RELASI MANUSIA DAN TUHAN DALAM EKSISTENSIALISME BARAT DAN ISLAM : STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN SÖREN ÅBAY KIERKEGAARD DAN MULLĀ ṢADRĀ

Oleh

AINUL YAKIN
21.13.1.212.004

TESIS
diajukan kepada STAI Sadra Jakarta
untuk memenuhi syarat memperoleh gelar magister agama (M.Ag)

Pembimbiang
Dr. Hadi Kharisman, M.Ud

PROGRAM MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA JAKARTA
2026

KATA PENGANTAR

Dengan mengucap syukur yang tiada hingga kepada Allah SWT., *alḥamdulillāhi rabb al-'alamin*, atas segenap curahan karunia *ijad*-Nya. Ṣalawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Sang Insan Kamil, junjungan semesta. Dialah *sālik* sempurna yang tak lelah mengajarkan kitab dan *ḥikmah* kepada umat manusia sehingga mereka bisa membaca surat cinta dari Tuhannya.

Penulis ingin mengucapkan terimakasih yang setinggi-tingginya kepada segenap pihak yang telah memberikan dukungan sehingga penelitian ini bisa terselesaikan, yaitu yang terhormat:

1. Dr. Otong Sulaiman, M. Hum. selaku Pimpinan STAI Sadra Jakarta beserta seluruh jajaranya.
2. Dr. Benny Susilo, Ph.D. selaku Ketua program studi magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra Jakarta sekaligus sebagai pembimbing proposal yang telah meluangkan waktu untuk memberikan koreksi, pendapat dan arahan selama proses penulisan poroposal penelitian ini.
3. Dr. Hadi Kharisman, M.Ud. selaku pembimbing penelitian yang telah meluangkan waktu di tengah padatnya jadwal untuk membimbing penulis dengan ramah dan sabar.
4. Seluruh dosen dan staff magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra Jakarta yang telah memberikan pengajaran yang sungguh berarti dan berbagi banyak hal bagi penulis.
5. Pengurus Pesantren Quantum IDEA atas dukungannya terhadap studi yang ditempuh penulis.
6. Rekan-rekan kelas yang hebat dan selalu bertukar pikiran sehingga menjadi inspirasi tersendiri bagi penulis.

Penulis juga mengucapkan terimakasih yang dalam kepada yang tersayang dan termulia, kedua orang tua penulis, Bapak dan *Inak*.

Sekarang keduanya sudah ber-*tajarrud* dari alam materi untuk aktualisasi terjauh dari *al-harakah al-jauhariyah*-nya. Beliau berdua telah menanamkan semangat edukatif kepada penulis sejak kecil dan tak lelah membarengi pertumbuhan penulis dalam dunia yang agung tersebut.

Juga kepada yang tersayang dari yang tersayang, istriku, Rabiatul Husnaini atas kesabarannya dalam mendampingi penulis hingga penelitian ini rampung. Demikian juga anak-anakku yang hebat, Kenzie Syafiqul Mustafid—si kakak yang pelan-pelan sudah menghafal nama Kierekgaard dan Mullā Ṣadrā, dan Nadda Ayra Mahandini—si adik yang gemar membuatkan apapun dalam wujudnya yang imajinatif untuk bapak dan *inak*-nya.

Tidak lupa juga penulis haturkan terimaksih kepada kakanda H. Sarbini, QH, S.Pd.I. atas jasa *ta'limi*-nya terhadap penulis. Demikian juga penulis haturkan terimakasih kepada *papuk* Ayra, *nine* dan *meme*. Juga kepada segenap saudara/i-ku di rumah: Inaq Hul, Inaq Tuan Wati, Inaq Dul (almh), Amaq Iffah, Inaq Anda dan Inaq Ida atas segenap dukungan morilnya.

Semoga segala bentuk kebaikan mereka bermanfaat sebagai *tajassum al-a'mal* kelak di alam *ma'ad*. Penulis juga berharap agar kiranya penelitian ini bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan seluruh pembaca pada umumnya.

Akhirnya, penulis menyadari tulisan ini terlalu jauh untuk dikatakan sempurna. Maka besar harapan penulis agar pembaca yang budiman dimana saja berada bisa memberikan masukan-masukan konstruktif agar karya sederhana ini bisa disempurnakan di hari lain.

Jakarta, 19 Desember 2025



Ainul Yakin, S.Pd

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis ini disusun oleh:

Nama	: Ainul Yakin, S.Pd
NIM	: 21.13.1.212.004
Prodi	: S2 Aqidah dan Filsafat Islam
Judul Tesis	: RELASI MANUSIA DAN TUHAN DALAM EKSISTENSIALISME BARAT DAN ISLAM : STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN SÖREN ÅBAY KIERKEGAARD DAN MULLĀ ṢADRĀ

Telah disahkan oleh dewan sidang tesis:

(Dr. Benny Susilo, Ph.D)
Ketua/Penguji — Hari/Tanggal: Senin, 26/01-26 ( )

(Basrir Hamdani, Ph.D)
Penguji I — Hari/Tanggal: Senin, 26/01-26 ( )

(Dr. Akmal Kamil, MA)
Penguji II — Hari/Tanggal: senin, 26/1/26 ( )

(Dr. Hadi Kharisman, M.Ud)
Pembimbing — Hari/Tanggal: Senin, 26/01-26 ( )

(Wahyudi Tionatak, MA)
Sekretaris — Hari/Tanggal: Senin, 26/01-26 ( )

RELASI MANUSIA DAN TUHAN DALAM EKSISTENSIALISME BARAT DAN ISLAM : STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN SÖREN ÅBAY KIERKEGAARD DAN MULLĀ ṢADRĀ

Disusun Oleh:
Ainul Yakin, S.Pd
21.13.1.212.004

Pembimbing:
Dr. Hadi Kharisman, M.Ud

TESIS
Diajukan kepada STAI Sadra
Sebagai syarat memperoleh gelar Master

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Tesis ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesisi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain, maka penulis siap menerima sangsi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 19 Desember 2025



Ainul Yakin, S.Pd

ABSTRAK

Manusia merupakan tema fundamental dalam eksistensialisme Barat. Secara khusus dalam pemikiran Søren Aabye Kierkegaard, manusia disorot sebagai satu-satunya entitas yang memiliki potensi bereksistensi. Kierkegaard memberikan artikulasi khas pada eksistensi manusia dengan menegaskan subjektivitas, kebebasan eksistensial, dan keterlibatan personal manusia dalam iman sebagai penentu cara mengadanya. Sementara itu, dalam tradisi filsafat Islam, persoalan manusia yang merupakan bagian dari eksistensi dirumuskan secara metafisis melalui pemikiran Mullā Ṣadrā dengan kerangka *ḥikmah al-muta'āliyah*, yang menempatkan wujud sebagai realitas primer serta menafsirkan eksistensi manusia sebagai proses ontologis yang berorientasi kepada Tuhan. Penelitian ini mengkaji secara komparatif pandangan kedua filsuf tersebut mengenai relasi manusia dan Tuhan, dengan tujuan mengungkap struktur konseptual, titik temu, dan perbedaan mendasar dalam pemaknaan eksistensi manusia pada dua tradisi filsafat teistik yang berbeda. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah (1). Menganalisis relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Kierkegaard, (2) Menganalisis relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Mullā Ṣadrā serta (3). Menganalisis perbedaan serta persamaan antar keduanya. Metode yang digunakan peneliti adalah metode hermeneutika dengan pendekatan interpretasi untuk menganalisis konsep-konsep yang ada dalam fislafat Kierkegaard dan pendekatan holistika dalam melihat konsep-konsep filsafat Mullā Ṣadrā. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedua tokoh sama-sama memandang manusia memiliki potensi untuk bergerak menuju penyempurnaan dalam relasinya dengan Tuhan. Namun, dalam pemaparannya, Kierkegaard tidak mengajukan landasan ontologis yang rasional dan sistematis mengenai hakikat manusia maupun Tuhan. Akibatnya, relasi manusia–Tuhan dalam pemikirannya lebih dipahami sebagai relasi eksistensial yang bersifat subjektif dan ditentukan oleh lompatan iman. Sebaliknya, Mullā Ṣadrā menyusun penjelasan yang

komprehensif melalui pendekatan ontologis, baik terhadap manusia maupun Tuhan, sehingga relasi manusia–Tuhan dapat dipahami secara sistematis dan utuh dalam kerangka metafisis.

Kata kunci : *eksistensi, eksistensialisme, ḥikmah al-muta'āliyyah, manusia, Tuhan.*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi arab-latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *turabiyan* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
h = ح	ḍ = ض	m = م
Kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	ng = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek : a = َ; i = ِ u =ُ

Panjang : ā = ا ī = ي ū =و

Diftong : ay =اى aw =او

C. Ta’ Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidhafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في ditulis fī ma’rifat Allah. Sedangkan ta’ marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seprti lafal المدينة الفضيلة ditulis al-madinah al–fadilah.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydiid ditransliterasi dengan huruf, yaitu mnggandakan dua hururf, seperti lafal عقليّة ditulis ‘ ‘qliyyah, فعليّة ditulis fi’liyyah, dan قوّة dituli quwwah,

sedangkan tasydid yang berada di akhir kata sperti عدوّ ditulis ‘aduw.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf syamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seprti lafalسنة الله maka ditulis sunnatullah, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis ‘abdurrahman dan جلال الدين maka akan ditulis jalaluddin.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR i
LEMBAR PENGESAHAN TESIS ..... Error! Bookmark not defined.
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI iv
ABSTRAK v
PEDOMAN TRANSLITERASI vii
DAFTAR ISI ix
DAFTAR TABEL xii
BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan 18
1. Identifikasi Masalah 18
2. Batasan Masalah 19
3. Rumusan Masalah 19
C. Tujuan Penelitian 20
D. Manfaat penelitian 20
E. Tinjauan Pustaka 21
F. Metode Penelitian 23
1. Jenis Penelitian 23
2. Sumber Data 23
3. Metode Analisis 24
G. Sistematika Penulisan 26
BAB II EKSISTENSIALISME KIERKEGAARD 27
A. Kehidupan, Konteks Pemikiran dan Karya 27

1. Biografi Sören Åbay Kierkegaard 27
2. Kritik Rasionalitas Hegel 30
3. Otentisitas 37
4. Karya-Karya 42
B. Subjektivitas dan Lompatan Iman 43
C. Manusia dan Eksistensi 49
BAB III EKSISTENSIALISME MULLĀ ṢADRĀ 66
A. Kehidupan, Konteks Pemikiran dan Karya 66
B. Dasar Ontologi 74
1. Aṣālat al-Wujūd 75
2. *Tashkīk al-Wujūd* 90
3. *Al-Ḥarakah al-Jauhāriyah* 93
C. Espistemologi 96
1. Pengetahuan *Ḥudūri* 96
2. Ilmu Sebagai Modus Ada 104
D. Manusia dan Eksistensi 109
BAB IV ANALISIS KOMPARATIF 128
A. Relasi Manusia dengan Tuhan dalam Eksistensialisme Kierkegaard 128
B. Relasi Manusia dengan Tuhan dalam Eksistensialisme Mullā Ṣadrā 134
C. Analisis Komparatif Relasi Manusia dengan Tuhan dalam eksistensialisme Kierkegaard dan Eksistensilasime Mullā Ṣadrā 140
BAB V PENUTUP 154
A. Kesimpulan 154

B. Saran 155
GLOSARIUM 157
DAFTAR PUSTAKA 159
BIODATA PENULIS 167

DAFTAR TABEL

Tabel 4. 1 Perbedaan Pandangan Filsafat Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā dalam Relasi Manusia dan Tuhan 152

Tabel 4. 2 Persamaan Pandangan Filsafat Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā dalam Relasi Manusia dan Tuhan 153

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Filsafat telah melewati transformasi historis yang signifikan sepanjang peradaban umat manusia. Hal ini ditandai dengan fenomena perubahan yang terjadi pada objek materialnya. Objek material filsafat, dalam sejarahnya, berorientasi pada tema tentang Tuhan pada suatu fase, dan berganti dengan tema tentang alam lalu manusia. Objek yang terakhir ini mendapatkan porsi tertingginya dalam aliran filsafat yang dikenal dengan eksistensialisme. Eksistensialisme muncul pertama kali dari rumusan seorang ahli filsafat berkebangsaan Denmark yaitu Sören Åbay Kierkegaard[1] (1813 – 1855).[2]

Oleh karena itu, Kierkegaard disebut sebagai bapak eksistensialisme. Pasca Kierkegaard, sejumlah tokoh mendapatkan pengaruh darinya sehingga trinspirasi untuk mengembangkan eksistensialisme itu sendiri. Tokoh-tokoh tersebut antara lain Sartre (1905-1980), Gabriel Marcel (1889-1973) Karl Jasper (1883-1969) Martin Heiddeger (1889-1976)[3], Neitzche (w. 1900), Dostoyoyevsky (w. 1881), Unamuno (w. 1936), Camus (w. 1960), Kafka (w. 1924)[4] dan Nicholas Alexandrovitch Berdyaev (w. 1948).[5]

Dengan banyaknya tokoh pemikir eksistensialisme membuat eksistensialisme memiliki aksentuasi yang tampak beragam. Di satu sisi, keragaman aksentuasi ini membuat orang kesulitan

---

[1] Selanjutnya, akan digunakan nama Kierkegaard.

[2]Thomas Hidya Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, (Jakarta: KPG, 2019, Cetakan ke-4), h. 150

[3] Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah Pengantar,* (Sanggar Luxor: 2019), h. 223.

[4] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi Komparatif Being and Existence Ada dan Eksistensi Dalam Pandangan Sadra dan Heidegger*, terj. Muhammad Muhibbudin, (Yogyakarta: Ircisod, 2022, Cetakan ke-1), h. 24 – 25.

[5] Fuad Hassan, *Berkenalan dengan Eksistensialisme,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), Cetakan Ke-9, h. 70.

mendefinisikan eksistensialisme dengan tepat.[6] Bagi Kierkegaard, eksistensi[7] berarti memilih dirinya yang sejati, sesuatu yang harus diperjuangkan dengan pilihan, yaitu 'proses menjadi'.[8] Sementara bagi Sartre[9] eksistensialisme adalah suatu bentuk humanisme. Titik tekannya pada paham kebebasan manusia.[10] Karl Jasper berpendapat eksistensi adalah cara mengada manusia. Adapun Marcel mengatakan bahwa eksistensi merujuk pada partisipasi dalam ada.[11] Berdyaev juga melihat bahwa manusia merupakan masalah pertama dan paling utama dalam bangunan eksistensialismenya. Baginya, tidak tepat jika memahmi manusia terbatas sebagai konsep belaka, namun harus dilihat sebagai pribadi yang hidup.[12]

Meskipun tidak sepenuhnya sama antara satu tinjauan dengan tinjauan yang lain, namun memiliki persamaan. Titik persamaan dari seluruh pendapat di atas adalah berangkat dari manusia kongkret dan keterdahuluan eksistensi daripada esensi.[13]

Secara etimologis, eksistensi (*exsistere*) berarti 'menjadi ada'. *Exsistere* adalah gabungan kata yang terdiri dari dua suku kata yaitu *ex* yang berarti 'keluar' dan *sistere* yang berarti "mengambil tempat"[14], "ada" atau "berada".[15] Dengan demikian eksistensi dapat

---

[6]Fuad Hassan, *Berkenalan dengan Eksistensialisme*, h. 7.

[7] "Eksistensi" dan "eksistensialisme" secara bergantian digunakan dalam mengungkapkan ciri ataupun definisi deskriptif oleh para tokoh. Ini bukan bentuk inkonsistensi melainkan untuk menujukkan fakta keragaman yang dimaksud.

[8] Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah …*h. 233.

[9] Nama lengkapnya adalah Jean-Paul Sartre. Dia adalah orang yang menamakan filsafatnya sendiri sebagai eksistensialisme.

[10] A. Setyo Wibowo & Majalah Driyarkara, *Filsafat Eksistensialisme Jean-Paul Sartre*, (Yogyakarta: Kanisius, 2011), h. 9. Judul asli tulisan Sartre yang dimaksud adalah *L'existensialisme est un humanisme*. Lihat buku yang sama pada halaman 4.

[11] Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah...,* h. 224.

[12] Fuad Hassan, *Berkenalan dengan Eksistensialisme*, h. 77.

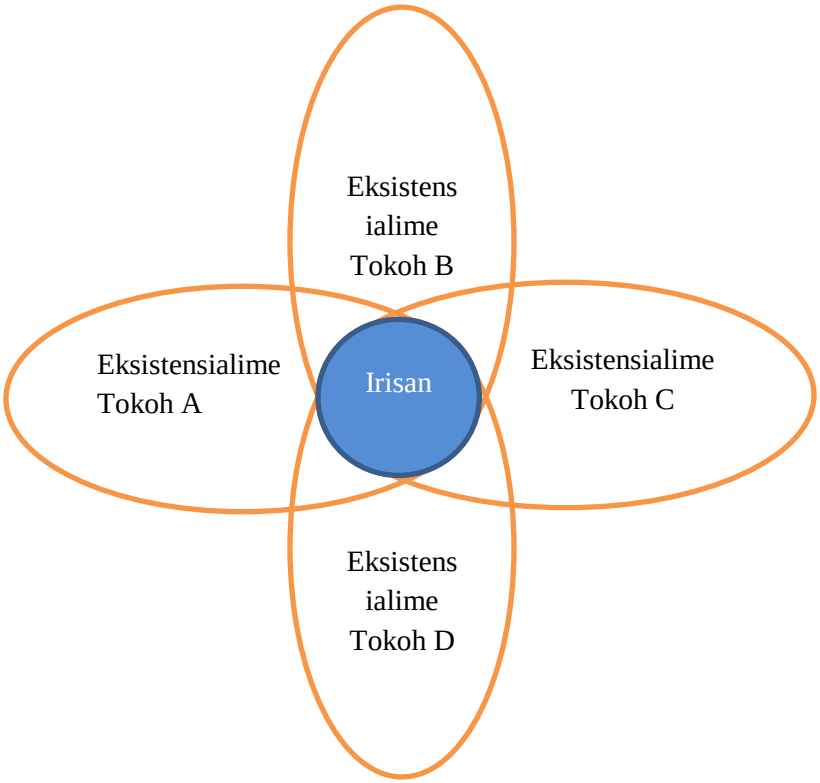
[13] Fuad Hassan, *Berkenalan dengan Eksistensialisme*, h. 7.

[14]Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus Eksistensialisme Barat dan Islam: Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra dan Muhammad Iqbal" dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam,* Vol. 30, No. 2 (2021), h. 93.

[15] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat,* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006, Cetakan ke-4 Edisi Revisi), h. 33.

dipahami sebagai berdiri sendiri sebagaimana adanya sambil keluar dengan kemampuannya sendiri dari dirinya sendiri. Makna eksistensialsime dengan kata lain adalah cara berada manusia.[16] Berdasarkan pemaknaan secara etimologis maupun melihat pengertian yang sudah diutarakan oleh beberapa tokoh, bisa disimpulkan bahwa eksistensialisme adalah aliran filsafat yang membahas manusia dari aspek "potensi menjadi"-nya.

Irisan dari penggabungan tinjauan yang diberikan para tokoh eksistensialis dapat digambarkan pada bagan berikut:



[16] Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus Eksistensialisme Barat dan Islam: Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra Dan Muhammad Iqbal", dalam Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam Vol. 30 No. 2 Juli 2021, h. 93. Lihat juga rujukannya pada Jeffrey H. Hacker (ed.), Grolier Encyclopedia of Knowledge (Connecticut: Grolier Incorporated, 1995), hlm. 172-173.

Secara historis, kelahiran filsafat eksistensialisme tidaklah dari ruang kosong. Ia lahir ketika Denmark tempat Kierkegaard tumbuh berada dalam bayang-bayang filsafat idealisme yang dipelopori oleh Hegel[17] dan dunia secara umum dipengaruhi filsafat materialisme. Dalam perkembangannya, filsafat eksistensialisme tumbuh sebagai autokritik terhadap filsafat tradisional atau rasionalisme yang merupakan warisan Yunani ataupun pandangan Plato serta Hegel menyangkut manusia.[18]

Hal yang dibidik oleh pandangan Kierkegaard dari Idealisme Hegelian adalah prinsip bahwa realitas adalah roh absolut. Roh absolut tersebut kemudian hendak bermanifestasi secara dialektis. Dalam upayanya untuk bermanifestasi, manusia adalah perantara yang tepat baginya. Karena itu, keberadaan manusia tak lain hanyalah sebagai representasi dari roh atau akal budi yang merupakan realitas tersebut. Dampaknya, manusia tidak dipandang berdasarkan potensinya untuk melakukan sesuatu dan bertindak bebas melainkan tak lebih dari perantara dari roh absolut semata.[19]

Dengan demikian, manusia tak bermakna pada dirinya sendiri. Semua yang ada termasuk manusia tidak lebih dari sekadar representasi akal semata. Tidak dilihat sebagai yang fisik dan tidak terdiri dari materi. Dampaknya, bisa menimbulkan keragu-raguan dalam menilai keberadaan segala entitas yang ada.[20] Artinya, manusia adalah objek[21] dari kehendak roh yang merupakan realitas, sehingga tunduk pada hukum determinasi rasionalitas. Dengan demikian, sisi personal manusia menjadi tidak mendapatkan tempatnya dalam

---

[17] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi* ...h. 150; Tri Astutik Haryati, "Manusia Dalam Perspektif Sã˜ren Kierkegaard Dan Muhammad Iqbal," dalam *Jurnal Penelitian* 9, no. 1 (2012), h. 91.

[18] Dian Ekawati, "Eksistensialisme", dalam *Tarbawiyah : Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 12, No. 01 (February 23, 2017), h. 137–53.

[19] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi* ...h. 35, 57.

[20] Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus …", h. 93.

[21] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*h. 111.

idealisme Hegel. Subjektivitas direduksi oleh abstraksi objektivitas rasionalitas.

Karena cara pandang idealisme yang demikian mengkerdilkan sisi subjektivitas manusia, sehingga filsafat tersebut tak akan bermakna banyak bagi kehidupan manusia. Bagaimanapun, idealisme adalah filsafat spekulatif yang tak bisa melahirkan prinsip apapun untuk dijadikan pedoman hidup.[22] Filsafat ini akan menjadi kaku saat berhadapan dengan pergulatan hidup yang bersifat personal seperti kecemasan, ketakutan dan membuat keputusan.

Kierkegaard mengkritik idealisme karena memandang manusia terutama dari aspek komunal, bukan individual, sehingga manusia cenderung membentuk diri berdasarkan identitas kelompok dan merasa asing ketika berhadapan dengan kesendirian, sekaligus menjadi nyaman dengan konsep-konsep abstrak yang justru tidak relevan bagi kehidupan subjektif. Kritik ini semakin tajam ketika idealisme Hegel, yang pada masanya merasuki ruang akademik dan gereja di Denmark, berdampak pada kehidupan sosial-keagamaan dengan menciptakan kedekatan problematis antara agama dan politik. Kekristenan tidak lagi dijalani sebagai iman personal, melainkan direduksi menjadi status "sudah percaya" melalui gerakan politis yang dikenal sebagai *kristendom*. Kierkegaard khawatir iman reduksionistik semacam ini merusak kesucian kekristenan, sehingga ia berupaya menggugah individu untuk mempertanyakan kembali kekristenannya agar tidak terjebak dalam formalisme dan ritualisme yang hampa.[23] Kristen harus memperdulikan dimensi eksistensial manusia melalui penghayatan atas keimanannya. Dia ingin setiap orang tak kristen karena dibentuk untuk menjadi Kristen, tetapi sebisa mungkin kekristenan itu adalah hasil dari perenungan dan penghayatan yang mendalam.

---

[22] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi* ... h. 23.

[23] Mohamad Za'in Fiqron, "Signifikansi Eksistensialisme Religius Soren Kierkegaard Di Era Digital", dalam *Peshum : Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Humaniora* 2, no. 4 (Juni 1, 2023), h. 665-666.; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi* ...h. 75 – 83.

Dampak lain dari pengaruh Hegel adalah orang-orang menjadi kesulitan mengupayakan solusi atas kehidupan sosial keagamaan. Hal ini dikarenakan agama Kristen di bawah pengaruh Hegel bersifat sekuler.[24] Hal ini menggiring umat Kristen Denmark kemudian meletakkan filsafat di atas iman. Kekristenan mereka tidak mendalam. Karena itu, melalui doktrin subjektivitas, Kierkegaard berharap agar penghayatan agama menjadi dalam sesuai dengan yang diharapkan Yesus sendiri.[25]

Seperti yang disinggung di atas, selain menentang idealisme, eksistensialisme juga menolak dengan keras aliran materialisme. Alasannya karena materialisme menjadikan materi sebagai realitas. Manusia dipandang tak lebih dari sekedar bagian alam yang material saja. Kemunculan manusia dalam panggung sejarah merupakan akibat dari sebuah proses evolusi fisiologis dan biologis semata. Karenanya dalam pandangan materialisme, manusia hanyalah objek. Bahkan aspek spiritualitasnya pun direduksikan kepada suatu proses fisiologis juga. Subjektivitas manusia ditiadakan secara mutlak.[26]

Sebagai reaksi atas idealisme maupun materialisme, eksistensialisme menitikberatkan filsafatnya pada manusia sebagai eksistensi. Karena itu, manusia harus melakukan sesuatu secara terus-menerus sebagai cara ia mengada (eksis). Bagaimanapun, dalam eksistensialisme terdapat prinsip "aku yang berbadan" memiliki kemampuan dalam membentuk dunia. Keberadaan dunia dengan segala pernak-perniknya karena ditafsirkan oleh "aku-manusia".[27]

Manusia demikian pentingnya sebagai subjek sehingga keberadaanya menempati posisi sentral. Hanya entitas berupa manusia saja yang memiliki karakter *existere*. Oleh karenanya, manusia kemudian dipandang sebagai eksistensi. Eksistensi merupakan subjek

---

[24] Dian Ekawati, "Eksistensialisme", h. 144.

[25] Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 3 – 9.

[26] Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat; Manusia, Paradoks dan Seruan,* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), h. 24.

[27] Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat; Manusia…*h. 27.

utama mazhab filsafat ini. Karenanya, salah satu cirinya adalah kemunculannya dari pengalaman eksistensial karena ia terkait dengan pengalaman pribadi.[28]

Bahkan kalau melihat pendapatnya Kierkegaard, walaupun ilmu pengetahuan sedang mengelu-elukan rasionalitas dalam mengukur sebuah realita tetapi lebih penting jika titik tolak segala pengamatan adalah manusianya. Sehingga subjektivitas manusia bersifat individual.[29]

Dikarenakan eksistensialisme menyelidiki eksistensi manusia sehingga ia berbicara seputar perasaan-perasaan eksistensial seperti ketakutan, kecemasan, penyesalan, kegembiraan, pengharapan dan lain-lain.[30] Pada gilirannya tema ini membuat eksistensialisme berorientasi pada kebebasan manusia untuk memilih hal yang dekat dengan dirinya sendiri. Selanjutnya, eksistensialisme membahas perihal kontingensi atau kemungkinan dan ketidakpastian.[31]

Kehidupan personal yang penuh dengan ketidak pastian tersebut menuntut manusia untuk menentukan sendiri nasib dan pilihan-pilihannya. Karena itu, dalam eksistensialisme dikatakan bahwa eksistensi mendahului esensi. Manusia seakan terlempar ke dunia tanpa sebuah tujuan tertentu terhadap kehidupannya. Itulah mengapa manusia tak dilekati esensi apapun pada mulannya, melainkan eksis

---

[28] Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah Pengantar… ,* h. 223. Sebagian peneliti berpendapat bahwa eksistensialisme mencoba mengabstraksi konsep manusia dengan mengacu pada pencarian atas otentisitas manusia sebagai respon atas aksi dan nilai individu. Penulis sendiri kurang sependapat dengan pandangan tersebut karena eksistensialisme menghindari abstraksi. Lihat Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus …", h. 93.

[29] Fuad Hassan. *Berkenalan Dengan Eksistensialisme* , (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), h. 28 – 29.

[30] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …,* h. 10 – 15.

[31] Dalam eksistensialisme, manusia sebagai eksistensi selalu berhadapan dengan perkara-perkara yang sangat personal yang membutuhkan sikap dan keputusan dari sang manusia itu sendiri. Perkaran-perkara personal tidak pasti, melainkan penuh dengan kemungkinan dan teka-teki. Dalam serba kemungkinan itulah manusia membutuhkan cara yang paling otentik untuk mengahadapinya.

terlebih dahulu. Setelah itu, manusia mencari makna hidupnya.[32] Akibatnya, mereka menyadari bahwasanya hidup mereka sebetulnya *absurd*. Akan tetapi mereka terus berjuang mencari makna hidup sebagai cara untuk bertahan hidup.[33]

Dalam perkembangannya eksistensialisme diterima banyak pemikir. Bentuknya pun berkembang menjadi dua corak yaitu teistik dan ateistik. Eksistensialisme teistik memiliki kekhasan dalam melihat manusia yang berusaha mengatasi temporalitas serta keterbatasannya[34] dengan menghadirkan Tuhan sebagai basis kehidupannya. Tokoh-tokohnya antar lain Kierkegaard, Gabriel Marcel, dan lainnya. Sementara Eksistensialisme yang kedua ini membenturkan antara eksistensi Tuhan dengan eksistensi manusia. Menurut mereka, jika Tuhan eksis, maka eksistensi manusia adalah eksistensi yang semu. Kebebasan manusia dibatasi oleh kemahakuasaan Tuhan. Tokoh-tokoh yang bisa digolongkan ke dalam kelompok tersebut diantaranya Sartre, Nietzsche, dan lainnya.[35]

Berangkat dari persamaan yang mempertemukan para tokoh eksistensialis—yaitu manusia—maka perbedaannya pada corak teistik dan ateistik merupakan perbedaan yang aksidental, bukanlah perbedaan yang esensial. Meskipun demikian, jika ingin menggolongkan Kierkegaard, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa corak dari filsafat eksistensialismenya adalah eksistensialisme religius.[36] Hal ini terlihat dalam teorinya mengenai tiga tingkat manusia dalam mengupayakan eksistensinya sendiri yaitu estetis, etis dan religius. Secara singkat, kesimpulan dari eksistensilisme

---

[32] Sebelum manusia mampu memilih cara untuk menjadi atau cara untuk eksis maka ia dipandang sebagai esensi saja. Sepanjang hidupnya ia akan berupaya untuk membentuk dirinya yang eksis sebagai tuntutan eksistensialnya.

[33] Fiqron, "Signifikansi Eksistensialisme Religius …", h. 665.

[34] Temporalitas dan keterbatasan tersebut merupakan satu dari dua dimensi yang terus-menerus bersitegang satu sama lain pada manusia. Penjelasan detailnya akan dipaparkan pada bab 2 dalam sub bab mengenai subjektivitas.

[35] Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah Pengantar*, h. 223.

[36] Gede Agus Siswadi, "Studi Komparasi Pemikiran Søren Aabye Kierkegaard Dan John Hick Tentang Makna Kejahatan Dan Penderitaan Dalam Relasi Manusia Dengan Tuhan", dalam *Sphatika: Jurnal Teologi* 14, No. 1 (31 Maret 2023), h. 47.

Kierkegaard bahwa seseorang betul-betul bereksistensi dalam arti berhasil menemukan cara berada yang paling sempurna saat ia hanya seorang diri menunjukkan kesejatiannya dalam menghadap kepada Tuhannya.[37]

Eksistensialisme religius kemudian menjadi cara pandang baru dalam melihat eksistensi manusia dalam membangun relasinya dengan Tuhan setelah sebelumnya manusia dipandang tidak memiliki ruang untuk membangun relasi berdasarkan subjektivitas. Karena itu, bagi Kierkegaard, mengupayakan kebenaran dalam bentuknya yang sangat subjektif menyangkut agama bukanlah berorientasi pada dimensi formal dan ritualnya semata, melainkan bagaimana seorang manusia melalui agama tersebut dapat membangun relasinya dengan Tuhan. Relasi ini tetap penting walaupun kerap terjadi keintiman dalam relasi individu dengan Tuhannya menuai reaksi negatif dari masyarakat. Mereka ini dianggap menyalahi tuntunan moral yang menjadi anutan banyak orang. Namun demikian, bagi Kierkegaard, ia tetap berkomitmen bahwa itulah jalan untuk ia menekuni hidup yang otentik dan dengan jalan itu pula ia bisa terhindar dari berbagai macam kepalsuan.[38]

Religiusitas merupakan titik akhir dari bangunan filsafat eksistensialisme Kierkegaard. Potensi manusia sebagai eksistensi untuk berproses menjadi pada akhirnya bersifat teologis. Hal yang senada dengannya ditemukan pula dalam tradisi filsafat Islam. Di antara tiga aliran yang berkembang di dunia Islam, filsafat yang terakhir yang digagas oleh Mullā Ṣadrālah yang konsisten berbicara tentang tema tersebut. Aliran filsafat tersebut dikenal dengan *al-ḥikmah al-muta'āliyah.*

Pemikiran tersebut berawal dari sebuah konsep yang dikenal luas sebagai ajaran *waḥdat al-wujūd.* Ajaran ini mencapai kesempurnaan filosofisnya di bawah tangan Ibnu Arābī. Maka pada masa Mullā Ṣadrā istilah tersebut sudah menjadi terma yang sangat popular berkat para

[37] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme,* h. 31.
[38] Fiqron, "Signifikansi Eksistensialisme Religius …", h. 667.

sufi-sufi terkemuka, diantarnya Ṣadr al-Dīn al-Qunāwī, Jalāl al-Dīn Rūmī, Dāwud al-Qaysārī dan ‘Abd al-Karīm al-Jīlī. Meskipun mereka ini bisa digolongkan sebagai filsuf eksistensialis dalam konteks pemahaman tersebut, namun istilah ini tidak bisa digunakan secara lebih tepat bagi pemikir lain selain Mullā Ṣadrā.[39]

Dengan alasan tersebut Mullā Ṣadrā yang memiliki nama lengkap Muḥammad Ibn Ibrāhīm Yahyā Al-Qawāmī Al-Ṣirāzī[40] (1571/72 - 1641) bisa digolongkan ke dalam kelompok filsuf eksistensialis. Bagaimanapun, ia telah berjasa besar dalam memberikan penjelasan tentang eksistensi atau yang dikenal dengan *wujūd*.[41] Manusia dalam pandangan eksistensialisme islam Mullā Ṣadrā (*al-hikmah al-muta’āliyah*) merupakan bagian dari satu kesatuan bangunan hierarki realitas (*wujūd*) yang sederhana (*basīth*).[42] Manusia memiliki potensi melakukan gerak menyempurna secara vertikal hingga mencapai pengalaman mistik (*shuhūd waḥdah*).[43]

Selain sama-sama meninjau potensi manusia untuk bisa berproses menjadi atau menyempurna, kedua tokoh juga berangkat dari pemahaman eksistensi yang secara kritis berhadap-hadapan dengan paradigma esensialis. Hegel, seperti yang sudah disinggung di muka, melihat bahwa manusia tunduk pada rasionalitas yang dipandang identik dengan realitas. Manusia mengalami objektivasi yang kemudian membuatnya terpenjara dalam rumusan final yang tak bisa berubah. Jika pun ada perubahan, itu hanyalah cara roh absolut

---

[39] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi …*h. 22.

[40] Fathul Mufid dan Subaidi, *Mazhab Ketiga Filsafat Islam Transenden Teosofi*, (Kuningan: Goresan Pena, 2020, Cetakan 1), h. 6.

[41] Halimatuzzahro , "Filsafat Ketuhanan Mulla Shadra", dalam *Sophist : Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 4, no. 1 (Juli 14, 2022), h. 60; Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cetakan 1), h. 87 – 93.

[42] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cetakan Ke-1, h. 201.

[43] Benny Susilo, *Waḥdat Al-Wujūd dalam Filsafat Mullā Ṣadrā: Dari Kesatuan Wujud Bergradasi Menuju Kesatuan Wujud Individual*, (Kota Bekasi, Affinity, 2025), Cetakan Ke-1, h. 323. Lihat juga referensinya pada Ṣadr al-Muta’allihīn , *al-Hikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, J.9, h. 231.

yang hendak mengaktualisasikan diri dalam pentas sejarah secara dialektis.[44] Artinya, manusia dipandang sebagai manifestasi esensi universal semata.

Kecenderungan serupa juga ditemukan pada pendahulu Mullā Ṣadrā, yaitu Suhrawardi.[45] Suhrawardi memandang bahwa realitas adalah esensi, bukan eksistensi. Prinsipnya dikenal dengan fundamentalitas esensi (*aṣālat al-māhiyah*).[46]

Jika Kierkegaard memberikan reaksi terhadap pandangan esensial idealisme Hegel, maka Mullā Ṣadrā memberikan kritik terhadap prinsip fundamentalitas esensi (*aṣalat al-māhiyah*) yang digagas Suhrawardi.[47] Dengan demikian, kedua filsafat eksistensialisme yang menjadi objek penilitian ini sama-sama menandai titik balik penting dalam sejarah filsafat yakni pergeseran paradigma dari penekanan pada esensi menuju penegasan atas eksistensi sebagai dasar ontologi utama.

Hal ketiga yang mempertemukan fondasi konseptual kedua filsuf tersebut adalah pandangan epistemologinya. Kierkegaard mengungkapkan bahwa metode untuk memahami realitas adalah subjektivitas.[48] Doktrin subjektivitas tersebut memiliki penekanan pada aspek pengalaman. Menurutnya, manusia tidak bisa direduksi ke dalam abstraksi objektivitas. Abstraksi memiliki kekuatan pada universalitas, sementara perkara-perkara personal tak bisa diabstraksi. Satu-satunya jalan adalah dengan memberikan ruang terhadap subjektivitas.

---

[44] Thomas, *Pergulatan Menjadi Diri*…h. 45.

[45] Nama lengkapnya adalah Sihab Al-Din Yahya bin Habash bin Amirak al-Suhrawardi dan dikenal dengan Syaikh al-Ishraq. Ia adalah peletak dasar dari filsafat Iluminasi (*al-iṣrāqiyyah*) dalam sejarah filsafat Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), Cetakan Ke-1, h. 107.

[46] Seyyed Hossein Nasr, al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam, Terj. Oleh Mustamin al-Mandary (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2017), Cetakan Ke-1, h. 134.

[47] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 168

[48] Thomas, *Pergulatan Menjadi Diri*…h. 111, 132, 133.

Hal ini senada dengan doktrin epistemologis yang dipaparkan Mullā Ṣadrā. Filsuf Persia tersebut mula-mula membagi pengetahuan menjadi dua, yaitu *ḥuṣūlī* dan *ḥuḍūrī*. Yang pertama berbasiskan penalaran, sementara yang terakhir berangkat dari 'mengalami'.[49] Realitas yang tak lain adalah eksistensi (*wujūd*) dicerap oleh potensi akal dengan mekanisme *ḥuḍūrī* karena pengetahuan *ḥuḍūrī* mengindikasikan adanya penyatuan antara subjek penahu dengan objeknya (*ittiḥād al-'āqil wa al-ma'qūl*). Penyatuan tidak bisa terjadi pada akal kognitif tetapi terjadi secara eksistensial.[50] Artinya, baik Kierkegaard maupun Mullā Ṣadrā memandang bahwa pengetahuan intuitif merupakan solusi epistemologis dalam mengenali realitas.

Berikut bagan untuk memudahkan identifikasi titik berangkat penelitian komparasi seperti yang dipaparkan di atas.



[49] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, "*Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 913.; Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 121.; Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam*, Terj. Ammar Fauzi Heryadi, (Jakarta: Sadra Press, 2021, Cetakan ke-I), h.143.

[50] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: konsep ittiḥād al-Āqil wa al-Ma'qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah*, (Bandung: Muthahhari Press, Tanpa Tahun), Cetakan Ke-1, h. 131.

Sebagai aliran filsafat yang berkembang dalam tradisi dan horizon berbeda, maka perbedaan yang muncul juga tidak bisa terhindarkan. Karena selain persamaan-persamaan di atas, keduanya juga memiliki perbedaan. Namun demikian, perbedaan tersebut tidak menghapus persamaan fundamental yang telah diuraikan sebelumnya, melainkan justru muncul sebagai variasi penekanan dalam kerangka konseptual yang searah. Salah satu perbedaan yang dapat dicermati terletak pada cakupan pemaknaan eksistensi. Kierkegaard memandang bahwa eksistensi merupakan 'proses menjadi', sementara dalam Mullā Ṣadrā, proses menjadi merupakan potensi manusia yang merupakan bagian dari bangunan kesatuan hierarki realitas yang tidak lain adalah eksistensi itu sendiri. Adapun eksistensi (*wujūd*) dipahami mencakup seluruh realitas secara serentak—bersifat plural dalam manifestasinya sekaligus tunggal dalam keberadaannya.[51]

Pembahasan keduanya menyangkut manusia juga menujukkan pola yang sama. Antara keduanya terdapat perbedaan. Penjelaskan Kierkegaard tentang manusia bersifat ontologis relasional. Manusia pada awalnya terdiri dari dua elemen—tubuh dan jiwa—yang saling berelasi. Dalam perekmbangannya, relasi ini dipengaruhi oleh faktor ketiga yaitu roh. Relasi, dengan demikian, semakin erat dan semakin melebar sejalan dengan pertumbuhan manusia. Dengan relasi yang pertama, manusia bisa bertindak. Sementara melalui relasi berikutnya dengan faktor ketiga, manusia bisa memilih.[52]

Adapun elaborasi Mullā Ṣadrā tentang manusia bersifat ontologis metafisik. Ia memulai penjelasannya tentang manusia dimulai dari perkembangan jiwa manusia yang berawal dari *hayula* sampai menjadi manusia dengan menyorot aspek ketersusunannya yang terdiri dari fisik dan jiwa atau yang dikenal dengan *al-jismāniyyat al-ḥudūth wa al-rūḥaniyyat al-baqā*.[53] Selanjutnya, ia membahas potensi manusia untuk melakukan penyempurnaan jiwa

[51] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 188.

[52] Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang …, h. 101.

[53] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dār Ihya' al-Turās, 1981), J. 8, h. 347.

melalui aktualisasi akal teoritis (*'aql al-nazarī*) dan praktis ('aql '*amalī*).[54]

Fungsi masing-masing dari dua fakultas akal yaitu fakultas akal teoritis (*al-'aql al-naẓarī*) dan fakultas akal praktis (*al-'aql al-'amalī)* akan kita urai secara umum dalam bagian tulisan ini. Fungsi Fakultas akal teoritis (*al-'aql al-naẓarī)* membuat jiwa mampu mempersepsi pengetahuan-pengetahuan yang termasuk dalam pengetahuan universal (*kulliyyah*) baik yang konseptual (*al-tasawwurāt*) maupun yang proposisional (*al-taṣdiqāt*), sehingga dengan demikian, melalui aktualisasi akal teoritis, jiwa mampu menganalisa eksistensinya sebagai manusia dan menganalisa realitas materi yang lain. Dengan demikian, akal teoritis adalah jenjang pertama untuk mencapai kebenaran serta kesempurnaan abadi eksistensi manusia. Sementara dengan akal praktis, jiwa bisa mengetahui tindakan-tindakan atau prilaku (*ikhtiyārī*) yang baik dan yang tidak baik. Sehingga dengan demikian manusia dapat memilih cara untuk berada dalam realitas.[55]

Dua fakultas ini berpotensi menyatu dan lalu menjadi tunggal. Keadaan ini terjadi ketika jiwa telah mencapai kesempurnaan akli dan sudah tidak membutuhkan gerakan serta pemikiran atau pertimbangan. Dalam keadaan menyatu ini, ilmu adalah perbuatan dan perbuatan adalah ilmu itu sendiri.[56]

Fakultas akal yang pertama mempunyai empat level penyempurnaan, yaitu akal material (*al-'aql al-hayūlānī*), akal habitual

---

[54] Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, "Analisis Spiritual Atheism …, h. 320-321.; Zaprulkhan, *Pengantar Filsafat Islam …*, h. 61.

[55] Nurul Khair and Hidayatul Qoriah, "Konsep Humanisme Spiritual dalam Filsafat Mulla Sadra" dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam* Vol 18, no. 1 (2020), h. 59.

[56] Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin Ibrāhīm al-Shīrāzi, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah* (muqaddimah 'arabī), (Beirūt: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī,1417 H, cetakan ke-1, 2 Jilid), jil. 1, h. 199-200; Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin Ibrāhīm al-Shīrāzī, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 1422 H, cetakan ke-1). h. 240-241.

(*al-'aql bi al-malakah*) dan akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) dan akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*).[57]

Akal material (*al-'aql al-hayūlānī)* merupakan tingkatan pertama. Pada tingkatan tersebut, jiwa manusia memiliki potensi untuk memperoleh semua intelejibel (*al-ma'qūlāt*) namun masih kosong dari bentuk atau forma pengetahuan apapun. Sehingga dalam keadaan ini, jiwa manusia belum memiliki pengetahuan swabukti, baik *taṣawwur* maupun *taṣdīq*.

Tahapan selanjutnya, akal habitual (*al-'aql bi al-malākah*) merupakan keadaan akal yang telah terisi dengan pengetahuan swabukti. Dalam tahapan ini, yang pertama-tama terbentuk adalah forma-forma inderawi, kemudian disusul dengan proposisi-proposisi primer, disusul lagi oleh proposisi-proposisi eksperimental, informasi-informasi yang mutawatir dan pengetahuan-pengetahuan swabukti yang lain.[58]

Akal dalam tahapan ketiga adalah akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Pada tahapan ini, jiwa bisa memproduksi pengetahuan yang bersifat teoritis yang bersumberkan data-data yang swabukti (*al-badīhiyāt*) dan lalu disimpan untuk dimunculkan pada saat ia dibutuhkan tanpa melalui proses yang ditempuh sebelumnya.[59] Pada tingkatan terakhir terdapat akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*). Akal ini merupakan akal aktual namun ia disorot pada aspek penyaksiannya terhadap intelejibel ketika ia terhubung dengan akal aktif serta mendapatkan intelejibel dari akal intelek.[60]

---

[57] Shīrāzī, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, h. 240-243.

