



***WUJŪD WĀJIB* DAN *WUJŪD MUMKIN* DALAM
PANDANGAN JALALUDDIN AL-DAWANI: STUDI
ATAS ARGUMENTASI *WUJŪD* DAN *MĀHIYAH***

Disusun Oleh:

Ai Ahmad Faisal

NIM: 14.3.1.211.003

Pembimbing: Dr. Abdelaziz Abaccy

**Skripsi ini Diajukan kepada STFI Sadra untuk Memperoleh Gelar
Sarjana Agama**

PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

**SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM (STFI) SADRA
JAKARTA**

2019

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Proposal ini disusun oleh:

Nama : Ai Ahmad Faisal

NIM : 14.3.1. 211.003

Judul : ***Wujūd Wājib dan Wujūd Mumkin dalam Pandangan Jalaluddin al-Dawani: Studi atas argumentasi Wujūd dan Māhiyah***

Telah disidangkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Kholid Al-Walid

(Ketua Sidang) Date..... (.....)

Benny Susilo, Ph.D

(Penguji I) Date..... (.....)

Basrir Hamdani, Ph.D

(Penguji II) Date..... (.....)

Dr. Abdelaziz Abbaci

(Pembimbing) Date..... (.....)

Adam Adrianto, S.Ud

(Sekretaris Sidang) Date..... (.....)

Skripsi:

***WUJŪD WĀJIB DAN WUJŪD MUMKIN DALAM PANDANGAN
JALALUDDIN AL-DAWANI: STUDI ATAS ARGUMENTASI
WUJŪD DAN MĀHIYAH***

Disusun oleh:

Ai Ahmad Faisal

NIM: 14.3.1.211.003

Pembimbing:

Dr. Abdelaziz Abaccy

Diajukan sebagai persyaratan memperoleh Gelar
Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik.

Jakarta, 8 Mei 2019

Ai Ahmad Faisal

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab Latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Menteri.

1. Konsonan

Daftar huruf Bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es

ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓ	Ẓ	(Zet dengan titik di bawah)
ع	‘	‘ _	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qof	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	_’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ya

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (´).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Fathah</i>	A	A
إ	<i>Kasrah</i>	I	I
أ	<i>Dammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf	Latin
أِي	<i>Fathah</i> dan Ya	Ai	A dan I
أُو	<i>Fathah</i> dan wau	Au	A dan U

Contoh:

كَيْفَ = *kaifa*

هَوَّلَ = *hauला*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أ... أ... أ...	<i>Fathah</i> dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas

ى... =	<i>Kasrah</i> dan ya	Ī	i dan garis di atas
و... =	<i>Ḍammah</i> dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ = *māta*

رَمَى = *ramā*

قِيلَ = *qīla*

يَمُوتُ = *yamūtu*

4. *Ta marbūṭah*

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al- serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h). Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ = *rauḍah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ = *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ = *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*. Contoh :

رَبَّنَا = *rabbanā*

الْحَجُّ = *al-ḥajj*

نَجَّيْنَا = *najjainā*

نُعَمُّ = *nu‘ima*

الْحَقُّ = *al-ḥaqq*

عَدُوُّ = *‘aduwwun*

Jika huruf ى ber-*tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ى-), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (ī). Contoh:

عَلِيٌّ = ‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٌّ = ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (*alif lam ma‘arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti hamzah bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

الشَّمْسُ = *al-syamsu* (bukan *as-syamsu*)

الْفَلْسَفَةُ = *al-falsafah*

الزَّلْزَلَةُ = *al-zalzalāh* (*az-zalzalāh*)

الْبِلَادُ = *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf *hamzah* menjadi apostrof (‘) hanya berlaku bagi yang terletak di tengah di akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif. Contohnya:

تَأْمُرُونَ = *ta‘murūna*

النَّوْءُ = *al-nau‘*

سَيِّئٌ = *syai‘un*

أُمِرْتُ = *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata *al-Qur’an* (dari *al-Qurān*), *Sunnah*, *Khusus* dan *Umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur‘ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-‘Ibārāt bi ‘umūm al-laḥz lā bi khusūṣ al-sabab

9. *Laḥz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*. Contoh:

دِينُ اللهِ = *dīnullah*

بِالله = *billāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *laḥz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللهِ = *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Meskipun sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan. Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi ‘a linnāsi lallaḥz bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laḥz unzila fīh al-Qur’ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

11. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian Transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh* dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Assalāmu ‘alaikum Wr. Wb.

Segala puji bagi Allah swt yang telah memberikan segala rahmat dan karunia kepada kita semua, khususnya kepada penulis, sehingga diberi kekuatan untuk merampungkan tulisan skripsi ini. Shalawat dan salam semoga tercurah limpahkan kepada Nabi Muhammad saw, keluarganya, sahabat-sahabatnya dan kita semua sebagai umatnya.

Sebagai sebuah kesenangan intelektual bagi penulis dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini, terlebih lagi pembahasannya sangat rumit dan dibutuhkan perenungan yang mendalam. Penulis sadar bahwa karya ini masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, dibutuhkan kritik dan saran untuk dapat menyempurnakannya. Terlepas dari pada itu, semoga karya ini dapat menjadi sumbangsih pemikiran, inspirasi di ranah filsafat, dan sebagai pelengkap khazanah pemikiran Islam. Karya ini tidak akan berarti dihadapan pembaca jika tanpa bantuan dan dukungan dari orang-orang hebat ketika dalam proses penyusunannya. Oleh karena itu, penulis mengucapkan banyak terimakasih, kepada:

1. Dr. Kholid al-Walid, selaku Ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Jakarta, yang sudah memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan skripsi.
2. Dr. Abdelaziz Abacci, selaku dosen Pembimbing Skripsi. Terimakasih banyak untuk beliau yang selalu meluangkan waktu untuk membantu, mengingatkan dan memberikan saran agar penelitian dapat selesai dengan hasil yang memuaskan.
3. Indah Suwarni, M.M, selaku dosen Pembimbing Akademik, yang senantiasa selalu memberikan motivasi dan arahan tentang semua hal selama perkuliahan di STFI Sadra.
4. Dr. Basrir Hamdani, selaku dosen yang membantu revisi skripsi penulis, yang selalu siap membantu untuk berdiskusi dan berkonsultasi tentang berbagai hal yang berkaitan dengan skripsi.
5. Dr. Benny Susilo, selaku dosen yang membantu revisi skripsi penulis, yang selalu siap membantu untuk berdiskusi dan berkonsultasi tentang berbagai hal yang berkaitan dengan skripsi.
6. Adam Adrianto, S.Ud selaku Staff Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, yang selalu siap berdiskusi dan berkonsultasi tentang berbagai hal termasuk karya ini.

7. Seluruh dosen dan Staff Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, yang telah banyak memberikan ilmu kepada penulis, sehingga penulis mampu menyelesaikan karya ini dengan maksimal.
8. Kepada teman-teman angkatan 2014 STFI Sadra, baik putra maupun putri, yang selalu memberikan semangat agar skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik.
9. Para penulis buku dan para pembicara dalam suatu seminar yang telah menyumbangkan hasil pemikirannya, baik dalam sebuah seminar, buku, majalah, artikel ataupun jurnal. Merekalah banyak memberikan jasa kepada penulis, tanpa mereka penulis mengalami kesulitan dalam menyelesaikan karya ini.
10. Kedua orang tuaku, Oom Rohimah dan Iyus Ahmad Jahidi, yang selalu mendukung dan mendoakan penulis baik suka maupun duka. Keduanya merupakan yang paling banyak berjasa sehingga skripsi penulis bisa selesai dan maksimal. Tanpa mereka, penulis mustahil dapat menyelesaikan skripsi.
11. Untuk kakak penulis, Lela Nurlaela yang sedang kuliah S2 di Qom, Iran dan kedua adik penulis yaitu Muhammad Hanif dan Saniatul Badriah. Mereka adalah sumber semangat agar skripsi ini cepat selesai dengan hasil yang memuaskan.
12. Penulis sampaikan juga mengucapkan terimakasih kepada siapa saja yang mendukung penulisan ini, baik berupa arahan, saran maupun kritikan.

Wassalāmu ‘alaikum Wr. Wb...

Ai Ahmad Faisal,

Jakarta, 18 Juni 2019

ABSTRAK

Di realitas ini terdapat *wujūd* dan *māhiyah*. Kemudian timbul persoalan beragamnya penafsiran tentang *wujūd* dan *māhiyah*. Karena penafsiran beragam, maka muncullah berbagai argumentasi tentang *wujūd* dan *māhiyah*. Dengan demikian, berbeda pula pandangan filsuf terhadap *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* karena penafsiran tentang *wujūd* dan *māhiyah* yang berbeda-beda.

Penelitian ini menggunakan model deskriptif-analitis. Dengan metode deskriptif-analitis akan ditelaah secara cermat dan kritis pemikiran Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, serta berupaya menegaskan pandangan tentang *wujūd* dan *māhiyah*. Penelitian ini juga menganalisa dengan analisa konten dan teks-teks yang terkait dengan tema-tema di atas. Berikut diantara temuan penelitian; *Wujūd* adalah sesuatu yang paling *badīhī* yang diabstraksikan oleh pikiran manusia dari seluruh keberadaan. *Māhiyah* bermakna dua, yaitu *māhiyah* makna umum didefinisikan sebagai “*mā bihi al-Syai’ hua hua*” (hal yang menjadikan A adalah A). Sedangkan *māhiyah* makna khusus didefinisikan sebagai “sesuatu yang dikatakan sebagai jawaban atas pertanyaan ‘apakah itu?’”. *Wujūd* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani itu adalah hasil abstraksi akal yang menangkap sesuatu di realitas eksternal. Sedangkan *māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani adalah efek dari *wujūd wājib*.

Keyword: *Wujūd Wājib, Wujūd Mumkin, Jalaluddin al-Dawani*

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Lembar Pengesahan Sidang Skripsi	ii
Surat Pernyataan Bebas Plagiasi	iii
Pedoman Transliterasi	iv
Kata Pengantar	x
Abstrak	xii
Daftar Isi	xiii
Bab I: Pendahuluan.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	13
C. Batasan Masalah	14
D. Rumusan Masalah	14
E. Tujuan Penelitian.....	15
F. Manfaat Penelitian.....	15
G. Kajian Pustaka	15
H. Metodologi Penelitian	27
I. Sistematika Penulisan.....	33
Bab II: Diskursus tentang <i>Wujūd</i> dan <i>Māhiyah</i>	35
A. <i>Wujūd</i>	35
1. Pengertian	35
2. Pembagian	37
B. <i>Māhiyah</i>	40
1. Pengertian	40
2. Hukum-hukum.....	43
a. Segi- segi <i>Māhiyah</i>	43
b. Ihwal Universal Alami.....	46
c. Penyebab Individuasi <i>Māhiyah</i>	49

C. Pandangan Filsuf tentang Pemilahan <i>Wujūd</i> dan <i>Māhiyah</i>	51
1. Penafsiran Ibn Sina	51
2. Penafsiran Suhrawardi	58
3. Penafsiran Mulla Shadra	66
Bab III: Biografi dan Kerangka Pemikiran Jalaluddin al-Dawani	69
A. Biografi Singkat.....	69
1. Riwayat Hidup.....	69
2. Guru	73
3. Murid	73
4. Karya	74
B. Panorama Pemikiran Filosofis.....	75
1. Metafisika	75
2. Etika.....	78
3. Politik	81
Bab IV: Pemilahan <i>Wujūd</i> dan Pembuktian Hakikat <i>Wujūd Wājib</i> dan <i>Wujūd Mumkin</i>	83
A. Prinsip <i>Wujūd Wājib</i> dan <i>Wujūd Mumkin</i>	83
1. Prinsip <i>Wujūd Wājib</i>	83
2. Prinsip <i>Wujūd Mumkin</i>	84
B. Pembuktian <i>Wujūd Wājib</i> dan <i>Wujūd Mumkin</i>	86
1. Pembuktian <i>Wujūd Wājib</i>	86
2. Pembuktian <i>Wujūd Mumkin</i>	92
Bab V: Penutup.....	105
A. Kesimpulan.....	105
B. Saran	106
Daftar Pustaka	108
Biografi Peneliti.....	110

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam perkembangan filsafat di wilayah Islam bagian timur, terdapat pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*.¹ Berbagai filsuf berargumen mengenai pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*. Persoalan *wujūd* dan *māhiyah* merupakan persoalan yang paling utama dalam filsafat Islam, khususnya di bidang metafisika. Selama 11 abad, para filsuf muslim membahas persoalan tersebut dan berusaha mengembangkan kajian mereka tentang *wujūd* dan *māhiyah*.² Perbedaan antara *wujūd* dan *māhiyah* merupakan tesis-tesis filosofis yang paling mendasar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Oleh karena itu, filsafat Islam hampir seluruhnya membahas tentang persoalan pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*.

Wujūd (*existence*) dalam penggunaannya memiliki konotasi yang berbeda-beda, sesuai dengan konteks pembicaraan. Istilah *wujūd* yang digunakan dalam filsafat Islam tidak hanya diterjemahkan sebagai *existence* atau *being*, tetapi juga sebagai sekaligus berarti *Existence* atau *Being*. Masing-masing istilah tersebut memiliki makna yang spesifik dalam konteks metafisika Islam. Istilah *Being* menunjuk kepada *wujūd wājib* (*wujūd* mutlak), sedangkan *being* merupakan suatu konsep universal yang mencakup seluruh tingkatan realitas, baik berupa ciptaan maupun *wujūd wājib*. Adapun istilah *Existence* menunjuk kepada emanasi pertama *wujūd wājib* yang disebut Emanasi Yang Suci, sedangkan *existence* menunjuk kepada realitas segala sesuatu selain *wujūd wājib*.³

Wujūd dapat didefinisikan secara bahasa, berasal dari akar “*wajada*”, yang memiliki arti “menemukan” atau “mengetahui sesuatu”. Istilah tersebut berkaitan dengan *wijdān*, yang berarti “kesadaran” atau “pengetahuan”, yang berkaitan dengan kata “*wajd*”, yang berarti

¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 35.

² Syaifun Nur, *Filsafat wujūd Mulla Shadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002), hal. 8.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. Issue 116 (Desember 1989). Hal. 412.

“kegembiraan yang luar biasa” atau “kebahagiaan”.⁴ Ada istilah lain yang berasal dari kata *wujūd*, yaitu *maujūd*, yang berarti “yang ada”. Istilah tersebut dibedakan secara tegas dengan istilah *wujūd* sebagai “tindakan mengada”. Para ahli metafisika Muslim mengetahui perbedaan antara *ens* dan *actus essendi* (Latin) atau *Sein* dan *das Sein* (Jerman). *Ens* atau *Sein* adalah bentuk partisipial dari kata *wujūd*, yaitu *maujūd*, sedangkan *actus essendi* dan *das Sein* adalah bentuk verbalnya, yaitu *wujūd*.⁵

Titik berangkat ontologi Islam bukan alam *maujūdāt*. Dimana sesuatu yang *maujūd* (yang ada) dan kesatuan dari sesuatu tersebut adalah sama, seperti yang terdapat pada metafisika Aristoteles yang menyebutkan bahwa alam mustahil tidak ada. Alam merupakan suatu “cetakan ontologis yang tidak mungkin hancur”. Oleh karena itu, perbedaan antara *wujūd* dan *māhiyah* bukan merupakan konsekuensi yang besar.⁶ Berbeda dengan hal itu, dalam pemikiran Islam, alam tidak sama dengan *wujūd*. Alam, dari sisi ontologis membutuhkan Pencipta alam. Dengan begitu keberadaan alam diberikan Tuhan, yang merupakan realitas abadi, sedangkan semua yang *maujūd* lainnya diciptakan dan bersifat *fana'* (mengalami kehancuran). Dengan demikian, perbedaan konseptual antara *wujūd* dan *māhiyah* memiliki arti yang penting untuk memahami hakikat realitas.⁷

Dalam filsafat Islam tradisional, intelek manusia mampu membedakan dengan jelas antara *wujūd* dan *māhiyah* dari sesuatu, bukan sebagaimana mereka adanya secara eksternal, dimana hanya ada satu objek yang *maujūd*, tetapi di dalam pikiran. Ketika seseorang bertanya “apakah itu?” terhadap suatu objek tertentu, jawaban yang muncul sama sekali berbeda dari masalah keberadaannya atau ketidak beradaannya.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*, hal. 412.

⁵ Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Pendahuluan terhadap teks Arab dari karya Sabzawari, *Syarḥ-i Manzūmah*, yang ditulis oleh M. Mohaghegh dan Izutsu (Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1989), hal. 21.

⁶ Charles, H. Kahn, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, dalam Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval* (New York: Fordham University Press, 1982), hal. 7-17.

⁷ Syaifun Nur, *Filsafat wujūd Mulla Shadra*. 152.

Pikiran memiliki kemampuan untuk memahami *māhiyah* sesuatu secara murni dan lengkap sebagai *māhiyah*, hal itu berbeda sama sekali dari bentuk *wujūd*. Dengan begitu, *māhiyah* dipandang pada dirinya sendiri dan sejauh merupakan dirinya sendiri, *min ḥaisu hiya hiya* menurut Filsafat Islam dan *al-kullī al-ṭabī‘ī* menurut istilah Ibn Sina. *Māhiyah* juga bisa muncul pada pikiran dan aktualisasinya di dunia eksternal secara konkret.⁸ Tetapi, ia dapat dipahami secara sempurna pada dirinya sendiri, terlepas dari perhatian terhadap *wujūd*, seperti halnya ketika pikiran memahami *māhiyah* manusia yang mencakup definisi manusia, tanpa mempertimbangkan apakah manusia itu ada ataukah tidak.

Selain itu, *māhiyah* tidak memasukkan *wujūd* sebagai salah satu unsur pokoknya atau dalam terminologi tradisional, *wujūd* bukan merupakan *muqawwim* dari *māhiyah*. Dalam pengertian bahwa “hewan”, yang tercakup dalam definisi manusia sebagai “hewan yang berfikir”, adalah unsur pokok (*muqawwim*) dari *māhiyah* manusia. Tidak ada unsur apapun dalam suatu *māhiyah* yang akan mengkaitkannya dengan *wujūd* atau mengharuskan keberadaan dari *māhiyah* tersebut. Kedua konsep tersebut berbeda secara total sebagaimana perbedaan sebab-sebab dari keduanya. Sebab-sebab dari suatu *māhiyah* adalah unsur-unsur yang membentuk definisinya yaitu perbedaan jenis dan spesies, sedangkan sebab-sebab *wujūd* dari sesuatu yang *maujūd* adalah sebab-sebab yang menghasilkan dan yang menentukannya.⁹ Oleh karena itu, agar suatu *māhiyah* ada, *wujūd* harus melekat padanya, yaitu menyatu dengannya dari luar dirinya.

Pemilahan antara *wujūd* dan *māhiyah* dalam filsafat Islam diperkenalkan oleh al-Farabi dan Ibn Sina. Kemudian, menjadi tesis-tesis filosofis yang paling mendasar dalam sejarah pemikiran keislaman. al-Farabi adalah filsuf Muslim pertama yang memperkenalkan adanya dikotomi antara *wujūd* dan *māhiyah*. Dia menggunakan kata-kata ‘*ārid*

⁸ Tiga cara pandang terhadap *māhiyah* yaitu pada dirinya sendiri, dalam pikiran dan aktualisasinya di dunia eksternal. Pendapat tersebut berasal dari Ibn Sina yang menyebutkan dengan istilah *i’tibārāt salāsah*. Lihat Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics*, hal. 65-66.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*, hal. 414

(sesuatu yang datang dari luar) dan *lāzim* (sesuatu yang tidak bisa dipisahkan atau ada secara bersamaan). Dia menganalisa sesuatu yang ada secara konkret menjadi *wujūd* dan *māhiyah*. Kemudian, dia berpandangan bahwa suatu *māhiyah* bisa digambarkan *qua māhiyah*, tanpa memandang *wujūd*-nya, karena *māhiyah* pada dasarnya adalah sesuatu yang berbeda dari *wujūd*, dan *māhiyah* dari sesuatu tidak berarti menunjukkan *wujūd*-nya. Berdasarkan argumen tersebut, dia menyimpulkan bahwa *wujūd* adalah sesuatu yang *‘arīḍ*, muncul atau terjadi pada *māhiyah*.¹⁰ Sementara itu, Ibn Sina mewarisi pemilahan antara *wujūd* dan *māhiyah*, kemudian dia melanjutkannya.¹¹

Pemikiran kedua filsuf tersebut dijadikan sebagai langkah awal dalam pemikiran ontologis-metafisik di kalangan filsuf Muslim. Dengan begitu, ia merupakan fondasi utama dari keseluruhan struktur metafisika Muslim. Sejak periode-periode sejarah pemikiran Islam, perbedaan antara *wujūd* dan *māhiyah* telah memerankan peranan yang penting. Meskipun sama-sama bergantung kepada Aristoteles dan Neo Platonisme, namun berbeda dengan situasi filosofis di Barat. Dalam filsafat Islam perbedaan antara *wujūd* dan *māhiyah* begitu ditekankan dan dipandang sebagai suatu kebenaran yang fundamental.¹²

Persoalan tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*, para filsuf seperti berbeda pendapat. Pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dalam pandangan Ibn Sina yaitu *pertama*, *wujūd* merupakan gagasan dasar yang dapat dipahami oleh semua manusia secara intuitif. Tidak ada gagasan yang lebih mendasar ataupun lebih diketahui dari pada *wujūd* itu sendiri. Itulah sebabnya, gagasan tentang “*wujūd*” itu sama umumnya dengan gagasan tentang “sesuatu” atau “satu”. *Kedua*, *māhiyah* menurut Ibnu Sina yaitu sifat-sifat *māhiyah* suatu entitas dengan jelas bisa dibedakan dengan *wujūd*. Oleh karena itu, jika kita katakan bahwa *māhiyah* sesuatu itu ada, baik secara nyata ataupun di alam pikiran,

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, hal. 67-68.

¹¹ Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, hal. 70.

¹² Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, hal. 49-50.

niscaya perkataan kita sama sekali tidak bermakna. Sebaliknya jika *māhiyah* sesuatu adalah istilah *māhiyah* itu sendiri niscaya perkataan tersebut sama sekali tidak bermakna. Dengan perkataan lain, *wujūd* adalah tampilan atau bentuk mencakup nonfisik yang membatasi *māhiyah* sesuatu. *Ketiga*, sesuatu yang tidak ada (*non-exist*) pun sebenarnya ada dalam satu dan lain makna *wujūd*. Ketiadaan sesuatu mau tidak mau merujuk pada fakta tertentu, yang paling tidak ada di alam ini pikiran manusia. sebab, sesuatu yang mutlak tidak ada, mustahil bisa dinyatakan dalam ungkapan. Bahkan, saat kita menyangkal ketiadaan sesuatu, penyangkalan tersebut tetaplah mempunyai makna eksistensial dalam pikiran kita.¹³

Konsep “*wujūd*”, sama halnya dengan konsep-konsep “transenden” yang lain, seperti yang esa, sesuatu dan keniscayaan dipahami langsung oleh pikiran, karena “*wujūd*” merupakan konsep yang paling primer dan karena itu tidak bisa mengacu kepada atau didefinisikan menurut beberapa konsep yang lain. Sebenarnya konsep tersebut begitu luas cakupannya, sehingga malah antitesisnya itu sendiri yaitu tidak *wujūd*, hanya dapat dipahami melalui beberapa kecenderungan yang merujuk kepadanya.¹⁴

Selain Ibnu Sina, ada filsuf muslim berpendapat mengenai pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* yaitu Mulla Shadra. Menurut Mulla Shadra, benda-benda di sekitar kita, alam semesta ini, bukan ilusi, melainkan benar-benar memiliki *wujūd* sama seperti *wujūd* Tuhan. Namun, *wujūd* yang merupakan realitas tersebut tidak pernah bisa ditangkap oleh rasio, karena rasio hanya menangkap *māhiyah* atau gagasan umum. Oleh karena itu, ada perbedaan mendasar antara *māhiyah* dengan *wujūd*. Bagi Mulla Shadra, *wujūd* adalah realitas yang memiliki efek di luar pikiran, sedangkan *māhiyah* adalah gambaran umum tentang realitas atau benda yang ada dalam pikiran sehingga hanya merupakan *wujūd* mental. Meski begitu, gambaran umum tersebut juga tidak bisa dianggap sebagai cerminan hakikat *wujūd*, karena

¹³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis* (Jakarta: Mizan, 2001), hal. 57.

¹⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1987), hal. 214.

transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan.¹⁵ Lebih lanjut tentang perbandingan antara *wujūd* dan *māhiyah* tersebut, Mulla Shadra menyatakan *wujūd* bersifat positif, pasti, tertentu, dan nyata, sedangkan *māhiyah* bersifat samar, gelap, tidak tertentu, negatif dan tidak nyata. *Māhiyah* tidak memiliki dirinya sendiri dan apa pun yang ada padanya adalah karena “hubungan” dengan *wujūd*, sedangkan *wujūd* bersifat nyata berkat manifestasi dan hubungannya dengan *wujūd* mutlak, yaitu Tuhan.¹⁶

Dengan demikian, *māhiyah* berbanding terbalik dengan *wujūd*, semakin rendah tingkat kualitas *wujūd* semakin banyak *māhiyah* yang ditunjukkan, sebaliknya semakin sempurna sebuah *wujūd* semakin sedikit *māhiyah* yang ditunjukkan. Pada tingkat terendah derajat *wujūd*, yang ada hanya konsep atau potensi *wujūd* yaitu *māhiyah*. Sebaliknya, pada titik tertinggi, yang ada hanya *wujūd* mutlak. Oleh karena itu, Tuhan sebagai Yang Maha sempurna dan mutlak tidak mempunyai *māhiyah* dan sama sekali tidak bisa dinisbatkan pada pemikiran konseptual.¹⁷ Pandangan Mulla Shadra tentang *wujūd* sendiri yang menciptakan *māhiyah*, membedakan Mulla Shadra dengan Paripatetik Muslim yang menyatakan bahwa benda-benda konkret tersusun atas *māhiyah* dan *wujūd* yang masing-masing mempunyai realitas yang terpisah.

Selain penjelasan diatas, Suhrawardi berpendapat mengenai *wujūd* disebutkan bahwa *wujūd* disebutkan secara univok (*bi ma'nā wāhid*), terdiri dari beberapa hal (yakni X, Y, Z ada) dan *wujūd*-nya semacam itu hanya bisa disandarkan pada pada beberapa hal yang berbeda apabila *wujūd* itu sepenuhnya berupa konsep mental. Suhrawardi menganggap bahwa karena X, Y, dan Z itu dibatasi di luar pikiran, “keapaan” mereka (*zawāt*) itu sebenarnya yang paling hakiki dan itu yang menjadi dasar konsep turunan dan abstrak. Dengan demikian, semua *wujūd* yang punya elemen umum yaitu esensial (*zāti*). Elemen yang membedakan ini disebut ketika menjawab pertanyaan” Apakah

¹⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 36.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, hal. 36.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin, hal. 39 dan 48.

entitas *wujūd* itu ? (*mā hua al-syai'*). Jawabanya, “Dengan apa sesuatu sebagaimana adanya dalam dirinya.” Melalui cara pembedaannya ini dapat dipahami bentuk suatu *wujūd* sebagai batu, *wujūd* yang lain sebagai pohon, *wujūd* yang lain sebagai kuda dan bahkan *wujūd* yang lain sebagai manusia. Sudah lazim elemen ini disebut *māhiyah*.¹⁸

Wujūd dan kesesuatuan (*syai'iyah*) sejauh keduanya berupa konsep mental, tidak memiliki genus dan diferensia, ia tidak bisa didefinisikan atau digambarkan. Oleh karena itu, Suhrawardi memulai metafisika-nya dalam *al-Talwihāt*. Ajaran pertama teori *wujūd*, seperti diuraikan Suhrawardi sesuai dengan ajaran dasar metafisika umum. Demikian pula, posisi Suhrawardi bahwa gagasan tentang *wujūd* ini terbukti dengan sendirinya (*badīhī*) dan fitri. Akan tetapi, sebagai langkah pertama untuk mengemukakan pandangan tentang *wujūd* yang berbeda dari pandangan Paripatetik Tradisional, Suhrawardi menetapkan bahwa *māhiyah* atau “keapaan” dinisbatkan pada sesuatu dalam bentuk yang bukan “asli” atau “dahulu” (*tuḥmal 'alā al-asyyā' gair muta'aṣsilah*) dan bahkan tidak ada “sesuatu” pun dalam pengertian yang mutlak (*lā syai' muṭlaq*). Oleh karena itu, sifat sesuatu adalah “turunan” atau “bergantung pada” (*tabāah*) *māhiyah* yang ditentukan. Begitu juga dalam tindakan berfikir (*ta'aqqul*), ketika jiwa mengabstraksikan dan memilih sifat-sifat umum sebagai konsep-konsep di luar sesuatu yang sebenarnya.¹⁹ Suhrawardi mengatakan bahwa apa yang disebut dengan *wujūd* itu adalah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran, gagasan umum, dan konsep yang tidak terdapat dalam realitas, sedangkan yang benar-benar esensial atau realitas yang sesungguhnya adalah *māhiyah*.²⁰

Setelah membahas pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*, selanjutnya penulis menjelaskan *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. Dalam buku *Nihāyah al-Hikmah*, Allamah Thabataba'i berpendapat bahwa pemikiran Jalaluddin al-Dawani itu

¹⁸ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumiasi* (Jakarta: Sadra International Institute, 2012), hal. 238.

¹⁹ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumiasi*, hal. 239.

²⁰ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2016), hal. 186.

cenderung *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyah al-māhiyah* pada *wujūd wājib* (Tuhan) dan *aṣālah al-māhiyah wa i'tibāriyah al-wujūd* pada *wujūd mumkin* (makhluk). Penjelasannya yaitu *wujūd* itu sesuatu dikehendaki oleh *wujūd wājib* atau Tuhan yang memiliki sifat *haqīqah 'ainiyyah syakhsiyyah* (hakikat pada dirinya secara personal). Maka *māhiyah* pada *wujūd mumkin* itu menjadi *āsil* (sumber realitas dan memiliki efek di realitas) karena terhubung pada *wujūd wājib*. *Wujūd* itu hanya terdapat (mutlak) pada *wujūd wājib* (Tuhan), artinya *wujūd* itu terbatas pada *wujūd wājib* saja atau *wujūd* itu memiliki makna *wujūd wājib*. Sedangkan *māhiyah* pada *wujūd mumkin* itu *māhiyah* yang terhubung dengan *wujūd* yaitu *wujūd wājib* (Tuhan).²¹

Kemudian Fayadhi mengomentari pendapat Allamah Thabataba'i, dan tidak sependapat dengannya terkait *wujūd* dan *māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. Fayadhi memberikan pendapat bahwa *māhiyah* dan *wujūd* itu *āsil*. *Wujūd* tidak akan merealisasi di eksternal kecuali dengan *māhiyah*, demikian sebaliknya *māhiyah* tidak akan merealisasi di eksternal kecuali dengan *wujūd*. Dia berpendapat bahwa *wujūd kullī* (mutlak) seperti kulli *ṭabī'ī* yang tidak akan terealisasi kecuali dengan *afrād*-nya. Fayadhi juga berusaha mengkritik pemikiran Zabzawari yang mengatakan bahwa Allah itu *wujūd* murni tidak memiliki *māhiyah*. Menurut Fayadhi, Allah itu memiliki *māhiyah* dan memiliki ke-*sinkhiyyah*-an (kesesuaian) dengan ilmu *huṣūlī* bagi Allah.²² Peneliti berpendapat bahwa terjadi kesalahpahaman mengenai pemikiran *wujūd* dan *māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. Makhluk itu *wujūd* yang bergantung pada *wujūd* Tuhan, sama seperti *wujūd rābiṭ* dikemukakan Mulla Shadra bahwa *wujūd rābiṭ* itu *wujūd* yang tidak memiliki eksistensi yang mandiri, *wujūd*-nya bersandar dan bergantung

²¹ Allamah Thabataba'i, *Nihāyah al-Hikmah* Jilid I (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1424 H), hal. 51.

²² Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T. Mizbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2015), hal. 200.

pada subjek dan predikat, *wujūd*-nya sebagai *wujūd* penghubung saja.²³ *Wujūd rābiṭ* tersebut tidak memiliki *wujūd* untuk dirinya.²⁴

Dalam kitab *Syarḥ Nihāyah al-Ḥikmah*, Fayadhi berpendapat mengenai *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, dia mengatakan bahwa pemikiran Jalaluddin al-Dawani sama seperti '*urafā*', yaitu mengakui *waḥdah al-syakhsiyyah* (kesatuan pada *wujūd*) yang berarti *wujūd* hanya satu yaitu Allah atau tidak ada *wujūd* selain *wujūd* Allah. Keberadaan *wujūd mumkin* itu terhubung pada *wujūd wājib* yang *ḥaqīqī* yang berdiri sendiri. Maka *wujūd* yang terhubung dengan *wujūd wājib* itu menjadi *wujūd* yang bersifat partikular dan *ḥaqīqī* dan konsep *wujūd* yang universal berada pada *māhiyah*-nya *wujūd mumkin* yang memiliki efek terhadap sesuatu.²⁵ Kemudian Fayadhi ikut mengomentari pendapat Jalaluddin al-Dawani, dia mengatakan bagaimana cara mensifatkan *māhiyah* yang ada pada *wujūd mumkin*, jika keberadaannya terhubung dengan *māhiyah*. Jika *wujūd mumkin* memiliki keterhubungan dengan *wujūd wājib*, berarti keberadaan *wujūd mumkin* terbagi dua yaitu sebelum terhubung dengan *wujūd wājib* dan setelah terhubung dengan *wujūd wājib*. Jika keberadaannya sebelum terhubung dengan *wujūd wājib*, maka membutuhkan keterhubungan (perantara) yang lain. Perantara itu membutuhkan perantara lain supaya perantara itu menjadi ada, begitu juga seterusnya. Hal itu akan memunculkan *tasalsul* (*wujūd* sesuatu sebagai akibat dari *wujūd* yang kedua, *wujūd* yang kedua sebagai akibat *wujūd* yang ketiga, *wujūd* yang ketiga akibat dari *wujūd* yang keempat dan begitu seterusnya sampai tidak terhingga).

Setelah menjelaskan komentar-komentar pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dari para filsuf, peneliti ingin menjelaskan *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. *Wujūd wājib* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari zatnya sendiri. Antara zat dengan dirinya itu merupakan dirinya sendiri. Bahkan, zatnya adalah dia

²³ Muhammad Nur, *Waḥdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), hal. 76.

²⁴ Mulla Shadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I (Beirut: Dar Ihya al-Taurat, 1981), hal. 122-129.

