

## PERKEMBANGAN ONTOLOGI DALAM FILSAFAT ISLAM

Fatkahul Mufid

STAIN Kudus, Jawa Tengah, Indonesia

[fatkhul\\_mufid@gmail.com](mailto:fatkhul_mufid@gmail.com)

### Abstract

*THE ONTOLOGY DEVELOPMENTS IN ISLAMIC PHILOSOPHY. The primary basis in the study of ontology is what it is, where it exists and, what the truth is. The fundamental and profound of these issues, so that people are faced with different answers. The first question, "what is there", gives different answers according to their beliefs. Monism, which is only one and that one was spirit and ideas, then gave the flow of spiritualism and idealism. But if that one is full of material, then gave materialism. Dualism, that is round two, for example, body and soul, it gives the existentialism flow. Pluralism, that is composed of many elements, there is something that cannot be known, then gave the flow of agnosticism. The second problem, "where it exists", the answer is that dwells in the world of ideas, abstract, fixed and immutable. That is living in the world of ideas that are concrete and individual, so that the truth is limited and changeable. The third issue, "what the truth is", if the truth is eternal and immortal, then it is God. However, if the truth is capricious, then the problem is how to change it and what determines the change.*

**Keywords:** *Ontology, Philosophy, Existence, Essence, Metaphysics.*

### Abstrak

Dasar utama dalam kajian ontologi adalah apa yang ada, di mana yang ada dan, apa itu kebenaran. Sedemikian mendasar dan mendalamnya persoalan-persoalan ini, sehingga manusia dihadapkan pada jawaban-jawaban yang berbeda. Persoalan pertama, “apa yang ada”, memberikan jawaban yang berbeda-beda sesuai dengan keyakinan mereka. Monisme, yang ada hanya satu dan yang satu itu serba spirit dan ide, maka melahirkan aliran spiritualisme dan idealisme. Tetapi jika yang satu itu serba materi, maka melahirkan materialisme. Dualisme, yang ada serba dua, misalnya jiwa dan raga, maka lahirilah aliran eksistensialisme. Pluralisme, yang ada terdiri atas banyak unsur, yang ada adalah sesuatu yang tidak dapat diketahui, maka melahirkan aliran agnostisme. Persoalan kedua, “di mana yang ada”, jawabannya adalah yang bersemayam dalam dunia ide, bersifat abstrak, tetap, dan abadi. Yang ada bermukim di dunia ide yang bersifat kongkret dan individual, sehingga kebenarannya terbatas dan berubah-ubah. Persoalan ketiga, “apakah kebenaran itu”, jika yang dimaksud kebenaran itu kekal dan abadi, maka itu adalah Tuhan. Akan tetapi, jika kebenarannya berubah-ubah, maka persoalannya adalah bagaimana perubahan itu dan apa yang menentukan perubahan itu.

**Kata Kunci:** *Ontologi, Filsafat, Ada, Hakikat, Metafisika.*

#### A. Pendahuluan

Berpikir mengenai apakah ada itu dalam filsafat disebut *ontologi*. Berpikir mengenai bagaimana itu disebut *epistemologi*. Adapun berpikir untuk apa tahu disebut *aksiologi*. Filsafat Islam sebelum berkembang juga berawal dari penerimaan pemikiran Yunani. Pengaruh pemikiran Yunani tersebut tampak dengan jelas pada pokok-pokok pikiran tokoh-tokoh filsuf Muslim. Pemikiran Islam (filsafat) yang berasal dari produk Yunani tersebut memang tidak dapat dimungkiri, tetapi kita seharusnya menyadari bahwa hal itu tidak sepenuhnya dapat menyelesaikan persoalan kekiniaan, karena konteks persoalan yang dihadapi sudah banyak berubah. Oleh karena itu, diperlukan pengkajian kembali terhadap keberadaan filsafat Islam yang lebih sesuai untuk menjawab persoalan kekinian.

Ontologi berasal dari dua kata *onto* dan *logi*, artinya ilmu tentang ada. Ontologi adalah teori tentang ada dan realitas. Ontologi (ilmu hakikat) merupakan bagian dari metafisika, dan metafisika merupakan salah satu bab dari filsafat. Meninjau persoalan secara ontologis adalah mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas. Jadi, ontologi adalah bagian dari metafisika yang mempelajari hakikat dan digunakan sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan atau dengan kata lain menjawab tentang pertanyaan apakah hakikat ilmu itu. Apa yang dapat kita alami dan amati secara langsung adalah fakta, sehingga fakta ini disebut fakta empiris, meliputi seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh panca indra. Pembicaraan ontologi perlu pemisahan antara kenyataan dan penampakan. dan pertanyaan penting di bidang ontologis adalah: “apakah yang merupakan hakikat terdalam dari segenap kenyataan.”<sup>213</sup>

Secara ontologis, ilmu membatasi lingkup penelaahan keilmuannya hanya pada daerah-daerah yang berada pada jangkauan pengalaman manusia. Dengan demikian, objek penelaahan yang berada dalam daerah pra pengalaman (seperti penciptaan manusia) atau pasca pengalaman (seperti hidup sesudah mati) tidak menjadi pembahasan dalam ontologi.<sup>214</sup>

M. Quraish Shihab, dalam buku *Membumikan al-Qur'an*, menyatakan bahwa ada realitas lain yang tidak dapat dijangkau oleh panca indra, sehingga terhadapnya tidak dapat dilakukan observasi atau eksperimen. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh firman Allah swt. dalam Q.S. al-Haqqah [69]: 38-39, yang artinya, “Maka, aku bersumpah dengan apa-apa yang kamu lihat, dan dengan apa yang tidak kamu lihat.” “Apa-apa” tersebut sebenarnya ada dan merupakan satu realitas, tetapi tidak ada dalam dunia empiris.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, dan Perspektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 18.

<sup>214</sup> Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1983), hlm. 105-106.

<sup>215</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu d -*

## B. Pembahasan

### 1. Ontologi dalam Filsafat Paripatetik

Problema alam yang diwarisi filsuf-filsuf Muslim dari filsafat Yunani adalah bahwa alam itu qadim (azali). Hal ini sebagaimana tegas dinyatakan oleh Aristoteles, dan kurang tegas dinyatakan oleh Plato dan Plotinus. Plato mengatakan bahwa alam ini qadim, tetapi Tuhanlah yang mengaturnya. Sementara itu, Plotinus menampilkan teori pancaran (pelimpahan) dalam hal kejadian alam, yang mengandung unsur panteisme (*wahdah al-wujud*).

