
**FALSAFAH WŪJŪDIYYAH DALAM RELASI PEMIKIRAN
HAMZAH FANSURI DAN MULLĀ ṢADRĀ**

Teuku Raja Idin

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta

Email: teukurajaidin1010@gmail.com

ABSTRACT

This paper is a literature review of the thoughts of Mullā Ṣadrā and Hamzah Fansuri regarding the philosophical discourse of embodiment which is considered to have a relationship in the discourse of Islamic philosophy and the archipelago. This paper aims to read and explain the philosophical relation of the embodiment of Hamzah Fansuri and Mullā Ṣadrā as models of Nusantara and Islamic thought which are seen as having a relationship or similarity. By using a descriptive analysis approach, it is concluded that being in the view of Hamzah Fansuri and Mullā Ṣadrā is seen as a source of existence that is one in diversity. One source of existence is understood as existence that presents various entities outside of itself. Mullā Ṣadrā and Hamzah Fansuri understand that the universe consists of a series of causes and effects that imply the diversity of existence in reality. The diversity of existence comes from the main cause called Wājib al-Wūjūd which describes existence as the source of one being in diversity. The result of this paper is to read the urgency of Hamzah Fansuri's and Mullā Ṣadrā's philosophy of being who is seen as having a relationship or similarity in philosophical civilization, as well as tracing the interaction of the discourses of Nusantara and Islamic thought.

Keywords: *Mumkin al-Wūjūd, Philosophy, Wājib al-Wūjūd, Wūjūd, Wūjūdiyyah.*

ABSTRAK

Tulisan ini merupakan telaah pustaka pemikiran Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri mengenai wacana falsafah *wūjūdiyyah* yang dipandang memiliki relasi dalam wacana filsafat Islam dan Nusantara. Tulisan ini bertujuan untuk memahami makna, urgensi, dan hakikat *wūjūd* dalam sistem filsafat Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri sebagai modal pemikiran Nusantara dan Islam yang dipandang memiliki penalaran yang selaras. Dengan menggunakan pendekatan analisis deskriptif dihasilkan kesimpulan bahwa *wūjūd* perspektif Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadrā dipandang sebagai sumber keberadaan yang satu dalam keragaman. Sumber keberadaan yang satu dipahami sebagai keberadaan yang menghadirkan berbagai entitas di luar dirinya. Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri memahami bahwa alam semesta terdiri dari berbagai rentetan sebab dan akibat yang mengimplikasikan keragaman *wūjūd* di realitas. Keragaman *wūjūd* berasal dari sebab utama yang disebut *Wājib al-Wūjūd* yang menggambarkan *wūjūd* sebagai sumber keberadaan yang satu dalam keragaman. Hasil tulisan ini, ialah membaca urgensi falsafah *wūjūdiyyah* Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadrā yang dipandang memiliki relasi atau kesamaan dalam peradaban filsafat, serta melacak interaksi wacana pemikiran Nusantara dan Islam.

Kata-kata Kunci: *Falsafah, Mumkin al-Wūjūd, Wājib al-Wūjūd, Wujud, Wūjūdiyyah.*

Pendahuluan

Wacana *wūjūd* merupakan salah satu pembahasan utama dalam peradaban filsafat Islam dan sufi Nusantara, mulai dari Ibnu Sīnā, Mullā Ṣadrā, Hamzah Fansuri, dan Syamsuddin al-Sumatrani (Hadi t.t., 1).

Dalam diskursus filsafat Islam, diketahui bahwa para filsuf muslim memperdebatkan konsep *wūjūd*, seperti Ibnu Sīnā menilai *wūjūd* merupakan kemendasaran entitas realitas yang bersifat plural. Sebaliknya, Mullā Ṣadrā menilai *wūjūd* merupakan sumber efek seluruh entitas yang bersifat satu, tapi terdiri dari berbagai ragam tingkatan. Lebih lanjut, perdebatan para filsuf Islam mengenai konsep *wūjūd* didasari oleh perbedaan pendekatan, seperti Mullā Ṣadrā dalam sistematika *Ḥikmah Al-Muta'āliyah* menyebutkan *wūjūd* terdiri dari 2 rangkaian utama, yaitu *Wājib al-Wūjūd* dan *mumkin al-wūjūd*. *Wājib al-Wūjūd* dinisbatkan sebagai keberadaan Tuhan sebagai sebab seluruh keberadaan entitas yang tidak membutuhkan eksistensi entitas lain di realitas. Sedangkan, *mumkin al-wūjūd* dinisbatkan sebagai keberadaan makhluk yang membutuhkan eksistensi Tuhan. Karena tanpa keberadaan Tuhan, makhluk tidak dapat merealisasikan eksistensinya di realitas (Gharawiyān 2012, 78). Meskipun, perlu diketahui bahwa *wūjūd* yang terdiri dari berbagai bagian bermakna satu dalam pandangan Mullā Ṣadrā. Artinya, *wūjūd* Tuhan dan makhluk bermakna sama. Sebab, manusia dan Tuhan sama-sama ada di realitas.

Pandangan Mullā Ṣadrā berbeda dengan perspektif Ibnu Sīnā yang menilai *wūjūd* yang terdiri dari yaitu *Wājib al-Wūjūd* dan *mumkin al-wūjūd* tidak bermakna satu. Artinya, Ibnu Sīnā memandang bahwa *wūjūd* bersifat plural dengan mempertimbangkan perbedaan kualitas dalam eksistensi Tuhan dan makhluk. Perbedaan kualitas antara *wūjūd* Tuhan dan makhluk dapat dipahami melalui kebutuhan dan ketidakbutuhan. Ibnu Sīnā selaras dengan pandangan Mullā Ṣadrā, bahwa Tuhan merupakan *wūjūd* yang tidak membutuhkan berbagai entitas di luar eksistensi-Nya, sedangkan makhluk merupakan *wūjūd* yang membutuhkan berbagai entitas di luar diri-Nya. Berdasarkan perbedaan *wūjūd* Tuhan dan makhluk, Ibnu Sīnā menyebutkan *wūjūd* bermakna plural sebagai perbedaan pandangan Mullā Ṣadrā yang menilai *wūjūd* bermakna satu (Ṣadrā 2001, xvii).

Ragam pandangan para filsuf muslim mengenai diskursus *wūjūd*, direspons oleh para sufi Nusantara, seperti Hamzah Fansuri yang menyakini *wūjūd* sebagai kemendasaran segala entitas. Sebab tanpa *wūjūd*, manusia, Tuhan, dan malaikat tidak dapat diketahui eksistensinya di realitas. Hamzah Fansuri memandang bahwa *wūjūd* hanya dinisbatkan kepada Tuhan. Tuhan dalam pandangan Hamzah Fansuri adalah *wūjūd* hakiki yang memiliki kekayaan dalam setiap keberadaan-Nya. Kekayaan *wūjūd* Tuhan merealisasikan segala entitas memiliki eksistensi di realitas. Artinya, Hamzah Fansuri hanya menisbatkan *wūjūd* kepada Tuhan. Sebaliknya, manusia dipandang sebagai pancaran atau manifestasi dari keberadaan Tuhan di eksternal (Bahri 2011, 90-91).

Demi mempertegas eksistensi Tuhan dan makhluk, Hamzah Fansuri menggambarkan *wūjūd* Tuhan ibarat lautan dan makhluk seperti ombak. Keberadaan ombak tidak akan hadir tanpa eksistensi laut. Akibatnya, ombak membutuhkan *wūjūd* laut, sebagaimana manusia membutuhkan *wūjūd* Tuhan di realitas (Nur 2012, 62).

Lebih lanjut, Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa ombak menghadirkan uap, asap, dan awan yang disebut *ta'ayyun* (Muthari 2001, 392). Uap, asap, dan awan yang dihasilkan oleh ombak akan kembali ke lautan, sehingga dapat diketahui bahwa segala sesuatu kembali kepada Tuhan, seperti ombak yang menghasilkan uap, asap, dan awan akan kembali ke lautan. Berdasarkan ragam pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri dapat diketahui bahwa para filsuf muslim dan Nusantara memiliki keselarasan memahami wacana *wūjūd*. *Wūjūd*

dalam wacana filsafat Islam dan tasawuf Nusantara saling berinteraksi dan berhubungan membahas konsep *wūjūd* yang dinilai sebagai pembahasan penting dalam peradaban ilmu pengetahuan. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bertujuan melakukan pencarian dan penelaahan terhadap data atau informasi mengenai relasi pemikiran Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadrā dalam pembacaan *falsafah wūjūdiyyah*.

