

KONTRIBUSI TEOSOFI TRANSENDENTAL MULLA SADRA BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

Miswari

Email : *miswari@iainlangsa.ac.id*
Dosen IAIN Langsa

Abstrak

Tulisan ini bertujuan mengeksplorasi gagasan metafisika Mulla Sadra dan menarik nilai ajaran tersebut sebagai nilai bagi pelajaran aqidah dalam pendidikan agama Islam. Penulis melakukan eksplorasi gagasan metafisika Mulla Sadra dari berbagai referensi, menghadirkannya dalam bentuk narasi baru yang lebih riskan dan selanjutnya menarik intisari gagasan tersebut. Tulisan ini menunjukkan bahwa gagasan metafisika Mulla Sadra yang lebih familiar disebut dengan Teosofi transcendental yang berbasis kepada kemendasaran wujud atas mahiyah, gradasi wujud dan identitas sederhana adalah segala sesuatu, dengan menyederhanakannya dalam konsep yang mudah dipahami, dapat ditawarkan sebagai pendekatan baru bagi pendidikan agama Islam, khususnya dalam pelajaran aqidah.

Keyword: Mulla Sadra, Pendidikan Islam, Pelajaran Aqidah,

A. PENDAHULUAN

Berbagai persoalan pendidikan yang dialami bangsa Indonesia sebenarnya dapat diatasi dengan merubah sudut pandang tentang manusia. Karena pemahaman yang benar tentang fitrah manusia merupakan kunci suksesnya pelaksanaan pendidikan. Banyak konsep dan teori tentang fitrah ditawarkan sebagai landasan pendidikan. Tetapi sudah benarkah pemahaman terhadap fitrah tersebut?

Tulisan ini menawarkan gagasan fisafat yang dibangun Mulla Sadra sebagai landasan pendidikan agama Islam, khususnya untuk pelajaran aqidah. Penulis menawarkan konsep-konsep inti dari pemikiran Mulla sadra seperti konsep *wujûd*, perbedaan *wujûd* dengan *mahiyah*, *ashalat al-wajud* dan *i'tibar al-mahiyah*, *tasykik al-wujûd* dan *al-harakah al-Jawhariyah*.

Penulis berusaha mengeksplorasi gagasan-gagasan inti dari pemikiran Mulla sadra untuk dapat ditawarkan sebagai alternatif ataupun pengayaan bagi paradigma,

kurikulum, pelaksanaan dan indicator penilaian bagi pendidikan agama Islam. Penulis menilai, pelaksanaan pendidikan agama Islam di sekolah dan madrasah belum menemukan sebuah landasan yang jelas, rasional dan relevan dengan prinsip dasar kemanusiaan. Untuk itu, pemikiran Mulla Sadra diharapkan dapat menjadi sebuah inspirasi untuk menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut.

B. FILSAFAT MULLA SADRA

1. Konsep *Wujûd*

Wujûd sebagai *mafhum* adalah gagasan prakonseptual yang terbukti dengan sendirinya (*badihi*). Tanpa gagasan ini, kita tidak dapat memahami apapun selainnya.¹ *Wujûd* yang terbukti dengan sendirinya dipahami melalui *mawjûd* yang dipahami pada setiap esensi (*mahiyyah*) yang hadir ke dalam pikiran.² Hanya dengan cara ini *wujûd* dijelaskan. Wujud sebagai konsep adalah hal yang paling disa diterapkan kepada apapun bahkan kepada konsep negasi atasnya yakni ketiadaan.³ Tetapi realitas sejati *wujûd* adalah hal yang paling sulit (atau bahkan mustahil) untuk dijelaskan.

Para filosof berusaha mengonseptualisasikan *wujûd* melalui analisa terhadap realitas eksternal yang terindra. Pada realitas eksternal, antara suatu hal dengan keberadaannya tidak dapat dibedakan. Perbedaannya hanya muncul di dalam pikiran. Di alam eksternal, predikat tidak memberi tambahan kepada subjek. "Manusia ada" pada alam eksternal adalah gambar utuh tentang manusia. Tetapi di dalam pikiran, konsep *wujûd* menjadi konsep yang kaya karena dapat diterapkan kepada setiap esensi sekalipun dia berbeda dengan esensi. Sementara *Wujûd* Universal adalah sesuatu paling sederhana melampaui substansi yang tidak dapat dijelaskan kecuali melalui konsep *wujûd* dia menjadi paling kaya karena dapat diterapkan kepada setiap quiditas (*mahiyyah*) meski berbeda dengan *mahiyyah*.⁴

¹ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 18

² Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, h. 22

³ Mehdi Haeri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 71

⁴ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 32

2. Perbedaan *Wujûd* dengan *Mahiyah*

Pembahasan tentang perbedaan antara *wujûd* dengan *mahiyah* adalah pembahasan primordial dalam sejarah filsafat Islam. Pembahasan ini diwariskan kepada para filosof Barat abad pertengahan. Pembahasan ini dikenal sebagai ciri khas al-Farabi dan Ibn Sina.⁵ Sekalipun pembahasan ini telah disinggung oleh Aristoteles, tetapi diperjelas oleh kedua filosof Masyâ'iyah tersebut dan respon juga oleh filosof Muslim selanjutnya seperti Nasr al-Dis Thusi, Mulla Sadra, Hadi Sabzawari dan lain-lain.

Pada realitas alam eksternal, kita hanya menemukan fenomena'fenomena (*mawjûd*) seperti kuda, manusia, batu, air dan sebagainya. Kenyataannya setiap hal tersebut terdiri dari esensi (*mahiyah*) dan *esse* (*wujûd*). Karena setiap hal tersebut mengandung eksistensi, maka dapatlah disebut 'kuda ada', 'air ada' dan sebagainya. Kesamaan mereka adalah karena semuanya memiliki eksistensi (*wujûd*) sementara quiditas masing masing berbeda: quiditas kuda tidak dapat diterapkan pada quiditas air, dan seterusnya.⁶

3. *Ashalat al-Wajud* dan *I'tibar al-Mahiyah*

Melalui kajian atas perbedaan antara *wujûd* dengan *mahiyah*, kajian diteruskan oleh para filosof untuk mengkaji yang manakah diantara dua hal tersebut yang lebih mendasar (*ashal*). Kemungkinan hanyalah pada satu diantara kedua hal tersebut. Maksudnya, bila *mahiyah* yang *ashal*, maka *wujûd* adalah *i'tibar*. Sebaliknya bila *wujûd* yang *ashal*, maka *mahiyah* yang *i'tibar*.⁷ Filosof yang memegang keutamaan *wujûd* atas *mahiyah* seperti Mulla Sadra dan Hadi Sabzawari. Sementara yang memagang keutamaan *mahiyah* atas *wujûd* seperti Syihab al-Din Suhrawardi dan Mir Damad. Sebenarnya ada juga yang meyakini keduanya yakni *wujûd* dan esensi sekaligus adalah *ashal* yakni Ahmad Ahsa'i, tetapi karena argumentasinya sulit dipertahankan.⁸ maka kurang mendapat perhatian para pengkaji filsafat.