Semua teori tersebut jelas bertentangan dengan ajaran Islam, yang dengan tegas menetapkan bahwa Tuhan adalah pencipta alam dari ketiadaan (*Creator ex Nihilo*), berlainan sama sekali dengan alam, Maha Tinggi dari segala sesuatu, dan bebas dalam perbuatan-Nya menciptakan alam ini. Dalam hal ini, para filsuf Muslim juga berbeda pendapatnya, meskipun secara umum mereka telah mengambil jalan tengah (pemaduan) antara ajaran agama dengan filsafat Yunani.

Al-Kindi secara radikal menyatakan bahwa alam ini tidak kekal. Sebab, menurutnya, semua benda fisik terdiri atas materi dan bentuk, yang bergerak di dalam ruang dan waktu. Jadi, materi, bentuk, ruang, dan waktu merupakan unsur dari setiap fisik dan karenanya terbatas, meskipun fisik ini adalah wujud dunia. Oleh karena terbatas, maka tak kekal, dan hanya Allah jualah yang kekal.<sup>216</sup>

Al-Farabi menafsirkan alam ini berasal dari *al-Annal* (Yang Maha Pertama) melalui proses emanasi (*fāid*). Dari “Yang Pertama” melimpah “Pertama” yang lain (akal pertama), karena apa yang berasal dari “satu” harus “satu” juga, seperti keluarnya cahaya dari matahari. Kemudian dari akal pertama (pertama

---

*lam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 64.

<sup>216</sup>M.M. Sharif, *A History of Moslem Philosophy* (Delhi: Low Price Public - tion, 1998), hlm. 24.

yang lain, wujud kedua) memancar akal kedua (wujud ketiga), dan begitu seterusnya sampai muncul akal kesepuluh (wujud kesebelas), dan dari padanya muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur alam, yaitu api, air, udara, dan tanah. Jadi, dari akal kesepuluh (akal *fa'āl*) inilah keluar alam (bumi) yang ditempati manusia serta seisinya dan merupakan jiwa yang mengaturnya. Walaupun materi itu makhluk, tetapi itu tercipta tanpa mempunyai permulaan dalam waktu, yakni qadim.<sup>217</sup>

Teori emanasi ini ternyata diterima juga oleh Ibnu Sina, dengan sedikit perbedaan tentang rincian objek pemikiran bagi akal-akal. Al-Farabi hanya menyebut dua objek pemikiran bagi akal-akal, yaitu Tuhan dan diri-Nya sendiri. Sementara, Ibnu Sina menyebut tiga objek, yaitu Tuhan, dirinya sendiri sebagai *wājib al-wujūd*, dan diri-Nya sebagai *mumkin al-wujūd*. Sebenarnya para filsuf Muslim dengan teori ini ingin menetapkan adanya penciptaan (*ibda' al-khalq*) sebagaimana konsep al-Qur'an, meskipun mereka menggambarkan penciptaan dengan gambaran spiritual rasional, dan masih sependapat dengan Aristoteles dengan qadimnya alam.

Adapun Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dari satu segi, alam ini adalah baru, sebab wujudnya membutuhkan sebab dari luar, yakni Tuhan sebagai Pencipta Pertama. Akan tetapi, dari sisi lain, alam ini qadim, sebab adanya tidak didahului oleh *adam* (tiada) dan tidak pula didahului oleh zaman, sebab wujudnya bukan terjadi secara *Creatio ex Nihilo*, tetapi bahan-bahannya telah tersedia.

## 2. Ontologi dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi

Suhrawardi adalah tokoh sufi falsafi yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripatetisme, Neo-Platonisme, hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan hermeneutikisme. Tasawuf falsafi

---

<sup>217</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 28.

Suhrawardi dikenal dengan “Filsafat *Isyraqiyah*” (Iluminatif) yang secara ontologis ataupun epistemologis lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya Paripatetik Aristotelian. Kelemahan filsafat Paripatetik secara epistemologis menurut Suhrawardi adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Memang manusia adalah makhluk berpikir dan merupakan ciptaan Tuhan yang paling sempurna dibanding dengan makhluk Tuhan lainnya. Kapasitas berpikir yang dimilikinya menjadikan manusia menempati kedudukan tertinggi di antara makhluk Tuhan lain. Kemampuan ini pula yang mendorong manusia menuju ke kondisi yang lebih baik. Manusia diciptakan Tuhan dengan ciri khusus yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain, yaitu daya berpikir. Akan tetapi, ada yang lebih spesifik lagi bagi manusia, yaitu intuisi atau daya batiniah yang oleh Suhrawardi dipadukan dengan daya berpikir tersebut, sehingga menghasilkan pemikiran Iluminasi atau *Hikmah al-Isyraq*.

Iluminasi dalam bahasa Inggris adalah *illumination* yang dijadikan padanan kata *isyraq* yang berarti cahaya atau penerangan. Tegasnya, iluminasi (*isyraqi*) berkaitan dengan kebenderangan atau cahaya yang umumnya digunakan sebagai lambang kekuatan, kebahagiaan, ketenangan, dan hal lain yang membahagiakan. Dalam bahasa filsafat, *illuminationisme* berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Bagi kaum *isyraqi*, apa yang disebut hikmah bukanlah sekadar teori yang diyakini, melainkan perpindahan rohani secara praktis dari alam kegelapan yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan sesuatu yang mustahil menuju kepada cahaya yang bersifat akali yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dicapai bersama-sama. Oleh karena itu, menurut kaum *isyraqi*, sumber pengetahuan adalah penyinaran yang itu berupa semacam *hads* yang

menghubungkan dengan substansi cahaya. Cahaya adalah simbol utama dari filsafat *isyraqī*. Simbolisme cahaya digunakan untuk menetapkan suatu faktor yang menentukan wujud bentuk meteri, hal-hal masuk akal yang primer dan sekunder, intelek, jiwa, zat individual, dan tingkat-tingkat intensitas pengalaman mistik. Jelasnya, penggunaan simbol-simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan filsafat *isyraqīyyah*.

