengenakan sifat ketuhanan pada "aku" dari maujud terbatas dan terciptakan atau bahwa Dzat Allah bersemayam pada diri si hamba tersebut. Padahal, klaim seperti itu berangkat dari perasaan '*ârif*' akan dirinya yang mengalami "kesirnaan (*fanâ*)" dan sama sekali meniadakan. "Aku" yang dipahami orang pada umumnya itu ditiadakan sama sekali oleh sang '*ârif*'. Ibn Al-Faridh, '*ârif*' Mesir abad ke-7 H yang merupakan representasi dari khazanah '*irfân*' Arab yang setara atau lebih unggul daripada Hafizh dalam khazanah '*irfân*' Persia, pernah bersyair sebagai berikut:

مَتَى حَلَّتْ عَنِّي قَوْلِي أَنَا هِيَ أَوْ أَقْلٌ
وَحَاشَا لِمِثْلِي أَنَّهُ فِيَّ حَلَّتْ

*Kapan aku bersemayam dalam perkataan tentang "aku"
Sungguh mustahil aku menduduki diri semacamku*

Kandungan puisi ini juga ada dalam *Gulsyan-e Râz* karya Mahmud Syabistari. Dalam karya itu, Syabistari menyediakan satu bab khusus untuk mengulas hakikat "Aku" dalam pandangan kaum 'ârif. Dari ulasan itu kita bisa menilik salah satu titik perbedaan antara perspektif kaum 'ârif dan *hukamâ'*, yakni menyangkut isu "makrifat jiwa". Kaum 'ârif secara keras menolak pandangan *hukamâ'* ihwal pokok soal ini.

Akhirulkalimat, saya ingin sekali menukilkan perkataan Ibn 'Arabi dalam *fashl* Nabi Syuaib a.s. mengenai teori "penciptaan baru" sebagai berikut: "Betapa bagusny firman Allah tentang kenyataan alam dan pergantiannya seiring dengan embusan napas, 'dalam penciptaan baru'^d setiap saatnya. Mengenai sebagian atau bahkan seluruh alam, Allah berfirman, *Maka apakah kami letih dengan penciptaan pertama? Tidak, sesungguhnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan baru* (QS Qâf [50]: 15)^e Mereka tidak mengetahui pembaruan perintah (penciptaan) yang terjadi seiring dengan embusan napas, meskipun boleh jadi mereka merasakan dampaknya."⁷ □

d Istilah *khalq jadid* ini termaktub dalam banyak ayat Al-Quran. Antara lain (QS Al-Ra'd [13]: 5), (QS Ibrâhîm [14]: 19) dan (QS Qâf [50]: 15) —penerj.

e Dalam *Al-Quran dan Terjemahnya* yang diterbitkan Departemen Agama RI, ayat ini diterjemahkan sebagai berikut: *Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru* —penerj.

6

Masalah Kontradiksi dalam Filsafat Hikmah

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ

Dia memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam (QS Fâthir [35]: 13)

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ

Dan mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup (QS Al-Rûm [30]: 19)

Konflik, pertentangan (*opposition*), dan perjuangan merupakan ciri-ciri kodrati alam raya. Kondisi itu jelas-jelas tampak lewat pengamatan sederhana dan tampak secara lebih mendalam lewat pelacakan ilmiah dan filsafat. Kita hidup di alam yang penuh dengan pergulatan dan gangguan, lantaran ia merupakan alam kejadian dan kerusakan, pembuatan dan penghancuran, penyatuan dan pemisahan, serta kelahiran dan kematian. Di sini kita melihat kontras-kontras terangkai dalam ikatan abadi: baik dan buruk, maujud dan tak-maujud, bahagia dan derita sebagai bahan dasar realitas. Penyair Persia, Sa'di, berujar,

گنج و مارو گل و خار و غم و شادی بهم اند

Ganj va mâr, va gul va khâr, va gham va syâdi, bahamand

(Harta karun dan ular

Bunga dan onak

Kebahagiaan dan kesedihan

Adalah [hal-hal] yang tak terpisahkan)

Oleh karena itu, dalam semua peristiwa, dapat diamati dua kekuatan yang saling berhadapan. Akibat dualitas itu, muncul anggapan bahwa alam ini tidak sempurna. Setidaknya, ia tidak lebih sempurna dari kemungkinan-kemungkinan bentuk alam yang lain. Ia bukan alam yang ideal. Mereka mengharapkan adanya alam yang hanya berisi cahaya, kehidupan, kebahagiaan, kedamaian, dan ketenangan. Mereka mengharapkan hilangnya rasa sakit, kegelapan, kematian, kejahatan, kesengsaraan, dan kegelisahan. Orang-orang ini terkejut oleh fakta bahwa Sang Pencipta ternyata tidak merancang alam sesuai dengan cita-cita ideal yang kebetulan mereka gagas.

Paham dualisme alam persisnya timbul akibat persepsi semacam itu. Ada anggapan bahwa kalau saja alam itu benar-benar dimaujudkan oleh satu sumber dan diperintah oleh satu prinsip, dua kecenderungan yang berhadapan-hadapan itu tak akan pernah terjadi.

Cara lain dalam menafsirkan dualitas ini adalah bahwa kejahatan dan ketakmaujudan sesungguhnya merupakan aspek-aspek yang tampak (*superficial*) dan relatif dari kebaikan dan kesempurnaan. Dengan kata lain, kejahatan hanya tampak buruk. Pertentangan, perjuangan, dan konflik—untuk tidak menyebut yang dasar—adalah syarat-perlu bagi semua kemajuan dan perkembangan. Segenap kecantikan, kelembutan, keagungan, kesempurnaan, gerakan, dan evolusi merupakan hasil dari konflik, ketakharmonisan, dan ketanpurnaan. Kesepakatan dan keselarasan menciptakan kedamaian dan kemandekan, yang senantiasa diikuti oleh kematian dan kebinasaan.

Membagi objek-objek alam ke dalam dua kelompok yang berbeda dan terpisah, serta menyebut satu kelompok sebagai baik dan sempurna, sedangkan selainnya sebagai jahat dan tanpurna (*imperfect*), dan lantas menyandarkan asal-usul masing-masing kelompok pada sumber-sumber yang terpisah merupakan puncak dari pola-pikir yang dangkal dan superfisial. Dari perspektif yang lebih tinggi, segala sesuatu yang sebelumnya dianggap jahat dan tanpurna dapat dilihat sebagai baik dan sempurna. Segala sesuatu, terlepas dari julukan mereka sebagai baik ataupun buruk, sama-sama mempunyai andil dalam membuat suatu aturan yang sempurna. Keduanya sama-sama berperan terhadap terjadinya keindahan dan puncak kebaikan pada makrokosmos. Lebih dari itu, keduanya bahkan sama-sama bermuara pada satu sumber dan merupakan manifestasi-manifestasi dari saksi yang tidak kentara.

خنده از لطفش حکایت می کند ناله از قهرش شکایت می کند
این دو بیغام مخالف در جهان از یکی دلبر حکایت می کند

Khand az luthfisy hikâyat mikunad, nâleh az qahresy syikâyat mikunad

In dou payghâm dar jahân, az yik dilbar hikâyat mikunan

(Gelak tawa adalah kabar kebaikan dan rahmatnya

Tangisan adalah keluhan murkanya

Dua nada alam yang bertentangan ini

[Sama-sama merupakan] nyanyian satu Penawan hati)

Soal-soal lain menyangkut dasar pertentangan, seperti kecenderungan yang satu membatalkan dan menafikan yang lain, atau membuat kombinasi dan sintesis di antara mereka, serta kecenderungan yang satu untuk menyebabkan penentangan itu sendiri, senantiasa menyita pikiran manusia. Respons-respons intelektual atas fenomena semacam itu tidak selalu sama: kadang-kadang ia beranjak dari pandangan yang optimistik dan kadang-kadang beranjak dari tafsiran yang pesimistik. Oleh sebab dualisme yang tampak ini, tidak jarang manusia digiring untuk menyangkal eksistensi

MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT ISLAM

dan keesaan Allah, dan adakalanya malah digiring untuk percaya akan sifat berkehendak dan berkuasa yang serba meliputi kepada Sang Maha Pencipta. Kadang-kadang ia membawa pada paham dualisme teologis, dan kadang-kadang justru memperteguh kepercayaan akan kemanunggalan mutlak sifat-sifat Ilahi.

Al-Quran suci, sumber utama wahyu Ilahi, yang berperan sangat signifikan dalam membentuk pandangan para filosof dan ulama Muslim, selalu membahas pertentangan dan kekontrasan sebagai "tanda-tanda" Allah.

مَا كُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

Mengapa kamu tidak percaya akan kebesaran Allah? Padahal, Dia sesungguhnya telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan kejadian. (QS Nûh [71]: 13-14)

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّسَانِ وَالْوَالِدَاتِ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. (QS Al-Rûm [30]: 22)

Lebih khusus lagi, ada pelbagai acuan mengenai menjelmannya sesuatu dari kebalikannya. Al-Quran menilai kondisi itu sebagai suatu tanda kebijaksanaan dan kemahiran Allah.

يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ

Dia memasukkan malam ke dalam siang dan siang ke dalam malam (QS Fâthir [35]: 13)

وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ

Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup (QS Al-Rûm [30]: 19)

FILSAFAT HIKMAH

Dalam *Nahj Al-Balâghah*, kita sering menjumpai bahwa perpaduan berbagai oposisi dapat dianggap sebagai berkaitan dengan dasar keesaan Allah,

بِتَشَعُّرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنَّ لَمْشَعْرَلَهُ وَهَمْضَاتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ
أَنَّ لِأَضْدَلَهُ، مُمَقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، عَرَفَ أَنَّ لِأَقْرَبِينَ لَهُ، ضَادَّ النُّورِ
بِالظُّلْمَةِ وَالْوَضُوحِ بِالْمُهْجَةِ وَالْجُودِ بِاللَّيْلِ وَالْحُرُورِ بِالضَّرِّدِ مُؤَلَّفَ بَيْنَ
مُتَهَادِيَاتِهَا مُقَارَنَ بَيْنَ مُتَبَايِنَاتِهَا مُقَرَّبَ بَيْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا مُفْرَقَ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا

“Fakta bahwa Dia mencipta seluruh daya indra adalah bukti bahwa Dia tidak berindra; fakta bahwa Dia mempertentangkan segala sesuatu adalah bukti bahwa Dia tidak mempunyai penentang; fakta bahwa Dia membuat kesamaan pada segala sesuatu adalah bukti bahwa tidak ada yang menyamai-Nya. Dialah yang telah menciptakan (sifat) cahaya sebagai lawan dari gelap, (sifat) jelas sebagai lawan dari samar, (sifat) padat sebagai lawan dari lembek, (sifat) panas sebagai lawan dari dingin. Dia kumpulkan semua yang (bersifat) homogen dan Dia rekatkan semua yang (bersifat) heterogen. Semua yang jauh Dia dekatkan dan semua yang dekat Dia jauhkan.”

Para filosof modern yang telah menaruh signifikansi besar pada masalah kontradiksi berpendapat bahwa kontradiksi ialah sebab segenap gerakan dan evolusi. Mereka percaya bahwa evolusi tiada lain dari perpaduan (*synthesis*) pelbagai hal yang bertentangan dan berkontradiksi. Para pemikir bahkan melangkah lebih jauh dengan menolak hukum logika tertua, yakni Prinsip Kontradiksi yang menyatakan bahwa hal-ihwal yang berkontradiksi senantiasa saling menafikan (*mutually exclusive*). Mereka menafikan perbedaan antara maujud dan tak-maujud, eksistensi dan noneksistensi. Oleh para filosof kuno (jarak) perbedaan antara kedua hal itu dipercaya sebagai tak berhingga (mutlak) dan karena itu paling lebar.

Hegel, filosof Jerman yang termasyhur, adalah jawara filsafat kontradiksi. Dialah yang merumuskan tritunggal tesis-antitesis-sintesis

yang diterapkan oleh para filosof lain sebagai gambaran dari proses kelahiran dan sintesis dari kontradiksi. Hegel pula yang memasukkan kontradiksi ke dalam konsep dialektika dan mendirikan sistem dialektika baru. Dalam karyanya tentang dialektika, Paul Foulquie menulis,

“Hegel tidak menemukan prinsip tritunggal tesis-antitesis-sintesis. Fichte dan Shelling, yang sezaman dengan Hegel, juga telah mendasarkan pandangan metafisika mereka pada konsep-konsep tersebut. Akan tetapi, dialah yang telah menggunakan prinsip ini seluas-luasnya dan menganggapnya sebagai penjelasan puncak tentang realitas. Hegel mengistilahkannya sebagai ‘dialektika’ sehingga membuat teori itu asing dalam pikiran para sejawatnya. Karena, sampai saat itu, istilah ‘dialektika’ dipakai untuk mengacu pada seni penetapan dan penyangkalan bukti yang justru berasaskan Prinsip Kontradiksi. Namun demikian, prinsip dialektika Hegel sebetulnya bermakna ‘sintesis berbagai hal yang bertentangan’.”

Pada bagian lain risalahnya, Foulquie mengatakan,

“Perbedaan antara dialektika lama dan baru terletak pada pola menerapkan prinsip saling menafikan (*the mutual excludivity*) antara dua hal yang kontradiktif (*contradictory*). Menurut dialektika lama, prinsip tersebut merupakan hukum yang mutlak berlaku pada semua objek dan pikiran. Suatu entitas tidak mungkin *ada* sekaligus dan *tiada* pada saat dan cara yang sama. Dan apabila pikiran manusia memperhadapkan dua proposisi kontradiktif dalam suatu urutan, salah satunya pasti salah dan lainnya pasti benar. Akan tetapi, dialektika baru berpandangan bahwa kontradiksi merupakan sifat segala sesuatu itu sendiri dan bahwa sebuah objek itu sekaligus ‘ada’ (*is*) dan ‘tiada’ (*is not*) pada saat yang sama. Sifat swakontradiksi ini merupakan sebab perubahan dan perkembangan segala sesuatu. Jadi, dialektika baru percaya bahwa tanpa sifat seperti itu, segala sesuatu akan menetap dan tidak berubah. Oleh karena itu, jika manusia terpaksa

menerima dua pernyataan kontradiktif, kiranya keliru untuk mempercayai bahwa dia tengah melakukan kesalahan. Tentunya, amat penting menyelesaikan kontradiksi, tanpa menolak adanya hal-hal yang berkontradiksi.”

Foulquie pun berkata, “Rekonsiliasi dan sintesis kontradiksi dalam objek dan pikiran disebut sebagai dialektika oleh Hegel. Metode dialektika terdiri atas tiga tahap yang lazimnya disebut dengan ‘tesis’, ‘antitesis’, ‘sintesis’. Hegel sendiri, bagaimanapun, menamakan ketiga tahapan itu dengan ‘penegasan (*affirmation*)’, ‘penafian (*negation*)’, dan ‘penafian atas penafian (*negation of the negation*)’.”