⁵ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 37

⁶ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 38-39

⁷ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 54

⁸ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 55

Mahiyah terbagi dua yakni *mahiyah* sebagai sesuatu yang menjadi jawaban terhadap 'apa itu' atau disebut sebagai *mahiyah* dalam pengertian khusus. Sementara *mahiyah* sebagai realitas hakikat segala sesuatu yang darinya sesuatu diterapkan adalah *mahiyah* dalam pengertian umum. Bagi penganut *ashalatul mahiyah*, *mahiyah* secara umum adaah sama dengan *wujûd*. Tetapi penganut *shlatul wujûd* tidak sependapa egan hal ini. Bagi penganut *ashalatul wujûd*, sesuatu yang ashal harus "... Mempunaikeutamaan atas segala hal dalam memiliki 'esensi' karena 'yang sejati' dalam pengetian yang utu dan mutlak." demikian Toshihiko Isutzu⁹ menulis.

Bermula perdebatan manakah yang ashil antara *wujûd* dan *mahiyah* karena ketika suatu objek masuk ke dalam pikiran, batu misalnya, muncullah dua hal yakni kebatuan dan eksistensi batu. Hal ini tentunya hanya berlaku di dalam pikiran karena jelas pada satu hal pada realitas alam di luar, tidak mungkin terdiri dua hal sekaligus. Manakah yang lebih utama di dalam pikiran, maka itulah yang related dengan yang ada di alam. Bagi penganut *aslalat al-wujûd*, yang related dengan alam adalah *wujûd*.¹⁰ Dalam paham ini, quiditas tampaknya ashal di dalam pikiran hanyalah semacam pembatas bagi eksistensi yang meliputi segalahal pada alam, yang dengannya lah eksistensi dapat hadir ke dalam pikiran. Quiditas batu yang kita anggap sebagai sesuatu yang kokoh dan berdiri sendiri pada kenyataannya ternyata adalah *wujûd* yang tak terbatas yang melakukan tindakan mengada sendiri melalui limitasi diri sehingga menjadi sebuah batu. Esensi dalam pandangan penganut *ashalat al-wujûd* yakni Mulla Sadra adalah bayangan bayangan, cerminan atau kiasan bagi *wujûd*. Pandangan ini sejalan dengan ajaran Ibn 'Arabi yang mengatakan segala fenomena di alam adalah bayangan dari *Wajib al-Wujûd*.¹¹ Karena dalam paham ini melihat sesungguhnya segala sesuatu adalah penampakan dari *Wujûd* yang Tunggal, sebab itulah mereka digolong sebagai penganut wahdah *al-Wujûd*. Paham ini sejalan dengan paham yang dianut kaum sufi.

⁹ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 58

¹⁰ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 57

¹¹ William C. Chittick, *Dunia Imaginal Ibnu 'Arabi*, diterjemahkan dari *Imaginal Worlds* oleh Achmad Syahid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 33

Apabila *mahiyyah* yang ashil, maka setiap entitas dialam satu sama lain akan berbeda sama sekali. Tidak akan ada pada aspek apapun untuk ditemukan kesamaannya. Bila demikian maka tindakan penilaian biasa atau predikasi teknik umum (haml syay'i shina'i) karena ini hanya dapat dilakukan apabila terdapat kesamaan sekaligus perbedaan. Perbedaannya tentu adalah karena *mahiyyah* dan persamaannya adalah karena *wujûd*. Misalnya manusia menulis.¹² Subjeknya adalah manusia dan predikatnya adalah menulis. Di alam, hanya ditemukan satu hal yakni manusia, tetapi di dalam pikiran terdapat perbedaan antara quiditas manusia dan menulis. Dari sisi quiditas, konsep manusia dan konsep menulis adalah berbeda. Tetapi dari sisi wuju adalah sama. Aspek perbedaan pada sisi *wujûd* adalah perbedaan tingkatan. Tetapi kalau saja yang ashil adalah *mahiyyah*, maka tentu persamaan antar tiap quiditas berbeda sehingga tidak dapat dibentuk sebuah predikasi karena ketiadaan hubungan antar tiap quiditas. Karena itu, tidak dapat disangkal bahwa sesungguhnya *wujûd*lah yang ashil dan *mahiyyah* hanyalah i'tibar. Quiditas hanyalah bayang-bayang semata.

4. *Tasykik al-Wujûd*

Hanya dengan penerimaan *wujûd* yang *ashal* dan *mahiyyah* hanya i'tibar kita dapat menggunakan tasykik al-*wujûd*. Sebab, tasykin al-*wujûd* hanya berlaku bila terdapat aspek kesamaan sekaligus perbedaan dalam *wujûd*. Terdapat empat syarat untuk terjadinya tasykik al-*wujûd* yakni kesatuan *wujûd* alah aktual, pluralitas *wujûd* adalah aktual, pluralitas *wujûd* akan kembali kepada kesatuan dan kesatuan mengalir dalam pluralitas.¹³

Dalam tasykik al-*wujûd*, aspek persamaannya adalah perbedaannya. Dalam hal ini kesamaannya adalah *wujûd* dan perbedaannya adalah *wujûd*. Misalnya antara cahaya lilin dan cahaya matahari. Persamaannya adalah pada cahaya dan perbedaannya adalah pada cahaya juga. Dalam hal ini perbedaannya adalah pada kualitas cahaya itu sendiri. Selanjutnya pada satu entitas harus memiliki mishdaq atau

¹² Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 57

¹³ Muhammad Nur. *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h.71

objek acuan yang berbeda. Seperti pada contoh cahaya tadi, perbedaannya adalah pada sisi kuat dan lemahnya cahaya. Hal paling penting adalah, aspek kesatuan itu adalah aspek kesamaan itu sendiri.

Terdapat beberapa dalil dalam membuktikan konsep tasykil al-wujūd. Yakni pluralitas eksistensi yang terindra; hal ini bersifat badihi atau aksioma, tanpa perlu diberi dalil. Dalil selanjutnya adalah tidak ditemukannya perbedaan total sebab kalau saja perbedaan total pada realitas inrawi maka tentu akan melahirkan perbedaan yang tidak memiliki unsur apapun untuk menyamakannya. Kerana itu jelaslah bahwa perbedaan yang terindra di alam bukan perbedaan esensi tetapi hanya perbedaan gradasi. Dalil terakhir adalah *wujūd* yang terindra di alam ada *wujūdn* yang lebih kuat dan lebih lemah dan ada *wujūd* yang lebih dahulu dan lebih akhir. Perbedaan *wujūd* ini adalah pada *tasykiknya*.¹⁴

5. *Al-Harakah Al-Jawhariyah*

Sebelum Mulla Sadra, para filosof meyakini bahwa gerak terjadi hanya pada aksiden dari suatu entitas. Ibn Sina mengatakan, gerak terjadi pada perubahan dari tiga aksiden yaitu kualitas, kuantitas, tempat dan posisi. Sementara bila ada perubahan seketika dari satu entitas menuju entitas yang lain, yang tentunya melibatkan perubahan pada substansinya, maka oleh filsafat peripatetik tidak disebut sebagai gerak tetapi disebut dengan kejadian dan kehancuran (*al-kawn wa al-fasad*).