[58] Shīrāzi, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* … , jil. 1, h. 204-204.

[59] Shīrāzi, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* … , jil. 2, h. 385; Shīrāzī, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, h. 242; Kamāl Ḥaydarī, *Buḥūth fī 'ilm al-Nafs al-falsafī* (taqrīr li abḥāth Āyātullāh Sayyid Kamāl al-Ḥaydarī bi qalam Shaykh 'Abdullāh al-As'ad), (Qum: Dār Farāqad, 1428 H, cetakan ke-4), h. 155.

[60] Shīrāzī, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* … , jil. 1, h. 207; Ḥaydarī, *Buḥūth fī 'ilm al-Nafs al-*falsafī, h. 156.

Demikian proses penyempurnaan jiwa melalui akal teoritis. Adapun proses penyempurnaan jiwa melalui akal praktis melalui tingkatan-tingkatan berikut, yaitu :[61]

- Pertama, penyucian lahiriyah melalui syariat *Ilāhiah*.
- Kedua, penyucian batin dan kalbu dari karakter-karakter serta akhlak-akhlak yang tercela.
- Ketiga, penyinaran jiwa dengan forma-forma pengetahuan dan sifat-sifat yang terpuji.
- Keempat, meleburnya jiwa (*fanā al-nafs*) dari dirinya dan hanya melihat kepada Tuhan.

Aktualisasi kedua fakultas akal teoritis dan praktis menurut Mullā Ṣadrā terjadi saat akal praktis mampu mengendalikan semua fakultas *hayawāniyyah* serta raga sehingga tunduk pada akal teoritis. Menurut ketiga aliran filsafat dalam Islam, tujuan akhir dari aktualisasi akal praktis adalah penyaksian Tuhan (*al-mushāhadah*) dan melebur dalam Tuhan (*al-fanā' fī al-Haq*).[62]

Adapun pembahasan tentang Tuhan. Dalam filsafat Kierkegaard, tidak ditemukan rumusan maupun pembuktian. Alih-alih memberikan rumusan ataupun pembuktian akan keberadaan Tuhan, Kierkegaard lebih memilih 'mendudukkan' Tuhan sebagai Yang Mutlak, imanen dan transendetal. Sementara dalam pandangan Mullā Ṣadrā, tuhan dipahami sebagai *wājib al-wujūd* dan *ṣirf al-wujūd*. Selanjutnya, Mullā

---

[61] Shīrāzī, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* … , jil.1, h. 207, h; Shīrāzī, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, h. 243.

[62] Ibn Sīna, Ḥusayn Ibn 'Abdullāh, *al-Shifā (al-Ilāhiyyāt*), (Qum: Maktabah Āyātullāh al-Mar'asyhī, 1404 H). h.455; Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrāwardī, *Majmū'ah Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*, (Henry Corbin, Seyyed Hossen Naṣr dan Najafaqalī Ḥabībī, Ed.), (Tehrān: Muassasah al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Thaqāfiyyah, 1417 H, cetakan ke-2, empat jilid), jil. 4, h.129-131; Shams al-Dīn Shahrazūrī, Rasā*il al-Shajarah al-Ilāhiyyah fī 'Ulūm al-Ḥaqāiq al-Rabbāniyyah*, (Najafqalī Ḥabībī, Ed.), (Tehran: Muassasah al-Ḥikmah wa al-Falsafah al-Īrāniyyah, 1425, cetakan ke-1, tiga jilid), jil.1, h. 479-480; Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār* …., jil.4, h.155-156.

Ṣadrā membahas juga tentang pembuktian keberadaannya yang dikenal dengan *burhān ṣiddīqīn*.

Dengan demikian, Mullā Ṣadrā memberikan landasan berfikir yang bisa diakses siapa saja yang hendak memahami argumennya. Berbeda halnya dengan doktrin lompatan iman yang dipahami oleh Kierkegaard. Di dalamnya tidak ada argumen yang sistematis, sehingga eksistensialis yang mengikuti jejaknya kelak tidak semuanya menangkap sisi religiusitasnya, melainkan mengambil aspek potensi menjadi yang ada pada manusia saja.

Karena itu, dalam membaca filsafat Kierkegaard untuk dua tema di atas, kita mesti berangkat dari beberapa hal yang menunjang eksistensi manusia seperti subjektivitas, otentisitas, berjarak dengan publik, dan tahapan-tahapan eksistensi dalam membangun relasi dengan Tuhan. Tahapan-tahapan yang dimaksud adalah tahap estetis, etis dan religius. Dalam tahapan religius yang tak lain adalah tahapan puncak eksisitensi manusia yang bisa dicapainya, tokoh Abraham adalah salah satu contohnya. Abraham tampak seakan tidak mengindahkan aturan moral dan kemanusiaan saat memutuskan akan menyembelih putranya. Namun tidaklah demikian, pilihan Abraham tentu atas dasar kedekatannya dengan sang Tuhan yang kerap beresiko mendapatkan perlakuan pengucilan dan intimidasi dari sesama manusia.[63]

Adapun dalam melihat eksistensialisme Mullā Ṣadrā, tak bisa lepas dari argument-argumen yang menjadi dasar ontologis, epistemologis, perkembangan manusia, pembuktian keberadaan Tuhan serta pengalaman mistik (*shuhūd waḥdah*) dengan melebur dalam kesatuan Tuhan (*fanā'*).

Sampai di sini, secara sepintas kita bisa melihat bahwa kedua tokoh filsafat eksistensilisme yang dikomparasi dalam penelitian ini menyuguhkan tema filsafat tentang manusia dan Tuhan dengan cara yang berbeda. Perbedaan-perbedaan tersebut kemudian menjadi

[63] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi* ...h. 128.

menarik untuk mendapatkan respon berupa penelitian yang akademis dan ilmiah sebagai pijakan dalam melihat keragaman corak filsafat yang dikenal dengan eksistensialisme, dimana dalam penelitian ini, secara spesifik menyasar dua aliran yang berkembang dalam tradisi keagamaan serta budaya yang berbeda.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti menghimpun beberapa masalah urgen yang perlu ditindaklanjuti dalam bentuk penelitian. Di antaranya adalah :

1. Istilah eksistensialisme dalam filsafat secara umum identik dengan salah satu aliran filsafat Barat. Sementara dalam diskursus filsafat Islam, pemakaian istilah tersebut baru belakangan. Hal ini berdampak pada kurangnya perhatian para pembaca filsafat untuk mengetahui serta mendalami kekayaan filsafat Islam tentang tema yang menjadi titik tekan filsafat eksistensialisme tersebut, padahal filsafat Islam sebagai filsafat yang lebih tua telah lebih awal menjadikan tema tentang eksistensi atau manusia sebagai bagian dari objek filsafatnya.
2. Eksistensialisme tumbuh dalam dua peradaban intelektual yang berbeda yakni di dunia Barat dan dunia Islam. Keduanya terpaut waktu yang lama, tumbuh dalam tradisi keagamaan dan horizon filosofis yang berbeda. Perbedaan konteks historis dan tradisi tersebut menimbulkan pertanyaan filosofis mengenai sejauh mana keduanya memiliki kesepadanan konseptual, kemiripan struktur pemikiran, atau kemungkinan relasi intelektual—langsung maupun tidak langsung—antara pemikiran Mullā Ṣadrā sebagai representasi filsafat Islam Klasik dan pemikiran Kierkegaard dalam tradisi filsafat Barat.
3. Terdapat perbedaan antara kedua tokoh filsuf yang dikomparasikan dalam penelitian ini dalam menyajikan tema tentang eksistensi secara khusus menyangkut manusia dan

relasinya dengan Tuhan. Pemikiran kedua tokoh tersebut seakan tak beririsan padahal antara keduanya masih bisa diteliti lebih mendalam aspek persamaan dan perbedaannya.

4. Eksistensialisme Barat tidak seragam melainkan terbagi ke dalam dua corak yaitu teistik dan ateistik. Eksistensialisme yang kedua ini berdampak menjebak manusia ke dalam sebuah keadaan yang paling absurd sehingga tak lagi meyakini eksistensi Tuhan padahal eksistensi manusia selalu terbatasi oleh banyak hal. Oleh karenanya, penting untuk diadakan penelitian lebih lanjut mengenai epistemologi filsafat jenis kedua ini.

2. Batasan Masalah

Dalam penelitian ini, peneliti membatasi masalahnya pada komparasi antara dua tokoh eksistensialisme yaitu Kierkegaard dari tradisi Barat dan Mullā Ṣadrā dari dunia Islam dalam pandangan keduanya mengenai tema relasi manusia dengan Tuhan.

Adapun alasan daripada pembatasan masalah pada komparasi pemikiran Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā pada tema tentang relasi manusia-Tuhan adalah sebagai berikut:

1. Relevan dengan konsentrasi peneliti yaitu filsafat Islam, di mana peneliti telah mengikuti perkuliahan di bidang filsafat Barat dan filsafat al-Ḥikmah al-Muta'āliyah.
2. Ketuntasan penelitian. Agar bisa dipastikan penelitian ini tuntas maka masalah harus dibatasi. Dalam konteks ini pembatasannya pada satu saja dari beberapa masalah yang teridentifikasi.
3. Terbatasnya waktu pengerjaan penelitian ini.

3. Rumusan Masalah

Masalah dalam penelitian ini dirumuskan dalam pertanyaan primer : bagaimanakah relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan eksistensialisme Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā ?

Pertanyaan tersebut akan diurai dalam beberapa pertanyaan turunan, diantaranya :

1. Bagaimanakah relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Kierkegaard ?
2. Bagaimanakah relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Mullā Ṣadrā ?
3. Bagaimanakah persamaan serta perbedaan antara Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā tentang relasi manusia dengan Tuhan.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk :

1. Menganalisis relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Kierkegaard.
2. Menganalisis relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan Mullā Ṣadrā.
3. Menganalisis persamaan serta perbedaan antara keduanya pada tema relasi manusia dan Tuhan.

D. Manfaat penelitian

Manfaat dari penelitian ini, antara lain:

1. Memberikan kontribusi terhadap disiplin ilmu filsafat manusia menyangkut relasi manusia dengan Tuhan dalam pandangan eksistensialisme.
2. Menjadi referensi bagi pembaca, peminat dan peneliti filsafat eksistensialisme religius khususnya oleh Kierkegaard dan atau Mullā Ṣadrā.
3. Menjadi syarat untuk menuntaskan studi magister Aqidah dan Filsafat di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra.

E. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang komparasi antara Mullā Ṣadrā dengan Kierkegaard belum peneliti temukan sepanjang proses pengumpulan data. Akan tetapi peneliti menemukan beberapa penelitian sejenis yang memiliki irisan dengan penelitian ini. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Penelitian Alparslan Acikgenc yang merupakan disertasi doktoralnya di Universitas Chicago dengan judul *Being And Existence In Sadra Anda Heidegger A Comparative Ontology*[64] dan sudah diterjemahkan oleh Muhammad Muhibbuddin ke dalam bahasa Indonesia. Disertasi ini melakukan studi komparasi antara Mullā Ṣadrā dengan Heidegger mengenai ada dan eksistensi dengan menyorot secara khusus perihal "problematika ada" dan "modalitas ada" (*mode of being*). Melalui kedua aspek tersebut peneliti mengungkap perbedaan corak eksistensi (*wujūd*) yang mana cenderung metafisik menurut pemikiran Mullā Ṣadrā dan cenderung antropomorfis menurut pemikiran Heidegger. Perbedaannya dengan penelitian ini terletak pada spesifikasi tema yang menjadi objek penelitian. Dalam penelitian ini temanya mengerucut pada eksistensi manusia dalam relasinya dengan Tuhan.
2. Artikel karya Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib yang berjudul *Human Being Dalam Diskursus Eksistensialisme Barat Dan Islam*: *Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra dan Muhammad Iqbal* diterbitkan di *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*.[65] Dalam artikel tersebut peneliti mengungkap perbedaan kedudukan manusia yang menjadi

[64] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi Komparatif Being and Existence Ada dan* Eksistensi *Dalam Pandangan Sadra dan Heidegger*, terj. Muhammad Muhibbudin, (Yogyakarta: Ircisod, 2022, Cetakan ke-1).

[65] Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus Eksistensialisme Barat dan Islam: Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra dan Muhammad Iqbal" dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam,* Vol. 30, No. 2 (2021).

orang lain (*liyan*) dalam tradisi filsafat eksistensialisme Barat dan Islam. "Orang lain" atau *liyan* dipandang sebagai objek atau partner untuk mengatasi kecemasan oleh dua tokoh Barat yang disebut dalam judul. Sementara oleh dua filsuf Islam, *liyan* merupakan rekan yang mesti mendapatkan manfaat dari keberadaan "aku". Khususnya dalam teori *asfar* Mullā Ṣadrā, kebermanfaatan ini termuat dalam dua perjalanan terakhir dari empat perjalanan manusia menuju Allah. Perbedaannya dengan penelitian ini, selain mengangkat tokoh eksistensialis yang berbedat, perbedaannya juga dalam objek formal penelitiannya. Jika dalam penelitian tersebut hendak melihat posisi orang lain dari atau terhadap 'aku' atau dengan kata lain relasi aku-orang lain, maka dalam penelitian ini lebih menyorot manusia dalam relasinya dengan Tuhan.

3. Artikel karya Nurul Khair dan Hidayatul Qoriah yang berjudul *Konsep Humanisme Spiritual Dalam Filsafat Mulla Sadra.*[66] Dalam artikel tersebut, peneliti mengungkap secara spesifik konsep *Ḥarakah al-Jauhariyah* dalam melihat potensi peningkatan keadaan jiwa manusia. Dalam melihat perbandingannya dengan penelitian ini, perbedaannya terletak pada cakupan objek material penelitiannya. Dalam penelitian tersebut hanya mengangkat satu tokoh untuk dijadikan objek dalam melihat konsep humanisme spiritual, sedangkan dalam penelitian ini melibatkan dua tokoh dari tradisi yang berbeda untuk melihat manusia dari sisi kemungkinannya untuk membangun relasi dengan Tuhan.
4. Artikel yang ditulis oleh Tri Astutik Haryati *Manusia Dalam Perspektif Soren Kierkegaard Dan Muhammad Iqbal*.[67] Dalam artikel tersebut penulis melihat konsep manusia menurut Kierkegaard secara khusus sebagai entitas yang dilekatkan

[66] Nurul Khair and Hidayatul Qoriah, "Konsep Humanisme Spiritual dalam Filsafat Mulla Sadra" dalam *Kalimah: Jurnal Studi* Agama-*Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 18, no. 1 (2020).

[67] Haryati, "Manusia Dalam Perspektif Sã˜ren Kierkegaard Dan Muhammad Iqbal." Dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 9, no. 1, Mei 2012.

padanya tindakan dan tanggungjawab. Karena itu, konsep manusia sebagai entitas yang ber-eksistensi bercorak teologis-filosofis. Berbeda tentu dengan penelitian ini yang akan memperlihatkan sisi komparasinya dengan Mullā Ṣadrā. Mullā Ṣadrā dengan Muhammad *Iqbāl* adalah dua tokoh yang berangkat dari tradisi keagamaan yang sama. Karena itu, kesamaan penelitian yang dilakukan oleh Tri Astutik Haryati dengan penelitian ini adalah sama-sama membandingkan dua pandangan menyangkut manusia yang masing-masing diwakili aliran filsafat eksistensialisme Barat dan Islam. Akan tetapi perbedaannya terletak pada cakupan pembahsannya. Jika dalam penelitian di atas melihat manusia dari aspek sosial, maka dalam penelitian ini manusia dari sisi potensinya membangun relasi dengan Tuhanlah yang menjadi batu ujinya. Dengan perbedaan aspek yang disorot tentu akan memiliki implikasi yang berbeda pula dalam perjalanan penelitian serta kesimpulan yang akan disajikan nantinya.

Dari penelitian-penelitian di atas, tema tentang manusia dalam relasinya dengan Tuhan yang secara khusus menyorot pemikiran eksistensialisme Barat dan Islam belum diteliti. Karena itu, penelitian ini yang mana mengangkat masalah tersebut kemudian menjadi penelitian yang baru. implikasinya bisa memberikan perspektif baru dalam studi komparasi tokoh Barat dan Islam.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan teknik pengambilan data menggunakan teknik studi kepustakaan (*library research*).

2. Sumber Data

Penelitian ini mengacu pada data-data primer yang mencakup karya asli dua tokoh di atas. Beberapa di antaranya :

1. *Sick unto Death* karya Soren Abay Kierkegaard
2. *The Concept Of Anxiety* karya Soren Abay Kierkegaard
3. Kitab *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyyah Fi Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'ah* karya Mullā Ṣadrā.
4. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah* karya Mullā Ṣadrā.

Selain referensi-referensi di atas, penelitian ini juga akan mengacu pada referensi-referensi sekunder yang mencakup beberapa literatur, diantaranya :

1. Kierkegaard Dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri karya Thomas Hidya Tjaya.
2. *Sharḥ al-Manẓūmah Mabādi' al-Falsafah al-Islāmiyyah* oleh Mullā Hādi Sabzawārī.
3. *Al-Niẓām Al-Falsafiy Li Madrasat Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyyah* karya 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyyāt,

3. Metode Analisis

Adapun teknis analisis data dalam penelitian ini akan menggunakan metode hermeneutika.[68] Dalam menganalisis pandangan filsafat Kierkegaard tentang tema manusia serta relasinya dengan Tuhan, peneliti akan menggunakan metode interpretasi. Memilih metode interpretasi karena berangkat dari pemikiran filsafat seorang Kierkegaard yang tidak memuat banyak terma serta konsep yang berkelindan antara yang satu dengan yang lainnya.

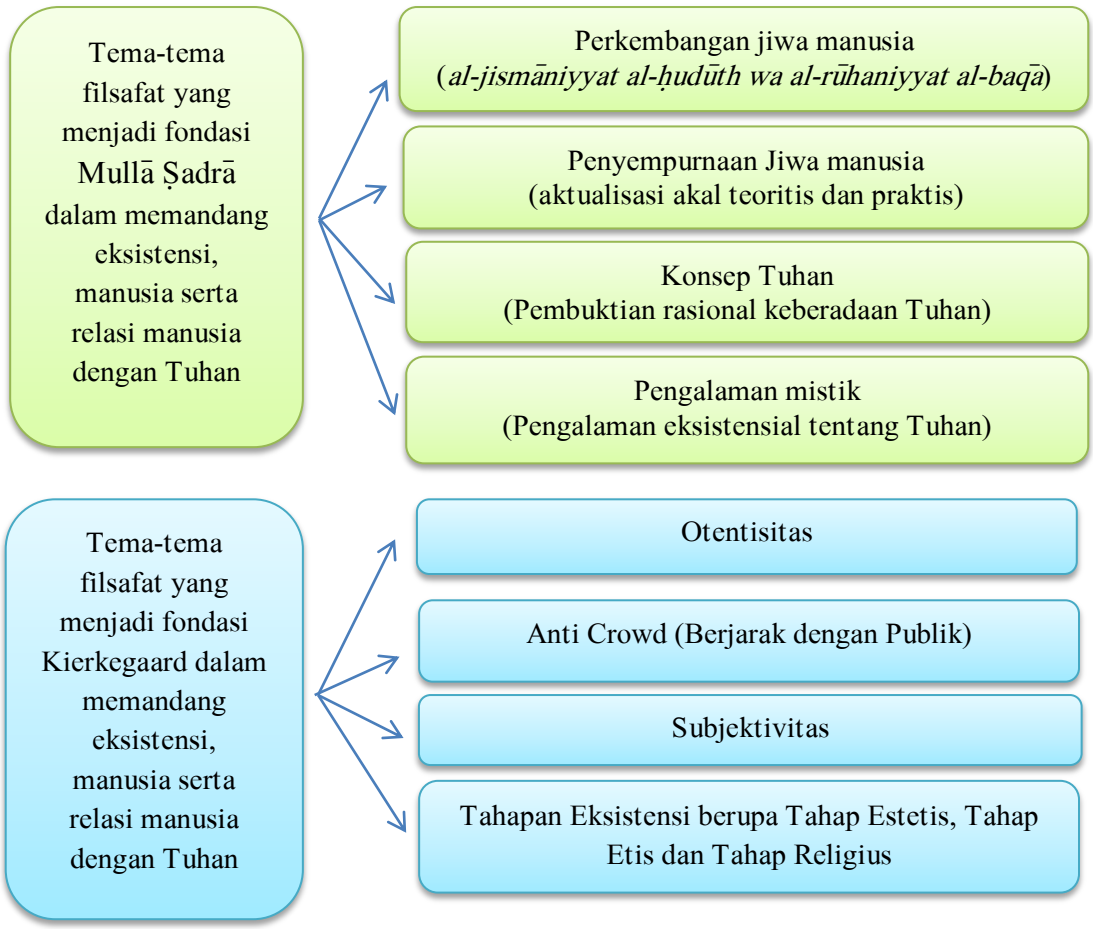
Berbeda nanti dengan yang akan kita dapati dalam filsafat *Ḥikmah al-Muta'aliyyah*. Konsep-konsep kunci yang menjadi penunjang utama pandangannya dalam melihat tema manusia, Tuhan serta relasi keduanya saling bertaut dan berpadu. Karena itu,

[68] Objek formal filsafat hanya dapat diselidiki dengan metode hermeneutika atau metode interpretasi. Lihat Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius,1990), h. 41.

dalam menganalisis konsep-konsep filsafatnya terhadap tema tersebut, metode yang akan digunakan adalah metode holistika.

Metode holistika ini hendak melihat secara utuh konsep-konsep yang saling berkaitan dan membentuk segala pandangan Mullā Ṣadrā pada tataran aksiologis.

Berikut skema pembahasan dalam penelitian ini disajikan dalam bentuk diagram untuk memudahkan dalam proses identifikasi tema pokok dari masing-masing kedua tokoh yang hendak dikomparasikan dalam penelitian ini.



G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan ditulis dalam lima bab. Berikut sistematika penulisannya:

Bab I, pendahuluan, menguraikan masalah, tujuan, manfaat, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan penelitian.

Bab II menjelaskan tentang pandangan eksistensialisme Kierkegaard yang berfokus pada konteks pemikiran, kritiknya terhadap Idealisme Hegel, subjektivitas sebagai pandangan epistemologinya dan tahpan eksistensi serta kegagalan dalam bereksistensi.

Bab III menjelaskan tentang pandangan eksistensialisme Mullā Ṣadrā dengan penjelasan secara sistematis. Sistematisasi penulisannya dimulai dari konteks pemikiran, dasar ontologis, dasar epsitemologis dan beberapa pandangannya menyangkut manusia dan eksistensi yang memuat pembahasan seputar perkembangan jiwa manusia, kemenyatuan subjek penahu dan objek pengetahuan (*ittiḥad al-'āqil wa al-ma'qūl*), potensi manusia mengalami pengalaman mistik serta pembuktian keberadaan Tuhan menggunakan *burhan ṣiddīqīn*.

Bab IV menjelaskan analisis komparatif dua tokoh yang menjadi objek penelitian ini. Analisis komparatif dimulai dari pemikiran Kierkegaard tentang relasi manusia-Tuhan. Selanjutnya memaparkan jenis-jensi relasi manusia-Tuhan menurut Mulla sadra. Lalu terakhir membandingkan dua konsep relasi tadi untuk menemukan titik temu dan perbedaan keduanya dalam melihat relasi mansuia dan Tuhan.

Bab V menyuguhkan penutup yang berisikan kesimpulan dan saran.

BAB II
EKSISTENSIALISME KIERKEGAARD

A. Kehidupan, Konteks Pemikiran dan Karya

1. Biografi Sören Åbay Kierkegaard

Kierkegaard lahir pasangan Michael Pedersen Kierkegaard dan Anne Sorensdatter Lund Kierkegaard pada 5 Mei 1813 di Copenhagen, Denmark.[1] Dia dilahirkan dalam sebuah keluarga kaya. Kedua orang tuanya sudah mapan karena saat itu keduanya telah menginjak usia tua. Saat Kierkegaard lahir, usia ayahnya 56 tahun, sementara ibunya 45 tahun. Kierekegaard merupakan anak bungsu dari tujuh orang bersaudara. Dia tumbuh sebagai anak yang cerdas. Karena itu dia menjadi anak kesayangan ayahnya. Kedekatan sang ayah membuat dia banyak meluangkan waktu bermain dengan anak bungsunya. Suatu hari, Kierkegaard kecil mengalami cedera. Akibatnya ia tumbuh sebagai anak yang tak normal secara fisik. Ini kelak menjadi bagian dari penyebab Kierkegaard dewasa banyak bergelut dengan kehidupan eksistensialnya.[2]

Kedekatan itu pula yang membuat sang ayah banyak berbicara kepada Kierkegaard perihal ajaran-ajaran agama. Walaupun pembicaraan seberat itu terlalu dini bagi Kierkegaard

---

[1]Masykur Arif Rahman, *Pengantar Filsafat Periode Kontemporer: Biografi, Pemikiran, dan Pengaruhnya*, (Yogyakarta: Diva Press, 2024), h. 24.; Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005, Cetakan ke-9), h. 15.; Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi Fenomena Massa Dalam Beragama Ala Soren Kierkegaard" dalam Sanjiwani: Jurnal Filsafat Volume 15 Nomor 1, Maret 2024, h. 62.; Krisna Sukma Yogiswari, "Agama di Mata Kaum Muda: Tinjauan Subjektivisme Søren A. Kierkegaard" dalam Genta Hredaya Volume 3, No. 1, Maret 2019, h. 28.; Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam Filsafat Sören Kierkegaard", dalam Jurnal Filsafat Vol.21, Nomor 1, April 2011, h. 21.

[2] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 16.

yang masih anak-anak, tetapi harapan sang ayah agar putera bungsunya kelak bisa menjadi pendeta membuatnya tak pernah lelah untuk selalu memperkenalkan nilai-nilai itu. Maka kalau kelak Kierkegaard sebagai tokoh yang sangat dalam penghayatannya terhadap relasi manusia dengan Tuhan, maka religiusitas keluargalah pembentuk dasarnya. Sejak kecil, Kierkegaard dipersiapkan sang ayah untuk memasuki studi teologi di kotanya.[3]

Michael Pedersen adalah ayah yang saleh namun melankolis. Kemurungannya yang diakibatkan noda di masa lalu terwariskan kepada Kierkegaard karena kedekatan keduanya. Dosa hitam itu akhirnya diceritakan sang ayah kepada Kierkegaard dewasa. Kierkegaard kaget bukan main oleh pengakuan ayahnya. Dalam pengakuan itu, sang ayah menceritakan dua dosanya pada Tuhan. Pertama, ia pernah mengutuk Tuhan pada masa kanak-kanak karena hidup dalam kesepian dan kemelaratan saat menggembala domba di padang tandus Jutland. Kedua, ia menikahi Anne Lund, pembantunya sendiri, ketika masih berkabung atas wafat istri pertamanya; dari pernikahan itu tersembunyi aib kelahiran anak pertama pada usia pernikahan lima bulan. Anne Lund, yang pernah menjadi pasangan gelapnya, kelak menjadi ibu kandung Kierkegaard dan enam saudaranya. Kejadian ini tak pernah pudar dari ingatan sang ayah dan, ketika diceritakan langsung, membekas sangat dalam pada diri Kierkegaard. Bahkan Kierkegaard melukiskannya sebagai sebuah gempa yang dahsyat.[4]

Sejak pengakuan itu, Dalam waktu yang tidak lama, Kierkegaard kehilangan dua kakaknya, kemudian ibunya, dan tidak lama berselang seorang saudara yang sangat ia kasihi. Peristiwa kematian beruntun ini mengubah rumah keluarga yang semestinya menjadi ruang kehangatan menjadi tempat sunyi yang penuh kesadaran akan kematian. Jejaknya tampak sebagai pengalaman

[3] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 16.

[4] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 16-17.; Thomas Hidya Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, (Jakarta: KPG, 2019, Cetakan ke-4), h. 70.; Krisna Sukma Yogiswari, "Agama di Mata Kaum …, h. 29.; Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi …, h. 63.

batin yang membekas. Hubungan Kierkegaard dengan ayahnya sempat berada dalam tarik ulur, sebelum akhirnya keduanya saling mendekap dalam maaf. Namun kebersamaan itu tidak berlangsung lama; sang ayah pun pergi untuk selamanya. Kehilangan yang berulang ini kembali melukai Kierkegaard dan memantapkan wataknya sebagai lelaki yang murung, di mana kemurungan berpadu dengan kecenderungan reflektif yang kelak menjadi ciri hidup dan pemikirannya.[5]

Sepeninggal sang ayah, Kierkegaard berusaha keras menyelsaikan studi teologinya. Setelah itu ia bertemu sosok Regina Olsen dalam lingkar asmara.[6] Sempalan cerita ini menunjukkan pergulatan batin Kierkegaard yang tidak pernah mereda, tetapi justru menemukan bentuk-bentuk baru. Relasi personalnya dengan Regina Olsen sempat berujung pertunangan, namun hubungan itu segera ia akhiri sendiri—sebuah keputusan yang membawa konsekuensi sosial dan batin yang tidak ringan.[7] Tekanan tersebut mendorongnya pergi meninggalkan Copenhagen untuk sementara waktu. Sekembalinya, ia mulai menata kembali hidupnya melalui aktivitas menulis dengan gaya yang khas.[8]

Teknik kepenulisan yang ditempuh Kierkegaard tergolong unik. Metodologi penulisannya jauh berbeda dibanding para filsuf lain pada zamannya. Kierkegaard menyebut teknik komunikasinya sebagai *indirect communication*. Salah satu bentuknya adalah kegemarannya menggunakan nama samaran. Lewat *pseudonymous* ia memperkenalkan diri kepada pembacanya,[9] salah satunya adalah tentang krisis identitas yang ia rasakan.[10] Teknik ini di satu sisi

---

[5] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 18-23.

[6] Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi …, h. 63.

[7] Agustinus Agrolis Longko Nadu, "Konsep Eksistensi Diri Menurut Soren Kierkegaard dan Relevansinya Bagi Manusia di Hadapan Smart Phone", dalam Jurnal Multidisiplin Inovatif, Vol 8 No. 12 Desember 2024, h. 244

[8] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 28.

[9] Ivan Kristiono, " Pemahaman Kierkegaard Tentang 'Diri' dalam Buku *The Sickness Unto Death*" dalam Verbum Christi Vol. 4, No. 1, April 2017, h. 90.

[10] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 15.

membuat pandangan filsafatnya sulit dipahami, tetapi di satu sisi ini isyarat dari apa yang diyakininya mengenai ketidak-objektifan sebuah kebenaran. Kebenaran dalam wilayah eksistensi bukanlah sesuatu yang obyektif. Ia tidak seperti orang membagi-bagikan roti di atas piring.[11]

Kegetiran-kegetiaran yang dialami Kierkegaard dalam pergaulannya dengan sang ayah dan Regina sangat berarti. Kelak, pengalaman tersebut akan membentuk pandangannya tentang otentisitas.[12]

2. Kritik Rasionalitas Hegel

Kierkegaard yang dibentuk penderitaan pelan-pelan memahami bahwa menjalani hidup tidaklah terbatas pada apa yang kita pikirkan, akan tetapi yang lebih penting adalah bagaimana kita menghayatinya.[13] Penghayatan makna kehidupan dalam pandangan filsuf Denmark ini merupakan bagian dari titik berangkatnya dalam mengkritik Idealisme Hegel.

Hegel merupakan filsuf yang memiliki pengaruh tidak kecil. Idealisme yang bernyawakan rasionalitas yang ia gemakan telah menyihir masyarakat Jerman dan negara-negara Skandinavia saat itu.[14] Hegel hendak membangun satu sistem filsafat yang komprehensif. Selain bernafaskan rasionalitas, konstruksi filsafatnya menitikberatkan pada aspek dialektika sejarah yang akan menghimpun manusia dalam abstraksi intelektual-filosofis.[15]

Abad 19 saat itu, dominasi Hegel sangat kentara. Itulah abad kejayaan ilmu pengetahuan. Epistemologi rasional dengan titik tekan

---

[11] Ivan Kristiono, " Pemahaman Kierkegaard Tentang…, h. 90.

[12] Otentisitas akan diuraikan lebih lanjut pada sub tentang melawan kepalsuan pada bab ini.

[13] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 28.; Armaidi Armawi, "Eksistensi Manusia dalam Filsafat Sören Kierkegaard", dalam Jurnal Filsafat Vol.21, Nomor 1, April 2011, h. 22.

[14] Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme: Kierkegaard, Sartre, Camus*, Terj.Taufiqurrohman, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cetakan Ke-2), h. 6.

[15] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 34-35.

pada aktivitas abstraksi telah jamak diterima masyarakat. Dampaknya, orang-orang kemudian memberikan tempat yang setinggi-tingginya kepada rasionalitas sebagai perangkat tunggal dalam memahami kebenaran.[16]

Rasionalitas yang bertumpu pada proses abstraksi bersifat dialektis karena pengetahuan senantiasa diuji melalui dialog internal yang melibatkan subjek penahu dan dampak pengetahuan itu sendiri. Bagi Hegel, pengetahuan tidak berhenti pada tataran konsep, melainkan menghasilkan efek yang membentuk sikap subjek terhadap apa yang diketahuinya, sehingga pengetahuan bergerak secara dinamis melalui relasi tesis dan antitesis. Benturan keduanya melahirkan sintesis yang tidak bersifat final, melainkan menjadi tesis pada tingkat yang lebih tinggi dalam gerak dialektika yang berkelanjutan. Proses ini pada akhirnya mengarah pada pengetahuan absolut, yakni pengetahuan tentang realitas sebagaimana adanya, bukan sekadar hasil persepsi atau gagasan, yang menandaskan keberadaan Roh Absolut sebagai kesadaran yang mengenali dirinya sendiri, dan dicapai manusia secara kolektif melalui proses historis yang bersifat evolutif.[17]

Analoginya seperti buah dengan tingkat kematangan sempurna. Ia adalah titik akhir dari proses panjang yang menyempurna sedikit demi sedikit. Prosesnya mulai dari bentuknya yang masih bunga, kemudian proses pembuahan, menjadi calon buah, buah kecil, buah besar, ranum dan lalu matang. Atau analogi manusia dewasa yang telah melalui serangkaian proses yang dimulai dari sperma dan terus menyempurna secara biologis hingga menjadi manusia dewasa.

Roh absolut muncul dari prinsip-prinsip dialektis yang sarat dengan hal-hal paradoks. Namun ketegangan dan hal-hal yang tampak berlawanan tersebut pada akhirnya didamaikan melalui proses dialektis yang rasional dalam panggung sejarah, sehingga

[16] Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam …, h. 21.
[17] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 38.

kebenaran dipahami sebagai pertemuan antara kemungkinan (kontingensi) dan keharusan (*necessity*) tanpa menyisakan dikotomi atau pertentangan. Kebenaran objektif ini berawal dari pengetahuan indrawi yang bersifat immediasi, seperti dorongan biologis yang hadir tanpa refleksi, namun ketika refleksi rasional bekerja, immediasi tersebut dimediasi melalui kesadaran akan konsekuensi moral dan tanggung jawab sosial, sehingga pengalaman indrawi dipahami secara rasional dan membentuk tindakan. Hasil mediasi ini kemudian menjadi immediasi pada tingkat yang lebih tinggi dalam gerak dialektis yang berkesinambungan menuju pengetahuan yang semakin universal, hingga akhirnya mencapai Yang Absolut sebagai realitas objektif tertinggi, di mana yang real adalah yang rasional dan yang rasional adalah yang real.[18]

Pandangan ontologis Hegel ini akan berimplikasi pada reduksionis manusia konkret sebagai sebuah abstraksi. Akibatnya, manusia dengan segenap problem pribadinya tidak bisa menemukan jawaban dari paradigma filsafat yang tidak menyentuh sisi subjektif individu. Bagi Kierkegaard, ini adalah ancaman bagi kemanusiaan. Pandangan ini akan mengaburkan sisi konkret manusia dengan memenjarakannya dalam ide,[19] bahkan terkesan meremehkan manusia kongkrit.[20]

Kierkegaard kemudian mulai melancarkan kritiknya. Bagi Kierkegaard, proses sejarah dalam mendamaikan dua hal yang bertentangan untuk membentuk pengetahuan atau realitas yang objektif tak bisa diterima. Kierkegaard membenturkan mediasi rasionalitas Hegel dengan paradoksal dimensi "mewaktu" dan "abadi" pada manusia. Menurutnya, manusia adalah sintesis dari dimensi "yang mewaktu" —hal-hal yang terjadi sebagai peristiwa

[18] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 45-48.

[19] Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam …, h. 24.

[20] Dian Ekawati, "Eksistensialisme", dalam Tarbawiyah, Vol. 12, No. 01, Edisi Januari – Juni 2015, h. 143. Lihat juga rujukannya pada Johanes Laba. Humanisme Eksistensial Kierkegaard, dalam Majalah Filsafat STF Driyarkara, Th XXXI No. 4/1994/1995, hlm. 13.

yang terpatah-patah—dan "yang abadi".[21] Rentetan aktivitas seperti berkerja di pagi hari, istirahat, dan bekerja lagi seharian lalu tidur di waktu malam atau dalam sekala yang lebih jauh seperti mengulangi aktivitas yang sama setiap hari dan sesekali libur hingga pada titik usia menua dan tak lagi bekerja tak bisa dibalut menjadi satu kesatuan dengan keinginan manusia yang hendak mencetak makna untuk dirinya.

Tak satupun menyanggah betapa berartinya sebuah pekerjaan bagi kehidupan seseorang dan keluarganya. Namun jika ada kesalahan fatal, maka bisa beresiko dipecat dari tempat kerja. Yang terjadi adalah orang menilai kerja sebagai bagian yang terpisah dari gejolak kehidupan. Tak ada yang tau nilai atau kehendak apa yang sedang dibangun seseorang untuk dirinya, yang mana harus roboh oleh keputusan atasan yang tak memahaminya.

Contoh lain misalnya seseorang atlit yang sakit karena mengalami cedera. Ia segera berobat, karena selain ingin cepat pulih, ia memang ingin mewujudkan sehat yang didambakannya. Pada kasus ini, keadaan sakit yang dideritanya merupakan bagian dari peristiwa "mewaktu". Sementara kehendaknya untuk menjadi orang yang tetap sehat sebagai indikator hidup bahagia merupakan bagian dari "yang abadi". Aspek ke-mewaktu-an dan ke-abadi-an pada diri sang atlit merupakan dua hal yang paralel. Karena itu kedunya tak bisa diletakkan pada satu garis yang sama.

Bagi Kierkegaard, pandangan abstrak spekulatif Hegel yang bernyawakan dialektika rasional tidak akan pernah bisa didamaikan dengan situasi eksistensial yang kongkrit yang terus meliputi manusia setiap waktu. Dalam situasi kongkrit, manusia mendapati dirinya sebagai pengada yang terbatas sementara di sisi lain ia dituntut untuk memberikan makna pada keberadaannya dimana makna tersebut bersifat abadi.

[21] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi* ..., h. 50. Lihat juga rujukannya pada Concluding Unscientific Postscript, terj. David F. Swenson, Lillian Marvin Swenson, and Walter Lowrie, dalam Bretall (1951).

Selain itu, kehidupan manusia dengan potongan-potongan peristiwa yang ada di dalamnya juga selalu menyimpan kemungkinan yang tak tertebak sehingga tak bisa dilihat sebagai satu kesatuan yang utuh yang mana telah dicetak sedemikian rupa sebelumnya. Pengetahuan objektif yang diusung Hegel yang menyatakan bahwa pengetahuan menggambarkan realita sesuai dengan keadaannya adalah ilusi belaka.[22] Kehidupan manusia yang berisi sekian pengalaman eksistensial terlalu kompleks untuk disederhanakan melalui abstraksi seorang pengamat.

Filsafat Hegel cenderung menghilangkan daya sengat gejolak serta getar-getir pengalaman eksistensial manusia seperti sedih, pilu, derita dan luka serta putus asa. Ia membuat perasaan-perasaan itu seakan dijinakkan oleh rumusan jadi sehingga tak bisa lagi menggerogoti kejiwaan manusia. Bagaimanapun, dengan teori "keharusan"-nya, Hegel memandang segala kegetiran dalam segenap skalanya memang sebuah keniscayaan yang harus terjadi sebagai cara Roh memanifestasikan dirinya di atas pentas sejarah.[23] Oleh karenanya, segala kesalahan, peperangan dan pertumpahan darah sekalipun harus dimaafkan dan didamaikan.

Selain menolak metode dialektis, Kierkegaard menilai bahwa filsafat yang dibangun Hegel berimbas juga terhadap semangat beragama banyak orang. Hal tersebut tampak pada ambisiusitas Idealisme Hegel yang cenderung memposisikan filsafat di atas agama.[24] Agama hanya pengetahuan absolut dalam bentuk simbol sementara filsafat adalah pengetahuan absolut yang berangkat dari kesadaran manusia. Ini tentu berlebihan dikarenakan eksistensi manusia bukanlah sistem yang tersusun rapi sehingga akan berjalan tanpa keluar dari pakem yang ada.

---

[22] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 56.

[23] Lihat bab I bagain Latar Belakang.

[24]Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme: Kierkegaard…*, h. 6-7.; Mohamad Za'in Fiqron, "Signifikansi Eksistensialisme Religius Soren Kierkegaard Di Era Digital", dalam Peshum : Jurnal Pendidikan, Sosial dan Humaniora Vol.2, No.4, Juni 2023, h. 665.

Dalam kritik kedua ini, yang disorot Kierkegaard adalah aspek kemanusiawian dan aspek keilahian. Menurut Climacus—nama samaran Kierkegaard—gap antara yang manusiawi dengan yang ilahi tak terjangkau manusia. Karena itu, Allah tetap Allah dan manusia tetaplah manusia. Sisi keterbatasan manusia tak akan bisa membuatnya menjadi Tuhan yang memang tak terbatas. Sementara bagi Hegel, gap tersebut diupayakan runtuh sehingga ia, dengan kemampuan objektif filsafatnya, berani mengabsolutkan yang terbatas.[25] Dampaknya kemudian orang-orang beragama di zamannya hendak melampaui iman, tak hendak berhenti di sana.

Akhirnya, Kierkegaard menganggap filsafat yang ber-epistemologi-kan dialektika rasionalitas dan menghendaki pengetahuan objektif dinilai gagal saat berhadapan dengan kebutuhan untuk memilih dan membuat keputusan.[26] Dalam kata lain, Kierkegaard hendak mengatakan bahwa fungsi filsafat bukanlah alat untuk berbicara "bagaimana mengetahui" melainkan "bagaimana melakukan". Seperti yang disinggung di muka bahwa Kierkegaard sejak dini sudah banyak bergelut dengan gejolak-gejolak eksistensial yang lebih banyak menuntutnya mengambil keputusan. Karena itu, cara ia memandang filsafat tidak sama dengan filsuf sebelumnya. Pada titik ini Kierkegaard mengalami krisis modernitas.

Modernitas sebagai sebuah corak sekaligus capaian filsafat setelah abad pertengahan memiliki ciri khas pada rasionalitas. Metode epistemik baru yang dikumandangkan Kierkegaard berpijak pada manusia sebagai 'diri' merupakan antitesis dari modernitas. Maka filsafat di tangan Kierkegaard cenderung memiliki arah baru yang kemudian berkembang menjadi eksistensialisme dan ilham bagi postmodernisme.[27]

---

[25] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 61.

[26] Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam …, h. 22.

[27] Andri Fransiskus Gultom, Misnal Munir dan Iva Ariani, "Perubahan Identitas Diri Dalam Eksistensialisme Kierkegaard: Relevansinya Bagi Mental Warga

Filsafat baginya lebih kepada cara yang ditempuh dalam rangka membangkitkan gairah hidup atau mengembangkan diri. Karena itu pandangan filosofis harus berpijak pada prinsip penuh hasrat, bukan netral. Filsafat harus praktis, bukan spekulatif. Subjektif, bukan objektif. Bersifat batin, bukan realitas luar. Dan eksistensial, bukan sistematik. Titik tolak dari filsafat, dengan demikian, haruslah diri sendiri yang partikular yang hidup sekarang ini, bukan diri yang umum.[28]

Pandangan Kierkegaard tentang pentingnya "diri partikular" sebagai objek filsafat kemudian berbuah suatu konsep yang menjadi kunci dalam filsafat eksistensialisme yang tengah dibangunnya. Pandangan kunci yang dimaksud adalah subjektivitas[29]. Subjektivitas yang merupakan kebenaran pertama sebagai panduan menuju eksistensi pribadi[30] bisa kita pahami dengan terlebih awal mengikuti bagaimana Kierkegaard memandang pentingnya otentisitas dalam menghadapi tuntutan gejolak eksistensial setiap waktu.

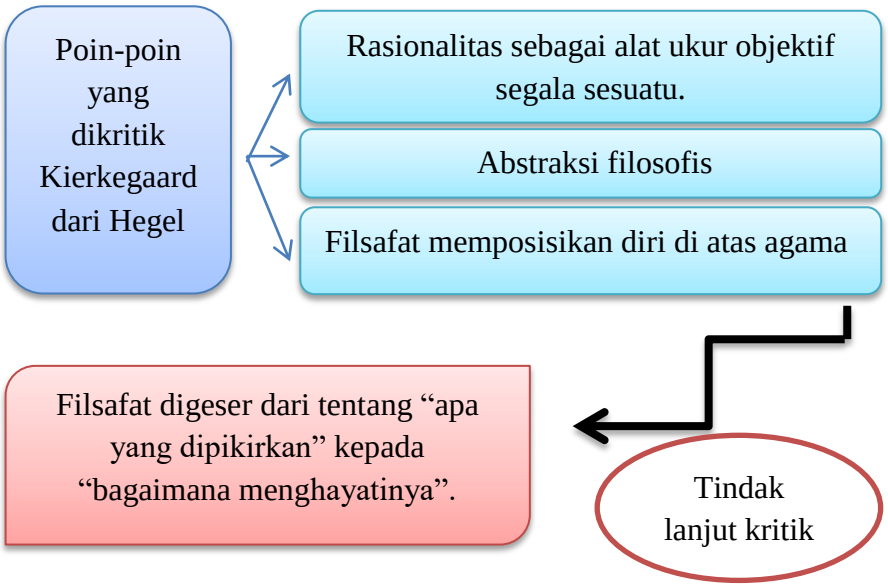
Indonesia", dalam Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan: Volume 9, Nomor 2, November 2019, h. 78.