Menurut Hegel, modus *mewujud* (*becoming*) bukan modus *maujud* (*being*) atau *tak-maujud* (*nonbeing*), melainkan sintesis dari keduanya. Sebagaimana tulis Paul Foulquie,

“Tritunggal pertama dari filsafat Hegel, dan bagian yang paling terkenal, adalah ini, *Maujud* ‘adalah (*is*)’, yaitu ada (*exist*), dan mengungkapkan ‘afirmasi’ atau ‘tesis’ dari tritunggal tersebut. *Maujud* yang murni tak-menentu (*unspecified*) dan tanpa kandungan apa pun sama dengan ketiadaan sama sekali. Ia sama dengan *tak-maujud*. Oleh karena itu, ‘afirmasi’ kita perlu diikuti oleh negasinya sendiri. Dengan demikian, kita katakan bahwa *maujud* ‘bukan (*is not*)’ atau tidak ada. Lalu, konsep apakah yang akan mengatasi kontradiksi seperti itu dan bisa dibuktikan sebagai sintesis dari *maujud* dan *tak-maujud*? Hegel menjawabnya dengan konsep *menjadi* (atau *becoming*).”^a

Kita pun sebenarnya menemukan pendapat serupa dengan ungkapan Hegel dalam filsafat Islam. Yakni, dalam ungkapan bahwa *menjadi*, *maujud*, dan *tak-maujud* saling terkait dan mengarah pada objek yang sama. Dan

a *Becoming* adalah istilah yang merujuk pada modus atau tingkat menjadi, *mewujud*, atau menjelamanya sesuatu. Bedanya dengan *maujud* (*being*) atau *tak-maujud* (*nonbeing*) terletak pada sifatnya yang senantiasa dalam proses dan gerak untuk menjadi atau *mewujud* dan *menjelma*. Dalam terjemahan ini, istilah *becoming* kadang-kadang saya padankan dengan *menjadi*, kadang-kadang dengan *mewujud*, dan kadang-kadang dengan *menjelma*. Istilah *mengada* sebenarnya juga bisa dipakai, meskipun tidak populer dalam bahasa Indonesia—peny. MK.

bahwa sesuatu yang *menjadi* adalah sekaligus *ada* dan *tidak ada*. Akan tetapi, para filosof Islam tidak pernah menyatakan fakta itu sebagai berlawanan dengan Prinsip Non-Kontradiksi. Mereka pun tidak pernah percaya bahwa fakta itu membatalkan keabsahan prinsip logika tersebut. Kini, marilah kita periksa secara lebih teliti: apa yang dimaksud oleh para filosof Islam dengan kontradiksi? Samakah maksud kontradiksi menurut para filosof Islam dan para filosof Barat? Dan jika tidak sama, apa yang menjadi perbedaan di antara kedua pendapat itu?

✓ Para filosof Islam mengetahui dengan baik adanya konflik dan kontradiksi dalam evolusi dan perkembangan. Mereka percaya bahwa konflik di antara makhluk-makhluk merupakan syarat mutlak bagi kelanjutan Rahmat Ilahi. Mereka mengatakan,

لَوْلَا التَّضَادُّ مَا صَحَّ حُدُوثُ الْحَادِثَاتِ

“Jika tidak ada konflik, tidak akan ada satu pun makhluk yang muncul.”

Atau,

لَوْلَا التَّضَادُّ مَا صَحَّ الْفَيْضُ عَنِ الْمَبْدَأِ الْجَوَادِ

“Tanpa adanya oposisi, maka emanasi maujud dari Prinsip Pertama tidak akan pernah terlaksana.” Dengan kata lain, tidak akan ada maujud baru yang akan terlahir.

Pada titik ini, kita harus menentukan apakah para filosof Islam memiliki pandangan yang sama dengan para filosof Eropa mengenai peran kontradiksi dalam proses evolusi alamiah atautkah mereka mempunyai pendapat yang berbeda. Selanjutnya, saya akan melanjutkan pembahasan dalam dua bagian:

1. Kesatuan maujud dan tak-maujud dalam proses *menjadi*.
2. Peran kontradiksi dalam perubahan, gerakan, dan evolusi.

Kesatuan *Maujud* dan *Tak-Maujud* dalam Proses Menjadi

Kita telah menilik konsep Hegel ihwal berpadunya kontradiksi maujud (*being*) dan tak-maujud (*nonbeing*) dalam mewujudkan (*becoming*). Saat ini, perhatian akan kita alihkan pada cara filsafat Islam menangani masalah ini. Terdapat banyak referensi mengenai pokok masalah ini dalam wacana para pemikir Islam.

Fakhr Al-Din Al-Razi mempunyai paradoks terkenal menyangkut problem *mewujud*. Dia percaya bahwa kebertahapan proses penciptaan adalah hal yang tak bermakna. Semua hal yang kita kira muncul secara bertahap sesungguhnya muncul secara sekaligus. Ilusi kemunculan sesuatu secara bertahap disebabkan oleh fakta bahwa objek yang bersangkutan terdiri atas bagian-bagian. Ketika masing-masing bagian muncul sekaligus secara berurutan, kita sering tergiring untuk berpikir bahwa kita sedang menyaksikan kemunculan (secara bertahap) satu objek yang utuh. Padahal, dalam kenyataannya kita tengah menyaksikan penciptaan sejumlah objek yang seluruhnya muncul secara spontan. Masing-masing bagian sebenarnya terpisah dan terlepas dari bagian-bagian sebelum dan sesudahnya. Berdasar pada analisis itu, Al-Razi menyimpulkan bahwa semua gerakan sebenarnya ialah kombinasi dari bagian-bagian mandiri yang bukan merupakan gerakan atau kemunculan bertahap dari potensialitas ke aktualitas.

Al-Razi mempertahankan pendapatnya dengan cara berikut, semua yang (sebelumnya) tidak ada lalu mengada, penjelmaannya pastilah didahului oleh suatu *permulaan*. Akan tetapi, *permulaan* itu sendiri mesti bersifat sederhana dan tidak terdiri atas bagian-bagian permulaan, pertengahan, ataupun akhir. Pasalnya, jika *permulaan* itu memiliki permulaan, pertengahan, dan akhir, permulaan yang sebenarnya adalah *permulaan* dari *permulaan*, yang pertengahan dan akhirnya mustahil menjadi bagian dari permulaan (yang sebenarnya) tersebut.

Seterusnya kita bisa menerapkan argumen yang sama untuk *permulaan* yang baru: apabila permulaan yang baru itu tidak sederhana, kita akan menghadapi keberatan yang sama. Oleh karena itu, pada akhirnya kita harus menyimpulkan bahwa suatu *permulaan* itu bersifat sederhana dan tak terdiri atas bagian-bagian (permulaan, pertengahan, ataupun akhir).

MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT ISLAM

Selanjutnya, kita bertanya, sesuatu yang kemudian menjadi ada pada *permulaannya* sudah dalam tataran eksistensi atau noneksistensi? Andai kita katakan bahwa sesuatu itu pada permulaan eksistensinya dalam tataran yang tidak maujud, kita tidak bisa mengatakan bahwa ia sedang memasuki tahapan permulaan eksistensi. Sebaliknya, kita mesti mengatakan bahwa ia dalam tataran ketakmaujudan dan masih tetap di dalam tataran itu. Adalah mustahil untuk mengatakan bahwa objek (yang berada dalam tataran ketakmaujudan) itu memasuki suatu *permulaan* eksistensi. Oleh karena itu, mau tidak mau, kita harus menyimpulkan bahwa sesuatu itu sudah pasti *maujud* sejak *permulaan*-nya.

Kemudian, apakah sesuatu (bagian) dari objek itu ada yang akan *mewujud* ataukah tidak? Jika tak ada (bagian) yang akan *mewujud*, kita telah mengakui bahwa objek yang kita bicarakan itu merupakan *maujud* lengkap dan utuh sejak *permulaan kemaujudan*-nya. Dan karena *permulaan* itu bersifat sederhana dan tak terbagi-bagi, objek yang kita bicarakan pastilah memasuki tataran eksistensi secara sekaligus dan tidak bertahap—sebagai sebuah keseluruhan. Sebaliknya, jika ada bagian-bagian objek yang masih tersisa (di tingkat permulaan), timbul pertanyaan berikut: apakah bagian yang tidak terwujud pada tahap permulaan eksistensi itu identik dengan (keseluruhan) yang (telah) *mewujud* pada tahap permulaan atau tidak? Tentu saja, mustahil jika keduanya identik karena ada (*be*) dan tiada (*not be*) tidak mungkin diterapkan dengan cara yang sama pada objek yang sama di saat yang sama.

Pada sisi lain, jika sesuatu *yang sedang mewujud* itu berbeda dengan sesuatu *yang telah mewujud*, yang *mewujud* di permulaan telah *mewujud* seutuhnya dan seketika. Dengan demikian, tidak ada sesuatu yang tersisa dari sesuatu (yang telah *mewujud*) itu untuk *mewujud* kemudian. Akan tetapi, sesuatu yang bakal *mewujud* merupakan sesuatu yang sepenuhnya berbeda, khas, dan mandiri dari apa yang telah *mewujud* sebelumnya. Oleh karena itu, penjelmaan dan kemewujudan bertahap merupakan konsep yang konyol.

Pandangan Al-Razi tersebut sempat mengaduk-aduk pikiran para pemikir Muslim untuk waktu yang lama, menggiring mereka untuk lebih jauh memahami hakikat gerak dan waktu. Teori waktu sebagai dimensi keempat materi yang dilemparkan oleh Shadr Al-Din Al-Syirazi (Mulla

Shadra) mengemuka seiring dengan upaya-upaya filosofis yang intens tersebut.

Mir Damad adalah pemikir Muslim pertama yang dengan cermat memecahkan lontaran-lontaran Fakhr Al-Din Al-Razi. Mir Damad mula-mula mencoba mendudukan soal menyangkut permulaan. Katanya, ketika kita berbicara perihal bertahapnya penjelmaan suatu objek yang bermula (pada saat tertentu), tidak berarti bahwa objek itu menjelma secara langsung dan lantas melanjutkan eksistensinya sehingga ada masa (*instant*) tertentu yang bisa dipahami sebagai *titik permulaan*. Karena, *titik permulaan* semacam itu hanya sesuai untuk sesuatu yang mewujud secara langsung dan sekaligus, dan bukan untuk sesuatu yang menjelma secara bertahap.

Makna *permulaan* dalam konteks sesuatu yang menjelma secara bertahap ialah kehadiran rentangan dan berbagai dimensi padanya. Dan, karena dimensi-dimensi itu bersesuaian (*correspond to*) dengan dimensi temporal, maujud itu pastilah mempunyai dimensi waktu. Selain itu, karena eksistensi maujud yang menjelma secara bertahap itu terbatas, ia pasti mempunyai dua pangkal. Masing-masing pangkal bersesuaian dengan suatu titik rekaan (*hypothetical point*) dalam waktu; yang satu disebut dengan *permulaan* dan yang lain disebut dengan *akhir*.

Oleh karena itu, *permulaan* dan *akhir* objek yang menjelma secara bertahap berkaitan dengan suatu masa (*instant*) dan tidak berkaitan dengan waktu (sebagai konsep umum). Titik-titik pangkal dalam *permulaan* dan *akhir* suatu entitas yang berkelanjutan, baik yang bersifat ruang maupun waktu, tidak pernah bisa dianggap sebagai bagian-bagian dari entitas itu sendiri.

Demikianlah, pertanyaan seputar sederhana-tidaknyanya titik-titik pangkal dari suatu kontinum menjadi tidak tepat sasaran. Sebagai misal, batas suatu garis bukanlah bagian dari garis itu sendiri. Sebaliknya, *batas* suatu garis tidaklah mempunyai eksistensi sama sekali. *Batas* hanyalah suatu gagasan yang ditarik dari sifat keberhinggaan garis itu sendiri. Titik-titik pangkal (entitas yang menjelma secara temporal dan bertahap) itu pun sebetulnya tidak lain dari titik-titik rekaan dalam (garis) waktu.

MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT ISLAM

Mir Damad lalu mencurahkan perhatiannya pada modus ontologis segenap entitas yang menjelma secara temporal dan bertahap, dan mencoba-amati hakikat waktu itu sendiri. Dia mengklaim bahwa lantaran modus objek-objek itu bersifat lemah secara eksistensial, tingkat-tingkat ke-*ada*-an dan ke-*tiada*-an objek-objek itu menjadi tumpang-tindih. Satu tingkat ke-*ada*-an mereka terpaut dengan tingkat lain ke-*tiada*-an mereka.

Oleh karena itu, jawaban atas soal Al-Razi mengenai apakah bagian dari penjelmaan bertahap bisa *mewujud* sementara bagian lain tetap *tak-mewujud*, baik objek itu (benar-benar) ada atau tidak, adalah bahwa setiap bagian dari objek (yang menjelma secara bertahap) itu *mewujud* pada segmen waktu tertentu. Dan pada segmen waktu manakala bagian lain objek itu menjelma, bagian pertamanya menjadi tak maujud. Keutuhan objek sebagai satuan yang sepenuhnya sempurna *mewujud* dalam totalitas waktu, dan bukan dalam segmen maupun masa tertentu darinya.

Dalam kitab *Al-Asfār*, Mulla Shadra mengungkapkan pandangan serupa dengan ungkapan yang lebih berbobot. Dalam Bab Kesebelas (menyangkut potensialitas dan aktualitas), Mulla Shadra menuliskan,

الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشكك
عندما، وفعليتها تفارق قوتها، وحدوثها عين زوالها. فكل جزء
منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه

“Gerak dan waktu adalah dua di antara sekian hal yang lemah secara eksistensial. Yaitu: segala sesuatu yang kemaujudannya berjalanan dengan ketakmaujudannya; aktualitasnya bertautan dengan potensialitasnya; dan penjelmaannya beriringan dengan kemusnahannya. Oleh karena itu, perwujudan satu bagian meniscayakan peniadaan bagian lainnya. Atau lebih tepatnya, ke-*ada*-an suatu objek (yang lemah secara eksistensial ini) tidak lain daripada ke-*tiada*-an objek lain.”

Saat membicarakan hubungan antara objek yang berubah dan yang tak-berubah pada Bab Kedua Puluh Satu dalam kajian “Potensialitas dan

Aktualitas”, Mulla Shadra mengungkapkan, “Aktualitas dan stabilitas satu objek berbeda dengan objek lainnya. Sang Sumber Ultima telah menetapkan bentuk stabilitas yang khas pada setiap objek. Dan stabilitas yang dipunyai oleh semua objek adalah stabilitas perubahan, sedangkan aktualitasnya adalah pengejawantahan (seluruh) potensialitas dan kemampuannya, yang secara tidak terhindarkan merupakan sebetuk stabilitas dan aktualitas yang diberikan-Nya pada semua objek.”