Perubahan seketika dari satu entitas ke entitas lain oleh filosof peripatetik tidak diasumsikan terjadi dalam waktu karena mereka telah menegasikan kontinuitas antara satu entitas dengan entitas lain. Tetapi Mulla Sadra tidak sependapat. Menurutnya, perubahan seketika juga harus disebut dengan gerak, terdapat kontinuitas antara satu entitas dengan entitas baru yang berubah semacam itu itu. Menurut Mulla Sadra, gerak tidak hanya terjadi pada aksiden namun juga substansi. Bahkan menurutnya, perubahan pada aksiden itu adalah konsekuensi dari perubahan substansi¹⁵.

¹⁴ Muhammad Nur. *Wahdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 73

¹⁵ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, Bandung: Mizan, 2002, h. 96.

Menurut Ibn Sina, substansi mustahil bergerak karena menyebabkan perubahan esensi entitas yang berkonsekuensi pada ketiadaan subjek penopang gerak. Bila esensi bergetak, berarti tidak ada jarak karena jarak adalah kategori kuantitas pada suatu esensi. Dan bila jarak tidak ada, berarti dimensi waktu juga tiada. Tetapi Menurut Mulla Sadra, pemisahan dua entitas hanya berlaku pada ranah mental. Kejadian dan kehancuran tidak ada para realitas eksternal. Yang ada adalah perubahan esensi yang terjadi terus-menerus karena substansi yang terus bergerak berkonsekuensi pada perubahan aksiden¹⁶. Dalam prinsip filsafat Mulla Sadra, yakni *ashalat al-wujud*, esensi hanyalah respektif dan yang nyata hanya *wujûd*, maka gerak substansi adalah gerak *wujud*.

Alam terbentuk dari manifestasi cahaya *wujûd* menuju arketip-arketip sehingga muncullah beragam *mawjûd*. Manifestasi ini disebut dengan pancara menurun (*al-qaus al-nuzulî*). Pancara ini merupakan rangkaian *mabda'* yang membentuk berbagai maujud seperti akal, jiwa dan materi. Selanjutnya dengan pancaran menaik (*al-qaws al-syu'udî*) dengan tahap awalnya yakni perolehan bentuk oleh materi primer untuk mengaktual sebagai proses kesempurnaan hingga batasnya masing-masing. Gerak substansi terjadi pada pancaran menaik karena gerak substansi adalah gerak pada *wujûd*¹⁷.

Dalam pandangan Peripatetik, khususnya Aristoteles dan Ibn Sina. Jiwa dan tubuh adalah dua entitas terpisah. Hubungan antara dua entitas itu dijawab dengan konsep *al-rûh al-bukharî* oleh Ibn Sina. Tetapi konsep ini menciptakan sebuah masalah baru dalam filsafat. Maksudnya, *al-rûh al-bukharî* tidak memadai bila dianggap sebagai penghubung esensi jiwa dan esensi jasad. Harus ada juga penghubung *al-rûh al-bukharî* dengan tubuh dan penghubung *al-rûh al-bukharî*

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Buku kedua* (Bandung, Mizan, 2003) h. 919.

¹⁷

dengan jiwa. Keterbutuhan terhadap penghubung ini tidak akan berakhir sehingga meniscayakan terjadinya daur yang merupakan kemustahilan dalam filsafat¹⁸.

Mulla Sadra hadir untuk menyelesaikan persoalan ini. Menurutnya, jiwa dan tubuh bukan dua esensi berbeda melainkan satu entitas yang bergradasi. Jiwa dan jasad adalah satu kesatuan wujud yang hanya berbeda pada gradasinya. Tubuh adalah aktualitas dari jiwa. Perubahan pada tubuh adalah aktualitas dari perubahan jiwa yang bergerak secara substansial. Jiwa memiliki tiga fakultas yakni inderawi yang diemban oleh tubuh, fakultas imajinasi yang merupakan aktualitas jiwa dalam bentuk dan fakultas inteleksi yang merupakan makna yang terlepas dari penginderaan dan imajinasi. Indera, imajinasi dan inteleksi semuanya bukan menjadikan jiwa sebagai lokus, tetapi adalah aktualitas jiwa¹⁹.

Eksistensi jiwa yang memiliki berbagai ragan tingkatan aktivitas yang dikonsepkan Mulla Sadra bersandar pada teori hakikat sederhana segala sesuatu (*basith al-haqiqah kullî al-asya'*), yakni *wujûd* sebagai entitas sederhana sekaligus meliputi segala sesuatu. Dan perlu diingat bahwa jiwa adalah *wujûd*.

C. TEOSOFI MULLA SADRA

Mengkaji konsep ketuhanan Mulla Sadra menjadi menarik karena konsep yang dia bangun sangat berbeda dengan filosof, sufi dan teolog sebelumnya. Prinsip Mulla Sadra dalam konsep ketuhanan adalah, Tuhan hanya bisa dikenali melalui Diri-Nya saja²⁰. Mulla Sadra mengkritik para pemikir sebelumnya karena mereka mengkaji Tuhan selalu melalui selain Dia. Bagi Mulla Sadra, Wujud Tuhan adalah lebih jelas dibandingkan dengan wujud-wujud selain-Nya. Maka upaya menjelaskan Tuhan melalui wujud-wujud selain Dia malah semakin mengaburkan pemahaman tentang Dia.

¹⁸ Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, Tesis, (Jakarta: ICAS-Paramadina, 2014), h. 7-8

¹⁹ Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, h. 9

²⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 165

Ibn 'Arabî mengatakan, untuk menjelaskan *al-Haqq*, hanya bisa dilakukan dengan mengacu pada selain diri-Nya. Pandangan demikian sejalan dengan pendapat Ibn Sînâ. Menurutnya, sesuatu hanya bila diketahui melalui negasi. Sementara Mulla Sadra tidak menerima pandangan seperti itu. Dalam pemikiran Mulla Sadra, Realitas adalah *Wujud* (*Wujûd*). Karena itu eksistensi realitas mustahil dinegasikan. Realitas menghimpun segalanya. Segala hal berada di dalam Realitas. Karena meliputi segala hal, maka Realitas adalah sesuatu yang paling jelas. Realitas menjadi jelas dengan dirinya sendiri. Realitas yang dimaksud ini dalam bahasa teologi disebut dengan Tuhan. Tidak mungkin menjelaskan realitas dengan sesuatu di luar realias.

Dalam pandangan Mulla Sadra, realitas itu tunggal sekaligus beragam. Keberagamannya adalah pada ketunggalan dan ketunggalannya adalah keberagaman. Karena realitas Itu plural, sekaligus tunggal, maka akan tampak pemikiran Mulla Sadra ini sebagai sebuah ambiguitas. Ambiguitas ini adalah prinsip ajaran *tasykik al-wujûd*, yang dirumuskan Mulla Sadra. Dalam konsep ini, prinsipnya ada empat yaitu (1) pluralitas adalah pasti, (2) kesatuan adalah pasti, (3) Setiap pluralitas akan kembali pada kesatuan, dan (4) kesatuan mengalir dalam pluralitas.²¹ Prinsip ini memang banyak dinilai oleh para pengkaji Mulla Sadr sebagai sebuah inkonsistensi. Tetapi demikianlah Mulla Sadra membangun fondasi pemikiran metafisikanya. Bila tidak menyepakati prinsip ini maka seluruh pemikiran Mulla Sadra akan tertolak, demikian pula sebaliknya.

