
KANZ PHILOSOPHIA

Volume 4

Number 2, December 2014

Page 139-154

STUDI KRITIS TERHADAP TEORI IDENTITAS PIKIRAN-OTAK MARIO BUNGE: PERSPEKTIF NEO-SADRIAN

Cipta Bakti Gama

*Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra
Email: cipta.bg2@gmail.com*

ABSTRACT

The aim of this research is to conduct a critical analysis of Mario Bunge's view that mental reality is identical with the reality of brain function known as mind-brain identity theory. The analysis is performed using Neosadrian perspective, i.e. a new form of Mulla Sadra's philosophy which is developed by Tabataba'i and his disciples. The author tries to elucidate the main claims held by Bunge and to launch some critiques upon those claims. The main conclusions achieved through this research include the following. Firstly, mind-brain identity theory cannot be accepted. Secondly, current development of scientific studies corroborating certain relations between brain and mental states does not justify the validity of the identity theory, also does not falsify its opposition. Thirdly, a religious-sufistical philosophy, such the Neosadrian, can be consistent with current development of scientific research.

Keywords: *Mind-brain identity theory, Mario Bunge, Neo-Sadrian, science, religious-sufistical philosophy.*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis kritis atas pandangan Mario Bunge bahwa realitas pikiran identik dengan realitas fungsi otak, yang dikenal dengan teori identitas pikiran-otak. Analisis tersebut dilakukan dengan menggunakan sudut pandang Neosadrian, yaitu bentuk baru filsafat Mulla Sadra yang dikembangkan oleh Tabataba'i dan murid-muridnya. Penulis mencoba menguraikan sejumlah klaim utama yang dipegang oleh Bunge tentang teori identitas tersebut dan melancarkan kritik terhadapnya. Sejumlah kesimpulan utama yang bisa dicapai melalui penelitian ini mencakup hal-hal berikut. Pertama, teori identitas pikiran-otak tidak bisa diterima. Kedua, perkembangan studi saintifik yang menguatkan adanya relasi antara status otak dan status mental tidak menjustifikasi validitas teori identitas pikiran-otak, juga tidak memfalsifikasi dualitas esensi keduanya. Ketiga, filsafat yang bercorak religius-sufistik seperti Neo-Sadrian bisa konsisten dengan perkembangan sains mutakhir.

Kata-kata Kunci: *teori identitas pikiran-otak, Mario Bunge, Neo-Sadrian, sains, filsafat religius-sufistik.*

Pendahuluan

Ada dua konteks diskursus yang saling berhubungan, yang menjadikan pembicaraan klasik tentang hakikat pikiran (*mind*), otak, jiwa, tubuh, realitas transendental, agama, sufisme, dan sains menjadi tetap relevan untuk saat ini: pertama, teologis; dan kedua, filosofis. Dalam diskursus teologis, seperti dijelaskan oleh John Hick (2006, 55), salah satu tapal batas baru tentang hubungan agama dan sains adalah tantangan neurosains terhadap pengalaman religius. Perkembangan hasil penelitian para neurosaintis tentang struktur otak dan fungsi-fungsinya telah mengungkap adanya hubungan erat antara fungsi otak dan status pikiran, termasuk pengalaman mistis-religius. Dengan kata lain, hasil-hasil riset tersebut telah sampai pada kesimpulan bahwa pengalaman mistis-religius seperti kesaksian atas kesatuan realitas terdalam dari kosmos berhubungan dengan fungsi tertentu dari otak (Bdk. McNamara 2009). Secara filosofis, capaian seperti ini sering ditafsirkan secara materialis, di antaranya dengan pandangan bahwa secara ontologis otak dan pikiran adalah realitas yang sama namun dilihat dari sudut pandang berbeda; suatu klaim yang diistilahkan dengan teori identitas pikiran-otak (*mind-brain identity theory*; dia juga menyebut istilah lain *psychoneural identity theory*). Yang menarik adalah menurut John Searle, sebagaimana dikutip John Hick (2006, 55), mayoritas ahli di bidang filsafat, psikologi, sains kognitif, dan disiplin-disiplin pengetahuan lainnya yang terkait dengan pikiran menganut pandangan materialis seperti ini.