Mulla Shadra melanjutkan pembahasannya dengan mengatakan,

وَالَّذِي مِنَ الْمَوْجُودَاتِ ثَبَاتُهُ عَيْنُ التَّجَدُّدِ هِيَ الطَّبِيعَةُ وَالَّذِي فَعْلِيَّتُهُ
عَيْنُ الْقُوَّةِ هِيَ الْعِيُولُ، وَالَّذِي وَحَدَّتُهُ عَيْنُ الْكَثْرَةِ بِالْفِعْلِ هُوَ الْعَدَدُ
وَالَّذِي وَحَدَّتُهُ عَيْنُ قُوَّةِ الْكَثْرَةِ هُوَ الْجِسْمُ

“Objek yang kelanjutan dan kelestariannya identik dengan prosesnya menjadi sesuatu yang lain adalah alam; objek yang aktualitasnya identik dengan potensialitas mutlak adalah materi awal yang tak berbentuk (*al-hayūlā*); objek yang kesatuan dirinya identik dengan kemajemukan aktual adalah angka dan bilangan; dan objek yang kesatuan aktualnya identik dengan kemajemukan potensialnya adalah benda (*jism*) beserta segenap ciri fisiknya.”

Pada Bab Kedua Puluh Delapan dari kajian potensialitas dan aktualitas, Mulla Shadra menyarikan suatu simpulan yang halus dari ayat berikut,

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ
الْمَوْتَ تُوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ

Dan Dialah yang mempunyai kekuasaan tertinggi di atas semua hamba-Nya, dan diutus-Nya kepadamu malaikat-malaikat penjaga sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat Kami, dan malaikat-malaikat Kami-tidak pernah melalaikan kewajibannya. (QS Al-An‘ām [6]: 61)

Simpulan halus yang ditarik oleh Mulla Shadra dari ayat di atas adalah sebagai berikut: "Objek yang kemaujudan dan ketakmaujudannya bercampur, ketahanan dan kelangsungan hidupnya berujung pada kehancuran dan kemusnahannya adalah sesuatu yang sarana-sarana kelangsungan eksistensinya tak pelak identik dengan sebab-sebab kehancuran dan kemusnahannya. Oleh karena itu, dalam ayat tersebut, entitas-entitas yang ditugasi menjaga individu manusia dipercayai pula untuk mengantarkannya kepada kematian dan kebinasaannya, saat waktunya telah tiba. Dengan kata lain, agen-agen yang bertugas melangsungkan dan memelihara kehidupan pada waktunya akan berubah menjadi agen-agen kematian dan kehancuran."

Lalu, bagaimanakah para pemikir yang secara sangat tegas membela pandangan bahwa kemaujudan dan ketakmaujudan berpadu-padan di dunia alamiah itu bisa tetap mempertahankan keabsahan Hukum Kontradiksi dan menyebutnya sebagai induk semua teorema (*umm al-qadhâyâ*)?

Dalam pandangan para filosof ini, keterpautan *maujud* dan *tak-maujud* yang merupakan ciri terpenting dari segala sesuatu yang berubah dan sementara sama sekali tidak menafikan keabsahan Prinsip Kontradiksi. Menurut mereka, masalah sesungguhnya terletak pada kegagalan membedakan berbagai perspektif ihwal ketakmaujudan. Dengan kata lain, masalahnya lebih disebabkan oleh kegagalan memahami secara tepat kecondongan pikiran untuk merancukan dan mengacaukan pengertian noneksistensi.

Untuk memahami masalah ini secara tepat, ada dua hal yang mesti dicermati. *Pertama*, para logikawan umumnya membagi proposisi menjadi dua kategori umum: afirmatif dan negatif. Dalam proposisi afirmatif, keputusan pikiran kita pastilah jelas, baik kita membenarkan dan mengafirmasikan eksistensi subjek dalam proposisi maupun melekatkan predikat dan sifat tertentu padanya, misalnya, "*Mahmud adalah ...*" atau "*Mahmud sedang berdiri*".

Lantas, bagaimana dengan proposisi negatif? Umpamanya, jika kita katakan bahwa "*Mahmud tidak sedang berdiri*", apa makna proposisi semacam itu? Dan proses mental apakah yang terlibat dalam mencapai kesimpulan semacam itu? *Pertama*, kita mungkin mengira bahwa makna

proposisi ini adalah bahwa "Mahmud tidak dalam keadaan berdiri". Padahal, simpulan seperti ini menyangkut proposisi negatif jelas-jelas rancu. "*Mahmud tak-berdiri*" adalah proposisi afirmatif—atas ketakberdirian Mahmud. Jadi, esensi dan hakikat proposisi itu sebenarnya adalah afirmatif.

Negasi dalam proposisi di atas disebut dengan "proposisi afirmatif dengan predikat yang menyimpang (*affirmative proposition with a diverted predicate*)". Sifat negatif ataupun afirmatif proposisi semacam itu tidak bisa ditentukan melalui subjek atau predikatnya, tetapi mesti dicari di luar itu. Kegagalan membedakan dua proposisi di atas akan berdampak pada sejumlah kerancuan dalam proses penalaran dan penarikan kesimpulan. Tentu saja, orang-orang yang akrab dengan logika tidak akan bingung membedakan kedua jenis proposisi tersebut karena hampir tidak ada perbedaan pendapat di kalangan logikawan menyangkut masalah ini.

Kalangan yang menganggap afirmasi dan negasi dalam suatu proposisi berada di luar lingkup subjek dan predikat terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok *pertama* percaya bahwa perbedaan kedua jenis proposisi itu terletak pada persoalan "hubungan" antara predikat dan subjek. Apabila hubungan keduanya afirmatif, proposisinya pun bersifat afirmatif dan sebaliknya. Maksud pernyataan "*Mahmud sedang berdiri*" adalah bahwa *Mahmud* dan *berdiri* terhubung melalui suatu penghubung (*copula*) yang bisa dirujuk sebagai "mewujud". Dan maksud pernyataan "*Mahmud tidak sedang berdiri*" adalah bahwa hubungan antara *Mahmud* dan *berdiri* "tidak mewujud". Kelompok ini berpendapat bahwa kata *ast* (adalah) dan *nist* (tiadalah) dalam bahasa Persia dapat melukiskan sifat hubungan antara subjek dan predikat dalam suatu proposisi.

Kelompok *kedua*, termasuk Ibn Sina dan Mulla Shadra, meyakini bahwa "penjelasan hubungan" di atas tidaklah tepat. Menurut mereka, bentuk hubungan dan kopula sama-sama ada pada proposisi afirmatif maupun proposisi negatif. Dan, bentuk kopula dalam kedua proposisi itu sama-sama afirmatif. Akan tetapi, sifat afirmasi yang dimaksud hanya terkait dengan konsep-konsep (yang terungkap melalui subjek dan predikat) dan tidak terkait dengan keputusan (tentang keberadaan dan realitas luar konsep-konsep tersebut). Singkatnya, perbedaan antara proposisi afirmatif dan negatif adalah bahwa dalam proposisi afirmatif

akal memutuskan (*judge*) dan menegaskan (*affirm*) adanya hubungan objektif antara subjek dan predikat. Sebaliknya, dalam proposisi negatif, ke-*ada-an* hubungan luar itu ditolak oleh akal.

Oleh karena itu, inti proposisi negatif bukan untuk menyatakan adanya "hubungan *tiada*" antara subjek dan predikat di alam luar. Sebaliknya, proposisi negatif bertujuan untuk menegaskan bahwa hubungan afirmatif antara subjek dan predikat yang ada dalam bentuk konseptual di dalam benak kita tidak mewujud di alam luar.

Dengan kata lain, apa yang ditegaskan dan dibenarkan dalam proposisi afirmatif adalah penjelmaan hubungan subjek dan predikat dalam realitas eksternal. Sementara dalam proposisi negatif apa yang ditegaskan adalah ketiadaan atau tidak terjadinya hubungan tersebut. Proposisi afirmatif bermaksud menegaskan korespondensi hubungan (subjek-predikat dalam suatu proposisi) dengan realitas eksternal, sementara proposisi negatif menegaskan ketiadaan korespondensi semacam itu.

Menerapkan hukum pernyataan deklaratif dan nondeklaratif sebagai "jika kebenaran (keberadaan) atau kepalsuan (ketiadaan) hubungan antara subjek dan predikat bisa dipastikan dengan mengacu pada realitas eksternal, pernyataan itu disebut sebagai deklaratif, sedangkan sebaliknya ialah nondeklaratif" pada proposisi negatif adalah keliru. Dalam pandangan para pemikir ini, kandungan proposisi negatif adalah (*سلب الربط*) *salb al-rabth* (negasi hubungan) dan bukan *rabth al-salb* (hubungan negasi). Dengan kata lain, kandungan proposisi negatif adalah *penafian relasi afirmatif*, dan bukan *penegasan suatu hubungan negatif*, yang merupakan kandungan suatu proposisi afirmatif dengan predikat yang menyimpang (*موجباً معدولاً المحمول*) (*mūjabah ma'dūlah al-mahmūl*).^b

Proposisi negatif yang sebenarnya adalah persis seperti yang telah dijelaskan, dan hanya itulah yang bisa mengungkapkan suatu kontradiksi dalam eksistensi karena tujuan proposisi negatif tidak lain dari penafian

b Contohnya: manusia adalah bukan batu. Proposisi itu sebetulnya mengafirmasikan (dengan kata *adalah* atau *is*) sifat bukan-batu (predikat) pada manusia (subjek). Oleh karena itu, ia disebut sebagai proposisi afirmatif, walaupun kemudian predikatnya dibungkus dalam ungkapan "bukan" yang bersifat negatif. Seperti telah dijelaskan, proposisi semacam ini disebut sebagai *proposisi afirmatif dengan predikat yang menyimpang*, mengingat ia merupakan *penegasan suatu hubungan negatif* dan bukannya *penafian hubungan afirmatif* yang merupakan proposisi negatif—peny. MK.

seluruh kandungan proposisi afirmatif. Lagi pula, proposisi negatif tidak mengemukakan syarat-syarat apa pun untuk tindak negasinya, baik yang bersifat temporal maupun spasial. Apa pun spesifikasi (modalitas) yang ada dalam proposisi afirmatif merupakan sasaran penafian dan dalam proposisi negatif.

Hanya dengan pertimbangan seperti itu, *yang tak-maujud* bisa disebut sebagai kontradiksi dan negasi dari *yang maujud*. Dengan ungkapan lain, jika kita mempunyai dua proposisi yang salah satunya menafikan semua kandungan dari proposisi lainnya dan tidak mempunyai fungsi lain kecuali itu, dua proposisi itu bisa dibilang sebagai kontradiktif. Umpamanya, proposisi "Ahmad sedang berdiri dengan sikap tertentu di tempat tertentu dan pada waktu tertentu" berkontradiksi dengan proposisi "Tidak benar Ahmad sedang berdiri dengan sikap tertentu di tempat tertentu dan pada waktu tertentu".

Selanjutnya, jika ada seribu kondisi dan kosakata pada proposisi pertama, semua syarat dan kosakata itu harus dinafikan pada proposisi kedua. Dan begitulah pengertian yang benar mengenai aksioma logis yang menyatakan bahwa "kontradiksi semua hal adalah penafian semua hal (*naqīdh kulli syai'in rafūh*)". Dua proposisi yang berkontradiksi secara nyata dan logis sama-sama saling menafikan (*mutually exclusive*), dan hukum saling menafikan (*mutual exclusivity*) antara dua hal yang kontradiktif berlaku padanya.

Tak-maujud dalam makna dan penerapan ini yang memang merupakan pemaknaan dan penerapan yang sejati sama sekali tidak mempunyai realitas eksternal dan eksistensi pada dirinya sendiri. Ia bukan subjek ataupun predikat. Dimensi waktu dan ruang tidak berlaku untuknya, lantaran kedua dimensi itu bukan kendaraan bagi yang tak-maujud. Ruang dan waktu justru adalah dimensi-dimensi dari sesuatu yang dinafikannya sendiri. Oleh karena itu, menurut makna ini, *tak-maujud* adalah penafian murni. Sepertinya, intelek telah mengamati seluruh alam semesta dan menyimpulkan bahwa entitas konseptual tertentu memang tidak mempunyai realitas luar alias tidak mempunyai acuan (*denotation*).

Ada pemaknaan lain terhadap *tak-maujud* yang bersifat kiasan. Menurut pemaknaan itu, *tak-maujud* memiliki acuan dan ada dalam

ruang-waktu. Ia bisa berupa subjek maupun predikat. Maksudnya, pada saat pikiran menjelajahi alam luar dan mengamati adanya hal-hal tertentu yang *tak-maujud* di sana, maka pikiran kita menganggap bahwa negasi telah menempati ranah afirmasi dan *tak-maujud* menduduki ranah kemaujudan. Dengan kata lain, pikiran kita mempersepsi ketakhadiran objek tertentu di lokasi tertentu sebagai ruang kosong yang dihuni oleh sebetuk ketakmaujudan. Ketakhadiran itu lantas dipersepsi sebagai *tak-maujud* yang menempati ruang tertentu sebagaimana halnya *maujud* menempati ruang tertentu. Dengan demikian, *tak-maujud* pun menjadi punya hakikat dan kapasitas sebagai subjek atau predikat.

Oleh karena itu, terdapat perbedaan antara proposisi "X tidak mewujud di alam" dan "X adalah sesuatu yang tak mewujud (*nonexistent*) di alam". Pada proposisi kedua, yang dinyatakan adalah "noneksistensi X" pada ruang tertentu di alam luar. Sudah tentu, *tak-maujud* atau *noneksisten* tidak mempunyai acuan apa-apa di alam luar. Oleh karena itu, eksistensi objek-objek lain terpaksa dipakai untuk mengiaskan noneksistensi objek hipotetis tersebut. Itulah persisnya mengapa satu tingkat *maujud* meniscayakan kebinasaan tingkat *maujud* lainnya.

Setelah mempertimbangkan dua tafsiran *tak-maujud* itu, menjadi jelaslah bahwa dalam pemaknaan dan pengertian pokoknya *tak-maujud* tidak memiliki eksistensi mandiri pada dirinya sendiri. Ia merupakan suatu penafian dan penolakan mutlak atas *maujud*. Namun, dalam pemaknaan kedua, *tak-maujud* secara metaforis diberi eksistensi mandiri yang jelas tidak berkontradiksi dengan *maujud* secara hakiki.

Kedua, sekarang marilah kita menilik masalah menjadi atau mewujud (*becoming*) dalam filsafat. *Mewujud* sebenarnya mengacu pada ihwal kesinambungan, kebertahanan, dan keberubahan *maujud*. Semua yang menjelma secara bertahap mempunyai rentangan dan kesinambungan yang paralel dengan waktu. Sebenarnya, rentangan waktu itu sendiri tiada lain dari rentangan tahap-tahap eksistensi yang berkesinambungan dan berjenjang, yang secara beruntun juga terkait dengan potensi dan aksi masing-masing.