Menurut Suhrawardi, cahaya dan gelap masing-masing memiliki dua jenis, yaitu cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri (*nūr bi nafsibi li nafsibi*) dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain (*nūr fī nafsibi wa hūwa li gairibi*). Bentuk cahaya pertama merupakan cahaya asli, paling murni, tidak tercampur dengan kegelapan sedikit pun, dan tidak inheren di dalam sesuatu apapun yang lain. Cahaya jenis ini merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Sementara, cahaya yang kedua adalah bentuk cahaya yang bersifat aksidental dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Cahaya ini sudah tercampur dengan unsur kegelapan.

Selain istilah cahaya dan gelap, Suhrawardi juga memperkenalkan istilah *barzakb* (*išmus*), yaitu pembatas. *Barzakb* merupakan simbol dari sebuah perantara, di mana dapat berfungsi menjadi penghubung antara yang nyata dengan yang gaib. *Al-Barzakb al-A'la* (*The Supreme Barzakb*) berada di antara Allah dengan ketiadaan. *Barzakb* berfungsi sebagai penengah antara gelap dan terang, namun dia tidak termasuk ke dalam cahaya atau kegelapan. Bentuk asli *barzakb* adalah gelap, sehingga bila terkena pancaran cahaya, ia akan masuk ke dalam terang, tetapi jika tidak terkena cahaya, dia akan terjatuh ke dalam kegelapan mutlak dan akhirnya lenyap. Dengan kata lain, jika *barzakb* memiliki cahaya, maka cahaya itu pasti berasal dari sumber lain selain dirinya, sebab bentuk asli dari *barzakb* adalah gelap.

Uraian di atas menunjukkan bahwa elaborasi Suhrawardi mengenai cahaya memiliki tiga dimensi pembagian, yaitu cahaya, kegelapan, dan *barzakb*. Ketiga unsur ini menjadi dasar untuk

memahami perbedaan pemikiran falsafi Suhrawardi dari pemikiran falsafi lain. Konsep cahaya Suhrawardi dapat digambarkan ke dalam tiga kerangka hierarki yang akhirnya membentuk konsep cahayanya. Konsep cahaya ini oleh Suhrawardi juga biasa disebut dengan hierarki kemalaikatan. Sekalipun berbeda penjabaran dan penggunaan sistem hierarki cahaya-cahaya dalam filsafat Suhrawardi, namun dia tidak dapat menghindari dari pengaruh konsep ontologi yang dikembangkan oleh Neo-Platonisme tentang teori emanasi yang kemudian dikembangkan oleh al-Farabi, yang disebutnya dengan iluminasi (*isyraqī*). Konsep *isyraqī* ini digunakan untuk menjembatani teori emanasi dan konsep cahaya Suhrawardi.

Suhrawardi mengembangkan teori emanasi menjadi teori iluminasi (*isyraqī*). Melalui teori iluminasi, dia menyatakan bahwa iluminasi dan *Nūr al-Anwār* menghasilkan cahaya-cahaya yang dinamakan cahaya-cahaya murni (*al-anwār al-mujarradah, al-anwār al-mahdiyyah*), disebut juga dengan cahaya-cahaya penguasa dan cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qābirah*). Disebut cahaya-cahaya yang dominator karena cahaya-cahaya ini menguasai cahaya-cahaya yang berada di bawahnya. Jadi, cahaya-cahaya yang dominator bersifat menguasai, sedangkan cahaya-cahaya yang ada di bawahnya bersifat cinta (*ʿisq*) kepada cahaya-cahaya yang ada di atasnya. Dalam konsep cahaya Suhrawardi, selain peringkat cahaya vertikal (*ṭabaqah aṭ-ṭūl*) terdapat peringkat cahaya horizontal (*ṭabaqah al-arḍ*).

Cahaya-cahaya murni dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qābirah*) dan cahaya-cahaya pengatur (*al-anwār al-mudabbirah*). Cahaya-cahaya dominator dibagi ke dalam dua jenis, yaitu:

- a. Cahaya-cahaya dominator vertikal (*al-anwār al-qābirah aṭ-ṭūliyyah*), yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya tegak lurus yang dinamakan *ṭabaqah aṭ-ṭūl*;
- b. Cahaya-cahaya dominator horizontal (*al-anwār al-qābirah al-arḍiyyah*), yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya

mendatar yang dinamakan *ṭabaqah al-ard*.

Mengenai hierarki cahaya-cahaya ini dapat membantu dalam memahami filsafat iluminasi Suhrawardi, di mana tiap-tiap hierarki cahaya memiliki perannya masing-masing. Ketiga hierarki cahaya-cahaya tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut.

**a. Peringkat Vertikal (*Ṭabaqah at-Ṭūl*)**

Puncak hierarki cahaya ini diduduki oleh *Nūr al-Anwār*, yang oleh pengikut paripatetik disebut Akal. *Nūr al-Anwār* merupakan *Nūr al-Qābir* terbesar dan tertinggi sekaligus merupakan sumber dari cahaya-cahaya yang lain. Ia Maha Sempurna, Maha Mandiri, dan Maha Esa, sehingga tidak ada satu pun yang menyerupainya. Ia adalah Allah. Ia tidak bergantung kepada yang lain, dan sebaliknya selain Dia bergantung kepada-Nya. Ia adalah Realitas Tunggal yang meliputi segalanya, baik fisik maupun non-fisik.

**b. Peringkat Horizontal (*Ṭabaqah al-ʿArd*)**

Hierarki cahaya ini merupakan sistem penyebaran cahaya-cahaya dominator kedua. Proses penyebaran cahaya-cahaya ini sangat berbeda dari hierarki penyebaran cahaya-cahaya dominator pertama. Perbedaannya adalah bila hierarki cahaya-cahaya dominator pertama membentang secara vertikal dari atas ke bawah, maka penyebaran cahaya-cahaya dominator kedua bersifat melebar secara horizontal.

