



SADRA
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM

***IMĀMAH* DALAM TINJAUAN FILSAFAT WUJUD DAN INSĀN
PERSPEKTIF M.T. MISHBĀH YAZDĪ**

Oleh:

Andika

(14.3.1.211.006)

Pembimbing

Dr. Abdelaziz Abbaci

Skripsi ini diajukan kepada STFI Sadra sebagai persyaratan untuk
memperoleh gelar Strata 1

FAKULTAS USHULUDDIN

Program Studi S1 Aqidah dan Filsafat Islam

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA JAKARTA

2020

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam, penulis ucapkan sebagai tanda rasa syukur atas nikmat dan karunia-Nya. Semoga kita senantiasa berada dalam bimbingan dan lindungan-Nya. *Shalawāt* serta *salam* tidak lupa juga penulis haturkan kepada baginda nabi besar Muhammad saw. keluarga dan para sahabatnya.

Penelitian karya ilmiah yang berjudul “*(Imāmah dalam Tinjauan Filsafat Wujud dan Insān Perspektif M.T. Mishbāh Yazdī)*” tidaklah mungkin selesai tanpa bantuan dan peran serta dari semua pihak-pihak yang terlibat dalam proses penelitian yang penulis lakukan. Oleh sebab itu, penulis haturkan banyak terima kasih kepada

1. Bapak Dr. Kholid Al-Walid selaku Ketua STFI Sadra Jakarta
2. Ibu Bernianti Lingga Sari, S. Psi selaku Kepala Biro Akademik STFI Sadra Jakarta.
3. Bapak Dr. Humaidi selaku bagian Management Thesis STFI Sadra Jakarta sekaligus pembimbing dalam penyelesaian penelitian. Terima kasih kepada beliau yang telah membantu mengarahkan penulisan penelitian ini.
4. Bapak Hasyim Adnan, MA selaku ketua bidang Pendidikan dan Pemberdayaan Mahasiswa.
5. Bapak Zaenal Abidin, M.Ag selaku dosen PAWA yang telah membantu mengarahkan penelitian ini.
6. Bapak Dr. Abdel Abbaci selaku dosen pembimbing, terima kasih atas bimbingannya dalam menyelesaikan penelitian ini.
7. Bapak Dr. Muhammad Zain, M,Ag yang selalu memberikan arahan dan motifasi baik itu berupa materi maupun spritual.
8. Seluruh staff dan dosen STFI Sadra Jakarta.
9. Bapak Hasan Asy'ari, M. E selaku pembina, pembimbing tahfidz.
10. Kanda Zulhadi, S.Ag yang senang tiasa membantu dalam penerjemahan kitab-kitab.

11. Kedua orang tua dan sanak keluarga atas kiriman doanya demi terselesainya tugas akhir yang senantiasa mereka harapkan.
12. Seluruh sahabat Mahasiswa/i STFI Sadra Jakarta, terkhusus buat teman-teman AZ '14 yang selalu merangkul satu sama lain demi terselesainya penelitian yang super duper memberikan banyak kesabaran dan kekuatan.
13. Dek ia yang selalu memberikan dorongan dan semangat kepada saya dalam menyelesaikan skripsi ini.
14. Bapak Rocky selaku pemilik perusahaan rumah boneka di kebagusan yang senang tiasa memberikan keluangan waktu kepada saya selaku karyawan untuk tetap memperhatikan kuliah saya.

Penelitian ini tentunya masih jauh dari kata nilai sempurna. Oleh karena itu, penulis membuka tangan dengan selebar-lebarnya untuk menerima kritik ataupun saran konstruktif demi perbaikan di masa yang akan datang. Terakhir, penulis berharap semoga karya ilmiah ini bermanfaat untuk penulis maupun pembacanya sekarang dan yang akan datang.

Jakarta, 31 Januari 2020
Penulis

Andika

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Andika
NIM/Nimko : 14.3.1.211.006/6912030214006
Program Studi : Aqidah Filsafat Islam
Judul : ***(IMĀMAH DALAM TINJAUAN FILSAFAT
WUJUD DAN INSĀN PERSPEKTIF M.T.
MISHBĀH YAZDĪ)***

Telah disahkan oleh dewan sidang Skripsi:

Dani Nur Pajar, M.Pd.I Date _____ (.....)
(Ketua Sidang)

Dr. Abdelaziz Abbaci Date _____ (.....)
(Pembimbing)

Dr. Cipta Bakti Gama Date _____ (.....)
(Penguji I)

Basrir Hamdani, Ph. D Date _____ (.....)
(Penguji II)

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Andika

NIM/NIMKO : 14.2.1.111.006/6912030214006

Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa penelitian yang berjudul “*Imāmah dalam Tinjauan Filsafat Wujud dan Insān Menurut M.T. Mishbāh Yazdī*” ini merupakan hasil karya peneliti sendiri, bukan hasil dari plagiasi atau pun karya orang lain. Jika di kemudian hari ditemukan pelanggaran, maka saya siap menerima sanksi dari instansi tersebut.

Demikian surat pernyataan ini saya buat untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 31 Januari 2020

Yang menyatakan,

Andika

ABSTRAK

Penelitian ini merupakan bentuk eksplorasi dari filsafat wujud dan *insān* M.T. Mishbāh Yazdī studi atas *Imāmah* dalam tinjauan filsafat wujud dan *insān* untuk membuktikan eksistensi *Imāmah*. M.T. Mishbāh Yazdī yang dikenal sebagai kritikus merupakan filsuf kontemporer yang arah pemikirannya sangat rasional. Dengan kepiawaiannya ini, maka perlu ditelusuri bagaiman pemikiran teologi M.T. Mishbāh Yazdī yang sudah berbaur dengan filsafat untuk ditinjau kembali nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalamnya. Dan yang akan dijelaskan dalam penelitian ini adalah terkait pembuktian *Imāmah* dalam eksistensi dengan memunculkan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalam filsafat wujud dan *insān* M.T. Mishbāh Yazdī. Tujuan diutusnya seorang Imam tentunya dilatarbelakangi oleh penciptaan manusia, yang mana manusia sebagai makhluk berpotensi yang sifat wujudnya bergantung (*fakir*) kepada selain dirinya untuk bisa mengaktualkan segala potensinya, karna diketahui bahwa kualitas wujud manusia merupakan tingkatan yang rendah. Sedangkan ada manusia yang tingkat eksistensinya lebih tinggi dari manusia lainnya, yaitu Imam. *Imāmah* dari segi wujud merupakan wujud sempurna, yang mana tingkat eksistensinya merupakan manifestasi tertinggi dari *wājib al-wujūd*. Tanpa wujud yang sempurna manusia tidak akan mampu untuk menuju ke tingkat eksistensi selanjutnya. Hadirnya seorang Imam merupakan salah satu bentuk kecintaan Tuhan terhadap makhluknya agar makhluknya tahu akan hakikat dirinya untuk mendorongnya kembali kepada jalan fitrahnya.

Kata Kunci: *Filsafat wujud, Imāmah, Insān*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah turabiyen dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

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

B. Vokal

Pendek: a = اَ ; i = اِ ; u = اُ
Panjang : ā = اَآ ; ī = اِي ; ū = اُو
Diftong : ay = اِيَا ; aw = اِيَاو

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “ة”, seperti lafal في معرفة الله ditulis *fi ma'rifat allāh*. Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam

posisi mydaf, maka ditulis “h”, seperti المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fādilah*.

D. Syaddah (◌ْ)

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, Kata sandang

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

E. Pengecualian Transliterasi

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

DAFTAR ISI

COVER	i
KATA PENGANTAR.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG.....	iv
LEMBAR BEBAS PLAGIASI	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	13
1. Identifikasi Masalah	13
2. Pembatasan Masalah.....	14
3. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan Penelitian.....	14
D. Manfaat Penelitian.....	15
E. Kajian Pustaka	15
F. Metodologi Penelitian	16
G. Sistematika Penelitian	18
BAB II DISKURSUS UMUM <i>IMĀMAH</i>	20
.....	20
A. Pengertian <i>Imāmah</i>	20
1. Definisi <i>Imāmah</i>	20
2. Pentingnya Kehadiran Seorang Imam	23
3. Penunjukan Imam	24
B. Ragam Pandang	27
1. <i>Imāmah</i> dalam al-Quran	28
2. <i>Imāmah</i> dalam Hadits.....	29
BAB III FILSAFAT <i>WUJŪD</i> DAN <i>INSĀN</i> MENURUT M.T. MISHBĀH YAZDĪ	3
.....	3
1	
A. Biografi.....	31

B. Filsafat Wujud	39
1. <i>Ashālat al-wujūd</i>	40
2. <i>Tasykīk al-wujūd</i>	44
3. <i>Wujūd Rābith dan Mustaqil</i>	48
4. <i>'Illah dan Ma 'lul</i>	50
C. <i>Al-Insān</i>	55
1. Manusia Sebagai Makhluk Pencari Kesempurnaan	56
2. Akal sebagai kesempurnaan manusia	59
BAB IV ANALISIS IMĀMAH DALAM TINJAUAN	
FILSAFAT WUJUD DAN INSĀN PERSPEKTIF M.T.	
MISHBĀH YAZDĪ	
.....	62
A. Kedudukan <i>Imāmah</i> dalam Tingkatan Eksistensi	62
1. <i>Imāmah</i> dalam tinjauan filsafat wujud	62
B. <i>Al-Insān</i>	72
BAB V PENUTUP	77
A. Kesimpulan.....	77
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	79

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sepeninggal beliau, Rasulullah Saw. menitip beratkan Islam kepada umatnya agar apa yang di perintahkan dan dilarangnya tetap terjaga. Tentunya semua itu tidak akan cukup jika tiada lagi yang mampu untuk melanjutkan kepemimpinan tersebut. Maka dari itu Rasulullah Saw. menunjuk sahabat untuk melanjutkan kiprah kepemimpinan tersebut sebagai Imam bagi seluruh umat untuk membimbing manusia kepada jalan kesempurnaan.

Hadirnya seorang Nabi tidak lain untuk menunjukkan jalan hidup, menerima wahyu dan menyampaikannya kepada umat manusia, disamping tugas-tugas para Nabi yang disebutkan di atas, para Nabi juga memiliki tugas-tugas penting lainnya yaitu demi kesempurnaan umat manusia. Sebagaimana Imam Ali as mengatakan:¹

Sesungguhnya para Nabi diutus supaya mereka dapat mengembalikan umat manusia kepada ikrar fitrahnya, dan mengingatkan mereka akan nikmat-nikmat yang telah dilupakannya, serta supaya mereka menyempurnakan hujah mereka atas manusia melalui tablig

Kesempurnaan manusia terletak pada kestabilan dan keseimbangan nilai-nilainya. Manusia dengan segala kemampuan yang ada pada dirinya dapat dianggap sempurna, ketika tidak hanya cenderung pada satu nilai dari sekian banyak nilai yang mereka miliki. Ia dapat dianggap sempurna ketika mampu menyeimbangkan dan menstabilkan serangkaian potensi insaninya.

¹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, (Jakarta: AL-HUDA, 2005), hal. 177-178

Bahwa hakikat dan substansi keadilan adalah keseimbangan dan keselaraan.²

Manusia sebagai makhluk yang berpotensi memiliki keistimewaan yang mampu membawa dia kepada jalan fitrahnya, keistemewaan yang berupa akal dan indra yang dimiliki merupakan salah satu sarana untuk memperoleh pengetahuan. Kadar pengetahuan manusia dapat dideteksi dengan melihat sebagaimana dia mampu mengoptimalkan segala potensi yang dia miliki. Ketika manusia mampu menyeimbangkan dan menstabilkan serangkaian potensi insaninya, maka dia telah mencapai kesempurnaannya.

Diketahui bahwa manusia adalah maujud yang terdiri dari apa yang ada pada malaikat (akal) dan apa yang ada pada hewan (nafsu), suatu makhluk *mulki-malakuti*. Maulawi, dalam *Diwan Matsnawī*-nya, telah mensyairkan sebuah hadits Rasul Saw tentang tiga kelompok makhluk Allah Swt, yaitu: *pertama*, diciptakan dari akal, ilmu dan kemurahan hati, mereka adalah malaikat yang tidak tahu apa-apa kecuali sujud. Dalam unsurnya tak terdapat nafsu dan sifat rakus, mereka adalah *nur mutlak* yang hidup dengan *isyq ilāhi*. *Kedua*, diciptakan kosong dari ilmu, mereka adalah hewan yang puas hanya dengan rumput, tidak mengharap kecuali kandang dan ilalang, mereka tidak mengenal bulian maupun kekejian. *Ketiga*, adalah anak adam, manusia separuhnya dari malaikat dan separuhnya lagi dari hewan, unsur mana yang lebih menonjol maka akan dapat menguasai yang lain, ia akan menjadi unsur yang menang itu.³

Dikatakan manusia sempurna ketika seluruh nilai insaninya berkembang secara seimbang dan stabil. Tak satupun dari nilai-nilai itu yang berkembang tidak selaras dengan nilai-nilai yang lain. al-Quran menyebutkan bahwa manusia yang nilai-nilai

²Yang dimaksud dengan keseimbangan disini adalah seiring dengan perkembangan potensi-potensi insaninya, tercipta juga keseimbangan dalam perkembangannya. Murtadhā Muthahhari, *Manusia Seutuhnya*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 28-29

³ Murtadhā Muthahhari, *Manusia Seutuhnya*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 27

insaninya berkembang seimbang dan sempurna ini sebagai “imam atau pemimpin”.⁴ *Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: “Sesungguhnya aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia”. (QS. Al-Baqarah:124)*⁵

Diutusnya Nabi sebagai pemimpin dan teladan bagi manusia semata untuk membimbing manusia kepada jalan kesempurnaan. Karena diketahui bahwa hanya orang yang tingkat eksistensinya tinggilah yang mampu membimbing manusia untuk mengaktualkan segala potensi-potensinya, dan menyeimbangkan serta menyelaraskan segala unsur-unsur insaninya. Dan itulah Nabi, yang merupakan manifestasi dari sang *wājib al-wujūd*.

Berbicara soal kepemimpinan tentunya merupakan pembahasan yang sangat vital karena menyangkut umat, kesejahteraan umat bisa dilihat dari siapa yang memimpinnya, kemajuan suatu bangsa bisa dilihat dari siapa yang memimpin dan kehancuran sebuah bangsa bisa dilihat dari siapa pemimpinnya. Rasulullah Saw merupakan sosok panutan bagi setiap mahluk, beliau juga merupakan pemimpin umat yang adil dan bijaksana.⁶ Kepemimpinan ini bisa berfungsi atas dasar kekuasaan kepemimpinan untuk mengajak, mempengaruhi dan menggerakkan orang lain guna melakukan sesuatu demi pencapaian satu tujuan tertentu. Dengan demikian, pemimpin tersebut ada apabila terdapat satu kelompok atau satu organisasi.⁷

Nabi Muhammad Saw saat diangkat menjadi hakim oleh Allah Swt. jabatan hakim ini bukanlah jabatan biasa, melainkan jabatan *ilāhiyah*. Sehingga dia (Muhammad) disebut juga sebagai nabi yang hakim. Jabatan Muhammad Saw selanjutnya ialah

⁴ Murtadhā Muthahhari, *Manusia Seutuhnya*, hal. 29

⁵ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

⁶ M. Fetullah Gullen, *Kehidupan Rasul Allah Muhammad*, terj Tri Wibowo, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), hal. 290

⁷ Kartini Kartono, *Pemimpin dan Kepemimpinan: Apakah Kepemimpinan Abnormal Itu?* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), hal. 5

sebagai kepala negara, dan pemimpin masyarakat Islam dalam masyarakat muslim, dia adalah pembuat kebijakan dan memiliki kemampuan memerintah yang baik. Sebagaimana dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa: "*Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, taatilah Rasul-Nya dan pemimpin-pemimpin (kompeten)mu. (QS. An-Nisa : 59).*"⁸

Tidak jarang kita temukan bahwa akal dan indra sering menemui jalan buntu sehingga diakui memiliki kelemahan dan ketidakmampuan untuk menunjukkan seluruh rincian jalan menuju kebahagiaan. Maka dari itu mereka meletakkan harapan pada sarana lain yang representatif, yang mampu menunjukkan manusia bentangan jalan ke puncak kesempurnaan. Sarana yang dimaksud diatas yaitu para utusan Tuhan, yang menyatakan diri sebagai penerima pengetahuan *wahyuni*, dengan ini kemudian mengajak umat manusia memosisikan wahyu (*naql*) bersanding erat dengan akal.⁹

Keterbatasan yang ada pada manusia menjadikannya sering menemui kebuntuan sehingga tidak jarang kita temukan banyak manusia yang lebih cenderung kepada jiwa hewannya dan mengenyampingkan jiwa insaninya, sehingga dia tidak mampu untuk membuka jalan menuju fitrahnya. Pada dasarnya fitrah manusia yaitu menuju kepada kebahagiaan dan kesempurnaan, maka dari itu diperlukan sosok manusia yang mampu mengarahkannya kembali kepada jalan fitrahnya. Manusia yang dimaksud disini yaitu manusia yang mampu menyeimbangkan segala potensinya dan lebih cenderung kepada jiwa insaninya.

Untuk memecahkan kebuntuan tersebut maka diperlukan penuntun agar manusia mampu untuk mencapai kesempurnaannya serta dapat mengaktualkan seluruh potensi pada dirinya, jika hanya bersenjata akal dan indra manusia tidak akan pernah sampai kepada tujuan penciptaannya. Sebagaimana diketahui bahwa tujuan penciptaan manusia ialah mencapai kesempurnaannya, maka dari itu

⁸ Zulkarnain, "*Konsep Imāmah dalam Perspektif Syi'ah*", dalam *Jurnal TAPIS* Vol.7 No.13 Juli-Desember 2011, hal. 3

⁹ Hasan Yusufian, *Akal dan Wahyu*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 23

perlu adanya utusan Tuhan untuk menunjukkan jalan hidup serta mampu memberikan hidayah dan bimbingan wahyu *ilāhi*.¹⁰

Sebelum wafatnya Rasulullah Saw. beliau mengamanahkan kepemimpinannya kepada para sahabat dan keluarganya untuk melanjutkan stapet kepemimpinan yang selama ini diemban oleh beliau, tidak lain dan tidak bukan untuk memimpin umat Islam menuju fitrahnya. Pemilihan tersebut bukan semata-mata keputusan sepihak tetapi Tuhan pun ikut andil didalamnya dan para imam tersebut dipilih langsung oleh Allah Swt dengan perantara Rasul. Diantara ayat-ayat al-Quran yang menjadi acuan utama adalah Surat al-Maidah ayat 3, Allah Swt berfirman:

الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ
أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (المائدة
{٥: ٣})

“Sesungguhnya pada hari ini (yaitu pada hari setelah pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah Rasul Saw) telah Aku sempurnakan untuk kalian agama kalian, dan telah Aku lengkapi atas kalian nikmat-Ku, dan juga Aku telah ridha bahwa Islam sebagai agama kalian”(QS. al-Maidah [5]: 3)

Pengangkatan khalifah Nabi Saw itu terjadi tatkala beliau dan rombongan jamaah haji dalam perjalanan pulang mereka dari haji Wada’. Ketika itu, beliau mengumpulkan semua jamaah haji di satu tempat dikenal dengan nama “*Gadir Khum*”. Pada kesempatan itu, beliau menyampaikan khotbahnya yang panjang. Kepada kaum muslimin beliau bertanya, “*Bukankah aku ini lebih utama daripada diri kalian sendiri?*” Serempak mereka menjawab, “*Benar ya Rasulullah*”. Kemudian Nabi Saw memegang tangan Ali bin Abi Thalib as dan mengangkatnya di hadapan mereka semua, lalu

¹⁰ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, (Jakarta: Al-Huda 2005), hal. 294

berkata, “Barang siapa yang menjadikan aku ini sebagai pemimpinnya, maka sungguh Ali adalah pemimpinnya.”¹¹

Salah satu bukti kuat atas penunjukan dua belas Imam yaitu ketika turunya ayat yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء {٤} :

(٥٩

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (QS. An-Nisa: [4]: 59)

Turunnya ayat tersebut membuat salah seorang sahabat bertanya kepada Rasul, yaitu Jabir bin Abdillah, “Ya Rasulullah, siapakah orang-orang yang wajib di taati seperti yang yang diisyaratkan dalam ayat ini?”. Rasulullah Saw menjawab. “Yang wajib ditaati adalah khalifahku, wahai Jabir, yaitu para Imam kaum Muslimin sepeninggalku nanti. Imam pertama mereka adalah Ali bi Abi Thalib, kemudian Hasan, kemudian Husein, kemudian Ali bin Husein, kemudian Muhammad bin Ali yang telah dikenal di dalam kitab Taurat dengan nama “al-Baqir” dan engkau akan berjumpa dengannya, wahai Jabir. Apabila engkau nanti berjumpa dengannya, maka sampaikanla salamku kepadanya. Kemudian setelah itu ash-Shadiq Ja’far bin Muhammad, kemudian Musa bin Ja’far, kemudian Alibin Musa, kemudian Muhammad bin Ali, kemudian Ali bin Muhammad, kemudian Hasan bin Ali, kemudian

¹¹ M.T. Mishbah Yazdi, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 302

yang terakhir ialah al-Mahdi bin Hasan bin Ali sebagai Hujjatullah di muka bumi ini dan khalifatullah yang terakhir.¹²

Kepemimpinan atau *Imāmah* ini merupakan bagian terkecil dari pembahasan kalam tetapi ia merupakan hal yang sangat penting. Pembahasan *Imāmah* ini dapat kita jumpai dalam madzhab Syi'ah. Berbicara tentang madzhab kalam dalam Islam, ada beberapa madzhab besar yang muncul setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. pertama yaitu Syi'ah, kemudian Mu'tazilah lalu Asy'ariyyah dan masih banyak lagi kelompok-kelompok madzhab lainnya.¹³

Dari beberapa madzhab yang disebutkan diatas, pembahasan *Imāmah* ini hanya dapat kita jumpai di madzhab Syi'ah. Kelompok Syi'ah meyakini bahwa persoalan *Imāmah* ini merupakan hal yang fundamental, sehingga *Imāmah* ini dijadikan sebagai prinsip madzhab yang menjadi sebuah rukun Iman dalam madzhab Syi'ah yang diyakini sebagai pemimpin setelah wafatnya Rasulullah Saw untuk menuntun umat manusia kepada yang diridhoi.

Menurut beberapa pandangan, munculnya madzhab-madzhab dalam kalam tidak terlepas dari pengaruh filsafat, khususnya filsafat Yunani yang masuk kedalam tubuh islam, yang dimana mengalami adaptasi dan asimilasi dengan kepercayaan dan kebudayaan asing di kawasan Bulan Sabit Subur tersebut sejak sebelum datangnya Islam. Ketika komunitas Islam menghuni wilayah tersebut, terjadilah kontak orang-orang Islam dengan kebudayaan Yunani (Hellenisme).¹⁴

¹² M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 305-306, lihat juga: *Ghayat al-Maram*, jil.10, hal 267; *Itsbat al-Hudat*, jil.3, hal 123 dan Yanabi' al-Mawaddah, hal. 494.

¹³ Dalam *al-Milal Wa al-Nihal* karya Syahrastani, ia membagi kelompok dalam islam menjadi beberapa bagian: diantaranya yaitu, Mu'tazilah, al-Jabariyah, al-Sifatiyah, (masuk di dalam pembagian Ash'ariyah). Khwarij, Murji'ah, Wa'diyyah, Syi'ah, Qadariyyah dan beberapa kelompok-kelompok kecil madzhab kalam yang muncul dari kelompok-kelompok besar yang telah disebutkan diatas, (Dar al-Fikr, 2005), hal. 418

¹⁴ Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, (Yogyakarta: Lkis, 2003), hal. 20.

