

BAB III

KEHIDUPAN DAN GAGASAN MULLA SHADRA

A. Sekilas Biografi dan Perjalanan Intelektual

Muhammad ibnu Ibrahim ibnu Yahya al-Qawami al-Shirazi atau lebih dikenal dengan Mulla Shadra, adalah seorang filsuf yang hidup pada masa dinasti Safawiyah di bawah kepemimpinan Shah Abbas I. Kelak dalam pencapaian keilmuan filsafatnya ia digelar sebagai “Shadr al-Muta’alihin”.¹ Lahir tahun 980H/1571M di Shiraz, sebuah kota di Negara Iran, dan ia meninggal pada tahun 1050H/1640M. Shadra lahir di tengah sebuah keluarga terhormat sebagai anak sekaligus ahli waris tunggal dari orang tuanya. Hidup di tengah keluarga terpandang tentu membuat Sadra kecil dimanja. Apalagi ia adalah anak tunggal laki-laki yang sesuai dengan harapan ayahnya.²

Ayahnya bernama Ibrahim Yahya Qawami adalah seorang pejabat pengadilan. Sebagai anak tunggal dari tokoh yang berpengaruh, banyak sejarah menuliskan, Shadra adalah kiasan akrab dalam penulisan sejarah bahwa kelahiran dan keadaan yang mengelilingi individu sering kali menguntungkan. Dengan dorongan ayahnya, ia memulai belajar di kota asalnya pada usia belia dan tertarik pada filsafat di kota yang memiliki reputasi lebih dari seabad yang saat itu menjadi pusat pembelajaran filsafat

¹Sayeh Meisami, *Mulla Sadra* (London: Oneworld, 2013), h. 6.

²Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), h. 5.

tersebut. Sayangnya, tidak jelas siapa guru yang mengajarnya waktu itu, hingga pada waktu itu ia dianggap belajar sendiri.³ Dalam masa tersebut, Shadra banyak membaca buku filsafat terutama karya-karya Ibn Sina dan filsuf lain. Pada masa itu pula Shadra mengenal ajaran iluminasi (*isyraqiyyah*), Aristotelian dan Platonik yang mana kelak menjadi landasan utamanya dalam berfilsafat.

Dalam pengantar bukunya *al-Asfar*, ia menunjukkan awal minatnya pada filsafat dan filsafat teologi; “*Saya mencurahkan kemampuan saya untuk banyak orang bertahun-tahun dari masa kanak-kanak dan masa muda saya yang paling awal hingga filsafat*”. Sebagaimana diungkapkan dalam pemikiran para filsuf Shiraz, sebagai seorang pemuda yang telah menginjak usia dua puluh tahun dan telah menguasai filsafat diskursif, Sadra menyadari bahwa ia perlu mencari seorang guru spiritual, seseorang yang bisa melatihnya filsafat pada tataran yang lebih tinggi, dan yang akan memasukkan intuisi spiritual dan pengalaman mistis, sekaligus seorang guru yang akan menginisiasinya ke dalam pemahaman yang tepat tentang al-Kitab dan ucapan para imam dalam ajaran mereka (Syi’ah).

Shadra hidup pada masa kejayaan Dinasti Safawi yang ketika itu dipimpin oleh Shah Abbas I. Pada zaman tersebut merupakan zaman kejayaan paham Syiah Dua Belas Imam, sebab paham ini dijadikan sebagai paham resmi negara. Saat Shah Abbas mulai naik tahta, Shadra pindah ke ibukota Qazwin untuk melanjutkan studinya. Pada saat itulah dia mulai mencurahkan

³Sayeh Meisami, *Mulla Sadra* (London: Oneworld, 2013), h. 6.

perhatian pada ilmu-ilmu tekstual seperti hadits, tafsir, dan disiplin ilmu yang lain. Selain itu dia juga mempelajari ilmu-ilmu rasional (*al-'ulum al-'aqliyyah*) kepada seorang filsuf peripatetik yang bernama Abu al-Qasim Fendiriski.⁴

Setelah ayahnya meninggal, dia pindah ke kota Isfahan yang pada waktu itu telah menjadi pusat ilmu pengetahuan dan agama untuk melanjutkan pendidikan yang lebih tinggi. Di sanalah ia kemudian bertemu dengan gurunya yang pertama; yakni Baha'al-Din al-'Amili yang dikenal sebagai Syekh Baha'i, seorang ahli hukum, penyair dan ilmuwan. Syekh Baha'i juga orang dekat dan kepercayaan raja dan mengabdikan sebagai *Syaikh al-Islami* dari Isfahan. Shadra belajar sebanyak mungkin - berbagai cabang ilmu pengetahuan Islam dan mistisisme dari guru yang luar biasa ini, yang masih diingat di Iran sebagai ilmuwan dan bijak legendaris. Syekh Baha'i pastilah sumber paling penting dari pengetahuan mendalam Sadra dalam pembacaan mistik atas pemikiran Syi'ah.

Guru lain yang ia temui di sana adalah Mir Damad, serta Fendiriski yang merupakan pelopor Madzhab Pemikiran Isfahan yang terkenal di Iran, yang juga telah berhasil melatarbelakangi lahirnya falsafah Mulla Shadra. Sebagian besar pengetahuan Shadra, baik dalam ilmu rasional maupun spiritual, berasal dari gurunya di Isfahan. Di bawah bimbingan filsuf yang paling terkenal pada masa itu, Mir Damad (w. 1040H/1631M), ia memperluas pengetahuannya tentang filsafat Peripatetik dan Illuminationis. Mir Damad

⁴Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra: His Life and Works...*, h. 5-7.

terkenal dengan pembacaannya tentang Ibn Sina. Meskipun Mulla Shadra kemudian menyimpang dari beberapa prinsip utama gurunya, ia tetap bersyukur dan mengagumi gurunya.⁵

Shadra juga telah belajar yurisprudensi dan *hadits* di Kashan dengan ‘Abd al-Ali al-Karaki pada tahun 993H/1585M. Kemudian mempelajari logika serta filsafat bersama Mulla ‘Abd Allah Yazdi pada tahun 981H/1573M di Mashhad. Shadra kemudian menggantikan ayah mertuanya sebagai *Syaikh al-Islam* dari Isfahan.⁶ Setelah kembali dari Isfahan sekitar tahun 1010H/1601-2M, Mulla Sadra mungkin menikah di Shiraz atau Kashan pada tahun 1010-anH/1600anM. Satu sumber modern menyarankan bahwa istrinya, Ma'suma (w. 1061H/1651M), adalah putri Mirza Ziya al-Din Mu‘ammad Razi seorang sufi dari Kashan yang dikenal sebagai Ziya al-Urafa'.⁷

Shadra memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan intelektual kebangkitan Safawi di bawah Shah Abbas I (1039H/1629M). Selain itu, Shadra dalam kehidupan ia adalah seorang guru terpenting di Madrasah-yi Khan di kota asalnya, Shiraz. Dalam Periode Safawi dia juga salah satu pendukung terpenting kebangkitan Neoplatonik mengenai kontemplasi dalam penyelidikan intelektual pada masa itu.⁸

Mulai dari tahun 991H/1583M hingga 993H/1585M, ia bepergian sebagai seorang darwis yang berkeliaran dan menyamar sebagai ahli hukum Syafi'i. Pengalaman tersebut menghasilkan materi yang berharga untuk

⁵Sayeh Meisami, *Mulla Sadra...*, h. 6-7.

⁶ Sajjah H. Rizfi, *Mulla Sadra...*, h. 5-10.

⁷*Ibid.*, h. 21.

⁸*Ibid.*, h. 1-4.

antologi sastranya, *al-Kashkul*. Setelah itu ia kembali ke Isfahan dan kemudian pindah ke Qazwin di mana ia berhasil menjadi *Syaikh al-Islami* ibukota sebelum kematiannya pada tahun 1640.

B. Karya-karya dan Pengaruhnya.

Mulla Shadra adalah seorang filsuf yang melebarkan nama besarnya dengan menulis banyak karya. Tulisan Shadra yang telah ditemukan terdiri dari berbagai bentuk, mulai dari kitab, risalah, surat-surat dan catatan-catatan lain. Karya-karyanya juga begitu kontributif dalam pemikiran-pemikiran Islam dan dapat kita kategorikan dalam dua tema utama: filsafat dan ilmu agama. Beberapa diantaranya adalah sebagai berikut:

1. *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Ashfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* atau lebih dikenal sebagai Kitab “*Asfar*”. Kitab tersebut pertama kali diterbitkan pada 1282H dalam empat jilid besar yang masing-masing terdiri lebih dari 900 halaman. *Perjalanan pertama*, menguraikan ajaran tentang *wujud* atau ontologi. *Perjalanan kedua*, menguraikan substansi dan aksiden. *Perjalanan ketiga*, menguraikan tentang Tuhan dan sifat-sifatnya. *Perjalanan keempat*, menguraikan perihal manusia dan nasibnya.
2. *al-Mabda' wa al-Ma'ad* disebut juga sebagai *al-Hikmat al-muta'aliyyah*. Merupakan rangkuman ajaran esensial dari kitab *Asfar*.
3. *Zad al-Musafir*. Memuat argument Sadra tentang kebangkitan setelah mati dan akhirat dengan pendekatan filosofis.