Biarpun sejatinya objek rentangan itu mempunyai kesatuan yang berkesinambungan dan aktual, intelek bisa memilahnya menjadi bagian-bagian dan segmen-segmen matematis. Mengingat rentangan itu bersifat

temporal dan berakar dalam potensialitas dan aktualitas, maka tak syak lagi bagian-bagian dan segmen-segmen hipotetis itu saling mendahului atau susul-menyusul tanpa ada kemungkinan semuanya mewujudkan secara serentak. Akibat ketakterentakan itu, mereka jadi kehilangan dan kekurangan satu sama lain. Dengan kata lain, karena tidak ada dua segmen yang menjelma dalam kerangka-waktu yang sama, setiap bagian (secara kiasan) mengasumsikan noneksistensi-bagian lain. Atau: pada durasi bagian pendahuluan terjadi "noneksistensi" bagian belakangan dan pada durasi bagian belakangan terjadi "noneksistensi" bagian pendahuluan.

Pada sisi lain, kita tahu bahwa pembagian di atas bersifat imajiner dan hipotetis belaka, lantaran bagian-bagian itu tidak benar-benar terputus dan terpisah. Bahkan, semua objek yang mempunyai ekstensi bisa dibagi-urai oleh pikiran secara tak terhingga. Segenap segmen bisa diurai menjadi bagian-bagian yang lebih kecil, yang satu bagiannya melukiskan *ketakmaujudan* bagian lain. Tiap-tiap bagian itu pun pada gilirannya bisa diurai menjadi bagian-bagian yang lebih kecil, yang masing-masingnya juga melukiskan *ketakmaujudan* bagian-bagian lain. Malahan, bagian-bagian yang lebih kecil itu pun bisa diuraikan lagi ke dalam bagian-bagian yang lebih kecil dan seterusnya secara tak terbatas.

Oleh karena itu, semua segmen dan tahapan semestinya diposisikan dalam skala yang tak terbatas. Dan manakala seluruh jenjang dan bagian sudah dipahami sebagai skala yang tak terbatas, *ketakmaujudan* pun mesti diposisikan sebagai bersifat tak terbatas, mengingat—sekali lagi—kemajudan satu bagian mengimplikasikan *ketakmaujudan* bagian lain. Dan karena pembagian dan penguraian bisa dibuat tanpa ada habis-habisnya, maujud dan tak-maujud telah menjadi sedemikian berpilin-pilin bagai kelindan sehingga mustahil membayangkan pemisahan di dalamnya.

Dalam objek-objek yang menjelma secara bertahap tidak bisa ditemukan tahapan eksistensi yang bersifat konstan dalam suatu durasi waktu—terlepas berapa pun lamanya. Kita tidak bisa menemukan tahapan eksistensi objek yang senantiasa berkembang menetap dalam suatu durasi waktu, terlepas betapa pun sedikitnya durasi yang kita maksud. Tiap-tiap tingkatan dan potongan pada objek yang berkembang bisa diurai menjadi masa-lalu dan masa-depan serta menjadi bagian-bagian terdahulu dan

MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT ISLAM

terkemudian. Selanjutnya, tiap-tiap tingkatan yang telah didefinisikan pada gilirannya dapat pula dipilah menjadi masa-lalu dan masa-depan, sementara tiap-tiap segmen yang baru dipilah dapat dipilah lagi menjadi bagian-bagian yang terdahulu dan terkemudian. Dan proses semacam ini bisa berlangsung tanpa akhir.

Apa yang tidak bisa kita jumpai dalam proses itu sebenarnya adalah *masa-sekarang*, yakni durasi waktu yang terletak antara masa lalu dan masa depan. Hanya masa lalu dan masa depan yang sebetulnya ada. Semua masa lalu merupakan kombinasi dari masa depan dan masa lalu, dan semua masa depan merupakan kombinasi dari masa lalu dan masa depan. Segala sesuatu yang mewujud merupakan pendahuluan (sebab) ataupun ikutan (akibat). Pendahuluan itu sendiri juga merupakan kombinasi dari pendahuluan sebelumnya (sebab) ataupun ikutan selanjutnya (akibat). Sedangkan segala sesuatu yang menyusul dirinya sendiri dibentuk dari sesuatu yang mendahului dan sesuatu yang mengikuti. Demikian pula sebaliknya. Oleh karena itu, segala sesuatu terdiri dari *kemaujudan* (sebab yang mendahuluinya) dan *ketakmaujudan* (akibat yang mengikutinya). Semua yang ada mempunyai *kemaujudan* dan *ketakmaujudan* pada dirinya sendiri, sebagaimana juga segala sesuatu yang tiada adalah gabungan dari *kemaujudan* dan *ketakmaujudan*.

Tentunya, saat kita membicarakan sangkut-paut antara *kemaujudan* dan *ketakmaujudan*, kita tidak sedang membicarakan perpaduan dari dua unsur yang sama-sama hakiki. Dalam tindak memadukan kedua hal itu pikiran kita melibatkan satu unsur yang hakiki (*maujud*) dan satu unsur yang hipotetis (*tak-maujud*). Oleh karena itu, tidak syak lagi, perpaduan semacam ini hanya terjadi dalam pikiran dan imajinasi manusia, dan tidak dalam alam nyata dan realitas objektif. Di alam nyata dan realitas objektif, yang semata-mata ada ialah eksistensi yang berwatak licin dan mencair. Dan di luar eksistensi itu hanyalah ketiadaan.

Dari pembahasan lalu, jelas sudah bahwa *tak-maujud* dalam arti penafian *maujud* tidak memiliki realitas objektif sama-sekali. Oleh karena itu, muspra kiranya membicarakan *tak-maujud* dalam arti tersebut berkombinasi dengan eksistensi. Di pihak lain, ketika *tak-maujud* diartikan sebagai sesuatu yang mempunyai sebetuk eksistensi dan realitas hipotetis serta kemampuan untuk berkombinasi dengan *maujud*, ia tidak bisa

dikatakan sebagai kontradiksi dari eksistensi. Oleh karena itu, adalah tidak benar klaim yang menyatakan bahwa perpaduan *maujud* dan *tak-maujud* dalam *proses* dan *menjadi* sebagai setara dengan penggandaan kontradiksi dan penyatuan oposisi dan bahwa semua itu berarti penafian Hukum Kontradiksi. Klaim bahwa dialektika Hegelian berhasil menggugurkan keabsahan Hukum Kontradiksi lebih disebabkan oleh kurangnya perhatian pada pokok soal yang sebenarnya dan pemaknaan yang berbeda-beda atas konsep *tak-maujud*.

Mustahil ada orang yang memahami makna sesungguhnya dari Hukum Kontradiksi lalu menolak kesahihannya. Jika ada orang yang betul-betul melakukan klaim seperti itu dengan cara menafsirkan metafora-metafora sekenanya sebagai menggugurkan Hukum Kontradiksi, sebaiknya yang demikian itu dianggap sebagai gurauan saja ketimbang argumen yang serius. Klaim semacam itu lazimnya hanya mengisyaratkan selera meluap-luap seseorang atau sekelompok orang terhadap pola baru dalam berfilsafat.

Selain para filosof Islam, harus diingat bahwa kaum 'arif dan penyair Islam juga menawarkan pemikiran "dialektis" jauh sebelum Hegel. Bahkan, mereka telah mendedah inti pikiran dialektis yang merupakan keselarasan *maujud* dan *tak-maujud*. Beginilah tutur salah seorang penyair Islam,

عاقل ز هست گوید و عارف ز نیستی

من در میان آب و گل هستم و نیستم

Orang berakal bicara ihwal ada

Orang 'arif bicara ihwal tiada

Di tengah-tengah air dan lumpur ada-tiada

Aku sekaligus ada dan tiada

Gagasan yang serupa terungkap dalam syair berikut,

چون نور که از مهر جدا هست جدا نیست

عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست

در آینه بینید همه صورت خود را
آن صورت آینه شما هست و شما نیست
هر جا نگر جلوه که شاهد غیبی است
اورا نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
در ویش که در کشور فقر است شهنشاه
بیش نظر خالق کداهست و کدای نیست
این نیستی هست نما را به حقیقت
در دیده ما و تو بپا هست و بقا نیست
بی مهری و لطف از قبل یار به «عبرت»
از چیست ؟ ندانم که روا هست و روانیست

*Ibarat pancaran sinar cahaya,
terpisah dari mentari padahal tidak terpisah
Begitu pulalah alam raya,
tanda Allah padahal bukan Allah*

*Lihatlah pantulan kalian di sebuah kaca cermin,
bakal terlihat (gambar) kalian sekaligus bukan kalian*

*Ke arah mana pun kalian mengamati
pasti akan terkuak (kehadiran) Penyaksi nan tersembunyi
bagaimana bisa orang bertanya
di manakah Dia ada dan Dia tiada?*

*Darwis, sang raja di negeri orang-orang miskin
tampak bagai pengemis di mata orang kebanyakan
padahal, ia bukan pengemis dalam kenyataan*

FILSAFAT HIKMAH

*Ketiadaan ini muncul bagai keberadaan
yang punya ciri keabadian dalam pandangan daku dan kalian
nyatanya benar-benar tidak punya keabadian*

*Kebaikan dan keabadian Sang Kekasih-Sayang
adalah suatu "pelajaran dan peringatan"*

Buat apa semua itu gerangan?

Aku tak pula tahu apa yang dibenarkan dan tidak dibenarkan.

Hegel sendiri tentunya memahami bahwa apa yang disebutnya dengan "keselarasan hal-hal yang kontradiktif" bukanlah sesuatu yang dimustahilkan oleh penalaran pikiran. Dalam *Treatise on Dialectic* (Risalah tentang Dialektika), dalam subjudul "Hegel dan Kontradiksi", Paul Foulquie bertutur,

"Dalam pandangan Hegel, metode dialektis mendakwahkan bahwa ide (bentuk mutlak) yang terdapat dalam pikiran dan alam sebenarnya didasarkan pada kontradiksi. Namun, mesti dicamkan bahwa dialektika Hegel tidak sepenuhnya menolak Prinsip Kontradiksi. Antara metodenya dan dialektika lama yang mengasaskan diri pada Prinsip Kontradiksi tidak punya perbedaan dalam soal ini Jadi, kendati Hegel tampil mengajukan tentangan, tetapi seperti umumnya manusia lain, ia sepenuhnya menerima Prinsip Kontradiksi."

Malahan, dalam *Treatise on Metaphysics* (Risalah tentang Metafisika, h. 369), Paul Foulquie mengungkapkan,

"Sintesis hal-hal yang kontradiktif sebenarnya menyangkut sesuatu yang tampak sebagai kontradiksi, dan bukan kontradiksi yang sebenarnya. Hegel percaya bahwa apa pun yang dianggap sebagai kebenaran oleh pikiran manusia, akan senantiasa benar. Dan ia pasti akan hadir seutuhnya dalam sintesis selanjutnya. Dalam pandangan Hegel, kemajuan intelektual mengacu pada sains yang terbebas dari kekeliruan yang telah dibuktikan."

MASALAH KONTRADIKSI DALAM FILSAFAT ISLAM

Perbedaan antara para filosof Islam dan Barat, seperti Hegel, menyangkut masalah *menjadi* tidak terbatas kesimpulan mengenai bersatunya kontradiksi. Sekalipun kedua pola pikir ini hendak mencapai kesimpulan yang sama tentang adanya "*menjadi, maujud, dan tak-maujud* dalam satu buhulan", tetapi dasar-dasar pijakan dan akar-akarnya berbeda sekali; keduanya bersumber dari asal-usul yang sangat berbeda.

Dari sudut-pandang dialektika Hegelian, "Sege-nap konsep merupakan kombinasi dari hubungan-hubungan. Kita bisa mengonsepsi sesuatu hanya jika kita bisa membayangkan hubungannya dengan objek-objek lain dan mengetahui titik-titik kesamaan dan perbedaannya. Konsepsi-konsepsi yang hampa hubungan tidak akan bermakna. Itulah maksud diktum 'eksistensi murni identik dengan ketiadaan'. *Maujud* yang hampa dari sifat dan hubungan itu tidak ada dan tidak bermakna sifatnya."

"Tritunggal pertama dari sistem filsafat Hegel, yang juga paling tersohor, adalah eksistensi *maujud*. Ini adalah tingkat tesis atau afirmasi. Akan tetapi, *maujud* yang tidak terdefinisi dan tidak terspesifikasi sehingga kita tidak bisa menunjuknya sebagai ini atau itu, sama dengan *tak-maujud* atau ketiadaan. Dengan demikian, setelah mengafirmasinya, kita lantas menafikannya. Oleh karena itu, kita katakan, *maujud itu* tidak ada (antitesis). Penafian dengan sendirinya perlu dinafikan lagi sehingga sampailah kita pada tahap ketiga, sintesis. Kita katakan bahwa *maujud* adalah *menjadi*." (*Treatise on Dialectic*, Paul Foulquie). Oleh karena itu, menurut Hegel, *maujud* yang murni itu tidak nyata, dan *maujud* menjadi realitas hanya melalui sintesis dengan yang *tak-maujud*.

Berlawanan dengan itu, para filosof Islam, terutama Mulla Shadra, berpendapat bahwa realitas itu sendiri sama dengan wujud murni. Dan bahwa semua perwujudan dan penjelmaan menyerap realitasnya dari wujud murni tersebut. Menurut mereka, tatkala suatu *maujud* merosot ke titik terendah dalam penyusutannya, ia mulai mencair dan bercampur dengan *tak-maujud* sehingga akhirnya mengemuka sebagai sosok yang senantiasa (dalam proses) *menjadi (becoming)*. Gagasan ini tepatnya merupakan kebalikan dari gagasan Hegel mengenai *kemaujudan*. □



Lampiran:
**Mir Damad:
Guru dan Pendahulu
Mulla Shadra**

(Catatan Penerjemah: *Mir Muhammad Baqir* atau lebih dikenal dengan *Mir Damad* [1543-1631 M atau 950-1041 H] lahir di Astarabad dan besar di Masyhad. Dalam perjalanan ziarah ke Karbala, Makam Suci Imam *Husain ibn 'Ali ibn Abi Thalib*, *Mir Damad* jatuh sakit dan meninggal di Najaf. Sejarahwan pada masanya, *Iskandar Baik Turkaman*, meriwayatkan ketenaran *Mir Damad* sebagai filosof dan pengajar. Pada masa *Iskandar Baik* itu, *Mir Damad* sudah dikenal sebagai filosof, ahli matematika, faqih [ahli fiqih], ahli hermeneutika, dan ilmu-ilmu tradisional yang sempurna. Hampir dalam semua bidang tersebut, *Mir Damad* mempunyai karangan khusus. Kemasyhuran *Mir Damad* pada masa itu sebagai ilmuwan dan pemikir sedemikian sehingga pada saat sejarahwan-sejarahwan masanya menulis riwayat hidup tentangnya, mereka bukan hanya mengetahui berbagai karyanya yang telah tercetak, melainkan juga berbagai karya yang masih dalam penyelesaian. Oleh orang-orang dekatnya, *Mir Damad* dikenal mempunyai daya ingat yang mencengangkan. Oleh para pendukungnya, *Mir Damad* diperkenalkan sebagai "Guru Ketiga" setelah *Aristoteles* dan *Al-Farabi*.

