

## REDUKSIONISME EKSPLANATIF UNTUK ANTROPOLOGI TRANSCENDENTAL JAWĀDĪ ĀMULĪ

**Cipta Bakti Gama**

Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra

*Email: cipta.bg2@gmail.com*

### ABSTRACT

This article explains how an explanatory reductionism theory can be applied to the integration of various disciplines in Jawādī Āmulī's transcendent anthropology. The author explores some extent of possibility and certain forms of application of explanatory reductionism for such transcendent anthropology. The author uses Ricoeurian hermeneutics method to emphasize distantiation, interpretation, and appropriation. It concludes that, first, Jawādī Āmulī attempts to implement certain forms of an explanatory reductionism in integrating philosophy, *'irfān*, and Quranic exegesis. Second, reductionism can be applied in the integration of various disciplines of knowledge for constructing transcendent anthropology which is approached through the objective effects of human existence in the material universe.

**Keywords:** *explanatory reductionism, transcendent anthropology, integration of disciplines, Mario Bunge, Jawadi Amuli.*

### ABSTRAK

Tulisan ini menjelaskan bagaimana teori reduksionisme eksplanatif dapat diterapkan pada integrasi berbagai disiplin ilmu dalam antropologi transendental Jawādī Āmulī. Penulis menelusuri berbagai kemungkinan dan bentuk-bentuk tertentu dari penerapan reduksionisme eksplanatif pada antropologi transendental. Metode hermeneutika Paul Ricoeur digunakan untuk menekankan distansiasi, interpretasi, dan apropriasi, untuk sampai pada kesimpulan pertama, bahwa Jawādī Āmulī telah menerapkan bentuk tertentu dari reduksi eksplanatif dalam mengintegrasikan filsafat, *'irfān*, dan tafsir al-Quran. Kedua, reduksionisme eksplanatif Mario Bunge dapat diterapkan dalam integrasi berbagai disiplin sains dalam konteks antropologi transendental yang didekati melalui efek-efek objektif eksistensi manusia di alam materi.

**Kata-kata Kunci:** *reduksionisme eksplanatif, antropologi transendental, integrasi ilmu, Mario Bunge, Jawadi Amuli.*

**How to Cite :** Gama, Cipta Bakti. 2015. "Reduksionisme Eksplanatif untuk Antropologi Transendental Jawadi Amuli." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 5 (2): 147-164. doi:10.20871/kpjipm.v5i2.133.

doi:10.20871/kpjipm.v5i2.133

## Pendahuluan

Sebagian ahli filsafat ilmu memandang bahwa realitas itu tidak dapat dilihat secara fragmentatif, melainkan harus dilihat secara menyeluruh, sehingga memerlukan penjelasan yang bersifat menyeluruh pula. Sebaliknya, sebagian ahli filsafat ilmu yang lain berpandangan bahwa realitas itu terdiri dari bagian-bagian tertentu dan keseluruhan realitas hanyalah kumpulan dari bagian-bagian itu, sehingga penjelasan tentang bagian-bagian tertentu tersebut tidak menuntut penjelasan total yang mencakup keseluruhan realitas. Posisi pertama disebut dengan holisme sedangkan yang kedua disebut dengan individualisme (Bunge 1983, 31–41; 2003, 40–52 & 82–95). Selain itu ada juga ahli filsafat ilmu yang memandang bahwa realitas itu terdiri dari bagian-bagian tertentu yang membentuk sistem yang bertingkat-tingkat, dan setiap sistem pada tingkatan manapun bukanlah sekedar kumpulan dari bagian-bagian, melainkan memiliki sifat baru tertentu yang tidak dimiliki oleh bagian-bagiannya. Posisi ini disebut dengan sistemisme (Bunge 1974, 1–15; 1983, 31–41; 2003, 40–52). Tiga prinsip berbeda dalam filsafat ilmu tersebut, yaitu holisme, individualisme, dan sistemisme, memiliki implikasi yang berbeda pula ketika dijadikan pendekatan dalam suatu disiplin pengetahuan, seperti ilmu kemanusiaan.

Ilmu kemanusiaan, yang secara literal dapat disebut dengan antropologi, menurut teori filsafat ilmu tertentu dapat dideskripsikan sebagai ilmu yang menjadikan manusia sebagai subjek kajiannya (al-Mishri 2010, 15–18). Dalam konteks ini, tentu saja asumsi komunitas ahli antropologi tentang manusia akan menentukan produk disiplin pengetahuan keahlian mereka ini. Sebagai contoh, psikobiologi ada karena para peneliti dalam disiplin tersebut mengasumsikan bahwa jiwa manusia dapat dilihat dari aspek biologis; antropologi kultural ada karena komunitas penelitiannya mengasumsikan bahwa manusia dapat dilihat dari sisi produk dan akar eksistensinya pada budaya dan masyarakat; ilmu kedokteran ada karena para penelitiannya melihat manusia dari sisi kesehatan fisiknya; dan seterusnya. Salah

satunya asumsi penting tentang manusia yang perlu direvitalisasi saat ini adalah manusia sebagai makhluk pontifikal, yaitu manusia sebagai jembatan antara langit dan bumi (Nasr 1989, 144–167; 1990, 17–39; 1996, 165–190). Konsep seperti ini dapat juga disebut dengan konsep manusia transendental. Jawādi Āmulī adalah salah seorang filsuf, mistikus, dan ahli tafsir al-Quran yang memiliki banyak karya tulis dalam domain antropologi dengan asumsi manusia transendental seperti ini. Menurut Jawādi Āmulī, hakikat manusia terletak pada eksistensi transendentalnya (ilahi), tanpa menafikan eksistensinya di alam materi, baik fisis, psikis, ataupun sosial (Āmulī 1381, 73–77; 1389, 165–166). Ilmu kemanusiaan dengan asumsi seperti ini akan penulis sebut dengan antropologi transendental.

Apa implikasi prinsip holisme, individualisme, dan sistemisme terhadap antropologi transendental? Secara global, dengan pendekatan holistik, seorang peneliti antropologi transendental hanya dapat menginvestigasi manusia dalam total eksistensinya mencakup fisis, psikis, sosial, dan transendental. Dengan kata lain, manusia tidak dapat direduksi pada bagian tertentu saja pada dirinya, seperti badannya saja, jiwanya saja, relasi sosialnya saja, atau dimensi spiritualnya saja. Sebaliknya, dengan prinsip individualisme, reduksi seperti ini mungkin dilakukan. Berbeda dengan keduanya, prinsip sistemisme membuka kemungkinan reduksi manusia pada level eksistensi tertentu—sebagai suatu level sistem, dari total eksistensinya sebagai total sistem, dengan tetap membedakannya dari investigasi manusia dalam total sistem eksistensinya itu sendiri. Jadi, holisme, individualisme, dan sistemisme berimplikasi pada perbedaan sikap terkait masalah reduksionisme dalam antropologi transendental.

Mario Bunge, salah seorang ahli filsafat ilmu pendukung sistemisme, menjelaskan bahwa reduksionisme dalam bentuk tertentu diperlukan dalam proses integrasi dua atau lebih disiplin pengetahuan yang berkonvergensi (memiliki titik temu) (Bunge 2003, 129–130). Contohnya adalah ketika biologi, khususnya

neurosains, bertemu dengan psikologi yang melahirkan psikobiologi, yang salah satu intinya adalah upaya menjelaskan fenomena psikis dengan teori-teori yang telah berkembang dalam neurosains. Dengan kata lain, psikobiologi melibatkan bentuk tertentu dari reduksi psikologi ke biologi. Dengan pendekatan seperti ini antropologi transendental pun seharusnya dapat dikaji dalam bentuk reduksionisme tertentu. Hanya saja, sebagian bentuk reduksionisme telah menjadikan para peneliti ilmu kemanusiaan, baik di ranah filsafat ataupun sains, telah melahirkan konsep manusia yang justru hilang dari dimensi transendentalnya. Seyyed Hossein Nasr sejak lama telah menunjukkan bahwa manusia yang tereduksi dari dimensi transendental—yang ia sebut dengan manusia Promethean, telah menjadi salah satu akar paling mendasar dari berbagai problem kemanusiaan di era modern, yang dapat disebut sebagai problem reduksionisme manusia Promethean (Nasr 1989, 144–167; 1990, 17–39; 1996, 165–190). Di sisi lain, jika kita memberikan fokus pada antropologi transendental Jawādī Āmulī, kita dapat melihat bahwa ia sendiri sebenarnya tidak secara eksplisit mengambil posisi holis, individualis, atau sistemis dalam membangun ilmu kemanusiaannya. Ia memiliki kerangka filsafat sendiri yang terkategori sebagai Hikmah Mutaʿāliyah atau Shadrian (sebagian tokoh menyebutnya dengan Neo-Shadrian) (Eshkevari 2012, 175; Rashad 1999, 73–88). Intinya, ada semacam trilema antara konvergensi berbagai disiplin ilmu untuk mengaji realitas manusia dalam antropologi transendental yang membentang dalam seluruh dimensi eksistensi yang menuntut reduksi tertentu, problem reduksionisme manusia Promethean, dan kerangka filsafat Jawādī Āmulī.