4. *Sharh Hikmah al-Ishraq*. Komentar yang mendalam atau kumpulan glosari tentang *Hikmah al-Ishraq Suhrawardi* dan komentar Qutb al-Din Shirazi.
5. *Kitab al-Masya'ir*. Membahas teori *wujud* dan subjek-subjek terkait.
6. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Merupakan kitab tafsir al-Qur'an oleh Shadra.
7. *Al-Masa'il al-Qudsiyyah*. Membahas masalah-masalah seperti keberadaan dalam pikiran dan epistemologi. Di sini, Mulla Shadra telah menggabungkan epistemologi dan ontologi
8. *Ajwibah al-Masa'il*. Terdiri dari setidaknya tiga risalah di mana Mulla Shadra menanggapi pertanyaan filosofis yang diajukan oleh para filsuf pada masanya.
9. *Al-Hikmah al-'Arshiyyah*. Buku referensial tentang filosofi Mulla Shadra. Seperti dalam *al-Mazahir*, ia telah mencoba pemaparan konsep “permulaan” dan “akhir” secara singkat.
10. *Mazhahir Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*. Kitab ini berisi kurang lebih sama dengan *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hanya lebih ringkas.
11. *Iksir 'Arifin fi Ma'rifah Thariq al-Haqq wa al-Yaqin*. Sebuah buku ajar.
12. *Kasr Al-Ashnam Al-Jahiliyyah fi Dzamm al-Mutashawwifin*, merupakan tulisan untuk menentang beberapa sufi. Pernah diterbitkan di Iran pada 1961 oleh M.T. Danish-Pazhuh.
13. *Resale Se Ashl*. ditulis menggunakan bahasa Persia dan berisi tentang moralitas ilmuwan.

14. *al-Waridat al-Qalbiyyah*. Catatan singkat tentang masalah filosofis penting. Tampaknya merupakan inventaris dari intuisi Ilahiah dan iluminasi yang telah ia terima sepanjang hidupnya.
15. *Risalah fi Ittishaf al-Mahiyyah bi al-Wujud*. Risalah mengenai masalah *wujud* dan hubungannya dengan kuintitas.
16. *Risalah fi al-Tasyakhkhus*. Menjelaskan masalah individuasi dan mengklarifikasi hubungannya dengan keberadaan dan prinsipnya, yaitu “ketunggalan”.
17. *Risalah fi Sharayan al-Wujud*. Pernah diterbitkan pada tahun 1202H. Berisi ajaran mengenai keragaman realitas *wujud* .
18. *Risalah fi al-Qadha' wa al-Qadar*. Perihal ketetapan Ilahiah.
19. *Risalah fi Huduts al-'Alam*. Di dalam kitab ini, Shadra mencoba membuktikan teorinya tentang masalah asal mula dunia melalui gagasan gerak trans-substansial
20. *Risalah fi al-Hasyr*. Sebuah teori tentang kebangkitan hewan dan benda di akhirat.
21. *Risalah fi Ittihad al-'Aql wa al-Ma'qul*. Risalah monografis tentang demonstrasi teori filsafat yang rumit, Persatuan Intelek dan Intelektual yang tidak seorang pun dapat merasionalisasi sebelum Mulla Shadra.
22. *Tharh al-Kaunain*. Berisi penjelasan mengenai pembuktian paham *wahdah al-wujud* yakni “*wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedangkan yang lainnya hanya penampakan*”. Diyakini bahwa kitab ini yang

menyebabkan Shadra dianiaya hingga mencabut pandangannya *wahdah al-wujud* yang dianggap *bid'ah*.

23. *Syarah al-Hidayah al-Atsiriyah*. Berisi komentar pada sebuah buku berjudul Hidayah, yang telah ditulis berdasarkan filosofi Peripatetik.
24. *Syarah Ushul min al-Kafi*. al-Kafi berisi Narasi dari Dua Belas Imam yang diangkat secara resmi dari keluarga Nabi Muhammad (*ahlul bayt*).
25. *Syarah Ilahiyyat al-Syifa'*. Berisi komentar atas beberapa masalah yang dibahas pada bagian tentang teologi (*illahiyyat*) dalam *al-Shifa* karya Ibn-Sina.
26. *Iqad al-na'imin*. Tentang teori dan aktual gnosis, dan tentang ilmu tauhid.
27. *Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Diyakini sebagai kitab karya Sadra yang terakhir. Pernah diterbitkan pada 1967 oleh Marsyad University Press dan diedit oleh Prof. Jalal al-Din Asyiyani bersama komentar al-Zabzawari.⁹

Secara esensial, uraian filsafat Shadra didasarkan pada *Asfar*. Pengaruh Shadra pada masanya sangatlah terbatas dan mazhabnya hanya mempunyai sedikit pengikut. Yang paling berpengaruh diantara mereka adalah Mullah 'Abdul Razzaq Lahiji, yang hidup bersama gurunya kira-kira selama dua puluh tahun. Tampaknya, ajaran Shadra menyebar secara gradual, terutama karena komentar-komentarnya terhadap karya-karya Ibn Sina dan al-Suhrawardi yang menarik perhatian para pengikut mazhab Paripatetisme dan Iluminasionisme. Proses ini melalui pencampuran dua mazhab pemikiran yang

⁹Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A. Muin (Bandung: Penerbit Pustaka, 2010), h. 23-27.

lambat dan lebih jauh dikombinasikan dengan teosofi Ibn 'Arabi sehingga membawa pemikiran Shadra menjadi fokus perhatian. Tokoh penting lain dari mazhab Mulla Shadra yang telah berhasil membimbing murid-murid kompeten adalah Mullah 'Ali Nuri (w. 1246H). Dia telah menulis komentar sistematis atas *Asfar*. Menurut Asyiyani dalam Fazlur Rahman, selama periode Qajar, semua guru filsafat terkemuka di Iran berasal dari mazhab Nuri. Namun Fazlur Rahman sendiri berpendapat bahwa komentator *Asfar* paling perseptif dan sensitif adalah al-Sabzawari (w. 1310H).

Filsafat Shadra memang bukan yang paling banyak dianut diantara doktrin filsafat lain dalam khazanah keilmuan Islam namun pengaruhnya begitu besar. Gagasannya masih diterapkan hingga kini dan menjadi arus berpikir yang dibawa oleh para murid dan pengikutnya hingga kini yang memperkaya dan memperluas ajarannya seperti, Mulla Hadi Sabzawari, Mulla Ali Nuri, Mulla Abdullah Zonuzi dan Mirza Mehdi Ashtiyani, dan pada abad kedua puluh filsafat 'Shadrian Baru' muncul. Filsafat Shadrian Baru adalah sistem filosofis yang dinamis dan terlibat dalam kajian isu-isu filosofis baru hingga membentuk pengaturan baru dan organisasi filsafat Islam. Tokoh paling terkenalnya adalah Allamah Muhammad Hussain Tabatabai, Ayatullah Muhammad Baqir Al-Sader, Ayatullah Murtadha Muttahari, Ayatullah Seyyed Muhammad Hussain Beheshi, Imam Mussa Sader, Allamah Muhammad Taqi Ja'fari, Dr. Mehdi Ha'ri Yazdi, Ayatullah Jawadi Amuli, Dr

Mehdi Mohaqeq, Ayatullah Seyed Mohammad Khamenei dan Profesor Seyyed Hossein Nasr.¹⁰

Menurut Fazlur Rahman, Shadra menduduki fokus kajian filsafat tradisional di Iran. Selain di madrasah-madrasah tradisional, ia juga dikaji secara teliti di universitas modern. Kebanggaan para intelektual Persia terhadap Shadra dapat diukur dengan pernyataan Asyiyani berikut: “*Dapat dikatakan bahwa dengan kelahiran Sadra, metafisika sampai pada kematangannya di Timur dalam ukuran yang sama sebagaimana ilmu-ilmu alam di Barat*”. Komentar Shadra atas metafisika *al-Shifa’* Ibn Sina, banyak dikaji di kedua anak benua India dan merupakan teks filsafat tertinggi di tempat-tempat kajian tertentu.

