

EKSISTENSIALISME MULLA SADRA

Faiz **Abstract:** This article seeks to analyze Mulla Sadra's philosophical existentialism. Sadra seeks to provide answers to formulate a concept called the philosophy of wisdom. In outline the teaching philosophy of Sadra include authenticity of the form (*aṣālat al-wujūd*) that the answer to differences in the methods used by the essentialist and existentialist. In this case authenticity of the form (*aṣālat al-wujūd*) spawned several sections related to each other, among other pantheism (*wahdat al-wujūd*), doubts exist (*tashkīk al-wujūd*), and movement core (*al-ḥarakah al-jamḥariyah*). Through *wahdat al-wujūd* (pantheism), Sadra then change the view of the beginning made authenticity essence (*aṣālat al-māhīyah*) as the core of the reality to an authenticity presence (*aṣālat al-wujūd*). As for *tashkīk al-wujūd* (doubts exist) is in response to the notion that “form” is God, while the universe is a shadow of it. Sadra gives a different view, he said the absence of the universe (reality) man can not find the “form” the truth, the God who became a grand synthesis of some of the concepts put forward by Islamic thinkers.

Fakultas Tarbiyah
Institut Agama Islam
(IAI) Nurul Jadid,
Probolinggo

Keywords: Existentialism, pantheism, doubts exist, and movement core.

Pendahuluan

Eksistensialisme Barat merupakan aliran filsafat yang memiliki misi mengangkat derajat kemanusiaan dan menegaskan otonomi manusia hingga tidak membutuhkan Sang Pengarah. Konsep ini tergolong dalam sederet orientasi pemikiran yang sangat kontras dan tidak punya pijakan filosofis yang jelas. Karena ketidakjelasan tersebut, maka paham ekstensialisme tidak mendapatkan tempat dalam doktrin teologi dan pemikiran. Penulis mengistilahkannya dengan aliran filsafat, karena ekstensialisme tidak pantas disebut sebagai sebuah filsafat dan paham. Ia hanya orientasi pemikiran yang mempresentasikan paradigma para pengikutnya dengan menjadikan konsep keberadaan manusia sebagai titik awal keberadaan.

Permasalahan keberadaan ini—yang selanjutnya akan disebut sebagai eksistensi—telah diulas selama berabad-abad oleh para filsuf dengan ragam produk pemikiran yang berbeda-beda. Menurut catatan sejarah, pencarian ini telah diprakarsai oleh para filsuf alam, yang kemudian dilanjutkan oleh filsuf Yunani Kuno dan kemudian menjadi bahasan yang selalu menarik perhatian para pemikir Abad Pertengahan dan Modern.

Dalam kajian metafisika, bahasan tentang “ada” menjadi isu penting dan selalu mengundang perdebatan antar-filsuf. Bagi sebagian kalangan, pengertian tentang ada adalah suatu konsep yang paling abstrak yang tidak perlu didefinisikan atau dijelaskan dengan konsep-konsep lain. Justru konsep-konsep lain yang memerlukan konsep ada jika ingin dijelaskan melalui definisi. Karena itu setiap definisi ada merupakan definisi melingkar yang menggunakan kata itu sendiri. Misalnya ada yang mendefinisikan ada sebagai sesuatu yang dimiliki oleh setiap benda yang ada.¹

Dalam filsafat Islam inti yang mendasari realitas adalah ada yang kerap dikaitkan dengan Tuhan. Pembicaraan tentang realitas ini, bila dikategorikan, terbagi atas dua bagian yaitu esensi dan eksistensi. Maksud ada sebagai dasar realitas oleh beberapa filsuf Muslim dianggap memiliki sifat yang berbeda. Bagi Ibn Sinâ, ada-Nyata itu adalah eksistensi, sedang bagi Suhrawardi ada-Nyata adalah esensi.

¹ Armahedi Mahzar, “Pengantar” dalam Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, terj. Munir A. Muin (Bandung: Pustaka, 2000), xi.

Pembicaraan tentang ada dalam filsafat dapat dirujuk dari konsepsi Aristoteles mengenai substansi dan aksiden. Menurutnya, substansi atau *dhât* itulah yang mempunyai eksistensi, sedangkan yang lainnya adalah kata kerja atau kata sifat dan lain sebagainya adalah merupakan keterangan alias aksiden yang ditambahkan, atau esensi yang melekat pada substansi. Kemudian dalam pembahasan kalam dan Filsafat Islam, substansi dikaitkan dengan *dhât* dan aksiden yang berkaitan dengan sifat Tuhan. Bagi teolog Mu'tazilah sebagian dari sifat-sifat Tuhan bersifat esensial. Namun demikian, kaum Mu'tazilah keberatan dengan pemikiran yang mengasumsikan bahwa sifat-sifat Tuhan itu abadi, karena secara tidak langsung Tuhan mempunyai sekutu. Sehingga untuk menyelesaikan permasalahan ini, kaum Mu'tazilah menegaskan sifat-sifat, yang ada hanyalah nama-nama yang diberikan oleh manusia untuk mengenali-Nya. Filsuf Paripatetik (*mashâ'iyah*) berpendapat lain, Ibn Sînâ sebagai pelopornya berpendapat bahwa Tuhan dan sifat-Nya itu ada, hanya saja keberadaan *dhât* Tuhan berbeda dengan sifat-sifat Tuhan. Keberadaan *dhât* Tuhan bersifat primer, sedangkan sifat-sifat Tuhan hanyalah bersifat sekunder. Keberadaan sifat-sifat sangat bergantung kepada keberadaan *dhât*. Bagi Suhrawardi yang menjadikan pengalaman mistis sebagai pencapaian tertinggi manusia adalah esensi, sedangkan wujud atau eksistensi hanya proyeksi pemikiran manusia saja.²

Pada Mulla Sadra terdapat sintesa besar yang diperoleh dengan merujuk kepada pendapat para filsuf di atas. Mulla Sadra berpendapat bahwa eksistensi adalah wujud itu sendiri, namun ada beberapa tingkatan atau gradasi dalam penampakkannya. Sedangkan esensi adalah merupakan hasil aksiden atau substansi dari wujud yang asli.

Berdasarkan para kenyataan di atas, penulis merasa tertarik untuk mengetahui lebih dalam tentang filsafat Mulla Sadra khususnya kupasan pemikirannya tentang *wujûdîyah*.

Sketsa Biografis Mulla Sadra

Şadr al-Dîn Muḥammad b. Ibrâhîm b. Yahyâ Qawâmî Shîrâzi (1571-1636) yang lebih dikenal dengan nama Mulla Sadra pada dasarnya dapat dikatakan sebagai filsuf Islam yang paling penting

² Mahzar, "Pengantar", xvii-xiv.

setelah Ibn Sînâ. Filsuf ini diberi gelar juga sebagai Şadr al-Muta'allihîn atas pendekatan yang digunakannya dalam menggabungkan filsafat, teologi, dan intuisi mistik. Ia memperjuangkan sebuah metode filosofis radikal yang melampaui dikotomi sederhana antara model pengetahuan melalui penalaran rasional-diskursif dengan model pengetahuan yang lebih intuitif, puitis, dan non-proposisional. Inilah yang kemudian membuat Sadra kemudian menjadi terkenal sebagai pemikir yang sanggup merevolusi doktrin eksistensi metafisika Islam, sehingga Sayyed Hossein Nasr dan Henry Corbin menyebutnya sebagai "School of Isfahan".

Mulla Sadra adalah seorang anak tunggal yang lahir dari keluarga terpandang di daerah Shiraz, Iran Selatan, sekira tahun 979 H/1571-72 M. Ia merupakan anak yang cerdas dan memiliki minat yang tinggi untuk belajar segala disiplin keilmuan. Pada tahun 1000 H/1591 M Sadra berangkat ke daerah Qazvin dan kemudian bertolak lagi ke Isfahan pada tahun 1006 H/1597 M untuk belajar filsafat, teologi, tradisi kenabian (*prophetic tradition*), dan hermeneutika al-Qur'ân pada dua orang guru utama, yakni Mir Muḥammad Bâqir Damad Astarabadi dan Shaykh Bahâ' al-Dîn 'Âmilî yang dikenal sebagai Shaykh Bahâ'î (w. 1030 H/1620-21 M), seorang ahli hukum unggulan di Isfahan pada masa pemerintahan Shah Abbas I.