[28] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi…*, h. 64.

[29] Subjektivitas akan dibahas secara terpisah pada sub subjektivitas dalam bab ini.

[30] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, …, h. 33.

Berikut skema tentang hal-hal yang dikritik Kierkegaard dari Hegel.



3. Otentisitas

Bagi Kierkegaard sendiri, ia menempuh dua langkah dalam mengupayakan hidup yang otentik yaitu membuang semua bentuk kepalsuan dan mencabut diri dari publik yang merupakan entitas abstrak dan persembunyian banyak orang yang takut menyatakan diri atau menghidupi eksistensinya secara berani dan tegas.[31]

a) Melawan Kepalsuan

Dalam penjelasan terdahulu, kita sudah mendapati sejarah Kierkegaard menyangkut dua dari tiga orang yang paling berpengaruh terhadap dirinya. Yang pertama adalah ayahnya, dan berikutnya adalah Regina. Masing-masing dari keduanya memberikan cerita kegelisahan tersendiri yang membuat Kierkegaard terhempas dari dunianya. Ia terperosok ke dalam alam eksistensial yang pelan-pelan membentuk cara pandangnya terhadap diri dan Tuhan.

[31] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi…*, h. 69.

Dari dua peristiwa yang mencekam tersebut, Kierkegaard menyadari sepenuhnya betapa manusia harus memiliki kejernihan pikiran dan keotentikan hidup. Dua hal ini menjadi modal dalam bergelut dengan gejolak-gejolak eksistensial yang terus datang tanpa henti. Dari kasus pertama, ia melihat dari sosok ayahnya tampilan yang berbeda dengan noda yang pernah melekat padanya di masa lalu. Ia kecewa, sudah tentu. Namun di balik kekecewaannya ia belajar bahwasanya setiap orang tak boleh menampilkan lahiriah yang tak selaras dengan batinnya.[32]

Cara pandang yang anti kepalsuan itu membuat ia menjadi kuat dalam menghadapi kehendak dari dilemanya pada kasus yang kedua. Ia dengan kuat memegang keputusan untuk membatalkan pertunangannya walau perasaan cintanya menghendaki Regina. Akan tetapi berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang sangat pribadi ia pun lebih memilih membiarkan tangan Regina harus terlepas.

Otentisitas bukanlah barang murah. Ia tidak ditempuh dengan tidur bermimpi indah, melainkan seseorang mesti menjalani proses bertahap dan sistematis untuk menyadari arti dari menjadi diri sendiri melalui pilihan pribadi.[33] Dengan begitu, otentisitas adalah menyelaraskan kehidupan batin dengan tampilan luar yang menjadi konsumsi publik. Jika tak otentik, artinya seseorang tengah menipu orang lain dengan simbol-simbol yang ditampilkannya. Simbol-simbol bisa berupa pakaian, tindakan ataupun karya dan lainnya.

b) Kritik Terhadap Publik

Selain melawan kepalsuan, langkah lain yang mesti ditempuh dalam mengupayakan keotentikan hidup seseorang menurut Kiekegaard adalah berjarak dari publik. Pers salah

[32] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 70.

[33] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu dan Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of the Three …, h. 209.

satunya.[34] Publik, dalam bentuk apa pun, pada dasarnya hanyalah entitas yang abstrak, yang hanya tampak sebagai realitas melalui perantara yang konkret, yakni individu. Karena itu, keputusan publik tidak serta-merta memiliki legitimasi untuk diikuti atau dipatuhi, sebab yang sungguh-sungguh nyata dan bertanggung jawab atas keputusan adalah individu itu sendiri.[35]

Dalam kelompok, orang cenderung bertindak sesuai suara umum. Kehendak baik bisa berubah jika suara orang banyak mengatakan sebaliknya seperti "serang !" atau lainnya. Orang yang tadinya baik-baik bisa saja terlibat mengambil bagian dalam aktivitas penyerangan terhadap orang lain atau komunitas lain disebabkan hanyut dalam suara orang banyak atau alasan kesetiakawanan ataupun lainnya. Bagaimanapun, suara publik adalah suara sumbang yang lahir bukan dari pergulatan individu dengan masalah-masalah aktualnya.

Akibatnya, jika suara kelompok menjadi suara orang banyak, artinya orang-orang yang berada dalam kelompok tersebut telah direnggut kesempatannya untuk menggeluti berbagai gejolak eksistensialnya sendiri. Ia pun lalu menjadi kehilangan identitas pribadinya karena yang tampak hanya identitas kelompok dengan anonimitasnya.[36] Dalam keadaan demikian, seseorang menjalani dua kehidupan sekaligus dengan penampilan luarnya di satu sisi dan gejolak batinnya di sisi lain.[37] Tentu ini membuatnya terhalang sebagai diri yang sesungguhnya. Karena itu, selama seseorang menyerahkan keputusannya pada publik, maka selama itu pula ia tak akan pernah menjadi dirinya sendiri.

---

[34] Fuad Hassan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme* …, h. 34.; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 75.

[35] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 79.

[36] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 76.

[37] Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi Fenomena Massa Dalam Beragama Ala Soren Kierkegaard" dalam Sanjiwani: Jurnal Filsafat Volume 15 Nomor 1, Maret 2024, h. 64.

Publik atau kerumunan dalam bentuknya sebagai masyarakat tak lepas dari segenap nilai, aturan moral serta norma-normanya. Hal-hal ini pada gilirannya akan membelenggu semua individu yang tergabung dalam sebuah masyarakat tersebut. Konsekuensinya, orang yang terlampau mengikuti norma-norma sosial memiliki nilai biasa saja. Mereka cenderung menjalani hidup dengan mudah karena menghindari resiko berupa pertentangan atau perlawanan dari sesamanya. Mereka lebih mengikuti ketakutan alaminya yang memang diatasi dengan menjadi bagian dari publik.[38]

Hidup yang dijalani individu-individu yang seperti ini akhirnya hanya akan membuatnya terjebak pada rutinitas. Cirinya yang paling tampak adalah tak memiliki kesanggupan untuk menjalani hidup yang beresiko yang mana dibutuhkan keberanian tinggi dalam mengarunginya. Bagi Kierkegaard, eksistensi hakiki manusia berbeda dengan eksistensi yang menjadi rutinitas.[39] Seseorang harus berani berjuang, bergulat dengan perasaan-perasaan eksistensialnya, menghadapi perlawanan, mengalami hasrat dan gairah.

Prinsip otentisitas inilah yang mengantarkan Kierkegaard melancarkan kritik terhadap fenomena sosial keagamaan yang terjadi di Denmark saat itu. Pada abad ke 19, Denmark secara khusus dan Eropa Barat secara umum praktis seluruh penduduknya beragama Kristen. Artinya, Kristen adalah sebuah bentuk 'publik'. Setiap anak di negeri Viking ini terlahir dari keluarga Kristen, tumbuh besar dalam tradisi Kristen dan aktif menjalankan ritual Kristen. Mereka pun menyebut diri mereka Kristen tanpa pernah memutuskan menjadi seorang Kristen ataupun tanpa pernah berfikir tentang makna menjadi seorang

[38] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 80.; Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi…, h. 61.

[39] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 80.

Kristen.[40] Akibatnya ada kesan bahwa menjadi Kristen sangat lah mudah, meskipun secara hakiki jauh dari salib. Ini yang membuat Kristen, menurut Kierkegaard dalam *Attack Upon Christendom* seperti yang dikutip Vincent, menjadi hal yang biasa, membosankan dan sedang-sedang saja.[41]

Faktanya yang lebih buruk saat Kristen sebagai terlibat skandal dengan politik. Fenomena ini adalah sebuah kristendom. Orang memilih menjadi Kristen bukan didorong keimanan melainkan karena mengejar status "sudah percaya" oleh Gereja.[42] Kristendom inilah yang mereduksi iman menjadi sebuah gerakan politik. Kierkegaard akhirnya berjuang memurnikan agama dari pengaruh politik keagamaan.

Pola kehidupan yang dibentuk kristendom ini kemudian menjadikan negeri Denmark dipenuhi kedangkalan dan formalisme kosong. Kaum beragama menjadi lebih sibuk dengan ritual-ritual formalitas yang tak jarang membuatnya terbutakan—memandang selainnya sebagai 'yang sesat'.[43] Mereka lebih memilih menjalankan kesehariannya berdasarkan harapan orang lain terhadap dirinya. Dampak buruknya, warga hidup dalam kerumunan dengan segenap anonimitas yang menjadi keniscayaan. Akibatnya kehidupan mereka tak memiliki gairah yang otentik untuk sebuah kemajuan. Mereka mendapatkan gairah hidup hanya karena mendengar cerita, ambisi dan teriakan orang lain.[44]

Dengan mengekor atau membiarkan diri terbuai kondisi yang ada, seseorang tak akan pernah otentik. Orang bisa menjadi otentik jika memiliki keberanian untuk menyatakan kedirian lewat komitmen, keputusan serta pergulatan hidup.

---

[40] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 76.; Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi…, h. 61.

[41] Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme: Kierkegaard*…, h. 5.

[42] Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi…, h. 61.

[43] Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi…, h. 64.

[44] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 77.

Keberanian yang dimaksud tampak dalam sikap eksistensial Kierkegaard, baik melalui pembatalan pertunangannya maupun penolakannya terhadap penganugerahan sakramen ekaristi sebagai bentuk protes terhadap praktik gereja Denmark yang dinilainya telah menjauh dari ajaran kristiani yang esensial. Sikap ini sejalan dengan teladan Sokrates yang dengan keberanian melawan arus tetap teguh mempertahankan keyakinannya akan kebenaran meskipun ditentang publik dan dianggap melanggar tatanan masyarakat Athena. Pada akhirnya, keberanian menempati posisi vital dalam pembentukan otentisitas, sebab menjadi diri yang otentik bukanlah perkara mudah dan selalu dibayangi kemungkinan kepura-puraan, baik yang bersifat parsial maupun menyeluruh, yang berujung pada alienasi diri dan keputusasaan.[45]

Kierkegaard tentu mementingkan otentisitas. Otentisitas yang diperjuangkan merupakan situasi di mana seseorang mampu menyelaraskan penampilan lahiriahnya dengan kehidupan batinnya. Gagasan ini mengacu pada keadaan manusia yang asli, murni dan sejati dalam eksistensinya.[46] Otentisitas adalah tataran aksiologis dari filsafat eksistensialisme Kierkegaard. Adapun ontologi filsafatnya adalah subjektivitas—yang merupakan poros dari filsafat Kierkegaard. Subjektivitas ini adalah pandangan yang dibangun Kierkegaard sebagai tindak lanjut dari kritiknya terhadap idealisme Hegel dan semua turunannya.

4. Karya-Karya

Adapun karya-karya Kierkegaard antara lain[47]:

1. *Om Begrebet Ironi (The Concept On Irony, 1841)*

[45] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 75, 81-82,85

[46] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu dan Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of the Three Kierkegaardian Spheres of Human Existence", dalam International Journal of Social Science And Human Research (Volume 03 Issue 10 October 2020), h. 207.

[47] Masykur Arif Rahman, *Pengantar Filsafat Periode Kontemporer: Biografi, Pemikiran, dan Pengaruhnya*, (Yogyakarta: Diva Press, 2024), h. 26.

2. *Enten-Eller (Either-Or), 1843*
3. *Philosophiske Smuler (Philosophical Fragments), 1844*
4. *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift (Concluding Unscientific Postcript), 1846*
5. *Kjerlinghedens Gjerninger (Works Of Love), 1847*
6. *Christelige Taler (Christian Discourses), 1848 dan*
7. *Sydomen Til Doden (The Sickness Unto Death), 1849.*
8. *Practice in Christianity (1850).*[48]
9. *Fear and Trembling*
10. *The Concept of Anxiety*

Karya terakhirnya adalah *Attack Upon Christendom* (1854-1855) tentang serangannya terhadap formalitas dan superfisilitas kehidupan rohani di negaranya. Pada 2 oktober 1855 kierkegaard jatuh di jalan. Ia dibawa ke rumah sakit. Dia didiagnosa sakit paru-paru. Kierkegaard meninggal di rumah sakit sebulan kemudian tepatnya pada 11 november 1855 dalam usianya yang ke 42 tahun.[49]

Dengan meninggalnya filsuf yang dihantui kematian sejak muda dan gagal dalam dunia asmara itu, maka Copenhagen secara khusus dan Denmark berduka. Bangsa Viking telah kehilangan sosok pejuang eksistensialis terbaiknya. Dulu ia direndahkan masyarakatnya, namun Kierkegaard meninggalkan nama gemilang untuk bangsanya.

B. Subjektivitas dan Lompatan Iman

Bagi Kierkegaard, sebagai bentuk kritiknya terhadap Hegel, pengalaman seseorang dengan adanya keterlibatan diri sebagai yang mengalami secara sungguh-sungguh akan membentuk pengetahuan. Pengetahuan tersebut adalah pengetahuan subjektif. Pengetahuan yang mereduksi sebuah realitas ke dalam relasinya dengan dirinya sendiri sebagai subjek penahu.

[48] Thomas, *Pergulatan Menjadi Diri* ..., h.28.
[49] Thomas, *Pergulatan Menjadi Diri* ..., h.29.

Relasi antara subjek penahu dengan objek dinilai lebih penting daripada hakikat pengetahuan itu sendiri[50], khususnya dalam menjawab tuntutan persoalan-persoalan eksistensial. Di antara relasi yang ada, relasi dengan diri sendirilah yang paling sejati. Tak dipungkiri bahwa banyak hal eksternal yang bisa mempengaruhi manusia. Namun pengaruh tersebut muncul dari bagaimana seseorang memutuskan cara mengadanya atau eksistensi dirinya.[51]

Karena itu, pengetahuan yang terbentuk dari relasi tersebut lebih bisa memberikan efek nyata dan menjadi modal dalam mengambil keputusan daripada pengetahuan objektif. Pengetahuan objektif terbatas pada ruang-ruang konseptual sehingga hanya menjadi pemuas kebutuhan intelektual semata. Tentu eksistensi tidak bisa ditarik ke dalam wilayah konseptual-objektif, melainkan menjadi medan subjektivitas.[52] Catatannya adalah relasi yang terbangun itu mesti berangkat dari dua hal yaitu komitmen dan tujuan. Bukan pilihan karir ataupun tuntutan pesan sosial.[53]

Selain itu, pengetahuan objektif merupakan pengetahuan yang masih menyimpan kekurangan lain yaitu kebenarannya tak akan pernah bisa definitif. Seseorang tak akan pernah betul-betul bisa mengungkap realitas sebagaimana adanya. Paling jauh ia hanya bisa mendekatinya dengan kemampuan nalarnya. Ini pengetahuan objektif yang manusiawi. Lebih-lebih pengetahuan objektif yang *ilahi*. Ia sama sekali tak terjangkau manusia sebagai entitas yang terbatas.[54] Karena itu, kita tak pernah tahu pekerjaan mana yang dalam pengetahuan Tuhan sebagai perkerjaan atau bisnis yang paling menjanjikan keuntungan

[50] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 110.

[51] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages of Existence and Subjective Truth as a Model for Further Research into the Phenomenology of Religious Attitudes" dalam *Philosophies* 2024, 9, 35, h. 4.

[52] Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Tran. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, (Princeton: Princeton University Press, 1992), h. 327.

[53] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages of …", h. 5.; Kierkegaard, Søren. *Either/Or*. Tran. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, (Princeton: Princeton University Press, 1987), h. 177.

[54] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 113.

bagi kita. Seseorang memilih perkerjaan selalu berdasarkan peluang dan analisa tertentu yang sifatnya terbatas.

Dengan demikian maka pengetahuan objektif tak mengungkap realitas dengan final. Akibatnya, yang tersisa adalah ketidakpastian objektif yang tidak diragukan oleh subjek penahunya.[55] Rekan yang berada dalam satu partai selama 15 tahun misalnya kita anggap kolega yang setia. Di titik ini, pengetahuan kita bersifat subjektif karena selalu ada kemungkian ia akan berpindah partai suatu hari nanti. Kita tak menampik itu. Jika ini terjadi kita akan kaget bukan main karena pengetahuan yang selama ini kita anggap kebenaran bahwa ia merupakan kolega yang baik ternyata tak terbukti. Di titik ini ketakpastian objektif itu terjadi.

Pengetahuan-pengetahuan tersebut dengan segenap ketakpastiannya, dengan adanya relasi tadi, selalu dipeluk erat oleh si subjek penahunya.[56] Sebab itu, tak mungkin seorang petugas partai tadi akan menceritakan koleganya yang ia anggap setia sebagai rekan 'yang kebetulan ada'. Ia akan menggunakan diksi yang menunjukkan adanya intensitas yang mendalam antara dirinya dengan koleganya tersebut. Ini semata untuk menunjukkan relasi yang serius, bukan menganggapnya sebagai sebuah kebetulan. Sehingga dalam ceritanya, ia tak akan menggunakan diksi yang memberikan kesan bahwa ia sekedar ada baginya melainkan kehadirannya penuh arti.

Dengan demikian, menurut Kierkegaard, pengetahuan atau kebenaran adalah ketidakpastian objektif yang diyakini dengan kuat dan penuh hasrat karena adanya relasi antara ia dengan pengetahuannya sendiri. Hasrat menjadi demikian penting agar pengetahuan tak sekedar sebagai konsep. Seseorang yang memiliki pengetahuan sesuai dengan fakta tetapi tidak meyakininya dengan kuat dan penuh hasrat maka itu hanyalah pengetahuan objektif belaka. [57] Contohnya seseorang yang

---

[55] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi…*, h. 115 – 116.; Krisna Sukma Yogiswari, "Agama di Mata Kaum Muda: Tinjauan Subjektivisme Søren A. Kierkegaard" dalam Genta Hredaya Volume 3, No. 1, Maret 2019, h, 31.

[56] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 116

[57] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …,*h. 118

berbicara mengenai konsep daripada nilai gotong royong dengan benar dan meyakinkan akan tetapi tidak sampai ke dalam jiwanya, sehingga nilai luhur tersebut tak tampak dalam prilakunya.

Ketakpastian objektif inilah yang dimaksud dengan subjektivitas. Dan bagi Kierkegaard, subjektivitas inilah kebenaran.[58] Pandangan ini tentu tak bisa diramal bahwa ia akan mewariskan sikap sewenang-wenang. Sebaliknya, subjektivitas merupakan cara terbaik dalam mengafirmasi kebenaran yang melampaui pengetahuan objektif—yang kegunaannya terbatas untuk menjelaskan fakta semata.

Perbedaan yang utama antara pengetahuan objektif dengan subjektif terletak pada aksentuasinya. Objektif memiliki titik tekan pada apa yang dikatakan, sementara subjektif pada bagaimana sesuatu dikatakan. Dua-duanya membutuhkan rasionalitas namun berbeda dalam hal fungsinya. Dalam pengetahuan objektif peran dari rasionalitas adalah untuk mengungkap kebenaran, sementara dalam pengetahuan subjektif fungsinya adalah membantu seseorang dalam menjalankan fungsi eksistensinya ketika harus menentukan dan membuat keputusan.[59] Dimensi utama dari subjektivitas adalah bahwa setiap orang secara bebas membuat keputusan tentang eksistensinya sendiri yakni dengan memilih menjadi orang seperti apa, dan bagaimana menjalani hidupnya.[60]

Adapun wilayah dari pengetahuan subjektif Kierkegaard adalah kebenaran esensial bagi eksistensi manusia yaitu moral dan religius. Sementara yang diungkap adalah tugas dan tanggungjawab, bukan rasa semata. Jika yang dipersoalkan adalah tentang rasa maka itu adalah subjektivisme, bukan subjektivitas. Subjektivisme jatuh pada relativisme.[61]

---

[58] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript …*, h. 203.; Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu, Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of the Three Kierkegaardian Spheres of Human Existence", dalam International Journal of Social Science And Human Research Volume 03 Issue 10 October 2020, h. 209.

[59] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 117

[60] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages of …" h. 5.

[61] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi…*, h. 121-122

Relativisme tidak akan kita temukan dalam subjektivitas. Dalam subjektivitas, seseorang menjalankan tuntutan eksistensinya dengan berlepas diri dari yang objektif, walaupun itu adalah moral. Kierkegaard dalam membatalkan pertunangannnya dengan Regina, sekilas tampak melanggar norma. Itu sebabnya ia dicemooh masyarakat. Akan tetapi dalam pembacaan subjektivitas, Kierkegaard sedang menangguhkan etika karena memperjuangkan kebenaran diri yang subjektif.[62] Demikian juga yang terjadi pada sosok Abraham ketika harus menyembelih puteranya, Issac.[63] Perbuatan tersebut tak bisa dibenarkan rasionalitas maupun moral, karena Tindakan Abraham bukanlah diukur dengan parameter itu. Dalam keputusannya ada 'lompatan iman'[64] yang menjadi bagian ontologis dari tahap eksistensi religius[65] yang telah dicapainya.

Bagi Kierkegaard, Iman adalah puncak dari subjektivitas. Subjektivitas bukanlah tentang pengetahuan objektif yang terbatas pada memperhatikan, memandang dan melihat termasuk terhadap agama, melainkan ia adalah tentang pemberian dan penerimaan agama yakni dengan menyerap, terlibat dan menerapkan agama itu untuk diri sendiri.[66] Iman hadir saat seseorang sudah menerima bahwa tidak semua bisa terbukti secara logis, namun tetap percaya dan siap menjalani hidup berdasarkan keyakinan itu.[67] Itulah subjektivitas yang bermakna sebagai menjadi diri sendiri di hadapan Tuhan agar terhindar dari keputusasaan karena kehilangan diri sendiri.[68] Iman hadir dalam

[62] Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, (Princeton: Princeton University Press, 1992), h. 243.

[63] Penggunaan nama Abraham dan issac karena menyesuaikan nama yang dipakai Kierkegaard dalam karyanya.

[64] Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi Fenomena Massa Dalam Beragama Ala Soren Kierkegaard" dalam Sanjiwani: Jurnal Filsafat Volume 15 Nomor 1, Maret 2024, h. 64.

[65] Eksistensi religius ini akan diurai dalam sub bagian berikutnya pada modus eksistensi.

[66] Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme: Kierkegaard*…, h. 9-11.

[67] Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript …*, h. 203.

[68] Kierkegaard, Søren. *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Translated by Howard V. Hong and Edna

internal diri—yang dengan sepenuh kesadaran sedang menjalani eksistensi di hadapan Tuhan.

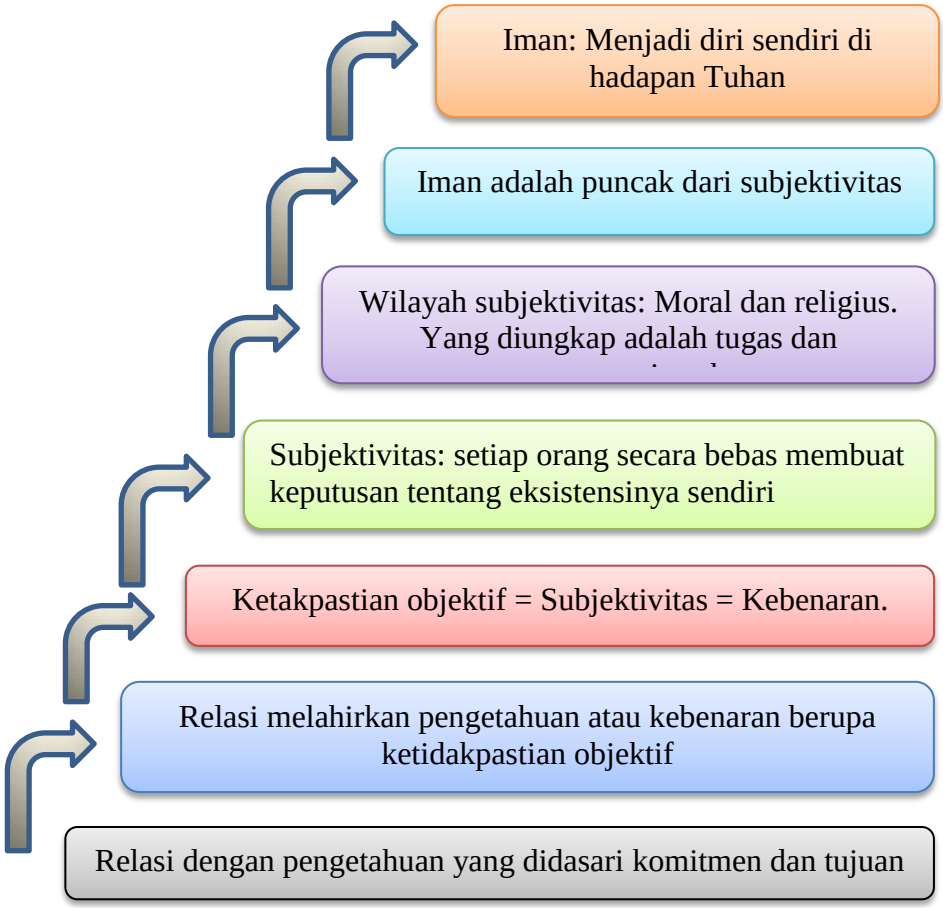
Dengan demikian, iman menjadi penuntun arah kehidupan sepanjang waktu. Bahkan dalam hal perasaan cinta misalnya, cinta yang dilandasi iman-subjektif tidak lah berangkat dari hasrat ingin memiliki semata tetapi melampui itu. Cinta tak lain adalah keputusan eksistensial yang dihayati di hadapan Tuhan.[69] Demikian dengan seluruh keputusan serta nilai yang dijalani, tak satupun yang lepas dari penghayatan keimanan.

Subjektivitas ini tampak sangat penting dengan relasi yang menimbulkan hasrat dan komitmen di dalamnya. Seseorang tak pernah tau keputusan yang diambil adalah keputusan yang paling benar tetapi itu tidak penting melebihi pentingnya kesadaran dan komitmen yang tinggi saat mengambil keputusan. Pada dasarnya setiap orang bebas dalam membuat keputusan sehingga ia mesti komitmen dan tanggungjawab terhadap setiap pilihan yang ia buat. Jika keputusannya berdasarkan komitmen dan tanggungjawab tadi, maka artinya seseorang tersebut telah bereksistensi dengan memilih menjadi dirinya sendiri.

H. Hong, (Princeton: Princeton University Press, 1980), h. 30. Mengenai keputusasaan ini akan diurai pada sub bab tentang kegagalan eksistensi.

[69] Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, (Princeton: Princeton University Press, 1995), h. 116.

Bagan ini menunjukkan mekanisme subjektivitas bekerja dalam pengalaman subjektif.



C. Manusia dan Eksistensi

Eksistensi bisa diurai menjadi dua kata yaitu *ex* dan *sistere*. Ini dalam rangka melihat eksistensi secara etimologis.[70] Secara umum, eksistensi dapat dipahami sebagai upaya untuk menjadi diri sendiri dengan memaksimalkan seluruh potensi diri. Definisi ini memiliki

[70] Lihat kata pengantar pada bab 1 tentang pemaknaan eksistensi secara etimologis.

aksentuasi pada proses dan kebebasan, sejalan dengan pemaknaan pandangan filsafat eksistensialisme.[71]

Eksistensialisme, dalam perkembangannya, tumbuh sebagai aliran filsafat yang tidak bercorak tunggal. Namun titik temu dari semua aliran tersebut adalah menjadikan manusia sebagai titik pangkal filsafatnya. Setelah sebelumnya manusia tidak dipandang sebagai entitas yang memiliki potensi untuk menentukan sendiri pilihan hidupnya, sebagaimana yang dibahas pada sub kritikan Kierkegaard terhadap Hegel, kini filsafat hendak mengangkat harkat manusia.

Manusia dalam filsafat pra Kierkegaard dipandang dalam posisinya sebagai bagian dari rantai besar realitas. Lebih rendah dari Tuhan dan Malaikat tetapi lebih tinggi dari tetumbuhan dan hewan. Maka manusia yang tadinya adalah substansi, dilihat dari sisi lain oleh Kierkegaard sebagai subjek. Manusia memiliki ruang untuk sebuah pencapaian. Jika dipandang sebagai substansi yang dinamis dan relasional dalam kerangka roh, dampaknya akan membawa manusia dilihat sebagai diri yang absolut. Ini tentu abstrak. Kierkegaard kemudian menolak yang demikian. Maka ia meletakkan dasar filsafatnya dengan memposisikan manusia sebagai individu. Ini mengasumsikan adanya kepemilikan dan kekuasaan diri atas dirinya sendiri.[72] Dengan demikian, ia memiliki kebebasan untuk bergulat dengan gejolak eksistensialnya. Karena itu manusia konkrit tidak boleh dipandang sebagai abstraksi. Ini hanya akan menjadi simalakama—manusia kehilangan dirinya sendiri.

Manusia sebagai individu adalah rangkaian dari konstruksi filsafatnya tentang manusia pada tataran ontologis. Argumen ontologis Kierkegaard tentang manusia banyak tertuang dalam karyanya *The Sickness Unto Death*. Ontologi yang dipakai Kierkegaard tentu

[71] Lihat bab 1 pada bagian latar belakang tentang pemaknaan eksistensi.

[72] Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang 'Diri', Dalam Buku The Sickness Unto Death", dalam Verbum Christi. Vol. 4, No. 1, April 2017, h. 96-97.

bukanlah ontologi tradisional-Aristotelian yang sistematis melainkan ontologi eksistensial.[73]

Dalam ontologi eksistensial, manusia dipandang sebagai "proses menjadi". Maka ini meniscayakan ada sebuah 'diri' yang ontologis sebelum proses itu, karena proses meniscayakan tentang waktu. Jawaban Kierkegaard tampak bersifat ontologis relasional. Maka corak dari ontologi eksistensialnya adalah adalah ontologi eksistensial relasional.

Kierkegaard menyebut manusia sebagai diri.[74] Menurutnya, diri adalah relasi yang merelasikan diri dengan dirinya sendiri, atau relasi reflektif yang di dalamnya relasi tersebut meletakkan dirinya sebagai objek relasinya.[75] Mula-mula relasi yang terjadi antara minimal dua elemen yang kemudian membuat diri demikian kompleks dan multiaspek. Pada tahap dasar terjadi penyatuan langsung dan otomatis[76] antara tubuh dan jiwa (aspek afekif atau psikologis). Melalui penyatuan ini manusia bisa memberi respon terhadap hal yang terjadi pada tubuh seperti berharap, takut, cemas, ragu dan lain-lain. Karena bersifat langsung dan otomatis, maka penyatuan di sini disebut juga penyatuan negatif (*negatif unity*). Pada tahap ini, diri belum bisa terwujud karena belum ada relasi antara diri dengan dirinya sendiri. Karena itu masih disebut kesatuan, bukan relasi. Manusia pun masih menjadi manusia langsung atau otomatis (*immediate man*). Sebagai *immediate man*, manusia belum memutuskan. Tindakannya adalah dorongan hasrat kesatuannya yang merupakan naluri dasarnya.[77]

---

[73] Ontologis eksistensial sebagai istilah untuk membedakan ontologi yang bercorak Aristotelian. Dalam istilah yang pertama lebih menyorot potensinya untuk bereksistensi dalam pengertian eksistensi Barat.

[74] Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, (Depok: Odise Klasik, 2023, Cetakan Ke-I), h. 8.

[75] Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto…,* h. 8.; Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang…,h. 96.

[76] Langsung dalam arti tanpa perantara dan otomatis berarti terjadi dengan sendirinya.

[77] Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang …, h. 99-100.

Untuk menjadi diri, Anti Climacus[78] menjelaskan bahwa relasi diri dengan dirinya sendiri ditandai oleh kesadaran diri dan kemampuan memilih untuk menjadi diri, sehingga relasi tersebut bersifat reflektif dan positif, yakni mengandaikan kebebasan dan tanggung jawab dalam bertindak, bukan sekadar dorongan naluriah sebagaimana pada manusia yang bersifat immediat. Relasi positif ini terbentuk melalui kehadiran faktor ketiga yang disebut dunamis atau power, yang dapat berupa roh maupun manusia lain. Jika berupa roh, maka ia berfungsi sebagai pengantara tubuh dan jiwa—unsur struktural dasar dalam diri—yang hadir sebagai potensi terberi sejak lahir dan membedakan manusia dari hewan, sekaligus memediasi relasi tubuh-jiwa agar tidak berlangsung secara langsung. Melalui roh, manusia mampu melakukan determinasi dan proyeksi diri sehingga diri potensial berangsur menjadi diri aktual, menyadari kebebasannya, serta memahami realitas sebagai sesuatu yang tidak terbatas pada yang material. Dengan demikian, struktur triadik badan–jiwa–roh membentuk pandangan Kierkegaard tentang diri sebagai proses perjuangan eksistensial, bukan substansi tetap, di mana keseimbangan melahirkan diri yang utuh, sementara kegagalannya menyebabkan kehilangan diri, dan tegangan- tegangan yang ada menandakan orientasi diri pada ketakterbatasan.[79]

Faktor ketiga juga, selain roh, adalah manusia (orang lain). Maka dalam tataran sosial, mereka berperan dalam pembentukan diri oleh sang diri. Sebagai contoh, seseorang akan mengetahui egoistisnya tak jarang setelah mendapat teguran atau nasehat dari orang lain. Pada titik ini, filsafat Kierkgaard menganggap penting keberadaan ‘yang lain’. Sebagai contoh perbandingan, peternak tidak bisa menjadi diri karena kuantitas hewan ternaknya atau si kaya dengan hartanya, melainkan karena relasinya dengan sesama manusia. Roh ataupun manusia, dengan demikian, memiliki andil penentu terhadap terbentuknya diri. Diri yang bisa keluar dari tegangan dua kutub

[78] Nama samaran Kierkegaard dalam bukunya: The Sickness Unto Death.
[79] Ivan Kristiono, “Pemahaman Kierkegaard Tentang …, h. 101.

berlawanan. Tegangan tersebut menjadikan manusia sebagai diri-sintesis.[80]

Selain unsur triadikal—tubuh, jiwa dan roh atau orang lain—di atas, Kierkegaard juga memandang pentingnya imajinasi dalam proses pembentukan diri. Imajinasi merupakan media roh untuk menjalankan fungsi ekspansinya. Fungsi ekspansi merupakan bawaan dari faktor pengembang. Faktor pengembang sendiri adalah dimensi tak terbatas manusia. Adapun dimensi terbatasnya disebut faktor pembatas. Imajinasi bisa diaktualkan melalui tindakan, karena ia menghasilkan proyeksi yang bisa menghadirkan aspek ketakterikatan manusia. Namun di satu sisi, imajinasi juga berbahaya. Ia bisa mengancam relasi dalam diri dan membawa manusia ke dunia fantasi sehingga ia tidak bisa bertindak tepat di dunia kongkrit.[81]

Imajinasi melalui daya proyektinya bia menghasilkan refleksi. Refleksi inilah yang menjadi kunci dari "proses menjadi" yang berujung pada perubahan pada diri. Perubahan menurut Kierkegaard ada dua jenis yaitu *alloiosis* dan *kinesis*. *Alloiosis* adalah perubahan kualitatif, dimana yang berubah adalah esensi. Sedangkan *kinesis* adalah perubahan dalam modus keberadaan. Karena itu, 'proses menjadi' mengindikasikan perubahan terjadi pada eksistensi. Dan eksistensi sendiri berubah dalam modus eksistensi.[82]

Modus eksistensi berisikan tahapan-tahapan yang harus dilewati. Modus eksistensi adalah cara yang dipilih masing-masing individu dalam menegaskan eksistensi dirinya. Mulai dari kesadaran terendah hingga level terjauh yakni memilih sikap dalam relasinya dengan Tuhan. Karena itu, dalam membicarakan modus eksistensi, kita

---

[80] Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto …,* h. 8. Tentu sintesis di sini bukanlah sintesis seperti halnya doktrin ontologi Hegel. Perbedaannya terletak pada arah implikatifnya. Sintesis Kierkegaard tidak didahului oleh tesis dan antitesis, melainkan dimensi-dimensi yang paradoks satu sama lain. Karenanya, sintesis Kierkegaard tidak berimplikasi pada pembuangan dimensi-dimensi tersebut seperti halnya sintetis Hegel yang membuang tesis maupun antitesis. Dimensi-dimensi yang saling bertegangan dipertahankan dengan menjaga keseimbangannya.

[81] Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang …, h. 103.

[82] Ivan Kristiono, "Pemahaman Kierkegaard Tentang …, h. 110-111.

tak bisa lepas dari membicarakan kegagalan eksistensi. Dalam bagian ini kita akan bahas satu persatu.

1. Modus Eksistensi

Setiap orang meyakini nilai-nilai tertentu sebagai pandangan hidupnya dan memiliki caranya tersendiri dalam mengejawantahkannya. Cara-cara yang ditempuh tersebut tak lain adalah jawaban dari perkara-perkara yang coba dihayati oleh seseorang secara pribadi seperti misalnya apa yang bernilai dan layak diperjuangkan, bagaimana hidup yang baik, bagaimana menempuh kebahagiaan dan lain sebagainya.

Jawaban yang tampak dalam laku masing-masing orang kemudian menjadi caranya dalam mengekspresikan dirinya yang sebenarnya, sekaligus sebagai cara ia mengada atau bereksistensi dalam hidupnya. Menurut Kierkegaard, setiap orang dihadapkan pada tiga bentuk pilihan untuk menentukan komitmen fundamentalnya. Ketiganya adalah estetis, etis, atau religius.[83] Pilihan -pilihan ini dikenal sebagai wilayah eksistensi karena setiap cara pemenuhan hidup memiliki pandangan serta pengandaian tertentu yang bagi orang di dalamnya memberikan kepuasan dan kepemenuhan hidup. Di sisi yang lain, Kierkegaard menyebutnya juga sebagai tahap karena orang tidak terjebak untuk selamanya berada pada satu kondisi saja melainkan bisa menginjakkan kaki di tahap selanjutnya.[84]

1) Estetis

Pada tahap ini, seseorang menjadikan dorongan perasaan dan hasrat sesaat sebagai tujuan yang harus diraih. Ia

[83] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu, Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of the Three Kierkegaardian Spheres of Human Existence", dalam International Journal of Social Science And Human Research Volume 03 Issue 10 October 2020, h. 207; Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages of Existence and Subjective Truth as a Model for Further Research into the Phenomenology of Religious Attitudes", dalam Philosophies 2024, 9, 35, h. 6; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 87.

[84] Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 89

merasa dituntut mengupayakannya dalam waktu yang segera. Dalam eksistensi estetis, tak ada pertimbangan apapun baik moral ataupun lebih-lebih norma agama.[85] Jika ia hendak makan buah jeruk misalnya maka ia akan segera pergi membelinya atau memetiknya di saat itu juga bila perlu. Di saat ia terdorong rasanya untuk mengkonsumsi obat-obatan terlarang ia akan mengusahakannya dengan segera sebagaimana ia mengusahakan jeruk tadi. Di saat ia tertarik dengan kecantikan seorang wanita maka ia akan segera merayunya dan mengikuti apa yang dibisikkan hasrat dan syahwatnya tanpa mempedulikan apapun berupa norma ataupun moralitas ataupun lainnya.

Orang-orang yang terjebak dalam kehidupan estetis tak pernah berupaya melampaui batas-batas alami pada dirinya. Meskipun ia menggunakan potensinya secara biologis maupun sosial namun tak akan pernah melahirkan perubahan yang baru dalam bentuk apapun.[86]

Pada tahap estetis, orang tak memilih apapun. Ia hidup hanya dengan mengikuti hasratnya yang tak berkesudahan dan tak pernah pasti. Sehingga orang yang berada pada wilayah estetis lebih kepada menggantungkan diri pada nasib baik. Kalaupun sesekali mendapatkannya ia akan segera dihantui kecemasan yang mendalam karena dihantui kegagalan di masa yang lain sehingga bukannya ia terpuaskan dan terpenuhi keinginannya melainkan ia pada hakikatnya membiarkan dirinya terampas keinginan sendiri.[87]

Tokoh yang dipilih Kierkegaard untuk menggambarkan tahap estetis ini adalah tokoh Don Juan. Ia adalah lelaki yang selalu berpindah dari satu perempuan ke perempuan lain tanpa pernah terpuaskan. Ia adalah tokoh

[85]Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam filsafat Sören kierkegaard"dalam Jurnal Filsafat vol.21, Nomor 1, April 2011, h. 26.

[86] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 7.

[87] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*,h. 96.

playboy sesungguhnya.[88] Orang-orang yang berada pada tahap ini adalah orang yang hanya menjadikan sensasi sebagai pemandu dalam setiap usahanya mengambil keputusan. Estetis diambil dari bahasa yunani *aesthesis* yang berarti sensasi. Sehingga ciri yang paling menonjol dari tahap ini adalah pemenuhan hidup yang bersifat hasrat sesaat.[89]

Orang-orang yang menjadikan dorongan-dorongan sesaat sebagai modalnya dalam berbuat sangat mirip dengan tahap immediasi dalam pandangan Hegel. Karena itu, seseorang dalam tahap ini tak akan pernah memiliki keputusan pribadi yang mencerminkan ketakmampuannya menggunakan kehendak bebasnya.

Kierkegaard membagi estetis menjadi dua, yaitu langsung (*immediate*) dan refletif (*reflective*). Estetis langsung dicirikan oleh kebutuhan dan ketertarikan sesaat, sementara reflektif dicirikan dengan kegandrungan pemikiran-pemikiran abstrak tanpa henti.[90]

2) Etis

Seseorang yang lebih memandang aturan-aturan moral dan etika atau baik dan buruk sebagai pertimbangan dalam mengambil keputusan berada pada tahap ini. Di sini seseorang sudah mulai memainkan peranan dari suara hati dan refleksinya di saat membuat keputusan.[91]

Pada tahap ini, seseorang sudah mulai dihadapkan pada pilihan-pilihan. Dengan upaya yang dilakukan untuk menarik diri dari tuntutan hasrat sesaat, pertimbangan etis dan

---

[88] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 89

[89] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 8; Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta, Gramedia : 1983), h. 77; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 88.

[90] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu, Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of …, h. 208.

[91] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 90.

kesadaran moral menjadi pilihan mereka.[92] Maka secara sosial, ia produktif karena aktif dalam melaksakanan perannya.[93] Termasuk berkomitmen dalam sebuah ikatan perkawinan, meskipun belum ada kesadaran akan dosa.[94]

Akan tetapi perlu diketahui, bahwasanya orang yang memilih tahap etis bukan berarti karena ia memandang tahapan estetis sebagai tahap yang penuh dengan keburukan dan kejahatan. Lebih tepatnya, orang-orang etis melampaui tahap sebelumnya. Ia tidak meninggalkan tuntutan sensasi pribadi semata, tetapi karena mereka memiliki kepedulian terhadap nilai-nilai mulia. Ini akan mendefinisikan eksistensinya secara sosial.[95]

Terlepas dari capaian yang diperoleh seseorang pada tahap ini, ia masih dirundung rasa bersalah dan putus asa. Dalam bereksistensi, mereka terbatas sebagai bagian dari komunitas agen moral rasional yang dipandu oleh moral-moral universal. Dalam keseharain, mereka bisa saja tampak sebagai akdemisi yang kompeten, orang tuan yang hebat di mata anak-anaknya, suami yang baik di mata istrinya atau sebaliknya, akan tetapi belum mencapai eksistensi yang sesungguhnya. Sehingga ia dihadapkan pada dua pilihan, yaitu tetap berjuang sia-sia untuk menaati hukum moral, atau menanggapi kesadarannya akan rasa bersalah tersebut.[96]

3) Religius

Di tahap ini orang tak lagi terpengaruh oleh pandangan yang memproduksi serta mengklasifikasi setiap perbutan menjadi "baik" atau "buruk". Pandangan tersebut maupun pandangan sebelumnya tak terlepas dari masalah, sehingga

[92] Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam …, h. 26.
[93] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 7.
[94] Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat …*, h. 77.
[95] Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 90
[96] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu, Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of …, h. 208.

satu-satunya yang mereka jadikan dasar dan bahan pertimbangan adalah relasinya dengan Tuhan. Ia sangat menyadari bahwa hidupnya tidak pantas ditujukan untuk apapun selain yang *Ilahi*.[97] Ini ruh dalam setiap laku mereka. Karena itu dalam konteks kehidupan bernegara misalnya, mereka bertanggungjawab terhadap Negara dan *civil society*.[98]

Demikianlah sehingga tatkala melakukan kebaikan, tidak dikarenakan iming-iming surga ataupun agar ia abadi di sisi-Nya. Satu-satunya alasan karena ia, dengan sepenuh hati, menyadari bahwa dengan melakukan perbuatan tersebutlah relasinya dengan Yang Ilahi menjadi terwujud dan terjaga.

Adapun jika menjadikan pahala atau surga sebagai tujuan dalam berbuat sebuah keluhuran, bagi Kierkegaard dianggap hendak memenuhi kebutuhan pribadi dan tentu bersifat sangat terbatas.[99] Maka dengan logika yang demikian, menggantungkan tujuan tertinggi pada perkara-perkara terbatas akan sia-sia. Yang benar adalah jika tujuannya agar memiliki hubungan dengan Tuhan yang tak terbatas. Inilah penghayatan yang subjektif. Penghayatan yang terjadi oleh priabadi yang tunggal dalam menghadap kepada Tuhannya.[100]

Berikutnya, pada tahap religius seseorang berangkat dari keinginannya untuk memiliki makna sebagai konsekuensi dimensi "yang abadi"–nya. Maka ia pun memutuskan untuk hidup dengan cara yang lebih sulit walaupun harus bersama banyak resiko. Tuntutan dari dimensi "yang abadi" mengantarkan orang bisa mengungkapkan lebih banyak kodratnya daripada hanya akan terombang-ambing oleh hasratnya yang tak bertepi karena terbujuk dirinya yang

[97] Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu, Jude Ifeanyi Ebelendu, "A Critical Presentation of …, h. 209.