Masuknya filsafat dalam tubuh Islam tentunya memberikan pengaruh akan bagaimana penerjemahan teks suci al-Quran dan hadis Nabi. Setelah itu munculah pergulatan pemikiran diantara kaum Muslimin di dalam menginterpretasikan al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan masalah penciptaan ataupun pembicaraan tentang kepemimpinan atau *Imāmah*. Sebagian para teolog Muslim ada yang mendukung rasionalisasi terhadap teks suci dan keyakinan Islam. Dan sebagian besar menolak hal tersebut.¹⁵

Hal ini menggambarkan adanya pembatasan terhadap suatu masalah yang mana penolakan terhadap penggunaan rasionalitas dalam teks suci, yang menjadikan teks sebagai dasar argumentasi. Secara tidak langsung mereka menjadikan teks sebagai sesuatu yang sakral atau disucikan sehingga tidak perlu lagi perlakuan validasi terhadap teks suci karna merupakan wahyu Tuhan.

Ilmu kalam dalam arti yang dipahami sekarang serupa dengan teologi dalam agama Kristen yang dimana beberapa penganut mazhab ini sering dilabelkan dengan mazhab kalam yang tidak mengedepankan rasionalitas di dalam epistemologi kalamnya. Dikutip dari karya Hasan Hanafi *min al-aqīdah ila al-thaurāh* bahwa metodologi yang digunakan lebih kepada metodologi pembelaan.¹⁶

Imāmah yang termuat dalam ilmu kalam klasik tetaplah penting untuk dipelajari karena ini merupakan hal yang sangat vital yang berhubungan dengan wasiat Nabi. Meski pembahasan ini merupakan suatu perdebatan di antara para pengikut mazhab yang hingga saat ini menjadi sebuah tanda tanya mengenai keberadaannya. Akan tetapi yang sangat perlu diperhatikan adalah bagaimana melakukan pemaknaan ulang, pengembangan, kontekstualisasi dan pembaruan terhadap konsep-konsep yang ada

¹⁵ Khalil Al-Jurr, *Riwayat Filsafat Arab*, Rasionalisasi di sini dalam arti mempelajari filsafat yang dianggap dari Yunani yang merupakan warisan dari Aristo. Dimana pada akhirnya dianggap memunculkan berbagai macam aliran kalam dalam Islam. *Riwayat Filsafat Arab*, (Jakarta: Sadra Press, 2014), hal. 121

¹⁶ Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi; Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 70

tanpa meninggalkan prinsip-prinsip normatif yang terkandung di dalam al-Quran dan hadits.¹⁷

Pembahasan ini sebenarnya sudah banyak penjelasan mengenai *Imāmah* khususnya dalam ilmu kalam atau teologi, tetapi belum banyak yang membahas dengan menggunakan corak filsafat yang mendasarkan rasio sebagai dasar argumentasi. Upaya ini bermaksud agar konsep-konsep *Imāmah* atau kepemimpinan dalam ranah akidah keislaman khususnya dalam ilmu kalam lebih responsif terhadap perkembangan zaman yang membawa persoalan-persoalan baru di ranah sisoal-kemanusiaan. Dengan bangunan seperti ini diharapkan konsep, ajaran, prinsip serta doktrin *Imāmah* atau kepemimpinan dalam ilmu kalam bisa lebih didalami, lebih hidup dan lebih bermanfaat secara teoritis maupun secara praktis.

Pemimpin dapat diartikan sebagai orang yang mampu membuat pengikutnya mudah untuk mencapai tujuan. Imam sebagai pemimpin sekaligus sebagai pembimbing atau pemandu untuk menunjukkan jalan serta dapat membangkitkan kekuatan-kekuatan potensial yang ada pada manusia dengan tujuan untuk memobilisasinya dan memajukannya agar mampu menjadi manusia sempurna.¹⁸

Kepemimpinan yang progresif dan revolusioner bertujuan untuk memimpin manusia serta membangun masyarakat di atas pondasi yang benar dan kuat, yang akan mengarahkan manusia menuju kesadaran, pertumbuhan dan kemandirian dalam mengambil keputusan.¹⁹ Secara harfiah Imam berarti pemimpin atau orang yang di depan serta memiliki pengikut. Kata Imam ini juga dapat kita jumpai di dalam al-Quran yang berbunyi: “*Kami*

¹⁷ Syahrastani, *al-Milal Wa al-Nihal*, (Dar al-Fikr, 2005), hal. 419

¹⁸ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 288

¹⁹ Ali Syari’ati, *Islam Mazhab Aksi dan Pemikiran*, terj. Afif Muhammad, (Bandung: Mizan 1992), hal. 65

tunjuk mereka sebagai Imam yang memberikan panduan dengan izin Kami". (QS. al-Anbiya': 73)²⁰

Eksistensi Imam dan Imamahnya merupakan pembahasan *Imāmah* khusus yang untuk menetapkannya kita tidak dapat menggunakan dalil-dalil rasional secara langsung, melainkan dengan memberdayakan dalil-dalil rasional dalam pembahasan Imamah secara umum. Pembahasan *Imāmah* secara umum mencakup tentang kemestian adanya Imam serta dengan berdasar pada riwayat-riwayat dan nukilan-nukilan sejarah yang menandakan bahwa pada zaman ini, Imam hanya terbatas pada wujud Imam Mahdi, dengan demikian kita dapat sampai pada maksud kita yaitu memberdayakan dalil-dalil rasional ihwal wujud Imam zaman.²¹

Reza Qardan menyatakan bahwa pembuktian Syi'ah Imamiyah mengenai *Imāmah* memiliki banyak dalil *qath'ī* dari akal, al-Qur'an dan sunnah yang dijelaskan dalam teologi, tafsir dan hadits.²² Hal ini berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh al-Salus bahwa *Imāmah* bukan dengan *nas* atau penunjukan.²³ Syi'ah memandang *Imāmah* sebagai suatu yang memiliki posisi sentral dalam agama.

Kemestian adanya seorang Imam maksum dan hujjah Tuhan pada setiap zaman dengan berdasar banyak dalil-dalil rasional dalam pembahasan *Imāmah* secara umum misalnya kenabian dan *Imāmah* merupakan satu emanasi spritual dari sisi Tuhan yang berdasarkan kaidah *luthf* bahwa Tuhan harus senantiasa berlaku *luthf*. Terdapat pula beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa manusia maksum dan insan kamil terbatas

²⁰ www.al-Shia.org. Murthadā Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam Tentang Jagat Raya*, hal. 321

²¹ Mahdawiyah, <https://icc-jakarta.com/dalil-dalil-rasional-dan-referensial-atas-hidupnya-imam-zaman>. Selasa 14 januari 2020.

²² Reza Qardan, *Imāmah va Eshmat dan Quran*, terj, Erni Nur Hayati, "*Imāmah dan Dalil Kemaksuman: Tafsir al-Qur'an Tematis*" (Jakarta: Nur Al-Huda, 2015), hal. 3

²³ Ali al-Salus, *Imāmah dan Khalifah Dalam Tinjauan Syar'i*, (Jakarta: Gema Insani Pres, 2001), hal. 182

pada wujud Imam zaman, dan riwayat tersebut begitu banyak sehingga tidak dapat diingkari keberadaannya.²⁴

Syi'ah meyakini bahwa persoalan *Imāmah* ini adalah masalah yang sangat penting dalam kehidupan, karena sebagai prinsip pokok agama dan merupakan urusan Allah.²⁵ Hanya Dialah yang berhak memilih dan mengangkat hamba-Nya yang shaleh untuk menduduki jabatan *Imāmah* tersebut. Sesungguhnya peristiwa pengangkatan Imam ini telah terjadi pada masa Rasul Saw hidup, yaitu tatkala Allah memilih dan mengangkat Ali bin Abi Tholib sebagai Imam dan khalifah muslimin sepeninggal beliau. Pemilihan dan pengangkatan Ali tersebut dilakukan oleh Rasul Saw secara lansung di hadapan umat Islam. Beliau pun memilih dan menentukan 11 orang lainnya dari keturunan Ali sebagai Imam kaum Muslimin setelah wafatnya.²⁶

Berbeda halnya dengan Alhlusunnah yang meyakini bahwa perkara *Imāmah* tidak berbeda dengan masalah Kenabian dari sisi bahwa perkara itu telah berakhir seketika wafatnya Rasulullah Saw. Adapun setelah itu, perkara *Imāmah* sepenuhnya diserahkan kepada masyarakat Islam dan umat manusia. Bahkan sebagian tokoh madzhab ini menyatakan secara tegas, bahwa apabila ada seseorang merebut kedudukan *Imāmah* dengan kekuatan pedang sekalipun, maka wajib atas umat Islam untuk tunduk, mengakui dan menaatinya.²⁷

²⁴ S.Y. Yasrebi, *Filsafat Imāmah Menurut Mullā Sadrā*, (Rausyan Fikr, Jurnal Vol.1, No.3 2010), hal 44. Lihat juga, *Nahj al-Wilāyah*, Ayatullah Hasan Zadeh Amuli, hal. 7-8

²⁵ Murtadhā Muthahari, *Man and Universe*, (Qum: Sadra Press, 2003), hal. 454

²⁶ Pasca Rasulullah terdapat 12 imam sebagai pelanjut beliau. Dan kedua belas imam tersebut adalah: Imam Ali bin Abi Thalib Murthada, Imam Hasan bin Ali Mujtaba, Imam Husain bin Ali Sayyid syuhada, Imam Ali bin Husain Zainal Abidin, Imam Muhammad bin Ali Bagir, Imam Ja'fat bin Muhammad Shadiq, Imam Musa bin Ja'fat kazhim, Imam Ali bin Musa Ridha, Imam Ali bin Muhammad Hadi, Imam Hasan bin Ali Askari dan Imam Muhammad bin Hasan Mahdi. Lihat Muhammad Ali Shomali, *Cakrawala Syi'ah*, diterjemahkan oleh Endang Zulaicha Susilawati dari bahasa persi *Osynoy-e Bo Syi'ah*, (Jakarta: Al-Huda, 2012), hal. 124

²⁷ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 288

Pandangan seperti diatas hanya akan menimbulkan ambisi sebagian golongan untuk memberikan peluang bagi para pemerintah yang dzalim dan para penguasa rakus untuk mencapai dan meraih ambisi kotornya, dengan cara menduduki kursi kepemimpinan. Bahkan, ini juga akan membuka jalan bagi pihak-pihak yang dapat membuat umat Islam hancur, terbelah, terbelakang, dan memecah belah persatuan mereka.²⁸

Menurut madzhab Syi'ah, *Imāmah* dan kepemimpinan umat itu baru dianggap legal apabila ditetapkan oleh Allah Swt. Dengan demikian, tidak seorang pun berhak menduduki jabatan *Imāmah* ini selain orang-orang yang maksum²⁹, yang dimaksudkan diatas adalah orang-orang terpilih atau terjaga dari dosa dan kesalahan dalam menerangkan dan menyampaikan hukum-hukum Islam, serta yang suci dari berbagai maksiat dan kezaliman.

Pada hakikatnya, Imam maksum itu - kecuali jabatan kenabian memiliki seluruh kewenangan yang diemban oleh Rasulullah Saw. Maka hadits-hadits Imam maksum itu merupakan hujjah (bukti kuat) dalam menjelaskan hukum, syariat, dan ajaran Islam.³⁰ Dengan demikian, adalah wajib menaati dan mengamalkan segala perintah dan hukum-hukumnya dalam berbagai masalah pemerintahan.

Berdasarkan uraian di atas, *Imāmah* merupakan masalah yang sangat penting yang patut diberi perhatian oleh setiap muslim, masalah yang sama sekali tidak sepatutnya diabaikan. Karna masalah ini menyangkut penciptaan manusia serta tujuan

²⁸ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 288

²⁹ Perlu diketahui bahwa kemaksuman (keterjagaan dari dosa dan kesalahan) sudah barang tentu tidak khusus pada imam. Karna Saydah Fatimah Zahra as - sejauh keyakinan Syi'ah - juga termasuk maksum, hanya saja beliau tidak memiliki posisi imamah, sebagaimana Saydah Maryam as yang juga mencapai derajat kemaksuman. Dan sangat mungkin di antara para wali Allah ada yang telah mencapai kemaksuman tersebut, sekalipun kita tidak mengenalnya. Karna manusia maksum memang tidak mudah dikenali kecuali dengan isyarat dari Allah SWT., M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 290-291

³⁰ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 290

manusia diciptakan, hal ini juga berkaitan dengan tujuan diutusnya Nabi. Diutusnya Nabi ke muka bumi yaitu untuk menjadi figur bagi umat manusia, yang mampu membimbing umat manusia kembali kepada jalan fitrahnya.

Maka dari itu, penulis menghadirkan M.T. Mishbāh Yazdī sebagai salah seorang filsuf Islam terkemuka yang bermazhab Neosadrian yang mana pemikirannya sangat filosofis dan rasional, yang sekiranya bisa dijadikan sebagai tolak ukur untuk membuktikan keharusan adanya *Imāmah*, dengan maksud membina wahdah, persaudaraan, dan kasih sayang sesama kaum muslimin. Dengan demikian, penulis mengangkat judul penelitian “*Imāmah* Dalam Tinjauan Filsafat Wujud dan *Insān* Perspektif M.T. Mishbāh Yazdī.

B. Permasalahan

Untuk lebih terarahnya penelitian, maka ada beberapa langkah yang perlu dilakukan, diantaranya sebagai berikut:

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang masalah diatas dapat di ambil gambaran utama untuk menjawab permasalahan yang ada terkait tema *Imāmah* dalam tinjauan filsafat wujud dan insan. Diketahui bahwa sudah banyak yang membahas tentang *Imāmah*, namun jarang ditemukan yang membahas secara filosofis. Dalam hal penciptaan manusia tentunya Tuhan memiliki maksud dan tujuan mengapa manusia diciptakan yaitu tidak lain untuk kembali kepada jalan fitrahnya serta dapat mengaktualkan segala potensi-potensi yang ia miliki. Secara eksistensi kita ketahui bahwa intensitas manusia pada umumnya rendah, oleh karena itu untuk mengaktualkan segala potensinya dan membawa manusia kembali kepada jalan fitrahnya maka manusia membutuhkan seseorang yang intensitasnya lebih tinggi yaitu Imam, yang dimana intensitasnya belih tinggi sehingga mampu membimbing manusia untuk mengaktualkan

segala potensi yang ia miliki serta membawanya kepada jalan fitrahnya.

2. Pembatasan Masalah

Batasan masalah dari penelitian ini adalah tentang pembuktian *Imāmah* dalam pandangan M.T. Mishbāh Yazdī. Pandangan M.T. Mishbāh Yazdī dalam hal filsafat wujud dan insan terkait *Imāmah* yang akan menjadi studi kasus dalam permasalahan ini, dengan melihat sejauh mana *Imāmah* mampu untuk ditinjau dalam filsafat wujud dan insan beliau sehingga dapat diperoleh jawaban atas pembuktian *Imāmah* dalam kalam M.T. Mishbāh Yazdī. Dimana nantinya, peneliti akan fokus pada karya-karya M.T. Mishbāh Yazdī yaitu *Amuzesye Aqayid* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan, Buku Daras Filsafat Islam dan Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī* oleh Dr. Muhsin Labib dan dengan didukung oleh karya-karsya lain yang berbicara masalah ini.

3. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah, identifikasi, dan pembatasan masalah yang telah dipaparkan di atas, maka rumusan masalah yang dapat diformulasikan adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana kontribusi filsafat wujud dan *insān* M.T. Mishbāh Yazdī dalam pembuktian *Imāmah*?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini yaitu:

1. Untuk mengetahui apakah filsafat wujud dan *insān* M.T. Mishbāh Yazdī berkontribusi dalam membuktikan *Imāmah* sehingga bisa dijadikan sebagai jembatan untuk mendapatkan jawaban dalam permasalahan ontologi.

2. Untuk mengetahui sepenting apakah kehadiran sosok seorang Imam.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah untuk mengangkat kembali wacana yang telah diperbincangkan pada abad Islam lalu. Disamping itu juga untuk menjelaskan kembali kepada mereka yang anti bertilafat bahwasanya tilafat dan agama itu tidak bertentangan. Sebagaimana peneliti bahas sebelumnya di latar belakang bahwa ummat Islam secara umum tidak menelaah masalah keagamaan. Peneliti berharap dengan adanya penelitian ini akan mengembalikan kepercayaan mereka kepada tilafat. Peneliti juga menawarkan manfaat lainnya yaitu sebagai berikut:

1. Sebagai sumbangan pemikiran dan partisipasi penulis dalam pengembangan ilmu pengetahuan dalam prodi Aqidah dan Tilafat Islam.
2. Untuk mengetahui dan memahami seberapa besar peran penting tilafat untuk menjawab permasalahan dalam kalam.
3. Dapat memberikan sumbangsi keilmuan tentang *Imamah* dalam tinjauan tilafat wujud dan insan M.T. Mishbīh Yazdī kepada keilmuan Islam.

E. Kajian Pustaka

Ada beberapa kajian pustaka yang sekiranya penulis dapat jadikan sebagai rujukan untuk penelitian ini, sebagai berikut:

Pertama, sebuah jurnal yang ditulis oleh Zulkarnain yang berjudul: *Konsep Imamah Dalam Perspektif Syi'ah*, yang dimana dalam penelitian ini beliau menjelaskan konsep dasar tentang *Imamah* menurut Syi'ah serta urgensi diutusnya *Imamah* dimuka bumi. Penelitian ini lebih bersifat deskriptif analitik dan historis.

Kedua, sebuah skripsi yang berjudul *Konsep Imamah Menurut Thabāthabā'i* yang ditulis oleh Ahmad Muhibbin seorang mahasiswa di Universitas Islam Negri Jakarta fakultas syari'ah. Metode penelitian yang digunakan yaitu deskriptif analitik.

Penelitian ini menjelaskan secara detail tentang imamah serta fungsi dan tujuannya, dan juga terkait dengan penunjukan Imam. Penelitian ini lebih kepada pemahaman seorang tokoh yang menjadikan pembeda dari penelitian yang di atas.

Ketiga, sebuah buku yang berjudul *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan* yang diterjemahkan dari *Amuzesyeh Aqayid* oleh karya M.T. Mishbāh Yazdī, buku ini merupakan kitab kalam yang didalamnya terdapat 60 sub bab, tetapi, disini penulis hanya akan fokus kepada pembahasan mengenai *Imāmah*. Kalam merupakan suatu bidang ilmu yang berlandaskan tentang kepercayaan dan keyakinan. Ada hal yang menarik dari pernyataan beliau yaitu: apakah kita termasuk kebanyakan orang yang menganggap Iman sebagai sesuatu yang tak dapat dinalarkan karena ia hanyalah kata lain dari tidak masuk akal.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Kaelan menjelaskan dalam bukunya bahwa pentingnya sebuah metodologi di dalam penelitian. Metodologi tersebut nantinya akan mengarahkan peneliti sehingga mampu menjalankan penelitiannya secara sistematis. Metode penelitian itupun perlu disusun secara sistematis, sehingga objek yang menjadi sasaran dalam sebuah penelitian dapat dipahami dengan jelas. Metode penelitian juga sangat berkaitan dengan persoalan data, maka dalam hal ini terdapat beberapa hal yang harus dipertimbangkan.

Pertama, jenis penelitian: Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menyangkut pengertian, konsep, nilai serta ciri-ciri yang melekat pada objek penelitian lainnya. Atau penelitian yang tidak melakukan perhitungan-perhitungan dalam melakukan justifikasi epistemologi.³¹

Penelitian kualitatif yang digunakan oleh peneliti pada penelitian ini adalah penelitian yang berdasarkan pada *Library*

³¹ Kaelan M. S, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hal. 7

Research. Yaitu penelitian kepustakaan yang mana mencari data-data dalam tulisan-tulisan yang berhubungan dengan masalah logika dengan hubungannya terhadap argumentasi keimamahan.

2. Data dan Sumber Data

Penggunaan metode deskriptif yaitu merupakan metode pengumpulan data melalui dokumentasi yang relevan dengan tema penelitian. Dokumen merupakan catatan peristiwa yang telah lalu. Dokumen dapat berupa tulisan atau gambar.³² Sedangkan teknik dokumentasi adalah teknik megumpulkan semua dokumen yang berhubungan dengan penelitian. Dalam pengumpulan data peneliti menggunakan sumber data primer dan data sekunder.

Rujukan-rujukan yang akan dijadikan peneliti di dalam penelitian ini diantaranya:

Sumber data primer yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah, *pertama: Amuzesyeh Aqayid*, yang di terjemahkan oleh Ahmad Marzuki Amin dengan judul: *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*. Kitab ini adalah karya kalam dari M.T. Misbāh Yazdī, karya ini akan dijadikan rujukan utama di dalam penelitian ini. Pada karya ini dijelaskan permasalahan teologi secara sistematis, Pada kitab ini juga dibahas masalah filsafat yang berhubungan dengan teologi.

Kedua, Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy, yang di terjemahkan oleh Muhammad Legenhausen dan ‘Azim Sarvdalir dengan Judul: *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, merupakan karya M.T. Mishbāh Yazdī yang berbicara tentang cakupan filsafat dan berbagai bagian-bagiannya.

Sumber data sekunder yang akan digunakan sebagai referensi peneliti adalah, *pertama: Iman Semesta*, merupakan

³² Kaelan M. S, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hal. 113

terjemahan dari kitab *Amuzesyeh Aqaid*. Kedua: *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, ketiga: *Buku Daras Filsafat Islam*, dan beberapa karya-karya lain yang berhubungan dengan penelitian yang peneliti teliti.

G. Sistematika Penulisan

Berdasarkan permasalahan yang dibahas, maka penulisan skripsi ini disusun dalam lima bab, yang masing-masing bab terdiri dari beberapa sub bab:

Bab pertama, tentang pendahuluan, bab ini berfungsi sebagai pola umum yang menggambarkan seluruh bahasan skripsi ini yang didalamnya mencakup: latar belakang masalah, permasalahan yang meliputi identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah. Sub bab selanjutnya adalah tujuan, manfaat, metodologi penelitian, kajian pustaka, sistematika penulisan.³³

Bab kedua, Argumentasi *Imāmah*: dalam bab ini berisi tentang pengertian *Imāmah* terkait definisi, pentingnya kehadiran seorang Imam, penunjukan Imam, dan ragam pandang mengenai *Imāmah* yang diantaranya yaitu: *Imāmah* dalam riwayat dan Hadis,

Bab ketiga, Pembahasan ontologi terkait filsafat wujud dan insan, di antaranya: *ashālat al-wujūd*, *tasykīk al-wujūd*, *wujūd rābith* dan *mustagil*, *kausalitas* dan *insān* (manusia) yang terdiri dari dua poin yaitu: manusia sebagai makhluk pencari kesempurnaan dan akal sebagai kesempurnaan manusia.

Bab keempat, bab ini berisi tentang *Imāmah* dalam tinjauan filsafat wujud dan *insān* menurut M.T. Mishbāh Yazdī. Bab ini terdiri dari beberapa sub bab yaitu: *Imāmah* dalam tinjauan filsafat wujud dan insan

Bab kelima, kesimpulan, yaitu mengukur sejauh mana permasalahan *Imāmah* bisa di tinjau melalui filsafat wujud dan insan untuk membuktikan eksistensi *Imāmah*. Kemudian saran, dimana pada saran, akan ditulis apa saja yang perlu ditambahkan

³³ STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Desertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Periode 2012-2017*, (Jakarta: 2012), hal. 16-19

oleh peneliti selanjutnya yang menjadikan peneliti ini sebagai kajian terdahulu.