Sadra belajar filsafat dan teologi, khususnya filsafat peripatetik melalui telaah atas karya-karya dan pemikiran Ibn Sînâ (w. 428 H/1037) dan Bahmanyar (w. 458 H/1066 M) dari Mir Damad. Ia juga mengkaji filsafat pseudo-Aristotelian dan Plotiniana Arabika (khususnya yang disebut sebagai Teologi Aristoteles), dan karya-karya *Illuminationist* dari Suhrawardi (w. 586 AH/1191). Sedangkan dari Shaykh Bahâ'î, seperti halnya murid-muridnya yang lain, Sadra mempelajari ilmu tafsir al-Qur'ân dan tradisi para Imam Shi'ah beserta segenap doktrin Shi'ah.³

Mulla Sadra adalah pemikir prolific yang telah menelorkan lebih dari 35 (tiga puluh lima) karya. *Magnum opus*-nya, *al-Hikmah al-Muta'âlîyah fî al-Asfâr al-'Aqlîyah al-Arba'ab*, adalah ringkasan besar dari sistem filsafat dan teologi yang dibangun oleh Sadra. Ia tidak mengikuti lazimnya penulisan buku filsafat tradisional yang dibangun dari logika,

³ John Cooper, "Mulla Sadra Shirazi" dalam E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998), 595-599.

fisika, dan metafisika, namun ia menulisnya dengan menggunakan metafora mistis perjalanan jiwa di dunia ini. Oleh karena itu, karya Sadra ini kemudian lebih dikenal sebagai “The Four Journeys”. Sadra mulai menulis karyanya ini pada tahun 1015 H/1606 M di Kahak dan selesai di Shîrâz pada tahun 1038 H/1638 M.

Dalam karyanya tersebut, Sadra menggambarkan bahwa perjalanan pertama adalah perjalanan dari dunia ini menuju Allah. Perjalanan ini menyediakan para pencari dengan prinsip-prinsip intelektual untuk memahami filsafat, seperti definisi dasar filsafat dan metafisika. Dalam perjalanan ini, pencari bergerak jauh dari multiplisitas dan tipuan fenomena menuju kesatuan dan kesadaran akan sifat dasar dari realitas. Perjalanan kedua adalah perjalanan dalam Allah bersama Allah. Perjalanan ini merupakan diskursus tentang realitas ketuhanan, atribut-atribut penting ketuhanan, dan termasuk juga pembuktian atas keberadaan Allah. Perjalanan ini dapat dikatakan sebagai tahap penyerapan mistik dalam esensi ilahi serta peleburan diri dalam Allah. Perjalanan ketiga adalah perjalanan dari Tuhan menuju dunia. Perjalanan ini menjelaskan hubungan antara Allah dengan dunia, alam, waktu dan penciptaan, serta seluruh kategori ontologis di dunia ini. Dalam konteks mistik, ini merupakan tahap kembali pada ketenangan dan realisasi dari tugas yang berkaitan dengan nilai-nilai moral di dunia. Sedangkan perjalanan terakhir adalah perjalanan di dunia ini dengan Tuhan. Tahap ini merupakan deskripsi dari kondisi psikologi manusia yang fokus pada soteriologi dan eskatologi dan secara jelas mengungkapkan pentingnya keberadaan 12 Imam Shî'ah dalam pemikirannya. Ini adalah tahap akhir perjalanan mistik, sebuah pengakuan bahwa segala sesuatu adalah satu kesatuan yang mencerminkan pula adanya kesatuan ontologis ilahi, dan bahwa mengakui manusia harus menyadari keinginan untuk kembali kepada sumbernya yang paling mendasar, yakni Allah.

The Four Journeys ini merupakan salah satu rujukan utama dalam sejarah tradisi filsafat Islam. Karya ini juga mengungkapkan adanya pengaruh yang kuat dari pemikiran Ibn Sinâ, terutama kritik Suhrawardi atas Avicennism dan monisme metafisik dari Ibn 'Arabî. Akan tetapi, karya ini tidak hanya berisi argumentasi dari para pemikir tersebut, melainkan ia menyebutkan juga posisi beberapa filsuf utama

Shîrâz, seperti Mir Ghiyath al-Dîn Manşûr Dashtaki (w. 948 H/1541 M) dan Shams al-Dîn Muḥammad Khafri (w. 957 H/1550 M).

Karya Sadra yang lain, terutama yang berhubungan dengan teologi filosofis, adalah *al-Hikmah al-Arshîyah* dan *al-Shawâhid al-Rubûbiyah*. Sedangkan karyanya *al-Mashâ'ir* berisi ajaran-ajarannya seperti yang diungkapkan pada bagian pertama dari *al-Asfâr al-Arba'ah*. Sebagai seorang pemikir Muslim, Sadra juga tidak terlepas dari pemikiran yang berhubungan dengan tafsir al-Qur'ân. Oleh karena itu, ia menulis tiga karya tentang tafsir al-Qur'ân dengan komentar mistis dan filosofis terhadap teks-teks suci, yakni *Mafâtîḥ al-Ghayb*, *Asrâr al-Âyât*, dan *Mutashabihat al-Qur'ân*. Sebagai Muslim Shi'î, Sadra juga menulis komentar atas koleksi doktrinal utama tradisinya, yakni *Usûl al-Kâfî* yang dikarang oleh al-Kulaynî (w. 329 H/941 M). Hal ini merupakan upaya mendiskusikan tentang apa artinya menjadi seorang filsuf intuitif dalam tradisi Shi'ah. Ia juga menulis beberapa risalah lain tentang isu-isu tertentu, seperti *creatio ex nihilo*, kebangkitan, sifat pengetahuan, logika, dan hubungan antara eksistensi dan esensi. Namun secara umum, "The Four Journey" (*al-Asfâr al-Arba'ah*) adalah karya tersohor Mulla Sadra dan merupakan kunci untuk memahami konstruksi keberfilsafatannya.⁴

Eksistensialisme dalam Filsafat Wujud Mulla Sadra

Mulla Sadra seringkali dipandang sebagai filsuf revolusioner dalam bidang metafisika, karena posisinya yang unik terkait doktrinnya tentang eksistensi. Mulla Sadra memulai persoalan ini dengan mengajukan perbedaan ontologis antara yang wajib ada (*necessary*, Tuhan) dengan yang kontingen. Tuhan adalah eksistensi murni tanpa

⁴ Mengenai *Asfâr* ini, Nasr menulis: "The writings of Mulla Sadra may be divided into those which deal primarily with intellectual sciences and those which concern themselves with religious questions. However, in his view these two paths toward the truth are never completely divorced from each other. Of the first category, the work which stands as one of the greatest monuments of metaphysics in Islam is *al-Hikmah al-Muta'âlîyah fî al-Asfâr al-Arba'ah* (The Transcendent Theosophy for High Wisdom) Concerning the Four Journeys of the Soul) usually known as *Asfâr*, which in four books or four stages of a journey (*safar*, *asfâr* being its broken plural) deals with the origin and end of all cosmic manifestation and the human soul in particular. Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 160.

esensi, kualitas ataupun properti yang melandasi adanya perubahan maupun gerak.

Pandangan Mulla Sadra ini didasarkan pada pemikiran Ibn Sînâ tentang kontingensi radikal yang mendasari perbedaan antara yang wajib ada dengan yang mungkin ada (*contingent*). Tuhan merupakan eksistensi atau wujud sederhana yang melahirkan kompleksitas eksistensi atau wujud-wujud yang mungkin. Wujud yang mungkin ini, bagi Sadra, merupakan wujud konseptual dan esensi (setumpuk properti yang menentukan dirinya).⁵ Sebelum menganalisis lebih jauh bagaimana doktrin dan ajaran Mulla Sadra terkait kategori eksistensial ini, akan disebutkan terlebih dahulu beberapa deskripsi umum tentang eksistensi itu sendiri.

Eksistensi atau *wujûd* adalah konsep yang tumbuh dan hadir begitu saja dalam pikiran. Ia tidak butuh didefinisikan dan dideskripsikan.⁶ Terdapat anggapan yang menyatakan bahwa doktrin ini bisa dirujuk pada pandangan Ibn Sînâ yang mulanya berasal dari konsepsi Aristoteles tentang esensi dan hakikat definisi. Seseorang biasanya mendefinisikan dan mengetahui sesuatu melalui esensinya, akan tetapi apa yang disebut dengan eksistensi atau wujud tidak memiliki esensi, sebab ia merupakan sesuatu yang melintasi berbagai perbedaan referen dan manifestasi. Dalam hal ini, Sadra menyatakan bahwa wujud atau eksistensi bukanlah “genus” ataupun “class” dari sesuatu.⁷ Eksistensi juga bukan jenis universal di mana individu partikular merujuk padanya.⁸

Wujud mencakup segala sesuatu. Ia mengandaikan ketakterbatasan. Sebagai konsekuensi logis dari pernyataan ini adalah bahwa wujud itu meniscaya. Secara definitif, sebagaimana diutarakan oleh Taqi Misbah Yazdi, subjek filsafat pertama atau metafisika adalah “*mawjûd mutlaq*” atau *manjûd qua manjûd (al-manjûd bi mâ huwa manjûd)*.