Makalah ini mencoba menjelaskan kemungkinan bentuk tertentu reduksionisme yang mungkin diterapkan pada antropologi transendental Jawādī Āmulī sebagai solusi bagi trilema di atas. Melalui penjelasan tersebut, penulis hendak meletakkan dasar pengembangan kerangka antropologi transendental yang telah dirumuskan dan dibangun dalam aspek tertentu—umumnya dalam tafsir tematik, oleh

Jawādī Āmulī, dengan meminjam teori Mario Bunge tentang reduksionisme ekspalantif. Untuk itu penulis menggunakan pendekatan hermeneutika Paul Ricoeur yang menekankan distansiasi, interpretasi, dan apropriasi, dalam melakukan pembacaan terhadap literatur yang menjadi sumber penelitian (Lubis 2004, 121–127).

## Integrasi Ilmu dan Reduksionisme: Teori Mario Bunge

Setiap disiplin pengetahuan yang menjadikan manusia sebagai subjek kajiannya dapat disebut dengan antropologi. Ini didasarkan pada teori logika Aristotelian yang menyatakan bahwa esensi setiap disiplin pengetahuan terletak pada subjek, problematika, dan fondasinya (al-Mishri 2010, 15–18); dan dilandaskan pada makna literal antropologi itu sendiri (*anthropos*: manusia; *logos*: ilmu). Namun, di satu sisi, pada faktanya disiplin pengetahuan yang umumnya disebut antropologi (seperti antropologi filosofis, teologis, dan sosiokultural) memiliki beragam subjek, problematika, dan fondasi, dan tidak seluruh disiplin yang membahas manusia dinamai dengan antropologi (seperti psikologi, kedokteran, dan sosiologi). Di sisi lain, ada beragam istilah yang digunakan sebagai nomenklatur kelas pengetahuan yang sama-sama membahas manusia, seperti istilah ilmu humaniora, ilmu-ilmu kemanusiaan, humanities, dan *geisteswissenschaften*. Terlepas dari ragam istilah yang tersedia tersebut, teori Aristotelian, akar semantik kata *anthropos-logos*, dan fakta adanya ragam pengetahuan yang bersatu dalam subjek kajian kemanusiaan di atas dapat menjadi dasar untuk membenarkan premis bahwa ada beragam disiplin yang memiliki subjek konvergen, yaitu manusia, yang dapat dinamai antropologi.

Antropologi dengan pengertian seperti ini masih berupa kumpulan disiplin pengetahuan yang terpisah-pisah dalam ragam kategori, baik dalam aspek subjek kajiannya, seperti psikologi (pikiran/jiwa dan perilaku

manusia), antropologi kultural (manusia sebagai makhluk sosiokultural); ataupun dalam aspek fondasi pengetahuannya, seperti psikologi saintifik (sains), antropologi sosiokultural (sains), antropologi filosofis (filsafat), dan antropologi teologis (filsafat dan teologi Kristen) (Agassi 1977; Bakker 2000; Cortez 2010; Kottak 2010; Gross 2014). Sebagian tokoh melihat bahwa pengetahuan seharusnya bersifat integratif dan holistik, bukan fragmentatif, dan menawarkan beragam paradigma dalam usaha mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan itu (Kartanegara 2005). Sebenarnya banyak kritik penting yang diajukan terhadap beragam bentuk integrasi pengetahuan tersebut (Pombo, Olga 2012). Lepas dari itu, dua dari tiga prinsip dasar filsafat ilmu yang saling bersaing, yaitu holisme, individualisme, dan sistemisme, menuntut integrasi pengetahuan yang konvergen. Penulis melihat bahwa di antara prinsip-prinsip filsafat ilmu tersebut, yang paling baik adalah sistemisme, yang salah satu tokoh utama pendukungnya adalah Mario Bunge. Dalam konteks integrasi ilmu, ia menawarkan suatu set teori yang melibatkan prinsip reduksionisme, yang akan penulis deskripsikan di bagian ini.

Sebelum itu, ada satu hal penting yang perlu diperhatikan ketika kita berbicara tentang integrasi dan reduksi pengetahuan dalam konteks antropologi, yaitu problem reduksionisme manusia Promethean. Sejak paruh kedua abad kedua puluh, kelompok tradisionalis, seperti Seyyed Hossein Nasr dan Rene Guenon, telah menunjukkan bahwa manusia modern punya problem mendasar yang berakar pada lepasnya manusia dari realitas transendental/sakralnya (Nasr 1989, 144–167; 1990, 17–39; 1996, 165–190; Guénon 2004). Dengan kata lain, manusia telah tereduksi dari eksistensi transendentalnya ke dalam batasan alam materi, baik fisis, psikis, ataupun sosial. Sehingga, tuntutan reduksi bagi ragam ilmu yang konvergen harus tidak terjebak ke dalam problem reduksionisme manusia Promethean ini.

Tentang teori reduksionisme Mario Bunge, teori ini harus dipahami dari asumsi

ontologis yang ia pegang, yaitu sistemisme. Menurutnya setiap entitas riil itu merupakan suatu sistem atau anggota dari suatu sistem (Bunge 1974, 1–15). Setiap sistem memiliki komposisi, struktur, dan lingkungan. Komposisi adalah himpunan dari entitas riil yang menyusun suatu sistem, lingkungan adalah himpunan entitas riil di luar komposisi yang berelasi dengannya, dan struktur adalah himpunan relasi internal antara komponen satu dengan lainnya atau antara komposisi dengan lingkungannya (Bunge 1974, 5). Sebagai contoh, molekul H<sub>2</sub>O di udara adalah entitas riil. Karenanya ia merupakan suatu sistem yang memiliki komposisi, lingkungan, dan struktur. Komposisinya terdiri dari dua atom hidrogen dan satu atom oksigen. Lingkungannya adalah berbagai molekul dan atom yang ada di udara. Lalu sistemnya adalah relasi-relasi antara atom hidrogen, oksigen, dan lingkungannya, seperti terjadinya ikatan dan reaksi kimia. Kemudian, Bunge juga memandang bahwa kumpulan sistem dalam total realitas itu berbentuk hirarki sistem, dari mulai partikel subatom hingga total kosmos (Bunge 2003, 9–38). Kemudian ia menambahkan bahwa dalam setiap level sistem, ada sifat baru (*emergent properties*) yang tidak dimiliki oleh komponen-komponennya (Bunge 2003, 9–38). Ini inti teori sistemisme yang ia pegang.