BAB II

DISKURSUS UMUM *IMĀMAH*

A. Pengertian *Imāmah*

1. Definisi *Imāmah*

Imāmah merupakan masdar dari kata *ammannaasa* yang berarti menjadi Imam bagi orang yang shalat. Mereka yang mengikutinya dalam shalatnya, maksudnya adalah seseorang yang maju kedepan orang-orang yang akan shalat untuk mereka ikuti dalam shalat mereka. *Imāmah* berarti kepemimpinan bagi kaum muslimin.³⁴ Imam berarti setiap orang yang di ikuti sebagai panutan atau pemimpin.

Menurut bahasa, *Imāmah* yaitu kepemimpinan. Setiap orang yang menduduki kursi kepemimpinan suatu kelompok manusia disebut sebagai Imam, baik berada di atas jalan yang hak ataupun jalan yang batil. Karena itu al-Quran menggunakan istilah *a'immat al-kufr* (Imam-Imam kekufuran) berkenaan dengan para pemimpin orang-orang kafir. Sedangkan orang-orang yang diikuti oleh orang-orang yang shalat dinamakan Imam jamaah. Adapun menurut istilah kalam, *Imāmah* ialah kepemimpinan umum atas segenap umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, baik yang bersifat ukhrawi maupun duniawi. Dicantumkan kata “duniawi” di sini hanyalah untuk mempertegas ihwal betapa luasnya cakupan *Imāmah*, karena sudah jelas bahwa pengaturan masalah-masalah dunia bagi umat Islam merupakan bagian dari prinsip agama.³⁵

Didalam Syi'ah dikatakan bahwa orang yang berhak menjadi Imam ialah orang-orang yang dipilih langsung oleh

³⁴ Ibnu Muzhir, *lisan al-Arab*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, tt, 1303 H/1885 M), Jil III, hal. 134

³⁵ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, (Jakarta: Al-Huda 2005), hal. 289-290. Terj dari *Amuzesye Aqayid*, (Qom Iran: 1375)

Allah Swt melalui perantara Rasullullah Saw yang dimana mereka diamanatkan untuk memimpin umat Islam di jalan yang di ridhoi, baik itu dalam hal politik ataupun agama serta membawa manusia kepada jalan fitrahnya.

Imāmah dalam madzhab pemikiran Syi'ah adalah kepemimpinan progresif dan refolusioner yang bertentangan dengan rezim-rezim politik lainnya, guna membimbing manusia serta membangun masyarakat diatas pondasi yang benar dan kuat, yang akan mengarahkan menuju kesadaran, pertumbuhan dan kemandirian dalam mengambil keputusan.³⁶ Kaum Syi'ah memandang adanya *Imāmah* dalam suatu wilayah sangat penting, karena hal ini menyangkut prinsip agama dan turut menentukan status seseorang disebut sebagai pengikut Syi'ah atau tidak.

Dalam kultur safawi, *Imāmah* sama artinya dengan beriman kepada dua belas Imam yang suci dan supranatural, yang setiap orang harus memuja dan memuliakannya, mengikutinya dan menjadikan mereka sebagai suri teladan dalam segenap prilaku personal dan sosial mereka.³⁷ Otoritas seorang Imam berhak menuntut ketaatan dari para pengikutnya kendatipun ia tidak memiliki kekuasaan politis.

Dalam hal ini terlihat jelas dalam kemampuan seorang Imam untuk menginterpretasikan wahyu *ilāhi* secara otoritatif. Apa yang diputuskan para Imam, wakil-wakil yang dapat membangkitkan suatu kepercayaan baik dikalangan biasa (awam) maupun elit (alim) Syi'ah untuk mencapai otoritatif dalam kosmologi mereka yaitu sistem keagamaan mereka.³⁸

³⁶ Ali Syariati, *Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi*, (Bandung: Mizan), hlm. 65

³⁷Hasby Sahib, *Ilmu Kalam*, (Gunung Pesagi: Bandar Lampung, Juli-Desember 2011), Jurnal TAPIs Vol.7 No.13, hal. 15

³⁸ Ali Syariati, *Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi*, (Bandung: Mizan), hlm.

Menurut pemahaman madzhab Syi'ah, *Imāmah* atau kepemimpinan memiliki makna yang khusus. Karena didalamnya kepemimpinan dibatasi hanya sebagai hak mutlak *ahlul bait*, yaitu Ali dan keturunannya. Dengan batasan seperti ini, maka model kepemimpinan dalam *Imāmah* didasarkan pada sistem “penunjukan” Nabi Saw kepada Ali dan turun-temurun kepada keturunannya.³⁹

Persoalan keimanan menurut Syi'ah harus bersendikan kepada pokok-pokok dasar agama yaitu kepada rukun iman yaitu ke-Esaan Allah, keadilan Allah dan rasulnya. Keimanan kepada Rasulullah setelah itu kepada Ali ra. Iman kepada hari kebangkitan dan keimanan kepada dua belas Imam.⁴⁰ Kata Imam menurut mereka berarti pemimpin dan itu hanya ditunjuk kepada dua belas Imam saja.

Imāmah dan kepemimpinan umat baru dianggap legal bila ditetapkan oleh Allah Saw. Dengan demikian, tidak seorang pun berhak untuk menduduki jabatan *Imāmah* ini selain orang-orang yang maksum, orang-orang yang terjaga dari dosa dan kesalahan dalam menerangkan dan menyampaikan hukum-hukum Islam, serta yang suci dari berbagai maksiat dan kezaliman. Pada hakikatnya Imam maksum itu kecuali jabatan kenabian memiliki seluruh kewenangan yang diemban oleh Rasulullah Saw. Maka hadis-hadis Imam maksum itu merupakan hujjah (bukti

³⁹ Ahmad Muhibbin, *Konsep Imāmah Menurut Imam Thabathaba'i*, (Yogyakarta, Skripsi 2009), hal. 9

⁴⁰ Terdapat dua belas imam sebagai pelanjut Rasulullah Saw diantaranya yaitu: Imam Ali bin Abi Thalib Murtadha (syahid 40 HQ), Imam Hasan bin Ali Mujtaba (syahid 50 HQ), Imam Husain bin Ali Sayyid Syuhada (syahid 61 HQ), Imam Ali bin Husain Zainal Abidin (syahid 95 HQ), Imam Muhammad bin Ali Baqir (syahid 114 HQ), Imam Ja'far bin Muhammad Shadiq (syahid 148 HQ), Imam Musa bin Ja'far Kazhim (syahid 183 HQ), Imam Ali bin Musa Ridha (syahid 203 HQ), Imam Ali bin Muhammad Hadi (syahid 254 HQ), Imam Hasan bin Ali Askari (syahid 260 HQ), dan Imam Muhammad bin Hasan Mahdi (hingga kini masih hidup dan dalam keadaan ghaib. Muhammad Ali Shomali, *Cakrawala Syi'ah*, (Jakarta: Nur al-Huda 2012, cet 1), hal. 124

kuat) dalam menjelaskan hukum-hukum, syariat, dan ajaran Islam.⁴¹

Imāmah merupakan persoalan yang sangat penting dan seharusnya dijadikan sebagai sebuah prinsip agama, bukan sebagai prinsip madzhab, karena *Imāmah* merupakan kepemimpinan bagi seluruh umat Islam, bukan menyangkut kelompok atau madzhab. Seharusnya sebagai seorang muslim kita harusnya menyadari tentang kualitas dan eksistensi diri kita, bahwa kita membutuhkan seorang penuntun untuk sampai kepada jalan fitrah kita.

2. Pentingnya Kehadiran seorang Imam

Berangkat dari masalah *Imāmah* ini, terlihat jelas bahwa persoalan ini bukanlah sekedar persoalan kepentingan sebelah pihak, melainkan menyangkut keberlangsungan hidup umat manusia untuk membawa umat manusia kembali kepada jalan fitrahnya. Melihat bahwa seorang Imam memiliki tiga syarat pokok yang harus ada pada dirinya yaitu (memperoleh ilmu *ladunni* dari Allah, terjaga dari segala kesalahan dan dosa, dan serta harus ditentukan oleh Allah Swt) yang mampu untuk menuntun manusia kembali kepada jalan fitrahnya dan mengaktualkan segala potensi yang ada pada dirinya.

Melihat bahwa terealisasinya tujuan penciptaan manusia itu berhubungan erat dengan hidayah dan bimbingan *ilāhi*. Untuk itu, hikmah *ilāhiah* menuntun diutusnya para Nabi untuk melakukan dan menjalankan berbagai macam tugas, antara lain.⁴²

- a. Menuntun umat manusia kepada jalan kebahagiaan *duniawi* dan *ukhrawi*, dan untuk memenuhi segala kebutuhan yang berhubungan dengannya.

⁴¹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, (Jakarta: Al-Huda 2005), hal. 290

⁴² M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 294-295

- b. Mendidik setiap individu yang mempunyai potensi untuk diantarkan kepada akhir peringkat kesempurnaan insaninya yang mungkin dapat mereka capai.
- c. Memberlakukan hukum-hukum Islam di tengah kehidupan sosial dan individu tersebut, sejauh situasi dan kondisinya memungkinkan.

Berakhirnya kenabian itu hanya akan sesuai dengan hikmah *ilāhiah* jika dibarengi dengan penunjukan Imam maksum. Yang mana Imam maksum tersebut memiliki segala kriteria yang dimiliki oleh Nabi Saw.⁴³ Dengan begitu, jelaslah bahwa begitu pentingnya kehadiran seorang Imam di tengah-tengah umat, betapa pentingnya ilmu *ladunni* dari Allah Swt bagi seorang Imam, dan betapa pentingnya pengangkatan Imam oleh-Nya. Karena, hanya Dialah yang dapat mengetahui hamba-hamba-Nya yang pantas diberi Ilmu dan kemaksuman sesuai dengan usaha mereka. Pada dasarnya, hanya Dialah yang memiliki hak wilayah (kedaulatan) dan penentuan atas hamba-hamba-Nya, Diapun dapat memberikan hak wilayah kepada orang-orang tertentu yang sudah memenuhi kriteria-kriteria khusus.

3. Penunjukan Imam

Begitu pentingnya persoalan *Imāmah* ini apalagi terkait pengangkatannya, sehingga tidak mungkin diserahkan begitu saja kepada umat untuk memutuskannya, melainkan harus melibatkan seorang manusia yang memiliki kualitas lebih untuk memutuskannya. Disinilah peran Nabi Saw yang menunjuk Ali sebagai penggantinya dan memilih sebelas lainnya dari keturunan Ali as. Penunjukan tersebut bukan semata-mata kemauan Nabi,

⁴³ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 297

melainkan Allah Swt ikut andil didalamnya, bahwa Allah Swt menunjuk para Imam tersebut dengan perantara Nabi.

Diantara ayat-ayat al-Quran yang menjadi acuan utama adalah Surat al-Maidah ayat 3, Allah Swt berfirman:

الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا (المائدة {٥}: ٣)

“Sesungguhnya pada hari ini (yaitu pada hari setelah pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah Rasul Saw) telah Aku sempurnakan untuk kalian agama kalian, dan telah Aku lengkapi atas kalian nikmat-Ku, dan juga Aku telah ridha bahwa Islam sebagai agama kalian” (QS. al-Maidah [5]: 3)

Pengangkatan khalifah Nabi Saw itu terjadi tatkala beliau dan rombongan jamaah haji dalam perjalanan pulang mereka dari haji Wada'. Ketika itu, beliau mengumpulkan semua jamaah haji di satu tempat dikenal dengan nama “Gadir Khum”. Pada kesempatan itu, beliau menyampaikan khotbahnya yang panjang. Kepada kaum muslimin beliau bertanya, *“Bukankah aku ini lebih utama daripada diri kalian sendiri?”* Serempak mereka menjawab, *“Benar ya Rasulullah”*. Kemudian Nabi Saw memegang tangan Ali bin Abi Thalib as dan mengangkatnya di hadapan mereka semua, lalu berkata, *“Barang siapa yang menjadikan aku ini sebagai pemimpinnya, maka sungguh Ali adalah pemimpinnya.”*⁴⁴

Seorang ulama Ahlusunnah terkemuka bernama al-Juwaini menukil sebuah riwayat, bahwa ketika ayat tersebut turun, Abu Bakar dan Umar Berkata, *‘Ya Rasul Allah, apakah kepemimpinan ini dikhususkan untuk Ali?’*. Rasul menjawab, *‘Ya, wilayah (kepemimpinan) ini diturunkan untuknya dan untuk para washi-ku sampai Hari Kiamat’*.

⁴⁴ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 302

Lalu kedua orang itu berkata lagi, ‘Ya Rasul Allah, jelaskanlah kepada kami siapa sajakah mereka itu?’

Beliau menjawab, ‘Mereka itu adalah Ali, ia adalah saudaraku, wazir-ku, pewarisku, washi-ku dan khalifahku bagi umatku, dan dialah wali (pemimpin) setiap mukmin sepeninggalku, kemudian setelahnya adalah cucuku Hasan, kemudian cucuku Husain dan kemudian sembilan orang dari putra-putra keturunan Husain secara berurutan. Al-Quran senantiasa bersama mereka, sebagaimana mereka selalu bersama al-Quran, keduanya itu tidak akan pernah berpisah hingga mereka menjumpaiku di telaga surga.⁴⁵

Salah satu bukti kuat atas penunjukan dua belas Imam yaitu ketika turunya ayat yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء {٤}: ٥٩)

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya” (QS. An-Nisa: [4]: 59)

Turunnya ayat tersebut membuat salah seorang sahabat bertanya kepada Rasul, yaitu Jabir bin Abdillah, “Ya Rasulullah, siapakah orang-orang yang wajib di taati seperti yang yang diisyaratkan dalam ayat ini?”. Rasulullah Saw menjawab. “Yang wajib ditaati adalah khalifahku, wahai Jabir, yaitu para Imam kaum Muslimin sepeninggalku nanti. Imam pertama mereka adalah Ali bi Abi Thalib, kemudian Hasan, kemudian Husein, kemudian Ali bin Husein, kemudian Muhammad bin Ali yang telah dikenal di dalam kitab Taurat dengan nama “al-Baqir” dan engkau akan berjumpa dengannya, wahai Jabir. Apabila

⁴⁵ Ghayat al-Maram, bab 58, hadis ke-4. Lihat juga, Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan. M.T. Mishbāh Yazdī, hal. 302

engkau nanti berjumpa dengannya, maka sampaikanla salamku kepadanya. Kemudian setelah itu ash-Shadiq Ja'far bin Muhammad, kemudian Musa bin Ja'far, kemudian Alibin Musa, kemudian Muhammad bin Ali, kemudian Ali bin Muhammad, kemudian Hasan bin Ali, kemudian yang terakhir ialah al-Mahdi bin Hasan bin Ali sebagai Hujjatullah di muka bumi ini dan khalifatullah yang terakhir.⁴⁶

Jika kita cermati dengan baik terkait perkataan Nabi Saw yang menyangkut masalah wasiat, maka kita akan temukan betapa sering beliau mengulang-ulang wasiat tersebut. Bahkan hingga di akhir hayatnya, Nabi Saw masih mengulang-ulang wasiat tersebut, “Sesungguhnya aku meninggalkan dua pusaka berharga untuk kalian, yaitu Kitabullah dan Ahlulbaitku. Keduanya itu tidak akan berpisah sehingga menjumpaiku di telaga surga kelak.”

Terlihat jelas bahwa begitu pentingnya seorang Imam dalam kehidupan suatu zaman, meletakkan perkara *Imāmah* dalam kehidupan merupakan suatu hal yang wajib karena menyangkut umat. Salah satu tempat kembali ketika kita mengalami kebuntuan yaitu Imam, Imam sebagai bentuk makhluk yang sempurna yang mampu untuk menjadi penuntun bagi seluruh umat Islam.

B. Ragam Pandang Terkait *Imāmah*

Dalam pandangan para teolog Imamiyah, *Imāmah* adalah sebuah kewajiban dan kewajibannya adalah kewajiban teologi; yaitu kewajiban bagi Allah dan bukan bagi manusia. Makna dari kewajiban ini adalah bahwa hal ini merupakan tuntutan keadilan, hikmah, kebijaksanaan, kedermawanan dan sifat-sifat kesempurnaan lainnya dari Allah Swt karena pengabaian tindakan melazimkan suatu

⁴⁶ *Ghayat al-Maram*, jil.10, hal 267; *Istbat al-Hudat*, jil.3, hal. 123 dan Yanabi' al-Mawaddah, hal. 494. Lihat juga, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*. M.T. Mishbāh Yazdī, hal. 305-306

kekurangan dalam zat Allah Swt yang hasilnya adalah kemustahilan.

Kebanyakan dari madzhab-madzhab Islam, mewajibkan permasalahan *Imāmah* walaupun mereka berselisih pendapat dalam menentukan posisi pembahasan ini apakah kewajiban secara hukum fikih atau teolog. Kelompok Asya'irah pada dasarnya mewajibkan permasalahan *Imāmah*, namun dikarenakan mereka tidak meyakini baik-buruk bersifat rasional dan tidak ada hal yang wajib bagi Allah Swt, maka mewajibkan *Imāmah* itu kepada masyarakat dan meyakini bahwa kewajiban itu adalah sifatnya tekstual sesuai dengan riwayat dan tidak secara rasional.⁴⁷ Sedangkan kelompok Mu'tazilah, Maturidiyah, Ibadhiyah dan sekelompok dari Zaidiyah meyakini bahwa *Imāmah* adalah suatu hal yang wajib bagi masyarakat. Sebagian dari Mu'tazilah meyakini bahwa kewajiban *Imāmah* adalah secara rasional dan sebagian lainnya meyakini secara tekstual.

Dalam pandangan syariat, *Imāmah* adalah kewajiban agama. *Imāmah* merupakan petunjuk bagi manusia agar tak meyimpiang dalam melaksanakan perintah dan larangan agama, *Imāmah* merupakan konsekuensi logis dari keberlanjutan kenabian harus ada yang dapat melanjutkan visi misi kenabian. *Imāmah* dibutuhkan dalam syariat agar terjaganya hukum dan pelaksanaan hukum. Sedangkan dalam pandangan thariqah, *Imāmah* adalah orang yang layak disebut sebagai wali dan memegang kekhalfahan atau kepala pemerintahan atau orang yang didahulukan selangkah lebih maju daripada yang lain dalam mengemban amanat Allah Swt melalui Rasulullah.⁴⁸

⁴⁷ <http://Imāmah-WikiShia.id.wikishia.net>, (diases pada januari 20-2020 pukul 03;26)

⁴⁸ <Tps://www.ahlulbaitindonesia.or.id.Imamah-Menurut-Ahli-Syariat-dan-Thariqat>.(diakses pada januari 20-2020 pukul 03;47)

1. *Imāmah* dalam al-Quran

Nabi Muhammad Saw saat diangkat menjadi hakim oleh Allah, jabatan hakim ini bukanlah jabatan biasa, melainkan jabatan ilahiyah. Sehingga dia (Muhammad) disebut juga sebagai nabi yang hakim. Jabatan Muhammad Saw selanjutnya ialah sebagai kepala negara, dan pemimpin masyarakat Islam dalam masyarakat muslim, dia adalah pembuat kebijakan dan memiliki kemampuan memerintah yang baik. Sesuai dengan penjelasan al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ....

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu...” (QS. An Nisa:59).

Konsep *Imāmah* demikian ini mengacu pada ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat yang tak terbilang jumlahnya, sebagaimana telah dinukil oleh ulama Syi’ah bahkan oleh ulama Ahlusunnah di dalam sumber-sumber mereka.⁴⁹ Di antara ayat-ayat al-Quran yang menjadi acuan utama adalah ayat ke-3 al-Maidah. Allah Swt berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا...

"Sesungguhnya pada hari ini (yaitu pada hari setelah pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah Rasul Saw) telah aku sempurnakan untuk kalian agama kalian, dan telah aku lengkapi atas kalian nikmat-Ku, dan juga aku telah ridha bahwa Islam sebagai agama kalian " (QS. al-Maidah [5]: 3)

Salah satu bukti kuat mengenai eksistensi tentang Imam bahwa didalam al-Quran telah disebutkan beberapa kali terkait kata Imam, meski penulis hanya memberikan dua ayat al-Quran yang sekiranya dapat mewakili untuk

⁴⁹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 300

membuktikan tentang keberadaan Imam. Terbukti secara tertulis bahwa pernah terjadi kejadian tersebut, yang mana telah terjadi dialog antara Khalik dan Makhlik. Meski secara penafsiran penulis tidak menghadirkan suatu penafsiran terkait ayat tersebut karena dalam hal ini penulis tidak berfokus kepada menafsirkan ayat, tetapi lebih kepada penjelasan rasional.

2. *Imāmah* dalam hadits

Terdapat 270 hadits tentang kedatangan dua belas Imam atau dua belas pemimpin atau dua belas khalifah sepeninggal Rasulullah. Jumlah yang berisi dua belas dan diulang-ulang itu tentu saja bukan sembarang angka yang tidak ada maknanya. Mengabaikan angka itu sama halnya mengabaikan risalah islam yang disampaikan oleh Rasulullah. Rasulullah telah mewanti-wanti kita bahwa jumlah mereka yang dua belas itu akan memimpin umat Islam sampai akhir zaman. Beberapa dari hadits-hadits tersebut sebagai berikut.

Sebagaimana sabda Imam Shadiq As yang menandakan bahwa:

“sesungguhnya Allah Swt lebih agung dan mulia untuk tidak membiarkan bumi tanpa Imam”.

Adapun hadits-hadits dalam kitab Ahlul Sunnah yang berkaitan dengan *Imāmah* diantaranya yaitu:⁵⁰

Dalam hadits Bukhari menukil dari Jabir bin Samarah:

“Aku mendengar Rasulullah Saw bersabda,” setelahku 12 orang pemimpin akan datang.” Saat itu beliau melanjutkan ucapannya yang tak terdengar olehku kemudian ayahku berkata bahwa keseluruhan imam tersebut semuanya dari bangsa Quraisy” (Sahih Bukhari, jild 9, bab Istikhaf, hal 81.

Muslim juga menukil dari Jabir bin Samarah.

⁵⁰ <http://KhalifahdanImamah.blogspot.com/2013/03/12-imam-dalam-hadits-hadits-ahlu-sunnah.html>, (diakses pada januari 18, 2019, pukul 01:11 pm)

"Aku mendengar Rasul Saw bersabda," Islam akan memiliki pemimpin sampai 12 orang. Kemudian beliau bersabda yang tak bisa kupahami. Aku bertanya pada ayahku tentang apa yang tidak aku pahami itu, ia berkata, "beliau berkata semuanya dari kaum Quraisy. (Sahih Muslim, jild 6, kitab al-Amarah, bab annas taba'un li quraisy, halaman 3.

Tirmidzi juga menukil dari Jabir berkata:

"Rasulullah Saw bersabda, 'Akan ada 12 Imam dan pemimpin setelahku'. Kemudian beliau mengatakan sesuatu yang tidak dapat kumengerti. Aku menanyakan kepada seseorang di sampingku tentang itu, ia berkata semuanya dari golongan Quraisy. (Shahih at-Tirmidzi, vol.2, halaman 45.⁵¹

Ahmad bin Hambal juga menukil dari Jabir berkata:

"Rasulullah Saw bersabda, Terdapat dua belas khalifah untuk umat ini".

Ahmad bin Hambal dalam kitab Musnad mengutip hadits tentang persoalan ini dalam tiga puluh empat rantai hadits yang berlainan dari Jabir. (Musnad Ahmad, vol.5, halaman 106.