Konsep wujud ini merupakan konsep paling jelas yang diabtraksikan pikiran dari segala sesuatu. Begitu jelasnya konsep wujud ini sehingga ia tidak ada lagi yang lebih jelas daripadanya. Oleh karena itu pendefinisian wujud sebenarnya adalah hal yang sulit—jika tidak

⁵ Sadra, *Asfâr*, Vol. 1, 289-292.

⁶ Sadra, *Asfâr*, Vol. 1: 45-46.

⁷ Sadra, *Asfâr*, Vol. 4, 424.

⁸ Sadra, *Asfâr*, Vol. 1, 140.

mau dikatakan tidak mungkin. Hal ini mengingat bahwa untuk mendefinisikan suatu objek diperlukan suatu hal yang lebih jelas dari objek itu sendiri. Sementara itu konsep tentang wujud adalah konsep yang paling jelas yang begitu saja hadir dalam benak.

Wujud, menurut Sadra, mesti diinvestigasi dalam metafisika, karena seperti halnya kualitas-kualitas dan gambaran-gambaran objek matematis didiskusikan dalam matematika, dan seperti halnya materi-materi yang penting bagi wujud natural didiskusikan dalam fisika dan divisi-divisinya, ada juga materi-materi esensial yang dimiliki oleh eksisten *qua*-eksisten yang harus didiskusikan dalam metafisika.⁹

Doktrin Sadra tentang Wujud-realitas dengan demikian terdiri dari tiga poin, antara lain: apa yang riil dalam suatu wujud adalah Wujud-nya. Artinya “apa yang eksisten adalah wujud”; wujud itu secara konseptual tidak dapat terartikulasikan; dan wujud itu secara sistematis ambigu, karena Wujud-realitas itu dinamis, tidak statis.

Untuk lebih jelasnya tentang filsafat wujud Sadra ini, maka secara umum terdapat beberapa prinsip dan doktrin dasar yang dibangun oleh Sadra tentang wujud, yakni: “the transcendent unity of being” (*waḥdat al-wujūd*), “the primacy of existence” (*aṣālat al-wujūd*), dan “the systematic ambiguity of existence” (*tashkīk al-wujūd*).

1. The Transcendent Unity of Being (*Waḥdat al-Wujūd*)

Puncak kejayaan filsafat Islam dalam domain metafisika, khususnya ontologi, pada dasarnya dapat ditemukan dalam periode perkembangan mazhab Isfahan di Persia. Awalnya mazhab ini dikonstruksi oleh Mir Damad dan dilanjutkan oleh Mulla Sadra. Pada mazhab ini juga, dapat ditemukan karya-karya yang membahas secara menyeluruh tentang pemikiran Ibn Sīnā, kritik al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, doktrin iluminasi Suhrawardi, serta diskursus pengetahuan puncak sufistik yang dirumuskan oleh Ibn Arabī dan Ṣadr al-Dīn al-Qunawī. Semua ajaran dan pemikiran tersebut kemudian disatukan dalam sebuah sintesis, dengan berlandaskan al-Qur’ān, ḥadīth, dan doktrin para Imam Shī’ah pada mazhab ini.¹⁰ Pada puncak

⁹ Mulla Sadra, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Arba’ah al-‘Aqlīyah*, Muhammad al-Rida (ed.) (Tehran, 1282), 1: 24.

¹⁰ Untuk uraian yang cukup komprehensif tentang bagaimana sintesa yang dilakukan oleh Sadra ini dapat dilihat dalam Nasr, “Ṣadr al-Dīn Shirāzī” dalam Sharif, pp. 932-

kejayaan ini pula, semua diskursus tentang wujud dan *mâhâyah* yang telah diungkap sebelumnya dapat ditemukan terutama dalam sintesis yang disusun oleh Mulla Sadra berupa doktrin tentang “the unity of being” (*wahdat al-wujûd*).

Perlu dicatat bahwa istilah yang lebih tepat untuk “kesatuan wujud” ini adalah “kesatuan transendental wujud” (*the transcendent unity of being*). Ini penting untuk menunjukkan bahwa doktrin atau ajaran ini bukan merupakan hasil dari praktik rasionalisme (penalaran rasional) melainkan dari pengalaman spiritual (*inner experience*). Doktrin ini, jika dipahami secara tepat, merupakan inti dari ajaran Islam itu sendiri, yakni “tauhid”. Doktrin kesatuan wujud transendental adalah sebuah sintesis dari seluruh metafisika dan mencakup ajaran tentang *the unity of divine principle* dan manifestasi multiplisitas yang diturunkan dari kesatuan prinsip dasar tersebut.

Para sufi dan kalangan esoterik (imam) Shî‘ah pada dasarnya telah berusaha untuk memahami tentang “wujud” ini melalui praktik spiritual, dan mereka menemukan bahwa wujud atau eksistensi hanyalah milik Allah semata. Adapun seluruh objek yang ada, semua bersumber dari wujud Allah tersebut. Al-Qur‘ân sendiri telah mengkonfirmasi doktrin esoterik dalam banyak ungkapan, seperti: “al-awwal wa al-âkhir, wa al-zâhir wa al-bâtin” (QS. 53: 3), atau sebagaimana ungkapan: “kemanapun kamu menghadap, maka di sanalah wajah Allah”.¹¹

Pengalaman tentang “kemanunggalan wujud” atau “kesatuan transendental wujud” ini tidaklah berlaku bagi semua orang. Ia merupakan puncak pencapaian pengetahuan atau pemenuhan eksistensi, melalui latihan dan praktik spiritual, pendisiplinan diri, serta keimanan kepada Allah. Kemungkinan pengalaman spiritual ini dapa

60; dan J. Morris (trans.), *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mullah Sadra* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1981), 54-122.

¹¹ Bahasan yang lebih lengkap tentang doktrin *wahdat al-wujûd* ini lihat M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Los Angeles: Univ. of California Press, 1971, chapter 5; atau T. Burkhardt, *An Introduction, to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, Wellingborough: D.M. Matheson, 1976, chapter 7; dan tulisan T. Izutsu. “The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam”, dalam M. Mohaghegh dan H. Landolt (ed.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Tehran: McGill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch. 1971), 39-72.

dilihat sepanjang sejarah Islam. Terdapat banyak tokoh sufi yang menggambarkan bagaimana pengalaman spiritual tersebut sangat mungkin terjadi. Realisasi dari latihan spiritual ini memiliki hubungan yang niscaya dengan perkembangan pemikiran filosofis seseorang.

Akan tetapi, karena doktrin *waḥdat al-wujūd* ini adalah salah satu ajaran yang biasanya hanya dipahami oleh orang-orang *ḵhawwās*, maka ia seringkali mendapatkan pertentangan dari kalangan ulama eksoteris. Hal ini ditambah juga dengan penjabaran yang membingungkan dari kalangan orientalis terhadap doktrin tersebut. Kalangan ulama eksoteris sendiri sering menyebut bahwa para pengikut ajaran *waḥdat al-wujūd* ini sebagai kalangan *incarnationalism*, kafir, dan sejenisnya. Sedangkan para orientalis seringkali mereduksi pemikiran mereka dan menyebutnya dalam kategori yang tidak tepat seperti panteisme, monisme, dan lain sebagainya.

Para sufi dan kalangan gnostik awal biasanya berbicara tentang *waḥdat al-wujūd* hanya melalui sindiran atau dalam lokus teofani (*shataḥ*).¹² Lalu, mulai abad ke-13, dengan tokoh-tokoh seperti Ayn al-Quḍāt Ḥamadānī, dan terutama Ibn ‘Arabī, barulah doktrin ini menjadi lebih eksplisit dirumuskan dan menjadi doktrin metafisik paling dominan dalam tasawuf. Meskipun demikian, beberapa kalangan sufi lainnya hanya bersikap diam tentang hal ini dan berpikir bahwa doktrin *waḥdat al-wujūd* sebagai buah dari “pengetahuan presential” (*al-‘ilm al-ḥudūrī*), penyingkapan ilahiah (*ḵashf*), dan pencahayaan (*isbrāq*), tidak boleh diuraikan secara eksplisit hingga derajat tertentu. Sikap seperti ini tampak pada beberapa guru sufi, seperti Shaykh Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, pendiri tarekat Shādhilīyah. Sedangkan yang lainnya secara terbuka menentang doktrin ini, salah satu contoh yang paling terkenal adalah Taqī al-Dīn b. Taymīyah yang sangat menentang formulasi sufistik.