Dari sini kita mulai dapat melihat lebih jauh teori Bunge tentang reduksionisme. Bunge memandang bahwa ketika hasil penelitian para ilmuwan berkembang sedemikian rupa dan menjadi beragam disiplin, sebagian dari disiplin-disiplin pengetahuan tersebut sebenarnya memiliki objek kajian yang sama yang menuntut integrasi (Bunge 2003, 129–130). Misalkan, ahli fisika dan ahli kimia sama-sama mengaji atom sekalipun keduanya melihat objek yang sama tersebut dari sisi yang berbeda. Dalam kondisi seperti ini para ahli kimia ternyata menggunakan teori-teori fisika tentang atom sebagai fondasi untuk memahami reaksi-reaksi kimia yang terjadi pada molekul. Atom tentu saja merupakan komponen dari molekul. Ini merupakan suatu bentuk integrasi antara fisika dan kimia. Con-

toh lainnya adalah ketika ahli biologi, khususnya ahli neurosains, bertemu dengan ahli psikologi karena sama-sama meneliti otak dan fungsi-fungsinya, maka pertemuan ini menghasilkan integrasi biologi dengan psikologi menjadi psikobiologi. Integrasi di sini terjadi dalam bentuk peminjaman hasil penelitian ahli neurosains oleh para ahli psikologi untuk menjelaskan fenomena-fenomena psikis. Dengan kata lain, dalam kasus ini biologi menjadi fondasi, pendekatan, dan metode untuk memahami realitas psikis. Integrasi-integrasi tersebut bagi Bunge merupakan bentuk-bentuk reduksi suatu disiplin pengetahuan ke disiplin pengetahuan lainnya.

Bunge mengajukan suatu set teori tentang reduksionisme sebagai berikut (Bunge 1983, 31-44; 2003, 133-137). Pertama, reduksi dapat berlaku pada konsep, proposisi, dan teori. Jika A dan B merupakan dua disiplin pengetahuan yang memiliki sejumlah konsep, proposisi dan teori, maka konsep dalam A dapat direduksi ke dalam konsep dalam B jika konsep dalam A tersebut dapat didefinisikan oleh konsep dalam B itu. Misalkan: konsep cahaya dapat direduksi ke konsep gelombang elektromagnetik karena cahaya dapat didefinisikan sebagai gelombang elektromagnetik dalam panjang tertentu. Kemudian, terjadinya reduksi konsep akan menghasilkan reduksi proposisi. Contohnya: pernyataan 'matahari memancarkan cahaya', dapat direduksi menjadi 'matahari memancarkan gelombang elektromagnetik dengan panjang tertentu'.

Tentang reduksi teori, Bunge (1983, 34) menjelaskan sebagai berikut:

Jika  $T_1$  dan  $T_2$  adalah dua teori dengan kelas referensi yang beririsan,  $D$  adalah suatu himpunan tak kosong dari definisi reduktif, dan  $A$  adalah suatu himpunan tak kosong dari hipotesa-hipotesa yang tidak tercakup dalam  $T_1$  dan  $T_2$  namun dirumuskan dalam terma-terma; maka:

- a)  $T_2$  dapat direduksi secara menyeluruh kepada  $T_1$  jika dan hanya jika gabungan antara  $T_1$  dan  $D$  berimplikasi logis  $T_2$ ;
- b)  $T_2$  dapat direduksi secara parsial kepada  $T_1$  jika dan hanya jika  $T_2$

merupakan implikasi logis dari gabungan  $T_1$ ,  $D$ , dan  $A$ .

Contoh reduksi teori menyeluruh adalah reduksi teori akustik pada teori elastisitas dengan reduksi definisi "suara" kepada "gelombang yang merambat pada medium elastis". Contoh reduksi teori parsial adalah reduksi teori status mental ke teori status sistem saraf pusat dengan reduksi definisi status mental ke status sistem saraf pusat, ditambah dengan sejumlah data dan hipotesa tentang kegiatan sistem saraf pusat dan hubungannya dengan suatu status mental (Gama 2014).

Reduksi seperti ini diterima Bunge sebagai reduksi moderat karena ia tidak mengabaikan keberadaan ragam sistem yang memiliki ragam level dan properti baru pada realitas (Bunge 1983, 31-41). Reduksi moderat seperti ini dapat diposisikan sebagai penengah dua kutub ekstrim: reduksi radikal (atomisme) dan anti-reduksi (holisme). Bunge menjelaskan bahwa reduksi radikal terjadi ketika suatu sistem riil direduksi pada komponen-komponennya tanpa melihat adanya sifat baru dari sistem tersebut, seolah-olah sifat sistem hanyalah resultan (penjumlahan) dari sifat-sifat komponennya. Contohnya adalah ketika sebagian ahli genetika, seperti Richard Dawkins, mereduksi perilaku manusia ke gen (Dawkins 2006). Sebaliknya, sikap anti-reduksionis para holis di satu sisi mengabaikan fungsi komponen dalam membentuk total realitas, dan di sisi lain sebenarnya merupakan suatu bentuk reduksi juga, yaitu reduksi komponen ke sistem. Sebagai contoh: ketika kalangan Marxis menganalisis gerak sejarah masyarakat kepada aspek-aspek makro, seperti sistem ekonomi, maka sebenarnya ia sedang mereduksi gerak individu dalam masyarakat ke dalam aspek makro tersebut yang memang memengaruhinya (Bunge 2003, 133-137).

Singkatnya, reduksionisme Mario Bunge merupakan bentuk integrasi dua disiplin pengetahuan atau lebih ketika keduanya memiliki titik temu dalam objek kajian yang merupakan bagian dari realitas sistemis. Reduksi tersebut dapat dilakukan dalam bentuk reduksi konsep,

proposisi, dan teori, baik dari sistem ke komponen (*top-down*) ataupun dari komponen ke sistem (*bottom-up*), tanpa mengabaikan keberadaan sifat-sifat baru dari suatu sistem yang tidak dimiliki oleh komponennya.

Teori reduksi seperti ini, jika diterapkan kepada antropologi, seharusnya dapat terhindar dari problem reduksionisme manusia Promethean yang diajukan oleh Nasr. Sayangnya, Mario Bunge memegang prinsip ontologi yang lain, yaitu materialisme yang jelas mereduksi realitas kepada materi saja. Dengan asumsi ini, manusia pun akan dibatasi pada realitas materialnya. Sebagaimana ditunjukkan oleh Nasr, ini adalah masalah besar. Karena itu, penulis akan mencoba memisahkan teori reduksionisme sistemis Bunge dari prinsip-prinsip lain yang ia pegang, khususnya materialisme, untuk dijadikan inspirasi dalam merumuskan prinsip-prinsip filsafat ilmu tertentu yang dapat digunakan untuk mengembangkan antropologi transendental Jawādī Āmulī.

## Antropologi Transendental Jawādī Āmulī dan Fondasi Filosofisnya

Antropologi yang dikembangkan oleh Jawādī Āmulī dapat disebut dengan antropologi transendental, karena berangkat dari asumsi bahwa hakikat manusia terletak pada eksistensi transendentalnya (Āmulī 1381, 73–77; 1389b, 149–152 & 165–166). Asumsi seperti ini tidak ia oposisikan dengan asumsi bahwa manusia juga memiliki beragam tingkat eksistensial seperti di alam fisis, psikis, dan sosial. Namun ia juga membangun teori yang menjelaskan bahwa manusia harus bertransformasi menuju aktualitas di alam transendental hingga ia menjadi manifestasi nama-nama Tuhan di setiap level realitas (Āmulī 1381, 73–77). Dengan kata lain, ada tiga karakter kunci dalam antropologi Jawādī Āmulī: transendental, multilevel eksistensial, dan transformatif. Tiga karakter ini sama sekali tidak menunjukkan secara langsung bahwa Jawādī Āmulī setuju dengan prinsip holisme atau sistemisme, ataupun bahwa ia tidak setuju dengan prinsip individualisme, karena ia tidak menggunakan prinsip-prinsip tersebut secara

eksplisit. Ia memiliki kerangka filsafat sendiri yang terkategori ke dalam *Ḥikmah Mutaʿāliyah*. Di bagian ini penulis akan mendeskripsikan hasil analisis penulis terhadap inti klaim dalam antropologi transendental Jawādī Āmulī dan fondasi filosofisnya.

## Esensi, Eksistensi, dan Transformasi Manusia

Menurut Jawādī Āmulī, esensi sejati manusia adalah entitas hidup ilahi (*ḥayy mutaʿāliḥ*) (Āmulī 1389b, 149). Maksud dari sifat ilahi di sini adalah aktualitas manusia di alam ruhani, dan tenggelam dalam transendentalitas (*dzāb syudan dar ulūhiyāt*) (Āmulī 1389b, 150). Jika demikian, hal lainnya yang selama ini juga sering dipandang sebagai esensi manusia, seperti hewan rasional, hewan berpolitik, makhluk sosial, dan seterusnya, bukanlah hakikat sejati manusia.