[98] Margaretha Paulus, *Perjumpaan dalam Dimensi Ketuhanan: Kierkegaard dan Buber*, (Jakarta, Wedatama Widya Sastra : 2006), h. 57.

[99] Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 91.

[100] Armaidy Armawi, "Eksistensi Manusia Dalam …, h. 27 – 28.

mewaktu. Dimensi ke-mewaktu-an manusia hanya menghendaki pemenuhan yang bersifat sementara saja. Karena itu ia tak layak diikuti begitu saja jika seseorang ingin seluruh kodratnya bisa teraktualkan.

Mengaktualkan seluruh kodrat tentu bukan perkara mudah. Ia harus berangkat dari komitmen yang tinggi dan mantap di hati. Aktualisasi ini membutuhkan perjuangan yang terus menerus karena sisi immediasi manusia tak pernah hilang. Sejenak seseorang melupakan tujuannya dalam membangun relasi bersama yang ilahi maka saat itu juga muncul kemungkinan ia terhempas dan jatuh dalam dekapan hasrat sesaatnya. Karenanya, tiga tahap eksistensi bukanlah urutan yang ditempuh secara pasti sebagai sebuah progress. Kemungkinan terjadinya regresi juga selalu ada.[101]

Menurut Kierkegaard, mengungkapkan kedirian dengan bereksistensi pada wilayah tertinggi ini merupakan lompatan iman.[102] Hanya dengan bermodalkan iman kepada yang Ilahi seseorang dengan berani memutuskan untuk melangkah menyusuri dunia yang penuh dengan kemungkinan. Masa depan berada dalam wilayah yang tak pasti, tetapi dengan sentuhan iman ia menjadi pasti. Dengan demikian iman menjadikan seseorang terjembatani dengan masa depan yang tak bisa dirasionalkan.

Tahapan terakhir ini dibagi menjadi dua, yaitu religius A dan religius B.[103] Yang pertama merupakan tahapan religiusitas tertinggi yang bisa diperoleh secara mandiri. Akibatnya, pada tahap ini seseorang belum mengalami pertobatan sejati. Ini disebabkan relasinya dengan Tuhan

[101] David D. Aiken, “Kierkegaard's "Three Stages": A Pilgrim's Regress?” dalam Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 13 : Iss. 3 , Article 3, h. 357.

[102] Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 103.

[103] Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat …*, h. 77.; Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, (Depok: Odise Klasik, 2023, Cetakan Ke-I), h.83

masih sebatas memahami secara konseptual, bahkan kerap menjadikan transenden sebagai alat peneguh nilai-nilai hidup duniawi. Dengan demikian, orang pada tahap ini masih didominasi oleh dosa atau keputusasaan.[104]

Berangkat dari itu, perjuangan di tahap selanjutnya menjadi penting. Pada tahap religius B inilah nanti seseorang akan memiliki relasi yang intim dengan Tuhan. Ini tampak pada kehidupan sosial yang berbasiskan cinta, kasih dan pengampunan. Hal tersebut disebabkan oleh kondisi *second immediacy* yang mereka alami.[105] Keadaan tersebut tak lain adalah pengalaman kehadiran Tuhan secara nyata dalam hidupnya. Pada titik ini, eksistensi imanen manusia dimediasi sepenuhnya oleh realitas transenden, sehingga iman tak lagi berada di tingkat refleksi semata, melainkan dihidupi sebagai keberadaan konkret.

Melihat pandangan-pandangan Kierkegaard mengenai konsep tiga tahapan eksistensi manusia ini memiliki kemiripan dengan konsep epistemologi yang dipahami Hegel. Di titik ini, konsep-konsep filsafatnya Kierkegaard dinilai Hegelian.[106] Seperti yang disinggung sebelumnya Hegel menyusun pandangan epistemologisnya bahwa rasionalitas bekerja sebagai mediator bagi dorongan-dorongan immediasi tanpa menghilangkannya melainkan melampauinya. Alur berfikir yang demikian terlihat juga dalam Kierkegaard dengan ia memahami bahwasanya tahapan eksistensi yang lebih tinggi tidak menafikan tahapan sebelumnya melainkan melampauinya.

Pada tahapan etis misalnya, seseorang tidak menafikan tahap estetis melainkan lebih memilih "baik" atau "buruk" sebagai batasan terluar yang akan mendefinisikan eksistensinya. Demikian

[104] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 7.
[105] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 6.
[106] Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 92

juga yang terjadi pada seseorang yang berada pada tahap religius. Ia tidak membuang tahap estetis maupun etis melainkan pertimbangan-pertimbangan berbasiskan yang ilahi telah menyedot semua perhatiannya dalam mengupayakan definisi atas dirinya.

Walapun dari satu sisi Kierkegaard dinilai Hegelian tetapi pada konsep yang lebih mendasar kierkegaard justru anti Hegel.[107] Kierkegaard tidak sejalan dengan Hegel dalam pandangan mengenai gerak sejarah yang tak memberikan ruang bagi manusia untuk keluar dari keniscayaan arah sejarah itu sendiri. Jika bagi Hegel, roh absolut melalui gerak sejarah bersifat deterministik maka bagi Kierkegaard sebaliknya. Manusia dengan subjektivitiasnya bisa keluar lalu menentukan dengan bebas bagaimana *mode of being* yang mereka inginkan untuk diri mereka sendiri.

2. Kegagalan Eksistensi

Eksistensi yang bertolak dari keinginan manusia membentuk nilai dirinya bersifat darurat untuk daktualkan. Jika seseorang mengabaikan dimensi abadinya atau tak mengindahkan keinginannya dalam membentuk makna dirinya maka ia dianggap gagal. Sebagai akibatnya, hidupnya dirundung putus asa.

Keputusasaan adalah dosa, baik yang tersembunyi dan tertekan maupun yang terbuka dan diakui. Keputusasaan ini melingkupi manusia bahkan di levelnya yang tertinggi sekalipun yakni religius transenden. Karena itu tak ada jaminan untuk terwujudnya hidup yang berintegritas kecuali setelah manusia benar-benar pasrah di sisi Tuhannya.[108]

Ada tiga kondisi putus asa menurut Kierkegaard. *Pertama*, seseorang yang tak menyadari bahwa dirinya adalah sintesis dari "yang mewaktu" dengan "yang abadi". Dia tak berfikir bagaimana menyikapi dirinya sendiri. Ketidaktahuannya menyebabkan ia

[107] David D. Aiken, "Kierkegaard's "Three Stages" …, h. 357.; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 91.

[108] David D. Aiken, "Kierkegaard's "Three Stages" …, h. 357.

hanyut dalam kehendak-kehendak sesaat. Bisa saja orang demikian merasa nyaman tanpa disentuh perasaan sedih sedikitpun, tetapi menurut Kierkegaard orang tersebut sebetulnya nyaman dalam keputusasaannya.[109] Sebuah keputusasaan dari kemungkinan.[110] Pada dasarnya ia mengalamai kematian rohani.[111]

Kedua, seseorang yang menyadari bahwa dirinya adalah sintesis antara "yang mewaktu" dengan "yang abadi". Akan tetapi dalam upayanya mendamaikan kedua dimensi tersebut ia mencela yang abadi.[112] Sesekali jika ia mendapati dirinya tersengat luka entah karena ia gagal dalam usaha bisnisnya atau gagal dalam keluarga, ia beralih memperhatikan dimensi ke-abadi-annya tetapi tidak dalam waktu yang lama. Jika keadaan sudah berbalik segera ia direnggut kembali oleh hasrat-hasratnya yang tak berujung.

Sikap ini disebut berada dalam situasi putus asa karena ia menerima sebagian saja dan menolak sebagian yang lain dari kodrat-kodratnya. Kierkegaard menyebutnya keputusasaan karena tak ingin menjadi diri sendiri, tak ingin menjadi sebuah diri atau ingin menjadi diri yang lain.[113] Jika yang pertama tak menyadari bahwa dirinya dalam keputusasaan, maka yang kedua ini menyadari akan tetapi ia memelihara keputusasaan tersebut.

Ketiga, seseorang menyadari bahwa dirinya adalah sintesis antara yang mewaktu dan yang abadi lalu mengatasi dua ketegangan tersebut dengan berpaling kepada dimensinya "yang ilahi" dengan mengandalkan kekuatannya sendiri.[114] Ia menepis bantuan dari yang Ilahi. Maka dengan sikapnya ini ia disebut

---

[109] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin Classics, 1989), h. 43; Thomas, Kierkegaard *dan Pergulatan Menjadi …*, h. 104.

[110] David D. Aiken, "Kierkegaard's "Three Stages" …, h. 354.

[111] Andrzej Słowikowski, "Kierkegaard's Theories of the Stages …, h. 8.

[112] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 104.

[113] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto …*, h. 67; Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 105.

[114] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto …*, h. 72.

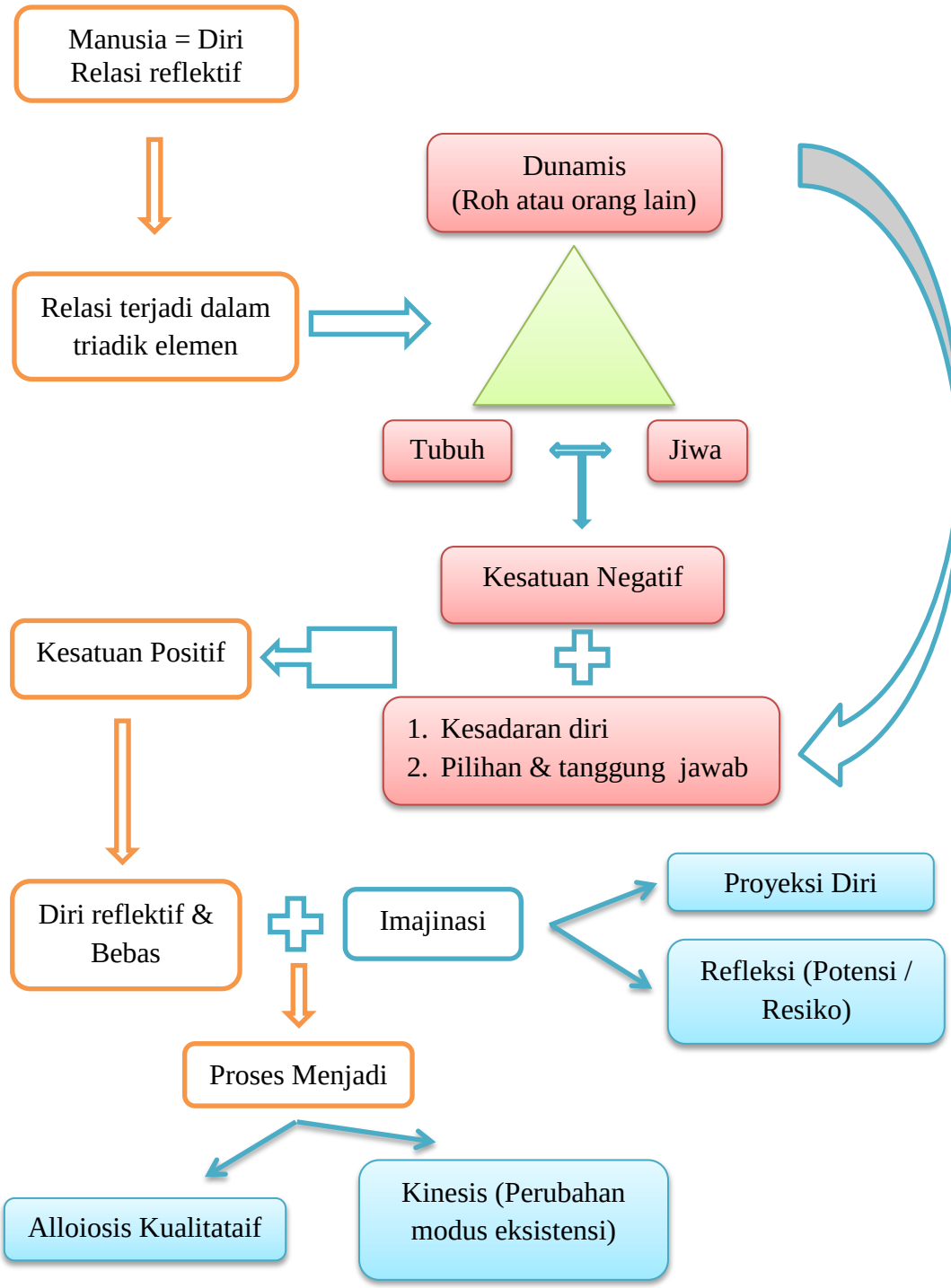
sedang putus asa terhadap keinginan menjadi diri sendiri.[115] Dengan menjadikan diri sendiri sebagai yang mampu dalam mengaktualisasikan sisi ke-ilahi-annya padahal yang ilahi adalah yang tak terbatas maka pada dasarnya ia sedang menolak yang ilahi, alih-alih membangun relasi dengan-Nya.

Keputusasaan ini adalah kegagalan. Karena itu, ia harus diatasi. Jika seseorang menyadari kegagalannya maka ia harus segera mengembalikan perhatiannya kepada aspek ke-abadi-an, yang menuntut seseorang mengaktualisasikan diri dengan sepenuh kodratnya. Dengan demikian ia tengah berjalan menuju diri sendiri untuk menjadi diri yang otentik.

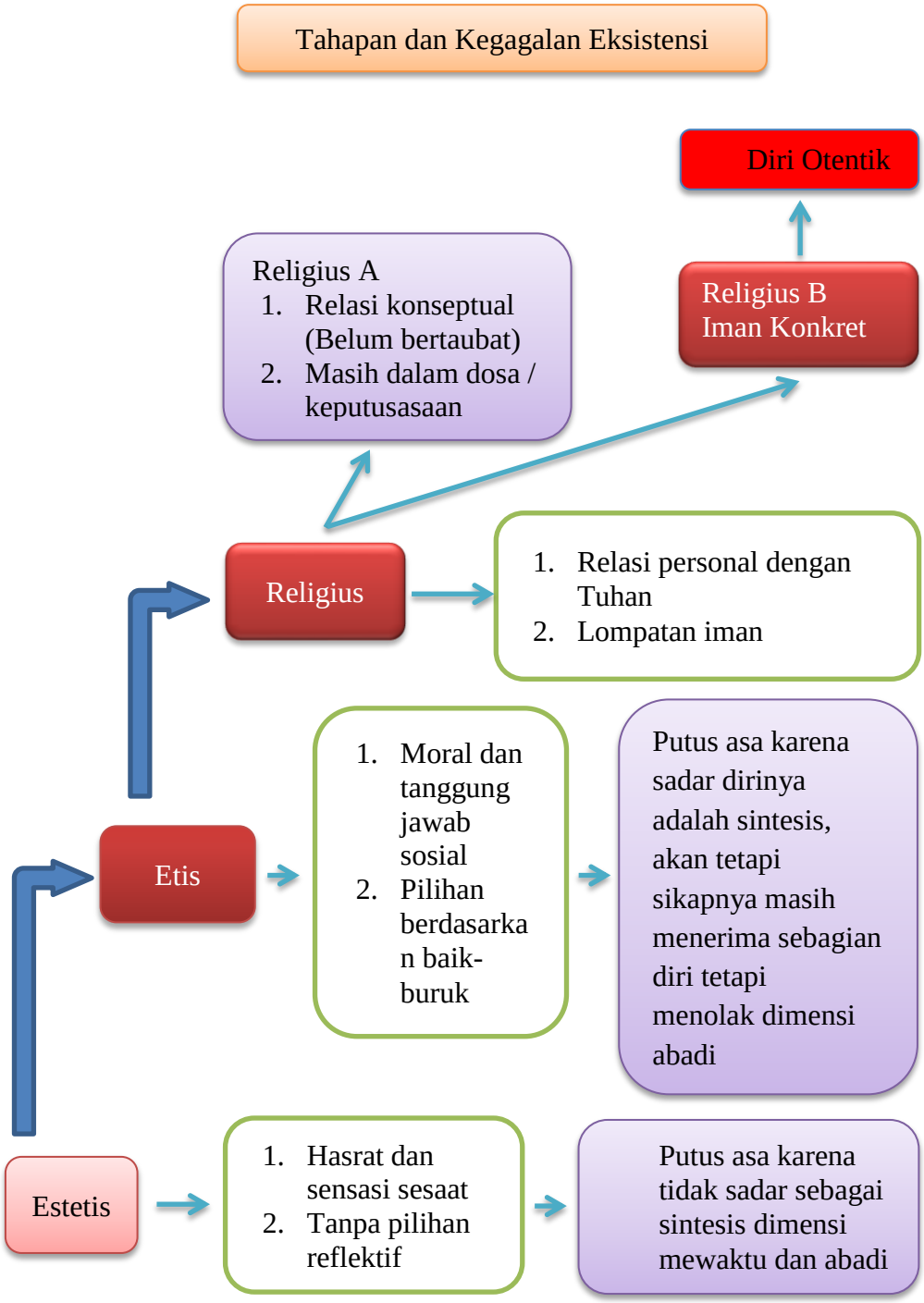
Dalam upaya aktualisasi diri menuju diri yang otentik, seseorang termasuk diri Kierkegaard sendiri sebagai orang yang mengenalkan konsep tiga tahapan eksistensi selalu dalam posisi yang riskan.[116] Ia ditarik oleh dua kondisi yang sama-sama memungkinkan. Jika menapaki dengan benar maka ia berhasil naik, dan sebaliknya. Jika tidak maka gagal. Dalam ketegangan yang tak berujung ini perjuangan menjadi tetap berarti.

[115] Thomas, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi …*, h. 106.
[116] David D. Aiken, “Kierkegaard's "Three Stages" …, h. 362.

Berikut bagan alur konsep Kierkegaard tentang manusia secara ontologis-relasional.



Adapun bagan untuk menggambarkan tahapan eksistensi dan kegagalan eksistensi dalam pemikiran Kierkegaard sebagai berikut:



BAB III
EKSISTENSIALISME MULLĀ ṢADRĀ

A. Kehidupan, Konteks Pemikiran dan Karya

Ṣadr al-Dīn Muhammad ibn Ibrahim ibn Yaḥya Qawāmi al-Ṣirazi atau yang dikenal Mullā Ṣadra lahir pada tahun 1571 M. di kota Ṣiraz[1] setelah sang ayah bernazar karena tak kunjung dikaruniai anak.[2] Mullā Ṣadrā merupakan anak tunggal[3] dari seorang ahli hukum di Fars wilayah Iran selatan dan bekerja sebagai penasihat raja pada masa dinasti Safawi.[4] Sebagai putera yang sangat dinantikan kelahirannya maka wajar jika sang ayah memeberikan perhatian tinggi untuk pendidikan Mullā Ṣadrā kecil.[5]

Pendidikan formal awal ditempuhnya di kota kelahirannya. Karena Ṣiraz adalah kota ilmu sejak beberapa abad sebelum kelahiran Mullā Ṣadrā maka dengan mudah sang ayah memilihkannya pendidikan yang berkualitas untuk anaknya yang

---

[1]Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra", dalam Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013, h. 439.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary (Jakarta: Sadra Press, 2017, Cetakan ke-I), h. 17.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*", (Bandung: Mizan, 2006, Cetakan Ke-2), h. 160.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihad al-Aqil Wa al-Ma'qul Dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, (Bandung: Mpress, Cetakan Pertama), h. 13.

[2]Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 14.

[3]Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 17.; Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439

[4]Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 17.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*", (Bandung: Mizan, 2006, Cetakan Ke-2), h. 160.

[5] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 18.

tumbuh cerdas ini[6]. Penguasaan Mullā Ṣadrā terhadap bahasa Persia dan bahasa arab memudahkannya memahami Al-Qur'an dan hadits serta disiplin ilmu lainnya.[7] Pendidikan di kota Ṣiraz dijalaninya hingga tahun 1000 H/1591 M.[8]

Selanjutnya di tahun yang sama ia melanjutkan pendidikannya ke luar kota. Tujuan awalnya adalah kota Isfahan, akan tetapi karena alasan tertentu ia akhirnya memilih kota Qazwin.[9] Dari Qazwin, ia melanjutkan ke Isfahan sekitar tahun 1006-7 H. untuk belajar filsafat, teologi, tradisi kenabian dan tafsir Al-Qur'an. Di Isfahan ia bertemu guru-guru yang kelak sangat berpengaruh bagi perkembangan keilmuan intelektual maupun spiritualnya. Diantara yang paling utama adalah adalah Mir Muḥammad Bāqir Damad Astarabadi dan Shaykh Bahā al-Dīn Āmilī yang dikenal sebagai Shaykh Bahā'i (w. 1030 H/1620-21 M), seorang ahli hukum unggulan di Isfahan pada masa pemerintahan Shah Abbas I.[10]

Dari Mir Damad Mullā Ṣadrā belajar filsafat dan teologi, khususnya filsafat peripatetik melalui telaah atas karya-karya dan pemikiran Ibn Sīnā (w. 428 H/1037) dan Bahmānyār (w. 458 H/1066 M). Selain itu, ia belajar filsafat pseudo-Aristotelian dan Plotiniana Arabika (khususnya yang disebut sebagai Teologi Aristoteles) dan karya-karya *Illuminationist* karya Suhrawardi (w. 586 AH/1191). Sedangkan dari Shaykh Bahā'i ia belajar ilmu tafsir al-Qur'an dan tradisi para Imam Syi'ah beserta segenap doktrinnya.[11]

---

[6] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 18.; Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 438.

[7] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 19.

[8] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 438.

[9] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 15.; Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439.

[10] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439.

[11] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439.

Pada tahun 1024 H, Mullā Ṣadrā kembali ke kota kelahirannya untuk mengajar.[12] Akan tetapi karena doktrin gnostisnya, ia kerap mendapat perlawanan dari para *akhbariyyun* yang cenderung kaku dalam menilai pengajarannya. Seandainya bukan karena ayahnya yang berkerja sebagai ahli hukum, tidak tertutup kemungkinan dia akan mengalami apa yang dialami Suhrawardi.[13] Karena melihat reaksi yang diberikan sebagian masyarakatnya, sekalian hendak meluangkan waktu untuk berkontemplasi maka ia memilih pergi meninggalkan Ṣiraz. Kali ini dia bertolak ke daerah Kahak yang terletak antara Qum dan Isfahan. Salah satu alasannya memilih Kahak adalah karena Kahak adalah tempat yang tepat untuk pengasingan spiritual dengan lokus alamiahnya yang masih menyimpan nuansa sakral. Secara geografis, Kahak merupakan lembah gersang dengan dikelilingi gunung-gemunung yang menjulang tinggi ke kaki langit.[14] Tentu Mullā Ṣadrā akan sangat terbantu untuk berkonsentrasi oleh kondisi alam yang tepat yang tidak didapatkannya di Isfahan maupun Ṣiraz.

Di tempat itu, Mullā Ṣadrā menjalani latihan spiritualnya sangat lama. Dia menghabiskan waktu di Kahak selama tujuh, sebelas atau lima belas tahun. Perjuangan keras yang ditempuhnya membuahkan hasil. Dia keluar sebagai orang yang tercerahkan—bagi dia, metafisika tidak lagi terbatas pada pemahaman akan konsep-konsep kognitif melainkan berhasil diubahnya hingga taraf penyaksian langsung.[15]

Dengan capaian yang ia peroleh dalam kontemplasi beratnya, ia bisa menyanggupi permintaan Syah Abbas II, Allahwardi Khan yang telah membangun madrasah, untuk pulang

---

[12] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 23.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 16.

[13] Haidar Bagir, "*Buku Saku Filsafat …*, h. 160.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 16.

[14] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 23-25.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 16.

[15] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 26.

mengajar kembali. Akhirnya dengan mantap ia pun memilih pulang pada tahun 1040 H. Di madrasah Khan inilah ilmu pengetahuan dikembangkan dengan gigih. Keilmuan Mullā Ṣadrā yang telah diasah dengan kesungguhan dan keberhasilannya dalam melewati perjuangan eksistensial yang getir membuat namanya harum. Madrasah Khan tercium hingga ke daerah-daerah yang jauh. Orang dari berbagai daerah berdatangan untuk bisa menimba ilmu kepadanya. Mullā Ṣadrā menjalani kehidupannya sebagai guru intelektual sekaligus spiritual di kota kelahirannya selama 30 tahun.[16]

Di bawah pengaruhnya, kini Ṣiraz menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan untuk yang ke beberapa kalinya. Seyyed Hossein Nasr mengutip testimoni dari Thomas Herbert yang merupakan seorang pelancong di abad ke-11 H yang mengunjungi kota Ṣiraz pada masa Mullā Ṣadrā yang mengatakan:

> *"Sungguh Ṣiraz memiliki sebuah sekolah yang di dalamnya diajarkan filsafat, astrologi, fisika, kimia, dan matematika, yang karenanya kota ini menjadi sangat terkenal di seluruh Persia."*[17]

Sekolah Khan sangat diperhitungkan. Ia menjadi bangunan terpenting dinasti Safawi yang ada di kota Ṣiraz. Sekarang sudah dijadikan Akademi Filsafat Iran (*Imperial Iranian Academy of Philosophy*).[18]

Dalam tiga puluh tahun pengabdian Mullā Sadrā sebagai pengajar di Madrasah Khan, dia rutin berziarah ke makam Imam Ali bin Abi Thalib dan makam Imam Husain bin Ali bin Abi Thalib.[19] Selain itu dia juga menunaikan ibadah haji ke Makkah

---

[16]Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 26-27.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 163.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 18.

[17] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 27.

[18] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 27.

[19] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 18.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 27.

dengan berjalan kaki.[20] Dalam perjalanan pulang dari Makkah setelah menunaikan ibadah haji yang ke tujuh, Mullā Ṣadrā jatuh sakit. Filsuf kenamaan Iran ini pun meninggal dunia di kota Basrah, Irak pada tahun 1640 H. di usianya yang ke 79 tahun.[21] Namun hingga sekarang, belum diketahui pasti dimana kuburnya. Kepergian filsuf Ḥikmah al-Muta'āliyah ini meninggalkan anak-anak, murid dan segudang karya. Anak-anaknya antara lain[22]:

1. Ummu Kultsūm (1019-1097) menikah dengan Mawlā 'Abdul Razak Lahiji.
2. Mulla Ibrahim (1021-1070)
3. Zubaidah (1023-1097) menikah dengan Mullā Muḥsin Faidz Kasyāni.
4. Mirza Nizham (1031-1074)
5. Ma'sumah (1033-1093) menikah dengan Qawāmuddin Syirāzi.

Adapun muridnya yang terkenal adalah menantunya dari puterinya, Ummu Kultsūm dan Zubaidah yakni Mawlā 'Abdul Razak Lahiji dan Mullā Muḥsin Faidz Kasyāni. Mereka adalah hasil dari aktivitas keilmuan Mulla Sadra dalam periode ketiga dari keseluruhan hidupnya.[23]

Sementara karya-karyanya sangat banyak. Karya-karya tersebut memiliki corak unik. Bahasanya fasih, sederhana dan indah dengan nilai sastra yang tinggi akan tetapi kaya secara intelektual. Oleh para peneliti, karya-karya Mullā Ṣadrā dibagi menjadi dua kelompok: *naqli* untuk yang bersifat keagamaan dan *'aqli* untuk yang berhubungan dengan ilmu intelektual. Karya-karya yang berhasil ditorehkan Mullā Ṣadrā antara lain[24]:

---

[20] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 27.

[21] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 19.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 163.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 27.

[22] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 19-20.

[23] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 28.

[24] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h. 29-38.

1. *Ajwibat al-Masā'il*
2. *Ajwibat al-Masā'il al-Nashīriyyah*
3. *Ajwibat al-Masā'il Syams al-Dīn Muḥammad Gīlāni.*
4. *Asrār al-Āyat wa Anwār al-Bayyināt*
5. *Dibacha-yi 'Arsy al-Taqdīs*
6. *Diwan*
7. *al-Ḥasyr*
8. *al-Ḥikmah al-'Arsyiyyah*
9. *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah Fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah.*
10. *Huduts al-'Ālam*
11. *Iksir al-'Ārifin Fī Ma'rifah Tharīq al-Haqq Wa al-Yaqīn*
12. *Al-Imāmah*
13. *Ittihād al-'Āqil wa al-Ma'qūl*
14. *Ittiṣāf al-Māhiyah Fi al-Wujūd*
15. *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah Fī Zamm al-Mutassawifīn*
16. *Khalq al-Ā'mal*
17. *Al-Lama'āt al-Masyrīqiyyah Fi al-Funūn al-Manthīqiyyah*
18. *Limmiyyah Ikhtiṣāṣ al-Minthaqah Bi Mawdhi' Mu'ayyan Fi al-Falak*
19. *Al-Mabda' Wa al-Ma'ād*
20. *Mafātih al-Gayb*
21. *Al-Masā'il al- Qudsiyyah Fi al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*
22. *Al-Masyā'ir*
23. *Al-Mazhāhir al-Ilāhiyyah Fī Asrār al-Ulūm al-Kamāliyyah*
24. *Al-Mizāj*
25. *Mutasyābihat al-Qur'an*
26. *Nama-yi Sadrā bi Ustād-i Khud Sayyid Mir Dāmād (1), (2), (3) dan (4).*
27. *al-Qadha Wa al-Qadār Fī Af'āl al-Basyar*
28. *al-Qudsiyyah fī Asrār al-Nuqthāt al-Ḥissiyyah al-Musyīrah Ilā Asrār al-Huwiyyah*
29. *Risālah-yi Farsī Manṣūb bi Mullā Ṣadrā*
30. *Sarayān Nur wujūd al-Haqq Fi al-Mawjūdāt*

31. Syarh al-Hidāyah al-Atsīriyyah
32. Syarh Uṣūl al-Kafī
33. al-Syawāhid al-Rubūbiyyah Fi al-Manāhij al-Sulūkiyyah
34. Sih Aṣl
35. Al-Tafsīr
36. Tafsir al-hadīts
37. Ta'līqat 'Alā Ilāhiyyat Kitab al-Syifā'
38. Ta'līqāt 'alā syarh hikmat al-Isyrāq
39. al-Tasawwur Wa al-Taṣdīq
40. al-Tasyakhkhuṣ
41. al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifat al-Rububiyyah
42. al-Wujūd
43. Zād al-Musāfir

Satu hal yang penting dalam melihat *sīrah* sang penggagas mazhab ketiga filsafat Islam ini, sebagaimana juga yang mesti dilakukan dalam pembacaan terhadap pemikiran lain, yaitu melihat posisinya dalam horizon yang mengitarinya. Sebagaimana ilmuwan lain, Mullā Ṣadrā juga tumbuh bukan dalam ruang kosong melainkan dikitari ruang dan waktu tertentu yang langsung ataupun tidak langsung telah mempengaruhi dan membentuk kepribadiannya. Dalam hal ini, kita akan menelisik konteks keilmuwan yang mengitarinya. Tujuannya, selain mengetahui genealogi keilmuannya, adalah mengetahui posisinya di tengah arus intelektual yang berkembang di masanya.

Mazhab-mazhab pemikiran sebelum kemunculan Mullā Ṣadrā terhubung melalui rantai keilmuan yang saling bersambung dan saling memengaruhi. Sejak pasca ekspansi Mongol hingga masa Dinasti Safawi di Iran, terdapat empat mazhab utama[25] yang

[25] Sebagian komentator filsfat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* berpendapat jumlah mazhab pemikiran yang berkembang sebelum Mullā Ṣadrā ada tiga mazhab: filsafat, irfan dan kalam. Perbedaan ini timbul dari metode klasifikasi. Pendapat yang mengatakan tiga mazhab karena tidak menjabarkan filsafat menjadi dua yaitu Peripatetik dan Iluminasi. Sementara dalam pendapat yang mengatakan ada empat mazhab, dua aliran filsafat disebut secara terpisah. Silahkan lihat 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyat, *al-Nidzām al-Falsafiy Li Madrasat al-Ḥikmat al-Muta'āliyah", Ta'rīb. al-*

berkembang pesat, yakni filsafat Peripatetik (*Masysya'iyah*), Iluminasi (*Isyraqiyah*), irfan atau gnostisisme, dan kalam. Keempat mazhab inilah yang membentuk horizon intelektual atas kelahiran sebuah sintesa pemikiran yang baru. Masing-masing tradisi tersebut saling melengkapi. Tradisi Peripatetik warisan Ibn Sina menyediakan fondasi rasional metafisis, Iluminasi Suhrawardi mengintegrasikan rasio dan intuisi mistis, irfan—terutama melalui Ibn 'Arabi—memberikan kedalaman spiritual dan metafisis, sementara kalam, baik Sunni maupun Syi'ah, menyumbang kerangka teologis sistematis[26].

Interaksi berbagai mazhab dalam iklim dialog lintas yang penuh dengan nuansa kehangatan bisa mengilhami lahirnya pemikiran-pemikian yang bernas dan genuine. Kondisi yang demikian akan menguntungkan siapapun pelajar yang tekun dan sungguh-sungguh, tak terkecuali Mullā Ṣadrā. Ia berhasil melakukan sintesa yang orisinil, tidak semata-mata rekonsilisasi dan kompromi yang dangkal atau eklektisme akut. Sintesanya tak lain adalah sebuah upaya penyaringan teliti yang berangkat dari prinsip-prinsip filosofis yang berusaha dijelaskan untuk pertama kali dalam dunia Islam. Karena itu pendekatan sintetik Mullā Ṣadrā merupakan pemikiran independen yang kemudian dikenal dengan *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*[27] (Teosofi Transenden). Karena

---

Sayyid 'Aliy 'Abbās al-Musawiy, Murajaah. Khanjar Ḥamiyah, (Beirut: Markaz al-Hadārah Li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmi, 2010), h. 71.

[26] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, "*Ensiklopedi Tematis filsafat Islam*", Buku Kedua, Terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003, Cetakan Ke-I), h.912.; Adenan, "Filsafat Wujudiyah: Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam dan Al-Quran", dalam Al-Hikmah, Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam, Vol. 1 No.2 Juni-November 2019, h. 47. Peran kombinasi teologi (kalam) Sunni dan Syi'ah sebagai penyumbang kerangka teologis lebih tepat dibandingkan pendapat yang mengatakan peran teologi sebagai embrio spiritualitas dan religiusitas aliran filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*. Lihat Refan Aditya, "Diri Yang Pra-Deskriptif: Studi Paralelisme Struktur Fundamental Manusia dalam Filsafat Heidegger dan Mullā Ṣadrā", dalam Kanz Philosophia, Volume 7 Number 1, Juni 2021, h. 3.

[27] Istilah *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* sudah digunakan jauh sebelum Mullā Ṣadrā oleh kaum sufi, seperti Dāwūd al-Qaisāri (w. 751 H), bahkan telah muncul dalam karya filsuf Peripatetik seperti Ibn Sina dan Nasīr al-Dīn al-Tūsi (w. 672 H).

itu selain coraknya yang sangat islami, pemikiran tersebut juga selaras dengan logika dan syarat penglihatan spiritual yang hanya dimungkinkan penyingkapannya oleh mata hati.[28]

Berkat jasanya dalam merevolusi doktrin eksistensi dalam dunia Islam, dengan melakukan sintesa terhadap empat mazhab pemikiran sebelumnya, sehingga tidak lagi terdikotomi pada rasionalitas atau intuitif saja maka ia digelari Ṣadr al-Muta'allihīn. Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin menyebutnya sebagai *School of Isfahan*.[29] Tidak sekadar menegaskan bahwa filsfat Islam masih hidup, melainkan layak disebut sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya.[30]

B. Dasar Ontologi

Pandangan-pandangan ontologi Mullā Ṣadrā didasarkan pada tiga hal, yaitu fundamentalitas wujud (*aṣālat al-wujūd*), gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*), dan gerak substansial (*al-ḥarakah al-jauhariyyah*).[31] Dalam bagian ini, masing-masing dari tiga konsep tersebut akan diuraikan.

Akan tetapi pemaknaan yang komprehensif dalam menjelaskan *ḥikmah* (filsafat) baru ditemukan dalam tulisan Mullā Ṣadrā dan muridnya. Adapun penamaan atau penyebutan aliran yang digagas Mullā Ṣadrā sebagai *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* diperkenalkan pertama kali oleh 'Abd al-Razzāq Lāhījī (w.1072 H) yang tak lain adalah murid sekaligus menantu Mullā Ṣadrā dan alasan penggunaan nama tersebut dijelaskan oleh Mullā Hādī Sabzawārī (w. 1295) yang merupakan filsuf dan mistikus terbesar Persia pada abad ke-13 H. lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan ke-1), h. 101-102.

[28] Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, Terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001 Cetakan Ke-I), h. vi.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah Mulla …*, h. 13.

[29] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439.

[30] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 160.

[31] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 173.

1. Aṣālat al-Wujūd

Dalam tradisi filsafat Islam pasca mazhab Parepatetik Ibn Sina, tema tentang wujud dibahas tidak terbatas pada klasifikasinya sebagai wujud wajib (*wājib al-wujūd*), wujud mungkin (*mumkin al-wujūd*) dan wujud mustahil (*mumtani' al-wujūd*) saja. Pembahasan mengenai wujud sudah merambah kepada status ontologis-fungsionalnya[32], apakah ia menjadi sesuatu yang fundamental (*aṣīl*) atau tidak.

Suhrawardi sebagai pendiri mazhab *al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah* yang merupakan mazhab kedua dalam filsafat Islam setelah mazhab Paripatetik, berkeyakinan bahwa kuiditas (*māhiyah*) lah yang fundamental.[33] Sementara Mullā Ṣadra berpendapat sebaliknya. Dalam hal ini, Mullā Ṣadra sebagai autokritik bagi Suhrawardi. Bagi Mullā Ṣadra, yang fundamental tak lain adalah wujud.

Seluruh entitas memiliki banyak aspek atau dimensi. Mulai dari dimensi-dimensi berupa ukuran, bentuk, nilai, warna, usia dan lain sebagainya. Namun dari seluruh dimensi yang ada, ada dua dimensi yang paling pokok yaitu dimensi ke-apa-an dan dimensi ke-ada-an. Dimensi ke-apa-an dikenal dengan māhiyah, sementara dimensi ke-ada-an dikenal dengan istilah wujud. Bagi Suhrawardi, dimensi yang fundamental adalah mahiyah. Karena itu ia merupakan sumber segala efek (*manba' al-ātsār*). Adapun Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa sumber efek tidak lain adalah wujud.

Dari perbedaan substansial antara dua pemikir tersebut, maka berbeda pula asas pokok *paradigma* filsafat keduanya. Suhrawardi memiliki titik pangkal terhadap filsafatnya yakni

---

[32] Penulis menggunakan istilah ontologis fungsional karena melihat sisi wujud sebagai sumber efek (*manbā'ul atsār*) yang merupakan cara menguji ke-fundamental-an sesuatu sekaligus sebagai konsekuensi dari statusnya sebagai yang fundamental (*aṣīl*).

[33] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 167.

aṣālat al-māhiyah. Sementara Mullā Ṣadrā menjadikan konsep *aṣālat al-wujūd* sebagai batu pijak seluruh pandangan filsafat metafisikanya.

Untuk bisa mengikuti alur berfikir Mullā Ṣadrā mengenai konsep utamanya yakni *aṣālat al-wujūd*, maka kita harus memahami beberapa prinsip fundamental dalam sistem filsafatnya. Prinsip-prinsip tersebut adalah sebagai berikut :

a. Wujud Tidak Bisa Didefinisikan

Dalam pendekatan ilmu logika, segala entitas bisa dikenal karena ia memiliki ciri-ciri. Dengan ciri itulah ia terbedakan dengan entitas-entitas yang lain. Ciri yang merupakan pembeda tersebut dikenal dengan istilah *diferensia.* Diferensia bersama dengan *genus* merupakan syarat untuk sebuah definisi.

Definisi merupakan penjelasan mengenai hakikat sesuatu atau penjelasan mengenai makna sesuatu tersebut[34]. Definisi ini nantinya akan membuat suatu entitas memenuhi syarat untuk diberlakukan padanya hukum identitas (*qānūn al-huwiyah*). Hukum identitas merupakan sebuah kaidah yang menegaskan bahwa setiap entitas memiliki hakikat serta ciri yang bersifat tetap dan menjadikan ia berbeda satu sama lain.[35]

Genus dan *diferensia* membuat sebuah definisi menjadi *jāmi'* dan *māni'*. *Jāmi'* berarti sebuah definisi melingkupi semua spesies atau individu yang berada di bawah suatu genus tertentu. Adapun *māni'* berarti

[34] Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj. Ikhlas Budiman (Jakarta: Sadra Press, 2021, Cetakan ke-2): h. 47.

[35] Muhammad Nuruddin, Ilmu Mantik: *Panduan Mudah dan Lengkap Untuk Memahami Kaidah Berpikir*, (Depok: Keira, 2021, Cetakan ke-3), h. 8.

definisi tersebut bisa mencegah entitas lain masuk ke dalam dirinya.[36]

Hanya saja dalam pembahasan wujud, definisi tak akan pernah bisa terpenuhi syarat-syaratnya. Wujud memiliki *diferensia*, namun ia tak terlingkupi *genus* apapun. Wujud lebih luas dari segala genus yang mungkin ada. Oleh karenanya wujud tidak bisa didefinisikan.[37]

Meskipun wujud tidak bisa didefinisikan, akan tetapi bukan berarti ia tidak bisa dipahami. Karena itu ada yang mendekatinya dengan definisi deskriptif sebagai sesuatu yang mengekspresikan status ontologis entitas tertentu.[38] Ada juga yang mendekatinya dengan penegasan, bahwa wujud merupakan sumber segenap akibat atau wujud tak lain adalah sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain bisa dikenal.[39]

---

[36] Muhammad Nuruddin, Ilmu Mantik: *Panduan …*, h. 193 – 197.

[37] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dār Ihya' al-Turās, 1981), Jilid 1, h. 25.; Muhammad Husain al-Taba'taba'i, *Bidāyat al-Hikmah*, (Muassasat al-Ma'ārif al-Islāmiyah, Tanpa Tahun), h. 11.; Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan ke-1), h. 151.; Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam*, ed. & terj. Ammar Fauzi (Jakarta: Sadra Press, 2021), h. 245.; Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi Komparatif Being and Existence: Ada dan Eksistensi Dalam Pandangan Sadra dan Heidegger*, terj. Muhammad Muhibbudin, (Yogyakarta: Ircisod, 2022, Cetakan ke-1): h. 85.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary, (Jakarta: Sadra Press, 2017), h.125.; Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla Sadra", dalam Econetica (Vol 1, No 1), h. 15. Seyyed Hossein Nasr mengenai hal ini mengutip dari Syawāhid al-Rubūbiyah:

الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولابالرسم ولابصورة مسا وية له اذ تصورالشيءالعيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدالعين الي حدالذهن, فهذا يجري في غيرالوجود. وامافي الوجودفلايمكن ذلك الابصريح المشاهدة وعين العيان دون اشارةالحدوالبرهان وتفهيم العبارة والبيان

[38] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi …* h. 48.

[39] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 151.

Mullā Ṣadrā sendiri menyikapinya dengan menyelediki hakikat wujud dengan dua keyakinan, yaitu *pertama*, wujud itu abstrak atau konseptual seperti yang diyakini filsafat Peripatetik; *kedua*, wujud itu konkrit.[40]

b. Konsep Wujud dan Realitas Wujud

Tema tentang wujud bukanlah pembahasan yang sederhana, melainkan sangat kompleks dan rumit. Karena itu untuk memudahkan dalam memahaminya, Mullā Ṣadrā, pertama-tama sebelum terlalu jauh membahas perihal wujud, membedakan antara wujud sebagai konsep dalam pikiran dengan wujud sebagai realitas.

Adapun wujud sebagai pikiran atau yang dikenal sebagai *mafhūm al-wujūd* tak lain adalah pikiran kita tentang segala realitas. Misalnya, api. Tentu selain terdapat api di luar sebagai sebuah entitas, di dalam pikiran juga ada api sebagai konsep.

Sementara wujud sebagai realitas dikenal dengan *haqīqat al-wujūd*. Sebagai realitas, ia telah dilekati berbagai karakter. Seperti api sebagai sebuah realitas, maka ia telah memiliki karakter berupa indrawi, menyala, membakar dan lainnya. Api sebagai realitas di alam luar tidak bisa menempati posisi api sebagai konsep.[41] Inilah alasan Mullā Sadrā sehingga berpendapat bahwasanya wujud sebagai realitas merupakan sebuah fakta yang unik. Keunikannya menyebabkan ia tak bisa muncul dalam pikiran. Jika ia muncul dalam pikiran lalu dikonsepkan, maka ia menjadi *māhiyah*.[42]

Perbedaan keduanya jelas. Dalam contoh tadi, api sebagai konsep tentu tak bisa membakar layaknya api di

[40] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 157.
[41] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, h. 37.
[42] Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla …", h. 16.

alam eksternal. Begitu juga dengan seluruh konsep yang lain. Seperti air misalnya, air di dalam pikiran tentu tak akan menimbulkan efek apapun berupa karakter yang dimiliki air yang ada di luar seperti potensi membasahi, dinamis karena lemahnya ikatan antar partikelnya dan karakter-karakter lainnya.

Dengan demikian, *mafhūm al-wujūd* adalah konsep wujud, sementara *haqīqat al-wujūd* adalah realitas wujud. *Mafhūm al-wujūd* sangat mudah untuk dikenali walaupun tersembunyi, dan sebaliknya *haqīqat al-wujūd* sangat susah dikenali dan dipahami walaupun sangat nyata melebihi nyata-nya apapun[43]. Kesulitan itu disebabkan oleh harus adanya kesiapan spiritual yang mana ia tidak dimiliki setiap orang.[44]

c. Wujud dan Māhiyah

Pembahasan mengenai wujud dan mahiyah merupakan inti paling fundamental dalam metafisika Islam. Pembahasan yang menitikberatkan pembahasannya pada perbedaan antara keduanya sudah terdengar sejak lama baik di Barat maupun Islam[45], tak terkecuali filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah.* Hanya saja terdapat perbedaan serius antara pandangan filsuf muslim awal dengan Mullā Ṣadrā dalam status wujud dan mahiyah ini.