Prinsipilitas Filsafat Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā dalam sistem ontologisnya menawarkan tema *aṣālat al-wūjūd*, gradasi *wūjūd*, dan *al-ḥarakah al-jawhariyyah* untuk membuktikan *wūjūd* merupakan sumber efek bagi kesempurnaan jiwa sebagai identitas inti keberadaan manusia (Ṣadrā 2002, 1:67; Khamenei 2004, 67). Berikut penjelasan tema ontologis Mullā Ṣadrā:

1. Aṣālah Al-Wūjūd

Konsep *aṣālat al-wūjūd* merupakan pembahasan utama Filsafat Mullā Ṣadrā untuk menjelaskan hakikat eksistensi makhluk dan Tuhan di realitas. Dalam diskursus filsafat Mullā Ṣadrā pembahasan prinsipalitas *wūjūd* dikategorikan dalam kajian ontologi yang dilatarbelakangi oleh pemahaman manusia terhadap dua eksistensi, yaitu kuintas dan *wūjūd* di realitas (Ṣadrā 2002, 1:71).

Pemahaman manusia mengenai kuintas dan *wūjūd* diperoleh melalui hasil persepsi pancaindra terhadap objek-objek pengetahuan di realitas (Walid 2005, 102). Hasil persepsi pancaindra dibawa menuju akal untuk memproduksi konsep-konsep universal sebagai pengetahuan manusia terhadap realitas (Ṭabāṭabā'ī 2011, 2:44).

Para filsuf muslim memiliki perbedaan pandangan mengenai persepsi manusia terhadap realitas. Sebagian para filsuf muslim memandang persepsi manusia dipengaruhi oleh *wūjūd*, sedangkan sebagian para filsuf muslim lainnya memandang persepsi manusia dipengaruhi oleh kuintas (Labib 2011, 197).

Para filsuf muslim yang meyakini *wūjūd* sebagai sumber efek bagi persepsi manusia, dikategorikan sebagai penganut *aṣālat al-wūjūd* atau prinsipilitas *wūjūd* berasal dari aliran Peripatetik dan Hikmah Muta'āliyah, seperti Al-Farābī, Ibnu Sīnā, dan Mullā Ṣadrā (Soleh 2016, 177). Sedangkan para filsuf yang meyakini kuintas sebagai sumber efek bagi persepsi manusia, dikategorikan sebagai penganut *aṣālat mahiyah* atau prinsipalitas kuintas berasal dari aliran

iluminasi, seperti Suhrawardī dan Mir Damad (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Ramin 1999, 1:119). Perbedaan pandangan antara para filsuf muslim yang melatarbelakangi Mullā Ṣadrā untuk mengkaji dan menelaah masalah prinsipalitas untuk membuktikan hakikat realitas melalui pembahasan prinsipalitas *wūjūd* (Ṣadrā 2002, 1:63).

Mullā Ṣadrā membahas konsep prinsipalitas *wūjūd* dan kerelatifan kuitas dengan mendudukkan pokok masalah mengenai “Apakah *wūjūd* adalah sesuatu yang prinsipalitas realitas eksternal (*aṣālat*) dan kuitas berstatus relatif realitas eksternal (*'ittibār*)? Atau sebaliknya, kuitas adalah sesuatu yang prinsipalitas realitas eksternal (*aṣālat*) dan *wūjūd* berstatus relatif realitas eksternal (*'ittibār*)?” (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Ṭabāṭabā'ī 2011, 2:44).

Berdasarkan pokok permasalahan, Mullā Ṣadrā mengetahui perdebatan para filsuf muslim sebelumnya bersumber pada dua hal, yaitu prinsipalitas (*aṣālat*) dan relatif (*'ittibār*) (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Ṭabāṭabā'ī 2011, 2:44). Para filsuf muslim sebelum Mullā Ṣadrā memperdebatkan sisi prinsipalitas dan relatif realitas, sehingga Mullā Ṣadrā berusaha memaknai antara prinsipalitas (*aṣālat*) dan relatif (*'ittibār*) dengan tujuan menjawab seluruh perdebatan para filsuf (Ramin 1999, 120).

Dalam diskursus prinsipalitas *wūjūd* dan kerelatifan kuitas perspektif Mullā Ṣadrā, terdapat beberapa komentator *Hikmah Muta'aliyah* yang berusaha menafsirkan makna *aṣālat* dan *'ittibār*, seperti Ṭabāṭabā'ī dalam karyanya berjudul *Nihāyah Al-Ḥikmah* memaknai *aṣālat* sebagai hakikat atau kesejatian sesuatu, sedangkan *'ittibār* dimaknai sebagai non-hakikat. Artinya, *'ittibār* dipahami sebagai lawan *aṣālat* dalam pandangan Mullā Ṣadrā (Ṭabāṭabā'ī 2000, 1:19-20).

Pandangan Ṭabāṭabā'ī dipertegas oleh Ibrahim Kalin dalam paper-nya berjudul *Mullā Ṣadrā's Realist Ontology of the Intellegibles and Theory of Knowledge* bahwa *aṣālat* merupakan sumber efek bagi keberadaan segala sesuatu di realitas, sementara *'ittibār* merupakan kebergantungan suatu keberadaan terhadap sesuatu di luar diri-Nya (Kalin 2000, 84). Kebergantungan suatu keberadaan terhadap sesuatu di luar diri-Nya dapat dideskripsikan sebagai non-hakiki atau lawan *aṣālat* (Ṭabāṭabā'ī 1418, 16).

Pandangan Ṭabāṭabā'ī dan Ibrahim Kalin dipertegas melalui definisi etimologi kata *aṣālat*. Kata *aṣālat* berakar dari kata “*aṣl*”

dalam bahasa Arab yang bermakna sumber, dasar, dan akar efek segala sesuatu di realitas (Munawwir 1997, 27). Kata *‘ittibār* memiliki makna beragam, sehingga perlu ketelitian untuk memahami maknanya. Dalam pembahasan prinsipalitas *wūjūd* dan keralititan kuititas. Kata *‘ittibār* (kerelatifan) dipahami sebagai padanan atau lawan dari kata *aṣālat*. Jika kata *aṣālat* diterjemahkan sebagai sumber, dasar, dan akar efek segala sesuatu, maka *‘ittibār* dipahami sebagai ketidak akaran, ketidak sumberan, atau ketidak mendasaran segala sesuatu di realitas (Ṭabāṭabā’ī 2000, 1:22; Izutsu 1969, 65-66).

Berdasarkan penjelasan *aṣālat* dan *‘ittibār*, dapat diketahui perdebatan para filsuf sebelum Mullā Ṣadrā berusaha mendeskripsikan sumber efek segala sesuatu di realitas. Para filsuf meyakini *wūjūd* sebagai *aṣālat* berpandangan bahwa efek segala sesuatu didasari oleh keberadaan *wūjūd*. Bagi para filsuf yang meyakini kuititas sebagai *aṣālat* berpandangan bahwa efek segala sesuatu bersumber pada keberadaan kuititas di realitas (Soleh 2016, 177). Para filsuf memahami keberadaan api melalui dua eksistensi di realitas, yaitu *wūjūd* dan kuititas sebagai sumber efek pengetahuannya. Para filsuf yang meyakini *wūjūd* sebagai *aṣālat* memandang keberadaan dan pengetahuan manusia terhadap api bergantung pada *wūjūd* di realitas. Di lain sisi, para filsuf yang meyakini kuititas sebagai *aṣālat* memandang keapiaan sebagai sumber keberadaan dan pengetahuan manusia mengenai api.

Para filsuf muslim, seperti Mullā Ṣadrā dan Ṭabāṭabā’ī mengkaji konsep prinsipalitas *wūjūd* begitu teliti untuk membuktikan sumber efek antara *wūjūd* api atau keapiaan yang menyebabkan keberadaan dan pengetahuan mengenai api di realitas. Mullā Ṣadrā memberikan empat kemungkinan untuk membuktikan kesejatian antara kuititas dan *wūjūd*. Kemungkinan pertama, bahwa *wūjūd* dan kuititas merupakan sumber efek di realitas (Ṭabāṭabā’ī 1418, 15; Kalbikānī 1998, 77). Secara bersamaan, *wūjūd* dan kuititas memberikan efek di realitas, contohnya keapiaan dan *wūjūd* api memiliki misdaq secara konseptual dan realitas (di luar konsep) yang memberikan efek terhadap segala sesuatu di eksternal. Efek keapiaan dan *wūjūd* api harus dapat dibedakan, baik secara realitas maupun konseptual dalam kehidupan manusia. Akan tetapi, manusia tidak dapat membedakan antara efek *wūjūd* dan kuititas, baik secara konseptual

dan realitas. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa mustahil dapat diterima bahwa *wūjūd* dan kuiditas merupakan *aṣālat* di realitas.