Dalam membangun sistem *tasykik al-wujûd*, Mulla Sadra punya argumentasi dan bukti-bukti yang amat sulit dibantah. Bahkan bila diteliti lebih jauh, maka sistem *wujûd* demikian yang dibangun Mulla Sadra dapat dengan mudah dipakai untuk mematahkan argumentasi para pengikut kemendasaran esensi (*ashalat al-mahiyah*). Kalau *mahiyyah* (esensi) hanya bisa diterapkan pada satu entitas saja, maka *wujûd* dapat diterapkan pada setiap esensi (*mahiyyah*). Prinsip demikian diakui Mulla Sadra tidak sekedar suatu konsep (*mafhum*) tetapi adalah realitas yang sebenarnya. Pada realitas eksternal, yang hanya hanyalah *wujûd* yang satu sekaligus beragam.

²¹ Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), h. 71

Prinsip *wujûd* yang bergradasi (*tasykik*) ini digunakan Mulla Sadra dengan mengambil semangat dari prinsip manifestasi cahaya dalam filsafat Syihab al-Dîn Suhrawardî. Bagi Syihab al-Dîn Suhrawardî, suatu esensi memiliki hirarki. Suatu esensi, menurut Syihab al-Dîn Suhrawardî, memiliki tingkatan yang beragam, seperti cahaya misalnya. Mulla Sadrasepaket dengan manifestasi ini. Tetapi Mulla Sadratidak sepakat dengan Syihab al-Dîn Suhrawardî yang menyatakan bahwa esensi adalah yang menjadi fondasi realitas. Bagi Mulla Sadrayang mendasar adalah *wujûd*, bukan *mahiyyah* (esensi). Esensi manusia misalnya, adalah manusia secara total, tidak kurang tidak lebih, tidak bergradasi.

Dalam pandangan Mulla Sadra, hanya *wujûd* yang dapat memiliki tingkatan seperti lebih dan kurang, awal dan akhir dan sebagainya. *Mahiyyah*, bagi Mulla Sadrastatusnya *fixed*. Sementara yang dinamis dan bergerak secara terus-menerus hanya mungkin pada *wujûd*, bukan esensi.²²

Bagian lain yang menjadi sistem bagian penting dalam metafisika Mulla Sadra adalah mengenai kritiknya terhadap konsep ketuhanan yang dibangun oleh filosof sebelum dirinya seperti Ibn Sînâ dan pengikutnya. Argumentasi terkenal para filosof sebelum Mulla Sadra adalah mengakui secara vertikal Tuhan sebagai sebab yang tidak diakibatkan dari rangkaian kausalitas temporal. Dalam sistem kausalitas yang dibangun Mulla Sadra, akibat tidak memiliki eksistensi sama sekali. Eksistensi akibat hanyalah dari eksistensi sebab semata tanpa keterpisahan sama-sekali. Akibat bagi Mulla Sadra adalah seperti predikat dalam sebuah kalimat. Predikat secara mutlak bergantung pada subjek.

Prinsip kausalitas untuk membuktikan Tuhan melalui kacamata peripatetik benar-benar tidak dapat diterima Mulla Sadra. Fazlur Rahman²³ menjelaskan, prinsip kausalitas peripatetik yang mengklaim Tuhan sebagai penyebab tanpa disebabkan oleh apapun bertentangan dengan prinsip kausalitas itu sendiri.

²² Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 167

²³ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 168

Prinsip pandangan para filosof sebelum Mulla Sadrayakni Ibn Sînâ dan pengikutnya adalah berdasarkan teori gerak yang dibangun berprinsip pada pengakuan bahwa gerak hanya berlaku pada kategori aksiden, sementara substansi tidak bergerak karena telah bertugas menjadi penggerak bagi aksiden. Mulla Sadradalam hal ini melakukan sebuah revolusi besar dalam sejarah filsafat dengan mengemukakan teori gerak substansi (*al-harakah al-jawhariyah*). Dengan pandangan ini, Mulla Sadradiakui oleh para pendukungnya telah menuntaskan perdebatan antara filosof dan teolog tentang status jasad manusia pada hari kebangkitan. Dengan prinsip gerak substansial, maka tidak ada satu entitas pun yang tetap, baik substansi maupun aksidennya. Suatu entitas memiliki dua status sekaligus yakni aktualitas dari potensi sebelumnya dan potensi untuk segera menjadi aktualitas. Karena sebenarnya pada realitas, hanya ada aktualitas. Kausalitas hanyalah konsep mental (*ma'qulatu tsanî matiqî*).

Mulla Sadramembagi *mahiyyah* ke dalam dua jenis. *Mahiyyah* pertama adalah *mahiyyah* yang memiliki karakter murni bagi setiap entitas yang menjadikannya berbeda dengan entitas lain. Dalam pandangan tentang *mahiyyah* seperti ini, *Haqq Ta'ala* tidak memiliki *mahiyyah* karena bagi Mulla Sadra, Dia bukanlah entitas yang dapat diperhadapkan dengan entitas lain. Dengan konsekuensi seperti ini, bila menganggap *Haqq Ta'ala* adalah *mahiyyah*, berarti syirik atau penyekutuan Tuhan dengan yang lain. Tidak ada apapun yang setara dengan *Haqq Ta'ala*. *Mahiyyah* lain adalah *mahiyyah* di mana *mahiyyah* adalah entitas mutlak yang darinya segala realitas menjelma. Dalam paham *mahiyyah* seperti ini, *Haqq Ta'ala* dapat disebut sebagai *mahiyyah*. Mulla Sadramemulai pembahasan *wujûd* dengan *wujûd* murni sebagai konsep lalu barulah menjelaskan *wujûd* sebagai Realitas.

Munculnya tuduhan inkonsisten kepada Mulla Sadradapat dimaklumi karena awalnya dia menerima *mahiyyah* untuk dialamatkan kepada *Haqq Ta'ala* yang absolut sebagaimana pandangan umum para filosof penganut *ashalat al-mahiyyah* umumnya. Dalam hal ini Mulla Sadramenerima *mahiyyah* sebagai *Wujûd Haqq Ta'ala*. Namun selanjutnya dia menolaknya dengan alasan anggapan seperti ini meniscayakan *Haqq*

Ta'ala sebagai Zat yang tidak absolut. Alasannya adalah bila *Haqq Ta'ala* memiliki *mahiyyah* disamping *wujûd*, maka *wujûd*-Nya adalah tambahan dari *mahiyyah*-Nya. Padahal, *wujûd* *Haqq Ta'ala* tidak boleh diberi tambahan dari luar karena bila demikian maka *wujûd* *Haqq Ta'ala* akan menjadi berkonsekuensi tidak sempurna. Bagi Mulla Sadra, *wujûd* *Haqq Ta'ala* bukanlah *mumkîn al-wujûd* karena *mahiyyah*-nya haruslah *mahiyyah* yang ada (*wujûd*) secara mutlak (*wajîb*). Artinya, bagi Mulla Sadra, wujud *Haqq Ta'ala* adalah *Wajib al-Wujûd*.