²⁵ Fayadhi, *Syarḥ Nihāyah al-Ḥikmah*, Jilid I (Qom: Maktabat Mu'min Quraisy, 1378), hal. 51.

sendiri bukan yang lain. Dengan kata lain, *māhiyah*-nya *wujūd wājib* itu adalah *wujūd*-nya sendiri.²⁶ *Wujūd wājib* itu ada karena zatnya sendiri karena *wujūd*-nya identik *māhiyah*-nya. Maka, *wujūd wājib* adalah dirinya sendiri, tidak ada dia kecuali dia. Maksudnya adalah segala sesuatu selain dia itu tidak memiliki identitas eksternal kalau dilihat dari dirinya sendiri. Sementara itu, *wujūd mumkin* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari selain dia, yaitu berasal dari *wujūd wājib*. *Wujūd*-nya *wujūd mumkin* tidak identik dengan *māhiyah*-nya *wujūd mumkin*. Dengan demikian, *māhiyah*-nya berbeda dengan *wujūd*-nya. Karena, identitas eksternal dari *wujūd mumkin* itu bukan *māhiyah* bagi *māhiyah* yang ada pada dirinya, melainkan *māhiyah* tersebut berasal dari *wujūd wājib*.

Jalaluddin al-Dawani menegaskan bahwa *wujūd* yang ada pada *wujūd mumkin* disebut *wujūd* khusus (*huwwiyyah*). Dirinya bukan dari zatnya sendiri. Dirinya ada karena selain dirinya. Sementara itu, adanya antara/status antara pada penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri tidak masuk akal. Jadi, adanya status antara penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri itu tidak mungkin ada status penciptaan. Penjelasannya sesuatu diciptakan disebut penciptaan itu sederhana (*baṣīṭ*). Sementara itu sesuatu dengan dirinya seperti dua (*murakkab*) tidak mungkin penciptaan *murakkab* sesuatu dengan dirinya sendiri. Misalnya kayu dibuat jadi meja itu mungkin. Tidak status perantara antara sesuatu dengan dirinya sendiri. Adanya perantara atau status antara dalam penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri itu tidak masuk akal berdasarkan penyaksian secara fitrah. Maka, sudah selayaknya untuk memfokuskan perhatian kepada pernyataan ini bahwa selama belum ada sesuatu maka dia bukanlah sesuatu. Selama tidak ada sesuatu dia tidak bisa disebut sesuatu. Sebab, dia tidak memiliki zat sama sekali.²⁷

Kalau sesuatu tidak ada maka dia tidak disebut dengan sesuatu. Oleh karena itu, kalau terjadi predikat terhadap dia yang predikat itu

²⁶ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* (Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H), hal. 40.

²⁷ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 40.

bersifat niscaya, sementara predikasi proposisi afirmatif membutuhkan keberadaan subjek maka predikasi terhadapnya (subjeknya) identik dengan *wujūd* tanpa perantara antara sesuatu dengan dirinya sendiri. Sesuatu yang pertama diciptakan dari sebab adalah akibat. Kemudian, akal menangkap zat (*māhiyah*) tersebut sebagai *wujūd*. Dia adalah dia, selain dirinya adalah konsep-konsep yang dipredikasikan padanya. Oleh karena itu, sesuatu yang ada pada akibat itu bersumber pada sebab. Sementara itu, zatnya itu bersumber pada sebab. Maka, seluruh predikasi yang dipredikasikan pada zat tersebut merupakan dari sebab zat tersebut.²⁸

Lebih jauh lagi Jalaluddin al-Dawani menjelaskan *wujūd* dan *māhiyah* untuk membuktikan adanya *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. Dia mengatakan bahwa jika *māhiyah* tanpa adanya perantara atau menghilangkan perantara, maka tidak menghilangkan sumber zatnya. Hal itu mengingkari eksistensi *māhiyah* secara mutlak sebagai efek dari Tuhan. Apabila efek tersebut diartikan sebagai *wujūd* atau sebagai sifat bagi *wujūd* atau sesuatu yang lain, setiap *māhiyah* dari *māhiyah-māhiyah* maka semua entitas itu adalah pengetahuan karena efek Tuhan itu *māhiyah* dari *māhiyah-māhiyah* sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian filsuf bahwa efek Tuhan itu adalah sifat *wujūd* dan bukan sebagai sumber sifat-sifat. Bahkan, penciptaan akibat itu merupakan sifat *wujūd* tanpa perantara. Oleh karena itu, ketersambungan ini melepaskan sesuatu bukan sesuatu itu sebagai efek pencipta. Bahkan sifat-sifat itu efek dari Tuhan yaitu sifat *wujūd*. Seketika itu juga akal menangkap sifat dari sifat-sifat dan begitu seterusnya tidak berhenti. Adapun semua sifat tersebut itu adalah efek dari Tuhan dan meniscayakan sesuatu yang banyak atau menciptakan efek dari sifat pertama kemudian akal menangkap sifat-sifat tersebut.²⁹

Jadi, yang dimaksud dengan *māhiyah* yang tidak diciptakan menurut Jalaluddin al-Dawani adalah penegasian adanya status antara

²⁸ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

²⁹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

penciptaan *māhiyah* tersebut dan dirinya sendiri. Bukan menegaskan *māhiyah* tersebut dengan zatnya sendiri. Jadi, yang dimaksud dengan tidak ada status antara yang dimaksud antara yang diciptakan itu kata Jalaluddin al-Dawani adalah maknanya adanya status antara penciptaan *māhiyah* dengan dirinya, tapi tidak menegaskan keluarnya *māhiyah* tersebut. Jadi, hal ini menunjukkan beliau berpendapat yang keluar itu adalah *māhiyah*. *Māhiyah* keluar dari pencipta. Itu cara tolak ukur untuk melihat fundamentalitas pencipta. Penegasian antara status antara dengan pernyataan bahwa bukannya menegaskan keluarnya *māhiyah* dari pencipta.³⁰

Ada dua poin pemikiran Jalaluddin al-Dawani yang pertama diciptakan realitas itu yang pertama itu adalah *māhiyah* Kedua, yang memiliki efek di realitas itu adalah *māhiyah*. Dia mengatakan bahwa yang keluar dari pencipta adalah zat *māhiyah* kemudian akal mengabstraksi dari zat *māhiyah* dan tersifatkannya *māhiyah* dengan *wujūd* dan selain keduanya tersebut (keduanya yaitu *wujūd* dan sesuatu tersifatkannya dengan *wujūd*). Kemudian yang pertama, sesudah itu barulah akal mengabstraksi *māhiyah* tersebut itu *wujūd*. kedua, tersifatkannya *māhiyah* dengan *wujūd*. Sesuatu yang diciptakan itu *māhiyah*, *māhiyah* yang sudah ada tadi akal mengatakan *māhiyah* itu ada, akal mengabstraksi konsep ada, kemudian *māhiyah* itu ada, *māhiyah* tersifatkannya dengan *wujūd*. Setelah itu *māhiyah* memancarkan sifat-sifat yang lain seperti manusia itu hewan yang berakal, manusia itu hewan dan manusia itu berakal. Diantara hal yang harus diperhatikan bahwa subjek yang menciptakan dengan kehendaknya sendiri dia tidak memerlukan kecuali hanya membayangkan gerak saja yang spesifik. Yang mewujudkan gerak misalnya dia mewujudkannya dengan kehendaknya tidak memerlukan kecuali gerak tertentu saja gerak spesifik saja. kalau objek yang pertama keluar adalah tersifatkannya *wujūd*, maka subjek yang menciptakan tersifatkannya gerak dengan *wujūd* tersebut ketika mengeluarkannya dengan kehendaknya apa yang

³⁰ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

diperlukan untuk membayangkan berarti dia tidak mempunyai efek secara hakiki. Tidak bisa tidak subjek yang memiliki kehendak dia harus mengkonsepsikan apa yang keluar dari dia secara hakikat, yang benar yang telah kami katakan sebelumnya. Kenapa menurut orang yang namanya pemberian itu justru harus ada subjek dan objek yang diberikan. Sebab, orang yang menyaksikan dari peristiwa pemberian efek kepada objek yang menerima dengan hukum akal dengan tercampuri oleh estimasi. Maka mereka juga menghukumi juga pada penciptaan demikian juga. Pada waktu penciptaan Allah memberikan efek kepada objek penerimanya.³¹

Demikian penelitian ini, khususnya pemikiran *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* pandangan Jalaluddin al-Dawani. Terkait hal di atas, masih belum diteliti oleh banyak orang dan terbatas sumber referensinya. Dalam penelitian ini terdapat permasalahan pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dalam membuktikan *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani beserta komentar-komentarnya dari para filsuf. Oleh karena itu, peneliti ingin mendalami lebih jauh membahas bagaimana pemikiran *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* menurut Jalaluddin al-Dawani yang sesungguhnya.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang di atas, terlihat bahwa terdapat berbagai macam argumentasi para filsuf seperti Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Shadra dan Jalaluddin al-Dawani mengenai pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*. Melalui argumentasi dari kalangan filsuf, maka dengan mudah untuk menelusuri pemikiran Jalaluddin al-Dawani mengenai *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*.

Dalam hal ini kemungkinan permasalahan yang muncul dari data-data di atas adalah:

1. Bagaimana argumentasi Ibn Sina tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* ?

³¹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 42.

2. Bagaimana argumentasi Suhrawardi tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* ?
3. Bagaimana argumentasi Mulla Shadra tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* ?
4. Bagaimana argumentasi Jalaluddin al-Dawani tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*
5. Bagaimana prinsip *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* ?
6. Bagaimana Pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani ?

C. Batasan Masalah

Penelitian ini hanya membahas persoalan mengenai *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani beserta komentar dari filsuf-filsuf Islam. Untuk menemukan formulasi konsep *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* tersebut, maka difokuskan pada analisa teks-teks yang berhubungan dengan *wujūd*, *māhiyah*, *wujūd wājib*, dan *wujūd mumkin* sebagai objek materialnya. Kemudian peneliti menjadikan konsep *wujūd* dan *māhiyah* memiliki hubungan yang dapat membuktikan teori *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* yang dikemukakan oleh Jalaluddin al-Dawani sebagai objek formalnya.

D. Rumusan Masalah

Dari latar belakang, identifikasi, dan pembatasan masalah yang telah dijelaskan di atas, maka perlu dibuat rumusan, supaya penelitian ini menjadi fokus dan terarah. Penelitian ini diarahkan untuk menjawab pertanyaan utama atau primer yaitu; Bagaimana pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* pandangan Jaluddin al-Dawani melalui argumentasi pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf.

Untuk menjawab pertanyaan primer tersebut maka diajukan dua pertanyaan sekunder yaitu:

1. Bagaimana argumentasi pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf ?
2. Bagaimana pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* pandangan Jalaluddin al-Dawani?

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah :

1. Menjelaskan argumentasi pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf
2. Menjelaskan bagaimana pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* pandangan Jalaluddin al-Dawani

F. Manfaat Penelitian

Manfaat teoritis; manfaat dari penelitian ini diharapkan dapat menambah perspektif atau cara pandang yang baru tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* yang dijadikan sebagai sumber realitas dan memiliki efek di realitas.

Manfaat praktis dari penelitian ini diharapkan pembaca mampu mengetahui dan memahami bahwa pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan para filsuf. Dengan mengetahui hal itu, tentunya dapat memahami lebih lanjut tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. *Wujūd wājib* yaitu suatu *wujūd* yang berdiri sendiri dan tidak bergantung pada *wujūd* yang lain. Sementara itu, *wujūd mumkin* yaitu suatu *wujūd* yang memiliki *wujūd* yang berasal dari *wujūd wājib* dan bergantung pada *wujūd wājib*.

G. Kajian Pustaka

Penelitian tentang *wujūd* telah banyak dilakukan baik dalam bentuk buku, skripsi, tesis, ataupun disertasi. Namun penelitian tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani belum ditemukan sama sekali.

Berikut beberapa penelitian yang membahas tentang *wujūd* yang telah peneliti temukan:

Pertama, Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas. Tulisan ini berupa artikel ditulis oleh Wardani yang dimuat dalam jurnal *Kanz Philosophia* volume 5 nomor 1. Penelitian ini membahas tentang perbandingan eksistensi Tuhan dalam pemikiran Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas. Kedua filsuf tersebut dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles. Oleh karena itu, kedua filsuf tersebut memiliki kesamaan dan perbedaan. Kesimpulan dari penelitian ini adalah pemikiran St. Thomas Aquinas tentang eksistensi Tuhan dipengaruhi oleh karya-karya Ibn Rusyd, karena baik Ibn Rusyd maupun Thomas Aquinas memiliki konsep yang sama tentang argumen

Aristoteles mengenai gerak dan efisiensi. Selain itu juga pemikiran Ibn Rusyd terkenal di Barat memasuki dunia Kristen pada abad Pertengahan, sehingga Thomas Aquinas dengan mudah mempelajari pemikiran Ibn Rusyd.³²

Letak perbedaan penelitian yang sedang digarap oleh penelitian Wardani diatas adalah pada fokus masalah dan objek penelitian, meskipun objek penelitiannya tentang eksistensi *wujūd wājib* (Tuhan) sama dengan penelitian yang ditulis peneliti. Penelitian yang dilakukan oleh peneliti fokus masalahnya adalah pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, dan objek penelitiannya, *wujūd* dan *māhiyah* sedangkan dalam penelitian yang dilakukan Wardani fokus masalahnya adalah perbandingan dua filsuf mengenai eksistensi Tuhan dan objek penelitiannya tentang eksistensi Tuhan saja.

Kedua, Diskursus Konsep Wujūd da lam Filsafat al-Masyā'iyah. Tulisan ini berupa skripsi yang ditulis oleh Muhammad Ja'far As-Shodiq yang diajukan pada Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta (STFI Sadra) 2016. Fokus penelitian ini adalah menelaah secara kritis tentang konsep *wujūd* yang tertuang dalam sejarah filsafat *al-Masyā'iyah*. Konsep *wujūd* telah dijabarkan oleh para tokoh filsafat *al-Masyā'iyah* sejak zaman al-Kindi. Diskursus tentang konsep *wujūd* kemudian memiliki dinamika dalam perkembangan tokoh sehingga menghasilkan sebuah kerangka pemikiran dalam filsafat *al-Masyā'iyah*. Terdapat tiga tokoh filsuf setelah al-Kindi yang juga disebut sebagai pewaris karakteristik pemikiran *al-Masyā'iyah* yaitu al-Farabi, Ibn Sina dan Ibnu Rusyd. Kesimpulan besar yang dapat diambil adalah filsafat *al-Masyā'iyah* bersifat diskursif-demonstratif yaitu lebih dikenal dengan pandangan Hyloformisme (sebuah pandangan bahwa sesuatu itu terbentuk dari materi dan forma). Ada dua hal dalam pemikiran filsafat *al-Masyā'iyah* mengenai *wujūd* yaitu pertama, keberadaan menjadi sebab awal (pembentuk utama) menjadi syarat utama dalam rangkaian *wujūdiyah (existence)*. Kedua, sebab pertama

³² Wardani, "Argumentasi Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas", Jurnal Kanz Philosphia, vol 5, number 1, 2015, hal. 31.

bergerak dan akhirnya tercipta akibat-akibat yang lainnya, *wujūd* pertama melahirkan *maujūd-maujūd* lainnya.³³

Letak perbedaan penelitian yang digarap oleh penelitian Muhammad Ja'far As-Shodiq diatas adalah pada fokus masalah penelitian. Fokus penelitian yang ditulis oleh Muhammad Ja'far As-Shodiq tentang *wujūd*, baik *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan filsafat *al-Masyā'iyah*, sedangkan fokus penelitian yang dilakukan peneliti adalah *wujūd*, baik *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani.

Ketiga, Koherensi Prinsip Tasykik al-Wujūd dan Wujūd Rābiṭ dalam Filsafat Mulla Sadra. Tulisan ini berupa skripsi yang ditulis oleh Crisdian Sandhi Sutarjo yang diajukan pada Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta, 2016. Fokus penelitian ini adalah prinsip *wujūd rābiṭ* (*wujūd* yang bergantung) dan *wujūd mustaqil* (*wujūd* yang independen/berdiri sendiri) menjadi prinsip penting dalam menjelaskan keragaman dan ketunggalan. *Tasykik al-wujūd* menimbulkan keragaman *wujūd*, sedangkan teori *wujūd rābiṭ* dan *wujūd mustaqil* menimbulkan kesatuan *wujūd*. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bangunan filsafat Mulla Shadra utuh dan tidak terjadi kontradiksi karena satu sama lain memiliki keterkaitan. Pertama, Mulla Shadra, menjelaskan ke-*badīhī*-an *wujūd* dan *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyāt al-māhiyah*. Kemudian, prinsip *tasykik al-wujūd* dijelaskan bahwa keragaman mengalir dalam ketunggalan dan ketunggalan haruslah kembali pada ketunggalan. Keragaman itu sendiri bersumber dari zat tunggal itu sendiri dan yang disaksikan dari keragaman hanya tingkatan *wujūd*-nya yang berbeda. Tingkatan *wujūd* tersebut dinamakan *māhiyah*, *māhiyah* itu sendiri tidak riil karena yang riil hanyalah *wujūd*.³⁴

³³ Muhammad Ja'far As-Shadiq, *Diskursus Wujūd dalam Filsafat al-Masyā'iyah*, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta, 2016.

³⁴ Crisdian Sandhi Sutarjo, *Koherensi Prinsip Tashkik al-Wujūd dan Wujūd Rābiṭh dalam Filsafat Mulla Sadra*, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta, 2016.

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Crisdian Sandhi Sutarjo adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah mengenai fokus masalah *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, sedangkan penelitian yang ditulis oleh Crisdian Sandhi Sutarjo adalah *tasykik al-wujūd* dan *wujūd rābiṭ*

Keempat, Teori Wujūd Rābiṭ Mulla Shadra: Respon Terhadap Ketidakbergantungan Alam Semesta Menurut Ateis. Tulisan ini berupa skripsi yang ditulis oleh Dede Achdoriyah yang diajukan pada Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta 2016. Fokus penelitian ini adalah menjelaskan penolakan eksistensi Tuhan yang dilakukan oleh ateis dengan argumentasinya bahwa alam semesta ini tidak memiliki sebab atau tidak tergantung pada sebab yaitu Tuhan. Argumen tersebut dibantah oleh Mulla Shadra dengan teori *wujūd rābiṭ*, argumennya yaitu alam semesta justru bergantung pada Tuhan secara mutlak, keberadaan alam semesta merupakan kebergantungan itu sendiri. Kesimpulan dari penelitian tersebut adalah terjadinya inkonsistensi ateis ketika mengemukakan argumen tentang alam semesta tidak bergantung pada Tuhan. Hal itu bisa dilihat dari metode dan pendekatan yang digunakan yaitu pendekatan empiris dan materialis serta metode ilmiah untuk membuktikan Tuhan yang bersifat transendental. Teori *wujūd rābiṭ* Mulla Shadra membantahnya, bahwa segala sesuatu adalah ‘kebergantungan’ karena memiliki sifat *fāqir*. Sehingga segala sesuatu bergantung secara terus menerus kepada sebab dari segala sesuatu yaitu Tuhan.³⁵

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Dede Achdoriyah adalah pada fokus masalah. Penelitian yang ditulis peneliti adalah berusaha menjelaskan *wujūd* dan *māhiyah* untuk membuktikan *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, sedangkan penelitian yang ditulis oleh Dede Achdoriyah menjelaskan kebergantungan alam semesta pada Tuhan untuk membantah argumen ateis melalui *wujūd rābiṭ*.

³⁵ Dede Achdoriyah, *Teori Wujūd Rābiṭ Mulla Shadra: Respon Terhadap Ketidakbergantungan Alam Semesta Menurut Ateis*, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta, 2016.

Kelima, Nalar Filosofis Kalam Fakhr al-Din al-Razi: Studi atas Argumentasi Eksistensi Tuhan. Tulisan ini berupa skripsi yang ditulis oleh Muhammad Muslihin yang diajukan pada Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra) Jakarta 2016. Fokus penelitian ini adalah menjelaskan argumentasi eksistensi Tuhan menurut Fakhr al-Din al-Razi dengan menggunakan metode *burhān*. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa al-Razi mengaplikasikan metode *burhān* di dalam karya kalamnya. Hal itu dapat dilihat dari premis-premis, proposisi-proposisi yang ia gunakan dalam menyusun argumentasinya berupa premis-premis *badīhī* dan dalam menyusun silogismenya dengan forma yang dibentuk oleh logika. Al-Razi mengedepankan akal atau penalaran rasional dalam bangunan kalamnya. Hal itu berarti al-Razi menggunakan argumen filosofis sebagai metode kalamnya.³⁶

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Muhammad Muslihin adalah pada fokus masalah dan objek penelitian, meskipun ada kesamaanya dengan penelitian yang ditulis peneliti yaitu pembuktian *wujūd wājib* secara filosofis. Yang ditulis peneliti adalah membahas pemikiran filsafat Jalaluddin al-Dawani mengenai *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* sedangkan penelitian yang ditulis oleh Muhammad Muslihin membahas pandangan *Fakhr al-Din al-Razi* tentang *wujūd* Tuhan saja.

Keenam, Teori Gradasi: Komparasi Antara Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra. Tulisan ini berupa artikel ditulis oleh Benny Susilo yang dimuat dalam Jurnal Kanz Philosophia volume 5 nomor 2. Penelitian ini membahas tentang perbandingan teori gradasi (tingkatan) menurut Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra. Dalam pandangan Ibn Sina, gradasi terjadi pada hal-hal aksidental, sementara menurut Suhrawardi, gradasi terjadi pada *māhiyah*. Mulla Shadra menolak kedua pandangan tersebut dan membuktikan bahwa gradasi dalam makna spesifik secara esensial (*bi al-zāt*) terjadi pada hakikat

³⁶ Muhammad Muslihin, *Nalar Filosofis Kalam Fakhr al-Din al-Razi: Studi atas Argumentasi Eksistensi Tuhan*, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI Sadra), 2016.

wujūd, sedangkan gradasi dalam makna umum terjadi tidak secara esensial melainkan hanya mengikuti. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa baik Ibn Sina, Suhrawardi maupun Mulla Shadra bertemu pada gagasan bahwa gradasi terjadi pada lokus realitas eksternal. Ketiganya menolak gradasi pada lokus mental yaitu gradasi antar makna *māhiyah* pada dirinya sendiri serta gradasi pada lokus aplikasi. Ibn Sina hanya menerima gradasi pada hal-hal aksidental yang dapat dikembalikan pada perbedaan secara diferensial (pada hal-hal aksidental) dan menolak gradasi pada *māhiyah*. Sementara itu Suhrawardi berpendapat bahwa gradasi itu terjadi pada *māhiyah*. Kemudian Mulla Shadra sepakat dengan Suhrawardi mengenai gradasi khusus, dan menolak Suhrawardi mengenai gradasi *māhiyah*. Mulla Shadra sepakat dengan Ibn Sina dalam menerima gradasi pada realitas eksternal. Pada akhirnya Mulla Shadra menolak baik gradasi secara esensial (pada *māhiyah*) maupun hal-hal aksidental dan memandang bahwa gradasi *māhiyah* terjadi pada hakikat *wujūd* itu sendiri. Adapun gradasi pada makna universal hanyalah mengikuti (*bi-ilḥaq*).³⁷

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Benny Susilo adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Penelitian yang dilakukan oleh peneliti membahas argumentasi pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf, kemudian menjelaskan pemikiran filsafat Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. Sedangkan peneliti yang ditulis oleh Benny Susilo membahas perbandingan teori gradasi Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra kemudian menjelaskan teori gradasi Mulla Shadra yang lebih lengkap dan rinci.

Ketujuh, Pengalaman Rasional Eksistensi Tuhan: Pengantar Ontoteologi. Tulisan ini berupa artikel ditulis oleh Fariz Pari yang dimuat dalam Jurnal Kanz Philosophia vol 1, nomor 1. Penelitian ini membahas perdebatan pembuktian ada atau tidak adanya Tuhan. Ilmu yang menangani tentang perdebatan Tuhan dinamakan ontoteologi. Dalam ilmu tersebut ada berbagai macam pembuktian ada atau tidak

³⁷ Benny Susilo, “Teori Gradasi: Komparasi Antara Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra”, Jurnal Kanz Philosophia, vol 5, nomor 2, 2015, hal. 159.

adanya Tuhan yaitu pembuktian empiris, pembuktian rasional dan pembuktian sains. Kesimpulan dalam penelitian ini adalah dengan melalui pendekatan rasional kita dapat membuktikan adanya eksistensi Tuhan. Sedangkan pembuktian sains dan pembuktian empiris dalam membuktikan eksistensi Tuhan terbatas pada hal-hal yang bersifat materi, sehingga sulit untuk menemukan eksistensi Tuhan.³⁸

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Fariz Pari adalah pada fokus masalah, sementara objek penelitiannya ada kesamaan yaitu tentang *wujūd wājib*. Penelitian yang dilakukan oleh peneliti membahas tidak hanya *wujūd wājib* tetapi *wujūd mumkin* juga dan fokus masalahnya dalam pandangan pemikiran Jalaluddin al-Dawani. Sedangkan penelitian yang dilakukan oleh Fariz Pari membahas tentang eksistensi Tuhan saja dan fokus masalahnya tentang perdebatan ada atau tidak adanya Tuhan (ontoteologi).

Kedelapan, Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i. Tulisan ini berupa artikel ditulis oleh Achmad Muchaddam Fahham yang dimuat dalam jurnal Mulla Shadra: Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. vol 2, nomor 5. Penelitian ini menjelaskan pemikiran filosofis 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan sesungguhnya adalah hasil kumpulan pemikiran filosofis dengan pemikiran filosofis Muslim terdahulu. Selain merujuk pada *burhān al-siddiqīn*, Thabathaba'i memiliki bukti sendiri tentang adanya Tuhan. Bukti itu disebut dengan bukti realisme instingtif yang dibangun berdasarkan fitrah manusia. Kesimpulan dari penelitian ini adalah ada dua premis dalam realisme instingtif 'Allamah Thabathaba'i yaitu *pertama*, bahwa fitrah di dalam diri manusia memunculkan kesadaran bahwa manusia dan alamnya itu nyata bukan khayalan. Manusia dan alam semesta itu dapat berubah dan hancur. Oleh karena itu, keduanya bergantung pada *wujūd* tetap dan tidak berubah (Tuhan). Jika manusia dan alam itu putus dan tidak memiliki hubungan dengan *wujūd* yang tetap, maka sejak itu manusia dan alam akan hancur, kemudian hilang ke dalam ketiadaan. Kedua, kesadaran diri manusia dan

³⁸Fariz Pari, *Pengalaman Rasional Eksistensi Tuhan: Pengantar Ontoteologi*", Jurnal Kanz Philosophia vol 1, nomor 1, 2011, hal. 111.

alam sekitar muncul dari fitrah di dalam diri manusia mengharuskan manusia untuk mencari sebab-sebab dari setiap peristiwa dan kejadian yang dialaminya. Kesadaran tersebut mengharuskan manusia berkesimpulan bahwa dirinya dan alam semesta harus memiliki satu sandaran yang merupakan sumber segala *wujūd* yaitu Tuhan.³⁹

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Achmad Muchaddam Fahham adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Pada penelitian yang ditulis peneliti membahas *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani yang berbasis teks filsafat dan demonstrasi filosofis, sedangkan penelitian yang di tulis Achmad Muchaddam Fahham membahas *wujūd* Tuhan dalam pandangan ‘Allamah Thabathaba’i yang dibangun berdasarkan demonstrasi filosofis dan memiliki basis teologis.

Kesembilan, Analisis Eksistensi Perempuan dalam Teori wujūd Filsafat Mulla Shadra. Tulisan ini berupa tesis yang ditulis oleh N. Elis Yanti Patimah yang diajukan pada Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016. Penelitian ini membahas eksistensi perempuan dalam pemikiran Mulla Shadra. Semua entitas yang ada dalam dimensi *wujūd* (eksistensi) menjadi sebuah cara pandang secara fundamental. Kesatuan pada eksistensi tidak menafikan keragaman partikularitas dalam esensi (*māhiyah*). Pada level eksistensi itu tidak ada perbedaan, yang ada hanya “kesetaraan universal”. Kualitas setiap eksistensi menentukan tingkat intensitas *wujūd* yang dimilikinya. Menurut Mulla Shadra, perempuan secara potensial mampu menjadi sempurna (menyempurna) pada derajat substansi jiwa yang hakiki. Pencapaian eksistensial itu tidak ditentukan oleh materi (jenis kelamin), tetapi oleh substansi yang bukan materi yaitu jiwa. Kesimpulan dari penelitian tersebut adalah pada analisis teori *wujūd* Mulla Shadra, pada level eksistensi, perempuan itu sama dengan laki-laki, sedangkan secara aksidental (sifat), fisik perempuan berbeda dengan fisik laki-laki. Derajat

³⁹ Achmad Muchaddam Fahham, ”Tuhan dalam Filsafat ‘Allamah Thabathaba’i”, Jurnal Mulla Shadra: Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. vol 2, nomor 5, 2012, hal. 67.

diantara manusia itu sama dari sisi hakikatnya. Hakikat keberadaan manusia hanya pada kualitas jiwa rasional (*'aql*) sebagai tingkatan puncak jiwa eksistensinya. Eksistensi jiwa itu terbebas dari materi (jenis kelamin). oleh karena itu, jiwa tidak memiliki aksiden (sifat laki-laki atau perempuan), sehingga pada level jiwa, sudah tidak ada lagi perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Konsep kesetaraan ini menjadi dasar pada wacana-wacana keadilan baik secara konsep maupun praksis.⁴⁰

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh N. Elis Yanti Patimah adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Pada penelitian yang ditulis peneliti membahas tentang *wujūd* dan *māhiyah* menurut para filsuf untuk menjelaskan teori *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* Jalaluddin al-Dawani. Sedangkan, penelitian yang ditulis oleh N. Elis Yanti Patimah membahas tentang *wujūd* dalam pandangan Mulla Shadra untuk menganalisa eksistensi perempuan.

Kesepuluh, Pengaruh Ibn Rusyd terhadap Konsep Ketuhanan Thomas Aquinas. Tulisan ini berupa tesis yang ditulis oleh Mochammad Fahlevi yang diajukan pada Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016. Penelitian ini menjelaskan tentang pengaruh pemikiran Ibn Rusyd terhadap Thomas Aquinas tentang konsep ketuhanan. Ibn Rusyd (tokoh besar Islam) dan Thomas Aquinas (tokoh besar Kristen) sama-sama menyelaraskan teologi yang bersifat dogmatis dan rasionalitas. Keduanya berusaha menjelaskan eksistensi Tuhan berdasarkan filosofis tanpa menggugurkan keyakinan beragama. Kesimpulan dari penelitian tersebut adalah Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas, sama-sama dipengaruhi Aristotelianisme. Dilihat dari dari perspektif pengaruh, persamaan diantara keduanya, argumen Thomas Aquinas dipengaruhi oleh argumen Ibn Rusyd, karen dalam perkembangannya Averroisme (pemikiran Ibn Rusyd) memasuki dunia Kristen pada abad pertengahan. Filsafat Aristotels dibaca oleh oleh kalangan Kristen, termasuk Thomas. Dengan

⁴⁰ N. Elis Yanti Patimah, *Analisis Eksistensi Perempuan dalam Teori wujūd Filsafat Mulla Shadra*, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina Jakarta, 2016.

kata lain, argumen Thomas tentang gerak dan sebab efisien dipengaruhi oleh Aristoteles melalui ulasan-ulasan atau komentar-komentar Ibn Rusyd. Dengan begitu, komentar dan pemikiran Ibn Rusyd berpengaruh terhadap filsafat Skolastik Kristen terutama Thomas Aquinas.⁴¹

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Mochammad Fahlevi adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Pada penelitian yang ditulis peneliti membahas *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf Islam dan berusaha menjelaskan pemikiran Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, sedangkan penelitian yang ditulis oleh Mochammad Fahlevi menjelaskan perbandingan pemikiran Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas tentang eksistensi Tuhan, kemudian menganalisa pengaruh pemikiran Ibn Rusyd terhadap pemikiran Thomas Aquinas.

Kesebelas, Wujūd Tuhan menurut Ibrahim al-Kurani: Studi Analisis terhadap Kitab Ithāf al-Dāki. Tulisan ini berupa tesis yang ditulis oleh Frenky Mubarak yang diajukan pada Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016. Penelitian ini menjelaskan pemikiran Ibrahim al-Kurani tentang *wujūd* Tuhan melalui ilmu hakikat. Ilmu hakikat tidak bertentangan dengan syariat, al-Quran dan hadits. Menurut *wujūd mumkin* Tuhan adalah *wujūd* mutlak dan *wujūd wājib*. Sifat mutlak tersebut tanpa syarat dari sesuatu apapun, tidak membutuhkan segala macam syarat, bahkan kemutlakan diri-Nya. Kemutlakan Tuhan disebut sebagai *wujūd wājib*. Semua manifestasi baik *wujūd mumkin* maupun ketiadaan (*adam*) bergantung pada Tuhan. Oleh karena itu, manusia memiliki keterhubungan dengan Tuhan. Argumen yang dikemukakan Ibrahim al-Kurani tersebut bersifat filosofis dan mistis. Kesimpulan dari penelitian tersebut adalah *wujūd* Tuhan dapat dipahami dengan menggunakan al-Quran dan hadits sebagai rujukan utama, sementara intuisi dan rasio digunakan sebagai rujukan kedua, selama keduanya sesuai dengan teks

⁴¹ Mochammad Fahlevi, *Pengaruh Ibn Rusyd Terhadap Konsep Ketuhanan Thomas Aquinas*, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Universitas Paramadina Jakarta, 2016.

al-Quran dan hadits. Pemikiran Ibrahim al-Kurani dalam konsep *wujūd* Tuhan merupakan sebuah rekonstruksi atau reinterpretasi terhadap pemikiran teologi Asy'ari dan lebih condong kepada sufisme ontologis Ibn 'Arabi. Menurut Ibrahim al-Kurani konsep *wujūd* yang diberikan kepada Tuhan maupun kepada makhluk adalah adalah sama, karena baik *wujūd* yang diberikan kepada Tuhan atau makhluk memiliki pengertian yang sama yaitu lawan dari tiada (*'adam*). Akan tetapi, perbedaan *wujūd* Tuhan dan *wujūd* makhluk adalah pada dataran keniscayaan (*wājib*) dan kemungkinan (*mumkin*). Tuhan sebagai *wujūd wājib* yang bersifat mutlak (absolut), sedangkan makhluk sebagai *wujūd mumkin* bersifat bergantung.⁴²

Letak perbedaan penelitian yang ditulis pada fokus masalah, sementara pada objek penelitian memiliki kesamaan. Pada penelitian yang ditulis peneliti membahas pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dalam pandangan para filsuf dan *wujūd wājib* dengan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. Sedangkan penelitian yang ditulis oleh Frenky Mubarak membahas hubungan *wujūd wājib* dengan *wujūd mumkin* dalam pandangan Ibrahim al-Kurani dalam kitab *Ithāf al-Dākī*.