---

[43] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Temtis Filsafat Islam,* Buku Kedua, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003, Cetakan 1), h. 915-916.; Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 316.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.127.; Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 150.; Murtadhā Mutahharī, *Syarh al-Manzhūmah*, Cetakan Ke-2 (Libanon: Muassasat Umm al-Qurā li al-tahqīq, 2009), h. 25. Teks aslinya berbunyi:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

[44] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.127.

[45] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 165.

Sebagaimana kita ketahui bahwasanya wujud adalah realitas objektif yang tidak bisa didefinisikan. Ia juga tidak bisa dipersepsi meskipun ia sebagai dasar setiap objek eksternal[46] dan paling nyata dibanding apapun.[47] Maka kita hanya dapat memahaminya melalui ilmu *ḥudūrī*[48], yakni pengetahuan kehadiran langsung — sejenis pengetahuan intuitif yang tidak melalui konstruksi konsep mupun representasi.

Selain itu, wujud juga bergradasi.[49] Akibatnya, entitas saling berbeda satu sama lain. Penyebabnya bukan karena mereka memiliki esensi yang berlainan secara independen, tetapi karena intensitas wujud mereka berbeda. Dengan logika ini, Mullā Ṣadrā berhasil merombak struktur metafisika Peripatetik yang bertumpu pada *māhiyah*, dan menggeser pusat perhatian dari 'apa sesuatu itu' kepada 'bahwa sesuatu itu ada'—suatu transformasi orientasi yang sangat penting dalam sejarah pemikiran filsafat Islam.

Wujud, bagi Mullā Ṣadrā, juga bersifat dinamis. Doktrin *al-ḥarakah al-jauhāriyyah*[50] menunjukkan bahwa realitas bukanlah entitas statis yang "sudah jadi". Wujud merupakan sesuatu yang terus berubah, bergerak, dan mengalami transformasi sehingga ia tak lain adalah

[46] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Lentera Hati: 2006): h. 72.

[47] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.125.

[48] Muhammad Husain al-Taba'taba'i, *Bidāyat al-Hikmah* …, h. 11.; Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 272.; Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah …*, h. 72. Selanjutnya, konsep ilmu *ḥuḍūri* akan dibahas lebih detail dalam sub bab tersendiri dalam bab ini.

[49] Gradasi wujud akan dibahas pada poin selanjutnya dalam bab ini.

[50] Sebagaimana gradasi, konsep gerak substansial (*al-ḥarakah al-jauhāriyah*) juga akan dibahas kemudian.

kombinasi dari ia yang dahulu, sekarang dan yang akan datang.[51]

Berbeda dengan wujud yang nyata secara objektif, *māhiyah* tidak memiliki realitas di luar pikiran.[52] Lebih jelasnya kita awali dengan mengetengahkan pembagian *māhiyah* terlebih dahulu. *Māhiyah* terbagi menjadi dua. Pertama, *māhiyyah* dalam arti khusus yaitu *mā yuqālu fī jawābi mā huwa*. Kedua, dalam arti umum yaitu *mā bihī al-syai' huwa huwa.*[53]

Māhiyah khusus tidak memiliki wujud eksternal; ia hanya hadir dalam pikiran. Sedangkan *māhiyah* umum adalah wujud itu sendiri.[54] Maka perbincangan Mullā Ṣadrā mengenai *māhiyah* tak lain yang dimaksud adalah *māhiyah* dalam pengertiannya yang khusus.

Dengan demikian, *māhiyah* tidak dapat berdiri secara ontologis tanpa wujud. *Māhiyah* harus dipahami sebagai struktur konseptual[55] yang berfungsi untuk definisi, identifikasi dan klasifikasi, bukan sebagai entitas mandiri. *Māhiyah* memberikan batas, kategori, dan definisi, tetapi semua itu hanya bekerja dalam wilayah intelektual manusia, bukan wilayah realitas eksternal. Realitas yang sebenarnya, menurut Mullā Ṣadrā, adalah wujud.[56]

Meski demikian, pembedaan wujud dengan *māhiyah* sebetulnya hanya terjadi pada ranah pikiran saja.

---

[51] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 183.

[52] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 161.

[53] Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 312-313.; Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam …", h.56.; Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 167.

[54] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 167.

[55] Murtadha Muthahhari, Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra. terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2002, Cetakan Ke-I), h. 103.

[56] Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Sadra", dalam Nizham (Vol. 01. No. 01, Januari-Juni 2013), h.58.

Adapun di alam eksternal, keduanya menyatu dan tak bisa dipisahkan.[57]

Sebelum Mullā Ṣadrā, bahkan sebelum al-Farabi, hampir semua pemikiran filsafat berpangkal pada pandangan bahwa mahiyah adalah pusat realitas. Di kalangan filsuf muslim pun, Suhrawardi menganut pandangan yang dikenal dengan *aṣālat al-māhiyah* ini.[58]

Sadra menolak logika berfikir Syaikh al-Isyrāq tersebut melalui prinsip *aṣālat al-wujūd*—bahwa wujud adalah prinsip realitas satu-satunya, sementara *māhiyah* hanyalah konstruksi intelektual.[59] Implikasi pandangan ini, lebih jauh, meyakini kemudian bahwa mahiyah menempel pada wujud sebagai pembatas. Mahiyah tidak akan bermakna apa pun jika tidak diaktualkan oleh wujud. Dan *māhiyah* tidak pernah hadir secara eksternal kecuali melalui wujud yang memang berdiri sendiri.[60]

Hubungan antara wujud dan *māhiyah* dalam pemikiran Sadra bersifat hierarkis. Wujud adalah primer, *māhiyah* sekunder.[61] Jika dianalogikan pada cahaya, wujud adalah cahaya dan mahiyah hanyalah pola yang tercipta oleh cahaya tersebut. Layaknya bayangan yang tidak memiliki realitas sendiri, mahiyah pun tidak memiliki keberadaan independen.

Konsekuensi dari hierarki ini adalah bahwa Tuhan, sebagai Wujud Murni (*al-wujūd min haitsu huwa huwa*)

---

[57] Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 317.; Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.123.

[58] Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h.309.

[59] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 917.; Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah …*, h. 71.

[60]Artinya, *māhiyah* mengandung bagian wujud. Alasan ini yang membuat *māhiyah* bisa masuk dalam intelektual sebagai konsep. Lihat Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, h. 43.

[61] Muhammad Husain al-Taba'tabā'i, *Bidāyat al-Hikmah* …, h. 14.

tidak memiliki *māhiyah*. *Māhiyah* hanya muncul ketika ada keterbatasan, sementara Tuhan tidak terbatas. Adapun makhluk memiliki *māhiyah* karena mereka berada dalam intensitas wujud yang rendah. Oleh karena itu, antara Tuhan dan makhluk tidak ada jarak esensial. Yang ada hanyalah perbedaan intensitas wujud. Dengan demikian, hubungan manusia dengan Tuhan bukanlah relasi antara dua esensi, melainkan relasi eksistensial yang berlangsung di dalam medan wujud.

d. Univokalitas Wujud

Mullā Ṣadrā membahas wujud secara holistik. Selain dari sisi dimensinya sebagai konsep dan realitas, statusnya sebagai 'yang tak terdefinisi' dalam pendekatan logika, sisi lain yang tak ketinggalan adalah pembahasan tema tersebut dari sisi lafaz-ontologis. Kata, dari segi relasinya dengan makna, dibagi menjadi dua yaitu kata yang univokal dan kata yang ekuivokal. Jenis yang pertama bermakna bahwa sebuah kata tertentu hanya memiliki satu makna. Sebagai contoh adalah kata pulpen. Pulpen tentu tak memiliki makna lain kecuali menunjuk kepada alat tulis yang memiliki tinta permanen.

Wujud sebagai sebuah kata, termasuk jenis kata yang masuk dalam kategori ini. Wujud tidak sekadar *isytirāk lafẓhi* (homonym), tetapi bahkan *isytirāk ma'nawi*.[62] Wujud hanya bermakna 'ada'. Saat kata 'ada' menjadi predikat bagi subjek yang berbeda-beda,

[62] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.126.; Muhammad Husain al-Taba'tabā'i, *Bidāyat al-Hikmah* …, h. 12.; Muhammad Husain al-Taba'tabā'i, *Nihāyat al-Hikmah,* Jilid 1, Cetakan ke-5 (Qūm: Muassasat al-Nasyr al-Islāmi, 1430 H), h. 15. Murtadhā Mutahharī, *Syarh al-Manzhūmah*, h. 25. Teks aslinya berbunyi:

يعطى إشتراكه صلوح المقسم كذالك اتحاد معنى العدم

maknanya tetap. Contohnya, dalam kalimat "meja ada", "kucing ada", "manusia ada" dan "Tuhan ada", 'ada' dalam setiap kalimat tersebut memiliki makna yang sama. Makna yang dimaksud adalah lawan dari "tiada".

Adapun kata yang tak bisa bermakna tetap saat disandingkan dengan kata yang berbeda atau dalam konteks yang berlainan, maka kata tersebut adalah kata yang berjenis ekuivokal. Contohnya, kata 'bisa'. Kata tersebut akan bermakna berbeda disaat menunjuk kepada referen berupa racun ular dengan saat merujuk kepada referen 'kemampuan'. Dalam kalimat "Bisa ular tersebut telah mengalir ke pembuluh darahnya" dan kalimat "dia telah bisa mengatur waktu dengan baik", makna kata 'bisa' merujuk pada referen yang berbeda. Karena itu, maknanya pun menjadi tidak sama.

Akan tetapi, sebagian dari para peneliti filsafat *al-Ḥikmah al-Mutā'liyah* ada yang berpendapat bahwasanya wujud itu ekuivokal. Ini disebabkan karena mereka meletakkan wujud dengan kacamata *tasykīk*, sehingga antara wujud materi, wujud manusia dengan wujud ilahi dipandang berbeda.[63] Bahkan menurut mereka, wujud disebut ekuivokal karena wujud lah satu-satunya yang menciptakan persamaan dalam perbedaan.[64]

Namun ini adalah sebuah salah kaprah dalam memandang wujud secara ontologis. Ada dua kekeliruan orang yang meyakini univokalitas wujud. Pertama, mereka meyakini makna 'ada' pada Tuhan tidak bisa diterapkan pada 'ada'-nya makhluk. Kedua, mereka menganggap bahwa 'ada' memiliki dua makna, yaitu

[63] Aplarslan Açıkgenç, *Sebuah Kajian Ontologi …* h. 88.

[64] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, h. 35.; Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 197.

makna yang berlaku pada Tuhan dan makna yang berlaku pada makhluk.[65]

Mengetahui bahwa "wujud" sebagai kata yang univokal akan memudahkan pemahaman mengenai ketunggalan wujud sebagai sebuah realitas. Pandangan filsafat Mullā Ṣadrā mengenai *waḥdat al-wujūd* berangkat dari prinsip ini.

e. *Waḥdat al-Wujūd*

Konsep *waḥdat al-wujūd* bukanlah barang baru. Sebelum sampai di tangan Mullā Ṣadrā, paling tidak ada tiga pandangan yang pernah muncul tentang tema ini. Pertama, pandangan dari sebagian ahli metafisika Isma'īli. Kedua, Suhrawardi dan pengikut filsafat *isyrāqi*. Dan ketiga, bersumberkan dari para *'urafa*. Salah satunya adalah Ibn Arābi. Dari ketiganya, Mullā Ṣadrā mensintesiskan pandangan kedua dan ketiga sebagai cara pandangnya.[66]

Dalam melihat ketunggalan wujud dari sisi *tashkīk*, Mullā Ṣadrā bahkan dalam menuangkan pikirannya mengenai konsep ini sebetulnya mengadopsi pikiran Suhrawardi. Bagi Suhrawardi, cahaya tunggal. Kalaupun ia tampak berbeda, itu hanya terjadi pada tingkat intensitasnya saja. Sebagaimana hukum cahaya oleh Suhrawardi, Mullā Ṣadrā juga menarik hukum yang sama untuk wujud. Dengan demikian, konsep *waḥdat al-wujūd* menegaskan bahwa wujud memang tunggal baik ketika merujuk kepada Tuhan, manusia ataupun benda mati seperti kerikil ataupun lainnya.[67]

---

[65] Muhammad Taqi Misbah Yazdi**,** *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 261-262.

[66] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 185-188.

[67] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah …*, h. 73.

Sebelum Suhrawardi, di kalangan *'urafā'* sebelumnya, konsep ini telah banyak diperbincangkan. Ṣadr al-Dīn al-Qunāwi lah orang pertama yang memperkenalkan istilah ini[68] walaupun banyak yang menisbahkan penggagas awalnya kepada sosok Ibn 'Arabi.[69]

Secara umum, pembicaraan mengenai tema *waḥdat al-wujūd* tak terlepas dari empat keadaan yang menjadi titik berangkatnya, yaitu 1). Ketunggalan wujud dan maujud, 2) Keberagaman wujud dan maujud, 3). Ketunggalan wujud dan keragaman maujud, serta 4). Keragaman wujud dan ketunggalan maujud.[70] Mullā Ṣadrā berada pada pilihan ketiga. Pada tipe ini wujud terbagi menjadi tiga, yaitu 1). Wujud murni yaitu wujud yang tidak tergantung kepada-Nya selain diri-Nya dan tidak terbatasi apapun. 2). Wujud yang keberadaannya tergantung kepada selain dirinya, ia dibatasi oleh sifat-sifat yang dilekatkan pada dirinya, dan 3). Wujud absolut dalam penyebarannya, yaitu wujud yang menyebar ke seluruh hal yang bersifat mungkin dan keseluruhan kuiditas (*māhiyah*).[71]

Artinya, keragaman muncul karena wujud sendiri punya karakter yang mendukung terjadinya proses tersebut. Dalam fenomena pemancaran tersebut, entitas-entitas sama halnya dengan wujud wajib (*wājib al-wujūd*), yakni sama-sama merupakan realitas wujud. Hanya saja terbedakan pada statusnya sebagai yang

---

[68] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu Dan Agama: Perspektif Filsafat Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Badan Penelitian Filsafat UGM, 2010, Cetakan I), h. 93.

[69] Miswari, *Wahdah al-Wujud: Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Cetakan Pertama (Yogyakarta: Basabasi, 2018), h.35

[70] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu Dan Agama…*, h. 93.

[71] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 1, h. 327-329.

niscaya ada (*wājib al-wujūd*) dan mungkin ada (*mumkin al-wujūd*). Perbedaan status ini meniscayakan perbedaan pada banyak aspek seperti ke-sebab-an, ke-akibat-an, ke-bebas-an, ke-tergantung-an, ketidak-butuh-an dan ke-butuh-an dan lain-lain.[72]

Akan tetapi yang penting untuk digarisbawahi adalah keragaman yang muncul tidak meniscayakan adanya kuantitas (keberbilangan) pada wujud, melainkan perbedaan intensitas saja. Dalam tataran ontologis, wujud tetap tunggal namun terbedakan menjadi beragam dalam satu bangunan hirearki wujud. Keragaman yang mengindikasikan perbedaan tidak kemudian meniscayakan ketersusunan yang bisa diurai menjadi genus dan diferensia.[73]

Satu catatan akhir dalam melihat konsep *waḥdat al-wujūd* bahwasanya ia bukanlah hasil dari analisa rasional belaka, melainkan hasil dari pengalaman batin melalui praktek dan disiplin spiritual yang berat dan sukar.

---

[72] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 3, h. 135. Sebagian peneliti filsafat Mullā Ṣadrā beranggapan bahwa kondisi pemancaran wujud sehingga tampak beragam disebabkan oleh wujud yang potensial untuk dipandang dari berabagai sisi dan tingkatan. Pertama-tama wujud mesti dilihat sebagai sesuatu yang *lā bi syart*. Pada tingkatan ini, wujud dilihat sebagai yang tanpa syarat. Ia mengatasi setiap determinasi. Pada tingkat berikutnya, wujud dipandang sebagai sesuatu yang *bi syart al-syai'*. Pada tingkatan ini, wujud berkaitan dengan wujud kosmis yang sudah tersusun secara hirearkis. Dalam keadaan itu, wujud disyaratkan oleh determinasi tertentu yang menyebabkannya bisa mengaktualkan segala sesuatu dalam wujud yang universal. Dan yang terakhir, pada tingkatan *bi syart la*. Pada tingkatan ini, wujud tak ubahnya *ahadiyah* dalam terminologi kaum sufi. Lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 191 – 192.

[73] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 2, h. 235. Dalam kesempatan yang lain, Mullā Ṣadrā mengidentikkan wujud dengan wahdah. Mengidentikkan yang dimaksud dalam arti dua hal yang tak terpisahkan, bukan dua hal yang sama dan satu. Bagi penulis, ini cara yang ditempuh mulla sadra dalam mengargumentasikan ketunggalan wujud. Artinya, di mana ada wahdah di situ ada wujud dan sebaliknya. Bahkan kondisi yang terjadi pada salah satunya meniscayakan kondisi yang sama pada yang lainnya. Mengenai hal ini, silahkan lihat Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 1, h. 100.

> Karena itu, tidak setiap orang bisa mengalami ketunggalan wujud ini kecuali mereka yang sanggup menempuh proses panjangnya.[74]

Setelah kita memahami prinsip-prinsip di atas, sekarang kita akan melanjutkan kepada penjelasan mengenai bagaimana entitas bisa memiliki efek tertentu. Namun *sebelumnya*, kita akan mengikuti bagaimana Mullā Ṣadrā membuktikan bahwa *wujūd* adalah realitas (*aṣalat*) sementara *māhiyah* adalah sesuatu yang *i'tibāry*.

Sebagaimana yang telah kita ketahui bahwasanya realitas tak bisa dijangkau pikiran. Yang *dipikirkan* hanyalah konsepnya saja. Sementara konsep adalah *māhiyah*. Maka yang tersisa adalah wujud di alam eksternal. Dari alur berpikir ini, maka disimpulkan wujudlah satu-satunya yang pantas diidentifikasi sebagai realitas.[75]

Dengan begitu, kita bisa memahami mengapa entitas tertentu bisa memberikan efek. Entitas-entitas akan memberikan efek sesuai dengan karakter yang ia miliki. Api misalnya, memiliki karakter berupa potensi membakar. Potensi tersebut bisa aktual. Api membakar entitas lain yang bersentuhan dengannya, seperti kayu dan kertas misalnya. Kayu ataupun kertas akan terbakar oleh api beberapa saat setelah mulai bersentuhan. Demikian juga dengan air. Dengan karakter berupa potensi membasahi-nya, air secara potensial bisa membasahi entitas lain yang bisa menerima keadaan terbasahi. Misalnya kain. Ia akan terbasahi oleh air beberapa saat setelah keduanya mulai bertemu.

Dengan demikian, dari dua aspek inti suatu entitas yaitu ke-ada-an (*wujūd*) dan ke-apa-an (*māhiyah*)-nya, menurut Mullā Ṣadrā, ternyata entitas bisa memberikan efek tertentu

---

[74] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 193.

[75] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 159.; Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla …", h. 15.

dikarenakan aspek wujudnya, bukan mahiyahnya. Api, misalnya, bisa membakar dikarenakan ia ada, bukan karena ia bernama api. Demikian juga halnya dengan air ataupun seluruh entitas yang lain.

Adapun *māhiyah* hanya sebagai pembatas untuk kemudian suatu entitas tertentu bisa dikenali. Kayu misalnya, dikarenakan ia bagian dari sebuah *pohon*, maka dengan sendirinya ia terbedakan dengan besi yang merupakan unsur kimia asli yang merupakan jenis barang tambang. Keduanya terbedakan antara satu dengan yang lainnya dikarenakan keduanya memiliki *genus* dan *diferensia* yang berlainan.

Karena itu, mahiyah adalah pembatas-pembatas dari satu wujud yang sama. Dengan *māhiyah-māhiyah* tersebut lalu muncullah entitas-entitas yang beragam. Namun di balik keragamannya, mahiyah-mahiyah tersebut *sedang* berbagi wilayah atau ruang dari satu wujud yang sama. Dikatakan satu wujud yang sama, karena wujud memang tunggal sesuai dengan penjelasan di atas tatkala kita membahas mengenai univokalitas wujud.

Sampai di sini, kiranya sudah bisa dimengerti bahwa pemberi atau sumber efek dari entitas adalah bukan mahiyahnya melainkan wujudnya. Dengan *penalaran* ini pula, Mullā Ṣadrā telah mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa wujud melekat pada entitas yang beragam dengan ukuran yang beragam pula. Wujud tersebut dibatasi oleh mahiyah. Karena itu, mahiyah hadir sebagai batasan wujud dari proses emanasi.[76]

Analogi yang diberikan M.T Misbah Yazdi kiranya bisa memperjelas penjelasan ini. Filsuf Sadrian kelahiran Iran tersebut menganalogikan bahwa wujud diibaratkan sebagai kertas utuh. Saat kertas tersebut dipotong-*potong* menjadi

[76] Aplarslan Açikgenç, *Sebuah Kajian Ontologi* ... h. 127.

beberapa bagian dengan ukuran yang berbeda-beda, maka garis keliling dari masing-masing potongan tersebut adalah mahiyah.[77]

Maka dari itu, muncullah konsep filsafat Mullā Ṣadrā tentang *aṣalāt al-wujūd*.[78] Konsep ini *meniscayakan aṣalāt al-wujūd wa i'tibāry al-māhiyah.*

2. *Tashkīk al-Wujūd*

Hal penting selanjutnya yang tak boleh luput dari perhatian kita adalah bahwa Mullā Ṣadrā tak berhenti pada elaborasinya yang telah berhasil membuktikan dan menjelaskan mengenai *waḥdāt al-wujūd*. Ketunggalan wujud sebagai sebuah keniscayaan ternyata masih menyisakan satu masalah. Bagaimana dengan munculnya *māhiyah* yang sangat banyak dan beragam sebagai pembatas wujud, apakah bisa dijadikan sebagai alasan untuk kemudian mengklaim bahwa wujud ternyata tidak tunggal.

Mullā Ṣadrā menjelaskan hal demikian dengan konsep *tashkīk al-wujūd*. Namun sebelum sampai pada konsep tersebut, terlebih dulu harus dipahami mengenai satu konsep dalam filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* yaitu *al-waḥdah fī 'ain al-katsrah wal katsrah fī 'ain al waḥdah* (*tunggal* dalam keragaman dan beragam dalam ketunggalan).[79] Dari konsep itu diketahui bahwa wujud disebut tunggal karena karakter *basīth* dan *shirf*-nya. Di sisi yang lain, wujud juga disebut beragam

[77] Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 328-329. [Yang] perlu diantisipasi dari analogi ini adalah membayangkan keterbatasan pada wujud sebagaimana kertas yang dibatasi oleh keempat sisinya. Batas pada wujud hanyalah garis imajiner yang sifatnya berbasis konsep bukan realitas.

[78] Muhammad Husain al-Taba'tabā'i, *Bidāyat al-Hikmah* …, h. 15.

[79] Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 363.

walaupun ia tunggal. Hal ini jika dilihat dari sisi bahwa ia telah terbagi-bagi ke dalam banyak *māhiyah*.[80]

Dalam keberagamannya tersebut, berlakulah konsep awal tadi yaitu *tashkīk al-wujūd*. Konsep ini *menjelaskan* bahwa wujud bergradasi. Wujud itu tunggal namun ia bergradasi. Seluruh realitas dipersamakan dalam hal wujud sekaligus terbedakan juga olehnya. Persamaannya mesti dipahami dalam kaitannya dengan bentuk-bentuk wujud yang mana selalu sama dan identik pada semua bentuk. Sedangkan perbedaannya tampak pada urutan dan intensitas.[81]

Wujud, melalui pandangan ini, tidak hanya satu tetapi merentang dalam suatu gradasi yang hirearkis, dari wujud Tuhan hingga eksistensi sebutir pasir di *pantai*. Setiap tingkat wujud yang lebih sempurna mengandung seluruh realitas yang terkandung dalam oleh entitas yang ada di tingkat wujud yang lebih rendah.[82]

Itulah mengapa perbedaan daya pada entitas di masing-masing tingkatan wujud bersifat menyempurna secara bertingkat. Pada materi terendah seperti barang tambang atau benda mati lainnya, memiliki daya yang merupakan bagian dari wujud dengan intensitas paling rendah. Ia hanya memiliki jiwa berupa kemampuan merekat antar partikelnya. Wujud ditemukan dengan intensitas lebih banyak lagi pada tetumbuhan. Ia bisa bergerak dengan cara tumbuh dan bisa berkembang biak. Lebih tinggi lagi dalam binatang. Selain bisa tumbuh dan berkembang biak, ia juga bisa berpindah dan bersuara. Dalam entitas manusia, wujud lebih tinggi lagi.

---

[80] Istilah terbagi tidak dimaknai secara denotatif. Wujud tidak bisa terbagi ataupun terpotong. Karena itu, 'terbagi' mesti dipahami sebagai ungkapan metaforis. Wujud dibatasi oleh garis hayal yang keberadaannya hanyalah merupakan sebuah kesepakatan bahasa.

[81] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 198.

[82] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 916-917.

Manusia bisa melakukan semua yang bisa dilakukan binatang dan ditambah lagi bahwa manusia bisa melakukan aktivitas berfikir. Dan di atas itu, wujud paling sempurna dan tak terbatas.

Masing-masing dari realitas dilekati oleh wujud yang tunggal sehingga ia menjadi individu yang unik. Keunikan ini kemudian yang melahirkan pandangan tentang *tashkīk*. Seluruh entitas terbedakan melalui sifat wujud berupa *lebih* atau kurang atasnya, sekaligus ia dipandang sebagai entitas yang sejatinya tunggal dikarenakan wujud adalah tunggal.[83]

Oleh karenanya, dalam wujud terjadi gerakan terus menerus. Gerakan ini berawal dari tingkatan yang umum kepada tingkatan yang lebih konkrit. Akibatnya, wujud selalu menerima perubahan yang terus-menerus sehingga terjadi wujud baru setiap saat.[84]

Gradasi dibagi menjadi dua. Pertama, garadasi partikular (*tasykīk khaṣṣi*) yaitu core yang menyebabkan perbedaan (*mā bihi al-ikhtilāf*) dalam tingkatan-tingkatan wujud tak lain adalah apa yang menjadi core dalam tingkatan-tingkatan tersebut berbagi kesamaan (*mā bihi al-ishtirāk*). *Contohnya* adalah keangkaan pada "2" dan "3". Antara "2" dan "3" dipersamakan sekaligus dibedakan oleh keangkaan. Kedua, gradasi universal (*tashkīk 'ammi*). Cirinya adalah apa yang menjadi kesamaan tingkatan-tingkatan wujud bukanlah kunci yang menjadi pemisah mereka. Contohnya antara nabi Musa dan nabi Ibrahim dipersamakan oleh wujud namun dibedakan oleh waktu kepengutusan.[85]

[83] Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla …", h. 16 - 17.
[84] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 162.
[85] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla …*, h.130.

3. *Al-Ḥarakah al-Jauhāriyah*

Salah satu penemuan *filosofis* paling fenomenal seorang Mullā Ṣadrā adalah konsep *al-ḥarakah al-jauhāriyah* (gerak substansial). Konsep yang merupakan revolusi paradigmatik ini belum pernah mendapatkan perhatian oleh filsuf sebelumnya.[86]

Selama ini, dalam pandangan umum, perubahan yang terjadi pada entitas selalu dipandang terjadi pada tingkat aksiden. Demikian juga yang dianut oleh filsuf-filsuf sebelum Mullā Ṣadrā bahwa gerak, baik gerak dalam posisi, tempat, kuantitatif maupun kualitatif tidak terjadi pada tingkat substansi melainkan aksiden.[87] Padahal gerakan yang terjadi pada aksiden tidak bisa dijelaskan dengan tepat tanpa mengacu pada gerakan yang terjadi pada tingkat substansi.[88]

Menurut Mullā Ṣadrā, gerak substansial adalah perjalanan atau perpindahan dari sebuah keadaan substansi ke keadaannya yang lain hingga ia menjadi rute bagi dirinya sekaligus rute bagi perjalanannya.[89] Adanya gerak di tingkat substansi ini menandakan bahwa seluruh realitas tidak statis, melainkan bergerak menuju kesempurnaan.[90]

Gerak dalam bentuk perubahan bukan dipahami sebagai bertambah ataupun berkurangnya sifat tertentu pada sesuatu—karena kalau demikian berarti kita masih mengasumsikan lokus

---

[86] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah …*, h. 75.; Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla …", h. 17.

[87] Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam …", h.65.

[88] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 203.

[89] Muhsin Labib, *Pemikiran Fislafat Ayatollah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontermporer): Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan filsafat Ketuhanan*, Cetakan 1 (Jakarta: Sadra Press, 2011), h. 238.

[90] Farid Mehrab Razi, "An Analysis of Mulla Sadra's Thoughts on the Soul in the Context of Modern Mental Health", dalam Journal on Islamic Studies, Vol 1, no. 3 (2024), h. 171.;Avita Aniqotul 'Athiyyah, Nanda Azzah Salsabila, Achmad Khudori Soleh, "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah: The Synthesis of Mulla Sadra's Islamic Philosophy and Its Influence on Islamic Epistemology", dalam Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam Vol. 16, No. 1 (June) 2025, h. 223.

gerak yang terjadi pada aksiden. Gerak yang dimaksud adalah perubahan wujud di tingkat substansi. Dengan kata lain, karena gerakannya terjadi pada tingkat substansi, sehingga gerakannya terjadi pada wujud. Gerak selalu terkait dengan perputaran waktu. Dalam bahasa sehari-hari, gerak terjadi dalam waktu. Namun dalam tinjauan konsep *al-ḥarakah al-jauhariyah*, waktu merupakan konsekuensi dari gerak yang terjadi.[91]

Dalam gerak ini, substansi selalu bergerak menuju kesempurnaan. Sehingga arah gerakannya vertikal ke atas.[92]

Pada tataran aplikatifnya, gerak substansial membuat semua entitas mengalami evolusi menuju wujud yang lebih sempurna. Inilah pandangan dalam filsafat Islam yang memberikan afirmasi terhadap adanya teori evolusi.[93] Dengan alasan itu, gerakan substansial disebut juga gerakan evolusioner.[94] Dalam tataran aplikatif, doktrin ini dijadikan sebagai dalil atas pendidikan akhlak.[95] Bahkan digunakan untuk klaim ke-*qadim*-an Tuhan dan kebahruan alam semesta.[96] Pandangan-pandangan ini tentu masih bisa didiskusikan untuk selanjutnya.

---

[91]Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 3, h. 166-167.

[92] Abdul Aziz Faradi, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla …", h. 17. Belakangan, arah dari gerak substansial ini dipahami tidak melulu vertikal ke atas melainkan bisa juga ke bawah. Dari wujud yang lebih sempurna menuju wujud yang kurang sempurna. Tentu ini masih terbuka untuk didiskusikan. Lihat Muhsin Labib, *Pemikiran Fislafat Ayatollah …*, h.239-240.

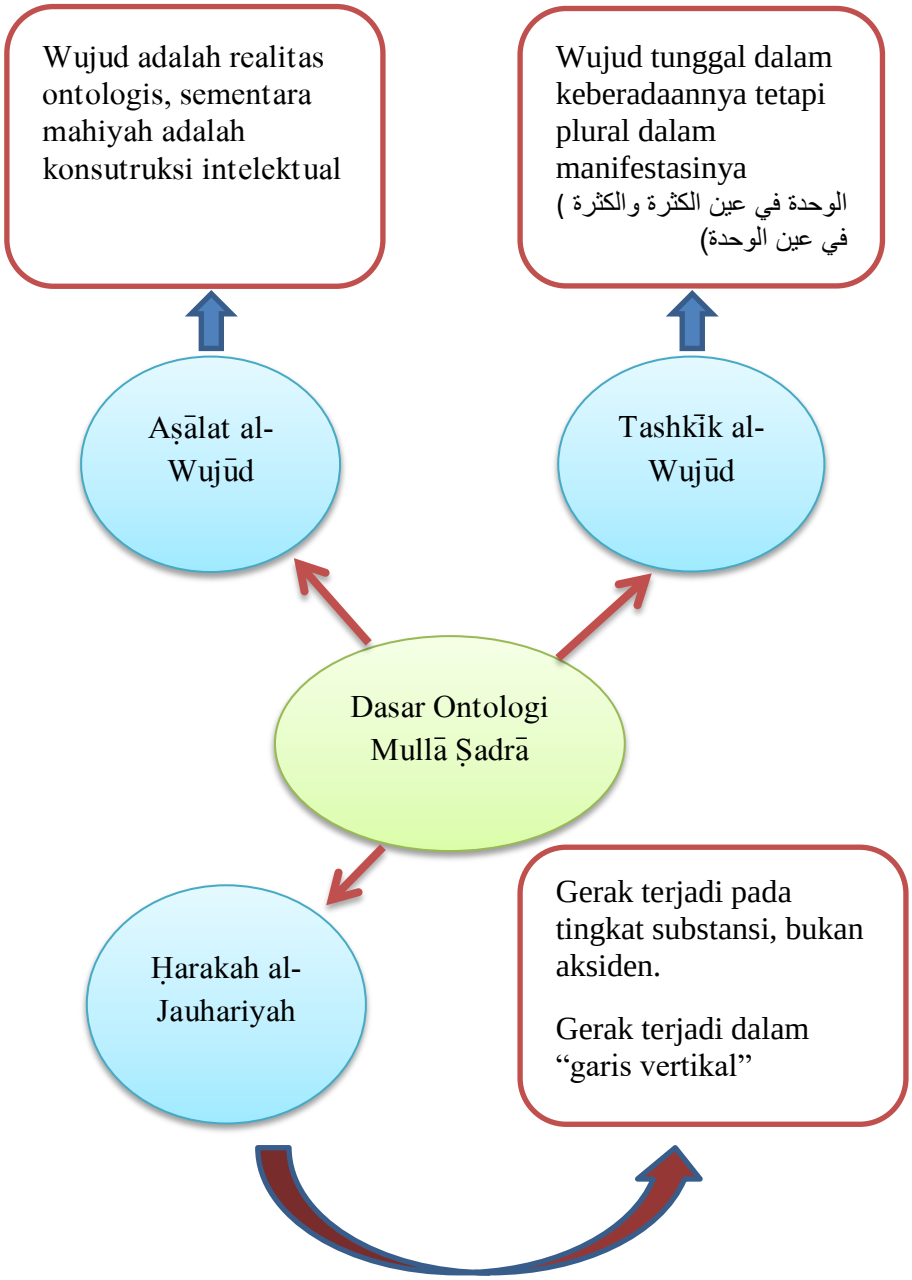
[93] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah …*, h. 76. Afirmasi tersebut tentu tidak mengindikasikan adanya kesamaan secara paralel dengan teori evolusi Darwin. Perbedaannya terletak pada corak dari masing-masing evolusi oleh kedua tokoh ini. Jika Mullā Ṣadrā berbicara evolusi secara ontologies, maka Darwin membincang evolusi di tingkat zoologis dan fisiologis. Lihat Muhsin Labib, *Pemikiran Fislafat Ayatollah…*, h. 239.

[94] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 202.

[95] Kaitannya dengan pendidikan akhlak adalah bahwa jiwa manusia yang potensial mengalami pergerakan bisa aktual salah satunya dengan sentuhan pendidikan.

[96] Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam …", h.65.

Berikut bagan untuk menggambarkan dasar ontologi pandangan filsafat Mullā Ṣadrā.



C. Espistemologi

Telah disinggung di muka bahwa Mullā Ṣadrā berhasil melakukan suatu sintesa dari pemikiran-pemikiran sebelumnya. Bagi pemikir setelahnya, Kontribusi Mullā Ṣadrā sebagai pembuka lembaran baru dalam memahami bagaimana manusia memperoleh pengetahuan tentang realitas. Realitas yang dimaksud adalah keseluruhan relaitas dalam bentangan hirearkisnya, mulai dari dunia hingga tentang Tuhan.[97] Beberapa fondasi untuk memahmai epistemologi Mullā Ṣadrā, antara lain sebagai berikut:

1. Pengetahuan *Ḥudūri*

Salah satu yang menjadi perbedaan titik tekan aliran-aliran filsafat dan pemikiran dalam daftar keilmuan Islam adalah bagian epistemologinya. Sintesis yang berhasil dilakukan Mullā Ṣadrā tidak terbatas pada menyatukan pemikiran sebelumnya untuk menghasilkan sebuah pemikiran baru, akan tetapi lebih dari itu. Filsuf Iran ini berhasil melakukan sebuah sintesa epistemologi keilmuan. Karya-karya, kesalehan serta kekuatan spiritual yang menyatu pada dirinya membuktikan bahwa ia telah merangkum tiga pendekatan epistemik dalam paradigma keilmuannya. Tiga hal itu adalah wahyu (*al-waḥy*), rasionalitas (*al-burhān, al-ta'aqqul*) dan spiritualitas (*al-mukāsyafah, al-musyāhadah*). Dalam terminologi mazhabnya, penyatuan tiga corak epistemologi itu disebut sebagai sintesis antara Al-Qur'an, al-Burhan dan al-'Irfan.[98] Dengan alasan itu kemudian Mullā Ṣadrā dianggap sebagai

[97] Avita Aniqotul, "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah: The Synthesis …, h. 230.

[98] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, "*Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 913.

filsuf yang berhasil menyelesaikan debat epistemologi yang tak kunjung berhenti di kalangan filsuf muslim.[99]

Sebelum melakukan sintesa, Mullā Ṣadrā mempelajari dengan mendalam warisan-warisan pemikiran yang ada. Sehingga dalam karya-karyanya, banyak dijumpai kesamaan dengan para pendahulunya. Ini tidak bisa dihindari. Dalam proses pembacaan terhadap teks, kecenderungan dalam menemukan bagian dari pemikiran yang benar untuk disetujui selalu ada. Itulah sebabnya, dalam pandangan epistemologinya, Mullā Ṣadrā melakukan pembagian pengetahuan seperti metode yang ditempuh Suhrawardi dan mazhab Iluminasi secara umum. Yakni, membagi pengetahuan menjadi dua: *ḥuṣūli* (kehasilan) dan *ḥuḍūri* (kehadiran).[100]

Pembagian ini sekaligus sebagai fondasi dalam pemahaman mengenai doktrin kesatuan subjek penahu dengan objek pengetahuan (*ittiḥad al-'āqil wa al-ma'qūl*).[101] Konsep tersebut sangat sentral dalam epistemologi *al-ḥikmah al-muta'āliyah*. Karena itu Mullā Ṣadrā memaparkan dengan detail perbedaan serta relasi keduanya.

---

[99] Khalid al-Walid, "Husuli dan Huduri Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta'aliyyah", dalam Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan, Vol. 6, No. 2, Desember 2020, h. 175.

[100] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, "*Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 913.; Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 121.; Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam*, Terj. Ammar Fauzi Heryadi, (Jakarta: Sadra Press, 2021, Cetakan ke-I), h.143. Ilmu *ḥuḍūri* merupakan penemuan Suhrawardi. Dalam dilema epistemiknya ia bermimpi berjumpa dan berdialog dengan Aristoteles tentang kegundahan epistemik yang tengah dialaminya. Dari pengalamannya di dunia mimpi tersebut, ia terinspirasi untuk menghasilkan pandangan baru dalam menyikapi epistemologi, yaitu dengan mengenal diri yang berbasiskan kesadaran. Pengetahuan yang diperoleh melalui proses pengenalan diri inilah yang kemudian dikenal dengan ilmu *ḥudūri*. Lihat Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogyakarta: LKiS: 2005, Cetakan ke-I), h. 153-154.

[101] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 111. Konsep ini akan dibahas pada sub berikutnya dalam bab ini.

Ilm *ḥuṣūli* adalah pengetahuan berupa bentuk mental (*ṣūrah*) yang diperoleh melalui proses korespondensi antara subjek dengan objek eksternal, dimana masing-masing dari subjek dan objek eksternal memiliki eksistensi yang berbeda sehingga keduanya independen satu dengan yang lainnya.[102] Melalui proses korespondensi tersebut, subjek menangkap visualisasi dari objek eksternal. Sementara objek eksternal sebagai entitas tetap berada di alam eksternal dengan segenap efek potensialnya.[103] Dengan kata lain, ilmu *ḥusūli* diperoleh melalui konsep-konsep mengenai objek yang diketahui, sehingga pengetahuan tersebut mengasumsikan bahwa yang terinternalisasi dalam diri subjek adalah kuiditas daripada objek.[104]

Sementara Ilmu *ḥuḍūri* adalah pengetahuan berupa hadirnya eksistensi objek ke dalam mental subjek. Bukan melalui representasi atupun penalaran.[105] Pengetahuan *ḥuḍūri* tidak melalui penalaran dikarenakan ia tidak tersusun dari komposisi pembentuk kalimat.[106] Sehingga dalam ilmu *ḥuḍūri* diasumsikan bahwa yang masuk ke dalam diri subjek tak lain adalah objek dalam aspek eksistensinya.[107] Objek paling utama sebagai objek pengetahuan *ḥuḍūri* adalah 'aku'. Tak satupun 'diri' bisa meragukan 'aku'. Bahkan kaum sofis sekalipun. Objek lainnya adalah kesadaran

---

[102] Khalid al-Walid, "Husuli dan Huduri dalam…, h. 169-170.

[103] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 111.

[104] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 122. Alasan dibalik argumen tersebut adalah objek eksternal yang tidak memungkinkan untuk bersatu dengan subjek sesuai dengan konsep *ittiḥād al-'āqil wa al-ma'qūl* bisa diidentifikasi melalui perantara representasinya oleh daya persepsi manusia. Dengan demikian, bukan realitas tersebut yang ditangkap melainkan kuiditasnya. Lihat Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 1, h. 313-315.

[105] Khalid al-Walid, "Husuli dan Huduri dalam…, h. 170-172.

[106] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer): Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*", (Jakarta: Sadra Press, 2011, cetakan ke-I), h. 158-159. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan…*, h. 144.

[107] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 122.

mengenai keadaan jiwa, emosi dan perasaan diri sendiri serta daya pengetahuan dan penggerak (*quwā taḥrikiyyah*) dirinya.[108]

Ada tiga ciri dari ilmu *ḥuḍūri*. Pertama, hadir secara eksistensial di dalam diri subjek.[109] Yang penting digaris bawahi di sini adalah bahwa ilmu *ḥuḍūri* tidak kehilangan dimensi intelektualnya walaupun ia besifat intuitif, ilumintaf dan melampaui rasionalitas.[110] Buktinya, meskipun Mullā Ṣadrā menerima tesis *ishrāqi* ini akan tetapi ia tetap memberikan ruang bagi signifikansi wahyu. Wahyu nantinya akan menjadi sumber asasi bagi pengetahuan tentang problem-problem filosofis dan teosofis.[111] Kedua, bukan sebuah kemampuan intelektual-kognitif bentukan silogisme. Dan ketiga, bebas dari dikotomi benar dan salah.[112]

Ketiga ciri dari ilmu *ḥudūri* di atas berangkat dari satu sebab yang aksiomatis: tidak ada pemisahan dua objek internal dan eksternal. Contohnya seperti rasa sakit dan 'aku'. Masing-masing dari dua pengetahuan tentang rasa sakit dan pengetahuan tentang 'aku' memenuhi ketiga ciri dari ilmu *ḥudūri* tersebut.[113] Dalam contoh tersebut, rasa sakit tidak bisa diurai menjadi jenis internal ataupun jenis eksternal. Tidak ada pembedaan menjadi rasa sakit *an sich* dengan rasa sakit konseptual. Begitu rasa sakit muncul,

---

[108] Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan …*, h. 144-145.

[109] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 114.; Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 122.

[110] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 122.

[111] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, "*Ensiklopedi Tematis Filsafat …*, h. 913.

[112] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 124.; Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah…*, h. 160.; Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 113.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 188.

[113] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 112.

maka otomatis terasa tanpa terlebih dahulu dipersepsi ataupun dianalisa.

Doktrin ini kemudian membuat proses mengetahui demikian substantif dalam diri manusia. Mengetahui tidak lagi sebagai sebuah proses representasional melainkan eksistensial.[114] Dengan demikian, 'mengetahui' dalam aspek ontologisnya mencakup 'aku' serta segenap gejolak eksistensialnya.[115] Dalam mencerap pengetahuan akan gejolak jiwa sendiri, kemustahilan pengetahuan *ḥuḍūri* untuk masuk dalam dikotomi benar salah tadi lebih bisa dipahami.

Benar dan atau salah sebagai sebuah penilaian terhadap pengetahuan bisa terjadi dalam tahap pasca pencerapan kehadiran (*ḥudūri*). Sebab selain proses hadirnya eksistensi objek pada diri subjek, terdapat dua fenomena lain yang bisa menjadi lanjutan dari proses yang pertama. Dua hal tersebut adalah bahasa mistik dan meta-mistisisme filosofis. Pada tataran 'bahasa mistik' subjek berupaya mengkomunikasikan pengalaman pengetahuannya.[116] Dalam proses mengkomunikasikan tentu ada pelibatan tafsir atasnya—yang mana dipenuhi dinamika analisa. Misalnya, orang yang lapar lalu memastikan dirinya butuh makan dalam waktu sesegera mungkin. Bisa jadi ini adalah bentuk tafsir terhadap pengalaman serupa di masa lalu. Padahal tidak ada keniscayaan harus makan segera begitu lapar terasa. Lapar itu sendiri ada kemungkinannya beragam. Tidak tunggal.