Kemungkinan kedua, ialah tidak ada yang *aṣālat*, baik *wūjūd* maupun kuiditas (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Kalbīkānī 1998, 77). Kemungkinan kedua meniscayakan pandangan skeptis terhadap hakikat realitas yang mengimplikasikan tidak adanya kebenaran dalam kehidupan manusia. Mullā Ṣadrā dan beberapa para filsuf setelahnya, seperti Thabathaba'i dan Taqi Mizbah menolak kemungkinan kedua dengan argumentasi pencerapan akal terhadap objek menghasilkan gambar di mental manusia, seperti manusia mempersepsi pohon di alam eksternal (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Ṭabāṭabā'ī 2000, 23; Yazdi 2010, 23).

Persepsi pohon menghadirkan gambaran atau konsep mengenai pohon di mental manusia. Hadirnya gambaran pohon merupakan efek bagi pengetahuan manusia terhadap eksistensi pohon di alam eksternal. Dengan demikian, kemungkinan kedua tidak dapat dijadikan sebagai bukti untuk memahami hakikat realitas. Kemungkinan ketiga, kuiditas merupakan sumber efek bagi segala sesuatu di realitas (Soleh 2016, 177; Ṭabāṭabā'ī 1418, 15; Ramin, 1999, 119; Kalbīkānī 1998, 77). Panas api disebabkan oleh keapian api dan dinginnya es disebabkan oleh keapian es di alam eksternal. Segala efek yang diberikan oleh kuiditas terhadap panas api dan dingin es berasal dari eksistensinya.

Para filsuf Islam setelah Mullā Ṣadrā, seperti Thabathabai mengkaji sisi *aṣālat* kuiditas secara eksistensial dengan tujuan mengetahui kebenaran efek yang diberikan kuiditas terhadap segala sesuatu. Secara eksistensi, kuiditas bersifat *tasawiyah al-nisbah* (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15). Artinya, eksistensi kuiditas bisa ada (*mawjūd*) ataupun tidak ada (*'adam*), sehingga kuiditas membutuhkan sesuatu di luar diri-Nya untuk mengada sebelum memberi efek di realitas (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15).

Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa sumber segala sesuatu harus bersifat mandiri tanpa bergantung di realitas (Kalbīkānī 1998, 1:88). Sebab, ketidakmandirian sumber mengimplikasikan ketidaksempurnaan eksistensinya untuk memberikan efek di realitas. Contohnya, jika keapian dipandang sebagai *aṣālat* bagi panas api, maka keapian harus ada secara mandiri sebelum

memberikan efek panas bagi api. Akan tetapi, keapiaan tidak bersifat mandiri dengan membutuhkan sesuatu di luar diri-Nya untuk mengada, sehingga sebelum keapiaan hadir, efek panas dalam eksistensi api belum ada. Begitu mustahil untuk menerima sesuatu yang bergantung sebagai *aṣālat* di realitas. Dengan demikian, dapat diketahui kuiditas tidak dapat dipandang sebagai sesuatu bersifat *aṣālat*, melainkan kuiditas merupakan sesuatu *ittibār* (relatif) membutuhkan keberadaan lain sebelum memberikan efek di realitas.

Kemungkinan keempat, *wūjūd* merupakan sumber efek bagi segala sesuatu di realitas. Mullā Ṣadrā dan Ṭabāṭabā'ī memberikan 3 argumentasi dasar mengenai *aṣālat al-wūjūd* melalui pendekatan eksistensialis. **Pertama**, *wūjūd* tidak membutuhkan sebab untuk menghadirkan diri-Nya di realitas (Ṭabāṭabā'ī 2011, 2:44).

Jika *wūjūd* membutuhkan eksistensi selain diri-Nya, maka *wūjūd* bergantung pada ketiadaan di realitas. Secara eksistensi ketiadaan tidak mampu menghadirkan diri-Nya di realitas. Keberadaan *wūjūd* tidak bergantung kepada ketiadaan dan kuiditas untuk menghadirkan eksistensinya. Sebaliknya, kuiditas membutuhkan keberadaan *wūjūd* untuk menghadirkan diri-Nya di realitas. Artinya, keberadaan *wūjūd* harus lebih dahulu hadir daripada keberadaan kuiditas. Sebab, sesuatu yang digantungi harus ada sebelum sesuatu bergantung muncul di realitas. Contohnya, keapiaan dalam eksistensi api tidak dapat menghasilkan panas tanpa *wūjūd* api. *Wūjūd* api merupakan sesuatu yang mendasar untuk menghadirkan keapian api dan panasnya api. *Wūjūd* sebagai sebab utama yang menghadirkan eksistensi kuiditas di realitas.

Kedua, secara eksistensi kuiditas bersifat *tasawiyah al-nisbah*, sehingga kuiditas membutuhkan *wūjūd* dan ketiadaan untuk menghadirkan atau meniadakan keberadaannya di realitas. Eksistensi kuiditas dalam pandangan Mullā Ṣadrā bersifat bergantung kepada *wūjūd* untuk mengada di realitas. Sesuatu yang bergantung secara eksistensi tidak dapat dipandang sebagai *aṣālat*. Sebab, kuiditas harus ada sebelum memberikan efek. Sebaliknya, keberadaan kuiditas bersifat relatif untuk memberikan efek terhadap entitas di realitas. Dengan demikian, dapat diketahui sesuatu yang *aṣālat* bersifat mandiri. Secara eksistensi, *wūjūd* bersifat mandiri untuk menghadirkan diri-Nya tanpa bergantung

kepada sesuatu di luar diri-Nya (Ṭabāṭabā'ī 2011, 2:43). *Ketiga*, kuitas merupakan sumber keberagaman di realitas. Sedangkan, *wūjūd* merupakan sumber kesatuan segala entitas di realitas (Kalbīkānī 1998, 1:90).

Ṭabāṭabā'ī berpandangan bahwa seluruh perbedaan entitas didasari oleh kuitas. Manusia dapat melihat perbedaan pulpen, kursi, meja, papan tulis, dan spidol berdasarkan kuitas-kuitas berbeda-beda. Sebaliknya, secara keberadaan pulpen, kursi, meja, papan tulis, dan spidol bermakna satu dalam keberadaan atau *wūjūd* (Ṭabāṭabā'ī 1418, 16; Kalbīkānī 1998, 1:90).

Menurut Mullā Ṣadrā, sesuatu yang *aṣālat* bukanlah sumber keberagaman, melainkan sumber kesatuan. Sebab, seluruh efek realitas bersumber pada satu entitas, bukan bersumber pada keberagaman entitas. Artinya, sumber, akar, dan kemandirian efek hanya disebabkan oleh satu entitas, yaitu *wūjūd*. Adapun, ragam entitas tidak dapat disebut sebagai sumber efek. Sebab secara eksistensi ragam entitas atau kuitas bergantung pada kesatuan entitas untuk memberikan efek di realitas (Nur 2003, 210).

Berdasarkan, argumentasi *aṣālat al-wūjūd* perspektif Mullā Ṣadrā dapat diketahui bahwa sumber efek segala sesuatu didasari oleh eksistensi *wūjūd* di realitas. Eksistensi *wūjūd* merefleksikan seluruh entitas untuk hadir di realitas. Selanjutnya, prinsipalitas *wūjūd* dan keralitatan kuitas dalam pandangan Mullā Ṣadrā dijadikan sebagai pembahasan dasar untuk memahami aspek ontologinya, seperti *al-ḥarakat al-jawhariyyah* dan gradasi *wūjūd*.

2. Gradasi *Wūjūd*

Konsep gradasi *wūjūd* merupakan pembahasan lanjutan tema *aṣālat al-wūjūd* yang dilatarbelakangi oleh perbedaan para filsuf penganut prinsipalitas *wūjūd*, seperti Ibnu Sīnā dan Mullā Ṣadrā (Rahman 2000, 45).

Ibnu Sīnā dalam konsep *aṣālat al-wūjūd* memandang bahwa keberadaan suatu entitas direfeksi oleh *wūjūd* di realitas (Sheikh 1980, 73; Khadimi 1999, 98). Pengaruh *wūjūd* terhadap suatu entitas bersifat partikular, sehingga keberadaan setiap entitas memiliki perbedaan secara *wūjūdnya*, seperti *wūjūd* Hasan, Khair, Ahmad, dan Jamal di realitas (Khadimi 1999, 98). Pandangan Ibnu Sīnā mengimplikasikan *wūjūd* bersifat beragam (plural), sehingga setiap entitas memiliki proses aktualisasi berbeda-beda di realitas (Sheikh

1980, 73).