Wajib al-Wujûd terbagi menjadi *Wajib al-Wujûd lî nafsihî*, yakni *Wajib al-Wujûd* yang mengada karena dirinya sendiri. Sementara *wajib al-wujûd lî ghayrihî* adalah *wajib al-wujûd* yang mengada bukan karena dirinya sendiri, tetapi mengada karena pemberian *wujud* oleh *Wajib al-Wujûd lî nafsihî*. Adapun *Wajib al-Wujûd* yang dinisbahkan kepada *Haqq Ta'ala*, tentunya adalah *Wajib al-Wujûd lî nafsihî*, bukan *wajib al-wujûd lî ghayrihî*.

Mulla Sadra mengatakan *wujûd* pada ranah realitas eksternal benar-benar tersembunyi sekalipun hanya *wujûd* yang nyata pada ranah tersebut. Pada ranah eksternal, yang ditemukan hanya ragam *mahiyyah*. Namun pada ranah mental (pikiran), *wujûd* menjadi benar-benar jelas dan dapat diterapkan pada segala *mahiyyah* sebagai predikat. Sekalipun dapat diterapkan pada segala *mahiyyah*, pada ranah mental, segala *mahiyyah* hanya menjadi tambahan (predikasi) bagi *mahiyyah*. Namun demikian, sekalipun tersembunyi oleh beragam *mahiyyah*, pada realitas eksternal, *wujûd* adalah yang mendasar.

Sebagaimana yang dikemukakan Fazlur Rahman²⁴, dalam pemikiran Mulla Sadra, secara konseptual, *mahiyyah* menyebabkan *wujûd* adalah mustahil. Sebab dalam teori pemisahan *mahiyyah* dan *wujûd*, hal ini hanya berlaku di ranah mental saja. Pada kenyataannya, yang ada hanya *wujûd*. Dalam hal ini, *mahiyyah* mustahil menyebabkan *wujûd* karena *wujûd* tidak mungkin disebabkan oleh yang lain kecuali *wujûd* juga. Karena wujud itu tunggal, dengan demikian, *wujûd* tidak dapat menjadi akibat dari

²⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 168

apapun. Bahkan, *mahiyyah* adalah limitasi dari pada *wujûd* yang meliputi.²⁵ Sehingga dengan demikian mustahil *mahiyyah* menjadi sebab bagi *wujûd*.

Bagi Mulla Sadra, *Haqq Ta'ala* tidak memiliki *mahiyyah* di samping *wujûd*-Nya karena bila Dia memiliki *mahiyyah*, maka keuniversalannya tidak akan menjelma hal-hal lain selain-Nya, yakni *wujûd* yang beragam. Dan bila *Haqq Ta'ala* memiliki *mahiyyah*, maka tentu Dia adalah substansi sehingga dia harus menjelma ke dalam aksiden-aksiden. Lagi-lagi argumentasi ini harus dilihat sebagai konsep mental. Karena bila tidak, kalau *Haqq Ta'ala* adalah *Wajîb al-Wujûd*, maka *wujûd* lainnya juga adalah *Wajîb al-Wujûd*. Sebab bila dianggap sebagai realitas sesungguhnya, maka tidak ada alasan satu *wujûd* adalah *Wajîb al-Wujûd* atau yang lainnya adalah *mukîn al-wujûd*.

Pertanyaan ini bisa muncul kepada sistem *tasykîk al-wujûd* Mulla Sadra: Kenapa harus ada yang lebih dahulu atau yang lebih kemudian di dalam *wujûd*? Sama seperti sistem kausaitas Peripatetik: Bila satu *wujûd* menjadi sebab yang tidak diakibatkan, kenapa *wujûd* lain harus menjadi akibat, padahal dari segi status, semuanya adalah satu hal yang sama tidak lebih, tidak kurang yakni *wujûd*? Posisi *wujûd* yang semuanya sama adalah *wujûd* sebagai konsep. *Haqq Ta'ala* dan alam memiliki *wujûd* yang sama tanpa berbeda dengan selain-Nya adalah posisi *wujûd* sebagai konsep. Mulla Sadramelihat *wujûd* sebagai univokal, yakni kata yang memiliki acuan majemuk. Fazlur Rahman²⁶ menjelaskan, bagi Mulla Sadra, pada hakikat realitas, *wujûd* memiliki beraneka ragam tingkatan sekalipun semuanya adalah *wujûd*. Pada sisi realitas, beragam fenomena adalah *wujûd* dan *wujûd* adalah fenomena yang beragam itu.

Persoalan lainnya adalah bila mengatakan pengetahuan tentang *wujûd* adalah pengetahuan primordial yang pengetahuan tentangnya bersifat langsung. Padahal setiap hal yang diketahui adalah *mahiyyah*. Jawaban untuk persoalan ini adalah, setiap hal yang diketahui sebagai *mahiyyah* sejatinya adalah pengetahuan tentang *wujûd* yang diproyeksi pikiran menjadi ragam *mahiyyah*. Setiap pengetahuan atas tiap-tiap entitas

²⁵Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 22

²⁶Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 173

mahiyah telah melewati pemahaman akan *wujûd*. Bahkan pengenalan atas ragam *mahiyah* adalah pengenalan kepada *wujûd* yang terlimitasi. Sistem pengenalan akan *wujûd* ini menurut Mulla Sadra adalah cara manusia mengenal *Haqq Ta'ala*, jadi Tuhan dikenal secara langsung oleh manusia. Tidak ada yang lebih jelas daripada Dia.

Mulla Sadra menolak *mahiyah* sebagai *Haqq Ta'ala* karena *mahiyah* tidak dapat diterapkan pada pluralitas *mawjûdat*. Sebab, setiap *mahiyah* haruslah sesuatu pada dirinya sendiri tidak kurang dan tidak lebih. Dengan demikian tentunya Tuhan tidak punya hubungan dengan *mahiyah* yang beragam kecuali hubungan-hubungan yang diproyeksi pikiran, seperti kausalitas misalnya, yang muncul dari prinsip *Haqq Ta'ala* haruslah sebagai pencipta atau penyebab. Dengan menjadikan *wujûd* sebagai sesuatu yang lebih prinsipil dibandingkan apapun, maka *wujûd* menjadi dapat diterapkan kepada *Haqq Ta'ala* sekaligus pluralitas *mawjûdat*.

Tema tentang keesaan Tuhan merupakan tema sentral dalam pembahasan metafisika. Ontologi memang adalah jantung filsafat. Bahkan bagi sebagian filosof, filsafat adalah ontologi, sementara epistemologi adalah cara kerja menjelaskan ontologi dan logika adalah alatnya. Dengan demikian, filsafat adalah usaha untuk Tuhan. Tetapi terminologi ‘Tuhan’ adalah khas teologi. Filsafat punya acara lain. Tetapi ada kesamaan dalam ketidaksamaan.