Keduabelas, Absurditas Kritik Jacques Derrida atas Logosentrisme berdasarkan Prinsip Aṣālah al-Wujūd Mulla Shadra. Tulisan ini berupa tesis yang ditulis oleh Mohammad Syafi'ie yang diajukan pada Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016. Penelitian ini membahas logosentrisme yang dikritik oleh Jacques Derrida, kritikan tersebut tidak masuk akal dalam pandangan *aṣālah al-wujūd* Mulla Shadra. Derrida mengkritik logosentrisme karena dipandang menjadi alat dalam menyeragamkan kebenaran dan mengukuhkan kebenaran absolut dalam bahasa, teks dan fenomena. Derrida dalam mengkritiknya menggunakan teori dekonstruksi yaitu teori tentang gerakan intelektual yang melihat jauh ke depan sebagai entitas yang tidak ada akhirnya. Kemudian kritikan

⁴² Frenky Mubarak, *Wujūd Tuhan menurut Ibrahim al-Kurani: Studi Analisis terhadap Kitab Ithāf al-Dākī*, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016.

Derrida tersebut dinilai kurang masuk akal, karena teori dekonstruksinya sendiri memunculkan logosentrisme yang baru yang akan menimbulkan masalah. Tetapi dalam *aṣālah al-wujūd* Mulla Shadra, hal tersebut bisa datasi dengan memasukkan intuisi/*ḥuḍūrī* (ilmu kehadiran) ke dalam sumber pengetahuan manusia. Kesimpulan dari penelitian ini adalah logosentrisme memunculkan kepada kebenaran yang tunggal dikritik oleh teori dekonstruksi Jacques Derrida bahwa kebenaran tidak tunggal, tetapi teori dekonstruksi (ketidaktunggalan kebenaran) tersebut merupakan sebuah logosentrisme (ketunggalan kebenaran) juga, sehingga semakin bermasalah. Sedangkan dalam *aṣālah al-wujūd* Mulla Shadra pada dimensi *wujūd* kebenaran tidak perlu dikorek-korek dan dipertontonkan karena sifatnya yang nyata sebagai dirinya sendiri akan langsung diterima oleh siapapun. Pada dimensi *wujūd* setiap orang tidak lagi membutuhkan argumen, karena setiap orang akan mampu menerimanya baik dilihat dari *wujūd* maupun dalam aneka ragam eksperimennya (sifat-sifat *wujūd* yaitu *māhiyah*). Dalam *aṣālah al-wujūd* Mulla Shadra makna banyak itu sesuatu yang mungkin (*possible/mumkin*). *Wujūd mumkin* itu ada dua penampakan yaitu pada dimensi *wujūd* dan pada dimensi *māhiyah* (sifat atau batasan *wujūd*). Pada pada dimensi *wujūd*, makna atau kebenaran itu tunggal, satu, tetap, tidak akan pernah mengalami perubahan, sedangkan pada dimensi *māhiyah*, makna atau kebenaran itu banyak, beraneka ragam, mengalami perubahan, dan tidak tetap.⁴³

Letak perbedaan penelitian yang ditulis oleh Mohammad Syafi'ie adalah pada fokus masalah dan objek penelitian. Pada penelitian yang ditulis peneliti membahas *wujūd* dan *māhiyah* di kalangan filsuf Islam dan berusaha menjelaskan pemikiran Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*, sedangkan penelitian yang ditulis oleh Mohammad Syafi'ie menjelaskan tentang kritikan Jacques Derrida terhadap logosentrisme menggunakan pemikiran Mulla Shadra.

⁴³ Mohammad Syafi'ie, *Absurditas Kritik Jacques Derrida atas Logosentrisme berdasarkan Prinsip Aṣālah al-Wujūd Mulla Shadra*, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta Universitas Paramadina, 2016.

H. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah pengetahuan yang mempelajari cara-cara melakukan penelitian dengan pemikiran yang tepat melalui tahapan-tahapan yang disusun secara ilmiah untuk mencari, menyusun, menganalisa dan menyimpulkan data-data, sehingga dapat digunakan untuk menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran pengetahuan.⁴⁴ Oleh karena itu, metode penelitian ini diarahkan untuk mendapatkan hasil yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

1. Metode Penelitian

Metode adalah cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang memiliki sistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan supaya mencapai tujuan yang ditentukan.⁴⁵ Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Oleh karena itu, ada empat hal yang harus diperhatikan yaitu cara ilmiah, data, tujuan dan kegunaan.⁴⁶

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan dua metode penelitian yaitu metode teks filsafat dan deskriptif-analitis.

Pertama, metode teks filsafat yaitu metode yang mengarahkan pembahasan pada teks filsafat dalam satu tema tertentu kemudian mencari pandangan para filsuf mengenai tema tersebut dengan cara menghimpun semua teks filsafat, menganalisis teks filsafat, lalu menghimpun makna yang dimaksud dari teks-teks filsafat tersebut.

Kedua, metode deskriptif analitis adalah metode penelitian yang tidak hanya mendeskripsikan dan melakukan analisa terhadap objek penelitian tetapi juga mengelaborasi sumber-sumber yang lain dalam rangka menjelaskan objek kajian. Hal tersebut diharapkan mampu menjawab permasalahan yang akan dikaji.

⁴⁴ Made Wirarta, *Metodologi Penelitian Sosial Ekonomi* (Yogyakarta: C.V Andi Offset, 2006).

⁴⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi keempat* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2008) cet ke-4, hal. 901.

⁴⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2009), hal. 2-3.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan adalah suatu cara untuk mencapai pengertian tentang masalah penelitian dan menganalisa masalah tersebut. Penelitian ini menggunakan dua pendekatan:

Pertama, pendekatan komparatif atau perbandingan, yaitu perbandingan diantara pemikiran para filsuf tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dan pembahasan tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* melalui teks-teks filsafat. *Kedua*, pendekatan interpretatif yaitu pendekatan dalam menafsirkan atau memberi makna dari teks filsafat yang dikemukakan oleh para filsuf yang berkaitan dengan pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* dan teori *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*.

3. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata, catatan yang berhubungan dengan makna, nilai dan pengertian. Model penelitian ini dalam pengamatan terhadap data penelitian tidak dibatasi dan diisolasi dengan variabel, populasi, sampel dan hipotesis. Oleh karena itu, metode kualitatif senantiasa memiliki sifat holistik yaitu penafsiran terhadap data dalam hubungannya dengan berbagai aspek yang mungkin ada.⁴⁷

Penelitian kualitatif sangat relevan dengan studi humaniora baik studi teks maupun humaniora lainnya. Penelitian teks dalam humaniora terbagi dua, yaitu yang memerlukan uji kebermaknaan empiris di lapangan dan yang menekankan olahan kebermaknaan filosofis dan teoritis. Penelitian filsafat termasuk yang menekankan olahan kebermaknaan filosofis dan teoritis. Karena jenis ini sangat relevan bagi penelitian filsafat, mengingat pengamatan data senantiasa berkaitan dengan kebermaknaan secara filosofis dan terkait dengan sistem nilai.⁴⁸

⁴⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paramadina, 2015), hal. 5.

⁴⁸ Kaelan MS. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2015), hal. 6.

4. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini data dan sumber data terbagi menjadi dua bentuk yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah data-data yang merupakan karya tokoh yang sedang dikaji. Sedangkan, data sekunder adalah data-data atau buku-buku yang menjelaskan pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil penelitian orang lain dan buku-buku yang lain yang terkait dengan objek kajian dalam penelitian ini. Data primer merujuk kepada buku-buku dan karya-karya yang ditulis oleh Jalaluddin al-Dawani seperti kitab *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil Muḥaqqiq Jalāluddīn al-Dawānī*,⁴⁹ dan *Akhlāk-i Jalāli*.⁵⁰

Sedangkan data sekunder ialah merujuk pada buku-buku serta kepustakaan yang berkaitan dengan tema penelitian, yaitu karya filsuf yang menjadi objek penelitian. Yang digunakan untuk melengkapi tulisan ini adalah *Nihāyah al-Ḥikmah* karya Allamah Thabathaba'i,⁵¹ dan *Syarḥ al-Manzūmah* karya Mulla Hadi Zabzawari,⁵² *Taṣḥīḥ wa Ta'līq Nihāyah al-Ḥikmah*, karya Gula Mirdha Fayadhi,⁵³ *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* karya Mohsen Gharawiyān,⁵⁴ *Sejarah Filsafat* karya Majid Fakhri,⁵⁵ *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi* karya Muhsin Labib,⁵⁶ *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama* karya Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman,⁵⁷ *Āmūzesy e Aqā'ed*

⁴⁹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil Muḥaqqiq Jalāluddīn al-Dawānī* (Isfahan: Emam Ali. Public Library, 1400 M).

⁵⁰ Jalaluddin al-Dawani, *Akhlāk-i Jalāli* (London: Lucknow, 1916).

⁵¹ Allamah Thabathaba'i, *Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid 1 (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1424 H).

⁵² Mulla Hadi Zabzawari, *Syarḥ al-Manzumah*, jilid ke-2 (Qom: Al-Majelis al-Syurā Al-Islāmī, 1281 H)

⁵³ Gula Mirza Fayadhi, *Taṣḥīḥ wa Ta'līq Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid I (Qom: Muassasah Omuzsyi wa Vawarhasyi Imam Khumaini, 1378), hal. 51-52.

⁵⁴ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: SadraInternationa Institute, 2012).

⁵⁵ Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1987).

⁵⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2015).

⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama* (Bandung: Mizan, 2003).

karya Muhammad Taqi Mizbah Yazdi,⁵⁸ *Bidāyah al-Ḥikmah* karya Allamah Thabathaba'i,⁵⁹ *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi* karya Hossein Ziai,⁶⁰ *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer* karya Khudori Soleh,⁶¹ *Filsafat Shadra* karya Fazlur Rahman,⁶² *Ḥikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri* karya Syihab al-Din al-Suhrawardi,⁶³ *Mistisisme Filsafat Islam* karya John Walbridge,⁶⁴ *Syarḥ Ḥikmah al-Isyrāq* karya Quthb al-Din al-Shirazi,⁶⁵ *Ḥikmah al-Isyrāq (The Philosophy of Illuminations/ Euvres Philosophiques et Mistiques)*, karya Henry Corbin,⁶⁶ *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam* karya Seyyed Hossein Nasr,⁶⁷ *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* karya Sirajudin Zar,⁶⁸ *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam* karya Seyyed Hossein Nasr,⁶⁹ *al-Masyā'ir* karya Mulla Shadra,⁷⁰ *al-Isyārat wa al-Tanbīhāt* karya Ibn Sina,⁷¹ *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II karya M.M. Syarif,⁷² *Klan Aqqyunlu*,

⁵⁸ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Āmūzesy e Aqā'ed* (Teheran: Sazman Tablighat Islam, 1998).

⁵⁹ Allamah Thabathaba'i, *Bidāyah al-Ḥikmah* (Qom, *Intisyārāt dār al-Fikr*, 1386).

⁶⁰ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi* (Jakarta: Sadra International Institute, 2012), hal. 238.

⁶¹ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2016).

⁶² Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2000).

⁶³ Syihab al-Din al-Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003).

⁶⁴ John Walbridge, *Mistisisme Filsafat Islam* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008).

⁶⁵ Quthb al-Din al-Shirazi, *Syarḥ Ḥikmah al-Isyrāq (Comentary on "The Philosophy of Illuminations)*, ed. Asad Allah Harati, (Teheran:, 1896-1898).

⁶⁶ Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq, (The Philosophy of Illuminations)*, (*Euvres Philosophiques et Mistiques*), ed. Henry Corbin, Bibliotheque Iranienne, n.s (Teheran: Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1976-1977).

⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, terj. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006).

⁶⁸ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2017).

⁷⁰ Mulla Shadra, *al-Masyā'ir* (Qom: Intisyarat-e Isra, 1987).

⁷¹ Ibn Sina, *al-Isyārat wa al-Tanbīhāt*, Jilid pertama bab keempat (Leiden: Lane Medica Library, 1892).

⁷² M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II (Kempten, Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1996).

Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15 karya JE Woods,⁷³ *Majelis al-Mu'minin* karya Qazi Nur Allah bin 'Abd Allah Sustari,⁷⁴ *Waḥdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Mulla Shadra* karya Muhammad Nur,⁷⁵ *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Arba'ah* Jilid 1 karya Mulla Shadra,⁷⁶ *Geschichte der Arabischen Litteratur* karya Brockelmann,⁷⁷ *Filsafat wujūd Mulla Shadra* karya Syaifun Nur,⁷⁸ *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*,⁷⁹ *Why Existence Does Not Emerge as a Distinc Concept in Greek Philosophy* karya Charles, H. Kahn,⁸⁰ dan *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* karya Toshihiko Izutsu.⁸¹

5. Teknik Pengumpulan Data

Jenis penelitian ini bersifat *library research* (riset kepustakaan), yaitu seluruh sumber data yang dibutuhkan dalam penelitian ini berasal dari bahan-bahan atau karya tulis yang relevan dengan penelitian. Oleh karena itu, teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah teknik dokumentatif, yaitu dengan mengumpulkan dan menginventarisir data primer dan sekunder. Dalam teknik dokumentasi peneliti mencari data yang bersumber dari buku-buku, surat kabar, jurnal, karya ilmiah dan

⁷³ JE Woods, *Klan Aqquyunlu, Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15*, (Minneapolis: Century Turko Iranian Politics, 1976).

⁷⁴ Qazi Nur Allah bin 'Abd Alllah Sustari, *Majelis al-Mu'minin* (Ouseley: Perpustakaan Bodleian, 1436).

⁷⁵ Muhammad Nur, *Waḥdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012).

⁷⁶ Mulla Shadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid 1 (Beirut: Dar Ihya al-Taurat, 1981).

⁷⁷ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: Suppl, 1937).

⁷⁸ Syaifun Nur, *Filsafat wujūd Mulla Shadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002), hal. 8.

⁷⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. Issue No. 116 (Desember 1989). Hal. 412.

⁸⁰ Charles, H. Kahn, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinc Concept in Greek Philosophy*, dalam Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medievel* (New York: Fordham University Press, 1982), hal. 7-17.

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Pendahuluan terhadap teks Arab dari karya Sabzawari, *Syarḥ-i Manzūmah*, yang ditulis oleh M. Mohaghegh dan Izutsu (Tehren: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1989), hal. 21.

lain-lain.⁸² pertama-tama peneliti akan mencari bahan-bahan penelitian yang berasal dari sumber primer. Sumber primer tersebut diharapkan menjadi penyedia informasi bagi terciptanya hasil penelitian yang komprehensif. Kemudian peneliti mencoba untuk mencari sumber sekunder yang relevan dengan penelitian ini. Sumber sekunder tersebut sebagai catatan (*syarah*) tentang sumber primer dan penafsiran atau terjemahan dari sumber primer.

6. Teknik Pengolahan Data

Setiap data yang sudah terkumpul kemudian akan peneliti kelola melalui proses sebagai berikut:

a. Klasifikasi

Dalam tahap ini, setiap data yang diperoleh akan diklasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu data primer dan data sekunder.

b. Spesifikasi

Untuk mempermudah proses penulisan, data-data yang sudah diklasifikasikan tersebut selanjutnya dispesifikasikan kembali secara literal disesuaikan dengan batasan-batasan dan rancangan umum yang telah dibuat.

7. Analisis Data

Agar dapat memahami dan menguasai data-data yang sudah tersedia, peneliti menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan komparatif (perbandingan). Sementara itu, untuk memperjelas hasil pemahaman yang diperoleh, peneliti memakai deskriptif-analitis. Oleh karena itu, eksplorasi komparatif dan interpretatif merupakan pilihan yang paling memadai agar dapat menemukan keterkaitan-keterkaitan substansial yang terkandung di dalam hasil pemahaman yang diperoleh dan untuk mempertajam analisis. Proses analisis data tersebut dilakukan dengan tujuan mendapatkan konstruksi teoritis, yaitu pola sistematis pandangan filosofis dari filsuf yang merupakan objek material penelitian filsafat.⁸³

I. Sistematika Penulisan

⁸²Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hal.225.

⁸³ Kaelan, MS. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, hal. 71.

Pada sub bab ini, peneliti akan mendeskripsikan secara garis besar penelitian ini, tujuannya untuk mempermudah pembaca untuk mengetahui gambaran dan sistematika pembahasan skripsi ini.

Bab pertama, pendahuluan yang terdiri dari sembilan sub bab pembahasan. Pertama, latar belakang masalah, yang mencakup diantaranya yaitu alasan munculnya masalah yang akan diteliti. Kedua, pokok masalah, merupakan penegasan terhadap apa yang terkandung dalam latar belakang masalah. Ketiga, tujuan, yaitu mengungkapkan tujuan dilakukannya penelitian ini. Keempat, manfaat, yaitu menguraikan mengenai manfaat penelitian. Kelima, kajian pustaka, yaitu menguraikan atau mengungkapkan teori, temuan dan bahan penelitian lain yang terdahulu yang menjadi landasan untuk melakukan penelitian yang dilakukan. Keenam metodologi penelitian, yaitu menjelaskan mengenai metodologi yang dipakai dalam meneliti, seperti metode penelitian, jenis penelitian, data, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik pengolahan data dan analisis data yang digunakan oleh peneliti. Ketujuh, sistematika penulisan, yaitu untuk memudahkan pembaca dalam memahami hasil penelitian ini, peneliti merangkai sistematika penulisan berdasarkan bab 1 sampai bab 5.

Bab kedua, pada bab ini peneliti mendeskripsikan tentang *wujūd*, *māhiyah* dan ragam pandang *aṣalah* yang meliputi *aṣalah*: pengertian *aṣalah*, sejarah singkat *aṣalah*, *wujūd*: pengertian *wujūd*, pembagian *wujūd*, *māhiyah*: pengertian *māhiyah*, hukum-hukum *māhiyah*, pandangan filsuf tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*: penafsiran Ibn Sina, penafsiran Suhrawardi, penafsiran Mulla Shadra, dan penafsiran Jalaluddin al-Dawani.

Bab ketiga, pada bab ini peneliti mengangkat biografi dan kerangka pemikiran Jalaluddin al-Dawani, terdiri atas biografi, guru-guru, murid-murid, karya-karya dari Jalaluddin al-Dawani. Pada bab ini juga peneliti menjelaskan tentang panorama pemikirannya Jalaluddin al-Dawani yang terdiri atas pemikiran metafisika, etika dan politik.

Bab keempat. Pada bab ini, menjelaskan tentang pemilahan *wujūd* dan pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* yang terdiri atas: prinsip *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*: prinsip *wujūd wājib* dan prinsip *wujūd*

mungkin; pembuktian pembuktian *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*:
pembuktian *wujūd wājib* dan pembuktian *wujūd mumkin*.

Bab lima. Pada bab ini berisi penutup meliputi kesimpulan dan saran.
Bab ini merupakan bab terakhir dari keseluruhan pembahasan dan
merupakan jawaban singkat dari pokok permasalahan yang sedang
diteliti.

BAB II

DISKURSUS TENTANG *WUJŪD* DAN *MĀHIYAH*

A. *Wujūd*

1. Pengertian

Konsep *wujūd* merupakan konsep yang paling primer dan tidak bisa mengacu kepada beberapa konsep atau didefinisikan menurut beberapa konsep yang lain. Sebenarnya konsep tersebut begitu luas cakupannya, sehingga malah lawannya itu sendiri “tidak *wujūd*” (*ma‘dūm*), hanya dapat dipahami melalui beberapa kecenderungan merujuk kepadanya.⁸⁴ *Wujūd* serupa dengan ilmu pengetahuan, baik dipandang dari segi konsepnya maupun realitas eksternal. Persis sebagaimana konsep “pengetahuan” sebagai realitas eksternal tidak memerlukan penisbatan atau pembuktian. Semua orang yang sehat akalnya meyakini bahwa *wujūd* adalah sesuatu yang memiliki realitas dan kenyataan, demikian pula *wujūd* manusia dan *wujūd* lainnya.⁸⁵

Konsep *wujūd* adalah konsep yang paling *badīhī* yang diabstraksikan oleh pikiran manusia dari seluruh keberadaan. Konsep *wujūd* ini bukan saja tidak butuh definisi bahkan tidak mungkin mendefinisikannya. Setiap orang yang mengetahuinya dengan ilmu dan alam mental secara otomatis mengambil konsepsi *wujūd* tersebut. Apabila seseorang mencoba mendefinisikan *wujūd*, maka akan berfikir secara berputar-putar (*circle*) atau hanya berupa penjelasan. Misalnya, seseorang mendefinisikan *wujūd* itu adalah sesuatu yang nyata berada di realitas eksternal. Kemudian muncul pertanyaan, apa yang dimaksud dengan nyata ? dia menjawab, nyata adalah sesuatu yang berada di realitas eksternal. Kemudian muncul lagi pertanyaan, apa itu realitas eksternal ? dia menjawab realitas eksternal itu adalah *maujūd*. Itulah definisi *wujūd* yang hanya akan membuat berputar-putar saja pada *wujūd*

⁸⁴ Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1987), hal. 214.

⁸⁵ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: Shadra Press, 2010), hal. 219.

itu sendiri. Jadi, konsep *wujūd* bersifat *badīhī* dan tidak membutuhkan definisi.⁸⁶

Kata “*maujūd* (*existence*)” berasal dari kata *wujūd*, ia adalah⁸⁷ *maṣḍar* yang berarti kejadian atau peristiwa (*hadaṣ/occurrence*). *Maṣḍar* ini bisa dikenakan pada subjek (*fā‘il*) ataupun objek (*maf‘ūl*). Oleh karena itu, padanan kata *wujūd* dalam bahasa Persia adalah *ast*, yang berarti suatu peristiwa yang terjadi dan dalam bahasa Inggris adalah *being*. Dari perspektif gramatikal, kata *maujūd* adalah *maf‘ūl ism* (kata benda pasif) yang menunjukkan hasil tindakan verba atas suatu zat. Dari *maujūd* terkadang suatu *maṣḍar* artifisial dimunculkan seperti dalam *maujūdiyyah* (*ke-maujūd-an*) yang digunakan sepadan dengan *wujūd*. Kosakata Arab yang dipakai dalam bentuk adakalanya tidak dikaitkan dengan subjek atau objek, lalu dipakai dalam bentuk nominal verbal (*ism maṣḍar*) yang menunjukkan (hasil) kerja verba itu sendiri. Makna tersebut juga bisa dipertimbangkan untuk kata *wujūd*.⁸⁸

Pada sisi lain, kata yang menunjukkan kejadian, gerakan atau setidaknya menunjukkan keadaan (*state*) dan kualitas, tidak bisa secara langsung dipredikatkan pada sesuatu. Misalnya, mungkin mempredikatkan ‘jalan’ yang merupakan *maṣḍar* atau ‘berjalan’ yang merupakan nomina verba pada sesuatu atau pada seseorang. Terlebih dahulu ia mesti dibentuk, sehingga lahir kata ‘pejalan’ yang bisa dijadikan predikat atau ditambah dengan kata imbuhan lain yang sesuai dengannya seperti kata *zū*. Dengan demikian, contohnya muncul kalimat “Ali menyandang keberanian (*‘alī zū syajā‘ah*).” Bentuk pertama ‘pejalan’ secara teknis disebut predikasi (*hwa hwa* artinya dia adalah dia) contohnya ‘binatang’ pada manusia merupakan predikasi *zū hū* (menyandang hal itu).⁸⁹

⁸⁶ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 78.

⁸⁷ *Maṣḍar* adalah kata yang dibentuk kata benda kerja (*verbal noun*) yang mengandung arti keadaan atau kejadian dan netral dari sifat pasif (objek) atau aktif (subjek). Misalnya, *maṣḍar wajada* adalah *wujūd*, dalam bahasa Inggris, *maṣḍar* biasa disebut *infinitive*.

⁸⁸ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2015), hal. 190.

⁸⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi*, hal. 191.

2. Pembagian

Menurut Ibn Sina *wujūd* sesuatu itu boleh jadi *wājib* (niscaya) dan boleh jadi *mumkin* (mungkin). *Wujūd* yang *wājib* adalah yang jika sesuatu yang di dalamnya diandaikan tidak ada, yang hal tersebut mustahil. Sedangkan *Wujūd* yang *mumkin* adalah jika sesuatu yang termasuk di dalamnya diasumsikan tidak ada atau ada, maka itu tidak ada kemustahilan yang muncul. Dalam konteks ini, Ibn Sina menyebutkan bahwa “*wujūd* yang *mumkin*” dapat digunakan dalam pengertian “*wujūd* dalam potensi”. *Wujūd wājib* adalah *wujūd* yang senantiasa berada atau termasuk dalam sesuatu, yang sesuatu itu sendiri atau yang senantiasa termasuk di dalamnya melalui yang lain. contohnya, *wujūd* pembakaran adalah niscaya, bukan karena pembakaran itu sendiri, melainkan karena bertemunya dua hal, yang satu secara ilmiah mampu membakar dan yang lainnya secara ilmiah mampu terbakar. Apa yang niscaya melalui dirinya sendiri tidak mungkin niscaya melalui yang lain, demikian juga sebaliknya. Misalnya, jika *wujūd* A niscaya melalui *wujūd* A sendiri, *wujūd* ini tidak mungkin niscaya melalui *wujūd* B. Demikian pula, jika A niscaya melalui B, maka A mustahil niscaya melalui A sendiri. Dalam kasus kedua berarti seseorang melihat A dalam diri A sendiri, ia menemukan *wujūd* A atau tidak niscaya atau mungkin dalam dirinya. Jika tidak demikian persoalannya, *wujūd* berarti niscaya dalam dirinya, tetapi ini mustahil, suatu hal yang tidak mungkin karena *wujūd*-nya telah ditegaskan. Oleh karena itu, *wujūd*-nya adalah mungkin dalam dirinya, niscaya melalui yang lain dan mustahil tanpa yang lain. *wujūd*-nya melalui yang lain berbeda dengan *wujūd*-nya tanpa yang lain. Hal pertama adalah niscaya, yang kedua adalah mungkin.⁹⁰

Wujūd sesuatu yang niscaya dalam dirinya ditentukan berdasarkan dua prinsip: *pertama*, rangkaian hal-hal yang mungkin selamanya mustahil tidak terbatas, *kedua*, rangkaian ini mustahil menjadi niscaya karena ia terdiri dari satuan-satuan *wujūd* yang mungkin. Dengan demikian, ini berarti harus ada sebab niscaya yang berada diluar rangkaian ini, yaitu *wujūd* niscaya (*wājib*) atau yang

⁹⁰ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama* (Bandung: Mizan, 2003), hal. 299.

dikenal dengan Tuhan. *Wujūd* niscaya disebut sebab pertama karena dia secara kekal mendahului *wujūd* segala sesuatu dan menjadi sumber *wujūd* dari segala sesuatu. *Wujūd* niscaya terbebas dari materi, esa dan tunggal segala hal. Ia tidak mempunyai genus dan diferensia, dua unsur yang harus ada dari sebuah definisi. Oleh karena itu, tidak ada definisi baginya, yang ada hanya nama. Ia murni baik, bersifat imateri, karena hanya materilah, sumber segala kekurangan, adanya kejahatan. Karena imaterialitasnya, ia juga merupakan sebuah intelek, dan karena kesederhanaan atau ketunggalannya, intelek dan *intelligible* yang terkandung di dalamnya itu satu.⁹¹

Dalam buku *Pemikiran Filsafat Ayatullah Muhammad Taqi Mizbah Yazdi* dijelaskan bahwa asal mula pembagian *wujūd* itu berasal dari proposisi yang memiliki subjek dan predikat, misalnya “matahari bersinar”. Proposisi tersebut terdiri dari matahari sebagai subjek dan bersinar sebagai predikat.⁹² Dalam hal ini, tidak terdapat alternatif lain terkait dengan korelasi predikat dan subjek selain tiga kondisi: *pertama*, korelasi predikat dan subjek bersifat mustahil (*mumtani*'), contohnya angka tiga lebih besar dari angka empat. *Kedua*, korelasi predikat dan subjek merupakan sesuatu yang mesti (*darūrī*), contohnya angka dua itu setengah dari empat. *Ketiga*, korelasi predikat dan subjek bersifat tidak mustahil sekaligus bukan kemestian, contohnya matahari berada diatas kepala manusia.

Dalam logika, dijelaskan bahwa proposisi pada kondisi pertama bersifat *mumtani* ' (tidak mungkin terjadi) sebagaimana contoh pertama (angka tiga lebih besar dari angka empat). Pada kondisi kedua, proposisi bersifat *darūrī* atau *wājib* yaitu mesti atau niscaya. Sedangkan pada kondisi ketiga, proposisi bersifat *mumkin* (mungkin) dengan makna khusus. Namun, karena filsafat hanya membahas sesuatu yang ada, maka para filsuf hanya membagi ke dalam dua kategori: *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. *Wujūd wājib* adalah *wujūd* yang mengada dengan dirinya sendiri, tidak tergantung pada yang lain. *Wujūd* seperti itu

⁹¹ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, hal. 300.

⁹² Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Āmūzesy e Aqā'ed* (Teheran: Sazman Tablighat Islam, 1998), hal. 58.

bersifat *azāli* (tidak bermula) dan abadi (tidak berakhir). Karena apabila sesuatu yang tidak ada (*ma'dūm*) pada masa tertentu, maka dia bukan *wujūd* dengan dirinya sendiri, dia membutuhkan selainnya yang merupakan penyebab atau syarat keberadaannya. Sudah pasti jika penyebab atau syaratnya tidak ada, dia juga tidak akan mengada. *wujūd mumkin* adalah sesuatu yang mengada bukan dengan dirinya sendiri, melainkan diadakan dan bergantung kepada selainnya. Dengan kata lain, *wujūd mumkin* tidak mungkin ada kecuali dengan perantara lainnya.⁹³

Penjelasan rasional tersebut, menghilangkan secara pasti adanya *wujūd mumtani'* (*wujūd* mustahil). Pada saat yang sama, penjelasan ini tidak mengidentifikasi apakah *wujūd* eksternal itu *wujūd wājib* ataukah *wujūd mumkin*. Dengan kata lain, kebenaran proposisi tersebut dapat dipetakan dalam tiga asumsi. *Pertama*, setiap *wujūd* adalah *wujūd wājib*. *Kedua*, setiap *wujūd* adalah *wujūd mumkin*. *Ketiga*, sebagian realitas adalah *wujūd wājib* dan sebagiannya lagi adalah *wujūd mumkin*. Berdasarkan asumsi pertama dan ketiga, menurut Muhammad Taqi Mizbah Yazdi keberadaan *wujūd wājib* sudah diafirmasi. Kemudian beliau mempertanyakan, apakah mungkin setiap keberadaan itu *wujūd mumkin*? kalau asumsi ini dapat digugurkan maka keberadaan *wujūd wājib* secara pasti dapat digugurkan, maka keberadaan *wujūd wājib*, dapat ditegaskan, meskipun untuk mengafirmasi keesaan dan seluruh sifat-Nya, diperlukan argumentasi sendiri. Untuk menggugurkan asumsi kedua, perlu ditambahkan premis lain pada argumen sebelumnya. Seluruh keberadaan tidak mungkin bersifat *wujūd mumkin*. Namun, premis ini bukanlah premis *badīhī* (*aprior*). Oleh karena itu, *wujūd mumkin* membutuhkan penyebab, yang karenanya rangkaian penyebab tidak berujung, hal itu mustahil. Maka dari itu, rangkain penyebab harus berakhir pada *wujūd* yang bukan *wujūd mumkin* dan juga tidak butuh kepada penyebab. Artinya, ia *wujūd wājib*.⁹⁴

⁹³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Muhammad Taqi Mizbah Yazdi*, hal. 222.

⁹⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Muhammad Taqi Mizbah Yazdi*, hal. 222.

B. *Māhiyah*

1. Pengertian

Māhiyah berasal dari bahasa Arab yaitu “*mā hua*” yang artinya ‘ke-apa-an’. Misalnya konsep ‘kemanusiaan’, ‘kepohonan’, ‘ke-kuda-an’, ‘ke-batu-an’ dan lain-lain merupakan serangkaian *māhiyah* atau ‘ke-apa-an’ yang ada di alam ini. Kesamaan dari serangkaian *māhiyah* itu adalah semuanya menjelaskan ‘ke-apa-an’ pada benda-benda di alam ini. Dengan begitu, dapat diketahui perbedaan satu *wujūd* dari *wujūd* lainnya melalui *māhiyah*-nya. Misalnya, perbedaan antara manusia dengan kuda adalah bahwa dari sisi *māhiyah*-nya adalah hewan yang memiliki potensi berfikir sedangkan kuda adalah hewan yang meringkik.⁹⁵

Istilah *māhiyah* dalam filsafat bermakna dua, yaitu makna umum dan makna khusus. *Māhiyah* makna umum didefinisikan sebagai “*mā bihi al-Syai’ hua hua*” (hal yang menjadikan A adalah A/ *that which the thing itself is*). Definisi tersebut, *māhiyah* mencakup pengertian hakikat objektif *wujūd* dan zat suci Tuhan. Dalam pengertian inilah dikatakan bahwa “*māhiyah* Tuhan adalah *wujūd*-nya (*al-haq māhiyyatuhu inniyyatuhu*). Sedangkan *māhiyah* makna khusus didefinisikan sebagai “sesuatu yang dikatakan sebagai jawaban atas pertanyaan ‘apakah itu?’”. Tentunya ia bisa diterapkan pada segenap *wujūd* yang dapat dikenali oleh pikiran yang secara teknis dikatakan memiliki batasan-batasan spesifik *wujūd* (*specific limits of existence*) dan yang tergambar dalam pikiran sebagai bentuk objek-objek universalia primer (*primary intelligibles*), atau yang disebut dengan konsep-konsep *māhiyah* (*whatish concepts*).⁹⁶

Banyak filsuf, khususnya dari kalangan peripatetik menjelaskan konsep-konsep *māhiyah* yang memunculkan beberapa perselisihan dan argumen kepanjangan dalam sejarah filsafat. Permasalahan tersebut yaitu ketika membandingkan beberapa orang, misalnya orang-orang itu memiliki hakikat serupa yang menjadi sumber efek-efek seragam pada

⁹⁵ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 87.