Konsep kesejatian *wūjūd* bersifat plural perspektif Ibnu Sīnā memiliki perbedaan dengan pandangan Mullā Ṣadrā bahwa kesejatian *wūjūd* bermakna satu yang bertingkat-tingkat. Menurut Mullā Ṣadrā, *wūjūd* merupakan sumber efek bagi setiap keberadaan entitas di realitas, sebagaimana argumentasi prinsipalitas *wūjūd* (Ṣadrā 2000, 1:30; Ṭabāṭabā'ī 1418, 13; Ṭabāṭabā'ī 2000, 36).

Lebih lanjut, Mullā Ṣadrā memandang bahwa *wūjūd* tidak bersifat plural, jika *wūjūd* memiliki keberagaman dalam keberadaannya, maka sebagian entitas keberadaannya bersifat lebih dan kurang di realitas, seperti Ain lebih ada daripada Husain (Ramin 1999, 119).

Kesalahan para filsuf Peripatetik, seperti Ibnu Sīnā adalah keliru memahami makna beragam dan satu dalam eksistensi entitas realitas. Mullā Ṣadrā menawarkan konsep *univocal* dan *equivocal* untuk mengatasi permasalahan para filsuf Peripatetik mengenai konsep prinsipalitas *wūjūd*. Konsep *univocal* dalam pandangan Mullā Ṣadrā berusaha menjelaskan bahwa setiap keberadaan entitas bermakna satu di realitas, sebagaimana telah disebutkan bahwa *wūjūd 'ain*, Husain, dan Hasan bermakna satu secara keberadaan, sehingga kita tidak dapat berpandangan bahwa *'ain* lebih ada daripada Husain ataupun sebaliknya (Ṣadrā 2002, 1:30; Ṭabāṭabā'ī 1418, 13; Ṭabāṭabā'ī 2000, 36).

Konsep *equivocal* untuk menjelaskan keberadaan *wūjūd* bersifat unik. Keunikan *wūjūd* dapat diketahui pada proses kesempurnaannya memiliki perbedaan dalam lingkup kesempurnaannya (Rahman 2000, 47; Khadimi 1999, 99).

Perbedaan setiap eksistensi dalam lingkup kesempurnaan mendeskripsikan keberadaan *wūjūd* memiliki gradasi atau tingkatan. Gradasi atau tingkatan *wūjūd* dipengaruhi oleh keberadaan jiwa. Menurut Mullā Ṣadrā, jiwa merupakan identitas inti manusia bersifat sempurna, sehingga setiap manusia dapat meningkatkan eksistensinya secara bertahap (Kamal 2005, 80).

Di satu sisi, Mullā Ṣadrā menyebutkan jiwa merupakan kesempurnaan pertama manusia untuk mencapai kesempurnaan melalui proses aktualisasi di realitas (Ṣadrā 2002, 1:67; Allaf 2006, 321; Rizvi 2009, 566; Kamal 2005, 80; Kalbīkānī 1998, 3:49).

Mullā Ṣadrā mendeskripsikan perjalanan kesempurnaan jiwa ibarat manusia memakai baju di dunia. Pada fase balita manusia akan

memakai baju sesuai ukurannya, akan tetapi ketika ia mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita dan memakai baju ukuran anak-anak. Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai eksistensi yang berada pada fase awal, sehingga ia akan menggantungkan segala kebutuhannya terhadap sesuatu bersifat rendah, seperti materi. Manusia yang berada pada tahap anak-anak mendeskripsikan eksistensi melampaui aspek materi (Allaf 2006, 321). Artinya, setiap individu memiliki potensi untuk meningkatkan kesempurnaan keberadaannya di realitas (Şadrā 2002, 1:67; Rizvi 2009, 566; Kamal 2005, 80; Kalbīkānī 1998, 3:49). Potensi kesempurnaan keberadaan dalam diri manusia menjelaskan tingkatan eksistensi individu berdasarkan kesempurnaan jiwa di realitas. Mullā Şadrā menjelaskan kesempurnaan jiwa manusia melalui konsep *al-ḥarakah al-jawhariyyah* akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

3. Gerak Substansi

Gerak substansi merupakan salah satu pembahasan penting dalam peradaban filsafat Islam yang dilatarbelakangi oleh pandangan para filsuf *aşālat al-wujūd* meyakini perubahan atau pergerakan dalam eksistensi suatu entitas di realitas (Eshots 2010, 79). Pemahaman para filsuf *aşālat al-wujūd* terhadap pergerakan suatu entitas dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles mengenai sepuluh (10) kategori (Eshots 2010, 81; Eshots 2007, 79).

Para filsuf *aşālat al-wujūd* memiliki dua perbedaan pandangan menyikapi 10 kategori Aristoteles, terdiri dari 9 kategori aksiden dan 1 kategori substansi. *Pandangan pertama*, meyakini empat dari 10 kategori Aristoteles. Pandangan pertama didominasi oleh para filsuf Peripatetik, seperti Ibnu Sīnā yang memandang bahwa perubahan, perpindahan, atau pergerakan entitas dipengaruhi oleh kategori kuantitas, kualitas, tempat, dan posisi (Eshots 2010, 81; Eshots 2007, 80; Haq 2013, 80). Berdasarkan empat kategori, dapat diketahui bahwa tempat yang paling jelas bergerak dan berubah dari satu posisi ke posisi lain, seperti perpindahan mobil x dari posisi a ke posisi b (Eshots 2010, 81; Kamal 2005, 73).

Adapun kategori lain, seperti kuantitas dapat dilihat melalui pertumbuhan seorang manusia dari fase anak-anak menuju fase remaja (Eshots 2010, 81; Kamal 2005, 72). Pertumbuhan manusia dari fase anak-anak ke fase remaja mendeskripsikan perpindahan

atau pergerakan kuantitas dalam eksistensi manusia. Pada kasus lain, dapat diketahui perubahan warna apel muda berwarna hijau berubah menjadi apel matang berwarna merah muda. Perubahan apel tidak hanya terjadi pada warna saja, akan tetapi perubahan rasa tawar menjadi rasa manis. Perubahan apel, baik rasa maupun warna juga disebut pergerakan kualitas dalam istilah filsafat. Para filsuf Peripatetik memandang perpindahan dan pergerakan secara posisi dan kualitas terjadi pada aspek aksiden atau materi (Kamal 2005, 71; Haq 2013, 80).

Pandangan kedua, didominasi oleh para filsuf *Hikmah Al-Muta'āliyah*, seperti Mullā Ṣadrā meyakini lima kategori, terdiri dari empat kategori aksiden, yaitu kualitas, kuantitas, ruang, dan waktu. Sedangkan, satu kategori lainnya ialah substansi yang memandang seluruh perubahan, pergerakan, atau perpindahan entitas didasari oleh substansi (Ahsāi 2005, 163; Allaf 2006, 321; Eshots 2010, 80). Adapun aksiden merupakan sesuatu yang bergantung pada substansi secara eksistensi untuk bergerak di realitas (Ahsāi 2005, 163; Allaf 2006, 321).

Mullā Ṣadrā memberikan argumentasi untuk membuktikan gerak terjadi pada substansi. Dia berargumentasi, jika substansi dan aksiden- kualitas, kuantitas, tempat, dan waktu- tidak mengalami gerak atau perpindahan, maka mustahil terjadi perubahan status, keadaan, dan atribut bagi keduanya. Faktanya, substansi dan aksiden mengalami gerak di realitas (Gazo 1999, 2:268; Kalbikānī 1998, 3:49; Ahsāi 2005, 163; Kamal 2005, 75). Gerak substansi dan aksiden disebabkan oleh hubungan keduanya untuk mencapai kesempurnaan. Dalam hubungan substansi dan aksiden, substansi berperan sebagai sebab dan aksiden berstatus sebagai akibat di realitas (Kamal 2005, 75; Kalbikānī 1998, 3:49).

Pandangan Mullā Ṣadrā tidak selaras dengan penjelasan Ibnu Sīnā mengenai gerak. Menurut Ibnu Sīnā, seluruh gerak entitas terjadi pada aksiden, bukan terjadi pada substansi (Haq 2013, 81; Kamal 2005, 72; Khamenei 2004, 67). Ibnu Sīnā menolak keras gerak pada substansi dengan mempertimbangkan bahwa jika perubahan terjadi pada substansi, maka setiap substansi meninggalkan identitas entitas menuju identitas lain (Akbarian 1999, 2:176; Eshots 2010, 82; Khamenei 2004, 67).