**c. Cahaya-cahaya Pengatur (*al-Anwār al-Mudabbirah*)**

Jenis penyebaran cahaya-cahaya pengatur ini adalah bentuk hierarki ketiga dan merupakan hierarki terakhir dalam sistem kemalaikatan Suhrawardi. Cahaya-cahaya pengatur ini bertugas menjaga dan memelihara bola-bola langit angkasa yang ada di bawah kekuasaannya. Cahaya-cahaya ini memiliki sebutan tersendiri sesuai dengan fungsi dan tugasnya sebagai pemelihara. Di antara nama dari cahaya-cahaya pengatur ini adalah Jibril yang dalam tradisi teologi Islam disebut juga dengan *Rūḥ al-Quds* atau akal aktif (*ʿaql al-faʿāl*) dalam tradisi para filsafat Islam.<sup>218</sup>

<sup>218</sup> Amroni Drajad, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik* (Yogyakarta:

Inti utama filsafat iluminasi Suhrawardi adalah sifat dan penyebaran cahaya. Cahaya menurutnya bersifat immaterial dan tak dapat didefinisikan. Cahaya seperti entitas yang paling terang di dunia ini, sehingga tidak membutuhkan definisi. Adapun mengenai gradasi esensi, menurut Suhrawardi, apa yang disebut eksistensi hanyalah formulasi abstrak yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Eksistensilah yang aksiden dan esensilah yang prinsipal. Realitas yang sesungguhnya atau benar-benar ada hanyalah esensi-esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya. Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan dan tidak dikenali. Oleh karena itu, ia tidak membutuhkan definisi. Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu, cahaya menembus ke dalam susunan setiap entitas, baik yang fisik maupun non-fisik, sebagai sebuah komponen yang esensial dari cahaya.

Namun demikian, menurut Suhrawardi, masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakkannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan cahaya segala cahaya yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dengan *Nūr al-Anwar* yang merupakan cahaya yang paling sempurna, berarti semakin sempurna cahaya tersebut. Begitu pula sebaliknya yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian, realitas ini tersusun atas gradasi esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.

Agar realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakan tersebut keluar dari Cahaya Segala Cahaya, Yang Esa, Yang Kuat Kebenderangannya, menurut Husein Ziai, proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umumnya, yaitu: (a) gerak menurun yang mesti dari yang tinggi ke yang lebih rendah, yaitu emanasi diri Cahaya Segala Cahaya; (b) pengeluaran penciptaan dunia tidak diciptakan atau dijadikan

---

LKS, 2005), hlm. 242.

dari tiada, apakah dalam masa tertentu atau tidak sekaligus, tidak ada pembuat dan tidak ada kehendak Tuhan; (c) keabadian dunia; (d) hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah. Namun, gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neo-Platonis, tetapi mengombinasikan dua proses.<sup>219</sup>

Proses *pertama* adalah emanasi cahaya pertama, juga disebut cahaya terdekat (*an-Nūr al-Aqrab*), dari Cahaya Segala Cahaya. Cahaya pertama benar-benar diperoleh. Perbedaan antara cahaya ini dan Cahaya Segala Cahaya hanya dalam tingkat intensitas (*syaddah*) mereka yang relatif, yang menjadi ukuran kesempurnaan. Adapun Cahaya Segala Cahaya sebagai cahaya yang benar-benar intens. Cahaya pertama memiliki ciri: (a) ada sebagai cahaya abstrak; (b) mempunyai gerak ganda, ia “mencintai” (*yuhibbuhu*) serta melihat (*yusyābidu*) Cahaya Segala Cahaya yang ada di atasnya dan mengendalikan (*yaqbari*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada di bawahnya; (c) mempunyai sandaran dan sandaran ini mengimplikasikan sesuatu seperti zat yang disebut Suhrawardi yang mempunyai “kondisi” (*hay’ah*), zat dan kondisi ini sama-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya; (d) cahaya pertama sesuatu semisal kualitas atau sifat, yakni kaya (*gani*), dalam hubungannya dengan cahaya yang lebih rendah dan miskin (*faqir*) dalam hubungannya dengan Cahaya Segala Cahaya. Ketika cahaya pertama melihat *Nūr al-Amwār* dengan berlandaskan cinta dan kesamaan, cahaya abstrak lain diperoleh dari cahaya pertama. Ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, “zat” dan “kondisi”nya sendiri dapat diperoleh.

Proses *kedua* adalah proses ganda iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama diperoleh, ia mempunyai visi langsung terhadap cahaya segala cahaya tanpa durasi, momen tersendiri, dan tempat. Cahaya segala cahaya seketika itu juga

---

<sup>219</sup> Husein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir (Bandung: Wacana Mulia, 1998), hlm. 147-150.

menyinarinya, sehingga menyalakan cahaya kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya pertama. Cahaya kedua ini pada prosesnya menerima tiga cahaya, yakni dari cahaya segala cahaya secara langsung, dari cahaya pertama, dan dari cahaya segala cahaya yang tembus lewat cahaya pertama.

Berdasarkan dari prinsip ini, Suhrawardi kemudian menarik kesimpulan bahwa kesadaran diri sama dengan manifestasi “wujud” atau sesuatu yang tampak yang diidentifikasi dengan “cahaya murni”. Oleh karena itu, kesadaran diri diidentifikasi dengan “penampakan” dengan cahaya seperti apa adanya. Dari sini kemudian dinyatakan bahwa setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari esensinya sendiri.

Menurut Suhrawardi, ada benda-benda yang merupakan cahaya dalam realitasnya sendiri, dan benda-benda yang bukan cahaya dalam realitasnya sendiri, masing-masing terjadi dengan sendirinya (aksidensial), tak tergantung atau independen. Konsep ini menghasilkan empat macam realitas, yaitu: (a) cahaya immaterial yang terjadi dengan sendirinya, yang disebut Cahaya Murni (*an-Nūr al-Mujarrad*); (b) cahaya aksidensial (*an-Nūr al-Ārid*) yang inheren di dalam cahaya immaterial ataupun tubuh fisik; (c) cahaya perantara (*al-barẓakb*) atau substansi yang gelap (*al-jauhar al-gāsiq*), yaitu tubuh; dan (d) mode yang gelap (*al-hay'ah aẓ-ẓulmāniyyah*), aksiden di dalam cahaya immaterial ataupun tubuh fisik.<sup>220</sup>

Meski semua benda dihasilkan oleh cahaya, namun tidak semua benda adalah cahaya. Tubuh dan aksidennya yang tidak bercahaya bukanlah cahaya, meskipun penyebab dasarnya adalah cahaya immaterial. Cahaya, bagaimanapun, adalah prinsip interrelasi di antara benda-benda. Cahaya adalah sesuatu yang manifes dalam dirinya sendiri dan memanifestasikan yang lain.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> John Walbridge, *Mistisisme Filsafat Islam*, terj. Hadi Purwanto (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), hlm. 62.