Namun Seyyed Hossein Nasr memiliki pendapat lain. Pemikiran Shadra memang memiliki pengaruh penting terhadap dunia intelektual di Persia selama tiga setengah abad terakhir, namun tidak mendominasi karena Shadra memiliki banyak penentang. Ajaran ‘Teosofi Transenden’ Shadra pernah pudar sesaat setelah kematiannya karena kondisi politik tertentu dan bangkit kembali selama periode Qajar baik di Isfahan maupun Teheran.¹¹

Di Barat sendiri, kajian pertama Shadra ditulis oleh Max Horten dengan judul *Das Philosophische System von Schirazi*. Karya tersebut merupakan ringkasan *Asfar*. Meskipun tidak sempurna karena mengandung kesalahpahaman yang serius mengenai gagasan Shadra, tetap saja patut mendapat pujian sebagai sebuah karya pionir. Karya lain tentang Shadra

¹⁰Seyed G. Safavi, *Philosophical Comparison...*, h. 18

¹¹Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (penulis dan editor), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), h. 931-932.

dibuat oleh seorang penulis Barat adalah *La Vivre des Penetration Methaphysiques*. Penulisnya adalah Henri Corbin dengan komentar atas risalah *al-Masya'ir* karya Shadra.¹²

C. Filsafat Transendental (*al-Hikmah al-Mita'aliyah*)

Shadra menjadi terkenal sebagai pemikir yang merevolusi doktrin eksistensi Islam metafisika dan memperpanjang pergeseran dari metafisika substansi milik Aristoteles ke perubahan metafisik *neoplatonic*. Shadra adalah seorang pemikir yang tajam dengan tulisan-tulisan atau karya filsafat, teologi, mistisisme, dan penafsiran kitab suci, ia berusaha mensintesis pendekatan terhadap pemikiran Islam dan mengemukakan perlunya metode tersebut untuk memahami realitas melalui campuran penalaran logis, inspirasi spiritual dan meditasi yang mendalam tentang sumber-sumber tulisan suci utama dari tradisi Syi'ah 'dua belas imam'. Selain itu, Shadra juga menyusun dan mengatur persoalan-persoalan itu sebagai persoalan matematika dan pada waktu yang sama dia memadukan ilmu filsafat (rasional) dengan ilmu agama (intuitif).

Mulla Shadra adalah salah seorang filsuf Muslim besar, sebab ia memiliki keunggulan ilmu di bidang filsafat, tafsir, hadits dan *irfan*. Dia menggunakan sumber-sumber referensi sejak filsafat pra-Socrates hingga berbagai pemikiran yang hidup pada zamannya. Shadra membangun mazhab baru filsafat dengan mengintegrasikan sedikitnya enam sumber pemikiran

¹²Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra...*, h. 26-28.

yang berkembang di kalangan umat Islam. *Pertama*, sumber tradisional, yang meliputi Al-Qur'an, hadits, dan sabda para Imam Syi'ah terutama Najh al-Balaghah.¹³ *Kedua*, sumber klasik filsafat Yunani-Romawi. *Ketiga*, tradisi klasik teologi dialektis (ilmu kalam). *Keempat*, pemikiran filsafat Aristotelian dan Neoplatonis yang "di-Islamkan" oleh Al-Farabi dan Ibn Sina yang dikenal dengan filsafat paripatetik. *Kelima*, teosofi *Isyraqi* Suhrawardi dan para penerusnya seperti Quthb al-Din Syirazi dan Jalaluddin Dawani. *Keenam*, ajaran tasawuf/mistik Ibn Al-Farabi dan pembahas ajarannya, seperti Shadr al-Din Qun-yawi serta karya-karya tokoh sufi lain, seperti 'Ayn al-Qudhat Hamdani dan Mahmud Syabistari.¹⁴ Berangkat dari sumber-sumber tersebut Sadra menemukan ide-ide baru yang segar, yang pada akhirnya membentuk mazhab filsafat baru di dunia Islam, yaitu *al-Hikmah al-Muta'alyah*.

1. Gagasan umum tentang *wujud*

Inti dari seluruh penjelasan filosofis Shadra terdapat pada pengalaman gnostik tentang *wujud* sebagai realitas. Pengalaman kita tentang dunia biasanya adalah pengalaman tentang sesuatu yang ada. Pengalaman biasa ini lah yang menjadi basis metafisika Aristotelian yang didasarkan atas hal-hal yang ada (*existent, maujud*). Namun, menurut Shadra, di sini ada dua visi yang di dalamnya ia melihat keseluruhan eksistensi buka sebagai objek-objek yang ada (*exist*) atau maujud-maujud (*existent*), melainkan sebagai realitas tunggal (*wujud*) yang karena dibatasi

¹³Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. vii.

¹⁴Fathul Mufid, *Latar Belakang Intelektual Filsafat Mulla Sadra*, (Jurnal Addin STAIN Kudus, 2011), Vol.3 No.2.

oleh berbagai kuintitas (*mahiyyat*) memunculkan kemajemukan yang “ada” dengan berbagai maujud yang saling berdiri sendiri satu sama lain. Menurut Shadra, dari pengalamannya sendiri, ia telah menerima sebuah visi tentang realitas melalui inspirasi yang di dalamnya segala sesuatu itu tampak sebagai tindakan-tindakan eksistensi (*wujud*) dan bukan objek-objek yang ada (*maujud*).

Pengamatan pertama yang dilakukan Sadra mengenai keberadaan (*wujud*) adalah bahwa ia terbukti dengan sendirinya (*badihi*). Shadra memahami *wujud* sebagai realitas utama dan bukannya kuintitas/esensi (*mahiyyah*). Dia mengembangkan alur argumen yang dapat diringkas sebagai berikut: dalam pemikiran sehari-hari, proposisi eksistensial tidak menghadirkan masalah khusus. Ketika kita mengatakan 'ada pohon di taman' atau 'bintang eksis' kita memiliki pemahaman intuitif tentang arti dari pernyataan ini: pohon, kuda, bintang, tetangga saya, sekolah di ujung jalan, 'ada' yaitu, mereka berada dalam ranah keberadaan yang konkret dan dapat dideteksi. Intuisi minimal tentang realitas nyata berbagai hal ini adalah prasyarat pikiran manusia, karena semua proposisi dan penilaian kita bergantung padanya.¹⁵

Dalam cara biasa mengetahui hal-hal di sekitar kita, keberadaan hal-hal tidak muncul sebagai suatu masalah epistemik. Kita hanya tahu bahwa ada sesuatu. Ketika kita ingin menjelaskan arti dari kata 'adalah'

¹⁵Asfar, jilid I, bab 1, h. 83, dalam Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), h. 86-87.

dan 'ada,' penghubung/kopula, 'bagaimanapun', kita dihadapkan dengan tugas yang berat. *Pertama*, seperti yang nantinya dinyatakan oleh Kant, kopula tidak memberi kita pengetahuan baru tentang subjek kita. Ketika saya mengatakan bahwa pohon di depan saya ada, ini tidak mengatakan apa-apa tentang sifat-sifat pohon yang membedakannya dari makhluk alami lainnya. *Kedua*, tidak adanya kopula dalam bahasa Arab membuatnya semakin membuat kita dapat berbicara tentang keberadaan dan modalitasnya tanpa menggunakan kopula sama sekali. *Ketiga*, Sadra berpendapat bahwa kita dapat mengetahui sesuatu yang tidak diketahui dengan membandingkannya dengan hal-hal yang lebih akrab. Tapi dia segera menambahkan bahwa tidak ada yang secara intuitif lebih dikenal daripada *wujud*. Seperti yang dikatakan oleh komentator besar Shadra, Sabzawari, 'gagasan tentang *wujud* adalah salah satu hal yang paling terkenal, tetapi realitas terdalamnya tersembunyi secara ekstrim.¹⁶

Kita mengalami kesulitan yang sama ketika mencoba membuat *wujud* diketahui (*ta'rif*) melalui definisi logis (*hadd*) dan deskripsi (*taswir*). Definisi logis didasarkan pada genus (*jins*) dan differentia spesifik atau spesies (*fasl*). Ketika kita mendefinisikan manusia sebagai hewan rasional, misalnya, kita merujuk pada genusnya 'binatang' (*hayawan*) dan differentia/spesiesnya 'rasional' (*natiq*). Definisi berlaku untuk kelas dan bukan untuk individu, suatu genus menunjuk kategori umum yang menjadi milik manusia (bisa disebut: genus manusia)

¹⁶M. Mohagheh dan T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabzawari* (New York: Caravan Books, 1977), h. 31–32.

sedangkan *differenstia* menunjukkan atribut atau perbedaan spesifiknya dari anggota lain dari kategori 'hewan'.