Dalam diskursus antropologi filosofis, sebenarnya ada beragam konsep yang ditawarkan tentang esensi manusia. Joseph Agassi telah mengumpulkan beragam konsep tersebut sebagai berikut: manusia sebagai subjek, mesin, hewan tingkat tinggi, hewan berakal, realitas sosial, dan bayangan Tuhan (Agassi 1977, ix–xi). Jika kita bandingkan dengan definisi Jawādī Āmulī, hakikat sejati manusia dapat dilihat dari sisi dia sebagai subjek dan bayangan Tuhan, sekalipun kedua konsep tersebut tidak niscaya sepadan dengan konsep Jawādī Āmulī tentang manusia sebagai entitas hidup transendental. Manusia sebagai subjek sebenarnya lebih merupakan warisan fenomenologi dan eksistensialisme Jerman dan seringkali tidak berbentuk teori yang menembus dimensi ilahi manusia (Bakker 2000).

Manusia sebagai bayangan Tuhan juga belum tentu diartikan sebagaimana dalam konsep Jawādī Āmulī. Malah, sebagian aliran yang menggunakan istilah antropologi transendental pun mengartikan terma “transendental” dalam pengertian Kantian, yaitu sebagai sesuatu yang bersifat *a priori* (Kilby 2004, 32–48; Kant 2004, 32–114). Adapun konsep manusia transendental yang dimaksud Jawādī Āmulī lebih sejalan dengan konsep manusia dalam mistisisme.

Esensi manusia yang dimaknai secara

mistik seperti ini, sekali lagi, tidak menegaskan dimensi eksistensi manusia di alam non-transendental. Jawādī Āmulī sendiri menjelaskan bahwa manusia sejati itu memiliki dimensi eksistensi di setiap tingkatan realitas, dari mulai alam materi, imaginal, hingga transendental (Āmulī 1381, 73–77; 1389a, 166). Di sini, konsep transformasi manusia menjadi penting. Dalam teorinya, Jawādī Āmulī menjelaskan bahwa manusia sebagai individu itu memulai eksistensinya dari konstruk material, yaitu tubuhnya yang memiliki jiwa rasional. Dengan menjalani proses tertentu yang berporos pada pengetahuan fitrah, manusia dapat bertransformasi hingga meraih tingkat eksistensi sejatinya di alam transendental (Āmulī 1381, 73–77 & 105–109; 1384, 77–144).

Secara eksistensial, menurut Jawādī Āmulī, manusia terkategori sebagai *mumkin faqrī* dan *wujūd rābith*, yaitu eksistensi yang tidak memiliki independensi pada dirinya sendiri, melainkan bergantung pada eksistensi lainnya (Āmulī 1389b, 157–165). Ia juga memiliki struktur eksistensial berupa pengetahuan dan kemampuan, selain kehidupan yang sejak awal menjadi *genus* dari esensinya (Āmulī 1389a, 149–152 & 165–166). Struktur eksistensial manusia ini memiliki dua daya utama yang akan memengaruhi aktualitas dirinya, yaitu *fithrah* dan *thabī'ah*. *Fithrah* adalah daya rohani manusia yang mendorongnya untuk bertransformasi menuju realitas transendental, sedangkan *thabī'ah* adalah daya yang juga bersifat rohani, namun mendorongnya untuk bertransformasi di alam material (Āmulī 1389a, 189–191). Pilihan transformasi apapun yang ia ambil, tetap tidak lepas dari karakter dependensinya eksistensialnya.

## Fondasi Ontologis dan Epistemologis

Ada sejumlah teori ontologi dan

epistemologi yang menjadi fondasi teori antropologi Jawādī Āmulī, yang relevan untuk dijelaskan di sini. Pertama, teori dependensi eksistensial (*imkān faqrī* dan *wujūd rābith*). Kedua, teori level realitas (*marātib al-wujūd*). Ketiga, teori kausalitas Aristotelian. Keempat, teori esensialisme Aristotelian. Kelima, epistemologi ekletik Shadrian.

Teori dependensi eksistensial menjelaskan bahwa setiap eksistensi yang bersifat mungkin (*mumkin al-wujūd*) memiliki karakter dependensi (*faqr*) pada eksistensi lainnya, dan kebergantungan tersebut tidak bersifat komposit (*murakkab*). Sehingga, sekalipun ia dalam kondisi aktual (*wājib/bi al-fi'l*), itu tidak menjadikannya bersifat independen melainkan terus bergantung pada kausa yang memberinya eksistensi aktual (Āmulī 1388, 96–98 & 102–105).

Kemudian, teori level realitas menyatakan bahwa total realitas itu bertingkat-tingkat. Tingkatan ini merentang mulai dari alam materi (*thabī'ah*) sebagai tingkat terbawah, ke alam jiwa (*nafs*), kemudian alam ruhani (*'aql*), dan berpuncak di alam ilahi (Āmulī 1384, 317–320).

Lalu, teori kausalitas Aristotelian menyatakan bahwa terdapat beberapa kategori kausa. Kategori kausa tersebut terdiri dari kausa material (*'illah māddiyah*), kausa formal (*'illah shūriyah*), kausa efisien (*'illah fā'ilah*), dan kausa final (*'illah ghā'iyah*) (Āmulī 1388, 147–270).

Adapun teori esensialisme Aristotelian menyatakan bahwa total konsep universal (*kulliyāt*) yang menjadi predikat dari setiap entitas riil (*mawjūd*) itu memiliki dua kategori, yaitu: predikat esensial (*dzātī*) dan predikat aksidental (*'aradhī*). Predikat aksidental dapat dibagi menjadi dua kategori: primer (*lāzim*) dan sekunder (*mufāriq*) (Āmulī 1388, 129–157; Muzhaffar 2006, 73–89).<sup>1</sup> Dalam konteks konstruksi pengetahuan proposisional—yaitu

<sup>1</sup> Dukungan Jawādī Āmulī terhadap esensialisme Aristotelian merupakan implikasi dari dukungan eksplisitnya bahwa logika Aristotelian merupakan alat ukur kebenaran rasional.

pengetahuan yang telah diformulasikan dalam pernyataan-pernyataan, predikat yang digunakan terbatas pada predikat esensial dan predikat aksidental primer.

Terakhir, epistemologi ekletik Shadrian. Teori ini menyatakan bahwa pengetahuan rasional, religius, dan mistis itu harus koheren (tidak bertentangan satu sama lain) (Āmulī 1382, 16–21).

Penulis melihat bahwa Jawādī Āmulī berangkat dari lima teori tersebut dan mengembangkannya sedemikian rupa hingga menjadi satu set fondasi yang lebih detil yang mendasari bangunan antropologinya, di antaranya: Pertama, ia memandang bahwa kajian atas manusia dapat dilakukan melalui tiga pendekatan: melalui kausa efisien eksistensinya (Tuhan), struktur internalnya sebagai subjek, dan efek objektif yang ditimbulkan oleh keberadaannya (karakter, perbuatan, dan pengaruhnya) (Āmulī 1389a, 81–83). Lalu ia menjelaskan bahwa secara metodologis, manusia dapat dikaji dengan menggunakan enam jalan pengetahuan berikut: wahyu, ilmu *ḥudhūrī* (pengalaman eksistensial), akal, teks agama, matematika, dan panca indera (Āmulī 1389a, 85–125). Wahyu tentu saja hanya dapat diakses oleh para nabi yang terjaga dari kesalahan (*ma'shūm*), jadi di luar konteks kita sebagai manusia biasa. Yang relevan dengan problem kita adalah lima jalur metode pengetahuan sisanya.