Doktrin *waḥdat al-wujūd*, di dunia Islam sendiri, dikenal secara luas setelah doktrin ini dikembangkan oleh Ibn ‘Arabī dan Ṣadr al-Dīn al-Qunāwī. Tokoh-tokoh lainnya adalah al-Mu‘ayyid Dīn al-Jandī¹³ ‘Afīf

¹² Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: Suny Press, 1985), 53.

¹³ al-Mu‘ayyid Dīn al-Jandī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. S.H. Ashtiyani (Mashhad: Mashhad Univ. Press, 1361 H/1983 M). Karya Ashtiyani’s yang berjudul *Hastī az nazār-i falsafah wa’irfan* misalnya, memuat ringkasan yang cukup baik tentang berbagai

al-Dîn al-Tilimsanî, Dâwud al-Qaysarî, Ahd al-Rahmân Jami, dan lainnya.¹⁴ Doktrin ini dalam kelanjutannya juga mulai menarik perhatian para filsuf dan bahkan teolog, terutama para ulama Shi'ah, seperti Sayyid Haydar Amûlî¹⁵ dan Ibn Turkah Irfahani.¹⁶ Bahkan, filsafat Islam dalam perkembangannya juga semakin akrab dengan berbagai diskursus terkait doktrin tersebut.¹⁷ Eksposisi filosofis dari doktrin *wahdat al-wujûd* ini menjadi lebih sentral pada Mulla Sadra, yang menjadikan doktrin tersebut sebagai dasar dari metafisika yang dibangunnya.

Doktrin *wahdat al-wujûd* Ibn 'Arabî sendiri, jika dibandingkan dengan objek lain seperti *maḥabbah*, *ma'rifaḥ*, *ḥulûl*, dan *ittiḥâd*, maka ia bersifat luas dan universal yang mencakup seluruh realitas yang ada. Sedangkan yang lain bersifat individual atau pemikiran yang berasal dari pengalaman mistis pribadi ketika berhubungan dengan Tuhan. Ketika paham lain hanya bisa dirasakan dan dipahami sendiri oleh sang mistikus tanpa dapat dipahami orang lain dengan akal sehat, konsep Ibn 'Arabî dapat ditelusuri dengan cara berfikir yang logis bahkan mampu menawarkan pandangan yang tajam untuk memahami realitas.¹⁸

pandangan terhadap doktrin *wahdat al-wujûd* dan bagaimana doktrin tersebut bisa berkembang hingga hari ini.

¹⁴ William Chittick telah mencatat berbagai studi atas aliran dan mazhab ini dalam pengantarnya atas *Jâmi' Naqd al-Nuṣṣṣ fî Sharḥ Naqsh al-Fuṣṣṣ* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977). Lihat juga karyanya yang lain yang berjudul "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", *Religious Studies* 17 (1979), 87-104.

¹⁵ Sayyid Haydar Amuli komentator karya-karya Ibn 'Arabî terutama terkait dengan doktrin *wahdat al-wujûd*. Lihat Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Vol. 3, 1971-1973 (Paris), 149-213; Lihat juga karya Corbin dan O. Yahya (ed.), *La Philosophie Shi'ite* (Tehran/Paris: A. Maisonneuve, 1969) yang mencakup teks karya Amuli, yakni *Jâmi' al-Asrâr* terutama bagian tentang *fî ma'rifaḥ al-wujûd*.

¹⁶ Karya Ibn Turkah Irfahani yang berjudul *Tambîd al-Qawâ'id*, ed. S.H. Ashtiyani dengan pengantar dalam bahasa Persia dan Inggris oleh S.H. Nasr, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976, menunjukkan secara jelas kecenderungannya terhadap doktrin gnostik ini.

¹⁷ Gnosis memiliki arti yang sama dengan *'irfân* ataupun *ma'rifaḥ*, yakni pengetahuan dengan transformasi dan iluminasi, dan bukan salah satu sekte dalam ajaran Kristen awal.

¹⁸ A.J. Arberry tentang Ibn 'Arabî ini menulis pernyataan berikut: "Ibn 'Arabî menandai satu titik balik dalam sejarah tasawuf. Kendati diserang frontal karena

2. The Primacy of Existence (*Aṣālat al-Wujūd*)

Titik pijak ontologi Islam pada dasarnya bukanlah “dunia adaan” (*world of existents*), di mana terdapat eksistensi sesuatu ataupun kesatuan sesuatu sebagaimana dipahami dalam metafisika Aristotelian. Bagi Aristoteles, dunia ini bisa saja tidak eksis, karena itu perbedaan antara wujud (eksistensi) dan *māḥyāb* (esensi) tidak menjadi signifikan. Sementara dalam konteks ontologi Islam, ‘dunia’ tidak sama dengan ‘wujud’. Sayyed Hossein Nasr dalam hal ini menyebutnya sebagai “kemiskinan ontologis” dari dunia di mana ‘wujud’ hanya diberikan pada Tuhan sebagai realitas tetap, sedangkan eksisten atau wujud-wujud yang lain hanyalah wujud yang menjadi dan akhirnya lenyap.¹⁹

Perbedaan konseptual antara wujud (eksistensi) dan *māḥyāb* (esensi) pada titik ini kemudian menjadi penting karena ia adalah kunci untuk memahami hakikat realitas. Pentingnya perbedaan antara kedua hal tersebut digambarkan pula oleh T. Izutsu yang mengatakan: “The distinction between ‘quiddity’ and ‘existence’ is undoubtedly one of the most basic philosophical theses in Islamic thought. Without exaggeration the distinction may be said to constitute the first step in ontologico-metaphysical thinking among Muslims: it provides the very foundation on which is built up the whole structure of Muslim metaphysics”.²⁰

Berdasarkan doktrin tradisional filsafat Islam, akal memiliki kemampuan untuk membedakan secara jelas antara wujud dan esensi (kuiditas, *māḥyāb*) dari sesuatu. Ketika seseorang bertanya pada dirinya “apakah itu” dengan merujuk pada suatu objek tertentu, maka jawaban yang diberikan tentu secara jelas berasal dari keadaan (eksistensi) atau atau ketiadaannya. Pikiran mempunyai kemampuan untuk

ajaran panteistik (namun tatanannya lebih monistik ketimbang pantheistik) dan argumentasinya yang berlebihan, tidak ada sufi setelahnya terlepas dari pengaruhnya, dan ia juga berjasa dalam semua literatur mistisisme sesudahnya”. Lihat A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1985), 133.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Existence (Wujūd) and Quiddity (Māḥyāb) in Islamic Philosophy*, dalam <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct89/10.htm>. data diakses pada tanggal 29 November 2010.

²⁰ T. Izutsu. “The Fundamental Structure of Sabzavari’s Metaphysics” dalam M. Mohaghegh dan T. Izutsu (ed.), *Introduction to the Arabic Text of Sabzavari’s Sharḥ-i Rnanzumah* (Tehran: McGill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1969), 49.

membayangkan esensi atau kuintas (*mâhîyah*) dari sesuatu. *Mâhîyah* dengan demikian, dalam filsafat Islam, dianggap terdapat pada dirinya sendiri ataupun sejauh sesuatu itu pada dirinya (*min hayth hiya hiya*). Dalam hal ini, ia mengikuti terminologi Ibn Sînâ, yakni “natural universal” (*al-kullî al-tâbi’î*). *Mâhîyah* juga dapat muncul dalam pikiran sebagai sebetuk eksistensi mental, juga dalam dunia eksternal sebagai eksistensi eksternal. Hal ini seperti halnya pikiran ketika membayangkan esensi “manusia” dan definisi dari manusia tanpa harus mempertimbangkan apakah manusia tersebut eksis atau tidak.²¹

Dalam sejarah pemikiran Islam, seringkali terdapat perbedaan pemahaman dalam membedakan dan menghubungkan antara dua hal tersebut (*wujûd* dan *mâhîyah*). Oleh karena itu, dalam sistem filsafat Ibn Sînâ misalnya, ia tidak memulainya dengan “dua realitas” (wujud di satu sisi, dan *mâhîyah* di sisi yang lain), melainkan dengan satu objek eksternal yang disebut dengan “*mawjûd*”.²² Konsep ini pada akhirnya memberikan kunci dasar dalam memahami tidak saja hubungan antara “suchness” dan “is-ness” dari sesuatu, namun muasal ontologis dari sesuatu tersebut serta keterhubungannya sebagaimana terdapat dalam filsafat transenden yang dikembangkan oleh Mulla Sadra.