Namun, itu tidak berlaku untuk *wujud* karena ia tidak memiliki genus atau pembeda (*differenstia*). Alasannya adalah memiliki genus dan/atau pembeda, berarti memasukkan sesuatu dan mengeluarkan yang lain. Secara logis, menjadi 'binatang' berarti mengecualikan kemungkinan menjadi batu atau bintang. Tetapi seperti yang kita ketahui secara intuitif, tidak ada *wujud* di luar, dan sebagai dasar dari semua yang ada, *wujud* tidak meninggalkan apa pun. Kesimpulan Shadra adalah bahwa 'karena *wujud* adalah yang paling umum dan inklusif dari semua hal, ia tidak memiliki genus, tidak ada perbedaan dan tidak ada definisi'. Oleh karena itu, siapa pun yang berpikir untuk menjelaskan keberadaan dengan beberapa hal lain telah membuat kesalahan besar karena *wujud* lebih jelas daripada mereka'.¹⁷

Wujud juga tidak dapat dideskripsikan, karena deskripsi didasarkan pada konsep dan definisi yang lebih jelas daripada sekedar abstraksi. Seperti yang ditegaskan Shadra, tidak ada istilah atau konsep yang diketahui lebih jelas daripada *wujud*, terlepas dari kenyataan bahwa kita mungkin tidak selalu dapat mengartikulasikannya dalam istilah-istilah definitif seperti itu. Ini menunjukkan bahwa *wujud* hanya dapat dijelaskan dengan sendirinya sendiri. Namun, jelas bahwa ini adalah *petitio principii*

¹⁷Asfar, jilid I, bab 1, h. 25-26, dalam Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later...*, h. 87-88.

dan bukan definisi karena mendefinisikan sesuatu dengan dirinya sendiri menimbulkan pertanyaan. Ini membuat Shadra menyimpulkan bahwa *wujud* tidak memiliki definisi atau bukti (*burhan*). Singkatnya, *wujud* adalah yang paling jelas dari semua konsep. Kesimpulan ini, bagaimanapun, adalah menyesatkan jika tidak salah karena ia mengartikan *wujud* sebagai konsep daripada realitas konkret. Tetapi inilah tepatnya yang harus dihindari Shadra jika ia mendasari semua kognisi yang ada dan modalitasnya. Lebih jauh lagi, dengan menempatkan *wujud* sebagai realitas konkret, kita dapat memahami klaim Shadra bahwa satu-satunya akses yang tepat ke realitas wujud adalah 'kehadiran iluminatif' (*hudur isyraqi*) dan 'kesaksian langsung' (*shuhud 'ayni*).¹⁸

Shadra membedakan dengan tegas antara konsep tentang *wujud* (*mafhum al-wujud*) dan realitas *wujud* (*haqiqah al-wujud*). *Pertama*, adalah konsep paling jelas dan paling mudah dipahami dari semua konsep, sedangkan yang *kedua*, adalah yang terkabur dan tersulit karena ia mensyaratkan persiapan mental ekstensif dan juga penyucian jiwa agar memungkinkan intelek yang berada dalam diri seseorang berfungsi sepenuhnya tanpa selubung-selubung nafsu, dan agar dapat melihat *wujud* sebagai realitas.¹⁹

Konsekuensi dari pengalaman gnostik tentang *wujud* adalah realisasi (kesadaran) akan kesatuannya, yang disebut sebagai *wadah al*

¹⁸Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later...*, h. 88.

¹⁹Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (penulis dan editor), *Ensiklopedi Tematis...*, h. 915-916.

wujud. Doktrin metafisika sufi yang mendasar ini dinisbatkan pada Ibn ‘Arabi, meskipun mempunyai banyak interpretasi, yang merentang dari interpretasi ekstrim terhadapnya oleh sufi dan filosof Andalusia, Ibn Sab’in, yang menurutnya Tuhan yang riil dan tidak ada lainnya yang riil, kemudian interpretasi Ibn ‘Arabi, yang meluhat tatanan *wujud* yang nyata sebagai penampakan-penampakan (*tajalliyyat*) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan pada cermin ketiadaan, hingga pandangan Mulla Shadra yang memahami kesatuan *wujud* dalam hubungannya dengan kemajemukan eksistensi bagaikan cahaya-cahaya matahari dalam hubungannya dengan matahari itu sendiri. Cahaya-cahaya matahari bukanlah matahari dan pada saat yang sama tidak lain, kecuali matahari.

Kitab *Asfar* berisi sejarah berbagai gagasan filsafat Islam dari tokoh-tokoh yang sangat berpengaruh seperti Suhrawardhi dan Ibn Sina hingga ajaran-ajaran filsafat Shadra sendiri. Ia menguraikan secara ekstensif berbagai pemahaman dari filsuf lain terlebih dahulu mengenai doktrin penting ini sebelum menjelaskan pemahamannya tentang *wujud*. Bagaimanapun juga, konsep *wahdah al-wujud* adalah landasan utama metafisika Shadrian. Tanpa itu, seluruh gagasannya tentang realitas semesta menjadi tidak bermakna apa-apa.

2. Gradasi *wujud* (*Tasykik al-wujud*)

Doktrin lain adalah *tasykik al wujud* atau gradasi *wujud*. *Wujud* tak hanya satu, tetapi merentang dalam suatu gradasi yang bersifat hierarkis, dari *wujud* Tuhan hingga eksistensi materi paling sederhana. Setiap tingkat

wujud yang lebih tinggi mengandung semua realitas yang termanifestasi pada tingkat di bawahnya. Sadra menyandarkan gagasannya pada doktrin Suhrawardian tentang diferensiasi dan gradasi. Segala sesuatu dapat dibedakan satu sama lain melalui sesuatu yang menyatukan mereka, sebagaimana cahaya lilin dan cahaya matahari dipersatukan oleh cahaya, tetapi juga dibedakan satu sama lain oleh cahaya yang ada dalam dua objek tersebut berdasarkan perbedaan derajat intensitas masing-masing. *Wujud* adalah seperti cahaya tersebut dalam arti ia memiliki derajat intensitas, walaupun sebagai realitas tunggal. Oleh sebab itu, alam semesta dalam kemajemukannya yang luas bukan hanya satu dan menyatu, melainkan juga hierarkis.

3. Keutamaan *wujud* (*ashalah al-wujud*)

Pandangan tentang *wujud* di atas dilengkapi dengan prinsip *ashalah al wujud* atau keutamaan *wujud*. Untuk memahami doktrin ini, pertama-tama kita perlu beralih ke perbedaan klasik dalam filsafat Islam, antara *wujud* dan *mahiyyah* atau kuintitas. Pertanyaan yang diajukan dalam filsafat Islam terkemudian, dan khususnya oleh Shadra, adalah manakah diantara kedua unsur ini yang lebih utama dan memberi realitas kepada suatu objek. Betapapun pada masa mudanya, Shadra mengikuti pandangan gurunya yang berpedapat bahwa *mahiyyah* lebih utama dari *wujud*. Baru setelah pengalaman visioner dan gnostiknya, Shadra mulai menyadari bahwa *wujud*-lah yang memberi realitas kepada sesuatu, dan bahwa *mahiyyah* secara literal bukan apa-apa dalam dirinya sendiri melainkan

diabstraksikan oleh akal dari keterbatasan-keterbatasan suatu tindakan tertentu dari *wujud*.

Jadi, menurut Shadra, realitas adalah *wujud* itu sendiri yang tunggal sekaligus bergradasi yang mengeksitensikan realitas dari segala sesuatu. Metafisika Shadra bisa dipahami tidak hanya dengan memahami prinsip-prinsip tersebut secara terpisah, namun hendaknya juga dengan memahami hubungan antarprinsip itu. Bangunan metafisika yang diciptakan oleh Shadra serta teologi, kosmologi, psikologi dan eskatologinya semua bertumpu pada tiga prinsip: *wahdah al wujud*, *tasykik al wujud* dan *ashalah al wujud* dan hanya dengan konsep-konsep tersebut, doktrin-doktrin Shadra yang lain bisa dipahami.²⁰

4. Gerak trans-substansial dan penciptaan semesta

Salah satu doktrin Shadra yang paling original adalah gerak trans-substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) yang menjadi basis penjelasannya tentang banyak masalah filsafat tradisional yang sangat sulit seperti penciptaan dunia dan semua makna “menjadi” dari sudut pandang Yang Mahatetap dan Mahakekal. Shadra mengatakan bahwa setiap perubahan aksiden suatu objek sebenarnya mensyaratkan perubahan substansinya, karena aksiden itu tidak mempunyai eksistensi yang bebas dari substansi. Shadra menegaskan bahwa seluruh alam fisik dan bahkan alam psikis atau imajinal hingga arketipe yang tetap atau bersinar terus bergerak atau berada dalam proses menjadi.