⁹⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi*, hal. 230.

mereka, meskipun mereka berbeda-beda dalam tinggi dan berat badan, warna kulit, dan ciri-ciri lainnya atribut-atribut khas pada setiap orang sebenarnya adalah kekhasan partikular seseorang yang mencirikannya dari yang lain. oleh karena itu, dengan membuang kekhasan individual masing-masing orang, pikiran manusia dapat menangkap satu konsep cerapan (*perceptual*) universal yang disebut sebagai *māhiyah* kemanusiaan. Oleh sebab itu, pencerapan (*perception*) individu-individu yang terhimpun dalam suatu *māhiyah* diperlukan untuk secara langsung memiliki *māhiyah* tersebut. Pengamatan dan penghapusan ciri-ciri aksidental⁹⁷ suatu individu memungkinkan pikiran untuk mengabstraksi segi *māhiyah* yang umum pada aksiden-aksiden penentu (*specific accident*) itu dan menyarikan *māhiyah* universalnya. Kecuali jika *māhiyah* diketahui oleh pikiran melalui proses penguraian dan penggabungan (*analysis and composition*) sejumlah *māhiyah* lain, pengetahuan awal mengenai individu-individu *māhiyah* tidak diperlukan.⁹⁸

Atas dasar itu, *māhiyah* segala sesuatu di realitas eksternal bercampur dengan sifat-sifat khas (*specific qualities*) yang mencirikannya. Hanya akal yang mampu mengabstraksi *māhiyah* dari kumpulan aksiden penentu dan memperoleh *māhiyah* yang murni dan mengabstraksinya dari seluruh kekhasan (*spesifics*). Jadi, apa yang tertangkap setelah abstraksi adalah sesuatu yang mengada di realitas eksternal serentak dengan segenap ciri individual dan aksiden khasnya. Kebaragaman aksiden adalah penyebab keberbilangan dan multiplisitas itu pun sirna. Itulah di balik kaidah yang menyatakan bahwa “*syarf al-syai’i lā yataṣanna wa lā yatakarrar*” (*māhiyah* murni sesuatu tidak terbilang dan tidak berulang-ulang). Selanjutnya mengingat *māhiyah*

⁹⁷ Dalam bahasan ini, terdapat istilah “aksiden” dan “aksidental”. Secara harfiah, aksiden berarti “sesuatu yang mengenai atau menimpa sesuatu yang lain”. Dalam Bahasa Arab, aksiden disebut dengan ‘*araḍ* yang berarti ”sesuatu yang mengenai, menerpa, menimpa atau menempel pada objek lain”. dengan demikian, aksiden adalah hal yang tidak esensial pada sesuatu dan menjadi dasar keberadaanya. Oleh karena itu, aksiden terkadang dilawankan dengan substansi dan terkadang dilawankan dengan sesuatu yang esensial, mengikuti konteks penggunaannya.

⁹⁸ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 230.

dalam kesatuannya bisa berkorespondensi dengan individu yang tidak terhitung, ia disebut sebagai “universal alami (*al-kullī al-ṭabī‘ī/natural universal*). Sifat universal hanya dapat diterapkan pada apa-apa yang ada di pikiran, lantaran di realitas eksternal itu selalu bercampur dengan aksiden-aksiden penentunya yang khas dan dalam pola individual dan partikular.⁹⁹

Mulla Shadra membagi *māhiyah* ke dalam dua bagian yaitu *māhiyah* kompleks (*māhiyah murakkabah*)¹⁰⁰ dan *māhiyah* simpleks (*māhiyah basīṭah*).¹⁰¹ Pendapat tersebut diterima oleh Muhammad Taqi Mizbah Yazdi.¹⁰² Kemudian Mulla Shadra juga membagi *māhiyah* ke dalam dalam dua bagian yang lain yaitu *māhiyah* kepada *jauhar* (substansi)¹⁰³ dan *māhiyah* kepada ‘*araḍ* (aksiden).¹⁰⁴ Lebih jauh lagi, Mulla Shadra membagi substansi ke dalam lima kategori, yaitu *māddah*¹⁰⁵, *ṣūrah*¹⁰⁶, *jism*¹⁰⁷, *nafs*¹⁰⁸ dan *aql*¹⁰⁹. Sementara itu, aksiden

⁹⁹ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 231.

¹⁰⁰ Yaitu sesuatu yang hakikatnya adalah akumulasi dari beberapa hal.

¹⁰¹ Yaitu sesuatu yang hakikatnya tidak komposit.

¹⁰² Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M. T Misbah Yazdi*, hal. 232.

¹⁰³ Substansi (penyandang) yaitu sesuatu yang menyandang aksiden atau dilekati entitas-entitas non sbstansial lainnya. Contoh kategori “manusia” yang merupakan sebuah substansi yang menyandang “gembira”, “di Surabaya”, dan “kemarin. Ia diterjemahkan dalam bahasa Arab sebagai *al-jauhar*.

¹⁰⁴ ‘*Araḍ* (aksiden, sandangan) adalah makna yang disandang substansi.

¹⁰⁵ Pengertian *māddah* dalam ontologi berbeda dengan pengertian *māddah* dalam kosmologi fisika. *Māddah* yang dimaksud disini adalah inti suatu entitas dalam representasinya, seperti benda kayu dalam representasi kursi, benda kain katun dalam kemeja, dan sebagainya.

¹⁰⁶ *Ṣūrah* (forma, bentuk) adalah representasi khas sesuatu, seperti gambar (representasi) manusia, pohon, dan sebagainya.

¹⁰⁷ *Jism* (*body, al-jism*), adalah entitas (sesuatu) yang terdiri dari benda dan forma.

¹⁰⁸ *Nafs* (*al-nafs, al-ruh, spirit*) adalah entitas non-bendawi namun berhubungan (berkorelasi) dengan raga material

¹⁰⁹ *Aql* (akal, *al-aql*, intelek) adalah substansi unik yang mempunyai kemampuan untuk memahami, baik melalui medium benda ataupun tidak.

terbagi menjadi sembilan kategori, yaitu, *kaif*¹¹⁰, *kam*¹¹¹, *'ain*¹¹², *matā*¹¹³, *wad*¹¹⁴, *jidah*¹¹⁵, *idāfah*¹¹⁶, *fi 'il*¹¹⁷, *infi 'āl*¹¹⁸).¹¹⁹

2. Hukum-Hukum

a. Segi-segi *Māhiyah*

Para *hukamā'* (ahli hikmah) menjelaskan bahwa *māhiyah* dari *wujūd* eksternal bercampur dengan aksiden-aksiden penentunya (*specific accident*), sedangkan *māhiyah* murni hanya bisa tampil dalam pikiran. Dengan memahami penjelasan tersebut, didapatkanlah dua gagasan *respectival*¹²⁰ *māhiyah*: (a) *māhiyah* yang terikat (*muqayyad/restricted*)

¹¹⁰ *Kam* (kategori kuantitas) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang tidak bisa dibagi-bagi dan di dalam dirinya tidak terdapat makna 'relasi atau nisbat'. Contohnya, keinginan, berani, bentuk pada permukaan dan dimensi, warna, tebal, keras dan sebagainya

¹¹¹ *Kaif* (kategori kualitas) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang memiliki tiga dimensi (garis, permukaan, volume) dan angka.

¹¹² *'Ain* (kategori tempat) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang didapatkan melalui penisbatan *wujūd* materi dengan tempat dimana ia berada, seperti penyifatan pada Teheran menjadi *Tehrani*, Masyhad menjadi *Masyhadi*.

¹¹³ *Matā* (kategori waktu) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang didapatkan melalui penisbatan *wujūd* materi pada waktunya, seperti kata tahun sebelumnya, tahun ini, hari ini dan seterusnya.

¹¹⁴ *Wad'* (kategori posisi) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang didapatkan melalui penisbatan bagian-bagian sesuatu pada lainnya dengan melihat sisi yang ada padanya. Seperti, pisisi 'berdiri', dimana posisi bagian-bagian badan tersusun dari atas hingga ke bawah dan kepala kepala terletak paling atas.

¹¹⁵ *Jidah* (kategori kepemilikan) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang didapatkan melalui penisbatan sesuatu pada sesuatu lainnya dimana sesuatu tersebut melingkupi sesuatu lainnya, seperti memakai pakaian, memakai topi, dan sebagainya.

¹¹⁶ *Idāfah* (kategori relasi) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang penisbatannya dihasilkan secara berulang-ulang antara dua *wujūd*. Contohnya relasi anak persaudaraan diantara dua orang yang bersaudara dan relasi ayah-anak, diantara ayah dan anak atau relasi lebih awal dan lebih akhir diantara dua hal.

¹¹⁷ *Fi 'il* (kategori aktif) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang menjelaskan pengaruh gradual pelaku material pada materi yang dipengaruhi. Contohnya, pemindahan panas oleh matahari kepada segala objek yang berhadapan dengan matahari.

¹¹⁸ *Infi 'āl* (kategori pasif) adalah aksiden yang secara *māhiyah* yang menjelaskan tentang pengaruh gradual materi yang dipengaruhi oleh agen materi yang mempengaruhi, seperti panasnya air yang disebabkan oleh panasnya matahari.

¹¹⁹ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 87.

¹²⁰ *Respectival* atau *i'tibār* adalah tinjauan akal atas segi tertentu dari sesuatu. Misalnya keberadaan dan *ke-maujūd-an* gelas melalui satu tinjauan *respectival* atau

dan bercampur (*makhlūt/mixed*) yang ada direalitas eksternal. (b) *māhiyah* abstrak (murni dan tidak terikat) yang hanya bisa dibayangkan dalam pikiran. Segi *pertama* disebut sebagai “tinjauan yang bersyaratkan sesuatu *i’tibār bi syarat syai’/respectival conditinal on a thing*) dan segi *kedua* disebut sebagai ”segi tinjauan yang memiliki syarat negatif” (*i’tibār bi syarat lā/the negatively conditioned respectival*). Pembagian *maqsām* tersebut berdasarkan dari segi tinjauan atas *māhiyah* yang disebut dengan “*i’tibār* yang tidak bersyarat” (*i’tibār lā bi syarat/unconditioned respectival*). Segi *māhiyah* ini tidak ditinjau aspeknya sebagai *wujūd* eksternal yang bercampur dengan aksiden-aksiden tertentu (tidak terikat pada *wujūd* eksternalnya) dan tidak juga ditinjau dari aspeknya sebagai *wujūd* dalam pikiran yang tidak memiliki aksiden-aksiden tertentu (tidak mengada secara eksternal). Inilah yang disebut dengan “universal alami” (*natural universal*).¹²¹

Sebagian berkeyakinan, “universal alami” tidak memiliki ikatan (*restriction*) maupun syarat (*conditions*), tidak mensyaratkan percampuran (dengan aksiden-aksiden penentu) maupun keabstrakan, maka ia bisa menggabungkan kedua *i’tibār* tersebut secara bersamaan, yaitu di realitas eksternal ia sebagai *māhiyah* terikat dan di dalam pikiran sebagai *māhiyah* abstrak. Karenanya para filsuf mengatakan, “*The Essence, in the respect in which it is nothing but it self, is not existent and nonexistent, not universal and not particular/al-māhiyah min ḥaiṣu hia hia laisat illā hia, lā maujūdah wa lā ma’dūmah, lā kulliyah wa lā juz’iyyah*”(māhiyah pada dirinya sendiri, bukan *maujūd* dan bukan pula tidak *maujūd*, bukan universal dan juga bukan partikular. Maksudnya, jika meng-*i’tibār*-kan pada dirinya sendiri dan tidak mempertimbangkan aspek apapun selain dirinya sendiri, maka hanya akan menangkap gagasan yang tidak mengandung makna ke-*maujūd*-an ataupun ketidak-*maujūd*-an dan tidak pula mengandung makna keuniversalan dan ke

i’tibār disebut tempat minum, melalui *i’tibār* lain disebut geometris, melalui *i’tibār* ketiga disebut benda fisik, melalui *i’tibār* lain disebut konsep, dan dari *i’tibār* lain lagi adalah ciptaan dan tanda kebesaran Sang Pencipta, dan lain sebagainya. Sebab, *respectival* atau *i’tibār* ini adalah hasil dari kegiatan pikiran (*mind*) meninjau dan mengamati sudut-sudut sesuatu secara intelektual.

¹²¹ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 241.

partikularan. Itulah kenapa *māhiyah an sich* bisa dikenai sifat ke-*maujūd*-an dan bisa pula dikenai sifat ketidak-*maujūd*-an, sebagaimana ia bisa dikenai sifat universal dan bisa dikenai sifat partikular. Semua sifat itu berasal dari tempelan kondisi dan ikatan dari luar *māhiyah* itu sendiri.¹²²

Dalam bahasa teknis logika, semua sifat itu dijadikan predikat atas *māhiyah* yang tidak bersyarat (*the unconditioned*) dalam bentuk predikasi umum (*common predication*), yaitu universal alami dan tidak satupun dari sifat itu yang dapat dijadikan predikat dalam bentuk predikasi primer, karena semua sifat itu tidak memiliki kesatuan konseptual dengan *māhiyah* itu sendiri. Istilah tidak bersyarat dan bersyarat negatif (*bi syarat lā*) juga digunakan oleh para filsuf pembeda (*al-faṣl/differentia*) dari konsep materi dan bentuk (forma). Maksudnya, apabila suatu *wujūd* di realitas eksternal terdiri atas materi dan forma, niscaya suatu konsep dapat diperoleh dari masing-masingnya yang menjadi unsur pembentuk genus dan pembeda *māhiyah* (*wujūd* itu). Bedanya, genus dan pembeda dapat dijadikan sebagai predikat bagi selainnya. Misalnya, dalam kasus genus dan pembeda manusia, boleh dikatakan bahwa “makhluk rasional (yang biasanya menjadi predikat) adalah binatang.” Tetapi, jika konsep-konsep itu mengacu kepada materi dan forma, niscaya keduanya tidak dapat dijadikan sebagai predikat bagi selainnya. Misalnya, tidak bisa dipredikatkan ruh (forma) kepada tubuh (materi), demikian juga sebaliknya. Titik yang membedakan konsep genus dan pembeda (*species*) dari materi dan forma adalah bahwa genus dan pembeda bersifat tidak bersyarat, sedangkan materi dan forma bersyarat negatif (*negatively conditioned*). Keragaman dan perbedaan ”*i’tibār* atas segi-segi (*māhiyah*) hanya merupakan persoalan mental belaka. Semua itu hanya lah tinjauan-tinjauan *i’tibārī* dan tidak memiliki sumber efek di realitas eksternal.¹²³

¹²² Muhammad Taqī Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 242.

¹²³ Muhammad Taqī Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 243.

b. Ihwal Universal Alami

I'tibār māhiyah dapat menggambarkan sebuah definisi tentang “universal alami” yaitu *i'tibār* yang tidak bersyarat” atas *māhiyah* yang tidak memiliki sifat “abstrak” dan “bebas dari semua aksiden” atau “*wujūd*” realitas eksternal. Ia disebut universal karena menghimpun sejumlah anggota individual, dan disebut “alami” untuk membedakannya dengan “universal logis” (*kullī mantiqī/logical universal*) dan “universal intelektual” (*kullī 'aqlī*). Yang dimaksud dengan “universal logis” adalah universal yang memiliki berbagai konsep aksidental lain dalam pikiran. Yang dimaksud dengan “universal intelektual” adalah universal yang mewadahi penerapan segenap aksiden, termasuk *māhiyah* abstrak yang bersifat negatif dan hanya ada di dalam pikiran dan merupakan contoh mental dari konsep “universal logis”.¹²⁴

Ada beberapa pendapat mengenai “universal alami”. Diantaranya yaitu para pendukung keberadaan universal alami. Mereka menjelaskan yang dimaksud dengan “*wujūd* di realitas eksternal” bukanlah untuk menegaskan pengejawantahan universal dalam realitas eksternal, melainkan di realitas eksternal terdapat sesuatu yang mengada diantara secara umum diantara beberapa individu. Keumuman itu terlihat di realitas eksternal dan memperoleh sifat universalitasnya di dalam pikiran. Para pendukung keberadaan universal alami beralasan bahwa universal alami merupakan dasar pembagian untuk dua *i'tibār māhiyah*, *i'tibār* campuran dan *i'tibār* abstrak. Kenyataannya bahwa universal alami menjadi dasar pembagian itu meniscayakan *wujūd* universal alami pada kedua bagiannya. Misalnya, jika manusia dibagi menjadi pria dan wanita, manusia yang menjadi dasar pembagian mestilah mengada dalam pria maupun wanita. Jadi, universal alami mestilah mengada dalam *māhiyah* intelektual dan abstrak maupun *māhiyah* tercampur adalah realitas eksternal, niscaya universal alami juga mengada di realitas eksternal. Kesahihan penalaran tersebut berrgantung apakah “*māhiyah* tercampur” itu merupakan ungkapan hakiki yang tidak dibuat-buat (*musāmahah*), sehingga *wujūd* di realitas eksternal benar-benar

¹²⁴ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 244.

merupakan campuran (*mixture*) *māhiyah* yang beraksiden dan aksiden-aksiden penentu. Atau terdiri atas *māhiyah* dan *wujūd*. Akan tetapi hal itu tidak bisa dinisbatkan, kecuali maksud pernyataan “keberadaan universal alami di realitas eksternal dan pencampurannya dengan aksiden-aksiden pengindividu (*individuating accidents*) atau *wujūd*” tidak lebih dari bahwa akal mampu mengabstraksi beraneka rupa konsep ini dari suatu *wujūd* objektif (*an objective existent*). Dengan kata lain, konsep “universal alami” dan *māhiyah* dapat diterapkan (*applicable*) pada *wujūd-wujūd* objektif, sebagaimana konsep-konsep aksiden dan *wujūd* dapat dipredikasikan kepadanya.¹²⁵

Di sisi lain, para penyangkal keberadaan “universal alami” di realitas eksternal berpendapat bahwa dalam realitas eksternal tidak ada sesuatu selain contoh-contoh individual dari berbagai *māhiyah*. Karenanya, di sana tidak ada tempat bagi keberadaan hal lain yang disebut dengan “universal alami”. Dalam hal ini sebuah tanggapan dapat diajukan yaitu semua individu *māhiyah* disertai oleh sejumlah aksiden yang selain dari *māhiyah* itu sendiri, seperti individu manusia selalu mengada disertai ukuran tinggi, besar, warna dan aksiden-aksiden lainnya. Hal-hal aksidental tersebut bukanlah termasuk dalam *māhiyah* manusia, karena variasi dan perubahan pada mereka tidak berarti keragaman dan perubahan pada *māhiyah* manusia. Jadi, pada seluruh individu terdapat aspek umum yang tidak lain adalah universal alami. Tanggapan tersebut merencanakan antara individu sebagai *māhiyah* (*al-fard bi al-żāt/individual by essence*) dan individu sebagai aksiden (*al-fard bi al-‘araḍ/individual by accident*). Maksudnya, apa yang disebut sebagai individu manusia dalam contoh diatas merupakan kumpulan individu dari berbagai *māhiyah*, ada yang bersifat substansial dan ada yang bersifat aksidental pada *māhiyah* manusia. Kemudian, semua itu disebut sebagai individu manusia. Padahal, individu asasi yang merupakan *māhiyah* manusia adalah individu substansial yang menampung beragam aksiden yaitu yang juga sisi *māhiyah* yang umum

¹²⁵ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 245.

pada seluruh individu. Selain hal ini, tidak ada yang bisa disebut sebagai “universal alami manusia”.¹²⁶

Akhirnya para peneliti mendukung keberadaan “universal alami”. Mereka mengklaim bahwa pernyataan tentang keberadaan “universal alami” di realitas eksternal tidak bermakna adanya keberadaan yang terpisah dan mandiri dari keberadaan segenap “universal alami” bergantung pada keberadaan contoh-contoh individualnya. Pendapat terakhir ini dapat ditafsirkan dengan dua cara yang berbeda. Yaitu (A) keberadaan individu adalah perantara peng-*isbāt*-an keberadaan universal alami dan penyebab kejadiannya. Dengan kata lain, universal alami mengada secara eksternal. Tetapi, hal ini tidak dibuktikan, mengingat di realitas eksternal tidak terdapat sesuatu individu-individu sebagai *māhiyah* dan tidak ada yang biasa dianggap sebagai efek mereka. Bahkan, seluruh konsep universal tidak bisa dianggap efek individu-individunya. (B) Penafsiran lainnya adalah bahwa perantaraan (*mediation*) individu bagi terjadinya universal alami merupakan perantaraan melalui aksiden. Maksudnya, patokan predikasi konsep manusia pada seseorang di realitas eksternal atau individu sebagai aksiden adalah keberadaan substansi kemanusiaan (individu sebagai *māhiyah* atau *wujūd*) ada orang tersebut. Hal itu berarti bahwa sisi kemanusiaan seseorang ini adalah contoh sejati dan merupakan *māhiyah* konsep manusia. Implikasi dari penafsiran ini adalah pembuktian tidak adanya sesuatu selain individu sebagai *māhiyah* dalam individu sebagai aksiden. Para pendukung universal alami seharusnya merasa puas dengan pernyataan: “Pendapat kami (tentang keberadaan universal alami) tidak lain kesahihan predikasi suatu *māhiyah* pada individu.” Pernyataan itu tidak disangkal oleh para penentang keberadaan universal alami di realitas eksternal. Berdasarkan alasan tersebut, para pemikir besar mengatakan bahwa perselisihan antara para pendukung dan penentang keberadaan universal alami semata-mata bersifat verbal dan sepele.¹²⁷

¹²⁶ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 247.

¹²⁷ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 248.

c. Penyebab Individuasi *Māhiyah*

Sudah dijelaskan bahwa universal alami adalah *māhiyah* yang “tidak bersyarat” yang dianggap tidak memiliki ikatan apapun, tetapi dapat digabungkan dengan segala ikatan dan kondisi. Oleh karena itu, di dalam pikiran ia bergabung dengan *māhiyah* abstrak yang “bersyarat negatif” dan bercirikan universalitas, sedangkan di realitas eksternal ia bergabung dengan *māhiyah* campuran dan memiliki ciri partikularitas. Bergabungnya universal alami dengan *māhiyah* abstrak atau *māhiyah* campuran bukan berarti penggabungan atau persenyawaan dua *māhiyah* independen, melainkan berarti penggabungan dua *i’tibār* atau sudut pandang. Maksudnya, ketika *māhiyah* telah terkukuhkan dalam pikiran, akal bisa memandangnya dua cara: *pertama*, memandangnya sebagai landasan dari suatu konsep, tanpa mempertimbangkan apakah ia memiliki ataupun tidak memiliki aksiden-aksiden penentu, dan inilah yang disebut dengan *i’tibār* “tidak bersyarat” dan “universal alami”. *Kedua*, dari sisi sebagai *māhiyah* yang terlepas dari segala aksiden, yang disebut dengan *i’tibār* “bersyarat negatif”. Demikian juga, akal bisa memandang *māhiyah* yang mengada secara eksternal dari dua sisi: *pertama*, dari sisi sebagai landasan *māhiyah* yang ada di dalam pikiran maupun di realitas eksternal, inilah yang disebut dengan *i’tibār* “tidak bersyarat” dan universal alami. *Kedua*, dari sisi sebagai *māhiyah* yang bercampur dengan berbagai aksiden, inilah yang disebut dengan “bersyarat negatif” yang terikat pada berbagai aksiden di realitas eksternal.¹²⁸

Ada pertanyaan bagi kalangan yang merumuskan *māhiyah* dan berbagai *i’tibār*-nya, “apakah yang menyebabkan penerapan universal alami (*māhiyah*) pada sesuatu yang partikular, padahal secara esensial ia tidak partikular? atau apakah sebab terjadinya individuasi suatu *māhiyah*? mereka menjawab: penyebab tersifatinya *māhiyah* dengan partikularitas dan individuasi adalah percampurannya dengan aksiden-aksiden penentu sebagai tuntutan ke-*maujūd*-annya di dalam pikiran manusia. Implikasinya, jika suatu *wujūd* realitas eksternal terlepas dari

¹²⁸ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 248.

aksiden-aksidennya, niscaya ia akan menjadi sifat universal. Demikian juga, jika suatu *māhiyah* dikenali dan ditemplei berbagai aksiden penentu, niscaya ia akan menjadi bersifat partikular. Jawaban tersebut tidak cukup meyakinkan, karena pertanyaan yang sama bisa kembali diajukan dalam kaitannya dengan *māhiyah* setiap aksiden: Apa penyebab partikularitas dan individuasi aksiden-aksiden ini, sehingga semua *māhiyah* yang memiliki aksiden-aksiden ini dapat terindividuasi melaluinya ? implikasi jawaban diatas yang menyatakan bahwa jika *māhiyah* mental bergabung dengan sejumlah aksiden, maka ia akan menjadi partikular dan jika *māhiyah* di realitas eksternal terlepas dari aksiden-aksidennya, maka ia akan menjadi universal tidaklah dapat diterima. Karena, universalitas konsep yang berarti kemampuan untuk berkorespondensi dengan contoh dan individu yang tidak terbilang banyaknya, tidak ternafikan dari konsep itu hanya dengan ditemplei sejumlah aksiden. Begitu juga dengan *wujūd* eksternal tidak sedemikian sehingga jika ia terlepas dari sejumlah aksidennya, ia bisa diandaikan memiliki contoh yang tidak terbilang. Oleh karena itu, entitas-entitas *mujarrad* tidak pernah dianggap sebagai konsep-konsep universal hanya karena mereka tidak memiliki aksiden, karena ciri universalitas yang mengacu (*denote*) pada banyak individu tidak terdapat pada mereka.¹²⁹

Sebagian filsuf memutuskan untuk menetapkan penyebab individuasi *māhiyah* pada benda-benda seperti materi, waktu, dan tempat. Namun dibalik semua itu, tidak berguna sedikitpun. Muncul pertanyaan: Apakah penyebab individuasi *māhiyah* dari materi, waktu, dan tempat yang menyebabkan individuasi segala *māhiyah* lain ? menambahkan seribu *māhiyah* universal yang tidak terindividuasi pada *māhiyah* universal dan tidak terindividuasi lain tidak akan mengindividuasi apa-apa, terlepas apakah beribu *māhiyah* itu sendiri bersifat substansial ataupun aksidental.¹³⁰

Diantara filsuf yang berusaha memecahkan kriteria *māhiyah* pertama-tama dilakukan oleh al-Farabi. Dia mengatakan bahwa

¹²⁹ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 249.

¹³⁰ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 250.

individuasi adalah akibat esensial yang niscaya dari *wujūd*, dan *māhiyah* hanya terdeterminasi di bawah naungan *wujūd*. Maksudnya yaitu *māhiyah* dari sisinya sebagai konsep universal yang bisa diterapkan pada individu dan contoh yang tidak berbilang tidak akan bisa secara mutlak terindividuasi atau terdeterminasi dengan dirinya sendiri. Berapa lusin pun kualifikasi yang diterapkan pada individu-individu lain secara infinit, meskipun di realitas eksternal *māhiyah* itu hanya memiliki satu individu. Jadi, individuasi tidak akan terjadi hanya dengan penggabungan dan persenyawaan satu *māhiyah* dengan *māhiyah* lainnya. *Wujūd* suatu *māhiyah* yang menjelma itulah yang secara esensial tidak dapat diterapkan *wujūd* lain, meskipun hanya pada suatu *wujūd* individual lain. pada dasarnya, penerapan (*application*), prediksi dan semacamnya merupakan ciri-ciri khas konsep yang bersifat mental dan universal. Kesimpulannya *wujūd*-lah yang secara esensial terindividualisasi. Sifat partikularitas dan kekhususan (*spesifications*) suatu *māhiyah* terjadi hanya melalui persatuannya dengan *wujūd*. Jawaban al-Farabi ini merupakan sumber perubahan pandangan para filsuf dan dianggap sebagai titik balik dalam sejarah filsafat. Karena sebelum masa itu, seluruh diskusi filsafat meskipun secara tidak disadari, senantiasa bermuara pada gagasan bahwa *wujūd* di realitas eksternal hanya bisa diketahui melalui *māhiyah*-nya. Sebetulnya *māhiyah* menjadi poros semua wacana kefilsafatan. Baru sejak masa al-Farabi inilah perhatian para filsuf kembali kepada *wujūd* dan mengakui bahwa *wujūd* yang di realitas eksternal ini memiliki hukum-hukum yang tidak mungkin dikenali melalui hukum-hukum *māhiyah*.¹³¹

C. Pandangan filsuf tentang pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*

1. Penafsiran Ibn Sina

Bagi filsafat *al-Masyā'iyah*, *wujūd* itu nyata ada di realitas eksternal dan memiliki keberadaan, dan memiliki efek di realitas eksternal. Sedangkan *māhiyah* itu *i'tibārī* yaitu sekedar batasan dari *wujūd* dan model *ḏihni*, dimana yang riil di realitas eksternal tergambar di dalam *ḏihni*.¹³² *Wujūd* tidak hanya terbatas pada materi dan realitas

¹³¹ Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 251.

¹³² Allamah ThabaThaba'i, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 2.

yang terindra. Ibn Sina, dalam kesempatan ini berpijak pada dasar perkara-perkara yang bersifat universal (*al-kullī*). Ibn Sina, menjelaskan dalam kitabnya *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*:

Kita bisa memahami suatu hakikat universal yang memiliki *wujūd* eksternal dengan menelaah hal-hal yang partikular, namun realitas eksternal ini bukanlah realitas materi yang dapat diindera. Dan terkadang mendengar sebagian orang yang memiliki pikiran keliru dan menyangka bahwa *wujūd* adalah identik dengan *wujūd-wujūd* materi yang terindra. Dengan demikian, *maujūd-maujūd* non-materi tidak memiliki *wujūd* hakiki.¹³³

Dalam penjelasannya, Ibn Sina menguraikan bahwa mereka telah melakukan kesalahan pikiran dalam menganalisis secara serius dan sistematis mengenai benda-benda materi. Mereka memahami setiap orang bahwa menggunakan kata-kata sama untuk sebagian benda, seperti menggunakan kata manusia yang mencakup individu-individu yang berbeda. Penggunaan kata tersebut bukanlah bersifat linguistik semata, melainkan menceritakan suatu kenyataan hakiki. Kemudian timbul pertanyaan apakah hakikat manusia yang terdapat dalam pikiran, yang memiliki *wujūd* eksternal merupakan *maujūd* materi atau *maujūd* non-materi ?

Jika makna *wujūd* universal “manusia” dikatakan sebagai *maujūd* non-materi, maka perkataan tersebut mengandung pemikiran filsafat *al-Masyā’iyyah*, yaitu dengan mengkaji *maujūd-maujūd* materi, kemudian bisa membuktikan suatu hakikat atau *maujūd* non-materi. Namun sebaliknya, jika mengasumsikan makna universal “manusia” sebagai *maujūd* materi tersebut harus memiliki sifat-sifat tertentu seperti ukuran, tempat dan kondisi yang dengan sifat-sifat demikian ia dapat terindra. Jika terindra, maka pada setiap tadi haruslah berbeda satu sama lainnya, mengingat bahwa pada *maujūd-maujūd* tersebut memiliki sifat yang khusus (tertentu) tidak dapat diterapkan pada individu-individu berbeda, karena sifat-sifat khusus itu berlaku baginya. Oleh karena itu, makna “manusia” dari sisi bahwa ia merupakan makna dan hakikat yang berada

¹³³ Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, jilid pertama bab keempat (Leiden: Lane Medica Library, 1892), hal. 540.

di alam rasional kita. Bahkan, Ibnu Sina menjelaskan bahwa semua hakikat merupakan *maujūd-maujūd* yang bersifat non-materi.¹³⁴

Jika semua *maujūd* bisa terindra, maka indera (rasa, penglihatan, pendengaran dan lain-lain), khayal (khayal atau imajinasi digolongkan sebagai indera batin) dan akal yang terdapat pada manusia dimana berperan dalam penentuan kebenaran sesuatu pasti akal menyerap *maujūd-maujūd* tersebut. Padahal sudah diketahui dengan jelas bahwa akal, indera, khayal itu sendiri adalah *maujūd-maujūd* hakiki yang non-materi dan tidak nampak. Disamping itu juga, sebagian sifat-sifat materi seperti rasa cinta, takut dan lain-lain adalah merupakan sifat-sifat yang tidak dapat terindra dan juga bukan kategori imajinasi, namun seluruh sifat tersebut terdapat dalam diri manusia. Semua *maujūd* memiliki *wujūd* eksternal dan hakiki, dari sisi hakikat zatnya sendiri adalah *maujūd* yang memberikan hakikat non-materi kepada seluruh *maujūd*, pastilah merupakan yang lebih bersifat non-materi.¹³⁵

Pandangan Ibn Sina mengenai *wujūd* tidak terlepas dari dua distingsi secara fundamental. Distingsi tersebut berkaitan dengan *māhiyah* sesuatu dan *wujūd*-nya di sisi lain, serta keniscayaan, kemungkinan dan kemustahilan. Setiap kali seseorang berfikir tentang sesuatu, secara tidak langsung ada dua aspek yang berbeda dari sesuatu itu, yaitu”

- a. *Māhiyah*, merupakan sebuah jawaban atas pertanyaan “apakah sesuatu itu”
- b. *Wujūd*. Ketika seseorang berfikir tentang seekor kuda, dalam pikirannya akan dapat membedakan antara gagasan tentang kuda tersebut atau yang disebut dengan *māhiyah*-nya yang meliputi keadaan, bentuk, warna dan hal lain yang membentuk *māhiyah* kuda tersebut, bersamaan dengan *wujūd* kuda dalam realitas eksternal. Dalam pikiran, *māhiyah* tidak terikat dengan *wujūd*, maksudnya seseorang dapat membayangkan *māhiyah* sebuah objek tanpa sama sekali memperhatikan ada atau tidaknya di realitas eksternal. Meskipun begitu dalam realitas eksternal *māhiyah* dan *wujūd* itu

¹³⁴ Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, hal. 541.

¹³⁵ Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, hal. 542.

satu. Keduanya bukan merupakan dua komponen yang memiliki realitas eksternal sendiri-sendiri. Perbedaan hanya terjadi dalam alam pikiran, dalam analisis yang dibuat oleh akal manusia, sehingga dua elemen ini menjadi berbeda dan menyadari bahwa setiap objek di alam semesta memiliki *māhiyah* tempat *wujūd* ditambahkan.¹³⁶

Setelah membuat perbedaan secara mendasar, Ibn Sina menegaskan bahwa meskipun *wujūd* sesuatu ditambahkan kepada *māhiyah*-nya, tetapi tetap *wujūd*-lah yang memberikan realitas kepada *māhiyah* dan oleh karenanya ia merupakan prinsip (*al-aṣl*). Hal tersebut berseberangan dengan argumentasi Suhrawardi dan Mir Damad, para filsuf pasca Ibn Sina, yang mengklaim bahwa prinsip segala sesuatu adalah *māhiyah*, disebut juga *aṣālah al-māhiyah wa i'tibāriyah al-wujūd*.¹³⁷

Ibn Sina melakukan pemilahan atas *wujūd mumtani'* (tidak mungkin), *mumkin* (mungkin), *wājib* (niscaya). Ibn Sina mendasarkan seluruh filsafatnya pada distingsi diantara pemilahan tersebut dan terdapat keterkaitan yang dimiliki oleh *māhiyah* dan *wujūd* dalam setiap hal dengan yang lain.¹³⁸

Ketika seorang melihat *māhiyah*, sebuah objek di dalam pikiran dan menyadari bahwa ia tidak dapat diterima oleh *wujūd* atau dengan kata lain ia tidak bisa mengada, maka objek tersebut tidak mungkin untuk menjadi ada atau *wujūd*-nya mustahil (*mumtani'*). Jika *māhiyah* sebuah objek berhadapan dengan *wujūd* dan *'adam* (tidak ada) dalam posisi yang sama, maka ia bisa ada atau bisa tidak ada tanpa menyebabkan kontradiksi atau kemustahilan, maka objek tersebut adalah *wujūd*

¹³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, terj. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hal. 54.