Ibnu Sīnā memandang perpindahan identitas lama menuju

identitas baru harus dibuktikan kebenarannya untuk membenarkan gerak terjadi pada substansi, sebagaimana contoh: jika substansi kursi mengalami pergerakan, maka substansi kursi akan berubah menjadi substansi selain kursi. Akan tetapi, perubahan substansi kursi menjadi substansi lain tidak dapat dibuktikan secara nyata, melainkan perubahan kursi terjadi kualitas kayu dari kuat berubah menjadi rapuh di realitas (Akbarian 1999, 2:176; Eshots 2010, 82). Berdasarkan perubahan kualitas kayu, Ibnu Sīnā memandang gerak hanya terjadi pada aksiden semata.

Mullā memberikan penjelasan mengenai gerak substansi (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*) untuk memperbaiki kekeliruan Ibnu Sīnā dengan memberikan tiga argumentasi gerak substansi (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*) dalam eksistensi entitas. **Argumentasi pertama**, bahwa eksistensi perubahan kategori aksiden, seperti kualitas, kuantitas, tempat, dan waktu bergantung pada substansi di realitas (Eshots 2010, 84; Kamal 2005, 75). *Argumentasi pertama* mendeskripsikan keberadaan substansi sebagai penggerak bagi perubahan kategori aksiden di realitas. Substansi senantiasa merefleksikan kategori aksiden untuk mengalami perubahan dan perpindahan di realitas. Kategori aksiden tidak dapat mengalami perubahan tanpa pengaruh substansi di realitas (Eshots 2010, 84; Kamal 2005, 75; Ṭabāṭabā'ī 2000, 1:95-96; Khamenei 2004, 67).

Dengan demikian, diketahui bahwa substansi dipandang sebagai sumber gerak bagi keberadaan kategori aksiden di realitas. **Argumentasi kedua**, Mullā Ṣadrā mengkaji substansi dan aksiden melalui pendekatan sebab-akibat. Menurut Mullā Ṣadrā, substansi merupakan sebab bagi kategori aksiden untuk bergerak di realitas (Eshots 2010, 75; Ṭabāṭabā'ī 2000, 1:95-96; Khamenei 2004, 67).

Artinya, seluruh kategori aksiden membutuhkan sebab untuk mengakibatkan pergerakan dalam eksistensinya. Mullā Ṣadrā mempertegas bahwa perubahan kategori aksiden terealisasi disebabkan pergerakan substansi di realitas. Pergerakan substansi meniscayakan perubahan bagi kategori aksiden di realitas (Eshots 2010, 84; Kamal 2005, 75; Ṭabāṭabā'ī 2000, 1:95-96). Mullā Ṣadrā berpandangan bahwa mustahil aksiden dapat berubah tanpa gerak substansi.

Argumentasi ketiga, bahwa substansi bersifat abadi dan aksiden bersifat terbatas. Mullā Ṣadrā mengkaji masalah substansi dan

aksiden melalui pendekatan *kaun wa al-fasad* (Kamal 2009, 4: 434; Amiri 1999, 5:373; Ṭabāṭabā'ī 2000, 1:96).

Menurut Mullā Ṣadrā, substansi bersifat *kawn* dan aksiden bersifat *fasad*. Substansi akan bangkit kembali menuju proses kesempurnaan (Ṭabāṭabā'ī 2000, 96; Haidari 1427, 300). Kebangkitan substansi menuju proses kesempurnaan mendeskripsikan *becoming*. *Becoming* merupakan salah term atau istilah dalam filsafat digunakan untuk mendeskripsikan proses kesempurnaan dan keabadian suatu eksistensi secara terus-menerus (Kamal 2005, 80). Sedangkan, aksiden mengalami kehancuran mendeskripsikan eksistensinya bersifat terbatas (Khamenei 2004, 71).

Sesuatu yang bersifat terbatas menggambarkan ketidaksempurnaan atau kekurangan dalam keberadaannya. Berdasarkan argumentasi *al-ḥarakat al-jawhariyyah* dalam pandangan Mullā Ṣadrā, dapat diketahui bahwa manusia memiliki substansi yang bersifat immaterial yang dipahami sebagai jiwa. Secara eksistensi, jiwa manusia bersifat potensial, sehingga manusia harus mengaktualkan jiwanya untuk memperoleh kesempurnaan di realitas. Kesempurnaan jiwa bersifat bertahap yang memungkinkan manusia dapat mengaktualkan kesempurnaan jiwanya setelah alam materi. Jika manusia dapat mencapai kesempurnaan jiwa, maka manusia dapat meningkatkan eksistensi diri-Nya di realitas (Kamal 2005, 80; Khamenei 2004, 71). Dengan demikian, manusia harus menyadari jiwa sebagai substansi kesempurnaan diri-Nya. Pada pembahasan selanjutnya akan dijelaskan argumentasi pembuktian jiwa dalam diri manusia.

Analogi Pemikiran Hamzah Fansuri Mengenai Wūjūd

Konsep *wūjūd* dalam pandangan Hamzah Fansuri dipengaruhi oleh pemikiran Ibnu 'Arabī, seperti kesatuan *wūjūd* yang dipandang oleh Ibnu 'Arabī sebagai representasi Zat Tuhan. Hamzah Fansuri juga menilai bahwa Tuhan merupakan pemilik segala zat di realitas. Sebab zat yang dimiliki oleh manusia merupakan pancaran dari *wūjūd* Tuhan (Ṭabāṭabā'ī 1418, 13). Adapun dalam berbagai penalaran, diketahui bahwa Hamzah Fansuri juga mengadopsi paham *waḥdah al-wūjūd* yang dipopulerkan oleh Ibnu 'Arabī. Secara ringkas, dipahami bahwa konsep *waḥdah al-wūjūd* dalam sistematika tasawuf Ibnu 'Arabī berusaha mendeskripsikan ketunggalan eksistensi Tuhan sebagai sebab utama

dari seluruh keberadaan di eksternal (Sheikh 1980, 73). Sedangkan, keberadaan makhluk merupakan hasil refleksi *wūjūd*-Nya. Penalaran terkait konsep *waḥdah al-wūjūd* dalam sistematika Ibnu ‘Arabī dipertugas oleh Hamzah Fansuri yang menyebutkan:

“Ketahuilah, hai segala kamu anak adam yang Islam bahwa Allah Subhanahu wa Ta’ala menjadikan kita, dari pada tiada diadakannya; dan daripada tiada bernama diberi nama; dan daripada tiada berupa diberi berupa; lengkap dengan telinga, dengan hati, dengan nyawa, dengan budi. Yogya kita cari Tuhan kita ini supaya kita kenal dengan makrifat kita atau dengan khidmat kita kepada guru yang sempurna mengenal dia supaya jangan taqzir kita” (Ṭabāṭabā’ī 2000, 36).

Pandangan Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa entitas ketunggalan *wūjūd* hanya berlaku kepada Tuhan sebagai zat utama di realitas. Sedangkan, keberadaan di luar-Nya merupakan hasil refleksi *wūjūd* Tuhan untuk merealisasikan seluruh keberadaan di realitas (Rahman 2000, 47). Dalam beberapa penelitian, diketahui Hamzah Fansuri memberikan penjelasan melalui analogi, guna memberikan pemahaman kepada masyarakat untuk memahami arti dari ajaran *wūjūdiyyah*. Penulis akan menjelaskan 2 penalaran Hamzah Fansuri yang bertujuan untuk mengetahui hakikat *wūjūd*.

1. Analogi “Laut” dan “Ombak”

Analogi laut dan ombak merupakan salah satu penalaran wacana *wūjūd* yang telah dijelaskan oleh Hamzah Fansuri dalam beberapa karya terkenalnya. Abdul Hadi dalam bukunya yang berjudul *“Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri”* menjelaskan analogika laut dan ombak seperti penyebutan kata *al-Ḥayy* dan *al-Bāqī* dalam ruang pembahasan *wūjūd* Hamzah Fansuri sebagai realitas absolut. Artinya, Hamzah Fansuri berusaha melakukan penalaran awal terkait keberadaan *wūjūd* melalui penisbatan *al-Ḥayy* dan *al-Bāqī* yang merupakan salah satu dari sifat-sifat-Nya (Muthari t.t., 351).