²⁰Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (penulis dan editor), *Ensiklopedi Tematis...*, h. 916-918.

Dalam doktrin sufi, setiap saat alam semesta ini dirusak dan diciptakan kembali. Bentuk-bentuk terdahulu kemudian ketatanan Ilahi dan bentuk-bentuk menjelma sebagai teofani. Itulah sebabnya mengapa doktrin ini disebut *al-labs ba'd al-khal* (secara harfiah, berpakaian setelah menanggalkan bentuk-bentuk). Sebaliknya, doktrin Shadra disebut *al-labs ba'd al-labs*. Ini menunjukkan bahwa bentuk dan materi suatu *maujud* menjadi materi bagi bentuk yang baru, dan bahwa proses ini berlangsung terus menerus seakan-akan seseorang meletakkan sebuah lapisan di atas lapisan lainnya. Semua *wujud* di dunia ini bergerak secara vertikal sebagai akibat dari gerak trans-substansial hingga *wujud-wujud* itu mencapai dataran realitas arketipe mereka. Menurut Mulla Shadra, gerak trans-substansial itu bersifat teleologis dan memainkan peran spiritual penting. Alam bergerak menuju kesempurnaan yang menjadi tujuan akhirnya, dan kemajuan spiritual manusia juga dicapai melalui pola gerak trans-substansial.²¹

5. Kesatuan intelek ('*aql*) dan intelejibel (*ma'qul*)

Ajaran metafisika lain yang sangat penting dari Shadra adalah doktrin tentang kesatuan intelek dan intelejibel (*ittihad al-'aql wa al-ma'qul*). Doktrin tersebut pertama kali diajarkan oleh Hasan al-Amiri pada abad ke-10M, tetapi tidak disepakati oleh Ibn Sina serta beberapa filsuf setelahnya. Shadra adalah yang kemudian menghidupkan kembali ajaran tersebut dan diberi makna baru dalam ide mengenai kesatuan *wujud* dan

²¹Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (penulis dan editor), *Ensiklopedi Tematis...*, h. 918-921.

gerak trans-substansial. Menurutnya, pada saat inteleksi berbentuk intelejibel (*ma'qul*), manusia atau pemiliki intelek lain (*'aql*) dan intelek (*'aql*) itu sendiri menyatu selama tindak inteleksi terjadi.^{22,23}

Doktrin ini sangat signifikan bagi teori pengetahuan Mulla Shadra serta sebagai kunci untuk memahami peran pengetahuan dalam kesempurnaan manusia. Melalui gerak trans-substansial, tindakan mengetahui akan meningkatkan derajat eksistensi subjek. Shadra juga menggunakan landasan hadits untuk gagasan tersebut, “*pengetahuan adalah cahaya*”.²⁴ Kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui pada akhirnya berimplikasi pada kesatuan pengetahuan dengan *wujud*. Dengan kata lain, *wujud* manusia bertransformasi melalui cahaya pengetahuan, tetapi modus *wujud* manusia juga menentukan modus pengetahuan yang dimiliki. Selanjutnya, Shadra secara berulang kali dalam tulisannya, menyandarkan gagasannya tentang pengetahuan kepada doktrin ini.

6. Arketip dan alam imajinal (*'alam al-mitsal*)

Sadra memiliki pandangan yang selaras dengan Suhrawardi, misalnya pandangan mengenai arketipe (*al-a'yan al-tsabitah* atau *al-mutsul al-nuriyyah*) dan dunia imajinal. Selain itu, pandangan arketipe Sadra juga terbuka atas pandangan Platonik mengenai dunia ide yang

²²Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fil al-Asfar al-Arba'ah*, jilid 3 (Tehran, 1958), h. 278.

²³Fazlur Rahman, *Teori Pengetahuan Mulla Shadra*, 4/1(*Philosophical Forum*: 1972), h. 141-52.

²⁴Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (penulis dan editor), *Ensiklopedi Tematis...*, h. 922.

kekal. Namun, mengenai ide murni (intelijibel murni) tersebut sering kacau oleh dunia imajinal yang berasal dari luar materi. Ide murni turut berpartisipasi dalam gerak menjadi dan trans-substansial, yang berikutnya memiliki peran penting dalam teosofi transenden. Demikian, *al-a'yan al-tsabitah* adalah akar dari teosofi transenden.

Selanjutnya pembahasan mengenai dunia imajinal begitu menarik di kalangan filosof Muslim, khususnya filosof Iluminasi. Hilangnya dunia imajinal beberapa abad di Barat telah mengantarkan Mulla Sadra menjelaskan secara sistematis dan filosofis mengenai dunia Imajinal. Suatu alam non-materi tidak bersifat rasional melainkan pencerapan dari alam eksternal yang mandiri (*khayal al-munfasil*).²⁵

Melalui pandangan Suhrawardi, Mulla Shadra menjelaskan mengenai hubungan dunia imajinal dengan realitas mikrokosmik manusia (*khayal al-muttashil*). Dunia imajinal dijelaskan memiliki realitas lebih besar dari dunia fisik. Ia tidak memiliki keterkaitan dengan realitas fisik yang diidentikkan dengan kota-kota mistis Jabulqa dan Jabulsa. Di sana adalah tempat kehidupan raga-raga halus setelah kematian.

7. Konsep eskatologi

Shadra adalah filsuf muslim yang memiliki konsep eskatologi paling rinci dibanding filsuf-filsuf muslim lain. Ia menjelaskannya konsep jiwa atau diri (*nafs*) dalam kitab *Asfar* jilid ke-4 mulai dari kelahiran

²⁵*Ibid.*, h. 922-924.

hingga pertemuan akhirnya dengan Tuhan, termasuk juga hal-hal yang berkaitan dengan fenomenologi kematian. Gagasannya tersebut tidak pernah bertentangan dengan deskripsi Islam tradisional mengenai eskatologi beserta rinciannya. Namun demikian, Shadra melakukan lebih jauh dengan mencoba menafsirkan istilah-istilah seperti ‘jembatan’ (*shirat*), ‘timbangan’ (*mizan*) dan keadaan surga-neraka dalam hubungannya dengan dunia imajinal.

Deskripsi Shadra berkaitan erat dengan kematian, pengadilan dan semacamnya sebagaimana terdapat dalam al-Qur’an dan hadits, yaitu segala yang terjadi dalam dunia imajinal ini merupakan ‘alam antara’ (*al-barzakh*) yang berada di antara alam fisik dan alam *malakut*. Menurut Shadra, alam tersebut tersusun dari banyak ‘alam antara’ (*barazikh*) yang merentang dari ‘alam antara paling rendah’ (*al-barazikh al-asfal*) hingga ‘alam-alam antara paling luhur’ (*al-barazikh al-a’la*). Meskipun bukan yang paling luhur, *al-barazikh al-a’la* memuat keadaan-keadaan surgawi dan alam ‘antara’ paling rendah memuat keadaan-keadaan neraka.²⁶ Shadra memandang bahwa pada hakikatnya, alam ini hanya persinggahan yang dilalui jiwa menuju kebahagiaan atau kutukan akhir.

Melalui prinsip gerak trans-substansial, pendakian vertikal jiwa tidak hanya terlingkup dalam kehidupan di dunia saja namun bahkan hingga setelah kematian dan seterusnya. Shadra mengklaim bahwa pada mulanya, jiwa mengada melalui raga dan kemudian menjadi kekal melalui

²⁶*Ibid.*, h. 924-925.

ruh yang berpengetahuan. Ia memiliki terminologinya sendiri mengenai hal tersebut, bahwa jiwa atau *nafs* adalah ”*jismaniyyah al-huduts wa ruhaniyyah al-baqa’* “.

Mengenai perdebatan antara pendapat yang mengatakan kebangkitan manusia setelah mati secara jasmani atau ruhani, Shadra cenderung mendukung konsep kebangkitan jasmani, walaupun ia pernah berkata, bahwa setelah mati, individu dikaruniai ‘raga halus’ (*jism al-lathif*). Maka, setelah individu mati, ia bukan hanya jiwa yang tidak beraga, namun memiliki raga yang “teranyam” dari perbuatan-perbuatan yang telah dilakukan selama hidupnya. Berkaitan dengan jenis-jenis alam *barzakh*, jiwa juga akan menempati lapisan alam tertentu sesuai dengan sifat batinnya.