Jika kita fokus pada antropologi dengan pendekatan internal manusia sebagai subjek dan pendekatan efek objektif yang ditimbulkannya, kita dapat meringkas aplikasi fondasi filosofis antropologi Jawādī Āmulī sebagai berikut (Āmulī 1389a, 85–125). Pertama, dengan ilmu *ḥudhūrī* kita dapat mengetahui eksistensi manusia di setiap levelnya. Kedua, panca indera hanya dapat mengakses efek-efek objektif keberadaan manusia di alam materi saja. Ketiga, teks agama (al-Quran dan Hadis) menyediakan banyak informasi tentang manusia yang dapat dipahami dengan metodenya tersendiri. Keempat, konseptualisasi, analisis, dan formulasi pengetahuan ke dalam suatu set pernyataan, baik bersifat aksiomatis ataupun teoretis, bersumber dari

ilmu *ḥudhūrī*, teks agama, ataupun panca indera, adalah tugas akal yang bekerja dengan standar ilmu logika, baik formal ataupun material. Kelima, matematika hanya dapat diterapkan pada objek yang memiliki panjang, lebar, tinggi, dan bilangan.

Terakhir, Jawādī Āmulī menjelaskan bahwa masing-masing dari kelima sumber metodologis antropologi tersebut dapat dibagi menjadi dua kategori: jelas dengan sendirinya (*muḥkamāt*) dan tidak jelas dengan sendirinya (*mutasyābihāt*) (Āmulī 1389a, 126–127). Menurutnya, pengetahuan yang *muḥkamāt* itu merupakan landasan dan standar bagi suatu bangunan pengetahuan, dan setiap pengetahuan *mutasyābihāt* harus dikembalikan kepada—atau dinilai dengan—standar pengetahuan yang bersifat *muḥkamāt* (Āmulī 1389a, 126–127). Cukup jelas konsep ini sangat dipengaruhi oleh konsep *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam ilmu al-Quran. Hanya saja, formulasi teori *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* menjadi teori epistemologi umum, tampaknya merupakan pemikiran baru dari Jawādī Āmulī.

## Posibilitas Reduksi Sistemis

Sebelumnya telah disebutkan bahwa Jawādī Āmulī, di satu sisi, mengajukan tiga pendekatan untuk memahami manusia: kausa efisien, struktur internal subjektif, dan efek objektif; dan, di sisi lain, menerima ragam saluran metodologis untuk digunakan dalam memahami manusia: wahyu, ilmu *ḥudhūrī*, akal, teks agama, matematika, dan panca indera. Penulis melihat bahwa dua hal ini membuka ruang integrasi beragam ilmu untuk membangun antropologi transendental. Sebuah pertanyaan dapat diajukan terkait dengan prinsip reduksionisme sistemis (moderat): Dalam konteks ini, dapatkah prinsip tersebut diterapkan?

Bagi penulis, jawaban untuk pertanyaan di atas adalah, “Ya, Mungkin.” Untuk menjelaskan klaim ini, penulis perlu menunjukkan sejumlah hal. *Pertama*, Jawādī Āmulī secara eksplisit merekomendasikan *Ḥikmah Muta'āliyah* dan *'irfān nazharī* (tasawuf teoretis) sebagai

rujukan konkret untuk teori rasional tentang basis ontologis dan antropologi transendental (Āmulī 1389a, 98). Dua disiplin pengetahuan ini sendiri sudah merupakan bentuk tertentu dari integrasi antara pengetahuan mistis yang berupa ilmu *ḥudhūrī*, tafsir teks agama, dan filsafat.<sup>2</sup> Bahkan, antropologi Jawādī Āmulī sendiri sudah berbentuk integrasi dari *Ḥikmah Mutaʿāliyah*, *ʿirfān nazharī*, dan tafsir al-Quran, Sebagaimana yang dijelaskan oleh Abolfazl Kiyashemshaki, *Ḥikmah Mutaʿāliyah* sendiri mengandung interaksi harmonis antara filsafat Islam dan *irfān* dalam beragam titik temu, salah satunya adalah antropologi (Kiyashemshaki 2014). Sekalipun ia tidak menyebutkan sebagai integrasi, namun, bagi penulis, interaksi harmonis itu menunjukkan adanya kesamaan subjek kajian antara keduanya—yang ia istilahkan dengan titik-titik interaksi, dan ini merupakan awal proses integrasi. Umumnya karya Jawādī Āmulī tentang antropologi dikategorikan sebagai tafsir tematik. Hanya saja, jika diperhatikan kontennya, bagi penulis integrasi ketiga disiplin pengetahuan tersebut tampak jelas, sehingga akan terdapat reduksi di dalamnya. Sebagai contoh: ketika ia menjelaskan makna ayat al-Quran tentang Adam yang diajarkan segala asmā' (nama-nama) yang dengan itu malaikat pun sujud kepadanya (al-Baqarah [2]:31), dan mengaitkannya dengan ditiupkannya ruh Allah kepada manusia sebagai sebab sujudnya malaikat kepadanya (Shad [38]: 71-73), Jawādī Āmulī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan 'pengajaran' (*taʿlīm*) Allah kepada Adam adalah melalui ilmu *ḥudhūrī* (Āmulī 1389a, 168–179). Dengan kata lain, menurut penjelasan Jawādī Āmulī, pengetahuan Adam tentang semua nama Allah adalah ilmu *ḥudhūrī*, bukan ilmu *ḥushūlī* (konseptual). Ini menunjukkan bahwa ia mereduksi konsep 'pengajaran' dalam al-Quran ke konsep 'ilmu *ḥudhūrī*' dalam filsafat. Tafsiran seperti ini kemudian menjadi dasar baginya dalam mendefinisikan manusia

sebagai entitas hidup transendental yang menjadi fondasi utama antropologinya. Kemudian, ketika ia menjelaskan makna transendentalitas (*taʿalluh*) yang merupakan diferensia dari definisi manusia, ia menjelaskannya dengan konsep 'ketenggelaman dalam transendentalitas' (*dzāb syudan dar ulūhiyyāt*) (Āmulī 1389b, 150). Konsep 'ketenggelaman' seperti ini merupakan konsep sufistik yang dalam istilah Arabnya *'fana'*. Dengan demikian, ia mereduksi konsep transendentalitas dalam antropologi Qurani ke konsep fana dalam *'irfān*. Ini semua menunjukkan bahwa pengembangan prinsip reduksionisme sistemis dalam antropologi transendental sangat terbuka, khususnya antara tafsir al-Quran, filsafat, dan *'irfān*.

*Kedua*, sebagaimana yang telah tersirat dalam penjelasan sebelumnya, Jawādī Āmulī sebenarnya membuka ruang bagi metode empiris (inderawi) untuk memahami manusia dalam pendekatan efek objektifnya. Ini artinya, peluang integrasi sains yang membahas efek-efek objektif dari eksistensi manusia yang pada gilirannya akan melibatkan proses reduksi juga terbuka. Sekalipun ia sendiri secara eksplisit menyatakan bahwa metode empiris merupakan saluran pengetahuan terendah, namun tetap—bagi penulis, metode seperti ini telah menghasilkan pengetahuan yang sangat bermanfaat bagi manusia, yaitu perkembangan sains dan teknologi. Tentu saja, ini tidak berarti bahwa seluruh produk sains yang bersifat antropologis dapat atau perlu diintegrasikan, karena berbagai faktor. Hanya saja, ketika integrasi diperlukan, maka prinsip reduksi juga akan diperlukan. Untuk integrasi antar disiplin antropologi saintifik sendiri teori reduksionisme sistemis Bunge sudah pada tempatnya, karena ia memang berbicara dalam konteks sains, sehingga tidak perlu penulis jelaskan lebih jauh. Yang perlu penulis jelaskan adalah posisi antropologi saintifik itu sendiri dalam bangunan antropologi transendental Jawādī Āmulī sebagaimana poin-poin berikut.

<sup>2</sup> Sebagai rujukan kontemporer tentang *'irfān nazharī*, dapat dilihat dalam karya Yazdanpanah (1384); Amininejad et.al. (1350). Untuk penjelasan integrasi filsafat, *'irfān*, dan tafsir al-Quran dalam *Ḥikmah Mutaʿāliyah*, lihat Jawādī Āmulī (1382, 16–21).