¹³⁷ Tujuh abad kemudian, Mulla Shadra sependapat dengan Ibn Sina memenangkan argumentasi *aṣālah al-wujūd* atas *māhiyah*. Mulla Shadra menambahkan bahwa *wujūd* setiap sesuatu bukan bentuk yang sepenuhnya terpisah dari *wujūd*, namun ia merupakan sebuah tingkatan dari cahaya *wujūd*. *Māhiyah* setiap sesuatu pada hakikatnya tidak lebih dari limitasi ontologisnya yang diabstraksikan oleh pikiran. Menurut Mulla Shadra, terdapat kesatuan transenden *wujūd* yang tersembunyi dibalik multiplitas *māhiyah* dan bentuk-bentuk partikular *wujūd*. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 55.

¹³⁸ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 96.

mumkin. Jika *māhiyah* tidak dapat dipisahkan dari *wujūd* dan ketiadaanya menimbulkan absurditas dan kontradiksi, maka ia merupakan *wujūd mumkin* (niscaya).¹³⁹

Lebih jauh Ibn Sina membagi *al-wājib al-wujūd* ke dalam dua bagian yaitu *al-wājib al-wujūd bi al-żātīhi* dan *al-wājib al-wujūd bi al-gairīhi*. *Al-wājib al-wujūd bi al-żātīhi* adalah yang *wujūd*-nya dengan sebab zatnya semata dan mustahil jika ia diandaikan tidak ada. Dalam hal ini, *māhiyah* dan *wujūd* adalah hal yang sama dan *wujūd* tersebut merupakan *wujūd* niscaya atau Tuhan, yang tidak bisa “tidak ada”, sebab *māhiyah* dan *wujūd*-nya adalah hal yang sama. *Wujūd* adalah *māhiyah*-nya dan *māhiyah*-nya adalah *wujūd*. Hanya dia yang memiliki *wujūd* dalam diri-Nya sendiri dan berdiri sendiri (*self subsistent*).¹⁴⁰

Adapun *al-wājib al-wujūd bi al-żātīhi* adalah *wujūd*-nya yang terkait dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar zatnya.¹⁴¹ Oleh karena itu, semesta dan segala sesuatu di dalamnya pada dirinya merupakan *wujūd mumkin* dan secara metafisik bergantung pada *wujūd wājib*.

Adapun *wujūd mumkin* terdiri dua macam:

- a. *Wujūd* yang sekalipun *mumkin* dalam dirinya sendiri, dijadikan sebagai *wujūd* niscaya oleh *wujūd* niscaya, yaitu substansi-substansi intelektual yang sederhana dan murni atau para malaikat, yang merupakan “akibat abadi” dari Tuhan, dalam arti bahwa mereka dijadikan sesuatu yang niscaya oleh Tuhan.
- b. *Wujūd* yang *mumkin* tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya, yaitu makhluk-makhluk di dunia yang turun temurun dan berubah, makhluk yang telah mengandung dasar “ketidak-abadian” dalam dirinya, yang dilahirkan untuk binasa dan mati.¹⁴²

Di samping pemilahan *wujūd mumkin* tersebut, Ibn Sina juga melakukan pembagian *wujūd* sesuai dengan “apakah ia merupakan substansi atau aksiden”, yang ditetapkan pada *māhiyah* benda-benda yang ada berdasarkan kategori. Menurut perbedaan ini, *māhiyah* bisa

¹³⁹ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hal. 96.

¹⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 56.

¹⁴¹ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hal. 96.

¹⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 56.

merupakan aksiden atau substansi tergantung pada keterkaitannya dengan sesuatu yang lain, seperti warna pada tembok atau ketidaktergantungan, seperti warna tembok itu sendiri.

Adapun substansi terbagi ke dalam tiga kategori yaitu:¹⁴³

- a. Intelek (*'aql*) yang sepenuhnya terlepas dari materi potensialitas.
- b. Jiwa (*nafs*) yang sekalipun terlepas dari materi namun butuh materi untuk aktivitasnya
- c. Jasmani (*jism*) yang dapat dibagi dan memiliki panjang, lebar dan luas. Di sini, kaum Paripatetik meyakini bahwa substansi benda tersusun dari substansi lain, yaitu *maddah* (*matter/materi*) dan *ṣūrah* (*form/bentuk*).

Sebagian filsuf meyakini bahwa persoalan *wujūd* bersifat *badīhī*. Cukup dengan mengkonsepsi subjek dan predikatnya, *wujūd* adalah realitas yang memiliki efek di eksternal, maka langsung men-*taṣdīq* proposisi tersebut. Adapun argumentasi *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyāt al-māhiyah*¹⁴⁴ yaitu:

- a. Jika diteliti secara seksama maka konsep *māhiyah* seperti 'manusia' bisa dinegasikan *wujūd*-nya. Kemudian jika dinegasikan *wujūd*-nya, maka tidak serta menghadapi kontradiksi. Dengan demikian, konsep 'manusia' dan konsep 'ketiadaan' tidak berkontradiksi, sebagaimana konsep 'manusia' tidak selalu meniscayakan konsep '*wujūd*'. Oleh karena itu konsep 'manusia' memiliki hubungan setara dengan '*wujūd*' dan 'ketiadaan'. Hal inilah yang diyakini oleh sebagian filsuf muslim bahwa setiap *māhiyah* dari sisi ke-*māhiyah*-annya, tidak meniscayakan '*wujūd*' dan juga tidak meinscayakan 'ketiadaan'. Berdasarkan hal ini, *māhiyah* bisa dinisbatkan pada *wujūd* dan bisa juga dinisbatkan pada 'ketiadaan'. Kesimpulan dari penjelasan diatas adalah *māhiyah* dengan sendirinya tidak bisa mewakili realitas eksternal dan *miṣdāq* realitas eksternal. Sebaliknya, *wujūd* adalah satu-satunya *miṣdāq* yang memiliki efek dari realitas eksternal dan *māhiyah* hanya sekedar konsepsi *i'tibārī*.

¹⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 58.

¹⁴⁴ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 95.

- b. Untuk menjelaskan realitas eksternal, harus menggunakan proposisi yang memiliki konsep *wujūd*. Jika konsep *wujūd* tersebut tidak dipredikatkan kepada *māhiyah* seperti manusia, maka pada hakikatnya tidak berbicara tentang realitas eksternal. Hal tersebut merupakan bukti bahwa *wujūd*-lah yang menjelaskan yang memiliki efek di realitas eksternal. Bahkan, realitas eksternal merupakan *miṣdāq* substansial dari *wujūd*. Filsuf besar Bahmaniar dalam kitabnya “*al-Taḥṣīl* “ menjelaskan bahwa bagaimana mungkin *wujūd* tidak memiliki efek di realitas eksternal, sedangkan kandungan ‘efek di realitas eksternal’ itu adalah *wujūd* itu sendiri.
- c. Tidak diragukan bahwa tidak ada satupun realitas eksternal yang dapat diidentikan dengan berbagai objek. Dengan kata lain, tidak satupun realitas yang memiliki efek di eksternal dapat menunjukkan banyak *miṣdāq*, sebab realitas eksternal tidak bersifat universal. Akan tetapi, di sisi lain, *māhiyah* senantiasa dapat menunjukkan *miṣdāq* yang tidak terhingga karena *māhiyah* bersifat universal dan secara substansi *māhiyah* tidak memiliki individualitas (*tasyakḥḥuṣ*). Fakta ini membuktikan bahwa yang menunjukkan realitas eksternal adalah sesuatu yang memiliki individualitas dan tidak bersifat universal, sedangkan *māhiyah* dapat menunjukkan realitas eksternal di luar sampai tidak terhingga karena bersifat universal. Jadi, karakteristik ke-*māhiyah*-an adalah karakteristik konsep mental yang dapat menunjukkan *miṣdāq* yang tidak terhingga karena *māhiyah* bersifat universal. Selama *māhiyah* hanya berada dalam posisi ke-*māhiyah*-annya, maka ia tidak akan pernah memiliki individualitas kecuali jika ia memiliki *wujūd*. Oleh karena itu, *wujūd* adalah satu-satunya realitas yang memiliki efek di eksternal yang bersifat individual.
- d. Para filsuf meyakini bahwa Tuhan tidak memiliki *māhiyah*, karena Dia adalah *Wujūd* murni. Dia-lah yang memberikan *wujūd* terhadap semua selain-Nya. Oleh karena itu, jika *māhiyah* yang memiliki efek di realitas eksternal, maka akan melazimkan Tuhan pun memiliki *māhiyah*. Padahal, tidak mungkin Tuhan memiliki *māhiyah* karena akan meniscayakan keterbatasan.

2. Penafsiran Suhrawardi

Di dalam buku “Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi” karya Hossein Ziai dijelaskan bahwa pandangan ontologis Suhrawardi memandang “*wujūd* disebutkan secara univok (*bi ma'nā wāhid*), terdiri dari beberapa hal (yakni X, Y, Z ada) dan *wujūd*-nya semacam itu hanya bisa disandarkan pada pada beberapa hal yang berbeda bila *wujūd* itu sepenuhnya berupa konsep mental. Suhrawardi menganggap bahwa karena X, Y, dan Z itu dibatasi di luar pikiran, “keapaan” mereka (*zawāt*) itu sebenarnya yang paling hakiki dan itu yang menjadi dasar konsep turunan dan abstrak. Dengan demikian, semua *wujūd* yang punya elemen umum yaitu esensial (*zāti*). Elemen yang membedakan ini disebut ketika menjawab pertanyaan” Apakah entitas *wujūd* itu ? (*mā hua al-syai'*). Jawabanya, “Dengan apa sesuatu sebagaimana adanya dalam dirinya.” Melalui cara pembedaannya ini dapat dipahami bentuk suatu *wujūd* sebagai batu, yang lain sebagai pohon, yang lain sebagai kuda dan bahkan yang lain sebagai manusia. Sudah lazim elemen ini disebut *māhiyah*.¹⁴⁵

Māhiyah merupakan yang pertama kali diciptakan dibandingkan dengan *wujūd*, karena *wujud* dalam pandangan Suhrawardi adalah kategori akal (rasional), sedangkan *māhiyah* suatu objek berasal dari *kausa*-nya yang beremanasi. Sesuatu yang relatif tidak bisa lepas dari intervensi *murajjih* pada *wujud*-nya. Sebab jika tidak, ia akan kembali menjadi primer setelah ia relatif pada *māhiyah*-nya. Tetapi, terkadang suatu objek dari objek-objek yang mengada dan akan rusak ini tetap abadi bersama *kausa*-nya yang beremanasi. Suatu objek adakalanya memiliki dua *kausa* sekaligus: *kausa* keberadaannya secara temporal (*hudūs*) dan *kausa isbāt*-nya dua subjek yang berbeda seperti pada ikon. *Kausa* temporalitas sebuah ikon adalah penciptanya, sedangkan *kausa* keberadaannya secara permanen adalah mengeringnya elemen. Pada kasus tertentu, kedua *kausa* tersebut terjadi secara bersamaan, seperti pada gelas atau cairan beku yang terbentuk dari tempaan air. Demikian juga Cahaya Maha Cahaya merupakan *kausa* keberadaan 'illat tetapnya

¹⁴⁵ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumniasi* (Jakarta: Sadra International Institute, 2012), hal. 238

wujūd pada realitas. Hal yang sama juga dengan Cahaya-cahaya Pemaksa dan *barzakh-barzakh* langit yang awalnya tidak memiliki *wujūd* dan tidak musnah, tidak akan pernah terpisah dari cahaya-cahaya Pengaturnya, ia bahkan abadi dalam proses pengaturannya.¹⁴⁶

Wujūd dan kesesuatuan (*syai'iyah*) sejauh keduanya berupa konsep mental, tidak memilki genus dan diferensia, ia tidak bisa didefinisikan atau digambarkan. Untuk itu, Suhrawardi memulai metafisika dalam *al-Talwīhāt*. Ajaran pertama teori *wujūd*, seperti diuraikan Suhrawardi sesuai betul dengan ajaran dasar metafisika umum. Demikian pula, posisi Suhrawardi bahwa gagasan tentang *wujūd* ini terbukti dengan sendirinya (*badīhī*) dan fitri. Akan tetapi, sebagai langkah pertama untuk mengemukakan pandangan tentang *wujūd* yang berbeda dari pandangan Paripatetik Tradisional, Suhrawardi menetapkan bahwa “keapaan” dinisbatkan pada sesuatu dalam bentuk yang bukan “asli” atau “dahulu” (*tuḥmal ‘alā al-asyyā’ gair muta’aṣṣilah*) dan bahkan tidak ada “sesuatu” pun dalam pengertian yang mutlak (*lā syai’ muṭlaq*). Oleh karena itu, sifat sesuatu adalah “turunan” atau “bergantung pada” (*tabī’ah*) *māhiyah* yang ditentukan. Begitu juga dalam tindakan berfikir (*ta’aqqul*), ketika jiwa mengabstraksikan dan memilih sifat-sifat umum sebagai konsep-konsep di luar sesuatu yang sebenarnya.¹⁴⁷

Dalam tindakan berfikir, jiwa mengabstraksikan *wujūd* yang yang berada di realitas eksternal masuk ke dalam pikiran, kemudian memunculkan makna dan pemahaman tunggal atas objek-objek seperti “hitam”, “substansi”, “manusia”, dan “kuda”. *Wujūd* adalah makna yang dicerna akal yang lebih umum dibanding objek-objek tersebut. Demikian pula, pemahaman *māhiyah* secara mutlak, kesesuatuan (*syai'iyah*), realitas dan zat secara mutlak pula. Predikat tersebut termasuk murni rasional. Karena, jika suatu *wujūd* semata-mata merupakan kategori dari objek “hitam” misalnya, maka ia tidak akan bermakna tunggal lagi ketika menjumpai objek “putih”, *wujūd* atau substansinya. Jika makna general

¹⁴⁶ Syihab al-Din al-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hal. 59

¹⁴⁷ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumniasi*, hal. 239.

dari substansialitas ini diambil, yang terjadi dua hal: apakah makna itu muncul secara permanen ataukah otonom dari substansinya. Jika otonom, ia tidak menjadi sifat bagi substansi atau yang sejajar dengan yang lainnya. Namun, jika permanen dalam substansi, tidak diragukan lagi ia memunculkan makna bagi substansi itu dan situasi kebermaknaan ini adalah *wujūd*.¹⁴⁸

Suatu *wujūd* yang termaknai berubah menjadi objek yang memiliki *wujūd*. Jika keadaannya sebagai objek yang memiliki *wujūd* dijadikan kategori bagi *wujūd* itu sendiri, maka relasi antara objek yang memiliki *wujūd* dan *wujūd* dan lainnya tidaklah sama, karena dalam perspektif objek-objek, ia dipahami sebagai objek yang memiliki *wujūd* dan dalam perspektif *wujūd*-nya, ia dipahami sebagai *wujūd* itu sendiri. Semua hal itu, tidak bisa dimutlakan kecuali dengan makna tunggal. Contohnya, hitam itu non-*wujūd*, maka *wujūd*-nya tidak terjadi, *wujūd*-nya bukanlah sebagai objek yang memiliki *wujūd* karena *wujūd*-nya adalah non-*wujūd* (tidak ada). Secara rasional *wujūd* ini bukanlah objek yang memiliki *wujūd*. Maka pemahaman *wujūd* bukanlah pemahaman objek yang memiliki *wujūd*. Mengenai penjelasan mengenai *wujūd* hitam yang dianggap non-*wujūd* dan *wujūd*-nya tidak berhasil terjadi namun kemudian ia memiliki *wujūd*, maka *wujūd*-nya adalah suatu eksternal adalah suatu eksternal dari hitam tersebut. *Wujūd* memiliki *wujūd*, hal itu bisa disebut dengan *wujūd*-nya *wujūd*, hingga pada gilirannya mata rantai *wujūd* tersebut berlipat ganda tanpa akhir. Hal itu jelas mustahil, mengingat bahwa sifat-sifat terstruktur yang tidak terbatas mustahil berkumpul.¹⁴⁹

Dalam buku *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi* karya Hossein Ziai dijelaskan bahwa realitas primer adalah *māhiyah*, sementara *wujūd* adalah turunan dan konsep mental. Apa yang dianggap Suhrawardi sebagai turunan dan konsep mental adalah *wujūd* dalam pengertian *univok* (*bi ma'na wāḥid*) yaitu seperti dinisbatkan pada segala sesuatu

¹⁴⁸ Syihab ad-Din as-Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*, hal. 59.

¹⁴⁹ Syihab ad-Din as-Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*, hal. 59.

dalam pengertian yang sama secara identik. Ia mensyaratkan istilah *wujūd* untuk pengertian *univok* tentang realitas dan untuk pengertian *univok* semata. Suhrawardi menggunakan istilah “cahaya” dan menghindari istilah *wujūd*. Akan tetapi cahaya ini bukan *māhiyah* sebagaimana yang dipahami Mulla Shadra. Cahaya bukan turunan dan konsep mental bagi Suhrawardi, melainkan realitas segala sesuatu di luar sana dan disifati oleh intensitas, prioritas, kemuliaan, serta kesempurnaan.¹⁵⁰

Bagi Suhrawardi, apa yang disebut dengan *wujūd* itu adalah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran, gagasan umum, dan konsep yang tidak terdapat dalam realitas, sedangkan yang benar-benar esensial atau realitas yang sesungguhnya adalah *māhiyah*.¹⁵¹ *Māhiyah* dari entitas atau *wujūd haqīqī* “yang terlihat” (yang diindra atau dipahami secara intelektual) adalah dasar *wujūd*. Teori ini menganggap *wujūd* dalam pengertian *univokal* sebagai bersifat murni abstrak, mental atau bersifat ideal. Entitas ideal ini ada hanya dalam pikiran saja dan tidak bisa berperan sebagai dasar bagi *wujūd* dari hal-hal “yang terlihat”. *Māhiyah* dari entitas-entitas ini menentukan apa sesungguhnya semuanya itu, dan apa yang dilihat di dunia nyata ditentukan oleh *māhiyah* dari entitas-entitas itu. Jadi, *māhiyah-māhiyah* dari segala sesuatu adalah yang paling hakiki karena paling bisa diketahui. Bagi Suhrawardi, hanya *māhiyah-māhiyah* hakiki dari segala sesuatu saja sebagai entitas-entitas dasar dan dipahami yang menjadi dasar sebuah ontologi yang berperan menjelaskan proses mengetahui.¹⁵²

Pada bagian pertama *Ḥikmah al-Isyrāq*, Suhrawardi membuktikan bahwa *wujūd* dalam pengertian univok sebagai *wujūd* predikatif adalah konsep mental yang untuk *wujūd*-nya, bergantung pada *māhiyah* individual dari sesuatu. *Wujūd* univok semacam ini dinisbatkan pada beberapa hal yaitu *wājib* ada, substansi ada, aksiden ada. Akan tetapi, perbedaan antara *wājib*, substansi, aksiden tidak dapat dibatasi

¹⁵⁰ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumniasi*, hal. 242.

¹⁵¹ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2016), hal. 186.

¹⁵² Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Ilumniasi*, hal. 199.

hanya dalam hubungannya dengan predikat umumnya saja. Hanya *māhiyah* dari sesuatu sebagaimana adanya saja yang bisa berperan membedakan hal-hal di luar sana. Di sisi lain, Suhrawardi memperlakukan *wujūd* dalam pengertian univok, yaitu *wujūd* yang berkaitan dengan perbedaan-perbedaan yang nampak dalam hal-hal di luar. Namun, Suhrawardi menyebut *wujūd* ini “cahaya” dan “ilmu cahaya-cahaya” (*ilm al-anwār*)-nya menelaah *māhiyah* sesuatu di realitas eksternal, serta tingkatan-tingkatannya dalam hal intensitas dan prioritas. Karena “cahaya” yang paling intens dan terdahulu bagi Suhrawardi adalah cahaya yang berhubungan dengan kesadaran diri murni, ia adalah tingkatan kesadaran diri yang membatasi urutan dan tatanan *wujūd* dalam pengertian *univok*.¹⁵³

Jika diandaikan *wujūd* itu riil di realitas eksternal dan bukan pada substansi, dapat ditentukan bahwa *wujūd* itu telah berupa “forma,” dan bukan *māhiyah* yang otonom. Terbentuk pula spasialitas (*maḥall*) dan ia mengada sebelum spasialitas itu. Spasialitasnya tidak muncul bersama *wujūd*, karena ia ada bersama *wujūd* dan bukan dengan *wujūd*, padahal kontradiksi dan mustahil. Begitu pula, jika *wujūd* ada di realitas eksternal secara riil dan eksternal dari substansi, sehingga pada gilirannya keseluruhan proses ini menjadi *kaifiyyah* (kualitas) dalam pandangan Paripatetik, karena *wujūd* adalah bentuk murni yang membayangkannya tidak membutuhkan kategori parsialitas atau relasi terhadap objek eksternal, seperti yang telah definisikan tentang *kaifiyyah*. Kaum Peripatetik telah menetapkan secara mutlak bahwa spasialitas mendahului aksiden dari bentuk-bentuk *kaifiyyah* atau yang lainnya, sehingga objek mengada melalui *wujūd* itu sendiri. Padahal hal tersebut mustahil. Bagi mereka, *wujūd* bukanlah hal yang paling general secara mutlak tetapi dari satu segi, justru *kaifiyyah* dan aksidentalitas lebih general dari padanya. Jika *wujūd* berupa aksiden, itu berarti ia permanen dalam spasial tertentu. Tetapi, kenyataan bahwa “ia permanen dalam spasial tertentu”, berarti ia mengada karena spasial tertentu dan butuh untuk merealisasikan spasial itu kepadanya. Tidak diragukan lagi

¹⁵³ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hal. 239.

bahwa spasial itu mengada dengan suatu *wujūd*, sehingga terjadi mata rantai yang tidak selesai, hal tersebut mustahil. Jika *wujūd* disebut sebagai sifat eksternal realitas dan *māhiyah* yang tidak diimbui *kausa* sedikit pun pastilah non-*wujūd*, maka hal itu salah karena dia menetapkan suatu *māhiyah* dan menambahkan *wujūd* pada *māhiyah* tersebut.¹⁵⁴

Perbedaan terpenting antara ontologi Ibn Sina dan teori *wujūd* Suhrawardi, seperti dikemukakan dalam *Ḥikmah al-Isyrāq*, berkenaan dengan pembagian utama *wujūd*. Bagi Ibn Sina, ketiga bentuk: mungkin, tidak mungkin, dan *wājib*, seperti terdapat dalam *wujūd* di eksternal adalah statis, sementara bentuk-bentuk itu dalam teori iluminasi, “kekayaan” (*ginā*) dan “kemiskinan” (*faqr*) adalah mengejawantah dalam *wujūd-wujūd* di realitas eksternal sebagai sebuah gradasi cahaya terus-menerus, karena terdiri dari rangkaian tangga yang berurutan. Batas yang lebih tinggi (*wujūd* yang kaya secara mutlak (*al-gānī al-muṭlaq*) berhubungan dengan *wujūd wājib* dalam ontologi Ibn Sina dan batas yang paling rendah (*wujūd* yang benar-benar miskin/ *al-fāqir al-muṭlaq*) berhubungan dengan non-*wujūd* (*ma’dum*) dalam ontologi Ibn Sina. Batas-batas lebih tinggi dan lebih rendah sama-sama adalah anggota realitas yang berkesinambungan.¹⁵⁵

Dengan demikian, sesuatu (*syai*’), yang dalam ontologi Ibn Sina: *wājib*, *mumkin* (mungkin), atau *mumtani*’ (mustahil), dalam ontologi iluminasi adalah cahaya dalam dirinya (*nūr fī haqīqah nafsīhi*) atau tidak ada dalam dirinya, yaitu “kaya” dan “miskin”. Cahaya dalam dirinya dibagi ke dalam: (1) Cahaya yang merupakan :”bentuk” atau “keadaan” (*hai’ah*) sesuatu yang lain, hal ini disebut cahaya aksidental (*al-nūr al-’arḍa*) yaitu cahaya matahari dan api. (2) cahaya murni (*al-nūr al-mahḍ*) yaitu cahaya yang menghidupi diri, seperti Cahaya segala Cahaya, semua cahaya abstrak lainnya dan segala sesuatu yang sadar diri. Sementara itu, yang bukan cahaya dalam dirinya dibagi ke dalam tiga jenis: (1) sesuatu

¹⁵⁴ Syihab ad-Din as-Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*, hal. 60.

¹⁵⁵ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hal. 240.

yang tidak memerlukan tempat (*mā hua mustagnī ‘an maḥal*) disebut “substansi gelap” (*jauhar al-gāsiq*), (2) yang merupakan keadaan atau bentuk bagi sesuatu yang lain disebut “bentuk gelap” (*hai’ah al-zulmāniyyah*) (3) yang merupakan “perantara” (*barzakh*), yaitu badan. Badan ada tiga bentuk (1) badan yang berada dalam keadaan gelap ketika cahaya menghilang darinya (2) badan yang tetap gelap, tetapi memenuhi diri ketika cahaya menghilang darinya (3) badan yang tidak pernah berpisah dari cahaya. Itulah ontologi yang menganggap *wujūd* sesuatu yang sebenarnya di realitas eksternal sebagai keseluruhan rangkaian kesatuan, yang terdiri dari apa yang dapat disebut dengan kesadaran diri dan “*monad-monad* mandiri, yang tidak terpisahkan dari keseluruhan dan dikenal dalam mereka melalui diri mereka. *Monad-monad* ini adalah entitas-entitas cahaya yang menyadari “keakuan” (*anā’iyyah*)-nya dan secara kolektif merupakan keseluruhan kosmos yang juga menyadari dirinya.¹⁵⁶

Di dalam buku *Mistisisme Filsafat Islam* karya John Walbridge dijelaskan bahwa Suhrawardi mengkritik kaum Peripatetik tentang fiksi-fiksi intelektual (*i‘tibārāt ‘aqliyah*). Suhrawardi menegaskan bahwa konsep-konsep seperti *wujūd*, *māhiyah* murni, materi, substansi dan warna merupakan fiksi mental yang tidak memiliki kaitannya dengan realitas eksternal. Warna tertentu, benda tunggal tertentu, *wujūd* tertentu, tentu saja ada namun warna secara umum, kesatuan secara umum dan *wujūd* secara umum hanyalah gagasan-gagasan dalam pikiran. Pandangan ini, pada gilirannya bersandar pada basis mistik, sikap fundamental terhadap realitas yang merupakan karakteristik dari pandangannya secara keseluruhan. Pandangannya dikenal sebagai *aṣālah al-māhiyah wa i‘tibāriyah al-wujūd*, suatu istilah yang tidak ditemukan dalam tulisan-tulisan Suhrawardi sendiri. Istilah ini lebih baik jika dinamakan “pengutamaan terhadap yang kongkret”, karena ia merupakan kesadaran intens terhadap kehadiran yang langsung dan nyata pada hal-hal yang kongkret tertentu, bersifat bijak dan tidak

¹⁵⁶ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hal. 241.

mempercayai substrata metafisika apapun, seperti *wujūd*, *māhiyah*, substansi, bentuk dan materi.¹⁵⁷

Quthb al-Din al-Shirazi, meringkas dengan padat isu ini sebagaimana Suhrawardi memahaminya. Diantara para pengikut Peripatetik yang bersikeras menyatakan bahwa *wujūd māhiyah* merupakan tambahan baginya (*zā'id 'alaihā*) dalam pikiran dan dalam hal-hal yang konkret dan lawan mereka menegaskan bahwa *wujūd māhiyah* merupakan tambahan baginya dalam pikiran tapi tidak dalam hal-hal yang konkret.¹⁵⁸

Pandangan tersebut dikaitkan dengan “para pengikut Peripatetik” karena jika dapat mengonsepsikan *māhiyah* sesuatu dan meragukan *wujūd* eksternalnya, maka harus ada perbedaan yang nyata dalam hal-hal yang konkret antara *wujūd* dan *māhiyah*.¹⁵⁹ Apalagi kaum Peripatetik memandang bahwa *wujūd* adalah sesuatu yang sangat umum dari benda-benda yang mengimplikasikan bahwa *wujūd* tidak dapat diidentifikasi dengan *maujūdāt*. Kaum peripatetik ini membangun keseluruhan metafisikanya di atas konsep tersebut.¹⁶⁰ Bertentangan dengan hal itu, Quthb al-Din al-Shirazi mengajukan dua argumen utama. *Pertama*, jika ada perbedaan yang nyata antara substansi eksternal dan *wujūd*-nya, kemudian jika substansi itu ada bersama *wujūd*-nya, berarti ia ada karena aksiden. Oleh karena itu, *māhiyah* harus ada sebelum *wujūd*-nya. *Kedua*, jika ada perbedaan eksternal yang nyata antara *wujūd* dan *māhiyah*, maka *wujūd* itu memiliki *wujūd*, kemudian *wujūd* dari *wujūd*-nya itu akan ada, begitu juga seterusnya. Argumen ini sangat rumit, Suhrawardi

¹⁵⁷ John Walbridge, *Mistisisme Filsafat Islam* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), hal. 58.

¹⁵⁸ Quthb al-Din al-Shirazi, *Syarḥ Hikmah al-Isyrāq* (Commentary on “The Philosophy of Illuminations”), ed. Asad Allah Harati, (Teheran: 1896-1898), hal. 182.

¹⁵⁹ Suhrawardi, *Hikmah al-Isyrāq*, (*The Philosophy of Illuminations*), (*Euvres Philosophiques et Mistiques*), ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, n.s (Teheran: Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1976-1977), hal. 185-186.

¹⁶⁰ Suhrawardi, *Hikmah al-Isyrāq*, (*The Philosophy of Illuminations*), (*Euvres Philosophiques et Mistiques*), ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, n.s, hal. 183-184.

mengulang-ulangnya di berbagai tempat dan dalam berbagai bentuk dalam karya-karyanya.¹⁶¹

3. Penafsiran Mulla Shadra

Mulla Shadra mengajukan argumen yang berhubungan dengan masalah *jā'il* atau efek suatu pelaku atau penyebab terhadap akibat, prioritas dan posterioritas dalam sebab dan akibat, prioritas dan posterioritas dalam sebab dan akibat, *wujūd* sebagai sumber kebaikan dan lain-lain. Contohnya, seseorang bisa menyebutkan argumen prioritas dan posterioritas dalam satu *māhiyah*. Jika suatu *māhiyah* yang disebut (A) misalnya api, menyebabkan *māhiyah* yang disebut (B), yang juga adalah api, maka baik (A) maupun (B) haruslah memiliki *māhiyah* yang sama yaitu keduanya adalah api. Jika kita menerima *aṣālah al-māhiyah wa i'tibāriyah al-wujūd*, maka realitas terletak di *māhiyah* dan pada saat yang sama harus mengakui bahwa sebab mendahului akibat. Oleh karena itu, *māhiyah* api yang sama (dalam contoh diatas) adalah lebih dahulu (*prior*), yaitu sebagai sebab (A) dan posterior sebagai akibat (B). Konsekuensinya, akan muncul suatu gradasi ontologis dalam suatu *māhiyah* yang sama, padahal hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin. Berdasarkan hal ini, maka realitas sesuatu pastilah *wujūd*. *Wujūd* inilah yang memiliki gradasi yang menjadi prior dan posterior, menjadi sebab atau menjadi akibat, yang kemudian menyatu dalam dua ini ke dalam *māhiyah* yang sama, seperti diperlihatkan pada contoh api diatas.¹⁶²

Mulla Shadra mengatakan bahwa tidak ada yang nyata yang sebenarnya kecuali *wujūd*. Tetapi *wujūd* sebagai satu-satunya realitas tidak pernah ditangkap oleh pikiran. Karena pikiran hanya dapat menangkap *māhiyah* dan gagasan umum. Oleh karena itu, ada perbedaan mendasar antara gagasan umum *māhiyah* tidak mengada *wujūd* dan *māhiyah*. Karena *māhiyah* tidak mengada *per se*, tetapi hanya timbul dalam pikiran dari bentuk-bentuk atau mode-mode *wujūd* partikular. Dengan demikian, hanyalah merupakan fenomena mental pada

¹⁶¹ Suhrawardi, *Hikmah al-Isyrāq, (The Philosophy of Illuminations)*, (*Euvres Philosophiques et Mistiques*), ed. Henry Corbin, Bibliotheque Iranienne, n.s, hal. 189-191.

¹⁶² Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal. 136.

prinsipnya dapat diketahui sepenuhnya oleh pikiran. Sebaliknya, gagasan umum tentang *wujūd* yang timbul dalam pikiran tidak dapat mencerminkan atau menangkap hakikat *wujūd*, karena *wujūd* merupakan realitas yang memiliki efek dan transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan.¹⁶³

Dengan kata lain, apa yang ada bersifat unik dan partikular. Oleh karena itu, *wujūd* tidak ditangkap oleh pikiran konseptual sementara *māhiyah* yang pada dirinya sendiri adalah gagasan umum dan tidak ada *per se*. Oleh karena itu, *māhiyah* dapat diketahui oleh pikiran. Tidak mengherankan ketika Suhrawardi yang memiliki gagasan abstrak *wujūd*, mengatakan bahwa konsep *wujūd* adalah konsep hampa yaitu sekunder, karena konsep seperti itu tidak ada sesuatu yang benar-benar berhubungan dalam realitas. Semua gagasan yang timbul dari (pengalaman) mengenai dunia eksternal dan yang sepenuhnya ditangkap oleh pikiran, maka *māhiyah* tersimpan dalam pikiran meskipun mode *wujūd* mereka berubah dalam pikiran dan segala sesuatu yang hakekatnya di luar pikiran tidak dapat (secara konseptual) diketahui oleh pikiran.¹⁶⁴

Dengan demikian, adanya gagasan abstrak *wujūd* yang timbul di luar *wujūd* yang berbeda, hal itu benar. Tetapi, sama benarnya jika dikatakan bahwa gagasan abstrak tersebut, jauh dari memberikan *wujūd* yang sebenarnya. *Wujūd* merupakan realitas primordial berkat sesuatu yang mengada, tetapi ia sendiri tidak dapat dikatakan mengada menurut penggunaan umum bahasa: keputih-putihan berkat sesuatu yang putih, tetapi keputih-putihan itu sendiri tidak dapat dikatakan putih dalam penggunaan umum bahasa. Jadi, *wujūd* merupakan *maujūd par excellence* dan warna putih *par excellence*.¹⁶⁵

Jika *wujūd* diperlakukan hanya sebagai gagasan umum yang abstrak, maka ia harus dipandang sebagai jenis *māhiyah*, dalam peringkat *genus*. *Māhiyah-māhiyah* itu bersifat statis dan masing-masing

¹⁶³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 36.

¹⁶⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 37.