Hal yang sama juga terdapat dalam sistem filsafat yang digagas oleh Suhrawardi. Sejak abad 12, filsafat iluminasi Suhrawardi begitu mewarna kehidupan intelektual Muslim, terutama yang berkembang di daerah Persia. Suhrawardi (1171-1208 M) meyakini bahwa pengetahuan tentang sesuatu yang ada di dunia ini datang melalui penyelidikan atas

²¹ Terdapat tiga cara dalam membayangkan *mâhîyah* (kuintas), yakni pada dirinya (*in itself*), dalam pikiran (*in the mind*), dan pada aktualisasinya dalam dunia eksternal yang disebut juga dengan *al-i’tibârât al-thalâthah*. Lihat Izutsu. “The Fundamental”, 65.

²² Karya-karya klasik filsafat Islam pada dasarnya banyak terdapat perbedaan dalam membahas tentang prinsip-prinsip wujud (*ahkâm al-wujûd*) dan *mâhîyah* ini. Prinsip-prinsip wujud (*ahkâm al-wujûd*) sendiri dibagi menjadi dua, yakni *the affirmative (ijâbîyah)* dan *negative (salbîyah)*. Pertama terkait dengan kesatuan dan multiplisitas (*unity and multiplicity*), kausalitas (*causality*), potensialitas dan aktualitas (*potentiality and actuality*), dan lainnya, sedangkan yang kedua atau prinsip negatif berurusan dengan tema-tema seperti fakta bahwa *wujûd* tidak memiliki definisi, bahwa *wujûd* tidak memiliki bagian, dan lain sebagainya. Sedangkan prinsip-prinsip kuintas (*ahkâm al-mâhîyah*), maka isu yang berkembang adalah tentang apakah *mâhîyah* tersebut bersifat *simple (bâsî)* ataupun *compound (murakkab)*, tentang spesies, genus atau perbedaan spesifik, dan lainnya. Lihat Nasr, *Islamic Life and Thought*.

esensi atau kuitaditasnya. Keber-ada-an suatu objek, tidak seperti esensinya, hanyalah konsep mental dan tidak memiliki realitas eksternal. Untuk membuktikannya, Suhrawadi mengembangkan argumen bahwa terdapat dua cara untuk memahami makna dari keber-ada-an tersebut, yakni: melalui pikiran tentang keber-ada-an baik sebagai konsep universal ataupun sebagai konsep partikular. Pada kasus yang pertama, keber-ada-an dipahami sebagai konsep mental, sedang pada yang kedua ia dilandaskan pada esensinya untuk berada karena keber-ada-an partikular sama dengan esensinya yang membuat keber-ada-an tersebut sebagaimana adanya.²³

Suatu konsep universal seperti “kegelapan” hanya bisa dibayangkan dengan mengandaikan adanya suatu objek partikular yang gelap. Eksistensi atau wujud sebagai konsep universal dengan demikian membutuhkan keber-ada-an partikular untuk membuka dirinya atau untuk menyandarkan eksistensinya. Pemahaman tentang eksistensi sebagai sebuah konsep universal dan ketersandarannya pada satu tipe keber-ada-an partikular untuk eksistensinya ini hampir mirip dengan pemahaman Aristoteles tentang hubungan antara universalitas dan partikularitas.

Aristoteles, ketika melawan pandangan Platonik tentang realitas, mengajukan determinasi universal atas keberadaan partikular dan menolak status ontologis dari determinasi universal tersebut. Suhrawardi sendiri merujuk pada argumen Aristoteles di satu sisi, dan menolaknya di sisi yang lain. Suhrawardi pada dasarnya lebih dekat pada Plato dengan mempertahankan dependensi keber-ada-an partikular atas determinasi universal dan tidak *vice versa*.²⁴

Mulla Sadra pada titik ini justru menggagas pendekatan metafisik baru dengan mengajukan konsep *the primacy of being* (*aṣālat al-wujūd*). *Aṣālat al-wujūd* berarti bahwa wujud adalah prinsip dari segala mawjūd-mawjūd yang ada. Lawan darinya adalah *aṣālat al-māhīyah* yang mengatakan bahwa *māhīyah*-lah yang prinsipil, sementara *wujūd* sekadar asumsi akal. Perdebatan mengenai masalah ini sebenarnya mulai merebak semenjak Ibn Sînâ mengenalkan perbedaan antara esensi (*māhīyah*) dan eksistensi (*wujūd*). Ibn Sînâ mengatakan bahwa *wujūd* dan

²³ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, terj. John Walbridge dan Hossein Ziai, Porov (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 45.

²⁴ Suhrawardi, *The Philosophy*, 45.

mâhîyah adalah dua realitas yang bersatu (*united*) yang kemudian disebut sebagai *manjûd* (eksisten). Dengan kata lain, apa yang disebut sebagai *manjûd* (eksisten) adalah gabungan antara *wujûd* (eksistensi) dan *mâhîyah* (kuiditas).²⁵

Namun, perdebatan yang sangat sengit terjadi antara kaum pengikut *aşâlat al-mâhîyah* yang diwakili oleh Suhrawardi dengan pengikut *aşâlat al-wujûd* yang diwakili oleh Mulla Sadra. Suhrawardi berargumen bahwa wujud hanya memiliki realitas sebagai konsep sekunder yang tidak mempunyai hubungan dengan realitas yang ada. Ia hanyalah konsep dan abstraksi mental saja.

Suhrawardi dalam hal ini menekankan bahwa jika kita menganggap *wujûd* sebagai sifat esensi yang sebenarnya, maka esensi, agar memiliki sifat ini, harus ada sebelum *wujûd*. Sebab, apabila kita terima teori itu, maka *wujud* itu sendiri akan memerlukan wujud lain yang bisa memberinya eksistensi; demikianlah seterusnya sehingga ia tidak akan berakhir atau mengalami regresi yang *infinite*.²⁶

Berbeda dengan Suhrawardi, Mulla Sadra menyatakan bahwa yang riil adalah wujud, sementara esensi adalah abstraksi mental semata-mata. Baginya wujud bukan hanya lebih prinsipiil atau sekadar fondasi bagi seluruh realitas, namun ia adalah realitas itu sendiri. Sebab sifat wujud yang paling fundamental yakni *simple* atau *bâsîf* tersebut berkarakter “menebar” ke dalam seluruh celah-celah dari apa yang disebut sebagai eksisten atau mawjûd. Makna dari keber-ada-an juga bisa dipahai melalui kehadirannya dengan menggunakan perangkat kognitif. Eksistensi atau wujud yang didasarkan pada pengalaman intuitif ini menjadi asa pembuktian segala sesuatu.²⁷ Dan eksisten atau *mâhîyah* yang ada di hadapan kita tidak lebih dari pembatasan-pembatasan yang mempartikulasir bentangan wujud itu sendiri.²⁸

Bagi Mulla Sadra, doktrin *the primacy of essence* (*aşâlat al-mâhîyah*) sebagaimana diajukan oleh Suhrawardi hanya akan menutupi kebenaran. Hal ini mengabaikan pertanyaan-pertanyaan mendasar

²⁵ Hussein Shahab, “Filsafat Wujud”, *Jurnal al-Huda*, Vol. 3, No. 1 (2003), 64.

²⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2000), 35.

²⁷ Mulla Sadra, *al-Mashâ’ir*, terj. by Parviz Morewedge (New York: SSIP, 1992), 260.

²⁸ Rahman, *Filsafat Shadra*, 44. Lihat juga Shahab, “Filsafat Wujud”.

filosofis tentang makna “ber-ada” dalam mendukung penyelidikan atas hakikat realitas.²⁹

Ilusi kegelapan (*darkness of illusion*) yang disebutkan Sadra di atas merujuk pada domain metafisika Suhrawardi. Ia merupakan keadaan yang menutup hakikat realitas dalam cara di mana makna ber-ada menjadi tak terjangkau. Hal ini pada dasarnya merupakan sebetuk “kealpaan ber-ada” atau oleh Heidegger disebut dengan “nihilism”, yakni posisi filosofis yang mewarnai filsafat Barat dari Plato hingga Nietzsche. Ia menggambarkan sejarah kelalaian atas pertanyaan tentang ber-ada.³⁰ Apa yang dilupakan oleh keduanya, baik tradisi filsafat Barat maupun metafisika Suhrawardi, adalah ber-ada sebagai ber-ada secara keseluruhan, dan hal ini pada akhirnya menyebabkan terjadinya “disintegrasi kebenaran” atau kealpaan akan ada dan memahaminya sebagai semata-mata esensi.³¹

Doktrin tentang *aşâlat al-wujûd* kemudian diajukan oleh Sadra sebagai pengganti atas ajaran Suhrawardi tentang *aşâlat al-mâbâyah*. Ajaran bahwa eksistensi mendahului esensi tersebut menjadi penting karena bagi Sadra, eksistensi atau wujud adalah satu-satunya realitas di mana multiplisitas keber-ada-an dan seluruh essensi bisa disandarkan. Dengan demikian, melalui doktrin *aşâlat al-wujûd* ini, dapat dikatakan bahwa Mulla Sadra telah membuat perombakan yang sangat mendasar atas sistem filsafat Suhrawardi secara khusus, dan metafisika Islam secara umum.