Poin pertama, salah satu klaim penting dalam *Ḥikmah Muta'āliyah*, yang dipegang Jawādi Āmulī, adalah bahwa jiwa dan tubuh adalah dua substansi yang berbeda namun berinteraksi (saling memengaruhi dengan hubungan kausalitas), dan bahwa jiwa memiliki tingkat eksistensi yang lebih tinggi dibanding tubuh (Āmulī 1385; Gama 2014). Dengan demikian, penjelasan tentang status psikis dengan teori saintifik yang berbasis pengamatan inderawi merupakan reduksi antara dua sistem riil yang berbeda tingkat, namun sistem di tingkat bawah tersebut bukan merupakan komponen dari sistem pada tingkat yang di atasnya. Ini merupakan jenis reduksi tersendiri yang tidak dianalisis oleh Bunge.

Untuk itu penulis akan mencoba menawarkan solusi yang berangkat dari asumsi Jawādi Āmulī bahwa studi empiris (berbasis pengetahuan terhadap entitas materi) tentang manusia merupakan studi berdasarkan efek-efek objektif manusia di dunia materi (*P1*). Penulis akan mengombinasikannya dengan premis lain yang diambil dari teori *Ḥikmah Muta'āliyah*—yang juga dianut Jawādi Āmulī, tentang relasi jiwa dan raga (Gama 2014), yaitu: (1) jiwa dan raga adalah dua substansi berbeda yang berinteraksi [*P2*]; (2) awal aktualisasi jiwa bergantung pada kesiapan raga [*P3*]; (3) kontinuitas eksistensi jiwa tidak bergantung pada eksistensi raga [*P4*]; (4) jiwa dan raga adalah satu eksistensi dalam tingkat gradasi yang berbeda [*P5*]; dan (5) eksistensi itu fundamental sedangkan kuitas itu abstraksi fenomenal dari eksistensi [*P6*].

Dari enam premis di atas, penulis akan memodifikasi teori reduksionisme eksplanatif *bottom-up* dan *top-down* milik Mario Bunge, dengan mengajukan sejumlah teorema [*T*]. *T1*: Status jiwa dapat dijelaskan sebagai efek dari kausa materialnya pada raga, misalkan menjelaskan gangguan penglihatan dengan gangguan pada korteks visual di otak (reduksi *top-down*), atau menjelaskan pengalaman

menjadi banyak person dengan gangguan pada koneksi otak kiri dan kanan. *T2*: status raga dapat dijelaskan sebagai efek objektif dari kausa psikisnya (reduksi *bottom-up*), seperti menjelaskan cara mengobati sakit lambung dengan teori psikoterapi tentang cara menurunkan tingkat stres, atau menjelaskan pengobatan perilaku penyimpangan seksual dengan teori psikoterapi tentang pengendalian diri. Di satu sisi, validitas *T1* dan *T2* ini dapat didasarkan pada *P1*, *P2*, *P3*, *P5*, dan *P6*. Di sisi lain, *P4*—bahwa kontinuitas jiwa tidak bergantung pada raga—dapat menjadi dasar untuk membangun teori non reduksionis tentang psikoterapi terkait gangguan pada status jiwa tertentu seperti penyimpangan seksual, stress, adiksi, dan seterusnya. Selain itu, dalam konteks integrasi ilmu, *T1* dan *T2* dapat menjadi dasar validitas sejumlah sintesis studi saintifik yang telah ada seperti neuropsikologi. Model-model reduksionisme eksplanatif yang diformulasikan dalam *T1* dan *T2* akan penulis sebut dengan reduksionisme psiko-fisis Shadrian, karena ia berangkat dari premis-premis filsafat Mullā Shadrā.

Yang penting untuk dicatat dalam konteks ini adalah bahwa jiwa dalam *Ḥikmah Muta'āliyah* yang dianut Jawādi Āmulī dibedakan dari ruh/spirit (Āmulī 1385; Gama 2014), yaitu bahwa jiwa bersifat semi imaterial, sedangkan ruh secara total bersifat imaterial.<sup>3</sup> Dengan demikian, status ruh tidak dapat dijelaskan melalui status materi. Implikasinya, studi tentang pengalaman ruhani/spiritual—dalam pengertian di atas tidak dapat dilakukan melalui studi tentang status raga, seperti yang dilakukan sebagian pihak yang mencoba mendekati psikologi transpersonal melalui neurosains (Rock and Adam J 2013, 261–280). Studi seperti ini dapat saja dilakukan, namun tidak akan menghasilkan penjelasan tentang status pengalaman spiritual itu sendiri, melainkan menghasilkan penjelasan tentang status psikis yang berhubungan pengalaman spiritual.<sup>4</sup> Contohnya adalah ke-

<sup>3</sup>Salah satu maksud imateri di sini adalah terlepas dari materi atau dalam bahasa Arabnya: *tajarrud 'an al-māddah*.

<sup>4</sup>Prinsip seperti ini menjadi tantangan serius bagi penulis dalam melihat perkembangan psikologi transpersonal sebagai disiplin saintifik yang menggeluti pengalaman spiritual, atau bagi para peminat disiplin tersebut yang setuju dengan prinsip di atas.

salahan identifikasi pengalaman psikis, seperti halusinasi, sebagai pengalaman spiritual. Contoh lainnya adalah status psikis tertentu yang dicapai dalam proses perjalanan menuju alam spiritual, seperti proses meditasi. Kasus-kasus seperti ini dapat dimasukkan ke dalam domain reduksionisme psiko-fisis Shadrian.

Poin kedua, esensialisme dan logika Aristotelian, yang dipegang oleh Jawādī Āmulī, menuntut apropriasi tersendiri agar reduksionisme sistemis itu terformulasikan secara baik. Di antara hal mendasar dalam esensialisme dan logika Aristotelian adalah konsep esensi, definisi, dan demonstrasi logis (*burhān*) (Muzhaffar 2006, 98–101). Di satu sisi, penalaran logis Aristotelian sangat bergantung pada definisi dari konsep-konsep yang digunakan dalam premis-premisnya. Definisi Aristotelian merupakan representasi konseptual dari esensi suatu entitas riil yang diartikulasikan dalam genus dan diferensia. Di sisi lain—sebagaimana telah disinggung sebelumnya, esensialisme Aristotelian membatasi predikat yang dapat dibahas ke dalam kategori predikat esensial dan predikat aksidental primer. Selain itu, prinsip *burhān* dalam logika material Aristotelian memandang bahwa proposisi ilmiah itu harus bersifat yakin pada dua aspek, kebenaran afirmasinya, dan kesalahan negasinya.

Jika kita kembali ke contoh-contoh kasus sebelumnya, misalkan reduksi teori gangguan penglihatan ke gangguan virtual korteks. Sebagaimana yang disebutkan dalam teori reduksionisme Bunge, baik total ataupun parsial, reduksi suatu teori ke teori lainnya itu salah satu syaratnya adalah adanya definisi reduktif. Dalam kasus ini definisi reduktifnya adalah: *D1*: penglihatan adalah fungsi virtual korteks. Lalu, jika ada suatu teori penglihatan yang menyatakan bahwa ketidakmampuan seseorang untuk melihat gerakan benda secara normal disebabkan oleh rusaknya sel area x-y-z di visual korteks (yang merupakan teori reduksionis) [*Ta*], maka teori seperti ini hanya dapat dinilai benar jika dan hanya jika *D1* diterima. Ini karena pada kenyataannya yang diteliti oleh ahli neurosains adalah virtual korteks. Lebih tepatnya, ia meneliti struktur dan

fungsi virtual korteks, hingga dapat sejumlah teori tentang normal/tidaknya atau berfungsi/tidaknya bagian x-y-z pada virtual korteks itu [*Tb*]. Teori seperti *Tb* ini hanya dapat dijadikan premis mayor untuk kesimpulan seperti yang dinyatakan dalam *Ta*, jika dan hanya jika *D1* menjadi premis minornya.

*Tb*: Fungsi virtual korteks terganggu karena x-y-z tidak berfungsi (Premis mayor)

*D1*: Penglihatan adalah fungsi virtual korteks. (Premis minor)

*Ta*: Penglihatan (terhadap gerakan benda) terganggu karena x-y-z tidak berfungsi (Kesimpulan).

Masalahnya, di satu sisi, berdasarkan prinsip *burhān* Aristotelian, pengetahuan tentang relasi kausalitas tertentu antara benda materi, seperti pada *Tb*, itu bersifat dugaan kuat belaka, sehingga tidak masuk kategori *burhān*. Problem ini penulis dasarkan pada teori kausalitas Mesbah Yazdi (Mesbah Yazdi, t.t., 155–158). Di sisi lain, premis *D1* tidak dapat diterima karena, *by definition*, penglihatan bukanlah fungsi virtual korteks.