¹⁶⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 37.

contoh setiap *māhiyah* itu identik satu sama lainnya. Tidak ada satupun contoh suatu *māhiyah* merupakan individu (*fard*) yang unik, tetapi hanya kasus (*hiṣṣa*) dan secara berbeda memberikan hasil yang sama sebagaimana contoh yang lain dari *māhiyah* yang sama. "keorangan" A, B, C secara identik adalah *māhiyah* yang sama. Sebaliknya *wujūd*, mempunyai individu-individu yang unik (*afrād*), tidak hanya kasus-kasus (*hiṣṣāṣ*) *wujūd*. *Wujūd* bersifat dinamis selalu menyingkapkan diri dalam bentuk-bentuk baru yang lebih tinggi (*wujūd mubasit*). Dinamisme *wujūd* inilah yang menciptakan mode-mode yang menimbulkan *māhiyah-māhiyah* dalam pikiran: "*wujūd* nyata tidak mempunyai nama yaitu (sifat pokok dan deskripsi) sedangkan *māhiyah-māhiyah* mempunyai nama-nama (sifat-sifat pokok yang dideskripsikan).¹⁶⁶ Jadi, realitas merupakan tempat sejati bagi *wujūd*, sedangkan pikiran merupakan tempat sejati bagi *māhiyah-māhiyah*, konsep-konsep dan gagasan-gagasan.

¹⁶⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 38.

BAB III

BIOGRAFI DAN KERANGKA PEMIKIRAN JALALUDDIN AL-DAWANI

A. Biografi Singkat

1. Riwayat Hidup

Jalaluddin al-Dawani memiliki nama lengkap yaitu Muhammad bin As'ad Jalal al-Din lahir pada tahun 830 H/1427 M di Dawwan, daerah Khazarun, Iran, yang dimana ayahnya seorang hakim. Dia memiliki garis nasab yang bersambung pada Muhammad bin Abu Bakr.¹⁶⁷ Jalaluddin al-Dawani merupakan seorang pemimpin teolog, ahli hukum, filsuf dan penyair pada abad ke-15. Setelah menerima pendidikan awal dari ayahnya dan dari dua gurunya yaitu Mahjwi al-Ari dan Hasan bin Baqqal, kemudian ia belajar teologi kepada Muhyi al-Din Ansari dan Hammam al-Din al-Shiraz, di mana ia akhirnya menjadi profesor di Madrasah al-Aitam. Dalam waktu singkat ia menjadi terkenal karena pengetahuan dan belajarnya, dia seorang siswa menarik karena memiliki wawasan pengetahuan yang luas dan banyak. Hal itu merupakan ketenaran sastra dan akademisnya ketika dia mendapatkan pengakuan dari seorang Hakim yang bernama Hasan Beg Khan Bahadur (Uzun Hasan), penguasa Turki saat itu menguasai Mesopotamia dan Persia. Dia akhirnya naik ke posisi terkemuka sebagai seorang hakim, yang posisinya di bawah Sultan Ya'qub. Dia meninggal pada tahun 907H/1501M atau 908H/1502 M, dan dimakamkan di desa asalnya, yaitu Dawan.¹⁶⁸

Jalaluddin al-Dawani mengomentari pemikiran karya Thusi sehingga baik Jalaluddin al-Dawani dan Thusi dari satu sisi memiliki kesamaan yaitu Thusi menghidupkan kembali tradisi disiplin filosofis selama periode Mongol, sedangkan Dawwani menghidupkan kembali tradisi disiplin filosofis selama periode Ottoman. Di sisi lain terdapat perbedaan antara Jalaluddin al-Dawani dengan Thusi. Thusi berusaha memberikan dorongan baru untuk mempelajari Ibnu Sina dengan

¹⁶⁷ Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hal. 153.

¹⁶⁸ *Encyclopedia of Islam*, Vol. II (London:1913-1928), hal. 933.

menulis komentar pada beberapa karyanya dan dengan membela Ibn Sina terhadap pengkritiknya. Sedangkan Dawani mengubah orientasi studi Shihab al-Din al-Maqtul dengan menulis komentar pada *bis Hayākil-i* menguraikan filosofi iluminatifnya (*ḥikmat-i isyrāq*) dalam karyanya sendiri. Kedua filsuf tersebut bersifat revivalis, tetapi mereka berbeda dalam pendekatan mereka terhadap kebenaran. Yang satu adalah Avicennian sejati (pengikut pemikiran Ibn Sina), yang lain adalah pengikut Suhrawardi yang setia.¹⁶⁹ Jalaluddin al-Dawani melalui karyanya *al-Ḥāsiyah al-Jadidah ‘alā Tajrīd al-‘Itiqād* berusaha mengomentari pemikiran Thusi dan mendapat perhatian besar kalangan ulama dan diberi komentar dalam berbagai buku.¹⁷⁰

Dawani terkait erat dengan pengadilan kontemporer di sepanjang karirnya. Di Shiraz, ketika masih muda, ia ditunjuk sebagai *ṣadr* (pengawas agama) oleh Yusuf, putra Qara Qoyunlu Jahansah (841-873H / 1438-1468M). Dia segera mengundurkan diri dari jabatan itu, namun, dan mengajar di Madrasah-ye Begom, yang dikenal sebagai Dar al-Aitam. Dia menulis *Akhlāk-e jalālī*, juga dikenal sebagai *Lawāme ‘al-Esrāq fī Makārem al-akhlāq*¹⁷¹, di Persia untuk al-Qoyunlu Ozun Ḥasan (857-882H / 1453-1478M) atas permintaan putra kedua Kalīl. *‘Arz-Nāma*-Nya ditulis untuk Kalil sendiri selama masa pemerintahannya yang singkat sebagai sultan (882-883H/1478M). Dawani kemudian menerima jabatan hakim kepala Faradari Sultan Ya‘qub (883-896H/1478-1490M). Pembahasannya tentang komentar ‘Ali bin Mohammad Qusci (wafat 879H/1474M) pada *Tajrīd al-Kalām* oleh Nasir al-Din Thusi (w. 672/1274) didedikasikan untuk kedua putra Ozun Hasan ini. Dawani menentang kebijakan sentralisasi Sultan Ya‘qub selama tahun-tahun terakhir pemerintahannya.¹⁷² Tetapi ia kemudian berhubungan baik dengan Sultan Rostam (898-902/1493-

¹⁶⁹ M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II (Kempten, Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1996), hal. 883.

¹⁷⁰ Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 153.

¹⁷¹ JE Woods, *Klan Aqqyunlu, Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15*, (Minneapolis: Century Turko Iranian Politics, 1976), hal. 37.

¹⁷² JE Woods, *Klan Aqqyunlu, Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15*, hal. 157.

1497). Selain hubungannya dengan penguasa Shiraz, ia juga menikmati rasa hormat dari Sidi Timurid Abu Sa' id (855-873H / 1451-1469M). Dia mendedikasikan komentari iluminasi terkenalnya pada *Hayākel al-Nūr* oleh Suhrawardi (meninggal 578H/1191M), berjudul *Syawākel al-Ḥūrfīsarḥ Hayākel al-Nūr* (872H/1468M), dan *Anmūdaj al-'Olumnya* (1411H/1990M) dan *Resāla dar Bayān-e Māhīyat-e 'Adālah wa Ahkām-e ān* kepada Sultan Mahmud I dari Gujarat (862-917H/1458-1511M). *Eṭbāt al-Wājeb al-Qadīm* (tampaknya tidak diterbitkan) ditulis untuk sultan Ottoman Bayazid II (886-918H / 1481-1512M). Selain mendapat kehormatan dari para penguasa Shiraz, Jalaluddin al-Dawani mendapatkan penghargaan dari ulama atas pandangan-pandangannya, bahkan Syarif al-Jurajani sebagai pakar teosofi dan logika, dan menyanjungnya.¹⁷³

Karya Dawani dikritik oleh Sadr al-Din Mohammad Dasytahi (903H/1498M), murid Golbari lainnya. Sadr al-Din Mohammad Dasytahi mengkritik karya Dawani yang berkaitan dengan tema-tema filsafat dan kalam. Bahkan, putranya yang bernama Mansyur al-Dasytahi membantah pandangan-pandangan Dawani dalam sejumlah karyanya.¹⁷⁴ Pada tahun 903H/1497M, sebuah kudeta lokal melawan penguasa Qounlu di Shiraz, Qasem Beg Pornak, yang didukung oleh Dawani dan Dasytahi, menghasilkan kerugian material yang besar bagi kedua orang tersebut.¹⁷⁵ Setelah kematian mereka, putra Dasytahi, Giat al-Din Mansur Dasytahi melanjutkan kritik ayahnya terhadap karya Dawani. Argumen-argumen antara Dawani dan Dasytahi menghasilkan kilasan pada komentar *Qusci* tentang *Tajrīd al-Kalām*, pada komentar Mohammad bin Mohammad Razi Bowayhi (w.766/1365M) pada *Maṭāle' al-Anwār* oleh Mahmud bin Abi Bakr Ormawi (w.689H/1290M), dan di Suhrawardi, *Hayākel al-Nūr*. Giat al-Din

¹⁷³ Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 153.

¹⁷⁴ Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 153.

¹⁷⁵ Mohammad Baqer Kansari, *Rauzat al-Jannāt*, ed. A. Esma'ilian, jilid II, (Qom:1970-1972), hal. 243-244.

Mansur Dasytaki juga mengkritik Dawani, melalui karyanya yaitu *Anmūdaj al-'Ulūm* .

Kecenderungan keagamaan Dawani pada periode ini, seperti keluarga Dastaki, adalah sumber dari perselisihan kemudian. Sebelum penangkapan Shah Esma' il terhadap Tabriz pada tahun 907H/1501M dan pendirian Syiah Dua Belas sebagai agama negara Persia, Dawani disebut dalam *'Arz-Nāma* ke Ozun Hasan sebagai "utusan abad ke-9" dan " *gāzī* di jalan Tuhan. "Dalam *Akhlāq-Jalālī*, yang diselesaikan sekitar 880H/1475M, ia menggambarkan sultan sebagai " bayangan Allah, khalifah Allah, dan wakil Nabi." ¹⁷⁶ Pada titik lain, ketika ditanya tentang identitas "imam zaman itu," dia menjawab bahwa Sunni percaya itu adalah Sultan Ya'qub dan Syiah imam kedua belas, Mohammad bin Hasan. ¹⁷⁷ Hanya dua tahun sebelumnya, pada tahun 905/1499, ia menyusun *Syarḥ al-Aqā'ed al-'Aḍudīa* , sebuah komentar anti-Imam Syi'ah yang terbuka dalam sebuah ungkapan rasional Asy'ari.

Namun, dalam sumber-sumber selanjutnya, dinyatakan bahwa Dawani telah mempraktekkan *taqīya* (menyamarkan agama seseorang) selama periode yang sangat kacau dalam sejarah Persia. Para penulis sumber-sumber ini mengutip *Resālah al-Zaurā'* , yang diselesaikan setelah ia mengalami visi Imam 'Ali al-Reza di Najaf pada tahun 872H/1467M, sebagai bukti keterikatannya dengan keluarga Nabi, termasuk puisi untuk memuji Imam dan mengingkari ketiga khalifah pertama. Itu juga dikritik oleh Giat al-Din Dastaki. Nabi singkat *Dawān al-Hedāya*, meskipun tidak bertanggung, diakui sebagai Imami, ¹⁷⁸ dan hampir pasti ditulis sebagai Safawi. Namun demikian, Dawani dikatakan telah menolak klaim mesianis Syah. Dalam peristiwa itu, Dawani

¹⁷⁶ JE Woods, *Klan Aqqyunlu, Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15*, hal.101, 115-118.

¹⁷⁷ Qazi Nur Allah bin 'Abd Allāh Sustari, *Majelis al-Mu'minin* (Ouseley: Perpustakaan Bodleian, 1436), hal.206-208.

¹⁷⁸ Mohammad Baqer Kansari, *Rauzah al-Jannah* , ed. A. Esma'ilian, jilid II, hal. 240.

meninggal pada November 1502 sebelum penangkapan Shiraz di tahun 909H/1504H, ketika para ulama Sunni yang menolak untuk pindah agama baru dihukum mati.¹⁷⁹ Ia dimakamkan di Dawan di sebuah makam yang dikenal sebagai *Boq 'a-ye Syaikh-e 'Ālī*.

2. Guru

Adapun guru-guru Jaladudin al-Dawani yaitu ayahnya sendiri yang pernah menjadi murid dari Sayyid Ali, Mohammad Gorgani (w.816H/1413M) kemudian Dawani berguru ke Mahjwi al-Ari dan Hasan bin Baqqal. Ketika masih muda, ia pindah ke Shiraz untuk belajar teologi, filsafat, logika, prinsip-prinsip hukum Islam dan hadis diajarkan oleh para sarjana Homam al-Din al-Ghobari, Safi al-Dinji (w, 864H/1413M), Mohyi al-Din Mohammad Kuskenari Ansari, yang pada gilirannya telah diajarkan oleh Ibn Hajar Asqalani (w.852H/1449M) dan Mohammad Kazeruni. Dua dari yang terakhir merupakan siswa dari Syarif Ali Gorgani.¹⁸⁰ Selain itu juga Jaladudin al-Dawani pernah berguru pada Mulla Muhyiddin al-Anshari (ulama keturunan Sa'd bin Ubadah al-Kazraji al-Anshari, sahabat Nabi) dan Mulla Hamamuddin (penulis *Syarḥ al-Ṭawālī* yang mengajarnya ilmu-ilmu agama dan filsafat).¹⁸¹

3. Murid

Jalaluddin al-Dawani memiliki banyak murid yang sebagiannya kelak menjadi pionir-pionir ilmu rasional, teosofi dan teologi serta menjadi komentator karya-karyanya. Mereka antara lain, Jamaluddin al-Istar-Abadi, Amir Husain al-Yazdi (penulis *Syarḥ al-Hidāyah*), Khawajeh Jamaluddin Mahmud al-Syirazi, Kamaluddin Husain Lari,

¹⁷⁹ Mohammad Baqer Kansari, *Rauzah al-Jannāt*, ed. A. Esma'ilian, jilid VII, hal. 194-195.

¹⁸⁰ John Cooper, *Jalaluddin al-Dawani (1426-1502 M) Muslim Philosophy*, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H038.htm>, diakses pada tanggal 5 Desember 2018.

¹⁸¹ Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 153.

Syekh Manshur al-Baghnawati,¹⁸² Kamal al-Din Hosain Ardabili (w.950H/1543M), Giat al-Din Dastaki.¹⁸³

4. Karya

Dalam buku yang berjudul “*Geschichte der Arabischen Litteratur*” karya Brockelmann, karya-karya Jaladudin al-Dawani memiliki 70 karya diantaranya yang paling penting¹⁸⁴ yaitu:

- a. *Syarḥ ‘Aqā’id ‘Aḍdiyyah*, Istanbul, 1817.
- b. *Syarḥ Tahzīb al-Manṭiq wa al-Kalām*, Lucknow, 1264H/1847M.
- c. *Al-Zaura*, Cairo, 1326H/1908M.
- d. *Risālah Isbāt al-Wājib al-Qadīmah wa al-Jadīdah*
- e. *Risālah fī Tahqīq Nafs al-Amr*
- f. *Risālah fī ‘Adālah*
- g. *Risālah fī al-Ḥikmah*
- h. *Syarḥ al-Hayākil*
- i. *Anmūdaj al-‘Ulūm*
- j. *Al-Masā’il al-‘Aṣr fī al-Kalām*
- k. *Akhlāk-i Jalāli*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul judul The Praktis Filsafat Praktis Orang-orang Mohammad oleh W. F. Thompson, London, 1839.

Sedangkan dalam buku yang berjudul *Para Filsuf: Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra* dijelaskan bahwa Jalaluddin al-Dawani memiliki karya lebih dari 30 judul terutama di bidang filsafat, logika dan kalam,¹⁸⁵ karya tersebut yaitu:

1. *Risālah fī Isbāt al-Wājib* (tentang *ilāhiyyāt* 2 jilid)
2. *Al-Hāsiyah al-Qadīmah alā Syarḥ Tajrīd al-I’tiqād*
3. *Al-Hāsiyah al-Jadīdah alā Syarḥ Tajrīd al-I’tiqād*
4. *Syarḥ Hayākil al-Nūr* (komentar atas karya filsafat Suhrawardi)
5. *Al-Hāsiyah Tahzīb al-Manṭiq*

¹⁸² Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 154.

¹⁸³ John Cooper, *Jalaluddin al-Dawani (1426-1502 M) Muslim Philosophy*, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H038.htm>, diakses pada tanggal 5 Desember 2018.

¹⁸⁴ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: Suppl,1937), hal. 306-309.

¹⁸⁵ Muhsin Labib, *Para Filosof ebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, hal. 154.

6. *Al-Hāsyiyah Syarḥ al-Maṭāli ‘ al-Manṭiq*
7. *Al-Hāsyiyah Syarḥ al- ‘Aḍūḍi*
8. *Al-Hāsyiyah Kitāb al-Muḥākamāt* (catatan pinggir atas karya filsafat al-Jurjani)
9. *Al-Hāsyiyah Hikmah al- ‘Ain*
10. *Unmūzaj al- ‘Ulūm*
11. *Risālah al-Zaurā’*
12. *Al-Hāsyiyah al-Zaurā’*
13. *Al-Risālah al-Qalāmiyah*
14. *Al-Hāsyiyah Syarḥ al-Syamsiyah*
15. *Risālah al-Tauhīd*
16. *Syarḥ al-Gazal*

B. Panorama Pemikiran Filosofis

1. Metafisika

Seperti Thusi dan lainnya, kosmologi Dawani terdiri dari emanasi bertahap dari sepuluh intelek, sembilan bulatan, empat elemen, dan tiga kerajaan alam. Intelek aktif, intelek wilayah bulan, menjembatani celah antara langit dan bumi. Mengutip pernyataan Nabi bahwa intelek adalah yang paling mulia dari semua hal yang diciptakan, Dawani mengidentifikasi intelek pertama (*‘aql awwāl*) dengan hakikat asli Muhammad. Itu mengandung gagasan tentang semua hal yang lalu, sekarang, dan masa depan, seperti benih yang berpotensi mengandung, akar, ranting, daun, dan buah. Lingkup yang bersifat stasioner, tetapi berubah dalam kualitas, mengendalikan takdir dunia material. Situasi baru muncul melalui revolusi lingkungan, dan setiap saat intelek aktif menyebabkan bentuk baru menjadi ada untuk mencerminkan dirinya di cermin materi unsur. Melewati bagian-bagian mineral, tumbuhan, dan hewan, intelek pertama akhirnya muncul dalam bentuk kecerdasan yang diperoleh (*aqlī al-mustafād*) dalam manusia, dan setelah titik tertinggi bersatu dengan yang terendah, lingkaran menjadi lengkap oleh dua busur pendakian dan keturunan.¹⁸⁶

Intelek pertama adalah seperti benih yang, setelah bertunas menjadi ranting, ranting, dan buah, kembali ke bentuk asli dari kesatuan

¹⁸⁶ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 887.

yang memiliki potensi kolektif. Proses melingkar ini mengambil bentuk gerak (*harkatī waḍā‘i*), dalam menumbuhkan gerakan pemikiran. Semua gerakan ini, pada kenyataannya bayangan dari gerakan ilahi yang berlangsung dari cinta Allah Swt bagi diri-Nya, yang dalam terminologi mistik disebut sebagai bayangan dirinya sendiri.¹⁸⁷

Risalah metafisik Dawani, *al-Zaurā’* adalah evaluasi kritis *Kalām* dari ajaran para pemimpin spiritual, para filsuf dan mistik dari pandangan-pandangan (*isyrāqi*) yang mengiluminasi. Dia sepenuhnya menghargai kegunaan dan pentingnya tiga disiplin ilmu pertama tetapi memperhatikan secara serius ketidakkonsistenan dengan Islam beberapa masalah yang diangkat oleh mereka. Ia percaya bahwa filsafat dan mistisisme pada akhirnya mengarah pada tujuan yang sama, namun ia tidak dapat menutup mata terhadap keunggulan. Keunggulan yang terakhir itu di atas yang pertama. Mistisisme, dalam pandangannya, bebas dari keraguan dan ketidakpastian karena itu adalah karena rahmat ilahi dan lebih dekat dengan kenabian.¹⁸⁸

Lebih jauh lagi, Jalaluddin Al-Dawani menjelaskan metafisikanya dalam karyanya yang berjudul “*al-Rasā’il al-Mukhtārah lil ‘Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*” menjelaskan tentang *wujūd* dan *māhiyah*. Secara etimologi, *wujūd* itu artinya ada, dalam bahasa Persia *wujūd* adalah هست. Sedangkan secara istilah, *wujūd* adalah sesuatu lebih umum dari sesuatu yang ada di realitas eksternal. *Wujūd* itu sesuatu yang bersifat *badīhī* (jelas dengan sendirinya).¹⁸⁹ *Wujūd* tidak bisa dilepaskan dari sesuatu yang berada di realitas eksternal dan sesuatu yang berada di pikiran. Sesuatu yang ada di realitas itu disifatkan pada *wujūd*. Sesuatu yang ada di realitas itu menjadi ada karena *wujūd*-lah yang meng-ada-kan sesuatu tersebut. Realitas eksternal itu tidak disifatkan dengan dirinya sendiri dan tidak berdiri sendiri, karena *wujūd*-lah realitas eksternal itu menjadi ada melalui pancaran *wujūd* dari *wujūd wājib*.

¹⁸⁷ Jalaluddin al-Dawani, *Akhlāk-i Jalāli* (London: Beat al-Warrak, 1916), hal. 258-259.

¹⁸⁸ Jalaluddin Al-Dawani, *al-Zaura* (Lahore: Punjab University Library, 1916), hal. 116.

¹⁸⁹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā’il al-Mukhtārah lil ‘Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, (Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H), hal. 52.

Wujūd wājib itu tidak butuh pada sesuatu yang lain karena *wujūd* yang ada pada *wujūd wājib* itu bersifat mutlak, kemutlakan *wujūd* di realitas artinya *wujūd*-nya berdiri sendiri di realitas seketika itu juga *wujūd wājib* memancarkan *wujūd* pada *wujūd mumkin*.¹⁹⁰ *Wujūd* itu bukan berarti suatu konsep yang mengarah pada pengetahuan dan membayangkan sesuatu, tetapi makna *wujūd* itu adalah sesuatu yang memiliki efek di realitas eksternal. Contohnya, membayangkan sifat panas dan membakar pada api. Ketika membayangkan sifat panas dan membakar pada api tentunya tidak terjadi di realitas eksternal dan tidak memiliki efek di realitas, tapi sifat panas dan membakar dari api itu hanya terjadi dipikiran dan memiliki efek di pikiran.¹⁹¹

Sedangkan, *māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani adalah efek dari *wujūd wājib*. *Māhiyah* merupakan sesuatu yang pertama kali diciptakan *wujūd wājib* kemudian akal manusia menangkap *māhiyah* tersebut memunculkan entitas yang disebut dengan *wujūd*.¹⁹² Setelah membahas pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*, Jalaluddin al-Dawani membahas tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. *Wujūd wājib* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari zatnya sendiri. Antara zat dengan dirinya itu merupakan dirinya sendiri. Bahkan, zatnya adalah dia sendiri bukan yang lain. Dengan kata lain, *māhiyah*-nya *wujūd wājib* itu adalah *wujūd*-nya sendiri.¹⁹³ *Wujūd wājib* itu ada karena zatnya sendiri karena *wujūd*-nya identik *māhiyah*-nya. Maka, *wujūd wājib* adalah dirinya sendiri, tidak ada dia kecuali dia. Maksudnya, adalah segala sesuatu selain dia itu tidak memiliki identitas eksternal kalau dilihat dari dirinya sendiri. Sementara itu, *wujūd mumkin* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari selain dia, yaitu berasal dari *wujūd wājib*. *Wujūd*-nya *wujūd mumkin* tidak identik dengan *māhiyah*-nya *wujūd mumkin*. Dengan demikian, *māhiyah*-nya berbeda dengan *wujūd*-

¹⁹⁰ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 53.

¹⁹¹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 53.

¹⁹² Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

¹⁹³ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* (Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H), hal. 40.

nya. Karena, identitas eksternal dari *wujūd mumkin* itu bukan *māhiyah* bagi *māhiyah* yang ada pada dirinya, melainkan *māhiyah* tersebut berasal dari *wujūd wājib*.

2. Etika

Dawani diperintahkan oleh Sultan Hasan Beg untuk merevisi risalah etika Thusi dengan tujuan yang jelas yaitu untuk "mengoreksi dan menyelesaikannya" dari sudut pandang iluminasi (*isyrāqi*). Struktur *Akhlāq-i Jalāli* pada dasarnya sama dengan *Akhlāq-i Nāṣiri*, tetapi dalam pelaksanaan karya Dawani secara artistik menghiasinya dengan ayat-ayat al-Quran, ajaran Nabi dan perkataan dari Sahabat dan ucapan-ucapan yang bergerak dari mistikus. Dia tidak hanya menyingkat dan menyederhanakan risalah Thusi tetapi juga diperkuat dan diuraikan di tempat-tempat dalam cahaya filsafat iluminasi, selain itu ia menambahkan banyak dengan cara perhiasan sastra. Mengikuti ibn Miskawaih, Thusi, menganggap kebahagiaan utama (*sa'ādat-i quswā*) sebagai sumsum tulang kehidupan. Konsep kebahagiaannya, karena rujukannya pada elemen surgawi (*qudsi*), secara intrinsik berbeda dari konsep kebahagiaan Aristoteles. Dawani melangkah lebih jauh dan mengidentifikasi moral dengan cita-cita agama. Hal ini dengan mengacu pada Tuhan yang dimaksudkan khalifah Allah (*khilāfat-i ilāhi*) dan bukan kebahagiaan tertinggi harus menjadi cita-cita inspiratif dari "yang paling mulia dari ciptaan" teori moralnya, dengan kata lain, berdasarkan tempat atau posisi manusia di alam semesta seperti yang ditentukan oleh Tuhan dan bukan oleh manusia itu sendiri, yang merupakan khalifah Allah.¹⁹⁴

Apa yang membuat pria memiliki tanggung jawab yang tinggi seperti ini? Dawani menemukan jawabannya dalam ucapan Khalifah 'Ali. Manusia, menurut pepatah ini, menempati posisi tengah antara para malaikat dan orang-orang kasar. Yang pertama memiliki kecerdasan tanpa keinginan dan kemarahan. Mereka tidak memiliki godaan, kebebasan atau pilihan yang sempurna oleh alam, mereka berada di atas moralitas. Yang terakhir, di sisi lain, memiliki hasrat dan kemarahan tanpa kecerdasan, dan dengan demikian, karena tidak mampu

¹⁹⁴ M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 884.

mengendalikan impuls irasional mereka, berada di bawah moralitas. Manusia memiliki keduanya. Namun dia bisa, naik di atas malaikat oleh keinginan subordinasi dan kemarahan ke akal, dan juga dapat tenggelam di bawah orang-orang kasar jika keinginan dan kemarahan memperbudak kecerdasannya. Orang-orang kasar dapat dimaafkan karena kekurangan akal, tetapi bukan manusia. Kesempurnaan dari kesempurnaannya manusia diperkuat oleh godaan alaminya dan perlawanan yang disengaja terhadap kejahatan, para malaikat telah terhindar dari proses konflik, pertimbangan dan pilihan yang menyakitkan. Dengan demikian, manusia itu sendiri adalah makhluk yang bebas, bertanggung jawab, dan karenanya bermoral, dan haknya kepada khalifah Tuhan didirikan di atas tanah ini.¹⁹⁵

Bagaimana khotbah ini harus dicapai oleh manusia? Mengutip ayat Al-Quran, “Barangsiapa yang memperoleh kebijaksanaan, sesungguhnya ia memperoleh kebaikan yang luar biasa,” Dawani menyatakan bahwa kebijaksanaan dewasa (*ḥikmāh bāligah*) adalah jalan kerajaan menuju kedudukan yang mulia ini. Tetapi kebijaksanaan dewasa, menjadi perpaduan yang bahagia antara teori dan praktik, pada dasarnya berbeda dari diktum Socrates: Pengetahuan adalah kebajikan. Orang-orang Yunani tertarik untuk memastikan prinsip-prinsip moral spekulatif, aspek praktis dari etika sangat asing dengan temperamen mereka. Kearifan yang matang dapat dikuasai melalui wawasan intelektual serta melalui intuisi mistik. Baik filsuf maupun mistikus mencapai tujuan yang sama melalui cara-cara yang berbeda. Apa yang sebelumnya “tahu,” yang terakhir “lihat,” ada keselarasan yang sempurna antara temuan keduanya. Dipengaruhi oleh doktrin Al-Qur'an tentang moderasi tidak kurang dari doktrin Aristotelian tentang petunjuk, Dawani berpendapat bahwa petunjuk merupakan kebaikan dalam semua hal. Tetapi ini ditentukan bukan oleh "alasan" dan "kehati-hatian," seperti yang dipegang oleh Aristoteles, tetapi oleh hukum ilahi. Akal paling baik dapat menentukan bentuk moralitas, isinya harus berasal dari kode Ilahi. Karena jalur moderasi (adil) sulit untuk ditapak. Dawani telah

¹⁹⁵ Jalaluddin al-Dawani, *Akhlāk-i Jalāli*, hal.24.

mengidentifikasinya dengan jembatan di atas neraka (*pul sirāt*), jembatan yang lebih sempit dari rambut dan lebih tajam dari pedang.¹⁹⁶

Perjuangan moral mengandaikan bahwa semua watak (*khulq*), apakah bawaan atau diperoleh, mampu modifikasi dan berubah. Instruksi dan disiplin serta hukuman yang terus-menerus, sebagaimana dibuktikan oleh pengalaman, dapat mengubah orang jahat menjadi orang yang baik. Dengan cara ini kejahatan akan semakin berkurang, jika tidak sepenuhnya diberantas. Dan karena seseorang tidak tahu sebelumnya bahwa suatu watak jahat tertentu akan menolak semua upaya untuk memperbaiki dan mengubahnya, itu sejalan dengan perintah akal budi dan agama bahwa ia harus mengerahkan segenap kemampuannya untuk perbaikan. Keutamaan Plato adalah moderasi sifat manusia secara keseluruhan. Aristoteles, ditugaskan untuk setiap kebajikan moderasi tempat akan memberikannya. Tapi dia tidak bisa pergi lebih jauh dari ini. Orang-orang Yunani “mengatur, menyamaratakan, dan membuat teori (berteori),” tetapi akumulasi pengetahuan positif berdasarkan pengamatan pasien, rinci, dan berkepanjangan sama sekali “asing bagi temperamen mereka.” Kelemahan jenius Yunani ini dihapus membeli pikiran yang agak praktis dan menembus Muslim, yang mengkategorikan etika sebagai "bagian dari filsafat praktis." Dengan Ibn Miskawaih, moralis Muslim pertama, penekanannya bergeser dari generalisasi luas ke perbedaan individu dan spesifikasi kebajikan. Dia tidak hanya menetapkan tujuh, sebelas, dua belas dan sembilan belas spesies kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan masing-masing merupakan empat kebaikan yang penting (prinsipal) bagi Plato, tetapi juga dikembangkan dan teori yang menarik tentang penyebab dan penyembuhan penyakit mental, sebuah proses yang memuncak dalam al-Ghazali dengan pergeseran dari pandangan intelektual ke mistik.¹⁹⁷

Ibn Miskawaih telah menyusun rincian Teori Kebajikan Plato, tetapi dengan Thusi masalahnya adalah memperbaiki dan menyelesaikan teori keburukan Aristoteles. Dia menekankan untuk pertama kalinya bahwa penyimpangan yang seimbang itu tidak hanya kuantitatif tetapi

¹⁹⁶ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 885.

¹⁹⁷ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 886.

juga kualitatif, dan dengan demikian, ditambahkan penyimpangan (*radā'ah*) sebagai penyebab generik ketiga keburukan untuk kekurangan kelebihan Aristotelian di suatu Negara. Thusi juga menetapkan tanda penyelesaian pada filsafat praktis dengan memasukkan rumah tangga dan politik dalam risalah etisnya untuk memenuhi kekurangan karya etis dari Ibn Sina (*Kitāb Ṭahārah*) dan dari Farabi. Terakhir, Tusi memberontak melawan etika asketis al-Ghazali. Asketisme, baginya adalah pengingkaran kehidupan moral, karena manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial sebagaimana ditunjukkan oleh kata untuk manusia dalam bahasa Arab, *insān* (*associating*), dan tubuh bukanlah hambatan tetapi, instrumen jiwa, mampu dalam mencapai kesempurnaan. Namun demikian, ia mengakui asketisisme sebagai tahap yang diperlukan dalam perkembangan kesadaran mistik, di mana ia tidak memiliki pengalaman pribadi. Terinspirasi oleh filsafat iluminatif Shihab al-Din Maqtul, Dawani menemukan keselarasan sempurna antara filsafat dan mistisisme. Apa yang mistik "lihat," filsuf, apa yang terakhir "tahu," dan apa yang terakhir "tahu," yang sebelumnya "melihat." Oleh karena itu, dia memberikan hal-hal yang ada dalam al-Quran pada etika Tusi.¹⁹⁸

3. Politik

Mengikuti Tusi, Dawani juga telah menggunakan *Siyāsah Mudun* lebih dalam pengertian ilmu kewarganegaraan dari pada dalam pengertian politik modern. Sama seperti Thusi, Dawani juga menjelaskan asal-usul, fungsi, dan kelas-kelas masyarakat dan kebutuhan pemerintahan itu dipimpin oleh raja. Monarki dianggap sebagai bentuk pemerintahan yang ideal, di mana raja adalah arbiter keadilan kedua, sedangkan yang pertama adalah Hukum ilahi. Setelah mereproduksi prinsip-prinsip umum keadilan distributif dan korektif dari *Akhlaq-i Nāṣiri*, Dawani menambahkan sepuluh prinsip moral dari dirinya sendiri, yang seharusnya diamati oleh seorang raja untuk memastikan administrasi keadilan yang efisien.¹⁹⁹

¹⁹⁸ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 886.

¹⁹⁹ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 886.

Pertama-tama, raja seharusnya selalu menganggap dirinya sebagai pihak yang dirugikan ketika memutuskan sebuah kasus, sehingga mungkin tidak menginginkan yang lebih buruk daripada dirinya sendiri. Kedua, ia harus melihat bahwa kasus-kasus dibuang dengan cepat, karena keadilan yang tertunda di pengadilan ditolak. Ketiga, dia seharusnya tidak menikmati kesenangan sensual dan fisik yang pada akhirnya membawa kehancuran negara di belakang mereka. Secara luar biasa, keputusan kerajaan harus didasarkan pada grasi dan sikap merendahkan daripada gegabah dan murka. Kelima, dalam menyenangkan orang, dia harus mencari kesenangan Tuhan. Keenam, dia seharusnya tidak mencari kesenangan orang-orang dengan tidak menyenangkan Tuhan. Ketujuh, dia harus memberikan keadilan jika belas kasihan memohon padanya. Kedelapan, dia harus bergaul dengan orang yang benar dan meminjamkan telinga untuk nasihat mereka. Kesembilan, dia harus menjaga semua orang ke tempat yang selayaknya ini dan tidak boleh mempercayakan jabatan tinggi kepada orang-orang yang terlahir rendah. Kesepuluh, dia tidak boleh melakukan urusan negara yang berada di bawah kekuasaannya adalah pelanggaran ini.²⁰⁰

²⁰⁰ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, hal. 887.