"Agama ini tetap agung sanpai datang 12 Imam". Mendengar hal ini, orang-orang mengangunkan Allah dengan berkata "Allahu Akbar" dan menangis keras. Kemudian beliau mengatakan sesuatu dengan suara yang pelan, "Aku bertanya pada ayahku, apa yang beliau katakan?" 'mereka semua dari golongan Quraisy,' jawabnya".⁵²

Di antara tokoh-tokoh Ahlusunnah yang meriwayatkan hadits tersebut adalah at-Turmudzi, an-Nasa'i, al-Hakim dan lain-lain. Ulama yang belakangan ini

⁵¹ Lihat cetakan New Delhi 1342 no 2149. Tirmidzi menulis tentang hadits ini "Hadits ini baik dan shahih diriwayatkan oleh Jabir dari jalur sanad yang berbeda. Hal yang sama dikutip dari Jabir dalam 'Shahih Abi Daud', vol.2, no.3731. Matba'a Taziyah, Mesir. Kitab al-Manaqib, hal. 207

⁵² Hakim Naysaburi meriwayatkan hadits ini dengan sanad yang berbeda dari yang sebelumnya disebutka. (Shahih Abu Daud, vol.2, lihat edisi pertama dari Dar-Al-Fikr, 1334 hal. 309

pun meriwayatkan sebuah hadits lain, bahwa Nabi Saw bersabda:

*“Ketahuilah sesungguhnya perumpamaan Ahlulbaitku bagaikan bahtera Nuh as, siapa yang turut naik bersamanya, ia akan selamat. Dan siapa yang menolaknya, maka ia akan Karam.”*⁵³

⁵³ Rujuk ke Hafidz Abi Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak ala Shahihain, al-Hakim*, (Darul Haramain, 373 H) jil.3, hal 151. Lihat juga: *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, oleh M.T. Mishbāh Yazdī, hal. 307

BAB III

FILSAFAT WUJUD DAN *INSĀN* PERSPEKTIF M.T. MISHBĀH YAZDĪ

A. Biografi

M.T. Mishbāh Yazdī lahir di kota Yazd, Iran, pada 11 Bahman 1313 Hijriah Syamsiyyah,⁵⁴ bertepatan dengan Rabiul Awal. 1353 Hijriah Qomariyyah (1934). Kehidupan ekonomi orang tuanya yang tinggal di rumah warisan neneknya terbilang sangat sulit. Berkat bantuan bibi, sang ibu membuka usaha jahitan kaus kaki di rumah, yang hasilnya kemudian dijual sang ayah di sebuah toko. Hal ini dilakukan demi kelangsungan hidup mereka.

Pendidikan dasar M.T. Mishbāh Yazdī diselesaikan di kota tersebut pada tahun 1947 lalu kemudian hijrah ke Najaf guna melanjutkan studi keislamannya, setahun disana beliau kemudian hijrah ke Qum akibat problem finansial. Tahun 1331 H hingga 1339 H beliau aktif mengikuti kuliah-kuliah Imam Khomeni, dan disamping itu juga beliau aktif mengikuti kuliah Allamah Ṭhabathaba'i tentang *Tafsir al-Qur'an, asy-Syifā* karya Ibn Sina dan *al-Asfar al-Arba'ah* karya Mullā Sadrā. Selain itu, beliau juga aktif mengikutikuliah fikih Ayatullah Behjad selama lima belas tahun.⁵⁵

Dipangung politik, beliau memainkan peran penting bersama rekan-rekannya, seperti Ayatullah Behesyti, Ayatullah

⁵⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, (Jakarta: Sadra Pres, 2011), hal. 6

⁵⁵ Muhsin Labib, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mullā Shadrā*, Cet. I; (Jakarta : Al-Huda, 2005), hal. 167. Lihat juga: *Menuju Kesempurnaan*, Persepsi dalam Pemikiran Mullā Shadrā, terj. Mustamin al-Mandary. (Cet. I; Makassar : Safinah, 2003), h. 319-320.

Rafsanjani, dan Hujjatul Islam Muhammad Javad Bahonar. Pada masa perlawanan terhadap Reza Pahlevi yang zalim itu, beliau menjadi penanggung jawab dua media informasi, yaitu Media Bi'tsat dan Enteqam. Bersama Ayatullah Junnati, Ayatullah Behesty dan Ayatullah Qoddusi, ia mengelolah pusat pendidikan Haqqani. Selama 10 tahun, ia sibuk menjadi guru besar filsafat dan ilmu-ilmu Alquran atas anjuran dan dukungan Ayatullah Khomeni di Hawzah Qum.

M.T. Mishbāh Yazdī merupakan figur jebolan Qum yang paling menonjol dan produktif, salah satu bukti yang paling kongkrit ialah keberhasilannya dalam menciptakan iklim yang kondusif bagi perkembangan wacana filsafat islam seraya mengharmoniskan Shadraisme, Parepatetisme, Filsafat Moderen dan Visi Politik Imam Khomeni yang berpijak pada konsep *wilāyatul fakih*.⁵⁶

Pada persoalan keagamaan secara umum, pemikiran M.T. Mishbāh Yazdī cukup komprehensif karena mencakup bidang yang luas, antara lain : Logika, Manusia, Kosmologi, Tauhid, Nubuwwah, Maad, Etika dan Irfan, Teologi Moderen dan filsafat Kontemporer, Fikih Politik, dan lain-lain. Pada pendidikan Ia dikenal sebagai pelopor reformasi sistem dan kurikulum pendidikan hauwzah serta studi wacana-wacana modern.⁵⁷

Berikut adalah sebagian karya penting yang ditulis Prof. Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī:⁵⁸

1. *Chikideh-ye Bahts-e Falsafi* (Ringkasan Beberapa Pembahasan Filsafat), Qum: Dar Rah-e Haqq, 1357/1978 M.
2. *Pasdari Az Sangarha-ye Lydi'uluzhik* (Pengawal Benteng-Benteng Ideologi), Qum: Dar Rah-e Haqq, 1361/1982 M.

⁵⁶ Hamzah Harun Al-Rasyid, *Riwayat Hidup Mishbāh Yazdī*, sebuah artikel, 2014, hal 2

⁵⁷ Muhsin Labib, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mulla Shadra*, hal. 324

⁵⁸ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 7-10

Buku ini merupakan kumpulan tulisan singkat, yang berisi tentang masalah idealisme dan realisme yang meliputi makna pandangan dunia, pengetahuan sebab akibat, gerak, dialektika, pandangan dunia materialis.

3. *Dures-e Falsafeh-ye Akhlaq* (Pelajaran-Pelajaran Filsafat Etika), Teheran: Iththila'at, 1367/1988 M. Buku tersebut berisikan tentang pembahasan-pembahasan mengenai kedudukan etika dalam filsafat, karakteristik konsep-konsep etika, kebaikan dan keburukan rasional, konsep-konsep nilai, mazhab-mazhab pemikiran etika, relativisme, serta hubungan antara etika dan agama.
4. *Ushul-e 'Aqā'id* (Prinsip-Prinsip Akdah) 2 jilid. Qum: Markaz-e Mudiriyyaht Hawzah 'Ilmiyyah, 1368/1989 M. Jilid pertama pada buku ini berisi tentang mengenai tauhid dan keadilan Ilahi, dan jilid kedua berisi pembahasan tentang mengenai misi para nabi dan para imam.
5. *Ma'arif-e Qur'an* (Ajaran –Ajaran al-Quran), Qum: Dar Rah-e Haqq 1368/1989 M. Karya ini terbagi dalam tiga bagian diantaranya: teologi, kosmologi, dan antropologi.
6. *Jami'ah va Tārīkh az Didgah-e Qur'an* (Masyarakat dan Sejarah dalam Perspektif al-Quran) , Qum: Sazman-e Tablighat-e Islami, 1368/1989 M. Buku tersebut berisi tentang berbagai isu yang berkaitan dengan filsafat ilmu-ilmu sosial, seperti hubungan individu, dan pertanyaan mana dari keduanya lebih dahulu, revolusi islam serta kepemimpinan dalam islam.
7. *Hukumat-e Islami va Vilayat-e Faqih* (Pemerintah Islam dan Kepemimpinan Seorang Faqih), Qum: Sazman-e Tablighat-e Islami, 1369/1990 M. Berisi tentang kebutuhan akan pemerintahan Islam, kebutuhan akan hukum dalam masyarakat, karakteristik badan legislatif, sebab-musabab perbedaan hukum Ilahi dalam masyarakat Islam, konflik keputusan dan standar kepentingan suatu hukum, keperluan akan dewan legislatif dalam sistem Islam, aparat-aparat pemerintah dalam Islam, kemerdekaan, prasyarat dan

pertanggungjawaban penguasa Islam, dan kepemimpinan ahli fiqih.

8. *Amuzesy-e 'Aqa'id* (Pelajaran-Pelajaran Akidah), 3 jilid, Qum: Sazman-e Tablighat-e Islami, 1370/1991 M. Yang mana buku ini setiap jilidnya terdiri dari dua puluh pelajaran. Topik tentang teologi, kajian-kajian agama, pembutian akan wujud niscaya ada, sifat-sifat kritik atas materialisme, keesaan Tuhan, kebebasan berkehendak dan keterpaksaan kritik atas materialisme, kebutuhan akan para nabi dan imam serta kemaksuman mereka, al-Quran, Imam Mahdi, immaterialitas ruh, kebangkitan, kehidupan setelah kematian, keimanan dan kekafiran, serta masalah wasilah.
9. *Akhlaq dar Qur'an* (Etika dalam al-Quran), Teheran: Amir Kabir, 1372/1993 M. Berisi tentang prinsip-prinsip etika dalam al-Quran, dan berupa perbandingan para penulis muslim lainnya yang berpijak pada berbagai mazhab pemikiran, serta tetap mempertahankan pendekatan filsufis terhadap etika dalam tradisi islam.
10. *Tarjume va Sharh-e Burhan-e Syufa'* (Terjemahan dan komentar atas Bagian: Pembuktian Demonstratif dari Kitab al-Syifa'), Teheran: Amir Kabir, 1373/1994 M.
11. *Rahiyyan-e Ku-ye Durt* (Para Pelancong dijalan sang Teman), Qum: Institut Pendidikan dan Riset Imam Khomeini, 1374/1995 M.
12. *Rah-e Tusyeh* (Bekal Perjalanan), Qum: Institut Pendidikan dan Riset Imam Khomeini, 1375/1996 M.
13. *Syarh-e Asfar al-Arba'ah*, jilid pertama (Ulasan atas Empat Perjalanan), Qum: Institut Pendidikan dan Riset Imam Khomeini, 1375/1995 M. Berisi tentang komentar terhadap mahakarya Mulla Sadra.

Menelaah pemikiran filsafat M.T. Mishbāh Yazdī tidaklah mudah. Hal itu karena beberapa fakta: *pertama*, M.T. Mishbāh Yazdī tidak membangun sebuah aliran filsafat yang utuh dan terencana. Dalam wawancaranya dengan Muhsin Labib, beliau

mengaku hanyalah berusaha untuk konsisten dengan pandangan-pandangan rasionalnya. Sehingga kadang beliau mendukung Mullā Sadrā, dan kadang pula memihak Ibn Sina, atau memilih pendapat lain. hal ini juga merupakan pembeda antara beliau dengan Muthahhari.⁵⁹

Kedua, hampir seluruh pandangan dan pendapat M.T. Mishbāh Yazdī dalam filsafat bersifat polemis, tidak demonstratif. Karena itu, merangkum pendapat-pendapatnya menjadi persoalan yang memerlukan kehati-hatian dan kecermatan. Itulah yang diperagakannya dalam *Syarh al-Asfar al-Arba'ah, Ta'liqah bar Nihāya al-Hikmah dan Amuzesy-e Falsafeh*. Beliau melakukan kritik atau *Isykal* hanya pada tema-tema tertentu. M.T. Mishbāh Yazdī melalui kritik-kritiknya sporadis dan kecenderungannya dalam filsafat Islam ingin memberikan kesempatan kepada generasi berikutnya, terutama murid-muridnya, untuk lebih berani melakukan inovasi, kritik, rekonstruksi bahkan dekonstruksi agar filsafat Sadrian tidak menjadi mitos.

Ketiga, beliau memperlihatkan ketidaktegasannya memihak menjadikannya lebih pantas dipandang sebagai kritikus filsafat. Kehadirannya sebagai kritikus telah membuka angin perubahan yang sebelumnya hanya mengapresiasi guru dan mulla yang mengajarkan karya-karya filsafat Mullā Sadrā.

Keempat, adanya tarik ulur antara pemisahan epistemologi (tema-tema pengetahuan dan kebenaran) dari ontologi dan penggabungan epistemologi dalam ontologi, terutama bila dikaitkan dengan prinsip ilmu *hudhuri*. *Kelima*, pandangan khas dari beliau dalam tema filsafatnya yaitu yang mana beliau menolak dimasukkannya *Quwwāh* (materi pertama, potensi) dalam deretan *Jawāhir Mujudah*. Dan juga penolakannya terhadap pembagian gerak subtansi (*harākah jawhariyyah*) kepada pola gerak vertikal (*harākah jawhariyyah thuliyyah*) dan

⁵⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal

pola gerak horisontal (*harākah jawhariyyah aradhiyyah*). Dasar penolakan M.T. Mishbāh Yazdī adalah konsistensinya pada prinsip kausalitas, yang menurutnya, hanya meniscayakan akibat secara vertikal.

Sedikit terlihat dari corak pemikiran filsafat beliau yang dimana konsistensinya pada rasionalisme, meski sebenarnya pandangannya tampak sporadis, bisa dianggap sebagai dekonstruksi terhadap filsafat Sadrian. Dari bacaan diatas bahwa M.T. Mishbāh Yazdī tidak memposisikan dirinya sebagai seorang filosof yang dimana beliau lebih kepada merekonstruksi atas pemikira-pemikiran terdahulu. Tidak sampai disitu saja akan tetapi beliau juga lebih menekankan pemikiran rasionalismenya dan tidak keluar dari al-Qur'an dan assunnah.

Dalam masalah filsafat, beliau adalah orang yang berfikiran netral, objektif, dan kritis. M.T. Mishbāh Yazdī sebelum melakukan elaborasi setiap masalah, terlebih dahulu masalah itu dikaji secara ketat, yaitu mengkritisi pemikiran-pemikiran para filsuf. Dengan konsisten terhadap rasionalisme menjadikan itu sebagai corak pemikirannya yang suka mengedepankan kritik rasionalnya terhadap tema-tema mayor ataupun minor. Dan sangat disayangkan karna M.T. Mishbāh Yazdī sendiri tidak membangun sebuah pemikiran alternatif, atau paling tidak neo-Sadraisme. Mungkin salah-satu alasan yang dapat diterima bahwa mengapa M.T. Mishbāh Yazdī tidak benar-benar ingin membangun mazhab pemikiran baru atau sebuah alternatif baru.⁶⁰ Seperti yang di ungkapkan dalam karya perdananya, *Ta'liqāt ala Nihāya al-Hikmah*, dapat dipahami bahwa catatan-catatan kritis atas filsafat Mullā Sadrā adalah dalam rangka mengetengahkan filsafat Mullā Sadrā secara lebih koheren dan utuh di atas akal demonstratif.

Karena konsisten pada prinsip rasionalisme dan pandangan yang menganggap filsafat sebagai induk semua ilmu, M.T.

⁶⁰ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 88

Mishbāh Yazdī tidak memperlakukan bidang kalam, ilmu yang membahas Tuhan dan tema-tema turunannya sebagai bidang yang terpisah. Karena itu, M.T. Mishbāh Yazdī lebih memilih pembagian ontologi pada dua bagian, yaitu ontologi (*mabāhits al-wujūd, hasti shenasi, ilāhiyyāt bi al-ma'na al-'am*) yang mengambil subjek 'ada' sebagai tema utama, dan teologi (*mabāhits al-ilāhiyyāt, khoda shenasi, ilāhiyyāt bi al-ma'na al-akhash*), yang menjadikan *wājil al-wujūd* sebagai tema utama. Lebih ekstrim lagi, semua tema filsafat disebutnya *al-ilāhiyyāt* (teologi) yang terbagi dua: teologi umum, yaitu ontologi (*ilāhiyyāt bi al-ma'na al-'am*), dan teologi khusus (*ilāhiyyāt bi al-ma'na al-akhash*). Pengertian *ilāhiyyāt bi al-ma'na al-akhash* itulah yang digunakan oleh M.T. Mishbāh Yazdī sebagai ganti dari ilmu kalam.⁶¹

Dalam hal ini M.T. Mishbāh Yazdī kembali menjelaskan bahwa dalam aqidah Syi'ah Imamiyyah dapat dibagi dalam tiga metode, yang masing-masing melahirkan bangunan keyakinan yang berbeda dalam argumentasi dan pola urutan sehingga memiliki rancangan aqidah sendiri-sendiri sesuai dengan metode yang digunakan. Ada yang membangun aqidah dengan metode kalam, ada yang dengan metode filsafat *wahda al-wujūd* atau *katsrat al-wujūd*, bahkan ada yang membangun aqidah dengan *irfan*. Aqidah dengan pondasi kalam telah di tetapkan sendiri atas tiga prinsip umum, yaitu ketuhanan, kenabian, dan kebangkitan, dan dua prinsip khusus, yaitu keimaman (*Imāmah*) dan keadilan Tuhan.⁶²

Berbeda dengan Muhsin Labib dalam desertasinya tentang pemikiran filsafat M.T. Mishbāh Yazdī yang menyatakan ada ketidakjelasan sistematika saat kalam diistilahkan secara akademik sebagai teologi, padahal teologi adalah bidang filsafat ketuhanan yang hanya menjadikan rasio sebagai dasar argumen.

⁶¹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 245. lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy Falsafeh*, juz 2, hal. 154

⁶² Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 244. lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy Falsafeh*, hal. 87

Sedangkan ilmu kalam menjadikan teks ayat sebagai dasar argumen. Oleh karena itu, ilmu kalam semestinya diterjemahkan sebagai ilmu teologi islam, sedangkan *ilāhiyyat* sebagai ilmu ketuhanan semata, karena pembahasannya bisa siapa saja dari agama apapun.⁶³

Penjelasan diatas tersebut memperkuat alur penelitian yang penulis teliti saat ini, yang dimana jika kalam semestinya diterjemahkan sebagai Ilmu Teologi Islam sehingga kalam juga dapat menjadikan rasio sebagai dasar argumen, dan tidak hanya menjadikan teks ayat sebagai dasar argumen. Ternyata dalam hal ini M.T. Mishbāh Yazdī sudah mengantisifasi ketidakjelasan sistematika kalam bahkan beliau menolak penggunaan doktrin atau teks murni sebagai dasar argumentasi. Karena itu, secara fundamental beliau menolak konstruksi ilmu kalam.

Sebagai gantinya, M.T. Mishbāh Yazdī menawarkan tafsir filsufis. Maksudnya bahwa, teks-teks suci dapat dijadikan sebagai dasar pembuktian selama ia merupakan premis yang telah divalidasi dalam inferensi rasional yang bermuara pada prinsip *badahah*. Dengan kata lain, M.T. Mishbāh Yazdī tidak menganggap ilmu kalam dengan pengertian umum yang selama ini dipegang oleh para teolog sebagai sesuatu yang tidak dapat di pertanggungjawabkan secara epistemologi. beliau malah mengajak semuanya kembali ke filsafat dan menjadikan nalar deduksi sebagai dasar argumentasi.⁶⁴

M.T. Mishbāh Yazdī memposisikan teologi atau kalam bukan sebagai sesuatu yang final, sehingga tidak ada kata selesai dalam mencari makna akan kebenaran. Dengan menjadikan akal sebagai dasar argumentasi dan tetap menjadikan al-Quran dan Hadits sebagai prinsip maka struktur berpikir seseorang tidak akan jauh dari kebenaran.

⁶³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 246

⁶⁴ M.T. Mishbah Yazdi, *Amuzesy Aqaed*, hal 90. Rujuk ke Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 246

B. Filsafat Wujud

Pembahasan mengenai wujud merupakan tema yang paling mendasar bagi kehidupan manusia, karna merupakan pembahasan yang berkaitan langsung dengan realitas manusia. Sebagaimana yang telah dipaparkan oleh beberapa filosof Muslim, termasuk Alamah Thabāthabā'i, bahwa tujuan dari kajian mendalam terhadap filsafat ketuhanan adalah agar manusia mampu mengungkap realitas, membedakan antara hakikat realitas yang satu dengan yang lainnya, dan mengenal rangkaian sebab-akibat, khususnya terkait dengan sebab pertama, yakni Tuhan.⁶⁵

Dalam Bahasa Arab, akar kata ini diambil dari kata “*wa-ja-da*” yang makna dasarnya adalah menemukan atau mengetahui sesuatu.⁶⁶ *Mafhūm wujūd* sangat jelas, sehingga tidak perlu untuk didefinisikan dan dijelaskan, karena definisi sesungguhnya terbatas, sementara wujud tidak terbatas. Wujud merupakan realitas mutlak dan lawan dari ketiadaan. Wujud mencakup segala hal, mulai dari *dzat* kudus *ilāhi*, realitas-realitas abstrak dan material, baik substansi maupun aksiden, serta baik esensi maupun keadaan.⁶⁷

Diketahui bahwa wujud mencakup segala sesuatu, yang mengandaikan ketakterbatasan. Secara definisi sebagaimana yang diutarakan oleh M.T. Mishbāh Yazdī dalam Daras Filsafat Islam, subjek filsafat pertama atau metafisika adalah *maujūd muṭlak* atau *maujūd qua maujūd (al-maujūd bi ma huwa maujūd)*. Konsep wujud ini merupakan konsep paling jelas yang diabstraksikan benak dari segala sesuatu. Karena begitu jelasnya konsep wujud ini sehingga tidak ada lagi yang lebih jelas daripadanya. Mengingat bahwa Sebagaimana syarat-syarat pendefinisian yaitu bahwa suatu objek diperlukan suatu hal

⁶⁵ Thabāthabā'i, *Bidāyah al-Hikmah: Buku Panduan Peneliti Muda, Ibn Arabi dan Mullā Sadrā Corner*, (Jakarta: 2011), hal 1

⁶⁶ Hans Wehr, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, (Beirut: Makrabah Du Leban, 1974), hal. 1049

⁶⁷M.T.Mishbāh Yazdī, *Buku Daras Filasafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam kontemporer*, (Jakarta: Shadra Press, 2010), hal. 218

yang lebih jelas dari objek itu sendiri. Sementara, konsep tentang wujud adalah konsep yang paling jelas.

1. *Ashālat al-wujūd*

Objek kajian dalam filsafat Islam adalah wujud yang dimana merupakan suatu realitas tunggal yang memiliki gradasi dan tingkatan intensitas yang beragam. Timbul pertanyaan bahwa apakah yang memiliki realitas objektif atau menjadi dasar pada realitas eksternal? Ada banyak pendapat yang mendukung bahwa yang mendasar pada realitas eksternal yaitu wujud, dan adapula sebagian pendapat mendukung bahwa *māhiyyah* lah yang lebih mendasar di realitas eksternal.