<sup>221</sup> *Ibid.*, hlm. 64.

Cahaya diklasifikasikan Suhrawardi menjadi: (a) cahaya dalam dan bagi dirinya; dan (b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi yang lainnya, berbeda dengan substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya.<sup>222</sup>

### 3. Ontologi dalam Filsafat Transenden Teosofi Mulla Sadra

Kehakikian eksistensi (*aṣālah al-wujūd*), yaitu prinsip bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujūd*), terdiri atas dua modus, yaitu eksistensi dan esensi (kuiditas). Salah satu dari dua modus itu tentu ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek pada realitas, sedangkan yang lain hanyalah “penampakan” (*i’tibār*) yang dipersepsi oleh benak manusia. Menurut Mulla Sadra, dari kedua modus tersebut, yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan esensi (kuiditas) tidak lebih dari “penampakan” belaka.<sup>223</sup>

Prinsip ini merupakan prinsip dasar ontologis dalam filsafat *al-Hikmah al-Muta’aliyah* dan merupakan prinsip paling utama yang dikemukakan oleh Mulla Sadra di antara seluruh prinsip filsafatnya yang lain, mengingat seluruh prinsip filsafat berikutnya bersandar pada prinsip ini. Mulla Sadra dalam hal ini, sebagaimana para filsuf lainnya mencoba menjawab persoalan yang diperdebatkan yang terjadi di antara para filsuf dan sufi, yaitu *wujūd* (eksistensi) dan *māhiyah* (esensi, kuiditas).<sup>224</sup> *Wujūd* merupakan realitas dasar yang paling nyata dan jelas. Tidak ada

<sup>222</sup> Syihab ad-Din Suhrawardi, *Hikmah al-Iyraq*, terj. Muhammad al-Fay - adl (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 113.

<sup>223</sup> Murtada Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 80.

<sup>224</sup> *Māhiyah* artinya adalah esensi atau kuiditas (*quiddity*) sesuatu, yakni hakikat yang melekat pada sesuatu tersebut, dan sebagai lawannya adalah eksistensi atau wujud. Esensi atau kuiditas sesuatu adalah hakikat dari sesuatu yang ditangkap pikiran manusia, sementara eksistensi atau wujud adalah perwujudan dari esensi. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institut of Islamic Culture, 1970), hlm. 115.

suatu apapun yang dapat membatasi eksistensi, sehingga tidak mungkin seseorang dapat memberikan satu definisi kepada *wujūd*. Antara *wujūd* dan *mābiyah*, menurut Mulla Sadra, hanya terjadi perbedaan dalam alam pikiran belaka, sedangkan di luar hanya terdapat satu realitas, yaitu *Wujūd*.<sup>225</sup>

*Wujūd* atau “ada” adalah segala sesuatu yang kita temukan. Ia merupakan term yang tidak dapat didefinisikan, lantaran semua definisi dalam bentuk apapun pasti berpijak pada pemaknaan tentang *wujūd* terlebih dahulu. Jadi, makna *wujūd* di sini adalah segala sesuatu, segala perkara, segala hal, segala tindakan, segala sebab dan akibat, segala gagasan, angan-angan, dan segala yang lainnya. *Wujūd* adalah konsep paling mencakup dan sederhana, sehingga apapun dapat dirujuk kepadanya. Negasi dari konsep *wujūd* adalah ketiadaan (*‘adam*) yang tidak mungkin diketahui, dipahami, dirasakan, dijelaskan, dan diangan-angan dalam bentuk apapun. Sebetulnya, di dalam term *wujūd* terkandung kesamaan makna dengan *maujūd* (*being*) dan mengetahui (*knowing*). Artinya, dalam keragaman derajatnya, semua yang *maujūd* pasti menemukan dan mengetahui keber-“ada”-an dirinya.

Menurut Mulla Sadra, *wujūd* Allah tidak memiliki kuitas (*mābiyah*), wujud-Nya tidak memiliki aksidensi dan substansi, sehingga tidak terbayangkan adanya *wujūd* kedua setelah-Nya, karena jika terbayangkan *wujūd* yang hadir selain-Nya, berarti *wujūd* Allah terbatas. Allah dalam konteks ini mustahil dapat dikenal, dibayangkan dalam pikiran, dan dibuktikan dengan selain-Nya.

*Wujūd* dalam penegertian seperti inilah yang menjadi objek tertinggi pengetahuan dalam filsafat *al-Hikmah al-Muta‘aliyah*. *Maajūd* (*existents*) terbagi dalam tingkatan-tingkatan, mulai dari yang paling rendah hingga yang paling tinggi. Pada saat yang sama, melalui suatu proses gerak substansial (*al-ḥarakah al-*

<sup>225</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah fī al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba‘ah*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Iḥyā’ at-Turāṡ al-‘Arabiyah, 1981), hlm. 55-56. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (New York: State University of New York Press, 1975), hlm. 32.

*jaubariyah*), *maujūd* senantiasa bergerak atau berpindah dari suatu tingkatan ke tingkatan lainnya yang di sebut “ambiguitas wujud” (*tasykīk al-mujūd*). Manusia sebagai *maujūd* yang memiliki karsa bebas dan potensi yang kuat selalu bergerak menempuh tangga eksistensial berdasarkan tingkatan mental-spiritualnya. Semakin baik mental-spiritual seseorang, maka semakin naik menangkap atau mendaki kebenaran yang puncaknya adalah “Sang Wujud Sejati” sebagai asal semua *maujūd*, atau Sang Kebanaran (*al-Haqq*), yaitu Allah swt.

Prinsip selanjutnya yang dikemukakan Mulla Sadra adalah gradasi wujud. Gradasi 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 keragaman (*eknivok*) yang dalam istilah Mulla Sadra disebut “keragaman dalam ketunggalan dan ketunggalan dalam keragaman” (*al-kasrah fī ‘ain al-wahdah wa al-wahdah fī ‘ain al-kasrah*).<sup>226</sup>

Mulla Sadra dalam menjelaskan pemikirannya ini menggunakan perumpamaan cahaya, seperti halnya Suhrawardi dalam menjelaskan realitas kuintitas. 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 di antaranya kecuali pada kepadatan dan ketidakpadatan semata. Manusia yang terpaku hanya pada cermin dan warna-warna yang ditampilkan dan terhibung dengannya dari cahaya hakiki dari level-level hakiki yang terpancar turun, menurut Mulla Sadra, manusia tersebut tidak mampu memahami realitas cahaya-Nya. Sebagaimana pandangan yang menyatakan bahwa kuintitas adalah persoalan hakiki yang merealisasikan wujud,

<sup>226</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah*, Jilid I, hlm. 79.