Solusi yang penulis tawarkan adalah bahwa *D1* pada kasus psikofisis, harus diposisikan sebagai definisi *majāzī* (penulis akan menyebutnya dengan definisi longgar) dalam istilah ilmu bahasa, juga bahwa kategori ilmiah harus diperluas ke ranah yang tidak *burhānī*, melainkan cukup dugaan kuat (*zhannī*) dan dapat menggunakan definisi longgar.

Poin ketiga, teori reduksi Mario Bunge didasarkan pada ontologi sistemis tentang alam materi. Alam imateri—alam jiwa, rohani, dan ilahi—dalam pandangan ontologis Jawādī Āmulī, memiliki fitur mendasar yang berbeda dengan alam materi, yaitu sifat non-komposit (*basīth*). Ia juga menyinggung masalah ini dalam konteks imposibilitas penggunaan metode matematis untuk menginvestigasi realitas imaterial (Āmulī 1389a, 85–125). Hal ini, sebagaimana hal-hal sebelumnya, juga menuntut formulasi baru tentang teori reduksionisme.

Jawādī Āmulī sebenarnya menjelaskan

adanya struktur eksistensial manusia, seperti kehidupan, kemampuan, dan pengetahuan (Āmulī 1392 HS, 189-198). *Ḥikmah Mutaʿāliyah* juga memandang bahwa jiwa memiliki beragam fakultas, seperti indera, fantasi, estimasi, dan rasio (Āmulī 1385; Gama 2014). Ini semua seolah menunjukkan adanya komposisi pada jiwa dan eksistensi diri manusia.

Namun, konsep seperti ini sebenarnya tidak bertentangan dengan konsep jiwa yang non-komposit. Bagi penulis sebenarnya ini tidak terlalu sulit untuk dijelaskan jika kita kembali ke *P6* yang menyatakan bahwa eksistensi bersifat fundamental, sedangkan kuiditas hanya abstraksi dari fenomena eksistensi. Karena sebagaimana dijelaskan oleh Thabathabaʿī (t.t), komposisi itu ada tiga bentuk: (a) komposisi rasional (*tarkīb ʿaqlī*), yaitu komposisi antara genus dan diferensia; (b) komposisi pada alam eksternal (*khārijī*), yaitu komposisi antara materi dan forma; dan (c) komposisi kuantitatif (*tarkīb miqdārī*). Ketiga bentuk komposisi tersebut jelas merupakan komposisi pada kuiditas, termasuk yang disebut komposisi pada alam eksternal. Berdasarkan *P6*—biasa diistilahkan dengan prinsip *ashālah al-wujūd*, berarti semua komposisi itu hanya merupakan abstraksi dari fenomena eksistensi. Kemudian, jika kita angkat premis lain dari ontologi *Ḥikmah Mutaʿāliyah* (Gama 2014), yaitu: *P7*: eksistensi itu tunggal dan bergradasi; dan *P8*: eksistensi itu non-komposit, maka sebenarnya menyelesaikan problem di atas menjadi tampak mudah. Ini karena ternyata, komposisi alam materi pun, pada hakikatnya, hanya bersifat abstraksi fenomenal, yang hakikatnya hanyalah eksistensi yang non-komposit, tunggal, dan bergradasi.

Intinya, solusi yang penulis tawarkan tentang problem realitas non-komposit yang dijelaskan dengan teori yang bersifat komposit ini bukan merubah teori reduksinya, melainkan memodifikasi asumsinya. Pada faktanya, realitas non-komposit dapat dijelaskan oleh teori yang bersifat komposit. Penjelasan se-

perti ini akan penulis istilahkan dengan reduksionisme komposisi Shadrian, dan penjelasan khususnya pada dimensi imateri dapat disebut dengan reduksionisme komposisi imateri Shadrian.

Adakah integrasi ilmu yang didasarkan pada reduksi eksplanatif seperti ini? Ini tergantung pada apa yang dimaksud dengan integrasi ilmu dan ada-tidaknya kebutuhan untuk melakukannya. Adapun integrasi—istilah integrasi ilmu sering digunakan sebagai salah satu bentuk relasi agama dan sains yang diadopsi dari teori Ian Barbour. Bentuk integrasi ilmu dalam kerangka Islam pun dirumuskan secara beragam oleh para cerdik cendikia, dari mulai Islamisasi ilmu baik di level metafisika ataupun epistemologi-metodologi, sakralisasi ilmu, ilmu religius, dan lainnya. Tampaknya tak semua penulis menggunakan istilah ini, sekalipun mereka mendukung salah satu dari beragam bentuknya. Penulis tidak melihat ada definisi rigid dalam penggunaan istilah ini.<sup>5</sup> Di level lokal, Mulyadhi Kartanegara dan Amin Abdullah adalah dua figur yang dapat disebut tokoh yang representatif dalam diskursus ini (Kartanegara 2005; Siswanto 2013).

Adapun integrasi ilmu yang penulis maksud, sebagaimana telah disinggung pada awal makalah ini, adalah dalam pengertian Mario Bunge—tanpa mengambil prinsip saintisme yang ia anut. Integrasi ilmu (*integration of disciplines*) menurutnya adalah unifikasi disiplin-disiplin pengetahuan sehingga menghasilkan penjelasan yang komprehensif dan sistemis tentang realitas (Bunge 2003, 168–178). Lawan dari istilah ini adalah fragmentasi ilmu. Integrasi itu berangkat dari asumsi ontologis tentang realitas yang merupakan satu-kesatuan sistemis. Dalam praktiknya, proses integrasi akan melibatkan proses reduksionisme eksplanatif dalam interaksi dua atau lebih disiplin pengetahuan yang memiliki objek kajian yang konvergen. Interaksi tersebut tidak lain dari studi lintas-disiplin pengetahuan (*cross-disciplinary*

<sup>5</sup> Untuk pemetaan diskursus mutakhir tentang masalah ini dapat dilihat dalam Guessoum (2011).

*research*), yang dapat terwujud dalam dua bentuk: studi multidisipliner dan studi interdisipliner. Yang pertama baru berupa kajian bersama antar berbagai disiplin pengetahuan tentang suatu objek riset, sedangkan yang kedua telah mulai melibatkan proses reduksi eksplanatif.

Kemudian, perlu-tidaknya proses integrasi ilmu itu tergantung pada capaian disiplin pengetahuan yang berinteraksi itu. Saat itu berbagai disiplin pengetahuan sudah berkembang sedemikian rupa yang melibatkan kompleksitas latar belakang historis, asumsi filosofis, konteks sosial, kualitas para peneliti, dan akumulasi pengetahuan yang seringkali bertentangan satu sama lain, bahkan dalam satu disiplin yang sama. Ini menjadikan integrasi total semua disiplin pengetahuan yang ada dalam pengertian yang penulis maksud mustahil untuk dicapai, juga tidak efektif dan efisien untuk dilakukan.

Dalam kasus studi tentang dimensi imateri manusia, baik level psikis ataupun spiritual, kita dapat menjumpai sejumlah disiplin pengetahuan yang telah mapan, seperti psikologi filosofis, antropologi filosofis, tasawuf teoretis, tasawuf praktis, mistisisme dalam berbagai budaya, dan sebagainya. Sekali lagi, akumulasi pengetahuan Jawādī Āmulī dalam antropologi transendentalnya bagi penulis telah menyajikan bentuk-bentuk integrasi antara *Ḥikmah Muta'āliyah*, tasawuf teoritis (*'irfān nazharī*), dan tafsir al-Quran. Proses seperti ini dapat terus dikembangkan—di antaranya, dengan menggunakan prinsip-prinsip yang penulis bangun di makalah ini.