Ini merupakan polemik di kalangan para filsuf yang masih berkisar pada masalah *ashālat* (kemendasaran)⁶⁸ wujud dan *māhiyyah*: mana lebih awal atau lebih prinsipal dan berperan sebagai prinsip objektivasi atau individuasi maujud-maujud.⁶⁹

⁶⁸ Istilah “kemendasaran” secara harfiah berarti primer atau akar, lawan dari kata sekunder atau cabang. Akan tetapi, dalam filsafat, istilah ini digunakan sebagai lawan dari *ikhtibar* atau berkaitan dengan sudut tinjauan akal. Kedua istilah ini harus dipahami dalam konteks yang berhubungan. Sejumlah makna teknis istilah *ikhtibar* atau *respektival* telah kita temukan. Menurut salah satu makna teknisnya, istilah wujudpun dianggap sebagai konsep *respektival*. Namun demikian, istilah *respektival* yang dilawankan dengan istilah mendasar atau fundamental dalam kajian ontologi mempunyai makna yang berbeda. Karena itu, sifat *respektival* konsep *wujūd* menurut istilah di atas tidak bertentangan dengan kaidah kemendasaran wujud dan sifat *respektival* mahiyyah dalam kajian ontologi. Maksud kedua istilah yang bertentangan itu, mendasar dan *respektival*, dalam kajian ini terkait dengan pertanyaan berikut: manakah diantara keduanya, konsep mahiyyah atau konsep wujud, yang pada dirinya sendiri merujuk kepada realitas objektif tanpa perantaraan?. Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal 193

⁶⁹ Diketahui bahwa terdapat tiga aliran besar dalam metafisika Islam: *Pertama*, Esensialisme, aliran ini berpadangan bahwa esensi mendahului eksistensi, dan sesuatu yang nyata mempunyai hakikat dan atau esensi. Salah satu alasannya adalah, apabila wujud yang bersifat mendasar, niscaya ia (*wujūd*) eksis dalam realitas objektif, dan pasti mempunyai wujud, dan wujud dari wujudnya itu pasti mempunyai wujud, begitu seterusnya. Suhrawardi dan para pengikut iluminasionisme menganggap esensi atau quiditas sebagai sesuatu yang riil; sementara eksistensi merupakan sesuatu yang bersifat memorial (*dzihn*) dan konstruktif. Menurut kaum

M.T. Mishbāh Yazdī juga menganggap prinsip *ashālat al-wujūd* (kesejadian wujud) merupakan masalah *badihi* sehingga tidak dibutuhkan pembuktian, karena wujud identik dengan realitas dan hakikat; sedangkan esensi (*māhiyyah*) berbeda dengan realitas, bahkan diketahui bahwa *māhiyyah* hanya eksis jika bersanding dengan wujud.⁷⁰ Sangat jelas bahwa tanpa wujud, apapun termasuk esensi (*māhiyyah*) tidak nyata. Bagaimana mungkin sesuatu yang bergantung kepada selain dirinya bisa eksis, sedangkan syarat bagi wujud yaitu mandiri atau berdiri sendiri.

Salah satu argumen paling populer dari Mullā Sadrā ialah, belauau mengatakan bahwa esensi merupakan entitas buatan. Esensi (*māhiyyah*, ke-apa-an, quiditas) adalah setiap ‘sesuatu’ yang muncul sebagai jawaban atas ‘apa itu’. Sesuatu yang dikenali dari substansinya. Lebih jauh Mullā Sadrā menegaskan bahwa esensi tidak menyandang sifat universal maupun partikular, plural atau singular. Manusia misalnya, sebagai esensi tidak dapat dikaitkan dengan pluralitas karena apabila terkait dengan ‘kesatuan’, maka semestinya manusia tidak mungkin banyak; juga tidak dapat dikaitkan dengan singularitas, karena manusia

ilumonasionis, penyingkapan realitas dan pencarian Tuhan tidak dapat dilakukan dan tak akan berhasil apabila hanya dengan mengandalkan spekulasi rasional. Penyingkapan realitas, menurut iluminasionisme, harus disertai penyucian jiwa. Kata *al-Isyraq* yang berarti pencahayaan (pencerahan), berkaitan dengan basis pemikiran ini. Mullā Sadrā dan Thābathaba’i telah mengajukan bantahan-bantahan jitu atas argumen-argumen kaum esensialis, sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian. Thābathaba’i, *Nihaiyat al-hikmah*, hal 14-15; Hani Idris, *Ma ba’da al-Rusydiyyah*, Qum: Dar Al-Ghadeer, 2000. Hal 149; Mullā Sadrā, *al-Asfar al-Araba’ah*, Juz, hal 39-40. *Kedua*, Eksistensialisme. Ibn Sina dan Mullā Sadrā menegaskan prinsip *ashālat al-wujūd* (kesejadian wujud) dan ketidak mendasaran esensi (*māhiyyah*). Salah satu alasannya, bila yang mendasar bukanlah wujud, lantas adakah yang mengeluarkan esensi dari kenetralannya, selain wujud. Mereka menegaskan bahwa yang mempunyai realitas objektif, konstruktif, dan artifisial (*i’tibari*). (Sajjadi, *Philosophical Glossary of Mullā Sadrā*, (Teheran: Wezarat-e Farhang wa Ershad-e Islami, 2001), hal 20.

⁷⁰Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal.

juga bisa banyak. Esensi manusia adalah *an sich* tanpa konsi apapun.⁷¹

Mullā Sadrā menyimpulkan bahwa wujud bukan hanya lebih prinsipal dari *māhiyyah*, melainkan ia juga menjadi fondasi dari semua hal yang disebut realitas, bahkan ia (*wujūd*) adalah realitas itu sendiri.⁷² Begitupun dengan M.T. Mishbāh Yazdī yang mengatakan bahwa *māhiyyah* adalah ada secara aksiden, yang dimana kedudukan *māhiyyah* di samping wujud sekedar sebagai batas (*hadd*) wujud, tidak lebih. Lebih tegas lagi dikatakan bahwa *hadd wujūd* adalah ‘sesuatu yang tiada’, ia tidak bisa dikatan wujud, tidak bisa juga dikatakan ‘ketiadaan’, tetapi ia merupakan sesuatu yang tiada.⁷³ *Wujūd māhiyyah* adalah wujud yang relatif dan ikut pada wujud atau bisa dikatakan bahwa dia bergantung kepada wujud untuk ia ada.

Apa yang dinyatakan oleh Heidegger pada dasarnya selaran dengan argumen dari Sadra terkait konsep “*The Primacy of Being*” dalam bukunya yang berjudul: *Being and Time*.⁷⁴ Bahwa esensi atau kuiditas pada dasarnya netral, tidak menolak untuk diberi predikat ada atau tiada, wujud adalah benang merah antar segala sesuatu, sedangkan kuiditas atau esensi adalah ciri pembeda antar segala sesuatu, sesuatu disebut memiliki realitas objektif apabila ia mempunyai eksistensi. Kuiditas atau esensi dapat memiliki realitas apabila menyangang wujud.

⁷¹ Mullā Sadrā, *al-Hikmah al-Muta'alliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002). Jus 2, hal. 1.

⁷² Mullā Sadrā, *al-Hikmah al-Muta'alliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 2002). Jus 8, hal. 85.

⁷³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 196

⁷⁴ Tiga alasan utama terkait pernyataan filosofis tentang makna ber-ada yakni: *pertama*, mereka berpikir bahwa ber-ada, eksistensi, merupakan konsep paling universal dan universalitannya mengatasi unverlitas genus, *kedua*, karena ber-ada merupakan sebuah konsep universal, dan ia bukanlah suatu entitas, maka ia tidak bisa didefinisikan sebagaimana aturn definisi dari dalam logika Aristoteles, *ketiga*, eksistensi, ada atau wujud bersifat *self-evident*. Mertin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson (t.tp: Blackwell, 1992), hal. 25

Dapat diartikan bahwa yang riil dan objektif hanyalah eksistensi, karena wujud adalah sumber dan prinsip kesempurnaan, maka tak pelak wujudlah yang orisinal. Sesuatu yang buatan tak mungkin menjadi prinsip dan sumber pengaruh riil, kebaikan dan kesempurnaan, dapat dilihat perbedaan antara wujud objektif dan wujud subjektif adalah bahwa maujud objektif memberi pengaruh yang diniscayakan, sedangkan *maujūd* subjektif tidak memberikan pengaruh-pengaruh objektif yang diniscayakan.⁷⁵

Jika esensi (kuiditas) adalah sejati (oroisinal atau nyata), maka berarti ia harus memberikan pengaruh-pengaruh objektif serta pengaruh-pengaruh subjektif. Namun kenyataan empirik menyatakan sebaliknya, berkat wujud, segala sesuatu yang semula netral, antara ada dan tiada, menjadi ada. Sedangkan esensi sendiri pada dirinya sendiri merupakan sesuatu yang netral, tidak ada dan tidak tiada. Sesuatu yang semula tidak ada akan pernah menjadi ada tanpa sebab pengada, dan karenanya tidak akan menjadi prinsip pengaruh objektif. Jadi jelas bahwa wujud lebih mendasar dan nyata, dan setiap entitas selalu beranjak dari kekurangan menuju kesempurnaan. Ia akan meniti jalan dan proses menuju kesempurnaan.⁷⁶

Di dalam pembahasan *ashālat al-wujūd* semata-mata ingin membuktikan bahwa di realitas ini ada sesuatu yang sejati yang dimana keberadaannya tanpa dengan sesuatu yang lain, bahkan dia mampu menghasilkan sesuatu yang lain tanpa memisahkannya dari dirinya sendiri. Tujuannya yaitu untuk membuktikan bahwa adanya realitas tunggal yang mendasari segala sesuatu. Bahwa dari wujud yang tunggal itu menghasilkan wujud-wujud yang lain, disebut

⁷⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson (t.tp: Blackwell, 1992), hal. 25

⁷⁶ Muhsin Labib, Hauzah Ilmiah Qom: *Ladang Peternakan Filsuf Muslim Benua Lain*, dalam Jurnal al-Huda, (Vol. 3, No. 9, 2003), hal. 122

gradasi wujud. Dari gradasi wujud ini disebut sebagai tingkatan-tingkatan wujud yang beragam, tetapi meskipun bergradasi semuanya tetap bergantung pada satu yang tunggal yaitu realitas tunggal atau kesejatan.

Sama hal dengan *Imāmah*, *Imāmah* dari segi eksistensi merupakan manifestasi mutlak dari *wājib al-wujūd*, yang bergradasi dari tingkatan yang tinggi menuju tingkatan yang rendah, namun tetap dalam satu eksistensi. M.T. Mishbāh Yazdī berpendapat bahwa wujud tunggal namun bergradasi dari tingkatan yang tinggi menuju tingkatan yang rendah. *Imāmah* sebagai definisi tersebut menunjukkan bahwa para Imam memiliki tingkatan eksistensi yang tinggi, yang mana tingkatan eksistensi tersebut dapat ditinjau dari segi kesempurnaannya, yakni semakin sederhana ia maka semakin menyempurna. Hal ini ditinjau dari kualitas jiwa yang dimiliki oleh para Imam, dimana ia tidak lagi terpengaruh oleh realitas materi.

2. *Tasykīk al-wujūd*

Adanya gradualitas menjadikan sesuatu bergradasi dari yang satu menghasilkan lainnya yang memiliki asumsi kesatuan, ada perbedaan yang disatukan oleh satu hakikat. Sebagaimana yang dikatakan oleh Mullā Sadrā yang menganggap bahwa eksistensi adalah realitas tunggal tetapi memiliki gradasi yang berbeda. Dari sinilah muncul konsep *tasykīk al-wujūd* (gradasi wujud). Dari teori gradasi wujud ini Mullā Sadrā mengutip entitas cahaya dari Surahwardi, yang mana Mullā Sadrā menggambarkan bahwa eksistensi seperti cahaya yang satu tetapi berbeda dalam kualitas, seperti cahaya matahari, cahaya lampu, cahaya lilin, yang membedakannya yaitu kualitas cahaya itu sendiri, sedangkan cahayanya satu. Begitu juga yang berlaku pada eksistensi, yang mana ada eksistensi Tuhan, Malaikat, Nabi, Imam, Semesta, Manusia, Binatang, dan sebagainya.

Tetapi, semua itu merupakan satu eksistensi dengan perbedaan kualitas.⁷⁷

Latar belakang dari konsep “Gradasi Wujud” Sadrā ini bertaut erat dengan logika Aristotelian tentang perbedaan dua jenis universalia atau pengertian yang mengandung konotasi keberlakuan secara universal (*Kulli*), antara universal univokal (*kulli mutawathi*’, seperti manusia, yang membawahi si Ahmad, ali dan sebagainya, dimana di antara individu-individu tersebut tak terdapat perbedaan dari sisi kemanusiannya.⁷⁸

Konsep ini sebenarnya merupakan solusi untuk mengatasi kebuntuan antara dua aliran, Peripatetisme dan Iluminasionisme, dengan menawarkan dua prinsip baru sebagai gantinya, sebagai berikut:

Pertama, selain wujud-berdasarkan prinsip *Ashālat al-mujūd* tidaklah nyata, termasuk *māhiyyah* (yang diklaim bersifat artifisial). Karena Mullā Sadrā mengimbau para filsuf untuk mengadopsi pembagian universalia dalam logika tersebut lalu menerapkannya pada wujud. Meski demikian, Mullā Sadrā juga menerapkan hal itu pada esensi derivatif (*bi al-‘aradh*). Jika esensi bersifat univokal (tak bergradasi), maka eksistensi niscaya bergradasi (ambigu). Karena wujud ambigu (bukan semata karna wujud itu satu, sehingga tidak dapat menjadi prinsip pembeda), maka hanya wujud lah yang menyebabkan perbedaan antara maujud-maujud, bukan esensi, sebagaimana klaim kaum esensialis. Mullā Sadrā mengatakan: *Ma bihi al-ittifaq*

⁷⁷ Perlu diketahui bahwa gradasi ini hanya terjadi pada eksistensi dan tidak ada pada entitas. Pada dasarnya pendapat ini mengangkat konsep wahdatul wujud yang dikemukakan oleh Ibn Arabi. Dari konsep wahdatul wujud dapat dipahami bahwa dalam “kesatuan” terdapat “pluralitas” ataupun sebaliknya dalam “keragaman” terdapat “kesatuan”. Kesatuan dan pluralitas adalah dua hal yang berbeda akan tetapi tidak bisa dipisahkan. Hikmah, sebuah artikel tentang *Tasykik al-Wujūd*, Desember 24, 2014, hal. 1

⁷⁸ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal.

huwa 'ain ma bihi al-ikhtilaf (sesuatu yang menjadi sumber kesamaan pastilah menjadi sumber perbedaan).⁷⁹

Kedua, wujud tidak hanya *musyakkik* (gradual, ambigu), tapi juga berurutan dan tidak acak, tertata mulai dari yang umum, kemudian samar, lalu khusus (bercirikan), lalu individual, dan tunggal. Gerak gradual dalam wujud dimulai dari kurang sempurna ke arah yang lebih sempurna, dan tidak bergerak ke arah sebaliknya. Itulah sebabnya, mengapa Mullā Sadrā dan filsuf muslim menolak reinkarnasi, karena hal ini mengindikasikan gerak kebelakang, ke posisi yang lebih rendah secara eksistensial. Dari sini, kita dapat mengungkap hubungan antara prinsip “gradasi wujud” dan prinsip “gerak substansial”.⁸⁰

Dalam hal ini harus dipahami bahwa kesatuan wujud Sadra harus dipahami dalam satu gradasi atau hirarki. Hal ini karena dalam satu kesatuan terdapat pluralitas atau dalam keragaman terdapat kesatuan. Pandangan ini dikenal dengan “*al-wahdah fi 'aini al-katsrah*” (kesatuan dalam keragaman itu sendiri).⁸¹ Pengafirmasian terhadap adanya kesatuan pada dasarnya mengandalkan keberadaan bagian-bagian atau unsur-unsur yang ada di dalamnya saling menyatu. Sehingga, terciptalah apa yang disebut sebagai

⁷⁹ Mullā Sadrā, *al-Hikmah al-Muta'alliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002. Jil.1, hal 36,68 dan jil.3, hal 14. Lihat juga: Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 216

⁸⁰ Peripatetisme menerapkan pembagian universal (univokal dan ekuiivokal) ini pada esensi *maujūd-maujūd* partikular, bukan esensi tunggal. Jadi, ketika warna hitam meningkat atau kian menghitam pada entitas fisik, misalnya, maka tidak ada perbedaan dalam ke-hitam-aannya. Yang terjadi sebenarnya yaitu munculnya spesies baru “hitam” yang menggantikan (meniadakan) spesies hitam sebelumnya. Iluminasionisme menolak anggapan ini, karena esensi “kehitaman” memiliki jenjang intensitas, sehingga hitam itu sendiri yang mengalami peningkatan dan pengentalan, bukan penggantian atau mutasi eksistensial. Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'alliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002. Jil.1, hal 36,68 dan jil.3, hal 14. Lihat juga: Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 217

⁸¹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 239

kesatuan. Kesatuan tidak bisa diandaikan terjadi jika hanya ada satu unsur secara mutlak karena pada saat itu tidak ada yang menyatu. Dengan kata lain, konsekuensi dari pandangan *wāhda al-wujūd* adalah pengakuan terhadap pluralitas atau keragaman wujud.⁸²

M.T. Mishbāh Yazdī berpendapat bahwa, kesatuan individual semua *maujūd* yang menjelma tidak bertentangan dengan keberagaman hakiki semua *maujūd*. Sama halnya dengan kesatuan berkesinambungan alam material tidak bertentangan dengan keberagaman benda-benda material, keberagaman yang diperoleh dari bayangan multiplisitas forma yang berbeda-beda. Lalu, kesatuan individual alam sebagai wujud bernyawa dan berjiwa tunggal dan tidak bisa diistbatkan.⁸³ Jika bisa diistbatkan, maka kesatuan itu bersifat aksidental. Bagaimapun juga, subjek kesatuan dalam tiga pengandaian di atas adalah alam semesta atau alam maujud-maujud kontingen.

Menurut M.T. Mishbāh Yazdī, gradasi wujud bisa ditafsirkan dengan dua pola: *pertama*, perbedaan pada tingkat wujud antara satu wujud dengan wujud yang lain, yang juga terjadi antar individu pada satu *māhiyyah* atau beberapa *māhiyyah* yang berada pada tingkat horizontal yang sama. *Kedua*, perbedaan pada tingkat yang hanya terjadi antara sebab dan akibat.⁸⁴

Seperti yang digambarkan oleh Mullā Sadrā, eksistensi seperti cahaya yang satu tetapi berbeda dalam kualitas, seperti cahaya matahari, cahaya lampu, cahaya lilin, yang membedakannya yaitu kualitas cahaya itu sendiri, sedangkan cahayanya satu.⁸⁵ Begitu juga yang berlaku pada eksistensi, yang mana ada eksistensi Tuhan, Malaikat, Nabi,

⁸² Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, *Ontologi Dalam Filsafat Mullā Sadrā: Catatan Perkuliahan Islamic Philosophy*, hal. 6

⁸³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 217. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Falsafeh*, hal. 85

⁸⁴ M.T. Mishbāh Yazdī, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 239

⁸⁵ Hikmah, *Tasykīy al-Wujūd*, sebuah artikel, 24 Desember 2014, hal. 1

Imam, Semesta, Manusia, Binatang, dan sebagainya. Tetapi, semua itu merupakan satu eksistensi dengan perbedaan kualitas.

Dalam ranah eksistensi, *Imāmah* dan makhluk-makhluk lainnya masih berada dalam satu eksistensi, yang membedakannya yaitu tingkatan gradasi atau kualitas. Gradasi yang ada pada Imam maksum lebih tinggi dari makhluk lainnya, yang mana pancaran dari *wājib al-wujūd* merupakan manifestasinya yang sempurna. Sejalan dengan yang disampaikan oleh M.T. Mishbāh Yazdī, bahwa perbedaan pada tingkatan wujud yaitu terletak pada individu pada satu *māhiyyah* atau beberapa *māhiyyah* yang berada pada tingkat horizontal yang sama, dan perbedaan selanjutnya berada pada tingkat yang hanya terjadi antara sebab dan akibat.

3. *Wujūd Rābith dan Mustaqil*

Pembahasan ini merupakan lanjutan dari pembahasan *tasykīk al-wujūd* yang memunculkan adanya *wāhdah* dan *kasrah* sebagaimana yang telah di cetuskan Mullā Sadrā, sehingga munculah pembagian wujud ke dalam *mustaqil* dan *rābith*.⁸⁶ Munculnya pembahasan ini merupakan suatu bentuk upaya Mullā Sadrā untuk menjelaskan adanya unitas dan pluralitas wujud yang disebabkan oleh adanya ketidakpuasan pada klarifikasi kaum Pereipatetik.

Salah satu tujuan Mullā Sadrā dalam hal ini yaitu untuk menjelaskan relasi antara unitas dan pluralitas yang berujung dan berkaitan pada relasi Tuhan dan makhluknya. Dari unitas dan pluralitas ini, ada yang sebagai sebab dan akibat sekaligus yang bergantung dan yang digantung. Inilah yang menjadi sebab dan melibatkan munculnya *wujūd-wujūd mustaqil* dan *rābith*. Maka *wujūd rābith* adalah wujud aksidental yang realitas, yang eksistensinya

⁸⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal.

bergantung pada eksistensi lain atau tidak mandiri. Sedangkan *wujūd mustaqil* yaitu eksistensi yang mandiri, berdiri sendiri atau independen sehingga tidak bergantung pada yang lain.⁸⁷

Wujūd mustaqil ini merupakan sebagai realitas yang ada pada dirinya dan bagi dirinya. Dari kedua tema ini, terdapat dua hal yang harus dipahami yakni mengenai kopula dan aksidental. Pertama, dalam proposisi logis terdapat tiga elemen, yaitu subjek, kopula dan predikat. Contoh: Buku adalah Ilmu. Buku disini adalah konsep nominal dan merupakan konsep non-kopulatif, dalam arti bahwa dia dapat dibayangkan secara mandiri dan dipahami tanpa perlu terikat dengan konsep “ilmu”. Begitupula dengan konsep “ilmu”. Sementara “adalah” disini merupakan konsep verbal yang tidak bisa dipahami secara mandiri, pada konsepnya sendiri ia hanya bisa dipahami dalam konteks kalimat. Inilah yang disebut sebagai kopula. Kedua, yang mana tema ini diterapkan pada objek-objek realitas eksternal yang keberadaannya bergantung pada realitas lain. Objek tersebut memang dependen, namun secara konseptual ia bermakna independen. Dikatakan independen, karena punya makna nominal yang dapat kita pahami tanpa harus menambahkan subjek dan predikat padanya.⁸⁸

Dalam hal ini Mullā Sadrā menggambarkan bahwa seluruh maujud di alam *imkan* (kemungkinan) sejak *malakh* (alam fisik) hingga *malakut* (alam ruh) sebagai kebergantungan (*rābith*) itu sendiri. Jati diri setiap *maujūd* terletak pada kebergantungan pada sebab pemilik, sebagai wujud yang mandiri.⁸⁹ Dari sinilah muncul pembagian wujud, yang dimana wujud-wujud tersebut merupakan

⁸⁷ <https://www.slideshare.net/Hikmahkk/5-wujud-rabith-dan-mustakil1>, diakses, Januari 15, 2020, pukul 03:21pm

⁸⁸ <https://www.slideshare.net/Hikmahkk/5-wujud-rabith-dan-mustakil1>, diakses, Januari 15, 2020, pukul 03:21pm

⁸⁹ Mullā Sadrā, *al-Hikmah al-Muta'alliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002, jil, 1, hal 35

realitas yang menjadi substansi eksistensial. Entitas atau realitas yang memiliki wujud mandiri hanyalah satu, yaitu wujud Tuhan sebagai kausa prima; sedangkan wujud selain-Nya hanyalah wujud bergantung.

Dalam hal ini penulis memposisikan Imam sebagai *wujūd mustaqil* yang mana eksistensinya berdiri sendiri. Tetapi perlu diketahui bahwa *wujūd mustaqil* pada Imam ini tidak berhenti sampai disini melainkan dia masih bergantung pada wujud mutlak yaitu *wājib al-wujūd*. Secara tidak sadar, wujud Imam dari sisi *wājib al-wujūd* dia merupakan *wujūd rābith*, sedangkan dari sisi makhluk wududnya yaitu *mustaqil*. Secara garis besar pada dasarnya semua *wujūd mumkin* itu sifat wujudnya merupakan *wujūd rābith* yang meniscayakan ketergantungannya kepada *wājib al-wujūd*.