Kaum sufi, teolog dan filosof menginginkan Tuhan itu Satu, tidak ada serikat bagi-Nya. Tetapi semuanya tidak bisa memungkiri adanya aneka ragam fenomena (*mawjûdat*). Berbagai macam argumen muncul untuk menjelaskan posisi realitas yang beragam serta relasinya dengan Tuhan. Umumnya sufi menegaskan bahwa fenomena hanyalah proyeksi semu pikiran yang sebenarnya yang nyata adalah *al-Haqq*. Sementara itu teolog kebingungan karena menerima eksistensi fenomena sekaligus menerima eksistensi Tuhan sebagai yang absolut. Pandangan para teolog ini sangat rapuh karena bila menerima fenomena dengan menyandang status eksistensi sendiri yang berbeda dengan eksistensi Tuhan, maka konsekuensinya adalah menerima *wujûd* lain selain Tuhan yang dengan itu *wujûd* Tuhan menjadi terbatas. Batasnya adalah makhluk-Nya sendiri.

Mulla Sadramencoba menengahi persoalan ini dengan menjelaskan bahwa *Wajîb al-Wujûd* adalah seperti subjek dan *mumkîn al-wujûd* adalah seperti predikat. Dalam hal ini, fenomena tetap diterima memiliki eksistensi tetapi status eksistensinya adalah mutlak dari eksistensi subjek. Umpamakan proposisi 'Joko pergi ke Solo'. Yang memiliki wujud hanyalah subjek yakni Joko, sementara 'pergi' hanyalah sebuah predikasi yang eksistensinya secara mutlak bergantung kepada eksistensi Joko. Demikianlah Mulla Sadramenentukan status fenomena segenap makhluk.

Argumentasi yang menyatakan *mahiyyah* identik dengan *wujûd* sehingga *mahiyyah* menjadi sesuatu yang mutlak sebagaimana difikirkan Fakhr al-Din al-Razi, menurut Fazlur Rahman, tidak memadai karena akal tidak dapat membayangkan lebih dari satu *wujûd* yang setiap *wujûd*, *mahiyyah*-nya identik dengan *wujûd*-nya. Kalau setiap *mahiyyah* memiliki *wujûd* masing-masing maka berarti wujudnya adalah tambahan bagi dirinya. Maka *mahiyyah* seperti ini tidak dapat dialamatkan bagi *Haqq Ta'ala* karena Dia Maha Sempurna, Dia tidak membutukan apapun selain Diri-Nya.

Dalam kasus *wujûd* sebagai tambahan, *mahiyyah* maupun *wujûd*-nya tidak dapat dialamatkan kepada *Haqq Ta'ala* karena wujud itu sendiri telah diklaim adalah dari *mahiyyah* sekalipun setelah diteliti *wujûd* itu adalah datang dari luar *mahiyyah*. Dalam menghadapi persoalan ini, seorang komentator Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî, Ibn Kammunâ²⁷ memberikan solusi. Menurutnya *wujûd* yang datang dari luar *mahiyyah* itu sejatinya adalah sebagai suatu kenyataan konseptual. Pola pikir seperti ini muncul karena doktrin *ashalat al-mahiyyah* telah melekat padanya dan pengikut Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî. Padahal mereka sendiri telah dapat memperoleh tanda bahwa *wujûd* menjadi pemersatu bagi segenap entitas. Karena dogma *ashalat al-mahiyyah* pula, sesuatu yang lainnya yang sebenarnya telah memberi sinyal tetapi ditepis adalah bahwa mereka menolak mengakui bahwa yang nyata dan menyatakan *mawjûdat* adalah *wujûd*. Karena penolakan ini, mereka mengakui adalah *mahiyyah* yang berada pada realitas luar yang dicerap oleh pikiran. Sementara wujud dianggap sebagai konsep abstrak yang tidak nyata yang ditambahkan pada *mahiyyah*.

²⁷ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 179

Dalam gagasan utamanya, pendiri *ashalat al-mahiyah*, Syihab Syihab al-Dîn Suhrawardî, telah mengklaim bahwa alam indrawi adalah illuminasi²⁸ terakhir (tergelap) dari rentetan gradasi Cahaya.

Fazlur Rahman²⁹ menjelaskan bahwa dalam pandangan Mulla Sadra, *mahiyah* menyebabkan *wujûd* adalah Mustahil. Pertama Mulla Sadramenegaskan bahwa yang nyata hanyalah satu hal. Sementara konsep pemisahan dan penyatuan hanyalah persepsi pikiran. Mulla Sadramenolak realitas tunggal itu adalah *mahiyah* karena dengan *mahiyah* fenomena yang beragam tidak bisa terjadi, sebab setiap entitas itu memiliki *mahiyah* yang berbeda dan tidak terkait satu sama lain sehingga tidak ada alasan untuk menyatakan ada persamaan antar tiap entitas kesesuatuhan.

Mulla Sadra membangun fondasi ontologi berangkat dari konsep tentang realitas. Dengan ini dia menjelaskan bahwa pada setiap entitas mengandung gagasan keapaan (*mahiyah*) dan ke-ada-an (*wujûd*). Konsep ke-apa-annya hanya bisa diterapkan pada entitas tertentu dan tidak bisa diterapkan pada entitas lain. Namun konsep ke-ada-annya dapat diterapkan pada semua entitas karena setiap entitas harus nyata. Jadi dia menyatakan semua entitas adalah *wujûd* secara konseptual. Selanjutnya Mulla Sadra membuktikan bahwa *wujûd* tidak hanya mendasar (*ashal*) sebagai konsep tetapi juga sebagai entitas primer pada realitas eksternal. Dia menjelaskan bahwa yang dicerap pikiran adalah *wujûd* yang nyata. Sementara keapaannya (*mahiyah*) hanyalah konstruksi pikiran akibat karakteristik aslinya yakni melimitasi setiap hal. *Wujûd* yang menyeluruh tanpa batas, absolut, dipenggal-penggal oleh pikiran sehingga terbentuklah ragam fenomena yang berbeda antara satu dengan yang lain. Pernyataan ini menjadi alasan bahwa *mahiyah* muncul dari *wujûd* yang dilimitasi oleh cara kerja nalar³⁰.

Dengan penjelasan ini, Fazlur Rahman³¹ menegaskan bahwa hanya melalui *ashalat al-wujûd* saja keesaan Allah tanpa sekutu bagi-Nya dapat dijelaskan. Dengan

²⁸Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), h. 226

²⁹ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 179

³⁰ 7 Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition In Persia* (Great Britain, Curzon Press, 1996) hal. 284

³¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, h. 181

penjelasan ini, menurutnya *wujûd* tidak hanya dijelaskan sebagai konsep tetapi juga yang nyata pada realitas tanpa ada batas.

Wujûd mengisi segenap realitas. Sementara *mahiyyah* muncul sebagai limitasi *wujûd*. *Mahiyyah* adalah sebagai sarana bagi pikiran untuk mengenal *wujûd*. Penjelasan seperti ini, meski istilah teknisnya berbeda, mirip seperti ajaran Ibn 'Arabî. Dalam rangka kritiknya terhadap Al-Ghazali, Ibn Arabi mengatakan bahwa *Haqq Ta'ala* tidak dapat dikenali kecuali melalui *mahiyyah*.³² Pernyataan ini menandakan bahwa pandangan Ibn 'Arabî mirip dengan Mulla Sadra. Mereka meyakini, meski terminologi yang digunakan berbeda, bahwa *mahiyyah* adalah konseptualisasi pikiran sebagai tanda untuk mengenal Allah.