Seperti lazimnya karakteristik pemikir *Mazhab Isfahan*, *Mir Damad* juga dikenal rajin beribadah, terutama bershalat sunah dan membaca Al-Quran. Dalam *Mazhab Isfahan*, kombinasi kedalaman perenungan, keluasan wawasan, dan ketekunan ibadah merupakan *conditio sine qua*

non bagi seorang pemikir. Mazhab Isfahan yang dipelopornya dan dua teman karibnya, Syaikh Baha'i dan Mir Findiriski, memandang kesempurnaan kegiatan intelektual terletak di balik penghidupan batin dan demikian pula sebaliknya, sehingga kelalaian dan kekurangan pada satu sisi akan berakibat pada kemandulan dan kebangkrutan di sisi lainnya. Meminjam kata-kata Isutzu saat mengulas tentang ciri pemikiran Mir Damad: "Dalam pengertian bahwa kegiatan intelektual pikiran menjadi kondusif bagi terjadinya keadaan mengalami visiun-visiun spiritual, sementara pengalaman visioner merangsang fungsi berpikir rasional sehingga lahirlah konsep-konsep dan ide-ide baru secara berbarengan."

Kombinasi kegiatan intelektual, spiritual, dan ritual yang ditekankan oleh para pelopor Mazhab Isfahan itu sangat mempengaruhi sifat dan watak sistem filsafat Mulla Shadra. Sebagai murid sekaligus pengagum Mir Damad, berbagai gagasan Mir Damad sangat jelas terlihat jejak-jejaknya dalam corpus filsafat Mulla Shadra.)"

Konsep Hudûts Dahri

Konsep *hudûts dahri* menjadi hal terpenting yang dibahas Mir Damad, lantaran Mulla Shadra sama sekali tidak membahasnya. Menurut hemat saya, Mulla Shadra kurang sependapat dengan konsep ini. Sepertinya dia memang enggan menyerang langsung pendapat Mir Damad, guru yang dipuji-pujinya dalam *Al-Asfâr*, Jilid Kedua, pasal tentang aksiden dan substansi.

Apakah makna *hudûts* itu? *Hudûts* ialah sesuatu yang didahului dengan ketiadaan. Ketiadaan ('*adam*') itu sendiri dibagi menjadi ketiadaan dalam-esensi (*dzâty*) dan dalam-waktu (*zamâni*). Dalam karya-karya kuno, *hudûts* merupakan konsep yang memiliki banyak denotasi.^b Sebagai ilustrasi, jika esensi Zaid dalam proposisi "Zaid adalah manusia" tidak meniscayakan wujud dan ketiadaan, maka esensi Zaid disifati dengan

a Lebih jauh, rujuk *Falâsifah Al-Syî'ah*, Abdullah Ni'mah, Dâr Al-Kitâb Al-Islâmî, Beirut, dan *History of Islamic Philosophy*, suntingan Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, Bagian Satu, Routledge, London.

b Dalam bahasa Arab, kata *hudûts* mempunyai makna kejadian sekaligus kebaruan, sehingga kata ini mengesankan asosiasi kuat antara kejadian dan kebermulaan yang baru. Untuk beberapa kasus, saya akan menerjemahkannya menjadi baru-jadi atau kebaru-jadian—peny. MK.

FILSAFAT HIKMAH

sebentuk ketiadaan yang disebut *imkân dzâti* (kemungkinan esensial). Untuk memasuki tingkat wujud, sesuatu yang berada pada tingkat *imkân dzâti* mesti terlebih dahulu memasuki tingkatan *imkân* (pemungkinannya untuk mewujud), *ijâb* (peniscayaannya untuk mewujud) dan barulah kemudian ia bisa benar-benar memasuki tingkatan wujud.

Dalam pandangan akal, "sesuatu" yang dinyatakan sebagai kuiditas atau terkuidifikasi (*taqarrur mâhawi*) mestilah pertama-tama termungkinkan-untuk-mewujud (*imkân*). Lalu, dalam kuiditas yang termungkinkan-untuk-mewujud ini akan timbul *ihdiyâj* (kebutuhan-untuk-mewujud). Selanjutnya, kebutuhan-untuk-mewujud itu menimbulkan *ijâb* atau peniscayaan-untuk-mewujud (oleh wujud yang lebih tinggi). Setelah diniscayakan-mewujud, sesuatu itu akan menjadi niscaya-mewujud oleh sebab selain dirinya (*wâjib bi al-ghair*). Selanjutnya, Wujud Niscaya-ada mewujudkan kuiditas yang telah terniscayakan-oleh-selainnya itu sehingga tampaklah kejadian baru (*hudûts*).

Di dalam akal manusia terpampang hierarki wujud sebagai berikut:

- Satu.* Tahapan pernyataan kuiditas atau kuidifikasi (*taqarrur mâhawi*);
- Dua.* Tahapan pemungkinan-untuk-mewujud (*imkân*);
- Tiga.* Tahapan kebutuhan-untuk-mewujud (*ihdiyâj*);
- Empat.* Tahapan peniscayaan-untuk-mewujud oleh sebab di atasnya (*ijâb al-'illah*), yaitu sebab di atasnya akan meniscayakan keberadaan akibat yang telah termungkinkan-untuk-mewujud dan membutuhkan wujud;^c
- Lima.* Tahapan keniscayaan wujud si akibat (*wujûb al-ma'lûl*);
- Enam.* Tahapan pengadaan atau pemberian wujud (*ijâd*); yaitu tersambungannya keniscayaan-mewujud si akibat kepada wujud sebab (*intiâb al-syai' ilâ al-'illah*);^d

c Maksudnya: tidak semua hal yang mungkin-mewujud dan bisa-mewujud mesti dan perlu untuk mewujud. Karena, kuiditas harus melewati tahap kemungkinan dan keniscayaan mewujud untuk benar-benar bisa mendapat curahan wujud dari sebab di atasnya—peny. MK.

d Pembaca perlu hati-hati untuk tidak mengacaukan peniscayaan (*ijâb*) dengan pemberian wujud (*ijâd*), karena segala yang mungkin-mewujud mestilah terlebih dahulu secara intelektual terniscayakan-mewujud (*ijâb*) oleh sebab di atasnya untuk bisa benar-benar mewujud. Hal itu karena struktur alam wujud bersifat rasional, tidak absurd dan tidak pula acak-acakan, sehingga mustahil sesuatu yang

- Tujuh.* Tahapan keberadaan atau wujud; yaitu tersambungnyanya sesuatu kepada wujud; (Catatan penulis: tahapan enam dan tujuh sesungguhnya adalah setali tiga uang; keduanya hanya bisa dipisahkan secara subjektif, tidak secara objektif [*syai' wâhid fi zharf al-khârij*]).
- Delapan.* Tahapan *hudûts*, yaitu tahapan wujud dari sesuatu yang telah melewati penahapan rasional di atas.

Hal yang perlu segera dicamkan ialah fakta bahwa prioritas (*qabliyyah*) dan kelebihdahuluan (*sabaq/precedence*) dalam urutan di atas bukanlah dalam waktu, melainkan dalam hal esensi, mengingat sesuatu yang mungkin-mewujud (*mumkin al-wajûd*) tidak akan pernah mewujud dengan esensi dan dirinya sendiri. Karena, esensi sesuatu yang mungkin-mewujud tidak lebih daripada kemungkinan-untuk-mewujud, dan kemungkinan-untuk-mewujud adalah ketiadaan secara esensi. Dan segala yang pernah-tiada secara esensial pastilah *hâdits* ("baru terjadi") secara esensial, mengingat kepernah-tiadaannya bersifat esensial.

Uraian di atas mula-mula muncul sebagai jawaban para filosof untuk para teolog. Menurut para filosof, kebaru-jadian (*hudûts*) alam merupakan kesepakatan semua orang. Hanya saja, para filosof tidak menerima pembatasan kebaru-jadian pada ranah waktu seperti yang diusulkan para teolog. Sebab, menurut para filosof, kebaru-jadian mempunyai bermacam denotasi lain, salah satunya ialah kebaru-jadian esensial (*hudûts dzâti*).

Terhadap konsep kebaru-jadian esensial yang diajukan para filosof sebelumnya, Mir Damad tidak setuju dan tidak menganggapnya sebagai suatu denotasi baru atas konsep *hudûts*, melainkan suatu istilah baru belaka. Karena, menurut Mir Damad, keadaan sesuatu pernah-tidak-mewujud (*masbûqiyyah bi 'adam al-wujûb*) bukan bukti bahwa esensi sesuatu itu pernah-tiada (*masbûqiyyah bi 'adam al-dzât*), lantaran tiada dan wujud dalam kerangka ini sama-sama terkait dengan esensi sesuatu (*al-dzât*). Jelasnya, esensi Zaid yang terwujud pernah melewati esensi Zaid yang tiada.

tidak niscaya-mewujud sekonyong-konyong mewujud, tanpa adanya keniscayaan rasional (*ijâb dan wujûb*) untuk kehadirannya—peny. MK.

Oleh sebab itu, dengan argumen di atas, esensi Zaid yang *pernah* tidak-niscaya-mewujud (*masbûq bi 'adam al-wujûb*), karena memang secara esensial serba-mungkin (*imkân dzâti*), tidak terbukti pernah meniaada. Padahal, pengertian *hudûts* yang sebenarnya adalah keadaan esensi sesuatu pernah meniaada atau *pernah* dalam tahap yang diistilahkan dengan "keserbamungkinan esensial dalam ketiadaan ganda" (*imkân dzâti bi al-'adam al-mujâmi*).^e

Atas dasar itu, Mir Damad menelurkan rumusan baru mengenai *hudûts*; yakni kepernahan (*masbûqiyyah*) wujud segala sesuatu (selain Wujud-Niscaya) melewati sejenis ketiadaan dalam esensi mereka. Dan ketiadaan ini jelas bukan ketiadaan dalam hal waktu (*'adam zamâny*), melainkan ketiadaan esensi sesuatu pada dirinya sendiri. Itulah makna dari apa yang disebut dengan *hudûts dahri*.^f

Untuk lebih jelasnya, simak penjelasan berikut. Segenap maujud mempunyai dua garis pandang: bidang datar (*'aradhi*) dan tegak (*thûli*). Secara mendatar, satu maujud bersebelahan dengan maujud lainnya dalam suatu rangkaian waktu. Misalnya, wujud si Zaid berada di garis mendatar setelah bapaknya dan bapaknya Zaid berada di garis setelah kakeknya dan demikian seterusnya. Dalam jajaran ini, tingkatan wujudnya berdampingan satu sama lain, tanpa perbedaan level dan tingkatan. Artinya, dilihat dari sudut tingkat dan derajat kemaujudannya, wujud Zaid dan bapaknya sama, lantaran baik Zaid, bapak Zaid maupun kakek Zaid sama-sama berada dalam tingkatan wujud kemanusiaan, yang identik di semua zaman.

Sebaliknya, rangkaian maujud secara tegak mempunyai tingkatan dan derajat kemaujudan yang berbeda-beda, lantaran ia menggambarkan tingkatan sebab-sebab eksistensial yang menjelmakan akibat-akibat eksistensial. Jadi, meskipun secara empiris Zaid merupakan "akibat" dari bapaknya, secara eksistensial Zaid didahului dengan "akal aktif", kemudian "akal aktif" didahului dengan "akal kesembilan", dan demikian seterusnya sampai berakhir kepada Dzat Maha Pencipta. Rangkaian sebab-musabab

e Yaitu ketiadaan dalam esensi dan waktu—peny. MK.

f Istilah *dahr* atau *aeon* yang dalam bahasa sehari-hari berarti waktu yang sangat lama, dalam filsafat berarti wadah untuk maujud-maujud non-material yang dilawankan dengan *zamân* (waktu) sebagai wadah untuk benda-benda material—peny. MK.

eksistensial ini disebut dengan mata-rantai tegak-lurus; sesuai dengan kaidah bahwa yang di atas lebih sempurna daripada yang di bawahnya.

Lalu, apakah ketiadaan itu? Apakah ia entitas di dalam waktu? Pada hakikatnya, seperti diketahui semua orang, ketiadaan bukanlah apa-apa, ternafikan secara mutlak. Akan tetapi, ketiadaan yang kita bicarakan dalam bahasan kebaru-jadian temporal mempunyai makna tinjauan (*i'tibâry*), lantaran waktu dipotong-potong sehingga potongan A merupakan ketiadaan potongan B dan demikian seterusnya. Dengan begitu, wujud Zaid yang bermula 50 tahun lalu meniadakan pada 700 tahun lampau di masa hidup Sa'di. Dan itu artinya penafian wujud Zaid dalam waktu 700 tahun lampau. Wujud Zaid 50 tahun lalu disebut dengan kebaru-jadian dalam waktu (*hudûts zamâni*) dan ketiadaan Zaid 700 tahun lalu disebut dengan ketiadaan dalam waktu (*'adam zamâni*).

Selain rangkain mendarat itu, para filosof memperkenalkan rangkaian wujud yang tegak. Di sini, ketiadaan Zaid 700 tahun lalu tidak dibandingkan dengan wujud Sa'di, melainkan dibandingkan dengan wujud tingkatan di atasnya, yakni akal aktif. Dan karena rangkaian tegak ini tidak berada dalam ranah waktu, tetapi berada dalam ranah *dahr*, maka kebaru-jadian Zaid dalam perspektif ini dinamakan dengan *hudûts dahri*.

Masalah Gerak

Dari bahasan lalu terungkap bahwa Mir Damad telah berhasil membuktikan kategori baru dari kebaru-jadian sesuatu yang berbeda dengan *hudûts zamâni* para teolog dan berbeda dengan *hudûts dzâti* para filosof. Itulah gagasan filosofis pertama yang dituangkan Mir Damad. Gagasan lain Mir Damad yang berdampak besar pada masa-masa setelahnya ialah berkenaan dengan gerak menempuh-tujuan (*qath'iyyah*) dan watak berangsur-angsur waktu. Berikut ini penjelasan sekilas tentang gagasan tersebut.

Dalam filsafat, gerak mempunyai dua makna: gerak sebagai proses menempuh-jalan (*qath'iyyah*) dan gerak sebagai berada-di-jalan (*tawassuthiyyah*). Kedua istilah ini telah ada sebelum masa Mir Damad. Secara sederhana, gerak *tawassuthiyyah* didefinisikan sebagai "keadaan benda di tengah-tengah antara asal dan tujuan" dan gerak *qath'iyyah*

didefinisikan sebagai "proses tunak yang maju secara berangsur-angsur", seperti waktu yang merentang terus-menerus.