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 keragamannya tidak lain adalah level-level wujud itu sendiri. Berdasarkan prinsip ini, Mulla Sadra menyatakan bahwa wujud merupakan pancaran dari “Wujud Tuhan” seperti cahaya memancarkan warna-warna. Wujud Mutlak memancarkan kuiditas-kuiditas (*mābiyah*) yang bersifat *imkān* yang tidak lain merupakan ragam bentuk makhluk.<sup>227</sup>

Gradasi wujud yang dikemukakan Mulla Sadra ini merupakan perkembangan konsepsi dalam filsafat Islam, karena pendahulunya, yaitu Ibnu Sina, telah meyakini bahwa yang utama dan *real* tidak lain adalah wujud, hanya saja dalam proses munculnya *wujūd imkān* pemikiran Ibnu Sina tidak mengenal prinsip gradasi ini. Menurut Ibnu Sina, dalam proses penciptaan *wujūd imkān*, sekalipun ada tingkatan intelek, akan tetapi pada saat yang sama *wujūd imkān* tersebut terikat dalam kesatuan substantif, masing-masing berdiri secara independen. Melalui prinsip gradasi wujud ini, terlihat dengan jelas upaya Mulla Sadra untuk menyelesaikan ketegangan antara kecenderungan monistik para sufi, bahwa semua realitas pada akhirnya akan lenyap di hadapan “Realitas Tunggal Tuhan”. Mulla Sadra diketahui pernah menjadi pendukung bagi pandangan seperti ini, karenanya dirinya sempat terusir dari Syiraz dan menyebabkannya mengasingkan diri di Kahak. Adapun menurut pandangan pluralistik, wujud adalah pandangan bahwa setiap identitas merupakan wujud independen yang berbeda, baik di antara setiap forma wujud maupun antara *wujūd imkān* dan niscaya, yang pada umumnya pandangan seperti ini dianut para teolog. Prinsip gradasi wujud Mulla Sadra murni merupakan gagasan dirinya, yang terlihat dalam upayanya

<sup>227</sup> *Ibid.*, hlm. 70-71.

menyatukan kedua pandangan di atas, karena wujud dalam gradasi wujud adalah *univok* sekaligus *ekunivok*. Sedikit sulit untuk memahami teori ini tanpa muncul persoalan kontradiksi bahwa yang tunggal sekaligus plural, akan tetapi Mulla Sadra sejak awal telah mengingatkan bahwa *univok* dan *ekunivok* tersebut tidak dalam satu dimensi. *Univok* dalam hakikat wujudnya, sedangkan *ekunivok* dalam kualitas wujudnya.<sup>228</sup>

Mulla Sadra secara lebih rinci menjelaskan tentang gradasi wujud sebagai berikut.<sup>229</sup>

- a. *Wujūd Murni*, yaitu wujud yang keberadaannya tidak tergantung kepada selain dirinya dan tidak terbatas oleh apapun. Keberadaannya mendahului segala sesuatu yang lain, dan Dia ada pada dirinya sendiri tanpa perubahan dan pergerakan. Dia oleh para arif disebut ketersembunyian murni, kerahasiaan yang absolut, dan ke-Esa-an zat yang hanya bisa diketahui melalui perumpamaan-perumpamaan dan bekas-bekas-Nya.
- b. *Wujūd Muqayyad*, yaitu wujud yang keberadaannya tergantung kepada selain dirinya. Ia merupakan wujud yang dibatasi dengan atribut-atribut yang merupakan tambahan pada dirinya, seperti akal-akal, jiwa-jiwa, benda-benda langit, unsur-unsur yang membentuk manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda mati, dan seluruh *manjūd* tertentu.
- c. *Wujūd Absolut* dalam penyebarannya, yaitu realitas yang menyebar ke seluruh bentuk yang bersifat mungkin dan pada lembaran-lembaran seluruh *mābiyah*, tanpa dibatasi dengan deskripsi tertentu.

Apa yang dijelaskan Mulla Sadra di atas bukan untuk menegaskan bahwa Tuhan itu wujud, tetapi ingin menunjukkan persepsi yang benar bahwa secara hakiki, Tuhan sebagai satu-satunya wujud yang mengadakan segala makhluk dan

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, hlm. 432.

<sup>229</sup> *Ibid.*, hlm. 327-328.

menghadirkan semua *manjūd*, Dia meliputi segala hal, sehingga setiap realitas selain-Nya merupakan manifestasi dan *tajalli* wujud-Nya. Wujud makhluk jika dibandingkan dengan Wujud Tuhan bukanlah wujud hakiki, melainkan sebagai bayangan, citra, dan manifestasi sifat-sifat dan nama-nama Tuhan. Perbedaan Wujud Tuhan dengan makhluk tidak dipahami sebagai dua realitas yang memiliki batasan dan garis pemisah, tetapi terletak pada kesempurnaan Tuhan dan kekurangan makhluk dan kekuatan Tuhan dan kelemahan makhluk. Oleh karena itu, perbedaan antara keduanya tidak bersifat berhadap-hadapan, melainkan bersifat meliputi dalam rangkaian gradasi dari manifestasi Zat dan Sifat-Sifat-Nya.

#### 4. Analisis

Sebagai pemikir Islam yang elaboris-dialektis, Mulla Sadra dalam menerima tesis kaum eksistensialisme tidak secara keseluruhan persis, demikian pula dalam menolak gagasan kaum esensialisme juga tidak secara total. Dia melakukan elaborasi dan harmonisasi antara kedua aliran tersebut dengan meracik secara apik, sehingga melahirkan wacana baru yang sintesis dan simetris, baik dari segi metodologis maupun argumentatif. Hanya saja, rumusan pemikiran Mulla Sadra tersebut secara terminologis condong kepada kaum eksistensialisme sebagaimana terlihat dari berbagai statemen di atas. Namun, jika dicermati, Mulla Sadra tetap mengakui bahwa esensi (*mābiyah*, kuintitas) merupakan realitas penting bagi suatu eksistensi.