D. Konsep Jiwa Shadra

1. Hakikat jiwa

Bagi Shadra, kajian mengenai jiwa sangatlah penting karena masih sangat misterius dan masih terdapat banyak pertanyaan yang belum bisa dijawab oleh para filsuf sebelumnya. Seakan-akan, jiwa adalah separuh dari keseluruhan realita karena ia merupakan mikro kosmos yang menjadi cerminan dari alam semesta. Bahkan secara khusus, Shadra menulis kajiannya mengenai jiwa dalam *Asfar* jilid ke-4 dengan menyebutnya sebagai *nafs* yang juga berarti ‘diri’. Ia mengkajinya begitu serius dengan

mengutip dari berbagai tokoh filsuf Yunani hingga para filsuf besar muslim sebelumnya.

Bila kita ingin mengetahui konsep jiwa menurut Shadra, maka kita tidak bisa melepaskannya dari pengaruh filsuf sebelumnya. Pertama, kita bisa mengawalinya dari konsep Aristoteles yang mana cukup banyak berpengaruh terhadap gagasan Shadra tentang jiwa. Dalam *De Anima*, ia mendefinisikan jiwa sebagai “*enteleki, atau penyempurnaan, pertama badan yang teratur dan alamiah dan memiliki kapasitas untuk hidup*”. Berdasarkan definisi tersebut, maka jiwa merupakan bentuk atau fungsi yang terpisah dari badan/jasmani. Namun di dalam karya yang sama, Aristoteles juga meragukan kepastian dari pendapatnya tersebut sembari mengajukan pertanyaan mengenai kemungkinan jiwa menjadi enteleki badan sebagaimana nahkoda menjadi enteleki dari sebuah bahtera.²⁷ Dengan kata lain, gagasan Aristoteles di atas berimplikasi terhadap ketidakabadian jiwa oleh karena jiwa tidak bisa dipisahkan dari badan, sehingga kematian badan juga berarti kematian jiwa itu sendiri. Filsafat Helenik di lain pihak, dimana cara berpikir yang digunakan adalah penggabungan antara Aristoteles dan Neoplatonik, jiwa manusia diakui tidak rusak paska kematian, sekalipun tetap menggunakan gagasan Aristoteles mengenai jiwa sebagai enteleki.²⁸

²⁷Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2010), h. 261.

²⁸Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), bab 1.

Mulla Shadra yang pandangannya lebih cenderung Neoplatonik, menerima definisi Aristoteles tentang jiwa sebagai enteleki badan. Shadra yang berpendapat bahwa jiwa yang tidak abadi tetap memiliki permulaan, maka ia tidak dapat terpisah dan bebas dari materi. Pada saat yang sama, ia juga menolak pandangan Ibn Sina bahwa jiwa adalah konsep hubungan dan bukan konsep substantif. Karena jiwa, pada permulaannya, ketika berada di dalam materi, sifat kejiwaannya tidak dapat dipandang sebagai suatu hubungan meskipun ia mempunyai wujud yang bebas dari materi dan kemudian masuk ke dalam hubungan dengan materi. Begitupun bila jiwa manusia adalah substansi yang bebas, karena untuk membentuk suatu spesies fisik alami juga mensyaratkan konsep “kesempurnaan”, karena itu analogi nahkoda dan bahtera menjadi terjustifikasi.²⁹

Kekhasan konsep Shadra tentang jiwa terletak pada ajaran fundamentalnya mengenai ‘kemunculan’ atau gerak trans-substansial (*istihalah jauhariyyah*). Oleh sebab itu ia berpendapat bahwa jiwa pada awal penciptaannya bersifat jasmaniah, namun hidup secara spiritual.³⁰ Prinsip yang demikian berarti bahwa kemunculan jiwa berdasarkan materi dan oleh karena itu tidak mungkin bisa menjadi materi karena “kemunculan” mensyaratkan bahwa “yang muncul” merupakan tingkat yang lebih tinggi daripada dasarnya. Akibatnya bentuk-bentuk kehidupan terendah sekalipun seperti tumbuh-tumbuhan meskipun mereka melekat

²⁹Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba’ah*, IV, (Tehran: 1958), h. 12.

³⁰*Ibid.*, h. 4-6.

dengan, dan bergantung pada materi, tidak dapat sepenuhnya material. Sebaliknya, mereka menggunakan materi atau badan mereka sebagai sarana dan langkah pertama menjauhkan diri dari alam material menuju alam spiritual.³¹

Menurut Shadra, baik jiwa manusia maupun binatang, bebas dari materi dan dapat mengada secara mandiri dari badan. Secara absolut, Shadra berpendapat bahwa wujud yang diberkahi imajinasi bebas dari materi alam meskipun ia tidak dapat bebas dari jenis keluasan dan kuantitas tertentu yang bukan material. Pandangan ini bersandar pada ajaran dunia imajinasi (*'alam al-mitsal*), yang mana imajinasi meskipun tidak bersifat spiritual, bukanlah material juga tidak dikenai langsung oleh perubahan substantif sebagaimana bentuk-bentuk fisik dan ada dengan sendirinya terlepas dari material. Berdasar dari gagasan di atas, Shadra berpendapat bahwa kesadaran diri tidak dibatasi oleh jiwa rasional sebagaimana pendapat para filsuf tetapi juga merupakan sifat pokok imajinasi.

Bagi Shadra gagasan di atas berlaku untuk jiwa binatang dan manusia karena jiwa mereka hidup dan terpisah dari materi berdasarkan kenyataan bahwa mereka memiliki imajinasi. Sementara keterpisahan tersebut bukan tidak mungkin sekalipun dengan kecintaan terhadap kualitas badan murni yang diperlukan bagi imajinasi. Menurut Shadra

³¹*Ibid.*, h. 16-17.

badan manusia maupun binatang berada dalam perubahan yang terus menerus, sementara jiwanya tetap sama dan abadi.³²

Ajaran mengenai ketunggalan jiwa yang progresif ini jelas masuk ke dalam gaya pemikiran Neoplatonik, meskipun hal itu juga ada dalam ajaran Aristotelianisme. Pada tingkat pemikiran konseptual manusia, jiwa mencapai ukuran kesatuan yang memadai karena konsep tidak terletak pada tempat manapun pada tubuh. Ia adalah bentuk murni tanpa materi dan menunjukkan penerapannya pada obyek yang tak terbatas. Oleh karena itu, konsep benar-benar spiritual. Namun konsep-konsep semacam itu saling mandiri dan, karenanya, majemuk. Meskipun konsep-konsep tersebut tumbuh dari jiwa, namun mereka mengetahui obyek eksternal. Dilain sisi obyek fisik sebagai paradigma ketiadaan kesatuan menjadi penting bagi pertumbuhan sebuah konsep. Oleh karena itu, konsep-konsep berkaitan sangat erat dengan obyek-obyek fisik.

2. Hierarki jiwa

Pentingnya dan inovasi teori Mulla Shadra tentang jiwa, adalah bagaimana jiwa muncul. Kalimatnya yang terkenal dalam hal ini adalah soul jiwa adalah jasmani dalam asal usulnya tetapi spiritual dalam subsistensi, karena jiwa manusia untuk asal mula dan manifestasi memerlukan materi dan menggunakan potensi tubuh.³³ Jiwa dianggap sebagai organ tubuh dan ini adalah alasan untuk argumen bahwa

³²*Ibid.*, h. 42-44.

³³Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah...*, h. 35.

keberadaan yang terpisah dari tubuh tidak diperlukan untuk jiwa. Mulla Shadra dengan menggunakan "prinsip gerak trans-substansial" telah membuktikan bahwa adalah mungkin bagi fenomena material yang berpotensi menjadi abstrak untuk perlahan-lahan mendapatkan bentuk immaterial dengan bantuan gerak trans-substansial, dan akhirnya ia menyimpulkan bahwa masalah jiwa, sama dengan masalah tubuh, dan bahwa jiwa adalah realitas fisik yang ingin naik ke dunia spiritual (*malakut*).

Berdasarkan konsep gerak trans-substansial, jiwa manusia memiliki beberapa *maqamat* atau hierarki, dari awal pembangkitan hingga akhir tujuan dan ia memiliki keadaan-keadaan esensial juga modus-modus keberadaan tertentu. Pertama, dalam keadaan keterhubungan dengan tubuh, jiwa merupakan substansi *corporeal* atau juga material. Kemudian jiwa menjadi lebih intens secara gradual dan berkembang melalui tahap-tahap yang berbeda dari aturan alaminya hingga ia hidup dengan dirinya sendiri dan bergerak dari dunia ini ke dunia lain, hingga kembali kepada Tuhannya.