Para filosof sebelum Mir Damad berpendapat bahwa hakikat gerak adalah keadaan di-tengah-jalan antara asal dan tujuan (*tawassuthiyyah*). Dalam kerangka ini, waktu jelas dianggap bersifat relatif (*i'tibâri*), sementara rentangan waktu tak lebih dari rekaan benak kita. Sebaliknya, bila gerak dilihat sebagai proses tunak yang maju secara berangsur-angsur, maka rentangan waktu menjadi sesuatu yang nyata.

Pembuktian Mir Damad atas kesejatian gerak *qath'iyyah* menjawab keberatan yang disodorkan Fakhr Al-Din Al-Razi dalam pokok masalah ini, sekaligus melempangkan jalan Mulla Shadra untuk memerikan waktu sebagai dimensi keempat alam fisik. Persoalan ini secara khusus dikemukakan oleh Mulla Shadra dalam pembahasan tentang potensi dan aksi, pasal kesepuluh dari *Al-Asfâr*, di bawah judul "Gerak dan Diam".

Pada bagian akhir pasal kesepuluh, Mulla Shadra mengajukan satu topik bertajuk "Tekan-tekan dan Pemecahan". Di situ, dia menukil pernyataan Al-Razi dalam *Al-Mabâhith Al-Masyriqiyyah* dan *Syarh 'Uyûn Al-Hikmah* yang menggugat pandangan Ibn Sina ihwal proses keluarnya potensi menuju aksi secara bertahap dan memberikan jawaban atas gugatan tersebut. Gugatan dan keberatan seperti ini sebenarnya sudah tertera dalam karya-karya klasik, seperti yang dikemukakan oleh Bahmaniyar. Jawaban Bahmaniyar dan selanjutnya atas isu di atas menunjukkan bahwa keberatan yang diajukan terkait dengan gerak *qath'iyyah* dan bukan dengan gerak *tawassuthiyyah*.⁹

Demikianlah, Mir Damad telah membuktikan bahwa gerak *qath'iyyah* bersifat hakiki, bukan sekadar buatan pikiran. Dia juga telah melakukan penelitian panjang seputar modus hal-ihwal yang mewujudkan secara bertahap, makna perwujudan sesuatu dalam saat (*ain*) dan perwujudannya dalam waktu serta masalah *ibtidâ'* (penjelmaan) dalam wujud sesuatu.

9 Mulla Shadra, *Al-Asfâr*, Jilid Ketiga, hh. 27-28, cetakan baru. (Dalam teks asli, Muthahhari secara panjang lebar mengutip beberapa penggalan dari *Al-Asfâr*. Dalam terjemahan ini, penggalan-penggalan itu sengaja saya tinggalkan. Selain karena berisi argumen dan argumen-tandingan dalam bahasa yang sangat teknis-filosofis, penggalan-penggalan itu juga tidak terlalu signifikan dalam konteks apa yang hendak dicapai Muthahhari untuk menjelaskan alur dan konteks historis beberapa wacana penting dalam filsafat Islam.)—peny. MK

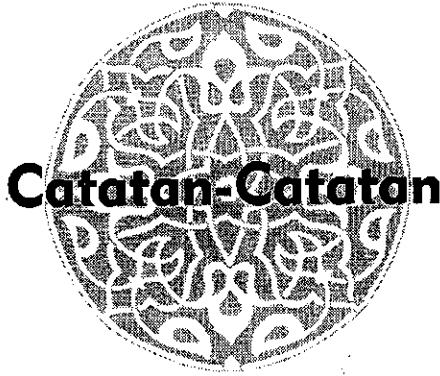
Hampir semua hasil takhik Mir Damad diterima oleh muridnya, Mulla Shadra. Hasil-hasil takhik itu tak syak juga telah meninggalkan kesan yang kuat dalam sistem pemikiran Mulla Shadra, khusus menyangkut waktu sebagai dimensi keempat.

Beberapa Hal Lain

Hal lain yang juga penting ialah pembagian wujud menjadi *nafsi*, *râbithi*, dan *râbith*. Pembagian ini, menurut Sabziwari, dikenali secara umum. Padahal, pada kenyataannya, Ibn Sina dan para filosof kuno tidak membicarakannya. Pada bagian akhir penjelasan tentang metode pertama (*al-manhaj al-awwal*) dari peringkat pertama (*al-marhalah al-ûlâ*) dari *Al-Asfâr*, Shadr Al-Muta'allihin menyinggung pokok masalah ini dalam subjudul "Tentang Wujud *Râbithi*". Di sini, dia menegaskan bahwa wujud *râbithi* mempunyai dua penggunaan. Perbedaan antara wujud *râbithi* dan *râbith* lazim merancukan pemahaman orang.

Dalam paparannya tentang topik di atas, Mulla Shadra tidak menyebut-nyebut sumbangan Mir Damad. Tetapi, mengikuti apa yang diisyaratkan Sabziwari dalam catatan-pinggirnya untuk *Al-Asfâr*, Mulla Shadra telah memanfaatkan pandangan gurunya, Mir Damad, yang termaktub dalam *Al-Ufuq Al-Mubîn* berkenaan dengan isu serupa. Menarik untuk dicatat bahwa saat membincangkan pasal ini, bahasa Mulla Shadra begitu merawak rambang tidak menentu.

Mir Damad mempunyai satu karangan yang sudah dicetak berjudul *Al-Îqâdhât* yang berbicara ihwal wacana *qadha* dan *qadar*, keterpaksaan dan kebebasan bertindak. Ada sekian pandangan khas yang dijajakannya dalam buku tersebut. Di samping itu, Mir Damad juga mempunyai satu karya menarik berjudul *Risâlah fi Madzhab Aristhâthâlîs* (Risalah tentang Mazhab Aristoteles). Dalam risalah pendek ini, Mir Damad berbicara tentang teori *shunî*, *ibdâ'*, teori para filosof mengenai kesediakalaan (*qidam*) materi dan pemecahan atas perbedaan pandangan antara Plato dan Aristoteles seputar isu tersebut. []



Pendahuluan

1. Sketsa kehidupan dan karya Ayatullah Muthahhari ini didasarkan terutama pada Muhammad Va'izzada Khurasani, "Sayri dar Zindagi-yi 'Ilmi va Inqilabi-yi Ustad-i Syahid Murtadha Muthahhari", dalam *Yadnama-yi Ustad-i Syahid Murtadha Muthahhari*, suntingan Abdul Karim Sourosh, Teheran, 1981, hh. 319-380, sebuah artikel yang kaya informasi tentang banyak aspek sejarah terakhir Iran Islam. Yang menjadi rujukan juga Mujtaba Muthahhari, "Zindagi-yi Pidaram", dalam *Harakat* (jurnal mahasiswa Fakultas Teologi Teheran), no. 1 (tt.), hh. 5-16; M. Hoda, *Mengenang asy-Syahid Muthahhari*, sebuah pamflet terbitan Kementerian Bimbingan Islam, Teheran, April 1982; dan mukadimah autobiografis Ayatullah Muthahhari pada edisi kedelapan *'Ilal-i Girayish ba Maddigari*, Qum, 1978, h. 7 dan seterusnya.
2. *Dastan-i Rastan* yang pertama diterbitkan pada 1960, terpilih sebagai buku tahun ini oleh Komisi Nasional Iran untuk UNESCO pada 1965.
3. *'Ilal-i Girayish ba Maddigari*, h. 8.
4. Lihat artikel Muthahhari, "Mazaya va Khadamat-i Marhum Ayatullah Burujirdi", dalam *Bahsi dar Bara-yi Marja'iyat va Ruhaniyat*, edisi kedua, Teheran, t.t., hh. 233-249.
5. *'Ilal-i Girayish ba Maddigari*, h. 9.
6. Pernyataan berwenang tentang pandangan ini dibuat oleh Sayyid Quthb dalam *Khasa'is Al-Tashawwur Al-Islami wa Muqawwimatuhu*, Kairo, berbagai edisi, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dan agak berpengaruh pada pandangan-pandangan terhadap filsafat (di Iran).
7. Lihat pernyataan-pernyataan William Morris dalam pengantarnya untuk terjemahannya atas *Wisdom and the Throne*, karya Shadra, Princeton, 1982.

8. Di Iran Muthahhari kini disebut *ustad-i syahid*; sedangkan Syari'ati, *mu'allim-i syahid*.
9. Dikatakan pula bahwa Muthahhari mengkritik kecenderungan-kecenderungan Syari'ati mewarnai aktivitas-aktivitas Husainiya-yi Irsyad dengan segi revolusioner pradini. Lihat Shahrugh Akhavi, *Agama dan Politik di Iran Kontemporer*, Albany, N.Y., 1980, h. 144, yang mengutip sebuah wawancara dengan Muthahhari pada Oktober 1975.

Meskipun begitu, dalam pidato pujian (*eulogy*)-nya untuk Muthahhari, Taleqani mengatakan tentang perbedaan-perbedaan antara pandangan Muthahhari dan pandangan Syari'ati, bahwa keduanya memiliki visi yang sama, walaupun perspektif keduanya berbeda—peny.

10. Untuk bibliografi lengkap tulisan Muthahhari, baik yang diterbitkan maupun yang tidak diterbitkan, lihat anonim, "Fihrist-i Asar-i Ustad-i Syahid Murtadha Muthahhari", dalam *Yadnama-yi Ustad-i Syahid Murtadha Muthahhari*, hh. 435-552.
11. Nama Muthahhari berada di urutan kesembilan dalam daftar ulama yang ditahan, yang dipersiapkan oleh kantor oditur militer pada Juni 1963. Lihat salinan daftar tersebut dalam Dihnavi, *Qiyam-i Khunin-i 15 Khurdad 42 ba Rivayat-i Asnad*, Teheran, 1981, h. 77.
12. Lihat Sayyid Husain Ta'ib, *Tahlili Al-Tirur-i Mutafakkir-i Syahid Ustad Muthahhari*, Teheran, t.t., h. 1.
13. Rincian-rincian diambil dari Muftaba Muthahhari, "Zindagi-yi Pidaram", hh. 15-16.
14. Teks sambutan perkabungan Imam Khomeini dalam *Yadnama-yi Ustad-i Syahid Murtadha Muthahhari*, hh. 3-5.

Bab 1

1. Lihat Muhammad Syahrestani, *Kitâb Milâl wa Al-Nihâl*, jil. 2, h. 231, dan Dr. Human, *Târikh-i Falsafah*, jil. I, h. 20.
2. Dr. Human, *Târikh-i Falsafah*, jil. I, h. 69.
3. Penjelasan atau pendemonstrasian ketiga hal ini berada di luar ruang lingkup tulisan singkat ini. Lihat Ibn Sina, *Danishnama-yi A'la'i: Ilahiyat*, tiga bab pertama, dan Mulla Shadra, *Al-Asfâr Al-Arba'ah*, bab-bab awal.
4. *Ahkâm* adalah bentuk jamak dari *hukm*, suatu istilah dalam logika, yang berarti kesesuaian dengan relasi afirmatif atau negatif antara subjek dan predikat—penerj. Inggris.
5. Lihat Bab "Ilahiyah" dalam *Kitab Al-Syifâ'*, karya Ibn Sina, ed. lama, h. 15.

Bab 2

1. *Inthilāq-e 'ulūm-e Yunāni beh 'ālam-e Islāmī*, h. 6.
2. Lihat Muthahhari, *Maqalat-e Falsafi*, jil. I, "Pusisyha-ye Falsafi-ye Abu Raihan az Bu 'Alī"
3. Ahli-ahli logika Muslim mengklasifikasikan proposisi kategoris (*al-qadhiyyah al-hamliyyah*) ke dalam tiga macam dari sudut pandang sifat subjek (*maudhu*). Jika subjek itu adalah sedemikian rupa sehingga ia ada hanya dalam pikiran (yakni, berhimpunnya dua hal yang saling bertentangan) dan pikiran membuat penilaian yang valid tentangnya, proposisi itu disebut sebagai bersifat "mental". Jika subjek itu mengacu hanya pada acuan-acuan dalam realitas eksternal, proposisi itu disebut sebagai bersifat "eksternal". Jika subjek proposisi adalah sedemikian rupa sehingga ia berlaku pada individu-individu aktual yang ada dalam realitas eksternal dan/atau hal-hal yang bisa diandaikan ada, proposisi itu disebut sebagai bersifat "faktual" (*haqiqiyyah*). Contoh proposisi semisal ini adalah: "Dalam setiap segi tiga, jumlah seluruh sudut sama dengan jumlah dua sudut siku-siku", yang sudah pasti benar kendatipun tidak ada segi tiga aktual secara eksternal—penerj. Inggris.
4. Sebuah proposisi disebut *muwajahah* manakala karakter penilaian yang dibuat di dalamnya ihwal kemestian, kemungkinan, atau kemustahilannya dinyatakan secara tegas dan jelas bersama-sama. Ahli-ahli logika Muslim membagi pernyataan-pernyataan semisal ini ke dalam "sederhana" (*basith*) dan "majemuk" (*murakkab*). "Proposisi majemuk" adalah proposisi yang bisa dibagi menjadi dua proposisi yang satunya adalah afirmatif (*mujabah*) sementara yang satunya lagi adalah negatif (*salibah*). Masing-masing proposisi itu kemudian diklasifikasikan ke dalam berbagai jenis bergantung pada jenis kemestian atau kemungkinan yang berkaitan dengannya. Kitab-kitab tentang logika tradisional biasanya menyebutkan delapan jenis "proposisi sederhana" dan enam jenis "proposisi majemuk"—penerj. Inggris.
5. *Urfiyyah 'ammah* adalah sejenis proposisi *muwajahah* sederhana, yaitu penilaian adalah benar sepanjang subjek masih memiliki atribut yang berkaitan dengannya. Contohnya adalah proposisi, "setiap penulis, selama dia menjadi seorang penulis, memiliki jari-jari yang bergerak". Di sini gerakan jari-jari bergantung bukan pada penulis, melainkan pada sifat terus-menerus (*dawam*) tindakan menulis—penerj. Inggris.
6. Silogisme *istisnai* didefinisikan sebagai silogisme, yaitu kesimpulan, atau negasinya, secara eksplisit (*bi al-fi'l*) ada dalam premis-premis. Dua contohnya bisa dikemukakan secara simbolis sebagai berikut:
 1. Jika A adalah B, maka ia adalah C
A adalah B
Jadi, A adalah C.

2. Jika A adalah B, maka ia adalah C
 A bukan C
 Jadi, A bukan B.

Dalam (1) kesimpulannya ada dalam premis pertama, sementara dalam (2) negasinya ada dalam premis pertama.

Silogisme *iqtirâni* didefinisikan sebagai silogisme dengan kesimpulan secara eksplisit tidak ada dalam premis-premis. Contohnya adalah silogisme berikut ini:

- Semua A adalah B
 C adalah A
 Jadi, C adalah B.

Dalam kasus ini, meski kesimpulannya tersirat dalam premis-premis, hal itu tidak dinyatakan dalam eksplisit.