Makhluk pada umumnya yang sifat wujudnya bergantung pada eksistensi yang lain (*wujūd rābith*). Untuk menjalin relasi atau hubungan dengan Tuhan, manusia perlu dengan perantara lain, yaitu Imam. Imam disini berpungsi sebagai penuntun bagi manusia untuk mampu membawa kepada jalan yang diridhai dan menuntun manusia menuju jalan fitrahnya serta sebagai alternatif untuk mengaktualkan segala potensi yang ia miliki sehingga mencapai kesempurnaan.

4. 'Illah dan Ma'lul

Salah satu dari hukum metafisika Sadrian selain prinsip non kontradiksi adalah hukum kausalitas (sebab dan akibat), yang dimana secara umum antara M.T. Mishbāh Yazdī dan Mullā Sadrā sepaham tentang prinsip kausalitas yang dimana tidaklah berbeda dengan Mullā Sadrā.⁹⁰

⁹⁰ Menurut Mullā Sadrā, dalam hukum kausalitas (*illiyyah*), terdapat tiga sub hukum yang harus diperhatikan, yaitu hukum kebergantungan akibat kepada sebab. Disebutkan bahwa ketergantungan ini adalah kemenjadian (*hudutsan*) dan dalam kelestarian keberadaan (*baqa'an*). Akibat senantiasa memerlukan akibat baik

Menurut M.T. Mishbāh Yazdī, dalam konteks filsafat, bahwa wujud yang bergantung disebut sebagai akibat (*ma'lul*), dan wujud selainnya yang menjadi tempat bergantung disebut sebab (*'illah*). Dan bisa jadi sebab itu sendiri masih bergantung pada yang lain. karena itu diperlukan distingsi tentang ragam *'illah*. Dengan demikian, bahwa wujud sebab itu sendiri masih membutuhkan dan bergantung kepada sebab lain, yang hakikatnya juga merupakan akibat dari wujud ketiga tersebut. Namun, jika sebab tersebut bukan akibat dan tidak bergantung pada yang lain, maka ia adalah sebab mutlak yang sama sekali tidak membutuhkan selainnya.⁹¹ Dari sinilah muncul dua istilah dalam filsafat yang dikenal sebagai “sebab” dan “akibat”.

ketika ‘menjadi’ maupun ketika telah ‘terjadi’, karena wujud yang dimilikinya bukan sesuatu yang pasti dan dari dirinya sendiri. Artinya, menurut Mullā Sadrā, wujud segala sesuatu yang mungkin bersifat faqri (tidak otonom). Wujudnya tidak lain hanyalah ketergantungan kepada sebab sedemikian rupa, sehingga apabila hubungannya dengan sebab terputus, maka seketika ia menjadi tiada. Hukum kemestian kausal dan efektif. Disebutkan dalam madzhab Sadraisme, bila sebab menjadi pasti, maka niscaya keberadaan akibat pun menjadi pasti dan tidak akan pernah meleset. Artinya, bila sempurna telah ada, maka wujud akibatnya pun menjadi ada secara pasti. Dengan kata lain, apabila sebab tidaklah pasti, maka akibatnya tidak akan pernah pasti pula. Hukum ini dikenal dengan istilah *imtina' infikak al-ma'lul 'an illatihi al-tammah* (kemustahilan akan terlepasnya akibat dari sebabnya yang sempurna) dan kepastian berlakunya wujud akibat atas sebabnya yang sempurna. Kesejensan (*sinkhiyyah*) antara sebab dan akibat. Dengan kata lain, apa-apa yang berlaku pada akibat pastilah tidak bertentangan dengan apa-apa yang ada pada wujud sebabnya. (*Hasti Syenasi Eslami, The Imam Khomeini Education and Reaseach Institute*, Qom, Iran, 1997, hal 112). Menurut Mullā Sadrā, berdasarkan eksistensinya terbagi dua: 1) Sebab sempurna, yaitu sebab yang selamanya menjadi penyebab keberadaan seluruh akibatnya, sehingga ia tidak ada, maka akibatnya pun seketika tidak ada. Keberadaan kausa sempurna meniscayakan keberadaan akibatnya. Ketiadaannya juga meniscayakan ketiadaan akibatnya, 2) Sebab tidak sempurna yaitu sebab yang hanya menjadi sebab dalam keberadaan akibatnya. Namun ketiadaannya meniscayakan ketiadaan akibatnya. (*Thabāthabā'i, Nihayah al-Hikmah*, hal 204; Lihat juga Reza Shadr, *al-Falsafah al-Ulya, The Center of Publication of the Office of Islam Propagation*, Qom, hal. 115.

⁹¹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 225. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Aqa'ed*, hal. 74-75

Tuhan sebagai sebab mutlak yang mana tidak memerlukan sesuatu selain dirinya, namun Dia menghasilkan akibat-akibat akan dirinya. Akibat-akibat yang dihasilkan dari sebab mutlak merupakan sebab dari sebab pertama yang dari sebab tersebut menghasilkan akibat baru dan begitupun seterusnya. Dalam kasus ini, *Imāmah* juga merupakan sebab akibat baik dari segi penciptaan maupun dari segi eksistensi, yang mana ketergantungan akibat terhadap sebabnya merupakan hubungan yang tak bisa dipisahkan.

M.T. Mishbāh Yazdī mengemukakan premis, bahwa setiap wujud *mumkin al-wujūd* membutuhkan sebab.⁹² Mengingat bahwa *mumkin al-wujūd* itu meng-ada bukan dengan dirinya sendiri, maka *mumkin al-wujūd* bergantung pada sesuatu yang lain. Proposisi (*qadhiyyah*) berikut ini diakui cukup jelas; bahwa saat satu predikat disandingkan dengan satu subjek, maka adakalanya predikat dapat diafirmasi pada subjek secara *dzat* (substansi), dan adakalanya secara *aradhi* atau aksidental, karena sesuatu yang lain (misal, sesuatu terkadang terang secara substansial dengan sendirinya), adakalanya disebabkan oleh sesuatu yang lain, misalnya cahaya, yang dimana diasumsikan bahwa sesuatu yang terang itu tidak dengan sendirinya, tidak pula melalui mediasi yang lain. Jika afirmasi wujud suatu subjek tidak dengan dirinya sendiri, maka dapat dipastikan wujudnya itu diafirmasi melalui mediasi yang lain. Atas dasar ini, setiap *mumkin al-wujūd* (yang mungkin meng-ada) eksis melalui mediasi yang lain dan ia adalah akibat baginya.⁹³

Lebih jelas bahwa, M.T. Mishbāh Yazdī juga mengargumentasikan *wājib al-wujūd* dengan prinsip *imtina'*

⁹² Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 227. Lihat juga, M.T. Mishbāh Yazdī, *Ma'arief-e Quran*, juz,1, hal. 174.

⁹³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 225-226. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Aqa'ed*, hal. 75.

at-tasalsul, menurutnya, premis terakhir yang digunakan dalam argumentasi ini ialah bahwa matarantai penyebab harus berakhir pada keberadaan yang dengan sendirinya bukan lagi merupakan akibat. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh kaum teolog, *tasalsul* (matarantai sebab-akibat tidak berujung pangkal) itu mustahil.⁹⁴ Atas dasar ini, wujud Tuhan dapat dibuktikan sebagai *wājib al-wujūd* yang merupakan penyebab pertama yang maujud dengan sendirinya dan tidak memerlukan selainnya. Dalam hal ini prinsip kausalitas tidak berlaku pada diri Tuhan karna dia merupakan sebab pertama dari yang pertama. Maka mustahil adanya *tasalsul* pada sebab pertama.

Apabila diasumsikan bahwa segala sesuatu merupakan akibat (wujud yang diakibatkan) yang membutuhkan penyebab, tentu tidak akan ada keberadaan apapun. Karena tidaklah masuk akal bila mengasumsikan adanya matarantai yang saling bergantung tanpa mengandaikan eksistensi yang memuncaki matarantai kesaling kebergantungan itu. Misalnya, Lomba lari maraton, apabila seluruh peserta berdiri di garis start, itu artinya mereka sudah siap berlomba. Namun ternyata, semua peserta tidak mau memulai untuk berlari kecuali jika yang lainnya memulai lebih dulu. Jika keputusan ini diambil seluruh peserta, niscaya perlombaan lari itu tidak akan berlansung. Begitu pula dengan wujud, jika segala sesuatu diakibatkan oleh wujud yang lain, niscaya tidak akan terwujud apapun sama sekali.⁹⁵

Menurut M.T. Mishbāh Yazdī, wujud segala sesuatu yang mungkin meng-ada tidak terlepas dari dua kondisi: yaitu wujudnya bersifat niscaya, ada dengan dirinya sendiri, yang diistilahkan dengan *wājib al-wujūd*, atau tidak bersifat

⁹⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 226. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Aqa'ed*, hal. 76.

⁹⁵ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 226-227

niscaya, namun wujudnya bergantung pada yang lain, yang diistilahkan dengan *mumkin al-wujūd*.⁹⁶ Dengan kata lain, sesuatu yang bersifat *wājib al-wujūd* atau *mumkin al-wujūd*, jelas bersifat *muṣṭani'* (tidak mungkin), maka sesuatu tidak akan pernah terwujud. Dengan demikian, setiap sesuatu adalah, entah sebagai wujud niscaya ada (*wājib al-wujūd*) atau wujud kontingen (*mumkin al-wujūd*).⁹⁷

Jika konsep *mumkin al-wujūd* dikaji secara teliti, maka jelas bahwa sesuatu yang menjadi *mishdaq*⁹⁸ atau objek eksternal maupun mental yang koheren dengan konsep itu niscaya merupakan (*maujūd*) akibat membutuhkan penyebab. Karena, sesuatu yang *maujūd* tidak dengan dirinya sendiri dan keberadaannya membutuhkan sesuatu yang lain, maka wujudnya menjadi niscaya melalui sesuatu selain dirinya. Sebagaimana setiap sifat yang tidak dapat ditetapkan dengan sendirinya, melainkan harus di tetapkan dengan sesuatu yang selain dirinya.⁹⁹

Dari sinilah M.T. Mishbāh Yazdī merumuskan bahwa makna hukum kausalitas adalah bahwa setiap sesuatu yang wujudnya lemah dan bergantung serta bersifat *mumkin al-wujūd*, tentu membutuhkan penyebab. Jika dikatakan bahwa setiap sesuatu membutuhkan penyebab, maka itu

⁹⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 227

⁹⁷ M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Aqa'ed*, hal. 77. Lihat juga: Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 227

⁹⁸ *Mishdaq* merupakan istilah penting dalam tradisi logika klasik dan filsafat islam. Istilah arab ini digunakan sebagai bandingan lansung untuk istilah mafhum atau konsep. Maka, bila mafhum atau konsep itu didefinisikan sebagai gambaran pengetahuan pada mental. *Mishdaq* adalah apa saja yang gambaran pengetahuan itu dapat diterapkan dan berlaku padanya. Menurut pengertian ini, *mishdaq* tidak selalu atau semuanya eksis di luar mental, yakni di alam eksternal yang konkret, sebagaimana wujud Hasan atau Husen sebagai *mishdaq* dalam perbandingan mereka dengan konsep manusia atau konsep anak. Melainkan juga dapat berada dalam mental. Misalnya, konsep manusia. Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 227

⁹⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal. 227. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Aqa'ed*, hal. 77

bukan bermakna bahwa Tuhan juga memerlukannya (penyebab), atau bukan bermakna bahwa Iman kepada Allah, Zat tak bersebab, dan sangat tidak mungkin karna ini bertentangan dengan hukum kausalitas.

Manusia sebagai *mumkin akhas* yang keberadaan eksistensinya memerlukan eksistensi yang lain, yang mana tingkat intensitas kualitasnya rendah, sehingga memerlukan intensitas eksistensi yang lebih tinggi agar dapat mengaktualkan segala potensi yang mereka miliki untuk bisa naik ke gradasi selanjutnya. Imam sebagai *mumkin asyraf* yang mana tingkat eksistensinya lebih tinggi karna merupakan manifestasi mutlak dari *wājib al-wujūd*.

C. *Al-Insān* (Manusia)

Sederet pengetahuan mengurai manusia sebagai subjek penelitian, namun manusia yang otentik masih terselubung dan bermain dalam ketersimpangannya. Manusia terlempar kedunia, ia tak tahu dari mana dan akan kemana, namun iadikaruniai penanya akan adanya. Ia mengidentifikasi dirinya sebagai sebagai *Animal Rasional* yang dikaruniai nalar dan intuisi, ia pun menjelma menjadi *Homo Mensura* terjejal hasrat keserba ingintahuan. Sufi mendefinisikan manusia tercipta dalam gambaran Tuhan, melalui jalan asketis manusia berkeinginan untuk berekstase dengan-Nya dalam menuju *Wahda al-Wujūd* atau *Hulul*.¹⁰⁰

Berbicara mengenai manusia tentunya tidak bisa dipisahkan dengan faktor sebab akibat, darimana dia dan siapa yang menciptakannya. Tidak ada wujud kecuali *wājib al-wujūd* (Tuhan). Maka wujud segala yang ada bukan di luar wujud (Tuhan), tetapi ia (wujud segala sesuatu itu) adalah dia (Tuhan) juga.¹⁰¹ Manusia merupakan manifestasi Tuhan yang paling

¹⁰⁰ Saeful Anwar, *Menjadi Manusia: Pembacaan M.T. Mishbāh Yazdī*, sebuah artikel yang dipublikasikan pada 24 September 2011

¹⁰¹ Saeful Anwar, *Menjadi Manusia: Pembacaan M.T. Mishbāh Yazdī*, sebuah artikel yang dipublikasikan pada 24 September 2011, lihat juga Afif Usayran,

sempurna di muka bumi, karena suatu hal yang mustahil jika esensi dan realitas Tuhan tampak di dunia materi dan ciptaan sebenarnya. Manifestasi ini hanyalah sebuah keterwakilan, karenanya, dimiliki oleh para makhluk sesuai dengan eksistensinya. Manusia merupakan sebuah tampilan yang dapat mewakili Tuhan di dunia, karena manusia memiliki kemampuan dan kapasitas yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain.

1. Manusia Sebagai Makhluk Pencari Kesempurnaan.

Jika diamati di dalam jiwa manusia terdapat kecenderungan-kecenderungan dan berbagai motif yang dapat kita temukan, kita akan temukan bahwa kebanyakan motif utama tersebut adalah keinginan meraih kesempurnaan. Kita tidak akan menemukan seorang pun yang menyukai kekurangan pada dirinya. Manusia senantiasa berusaha keras untuk menghilangkan berbagai cela dan cacat dirinya sampai ia dapat mencapai kesempurnaan yang diinginkan.¹⁰²

Dapat diketahui bahwa keinginan sempurna merupakan faktor yang kuat di dalam jiwa setiap manusia. Akan tetapi, faktor itu biasanya terefleksikan dalam sikap nyata yang dapat menarik perhatian. Dan dapat kita ketahui bahwa sesungguhnya dasar dan sumber berbagai sikap lahiriah itu adalah cinta kepada kesempurnaan.¹⁰³

Mir Damad di dalam bukunya menyatakan ketika di antara dua eksistensi tidak terdapat keselarasan esensial dan kekhususan hubungan, maka mustahil terwujud hubungan sebab-akibat (kausalitas). Maka dari itu, apabila Tuhan memancarkan dan mewujudkan akibat pertamadi alam penciptaan, namun emanasi pertama itu bukanlah eksistensi yang paling sempurna di antara ciptaan-ciptaanya, maka

'Ayn al-Qudāt al-Hamadzānī, Zubdat al-Haqā'iq, ed ,(Tehran: Penerbit Universitas Tehran, 1962), hal. 47

¹⁰² M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 16

¹⁰³ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 17

konsekuensinya adalah tidak terdapat keselarasan esensial dan hubungan kausalitas di antara keduanya (sebab pertama dan emanasi pertama), dan ini mustahil terjadi. Emanasi pertama adalah eksistensi pertama yang diwujudkan oleh Tuhan, karenanya ia lebih dekat kepada eksistensi Tuhan dan tingkatan eksistensinya setelah eksistensi Tuhan, dan karena terdapat kesesuaian esensial dan hubungan kausalitas di antara keduanya, oleh karena itu, ia niscaya lebih sempurna, lebih tinggi dan lebih mulia di antara makhluk-makhluk-Nya.¹⁰⁴ Dengan demikian, eksistensi pertama yang diwujudkan Tuhan adalah eksistensi yang lebih tinggi dan setelahnya diwujudkanlah eksistensi yang rendah secara bergradasi.

Apabila suatu eksistensi emanasi (wujud akibat) disandarkan kepada *wājib al-wujūd* dengan perantara atau tanpa perantara, maka dalam hal ini, wujud emanasi ini secara esensial adalah *wājib al-wujūd*. Tapi, jika wujud emanasi itu kita tidak sandarkan kepada *wājib al-wujūd* maka ia pasti mustahil terwujud. Oleh karena itu, jika wujud emanasi di sandarkan kepada *wājib al-wujūd*, tetapi ia tidak terwujud dan tidak sempurna, maka *wājib al-wujūd* itu bukanlah *wājib al-wujūd* yang sesungguhnya atau yang hakiki. Dari perspektif ini, eksistensi emanasi niscaya terwujud, maka dari itu, ia pun mesti wujud sempurna, karena keniscayaan eksistensial yang terdapat pada emanasi, juga mengharuskan kehadiran keniscayaan kesempurnaan pada eksistensinya.¹⁰⁵ Dan kesempurnaan eksistensi-eksistensi berdasarkan tingkatan dan level mereka, apabila suatu eksistensi semakin dekat dengan eksistensi Tuhan maka semakin sempurna pula eksistensinya, dan begitu pula sebaliknya.

¹⁰⁴ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt: The Book of Blazing Brand*, (New York: Global Scholarly Publication, 2009), Keven A. Brown, hal. 375-376.

¹⁰⁵ Karena wujud dan eksistensi itu sendiri adalah identik dengan kesempurnaan, kebaikan dan kemuliaan. Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt: The Book of Blazing Brand*, (New York: Global Scholarly Publication, 2009), Keven A. Brown, hal 376

Dalam kitab *Nihāyah al-Hikmah* oleh Allamah Thabāthabā’i ia berkata, “ketinggian dan kerendahan merupakan dua sifat eksistensi yang bersumber dari intensitas derajat-derajat kesempurnaan eksistensial secara hakiki tidak lain berasal dari bentuk hubungan kausalitas. Dan hubungan sebab akibat mengharuskan keberadaan suatu wujud mandiri hakiki (*Wujūd al-Mustaqil fi Nafsihi, Wājib al-wujūb*) dan wujud bergantung hakiki (*Wujūd ar-Rabith bi Ghairihi, mumkin al-wujūd*), dengan demikian setiap tingkatan wujud yang tercipta dari tingkatan wujud yang lebih tinggi darinya, maka ia mesti lebih rendah kesempurnaannya dan sifatnya bergantung, tapi bila ia dibandingkan dengan tingkatan wujud yang di bawahnya, maka ia lebih tinggi kesempurnaannya dan bersifat mandiri. Jadi, apabila di asumsikan terdapat dua wujud dimana derajat yang satu lebih tinggi dan lainnya rendah, maka wujud yang eksistensinya lebih tinggi niscaya terwujud lebih dahulu dari wujud yang eksistensinya rendah. Kelebih dahuluan ini mestilah bersifat eksistensial, jika tidak, maka wujud yang eksistensinya lebih tinggi pastilah bersifat mandiri dan tidak bergantung kepada wujud yang eksistensinya rendah.¹⁰⁶

Dapat disimpulkan dari argumen di atas bahwa hubungan kausalitas merupakan hubungan esensial antara *wujūd rābith* dan *wujūd mustaqil* (mandiri), persoalan ini sangat erat hubungannya dengan gagasan gradasi khusus pada wujud (*tasykīk al-wujūd*). Dari perspektif di atas dapat dilihat bahwa wujud yang eksistensinya rendah meniscayakan kebergantungan kepada wujud yang eksistensinya lebih tinggi, karna tidak mungkin eksistensi yang lebih tinggi bergantung kepada eksistensi yang lebih rendah dan itu sangat mustahil terjadi.

Manifestasi sempurna, yang dimana identitas mutlak Tuhan pada tataran manifestasi didominasi oleh hukum kesatuan. Dan pada kesatuan esensial tiada ruang bagi nama-nama (Tuhan) secara detail. Dari sisi lainnya tatkala manifestasi-

¹⁰⁶ Thabāthabā’i, *Nihāyah al-Hikmah*, (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islami, 1428) jil 2, hal. 338

manifestasi rinci mengejewantah di alam luaran maka hukum-hukum kejamakan mendominasi hukum-hukum kesatuan (*wahdat*). Meniscayakan keseimbangan dimana kesatuan esensial atau kejamakan wujud kontingen tidak mendominasi satu dengan yang lainnya sehingga memmanifestasi sebuah jelmaan Tuhan dari sisi nama-nama rinci (*asma tafsili*) dan kesatuan hakiki serta bentuk keseimbangan ini adalah manusia sempurna (*Insān Kamil*).¹⁰⁷

Insān kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari *wājib al-wujūd*, yang pada dirinya tercermin *wājib al-wujūd* secara utuh. Insan kamil jika dilihat dari segi fisik biologisnya tidak berbeda dengan manusia lainnya. Namun dari segi kualitas ia memiliki kualitas-kualitas yang jauh lebih tinggi dan sempurna dibanding manusia lain.¹⁰⁸

2. Akal Sebagai Kesempurnaan Manusia

Proses perkembangan dan kesempurnaan pada tumbuhan itu bersifat niscaya dan terpaksa karena tunduk kepada terpenuhinya berbagai faktor dan kondisi di luar diri mereka. Sebuah pohon tidak tumbuh dengan kehendaknya sendiri, ia tidak menghasilkan buah-buahan sesuai dengan kehendaknya, karena tumbuhan tidak memiliki perasaan dan kehendak. Berbeda dengan binatang, ia mempunyai kehendak dan ikhtiar dalam menempuh kesempurnaannya, namun kehendak dan ikhtiarnya itu timbul dari naluri hewani semata.¹⁰⁹ Proses aktifitasnya terbatas hanya pada kebutuhan-kebutuhan alamiahnya dengan kadar indra hewannya.

¹⁰⁷ Jawadi Amuli, *Tahrir Tamhid al-Qawaid*. (Teheran: Al-Zahra Publikasi 1991), Vol.1, hal 172. <http://www.byislam.com/en/can-ordinary-human-beings-be-infallible-or-not>.

¹⁰⁸ Akilah Mahmud, *Insān Kamil Perspektif Ibnu Arabi*, Jurnal Aqidah dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Vol.9, No.2, 2014, hal. 33

¹⁰⁹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 17

Adapun manusia, di samping memiliki segala kelebihan yang dimiliki tumbuhan dan binatang, ia pun memiliki dua keistimewaan lainnya yang bersifat ruhani. Dari satu sisi, keinginan fitrahnya tidak dibatasi oleh kebutuhan-kebutuhan alami dan material, dan dari sisi lain ia memiliki kekuatan akal yang dapat memperluas pengetahuannya sampai pada dimensi-dimensi yang tak terbatas.¹¹⁰ Keistimewaan seperti inilah yang membuat kehendak manusia itu dapat melampaui batasan-batasan materi yang sempit, bahkan dapat terus bergerak ke satu tujuan yang tak terbatas.