D. KONTRIBUSI TEOSOFI TRANSENDENTAL BAGI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

Bergunakah pendidikan agama Islam di sekolah, khususnya pendidikan akidah sebagai jalan menuju tauhid? Apakah metode atau pendekatan yang digunakan di sekolah (dan madrasah) sudah ideal untuk mencapai tujuan tauhid? Bila belum, maka di mana letak persoalan yang dapat ditawarkan perbaikannya sehingga sekolah, setidaknya pendidikan agama Islam dalam pelajaran aqidah, benar-benar dapat menjadi fasilitas menuju tauhid?

Pendekatan yang digunakan di sekolah dalam pelajaran pendidikan agama Islam, khususnya tema aqidah adalah pendekatan yang sama dengan pelajaran aqidah di madrasah: teologis. Pendekatan teologis adalah pendekatan yang dianggap paling sederhana dan paling mudah dipahami dalam rangka menuju tauhid. Tauhid adalah sebuah ilmu yang dapat mengantarkan manusia untuk memahami bahwa hanya Allah saja Realitas Mutlak. Tetapi pendekatan teologis sampai akhirnya tetap saja tidak dapat menghasilkan sebuah aqidah yang benar-benar mampu memurnikan Allah.

³²Ibn 'Arabî, *Fusus al-Hikam*, Terj. Ahmad Sahidin dan Nurjannah Arianti, (Yogyakarta: Islamika, 2004) h. 124

Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, (Terj. Nurwanto), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), H. 174

Karena, pendekatan teologis tidak dapat menyangkal dualitas, setidaknya dualitas antara Tuhan dan makhluk. Padahal tujuan utama tauhid adalah sebuah kesadaran bahwa hanya Allah saja Realitas, mutlak dan tidak ada persekutuan.

Ibn 'Arabi³³ sendiri mengatakan bahwa semua keilmuan manusia berpangkal dan bermuara pada manusia itu sendiri. Maksudnya, segala diskursus yang dapat dibahas manusia, termasuk tentang ketuhanan sekalipun, itu semua semata-mata untuk memperjelas posisi manusia itu sendiri. Musalnya mengkaji tentang Tuhan. Hal itu sebenarnya adalah hendak menjelaskan posisi manusia dalam rangka relasinya dengan Tuhan. Jadi, semua ilmu pengetahuan adalah untuk menjelaskan manusia³⁴. Manusia menjadi sentra bagi semua subjek pengetahuan.

Berangkat atas kesadaran tersebut, banyak pemikir yang berusaha menjelaskan sebuah subjek seobjektif mungkin, melepaskan senralitas manusia. Mulla Sadra misalnya, dia berusaha untuk menjelaskan Tuhan bukan dengan selain Tuhan. Menurutnya Tuhan tidak bisa dikenal melalui atribut-atribut lain. Pengenalan yang benar kepada Tuhan adalah dengan mengacu kepada Tuhan sendiri³⁵. Padahal secara umum yang terjadi, Tuhan dibahas dengan modus sifat-sifat yang cenderung humanistik: Tuhan diperkenalkan melalui sifat-sifat manusia. Cara itulah yang dilakukan sebagai pendekatan pengenalan Tuhan di sekolah dan madrasah.

Sebuah alternatif dapat diperkenalkan dalam rangka pendekatan pengenalan Tuhan dalam pelajaran pendidikan agama Islam adalah melalui teosofi transendental Mulla Sadra: Tuhan dikenal melalui Diri-Nya sendiri. Mengenal sesuatu melalui yang lain tidak akan dapat membuat yang ingin diketahui itu dapat diketahui. Oleh karena itu, tawaran Mulla Sadra layak dipertimbangkan. Karena selama ini di sekolah, Tuhan

³³ Miswari "Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi dalam Mistisme Ibn 'Arabi", *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. IX No. 14, 2017.

³⁴ Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, (Terj. Nurwanto), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), h. 174.

³⁵ Reza Akbarian, *Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences* di dalam *Mullâ Sadrâ and Transcendent Philosophy; Islam-West Philosophical Dialog*, The Papers presented at The World Congress Mullâ Sadrâ, (Teheran; Shadra Islamic Philosophical Institute Publication, May, 1999) h. 187-188.

diperkenalkan melalui tribut-atribut manusia. Tuhanpun dipahami sebagai sebuah sosok. Dan tentunya ini bukan tujuan yang diharapkan dari pendidikan agama Islam.

Melalui sistem *ashalat al-wujûd* dan *tasykik al-wujûd*, Mulla Sadra merumuskan bagaimana Tuhan harus dipahami sebagai dasar bagi seluruh entitas yang ada di alam semesta. Semua makhluk harus dipahami sebagai satu kesatuan *wujûd* yang sama dengan *wujûd* Tuhan dengan intensitas *wujûd* yang berbeda. Konsep ini konsisten dengan alur penalaran logika filosof yang melihat *wujûd* secara konseptual adalah univokal. Wujud itu secara konseptual adalah konsep tunggal yang acuannya juga harus satu entitas. Sementara pada realitas *wujûd*, *wujûd* Tuhan dengan *wujûd* makhluk berbeda dari sisi intensitas. Prinsip ini juga dapat dipahami melalui analogi relasi antara subjek dan predikat dalam sebuah kalimat.

Entitas yang ril sebenarnya adalah subjek, sementara predikat semata-mata hanyalah konsep tentang suatu yang digunakan untuk menjelaskan subjek. Analogi ini dapat dimaknai dalam pendidikan aqidah yaitu, bahwa makhluk-makhluk yang beragam sebenarnya adalah bentuk konseptual dari kaindahan Ilahi. Predikat-predikat negatif muncul dari persepsi manusia agar predikat-predikat positif dapat dipahami. Pengasih, Penyayang, Pengampun, sebenarnya hanyalah modus pemahaman untuk memahami Allah. Dan sebenarnya predikat-predikat itu adalah konsep-konsep tentang kondisi yang hanya dapat dipahami ketika disandang makhluk. Dan hal yang paling penting dari kasus ini adalah, semua sifat itu hanyalah predikat-predikat yang sama sekali tidak berguna kecuali untuk mengenal subjeknya.

Bila posisi makhluk dengan Tuhannya adalah seperti posisi antara subjek dengan predikat, maka pendidikan aqidah harus mampu sebaik mungkin memberikan pemahaman bahwa Tuhan itu bukanlah suatu sosok yang berada entah di mana sedang mengontrol dan mengawasi manusia dengan garangnya. Tuhan adalah zat yang tidak dapat dipisahkan dengan manusia sebagaimana tidak dapat dipisahkannya predikat dari subjek. Kedekatan yang tiada berjarak ini harus mampu dipahami dengan benar sehingga terbangun kesadaran tauhid yang benar. Sebab perkara ini sangat sensitif.

Bila gagal menghayatinya, maka alih-alih menghadirkan tauhid yang benar, malah menjerumuskan pada kesesatan.