BAB IV

PEMILAHAN *WUJŪD* DAN PEMBUKTIAN HAKIKAT *WUJŪD WĀJIB* DAN *WUJŪD MUMKIN*

A. Prinsip *Wujūd Wājib* dan *Wujūd Mumkin*

1. Prinsip *Wujūd Wājib*

Menurut Jalaluddin al-Dawani *wujūd wājib* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari zatnya sendiri. Antara zat dengan dirinya itu merupakan dirinya sendiri. Bahkan, zatnya adalah dia sendiri bukan yang lain. Dengan kata lain, *māhiyah*-nya *wujūd wājib* itu adalah *wujūd*-nya sendiri.²⁰¹ *Wujūd wājib* itu ada karena zatnya sendiri hal itu disebabkan *wujūd*-nya identik *māhiyah*-nya. Maka, *wujūd wājib* adalah dirinya sendiri, tidak ada dia kecuali dia. Maksudnya, adalah segala sesuatu selain dia itu tidak memiliki identitas eksternal kalau dilihat dari dirinya sendiri. *Wujūd wājib* itu dia dengan zatnya sendiri adalah dia, bahkan zatnya itu adalah dia bukan yang lain.

Wujūd wājib itu bersifat simpel, tunggal dan absolut. Antara dirinya dengan zatnya itu adalah satu. Kesatuan dirinya dengan zatnya itu adalah sebuah kelaziman. Dia tidak bergantung pada siapapun, justru segala sesuatu selain dia bergantung pada dia. *Wujūd wājib* mengetahui *māhiyah* dirinya, meskipun sesuatu yang lain tidak mengetahuinya kecuali dengan jalan penegasian dan perelasian dengan yang lain. *Wujūd wājib* mengetahui *māhiyah* dirinya karena pada *wujūd wājib* antara pengetahuan (*aql*), subjek yang mengetahui (*āqil*) dan objek yang diketahui (*ma'qūl*) itu adalah satu. *Wujūd wājib* sama sekali tidak memiliki unsur-unsur penegak *māhiyah* yang merupakan suatu unsur yang menegakkan zatnya. Pengetahuan dirinya terhadap zatnya terhadap dirinya bukanlah sebab bagi dirinya. Dia adalah ketunggalan yang murni dan simpel. Tidak ada pluralitas dan tidak memiliki dualitas pada dirinya. Pengetahuan dia terhadap zatnya bukanlah bahwa dia memikirkan atau menginteleksi dari zatnya tersebut sebagai penegak-penegak zat karena zatnya tidak memiliki unsur-unsur penegak bagian-bagian penegak. Maka bagaimana mungkin dia memiliki zatnya tersebut dengan

²⁰¹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* (Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H), hal. 40.

memikirkan penegak-penegaknya contohnya manusia itu hewan yang berfikir. Hewan itu unsur penegak dan yang berfikir juga itu unsur penegak, kemudian hal tersebut disebut sebagai manusia.²⁰²

Allah tidak memiliki unsur-unsur penyusun tersebut, maka bagaimana mungkin diketahui zatnya berdasarkan unsur-unsur penegak tersebut. Bahkan, sebenarnya yang diketahui dari zatnya adalah identitas murninya saja yaitu *wujūd*-nya saja yang murni yang terbebas dari keberagaman dari berbagai sisi. *Wujūd wājib* dapat memikirkan *wujūd* khusus-nya (*hawwiyyah*), sedangkan segala sesuatu selain *wujūd wājib* tidak dapat mengetahui *wujūd* khusus dari *wujūd wājib*. Kesatuan dirinya (*wujūd wājib*) pada zatnya adalah kelaziman. Segala sesuatu selain *wujūd wājib* dapat mengetahui *wujūd wājib* melalui kelazimannya. Oleh karena itu, penyebutan identitas zat *wujūd wājib* dan penjelasannya dapat diketahui dengan menggunakan kelaziman yang dekat. Contohnya, menafsirkan kata “*aḥad*” dari kalimat “*qul huwalla hu aḥad*”. Kata “*Allah*” itu kelaziman bagi *wujūd wājib*. Dia tidak bergantung pada siapa pun kemudian segala sesuatu bergantung pada dia disebut *illāh* namanya Allah. Kata “*hua*” juga kelaziman bagi *wujūd wājib*. Sedangkan kata “*aḥad*” kelaziman terdekat dari kata “*waḥdah*”.²⁰³

2. Prinsip *Wujūd Mumkin*

Wujūd mumkin adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari selain dia, yaitu berasal dari *wujūd wājib*. *Wujūd*-nya *wujūd mumkin* tidak identik dengan *māhiyah*-nya *wujūd mumkin*. Dengan demikian, *māhiyah*-nya berbeda dengan *wujūd*-nya. Karena, identitas eksternal dari *wujūd mumkin* itu bukan *māhiyah* bagi *māhiyah* yang ada pada dirinya, melainkan *māhiyah* tersebut berasal dari *wujūd wājib*.²⁰⁴

Entitas yang bersifat *mumkin* itu merupakan dia adalah dia tidak berasal dari zatnya sendiri. Implikasinya bahwa dia adalah dia sebabnya

²⁰² Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 46.

²⁰³ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 46.

²⁰⁴ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 40.

berasal dari selain dia. Sementara itu, status antara pada penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri tidak masuk akal. Jadi, antara penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri itu tidak mungkin ada status penciptaan. Penjelasan, sesuatu diciptakan disebut penciptaan itu *baṣīṭ* (sederhana, simpel), sementara, sesuatu dengan dirinya itu seperti dua, (*murakkab*). Tidak mungkin dalam penciptaan itu *murakkab* yaitu sesuatu dengan dirinya sendiri. Misalnya kayu dibuat jadi meja itu mungkin. Tidak adanya status perantara diantara sesuatu dengan dirinya sendiri. Adanya perantara atau status antara dalam penciptaan sesuatu dengan dirinya sendiri itu tidak masuk akal berdasarkan penyaksian secara fitrah. Maka, sudah selayaknya untuk memfokuskan perhatian kepada pernyataan ini bahwa selama belum ada sesuatu maka dia bukanlah sesuatu. Selama tidak ada sesuatu dia tidak bisa disebut sesuatu. Sebab, tidak memiliki zat sama sekali.²⁰⁵

Kalau sesuatu tidak ada maka dia tidak disebut dengan sesuatu. Oleh karena itu, kalau terjadi predikat terhadap dia yang predikat itu bersifat niscaya, sementara predikasi proposisi afirmatif membutuhkan keberadaan subjek maka predikasi terhadapnya (subjeknya) identik dengan *wujūd* tanpa perantaraan antara sesuatu dengan dirinya sendiri. Perincian dan penelitian ini bahwa sesuatu yang pertama diciptakan dari sebab adalah akibat. Kemudian, akal menangkap zat (*māhiyah*) tersebut sebagai *wujūd*. Dia adalah dia, selain dirinya adalah konsep-konsep yang dipredikasikan padanya. Oleh karena itu, sesuatu yang ada pada akibat itu bersumber pada sebab. Sementara itu, zatnya itu bersumber pada sebab. Maka, seluruh predikasi yang dipredikasikan pada zat tersebut merupakan dari sebab zat tersebut.²⁰⁶

²⁰⁵ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 40.

²⁰⁶ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 41.

C. Pembuktian *Wujūd Wājib* dan *Wujūd Mumkin*

1. Pembuktian *Wujūd Wājib*

Identitas eksternal *wujūd wājib* memiliki kelaziman-kelaziman yang sangat banyak, tetapi kelaziman-kelaziman tersebut ada secara berurutan. Sebab-sebab kelaziman-kelaziman *ma'lūlat* adalah akibat, sedangkan sesuatu yang tunggal itu adalah sesuatu yang simpel dari segala sisi. Tidak keluar dari *wujūd wājib* tersebut lebih dari satu melainkan dengan susunan secara menurun dari sisi vertikal maupun secara horizontal. Karena sifat kelaziman yang dekat lebih kuat pendefinisianya dari pada kelaziman yang jauh, contohnya manusia yang meraskan kagum lebih dikenal atau lebih diketahui dibandingkan dengan manusia tertawa. Karena rasa kagum ini kelaziman dari sesuatu yang berakal (*nātiq*). Sementara sifat tertawa adalah kelaziman dari rasa kagum. Karena rasa kagum ini kelaziman dari sesuatu yang berakal sementara tertawa kelaziman dari rasa kagum. Dengan alasan ini barang siapa yang ingin memberikan pendefinisian pada *māhiyah* dengan menggunakan kelaziman *māhiyah* tersebut maka semakin dekat dengan kelaziman tersebut pendefinisian pun semakin kuat. Contohnya dalam definisi manusia. Manusia adalah hewan yang memiliki rasa kagum itu lebih kuat dibandingkan manusia itu adalah hewan yang memiliki sifat tertawa. Rasa kagum ini lebih dekat dengan manusia dibandingkan dengan tertawa. Rasa kagum itu sebagai akibat dari sesuatu yang berakal. Kalau ingin mendefinisikan *māhiyah* dengan kelazimannya, maka yang paling terdekat itu lebih kuat dibandingkan dengan kelaziman yang paling jauh.²⁰⁷

Kelaziman yang jauh dari sesuatu bukanlah akibat dari sesuatu tersebut secara hakikatnya. Tetapi, dia adalah akibat dari akibatnya tersebut. Contoh kasus manusia itu merasa kagum. Karena sesuatu yang merasa kagum itu tertawa, sesuatu yang tertawa bukanlah akibat dari manusia karena sesuatu yang tertawa akibat dari sesuatu yang merasa kagum, sesuatu yang merasa kagum akibat dari sesuatu yang berakal (manusia) tersebut, sesuatu yang tertawa itu kelaziman yang jauh

²⁰⁷ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 42-43.

sedangkan sesuatu yang merasa kagum itu kelaziman dekat. Kelaziman yang jauh dari sesuatu bukanlah akibat dari sesuatu tersebut sebenarnya bukan akibat dari yang sesuatu tersebut. Tetapi, dia adalah akibat dari akibatnya tadi. Contoh orang yang tertawa bukanlah akibat sebenarnya dari manusia. Karena, sebenarnya orang yang tertawa tersebut sebagai akibat dari yang sesuatu yang merasa kagum. Sesuatu yang merasa kagum itu akibat sebenarnya dari manusia. Sesuatu yang memiliki sebab tidak diketahui hakikatnya kecuali dari arah pengetahuan menyangkut sebabnya tersebut kecuali dari sisi pengetahuan tentang sebab-sebabnya tersebut. Adapun sesuatu yang tidak memiliki sebab maka ia tidak bisa diketahui kecuali dari arah kelaziman-kelazimannya.²⁰⁸

Pada *wujūd wājib* tidak ada sebab maka yang diketahui itu kelaziman-kelazimannya saja. Kalau akal yang pertama dia bisa diketahui hanya dari sisi sebabnya yaitu *wujūd wājib*. *Wujūd wājib* mengetahui hakikat akal yang pertama kalau kita mengetahui *wujūd wājib* karena dia adalah sebab. Terus bagaimana *wujūd wājib*, *wujūd wājib* tidak memiliki sebab berarti dia diketahui dengan kelaziman-kelazimannya. Kelaziman tersebut bukanlah *burhān innī* dan juga *limmī* kelaziman tersebut disebut dengan *burhān mulāzamah*. *Burhān innī* tidak memberikan keyakinan, sedangkan *burhān limmī* tidak ada penambahan atau imbuhan. Dengan alasan ini, disebutkan pada definisi *māhiyah*, sesuatu yang merupakan kelazimkan dari *māhiyah* jadi kalau mendefinisikan *māhiyah* dengan kelaziman *māhiyah* tersebut merupakan kelaziman yang jauh maka definisi tersebut bukanlah definisi yang sebenarnya, tetapi yang menjadi definisi yang hakikat dari definisi tersebut adalah kelaziman yang dekat dengan sesuatu tersebut yang membawa kepada sesuatu itu tersebut karena zatnya sendiri bukan karena selain zatnya contohnya bahwa manusia itu sesuatu yang memiliki rasa kagum. Kagum tersebut membawa kepada sesuatu yang berakal (*nāfiq*).²⁰⁹

²⁰⁸ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 43.

²⁰⁹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 43.

Mabda' awwal (Allah taala) tidak ada kelaziman yang lebih duluan ada pada dia dibandingkan *wujūd wājib*. Itu sebutan *wujūd wājib* kepada Allah swt itu disebut menyebut dia dengan kelaziman yang paling dekat yang paling duluan karena sebab dia adalah dia pada *wujūd wājib* dengan perantaraan keniscayaan *wujūd*-nya tersebut kelaziman dia adalah sumber selain dia. *Wujūd wājib* ini kelaziman dari *mabda' awwal*. Kalau mendefinisikan *mabda' awwal*, maka jawabannya *wujūd wājib*. Apa itu *mabda' awwal*? *mabda' awwal* itu adalah *wujūd wājib*. Memberikan definisi pada *wujūd wājib* dengan kelaziman yang terdekat dengan dia melalui *wujūd wājib* itulah kemudian mengimplikasikan kalau dia adalah sebagai sumber selain dia, sebab selain dia adalah *wujūd mumkin*. Jadi, *wujūd mumkin* memerlukan *wujūd wājib*. Dan gabungan dari kedua hal ini yaitu dia adalah *wujūd wājib* dan dia adalah *mabda'* sumber dari segala sesuatu selain dia keduanya merupakan *ilāhiah*. *Ilāhiah* tersebut mengandung dua perkara yaitu *wujūd wājib* dan dia adalah sumber dari segala sesuatu selain dia. Jadi, sebutan Allah itu kelaziman dari *mabda' awwal*.²¹⁰

Identitas eksternal yang murni yang sederhana yang sebenarnya, yang tidak mungkin diekspresikan dengan apapun juga kecuali bahwa dia adalah *hua*. *Hua* ini merujuk kepada identitas murni yang sederhana. *Hawwiyah* murni adalah *hua* kelazimannya adalah Allah. Oleh karena itu, tidak bisa tidak *hua* (identitas murni) tadi harus diberi definisi dengan definisi berupa kelaziman. Maka kemudian Ibn Sina melanjutkan dengan menyebutkan sesuatu yang dekat kelazimannya bagi sebutan *hua* tadi yaitu *ilahiyah* kelazimannya adalah Allah, yang mencakup dua kelaziman yaitu penegasian dan afirmatif. Penegasian maksudnya menegaskan kebergantungan dia kepada selainnya. Afirmatif (*ijāb*) itu mengafirmasi selain dia bergantung pada dia. Maha Suci dia alangkah agungnya keadaan dia dan alangkah kuatnya kekuasaan dia adalah puncak kebutuhan-kebutuhan dari dia lah tercapai keinginan-keinginan dan yang tidak ada hal atau ungkapan yang terendah sekalipun dipilih oleh orang yang memuji dia memuji kebesaran keagungannya

²¹⁰ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 43-44.

kesederhanaan, kebahagiaan yang paling jauh dari sifat-sifat yang memiliki sifat yang paling agung dari orang-orang yang memberikan sifat maka ia mungkin penyebutannya tidak mungkin dari itu yang disebutkan dalam kitab *al-‘Azīz*. Jadi tidak mungkin memuji dia melebihi apa yang dia tuliskan pada kitabnya tersebut. Tidak bisa lagi lebih dari itu. Sudah kadar yang mungkin untuk dinyatakan.²¹¹

Jalaluddin al-Dawani berpendapat bahwa kelaziman itu adalah akibat, sebab pembicaraan sekarang ini menyangkut predikasi (*ḥamlīyah*). Kelaziman yang merupakan predikat adalah akibat. Meskipun, kelaziman secara mutlak tidak mesti itu adalah akibat. Karena sebab adalah kelaziman bagi akibat-Nya. Jadi, sebab justru kelaziman bagi akibat. Tidak semua kelaziman itu adalah akibat. Akibat sebagai *malzūm*-nya, sebab sebagai *lāzim*-nya. Tetapi kalau pada predikasi “manusia itu merasa kagum” merasa kagum itu akibat dari sesuatu yang berakal itu disebut dengan *lāzim ḥamlīyah* (kelaziman predikasi). Pembuktian Tuhan itu kebanyakan dari akibat, melazikan ada akibat. Menurut Jalaluddin al-Dawani kelaziman-kelaziman tersebut adalah akibat. Karena dalam pembicaraan ini pada kelaziman predikasi. Dia menempati sebagai posisi predikat. Sesuatu yang dianggap predikat tadi itu akibat dari subjek.²¹²

Jalaluddin al-Dawani dalam kitab *burhān (manṭiq)* bahwa pengetahuan mengenai segala sesuatu tidak mungkin diketahui kecuali dari ilmu mengenai sebabnya tersebut. Ini tentu tertolak ada konsep dan pembenarannya (*taṣdīq*). Sebab mengkonsepsi sesuatu dengan inti hakikat dia hanya diketahui dengan kalau terjadi ilmu yang menyangkut bagian-bagiannya yang merupakan sebab-sebab bagi sesuatu tersebut. Keyakinan bahwa akal ada hanya bisa terealisasi dengan pengetahuan dengan adanya sebab dari akal tersebut yaitu misalnya *wujūd wājib*. Kelaziman yang dekat bagi sesuatu meskipun disebabkan oleh sesuatu tersebut tapi dia bukan sebab bagi sesuatu tersebut. Akan tetapi, dia

²¹¹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā’il al-Mukhtārah lil ‘Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 43-44.

²¹² Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā’il al-Mukhtārah lil ‘Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 44.

paling dekat dengan sesuatu tersebut. Maka dia lebih pantas untuk mendefinisikan sesuatu tersebut. Karena kalau kelaziman terdekat tersebut adalah sebab, maka dia tentu terentifikasi. Ketika dia tidak memiliki sebab, maka dia yang paling dekat dengan zat. Terentifikasi (*muta'ayyin*) adalah ada di eksternal membuat dia terbedakan dari yang lain. Contohnya seseorang memiliki pikiran, pikiran tersebut memiliki ilmu, ilmu itu ditulis di kertas, ilmu tersebut disebut terentifikasi. Ada di luar membuat dia terbedakan dari ilmu lainnya. Ini tulisan matematika ini tulisan biologi jadi terentifikasi. Karena *wujūd wājib* tidak memiliki sebab. *Wujūd wājib* tadi sudah dijelaskan bahwa kelazimannya yang paling dekat tidak memiliki sebab maka dia yang paling dekat dengan zat. Yang datang sesudah zat tersebut. Maka inilah yang terjauh yang mungkin untuk orang mendaki kepadanya dalam hal mengenal dirinya, mengenal zat dengan mengenal kelazimannya, kelaziman tersebut yaitu *wujūd wājib*.²¹³

Pembicaraan tersebut berupa *khitābī* bukan *jaddal* bukan *burhān*. *Khitāb* itu pembicaraan dengan menggunakan kata-kata yang mashur terkenal. Sebenarnya yang lebih dekat untuk bisa dikatakan adalah kelaziman yang jauh diketahui melalui kelaziman yang dekat. Tidak terjadi tentang kelaziman yang dekat tersebut kecuali mengenai ilmu menyangkut sebabnya. Tidak diketahui ilmu menyangkut sesuatu tersebut kecuali terjadi diketahui mengenai ilmu kelaziman yang dekat tersebut. Kelaziman yang jauh tersebut diketahui melalui kelaziman yang dekat. Dan tidak terjadi mengenai ilmu yang menyangkut kelaziman yang jauh tersebut kecuali setelah diketahui ilmu tentang sebab tersebut yaitu kelaziman yang paling dekat. Maka pendefinisian dari kelaziman yang jauh tergantung pada pengetahuan tentang kelaziman yang dekat tersebut. Maka tidak ada kebutuhan kepada yang jauh tersebut sesudah terjadi pendefinisian tentang kelaziman yang paling dekat tersebut. Kalau tidak diketahui yang dekat maka tidak yang diketahui yang jauh tersebut. Kalau diketahui yang terdekat maka tidak perlu lagi yang jauh. Dalam hal ini, ada sesuatu yaitu diberikan batasan

²¹³ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 44-45.

pembicaraan bahwa sesuatu tidak memiliki sebab diketahui secara hakikat kecuali melalui arah pengetahuan tentang sebab-sebabnya. Implikasinya adalah sesuatu yang tidak memiliki sebab mungkin saja ilmu tentangnya dari selain sebab-sebabnya. Dijelaskan pada kitabnya bahwa apabila sesuatu tidak memiliki sebab mungkin diketahui tentang sesuatu tersebut dari akibat. (mungkin bisa *burhān innī*, atau *burhān mulāzamah*). Karena pendalilan menyangkut *wujūd wājib* (sesuatu yang memiliki sebab) melalui akibat-akibatnya disebut *burhān limmī*. Menurut Jalaluddin al-Dawani hal tersebut *burhān limmī* bukan *burhān innī*. Dalam filsafat, kalau mengetahui sesuatu itu diketahui melalui akibatnya itu disebut *burhān innī*, bukan *burhān limmī*. Dengan akibat-akibatnya itu disebut *burhān limmī*, bukan *burhān innī*. *Burhān limmī* itu kita mendalilkan sesuatu dari sebabnya, kalau mendalilkan sesuatu dengan dari akibatnya disebut *burhān innī*. Menurut Jalaluddin al-Dawani, kalau sesuatu itu tidak memiliki sebab sama sekali, berarti kita bisa mendalilkan dia melalui akibatnya, yang seperti ini mendalilkan melalui akibatnya dimana dia tidak memiliki sebab disebut *burhān limmī*. Yang demikian itu, membawa kepada implikasi tercapainya terjadinya konsepsi menyangkut inti zatnya sesuatu yang tidak memiliki sebab melalui konsepsi kelaziman-kelaziman sesuatu yang tidak memiliki sebab tersebut ini persis seperti orang mendalilkan sesuatu dengan *burhān* dari sebab-sebab sesuatu. Seperti *burhān limmī* tapi bukan *burhān limmī* sebenarnya.²¹⁴

Pendapat Ibn Sina dalam kitab *al-Syifā* telah menjelaskan pada bagian *fasl* yang selanjutnya bahwa sesuatu yang tidak ada sebab baginya pada subjeknya (*maudu'nya*) lokusnya ada dua kemungkinan. Kemungkinan yang pertama adalah bahwa dia jelas dengan dirinya sendiri. Kemungkinan yang kedua adalah dia tidak bisa dijelaskan dengan penjelasan secara silogisme sama sekali. Hal ini menegaskan apa yang disebutkannya pada kesempatan ini. Kemudian, penjelasan yang diberikan tersebut tidak melazimkan penerimaan beliau pemberian pendefinisian dengan kelaziman memberikan manfaat *burhān limmī*.

²¹⁴ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 45.

Yaitu memberikan faidah kita mengetahui dari sisi sebabnya (*burhan limmi*) apa yang tidak memiliki sebab.²¹⁵

Mungkin yang dimaksud Ibn Sina bahwa dia tidak memiliki sebab yang membuat mungkin untuk diketahui secara meyakinkan dari sisi sebab tersebut. Maka, yang paling bisa yang paling untuk dicapai yang menyangkut konsepsi terhadapnya adalah dari sisi mengetahui kelazimannya yang dekat. Maksud pendapat Ibn Sina tersebut, kalau *wujūd wājib* tidak memiliki sebab maka tidak bisa diperoleh keyakinan dari arah sebab. Yang mungkin diketahui hanya sebatas dari yang mungkin untuk diketahui hanya dari aspek sisi kelaziman dia yang dekat. Maksudnya yaitu yang paling jauh yang untuk dikonsepsikan sesuatu yang tidak memiliki sebab adalah dengan menggunakan kelaziman-kelazimannya dan ditashdiq atau diafirmasi menyangkut hal ihwalnya dari sisi pengetahuan menyangkut efek-efeknya. Hal tersebut tidak memiliki sebab diberikan argumentasi dari sebabnya yang demikian disebut sebagai *burhān limmī* padahal tidak diketahui ilmu yang menyangkut sebabnya karena tidak ada sebab pada dia sama sekali secara istilah, maka tidak bisa ditoleransi disini demikianlah hendaklah memahami perkataan dari Ibn Sina tersebut maka hendaklah ini direnungkan. Jadi, disebut bahwa *burhān limmī* sesuatu yang tidak memiliki sebab, maka dia tidak bisa diketahui dari sisi sebabnya dia diketahui dari sisi akibatnya disebut sebagai *burhān limmī*. Penamaan *burhān limmī* padahal dia tidak memiliki sebab secara istilah jadi tidak bisa ditoleransi. Tidak diperdebatkan dalam masalah ini. Jadi, penamaan *burhān limmī* padahal tidak ada sebab, secara istilah tidak ada perdebatan.²¹⁶

2. Pembuktian *Wujūd Mumkin*

Adapun pembuktian *wujūd mumkin* yaitu dimulai dari pengertian *wujūd* itu sendiri. Secara etimologi, *wujūd* itu artinya ada, dalam bahasa Persia *wujūd* adalah هست. Sedangkan secara istilah, *wujūd* adalah sesuatu

²¹⁵ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 45.

²¹⁶ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* hal. 45-46.

lebih umum dari sesuatu yang ada di realitas eksternal. *Wujūd* itu sesuatu yang bersifat *badīhī* (jelas dengan sendirinya).²¹⁷ *Wujūd* tidak bisa dilepaskan dari sesuatu yang berada di realitas eksternal dan sesuatu yang berada di pikiran. Sesuatu yang ada di realitas itu disifatkan pada *wujūd*. Sesuatu yang ada di realitas itu menjadi ada karena *wujūd*-lah yang meng-ada-kan sesuatu tersebut. Realitas eksternal itu tidak disifatkan dengan dirinya sendiri dan tidak berdiri sendiri, karena *wujūd*-lah realitas eksternal itu menjadi ada melalui pancaran *wujūd* dari *wujūd wājib*. *Wujūd wājib* itu tidak butuh pada sesuatu yang lain karena *wujūd* yang ada pada *wujūd wājib* itu bersifat mutlak, kemutlakan *wujūd* di realitas artinya *wujūd*-nya berdiri sendiri di realitas seketika itu juga *wujūd wājib* memancarkan *wujūd* pada *wujūd mumkin*.²¹⁸ Jadi, *wujūd mumkin* itu ada *wujūd wājib* yang mengadakannya.

Wujūd itu bukan berarti sesuatu yang mengarah pada pengetahuan dan membayangkan sesuatu, tetapi makna *wujūd* itu adalah sesuatu yang memiliki efek di realitas eksternal. Contohnya, membayangkan sifat panas dan membakar pada api. Ketika membayangkan sifat panas dan membakar pada api tentunya tidak terjadi di realitas eksternal dan tidak memiliki efek di realitas, tapi sifat panas dan membakar dari api itu hanya terjadi dipikiran dan memiliki efek di pikiran. Ada hal lain mengenai *wujūd* yaitu bagaimana *wujūd* itu bisa dikatakan lebih umum dari *wujūd* yang ada di realitas eksternal, kemudian bagaimana *wujūd mumkin* bisa terhubung dengan *wujūd wājib* dengan keterhubungan secara khusus. Permasalahan tersebut akan di jawab dimulai dari sebuah penjelasan yaitu sesuatu yang ada di realitas eksternal dengan perantara *wujūd* itu lebih umum dari sesuatu berupa *māhiyah*. Sesuatu yang berada di realitas eksternal melalui perantara *wujūd* itu merupakan proses hasil kreasi akal pikiran. Karena sesuatu yang ada di realitas eksternal itu menangkap *māhiyah*-nya *wujūd wājib*. Ketika manusia melihat sesuatu di realitas eksternal itu sebenarnya hasil cerapan atau pikiran akal manusia itu sendiri. Contohnya manusia

²¹⁷Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, (Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H), hal. 52.

²¹⁸Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 53.

mengetahui bahwa konsep itu ada dua bagian, ada konsep universal dan ada konsep partikular ketika manusia itu melihat jumlah dari sesuatu yang berada di realitas eksternal. Dengan demikian, penjelasan tersebut tidak meniscayakan keberadaan kemutlakan *wujūd* dan tidak memiliki makna secara bahasa. Padahal kemutlakan *wujūd* itu memiliki makna secara bahasa atau memiliki *majāz* (perumpamaan) dalam bahasa. Inti dari penjelasan tersebut yaitu bahwa *wujūd* yang menjadi sumber pancaran terhadap *maujūd* lain itu merupakan sesuatu yang satu yang ada pada diri *wujūd* itu sendiri (*wujūd wājib*). *Wujūd wājib* tersebut adalah realitas yang *haqīqī* dan bukan *maujūd* yang bisa ada di realitas melalui perantara *wujūd*. Sesuatu yang ada di realitas eksternal dengan perantara *wujūd* merupakan sesuatu yang terhubung pada *wujūd wājib*.²¹⁹

Ketika membayangkan suatu pengetahuan itu merupakan suatu konsep saja. Sesuatu yang disifatkan pada *wujūd* seperti kata “هستی” dan “بودن” itu adalah sesuatu yang menjadi ada di realitas melalui perantara *wujūd*. Sementara itu, *wujūd wājib* terbebas dari perantara *wujūd*. Konsep *wujūd* yang bersifat *badīhī* dan ke-*maujūd*-an dari suatu *wujūd* itu seperti satu dibagi menjadi dua bagian yang berbeda. Hal tersebut menunjukkan bahwa posisi *wujūd mumkin* dihadapan *wujūd wājib* sebagai *maujūd*. Sedangkan *wujūd wājib* itu sebagai *wujūd*. *Maujūd* terhubung pada sumbernya yaitu *wujūd*. Demikian juga, *wujūd mumkin* terhubung pada *wujūd wājib*. Perumpamaan tersebut seperti “mengetahui sesuatu” itu bisa disebut dengan “belajar”. Dari segi kata, hal tersebut menunjukkan bahwa terdapat penambahan yang berada di konsep atau di pikiran. Kemudian realitas itu menunjukkan bahwa sesuatu itu ada karena *wujūd*-nya sendiri dan *māhiyah* yang ada *wujūd mumkin* terhubung pada *wujūd*-nya *wujūd wājib*.²²⁰

Jika *māhiyah* tidak diciptakan, maka akan meniadakan adanya status antara penciptaan *māhiyah* tersebut dan dirinya sendiri dan bukan menegaskan zatnya sendiri. Jadi, yang dimaksud dengan *māhiyah* yang

²¹⁹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 53.

²²⁰ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 54.

tidak diciptakan menurut Jalaluddin al-Dawani adalah penegasian adanya status antara penciptaan *māhiyah* tersebut dan dirinya sendiri. Bukan menegasikan *māhiyah* tersebut dengan zatnya sendiri. Jadi, yang dimaksud dengan tidak ada status antara yang dimaksud antara yang diciptakan itu kata Jalaluddin al-Dawani adalah maknanya adanya status antara penciptaan *māhiyah* dengan dirinya, tapi tidak menegasikan keluarnya *māhiyah* tersebut. Jadi, hal ini menunjukkan beliau berpendapat yang keluar itu adalah *māhiyah*. *Māhiyah* keluar dari pencipta. Itu cara tolak ukur untuk melihat fundamentalitas *wujūd wājib*. Penegasian antara status antara dengan pernyataan bahwa bukannya menegasikan keluarnya *māhiyah* dari pencipta. Seseorang yang mengingkari bahwa *māhiyah-māhiyah* sebagai efek dari *wujūd wājib*, berarti dia menolak adanya *māhiyah*. Orang itu akan mengatakan yang menjadi efek *wujūd wājib* adalah *wujūd*, bukan *māhiyah*. Orang tersebut sama argumentasi menurut Mulla Shadra bahwa yang keluar duluan dari *wujūd wājib* adalah *wujūd*. Jalaluddin al-Dawani mengatakan bahwa jika kemudian *māhiyah* disifatkan dengan *wujūd* atau ketika akal menangkap *māhiyah* muncul di pikiran yang disebut dengan *wujūd*, maka hal tersebut disebut *māhiyah* dari *māhiyah*.²²¹

Sesuatu yang disifatkan dengan *wujūd*, maka apapun yang dikatakan itu adalah *māhiyah* dari *māhiyah*. Maka pernyataan itu kembali pada pengakuan apa yang menjadi efek dari *wujūd wājib* adalah *māhiyah* dari berbagai *māhiyah* tersebut. Ada dua poin pemikiran Dawani, pertama, yang pertama diciptakan realitas itu yang pertama itu adalah *māhiyah* Kedua, yang memiliki efek di realitas itu adalah *māhiyah*. Sedangkan apa yang sebagian filsuf mengatakan bahwa efek dari *wujūd wājib* tersifatnya *māhiyah* dengan *wujūd* bukanlah dalam arti keluarnya tersifatkannya *māhiyah* tersebut dengan *wujūd*. Tetapi, maknanya adalah diciptakannya akibat. Pernyataan ini tidak bisa diterima di kalangan filsuf kontemporer. Karena penghubungan ini secara analitik itu akan membawa kepada perkara-perkara sesuatu apapun. Tidak ada sesuatu apapun juga dari *wujūd wājib* menurut

²²¹ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

mereka. Jalaluddin al-Dawani mengatakan mereka yang menjadikan efek dari *wujūd wājib* adalah tersifatkannya *māhiyah*, padahal akal mengabstraksi dari efek penciptaan tersebut tersifatkannya *māhiyah* dengan *wujūd* dengan tersifatkannya lagi *māhiyah* dengan *wujūd*. Hal itu berlangsung sampai tidak terhingga (*tasalsul*). Menolak yang tercipta itu adalah *ittiṣof* dan menolak yang tercipta itu adalah *wujūd*. Penjelasmannya akal mengabstraksikan dari *wujūd* tersebut muncul efek tersebut (*ittiṣof*). Sekarang mengatakan efek tersebut adalah efek dari yang lain, demikian seterusnya. Karena pada konsep *ittiṣof* tadi ada efek mengabstraksi darinya. Yang tadi semuanya itu yaity *ittiṣof-ittiṣof* sebagai efek itu akan mengindikasikan banyaknya sesuatu atau kemungkinan lain yang menjadikan efek dari *wujūd wājib* tersebut adalah hanya *ittiṣof* yang pertama saja. Sementara *ittiṣof-ittiṣof* yang lain tersebut itu cuma abstraksi dari akal.²²²

Sudah jelas bahwa antara *ittiṣof* yang awal tidak ada bedanya sebab yang dijadikan sebagai efek adalah zat. Dan segenap *ittiṣof-ittiṣof* tersebut merupakan abstraksi yang semakin melazimkan zat. Dari sini, jelaslah bahwa objek yang keluar pertama kali dari sumber yang pertama adalah satu hal saja, tidak ada keberbilangan pada objek tersebut. Tidak ada kebersusunan sama sekali. Berbeda dengan secara eksplisit karena apa yang mereka katakan dari manakah terkandungnya perkara tersebut. Jadi bahwa yang keluar dari penciptaan pertama itu hanya satu saja menurut Jalaluddin al-Dawani berlawanan dengan yang eksplisit dari apa yang mereka nyatakan, sebab apa yang mereka katakan yang keluar tersebut dari manakah berbagai perkara tersebut. Namun, justru Jalaluddin al-Dawani mengatakan sesungguhnya *ittiṣof* posisinya sebagai *niṣbah* saja tidak bisa dinyatakan sebagai objek yang keluar pertama. *Niṣbah* selalu ada dua objek. *Ittiṣof* mengandaikan adanya dua sesuatu. Justru yang pertama kali keluar adalah zat. Yang dari zat itulah kemudian diabsraksi *ittiṣof māhiyah* dengan *wujūd* dan sifat-sifat lain yang mengikutinya. Yang kadang sebagai tersifatkannya *māhiyah*

²²² Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 41.

dengan *wujūd*. Sebab, *wujūd* tersebut adalah kelaziman yang paling dekat dengan *māhiyah*.²²³

Penelitian mendalam pada masalah tersebut akan menggambarkan ada berbagai macam efek dari satu pelaku ataupun subjek. Subjek memberikan efek beberapa modus, yang pertama adalah dengan melimpahkan efek kepada objek, subjek melimpahkan efek pada objek. Seperti tukang celup memberikan efek kepada pakaian, dengan dijadikannya ada celupan. Perkara ini sudah dikenal dan sudah disaksikan, perkara ini sudah ada. Pakaian tersebut sudah ada efeknya yaitu ada warna. Yang kedua, bisa terjadi dengan cara penciptaan murni. Tidak ada objek penerimanya, atau tanpa ada objek yang menerima efek tersebut. Jadi dalam penciptaan tidak ada objek yang menerima ada itu pemberian sekaligus objek didalamnya. Pemberian efek tersebut bukan termasuk pemberian efek yang pertama. Bagaimana mungkin tidak demikian, di sana tidak ada sama sekali sesuatu yang menerima *wujūd*. tidak mungkin Allah menciptakan sesuatu yang tidak ada objeknya dulu di luar. Di sana belum ada sesuatu yang menerima *wujūd*. Sebab sebelum pemberian dari penciptaan ini *māhiyah* tidak memiliki *subut* sama sekali. Bagaimana mungkin, efek dari subjek yang memberikan kepada *wujūd* tersebut dengan melimpahkan *wujūd* kepada *māhiyah*. Tidak mungkin *māhiyah* belum ada di realitas eksternal. Tidak ada *māhiyah* di luar sama sekali sebelum pemberian *wujūd* tersebut. Justru pemberian efek dari subjek yang mewujudkan *wujūd* tersebut tidak lain adalah dengan melimpahkan zat *māhiyah* itu sendiri. Tuhan menciptakan sesuatu itu yang disebut *māhiyah* bukan *wujūd*. Hal itu bertentangan dengan pemikiran Mulla Shadra yang keluar dari *wujūd wājib* adalah *wujūd*.²²⁴

Jalaluddin al-Dawani mengatakan yang keluar dari pencipta adalah zat *māhiyah* kemudian akal mengabstraksi dari zat *māhiyah* dan tersifatkannya *māhiyah* dengan *wujūd* dan selain keduanya tersebut

²²³ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 42.