Pandangan Abdul Muthari terkait penyebutan kata *al-Ḥayy* dan *al-Bāqī* dipertegas oleh Miswari bahwa ragam sifat yang dimiliki oleh Tuhan merupakan bentuk ketunggalan keberadaan-Nya di realitas. Artinya, Tuhan merupakan Zat *al-Ḥayy*, sekaligus *al-Bāqī*. Akibatnya, ragam sifat yang dipandang berbeda-beda mengalami kebersatuan dalam *wūjūd* Tuhan. Sebab penisbatan ragam sifat berusaha membuktikan keberadaan adanya *wūjūd* realitas absolut (Miswari

2015, 14).

Kebersatuan ragam *wūjūd* Tuhan dalam pandangan Hamzah Fansuri disempurnakan melalui analogi laut dan ombak bahwa ombak merupakan representasi dari *wūjūd* laut, sehingga keberadaan ombak merupakan landasan utama membuktikan keberadaan laut. Dalam pemahaman sebaliknya, diketahui bahwa ketiadaan laut menandakan ketiadaan ombak. Implikasinya, ombak merupakan sifat yang dimiliki oleh laut untuk membuktikan keberadaannya di realitas (Muthari t.t., 386).

Di satu sisi, dipahami ombak merupakan keberadaan yang kembali pada laut. Diketahui bahwa ombak menghasilkan uap, asap, dan awan. Kemudian, uap, asap, dan awan akan kembali ke laut untuk menghasilkan ombak kembali. Analogi yang dibangun oleh Hamzah Fansuri berusaha menjelaskan bahwa segala sifat yang dimiliki oleh laut akan kembali kepada diri-Nya. Begitu pun, segala sifat yang dipredikasikan kepada Tuhan akan kembali pada *wūjūd*-Nya (Miswari 2015, 15). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penalaran laut dan ombak dalam sistematika pemikiran Hamzah Fansuri berusaha menjelaskan ketunggalan *wūjūd* Tuhan terhadap ragam sifat yang dimiliki-Nya di realitas.

2. Analogi “Kapas” dengan “Kain”

Hamzah Fansuri dalam sistematika ketunggalan *wūjūd* berusaha menjelaskan bahwa eksistensi Tuhan dan makhluk bermakna satu. Kesatuan *wūjūd* antara Tuhan dan makhluk dianalogikan oleh Hamzah Fansuri seperti kain dan kapas. Kain dan kapas secara konseptual kain dan kapas merupakan dua hal yang berbeda dengan mempertimbangkan definisi yang tidak selaras. Akan tetapi, secara *wūjūd* kain dan kapas bermakna satu di realitas. Dalam penalaran *wūjūd* Tuhan dan makhluk, dapat dipahami bahwa secara konseptual keduanya berbeda. Secara hakikat, *wūjūd* Tuhan dan makhluk bermakna sama (Miswari 2014, 63).

Artinya, analogi kapas dan kain dalam penawaran Hamzah Fansuri berusaha membatasi ruang diskursus *wūjūdiyyah* tidak bersifat plural. Sebaliknya, *wūjūd* bermakna satu. Pandangan Hamzah Fansuri sejalan dengan konsep kemendasaran *wūjūd* yang direpresentasikan oleh Mullā Ṣadrā dalam sistematika Hikmah Muta’aliyah bahwa *wūjūd* Tuhan, manusia, tumbuhan, dan malaikat bermakna satu. Sebab segala entitas realitas bermakna satu atau ada

(Attas 1970, 242).

Lebih lanjut, Hamzah Fansuri dalam salah satu bait puisi menyebutkan “*Tuhan kita yang empunya Dzat*”. Di sini Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa, dalam pandangan teolog atau ulama, Allah disebut *Wājib al-Wūjūd* karena Dia *qā'im* (berdiri) dengan sendiri-Nya, bukan dengan sesuatu yang lain. Namun bagi Hamzah Fansuri, menurut *aḥl sulūk*, meskipun Dia berdiri dengan sendiri-Nya, tetapi Dia memberikan *wūjūd* pada sekalian alam. Para sufi menyebutnya *Wājib al-Wūjūd* karena *Wūjūd*-Nya Esa (satu) (Hamid 1994, 308).

Berbeda dengan mutakallim yang memandang keberadaan Tuhan dan makhluk tidak satu. Perbedaan pandangan antara kaum sufi dan mutakallim berusaha diatasi oleh Hamzah Fansuri yang memandang bahwa perbedaan *wūjūd* Tuhan dan makhluk terjadi secara konseptual dengan mempertimbangkan berbagai pemaknaan terhadap eksistensi Tuhan dan makhluk. Sedangkan, hakikat eksistensi Tuhan dan makhluk bermakna sejajar atau satu, sebagaimana keberadaan kain dan kapas (Miswari 2014, 65).

Relasi Konsep *Wūjūd* dalam Pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri

Hubungan konsep *wūjūd* dalam pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri dapat diketahui melalui prinsipalitas kemendasaran *wūjūd* dan kesatuan *wūjūd*. Menurut Mullā Ṣadrā, *wūjūd* adalah entitas realitas yang paling utama. Keutamaan *wūjūd* mengawali segala keberadaan di realitas. Kemendasaran *wūjūd* dalam sistematika filsafat Mullā Ṣadrā dinalarkan seperti keberadaan api dan panasnya api. Mullā Ṣadrā memandang bahwa panas api tidak dapat diketahui manusia tanpa keberadaan api (Ṭabāṭabā'ī 1418, 15). Artinya, keberadaan yang mengindikasikan pengetahuan panas api. Pandangan Mullā Ṣadrā selaras dengan pandangan Hamzah Fansuri yang juga menilai bahwa *wūjūd* merupakan suatu entitas nyata. Kenyataan *wūjūd* bersifat niscaya tanpa perlu dilakukan penalaran, seperti manusia yang mengetahui keberadaannya secara langsung tanpa pengalaman (Nur 2003, 210).

Keselarasan pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri terhadap keutamaan *wūjūd* mendeskripsikan relasi dan interaksi antara pemikir muslim dan Nusantara yang menegaskan urgensi wacana *wūjūd* dalam peradaban ilmu pengetahuan, baik filsafat maupun tasawuf. Adapun kesamaan lain antara pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri dapat

diketahui melalui konsep kesatuan dan kesetaraan keberadaan. Mullā Ṣadrā menilai bahwa keberadaan Tuhan, manusia, dan malaikat itu satu (Ṣadrā 2002, 1:30), karena keberadaan Tuhan, manusia, dan malaikat itu sama dalam *wūjūd*. Hamzah Fansuri juga memandang bahwa seluruh entitas realitas berasal dari realitas absolut yang memberikan pancaran *wūjūd* di luar diri-Nya. Pancaran *wūjūd*-Nya akan kembali pada diri-Nya untuk menegaskan konsep kesatuan *wūjūd* antara Tuhan dan makhluk. Penulis akan memberikan beberapa penalaran terkait konsep *wūjūd* Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri, demi memberikan penjelasan secara radikal.

Bagian pertama, Hamzah Fansuri meyakini bahwa alam semesta merupakan manifestasi dari *Wājib al-Wūjūd*. Pandangan Hamzah Fansuri sesuai dengan pemikiran para filsuf Islam, seperti Al-Kindi, Al-Farābī, dan Ibnu Sīnā. Ibnu Sīnā membagi 2 *wūjūd*, yaitu: *mumkin al-wūjūd* dan *Wājib al-Wūjūd*. Kemudian *mumkin al-wūjūd* terbagi menjadi *mumkin al-wūjūd* niscaya yang sekalipun pada diri-Nya Dia *mumkin*, tetapi dijadikan niscaya oleh *Wājib al-Wūjūd* dan *mumkin al-wūjūd* tanpa keniscayaan (Nur 2012, 114-116).

Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa hubungan antara *mumkin al-wūjūd* dan *Wājib al-Wūjūd* adalah hubungan ‘sebab-akibat’ bahwa *Wājib al-Wūjūd* adalah sebab dan sebagai *mumkin al-wūjūd* merupakan akibat. Menurut Muhammad Nur, konsep kausalitas Mullā Ṣadrā seperti prinsip *tajalli* nya Ibnu ‘Arabī. *Mumkin al-wūjūd* sebagai akibat hanyalah kondisi-kondisi *Wājib al-Wūjūd* sebagai sebab, Karena *mumkin al-wūjūd* tidak memiliki kemandirian dalam keberadaannya (Miswari 2014, 80). Oleh karena itu, prinsip pemikiran Mullā Ṣadrā adalah sangat identik dengan *waḥdah al-wūjūd*.