Meskipun demikian, apa yang disampaikan oleh Sadra tersebut pada dasarnya sudah pernah diwacanakan oleh Aristoteles, terutama dalam karyanya, *Metaphysics*, buku VII. Perbedaan mode ber-ada telah membawa Aristoteles pada pemikiran tentang kesatuan yang membawahnya. Namun, terdapat perbedaan antara Aristoteles dengan Mulla Sadra, yakni dalam hal ajaran tentang kategori-kategori dan signifikansi epistemologis ajaran tersebut untuk memahami realitas. Aristoteles dalam hal ini mengajukan 10 (sepuluh) kategori di mana

²⁹ Sadra, *al-Mashâ'ir*, 43.

³⁰ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, terj. Ralf Manheim (New Haven: Yale University Press, 1987), 203. Lihat juga karyanya yang lain, *Contributions to Philosophy (Enowning)*, terj. Perviz Emad dan Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 96-98.

³¹ Heidegger, *An Introduction*, 96-98.

salah satu kategori paling fundamentalnya adalah substansi, yang diikuti oleh kategori lain yang keberadaannya bergantung pada substansi, seperti: kuantitas (*quantity*), kualitas (*quality*), relasi (*relation*), tempat (*place*), waktu (*time*), perawakan (*posture*), keadaan (*state*), tindakan (*action*), dan gairah (*passion*). Bagi Aristoteles, kategori-kategori tersebut merupakan *class*, di mana aplikasinya dalam realitas membuat setiap mode berada menjadi bisa dipahami.

Sedangkan metafisika Mulla Sadra menekankan pada prinsip kesatuan wujud yang berada di balik kategori-kategori tersebut. Pada titik ini, wujud bisa dikatakan sebagai sesuatu yang tidak bisa didefinisikan.³² Ia bukanlah sebuah *genus* (jenis), *differentia* (pembeda), *species* (spesies), maupun *specific accident* (aksiden tertentu) untuk suatu entitas. Pemahaman atas Wujud tidak bisa didasarkan pada sesuatu selain Wujud itu sendiri.³³

Pendekatan negatif sebagaimana dalam logika Aristoteles, tidak menghalangi Mulla Sadra dalam penyelidikan tentang makna dari Wujud. Wujud yang tidak bisa didefinisikan ini pada dasarnya mengacu pada kekurangan yang melekat dalam logika Aristoteles dan aprehensi rasional. Perlu dicatat bahwa adanya kekurangan dalam logika dan epistemologi tidak harus menyebabkan terhentinya penyelidikan ontologis. Oleh karena itu, Mulla Sadra mencela rasionalitas murni dan ketergantungan pada logika Aristoteles, dan mengajukan pendekatan berdasarkan intuisi (*intuition, dhawq*) atau pengalaman mistik berdasarkan olah batin-religius untuk mengetahui realitas-batin dari wujud.³⁴

Pendekatan yang digalang oleh kalangan rasionalis dalam hal epistemologi, pada titik ini tidak dapat disebut sebagai kebangkitan pertanyaan tentang wujud, karena ia mengandaikan adanya dikotomi subjek-objek. Sementara epistemologi Mulla Sadra sangat penting untuk menghilangkan dikotomi subjek-objek dan membangkitkan pertanyaan tentang ada (*wujud*). Patut disebutkan bahwa dalam menyelidiki makna wujud, Mulla Sadra setuju dengan Suhrawardi bahwa wujud atau eksistensi tidak bisa dipahami melulu rasional logika

³² Şadr al-Dîn al-Shîrâzî, *al-Asfâr al-Arba'ah*, Vol. 1, Muhammad Husayn Tabataba'i (ed.) (Teheran: Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyah, 1958), 25.

³³ Sadra, *al-Mashâ'ir*, 7.

³⁴ Sadra, *al-Mashâ'ir*, 9; Sadra, *al-Asfâr*, Vol. 1, 315.

Aristotelian gagal untuk mengungkapkan kebenarannya, sedangkan esensi terkandung secara rasional. Essensi tidak ber-ada dengan sendirinya, namun ia muncul dalam pikiran ketika mode ber-ada tertentu bisa dicerna. Untuk alasan ini, esensi harus dianggap sebagai fenomena mental yang ada dalam pikiran dan bukan sebagai realitas eksternal atau sesuatu yang memiliki status ontologisnya sendiri.

Berdasarkan hal di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat paling tidak tiga pendekatan utama dalam diskursus keutamaan eksistensi (*wujûd*) atas esensi (*mâhîyah*) ataupun sebaliknya. *Pertama*, eksistensi mendahului esensi; *kedua*, esensi mendahului atau lebih utama dari eksistensi; *ketiga*, eksistensi dan esensi ada secara bersamaan (*co-exist simultaneously*). Jika eksistensi dianggap lebih utama dan mendahului esensi, maka ia menandakan bahwa eksistensi dapat berdiri sendiri tanpa membutuhkan kehadiran esensi. Namun sebaliknya, jika esensi dipandang lebih utama daripada eksistensi, maka hal ini berimplikasi pada kenyataan bahwa esensi seharusnya juga bisa eksis tanpa ada eksistensi. Akan tetapi, dalam hal ini esensi hanya bisa eksis atau membutuhkan suatu wujud sebagai tempat bersandar. Hal ini bagi Sadra sendiri adalah sebuah kemunduran. Sementara jika eksistensi dan esensi muncul secara bersamaan, maka ia dapat dipahami bahwa esensi sedari awal sudah terkandung dalam eksistensi. Pada titik ini esensi tidak dapat berada tanpa adanya eksistensi.³⁵

Dalam menanggapi tiga posisi ontologis ini, Mulla Sadra menyimpulkan adanya kualifikasi esensi oleh eksistensi, namun ini terjadi hanya dalam proses penalaran. Bagi Sadra, pada dasarnya tidak ada satupun dari dua hal tersebut yang bisa dianggap lebih awal (*prior*) ataupun bersamaan. Semua perbedaan itu hanyalah fakta penalaran.³⁶

Jika demikian faktanya, lantas mengapa sistem metafisika Sadra bisa disebut sebagai eksistensialisme Islam? Bagaimana penjelasan dari konsep “the primacy of existence” (*aşâlat al-wujûd*) yang dibangunnya? Bagi Sadra, itu semua pada dasarnya bisa digambarkan seperti sebuah dasar dengan yang didasarnya (*the primacy of a ground over the grounded*). Mulla Sadra, pada titik ini, percaya bahwa eksistensi dan esensi hanyalah perbedaan yang timbul dalam pikiran. Ketika suatu eksistensi atau wujud diterima dan dianalisis determinasinya, maka keber-ada-an

³⁵ al-Shîrâzî, *al-Asfâr al-Arba'ah*, 28.

³⁶ al-Shîrâzî, *al-Asfâr al-Arba'ah*, 33.

dari eksistensi atau wujud tersebut akan melahirkan perbedaan dari determinasinya.³⁷ Namun, perlu ditekankan bahwa apprehensi intelektual seperti ini tidak mesti selaras dengan hakikat dari eksistensi atau wujud itu sendiri. Dengan demikian, keutamaan salah satu dari dua hal tersebut hanyalah fakta intelektual yang terjadi dalam pikiran.

Esensi menjadi lebih utama dari eksistensi karena hakikatnya sebagai determinasi universal yang bisa ditangkap oleh akal (pikiran), sementara eksistensi tidak bisa ditangkap begitu saja. Oleh karena itu, keutamaan esensi merupakan sebuah faktor mental, di mana eksistensi atau wujud tetap menjadi landasan ontologis yang sulit untuk diakses pikiran rasional. Perbedaan antara eksistensi (*wujūd*) dengan esensi dalam wilayah intelektual ini tidaklah sama dengan perbedaan antara objek dan aksidennya. Namun, ia harus lebih dipahami seperti keterhubungan yang terdapat dalam satu spesies antara jenis (*genus*) dan pembedanya (*differentia*). Wujud adalah suatu eksisten dari sebuah objek; ketika seseorang membuat abstraksi esensial atasnya, maka esensi tersebut tidak berarti wujud secara keseluruhan.