Demikian juga dalam perkara mistis. Sebagai pengetahuan *ḥudūri*, ia penyingkapan semata. Ia tidak tercakup oleh penilaian. Namun setelah keterlibatan tafsiran atasnya, ia bisa benar atau salah. Oleh karenannya harus ada

[114] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 185.
[115] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 187.
[116] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 125.

kejelian tinggi dalam memilah informasi yang berupa pengetahuan presentasional agar tidak terjebak pada kekeliruan.[117]

Adapun pada tataran meta mistisisme filosofis, terjadi upaya penyelidikan atau penelitian ilmiah terhadap *irfan*.[118] Objeknya adalah pengalaman spiritual yang merupakan wilayah pengetahuan *ḥuḍūri*. Kemungkinan dikotomi benar dan atau salah dalam tataran ini sama halnya dengan sebelumnya: adanya penggunaan nalar. Bahkan dalam upaya penelitian ilmiah terhadap pengalaman spiritual akan lebih banyak melibatkan penalaran dibanding sekadar upaya mengkomunikasikan pengalaman sendiri.

Pembagian pengetahuan menjadi ilmu *ḥuṣūli* dan *ḥuḍūri* tidak dimaksudkan sebagai pemisahan total, melainkan sebagai klasifikasi jenis pengetahuan. Menurut Mullā Ṣadrā, ilmu *ḥuṣūlī* bersumber dari dan kembali kepada ilmu *ḥuḍūri*, yang bersifat primer, sementara ilmu *ḥuṣūli* hanya berfungsi sebagai pengetahuan sekunder yang mendukung proses pencerapan *ḥuḍūri*. Menurut Mullā Ṣadrā, pengetahuan terjadi melalui lahirnya eksistensi mental ketika subjek memvisualisasikan objek eksternal. Pandangan ini didukung oleh lima argumen: pertama, jika pengetahuan hanya bertumpu pada bentuk visual yang bukan objek itu sendiri, maka pengetahuan sejati mustahil dan berujung pada skeptisisme; kedua, objek eksternal terikat ruang dan waktu, sedangkan visualisasi mental tidak; ketiga, persepsi dapat membentuk eksistensi mental baru tanpa perubahan pada objek eksternal; keempat, persepsi tidak mencerap efek eksternal secara langsung sehingga persoalan kembali pada representasi mental; dan kelima, pikiran mampu memilah

[117] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h. 161-162.
[118] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 125.

substansi dan aksiden objek, sesuatu yang tidak mungkin dicapai melalui kontak langsung dengannya.[119]

Dari argumen tersebut, bisa dilihat bahwa Mullā Ṣadrā tidak menandaskan pengetahuan sebatas pada visualisasi objek semata. Akan tetapi, dalam proses pencerapan subjek akan objek eksternal tertentu mengasumsikan bahwa objek hadir dalam diri subjek sebagai aspek eksistensinya. Eksistensi jenis inilah yang disebut sebagai eksistensi mental (*wujūd dzihni*). Pada titik ini, dibutuhkan kecermatan dalam membedakan eksistensi sebagai eksistensi mental (*dzihni*) atau sebagai eksistensi eksternal (*khāriji*).

Dengan demikian, Eksistensi mental (*wujūd dzihni*) merupakan bagian dari ilmu *ḥuṣūli*—pengetahuan yang dimediasi oleh konsep-konsep yang merupakan wilayah kerja mental subjek. Karena erat kaitannya dengan pengetahuan, maka eksistensi mental (*wujūd dzihni*) adalah isu epistemologis. Sementara pengetahuan *hudūri* yang tak terlepas dari eksistensi eksternal membuatnya menjadi bagian dari isu ontologis. [120]

Eksistensi mental (*wujūd dzihni*) ini bisa dihasilkan oleh mental melalui visualisasi objek eksternal. Namun pada level *alam al-quds*, kemampuan jiwa tidak sekadar mewujudkan eksistensi mental dari objek eksternal, bahkan sebaliknya. Eksistensi mental yang berasal dari imajinasi bisa diwujudkan ke dalam bentuk objektif eksternal dengan efeknya sekaligus oleh kekuatan jiwa. Ini dimungkinkan karena Tuhan menciptakan jiwa sebagi 'personifikasi' diri-Nya sehingga sifat serta perbuatan-Nya tergambar dalam potensi jiwa. Hanya saja jiwa telah mengalami sejumlah

[119] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 115-121.; Khalid al-Walid, "Husuli dan Huduri dalam…, h. 172-175.

[120] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h. 231-232.

tahapan penurunan dari wujud mutlak sehingga kualitasnya menjadi jauh berbeda. Prinsip ini berdasarkan doktrin *tashkīk*. Pembahasan akan hal ini adalah warisan Ibn Arabi yang diadopsi Mullā Ṣadrā. Ibn 'Arabi pernah menuangkannya dalam karyanya, *Futūḥāt al-Makiyah*.[121]

Karena pengetahuan tak lain adalah eksistensi, maka berlaku padanya hukum *tashkīk al-wujūd*. Sehingga pengetahuan *ḥuḍūri* ini bertingkat-tingkat. Ada pengetahuan *ḥuḍūri* yang rendah hingga yang tinggi.[122] Keragaman dalam hal tingkatannya begantung pada sejauh mana subjek mengenal dirinya.[123] Pengenalan diri ini kerap tertutup oleh tabir akibat dosa dari hasrat badani dan hasrat duniawi yang tak terkendali. Karenanya jalan satu-satunya untuk meraih pengetahuan *ḥuḍūri* atau pengalaman mistik adalah dengan terus-menerus melakukan penyucian jiwa dari dosa dan menghilangkan ketergantungan pada perkara-perkara duniawi.[124]

Doktrin mengenai potensialitas pengetahuan bisa mempengaruhi naik turunnya eksistensi subjek sejalan dengan doktrin lain dalam filsafat Mullā Ṣadrā, yaitu *al-ḥarakah jauhariyah*. Artinya, kemampuan persepsi manusia akan objek-objek eksternal bisa menjadi 'alat' untuk ia melakukan gerak substansial untuk mencapai level eksistensial yang lebih tinggi.[125]

---

[121] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 122-126.

[122] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h. 161.

[123] Hubungan antara keragaman dengan pengetahuan tentang diri akan dibahas lebih jauh pada sub berikutnya mengenai *ittihād al-'āqil wa al-ma'qūl*. Dalam tasawuf, isu ini sejalan dengan ungkapan yang masyhur di kalangan '*urafā':*

من عرف نفسه فقد عرف ربه

[124] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 125.

[125] Ini merupakan daya potensialitas manusia yang akan diurai lebih detail pada bab 4.

Dengan demikian, pengetahuan sejati sebagai bekal untuk melakukan gerak substansial tidak terlepas dari kombinasi pengetahuan rasional (*burhāni*), penyaksian intuitif terhadap kebenaran melalui *kashf*, serta komitmen yang kokoh terhadap agama.[126]

2. Ilmu Sebagai Modus Ada

Sebagaimana disinggung di awal, bahwa pembagian ilmu menjadi *ḥusūli* dan *ḥudūri* serta relasi antar keduanya sebagai fondasi untuk memahami doktrin berikutnya yakni doktrin kesatuan subjek penahu[127] dengan objek yang diketahui (*ittiḥād al-'āqil wa al-ma'qūl*). Konsep kesatuan ini merupakan salah satu bagian terpenting dari filsafat yang digagas Mullā Ṣadrā. Epistemologi filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* bermuara pada ilmu *ḥudūri*—yang proses pencerapannya mengasumsikan kesatuan subjek penahu dengan objek.[128]

Isu kesatuan ini telah dibahas sejak awal oleh filsuf-filsuf sebelum Mullā Ṣadrā. Konsep *ittiḥād* ini pertama kali digagas oleh Porphyry (Farfarius)—filsuf Iskandariah yang merupakan murid Plotinus. Ia mengemukakan doktrin tersebut dalam rangka menjelaskan tentang pengetahuan Tuhan terhadap diri-Nya. Hanya saja masih kurang argumentatif saat berhadapan dengan pihak yang kontra. Pasca Porphyry pun masih sama. Tidak ada yang membawa isu ini ke ranah epistemologi. Bahkan yang terjadi tidak jarang diantara para murid Ibn Sina dan Ibn Sina sekalipun tidak berpanjang kata dalam membahasnya.[129]

---

[126] Avita Aniqotul, "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah: The Synthesis …, h. 228.

[127] Penggunaan istilah subjek penahu sebagai padanan dari *'āqil*. Ini berbeda dengan subjek tanpa tambahan "penahu". Pada terma subjek penahu terdapat indikasi spesifik pembicaraan pada wilayah ilmu.

[128] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 2.

[129] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 98.

Kemajuan yang signifikan dalam produksi argumen-argumen yang kokoh baru ada setelah Mullā Ṣadrā mengembangkan konsep ini dengan sangat bernas. Tidak berhenti pada ilmu Tuhan tentang diri-Nya, melainkan ia melanjutkannya sampai dengan ilmu yang diperoleh manusia, tidak hanya Tuhan, dari atau tentang objek.[130] Objek pengetahuan pun dalam filsafat Mullā Ṣadrā mencakup yang inderawi maupun yang non inderawi, mental maupun eksternal. Dari perluasan yang dilakukan Mullā Ṣadrā tersebut, berhasil lah dia dalam mengkonsepkan dengan rapi pembahasan tentang kesatuan subjek penahu dengan objek tersebut. Subjek penahu dengan objek menyatu sehingga berada dalam satu modus eksistensi yang sama[131]. Ini sebuah prestasi gemilang seorang Ṣadr al-Muta'allihīn dalam mengkonstruksi pemikiran baru.

Dalam proses pencerapan oleh sang 'diri', terjadi hadirnya eksistensi suatu objek ke dalam hadirat (*hadhrah*) jiwa—suatu tingkatan wujud dalam keseluruhan garadasi wujud.[132] Subjek pada hakikatnya adalah eksistensi, demikian juga ilmu adalah eksistensi. Subjek dengan kemampuan mentalnya untuk mempersepsi objek baik inderawi secara *ḥusūli* ataupun mengetahui tanpa peran mental akan objek berupa jiwanya sendiri secara *ḥudūri* menunjukkan adanya 'pertemuan' antara eksistensi yang satu dengan eksistensi yang lain. Akan tetapi penting dicatat bahwa 'pertemuan' di sini tidak sedang mengasumsikan adanya keberbilangan pada eksistensi.

Pertemuan yang mengindikasikan adanya kemanunggalan tidak terjadi pada tingkat material

[130] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 105.

[131] 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyat, *al-Nidzām al-Falsafiy Li Madrasat…*, h. 71.; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 186.; Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 135.

[132] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 124.

melainkan pada jiwa. Jiwa yang tak lain adalah salah satu bentuk substansi adakalanya material, imajinatif dan rasional. Substansi material (inderawi) mempersepsi objek-objek yang terindera. Demikian juga dengan jiwa rasional misalnya akan mempersepsi perkara-perkara yang rasional. Pada titik dimana jiwa melakukan persepsi sesuai tingkatannya masing-masing di situlah terjadinya penyatuan.[133]

Oleh karenanya, dengan adanya pertemuan tersebut, tidak menjadikan adanya kontradiksi antar doktrin yang satu dengan yang lain pada seperangkat konsep filsafat Mullā Ṣadrā. Eksistensi tetap tunggal sebagaimana yang sudah ditunjukkan oleh konsep *waḥdat al-wujūd*, akan tetapi dengan sifat gradasionalnya sehingga penulis mengistilahkannya dengan pertemuan.[134] Artinya, subjek penahu dengan objek yang diketahui adalah satu kesatuan eksistensi yang sederhana (*basīth*), bukan komposisional.[135] Kesatuan ini tidak menerima keteruraian kecuali di tingkat kuiditas (*mahiyah*)-nya. Analoginya seperti hubungan kesatuan antara materi dan bentuk, bukan substansi dan aksiden.[136]

Kecenderungan salah bisa saja terjadi karena kesatuan tidak tunggal jenisnya. Kesatuan yang diajukan mulla sadra saja memiliki tiga bentuk. Pertama, penyatuan satu eksistensi dengan eksistensi lain sebagai suatu rangkap.

---

[133] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 3, h. 462.

[134] Dengan kata lain 'pertemuan' di atas adalah penegasan bahwa eksistensi tidak seragam dalam derajatnya namun tetap satu kesatuan yang utuh dan tak tersusun. Antara derajat eksistensi yang ter-*māhiyah*-kan menjadi manusia tidak dalam derajat yang sama dengan eksistensi yang ter-mahiyah-kan pengetahuan. Tetapi, sekali lagi, kedua derajat ini tak lain adalah satu eksistensi yang sama. Untuk lebih lengkapnya, silahkan merujuk sub pembahasan tentang *waḥdat al-wujūd*.

[135] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 131-134.

[136] Muhammad Nuruddin, *Ilmu Maqulat dan Esai-Esai Pilihan Seputar Logika, Kalam dan Filsafat*, (Depok: Gemala, 2021, Cetakan Ke-8), h. 502.

Kedua, penyatuan yang didahului oleh perubahan identitas salah satu subjek yang menyatu dan tersatukan dalam satu definisi yang sama. Ketiga, penyatuan yang didahului oleh masuknya suatu entitas ke dalam ranah definisi akal dan kategori universal yang bukan merupakan hasil abstraksi semata, melainkan akibat perubahan dan kesempurnaan eksistensialnya sendiri.[137]

Dalam 'relasi'[138] yang terjadi pada kesatuan ini, peran pengetahuan bagi subjek penahu adalah sebagai bagian dari modus eksistensi. Sehingga secara ontologis, mengetahui adalah cara subjek (sang diri) untuk meng-ada.[139] Sang 'diri' mengaktualkan potensi eksistensialnya untuk menyempurna melalui gerakan substansial (*al-ḥarakah al-jauhāriyah*). Proses penyempurnaan ini terjadi dalam bentuknya sebagai peningkatan kualitas jiwa—yang memang potensial untuk menerima perluasan (bukan dalam arti fisik).[140] Dampaknya, bahkan, dalam alam *malakūt* sebagai bagian tersendiri dari tingkat kesempurnaan manusia.[141] Semakin baik dan tinggi pengetahuan seseorang maka semakin tinggi eksistensinya dalam derajat eksistensi. Atau, kalau menggunakan analogi cahaya, semakin terang cahayanya.

Dengan begitu, tingkat kesempurnaan yang timbul dari kesatuan eksistensi memiliki tingkatan-tingkatannya. Bagaimanapun, pencerapan subjek memiliki tahapannya.

---

[137] Ṣadr al-Mut'allihīn, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, Jilid 3, h. 324-325.

[138] "Relasi" sebagai cara penulis untuk menggambarkan adanya hubungan antar *'āqil* dan *ma'qūl*. Adapun hubungan antara keduanya bukan relasional melainkan ontologis. Dua argument untuk menunjukkan relasi ontologis antara keduanya, yaitu 1). Jiwa dan ilmu merupakan satu realitas sederhana yang manunggal, dan 2). Ilmu merupakan tingkatan eksistensial tersendiri bagi jiwa, bukan satu entitas yang independen. Silahkan lihat 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyat, *al-Nidzām al-Falsafiy Li Madrasat…*, h. 319-320.

[139] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat …*, h. 186.

[140] Muhammad Nuruddin, *Ilmu Maqulat dan Esai…*, h. 501.

[141] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. 133.

Jalaluddin Rahmat dalam pengantarnya pada Tasawuf Mullā Ṣadrā menjelaskan tahapan eksistensi terbagi menjadi tiga tahap. Pertama, tahap inderawi (*ḥissi*). Kedua, tahap imajinasi (*khayāli*). Ketiga, tahap akal (*ta'aqquli*). Perpindahan dari satu tahap kepada tahap yang lebih tinggi ditandai dengan keterlepasan subjek dari materi (*tajarrud*).[142]

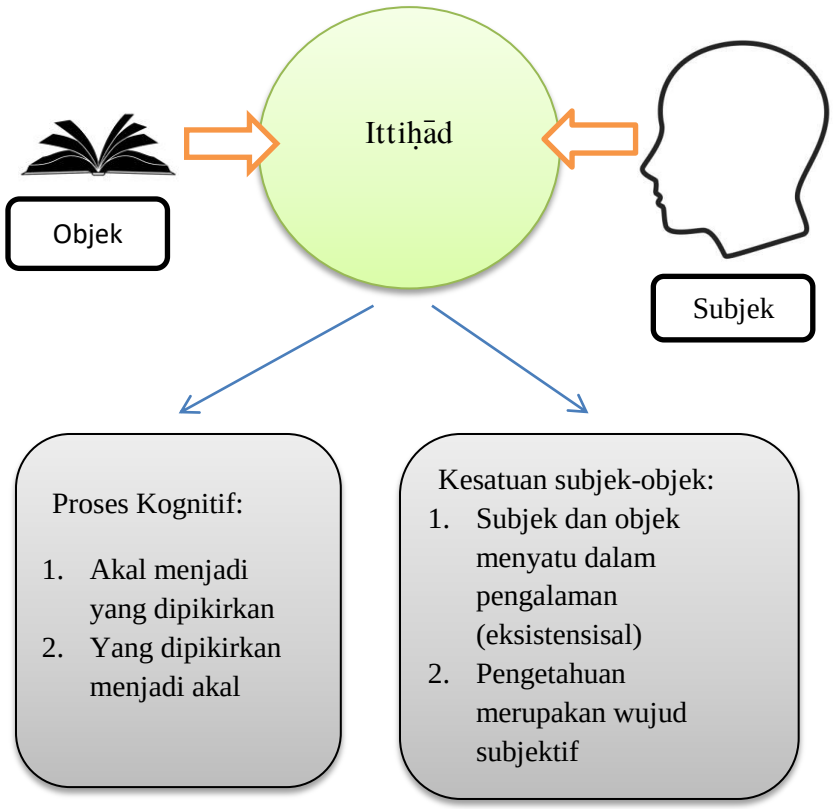
Dalam proses kesatuan itu ada tiga pihak yang berkelindan dan menyatu: subjek yang mengetahui, objek yang diketahui dan proses pengetahuan.[143] Proses pengetahuan meniscayakan suatu jarak imajiner antara subjek penahu dengan objek. Kompleksitas ini menjadi perdebatan di antara filsuf. Ibn Sina berpandangan bahwa kesatuan hanya bisa terjadi pada ilm *ḥuduri*. Alasannya, antara subjek penahu dengan objek tidak ada penengah tadi. Sementara Mullā Ṣadrā berpandangan lain. Karena ilmu *ḥusūli* adalah bagian dari ilmu *ḥudūri* atau paling tidak ia akan bermuara pada ilmu *ḥudūri*, maka *ittiḥād al-āqil wa al-ma'qūl* terjadi pada kedua jenis ilmu.[144]

Dalam filsafat *al-ḥikmah al-muta'āliyah* dijelaskan bahwa untuk menjawab kebingungan ini kita mesti menilik pemahaman sekaligus objek acuan, sedemikian sehingga kita bisa menghadirkan pemahaman akan kesesuaian itu secara langsung, tanpa perantara. Pada ilmu *ḥudūri* dengan objeknya berupa proposisi fitriah serentak hadir dengan objek acuannya pada diri subjek. Demikian juga dengan ilmu *ḥusūli* dengan objeknya yang menghasilkan proposisi logika ataupun proposisi metafisika.[145] Jika kesesuaian antara konsep dengan objek acuannya terbukti koheren dengan menggunakan hukum-hukum tertentu yang sudah terbukti,

[142] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra…*, h. xii.
[143] Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama…*, h. 135.
[144] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h. 167.
[145] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h. 171-175.

maka disimpulkan bahwa penengah antara subjek dengan objek tidak akan mengganggu kesatuan keduanya.

Berikut bagan yang menggambarkan kemenyatuan subjek dan objek sesuai konsep ittidah al-'aqil wa al-ma'qul.



D. Manusia dan Eksistensi

Tema yang satu ini mendapatkan sorotan dari Mullā Ṣadrā melebihi perhatian filsuf sebelumnya. Eksistensi (*wujud*) dipandang sebagai aspek yang pokok dari setiap entitas. Mullā Ṣadrā berpendapat berlawanan dari apa yang dikumandangkan pendahulunya, Suhrawardi sebagai pencetus aliran *isyrāqiyyah*

yang berpandangan bahwa yang pokok adalah kuiditas (*mahiyah*).

Eksistensi (*wujūd*) dalam pembahasan Mullā Ṣadrā dibahas sebagai sesuatu yang ontologis. Dengan ke-ontologis-annya sehingga pemahaman mengenai eksistensi kemudian menjadi dasar dalam pembahasan-pembahasan tentang tema lainnya. Misalnya dalam pandangan-pandangan teologi. Ayatullah Misbaḥ Yazdi, misalnya, sebagai seorang Sadrian sejati memposisikan hukum-hukum yang berlaku pada eksistensi sebagai komposisi primer dalam merumuskana pandangan teologinya.[146] Mullā Ṣadrā sendiri membuat klasifikasi untuk teologi sebagai *Ilahiyyāt bi ma'na al-akhass*, sedangkan filsafat sebagai *ilahiyyāt bi ma'na al-a'am*. Filsafat, dengan demikian, adalah teologi umum.[147] Artinya, teologi sebagai ilmu ketuhanan adalah derivasi dari filsafat sebagai teologi umum dikarenakan filsafat berurusan dengan eksistensi. Selain dalam teologi, eksistensi dengan segala hukum-hukumnya (*'umur al-'ammah*) menjadi fondasi juga dalam bangunan pandangan-pandangan kosmologi, etika, psikologi spiritual dan eskatologi.[148]

Mullā Ṣadrā adalah filsuf yang menyelamatkan 'eksistensi' hingga kepada pembaca *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* hari ini. Hal ini tidak saja pada doktrin fundamentalitas eksistensi (*aṣālat al-wujūd*) tetapi juga pada gerak substansial (*al-ḥarakah al-jauhāriyah*)-nya.

Hal penting dari seorang Mullā Ṣadrā dalam pembahasannya mengenai eksistensi adalah dalil yang ia gunakan sebagai titik berangkatnya dalam pembuktian keberadaan eksistensi. Metode untuk mengetahui eksistensi

---

[146] Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatollah …*, h.244

[147] Filsafat disebut sebagai teologi umum karena mempertimbangkan teologi sebagai disiplin ilmu yang mempelajari hal-hal seputar ketuhanan.

[148] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra …*, h. 138.

banyak ragamnya. Karena eksistensi memiliki keutamaan yang tak terbatas. Hanya saja di antaranya ada yang lebih kuat dan ada yang lebih lemah.[149] Pembuktian-pembuktian tersebut, jika diklasifikasikan maka terangkum dalam tiga cara pembuktian.[150]

- Pertama, pembuktian dengan menggunakan konsep wujud. Pembuktian seperti ini tidak ada kaitannya dengan eksistensi eksternal. Kekurangan dari pembuktian seperti ini tidak akan sampai pada hakikat wujud, melainkan berhenti pada konsep wujud saja.
- Kedua, pembuktian yang menggunakan pendekatan keberadaan entitas eksternal yang merupakan akibat atau ciptaan. Pendekatan ini adalah pendekatan kosmis atau pendekatan yang menggunakan burhan limmi. Kelemahan dari pendekatan ini adalah kesulitan untuk membuktikan keberadaan tuhan tanpa adanya wujud akibat. Bahkan di titik ekstrim, jika keberadaan akibat tidak bisa dibuktikan maka kebenaran dari keberadaan Tuhan menjadi runtuh.
- Yang ketiga adalah pembuktian dengan menggunakan pendekatan pemahaman terhadap hakikat wujud itu sendiri. Pendekatan ini tak lain adalah *burhan siddiqin*.[151] Ini menjadi pembuktian yang paling kuat di antara ketiga cara pembuktian tersebut. Membuktikan keberadaan tuhan dengan pengetahuan langsung

[149] Sadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār…*, J.6, h. 12. Mulla sadra mengutip ayat QS. Al-baqarah ayat 148 sebagai pijakan argumen pluralitasnya tersebut.

[150] 'Abd al-Rasul 'Ubudiyat, *al-Nizam al-Falsafi*…J.3, h. 85.

[151] Siddiqin yang dimaksud dalam terma ini adalah orang-orang yang menyaksikan hakikat wujud *ta'ala* yang kemudian mengantarkannya menyaksikan sifat, lalu dengan penyaksian sifat ia menyaksikan perbuatan (af'al) satu per satu. Lihat Ṣadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al- Muta'āliyah fi al-Asfār…*, J.6, h. 13.

terhadap hakikat-Nya yang bisa diperoleh secara huduri akan sulit terbantahkan.

Metode yang ditempuh oleh kalangan *siddiqin* berbeda dengan yang ditempuh oleh teolog dan matematikawan ataupun selainnya selama masih menggunakan metode yang bertumpu pada hal-hal atau informasi selain pada wujud itu sendiri.[152]

Dalam mekanisme *burhān al-ṣiddīqīn* sebagaimana dirumuskan oleh Mullā Ṣadrā, pembuktian keberadaan eksistensi berangkat dari analisis wujud itu sendiri sebagai realitas yang hakiki dan paling fundamental. Dari pengakuan atas hakikat wujud ini, ditegaskan prinsip *wahdat al-wujūd*, bahwa realitas wujud pada dasarnya satu, serta prinsip *basāṭāt al-wujūd,* yang menunjukkan bahwa wujud bersifat sederhana dan tidak tersusun. Kesatuan dan kesederhanaan wujud ini secara niscaya meniscayakan *tashkīk al-wujūd*, yakni gradasi intensitas wujud dari yang paling lemah hingga yang paling sempurna. Dalam struktur gradasional tersebut, akal dengan sendirinya diarahkan untuk mengakui adanya satu wujud yang berada pada puncak gradasi, yang tidak bergantung pada selain dirinya, sementara seluruh entitas lain sepenuhnya bergantung kepadanya. Wujud pada puncak gradasi ini tidak lain adalah hakikat wujud itu sendiri, yaitu *ṣirf al-wujūd*[153], yang sama sekali terbebas dari segala bentuk kekurangan. Dengan demikian, keberadaan *wājib al-wujūd* tersingkap langsung dari struktur internal wujud, tanpa melalui perantaraan mahiyah ataupun penalaran kausal kosmologis. Puncak dari *burhān al-ṣiddīqīn* ini terletak pada penyingkapan bahwa secara rasional hanya terdapat dua kemungkinan bagi wujud: ia harus

[152] Sadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār…*, J.6, h. 14. Mullā Ṣadrā mengutip ayat QS. Fussilat ayat 53 sebagai dalil '*aqli* atas burhan siddiqin yang ia pakai dalam membuktikan keberdaan Tuhan.

[153] Kekurangan hanya muncul dari status entitas sebagai akibat (*al-maj'ūliyah*). Lihat asfar, j.6, h. 14.

merupakan wujud yang niscaya dan berdiri sendiri, atau wujud yang bergantung secara total pada wujud niscaya tersebut.[154]

Adapun tentang manusia, bagi Mullā Ṣadrā, memiliki potensi untuk menyempurna. Sebagaimana disinggung sebelumnya, proses menyempurna ini niscaya sebagai sebuah potensi karena manusia dalam aspek eksistensinya tak keluar dari doktrin *tashkīk al-wujūd*. Dalam setiap tingkatannya, wujud memiliki nilai-nilai yang tidak seragam. Semakin kualitas wujud mendekati kepada kesempurnaan wujud maka semakin dahsyat *shiddah*-nya.[155] Hanya saja manusia seringkali terjebak pada kriteria yang tak pasti dalam menentukan kesempurnaan. Tidak sedikit yang terpenjara oleh kesempurnaan semu berupa fisik yang baik, paras yang jelita atau bahkan materi yang berlimpah ruah. Pemaknaan keliru seperti ini adalah bentuk keterbatasan seseorang dalam menilai potensinya sendiri sehingga tak bisa keluar dari kerangkeng prinsip-prinsip yang relatif.

Jika salah dalam pemaknaan potensi menyempurna pada diri sendiri akan membawa pada perbuatan-perbuatan yang memuaskan hasrat sesaat. Akibatnya, timbullah para pengrusak bumi, penipu berkedok agama, penghianat amanah dan berbagai bentuk kezaliman lainnya. Ini menjadi kontras saat dibandingkan dengan orang-orang yang menempatkan definisi kesempurnaan secara hakiki. Mereka akan diliputi kemuliaan, revolusioner dan menyejarah dalam catatan baik umat manusia.

Karenanya penting sekali manusia mengetahui hakikat daripada perjalanannya. Para filsuf muslim seperti Ibn Sina, Al-

---

[154] Kebergantungan wujud dipahami sebagai kebergantungan total. Kebergantungan hanya dimungkinkan kepada wujud yang niscaya (*wājib al-wujūd*). Tertutup kemungkinan terjadinya kebergantungan pada pihak eksternal dalam arti selain wajib al-wujud. Lihat Ṣadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al- Muta'āliyah fī al-Asfār…*, J.6, h. 16.

[155] Khalid Al Walid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi Tuhan Yang Paling Sempurna*, (Depok: Nuralwala, 2023, Cetakan Ke-1), h. 72.

Farābi, Suhrawardi dan Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa hakikat kesempurnaan yang mutlak adalah realitas yang mutlak yaitu *wājib al-wujūd*. Karenanya proses menyempurna manusia adalah proses dalam menjalin kedekatan dengan-Nya.[156]

Lalu proses gerak menyempurnanya dalam lingkaran *tashkīk* selalu menggunakan gerak substansial (*al-ḥarakah al-jauhariyah*). Gerakan tersebut pada manusia akan mengantarkannya untuk bisa menempuh tahapan-tahapannya, yang dalam istilah Mullā Ṣadrā disebut sebagai *safar*. Ada empat tahapan perjalanan spiritual manusia dalam menyempurna sebagai menifestasi kedekatannya pada Tuhan, yaitu[157] :

1. *Safar min al-Khalq ilā al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq*

   Perjalanan pertama merupakan langkah awal pejalan dari dunia makhluk menuju Tuhan bersama Tuhan. Pada tahap ini, manusia sebagai pejalan meninggalkan keterikatan pada beragam fenomena dan mulai berjalan menuju kesatuan realitas. Perjalanan ini mencakup penyucian diri, penyingkapan hijab kegelapan dan cahaya, serta transisi maqam dari *nafs* menuju *qalb* dan *rūh*. Secara filosofis, safar ini menyediakan fondasi ontologis dan intelektual untuk memahami metafisika dan hakikat wujud, sekaligus menandai awal kesadaran akan eksistensi sejati (*al-Ḥaqq*).

2. *Safar min al-Ḥaqq ilā al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq*

[156] Khalid Al Walid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi*…, h. 74.

[157]Miftah Sidik dan Ihsan Ammar Fadhlurrahman, " Perjalanan Spiritual Mulla Sadra dalam Al-Hikmah Al-Muṭaaliyah Fī Al-Asfar Al-Aqliyah Al-Arbą'ah", dalam Setyaki: Jurnal Studi Keagamaan Islam, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2025, h. 73-76; Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra"…, h. 439-400; Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus Eksistensialisme Barat dan Islam: Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra dan Muhammad Iqbal" dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam,* Vol. 30, No. 2 (2021), h. 99-100.

Perjalanan kedua berlangsung sepenuhnya dalam horizon ketuhanan. Pejalan telah sampai pada kesadaran akan *Wujūd al-Ḥaqq* dan mendalaminya hingga mencapai kesempurnaan. Pada tahap ini, pembahasan beralih dari dzat Tuhan menuju kesempurnaan dan sifat-sifat *Ilāhi*, termasuk refleksi tentang keesaan, pemeliharaan, dan tatanan kosmik. Safar ini merupakan fase penyerapan mistik dan peleburan diri dalam Tuhan, di mana tindakan dan sifat manusia melebur dalam hakikat *Ilāhi*, meskipun tetap menyisakan batas ketakterjangkauan dzat secara mutlak.

3. *Safar min al-Ḥaqq ilā al-Khalq bi al-Ḥaqq*

Perjalanan ketiga adalah gerak turun dari Tuhan menuju dunia makhluk bersama Tuhan. Setelah mengalami *fana'* dan mencapai *baqā'*, pejalan kembali ke alam makhluk dengan kesadaran Ilahi yang utuh. Safar ini menjelaskan relasi Tuhan dengan alam, waktu, penciptaan, dan hierarki wujud, serta menandai realisasi tanggung jawab moral di dunia. Dalam konteks ini, pejalan memperoleh pengetahuan *Ilāhi* secara langsung dan berperan sebagai wali yang menyampaikan kebenaran kepada manusia, tanpa mengemban tugas kenabian.

4. *Safar min al-Khalq ilā al-Khalq bi al-Ḥaqq*

Perjalanan keempat merupakan fase hidup di tengah makhluk bersama Tuhan. Fase ini ditandai oleh adanya kesatuan dengan *al-Ḥaqq* yang tidak terputus oleh keterlibatan dengan dunia. Pada tahap ini, pejalan menyaksikan seluruh makhluk dalam kebaikan dan keburukannya, memahami tujuan akhir keberadaan, serta proses kembalinya segala sesuatu kepada Tuhan. Safar ini berfokus pada etika, soteriologi, dan eskatologi, dan mencapai puncaknya pada maqam

wilayah atau *khalifatullāh*. Pejalan yang sampai di titik ini disebut insan kamil, yaitu orang yang memadukan kesatuan ontologis dengan tanggung jawab eksistensial dalam kehidupan dunia.

Klasifikasi empat perjalanan tersebut bisa disederhanakan dalam kalimat berikut: perjalanan pertama berisikan pembahasan mengenai persoalan metafisika dan ontologi, perjalanan kedua tentang seputar filsafat kealaman, perjalanan ketiga tentang ilmu ketuhanan menyangkut hakikat, nama dan sifat Tuhan, dan perjalanan keempat berkaitan dengan psikologi serta eskatologi.[158]

Uniknya, hanya entitas manusia saja yang bisa melakukan proses menyempurna dengan maksimal melalui empat perjalanan tersebut. Hal ini disebabkan adanya jiwa dengan segenap fakultasnya yang bisa mencerap objek tertentu. Entitas selainnya tidak demikian. Mereka lebih terbatas dibanding manusia.

Untuk menyempurna dalam arti yang hakiki, manusia mesti banyak melakukan aktivitas keilmuan. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya bahwa melalui doktrin *ittihād al-'āqil wa al-ma'qūl* manusia bisa meningkatkan derajat eksistensinya lewat pengetahuan baik *ḥusūli* maupun *ḥudūri*. Salah satu bentuk pengetahuan untuk bisa lebih mengenal diri, manusia mesti menyadari dengan sepenuh kesadaran mengenai statusnya sebagai *mumkin al-wujūd.*

Manusia dalam pandangan Mullā Ṣadrā adalah termasuk *mumkin al-wujūd*. Artinya, keberadaan manusia

[158] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla …*, h. 59. Dalam menyimpulkan isi dari masing-masing perjalanan (*safar*), para pembaca *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* tidak seragam. Sebagian berpendapat bahwa pada perjalanan kedua berisi seputar metafisika. adapun perjalanan yang pertama adalah tentang metafisika secara umum. Lihat M. Zainal Abidin, "Dimensi Spiritual-Intelektual Filsafat Mulla Sadra dan Kontekstualisasinya bagi Kehidupan Modern", dalam Millah Vol. 111, No. 2, Januari 2004, h. 167.

bergantung kepada keberadaan Tuhan. Karena itu, manusia termasuk entitas yang memiliki kebutuhan terhadap Tuhan. Dalam konteks ini, manusia itu fakir eksistensi (*faqir wujūdi*). Kefakiran manusia terhadap Tuhan bersifat kontinu tanpa jeda. Entitas yang termasuk dalam kategori *mumkin al-wujūd* tidak memiliki daya untuk melakukan pancaran wujud terhadap keberadaan dirinya. Setiap yang berada di bawah lingkup *mumkin al-wujūd* memiliki sifat dasar *lā wujūda wa lā 'adama*.[159] Maka jika sesaat saja Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd* memutus pancarannya maka entitas yang *mumkin al-wujūd* secara otomatis akan terlempar ke titik asalinya: *lā wujūda wa lā 'adama* (bukan 'ada', bukan juga tiada).

Melalui kesadaran akan status diri sebagai bagian dari *mumkin al-wujūd* akan melahirkan pribadi-pribadi yang tunduk, patuh dan taat. Hal ini dikarenakan telah terhunjamnya penghayatan akan kekuasaan Tuhan dan ke-*dha'if*-an manusia—yang tampak dalam kebutuhan akan pancaran wujud-Nya.

Untuk menyempurnakan pembahasan bagian tentang manusia dalam pandangan Mullā Ṣadrā, pandangannya tentang jiwa penting untuk dikemukakan di sini. Mullā Ṣadrā dalam membahas tentang manusia tidak berhenti pada definisi yang dikemukakan para logikawan sebagai hewan yang berfikir. Sebagaimana para pendahulunya, Mullā Ṣadrā juga membahas salah satu komponen manusia yakni jiwa. Karena itu, dalam pembahasan ini, akan dijelaskan mengenai jiwa secara ontologis.

Bagi Mullā Ṣadrā jiwa tak lain adalah kesempurnaan tahap awal yang menandai hadirnya bentuk penentu spesies (*sūrah nau'iyyah*) serta potensi (*quwwah*) pada suatu tubuh

[159] Khalid Al Walid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi*…, h. 145 (tentang status manusia dan sifat dasarnya), 147 (tentang faqir wujud).

tertentu.[160] Karena bentuk penentu spesies (*ṣūrah nau'iyyah*)—sebagai potensi konsekuensial dari jiwa—termasuk dalam kategori substansi, maka dapat dipahami bahwa jiwa juga merupakan substansi.[161]

Adapun jiwa manusia, menurut Mullā Ṣadrā, memiliki ciri khas yaitu besifat material dari segi kejadian dan tindakannya namun bersifat immaterial-spritual dari segi kelangsungan dan rasionalitasnya (*jismāniyat al-hudūth wa rūhāniyat al-baqā'*).[162] Dengan strukturnya yang terdiri dari dua aspek ini, sebagai konsekuensinya jiwa tidak statis. Berbeda halnya dengan akal immaterial terpisah (*'aql mufāriq*) maupun enitas material, tidak memiliki potensi untuk melakukan aktivitas dalam dua wilayah. Karna itu *'aql mufāriq* bekerja secara ketercurahan (*ifādi*). Berbeda halnya dengan jiwa manusia yang bekerja secara penerimaan-penyempurnaan

[160] Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, "Analisis Spiritual Atheism dalam Tinjauan Filsafat Jiwa Mulla Sadra", dalam Tajdid Vol. 22, No. 2, Juli - Desember 2023, h. 315. Definisi ini muncul dalam konteks Mullā Ṣadrā hendak menunjukkan bahwa jiwa diidentikkan dengan kesempurnaan lebih tepat dibandingkan sekadar daya (quwwah). Dalam definisi ini, penggunaan forma penentu spesies (surah nau'iyah) karena menyorot jiwa dalam relasinya dengan tubuh. Dalam definisi ini, sisi immaterial jiwa belum demikian jauh terungkap karena sedang berbicara tentang jiwa secar umum. Belum beranjak kepada jiwa insaniyah. Bandingkan dengan rujukannya, Ṣadr al-Muta'allihīn, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dār Ihyā' At-Turāth al-'Arabiy, 1981), 9 Jilid, J. 8, h. 9–13.

[161] Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, "Analisis Spiritual Atheism …, h. 315. Mullā Ṣadra menyadari bahwa tak cukup menyatakan jiwa sebagai kesempurnaan, akan tetapi ia juga melanjutkan dengan meneliti statusnya sebagai substansi (*jauhar*). Bandingkan dengan rujukannya, Ṣadr al-Muta'allihīn , *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, jil. 8, h. 23–27.

[162] Ṣadr al-Muta'allihīn , *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, jil. 8, h. 347. Jiwa sebagai *jismāniyat al-hudūth wa rūhāniyyat al-baqā'* adalah landasan Mullā Ṣadrā dalam menolak pendapat para pendahulunya dari kalangan filsuf Yunani mengenai keterdahuluan mudrik dari mudrak. Lihat Gulām Ḥusain al-Ibrāhīmi al-Dīnāni, *al-Qawā'id al-Falsafiyah al-'Āmmah fi al-Falsafat al-Islāmiyah*, Ta'rib. Oleh 'Abd al-Rahmān 'Alawi (Beirut: Dār Al-Hādi, 2007), Dua Jilid, J.1, h. 254 .

(*infi'āli-istikmāli*) yang kemudian memungkinkannya untuk berkembang.[163]

Dengan sisi kematerialannya maka jiwa memiliki relasi dengan tubuh, walaupun ini hanya berlaku pada tingkat awalnya. Relasi tersebut tampak pada bagaimana entitas-entitas material yang mahiyahnya berupa potensi. Ia akan terwujud setelah teraktualisasi. Karena jiwa merupakan aktualisasi maka ia bergantung pada raga. Akan tetapi agar terhindar dari kontradiktori, jalan keluarnya adalah dengan menetapkan bahwa kebergantungan jiwa pada raga hanya pada tingkat awal aktualisasinya saja. Adapun dalam keberlangsungannya, jiwa abadi. Ia tidak layaknya raga. Jiwa sejak awal membutuhkan raga sebagai lokus untuk aktulisasinya. Dengan demikian maka jiwa adalah bagian dari entitas-entitas yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*). Sebagaimana kaidah yang berlaku, bahwa setiap yang berada di wilayah imkan (*mumkin al-wujūd*) maka ia butuh sebab untuk bisa mengada.[164] Sesuai hukum kusalitas, sebab bagi jiwa bukanlah sebab material[165] karena dari awal jiwa telah menunjukkan diri sebagai yang memiliki sisi immaterial. Karena itu, yang teridentifikasi sebagai sebabnya adalah sebab formal. Karena sebab formal tersebut tidak bersifat material, maka jiwa besifat abadi. Dalam keabadiannya, jiwa sudah tidak lagi berelasi dengan tubuh.

---

[163] Penegasan Mullā Ṣadrā tentang dua sisi dari jiwa manusia (insaniyah) ini sekaligus meengaskan distingsi jiwa manusia dengan jiwa selainnya seperti jiwa nabati dan jiwa hewani. Lihat Sadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār…*, J.8, h. 347.

[164] Mulla Sadra, *Sharh Al-Hidāyah Al-Athīriyyah* (Muassasah at-Tārīkh al-'Arabī, 1422), 301.

[165] Ada empat sebab untuk mengadanya sesuatu, yaitu sebab material, sebab formal, sebab efisien dan sebab final. Lihat Matius Ali. *Filsafat Barat; Sebuah Pengantar,* (Sanggar Luxor: 2019), h. 15-16. Meskipun klasifikasi sebab ini adalah temuan Aristoteles, akan tetapi ia telah diadposi dalam tradisi filsafat Islam.

Jiwa terbagi menjadi tiga bagian. Pertama adalah jiwa nabati atau jiwa vegetatif yang merupakan kesempurnaan pertama dari tubuh makhluk hidup. Kedua adalah jiwa hewani. Jiwa hewani merupakan bentuk kesempurnaan dari tubuh makhluk hidup yang disertai dengan potensi pergerakan yang lebih kompleks didasari kehendak. Ketiga adalah jiwa manusia. Jiwa manusia adalah kesempurnaan tubuh makhluk hidup yang paling kompleks disertai dengan tindakan-tindakan yang didasarkan atas pilihan-pilihan.[166]

Jiwa nabati memiliki tiga daya. Pertama, daya nutrisi (*tagḍiyyah*). Fungsi daya ini untuk menghidupi raga dan meregenerasi elemen-elemennya yang sudah rusak. Kedua, daya tumbuh (*nammiyyah*). Daya tumbuh ini yang berada di balik pertumbuhan tubuh dalam dimensi ukurannya sehingga memiliki bentuk yang serupa dengan spesiesnya yang lain. Ketiga, daya reproduksi (*tawlīd*). Daya ini mengambil materi dari raga yang sama dalam tataran potensinya. Bersama raga lain ia melakukan aktivitas dalam menghasilkan serta membentuk raga baru yang memiliki sisi berkesesuaian. Jiwa hewani mencakup daya-daya jiwa nabati dengan tambahan kemampuan bergerak berdasarkan kehendak. Gerak kehendak ini bersumber dari kemampuan mengindera objek eksternal yang kemudian diolah melalui daya imajinatif (*khayāl*) dan estimatif (*wahm*) secara parsial. Atas dasar persepsi tersebut, gerak jiwa hewani terarah pada dua kecenderungan utama, yaitu mendekati hal-hal yang dipandang menyenangkan atau menguntungkan melalui daya syahwat, dan menjauhi hal-hal yang dianggap membahayakan atau menyakitkan melalui daya amarah (ghadab). Jiwa manusia (rasional) mencakup seluruh

[166] Zaprulkhan, *Pengantar Filsafat Islam Klasik, Modern dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Ircisod, 2019), Cetakan Pertama, h. 60. ; Rohmatul Hannani dan Achmad Khudori Soleh, "Reason as the Ladder to the Divine: Mulla Sadra's Philosophy of the Soul", dalam Cakrawala: Jurnal Studi Islam. Vol. 19 No. 1 (2024), h. 3.

daya jiwa nabati dan jiwa hewani, dengan tambahan daya intelektif (‘*aqliyyah*). Seluruh daya jiwa manusia ini disebut sebagai daya persepsi (*quwwah idrākiyyah*) atau daya mengetahui (‘*ilm*), yakni kemampuan memperoleh pengetahuan melalui integrasi seluruh fakultas jiwa, mulai dari indera, imajinasi, dan estimasi, hingga mencapai tingkat inteleksi.[167]

Daya persepsi ini berlangung pada akal. Akal akan melakukan persepsi sesuai tingkatannya masing-masing. Persepsi dan pengetahuan diperoleh dengan metode penalaran dan metode intuitif. Akal dengan tingkatannya masing-masing bisa mempersepsi objek yang sama dengannya. Objek yang sama adalah objek yang sejenis dengan jiwa. Jiwa material akan mempersepsi bentuk material dari objek material. Demikian juga dengan jiwa intuitif dan rasional. Saat daya persepsi mengambil bentuk dari objek, saat itu pula ia beralih dari potensi menuju aktualitas. Maka pengetahuan tidak lain adalah aktualisasi subjek itu sendiri, bukan relasi antar dua entitas yang saling independen satu sama lain dalam arti rangkap.[168] Dalam aktualisasinya, akal aktif melakukan penyatuan antara realitas eksternal (*wujūd khāriji*) dengan realitas internal (*wujūd dzihni*) menjadi aktivitas mental jiwa. Aktualitas akal inilah yang mencerminkan kesempurnaan jiwa. Contohnya saat melakukan *ta’lim* atau pengajaran, di situ akal melakukan aktualisasinya.[169]

Daya persepsi atau daya mengetahui pada manusia mencakup dua aspek, yaitu akal teoritis (*‘aql nazhari*) dan akal

---

[167] Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, “Analisis Spiritual Atheism …, h. 320.