Pemikiran Mullā Ṣadrā telah dibuktikan identik dengan Hamzah Fansuri yang dipengaruhi oleh Ibnu ‘Arabī. Menurut Ibnu ‘Arabī, Zat Allah adalah satu dengan sifat-Nya, penalaran zat dengan sifat adalah seperti manusia dan nafas. Intinya, bahwa kesatuan antara zat dan sifat tidak dapat dipisahkan, demikianlah antara Zat Allah dengan sifat-Nya adalah satu. Sifat utama ini adalah *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyah*, yakni sifat terpuji yang darinya muncul sifat-sifat lainnya. Antara Dzat dengan hakikat Muhammad melahirkan ‘ilm. Dalam ilmu ini terkandung *al-Raḥman* atau ‘*ayan al-thābitah / istīdad* asli dalam istilah Hamzah Fansuri. *Istīdad* asli muncul dari segala pluralitas *mawjūd*. Ini merupakan bukti bahwa pemikiran Ibnu ‘Arabī adalah pemikiran

waḥdah al-wūjūd dan pandangan yang sama juga dianut oleh Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri menyebutkan keragaman-keragaman muncul dari yang satu (Attas 1970, 241). Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan antara *wūjūd* dan zat yang tidak dapat dipisahkan, seperti matahari dan cahayanya.

Bagian kedua, *wūjūd* alam berasal dari nafas Maha Kasih atau *Nafs al-Raḥmān*. Menurut Ibnu Sīnā, setiap *wūjūd* memiliki keunikan yang beragam. Keberagaman *wūjūd* alam diabstraksikan ke tingkat universal melalui pancaran cahaya dari akal sepuluh. Pluralitas *wūjūd* alam, awalnya terdapat kerumitan pemahaman dalam pemikiran Ibnu Sīnā. Sebab setiap keberagaman terikat konsekuensi ide Neo-Platonis yang mengatakan bahwa dari yang satu hanya dapat memunculkan satu saja (Attas 1970, 263). Karena sulitnya untuk membayangkan *wūjūd* mutlak memiliki sifat-sifat yang akan tampak dalam bayangan sebagai limitasi dari zat yang sejatinya mutlak, maka dari itu Ibnu Sīnā menggunakan istilah akal.

Dalam hal ini sebenarnya masalah yang dihadapi filosof, teolog dan sufi itu sama yaitu bagaimana *al-Ḥaq* sebagai sesuatu yang tersembunyi dan tidak dikenal menjadi masyhur. Akhirnya dengan berani Henry Corbin mencoba untuk menggambarkan bagaimana Ibnu 'Arabī menggunakan metafora ekstrim dalam menuntaskan masalah tersebut. Henry Corbin menceritakan bahwa dalam imajinasi kreatif Ibnu 'Arabī, *al-Ḥaq* adalah perbendaharaan yang tersembunyi yang bersedih karena keagunganNya tiada satu pun yang mengenali. Tidak ada yang memuji Nama-nama-Nya yang agung karena tidak ada yang mengetahui. Akhirnya terjadilah penyingkapan yang pada awalnya adalah kepada diri-Nya yang terjadi dalam diri-Nya (*'ayan thābitah*). Dalam proses inilah muncul segala bentuk dari segenap makhluk dari dan kepada diri-Nya dalam diri-Nya. Menurut Nuruddin al-Raniri, segenap makhluk yang beragam itu adalah penampakan (*tanaffus*) *Nafs al-Raḥmān*. Ibnu 'Arabī mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan hanya terjadi dalam pikiran Tuhan, namun pada realitas eksternal manusia hanya menangkap gejala-gejala yang sebenarnya adalah lambang dari sifat-sifat ilahi. Ibnu 'Arabī melihat alam sebagai simbol-simbol yang harus disingkap (Miswari 2014, 79-80). Penyingkapan ini sama seperti penakwilan yang dilakukan terhadap kata-kata yang ada dalam Al-Qur'an.

Kemudian Mullā Ṣadrā mempertahankan argumentasi Ibnu 'Arabī dengan menyatakan bahwa esensi-esensi yang ditangkap akal secara

perlahan melepaskan esensinya dan melihat esensi tersebut sebagai gejala pikiran yang pada hakikatnya semua itu adalah esensi *al-Ḥaq*, sebagaimana sifat berada dalam *Nafs al-Raḥmān* yang memunculkan sifat-sifat lain yaitu seperti *ḥayāt, 'ilm, 'irādat, qudrat, kalām, sami', dan baṣar*. Ibnu 'Arabī dan Hamzah Fansuri memandang bahwa segala *wūjūd* itu mulai dari malaikat tertinggi sampai mineral berasal dari *Nafs al-Raḥmān*. Abd Karim al-Jilli membuktikan pluralitas *wūjūd* berasal dari *Wājib al-Wūjūd* adalah melalui analogi huruf alif, sedangkan Mullā Ṣadrā menganalogikannya dengan angka. Bagi Mullā Ṣadrā, setiap angka sebenarnya adalah angka satu yang dimodifikasi sedemikian rupa (Miswari 2014, 80-81).

Muhammad Taqi Misbah Yazdi mengemukakan tiga argumen yang membuktikan bahwa setiap *wūjūd* yang menjelma sebenarnya adalah berasal dari *wūjūd* yang satu yang terkandung di dalam *Nafs al-Raḥmān*. Salah satu argumen yang dikemukakan Yazdi adalah bahwa saling mempengaruhi dan saling berelasi antar alam membuktikan adanya sistem tetap yang mengatur alam (Miswari 2018, 43).

Menurut Hamzah Fansuri, *al-Raḥmān* terkandung tujuh sifat yaitu *ḥayāt, 'ilm, 'irādat, qudrat, kalām, sami', dan baṣar*. Hamzah Fansuri menyebut ke tujuh sifat ini dengan sifat *'ayan*. Sifat *'ayan* merupakan kesatuan zat dan sifat. Manusia sebatas mengetahui turunan dari tujuh sifat tersebut melalui alam, sebagaimana tujuh sifat ini adalah dari dzat juga, sedangkan segala sifat yang lain tiada terhitung jumlahnya (Miswari 2018, 44-46). Sehingga pandangan ini menegaskan bahwa segala pada alam kosmos adalah dari tujuh sifat tersebut yang berarti pada alam dan dzat, pernyataan ini pun telah ditegaskan oleh Hamzah Fansuri. Ini merupakan penegasan mutlak yang artinya bahwa pandangan Hamzah Fansuri adalah *waḥdah al-wūjūd* sebagaimana yang diyakini oleh Mullā Ṣadrā.

Bagian ketiga, kita coba lihat pada salah satu bait syair Hamzah Fansuri yang berbunyi "*Raḥmān, empunya rahmat memberikan wūjūd akan sekalian alam.*" Tentu, hal ini merupakan penegasan Hamzah Fansuri bahwa *wūjūd* yang ada di alam adalah *wūjūd al-Ḥaq*. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa ayat-ayat awal Q.S Al-Raḥmān adalah ayat-ayat *mutashābihat* sehingga diperlukan pentakwilan, karena sebenarnya di balik ayat-ayat tersebut tersimpan bukti bahwa *mumkin al-wūjūd* adalah satu dengan *Wājib al-Wūjūd*, sebagaimana yang telah difirmankan Allah dalam Al-Qur'an bahwa manusia adalah khalifah Allah

di muka bumi (Miswari 2014, 72). Adapun manusia disebut khalifah, karena pada diri-Nya terkandung seluruh sifat Allah Swt. sehingga dengan kelebihan ini, manusia dapat mengenali sifat Allah secara sempurna melalui esensi-esensi yang diperoleh dalam partikularitas (Miswari 2014, 79).

Kemampuan manusia dalam mengenali esensi realitas disebut '*allamahul bayān*' dan dengan modal '*allamahul bayān* inilah manusia dapat memahami bahwa pada setiap entitas *mawjūd* terkandung *wūjūd*. Dalam pandangan para filsuf, pemahaman pikiran secara benar sejalan dengan realitas sesungguhnya, oleh karena itu sesungguhnya realitas adalah satu, yakni *wūjūd al-Ḥaq* (Miswari 2014, 80). Dengan begitu terbukti bahwa pernyataan Hamzah Fansuri seperti yang terdapat pada bait yang tersebut di atas adalah benar jika dikatakan *wūjūd* yang ada di alam adalah *wūjūd al-Ḥaq*. Dengan demikian jelaslah prinsip yang dianut Hamzah Fansuri adalah *waḥdah al-wūjūd*.