Terakhir, semua disiplin pengetahuan merupakan pengetahuan yang bersifat konseptual. Dengan demikian, semua disiplin pengetahuan tersebut tidak menyediakan pengetahuan eksistensial tentang manusia di level mana pun, apalagi di level transendentalnya. Untuk meraih pengetahuan eksistensial tentang segala sesuatu hanya dapat digapai dengan ilmu *ḥudhūrī*. Di satu sisi, ini berarti bahwa pengetahuan eksistensial tidak dapat direduksi secara radikal ke dalam pengetahuan konseptual. Di sisi lain, ini juga berarti bahwa perlu usaha lain di luar diskursus disiplin ilmu

antropologis agar pengetahuan eksistensial tentang transendentalitas manusia itu dapat dicapai. Selain itu, untuk menghindari problem reduksionisme manusia Promethean, selain kita perlu meninggalkan reduksionisme radikal, pengetahuan eksistensial tentang transendentalitas manusia juga akan sangat menentukan.

## Kesimpulan

Antropologi transendental merupakan disiplin pengetahuan yang berangkat dari asumsi bahwa hakikat sejati manusia terdapat pada transendentalitasnya namun tetap menerima beragam eksistensi manusia pada level imanen, baik pada alam fisis (tubuh), psikis (jiwa), ataupun sosial (lingkungan bagi jiwa dan tubuh). Jawādī Āmulī telah memberikan penjelasan yang ekstensif tentang ilmu kemanusiaan yang dapat dikategorikan sebagai antropologi transendental. Ia membangun suatu teori sistematis tentang hal ini yang mencakup fondasi filosofis, esensi, eksistensi, dan transformasi manusia menuju alam transendental. Teori tersebut dapat dilihat sebagai bentuk integrasi antara filsafat, *'irfān*, dan tafsir al-Quran.

Dalam diskursus filsafat ilmu kontemporer, para tokoh pendukung sistemisme, seperti Mario Bunge, telah menjelaskan bahwa integrasi dua disiplin pengetahuan atau lebih yang memiliki objek penelitian konvergen menuntut proses reduksi konsep, proposisi, dan teori. Reduksi tersebut harus bersifat eksplanatif (moderat) karena berangkat dari asumsi sistemisme ontologis. Reduksionisme eksplanatif ini berposisi dengan reduksionisme radikal yang berangkat dari prinsip individualisme, di satu sisi, dan berposisi dengan anti-reduksionisme yang menjadi implikasi prinsip holisme, di sisi yang lain.

Dalam antropologi transendental Jawādī Āmulī, reduksionisme eksplanatif dalam batas tertentu telah terjadi seiring dengan integrasi filsafat, *'irfān*, dan tafsir al-Quran yang terdapat di dalamnya. Namun demikian, kerangka logika dan esensialisme Aristotelian menja-

di batasan tersendiri bagi penerapan reduksionisme sebagaimana yang telah diformulasikan oleh Mario Bunge. Selain itu, problem reduksionisme manusia Promethean yang diajukan Nasr juga harus diperhatikan ketika prinsip reduksionisme diterapkan pada antropologi. Hal ini memunculkan semacam trilema.

Untuk menyelesaikan trilema antara tuntutan reduksionisme dalam integrasi pengetahuan, problem reduksionisme manusia Promethean, dan kerangka/fondasi filsafat Jawādi Āmulī, penulis melihat bahwa di satu sisi reduksionisme eksplanatif, baik dalam konsep, proposisi, ataupun teori, faktanya dapat diterapkan dalam antropologi transendental; namun di sisi lain, harus ada apropriasi dan formulasi teori reduksionisme baru yang lebih sesuai dengan bentangan ontologis antropologi transendental yang menjangkau alam imateri, juga yang sejalan dengan esensialisme dan logika Aristotelian. Untuk itu penulis mengajukan dua teorema yang penulis sebut dengan reduksionisme psiko-fisis Shadrian, penggunaan definisi longgar, perluasan penggunaan premis-premis *zhannī*, dan reduksionisme komposisi imateri Shadrian.

## DAFTAR RUJUKAN

- Agassi, Joseph. 1977. *Towards A Rational Philosophical Anthropology*. Jerusalem: Martinus Nijhoff-The Hague.
- al-Mishri, Ayman. 2010. *Ushūl al-Ma'rifah wa al-Manhaj al-'Aqlī*. al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabī.
- Amininejad, 'Alī, et al. 1350. *Mabānī wa Falsafah 'Irfān-i Nazharī*. Qum: Mu'assasah Āmūzhisīyī wa Pizhuhsī Imām Khumaynī.
- Āmulī, 'Abdullāh Jawādī. 1381. *Shūrat wa Sīrat-i Insān dar Qurān*. Qum: Esra.
- . 1382. *Rahiq-i Makhtām: Syarḥ-i Hikmat-i Muta'āliyah*. Qum: Isra.
- . 1384. *Fithrat dar Qurān*. Qum: Isra.
- . 1388. *Falsafi-yi Shadrā*. Qum: Isra.
- . 1389a. *Tafsīr-i Insān bi Insān*. Qum: Isra.
- . 1389b. *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*. Qum: Isra.
- Āmulī, Ḥasan Zādeh. 1385. *Uyūn Masā'il an-Nafs wa Sarḥ al-'Uyūn fī Syarḥ al-'Uyūn*. Teheran: Mu'assasah Intisyārāt Amīr Kabīr.
- Bakker, Anton. 2000. *Antropologi Metafisik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Bunge, Mario. 1974. *Treatise on Basic Philosophy – Ontology II: A World of Systems*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co.
- . 1983. *Treatise on Basic Philosophy – Epistemology & Methodology II: Understanding The World*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co.
- . 2003. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and The Unity of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cortez, Marc. 2010. *Theological Anthropology: A Guide for The Perplexed*. New York: T&T Clark International, Kindle Edition.
- Dawkins, Richard. 2006. *The Selfish Gene*. Oxford: OUP.
- Eshkevari, Mohammad Fana'i. 2012. *An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*. London: MIU Press. London: MIU Press.
- Gama, Cipta Bakti. 2014. "Studi Kritis Terhadap Teori Identitas Pikiran-Otak Mario Bunge: Perspektif Neo-Shadrian." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 4 (2): 139-154.
- Gross, Richard. 2014. *Psychology: The Science of Mind and Behaviour*. Abingdon: Hodder Education Publisher.
- Guénon, René. 2004. *The Crisis of The Modern World*. New York: Sophia Perennis.
- Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris.
- Kant, Immanuel. 2004. *Prolegomena to Any Future of Metaphysics*. Cambridge: CUP.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2005. *Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Mizan.
- Kilby, Karen. 2004. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. New York: Routledge.

- Kiyashemshaki, Abolfazl. 2014. "Interaksi Antara Filsafat Islam dan 'Irfān dalam Hikmah Muta'aliyah." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 4 (1):61-77.
- Kottak, Conrad Phillip. 2010. *Window on Humanity: A Concise Introduction to Anthropology*. New York: McGraw Hill.
- Lubis, Akhyar Yusuf. 2004. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*. Bogor: Akademia.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. t.t. *Āmūzisy-i Falsafah*. Isfahan: Markaz Taḥqīqāt Ravani'i Qa'imiyah.
- Muzhaffar, Muhammad Ridha. 2006. *Al-Manthiq*. Beirut: Dār al-Ta'arruf li al-Mathbū'āt.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1989. *Knowledge and The Sacred*. New York: SUNY Press.
- . 1990. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala-Unwin.
- . 1996. *Religion and The Order of Nature*. New York: Oxford UP.
- Pombo, Olga, et al. 2012. *Special Sciences and The Unity of Science*. Dordrecht: Springer.
- Rashad, Ali Akbar. 1999. "Neo-Shadrian Philosophical Discourse". *Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn), Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, jilid I. Tehran: SIPRIIn Publication.
- Rock, Charles D. Laughlin, and Adam J. 2013. "Neurophenomenology: Enhancing the Experimental and Cross-Cultural Study of Brain and Experience." *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, diedit oleh Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius. Oxford: Willey-Blackwell.
- Siswanto. 2013. "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi-Interkoneksi Dalam Kajian Islam." *Teosofi* 3.
- Yazdanpanah, Yadullāh. 1384. *Mabānī' wa Ushūl-i 'Irfān-i Nazharī*. Qum: Mu'assasah Āmūzisyi wa Pizhuhisi Imām Khumaynī.