[168] Penjelasan ini dikemukakan Mullā Ṣadrā sebagai bentuk sepakat terhadap pendapat filsuf sebelumnya mengenai kemungkinan sesuatu hanya mengetahui yang objek yang serupa dengan nya. Namun sadra menambahkan bahwa “serupa” dijelaskan secara ontologis sebagai kemanunggalan. Lihat Gulām Ḥusain al-Ibrāhīmi al-Dīnāni, *al-Qawā’id al-Falsafiyah al-‘Āmmah …*, J.1, h. 251.

[169] Rohmatul Hannani dan Achmad Khudori Soleh, Reason as the Ladder to the Divine…, h. 4-5.

praktis (*'aql 'amali*).[170] Akal teoritis berurusan dengan kebenaran dan realitas, sedangkan akal praktis dengan nilai, etika dan tindakan. Akal praktis membutuhkan tubuh sebagai media aktualisasinya, sedangkan akal teoritis bisa tidak demikian. Meskipun di tahap awal ia membutuhkan tubuh tetapi pada tingkat tertentu ia bisa mandiri.[171]

Akal teoritis terbagi menjadi empat tingkatan, yaitu:

1. Akal Material ('*aql hayūlānī*)

   Pada tahap paling awal, akal manusia berada dalam tingkatan akal *hayūlānī* ('aql al- *hayūlānī*), yaitu keadaan akal yang sepenuhnya siap menerima pengetahuan (*ma'qūlāt*) namun masih kosong dari segala bentuk atau forma intelektual. Penamaan akal *hayūlānī* menunjukkan kemiripannya dengan materi pertama (hayūlā), karena keduanya sama-sama berada pada tingkat potensi murni: sebagaimana hayūlā memerlukan forma agar teraktualkan, demikian pula akal *hayūlānī* memerlukan *ma'qūlāt* agar keluar dari keadaan potensial menuju aktualitas. Pada fase ini, jiwa merupakan modus eksistensi paling lemah dalam keseluruhan gradasi keberadaan, karena kemampuan berakalnya masih bersifat potensial dan belum mencapai aktualitas intelektual. Jiwa masih terikat dan bercampur dengan materi jasmani, sehingga *ma'qūlāt* belum hadir sebagai eksistensi intelektual yang mandiri. Oleh karena itu, akal *hayūlānī* menempati posisi sebagai titik awal perjalanan ontologis jiwa menuju kesempurnaan, yang secara analogis dapat dipahami sebagai keadaan benih

[170] Kholid Al Walid dan Bil Hamdi, "Analisis Spiritual Atheism …, h. 320-321.; Zaprulkhan, *Pengantar Filsafat Islam …*, h. 61. Untuk mengetahui definisi dari masing-masing kedua jenis akal tersebut, lihat bab 1 pada bagian latar belakang, khususnya tentang pembagian akal dalam Mullā Ṣadrā.

[171] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah*, (Mashhad: al-Markaz al-Jāmi'i li al-Nashr, 1360 H.) 1 Jilid, h, 200-201.

yang telah aktual sebagai benih itu sendiri, namun masih potensial untuk menjadi buah.[172]

2. Akal habitual (*'Aql bi al-malakah*)

Pada tahap berikutnya, akal berada pada tingkatan transisi dari potensi menuju aktualitas, yaitu keadaan ketika *ma'qūlāt* primer telah hadir dalam jiwa sehingga akal menjadi siap untuk melakukan aktivitas berpikir. Kehadiran ma'qūlāt primer ini menimbulkan efek internal berupa refleksi (*ta'ammul*), pertimbangan rasional (*rawiyyah*), serta dorongan untuk melakukan penalaran lanjutan (*istidlāl*). Meskipun demikian, pada fase ini jiwa belum sepenuhnya mencapai pemahaman intelektual yang utuh, karena objek pengetahuan masih tampil dengan kekuatan yang dominan sementara subjek yang mengetahui masih relatif lemah akibat keterikatannya dengan materi jasmani. Namun, keterikatan tersebut secara bertahap mulai berkurang, sehingga relasi jiwa dengan aspek material tidak lagi sekuat pada tingkat akal *hayūlānī*. Dengan demikian, pada tahap ini jiwa telah mulai mengaktualkan kehidupannya secara intelektual, meskipun belum mencapai aktualitas sempurna; keadaannya dapat dianalogikan dengan gerak sebagai permulaan perjalanan yang merupakan kesempurnaan secara potensial, sedangkan kesempurnaan aktual baru tercapai ketika gerak tersebut sampai pada tujuan akhirnya.[173]

3. Akal Aktual (*'Aql bi al-fi'il*)

Perolehan akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) menandai terpenuhinya dambaan eksistensial manusia yang oleh Mullā Ṣadrā disebut sebagai kebahagiaan sejati (*al-sa'ādah al-ḥaqīqiyyah*), yakni keadaan ketika manusia tidak lagi

[172] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij …*, h. 202-204.

[173] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij …*, h. 204.

bergantung pada badan dan materi, melainkan hidup secara aktual sebagai wujud intelektual yang sejajar dengan entitas immaterial dan memiliki keberlangsungan abadi. Pencapaian tingkat ini berlangsung melalui dua jalur yang saling melengkapi: pertama, melalui perbuatan-perbuatan tersengaja (*afʿāl irādiyyah*) dengan mengaktualkan akal habitual dalam penalaran, penyusunan definisi, silogisme, dan terutama demonstrasi burhānī; dan kedua, melalui limpahan cahaya intelektual sebagai anugerah ilahi. Disebut akal aktual karena pada tahap ini jiwa mampu menyaksikan *maʿqūlāt* yang telah diperolehnya kapan pun dikehendaki tanpa kesulitan, sehingga pengetahuan menjadi bagian inheren dari struktur eksistensialnya sendiri.[174]

Pada tingkat akal aktual (*al-ʿaql bi al-fiʿl*), kesadaran intelektual pertama terwujud ketika jiwa mengetahui bentuk intelligible sebagai eksistensi yang sungguh-sungguh terpisah dari materi dan relasi material, sehingga bentuk tersebut hadir sebagai sesuatu yang berakal dan diketahui secara aktual, berbeda dari bentuk material yang hanya bersifat intelligible secara potensial. Pada fase awal ini, jiwa masih berada di bawah dominasi keterikatan dan keragaman material; namun seiring penguatan eksistensinya dan meningkatnya aktualitasnya, dominasi tersebut berangsur digantikan oleh kesatuan, sehingga jiwa bertransformasi dari sekadar indera dan terindera menjadi akal yang memiliki intelligibilitas aktual. Dalam kondisi ini, terbuka kemungkinan terjadinya transformasi ontologis melalui proses perseptif yang berlangsung dalam kesatuan eksistensial antara subjek

[174] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij …*, h. 205.

yang mengetahui (*'āqil*) dan objek pengetahuan (*ma'qūl*).[175]

4. Akal Pemberian (*'Aql Mustafad*)

Pada tingkatan akal mustafād, akal tidak merupakan fakultas yang berbeda secara esensial dari akal aktual, melainkan modus tertinggi aktualitasnya ketika dipahami dalam relasinya dengan akal aktif sebagai sumber intelektual di atasnya. Pada tahap ini, pengetahuan hadir bukan melalui usaha diskursif, tetapi sebagai limpahan langsung dari prinsip intelektual yang lebih tinggi. Manusia yang mencapai akal mustafād dipahami sebagai puncak gerak kosmik, yakni titik kembalinya alam dari materi menuju intelek, sehingga tujuan penciptaan alam fisik dan manusia tidak berhenti pada aspek biologis atau moral, melainkan pada penyaksian langsung terhadap *ma'qūlāt* dan terjalinnya relasi eksistensial dengan tatanan intelektual tertinggi. Melalui prinsip *'ināyah ilāhiyyah,* setiap makhluk memperoleh kebahagiaan yang proporsional sesuai tingkat wujudnya, namun kebahagiaan tertinggi hanya terwujud pada manusia ketika jiwa mengetahui dirinya sebagai akal secara langsung, suatu kondisi yang jarang dicapai.[176]

Adapun akal praktis (*'aql 'amali*) terbagi menjadi empat tahapan[177] juga, yaitu:

1. Pertama, penyucian lahiriyah melalui syariat *Ilahiah*.
2. Kedua, penyucian batin dan kalbu dari karakter-karakter serta akhlak-akhlak yang tercela.
3. Ketiga, penyinaran jiwa dengan forma-forma pengetahuan dan sifat-sifat yang terpuji.

[175] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi al-Manāhij …*, h. 240.
[176] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi al-Manāhij …*, h. 206.
[177] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi al-Manāhij …*, h. 207.

4. Keempat, meleburnya jiwa (*fanā al-nafs*) dari dirinya dan hanya melihat kepada Tuhan.

Tahapan-tahapan ini menandai penghujung perjalanan eksistensial jiwa menuju Allah ta'ala. Selanjutanya jiwa akan melalui tahapan yang mesti ditempuh dengan penyaksian (*mushāhadah*) dan transformasi eksistensial yang bersifat kehadiran (*ḥuḍūr*).[178]

Perjalanan dalam tahapan-tahapan tersebut akan sampai pada pengalaman mistik. Pengalaman mistik adalah kondisi dimana seorang salik menyaksikan kesatuan Tuhan (*shuhūd al-waḥdah*). Dalam kesaksian tersebut, adakalanya salik melebur (*fanā'*) sehingga salik terserap dan tidak lagi melihat dirinya sendiri. Namun adakalanya juga tidak melebur. Penyaksian tanpa peleburan memungkinkan salik masih menyadari dirinya sendiri. Dalam pengalaman mistik, salik menyaksikan dirinya sebagai wujud akibat yang merupakan akibat kopula[179] (*'ayn al-rabt*) atau relasi itu sendiri (*'ayn al-ifāḍah*) dengan penyaksian kehadiran (*hudūri*) dan keterhubungan secara ilmu (*al-ittiṣāl al-ilmi*). Penyaksian wujud kopula meniscayakan pengetahuan terhadap sumbernya yaitu Wujud independen (*wujūd al-mustaqil*). Maka dalam penyaksian huduri tersebut, selain terhadap wujud kopula juga terhadap wujud independen yakni *al-haqq ta'ala* juga terjadi.[180] Penyaksian ini dimungkinkan untuk bisa terjadi karena jiwa bersifat non materi. Wujud independen *al-haqq ta'ala* juga non materi.

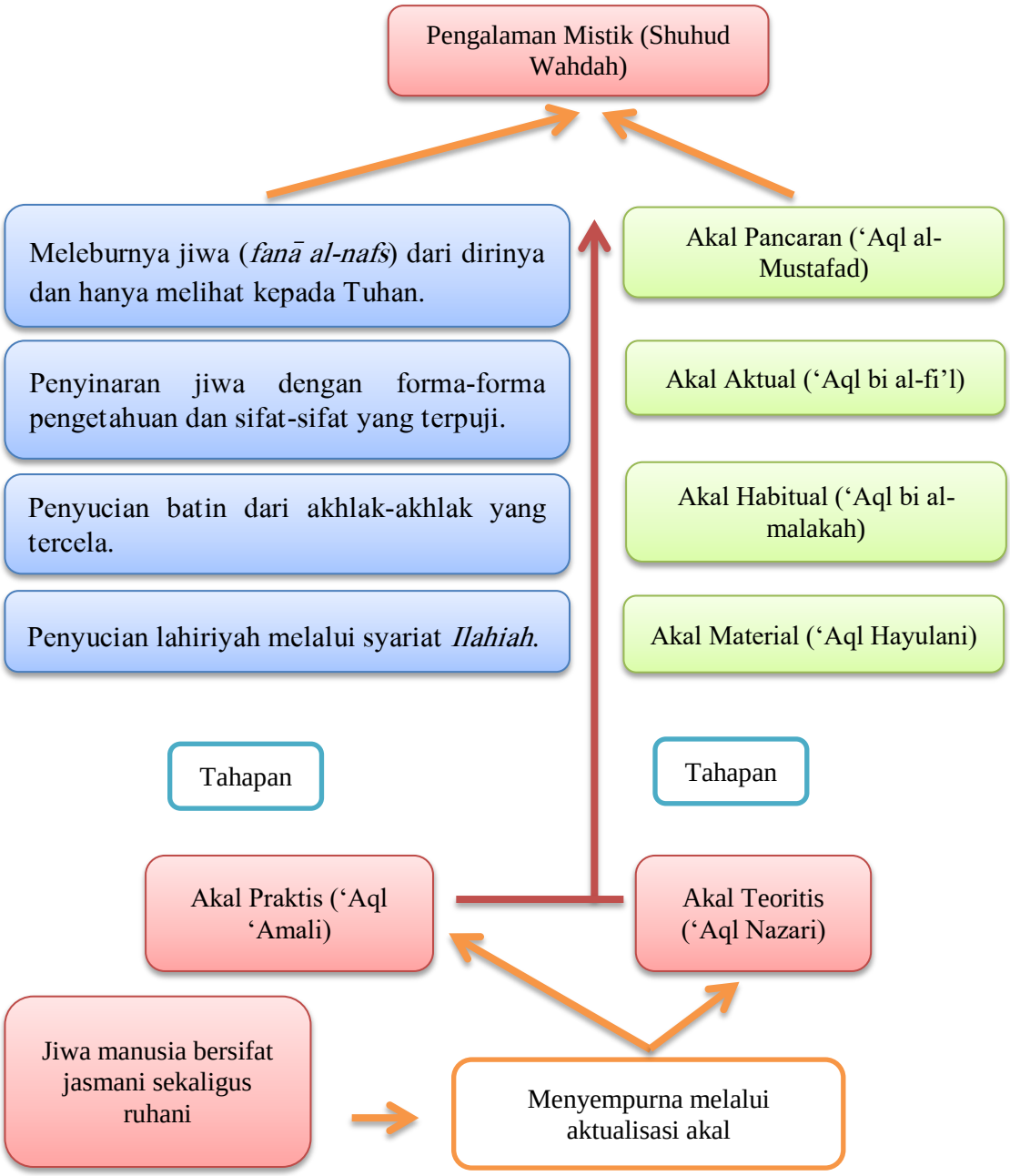
---

[178] Sadr al-Muta'allihin, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij …*, h. 207.

[179] Penyaksian mistik ini berkonsekuensi kepada wujud kopula, dan bukan wujud tasykik karena ingin ditegaskan bahwa ketunggalan wujud yang digagas Mulla Sadra berujung pada wahdat al-wujud al-syakhsiyyah. Lihat Benny Susilo, *Waḥdat al-Wujūd dalam Filsafat Mullā Ṣadrā: dari Kesatuan Wujūd Bergradasi Menuju Kesatuan Wujūd Individual*, Ringkasan Disertasi (Tidak diterbitkan), h. 33.

[180] Benny Susilo, *Waḥdat al-Wujūd dalam …*, h. 33. Lihat juga rujukannya dalam Sadr al-Muta'allihin, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār…*, J.9, h. 231.

Karena itu, penyaksian oleh jiwa yang non materi terhadap objek yang non materi ini terjadi secara *hudūri*.[181]



[181] Benny Susilo, *Waḥdat al-Wujūd dalam …*, h. 36.

BAB IV
ANALISIS KOMPARATIF

A. Relasi Manusia dengan Tuhan dalam Eksistensialisme Kierkegaard

Eksistensialisme dalam tradisi Barat kerap dipandang sebagai aliran filsafat yang mengarah pada ateisme. Bagi kalangan yang menuduhkan demikian, argumennya adalah eksistensialisme cenderung berakibat pada kebebasan yang tak mengenal batas. Salah satu yang dianggap bisa mengekang kebebasan adalah Tuhan. Karena itu Tuhan mesti di-tiada-kan. Tokoh-tokoh filsuf eksistensialis ateistik adalah Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Albert Camus dan lain-lain.[1]

Tatkala perhatian kita alihkan pada sosok Kierkegaard yang digelari bapak eksistensialisme, tuduhan semacam itu akan berubah. Kierkegaard tidak bisa disamakan dengan nama-nama di atas. Ia seorang eksistensialis teistik. Klaim ini diperkuat dengan argumen teologisnya mengenai lompatan iman dalam upaya seseorang menghadapi gejolak eksistensialnya. Lompatan iman ini di lain sisi merupakan cara sekaligus tawaran Kierkegaard dalam mengatasi keterbatasan peran rasionalitas yang kerap didewakan.

Sebagaimana yang telah disinggung pada bab I, bahwasanya teistik dan ateistik sebagai corak arus utama eksistensialisme bukanlah aspek fundamental melainkan aksidental. Sebab itu, kita menemukan Kierkegaard tampil sebagai perwakilan dari golongan eksistensialis teistik. Doktrin-doktrin filsafat yang dibangunnya tidak bisa terlepas dari argumen teologis.[2] Tentu hal ini tidak bisa dipisahkan dari horizon masa lalunya sebagai alumni sekolah teologi dan sebagai putera dari ayah yang saleh. Akhirnya, walaupun Kierkegaard pernah terjerumus dalam lembah gelap kehidupan namun kelak ia menjadi tokoh filsuf yang religius.

---

[1] Lihat bab I pada bagian pendahuluan.
[2] Lihat bab 2 pada bagian subjektivitas.

Sisi religiusitas yang terkandung dalam doktrin-doktrin filsafat Kierkegaard tentu meninggalkan jejak. Jejak tersebut tidak lain adalah relasi yang bisa dijalin dan dirajut oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan. Paling tidak, ada dua jenis relasi yang bisa terbaca dari doktrin-doktrin filsafat Kierkegaard. Yang pertama adalah relasi eksistensial dan yang kedua adalah relasi teologis.

1. Relasi Eksistensial

   Dalam relasi yang pertama manusia memiliki kebergantungan eksistensial terhadap Tuhan. Kierkegaard menepis anggapan manusia mencipta dirinya sendiri melainkan pasti diciptakan oleh kekuatan eksternal (Tuhan).[3] Relasi eksistensial ini tidak dibawa oleh Kierkegaard ke arah ontologis melainkan diarahkan menjadi relasi eksistensial yang bercorak religius. Itulah sehingga dalam membincang relasi ini tidak bisa menghilangkan doktrinnya tentang lompatan iman.

   Manusia sebagai subjek yang tak pernah benar-benar berhenti bergelut dan bergulat dengan gejolak eksistensialnya dituntut untuk selalu keluar dengan keputusan yang tepat. Ketepatan ini tentu tak bisa diukur dengan pertimbangan-pertimbangan yang rasional objektif, melainkan harus ada keterlibatan subjektivitas. Bahkan subjektivitas adalah kunci dalam eksistensialisme Kierkegaard. Jika doktrin subjektivitas telah mengakar, seseorang berjumpa dengan prinsip lompatan iman: iman adalah tempat menggantungkan seluruh standar penilaian.

   Iman merupakan jawaban dari setiap bentuk ketakpastian hidup. Menyadari itu, Kierkegaard seakan mengatakan bahwa manusia berada dalam keterbatasan yang akut. Akan tetapi dalam kondisi yang serba terbatas, manusia tetap dituntut untuk menghadapi kemelut kehidupan. Manusia mesti menyelesaikan dilemanya satu per satu tanpa mengorbankan harkat dirinya. Sehingga dalam pergulatan yang tiada henti, manusia harus

[3] Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, (Depok: Odise Klasik, 2023, Cetakan Ke-I), h. 8.

menjunjung tinggi kebenaran melalui otentisitas. Manusia harus bisa membuat keputusan yang benar. Jika tidak, ia akan dilanda penyesalan di kemudian hari. Dengan demikian, manusia bisa digambarkan sebagai 'yang terus tertekan'. Dalam situasi mencekam itu, hanya iman lah satu-satunya jurus terakhir yang masih dimiliki manusia untuk bisa keluar dengan selamat.

Namun demikian, lompatan iman tak sekadar dipahami sebagai solusi dari cengkeraman paradoksal kehidupan, akan tetapi ia menandakan adanya keterikatan manusia dengan Tuhan. Keterikatan inilah yang diterjemahkan sebagai relasi eksistensial—relasi yang menandaskan adanya kebergantungan mutlak manusia pada Tuhan.

Kebergantungan tersebut menunjukkan adanya kebutuhan mendesak pada manusia untuk berjalan menuju Tuhan. Bekal yang dimilikinya adalah potensi bereksistensi (*existere*). Dengan demikian, eksistensi bersifat antropologis-progresif. Eksistensi tidak bisa dipisahkan dari manusia. Selanjutnya, eksistensi tidak lah statis melainkan dinamis. Dinamis yang dimaksud dalam arti bergerak ke arah yang lebih baik, sehingga mengindikasikan sebuah progresifitas. Karenanya, dalam jantung eksistensialisme Kierkegaard, manusia mesti bergerak—keluar dari suatu keadaan diri menuju keadaan lain diri[4]—untuk memperoleh diri yang utuh.

Bergerak menuju diri seutuhnya tentu akan melewati beragam rintangan. Tetapi dari satu sisi, fenomena ini mesti disyukuri karena itulah ruang yang dimiliki oleh manusia untuk menunjukkan perbedaannya dengan makhluk Tuhan yang lain. Tuhan memberikan kebebasan pada manusia untuk mendekat kepadaNya. Rute panjang yang dipenuhi jalan terjal dan medan-medan berbahaya yang akan dilewati manusia dalam mengupayakan

[4] Istilah 'keadaan diri' dan 'keadaan lain diri' mengacu kepada makna dasar dari eksistensi yaitu existere. Kata ini menunjukkan adanya aktivitas psikologis manusia dalam mengubah diri dari satu keadaan kepada keadaan yang lebih baik.

kedekatan tersebut diklasifikan oleh Kierkegaard menjadi tiga jenis.[5]

Klasifikasi tersebut menandaskan adanya tahapan. Setiap tahap menggambarkan siapa saja yang melintasinya. Maka ini bukan sekadar kategorisasi rumusan filsafat, akan tetapi sebuah penanda dari modus eksistensi yang dipilih manusia. Modus eksistensi, walaupun tentang bagaimana individu menegaskan nilai dirinya sebagai seorang manusia untuk dirinya, akan tetapi dalam lingkaran terjauhnya sebetulnya adalah tentang relasi teologis. Dan inilah bentuk relasi yang kedua.

2. Relasi Teologis

Membincang relasi teologis, sedikit banyak akan bersinggungan dengan relasi eksistensial sehingga akan membuat keduanya saling menguatkan sebagai sebuah relasi antara dua subjek—manusia dan Tuhan. Jika pada relasi eksistensial, manusia dilihat sebagai entitas yang bergantung pada Tuhan agar capian terjauh kebutuhan eksistensialnya terpenuhi, maka dalam relasi teologis manusia dipandang sebagai seorang hamba. Dalam bahasa yang lain, relasi eksistensial adalah relasi manusia-Tuhan yang dipandang dengan kacamata manusia. Sementara relasi teologis merupakan relasi manusia-Tuhan yang diamati melalui kacamata Tuhan.[6]

Kehambaan manusia di depan Tuhan menjadi kondisi yang menuntut manusia harus berusaha tampil sebagai subjek yang religius. Seperti yang diutarakan Kierkegaard dalam modus eksistensi, manusia mengaktualkan sisi keilahiannya hingga pada tahap yang ketiga. Artinya ia mesti melewati terlebih dahulu dua tahap sebelumnya yaitu tahap estetis dan tahap etis.

---

[5] Tiga klasifikasi yang dimaksud adalah eksistensi estetis, etis dan religius. Lihat bab 2 pada bagian Manusia dan Eksistensi.

[6] 'Arah' pada relasi teologis tidak meniscayakan pembahasan akan dititik beratkan pada 'apa kata Tuhan' untuk manusia seperti firman Allah dalam kitab suci Perjanjian Baru misalnya. Penyebutan 'arah' dari Tuhan kepada manusia semata-mata untuk menegaskan kehambaan manusia di depan Tuhan atau dalam kacamata Tuhan.

Saat terjadi internalisasi kesadaran akan Tuhan, seseorang bertransformasi secara rohani. Hasil dari transformasi ini tampak dalam bentuk kesiapan untuk mendayagunakan iman sebagai tolak ukur seluruh keputusan dalam mengarungi samudera dunia yang penuh dengan kemungkinan-kemungkinan. Dalam kondisi pra iman, bisa saja seseorang akan menggantungkan dirinya pada kebutuhan-kebutuhan biologis yang sifatnya temporal atau pertimbangan-pertimbangan yang didasari nilai-nilai universal yang dianut komunitas tertentu. Dengan cara itu, pada dasarnya seseorang sedang terlepas dari relasinya dengan Tuhan. Begitu ia menyadari dirinya teralienasi dari tuntutan teologisnya maka seketika juga ia menemukan kembali Tuhannya dan merasa telah berdosa.

Perasaan berdosa akan memicu surflus penghayatan kebergantungan[7] diri pada Tuhan. Bagaimanapun, dalam membangun relasi dengan Tuhan, individu dihantui bahkan diapit oleh potensi kegagalan yang disebut oleh Kierkegaard sebagai putus asa.[8] Ketakutan untuk terjebak pada kondisi gagal ini membuat manusia terus berusaha meningkatkan penghambaannya. Penghambaan ditandai sebuah kepasrahan. Dalam kondisi pasrah, manusia hanya bisa melakukan perintah Tuhan karena didorong oleh iman.[9] Ia tidak kuasa menolak karena keyakinannya bahwa di balik perintah dan aturan Tuhan ada keselamatan yang merupakan dambaan setiap manusia.

Demikianlah kekuatan dan keberanian yang tersimpan di balik iman. Iman itu sendiri merupakan sesuatu yang abstrak dan ditandai oleh fenomena batiniah yang tak bisa diukur oleh

[7] 'Kebergantungan' di sini lebih cenderung diartikan sebagai ikatan secara umum. Sehingga tidak sama dengan 'kebergantungan' yang menunjukkan ikatan eksistensial.

[8] Lihat sub bagian manusia dan eksistensi pada bab 2.

[9] Seperti yang disinggung di awal diksursus tentang relasi teologis ini bahwa kedua relasi ini memiliki titik persinggungan yang membuatnya akan saling menguatkan. Salah satunya adalah doktrin lompatan iman.

rasionalitas, rumus, kesepakatan ataupun lainnya, melainkan hanya bisa dicerap melalui subjektivitas seseorang.

Iman meniscayakan panggilan *ilahi*. Dalam memenuhi panggilan ini seseorang tidak lagi mengindahkan apapun yang berasal dari luar, termasuk norma sosial. Bukan semata karena melihat norma sosial sebagai 'yang tidak penting' atau penghambat sebuah penghambaan melainkan karena seringkali orang yang diliputi keimanan yang sudah menghunjam pada jiwa tidak sempat lagi menoleh pada apapun yang ada di luar iman. Misalnya saja Abraham. Dalam kasus Abraham, tidak akan pernah ada norma sosial maupun penilaian rasionalitas objektif yang akan mendukung tindakan pembunuhan terhadap seorang manusia yang tak bersalah. Pembunuhan terhadap yang bersalahpun harus dengan alasan-alasan tertentu seperti hukum *qisās* dalam tradisi Islam. Selain alasan bersalah, ada juga yang dikarenakan dipandang pantas untuk mati seperti isu *euthanasia*[10]. Itupun, di kalangan praktisi HAM, dokter dan ahli hukum kesehatan masih terjadi perbedaan pendapat. Sebagian setuju dan sebagian lainnya kontra.[11] Artinya, pembunuhan adalah sikap tak menghormati tubuh dan nyawa. Namun bagi Abraham, Issac[12] dibawanya ke tempat sepi bersama setumpuk kayu bakar. Setelah ia baringkan puteranya yang sangat disayanginya itu, lalu ia pun mengalirkan pisaunya di leher sang anak. Walaupun pada akhirnya, Tuhan menggantinya dengan seekor domba tetapi bukan tentang bagaimana apresiasi Tuhan yang menjadi penting, melainkan pengorbanan sang ayah untuk kehilangan anak di tangan sendiri karena panggilan iman.

[10] Euthanasia adalah tindakan yang dilakukan dengan sengaja untuk tidak memperpanjang hidup seseorang atau mengakhiri hidup seseorang yang menjadi pasien untuk kepentingan pasien itu sendiri.

[11] Slamet Sampurno Soewondo, Syarif Saddam Rivanie Parawansa dan Ulil Amri, "Konsep Euthanasia di Berbagai Negara dan Pembaruannya di Indonesia", dalam Media Iuris Vol. 6 No. 2, June 2023, h. 237.

[12] Pilihan gaya penulisan dua nama yang bersejarah dalam agama Semitis dengan 'Abaraham' dan 'Issac' karena menyesuaikan dengan ejaan dalam buku-buku Kierkegaard.

Panggilan iman yang membuat sosok Abraham tak ragu mengeksekusi penyembelihan di atas bukit Moriah terhadap Issac yang kehadirannya telah dinanti seratus tahun lebih. Haruskah ia lenyap dalam sekejap saja ?. Korban bukan Issac seorang diri, tetapi juga Sarah. Ibu mana yang tak ingin anaknya tumbuh sehat dan riang di sampingnya ?. Tetapi Abraham tak ragu. Ia tidak bimbang sehingga harus mengalihkan pisau ke arah dadanya sendiri. Abraham juga tak sangsi sehingga harus melantunkan doa-doa aneh.[13] Abraham tetap melakukannya sebagaimana yang diperintahkan. Maka Abraham, bagi Kierkegaard, adalah contoh bagaimana manusia melalui iman bisa dengan tenang mencari dan hidup bersama kebenaran.

Meraih kebenaran dan hidup bersamanya adalah satu-satunya motif dari kesiapan manusia dalam menggantungkan seluruhnya pada iman. Iman yang membentuk relasi antara manusia sebagai hamba dengan Tuhan sebagai Sang Pemelihara. Relasi yang dilandasi iman ini menjadi kompas dalam kebimbangan, sehingga seluruh bentuk jebakan bisa dilalui dengan selamat. Oleh karena itu, dalam relasi teologis manusia menjalani kehambaannya dengan berlandaskan iman. Iman yang melahirkan kepasrahan. Ini sejalan dengan makna hamba itu sendiri, yaitu budak dalam tradisi klasik. Hamba tidak bertanya pada tuannya. Ia hanya menjalankan perintah karena ia sadar, melalui perintahnya, tiada tuan yang bermaksud mencelakai hambanya.

B. Relasi Manusia dengan Tuhan dalam Eksistensialisme Mullā Ṣadrā

Relasi antara manusia dengan Tuhan tidak dibahas secara eksplisit oleh Mullā Ṣadra dalam satu bagian pembahasan yang sifatnya literal. Akan tetapi secara intrinsik tema ini tersebar dalam tulisan-tulisannya. Dalam sub bagian ini akan diulas tentang hubungan

[13] Soren Kierkegaard, *Takut dan Gemetar*, terj. Nurul hanafi, (Yogyakarta: kakatua, 2024, Edisi Pertama), h. 21-25.

tersebut. Manusia dalam pandangan filsafat *Ḥikmah al-Muta'āliyah* merupakan *mumkin al-wujūd*.[14] Sebagai bagian dari kelompok entitas dengan status *mumkin al-wujūd* maka konsekuensinya manusia secara kontinu membutuhkan pancaran wujud dari sang empunya wujud. Pemilik wujud tak lain adalah Sang *Wajib al-Wujūd*. Tuhan semesta alam. Maka bentuk relasi pertama yang terbangun antara manusia dengan Tuhan adalah relasi eksistensial-ontologis.

1. Relasi Eksistensial-Ontologis

   Dalam relasi eksistensial-ontologis ini, Tuhan yang merupakan *Wajib al-Wujūd* bertindak sebagai pemilik wujud yang memancarkan wujud. Sementara manusia sebagai bagian dari ekosistem *mumkin al-wujūd* adalah entitas yang diberikan pancaran wujud yang membuatnya menjadi eksis. Sebagai entitas penerima pancaran wujud, posisi manusia sama halnya dengan entitas yang lain seperti hewan, tetumbuhan bahkan benda mati alami sperti batu, air, tanah dan udara. Hanya saja keseluruhan entitas eksis dalam tingkatan yang berbeda-beda.

   Meskipun entitas-entitas tersebut pada dasarnya adalah satu sebagai eksistensi, namun tak bisa dipungkiri bahwa mereka tidak dalam tingkatan yang sama. Mereka terpancar pada tingkatan yang beragam. Perbedaan tingkatan tersebut ditandai dengan lebih awal dan lebih akhir, lebih sempurna dan kurang sempurna, lebih kuat dan lebih lemah.[15] Maka dalam perbedaan-perbedaan ini keseluruhan entitas menjadi terbedakan berdasarkan aspek-aspek tertentu. Ini adalah manifestasi dari konsep Mullā Ṣadrā tentang doktrin *tasykīk al-wujūd*: bahwa eksistensi bergradasi sehingga tampak beragam.

   Doktrin *tasykīk* yang merupakan jantung dari relasi yang pertama ini menjawab kesangsian yang menjadi ketegangan

[14] Tentang hal ini, silahkan lihat sub bagian tentang manusia dan eksistensi pada bab 3.

[15] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan ke-I), h. 197-198.

ontologis dari konsep pancaran wujud. Konsep pancaran wujud cenderung mereduksi fenomena *waḥdat al-wujūd* menjadi paham yang memadukan monisme dan pluralisme wujud. Tuhan sebagai realitas tunggal, sementara entitas selain-Nya adalah realitas yang universal. Dampaknya melahirkan anggapan bahwa Tuhan sebagai satu-satunya realitas, sementara entitas selain-Nya hanyalah bayangan atau penampakan semata. Mullā Ṣadrā berhasil merumuskan argumen penting yang menunjukkan bahwa perpaduan monisme dan pluralisme wujud adalah pandangan yang tak bisa dibuktikan. Salah satu dalilnya adalah "hakikat yang sederhana adalah segala sesuatu". *Basīt al-haqīqah kullu syaī*.[16] Menurut prinsip ini, Tuhan yang merupakan hakikat tunggal dan sederhana merupakan seluruh wujud. Artinya bahwa seluruh entitas berada dalam wilayah kesatuan dan kesederhanaan wujud. Walaupun Tuhan meliputi seluruh entitas tetapi bukan berarti mereka adalah bagian-bagian komposisional dari Tuhan. Cara bacanya harus terbalik, bahwa seluruh entitas bergantung secara mutlak kepada Tuhan namun tetap terbedakan karena keberagaman mereka.[17] Dengan demikian, doktrin *tasykīk al-wujūd* menepis anggapan adanya pemahaman panteisme dalam relasi ini.

2. Relasi Epistemologis

Hubungan yang terjadi dalam relasi kedua ini tidak bisa dilepaskan dari doktrin *ittihad al-'āqil wa al-ma'qūl* dan *al-ḥarakah al-jauhariyah* yang merupakan penemuan orisinal seorang Mullā Ṣadrā. Dalam doktrin ini manusia dilihat sebagai 'yang tidak statis' melainkan dinamis. Ia bisa bergerak naik dan turun[18] dalam garis

[16] Dalam sumber lain, konsep "kesederhanaan" ini menunjukkan wujud Tuhan sebagai yang tertinggi dalam bentangan gradasional wujud. Cara berfikirnya, karena wujud membentang dari kesempurnaan tertinggi ke yang terendah sehingga yang lebih tinggi mencakup yang lebih rendah. Lihat Adenan, "Filsafat Wujudiyah: Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam dan Al-Quran", dalam Al-Hikmah, Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam, Vol. 1 No.2 Juni-November 2019, h. 46-47.

[17] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla…,* h. 199-201.

[18] "Turun" atau gerak vertikal menurun masih bisa didiskusikan. Lihat bab 3 pada poin *al-ḥarakah al-jauhariyah.*

vertikalnya menuju Tuhan. Mullā Ṣadrā, dalam epistemologinya, menitikberatkan kunci perubahan dalam progresifitas manusia pada aspek pengetahuan. Pengetahuan manusia yang meliputi *ḥusūli* dan *ḥudūri* memiliki arti penting bagi kesempurnaan dirinya. Dengan konsep kebersatuan antara subjek penahu (diri yang mengetahui) dengan objek dan pengetahuan itu sendiri, kita bisa melihat pengaruhnya dalam penyempurnaan eksistensi manusia. Perubahan keadaan manusia dari yang belum mengetahui ke tahap yang sudah mengetahui pada dasarnya adalah perubahan eksistensi dari kurang terang menjadi lebih terang, dalam analogi cahaya. Kemenyatuan eksistensi subjek dengan eksistensi objek tidaklah mengasumsikan kebersatuan atau kesatuan yang komposisional melainkan kesatuan *wujūdi*.[19]

Relasi epistemologis ini merupakan *privilege* yang dimiliki oleh entitas manusia saja. Dengan potensi akal dan jiwa manusia bisa mencerap pengetahuan melalui daya persepsinya.[20] Artinya, dalam relasi yang kedua ini basisnya adalah pengetahuan. Orang yang memiliki kedekatan dengan Tuhan adalah orang yang dengan intelektual-spritual tinggi. Dalam hal ini, Mullā Ṣadrā mengikuti prinsip yang digagas Suhrawardi bahwa seseorang dengan kemampuan mistik tanpa dibarengi berfikir analitis-rasional adalah mistikus yang tidak sempurna. Demikian juga sebaliknya, filsuf yang yang tidak berbekal pengalaman intuitif tentang realitas disebut filsuf yang tidak sempurna. Karena itu, bagi seseorang yang sudah terpadu di dalam dirinya pemikiran analitis-rasional dan pengalaman intuitif secara langsung, seperti Mullā Ṣadrā, bisa merasakan bahwa kenikmatan serta kebahagiaan yang bersifat

[19]Kesatuan *wujūdi* ini digunakan untuk menggambarkan kesatuan yang mengindikasikan kemanunggalan yang bercorak eksistensialistis.

[20] Pembahasan awal untuk kemampuan manusia dalam mempersepsi objek sudah dibahas terlebih dulu. Silahkan lihat sub bagian manusia dan eksistensi pada bab 3.

spiritual pada dasarnya adalah kenikmatan dan kebahagiaan intelektual.[21]

Dengan begitu relasi yang berangkat dari kepemilikan pengetahuan ini adalah relasi khusus yang dimungkinkan oleh manusia saja. Adapun entitas selain manusia tidak dimungkinkan untuk menyamai manusia, lebih-lebih melampauinya. Mereka tidak dibekali oleh *al-Haqq* potensi berupa akal untuk mempersepsi objek sebagaimana manusia.

Satu hal yang menjadi catatan serius dalam memahami relasi epsitemologis: doktrin kesatuan yang menjadi poros dari relasi ini tidak meniscayakan keabsahan pandangan dualisme. Tuhan tetaplah Tuhan dengan segenap sifat dan *asma'*-Nya. Untuk memperlihatkan titik terang yang diharapkan akan menjadi penyelamat kesesatan penyimpulan, kita mesti memotret pengetahuan subjek penahu terhadap objek dari dua sisi. Pertama dari sisi manusia dan kedua dari sisi Tuhan.

Ketika Tuhan menjadi objek pengetahuan manusia maka doktrin *ittihād al-'āqil wa al-ma'qūl* bisa mengarahkan pemahaman kepada fenomena: Tuhan menyatu dengan manusia dalam satu kesatuan eksistensi. Yang terjadi tidak lah demikian. Tuhan sebagai objek pengetahuan manusia tidak hadir sebagai eksistensi eksternal (*wujūd khāriji*), melainkan sebagai *wujūd dzihni* saja. Oleh karena itu, dalam kesatuan subjek penahu dengan objek dalam konteks ini tidak terjadi antar dua entitas: manusia dan Tuhan. Yang terjadi adalah mental subjek menangkap konsep intelektual tentang Tuhan—berupa sifat kesempurnaan-Nya. Konsep intelektual ini pun tidak hadir sebagai sesuatu yang mandiri melainkan bentuk intelektual yang teraktualisasi dalam jiwa manusia.

Adapun di saat Tuhan mengetahui manusia, tidak serta merta konsep *ittihād al-'āqil wa al-ma'qūl* bisa dimaknai sebagai fenomena manusia hadir lalu menyatu dengan Tuhan dalam satu

[21] Syafian Nur, *Filsafat Wujud Mulla* …, h. 182.

kesatuan eksistensi. Yang terjadi adalah manusia hadir dalam ilmu Tuhan bukan sebagai eksistensi material—karena objek ilmu Tuhan adalah immaterial[22]—melainkan sebagai representasi eksistensial yang bergantung sepenuhnya kepada Tuhan. Karena itu, kesatuan yang terjadi adalah kesatuan sebab-akibat.

3. Relasi Teologis

Dalam relasi ini aksentuasi dasarnya adalah hubungan hamba-Tuhan. Dalam menjalani perannya sebagai hamba, manusia mengabdikan dirinya untuk tenggelam dalam kekhidmatan ibadah kepada Tuhannya. Dengan kata lain, manusia, dengan kehambaannya, mesti terus berupaya untuk membangun kedekatan kepada-Nya. Dalam ajaran *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, upaya-upaya ini dikenal dengan *safar*. Dalam safarnya, ada empat tahapan yang mesti dilalui oleh setiap pejalan (*sālik*) yang hendak menggapi *al-Haqq*.[23]

Melalui empat tahapan *safār* tersebut, berbekal potensi dahsyatnya, manusia bisa mengaktualkan diri dengan menapaki jenjang kesempurnaannya. Kesempurnaan adalah kedekatan atau hubungan yang intens dengan Tuhan sebagai *al-Haqq*.[24] Manusia adalah satu-satunya entitas yang bisa melakukan gerak substansial hingga titik yang tak terbatas. Walaupun dalam kerangka kategorisasi, Mullā Ṣadrā telah mengkonsepkan tahap spiritual manusia dengan rapi dan sistematis akan tetapi sebagai sebuah perjalanan yang transendental, ia tidak akan pernah bisa diliputi oleh bahasa yang terbatas.

---

[22] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer): Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*", (Jakarta: Sadra Press, 2011, cetakan ke-I), h. 170.

[23] Pembahasan mengenai empat tahap dalam *safār* manusia menuju Tuhan, silahkan lihat sub bagian manusia dan eksistensi pada bab 3.

[24] Ini adalah definisi kesempurnaan secara hakiki. Dalam pemaknaan yang lain kesempurnaan tak jarang diletakkan pada hal-hal yang sifatnya materialistik dan semu. Silahkan lihat sub bagian eksistensi dan manusia pada bab 3.

C. Analisis Komparatif Relasi Manusia dengan Tuhan dalam eksistensialisme Kierkegaard dan Eksistensilasime Mullā Ṣadrā

Setelah kita amati dua sub bagian di atas, kita bisa melihat persamaan serta perbedaan antara kedua aliran filsafat eksistensialisme yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini. Sebagai filsafat yang memiliki *starting point* yang sama: eksistensi, maka tidak mengherankan adanya kemiripan di antara keduanya. Walaupun mereka berangkat dari tradisi keilmuan dan lingkaran agama, sosial dan budaya yang berlainan tetapi tak menghalangi munculnya persamaan antar keduanya. Sebagaimana persamaan, perbedaan juga demikian. Jangankan antara Kierkegaard dengan Mullā Ṣadrā yang memang sejak awal sudah berada dalam rentang perbedaan horizon yang cukup jauh, bahkan antara sesama eksistensialis Barat pun corak dari eksistensialisme Kierkegaard dengan yang lain tampak tidak seragam.

Persamaan maupun perbedaan antara keduanya akan kita uraikan dalam empat poin utama. Pertama, pandangan keduanya menyangkut eksistensi. Kedua, tentang manusia. Ketiga, seputar tentang Tuhan, dan yang keempat adalah relasi manusia-Tuhan. Selain untuk mencegah melebarnya pembahasan, pembatasan ini juga bertujuan untuk menyesuaikan dengan poin yang disorot dalam judul penelitian ini.

1) Eksistensi

Tema pokok dalam kedua filsuf eksistensialis yang menjadi objek penelitian ini adalah eksistensi. Padanan kata untuk Terma ini dalam tradisi filsafat Islam klasik hingga era Mullā Ṣadrā adalah wujud.[25] Proses pemadanan kata wujud dengan eksistensi dilakukan oleh para peneliti filsafat Islam belakangan. Karena filsafat Islam berusia lebih tua, maka terma wujud

[25] Khusus dalam bab 4 ini penulis lebih sering menuliskan wujud dengan pola "wujud (eksistensi)". Penulis membubuhkan sinonim "eksistensi" dalam tanda kurung. Tujuannya untuk mengingatkan bahwa dua kata itu dilahirkan oleh dua aliran filsafat yang tengah dikomparasikan dalam penelitian ini.

dijembatani untuk bisa melintas ke tradisi filsafat Barat melalui penerjemahan yang dilakukan oleh sarjana-sarjana muslim akhir. Seyyed Hossein Nasr pada abad ke-20, misalnya, mengemukakan suatu argumen yang memperlihatkan adanya keselarasan antara dua kata tersebut. Bagi Nasr, Eksistensi suatu entitas menunjukkan kenyataan bahwa entitas tersebut sungguh nyata—telah terealisasi di dalam tatanan realitas. Dalam pemaknaan yang demikian, *wujūd* dalam filsafat Islam tidak dimaksudkan sekadar sebagai keberadaan faktual ataupun fenomena empirik, melainkan sebagai penegasan terhadap realitas suatu entitas dalam derajat keberadaan yang nyata.[26]

Pemadanan ini semata untuk menjembatani pemahaman orang-orang dari masyarakat Eropa yang akan berbicara tentang filsafat Islam. Proses pemadanan kata bukan tanpa resiko, karena memang sulit untuk menghindari perbedaan makna dalam tingkatan detailnya. Maka dengan adanya ekspansi makna itulah sehingga dalam membandingkan antara pemaknaan wujud dengan eksistensi yang menjadi padanannya tak bisa menutupi perbedaan-perbedaan yang terkandung di dalamnya.