Pendidikan yang baik tentang Tuhan harus mempersiapkan bekal yang baik bagi anak didik. Apalagi subjeknya rumit dan urgen seperti. Pelajaran aqidah. Mengikuti alur sistem filsafat Mulla Sadra tentang tauhid, *wujûd* Tuhan harus diperjelas antara konsep dan realitasnya. Ini penting agar tidak menciptakan kebingungan. Misalnya konsep wujud sangat ditekankan Mulla Sadra untuk diperjelas perbedaannya dengan realitas wujud. Karena dalam ranah konseptual, wujud itu bersifat univokal, satu konsep yang hanya memiliki satu acuan. Univokasi konsep *wujûd* tidak boleh dianggap sebagai realitas. Karena pada realitas, *wujûd* itu bergradasi³⁶.

Wujûd sebagai satu kesatuan yang bergradasi sehingga tampak beragam menjadi sangat penting dalam pelajaran aqidah. Karena hanya skema ini yang dapat menjelaskan secara rasional bagaimana Tuhan itu tidak terbatas. Karena bila tidak, maka *wujûd* Tuhan akan menjadi terbatas. Apa batas bagi *wujûd* Tuhan yaitu makhluk. Gradasi realitas wujud sebagai solusi bagi pelajaran aqidah yang konsisten dengan rasio. Sinergitas antara doktrin teologis dengan rasionalitas menjadi harmonis dalam pemikiran Mulla Sadra³⁷.

Pendekatan *wujûd* sebagai pelajaran aqidah tidak hanya memuaskan nalar tetapi juga sebenarnya memiliki metode yang mudah untuk menciptakan pemahaman yang jelas. Harus dipahami *wujûd* sebagai sesuatu yang tunggal, primer dan meliputi. Sementara *mahiyyah* hanyalah modul bagi rasionalitas untuk mengenal *wujûd*. Bila dapat disampaikan dengan baik, maka pendekatan ini dapat menjadi sebuah tawaran bagi pendekatan aqidah sehingga pola pengajaran aqidah dengan cara-cara sebelumnya yang meninggalkan kebingungan dapat ditinggalkan.

³⁶ Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, h. 9

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, h. 279.

Tidak hanya konsep-konsep teknisnya, pemikiran filsafat Mulla Sadra juga dapat bedayaguna bagi penerapan nilai-nilai pendidikan agama Islam. Mulyadhi Kartanegara misalnya, dia menjadikan teori gradasi wujud Mulla Sadra sebagai basis penyusunan integrasi ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu non-keagamaan³⁸. Abdul Munir Mulkan juga menggunakan teori filsafat Mulla Sadra sebagai basis penyusunan konsep pendidikan berbasis transendentalitas³⁹.

Sebenarnya filsafat Mulla Sadra sangat berdayaguna bagi penuntasan masalah-masalah yang dihadapi dalam dunia pendidikan untuk mendidik jiwa manusia. Tetapi banyak tantangan untuk itu.

E. KESIMPULAN

Filsafat adalah sebuah diskursus yang lmasih langka di Indonesia. Pandangan masyarakat, bahkan sebagian besar kaum terpelajar masih sangat negative terhadap filsafat. Akibatnya, Indonesia hanya mampu mengkonsumsi konsep-konsep praktis hasil gagasan filosofis yang dihasilkan oleh filosof dari Barat. Umumnya gagasan-gagasan dari Barat tidak sesuai dengan nilai berkehidupan masyarakat Indonesia. Untuk itu, dibutuhkan sebuah gagasan yang palong sesuai dengan fitrah kemanusiaan karena gagasan demikian punya kemungkinan besar untuk dapat diterapkan di manapun. Untuk itulah, gagasan filosof besar Mulla Sadra patut dipertimbangkan untuk dapat dijadikan solusi untuk mengatasi persoalan kemanusiaan di Indonesia, khususnya bidang pendidikan.

Sebenarnya masyarakat Indonesia di setiap daerah memiliki kearifan masing-masing yang dapat diejawantah ke dalam system pendidikannya tetapi pemahaman nasionalisme yang keliru telah membuat kearifan-kearifan local terpaksa ditinggalkan. Semuanya dipaksa mengikuti satu aturan yang diklaim sebagai prinsip ideal nasionalisme. Tetapi kesalahan itu belum benar-benar terlambat. Pendidikan di Indonesia masih punya peluang untuk diselamatkan.

³⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Arasy, 2005).

³⁹ Tanthowi, (ed.) *Begawan Muhammadiyah*, (Jakarta: PSAP, 2005).

Bidang utama pendidikan yang penting untuk diselamatkan adalah agama. Karena spiritualitas merupakan tuntutan utama bagi manusia dalam berkehidupan. Sekaya apapun seseorang, dia akan tetap mere=askan kegelisahan dan penderitaan bila tuntutan spiritualitas tidak dipenuhi. Sebaliknya walaupun seseorang hidup sederhana, tetapi bila tuntutan spiritualitasnya terpenuhi, maka dia dapat hidup bahagia. Untuk itulah spiritualitas menjadi hal yang paling urgen dalam pendidikan.

Sekiranya tawaran penulis untuk mengambil nilai-nilai dari ajaran Mulla Sadra dapat dipertimbangkan sebagai alternatif bagi pendidikan, khususnya pendidikan agama Islam karena belakangan, paradigma-paradigma yang ditawarkan dalam pembelajaran agama Islam umumnya mengarah pada radikalisme. Ini sangat berbahaya karena memiliki peluang besar mengarah kepada ekstrimisme. Harmonisme menjadi mustahil. Padahal kita hidup di negara yang beragam agama. Untuk itu nilai-nilai rasional dan spiritual dari gagasan Mulla Sadra patut dilirik sebagai alternatif.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Arabi, Ibn, *Fusus al-Hikam*, alih bahasa: Ahmad Sahidin dan Nurjannah Arianti, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Akbarian, Reza, *Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences* di dalam *Mullâ Sadrâ and Transcendent Philosophy; Islam-West Philosophical Dialog*, The Papers presented at The World Congress Mullâ Sadrâ, Teheran: Shadra Islamic Philosophical Institute Publication, May, 1999.
- Chittick, William C., *Dunia Imaginal Ibnu 'Arabi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001
- Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, (Terj. Nurwanto), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Isutzu, Toshihiko, *Struktur Metefisika Sabzawari*, Bandung: Pustaka, 2003
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy, 2005.
- Miswari "Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi dalam Mistisme Ibn 'Arabî", *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. IX No. 14, 2017.

- Mulyani, *Gerak Trans-Substansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'alliyah*, Tesis, Jakarta: ICAS-Paramadina, 2014.
- Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Hikmah; Pengantar Pemikiran Sadra*, Diterjemahkan Oleh Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku kedua*, Bandung, Mizan, 2003.
- _____, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Great Britain: TJ Press Limited, 1996.
- Rahman, Fazlur *Filsafat Sadra*, terjemah oleh Munir A. Mu'in, Bandung: Pustaka, 2000
- Tanthowi, (ed.) *Begawan Muhammadiyah*, Jakarta: PSAP, 2005.
- Yazdi, Mehdi Haeri, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003
- Nur, Muhammad Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Sadra, Makassar: Chamran Press, 2012
- Ziai, Hossein *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, Jakarta: Sadra Press, 2012