Bagian Keempat, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Dia memberikan *wūjūd* kepada seluruh alam, disebutlah Tuhan sebagai *Wājib al-Wūjūd*. Hamzah Fansuri pun menulis "Yang Menilik bernama '*ālim*, yang ditilik bernama *ma'lūm*." Tilik-Menilik bernama ilmu, begitulah contoh bagaimana Allah dikenali sebab tiada siapa pun yang dapat mengenal Dia kecuali melalui sifat-sifat-Nya. Hamzah Fansuri juga mengatakan bahwa ilmu Allah telah terkandung di dalam *ma'rifat* zat yakni '*ayan thābitah*, diibatkan seperti biji dalam akar, batang, cabang, dahan, ranting, daun, bunga, dan buah sehingga pantaslah disebut segala yang berada di alam sebagai *wūjūd* karena semuanya adalah manifestasi dari ilmu *al-Ḥaq* (Attas 1970, 245).

Namun, karena *wūjūd* itu sendiri tidak dapat dipersepsi indera dan pikiran, maka *wūjūd* dibatasi sehingga menjadi kuiditas-kuiditas. Oleh karena itu, yang ada di dalam pikiran manusia hanyalah kuiditas-kuiditas yang wahmi (Miswari 2014, 88).

Perlu diketahui bahwa kuiditas-kuiditas yang terdapat pada pikiran manusia tidak sama dengan kuiditas-kuiditas yang terdapat pada pikiran *al-Ḥaq*, yang mana Ibnu 'Arabī menyebut ini sebagai perumpamaan saja. Pada akhirnya kesalahpahaman yang terjadi di sini akan menimbulkan tuduhan kepada Ibnu 'Arabī bahwa sifat-Nya adalah *ghair al-wūjūd* (tidak mengandung *wūjūd*), sehingga Mullā Ṣadra dengan tegas menyatakan bahwa pengetahuan Allah adalah Satu dengan *wūjūd*-Nya.

Ibnu Sīnā berargumen bahwa pengetahuan-Nya tidak dihasilkan oleh sesuatu tetapi sebaliknya dari sesuatu berasal dari pengetahuan-Nya, dan dengan argumen tersebut Mullā Ṣadrā mengukuhkan pandangan Ibnu ‘Arabī sebagaimana yang juga diikuti oleh Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri mengumpamakan ilmu Allah itu seperti bumi (tanah) dan *wūjūd*-Nya seperti hujan (air) serta pluralitas *wūjūd* seperti tumbuh-tumbuhan (Miswari 2014, 89). Asalnya dari air yang tercurah ke tanah dan akhirnya tumbuhlah beraneka macam tumbuhan. Analogi ini digunakan untuk menggambarkan alam metafisik, dari *wūjūd*-Nya yang bercampur dengan ilmu-Nya maka muncullah *wūjūd* yang plural. *Wūjūd-wūjūd* itu menjelma menjadi beraneka ragam, seperti tumbuhan, ada yang menumbuhkan buah yang manis, ada buah yang asem dan ada yang berwarna merah, kuning dan sebagainya. Segala macam pluralitas itu terkandung dalam ‘*ayan thābitah* atau *istīdad* asli dalam istilah Hamzah Fansuri. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa penegasan Hamzah Fansuri terkait ragam *wūjūd* makhluk, siang dan malam, langit dan bumi, ‘*arash* dan kursi, surga dan neraka berasal dari *wūjūd*-Nya sebagai bukti nyata bahwa segala *mumkin al-wūjūd* berasal dari yang satu, yakni *Wājib al-Wūjūd*, sebagaimana juga yang diyakini oleh Mullā Ṣadrā.

Kesimpulan

Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa wacana *wūjūdiyyah* dalam filsafat Mullā Ṣadrā dan tasawuf Hamzah Fansuri memiliki kesamaan yang memandang bahwa *wūjūd* sebagai dasar segala entitas realitas. Kemendasaran *wūjūd* dalam keberadaan entitas realitas mendeskripsikan signifikansi diskursus *wūjūdiyyah* yang dikonstruksi oleh para pemikir muslim dan Nusantara untuk menjelaskan makna dan hakikat *wūjūd* di realitas. Di satu sisi, Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadrā juga memandang bahwa *wūjūd* di setiap entitas bermakna satu. Sebab, *wūjūd* Tuhan dan makhluk merupakan keniscayaan yang diketahui tanpa keterpisahan antara keduanya. Lebih lanjut, Hamzah Fansuri yang dipengaruhi oleh Ibnu ‘Arabī memandang bahwa kesatuan *wūjūd* Tuhan dan makhluk merupakan pancaran *wūjūdiyyah* Tuhan kepada seluruh entitas realitas, sehingga ragam entitas memperoleh eksistensi di dunia. Dapat diketahui bahwa pandangan Mullā Ṣadrā dan Hamzah Fansuri dalam wacana *wūjūdiyyah* memiliki relasi dan interaksi dalam ruang ilmu pengetahuan.

DAFTAR RUJUKAN

- Akbarian, Reza. 1999. *Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences*. Tehran: SPRIn.
- Allaf, Mashhad Al. 2006. *The Essensial Ideas of Islamic Philosophy*. USA: The Edwin Mellen Press.
- Attas, Syed Muhammad Naquib Al-. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- Eshots, Yanis. 2010. "Substantial Motion and New Creation in Comparative Context." *Journal of Islamic Philosophy* 6.
- . 2007. *Mullā Sadrā's Teaching on Wujūd: A Synthesis of Mysticism and Philosophy*. Tallinn: Tallinn University.
- Gazo, Ernest Wolf. 1999. *The Tranformation of Substance in Whitehead and Sadrā*. Tehran: SIPRIn Publication.
- Gharawiyān, Mohsen. 2012. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press.
- Haidari, Kamal. 1427. *Durūs fi Al-Ḥikmah Muta'āliyah: Sharah Kitāb Bidāyah Al-Ḥikmah*. Qom: Mu'assasah Al-Imām Al-Jūlūh Al-Fikr Al-Thaqāfah.
- Hamid, Abu. 1994. *Syeikh Yusuf Al-Makassari, Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Haq, Muhammad Abdul. 2013. *Mullā Ṣadrā's Concept of Substantial Motion*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Kalbīkānī, Ali Rabbānī. 1998. *Īdhāhu Al-Ḥikmah fi Sharah Bidāyah Al-Ḥikmah*. Beirut: Dār Al-Tiyār Al-Jadīd.
- Kalin, Ibrahim. 2000. "Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra." *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 1 (1): 73-91.
- Kamal, Muhammad. 2005. *Mulla Sadra's*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- . 2009. "Rethinking Being: From Suhrawardi to Mulla Sadra." *Victoria: Journal of Shi'a Islamic Studies* 2.

- Khadimi, Ayatullah. 1999. *Mulla Sadra's Illuminationist and Mystical Ideas Concerning the Origination of the Many (Kathīr) from the One (wahīd)*. Tehran: SIPRIn, 1999.
- Khamenei, Muhammad. 2004. *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*. Tehran: SIPRIn.
- Miswari, Miswari. 2014. "Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud dalam Asrar Al-'Arifin." Tesis, Jakarta: ICAS-Paramadina.
- . 2015. *Pesan Syair Hamzah Fansuri*. Langsa: The Nusantara Institute.
- . 2018. *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Basabasi.
- Munawir, Ahmad Warson Al. 1997. *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progresif.
- Muthari, Abdul Hadi Wiji. t.t. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkala.
- Nur, Muhammad. 2012. *Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Makassar: Chamran Press.
- Nur, Syaifan. 2003. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Bandung: Teraju.
- Rahman, Fazlur. 2000. *Filsafat Shadra*. Bandung: Pustaka.
- Ramin, Farah. 1999. *Mulla Sadra and Transcendent: The Principles of Mulla Sadra's Philosophy*. Tehran: SPRIn.
- Rizvi, Sajjad H. 2009. *Mulla Sadra and Metaphysics*. London: Routledge.
- Ṣadrā, Mullā. 2002. *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah fī Al-Asfār Al-'Aqliyah Al-'Arba'Ah*. Beirut: Dār Al-Ehia Al-Taurath Al-'Arabi.
- Sheikh, M. Seed. 1980. *Islamic Philosophy*. London: Octagon Press.
- Soleh, Khudori. 2016. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Thabathabāi, Husain. 1418. *Bidāyah Al-Ḥikmah*. Qom: Muassah Al-Mārif Al Islāmiyyah.
- . 2000. *Nihāyah Al-Ḥikmah*. Qom: Muassah Al-Nasri Al-Islāmī.
- . 2011. *Uṣūl Al-Falsafah*. Beirut: Dār Al-Jawād Imam.
- Walid, Kholid Al. 2005. "Epistemologi Mulla Shadra: Ittihād Al-Āqil Wa

Al-Mā'qul." Tesis, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. 2010. *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*. Jakarta: Shadra Press.

Halaman ini sengaja dikosongkan