Ibnu Sina sebagai tokoh filsafat paripatetik meyakini bahwa yang utama dan *real* adalah *wujūd*, sedangkan *Syaikh Isyrāq*, Suhrawardi, dengan filsafat iluminasi menganggap *mābiyah* yang *real* dan hakiki. Suhrawardi mengemukakan argumentasi atas keyakinannya tersebut, bahwa jika yang utama dan *real* tersebut adalah *wujūd*, maka yang mewujud di luar adalah *wujūd*. *Wujūd* tersebut pastilah memiliki atribut kewujudan, dan sesuatu yang mewujud pastilah terdapat pada dirinya *wujūd*, sehingga terjadi lingkaran setan, dan hal tersebut mustahil. Selain alasan tersebut,

*Syaikh Isyrāq* juga menolak terhadap *wujūd* sebagai realitas yang utama berdasarkan argumen, bahwa *wujūd*, karena merupakan konsep yang paling umum dibandingkan segala sesuatu, maka *wujūd* sebenarnya tidak lebih sebagai konsep sekunder.<sup>230</sup>

Mulla Sadra beranggapan bahwa yang benar adalah pandangan Ibnu Sina yang menganggap bahwa *wujūd*-lah yang utama dan *real*, sedangkan *mābiyah* hanyalah aksiden atau hanya abstraksi mental. Mulla Sadra mengemukakan beberapa argumentasi filosofis sebagai berikut.

- a. Kuiditas atau esensi bukanlah sesuatu selain dirinya, berada dalam kesetaraan antara *wujūd* dan ketiadaan. Ketika kuiditas keluar pada tingkat *wujūd* bukan dengan perantaraan *wujūd*, pastilah terjadi perubahan substansial pada hakikat kuiditas (*inqilāb*), dan hal itu tidak mungkin, karena satu-satunya hakikat yang mengeluarkan kuiditas pada tingkat *wujūd* adalah *wujūd* itu sendiri.
- b. Kuiditas merupakan sumber perbedaan, sehingga setiap kuiditas berbeda dari kuiditas yang lain. Mengenai hal ini, masing-masing tidak memiliki kesatuan yang sama. Jika tidak ada realitas yang menyatukan yang berbeda tersebut dan menggabungkannya, maka tidak ada proposisi yang dipredikatkan satu kuiditas kepada kuiditas yang lain. Oleh karena itu, diperlukan satu realitas dasar untuk menggabungkan berbagai kuiditas tersebut. Realitas tersebut adalah *wujūd*.
- c. Kuiditas mewujud dengan *wujūd* eksternal, sehingga memiliki implikasi efek, dan pada saat yang sama mewujud juga pada *wujūd* mental (*ẓihni*) dan tidak memiliki implikasi efek sebagaimana kuiditas eksternal. Jika yang *real* dan hakiki adalah kuiditas, pastilah efek yang ditimbulkan sama pada dua keadaan tersebut dan tidak terjadi perbedaan. Fakta menunjukkan sebaliknya

<sup>230</sup> Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hlm. 35.

sehingga hal tersebut jelas keliru dan karenanya *wujūd*-lah yang utama dan *real*.

- d. Kuiditas adalah netral dalam keadaannya, baik antara intensitas dan kelemahan maupun kepadatan dan ketidakpadatan. Terhadap realitas eksternal kita melihat ada yang intens (seperti sebab) dan ada yang lemah (seperti akibat). Jika bukan *wujūd* yang *real* dan hakiki, maka perbedaan atribut tersebut kembali kepada kuiditas, padahal kuiditas bersifat netral. Jelas *wujūd*-lah yang *real* dan hakiki.<sup>231</sup>

Sebagai jawaban untuk *Syaikh Isyrāq* yang menolak keutamaan *wujūd*, Mulla Sadra mengemukakan argumen bahwa *wujūd* mewujud (secara eksternal), akan tetapi wujudnya *wujūd* dengan zatnya sendiri, sehingga tidak menyebabkan *daur tasalsul*.<sup>232</sup> Mulla Sadra dengan argumentasi-argumentasi ini mengemukakan prinsip dasarnya tentang *aṣalab al-wujūd wa i'tibāriyyāt al-mābiyah*. Konsep ini menjadi prinsip dasar bagi seluruh pemikiran filsafatnya, dan juga dalam rangka menunjukkan upaya Mulla Sadra untuk membersihkan diri Tuhan dari *mābiyah*, karena baginya Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd* haruslah merupakan zat murni yang terlepas dari beragam batasan.<sup>233</sup> Secara tidak langsung, prinsip yang dikemukakan Mulla Sadra ini memberikan argumentasi rasional bagi kaum sufi yang meyakini bahwa yang eksis adalah *wujūd* hakiki yang bersifat tunggal, yaitu Allah swt. Namun, selama ini keyakinan tersebut hanyalah berdasarkan *syubūd* dan *mukāsyafah*. Hal yang sama juga dikemukakan Ibnu Sina sebagai tokoh filsuf paripatetik, meskipun berbeda dalam prinsip dan argumentasi selanjutnya.

Agar lebih jelas, maka perlu dipaparkan adanya beberapa konsep tentang eksistensi (*wujūd*) dalam khazanah pemikiran

---

<sup>231</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jilid I, hlm. 68-73.

<sup>232</sup> 'Allamah ath-Thabataba'i, *Bidayyah al-Hikmah* (Qumm: Muassasah an-Nasyr al-Islami, 1415 H), hlm. 13.

<sup>233</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jilid I, hlm. 96.

Islam, yaitu: (a) eksistensi adalah “penampakan” (*appearance*) yang tidak hakiki (*real*); (b) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang manunggal, dalam arti tidak ada kemajemukan sama sekali di dalamnya; (c) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang majemuk, dalam arti eksistensi setiap *maujūd* merupakan realitas yang berbeda dengan *maujūd-maujūd* lain, dan bahwa eksistensi dalam setiap ragam kuitas merupakan sesuatu yang sederhana; dan (d) eksistensi adalah kenyataan hakiki yang sekaligus bersifat manunggal dan majemuk, yakni eksistensi adalah realitas bergradasi dengan derajat yang beragam.