Jadi, jiwa bermula dalam suatu keadaan yang *corporeal*, namun menetap dalam keadaan spiritual. Hal pertama yang dibangkitkan dalam keadaannya yang berhubungan dengan tubuh adalah kekuatan korporeal; kemudian bentuk alami; kemudian jiwa yang memiliki kemampuan mengindera dengan derajat-derajatnya; kemudian jiwa yang kognitif dan rekoektif; dan kemudian jiwa yang rasional. Kemudian, setelah intelek

praktis, jiwa memperoleh intelek teoritis sesuai dengan bermacam-macam derajatnya, dari tingkatan intelek dalam potensi hingga intelek dalam aktualitas dan intelek aktif yang sama dengan “ruh” dalam perintah Tuhan. Derajat terakhir ini muncul hanya pada sejumlah amat kecil manusia. Lebih lanjutnya, hanya dengan usaha dan *ikhtiar* manusia tidak cukup untuk memperolehnya, karena suatu tarikan Ilahiah diperlukan untuk pencapaiannya.³⁴

3. Hakikat indera

Shadra dengan nalar Neoplatoniknya, menegaskan bahwa persepsi indra sendiri bukan obyek eksternal yang dipahami secara langsung karena obyek eksternal hanyalah kesempatan menciptakan bentuk yang dapat dipahami oleh jiwa. Karena itu, jiwa binatang bebas dari badan material dan pengetahuannya atas diri bersifat langsung, terus menerus dan bebas dari pengetahuan tentang obyek-obyek luar sebagaimana yang juga terjadi pada manusia.³⁵ Bahkan Shadra melangkah lebih jauh menerapkan argumen Ibn Sina tentang imaterialitas diri manusia berdasarkan kesadaran diri langsung pada jiwa binatang. Satu satunya perbedaan antara manusia dengan binatang adalah manusia dapat melakukan perenungan, sementara binatang tidak tetapi kemudian beberapa manusia kehilangan kemampuan merenung dan hanya berimajinasi.³⁶

³⁴Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 179-180.

³⁵Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah...*, h. 43.

³⁶*Ibid.*, h. 44-48.

Bagi Shadra, indera kekuatan jiwa pertama yang memanifestasikan keluhuran anugerah Tuhan adalah peraba, karena semua hewan kompleks termasuk manusia memilikinya. Rangsangan yang dicerap oleh peraba berpindah melalui organ-organ dan bentuk-bentuk yang diserapnya merupakan bentuk awal dari empat sifat primer yang mirip dengannya. Setelah itu ada indera perasa untuk mencerap bentuk-bentuk dari Sembilan rasa primer beserta gabungannya. Kemudian kekuatan penciuman yang mencerap bentuk-bentuk aroma dan ini lebih lembut dari dua indera sebelumnya. Namun yang paling lembut sekaligus paling utama dari semua indera adalah pendengaran dan penglihatan. Sebagai indera, penglihatan dianggap Shadra memiliki fungsi yang lebih aktif daripada sekedar resertif. Sedangkan pendengaran adalah kebalikan dari penglihatan yaitu lebih bersifat resertif. Apa yang dipersepsi oleh lima indera adalah bayangan tersembunyi yang berpendar dari dunia lain. Mereka bukanlah sifat-sifat dari benda-benda material yang biasanya disebut sebagai dapat dipeka/dirasakan itu, kecuali dalam beberapa kasus ketidaksengajaan. Kesimpulan Shadra tersebut adalah konsekuensi dari gagasan yang memandang apa yang dipersepsi oleh lima indera, secara hakiki, termasuk dalam kelompok kualitas khusus pada jiwa.³⁷

Berdasarkan penjabaran di atas sekarang menjadi jelas bahwa Shadra tidak menganggap panca indera sebagai organ pencerap rangsangan dari luar, melainkan hanya sarana untuk mengenali kembali

³⁷Mulla Sadra, *Kearifan Puncak...*, h. 180-181.

hal yang telah ada di dalam jiwa. Betapa sangat pekat kita mencium aroma Platonik dari gagasan tersebut. Lebih lanjut Shadra menambahkan argumentasi untuk menguatkan pendapatnya tersebut. Bilamana kita ingin mengetahui yang benar, daya inderawi itu tidak ada di dalam organ pengindra, melainkan organ tersebutlah yang yang ada melalui daya inderawi. Karena buktinya demikian jelas bahwa ketika suatu interen dalam suatu yang lain (seperti indera-indera dalam organ-organ) sedemikian hingga keberadaan hal yang pertama dalam dirinya sendiri (yakni indera-indera dalam indera-indera sendiri) sama dengan keberadaannya di dalam sesuatu yang ia interen di dalamnya, yakni indera-indera di dalam organ-organ tubuh). Maka mustahil bagi keberadaannya sendiri ada di satu alam dan keberadaan dari sesuatu yang ia interen di dalamnya ada di dalamnya ada di satu alam yang lain. Oleh karena itu, dalam hal ini, hal yang interen dan sesuatu yang di dalamnya hal tersebut interen ada di satu alam, sehingga yang mempersepsi dan yang dipersepsi adalah dari satu modus keberadaan.³⁸

E. Prinsip Konsep Jiwa Shadra

Mulla Shadra membahas berbagai topik yang berkaitan dengan jiwa dalam karya-karyanya ini: *'Arshiyah, Masha'ir, Mabda wa Ma'ad, Shawahid al-Rububiyah, Asfar* dan *Hikmat al-Ishraqi Suhrawardi*. Topik-topik ini meliputi: bagaimana jiwa diciptakan, hubungan antara jiwa dan tubuh,

³⁸Mulla Sadra, *Kearifan Puncak...*, h. 181-182.

substansi jiwa, hierarki jiwa, perjalanan evolusi jiwa, imaterialitas jiwa dan substansi jiwa di antara yang lainnya.³⁹ Bertolak dari berbagai sumber literatur tersebut dan penjabaran sebelumnya, dapat disarikan beberapa prinsip konsep jiwa menurut Shadra, yaitu sebagai berikut:

1. Prinsip pertama: Jiwa bersifat hierarkis/gradual

Jiwa manusia, dari awal penciptaan hingga keadaan faktualnya memiliki berbagai tingkatan dan melewati tahap eksistensial yang berbeda. Dengan demikian, jiwa tidak statis, melainkan dinamis, hidup, dan bertahap. Jiwa dalam keterikatan awalnya dengan tubuh disebut sebagai 'zat jasmani'; setelah itu ia memperoleh kekuatan dari tahap ke tahap dan ditransformasikan ke dalam berbagai bentuk penciptaannya hingga tidak lagi membutuhkan tubuh dan dapat luruh dengan sendirinya. Jiwa setelah meninggalkan tubuh, dengan berpisah dari dunia material dan melakukan perjalanan menuju dunia abadi, kembali kepada Tuhannya. Atas dasar perjalanan dan prinsip ini, jiwa adalah jasmani dalam asal usulnya tetapi spiritual dalam substansinya. Atas dasar ini ketika ia pertama kali dimanifestasikan dalam dunia material, ia adalah kekuatan fisik, setelah itu ia berubah menjadi jiwa inteleki, dan dengan melewati berbagai tingkat inteleki ia mencapai tahap di mana ia mampu menciptakan berbagai bentuk dalam esensinya, dan tahap ini disebut sebagai '*Mufakkirah*' yaitu ketika ia memiliki kemampuan untuk berpikir. Setelah itu, jiwa mempertahankan apa yang ia temukan di dalam dirinya dan kemampuan

³⁹Seyed G. Safavi, *Philosophical Comparison...*, h.7-12.

ini disebut sebagai '*dhakirah*' yaitu kemampuan untuk mengingat. Dengan naik dari derajat ini, jiwa mencapai derajat intelek dan memahami universalitas dunia. Setelah ini ia mencapai derajat 'kecerdasan praktis' ('*aql al-'amali*') dan 'kecerdasan spekulatif' ('*aql al-nadhari*'). Jajaran kecerdasan spekulatif adalah: 'kecerdasan potensial' ('*aql bi al-quwwah*),' kecerdasan aktualitas ('*aql bi al-fi'l*') dan 'kecerdasan aktif' ('*aql fa'al*'). Tubuh dan jiwa terus berubah sampai mereka mencapai puncak derajat mereka dan mencapai tingkat tertinggi.