Heidegger dalam magnum opus-nya yang berjudul *Being and Time* (1927) juga membuat pernyataan yang hampir mirip dengan Sadra. Ia menyatakan bahwa para pemikir pasca Aristoteles hampir seluruhnya terjebak dalam kelalaian akan ada, dan menarik diri mereka dari pertanyaan filosofis tentang makna ber-ada, untuk tiga alasan utama, yakni: pertama, mereka berpikir bahwa ber-ada, eksistensi, merupakan konsep paling universal dan universalitasnya mengatasi universalitas *genus*; *kedua*, karena ber-ada merupakan sebuah konsep universal, dan ia bukanlah suatu entitas, maka ia tidak bisa didefinisikan sebagaimana aturan definisi dari dalam logika Aristotelian; *ketiga*, eksistensi, ada, atau wujud bersifat *self-evident*.³⁸

Heidegger dalam hal ini menyerang para pemikir tersebut, dan menyatakan bahwa universalitas konsep ada tidak menjamin bahwa maknanya bisa dipahami secara jelas. Heidegger memang setuju dengan para pemikir post-Aristotelian yang mengatakan bahwa ada sebagai

³⁷ al-Shīrāzī, *al-Asfār al-Arba'ah*, 28.

³⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson (t.tp.: Blackwell, 1992), 25. Salah satu aturan dalam logika Aristoteles adalah tentang definisi sebagai genus dan pembeda atau “definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.”

konsep universal, dan bukan suatu entitas, membuatnya tidak bisa didefinisikan. Namun, ketidakjelasan definisinya bukan berarti menjadi alasan untuk melupakannya dan tidak berusaha mencari makna di baliknya. Heidegger juga menekankan bahwa meskipun konsep tentang ada ini bersifat self-evident, namun ia pada dasarnya tetap membutuhkan penyelidikan lebih lanjut.³⁹

Apa yang dinyatakan oleh Heidegger tersebut pada dasarnya selaras dengan argumen dari Sadra. Konsep “the primacy of being” (*aṣālat al-wujūd*) yang diajukan oleh Sadra, secara lebih detik bisa dilihat dari argumen yang disusunnya sebagai berikut: *pertama*, esensi atau kuintitas pada dasarnya netral, tidak menolak untuk diberi predikat “ada” atau “tiada”. Seandainya kuintitas adalah eksistensi (realitas) itu sendiri, maka tidak dapat dinegasikan, karena menegasi inti atau *dhāt* adalah mustahil dan arena ada realitas yang ekstrem, tidak netral terhadap ada dan tiada; *kedua*, wujud adalah benang merah antar segala sesuatu, sedangkan kuintitas atau esensi adalah ciri pembeda antar segala sesuatu; *ketiga*, sesuatu disebut memiliki realitas objektif apabila ia mempunyai eksistensi. Kuintitas atau esensi dapat memiliki realitas apabila menyandang wujud. Itu berarti bahwa yang riil dan objektif hanyalah eksistensi; *keempat*, karena wujud adalah sumber dan prinsip kesempurnaan, maka tak pelak wujud-lah yang orisinal. Sesuatu yang “buatan” (*i’tibârîyât*) tak mungkin menjadi prinsip dan sumber pengaruh riil, kebaikan dan kesempurnaan; *kelima*, perbedaan antara wujud objektif dan wujud subjektif adalah bahwa *manjûd* objektif memberi pengaruh yang diniscayakan, sedangkan *mawjûd* subjektif tidak memberikan pengaruh-pengaruh objektif yang diniscayakan. Seandainya esensi (kuintitas) adalah sejati (orisinal atau nyata), maka berarti ia harus memberikan pengaruh-pengaruh objektif serta pengaruh-pengaruh subjektif. Namun kenyataan empirik menyatakan sebaliknya; *keenam*, berkat wujud, segala sesuatu yang semula netral, antara ada dan tiada, menjadi ada. Sedangkan esensi sendiri pada dirinya sendiri merupakan sesuatu yang netral, tiada ada dan tidak tiada. Sesuatu yang semula tidak ada tidak akan pernah menjadi ada tanpa sebab pengada, dan karenanya tidak akan menjadi prinsip pengaruh objektif. Jadi jelas bahwa wujud lebih mendasar dan nyata; dan *ketujuh*,

³⁹ al-Shirâzî, *al-Asfâr al-Arba‘ah*, 22-23.

setiap entitas selalu beranjak dari kekurangan menuju kesempurnaan. Ia akan meniti jalan dan proses menuju kesempurnaan.⁴⁰

3. The Systematic Ambiguity of Existence (*Tashkîk al-Wujûd*)

Doktrin *tashkîk*, pada dasarnya, berarti untuk menjadi “lebih atau kurang”, atau untuk mampu “menaik dan menurun”. Dalam artian ini, entitas-entitas dalam mode-mode yang berbeda (yaitu pada level-level yang berbeda) dapat dikarakterisasi sebagai *prior* atau *posterior*, sempurna atau tak-sempurna, kuat atau lemah (dalam wujud, yaitu mengada). Prinsip ini mengklaim bahwa walaupun wujud adalah satu realitas saja, dan secara identik sama pada semua benda yang merupakan instan-instan Wujud yang memmanifestasi-diri, namun ia juga bertindak sebagai prinsip perbedaan dalam segala benda.⁴¹ Maka, Wujud-lah yang menciptakan identitas-dalam-perbedaan; dengan kata lain, “melalui wujudlah identitas ada (mapan) dan melalui itu juga ia berbeda (dibedakan)”⁴².

Ambiguitas wujud merupakan gambaran atas wujud tunggal tetapi memiliki gradasi yang berbeda disebabkan tingkatan kualitas yang ada pada wujud tersebut. Hal ini menyebabkan wujud tersebut memiliki dua sifat pada saat yang bersamaan yaitu ketunggalan (univok) dan pluralitas (ekuivok) yang dalam istilah Mulla Sadrâ disebut “Pluralitas dalam ketunggalan dan ketunggalan dalam pluralitas” (*al-kathrah fî ‘ayn al-wahdah wa al-wahdah fî ‘ayn al-kathrah*).⁴³

Mulla Sadrâ menggambarkan bahwa Wujud tidak berbeda pada tingkat substansinya kecuali perbedaan tersebut terjadi pada kualitas kepadatan dan ketidakpadatan, prior dan posterior, tampak dan tersembunyi, karena menurutnya bahwa bahwa setiap level pastilah memiliki atribut yang khusus yang dikalangan filsuf dikenal sebagai kuintas sedangkan dikalangan sufi dikenal dengan istilah *al-‘ayân al-thâbitah* (entitas-entitas tetap).

Untuk menjelaskan konsepnya ini Sadrâ menggunakan perumpamaan cahaya seperti halnya Shaykh Ishrâq dalam menjelaskan

⁴⁰ Muhsin Labib, “Hawzah Ilmiah Qum: Ladang Peternakan Filsuf Muslim Benua Lain”, *Jurnal al-Huda*, Vol. 3, No. 9. (2003), 122.

⁴¹ Sadra, *Ayfar*, Vol. 1, 433-434.

⁴² Sadra, *Ayfar*, Vol. 1, 435.

⁴³ Sadra, *Ayfar*, Vol. 1, 79.

realitas kuiditas. Baginya wujud seperti halnya level-level cahaya matahari yang merupakan gambaran Tuhan bagi alam materi, bagaimana dia memancarkan dan menampilkan warna-warna pada cermin dan pada saat yang sama cahaya-cahaya tersebut merupakan cahaya dirinya sendiri. Tidaklah terjadi perbedaan diantaranya kecuali pada kepadatan dan ketidakepadatan semata.

Manusia yang terpaku hanya pada cermin dan warna-warna yang ditampilkannya dan terhibung dengannya dari cahaya hakiki dari level-level hakiki yang terpancar turun menurut Sadrâ manusia tersebut tidak mampu memahami realitas cahaya-Nya. Sebagaimana pandangan yang menyatakan bahwa kuiditas adalah persoalan hakiki yang merealisasikan wujud sedangkan wujud hanya merupakan persoalan abstraksi mental; bagi manusia yang menyaksikan beragam warna cahaya dan memiliki kesadaran bahwa hal tersebut dimunculkan oleh cermin semata dan warna-warna tersebut pada substansinya adalah cahaya, maka manusia seperti itu dapat memahami cahaya yang sesungguhnya dan jelaslah baginya bahwa yang menampakkan kuiditas dan pluralitas tidak lain adalah level-level wujud itu sendiri. Dengan pendekatan ini Mulla Sadrâ menyatakan bahwa wujud merupakan pancaran dari Wujud Tuhan seperti cahaya memancarkan warna-warna demikian pula Wujud Mutlak memancarkan kuiditas-kuiditas yang bersifat *imkân* yang tidak lain merupakan ragam bentuk makhluk.