Keempat konsep tentang eksistensi itu merupakan khazanah yang diperselisihkan di kalangan kaum arif yang ternyata ada perbedaan tipis dengan konsep Mulla Sadra mengenai *maujūd* kontingen (*mumkin al-wujūd*). Meskipun sebagian kaum arif mengakui sejenis gradasi dalam eksistensi, tetapi tidak mengakui adanya tingkat eksistensi sebagai keserbamungkinan yang membutuhkan (*al-imkān al-faqrī*). Sebaliknya, filsafat Mulla Sadra justru didasarkan pada gagasan keserbamungkinan tersebut.<sup>234</sup>

Sebelum Mulla Sadra, Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa wujud ini pada hakikatnya adalah satu, yakni Wujud Allah Yang Mutlak, yang ber-*tajalli* (menampakkan diri) dalam tiga martabat, yaitu:

1. Martabat *Aḥadiyyah* (*Zātiyyah*), yaitu Wujud Allah sebagai Zat Yang Maha Mutlak, *mujarrad*, tidak bernama, dan tidak bersifat, serta tidak dipahami dan tidak dapat dikhayalkan, sehingga tidak bisa dinamai Tuhan.
2. Martabat *Wahidiyyah* (*tajalli ẓāt, faid aqdas*), yakni Zat Yang Mutlak dan *mujarrad* itu ber-*tajalli* melalui sifat dan asma. Zat itu dinamakan Allah yang memiliki sifat-sifat dan asma-asma yang sempurna (*Asmā’ al-Ḥusnā*) yang tidak berlainan (identik) dengan Zat Allah (*‘Ain aẓ-Zāt*) pada satu sisi, tetapi pada sisi lain merupakan hakikat

<sup>234</sup> Murtada Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, hlm. 83-85.

alam empiris ini (*a'yan ṣābitah*, *ta'ayyun anmal*) yang belum memiliki wujud riil.

3. Martabat *tajalli syubudī* (*ta'ayyun ṣānī*, *faiḍ muqaddas*), yakni *tajalli* Allah melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empiris melalui proses “*kun*”, maka *a'yan ṣābitah* sebagai wujud potensial dalam Zat Ilahi menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam empirik (*fayakūm*). Jadi, alam yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazhar*) *tajalli Ilāhī* dalam berbagai wujud atau bentuk yang tiada akhirnya.<sup>235</sup>

Gradasi wujud atau yang dalam istilah Mulla Sadra disebut dengan *tasykīk al-wujūd*, dibanding teori-teori filsafat yang dikemukakan para filsuf Muslim sebelumnya lebih dekat pada prinsip *martabah al-wujūd* Ibnu 'Arabi, sekalipun tidak persis sama, yakni prinsip yang dijadikan pendekatan secara filosofis untuk memahami teori wujud. Jika kita melacak lebih jauh pandangan Mulla Sadra, akan mendapati kecenderungannya pada pandangan *wahdab al-wujūd*, sehingga secara tidak langsung memberikan kesan bahwa pandangan gradasi wujud hanyalah upaya Mulla Sadra untuk memberikan bukti-bukti filosofis terhadap ajaran *wahdab al-wujūd*.

Mengenai tingkatan wujud ini, dalam sejarah pemikiran Islam mengalami perkembangan wacana di kalangan sufi, termasuk para sufi Nusantara, seperti Hamzah Fansuri (w. 1590 M) yang memiliki ajaran lima martabat wujud. Lima martabat wujud Hamzah Fansuri ini kemudian dikembangkan oleh muridnya yang bernama Syamsuddin as-Sumatrani (w. 1630 M) menjadi martabat tujuh.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 73-74.

<sup>236</sup> Sangidu, *Wahdab al-Wujud* (Yogyakarta: Gema Media, 2003), hlm. 62-68.

### C. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil beberapa poin penting sebagai berikut.

1. *Wujūd* atau ada merupakan konsep sederhana yang secara langsung dapat dimengerti tanpa perantara konsep lain;
2. *Wujūd* merupakan konsep yang berlaku secara umum atas segala sesuatu dengan pengertian tunggal. Oleh karena itu, inti dari ajaran hakikat *wujūd* Mulla Sadra adalah bahwa *wujūd* adalah ungkapan bagi realitas secara mutlak yang diakui keberadaannya;
3. Konsep lain di luar *wujūd*, yakni kuintas (*mābiyah*), adalah rekan manusia (*i'tibāriyyah*) sebagai batasan konseptual atau ilustrasi dari *wujūd*;
4. Penjelasan mengenai keberagaman *wujūd* di alam raya ini, dijelaskan Mulla Sadra dengan konsep gradasi wujud (*tasykīk al-wujūd*) yang intinya adalah bahwa wujud itu merupakan realitas yang bertingkat-tingkat dan mengalami proses evolusi terus-menerus dalam suatu gerak substansial (*al-harakah al-jaubariyyah*), yang dalam konteks manusia terjadi melalui hubungan subjek dan objek. Subjek di sini adalah roh, jiwa, atau akal manusia, sedang objek adalah pengetahuan (*ilm*) yang dicerapnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, dan Perspektif*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniri*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Drajad, Amroni, *Subrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Muthahhari, Murtada, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, New York: State University of New York Press, 1975.
- Sadra, Mulla, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid 1, Beirut: Dār al-Ihyā' at-Turāṣ al-'Arabiyah, 1981.
- Sangidu, *Wachdah al-Wujud*, Yogyakarta: Gema Media, 2003.
- Sharif, M.M., *A History of Moslem Philosophy*, Delhi: Low Price Publication, 1998.
- Sheikh, Saeed, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore: Institut of Islamic Culture, 1970.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- Suhrawardi, Syihab ad-Din, *Hikmah al-Isyraq*, terj. Muhammad al-Fayyadl, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Suriasumantri, Jujun, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1983.
- ath-Thabataba'i, 'Allamah, *Bidayah al-Hikmah*, Qumm: Muassasah an-Nasyr al-Islāmi, 1415 H.

Walbridge, John, *Mistisisme Filsafat Islam*, terj. Hadi Purwanto, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.

Ziai, Husein, *Subrawardi dan Filsafat Iluminasi: Penceraban Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir, Bandung: Wacana Mulia, 1998.

*halaman ini bukan sengaja dikosongkan*

---