Kierkegaard membawa eksistensi pada ranah pemaknaan yang aksiologis secara antropologis-teologis. Sementara Mullā Ṣadrā melampaui itu. Dia membawa wujud (eksistensi) ke dalam semua ranah filsafat, mulai dari ontologis, epistemologis hingga aksiologis-teologis.[27] Artinya, kedua filsuf tersebut sama-sama memposisikan eksistensi dalam domain teologis. Dimensi teologis ini muncul dari sorotan keduanya tentang muatan progresifitas yang terkandung pada eksistensi sehingga ia bisa masuk dalam kerja-kerja spiritual. Eksistensi bagi keduanya bersifat dinamis.

---

[26] Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyah*) in Islamic Philosophy", dalam International Philosophical Quarterly Vol. XXIX, No. 4. Issue No. 116 (Desember 1989), h. 415.

[27] Lihat sub bagian eksistensi pada bab 2 dan 3 untuk melihat pemaknaan terhadap eksistensi oleh masing-masing tokoh ini. Tiga cakupan pandangan Mullā Ṣadrā pada tiga ranah filsafat yang digunakan oleh penulis semata mengikuti klasifikasi popular dalam perkembangan filsafat mutakhir.

Kierkegaard melihat bahwa terma ini mengindikasikan adanya 'proses menjadi'. Sementara bagi Mullā Ṣadrā, wujud (eksistensi) memiliki potensi untuk bergerak menyempurna dalam tingkatan-tingkatan yang gradasional.

Akan tetapi yang membuat keduanya harus dibedakan dalam hal cara pandangnya terhadap eksistensi adalah bahwa Mullā Ṣadrā tidak sekadar menyoroti wujud sebagai sesuatu yang dinamis layaknya Kierkegaard. Lebih dari itu, Mullā Ṣadrā telah membahas wujud dari banyak aspek. Secara ontologis, ia menguak satu fenomena paling tersembunyi dari wujud—ia adalah fundamental (*aṣalah*), sementara kuiditas (*māhiyah*) adalah aksidental (*i'tibāriyah*). Meskipun tidak semua filsuf sepakat bahwa ontologi menjadi titik pijak (*starting point*) pandangan-pandangan yang lain, akan tetapi dalam kasus Mullā Ṣadrā sangat tampak bahwa pandangan ontologinya mengenai doktrin fundamentalitas eksistensi (*aṣālat al-wujūd*) cukup mempengaruhi doktrin-doktrinnya yang lain.

Contoh yang bisa diketengahkan mengenai pengaruh teori *aṣālat al-wujūd* misalnya penemuan monumentalnya tentang *al-ḥarakah al-jauhariyah.* Karena kuiditas hanyalah aspek imajiner dari wujud (eksistensi) maka tidak tepat kalau mengatakan perubahan atau per-gerak-an terjadi pada aspek-aspek aksidental seperti kuantitas, bentuk, warna dan lainnya. Perubahan pastilah terjadi pada tingkat wujud. Sebabnya adalah karena wujud, satu-satunya, yang bisa diyakini dan dipercaya sebagai realitas.

Demikian juga dengan argumen epistemologinya—bahwa pengetahuan tentang realitas akan berujung pada wujud (eksistensi), bukan kuiditas.[28] Kuiditas tak lain adalah aspek yang ditambahkan pada wujud untuk membedakan entitas yang satu dengan yang lain. Karena itu, sebelum kuiditas ditempelkan,

[28] Lihat bab 3 pada bagian Epistemologi.

wujud (eksistensi) telah ada.[29] Misalnya, keadaan kosongnya lambung karena tidak terisi makanan dalam waktu yang cukup lama sesuai kebiasaan bisa dikenali dan dirasakan seseorang bahkan sebelum ia dinamakan sebagai "lapar".

Pada wilayah aksiologis, pemahaman akan eksistensi melahirkan kesadaran hakiki mengenai keharusan seorang manusia untuk memilih cara yang tepat dalam upayanya meraih kebahagiaan. Kebahagiaan tentu tak boleh terkurung hanya dalam lingkaran material-fisikal. Kebahagiaan terletak pada kemanunggalan manusia dengan pengetahuannya. Kemanunggalan yang akan menambah derajat kesempurnaannya sebagai seorang manusia. Kemanunggalan ini adalah ruang eksplor manusia yang terentang panjang hingga pada substansi intelektual yang bersifat *ilahiyah*.[30]

Kekayaan sudut pandang yang digunakan Mullā Ṣadrā dalam mengelaborasi wujud membuat wujud tidak bisa dipadankan dengan eksistensi dalam tradisi Barat secara *sinonimi* melainkan *hipernimi*[31]. Seyyed Hossein Nasr membuat padanan kata Wujud (dengan 'W' kapital) dan wujud menjadi Being, Eksistence, being dan eksistence[32] dengan perbedaan penekanannya masing-masing.

Perbedaan selanjutnya adalah penekanan distingsi terhadap eksistensi dan esensi. Mullā Ṣadrā membedakan dengan ketat

---

[29]Dalam membedakan wujud (keadaan lapar) dan kuiditas (istilah lapar) tidak mengindikasikan keberurutan dalam waktu. "wujud ada sebelum kuiditas 'memberikannya' nama" semata untuk menunjukkan aspek fundamental dan aksidental.

[30] Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Syirāzi, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah*, Jil. VII (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1990, Cetakan Ke-4), h. 170.

[31] Sinonimi adalah pemadanan kata tanpa ada perbedaan kekayaan makna. Lawannya adalah hipernimi.

[32] Seyyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary (Jakarta: Sadra Press, 2017, Cetakan ke-I), h. 144-145.; Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan ke-I), h. 205.

antara eksistensi dengan esensi. Sementara Kierkegaard tidak demikian. Esensi adalah konsep penjelas yang membuat individu bisa dipahami, diidentifikasi dan dikomunikasikan. Dengan begitu, maka esensi adalah kerja kognitif. Karena Kierkegaard menolak abstraksi konseptual sehingga ia tidak pernah membahas esensi. Berbeda dengan eksistensialis setelahnya seperti Sartre misalnya. Sartre memberikan distingsi yang jelas terhadap eksistensi dan esensi[33] walaupun esensi yang dimaksud tidak bersifat ontologis melainkan antropologis.

2) Manusia

Kierkegaard menilai bahwa Idealisme Hegel merenggut kesempatan manusia untuk menjadi dirinya sendiri. Keberadaan serta kebebasan manusia direduksi oleh filsafat yang salah dan berbahaya. Manusia tidak lebih dari sekadar medium bagi Roh absolut untuk mengaktualisasikan diri dalam pentas sejarah.[34] Bahkan jika peperangan terjadi dalam sejarah manusia, itu adalah hal yang wajar dan niscaya. Bagi Hegel, peristiwa berdarah harus terjadi sebagai cara manusia menemukan 'jawaban' atas apa yang menjadi prinsip dan keyakinannya.[35] Dengan adanya perpaduan damai dan perang, maka manusia akan sampai pada titik pengetahuan yang lebih jauh melampaui apa yang benar dalam anggapannya saat damai. Perang adalah antitesis atas tesis yang muncul dari ketidakdewasaan sosial-politik sebuah masyarakat.

Menurut kacamata Kierkegaard. Hal ini tentu membuat manusia teralienasi dari dirinya sendiri. Perasaan kemanusiaan harus tunduk di bawah bayang-bayang sistem filsafat. Maka berangkat dari keprihatinannya atas nasib manusia ke depan, Kierkegaard segera menyerang filsafat Idealisme. Serangannya dalam bentuk 'mengakuisisi' status manusia. Manusia tidak boleh

[33] A. Setyo Wibowo & Majalah Driyarkara, *Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h. 128.

[34] Lihat pembahasan mengenai hal ini di bab 2 pada bagian Kritik Terhadap Hegel.

[35] Lihat bab 2 pada bagian Kritik Terhadap Hegel.

lagi menjadi sekadar perantara Roh absolut. Manusia harus bisa menentukan pilihan bebasnya[36] untuk mengarungi dinamika kehidupan.

Karena pandangan ini lahir dari Rahim situasi keterbelengguan manusia, maka Kierkegaard lebih menitikberatkan filsafatnya pada ranah sosial-fungsional. Manusia harus dibentuk kesadarannya akan potensinya dalam bereksistensi. Manusia dituntut untuk berperan sebagai dirinya sendiri (otentisitas) dalam mengarungi setiap dilema kehidupan. Karena corak sosial-fungsional tersebut, maka Kierkegaard dalam membangun filsafatnya tidak bicara tentang manusia dalam tataran ontologisnya kecuali sedikit saja.[37]

Di sinilah perbedaan antara Kierkegaard dengan Mullā Ṣadrā. Mullā Ṣadra melalui *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* membahas tentang manusia lebih dalam dibanding Kierkegaard. Mullā Ṣadrā membahas manusia secara ontologis dengan pendekatan ontologis tradisional atau ontologis Aristotelian. Sebaliknya, Kierkegaard lebih ke arah ontologis eksistensial.[38]

Pandangan ontologis Mullā Ṣadrā tentang manusia mengafirmasi adanya sejumlah perangkat alamiah yang dimiliki manusia untuk melakukan aktivitas progresif yang membuatnya berbeda dengan entitas yang lain. Misalnya, potensialitas jiwa terutama akal teoritis dan praktisnya. Jiwa manusia berawal dari alam jasmani dan berkembang melalui persepsi inderawi menuju

[36] Murtadha Muthahhari menilai isu kebebasan manusia menjadi titik temu *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* dengan Eksistensialisme Barat. Penting untuk digarisbawahi bahwa yang disorot Muthahhari saat mengemukakan istilah eksistensialisme adalah aliran filsafat yang digagas Sartre, bukan Kierkegaard. Sehingga dalam beberapa aspek, ia menyorot sisi ateistik eksistensialisme karena ia mengacu pada pandangan Sartre semata. Mengenai titik temu dua filsafat dalam isu kebebasan, lihat Murtadha Muthahhari, Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra. terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2002, Cetakan Ke-I), h. 102.

[37] Lihat bab 3 pada sub bagian tentang manusia.

[38] Lihat sub bagian tentang manusia pada bab 2

kemandirian rasional dan intelektual. Selanjutnya, melalui penyucian intelektual dan spiritual, jiwa bergerak menuju alam intelek (*'alam al-'aql*) dan mencapai kesempurnaan intelektual sebagai intensifikasi wujud (*ishtidād al-wujūd*) dalam kerangka gradasi wujud (*tashkīk al- wujūd*) dan kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*), yakni pendakian eksistensial dari tingkat jasmaniah ke derajat spiritual yang lebih tinggi.[39]

Sementara akal teoritis dan akal praktis berperan dalam kemampuan manusia mengenali kebenaran atau realitas dan mampu menerjemahkannya dalam pilihan-pilihan yang dibuatnya.[40] Termasuk dalam pilihan tersebut adalah manusia memiliki potensi untuk melakukan perjalanan (*safar*) menuju Tuhan dan mampu melakukannya dengan mekanisme yang sistematis, rasional sekaligus intuitif. Meskipun Kierkegaard juga menandaskan kesimpulan yang sama bahwa manusia bisa mengaktualkan diri untuk bereksistensi hingga level tertinggi—pasrah pada kehendak Tuhan, namun dengan doktrinnya tentang lompatan iman membuat ia cenderung menyisakan ruang kosong yang indeterminatif sebagai akibat dari penolakannya terhadap objektivasi rasional.

Kierkegaard tidak berusaha menjelaskan bagaimana iman itu sebagai sesuatu yang mungkin untuk dicapai manusia. Karena doktrin lompatan iman tersebut tidak diposisikan dalam rantai ontologis sehingga bisa jadi akan menjadi kesulitan tersendiri bagi orang yang hendak memahami filsafat Kierkegaard secara utuh. Misalnya, tokoh-tokoh yang terpengaruh oleh Kierkegaard seperti Jean Paul Sartre dan Friedrich Nietzche hanya mengambil aspek progresifitas manusia saja dengan tidak afirmatif terhadap doktrin

[39] Farid Mehrab Razi, "An Analysis of Mulla Sadra's Thoughts on the Soul in the Context of Modern Mental Health", dalam Journal on Islamic Studies, Vol 1, no. 3 (2024): 172.

[40] Lihat bab 1 pada bagian pendahuluan.

lompatan iman. Bahkan yang terjadi, keduanya justru menafikan iman dan menyerang Tuhan.[41]

Akan tetapi terlepas dari perbedaan tersebut, titik temu antara Kierkegaard dengan Mullā Ṣadrā adalah pada orientasi antropologis keduanya yang bermuara pada potensialitas manusia dalam membangun relasi dengan Tuhan. Akan tetapi dalam konstruksi argumentatif yang mengarah pada kesimpulan tersebut, keduanya menempuh sistematika dan metodologi yang berlainan. Di samping itu, doktrin subjektivitas Kierkegaard membuat ia menjadi lebih mirip dengan *urafā'* dibandingkan dengan Mullā Ṣadrā. *Urafā'* pra Ibn 'Arābi, seperti halnya Kierkegaard, lebih banyak mengungkap pengalaman subjektifnya dibandingkan menuangkan tasawuf secara sistematis.

3) Tuhan

Tema tentang Tuhan dalam filsafat Kierkegaard tidak pernah dibahas secara tersendiri. Eksistensialisme Kierkegaard fokus pada diskursus filosofis tentang manusia dalam aspek progresifitasnya. Kalaupun pada akhirnya Kierkegaard mengumandangkan doktrinnya tentang lompatan iman yang menegaskan keberadaan Tuhan, namun masih terkesan satu arah—dari arah manusia. Karena itu, kita tidak akan menemukan Kierkegaard berbicara mengenai Tuhan pada tataran ontologis subtantif. Berbeda dengan jalur yang ditempuh Mullā Ṣadrā, melalui bangunan argumentasinya tentang wujud (eksistensi), rumusan-rumusan fundamental yang dimunculkan secara ontologis-teologis menegaskan bahwa wujud (eksistensi) adalah Tuhan itu sendiri. Karena itu, dalam membaca filsafat *al-ḥikmah al-muta'āliyah*, kita mesti jeli dalam memisahkan pandangan Mullā Ṣadrā mengenai wujud sebagai Tuhan dengan padangannya mengenai wujud *an sich*.

[41] A. Setyo Wibowo & Majalah Driyarkara, *Filsafat Eksistensialisme Jean …,* h. 129.

Bahasa yang dipakai oleh Mullā Ṣadrā dalam menunjuk keidentikan wujud dengan Tuhan adalah Wujud Murni (*ṣirf al-wujūd*).[42] Ia tidak sekadar menyebut Tuhan sebagai *Wājib Al-Wujūd* karena ia hendak menekankan bahwa dengan terma itu Tuhan menjadi terbebas dari kuiditas. Capaian ontologis ini menunjukkan bahwa wujud sebagai Tuhan bisa menjadi objek pengetahuan manusia. Karena itu, menurut hemat penulis, dalam *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* sebagai eksistensialime Islam, iman adalah konsekuensi logis dari pengetahuan manusia pada tingkat tertentu. Pengetahuan tersebut nantinya akan berproses menyatu sebagai sebuah kesempurnaan tersendiri bagi manusia, sesuai teori ittihad *al-'āqil wa al-ma'qūl*. Tingkat kesempurnaan tertentu yang diperoleh dari pengetahuan itulah yang disebut dengan iman. Dengan kata lain: pengetahuan pada tingkat gradasi tertentu adalah iman. Maka membincang pengetahuan adalah membincang iman.[43] Dan sebaliknya, membincang iman adalah membincang pengetahuan.

Pengetahuan yang kemudian identik dengan iman adalah pengetahuan *hudūri* yang bermuara pada prinsip (swanyata) *badāhah*. Adapun pengetahuan *husūli* tidak memiliki korelasi dengan menghadirkan pengetahuan tentang Tuhan. Karena itu, Tuhan tidak ditemukan dalam labolatorium. Akan tetapi peran ilmu *ḥuṣūli* dalam mengenal Tuhan adalah sebagai persiapan dalam mengenal konsep-konsep universal seputar ketuhanan dan

---

[42] هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذى لا أتم منه ولايشوبه عدم ولا نقص

"Dia adalah wajib al-wujud, dan dia adalah ṣirf al-wujūd yang tidak mungkin ada yang lebih sempurna darinya, dia tidak tercampuri ketiadaan dan kekurangan".

Lihat Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Syirāzi, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah*, Jil. VI (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1990, Cetakan Ke-4), h. 14.; Achmad Muchaddam Fahham, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i: Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012, Cetakan Ke-2), h. 60.

[43] Catatan besarnya adalah pengetahuan yang dimaksud merupakan pengetahuan *ḥudūri* akan ketuhanan pada level dimana sang subjek meyakini dan menyadari wujud Tuhan, bukan konsep Tuhan.

meyakini keberadaanNya. Setiap manusia memiliki potensi pengenalan secara sadar walaupun derajatnya rendah. Sebagian manusia terus mengasahnya berangsur-angsur hingga mencapai puncak dengan dibantu pengetahuan *ḥuṣūli*-rasional.[44]

Kierkegaard tidak demikian. Jika Mullā Ṣadrā menggabungkan pendekatan rasionalitas dan intuitif dalam membangun pandangan epistemologinya, maka Kierkegaard menekankan pada subjektivitas semata. Mullā Ṣadrā mengajukan argumen ontologis-teologis tentang Tuhan, sementara Kierkegaard tidak berada pada pijakan yang sama. Ia menolak rasionalitas. Maka bagi Kierkegaard, Tuhan tidak untuk diketahui akan tetapi untuk diimani. Sehingga, Tuhan bagi Kierkegaard adalah imanen dan transendental. Tuhan tidak tersentuh kognitif manusia. Dia "di sana" untuk didatangi melalui jalan terjal dan berduri. Di 'tangan-Nya' ada kebenaran hakiki tempat bersimpuh manusia. Kedua tokoh ini berbeda dalam mendekati konsep Tuhan akan tetapi mereka 'dipertemukan' pada wilayah relasi manusia-Tuhan.

4) Relasi Manusia-Tuhan

Salah satu kesamaan antara Kierkegaard dengan Mullā Ṣadrā, bahwa keduanya telah mengalami tekanan dari masyarakat banyak. Kierkegaard dicemooh masyarakat karena ia membatalkan pertunanagannya dengan Regina yang saat itu merupakan gadis yang baik. Bahkan lebih dari itu, ia dicibir oleh majalah *Corsair*—majalah paling terkenal saat itu di Copenhagen. Karena itu, di kemudian hari, Kierkegaard memandang publik sebagai tempat persembunyian orang yang kehilangan identitas karena direduksi oleh suara mayoritas.[45]

---

[44] Muhsin Labib, "*Pemikiran Filsafat Ayatollah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer): Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*", (Jakarta: Sadra Press, 2011, cetakan ke-I), h. 254-258.

[45] Lihat sub bagian melawan publik pada bab 2.

Sebagaimana Kierkegaard, Mullā Ṣadrā juga mendapatkan serangan dari masyarakat karena doktrin-doktrin gnostik dan metafisika yang ia ajarakan secara terbuka.[46] Serangan ini membuat dia harus meninggalkan kampung halamannya menuju Kahak. Dalam pengasingan yang dilakukannya, Mullā Ṣadrā terbantu dalam mengasah batinnya. Ia menemukan keheningan yang memudahkannya untuk berkontemplasi dan bertemu alam rohani sebagai bagian dari upayanya memperdalam spiritualitasnya. Dalam kondisi yang demikian, ia memasrahkan dirinya pada Tuhan. Ia merenungkan problem-problem fundamental tentang Tuhan, wujud dan alam semesta lebih cenderung secara intuitif daripada bersandar pada penalaran logika yang kerap berujung kepalsuan.[47]

Setelah melewati waktu beberapa tahun, Mullā Ṣadrā keluar dengan pemahaman yang baru. Baginya, kebenaran mistik tak lain adalah kebenaran intelektual, dan pengalaman mistik adalah pengalaman kognitif. Akan tetapi kebenaran intelektual dan kandungan kognitif harus dihidupkan secara kontinu agar bisa disadari sepenuhnya. Maka peran pengalaman subjektif atau intuisi adalah memberikan kualitas berupa pengalaman terhadap kandungan pemikiran kognitif.[48]

Dengan adanya kesamaan pengalaman—pernah dikucilkan dalam lingkungan masyarakat sendiri, keduanya memiliki perhatian yang sama pada urgensitas sebuah pengalaman subjektif dengan mengunggulkan intuisi dalam menemukan kebenaran hakiki. Walaupun pada ranah epistemologi kedua tokoh ini tidak sepenuhnya sama akan tetapi secara spesifik pada epistemologi relasional keduanya memiliki jalur yang sama. Persamaan yang dimaksud di sini tentu bukan jenis hubungan yang koekstensif

[46] Lihat sub bagian biografi Mullā Ṣadrā pada bab 3.

[47] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan ke-I), h. 49.

[48] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla* …, h.50-51.

(*mutasāwiyān*) melainkan irisan parsial (*'umūm wa khusūs min wajhin*).

Karena dikatakan keduanya hanya beririsan saja, maka dengan segera kita bisa mendeteksi perbedaan keduanya menyangkut pandangan mereka tentang relasi manusia-Tuhan. Menurut Kierkegaard, relasi manusia dengan Tuhan yang akan berbuah nilai dan makna pada diri manusia hanya bisa diraih melalui kedekatan dan kepasrahan di depan Tuhan. Sementara bagi Mullā Ṣadrā, relasi manusia dengan Tuhan akan berujung pada kesempurnaan manusia. Kesempurnaan tersebut adalah istilah untuk fenomena kemanunggalan manusia dengan objek pengetahuannya.

Tabel 4. 1 Perbedaan Pandangan Filsafat Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā dalam Relasi Manusia dan Tuhan

NAMA TOKOH	TEMA			
	EKSISTENSI	MANUSIA	TUHAN	RELASI MANUSIA-TUHAN
Kierkegaard	• Antropologis-teologis • Mengindikasikan "proses menjadi". • Tidak menekankan pembedaan eksistensi-esensi.	• Ontologis-relasional • Sosial-fungsional*	• Mendekatinya dengan subjektivitas.** • Imanen dan transendental.	• Relasi eksistensial • Relasi teologis • Menekankan kepasrahan
Mullā Ṣadrā	• Ontologis, epistemologis dan aksiologis-teologis. • Memiliki potensi menyempurna melalui *al-ḥarakah al-jauhariyah.* • Menekankan pembedaan yang ketat mengenai eksistensi-esensi.	• Ontologis Aristotelian. • individual	• Didekati dengan argument rasional dan intuitif. • Sirf al-wujud	• Relasi eksistensial-ontologis • Relasi modus eksistensi atau relasi epistemologis • Relasi teologis • Berujung pada kesempurnaan

- * Memiliki kemampuan memilihdan otentik sehingga membuat dunia sosial lebih baik
- ** Bukan untuk diketahui tetapi dialami.

Table 4. 2 Persamaan Pandangan Filsafat Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā dalam Relasi Manusia dan Tuhan

NAMA TOKOH	TEMA			
	EKSISTENSI	MANUSIA	TUHAN	RELASI MANUSIA-TUHAN
Kierkegaard	Teologis dan dinamis-progresif	Memiliki potensi untuk membangun relasi dengan Tuhan	Meyakini keberadaan Tuhan	Memandang urgensitas pengetahuan intuitif dalam memahami realitas.
Mullā Ṣadrā				

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan analisis komparatif pada bab empat, ada beberapa poin yang bisa disimpulkan, antara lain:

1. Relasi manusia dengan Tuhan dalam filsafat Kierkegaard bisa dilihat sebagai relasi eksistensial dan teologis. Relasi eksistensial mengindikasikan adanya tuntutan bagi manusia untuk mendekatkan diri pada Tuhan karena menyadari keterbatasannya sendiri. Adapaun relasi teologis meniscayakan adanya sisi kehambaan manusia di depan Tuhan. Kehambaan ini pada gilirannya akan membuahkan iman yang dijalani dengan penuh kepasrahan.
2. Relasi manusia dengan Tuhan dalam filsafat Mullā Ṣadrā bersifat eksistensial-ontologis. Artinya manusia merupakan faqir wujud yang mendapatkan limpahan pancaran wujud dari Tuhan yang merupakan *Wājib al-Wujūd*. Selain itu, relasi antar amanusia dengan tuhan juga bersifat epistemologis. Manusia bisa mencapai Tuhan sebagai realitas melalui pengetahuan yang sifatnya *ḥuḍūri* dan bisa mendapatkan beberapa instrumen pelengkap dari capaian ilmu *ḥuṣūli*. Relasi dalam pandangan mulla sadra bisa juga dilihat sebagai relasi teologis. Di sini manusia sebagai wujud yang melakukan perjalanan (*safar*) menuju Tuhan sesuai dengan doktrin *ḥarakah jauhariyah*. Perjalanan ini akan berujung pada kesempurnaan tersendiri bagi manusia secara ruhani.
3. Dengan demikian, perbedaan antara keduanya dalam melihat relasi manusia dengan Tuhan bisa diidentifikasi. Kierekgaard dan Mullā Ṣadrā berbeda pandangan dalam melihat aspek relasi manusia-Tuhan. Kierkegaard dalam melihat aspek eksistensial pada relasi manusia-Tuhan bercorak antropologis dan fenomenologis. Hubungan yang ada sekadar menyadarkan

manusia kebutuhannya untuk menjalin relasi dengan Tuhan sebagai Yang Mutlak dalam rangka membebaskan dirinya dari kemungkinan kekeliruan keputusan dalam menjalani gejolak kehidupan yang dihadapkan pada keadaan serba mungkin. Adapun Mullā Ṣadrā melihat hubungan manusia dengan Tuhan bersifat ontologis. Ontologis yang dimaksud adalah ontologi klasik Aristotelian, bukan ontologis eksistensial seperti halnya pada Kierkegaard. Hal lain yang membedakan pandangannya dengan Kierkegaard adalah corak epistemologisnya. Melalui pengetahuan *ḥudūri*, manusia bisa mencapai realitas sejalan dengan konsep *ittiḥād al-'āqil wa al-ma'qūl*. Dan yang terakhir, jika pada relasi Kierkegaard mengindikasikan harus ada kepasrahan maka pada Mullā Ṣadrā, hubungan yang terjalin mengindikasikan adanya kesempurnaan ruhani pada manusia. Akan tetapi terlepas dari perbedaan yang ada, kedua filsuf eksistensialis ini memiliki titik temu pada aspek teologis dalam bentuk relasi yang mereka bangun. Keduanya memandang bahwa manusia bisa membangun relasi dengan Tuhan. Dalam Kierkegaard, manusia bereksistensi dengan "berproses menjadi" secara terus-menerus, sementara dalam Mullā Ṣadrā, manusia bisa mengaktualisasikan potensinya untuk menyempurna secara ruhani sejalan dengan doktrin *al-ḥarakah al-jauhariyah*.

B. Saran

Setelah penelitian ini rampung penulis lakukan, ada beberapa penelitian yang penulis sarankan bagi pemerhati filsafat khususnya dan akademisi pada umumnya. Beberapa hal tersebut antar lain:

1. Pandangan filsafat Kierkegaard sebagai filsuf yang berlatar belakang alumni sekolah teologi bercorak teistik. Perlu ada penelitian lebih lanjut apakah ada pengaruh teologi tertentu terhadap pandangan filsafat seseorang ?, ataukah sebaliknya, filsafatlah yang berpengaruh terhadap pandangan teologis. Atau kemungkinan ketiga, keduanya saling mempengaruhi dalam

tingkatan yang tak seragam dalam masing-masing tokoh eksistensialisme teistik. Bagaimanapun, sebagian pewaris eksistensialisme berbeda dalam hal tersebut dengan Kierkegaard.

2. Konsep jiwa dalam dimensi immaterial sebagai sebuah poin utama dalam filsafat Mullā Ṣadrā akan mendapatkan tantangan baru jika berhadapan dengan teori jiwa modern dan neurosains. Perlu ada penelitian untuk melihat kemungkinan tersebut untuk mendialogkan keduanya agar menghasilkan tawaran epistemologi baru dalam memahami jiwa.
3. Relasi manusia-tuhan dalam filsafat Mullā Ṣadrā dipaparkan dengan sistematis. Maka perlu ada penelitian yang melanjutkan bagaimana pandangan Mullā Ṣadrā tentang relasi manusia-manusia sebagai makhluk sosial maupun sebagai bagian dari bangunan hirearki wujud. Ini akan memperkaya filsafat manusia.
4. Berangkat dari kesimpulan penelitian ini, penting artinya penelitian komparatif lintas tradisi keagamaan dilakukan sebagai bagian upaya mewujudkan koeksistensi antar umat beragama.
5. Kehadiran teknologi, dari satu sisi, memunculkan gejolak eksistensial yang lebih kompleks pada manusia. Ini akan membuat manusia hari ini akan bertarung lebih keras dengan dirinya. Maka dengan ditemukannya relevansi dari filsafat eksistensilaisme dalam upaya manusia keluar dengan selamat dari tegangan eksistensial yang tak berkesudahan, besar kemungkinan akan ditemukan lagi prinsip-prinsip yang serupa dari filsafat selain Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā. Karena itu, penting sekali artinya aliran filsafat lain digali lebih intens untuk menemukan prinsip-prinsip filosofis dalam membebaskan manusia dari tekanan hal-hal yang tidak esensial.

GLOSARIUM

Asalat al-Mahiyah: konsep dalam filsafat Islam yang menyatakan bahwa esensi (*māhiyah*) sebagai realitas primer. Padanannya adalah fundamentalitas esensi.

Asalat al-wujud: konsep dalam filsafat Islam yang menyatakan bahwa wujud sebagai realitas primer. Padanannya adalah fundamentalitas eksistensi.

'*Āqil*: subjek yang berakal.

Burhan Siddiqin: pembuktian keberadaan Tuhan dengan dalil hakikat wujud.

Fana: meleburnya jiwa dalam penyaksiannya terhadap keesaan wujud.

Eksistensi : keluar dari diri untuk berproses menjadi.

Eksistensialisme: aliran filsafat yang memandang manusia dalam dimensinya sebagai entitas yang berpotensi untuk berproses menjadi.

Idealisme: aliran filsafat yang memposisikan rasionalitas sebagai pandangan epistemologinya.

Ittihad al-'aqil wa al-ma'qul: kemenyatuan subjek dengan objek secara eksistensial.

Jismaniyat al-huduts wa ruhaniyat al-baqa': jiwa bersifat materi dalam keberadaannya (permulaannya) tetapi bersifat immaterial dalam keberlangsungannya (terutama setelah terpisah dari raga).

Lompatan Iman: pandangan yang mempasrahkan diri kepada Tuhan dalam mengarungi hidup yang penuh pergulatan dan mengesampingkan rasionalitas maupun norma.

Ma'qul: objek yang dipersepsi oleh akal

Materialisme: aliran filsafat yang memandang materi sebagai realitas.

Objektivasi: melakukan atau memposisikan realitas termasuk manusia sebagai objek semata.

Objektivitas: cara pandang yang mengedepankan rasionalitas daripada pengalaman dalam memahami objek.

Pengalaman mistik (*shuhud wahdah*): suatu keadaan dimana jiwa telah menyaksikan keesaan wujud.

Sederhana (*basith*): tidak tersusun, non komposisional

Subjektivitas: cara pandang yang mengedepankan pengalaman daripada rasionalitas-abstraktif dalam memandang objek.

Substansi (*jauhar*): sesuatu yang ada karena dirinya sendiri, sesuatu yang eksis secara independen, tidak bergantung pada apapun, dan tetap ada meskipun individu-individu yang terkandung di dalamnya berada di alam eksternal. Lawannya adalah aksiden (‘*aradh*).

DAFTAR PUSTAKA

Referensi Jurnal

Abidin, M. Zainal, "Dimensi Spiritual-Intelektual Filsafat Mulla Sadra dan Kontekstualisasinya bagi Kehidupan Modern", dalam *Millah* Vol. 111, No. 2, Januari 2004

Adenan, "Filsafat Wujudiyah: Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam dan Al-Quran", dalam *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam*, Vol. 1 No.2 Juni-November 2019.

Aditya, Refan, "Diri yang Pra-Deskriptif: Studi Paralelisme Struktur Fundamental Manusia dalam Filsafat Heidegger dan Mullā Ṣadrā", dalam *Kanz Philosophia*, Volume 7 Number 1, Juni 2021.

Albertus Daniel dan Nelson Hasibuan, "To Be Otentik: Menyikapi Fenomena Massa Dalam Beragama Ala Soren Kierkegaard" dalam *Sanjiwani: Jurnal Filsafat,* Volume 15 Nomor 1, Maret 2024.

Armawi, Armaidy, "Eksistensi Manusia Dalam filsafat Sören kierkegaard", dalam *Jurnal Filsafat* vol.21, Nomor 1, April 2011.

Aiken, David D., "Kierkegaard's "Three Stages": A Pilgrim's Regress?" dalam *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers,* Vol. 13 : Iss. 3 , Article 3.

'Athiyyah, Avita Aniqotul, Salsabila, Nanda Azzah, Soleh, Achmad Khudori, "Al-Hikmah Al-Muta'aliyah: The Synthesis of Mulla Sadra's Islamic Philosophy and Its Influence on Islamic Epistemology", dalam *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, Vol. 16, No. 1 (June) 2025.

Daniel, Albertus dan Hasibuan, Nelson, "To Be Otentik: Menyikapi Fenomena Massa Dalam Beragama Ala Soren Kierkegaard"

dalam *Sanjiwani: Jurnal Filsafat,* Volume 15 Nomor 1, Maret 2024.

Dhiauddin, "Aliran Filsafat Islam (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Sadra", dalam *Nizham*. Vol. 01. No. 01, Januari-Juni 2013.

Ekawati, Dian, "Eksistensialisme", dalam *Tarbawiyah : Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 12, No. 01 (February 23, 2017).

Fiqron, Mohamad Za'in, "Signifikansi Eksistensialisme Religius Soren Kierkegaard Di Era Digital", dalam *Peshum : Jurnal Pendidikan, Sosial dan Humaniora* 2, no. 4 (June 1, 2023).

Gultom, Andri Fransiskus dan Munir, Misnal dan Ariani, Iva, "Perubahan Identitas Diri Dalam Eksistensialisme Kierkegaard: Relevansinya Bagi Mental Warga Indonesia", dalam *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan,* Volume 9, Nomor 2, November 2019.

Halimatuzzahro , "Filsafat Ketuhanan Mulla Shadra", dalam *Sophist* : Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir 4, no. 1 (Juli 14, 2022).

Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 3 Nomor 2 Desember 2013.

Faradi, Abdul Aziz, "Eksistensialistik Wujudiyyah Mulla Sadra", dalam *Econetica* (Vol 1, No 1).

Haryati, Tri Astutik, Manusia Dalam Perspektif Sã˜ren Kierkegaard Dan Muhammad Iqbal," dalam *Jurnal Penelitian* 9, no. 1 (2012).

Khair, Nurul dan Qoriah, Hidayatul, "Konsep Humanisme Spiritual dalam Filsafat Mulla Sadra" dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol 18, no. 1 (2020).

Kristiono, Ivan, "Pemahaman Kierkegaard Tentang 'Diri', Dalam Buku The Sickness Unto Death", dalam *Verbum Christi*. Vol. 4, No. 1, April 2017.

Nadu, Agustinus Agrolis Longko, "Konsep Eksistensi Diri Menurut Soren Kierkegaard dan Relevansinya Bagi Manusia di Hadapan Smart Phone", dalam *Jurnal Multidisiplin Inovatif*, Vol 8 No. 12 Desember 2024.

Nasr, Seyyed Hossein, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyah*) in Islamic Philosophy", dalam *International Philosophical Quarterly* Vol. XXIX, No. 4. Issue No. 116 (Desember 1989).

Onwuatuegwu, Ignatius Nnaemeka dan Ebelendu, Jude Ifeanyi, "A Critical Presentation of the Three Kierkegaardian Spheres of Human Existence", dalam *International Journal of Social Science And Human Research* (Volume 03 Issue 10 October 2020).

Razi, Farid Mehrab, "An Analysis of Mulla Sadra's Thoughts on the Soul in the Context of Modern Mental Health", dalam *Journal Islamic Studies*, Vol 1, no. 3 (2024).

Safaat Ariful Hudda dan Abdul Najib, "Human Being dalam Diskursus Eksistensialisme Barat dan Islam: Komparasi Pemikiran Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Mulla Sadra dan Muhammad Iqbal" dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 30, No. 2 (2021).

Sidik, Miftah dan Fadhlurrahman, Ihsan Ammar, " Perjalanan Spiritual Mulla Sadra dalam Al-Hikmah Al-Mutạaliyah Fi Al-Asfar Al-Aqliyah Al-Arbạah", dalam *Setyaki: Jurnal Studi Keagamaan Islam*, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2025.

Siswadi, Gede Agus, "Studi Komparasi Pemikiran Søren Aabye Kierkegaard Dan John Hick Tentang Makna Kejahatan Dan Penderitaan Dalam Relasi Manusia Dengan Tuhan", dalam *Sphatika: Jurnal Teologi* 14, No. 1 (31 Maret 2023).

Słowikowski, Andrzej, "Kierkegaard's Theories of the Stages of Existence and Subjective Truth as a Model for Further Research into the Phenomenology of Religious Attitudes" dalam *Philosophies* 2024, 9, 35.

Soewondo, Slamet Sampurno, Parawansa, Syarif Saddam Rivanie dan Amri, Ulil, "Konsep Euthanasia di Berbagai Negara dan Pembaruannya di Indonesia", dalam *Media Iuris* Vol. 6 No. 2, June 2023.

Al-Walid, Khalid, "Husuli dan Huduri Dalam Konteks Filsafat Hikmat Muta'aliyyah", dalam *Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*, Vol. 6, No. 2, Desember 2020.

Yogiswari, Krisna Sukma, "Agama di Mata Kaum Muda: Tinjauan Subjektivisme Søren A. Kierkegaard" dalam *Genta Hredaya* Volume 3, No. 1, Maret 2019.

Referensi Buku

Abidin, Zainal, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006.

Açikgenç, Aplarslan, *Sebuah Kajian Ontologi Komparatif Being and Existence Ada dan Eksistensi Dalam Pandangan Sadra dan Heidegger*, terj. Muhammad Muhibbudin, Yogyakarta: Ircisod, 2022, Cetakan Ke-1.

Ali, Matius*, Filsafat Barat; Sebuah Pengantar*, Sanggar Luxor: 2019. Cetakan Ke-1.

Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006, Cetakan Ke-2.

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius,1990.

Drajat, Amroeni, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*, Yogyakarta: LKiS: 2005, Cetakan Ke-I.

Fadli, Abdul Hadi, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj. Ikhlas Budiman Jakarta: Sadra Press, 2021, Cetakan Ke-2.

Fahham, Achmad Muchaddam, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i: Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012, Cetakan Ke-2.

Hamersma, Harry, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta, Gramedia : 1983.

Hassan, Fuad, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2005, Cetakan ke-9.

Ḥaydari, Kamāl¯, *Buḥūth fī 'ilm al-Nafs al-falsafī (Taqrīr li Abḥāth Āyātullāh Sayyid Kamāl al-Ḥaydarī bi Qalam Shaykh 'Abdullāh al-As'ad)*, Qum: Dār Farāqad, 1428 H, cetakan ke-4.

Ibn Sīna, Ḥusayn Ibn 'Abdullāh, *al-Shifā (al-Ilāhiyyāt)*, Qum: Maktabah Āyātullāh al-Mar'asyhī, 1404 H). h.455.

Kartanegara, Mulyadi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cetakan Ke-1.

Kierkegaard, Soren, *The Sickness Unto Death*, Depok: Odise Klasik, 2023, Cetakan Ke-I.

-------, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1992.

-------, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Tran. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1980.

-------, *Either/Or*. Tran. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1987.

-------, *Works of Love*. Tran by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995.

-------, *Takut dan Gemetar*, terj. Nurul hanafi, Yogyakarta: kakatua, 2024, Edisi Pertama.

Kuswanjono, Arqom, *Integrasi Ilmu Dan Agama: Perspektif Filsafat Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Badan Penelitian Filsafat UGM, 2010, Cetakan Ke-I.

Labib, Muhsin, *Pemikiran Fislafat Ayatollah M.T. Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontermporer): Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan filsafat Ketuhanan*, Cetakan 1, Jakarta: Sadra Press, 2011.

Margaretha Paulus, *Perjumpaan dalam Dimensi Ketuhanan: Kierkegaard dan Buber*, Jakarta, Wedatama Widya Sastra : 2006.

Martin, Vincent, *Filsafat Eksistensialisme: Kierkegaard, Sartre, Camus,* Terj.Taufiqurrohman, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cetakan Ke-2.

Miswari, Wahdah al-Wujud: *Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Cetakan Pertama, Yogyakarta: Basabasi, 2018.

Mufid, Fathul dan Subaidi, *Mazhab Ketiga Filsafat Islam Transenden Teosofi*, (Kuningan: Goresan Pena, 2020, Cetakan 1.

Mutahharī, Murtadhā, *Syarh al-Manzhūmah*, Cetakan Ke-2 (Libanon: Muassasat Umm al-Qurā li al-Tahqīq, 2009.

-------, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*. terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002, Cetakan Ke-I.

Nasr, Seyyed Hossein, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary, Jakarta: Sadra Press, 2017, Cetakan Ke-I.

-------, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, Terj. Oleh Ach. Maimun Syamsuddin, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), Cetakan Ke-1.

Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, *Ensiklopedi Temtis Filsafat Islam*, Buku Kedua, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003, Cetakan Ke-1.

Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cetakan Ke-1.

Nuruddin, Muhammad, Ilmu Mantik: *Panduan Mudah dan Lengkap Untuk Memahami Kaidah Berpikir*, Depok: Keira, 2021, Cetakan Ke-3.

Rahman, Masykur Arif, *Pengantar Filsafat Periode Kontemporer: Biografi, Pemikiran, dan Pengaruhnya,* Yogyakarta: Diva Press, 2024.

Sadra, Mulla, *Kearifan Puncak*, Terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001 Cetakan Ke-I.

Shahrazūri, Shams al-Dīn, *Rasāil al-Shajarah al-Ilāhiyyah fī 'Ulūm al-Ḥaqāiq al-Rabbāniyyah*, (Najafqalī Ḥabībī, Ed.), Tehran: Muassasah al-Ḥikmah wa al-Falsafah al-Īrāniyyah, 1425, cetakan ke-1, Tiga Jilid).

al-Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin Ibrāhīm, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah (muqaddimah 'arabī)*, Beirūt: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī,1417 H, cetakan ke-1, 2 Jilid, Jil. 1.

-------, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 1422 H, Cetakan Ke-1.

al-Syirāzi, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah*, Jil. VI (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1990, Cetakan Ke-4.

-------, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah*, Jil. VII, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1990, Cetakan Ke-4.

Snijders, Adelbert, Antropologi Filsafat; Manusia, Paradoks dan Seruan, Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Suhrāwardi, Shihāb al-Dīn Yaḥyā, Majmū'ah Muṣannifāt Shaykh Ishrāq, (Henry Corbin, Seyyed Hossen Naṣr dan Najafaqalī Ḥabībī, Ed.), Tehrān: Muassasah al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Thaqāfiyyah, 1417 H, Cetakan Ke-2, Empat Jilid, Jil. 4.

al-Taba'taba'i, Muhammad Husain, Bidāyat al-Hikmah, Muassasat al-Ma'ārif al-Islāmiyah, Tanpa Tahun.

-------, Muhammad Husain, Nihāyat al-Hikmah, Jilid 1, Cetakan ke-5, Qūm: Muassasat al-Nasyr al-Islāmi, 1430 H.

Tjaya, Thomas Hidya, Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri, Jakarta: KPG, 2019.

'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl, *al-Nidzām al-Falsafiy Li Madrasat al-Ḥikmat al-Muta'āliyah*, Ta'rīb. al-Sayyid 'Aliy 'Abbās al-Musawiy, Murajaah. Khanjar Ḥamiyah, Beirut: Markaz al-Hadārah Li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmi, 2010.

Al-Walid, Khalid, *Filsafat Manusia: Upaya Memahami Kreasi Tuhan Yang Paling Sempurna*, Depok: Nuralwala, 2023, Cetakan Ke-1.

Al-Walid, Khalid, Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihad al-Aqil Wa al-Ma'qul Dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah, Bandung: Mpress, Cetakan Ke-1.

Wibowo, A. Setyo & Majalah Driyarkara, Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre, Yogyakarta: Kanisius, 2015.

Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah, Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam, Terj. Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2021, Cetakan Ke-I.

Zaprulkhan, Pengantar Filsafat Islam Klasik, Modern dan Kontemporer, Yogyakarta: Ircisod, 2019.

BIODATA PENULIS

Nama	:	Ainul Yakin
Tempat/Tanggal Lahir	:	Joben, 31 Desember 1990
Pendidikan S1	:	
Perguruan Tinggi	:	Universitas Hamzanwadi Selong
Tahun	:	2016
Jurusan	:	Pendidikan Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam
Program Studi	:	Pendidikan Fisika
Judul Penelitian	:	Penerapan Model Pembelajaran TPS (*Think Pair Share*) dan NHT (*Numbered Head Together*) ditinjau dari Motivasi Berprestasi Terhadap Hasil Belajar Siswa pada Pokok Bahasan Listrik Statis di SMP Islam Qurrota A'yun NW Joben Tahun Pelajaran 2015/2016.
Pendidikan S2	:	
Perguruan Tinggi	:	Sekolah TinggiAgama Islam (STAI) Sadra
Tahun	:	2022 - 2026
Program Studi	:	Magister Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi	:	Filsafat Islam
Judul Penelitian	:	Relasi Manusia dan Tuhan Dalam Eksistensialisme Barat dan Islam: Studi Komparatif Pemikiran Sören Åbay Kierkegaard dan Mullā Ṣadrā.