Sebagaimana yang di sebutkan dalam kitab *Bihār al-Anwār* bahwa: “Musuh yang paling besar adalah dirimu yang ada di antara jiwamu. Kata jiwa (*nafs*) sama artinya dengan ruh manusia, yang mana ruh memiliki kecenderungan bermacam-macam. Akal merupakan kecenderungan kecenderungan tinggi manusia, dan fitrah merupakan salah satu sisi yang dimiliki ruh. Jiwa dan akal kadang disalah pahami oleh sebagian para ulama mengenai masalah peran dan perseteruan antara jiwa dan akal, dimana dalam peperangan ini terkadang jiwa menguasai dan terkadang akal yang menguasai dirinya. Namun keduanya merupakan bagian dari ruh. Ketika ruh manusia memiliki kecenderungan pada sisi hewani, alami dan materi, maka ia dari sisi kecenderungan seperti ini dinamakan dengan jiwa. Dan ketika kecenderungan pada hal-hal yang tinggi, melepaskan diri dari alam materi maka kecenderungan ini merupakan kesempurnaan baginya (*insān kamil*).¹¹¹

Kesempurnaan khas manusia pada hakikatnya terletak pada kesempurnaan jiwanya yang dapat dicapai melalui kehendaknya dan arahan-arahan akalnya yang sehat, yaitu akal yang telah mengenal berbagai tujuan dan pandangan yang benar. Ketika ia dihadapkan pada berbagai pilihan, akalnya akan

¹¹⁰ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 17-18

¹¹¹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Rohiyān-e Kuye Dust*, di terjemahkan oleh Iwan Setiawan, *Menjadi Manusia Ilāhi*, (Lembaga Internasional Ahlul Bait, 2011), hal. 104

memilih sesuatu yang lebih utama dan lebih penting.¹¹² ketika kecenderungan manusia lebih condong kepada jiwa hewani maka jiwa insaninya akan mengalami penurunan eksistensi yang mengakibatkan turunnya jiwa insaninya. Pada dasarnya jiwa manusia bisa mengalami peningkatan dan juga penurunan, selagi dia mampu untuk menyelaraskan dan menyeimbangkan segala potensinya maka dia akan mampu untuk menuju ke alam yang lebih tinggi lagi.

Secara fitrah manusia selalu mencari kesempurnaan, dan dengan bantuan akalunya, dia akan meraih kesempurnaan yang tinggi ketika dia mampu memposisikan kecenderungannya ke arah yang baik.¹¹³ Dari sini kita ketahui bahwa perbuatan manusia sebenarnya dibentuk oleh kehendap yang muncul dari kecenderungan-kecenderungan dan keinginan-keinginan yang hanya dimiliki oleh manusia dan atas dasar pengarahannya akal.

Akal baru akan dapat memberikan penghukuman terhadap perbuatan apabila ia telah mengetahui jenjang-jenjang kesempurnaan manusia, hakikat wujud-Nya, dimensi-dimensi yang melingkupi kehidupannya dan jenjang kesempurnaan yang mungkin dapat dicapai olehnya. Artinya, bahwa akal harus mengetahui dimensi-dimensi wujud manusia dan tujuan penciptaannya.¹¹⁴ Jika akal tidak mampu memecahkan persoalan-persoalan di atas, ia tidak akan mungkin dapat menentukan nilai perbuatan tersebut secara pasti. Begitu pula, jika akal tidak mengetahui tujuan hidup, ia tidak akan dapat menentukan jalan yang semestinya ditempuh demi tujuan tersebut.

¹¹² M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 18

¹¹³ M.T. Mishbāh Yazdī, *Rohiyān-e Kuye Dust*, di terjemahkan oleh Iwan Setiawan, *Menjadi Manusia Ilāhi*, hal. 105

¹¹⁴ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 19

BAB IV

ANALISIS

A. Kedudukan *Imāmah* dalam Tingkatan Eksistensi

Dalam hal ini, pembahasan *Imāmah* secara umum telah dihadirkan argument-argumen rasional atas kemestian adanya seorang manusia maksum dan argumentasi Tuhan. Argument atas pembuktian adanya Imam pada setiap masa sudah sedikit membuktikan bahwa begitu pentingnya kehadiran seorang Imam di muka bumi. Di dalam tingkatan eksistensi kita ketahui bahwa ada realitas tunggal yang menjadi dasar bagi realitas-realitas yang lain, dan realitas-realitas lain tersebut merupakan emanasi atau ciptaan dari realitas tunggal yang memiliki gradasi-gradasi di antara wujud-wujud yang lain. Tetapi, dari keragaman wujud-wujud tersebut tetap berada dalam realitas yang tunggal yaitu wujud mutlak.

1. *Imāmah* dalam Tinjauan Filsafat Wujud

a. *Ashālat al-wujūd*

Wujud merupakan realitas yang paling jelas dan nyata. Tidak ada definisi bagi wujud, sebab wujud tidak memiliki batasan.¹¹⁵ Jika dikaitkan dengan pembahasan wujud, setidaknya memiliki tiga makna. Dapat kita temukan penjelasan beserta argumentasinya sebagai berikut:

Fundamental yang dimaksudkan disini yaitu sesuatu yang dapat merepresentasikan secara hakiki realitas eksternal yang menjadi sumber efek atau pengaruh.¹¹⁶ Setiap entitas di realitas eksternal memberikan efek dan pengaruh yang berbeda-beda. diketahui bahwa hanya wujudlah yang mampu

¹¹⁵ Dikatakan seperti diatas karna wujud tidak memiliki genus dan diferensia. Mullā Sadrā, *Hikmah Muta'āliyah Fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 1, (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002) hal. 89

¹¹⁶ Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujūd Mullā Sadrā*, sebuah artikel, hal. 64

memberikan efek pada realitas eksternal, sedangkan *māhiyyah* tidak memiliki efek baik di mental maupun di luaran. Maka wujudlah yang fundamental.¹¹⁷

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya bahwa *Imāmah* menurut M.T. Mishbāh Yazdī adalah setiap orang yang menduduki kursi kepemimpinan suatu kelompok manusia disebut sebagai Imam, lebih luas lagi dikatakan *Imāmah* merupakan kepemimpinan umum atas segenap umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, yang mencakup ukhrawi maupun duniawi.¹¹⁸ Kedudukan seorang Imam bukanlah sembarang orang yang berhak menduduki tahta tersebut, melainkan hanya dengan orang-orang tertentu yang penunjukannya lansung melalui Allah Swa dengan perantara Rasul Saw.

Dalam pembahasan *ashālat al-wujūd* semata-mata ingin membuktikan bahwa di realitas ini ada sesuatu yang sejati yang dimana keberadaannya tanpa dengan sesuatu yang lain, bahkan dia mampu menghasilkan sesuatu yang lain tanpa memisahkannya dari dirinya sendiri. Tujuannya yaitu untuk membuktikan bahwa adanya realitas tunggal yang mendasari segala sesuatu. Bahwa dari wujud yang tunggal itu menghasilkan wujud-wujud yang lain, disebut gradasi wujud. Dari gradasi wujud ini disebut sebagai tingkatan-tingkatan wujud yang beragam, tetapi meskipun bergradasi semuanya tetap bergantung pada satu yang tunggal yaitu realitas tunggal atau kesejatan.

Imāmah dari segi eksistensi merupakan manifestasi mutlak dari *wājib al-wujūd*, yang bergradasi dari tingkatan yang tinggi menuju tingkatan yang rendah namun tetap dalam satu eksistensi. M.T. Mishbāh Yazdī berpendapat bahwa wujud tunggal namun bergradasi dari tingkatan yang

¹¹⁷ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal. 37

¹¹⁸ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, (Jakarta: Al-Huda 2005), hal. 289-290

tinggi menuju tingkatan yang rendah. *Imāmah* sebagai definisi tersebut menunjukkan bahwa para Imam memiliki tingkatan eksistensi yang tinggi, yang mana tingkatan eksistensi tersebut dapat ditinjau dari segi kesempurnaannya, yakni semakin sederhana ia maka semakin menyempurna. Hal ini ditinjau dari kualitas jiwa yang dimiliki oleh para Imam, dimana ia tidak lagi terpengaruh oleh realitas materi.

Melihat dari segi wujudnya, *wājib al-wujūd* merupakan wujud yang Maha sempurna dari berbagai sisi dan tidak ada kata kurang pada diri-Nya, Ia meliputi segala hal. Imam sebagai manifestasi dari wujudnya yang bisa disebut sebagai *wūjud mustaqīl* dari *wājib al-wujūd* yang juga memiliki kesempurnaan atas apa yang dimiliki oleh *al-wājib* yang mana kesempurnaannya mencakup alam mikro dan makro.

b. *Tasykīk al-wujūd*

Prinsip ini menjelaskan bahwa wujud itu tunggal namun memiliki gradasi yang berbeda-beda, disebabkan oleh tingkatan kualitas yang ada pada wujud tersebut. Hal ini menyebabkan wujud memiliki dua sifat pada saat yang bersamaan, yaitu ketunggalan (*univokal*) dan pluralitas (*equivokal*) yang dalam istilah Mullā Sadrā disebut “pluralitas dalam ketunggalan dan ketunggalan dalam pluralitas”. Ada empat syarat untuk menjelaskan ambiguitas wujud, yaitu kesatuan wujud, pluralitas wujud aktual, pluralitas kembali kepada kesatuan, dan kesatuan mengalir dalam pluralitas.¹¹⁹

Adanya gradualitas menjadikan sesuatu bergradasi dari yang satu menghasilkan lainnya yang memiliki asumsi kesatuan, ada perbedaan yang disatukan oleh satu hakikat, bahwa eksistensi adalah realitas tunggal tetapi memiliki gradasi yang berbeda-beda. Seperti yang digambarkan oleh Mullā Sadrā, eksistensi seperti cahaya yang satu tetapi

¹¹⁹ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 37-38

berbeda dalam kualitas, seperti cahaya matahari, cahaya lampu, cahaya lilin, yang membedakannya yaitu kualitas cahaya itu sendiri, sedangkan cahayanya satu.¹²⁰ Begitu juga yang berlaku pada eksistensi, yang mana ada eksistensi Tuhan, Malaikat, Nabi, Imam, Semesta, Manusia, Binatang, dan sebagainya. Tetapi, semua itu merupakan satu eksistensi dengan perbedaan kualitas.

Dapat di temukan beberapa argumentasi dalam membuktikan konsep ambiguitas wujud. *Pertama*, kita mengamati segala sesuatu di sekitar kita, yakni pluralitas eksistensi yang terindrai. Pluralitas eksistensi itu *badihi* atau aksiomatis. *Kedua*, tidak ditemukannya perbedaan total pada segala sesuatu tersebut. Sebab, kalau saja ada perbedaan total pada sesuatu tersebut maka tentu akan melahirkan perbedaan yang tidak memiliki unsur apa pun untuk menyamakannya. *Ketiga*, diketahui bahwa segala sesuatu itu didasarkan oleh wujud, yang merupakan kesamaan dari segala sesuatu. Maka jelaslah perbedaan segala sesuatu bukan pada wujudnya, sebab wujud sebagai kesamaan segala sesuatu. Perbedaan itu berada pada intensitas wujud. Selanjutnya, kita melihat di realitas eksternal ada wujud yang lebih kuat dan lebih lemah, ada yang lebih dahulu dan lebih akhir. Perbedaan tersebut dapat dilihat pada gradasinya.¹²¹

Adanya gradasi pada wujud menunjukkan bahwa eksistensi yang dimiliki oleh para Imam dan manusia lainnya membuktikan adanya perbedaan, dan itu dapat dilihat dari segi kualitas jiwa dan pengetahuannya. Kualitas atau eksistensi pada Imam merupakan bentuk kesempurnaan dari jiwanya yang tingkat eksistensinya lebih tinggi dari pada manusia lainnya. Dapat juga dilihat dari segi pengetahuannya yang mana para Imam menggunakan segala instrumennya dengan baik dan benar sehingga jauh dari yang namanya

hal. 1 ¹²⁰ Hikmah, sebuah artikel tentang *Tasykiy al-Wujud*, Desember 24, 2014,

¹²¹ Miswari, *Filsafat Terakhir*, (Jakarta: Unimal Press, 2016), hal 182

kesalahan dan kekeliruan atau lebih tepatnya para Imam terjaga dari yang namanya salah.

M.T. Mishbāh Yazdī berpendapat bahwa, kesatuan individual semua *maujūd* yang menjelma tidak bertentangan dengan keberagaman hakiki semua *maujūd*. Sama halnya dengan kesatuan berkesinambungan alam material tidak bertentangan dengan keberagaman benda-benda material, keberagaman yang diperoleh dari bayangan multiplisitas forma yang berbeda-beda. Lalu, kesatuan individual alam sebagai wujud bernyawa dan berjiwa tunggal dan tidak bisa diistbatkan.¹²² Jika bisa diistbatkan, maka kesatuan itu bersifat aksidental. Bagaimapun juga, subjek kesatuan dalam tiga pengandaian di atas adalah alam semesta atau alam *maujud-maujud* kontingen. Dalam ranah eksistensi, *Imāmah* dan makhluk-makhluk lainnya masih berada dalam satu eksistensi, yang membedakannya yaitu tingkatan gradasi atau kualitasnya. Gradasi yang ada pada Imam lebih tinggi dari makhluk lainnya, pancaran dari *wājib al-wujūd* merupakan manifestasinya yang sempurna.

Imāmah disebut sebagai manifestasi sempurna dari *Wājib al-wujūd* karena hanya para Imamlah yang mampu merepresentasikan segala sifat-sifat *al-Wājib*, tentunya semua itu didukung oleh karena kualitas jiwa dan pengetahuannya. Pada dasarnya segala potensi yang dimilikinya mampu untuk diaktualkan dengan baik dan benar.

c. *Wujūd Rābith dan Mustaqil*

Pembahasan ini menjelaskan relasi antara unitas dan pluralitas yang berujung dan berkaitan pada relasi Tuhan dan makhluknya. Dari unitas dan pluralitas ini, ada yang sebagai sebab dan akibat sekaligus yang bergantung dan yang digantung. Inilah yang menjadi sebab dan melibatkan munculnya wujud-wujud *mustaqil* dan *rābith*. Maka wujud

¹²² Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal 217. Lihat juga: M.T. Mishbāh Yazdī, *Amuzesy-e Falsafeh*, hal. 85

rābith adalah wujud aksidental yang realitas, yang eksistensinya bergantung pada eksistensi lain atau tidak mandiri. Sedangkan wujud *mustaqil* yaitu eksistensi yang mandiri, berdiri sendiri atau independen sehingga tidak bergantung pada yang lain.¹²³

Pembahasan *wujūd rābith* ini berkaitan dengan *tasykīk al-wujūd*, yaitu tentang *wahdah* dan *kathrah*. Melalui teori ini Mullā Sadrā berusaha mendamaikan antara peripatetik dan kaum sufi. Peripatetik, yang dipimpin Ibn Sinā, menganggap bahwa wujud secara eksistensial bersifat *tabayun* (terpisah tanpa kesatuan antara satu dengan yang lainnya). Kesatuan wujud hanya berada di alam mental, sedangkan di realitas eksternal hanya ada pluralitas. Sebaliknya, kaum sufi menganggap bahwa wujud hanyalah Allah. Mereka berpandangan bahwa wujud tidak bercampur dengan apapun. Intinya kaum sufi menolak pluralitas. Adapun pluralitas hanya dimaknai sebagai manifestasi-Nya. Untuk memecahkan masalah tersebut Mullā Sadrā mengajukan teori *wujūd rābith*.¹²⁴

Wujūd rābith merupakan wujud yang keberadaannya bergantung pada wujud yang lain. Sebelum Mullā Sadrā, *wujūd rābith* disamakan dengan *wujūd rābith* (aksidental). Mullā Sadrā menegaskan untuk membedakan keduanya, sebab untuk mencegah kerancuan makna. Kedua istilah ini berbeda makna penggunaannya. *Wujūd rābith* berada dalam konteks logika. Dalam logika, suatu proposisi memiliki tiga elemen, yaitu subjek, predikat, dan kopula yang menghubungkan subjek dan predikat.¹²⁵

Wujūd mustaqil ini merupakan realitas yang ada pada dirinya dan bagi dirinya. Menurut Mullā Sadrā, wujud yang

¹²³ <https://www.slideshare.net/Hikmahkk/5-wujud-rabith-dan-mustakil>, diakses pada Januari 15, 2020, pukul 03:21pm

¹²⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 217

¹²⁵ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal.

memiliki keberadaannya sendiri dapat dibagi menjadi dua macam. *Pertama*, wujud yang ada dengan dirinya untuk dirinya sendiri, yaitu wujud yang menegaskan keberadaan *māhiyyah* pada dirinya. *Kedua*, wujud yang ada dengan dirinya untuk selain dirinya, yaitu wujud yang menegaskan ketiadaan pada sesuatu yang lain.¹²⁶ Contoh: Buku adalah Ilmu. Buku disini adalah konsep nominal dan merupakan konsep non-kopulatif, dalam arti bahwa dia dapat dibayangkan secara mandiri dan dipahami tanpa perlu terikat dengan konsep “ilmu”. Begitupula dengan konsep “ilmu”. Sementara “adalah” disini merupakan konsep verbal yang tidak bisa dipahami secara mandiri, pada konsepnya sendiri ia hanya bisa dipahami dalam konteks kalimat. Inilah yang disebut sebagai kopula. Kedua, yang mana tema ini diterapkan pada objek-objek realitas eksternal yang keberadaannya bergantung pada realitas lain. Objek tersebut memang dependen, namun secara konseptual ia bermakna independen. Dikatakan independen, karena punya makna nominal yang dapat kita pahami tanpa harus menambahkan subjek dan predikat padanya.¹²⁷

Pembahasan ini mencoba menjelaskan hubungan kausalitas antara wujud yang mandiri dengan dirinya sendiri dan wujud yang ada karena sesuatu yang lain atau lebih tepatnya menjelaskan relasi antara *Wājib al-wujūb* dan *mumkin al-wujūd* dalam istilah kebergantungan dan ketidakbergantungan. Dalam kaitannya dengan kausalitas, ini merupakan penjelasan hubungan antara sebab dan akibat, yang mana akibat sebagai *mumkin al-wujūd*, merupakan kebergantungan itu sendiri terhadap *wājib al-wujūd* sebagai sebabnya.

¹²⁶ Husein Thabāthabā'i, *Bidayah al-Hikmah*, (Qum: Muassasah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1418 H), hal. 50-51

¹²⁷ <https://www.slideshare.net/Hikmahkk/5-wujud-rabith-dan-mustakil1>, diakses, Januari 15, 2020, pukul 03:21pm

Pertanyaan dimanakah posisi Imam dalam hal ini, apakah dia sebagai *wujūd rābith* yang mana eksistensinya bergantung pada eksistensi lain atau dia sebagai *wujūd mustaqil* yang eksistensinya mandiri atau berdiri sendiri?. Dalam hal ini penulis memposisikan Imam sebagai *wujūd mustaqil* yang mana eksistensinya berdiri sendiri. Tetapi perlu diketahui bahwa *wujūd mustaqil* pada Imam ini tidak berhenti sampai disini melainkan dia masih bergantung pada wujud mutlak yaitu *Wājib al-wujūd*. Sehingga terjadi relasi antara Tuhan dan makhluk.

Berbeda dengan makhluk pada umumnya yang sifat wujudnya bergantung pada eksistensi yang lain (*wujūd rābith*). Untuk menjalin relasi atau hubungan dengan Tuhan, manusia perlu dengan perantara lain, yaitu Imam. Imam disini berpungsi sebagai penuntun bagi manusia untuk mampu membawa kepada jalan yang diridhai dan menuntun manusia menuju jalan fitrahnya serta sebagai alternatif untuk mengaktualkan segala potensi yang ia miliki sehingga mencapai kesempurnaan. Karena diketahui bahwa kualitas jiwa dan pengetahuan para Imam lebih tinggi.

Pada dasarnya kita ketahui bahwa semua wujud (selain *wājib al-wujūd*) yang sifatnya *mumkin al-wujūd* meniscayakan kebergantungannya kepada selain dirinya, yang keberadaannya memerlukan sesuatu yang lain untuk mewujudkan. Wujud makhluk merupakan *mumkin al-wujūd* yang kebergantungannya kepada *wājib al-wujūd* atau dengan kata lain wujud yang bergantung itu disebut dengan *wujūd rābith*. Dapat dikatakan bahwa Imam dalam posisi ini juga merupakan makhluk yang kebergantungannya kepada *wājib al-wujūd*, dari sisi *wājib al-wujūd* Imam bisa dikatakan sebagai *wujūd rābith* yang kebergantungan kepada yang Maha sempurna, sedangkan Imam dari sisi makhluk ia bisa disebut sebagai *wujūd mustaqil* yang eksistensi lebih tinggi.

d. 'Illah dan Ma'lul

Wujud Tuhan dapat dibuktikan sebagai *Wājib al-wujūd* yang merupakan penyebab pertama yang maujud dengan sendirinya dan tidak memerlukan selainnya. Dalam hal ini prinsip kausalitas tidak berlaku pada diri Tuhan karna dia merupakan sebab pertama dari yang pertama. Mustahil bahwa sesuatu yang tidak memiliki bisa untuk memberi.

Burhān siddiqīn membuktikan keberadaan Tuhan sebagai wujud niscaya karena dirinya sendiri melalui dirinya sendiri tanpa selainnya. Ini dinamakan *burhān limmī* (argumentasi dari sebab ke akibat). Sebab argumentasi yang lebih kuat dalam membuktikan sesuatu tiada lain adalah argumentasi melalui sesuatu yang ingin dibuktikan itu sendiri, bukan melalui yang lain.¹²⁸

Dalam hal ini penantian seorang Imam dapat dilihat dari dua sisi yaitu dari sisi '*illah gha'i*' (sebab akhir) dan dari sisi '*illah fa'ill*' (sebab pelaku). Yakni, dari sisi tujuan adanya penciptaan dan kemustahilan menafikan tujuan keharusan adanya manusia sempurna. Dan manusia sempurna ini merupakan matarantai '*illah gha'i*' (sebab akhir) penciptaan alam semesta ini. dari sisi lain jika dilihat dari sudut '*illah fai'li*' (sebab pelaku) harus dikatakan bahwa kesesuaian antara '*illah* dan '*ma'lul*' (sebab dan akibat) meniscayakan bahwa '*illat* pertama alam semesta mesti satu dari semua sisinya, artinya, tidak ada sisi keragaman padanya.¹²⁹ Dan juga '*ma'lul-ma'lul*' alam yang bersifat banyak dan beragam menuntut adanya sisi kesatuan (*wahdat*), artinya, dari satu sisi mereka (*ma'lul-ma'lul*) tersebut memiliki hubungan erat dengan kesatuan universal dan dari sisi lain memiliki kesesuaian dan keserasian dengan alam ciptaan. Dan hal ini

¹²⁸ M.T. Mishbāh Yazdī, *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan 'Azim Sarvdalir (Bringhamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999), hal. 518

¹²⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbāh Yazdī*, hal.

hanya bisa terealisasi pada alam ruh (nafs, malakut), yaitu ruh manusia sempurna yang dapat menerima alam semesta (kastrat). Dan manusia sempurna adalah Nabi Muhammad dan para Imam suci Ahlulbait.¹³⁰

Sebab akhir dan tujuan Tuhan dalam menciptakan alam semesta ini adalah manusia sempurna. Tujuan ini terjelma dan terealisasikan dalam wujud 12 manusia suci. Oleh karena itu dia merupakan penguasa dan khalifah Tuhan di atas muka bumi. Sebagian ulama Islam berpendapat bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk mencapai kesempurnaan. Kesempurnaan yaitu berhubungan dengan wujud yang paling paripurna, dan wujud paripurna hanyalah Allah Swt semata. Sudah pasti bahwa tujuan ini dapat terealisasi pada sebagian manusia. Dan sebagian manusia lainnya yang telah mencapai puncak kesempurnaan itu adalah manusia suci.