Selain itu, penting dipahami bahwa prinsip identitas-dalam-perbedaan yang diajukan Sadra sebelumnya, harus dipertimbangkan dalam hubungannya dengan modalitas-modalitas. Wujud itu identik dalam seluruh mode, tidak hanya sebagai pemikiran yang umum, tetapi juga sebagai realitas dalam setiap individu yang mengada. Tetapi jika kita bertanya tentang bagaimana membedakan antara entitas-entitas, jawabannya kemudian masih sama; melalui wujud. Wujudlah yang nampak pada semua mode dan individu sebagai proses evolusioner yang membuka-diri.

Akan tetapi, pada titik ini terdapat prioritas (*taqaddum*) atau posterioritas (*ta'akhhur*) dalam setiap wujud modal dan individual. Sekarang jika seseorang berpikir bahwa jika wujud secara identik sama dalam seluruh eksistensi, maka bagaimana menjelaskan aplikasi universal dari realitas ini sebagai sebuah konsep? Jika, pada sisi lain, wujud itu berbeda dalam entitas-entitas, bagaimana bisa dikatakan bahwa mereka

semua itu eksis? Terlebih lagi, jika wujud itu berbeda dalam seluruh entitas, maka tidak akan ada realitas tunggal yang atas dasar itu, perbedaan antara eksisten dapat ditentukan.⁴⁴ Terakhir, jika wujud itu berbeda dalam semua eksisten, maka setiap eksisten harus dikonsepsikan sebagai entitas independen yang ada secara terpisah dan “eksisten-eksisten” itu tidak akan mempunyai kesamaan. Tetapi sejak kita tahu bahwa ada kesamaan antara mereka, maka wujud layak menjadi kandidat yang sejati untuknya, lebih daripada atribut-atribut (universal) yang sama lainnya.

Terdapat dua proposisi yang mendukung doktrin ambiguitas sistematis. *Pertama*, doktrin bahwa wujud merupakan atribut yang sama yang dipredikasi dari seluruh eksisten secara samar dan ambigu (prinsip identitas). *Kedua*, bahwa realitas itu sendiri dimiliki wujud (prinsip perbedaan atau individuasi). Walaupun proposisi pertama menekankan pemahaman konseptual atas wujud, namun karakter ‘wujud-kurang-lebih’ membawa kesatuan padanya juga dalam realitas. Karakteristik wujud juga yang membuat mungkin terjadi gerakan evolusioner. Hal ini menjadi landasan untuk membahas doktrin ambiguitas sistematis Sadra dalam tiga aspek penting, yakni: 1) *tashkîk* dalam konsep wujud; 2) *tashkîk* dalam realitas eksistensial, dan 3) gerakan eksistensial.

Catatan Akhir

Wacana tentang eksistensialisme Islam memang merupakan sebuah tema yang lebih banyak dibicarakan dalam tradisi filsafat Islam klasik. Meskipun demikian, wacana ini penulis yakini akan terus berkembang seiring banyaknya bahasan dan studi baru di bidang filsafat Islam pada umumnya, dan filsafat wujud secara khusus.

Şadr al-Dîn al-Shîrâzî atau lebih dikenal dengan nama Mulla Sadra adalah filsuf Muslim yang berhasil membuat sebuah sistem filsafat yang disebutnya dengan *al-Hikmah al-Muta‘âlîyah* (kearifan puncak) sebagai sebuah ajaran yang menggabungkan metode *‘irfân* (gnostik), tasawuf, ajaran al-Qur’an, ḥadîth, dan doktrin Shî‘ah. Sistem filsafat Mulla Sadra ini dalam kelanjutannya, dapat disebut sebagai pemikiran eksistensialistik atau biasa juga dikenal dengan

⁴⁴ Sadra, *Aşfâr*, Vol. 1, 35.

eksistensialisme Islam, terutama bagian ajaran Mulla Sadra tentang filsafat wujud.

Prinsip pertama dari eksistensialisme Mulla Sadra menekankan adanya kesatuan wujud, karena realitas yang jamak ini pada dasarnya berasal dari Yang Esa. Doktrin kesatuan transcendental wujud ini dapat dikatakan sebuah sintesis dari seluruh metafisika dan mencakup ajaran tentang *the unity of divine principle* dan manifestasi multiplisitas yang diturunkan dari kesatuan prinsip dasar tersebut. Sementara prinsip kedua, *aṣālat al-wujūd*, adalah eksistensi lebih prinsipil (fundamen) daripada esensi (*mābīyah*). Esensi dalam pandangan Sadra hanyalah abstraksi pikiran, sedangkan wujud adalah sesuatu yang melandasi keberadaan seluruh *manjūd* (adaan) yang ada. Prinsip ketiga, atau ajaran tentang ambiguitas sistematis, adalah ajaran Sadra bagaimana bentangan realitas wujud yang “satu” bisa menjadi berbeda-beda dalam level gradasinya. Melalui prinsip inilah Sadra menjelaskan tentang univokalitas dan ekuivokalitas wujud. Ajaran ini memuat tiga poin utama, yakni: (1) *tashkīk* dalam konsep wujud; (2) *tashkīk* dalam realitas wujud; dan (3) gerakan trans-substansial (*al-ḥarakah al-jamharīyah*).

Tiga doktrin dasar dari sistem filsafat wujud yang diaktualisir Mulla Sadra tersebut menjadi landasan utama mengapa pemikiran dan wacana tentang wujud yang diusungnya bisa disebut sebagai pemikiran eksistensialistik ataupun eksistensialisme Islam. Penekanan istilah “eksistensialisme Islam” ini penting untuk membedakan jenis pemikiran eksistensialisme ala filsuf Muslim dengan eksistensialisme Barat yang lebih mengusung pada upaya pembebasan eksistensi dari jerat keterasingan dan kebendaan. Eksistensialisme Islam yang dibangun oleh Mulla Sadra jauh lebih menitik ke dalam bahasan tentang dasar realitas hingga pada level penampakan luar dari realitas.

Daftar Rujukan

- Chittick, William. “Pengantar” dalam *Jāmi’ Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- , “Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence”. *Religious Studies* 17, 1979.
- Cooper, John. “Mulla Sadra Shirazi” dalam E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.
- Corbin, Henry. *En Islam Iranien*, Vol. 3, Paris: Gallimard, 1971-1973.

- dan Yahya O. (ed.), *La Philosophie Shi'ite*. Tehran/Paris: A. Maisonneuve, 1969.
- Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: Suny Press, 1985.
- Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*. Bandung: Pustaka, 2000.
- Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics*, terj. Ralf Manheim. New Haven: Yale University Press, 1987.
- , *Being and Time*, terj. John Macquarrie and Edward Robinson. t.tp.: Blackwell, 1992.
- , *Contributions to Philosophy (Enowning)*, terj. Perviz Emad dan Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Izutsu, T. "The Fundamental Structure of Sabzavari's Metaphysics" dalam M. Mohaghegh dan T. Izutsu (ed.), *Introduction to the Arabic Text of Sabzavari's Sharḥ-i Rnanzumah*. Tehran: McGill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1969.
- J. Morris (trans.), *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mullab Sadra*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.
- Jandi (al). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. S.H. Ashtiyani. Mashhad: Mashhad Univ. Press, 1361 H/1983 M.
- Labib, Muhsin. "Hawzah Ilmiah Qum: Ladang Peternakan Filsuf Muslim Benua Lain". *Jurnal al-Huda*, Vol. 3, No. 9, 2003.
- Lings, M. *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Vo. Los Angeles: Univ. of California Press, 1971.
- Mahzar, Armahedi. "Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, terj. Munir A. Muin. Bandung: Pustaka, 2000.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Sadra, Mulla. *al-Ḥikmah al-Muta'âlīyah fī al-Asfār al-'Arba'ah al-'Aqlīyah*, Vol. 1, Muhammad al-Rida (ed.). Tehran: t.p., 1282.
- T. Burkhardt, *An Introduction, to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Wellingborough: D. M. Matheson, 1976, Chapter 7;
- T. Izutsu. "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam", dalam M. Mohaghegh dan H. Landolt (ed.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Tehran: McGill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch. 1971.
- Arberry, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan, 1985.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhīyah*) in Islamic Philosophy" dalam <http://www.allamaiqbal.com/>

publications/journals/review/oct89/10.htm. data diakses pada tanggal 29 November 2010.

Sadra, Mulla. *al-Mashâ'ir*, terj. by Parviz Morewedge. New York: SSIP, 1992.

Shahab, Hussein. "Filsafat Wujud". *Jurnal al-Huda*, Vol. 3 No. 1, 2003.

Shîrâzî (al), Şadr al-Dîn. *al-Asfâr al-Arba'ab*, Vol. 1, Muhammad Husayn Tabataba'i (ed.). Teheran: Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmîyah, 1958.

Suhrawardi. *The Philosophy of Illumination*, terj. John Walbridge and Hossein Ziai, Porov. Utah: Brigham Young University Press, 1999.