Ahli-ahli logika membagi silogisme *iqtirâni* ke dalam *hamli* (kategoris) dan *syarhi* (kondisional). Sementara silogisme *iqtirâni hamli* adalah identik dengan silogisme kategoris, silogisme *iqtirâni syarhi* adalah silogisme dengan satu atau kedua premis itu bersifat "kondisional" atau bersyarat. Silogisme *iqtirâni syarhi* selanjutnya diklasifikasikan ke dalam lima jenis bergantung pada sifat premis-premis itu: (1) kedua premis bersifat hipotesis (*muttashilah*); (2) kedua premis bersifat disjungtif (*munfashilah*); (3) salah satu premisnya bersifat hipotesis dan yang lain disjungtif; (4) salah satu premisnya bersifat kategoris dan yang lain hipotetis; (5) salah satu premisnya bersifat kategoris dan yang lain disjungtif. Golongan silogisme *iqtirâni* ini disebut *syarhi* (kondisional) disebabkan ahli-ahli logika merujuk pada proposisi hipotesis dan disjungtif sebagai *syarhi*, dengan menyebut yang terdahulu "*syarhi muttashilah*" dan yang terkemudian "*syarhi munfashilah*".

Sebagaimana ditunjukkan oleh klarifikasi di atas, skema klasifikasi yang dianut oleh ahli-ahli logika Muslim tradisional berbeda dengan yang dianut dalam logika modern, yang menurutnya silogisme diklasifikasikan menjadi "kategoris", kedua premis merupakan proposisi kategoris. Dalam "silogisme hipotetis". Salah satu premisnya adalah proposisi hipotetis dan yang lain proposisi kategoris. Dalam "silogisme disjungtif", salah satu premisnya adalah proposisi disjungtif dan yang lain proposisi kategoris. Jika kedua premis itu adalah proposisi-proposisi hipotetis atau disjungtif, silogisme itu masing-masing disebut silogisme "hipotetis murni" atau "disjungtif murni" (atau argumen).

Perbedaan dalam dua skema klasifikasi ini menunjukkan bahwa adalah menyesatkan menerjemahkan silogisme *iqtirâni* dan *istitsnâ'i* masing-masing sebagai "kategoris" dan "hipotetis", seperti dilakukan oleh beberapa penulis—penerj. Inggris.

7. Proposisi jenis "semua A adalah B maupun C" disebut *muradah al-mahmul*.—penerj. Inggris.

FILSAFAT HIKMAH

8. Kebalikan (*naqidh*) dari proposisi kategoris “semua A adalah B” adalah “Tak satu A pun adalah bukan B”. Kebalikan (*'aks*) dari proposisi yang disebut terakhir ini adalah “Tak satu bukan B pun adalah A”, yang disebut “kontra positif parsial” dari silogisme awal, “Semua A adalah B”, yang disebut “kontra-positif penuh” dari proposisi “semua A adalah B”. Lagi, kebalikan dari kontra-positif parsial adalah “Semua bukan-B adalah bukan-A”, yang disebut “kontra-positif penuh” dari proposisi “Semua A adalah B”. Kontra-positif penuh—yaitu subjek adalah kebalikan dari predikat awal, dan predikat adalah kebalikan dari subjek awal, dan yang mempunyai kualitas sama dengan proposisi awal—sudah dikenal oleh ahli-ahli logika Muslim awal. Kontra-positif parsial—yaitu subjek adalah kebalikan dari predikat awal, sementara predikatnya adalah subjek awal, dan yang berbeda kualitasnya dari proposisi awal—proposisi yang berbeda kualitasnya dari proposisi awal serta dikenal oleh ahli-ahli logika Muslim terkemudian—penerj. Inggris.
9. Proposisi jenis “Semua A adalah bukan-B” disebut *ma'dulah al-mahmul*, yakni proposisi yang predikatnya adalah negatif. *Salibah al-mahmul* adalah proposisi yang predikatnya dinegasikan atas subjek, misalnya, “Tak satu A pun adalah B”—penerj. Inggris.
10. Adalah aneh bahwa almarhum Dr. Qasim Ghani dalam kitabnya, *Bahsi dar Tashawwuf* (Studi tentang Tasawuf), mengatakan, “Pernyataan itu dilontarkan pertama kali oleh Sabzawari”, sekalipun ungkapan serupa berkali-kali muncul dalam berbagai tulisan Shadr Al-Muta'allihin. Malahan, Shadr Al-Muta'allihin membuka sebuah bagian ihwal teologi (*ilahiyah bi al-ma'na al-khashsh*) dalam kitab *Al-Asfar* dengan judul ini. Kendatipun jauh sebelumnya kaum Mistik telah melontarkan pernyataan-pernyataan tertentu yang mengimplikasikan hal serupa, ungkapan di atas—tampaknya—berasal dari Shadr Al-Muta'allihin. Saya tidak menjumpai ungkapan ini dalam berbagai tulisan para pendahulunya.

Bab 3

1. Kontingen berasal dari bahasa Yunani, *contingere* (meraba atau menyentuh seluruh bagian, atau terjadinya sesuatu) yang kemudian diinggriskan menjadi *contingent*. *Contingency* itu sendiri mengacu pada keadaan rambang, kabur, tidak pasti, dan tidak menentu yang mirip dengan *random* dalam statistika atau *chaos* dalam fisika. Dalam filsafat, istilah itu dipakai untuk menunjukkan sesuatu yang bisa saja terjadi, tetapi juga tidak niscaya terjadi; boleh ada, tetapi boleh juga tidak ada. Kontingen mencakup semua hal yang tidak niscaya-ada, namun juga tidak mustahil-ada yang dalam bahasa Arab disebut dengan *imkân*. Demi mendapat pengertian yang luas tentang istilah tersebut, *imkân* dan *munikn* adalah ke-ada-an sesuatu yang kontingen, mungkin, serbamingkin, mentak, serbabisa, serbaboleh, bisa-ada, dan sebagainya. Dalam filsafat, mujud kontingen disejajarkan dengan gagasan-gagasan dalam benak manusia yang bisa-ada dan bisa juga tidak ada. Gagasan-gagasan yang sedemikian itu jelas berbeda dengan prinsip-prinsip atau aksioma-aksioma yang senantiasa melambani proses penalaran manusia—peny.

2. Univokal artinya hanya mempunyai satu makna dan pengertian, sedangkan ekuivokal artinya mempunyai dua atau lebih makna dan pengertian atau bersifat taksa—peny.
3. Proposisi atau *qadhiyyah* adalah susunan dan rangkaian kata yang sempurna dan bermakna. Ia harus mengandung informasi yang bisa dibenarkan atau disalahkan. Dalam logika, proposisi menjadi bahasan khusus lantaran kegunaannya sebagai wahana informasi dan pada gilirannya menggambarkan proses bernalar manusia dari premis-premis (sebab-sebab atau anteseden) ke kesimpulan (akibat atau konsekuen). Proposisi sebetulnya sinonim dengan informasi (*khobar*), putusan (*hukm*), pernyataan yang tegas (*qaul jazim*), perjanjian (*'uqd*), dan sebagainya. Ada empat unsur pembentuk proposisi: pembilang (semua, sebagian, sebagian besar, beberapa); subjek (manusia, binatang); kopula (adalah, merupakan); dan predikat (rasional, fana). Subjek itu adalah apa yang disifati (manusia, binatang, pohon) dan predikat adalah sifatnya (berakal, berjalan, berkembang). Predikat adalah hukum dan subjek adalah penderita hukuman. Ada banyak pembagian proposisi, yang mengacu pada dasar dan perspektif pembagian (*maqsam*), yang berbeda-beda. Ada yang merujuk pada keseluruhan proposisi (kategoris-kondisional), ada yang merujuk pada subjek dan predikat proposisi (individual-universal-*muhmalah-mahshûrah-thabi'iyah*-afirmatif-negatif); ada yang merujuk pada sudut-pandang hubungan antara subjek dan predikatnya atau modalitasnya (mungkin-niscaya-mustahil-abadi-mutlak); dan beberapa pembagian lain. Contoh proposisi kategoris: semua manusia adalah fana. Contoh itu disebut dengan proposisi kategoris (kandungan keseluruhan proposisi), universal (pembilangnya yang dipakai, yakni "semua"), afirmatif (subjek dan predikatnya), mungkin (modalitas atau watak hubungan antara subjek dan predikat dalam proposisi tersebut). Rujuk, Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Manthiq*, Ismailiyyan, Qum, 1388 H, 1968 M, juz II, hh. 149-177—peny.
4. Predikasi (*haml*) adalah tindak menetapkan predikat atau sifat pada subjek atau penyandang sifat. Sebagaimana perlu adanya sejenis persatuan (*ittihâd*) antara subjek dan predikat atau sifat, tindak predikasi juga pasti mengasumsikan adanya perbedaan antarkeduanya. Tanpa perbedaan itu, tidak akan berguna suatu predikasi lantaran ia hanya akan berarti pengulangan dan kemubaziran. Singkatnya, dalam suatu predikasi, ada sisi persatuan dan perbedaan. Tidak ada predikasi antara dua hal yang kontradiktif atau sama persis. Lalu, persatuan dan perbedaan antara predikat dan subjek adakalanya bersifat konseptual-teoretis dan adakalanya bersifat aktual-praktis. Persatuan dan perbedaan antara "manusia" dan "makhluk berpikir" bersifat konseptual-teoretis, dan tidak secara aktual-praktis karena perwujudan "manusia" dan "makhluk berpikir" di alam luar sama saja. Predikasi yang demikian itu biasanya hanya berguna untuk penjelasan dan penjabaran konsep. Sebaliknya, persatuan dan perbedaan antara "manusia" dan "binatang" bersifat aktual sekaligus konseptual. Oleh karena itu, konsep dan perwujudan nyata "manusia" dan "binatang" mempunyai sisi persatuan dan perbedaan. Pola predikasi yang pertama disebut dengan *al-haml al-'awwali al-dzâtî* dan yang kedua disebut dengan *al-haml al-syâyi' al-shinâ'i*. *ibid.* hh. 93-95—peny.

FILSAFAT HIKMAH

5. Kontradiksi dalam logika dan filsafat mensyaratkan persatuan atau kesatuan menyeluruh dalam delapan asas kontradiksi: subjek; predikat; waktu; tempat; keadaan potensial dan aktualnya (kualitas ontologis); sifat keseluruhan dan sebagiannya (kuantitas); kondisi atau syarat-syaratnya; dan kaitannya dengan sesuatu (*idhâfah*). Selain delapan asas itu, Mulla Shadra menyebutkan kesatuan dalam pola predikasinya, seperti telah dibahas sebelumnya. Tanpa kesatuan asas-asas tersebut tidak terjadi kontradiksi. Meskipun ada perbedaan dalam predikat antara proposisi "ilmu berguna" dan "kebodohan tidak berguna", kontradiksi tidak terjadi karena adanya perbedaan subjek. Antara "murid pasti lulus" dan "murid pasti tidak lulus" tidak terjadi kontradiksi kalau syaratnya berbeda, yakni jika proposisi yang pertama mensyaratkan rajin belajar dan yang kedua tidak. Demikian pula halnya antara "empat itu separo" dalam kaitan dan hubungannya (*idhâfah*) dengan angka delapan dan "empat bukan separo" dalam kaitannya dengan angka tujuh. Demikian seterusnya. *ibid.* hh. 189-190—peny.
6. *Ontic* berkenaan dengan watak atau perihal kemaujudan objek atau keberadaan aktual—peny.
7. Semua maujud material disebut sebagai maujud potensial dan berada dalam kesiapan (*bi al-quwwah*), sementara maujud nonmaterial berada dalam aktualitas (*in act* atau *bil fi'l*). Hal itu, dalam pandangan para filosof Muslim, karena kesempurnaan semua maujud material dan potensial sesungguhnya terletak pada perjalanannya menembus materialitas menuju nonmaterialitas yang sekaligus merupakan aktualitas yang sebenarnya. Oleh karena itu, maujud-maujud material dianggap sebagai potensialitas dan kesiapan untuk berangkat ke alam aktual yang berada di balik materialitas mereka—peny.

Bab 4

Bab 5

1. Lebih jauh, rujuk Pengantar Dr. Abu Al-A'la Afifi untuk *Fushûsh Al-Hikam*, Pengantar Kayvan Sami'i untuk *Syarh Gulshan-e Râz*, kumpulan ceramah ilmiah Dr. Abdurrahman Badawi di Fakultas Teologi Universitas Teheran, dan *Arzisy Mirâts-e Shafiyeh, Sih Hakîm Musalmân*, dan *Bahtsi dar Tashawwuf* semuanya karya Dr. Ghani.
2. Mulla Shadra, *Al-Asfâr*, cetakan baru, jil. 5, hh. 246-248.
3. Ibn 'Arabi, *Fushûsh Al-Hikam*, suntingan Dr. Abu Al-A'la Afifi, cetakan baru, *fashl* (pasal) keempat, dalam pasal tentang Nabi Idris a.s.
4. Ibn 'Arabi, *Op. cit.*, dalam pasal tentang Nabi Yusuf a.s., h. 101.
5. Ibn 'Arabi, *Op. cit.*, dalam pasal tentang Nabi Syuaib a.s., h. 103.

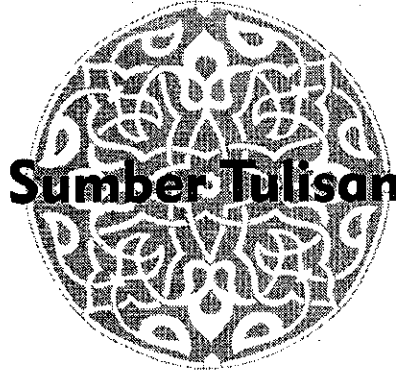
6. *Ibid.* h. 125.

7. *Ibid.* h. 125.

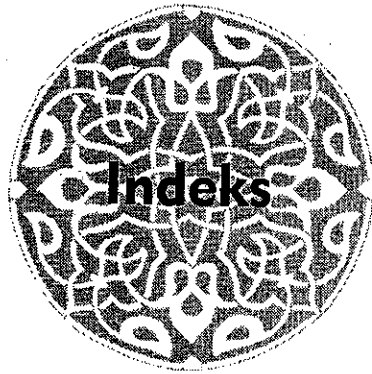
Bab 6

PERSEKUTUAN PERUSAHAAN

persekutuan adalah suatu organisasi yang dibentuk oleh dua orang atau lebih untuk menjalankan suatu usaha bersama-sama dengan tujuan untuk memperoleh keuntungan. Persekutuan dapat berbentuk persekutuan komanditair, persekutuan terbatas, dan persekutuan sederhana. Persekutuan komanditair adalah persekutuan yang terdiri atas sekutu komanditair dan sekutu terbatas. Persekutuan terbatas adalah persekutuan yang terdiri atas sekutu komanditair dan sekutu terbatas. Persekutuan sederhana adalah persekutuan yang terdiri atas sekutu komanditair dan sekutu terbatas.