²²⁴ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 42.

(keduanya yaitu *wujūd* dan sesuatu tersifatkannya dengan *wujūd*). Kemudian yang pertama, sesudah itu barulah akal mengabstraksi *māhiyah* tersebut itu *wujūd*. kedua, tersifatkannya *māhiyah* dengan *wujūd*. sesuatu yang diciptakan itu *māhiyah*, *māhiyah* yang sudah ada tadi akal mengatakan *māhiyah* itu ada, akal mengabstraksi konsep ada, kemudian *māhiyah* itu ada, *māhiyah* tersifatkannya dengan *wujūd*. Setelah itu *māhiyah* memancarkan sifat-sifat yang lain seperti manusia itu hewan yang berakal, manusia itu hewan dan manusia itu berakal. Diantara hal yang harus diperhatikan bahwa subjek yang menciptakan dengan kehendaknya sendiri dia tidak memerlukan kecuali hanya membayangkan gerak saja yang spesifik. Yang mewujudkan gerak misalnya dia mewujudkannya dengan kehendaknya tidak memerlukan kecuali gerak tertentu saja gerak spesifik saja. Kalau objek yang pertama keluar adalah tersifatkannya *wujūd*, maka subjek yang menciptakan tersifatkannya gerak dengan *wujūd* tersebut ketika mengeluarkannya dengan kehendaknya apa yang diperlukan untuk membayangkan berarti dia tidak mempunyai efek secara hakiki. Tidak bisa tidak subjek yang memiliki kehendak dia harus mengkonsepsikan apa yang keluar dari dia secara hakikat, yang benar yang telah kami katakan sebelumnya. Kenapa menurut orang yang namanya pemberian itu justru harus ada subjek dan objek yang diberikan. Sebab, orang yang menyaksikan dari peristiwa pemberian efek kepada objek yang menerima dengan hukum akal dengan tercampuri oleh estimasi. Maka mereka juga menghukumi juga pada penciptaan demikian juga. Pada waktu penciptaan Allah memberikan efek kepada objek penerimanya.²²⁵

Ibn Sina mengatakan bahwa *huwwiyyah* atau *wujūd* khas (*wujūd* khusus bagi *māhiyah*) dan kekhususan makna yang tidak memiliki nama tidak mungkin diberi penjelasan menyangkutnya dengan menggunakan kelaziman-kelazimannya saja. Jadi maknanya tidak mungkin bisa dijelaskan kecuali dengan kelaziman-kelaziman *māhiyah* tersebut. Kelaziman-kelaziman itu adalah tidak bersifat relasi diantaranya lagi bersifat negatif. Kelazimaan yang bersifat relasi tersebut kuat

²²⁵ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 42.

pendefinisian tersebut dibandingkan dengan kelaziman yang bersifat negatif. Yang paling sempurna dalam pendefinisian adalah kelaziman yang mencakup baik dari jenis kelaziman relasi maupun kelaziman negatif. Hal itu adalah entitas *hawwiyyah* tersebut adalah sebab Tuhan adalah sesuatu yang selain-Nya dinisbatkan kepada dia, sedangkan dia tidak dinisbatkan kepada selain Dia. Sedangkan *illah* mutlak itu memiliki sifat yang lain dinisbatkan kepada-Nya, Dia tidak menisbatkan yang pada lain. Seluruh *maujūdāt* disibatkan kepada-nya, maka selainnya dinisbatkan pada-Nya secara relasi. Keadaan dia yang tidak dinisbatkan kepada selainnya itu bersifat negatif. Jadi, *ism maujūdāt* dinisbatkan pada-Nya bersifat relasional, sedangkan Dia tidak dinisbatkan kepada siapapun itu disebut sebagai penegasian. Karena identitas ilahiyah bersifat ketuhanan adalah suatu yang tidak mungkin, diibaratkan dengan seluruh kebesarannya kecuali dengan menyatakannya dia adalah sia. Kemudian identitas (*huwwiyah*) tersebut dijelaskan hanya dengan menggunakan kelaziman dari identitas tersebut. Kelaziman itu ada dua, diantaranya bersifat relasional dan ada juga yang bersifat negatif. Dan kami juga telah menjelaskan yang paling sempurna dalam pemberian pendefinisian terhadap identitas tersebut adalah penyebutan kedua-duanya baik bersifat relasional maupun bersifat negatif. Nama Allah ini mencakup keduanya secara keseluruhan. Identitas itu sesuatu nama yang tidak memiliki makna. Identitas tersebut hanya bisa disebut *Hua*. Kelazimannya adalah nama Allah. Maka jadilah menjadi pensikap apa yang disingkap oleh Dia.²²⁶

Dilihat dari penjelasan tersebut peneliti menganalisa bahwa sumber realitas dan yang memiliki efek di realitas adalah *māhiyah* disebut sebagai kemendasaran *māhiyah* (*aṣālah al-māhiyah*) karena *māhiyah* itu merupakan sesuatu yang pertama yang keluar dari *wujūd wājib*. Sedangkan, *wujūd* merupakan hasil dari abstraksi akal yang menangkap *māhiyah* di realitas eksternal. Hal tersebut berbeda dengan

²²⁶ Jalaluddin al-Dawani, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*, hal. 42.

aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyah al-māhiyah dalam pandangan Ibn Sina dan Mulla Shadra.

Setelah menganalisis pemikiran Jalaluddin al-Dawani mengenai tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin*. Kemudian muncul komentar dari Allamah Thabathaba'i. Dalam buku *Nihāyah al-Ḥikmah*, Allamah Thabataba'i berpendapat bahwa pemikiran Jalaluddin al-Dawani itu pada *wujūd wājib* (Tuhan) dan *aṣālah al-māhiyah wa i'tibāriyah al-wujūd* pada *wujūd mumkin* (makhluq). Penjelasannya yaitu *wujūd* itu sesuatu dikehendaki oleh *wujūd wājib* atau Tuhan yang memiliki sifat *haqīqah 'ainiyyah syakhṣiyyah* (hakikat pada dirinya secara personal). *Māhiyah* pada *wujūd mumkin* itu menjadi *āṣil* (sumber realitas dan memiliki efek di realitas) karena terhubung pada *wujūd wājib*. *Wujūd* itu hanya terdapat (mutlak) pada *wujūd wājib* (Tuhan), artinya *wujūd* itu terbatas pada *wujūd wājib* saja atau *wujūd* itu memiliki makna *wujūd wājib*. Sedangkan *māhiyah* pada *wujūd mumkin* itu *māhiyah* yang terhubung dengan *wujūd* yaitu *wujūd wājib* (Tuhan).²²⁷

Lebih jauh lagi, Allamah Thabataba'i mengomentari pernyataan Jalaluddin al-Dawani dalam kitab *Nihāyah al-Ḥikmah*, mengambil pernyataan dari Zabzawari yang mengatakan bahwa jika *māhiyah* itu *āṣil* seperti *wujūd*, maka keterhubungan antara *wujūd mumkin* dan *wujūd wājib* meniscayakan *māhiyah* memiliki sifat *haqīqī*. Dia mengatakan bahwa ketika *māhiyah* menjadi *āṣil*, maka *māhiyah* memiliki dua fungsi yaitu *pertama*, *māhiyah* memberikan efek pada *wujūd* di realitas eksternal dan *kedua*, *māhiyah* melekat pada *wujūd* di realitas eksternal. *Māhiyah* melekat pada *wujūd* di realitas eksternal itu tidak bisa menjadi *āṣil*, karena *māhiyah* pada dirinya sendiri membutuhkan *wujūd* untuk bisa menjadi ada di realitas eksternal. Sedangkan, *māhiyah* yang menjadi *āṣil* dan yang menjadi sifat ada pada *wujūd* itu tidak mungkin ada di realitas eksternal karena tidak mungkin *māhiyah* bisa menjadi ada tanpa membutuhkan *wujūd*. Jika *māhiyah* itu tidak membutuhkan *wujūd* untuk menjadi ada di realitas dan *māhiyah* itu ada dengan sendirinya, maka hal

²²⁷ Allamah Thabathaba'i Allamah Thabathaba'i, *Nihāyah al-Hikmah*, jilid I, Qom: Muassasah al-NasyralIslāmī, 1424H). hal. 51.

tersebut termasuk *inqilāb* (terjadinya sesuatu tanpa ada proses). Hal yang demikian itu mustahil.²²⁸

Kemudian Fayadhi mengomentari pendapat Allamah Thabataba'i, dan tidak sependapat dengannya terkait *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyah al-māhiyah* Jalaluddin al-Dawani. Fayadhi memberikan pendapat bahwa *māhiyah* dan *wujūd* itu *āṣil*. *Wujūd* tidak akan merealisasi di eksternal kecuali dengan *māhiyah*, demikian sebaliknya *māhiyah* tidak akan merealisasi di eksternal kecuali dengan *wujūd*. Dia berpendapat bahwa *wujūd kullī* (mutlak) seperti kulli *ṭabi'ī* yang tidak akan terealisasi kecuali dengan *afrād*-nya. Fayadhi juga berusaha mengkritik pemikiran Zabzawari yang mengatakan bahwa Allah itu *wujūd* murni tidak memiliki *māhiyah*. Menurut Fayadhi, Allah itu memiliki *māhiyah* dan memiliki ke-*sinkhiyyah*-an dengan ilmu *huṣūlī* bagi Allah.²²⁹ Peneliti berpendapat bahwa terjadi kesalahpahaman mengenai pemikiran *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyah al-māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani. Fayadhi menyebutkan bahwa pemikiran *aṣālah al-māhiyah wa i'tibāriyah al-wujūd* pada *wujūd mumkin* (makhluk) itu sebenarnya merupakan *aṣālah al-wujūd wa i'tibāriyah al-māhiyah*. Makhluk itu *wujūd* yang bergantung pada *wujūd* Tuhan, sama seperti *wujūd rābiṭ* dikemukakan Mulla Shadra bahwa *wujūd rābiṭ* itu *wujūd* yang tidak memiliki eksistensi yang mandiri, *wujūd*-nya bersandar dan bergantung pada subjek dan predikat, *wujūd*-nya sebagai *wujūd* penghubung saja.²³⁰ *Wujūd rābiṭ* tersebut tidak memiliki *wujūd* untuk dirinya.²³¹

Lebih jauh lagi, dalam karyanya yang berjudul "*Taṣḥīḥ wa Ta'līq Nihāyah al-Hikmah*", Fayadhi mengatakan bahwa pemikiran Jalaluddin al-Dawani sama dengan '*urāfā*' mengenai *wujūd* Tuhan, '*urāfā*'

²²⁸ Allamah Thabathaba'i Allamah Thabathaba'i, *Nihāyah al-Hikmah*, jilid I, hal. 53.

²²⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M.T. Mizbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2015), hal. 200.

²³⁰ Muhammad Nur, *Waḥdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), hal. 76.

²³¹ Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I (Beirut: Dar Ihya al-Taurat, 1981), hal. 122-129.

mengatakan bahwa tidak melihat *wujūd* apapun kecuali hanya *wujūd* Tuhan dan meyakini bahwa di realitas ini tidak ada sesuatu pun kecuali hanya *wujūd* Tuhan. Sama halnya dengan ‘*urāfā*’, Jalaluddin al-Dawani meyakini kesatuan pada *wujūd* dan menolak pendapat Mulla Shadra mengenai *wujūd* memberi sifat pada *māhiyah*. Jalaluddin al-Dawani menyatakan bahwa *wujūd mumkin* terhubung dengan *wujūd wājib haqīqī* yang merupakan sesuatu yang memiliki *wujūd* dari dirinya sendiri tanpa ada bagian lain dari *wujūd* tersebut. Kemudian *wujūd* yang ada di realitas eksternal yang bersifat partikular dan *wujūd* yang ada di konsep yang bersifat universal itu adalah *wujūd* dari *māhiyah* yang bersifat *mumkin* atau *māhiyah* pada dirinya sendiri. Kriteria tersebut disebabkan efek-efek dari sesuatu. Lalu cara mensifatkan *māhiyah* itu dengan sifat keterhubungan yang menjadi tempat bergantungnya *wujūd mumkin*. Oleh karena itu, sifat keterhubungan tersebut ditujukan pada *māhiyah* karena keterhubungan antara *wujūd mumkin* dengan *wujūd wājib* menjadi bercabang yaitu sebelum keterhubungan *wujūd mumkin* dengan *wujūd wājib* atau ketika terjadi keterhubungan *wujūd mumkin* dengan *wujūd wājib*. Hal tersebut membutuhkan keterhubungan yang lain dan meniscayakan adanya *tasalsul* dalam keterhubungan tersebut.²³²

Keberadaan *māhiyah* banyak apabila keterhubungan tersebut membutuhkan *māhiyah* dalam pemberian sifat pada *māhiyah*, keterhubungan terhadap sesuatu itu pasti membutuhkan *māhiyah* yang lain agar sesuatu itu bisa terhubung dengan yang lainnya. Pada akhirnya, harus ada sesuatu yang lain juga dan membutuhkan *māhiyah* yang lain agar bisa terhubung dengan sesuatu yang lain juga begitu juga seterusnya. Hal tersebut menimbulkan *tasalsul* dan memunculkan *wujūd* yang banyak atau berbilang. Hal tersebut sama saja *māhiyah* menjelaskan sesuatu dengan *wujūd*, keterhubungan atau sesuatu yang lain sama dengan *wujūd* yang memiliki sifat bersatu atau merangkap atau sesuatu yang terambil dari sumbernya terhadap pemisahan yang bersifat mutlak. Contohnya setiap yang berakal di sisi Allah adalah zaid dan umar dan *wujūd* zaid dan *wujūd* umar. Penjelasan tersebut merupakan

²³² Ghula Mirdha Fayadhi, *Taṣṣīḥ wa Ta’līq Nihāyah al-Hikmah*, jilid I (Qom: Muassasah Omuzsyi wa Vawarhasyi Imam Khumaini, 1378), hal. 51-52.

pendapat dari ‘*urāfā*’, yang menerima penjelasan dengan perumpamaan sifat gemuk pada seseorang disebabkan karena bengkak bukan disebabkan karena lainnya seperti banyak makan dan banyak diam, tidak banyak gerak.²³³

Fayadhi mengomentari tulisan dalam kitab *Nihāyah al-Ḥikmah* karya Allamah Thaba-Thaba’i, yaitu tulisan mengenai “تتأصل الماهية الممكنة” (بنوع عن الانتساب إليه) (*māhiyah* yang bersifat *mumkin* menjadi *āṣil* ketika terhubung dengan *wujūd*). Fayadhi berpendapat bahwa *wujūd* memberikan sifat pada *māhiyah*, maka *māhiyah* terhubung dengan *wujūd wājib* (Tuhan). Pemberian sifat pada *māhiyah* itu menunjukkan *māhiyah* itu *āṣil*. Dengan kata lain, terdapat dua sesuatu yang bersamaan ketika *māhiyah* itu menjadi *āṣil*, tetapi kedua *wujūd* itu berbeda. *Māhiyah* menjadi *āṣil* karena ada sebab yang menciptakannya yaitu *wujūd wājib*. Dua sesuatu yang bersamaan itu yaitu pertama, *aṣālah al-māhiyah*, jika *māhiyah* itu *āṣil*, maka tidak meniscayakan apapun kecuali meniscayakan keterhubungan dengan *wujūd wājib*. Kedua, keterhubungan kepada *wujūd wājib*, jika *māhiyah* itu terhubung dengan *wujūd wājib*, maka *māhiyah* itu *āṣil*.²³⁴

Setelah itu, Fayadhi berpendapat tentang kemutlakan *wujūd* pada *wujūd wājib*. Baginya, *wujūd wājib* itu memiliki *wujūd* yang bersifat mutlak artinya *wujūd*-Nya adalah diri-Nya sendiri. Kata “*wujūd*” yang disifat pada Tuhan, merupakan sesuatu yang dibuat atau dibentuk, tujuan pemberian kata “*wujūd*” itu memiliki arti yaitu sifat. Hal tersebut menunjukkan bahwa kata “*wujūd*” dilekatkan atau disifatkan pada *wujūd wājib*. Jika sifat itu ada pada *wujūd wājib*, maka ketika itu juga *māhiyah* yang bercampur dengan *wujūd wājib* itu menjadi sesuatu yang merupakan buatan, sama halnya dengan pedagang kurma yang menjual kurma. Penjelasan tersebut tidak dapat menunjukkan bahwa sesuatu yang bersifat *mumkin* (mungkin) itu menjadi ada dengan perantaraan *wujūd* untuk mengada di realitas. Hanya dengan keterhubungan dengan

²³³ Ghula Mirdha Fayadhi, *Taṣḥīḥ wa Ta’līq Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid I, hal. 51-52.

²³⁴ Ghula Mirdha Fayadhi, *Taṣḥīḥ wa Ta’līq Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid I, hal. 52.

wujūd-nya *wujūd wājib* itu sesuatu yang bersifat *mumkin* itu akan ada di realitas eksternal.²³⁵

Dalam kitab *Nihāyah al-Ḥikmah*, Fayadhi mengutip pendapat Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd* dalam kitab *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī* bagian tafsir surat al-Ikhlās yang menyatakan bahwa *wujūd* yang dalam bahasa Persia adalah هست itu lebih umum dari *wujūd ḥaqīqī* atau sesuatu yang lain disifatkan pada *wujūd ḥaqīqī*. Ketika membuktikan dengan dalil bahwa sesuatu yang memiliki *māhiyah* yang berubah terhadap *wujūd*-nya itu disebut *wujūd mumkin*. Sedangkan sesuatu yang memiliki *māhiyah* yang tidak berubah terhadap *wujūd*-nya itu disebut *wujūd ḥaqīqī* atau *wujūd wājib*. *Wujūd wājib* itu memberikan sifat *wujūd* bagi *wujūd* yang lain tanpa perantara keberadaan yang disifatnya tetapi melalui perantara keterhubungan antara *wujūd wājib* dengan *wujūd mumkin*. Seperti pancaran terhadap sesuatu tidak menunjukkan berdirinya sumber pancaran, begitu juga keberadaan tukang besi disebabkan karena ada besi, keberadaan air yang tersinari cahaya karena terhubung dengan air dan matahari. *Wujūd* yang memiliki sumber pancaran *wujūd* adalah *wujūd* yang berdiri sendiri (*wujūd wājib*) sedangkan *wujūd mumkin* itu *wujūd* yang terhubung dengan *wujūd wājib*.²³⁶

²³⁵ Ghula Mirdha Fayadhi, *Taṣṭiḥ wa Ta'līq Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid I, hal. 52.

²³⁶ Ghula Mirdha Fayadhi, *Taṣṭiḥ wa Ta'līq Nihāyah al-Ḥikmah*, jilid I, hal. 52-53.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan analisis dan kajian yang mendalam tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani: studi atas argumentasi *wujūd* dan *māhiyah*. Di dalamnya ditemukan sebuah pemikiran Jalaluddin al-Dawani berkaitan dengan *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* antara lain;

1. Definisi *wujūd* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani adalah hasil abstraksi akal yang menangkap sesuatu di realitas eksternal.
2. Definisi *māhiyah* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani adalah sesuatu yang pertama yang keluar dari *wujūd wājib* dan memunculkan efek-efek di realitas eksternal.
3. *Huwwiyyah* adalah *wujūd* khusus atau eksistensi eksternal yang khusus.
4. Terdapat perbedaan pendapat mengenai pemilahan *wujūd* dan *māhiyah* diantara para filsuf seperti Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Shadra dan Jalaluddin al-Dawani. Ibn Sina dan Mulla Shadra berpendapat bahwa *wujūd* adalah sesuatu yang pertama yang keluar dari *wujūd wājib* dan memiliki efek di realitas eksternal, sedangkan *māhiyah* adalah sifat bagi *wujūd* dan merupakan efek dari *wujūd* di realitas eksternal. Suhrawardi dan Jalaluddin al-Dawani berpendapat bahwa *wujūd* itu adalah hasil abstraksi akal pikiran menangkap sesuatu di realitas eksternal atau efek dari *māhiyah*, sedangkan *māhiyah* adalah sesuatu yang pertama yang keluar dari *wujūd wājib* dan memiliki efek di realitas eksternal.
5. Gagasan Jalaluddin al-Dawani tentang *wujūd wājib* dan *wujūd mumkin* yaitu, *Wujūd wājib* adalah suatu entitas eksternal yang berasal dari zatnya sendiri. Antara zat dengan dirinya itu merupakan dirinya sendiri. Bahkan, zatnya adalah dia sendiri bukan yang lain. Dengan kata lain, *māhiyah*-nya *wujūd wājib* itu adalah *wujūd*-nya sendiri. Sedangkan, *wujūd mumkin* adalah suatu entitas eksternal yang bukan berasal dari dirinya, tapi berasal dari *wujūd wājib*. *Wujūd*-nya *wujūd mumkin* tidak identik dengan *māhiyah*-nya *wujūd mumkin*. Dengan demikian, *māhiyah*-nya berbeda dengan *wujūd*-

nya. Karena, identitas eksternal dari *wujūd mumkin* itu bukan *māhiyah* bagi *māhiyah* yang ada pada dirinya, melainkan *māhiyah* tersebut berasal dari *wujūd wājib*.

6. Pembuktian *wujūd wājib* itu dapat diketahui melalui kelaziman-kelazimannya. Kelazimian tersebut salah satunya sebagai sumber pertama. Kelaziman *wujūd wājib* itu sumber selain dia yaitu *wujūd mumkin*. *Wujūd wājib* mengetahui *māhiyah* dirinya, tetapi *wujūd mumkin* tidak bisa mengetahui *māhiyah wujūd wājib* kecuali hanya bisa dengan kelazimannya yaitu kelaziman penegasian dan relasi dengan yang lainnya. Pembuktian *wujūd mumkin* itu dapat diketahui ketika sesuatu yang pertama kali keluar dari *wujūd wājib*. Sesuatu yang keluar dari *wujūd wājib* disebut *māhiyah*. *Māhiyah* tersebut memunculkan efek-efek yang diabstraksikan oleh akal yang dinamakan dengan *wujūd*. *Wujūd* tersebut ada karena bukan dari dirinya tapi berasal dari *wujūd wājib*. *Wujūd* tersebut disebut dengan *wujūd mumkin*.

B. Saran

Dalam rangka untuk menyempurnakan penelitian ini, peneliti memberikan saran dan rekomendasi untuk peneliti-peneliti selanjutnya. Saran dan rekomendasi tersebut yaitu:

1. Peneliti berharap ada penelitian lebih lanjut untuk membahas secara mendalam mengenai *wujūd mumkin* dengan *wujūd wājib* dalam pandangan Jalaluddin al-Dawani sebab yang dalam penelitian ini, pembahasan tentang *wujūd mumkin* dan *wujūd wājib* lebih cenderung bersifat umum, tidak komprehensif dan tidak terperinci. Sangat menarik apabila ada yang melanjutkan penelitian ini, sehingga mampu menambah wawasan tentang diri kita sebagai makhluk yang bergantung pada Pencipta (Tuhan) sehingga kita meyakini Tuhan itu esa.
2. Peneliti menganggap kita harus berhati-hati dalam menggunakan kata *huwwiyah*, *māhiyah* dan *wujūd* dalam pemikiran Jalaluddin al-Dawani. Terdapat perbedaan pemikiran antara Jalaluddin al-Dawani, Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra yang berkenaan dengan pemilahan *wujūd* dan *māhiyah*. Kadang-kadang pengertian istilah tersebut bisa berbanding terbalik.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dawani, Jalaluddin, *Akhlāk-i Jalāli*. London: Beat al-Warrak, 1916.
- Al-Dawani, Jalaluddin, *al-Rasā'il al-Mukhtārah lil 'Allamah al-Muḥaqqiq al-Dawānī*. Isfahan: Emam Ali Public Library, 1400 H.
- Al-Dawani, Jalaluddin, *al-Zaura*. Lahore: Punjab University Library, 1916.
- Al-Shirazi, Quthb al-Din, *Syarḥ Hikmath al-Isyrāq. Comentary on "The Philosophy of Illuminations"*, ed. Asad Allah Harati. Teheran:,1896-1898.
- Al-Suhrawardi, Syihab al-Din, *Hikmah al-Isyrāq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: Suppl,1937.
- Charles, H. Kahn, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinc Concept in Greek Philosophy*, dalam Parviz Morewdge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medievel*. New York: Fordham University Press, 1982.
- Cooper, John, *Jalaluddin al-Dawani (1426-1502 M) Muslim Philosophy*, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H038.htm>, diakses pada tanggal 5 Desember 2018.
- Encyclopedia of Islam*, Vol. II. London:1913-1928.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. Jakarta: Mizan, 2001.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1987.
- Fayadhi, *Syarḥ Nihāyah al-Hikmah*, Jilid I. Qom: Maktabat Mu'min Quraisy, 1378.
- Gharawiyān, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2012.

- Izutsu, Toshihiko, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Pendahuluan terhadap teks Arab dari karya Sabzawari, *Syarḥ-i Manzūmah*, yang ditulis oleh M. Mohaghegh dan Izutsu. Tehren: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1989.
- Kansari, Mohammad Baqer, *Rauzat al-Jannāt*, ed. A. Esma'ilian, jilid II. Qom:1970-1972.
- Labib, Muhsin, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*. Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Labib, Muhsin, *Pemikiran Ayatullah M. T. Mizbah Yazdi*. Jakarta: Sadra Press, 2015.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*. Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2017.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyah) in Islamic Philosophy dalam International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. Issue 116. 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, terj. Maimun Syamsuddin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Nur, Muhammad, *Waḥdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Mulla Shadra*. Makassar: Chamran Press, 2012.
- Nur, Syaifun, *Filsafat wujūd Mulla Shadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra*, terj. Munir Muin. Bandung: Pustaka, 2000.
- Shadra, Mulla, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-Arba'ah*, Jilid I. Beirut: Dar Ihya al-Taurat, 1981.
- Sina, Ibn, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Leiden: Lane Medica Library, 1892.
- Soleh, Khudori, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2016.

- Sustari, Qazi Nur Allah bin ‘Abd Allah, *Majelis al-Mu‘minin*. Ouseley: Perpustakaan Bodleian, 1436.
- Syarif, M.M, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II. Kempten, Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1996.
- Walbridge, John, *Mistisisme Filsafat Islam*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.
- Woods, JE, *Klan Aqqyunlu, Konfederasi Kekaisaran, Sebuah Studi pada abad ke-15*. Minneapolis: Century Turko Iranian Politics, 1976.
- Yazdi, Muhammad Taqi Mizbah, *Āmūzesy e Aqā‘ed*. Teheran: Sazman Tablighat Islam, 1998.
- Yazdi, Muhammad Taqi Mizbah, *Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Zabzawari, Mulla Hadi, *Syarḥ al-Manzūmah*, Jilid II. Qom: al-Majelis al-Syura al-Islami, 1281 H.
- Zar, Sirajudin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Ziai, Hossein, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. Jakarta: Sadra International Institute, 2012.

BIOGRAFI PENELITI



Ai Ahmad Faisal, Lahir di Ciamis pada tanggal 18 April 1995. Perjalanan pendidikannya dimulai pada tahun 2002 di MI Darussalam Ciamis, selanjutnya sore hari belajar di Madrasah Diniyyah Awaliyyah (MDA) At-Takwa. Setelah lulus dari MI Darussalam Ciamis pada tahun 2008, berangkat ke Pesantren Miftahussalam dan melanjutkan sekolah di MTs N Cijeungjing pada tahun 2009. Setelah lulus dari sekolah MTs N Cijeungjing, kemudian ia melanjutkan pendidikan di MAN Darussalam Ciamis pada tahun 2011. Disamping sekolah, ia juga belajar di Pesantren Darussalam pada sore hari dan malam hari belajar ilmu Al-Quran, ilmu kalam, ilmu fikih, ilmu tafsir, akidah, hadis, bahasa Arab dan bahasa Inggris. Selama di Pesantren Darussalam, ia belajar bahasa Perancis dan Jerman kepada Bapak Pengasuh Pesantren. Pada akhirnya peneliti mampu mengajar bahasa Jerman, Perancis, Jepang, Korea dan Mandarin di Pesantren Darussalam kepada siswa-siswa yang membutuhkannya. Ia menyelesaikan pendidikannya di MAN Darussalam pada tahun 2014.

Kemudian ia melanjutkan studi perguruan tinggi di Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra pada tahun 2014, mengambil prodi Akidah dan Filsafat Islam. Dalam perkuliahannya, ia mengikuti banyak organisasi intra-kampus maupun ekstra-kampus, seperti Flash, Ahabab al-Lughah, Komunitas Indonesia Menulis (KIM), (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Peneliti pernah mengikuti sekolah nonformal di SPK PAN (Sekolah Politik Kerakyatan Partai Amanat Nasional).

Selama kuliah di STFI Sadra, ia beberapa kali meraih penghargaan baik dari kampus STFI Sadra ataupun dari luar kampus. Dalam kampus STFI Sadra, ia sempat meraih beberapa penghargaan, seperti Mahasiswa terbaik dalam Orientasi Mahasiswa Kampus 2014, peserta lomba tahfidz kategori 1 juz 2014, peserta lomba tahfidz kategori 3 juz 2015, peserta lomba tahfidz kategori 5 juz 2016, peserta lomba tahfidz kategori 10 juz 2016, Juara harapan II tes tulis ilmiah di STFI Sadra Jakarta 2017, juara III artikel terbaik dalam sebuah seminar di

STFI Sadra 2018 dan menjadi pemateri dalam seminar Internasional yaitu “*International Conference on Islamic Philosophy*” (ICIPh) 2019 di STFI Sadra dengan tema filsafat dan kemanusiaan. Di luar STFI Sadra, ia mewakili STFI Sadra dalam lomba karya ilmiah di Universitas Jember (2019), sebagai peserta lomba karya tulis ilmiah tingkat nasional 2017 FSLN (Festival Studi Luar Negeri) South Korea, sebagai peserta lomba bisnis plan tingkat Internasional di Singapura dan Malaysia 2018, 10 besar lomba karya tulis ilmiah tingkat nasional pada acara ENOTECH (*Event of Agro Industrial Technology*) 2018 di Universitas Jember dengan tema “Peran Generasi Muda dalam Menghadapi Revolusi Industri. 4.0 Menuju Teknologi yang Berkelanjutan”, sebagai peserta lomba karya tulis ilmiah tingkat internasional “*Writing Essay Competition in Chinese Embassy*” (2017), dan sering mengikuti lomba-lomba karya tulis ilmiah, puisi atau artikel tingkat daerah dan tingkat nasional.

Selain itu, ia aktif belajar otodidak bahasa asing seperti bahasa Inggris, Arab, Persia, Jepang, Korea, Mandarin, Spanyol, Belanda, Perancis, Jerman, Rusia, Thailand dan Latin. Kemudian ia secara otodidak mulai mengamati politik internasional, perkembangan politik, filsafat, ekonomi, tasawuf, budaya, hukum, sains, bahasa, teknologi informasi, ideologi, sosial dan agama di berbagai negara di dunia seperti Amerika Serikat, Cina, Rusia, Jerman, Jepang, Perancis, Inggris, Belanda, India dan lain-lain. Penulis aktif di media sosial membagikan informasi beasiswa Kuliah S1, S2, S3 di luar negeri, cara kerja di luar negeri, dan tinggal di luar negeri. Karena, kekagumannya terhadap para filsuf, ia mengembangkan filsafatnya sendiri yaitu filsafat *Wahdah al-Wujūd* (Kesatuan pada *Wujūd*) Ibn Arabi dan Filsafat Mulla Shadra, *Tasykik al-Wujūd* (gradasi *Wujūd*) berubah menjadi kesatuan kesadaran, kesatuan pemikiran (filsafat), kesatuan pengetahuan, kesatuan aktual, kesatuan makhluk dan kesatuan alam. Kesatuan yang bertingkat-tingkat (gradasi integralisme) itu menyatu menjadi satu kesatuan yang utuh. Penulis bisa dihubungi melalui email: faisalsinjiyamada@gmail.com atau hp/wa: 089637838652.