2. Prinsip kedua: aktualisasi kecerdasan aktif dalam jiwa manusia

Kecerdasan aktif memiliki dua "keberadaan" (*existences*): 'keberadaan non-relasional' dan 'keberadaan relasional'. Keberadaan relasional dari intelek aktif adalah keberadaan intelek aktif dalam esensi manusia dan bagi manusia. Dengan demikian, kesempurnaan manusia adalah keberadaan intelek aktif untuk dirinya dan hubungannya dan penyatuan dengan intelek aktif. Teori prediksi keberadaan intelek aktif untuk jiwa menganggap intelek aktif sebagai tahap terakhir dari kesempurnaan jiwa. Lebih lanjut, jiwa pada awal penciptaan dan periode awal kemunculannya bergerak menuju kesempurnaan tubuh fisik dan asal mula beberapa tindakan vegetatif dan hewan, merupakan hal yang potensial. Setelah itu, dengan bergerak ke arah memperoleh kekuasaan atas realitas dan memperoleh pengetahuan dan kebijaksanaan serta mengkategorikan dan mengorganisasikan masalah-masalah dan mengatur kebijakan yang berkaitan dengan hukum kehidupan, ia menjadi makhluk

intelektual dan memiliki derajat 'kecerdasan aktualitas. Jiwa, dalam perjalanannya untuk mencapai aktualitas dari potensi, membutuhkan bantuan dan perhatian makhluk yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri, dan karena ia sendiri tidak memiliki kecerdasan bawaan atau kesempurnaan intelektual, ia membutuhkan makhluk lain yang memiliki keduanya. Akhir dari rantai kebutuhan ini adalah ketika ia terhubung dengan cahaya Illahi, yaitu 'intelekt aktif' yang sempurna, dan yang memimpin jiwa dari batas potensi ke aktualitas. Dengan demikian, jiwa telah bersatu dengan *wujud* sempurna dan telah mencapai 'kecerdasan aktual' sehingga memahami segala sesuatu dengan intelek dalam aktualitasnya.

3. Prinsip ketiga: fakultas eksternal dan internal jiwa

Selain dari lima fakultas eksternal, jiwa memiliki lima fakultas internal yang merupakan prinsip dari fakultas eksternal. Fakultas eksternal menjadi tidak aktif sebagai akibat dari kondisi ketidaksadaran dan kematian, namun fakultas internal tetap aktif, karena jiwa manusia memiliki kesatuan kolektif yang merupakan pancaran cahaya "ketunggalan realitas sejati".

4. Prinsip keempat: jiwa dan tubuh bukanlah dua hal yang terpisah

Para filsuf sebelum Mulla Shadra berpendapat bahwa jiwa ada karena keberadaan tubuh dan teori ini bersandar dari cara pandang dualistik. Menurut mereka, hubungan antara jiwa dan tubuh seperti halnya entitas yang mengendalikan entitas lain. Namun, dalam pendapat Mulla

Shadra jiwa dan tubuh bukanlah dua hal yang terpisah pada awalnya, jiwa disebut sebagai jiwa karena itu persis seperti esensi dari substansinya dan tidak dikaitkan dengan apa pun (yaitu tidak terpisah dari tubuh yang akan ada kemudian), tetapi pada awalnya dianggap sebagai tahap di antara tahapan tubuh. Begitu jiwa berubah dan mencapai kesempurnaan oleh kecerdasan dan pengetahuan, ia menjadi terpisah dari tubuh. Jadi, hanya ketika jiwa menjadi intelek murni, mandiri dalam esensinya sendiri, ia meninggalkan tubuh dan menjadi mandiri, tidak lagi membutuhkan tubuh.

5. Prinsip kelima: manusia pada awalnya berada dalam satu definisi ‘spesies’, tetapi pada tahap selanjutnya memiliki esensi yang berbeda

Jiwa manusia pada tahap awal setelah berada dalam satu kesatuan dalam spesies, bergerak menuju perubahan esensi dan menjadi spesies yang berbeda. Jiwa manusia, pada awalnya adalah bentuk dari jasmani dan pada saat yang sama bersifat spiritual yang pada hari kebangkitan bisa berwujud binatang dan sebagainya. Ini karena kebangkitan terjadi di alam lain. Akan berbeda bila itu terjadi di dunia fana, maka itu disebut transformasi dan itu mustahil bagi Shadra. Jika pengetahuan dan kesadaran Tuhan (*taqwa*) mendominasi jiwa manusia, itu muncul sebagai malaikat, sementara jika tipu daya dan kebodohan majemuk yang menguasai jiwa, ia menjadi Setan. Sementara dominasi efek nafsu akan membuatnya menjadi binatang berkaki empat dan jika didominasi oleh kemarahan, ia akan menjadi binatang yang brutal.

6. Prinsip keenam: transformasi jiwa berdasarkan gerakan transsubstansi

Transformasi jiwa menurut gerak transsubstansial adalah inovasi penting dari Mulla Shadra. Dengan mengkritik pendapat para filsuf masa lalu tentang sifat statis jiwa, dalam buku *'Arshiyah*, ia menjawab masalah para filsuf sebelumnya. Dia mengatakan, bahwa jika mereka mengatakan bahwa itu adalah kepastian filosofi bahwa satu objek pada saat yang sama tidak dapat menjadi bentuk dari satu objek dan substansi untuk bentuk yang lain, kecuali jika bentuknya dihilangkan, dan kemudian substansi menjadi sesuatu lain, dan berdasarkan hipotesis ini tidak dapat dikatakan bahwa esensi jiwa manusia menjadi nyata dalam bentuk jiwa internal. Dalam jawabannya, Shadra mengatakan bahwa kebenaran pernyataan ini didasarkan pada anggapan bahwa dalam dunia ada suatu keadaan keberadaan, atau objek yang sedang dibahas adalah objek abstrak absolut yang tidak dapat diubah. Namun, jiwa dengan ketergantungannya pada tubuh mampu menjadi kuat dan pada saat yang sama sebagai bentuk materi dari dunia ini, ia adalah substansi untuk bentuk dunia lain, atau bahwa jiwa ini mampu menjadi seperti bentuk terendah hewan di dunia material ini melalui perbuatan buruk, namun disiapkan untuk menerima bentuk di dunia lain. Dengan demikian, walaupun bentuk tubuh pada kenyataannya adalah material, ia berpotensi menjadi substansi bagi bentuk intelektual.

Jiwa manusia mengalami revolusi lebih cepat daripada makhluk lain. Dalam tubuh secara umum, jiwa, dan kecerdasan menjadi beragam dalam berbagai tahapan alami. Di awal penciptaan, jiwa menempati tingkat tertinggi dunia indra dan awal dunia spiritual. Jiwa adalah 'gerbang besar Allah', karena dengan bantuannya, seseorang dapat mencapai dunia spiritual (*malakut*) dan juga setiap karakteristik neraka dapat dilihat di dalamnya. Jiwa adalah batas antara dunia ini dan dunia lain, karena ia adalah bentuk kekuatan dunia ini dan juga bahan dari semua bentuk dunia lain. Jiwa 'adalah tempat pertemuan jasmani dan rohani'. Jiwa sebagai yang tertinggi dari spiritualitas dan tubuh adalah bukti bahwa jiwa pada tahap pertama adalah dari realitas tubuh dan spiritual, dan tidak semata-mata tubuh.

7. Prinsip ketujuh: menggabungkan kontingensi dan subsistensi jiwa

Mulla Shadra berpendapat bahwa jiwa berbeda dengan abstrak murni dan juga tubuh, tidak terbatas pada satu dunia, melainkan memiliki modalitas yang berbeda dari makhluk. Di satu sisi ia memiliki modalitas abstrak dan intelektual dan di sisi lain ia ada di dunia fana atas dasar ia bergantung, dan ketergantungan modalitas atas modalitas spesifik dunia ini, didasarkan pada kondisi tubuh. Jiwa memasuki dunia abstrak dalam perjalanan evolusinya; dengan memasuki dunia abstrak, dan melalui transformasi ini, ia mati di dunia alami dan dibangkitkan di dunia abstrak. Jelaslah bahwa pada tahap keberadaan jiwa ini, tidak diperlukan kondisi tubuh dan material. Dengan demikian, binasanya tubuh, tidak

membahayakan intelektual, melainkan menghasilkan penghancuran pada keadaan kemelekatan dan wujud alami jiwa, dan keadaan ini bersifat sementara setelah tubuh binasa. Namun selain keadaan ini, jiwa menjadi wujud abstrak dan karena keadaan itu subsisten.