1. Bab Satu diterjemahkan dari Bab "Philosophy" dalam *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man, and the Universe*, karya Ayatullah Murtadha Muthahhari, Mizan Press, Berkeley, 1985, terjemahan bahasa Inggris dari *Ashma'i ba'ulum-e Islami*.
2. Bab Dua diterjemahkan dari "An Outline of Muslim Contribution to Philosophy" yang dimuat dalam jurnal *Al-Tawhid*, jil. 10, no. 1, Muharram-Rabi' Al-Awwal, 1413 H.
3. Bab Tiga diterjemahkan dari "The Philosophy of Shadr Al-Muta'allihin", yang dimuat dalam jurnal *Al-Tawhid*, jil. 10, nomor 2 & 3, Rabi' Al-Tsani-Ramadhan, 1413 H.
4. Bab Empat ditranskrip dari ceramah yang disampaikan oleh Murtadha Muthahhari pada Senin, 19-8-1354, tahun Iran, di Fakultas Sastra Universitas Teheran.
5. Bab Lima diterjemahkan dari *Muhâdharât fi Al-Falsafah Al-Islâmiyyah*, h. 125, karya Murtadha Muthahhari, terbitan Dâr Al-Kitâb Al-Islâmî.
6. Bab Enam diterjemahkan dari jurnal *Al-Tawhid*, jil. no.1, Muharram 1404.



- Abu Bakar Al-Shidiq, 111
Adl-i Ilahi, 36
'Ali ibn Abi Thalib, 26, 57
'arif, 10, 113-114: kaum, 81-82, 84-85,
115-120, 122-127
Adam a.s., Nabi, 121, 126
Al-'Amili, Baha' Al-Din, 14
Al-Asfâr Al-Arba'ah, 14, 27, 63, 65, 69,
74-78, 85-86, 88, 120, 139, 153,
158-159
Aleppo, 16
Alexander, 69
Algar, Hamid, 9, 23
Amuli, Sayyid Haidar, 17
Aphrodisias, 69
Arani, Taqi, 28
Aristoteles, 14-15, 46-48, 51, 60-61, 64-
69, 86, 96, 103-104, 108, 114,
120, 152, 159
ashâlah al-wujûd, maksud, 80
Ashna'i ba 'ulum-e Islami, 11, 36
Astarabad, 152
Augustinus, St., 12
ausalitas, wacana, 117
Az Hijrat ta Vafat, 34
Bacon, 52
Bagir, Haidar, 9, 23
Baha'i, Syaikh, 13, 153
Bahmanyar, 81-82, 158
Bahonar, 40
Baqir, Mir Muhammad, 152
Al-Bashâ'ir Al-Nâshiriyyah, 96
Basrah, 13
Bazargan, Gerakan Kemerdekaan, 38
Bazargan, Mahdi, 32, 40
Behesyti, Ayatullah, 32, 40
bentuk, asal mula, 106
Bergson, Henri, 86
Bidâyah Al-Hikmah, 10
bu'd, 17
Bukhari, Muhammad, 38
Burhân Al-Shiddiqîn, 68
Burujerdi, Ayatullah, 26-27, 38
Comte, Auguste, 53, 54
The Concept and Reality of Existence, 17

FILSAFAT HIKMAH

Corbin, Henry, 12, 115
Corpus Hermeticum, 12

Damad, Ayatullah Sayyid Muhammad,
lihat juga *Mir Damad*, 26
Dastan-i Rastan (Epik Sang Saleh), 23
de Vaux, Carra, 16

Descartes, René, 52, 86, 108
DRI (Dewan Revolusi Islam), 40-41
dialektika lama dan baru, perbedaan
antara, 133
dialektika, metode, 134
dîwân, 78
dualisme, teori, 108
Al-Durri, Dhiya' Al-Din, 74

eksistensi mental, 86-87
Elementary Principles of Philosophy, 28
Euclides, 64
evolusi, asal mula, 106

Fahlawiyyân, kaum, 61-62
Fakhry, Majid, 11
Falâsifah Al-Sy'ah, 153
Al-Farabi, 13-14, 67-68, 70, 91, 152
Fariman, 10, 23
Fichte, 133
Fida'iyân-i Islam, 36
Al-Fihrist, 58
Filsafat Hikmah, aliran yang melatar-
belakangi, 14
filsafat Islam, problem, 63
Filsafat Tertinggi Mulla Shadra, 79: asas-
asas yang mendasari, 79
filsafat, 53: asal kata, 45; dalam pengertian
modern, 53, faedah mempelajari,
100; konsepsi, 48; praktis, 47;
teoretis, 47; pada zaman modern, 52;

di kalangan filosof muslim, 46;
Mazhab Qum, 9, 11
Foulquie, Paul, 133-134, 150-151
Furqan, 40
Fushûsh Al-Hikam, 85
Al-Futûhât Al-Makkiyyah, 120
gerak: dua makna, 157; wacana, 103
gerakan substansial, konsep, 96
Al-Ghazali, 58, 91
Gnostis, 114
Guftar-i Mah (kuliah bulanan), 32
Gulpayagani, Sayyid Muhammad Riza,
26
Gulsiyan-e Râz, 127

Ha'iri, Syaikh Abdul Karim, 24, 41
Hafizh, 40, 126
hakîm, 10
Hallaj, 40
al-harakah al-jauhariyyah, 21
Hegel, 105, 132-134, 148, 150-151:
konsep, 136
Helenis, 30
Hermes Trimegistus, 12
Hikmah Al-'Ishrâq, 15, 62, 83, 88
Al-Hikmah Al-'Uhyâ, 78
al-hikmah al-muta'âliyah, 12, 78
History of Islamic Philosophy, 16
Horten, Max, 16
Hudûts Dahri, konsep, 153
Al-Hujaj Al-'Asyar, 69
Husain ibn 'Ali, 152
Husainiya-yi Irsyad, 32, 34-35
Ibn 'Arabi, Muhyi' Al-Din, 13, 16-17, 81,
85, 113, 115, 120-121, 124-127
Ibn Al-Faridh, 126

- Ibn Al-Nadim, 58
 Ibn Rusyd, 12-13, 58
 Ibn Sina, 13, 16, 28, 51, 58, 61, 65-69,
 71, 74-76, 78, 81-82, 85-87, 91,
 96, 103, 108, 113-114, 142, 158-
 159
 Idris a.s., Nabi, 12, 121
 'Ilal-e Gerâyesh beh Mâddigari, 40, 92
 Iluminasionis, 73
 Iluminasionisme, 74
imkân dzâti, 154
Al-Iqâdhât, 159
 Iran kuno, filosof, 84
irfân, 10, 13, 16-17, 24, 31, 66, 73, 78,
 113-115
 Isfahan, 13-14, 26: mazhab, 152-153
 Al-Isfahani, Mirza 'Ali Al-Syirazi, 26
Ishihilâhât Al-Shâfiyyah, 115.
 Iskandariah, filosof, 120
 Izutsu, Toshihiko, 12-13, 17, 19, 153
Al-Isyârât wa'Al-Tanbihât, 61, 68, 78, 86
Al-'Iryq, 76

 Ja'far, Muhammad Kamal Ibrahim, 115
 Ja'fari, Muhammad Taqi, 11
 Jalwah, Mirza, 74
 Jam'iyah Ulama Militan, 38
 Jami', 17
 Al-Jilli, Abdul-Karim, 17

 Kahak, 13
kalâm, 73
 Kant, Immanuel, 54, 86, 96, 112
Kanz Al-Hikmah, 74
 Karbala, 152
 Kasyani, Ayatullah, 38
 Katira'i, Ir., 41
 kemanunggalan jiwa dan tubuh, 108

 kemanunggalan wujud, 83
 kesatuan *maujud*, 136
 kesejatian wujud, 102
 Khansari, Dr., 88
 Khomeini, Imam Ruhullah, 10, 26-27,
 31, 38, 40-41
 Khurasani, Akhund, 27
 Khurdad, Kebangkitan, 38
Kifâyah Al-Ushûl, 27
 Al-Kindi, Ya'qub ibn Ishaq, 58
 kontradiksi, prinsip, 133
 Kuhkamari, Ayatullah Hujjat, 26

 Labib, Muhsin, 9, 11
 Lavoisier, Antoine, 106
 Leaman, Oliver, 11, 16, 153
 logika, 65

Al-Mabâhith Al-Masyriqiyyah, 158
Al-Mabda' wa Al-Ma'ad, 69
Madkhal-e Manthiq-e Shûrat, 88
 Majlisi, Mulla Baqir, 23
Al-Makâsib, 27
 Makkah, 13
 Mansur, Perdana Menteri, 38
Al-Manthiq Al-Shûri, 88
Manzhûmah, 87
Maqâlât Falsafiyah, 11, 73
 Marxis, 28
 Marxisme, 28, 30, 100
Mas'ala-yi Hijab, 36
 Massignon, Louis, 16
 Masyarakat Keagamaan Bulanan, 32
 Masyhad, 10, 23-24, 152
 materi, asal mula, 106
 Mazandarani, Syaikh Muhammad Shalih,
 81
menjadi, konsep, 134

FILSAFAT HIKMAH

- mental, eksistensi, 85
 Mir Damad, 13-14, 68-70, 81-82, 116,
 138-139, 152, 155-159
 Mir Findiriski, 153
mitsâl, 19
 Mohaghegh, Mahdi, 13
Muhammad Khatam-i Payambarân, 34
 Mujahidin Khalq, 10
 Mujsaba, 41
 Muntazeri, Ayatullah, 26-27
Muqaddimah bar Jahanbini-yi Islami, 36
*Murtadha Muthahhari: Sang Mujahid,
 Sang Mujsabid*, 23
 Musaddiq, Dr. Muhammad, 38
 Mushahib, Dr., 88
 Mustafa, 10
 Muthahhari, Murtadha, 9-11, 21, 23-24-
 32, 34-37, 40-41, 100, 158;
 Muhammad Husein, 10, 23; dan
 Filsafat, 28
Al-Muthawwal, 27
Nahj Al-Balâghah, 26, 132
 Najaf, 23, 38, 152
Al-Najât, 61, 65
 Nashir, Khwajah, 82
 Nashshar, Dr. 'Ali Sami, 88
 Nasr, Seyyed Hossein, 10, 12, 16, 115,
 153
 Neo-Platonis, kaum, 71, 114
 Ni'mah, Abdullah, 153
Nihâyah Al-Hikmah, 10
Nizam-i Huquqi Zan dar Islam, 36
 Non-Kontradiksi, prinsip, 135
 Ohary, Dalis, 58
ontic, 92
 Pahlavi, 24, 32
 Pahlawi, 84: filosof, 85
 Paris, 38
 Partai Tudeh, 28
 partikular, konsep, 109
 penciptaan baru, teori, 119
*Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan
 Tematis*, 11
 Penjara Sultan Malik Syahi, 16
 peripatetik, 73
 peripatetisisme, 74
permulaan, makna, 138
 perpisahan sains dari filsafat, 55-56
 perumpamaan "bayangan", 19
*Philosophical Instruction: An Introduction to
 Contemporary Islamic Philosophy*, 11
 Plato, 12, 45, 60-61, 69-70, 103, 108,
 114, 159
 Plotinus, 12, 71-72
 Pulitzer, Georges, 28
 Pythagoras, 12
 Qaishari, 85
 Qajar, 74
 Qarani, Jenderal, 40
 Al-Qasyani, 115
 Qotbzadeh, 40
 Qum, 10, 13-14, 24, 26-28, 31-32, 36,
 41
 Qumsyehi, Aqa Muhammad Ridha, 74
qurb, konsep, 17
 Rafsanjani, 40
 Rahman, Fazlur, 12
Al-Rasâ'il, 27
 Rasulullah Saw., 41, 57
 Razavi, Mirza Mahdi Syahidi, 10, 24, 26
 Al-Razi, Fakhr Al-Din, 71, 136-139, 158
 Revolusi Islam Iran, 9
Risâlah fi Madzhab Aristhâthâlis, 159
 Ruhani, Ayatullah, 31
 Rumi, 17, 98

- Sa'di, 17, 128
 Sabzavari, Mulla Hadi, 9, 13, 27, 60-63, 76, 82-84, 87-88, 119, 159
 Safavi, Navab, 36
 Sahabi, Dr. Yadullah, 41
 Sartre, Jean-Paul, 106
 Savak, 38
 Al-Sawuji, Ibn Sahlan, 67
 sebab dan akibat, hakikat hubungan, 92
Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis, 11
 Shadr, Bani, 40
 Shadr, Haji Sayyid Shadr Al-Din, 26
 Shadra, Mulla, 9-14, 21, 23, 25, 27, 30-31, 51, 62-63, 65-69, 73, 75, 77-78, 81-82, 84-86, 88, 90, 92, 94, 97, 100-105, 107-112, 117-120, 138-142, 151, 153, 158-159
 Shelling, 133
 Socrates, 45-46
sophist (kaum sofis), 45
 Spencer, Herbert, 53-54
 Spies, Otto, 16
 spiritual kaum sufi, empat perjalanan, 66
 Suhrawardi, Syihab Al-Din, 13, 15-16, 60-63, 67, 69-70, 76, 82, 84-85, 96
 Syabistari, Mahmud, 17, 127
 Syah, 10, 35, 38, 40
 Al-Syahrzuri, Syams Al-Din, 17, 74
Syarh 'Uyûn Al-Hikmah, 158
Syarh Al-Hidâyah, 69
Syarh Al-Mathali, 27
Syarh Al-Tajrid, 27
Syarh-i Manzhûmah, 9, 13, 27, 63, 88
 Syari'ati, Ali, 34-35
Syawâhid Al-Rubûbiyyah, 69
Al-Syawâriq, 81
 Al-Syibli, 113
Al-Syifâ', 28, 61, 65, 68, 85
 Syiraz, 13-14
 Al-Syirazi, Qutb Al-Din, 17, 137
 Syirazi, Shadr Al-Din, 62
 Syuaib a.s., Nabi, 125, 127
tajalli, 18, 115-119, 123
 Tak-Maujud, 136
 Taleqani, Ayatullah, 32, 38, 40
tasykik al-wujûd, 21
tauhid wujûdi, 18
 Thabathaba'i, Ayatullah Sayyid Muhammad Husain, 9-10, 28, 36-37
 Thomastus, 69
 Al-Thusi, Khwajah Nashir Al-Din, 30, 37, 64, 68, 71, 81, 85
 Turkaman, Iskandar Baik, 152

Al-Ufuq Al-Mubin, 159
 'Umar Ibn Khaththab, 111
 universal, konsep, 109
 Universitas Teheran, 31, 41, 75
 'urafâ', 114
Ushûl-e Falsafeh wa Rawisy-e Riyâlisim, 9, 36, 81

wahdah al-wujûd, 17-18: konsep, 71

 Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, 10-11, 40
 Yusuf a.s., Nabi, 124

 Zaid, 111
 Ziai, Hossein, 16
 Zunnuzi, Aqa Ali Mudarris, 74