Dari sisi sebab (*'illat*) dapat dikatakan bahwa keserasian antara sebab dan akibat menuntut terwujudnya sisi kesatuan (*wahdat*) di antara sebab pertama dan akibat-akibat alam yang mempunyai sisi *katsrat*. Yakni dari satu sisi hubungan itu terjadi dengan *wahdatulkul* (esa secara mutlak) dan dari sisi lainya harus sesuai dengan alam *katsrat*. Hal ini hanya dapat terwujud pada alam *malakut* (alam ruh). Ruh suatu wujud itu memiliki dua sisi: pada sisi dzatnya ia berasal dari alam materi, dan pada maqam kesempurnaannya ia berasal dari alam malakut. Akan tetapi tidak setiap ruh itu dapat mencapai maqam kesempurnaan. Hanyalah manusia sempurna (yang mampu menembus ke seluruh alam *katsrat*) yang dapat mencapainya. Mereka adalah Rasulullah Saw dan para Imam maksum as.¹³¹

Dapat temukan bahwa antara *'illat* dan *ma'lul* bisa dipahami bahwa di antara makhluk dan Tuhan harus ada

¹³⁰ Muhammad Adlany, *Kaidah Imkan Asyrah* (Theory of Future Possibility) teosophy, 2010, hal. 4

¹³¹ Muhammad Adlany, *Kaidah Imkan Asyrah* (Theory of Future Possibility) teosophy, 2010, hal. 5

perantara dalam urusan ciptaan dan kesempurnaan, sehingga terpenuhinya kebutuhan dan sebagainya. Para Imam maksum adalah sebagai tali penghubung yang tidak pernah terputus antara makhluk dan khalik.

B. *Al-Insān* (Manusia)

Tidak ada wujud kecuali *wājib al-wujūd* (Tuhan). Maka wujud segala yang ada bukan di luar wujud (Tuhan), tetapi ia (wujud segala sesuatu itu) adalah dia (Tuhan) juga.¹³² Manusia merupakan manifestasi Tuhan yang paling sempurna di muka bumi, karena suatu hal yang mustahil jika esensi dan realitas Tuhan tampak di dunia materi dan ciptaan sebenarnya. Manifestasi ini hanyalah sebuah keterwakilan, karenanya, dimiliki oleh para makhluk sesuai dengan eksistensinya. Manusia merupakan sebuah tampilan yang dapat mewakili Tuhan di dunia, karena manusia memiliki kemampuan dan kapasitas yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain.

Manusia mengidentifikasi dirinya sebagai *Animal Rasional* yang dikaruniai nalar dan intuisi, ia pun menjelma menjadi *Homo Mensura* terjejal hasrat keserba ingintahuan. Sufi mendefinisikan manusia tercipta dalam gambaran Tuhan, melalui jalan asketis manusia berkeinginan untuk berekstase dengan-Nya dalam menuju *Wahda al-Wujūd* atau *Hulul*.¹³³

Secara fitrah manusia selalu mencari kesempurnaan, dan dengan bantuan akalunya, dia akan meraih kesempurnaan yang tinggi ketika dia mampu memposisikan kecenderungannya ke arah yang baik.¹³⁴ Dari sini kita ketahui bahwa perbuatan manusia sebenarnya dibentuk oleh kehendap yang muncul dari

¹³² Saeful Anwar, *Menjadi Manusia: Pembacaan M.T. Mishbāh Yazdī, sebuah artikel yang dipublikasikan pada 24 September 2011*, lihat juga Afif Usayran, *'Ayn al-Qudāt al-Hamadzānī, Zubdat al-Haqā'iq*, ed ,(Tehran: Penerbit Universitas Tehran, 1962), hal. 47

¹³³ Saeful Anwar, *Menjadi Manusia: Pembacaan M.T. Mishbāh Yazdī, sebuah artikel yang dipublikasikan pada 24 September 2011*

¹³⁴ M.T. Mishbāh Yazdī, *Rohiyān-e Kuye Dust*, di terjemahkan oleh Iwan Setiawan, *Menjadi Manusia Ilahi*, (Lembaga Internasional Ahlul Bait, 2011), hal. 105

kecenderungan-kecenderungan dan keinginan-keinginan yang hanya dimiliki oleh manusia dan atas dasar pengarah akal.

Akal merupakan kecenderungan-kecenderungan tinggi manusia, dan fitrah merupakan salah satu sisi yang dimiliki ruh. Jiwa dan akal kadang disalah pahami oleh sebagian para ulama mengenai masalah peran dan perseteruan antara jiwa dan akal, dimana dalam peperangan ini terkadang jiwa menguasai dan terkadang akal yang menguasai dirinya. Namun keduanya merupakan bagian dari ruh. Ketika ruh manusia memiliki kecenderungan pada sisi hewani, alami dan materi, maka ia dari sisi kecenderungan seperti ini dinamakan dengan jiwa. Dan ketika kecenderungan pada hal-hal yang tinggi, melepaskan diri dari alam materi maka kecenderungan ini merupakan kesempurnaan baginya (*insān kamil*).¹³⁵

Akal baru akan dapat memberikan penghukuman terhadap perbuatan apabila ia telah mengetahui jenjang-jenjang kesempurnaan manusia, hakikat wujud-Nya, dimensi-dimensi yang melingkupi kehidupannya dan jenjang kesempurnaan yang mungkin dapat dicapai olehnya. Artinya, bahwa akal harus mengetahui dimensi-dimensi wujud manusia dan tujuan penciptaannya.¹³⁶ Jika akal tidak mampu memecahkan persoalan persoalan di atas, ia tidak akan mungkin dapat menentukan nilai perbuatan tersebut secara pasti. Begitu pula, jika akal tidak mengetahui tujuan hidup, ia tidak akan dapat menentukan jalan yang semestinya ditempuh demi tujuan tersebut.

Dalam hal ini Rumi menyimpulkan bahwa manusia terdiri atas materi dan spritual atau jiwa dan raga, raga diumpamakan dengan sinar dan jiwa diumpamakan dengan bayangan. Raga merupakan instrumen bagi pengembangan jiwa dimana kehidupan raga sangat bergantung pada kehidupan jiwa.

¹³⁵ M.T. Mishbāh Yazdī, *Rohiyān-e Kuye Dust*, di terjemahkan oleh Iwan Setiawan, *Menjadi Manusia Ilahi*, (Lembaga Internasional Ahlul Bait, 2011), hal. 104

¹³⁶ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 19

Didalam diri manusia terdapat beberapa unsur yang dapat dijadikan faktor kesempurnaannya dihadapan makhluk lain, manusia memiliki daya-daya yang mampu menghantarkannya kepada kesempurnaan.

Maulana Jalaluddin Rumi berpendapat bahwa tabiat seruh manusia adalah sama realitasnya, yang membedakannya antara satu dengan yang lain adalah kecenderungan dan tujuan pada dunia akibat keserakahannya. Mereka yang tidak mampu mengelola segala potensi yang mereka miliki tentunya membutuhkan penuntun yang mampu membimbing manusia menuju jalan kebenaran, itulah Imam atau manusia sempurna. Manusia sempurna akan terus hadir hingga datangnya hari kiamat.¹³⁷

Adapun manusia, di samping memiliki segala kelebihan yang dimiliki tumbuhan dan binatang, ia pun memiliki dua keistimewaan lainnya yang bersifat ruhani. Dari satu sisi, keinginan fitrahnya tidak dibatasi oleh kebutuhan-kebutuhan alami dan material, dan dari sisi lain ia memiliki kekuatan akal yang dapat memperluas pengetahuannya sampai pada dimensi-dimensi yang tak terbatas.¹³⁸ Keistimewaan seperti inilah yang membuat kehendak manusia itu dapat melampaui batasan-batasan materi yang sempit, bahkan dapat terus bergerak ke satu tujuan yang tak terbatas.

Jika diamati di dalam jiwa manusia terdapat kecenderungan-kecenderungan dan berbagai motif yang dapat kita temukan, kita akan temukan bahwa kebanyakan motif utama tersebut adalah keinginan meraih kesempurnaan. Kita tidak akan menemukan seorang pun yang menyukai kekurangan pada dirinya. Manusia senantiasa berusaha keras untuk menghilangkan berbagai cela dan cacat dirinya sampai ia dapat

¹³⁷ Muhammad Adlany, *Kaidah Imkan Asyrah* (Theory of Future Possibility) teosophy, 2010, hal. 10

¹³⁸ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 17-18

mencapai kesempurnaan yang diinginkan.¹³⁹ Dapat diketahui bahwa keinginan sempurna merupakan faktor yang kuat di dalam jiwa setiap manusia. Akan tetapi, faktor itu biasanya terefleksikan dalam sikap nyata yang dapat menarik perhatian. Dan dapat kita ketahui bahwa sesungguhnya dasar dan sumber berbagai sikap lahiriah itu adalah cinta kepada kesempurnaan.¹⁴⁰

Kesempurnaan khas manusia pada hakikatnya terletak pada kesempurnaan jiwanya yang dapat dicapai melalui kehendaknya dan arahan-arahan akalinya yang sehat, yaitu akal yang telah mengenal berbagai tujuan dan pandangan yang benar. Ketika ia dihadapkan pada berbagai pilihan, akalinya akan memilih sesuatu yang lebih utama dan lebih penting.¹⁴¹ ketika kecenderungan manusia lebih condong kepada jiwa hewani maka jiwa insaninya akan mengalami penurunan eksistensi yang mengakibatkan turunnya jiwa insaninya. Pada dasarnya jiwa manusia bisa mengalami peningkatan dan juga penurunan, selagi dia mampu untuk menyelaraskan dan menyeimbangkan segala potensinya maka dia akan mampu untuk menuju ke alam yang lebih tinggi lagi.

Dapat dilihat bahwa proses perkembangan dan kesempurnaan pada tumbuhan itu bersifat niscaya dan terpaksa karena tunduk kepada terpenuhinya berbagai faktor dan kondisi di luar diri mereka. Sebuah pohon tidak tumbuh dengan kehendaknya sendiri, ia tidak menghasilkan buah-buahan sesuai dengan kehendaknya, karena tumbuhan tidak memiliki perasaan dan kehendak. Berbeda dengan binatang, ia mempunyai kehendak dan ikhtiar dalam menempuh kesempurnaannya, namun kehendak dan ikhtiarnya itu timbul dari naluri hewani

hal. 16 ¹³⁹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*,

hal. 17 ¹⁴⁰ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*,

hal. 18 ¹⁴¹ M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*,

semata.¹⁴² Proses aktifitasnya terbatas hanya pada kebutuhan-kebutuhan alamiahnya dengan kadar indra hewaninya.

Manusia sempurna adalah makhluk individu yang pada dirinya telah memiliki sifat-sifat ketuhanan yang dapat mewakili eksistensi Tuhan di muka bumi, manusia sempurna adalah manifestasi Tuhan yang paling sempurna. Tujuan penciptaan ciptaan adalah merupakan wujud cinta Tuhan untuk memanifestasikan diri-Nya pada dunia yang lebih rendah. Tuhan mencipta untuk dikenal, melalui ciptaan-Nya seluruh makhluk mengenal-Nya. Dan mereka yang menjadi wakil-Nya memiliki daya yang berada pada tingkat yang lebih tinggi dari makhluk lainnya.

Insān kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari *Wājib al-wujūd*, yang pada dirinya tercermin *Wājib al-wujūd* secara utuh. *Insān kamil* jika dilihat dari segi fisik biologisnya tidak berbeda dengan manusia lainnya. Namun dari segi kualitas ia memiliki kualitas-kualitas yang jauh lebih tinggi dan sempurna dibanding manusia lain.¹⁴³ Seperti halnya dengan *Imām* yang mana mereka adalah manusia sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya karena mereka adalah manifestasi utuh dari *Wājib al-Wujūd*, kemaksuman yang dinobatkan kepada para Iman menandakan bahwa dari segi kualitas para Imam memiliki kualitas yang lebih tinggi dibanding dengan manusia lainnya.

¹⁴² M.T. Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, hal. 17

¹⁴³ Akilah Mahmud, *Insān Kamil Perspektif Ibnu Arabi*, Jurnal Aqidah dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Vol.9, No.2, 2014, hal. 33

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari rangkaian pembahasan yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, dapat diambil kesimpulan bahwa secara umum, corak pandangan-pandangan M.T. Mishbāh Yazdī mencerminkan sosok rasional yang mana beliau begitu berani mendobrak tradisi pemikiran filsafat yang menurutnya telah menjadi semacam dalil yang disakralkan. Sebagai bukti bahwa, beliau telah menghadirkan sebuah struktur pemikiran yang sesuai dengan domain pembahasan masing-masing. Seperti, dalam bidang ontologi beliau cenderung transendentalis, dalam bidang epistemologi cenderung peripatetis, dan dalam bidang tafsir beliau cenderung teologis (kalam).

1. Bagaimana pembuktian *Imāmah* dalam tinjauan filsafat wujud dan insan menurut M.T. Mishbāh Yazdī

Dengan menggunakan struktur berpikir M.T Mishbāh Yazdī penulis mencoba untuk menjadikan pembasan filsafat wujud dan insan sebagai alternatif untuk membuktikan eksistensi *Imāmah*. Dengan tidak menghilangkan corak rasional pada struktur berpikir pada setiap cabang ilmu tersebut.

- a. *Imāmah* menurut M.T. Mishbāh Yazdī adalah setiap orang yang menduduki kursi kepemimpinan suatu kelompok manusia disebut sebagai Imam, lebih luas lagi dikatakan *Imāmah* merupakan kepemimpinan umum atas segenap umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, yang mencakup ukhrawi maupun duniawi.
- b. *Imāmah* dari segi eksistensi merupakan manifestasi mutlak dari *Wājib al-wujūd*. Artinya, hanya dialah yang mampu merefresentasikan segala sifat-sifat *Wājib*

- al-wujūd*. Karena, secara eksistensi Imam memiliki eksistensi yang lebih tinggi dari pada manusia lainnya.
- c. Para Imam memiliki tingkatan eksistensi yang tinggi, yang mana tingkatan eksistensi tersebut ditinjau dari kesempurnaannya (maksud), yakni semakin sederhana ia maka semakin menyempurna. Hal ini ditinjau dari kualitas jiwa yang dimiliki oleh para Imam, dimana ia tidak lagi terpengaruh oleh realitas materi.
 - d. Kualitas jiwa yang dimiliki oleh para Imam dapat juga disebut sebagai *insān kamil*. Insan kamil diartikan sebagai manusia sempurna, ditinjau dari kesempurnaan jiwanya yang telah aktual. Aktualitas jiwa yang dimaksud yaitu jiwa yang sudah mencapai alam akal dan tidak lagi terpengaruh oleh alam materi.
 - e. Dari sisi pengetahuannya, Imam terjaga dari kesalahan dan kekeliruan, karena para Imam itu maksud.

B. SARAN

Setelah melihat dan menimbang, penulis mengemukakan beberapa kesimpulan dari penelitian ini, ada beberapa saran yang diusulkan penulis yaitu sebagai berikut:

1. Penelitian ini bisa dijadikan sebagai rujukan untuk mengatasi berbagai masalah terkait pembuktian *Imāmah* serta perannya dalam masyarakat sesuai dengan tujuan dan fungsinya
2. Keterbatasan pada analisis mengenai masalah tersebut kiranya kurang representative, seperti kurangnya referensi baik dari segi primer ataupun buku-buku lainnya yang sifatnya sekunder, Maka dari penulis mengharapkan masukan dari banyak pihak untuk kesempurnaan penelitian terkait argumentasi rasional pembuktian *Imāmah*.
3. Melihat begitu pentingnya persoalan *Imāmah* ini serta urgensinya bagi sebuah peradaban, penulis mengharapkan bahwa kajian atau penelitian terkait topik ini jangan sampai

berhenti. Melihat tuntutan dan tantangan zaman yang selalu berubah, maka perlu untuk selalu dikaji karna terkait dengan umat.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bahrani, Sulaiman dkk, *Ghayat al-Maram*, Mu'assisa al-tarikh al-'arabi, 1422/2001
- Al-Jurr, Khalil, Hanna al-Fakhuri, *Riwayat Filsafat Arab*, Jakarta: Sadra Press, 2014
- Al-Rasyid, Hamzah Harun, *Riwayat Hidup Mishbah Yazdi*, sebuah artikel Desember 2010
- Al-Shaffar, Muhammad bin Hasan, *Bashair al-Darajat*, Qum: Pustaka Ayatullah Mar'asyi Najafi, 1404 H/1984 M
- Amuli, Jawadi, *Tahrir Tamhid al-Qawaid*, Teheran: al-Zahra Publikasi 1991
- Anwar, Saeful, *Menjadi Manusia: Pembacaan M.T. Mishbāh Yazdī*, sebuah artiker yang dipublikasikan pada 24 September 2011
- Hikmah, sebuah artikel tentang *Tasykiy al-Wujud*, artikel Desember 24, 2014
- Eslami, Hasti Syenasi, *The Imam Khomeini Education and Reaseach Institute*, Qum, Iran, 1997
- Gullen, M. Fetullah, *Kehidupan Rasul Allah Muhammad*, terj Tri Wibowo, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002
- Hanafi, Hasan, *Dari Akidah ke Revolusi; Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, Jakarta: Paramadina, 2003
- Heidegger, Mertin, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson t.tp: Blackwell, 1992

<http://id.wikipedia.org/wiki/teologi.html>. diakses 17 Januari 2020, pukul 02:45 pm

<http://KhalifahdanImamah.blogspot.com/2013/03/12-imam-dalam-hadits-hadits-ahlu-sunnah.html>, diakses pada januari 18, 2020, pukul 01:11 pm

<https://www.slideshare.net/Hikmahkk/5-wujud-rabith-dan-mustakil1>, diakses, Januari 15, 2020, pukul 03:21pm

Idris, Hani, *Ma ba'da al-Rusydiyyah*, Qum: Dar Al-Ghadeer, 2000

Isyraq, Syaikh, *Majmu'e-ye Mushannafat-e*, Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H

Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005

Kamada, Shigeru, *Mulla Sadra's Imamah/Wilayah: An Aspect of His Indebtedness to Ibn 'Arabi*, *Jurnal if Islamic Philosophy*, 2010

Kartono, Kartini, *Pemimpin dan Kepemimpinan: Apakah Kepemimpinan Abnormal Itu?*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998

Kulaini, *Akal dan Wahyu*, Jakarta, Sadra Press November 2011

Labib, Muhsin, *Hauzah Ilmiah Qom: Ladang Peternakan Filsuf Muslim Benua Lain*, *Jurnal al-Huda*, Vol. 3, No.9, 2003

-----, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Muhammad Taqi Mishbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Pres, 2011

-----, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mulla Shadra*, Cet. I, Jakarta : Al-Huda, 2005

Mahdawiyah, *Dasar-Dasar Filosofis Mahdawiyat*, Pertanyaan 1362

- , <https://icc-jakarta.com/dalil-dalil-rasional-dan-referensial-atas-hidupnya-imam-zaman>, Selasa 14 januari 2019
- Muhibbin, Ahmad, *Konsep Imāmah Menurut Imam Thabataha'i*, Yogyakarta: Skripsi 2009
- Muthahari, Murtadha, *Man and Universe*, Qum: Sadra Press, 2003
- , *Manusia Seutuhnya*, Jakarta: Sadra Press, 2012
- Muzhir, Ibnu, *lisan al-Arab*, Jilid 3, Kairo: Dar Al-Ma'arif, tt, 1303 H/1885 M
- Qardan, Reza, *Imāmah va Eshmat dan Quran*, terj, Erni Nur Hayati, "Imāmah dan Dalil Kemaksuman: Tafsir al-Qur'an Tematis", Jakarta: Nur Al-Huda, 2015
- Sabzewari, Mullā Hadi, *Syarh-i Manzumah*, Tehran: The Institute of Islamic University, 1969
- Sadra, STFI, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Desertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Periode 2012-2017*, Jakarta: 2012
- Sahib, Hasby, *Ilmu Kalam*, Gunung Pesagi: Bandar Lampung, Juli-Desember 2011 Jurnal TAPIs Vol.7 No.13
- Sajjadi, *Philosophical Glossary of Mulla Sadra*, Teheran: Wezarat e Farhang wa Ershad e Islami, 2001
- Sadrā, Mullā, *al-Asfar al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1981
- Shomali, Muhammad Ali, *Cakrawala Syi'ah*, Jakarta: Nur al-Huda 2012
- Syahrastani, *al-Milal Wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005

- Syari'ati, Ali, *Islam Mazhab Aksi dan Pemikiran*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Mizan 1992
- Thabāthabā'i, Allamah, *Maqalat Ta'sisiyyah fi Al-Fikr*, Ummul Quro': Syubkah al-Fikr, 1415 H
- , *Nihayah al-Hikmah*, Qum: Muassamah An-Nasyr Al-Islam, 1422 H
- , *Bidayah al-Hikmah: Buku Panduan Peneliti Muda, Ibn Arabi dan Mulla Sadra*, Corner: Jakarta 2011
- Tirmidzi, cetakan New Delhi 1342, no 2149. 'Shahih Abi Daud', vol.2, cet. Matba'a Taziyah, Mesir. Kitab al-Manaqib, no.3731
- Toresano, Wa Ode Zainab Zilullah, *Ontologi Dalam Filsafat Mullā Sadrā: Catatan Perkuliahan Islamic Philosophy*, sebuah artikel 2013
- Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, Yogyakarta: Lkis, 2003
- Wehr, Hans, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, Beirut: Makrabah Du Leban, 1974
- Yazdī, M.T. Mishbāh, *Amuzesy-e Aqayid*, Qom-Iran: Sazman Tablighate, 1375 H
- , *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, Jakarta, AL-HUDA, 2005
- , *Amuzesy-e Aqa'ed*, Qum: Sazman-e Tablighat-e Islami, 1370/1991 M
- , *Amuzesy-e Falsafeh*,
- , *Buku Daras Filsafat Islam*, Bandung: Mizan. 2003

-----, *Ma'arief-e Quran*, juz,1, Qum:
Dar Rah-e Haqq 1368/1989 M

Yusufian, Hasan, *Akal dan Wahyu "Tentang Rasionalitas Dalam Ilmu Agama Dan Filsafat*, Jakarta: Sadra Press November 2011

Zulkarnain, *Konsep Imāmah dalam Perspektif Syi'ah*, Jurnal TAPIs
Vol.7 No.13 Juli-Desember 2011

Nur, Muhammad, *Wahdah al-Wujūd Ibn Arabi dan Filsafat Wujūd Mullā Sadrā*, Jogjakarta: Chamran Press, 2012

Miswari, *Filsafat Terakhir*, Jakarta: Unimal Press, 2016

Yazdī, M.T. Mishbāh, *The Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Legenhausen dan 'Azim Sarvdalir, Bringhamton: Institute of Global Cultural Studies, 1999

Al-Mandary, Mustamin, *Menuju Kesempurnaan, Persepsi dalam Pemikiran Mullā Shadrā*, Cet. I; Makassar : Safinah, 2003

Surahwardi, *Hayakil an-Nur*, Jil.1, cet.1, Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1956

Mahmud, Akilah, *Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi*, Jurnal Aqidah dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Vol.9, No.2, 2014

Sabzewari, Mullā Hadi, *Syarh-i Manzumah*, Tehran: The Institute of Islamic University, 1969

Adlany, Muhammad, *Kaidah Imkan Asyrah*, Theory of Future Possibility teosophy, 2010

www. Al-Shia.org. Murthada Mutahhari, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam Tentang Jagat Raya*

Al-Salus, Ali, *Imāmah dan Khalifah dalam Tinjauan Syar'i*, Jakarta:
Gema Insani Press, 2001

Yasrebi, S.Y, *Filsafat Imāmah Menurut Mullā Sadrā*, Rausyan Fikr,
Jurnal Vol.1, No.3, 2010

Yazdī, M.T. Mishbāh, *Menjadi Manusia Ilāhi*, di terjemahkan dari,
Rohiyān-e Kuye Dust, oleh Iwan Setiawan, Lembaga
Internasional Ahlul Bait, 2011