Mario Bunge (1919-), seorang filosof

dan ahli logika di Universitas McGill asal Argentina yang juga pernah menjadi professor fisika teoretis di negeri asalnya, adalah salah satu tokoh yang membela pandangan dunia materialis dan teori identitas pikiran dan otak (2010, 160-162). Baginya, dualisme pikiran dan otak (atau jiwa dan raga) tidak konsisten dengan metode riset saintifik secara umum dan perkembangan riset saintifik mutakhir secara khusus (148-15). Ia juga menyatakan bahwa hanya teori-teori materialislah yang konsisten dengan metode dan perkembangan sains, dan teori identitas pikiran dan otak adalah yang paling konsisten di antara beragam teori materialis tersebut (160-162).

Tentunya, pengikut agama apapun yang percaya dengan adanya realitas transendental (imaterial) di balik penampakan kosmos ini tidak akan bisa menerima klaim seperti yang diajukan oleh Bunge. Hanya saja, dalam dua diskursus ini, persoalannya bukan sekedar menerima atau menolak suatu klaim hanya karena bertentangan dengan suatu keyakinan. Secara teologis ada pembicaraan panjang dan ragam posisi tentang metode pengetahuan dan hubungan agama dan sains.¹ Secara filosofis juga ada ragam pandang dan argumen tentang hakikat pikiran dan otak, atau jiwa dan tubuh (Bdk. Maslin 2001).

Dalam konteks diskursus seperti ini, penulis akan memaparkan lebih jauh pandangan Bunge tentang realitas pikiran dan kritiknya atas dualisme jiwa-raga. Kemudian, berangkat dari posisi teologis dan filosofis yang bersifat mistis-sufistik namun tidak anti sains, penulis akan mengajukan suatu analisis kritis atas pandangan Bunge tersebut. Analisis kritis ini penulis lancarkan dengan menggunakan sudut pandang filsafat Neo-Sadrian², yaitu

¹ Tentang topik Islam dan sains sebagai salah satu topik utama teologi kontemporer (kalam jadid), telah dikupas, salah satunya oleh 'Abd al-Jabbar al-Rifa'i (t.t.). Adapun pemetaan diskursus kontemporer tentang Islam dan sains telah dikemukakan, salah satunya, oleh Nidhal Guessoum (2011).

² Istilah Neo-Sadrian dengan pengertian seperti ini adalah istilah yang penulis pinjam dari Ali Akbar Rashad (1999, 1:73-88), direktur Islamic Thought and Culture Institute, Iran.

suatu bentuk baru atau tafsir kontemporer atas filsafat Mulla Sadra (1571/72-1640/41) yang dikembangkan oleh para filosof Islam kontemporer seperti Muhammad Husein Tabataba'i (1892-1981) dan murid-muridnya, seperti Murtada Mutahari (1919-50), Abdullah Jawadi Amuli (1933-), Muhammad Taqi Misbah Yazdi (1934-), dan Hasan Zadeh Amuli (1928-) (Bdk. Eshkevari 2012; Labib 2005).

Pikiran menurut Mario Bunge

Klaim utama yang dipegang Bunge tentang kategori ontologis dari pikiran adalah bahwa pikiran merupakan properti emergen dari sistem saraf pusat. Klaim ini ia rumuskan lebih jauh sebagai teori identitas pikiran-otak (*mind-brain identity theory*). Selain itu, Bunge melancarkan sejumlah kritik atas dualisme pikiran dan otak. Penjelasan tentang dua poin ini, teori identitas dan kritiknya atas dualisme, adalah sebagai berikut.

1. Teori Identitas Pikiran dan Otak

Inti rumusan teori identitas pikiran dan otak menyatakan bahwa “untuk setiap proses pikiran M ada suatu proses N pada sistem saraf pusat (otak), dengan $M = N$ ” (Bunge 2010, 160-161). Teori ini dipopulerkan pada awal 1950-an dengan tokoh utama U. T. Place, J. J. C. Smart, dan David Armstrong. Klaim yang dibela oleh teori ini sebenarnya berakar jauh pada pandangan para materialis di era Yunani klasik seperti Epicurus (342-270 SM). Ia berkata, “Dengan kesepakatan warna menjadi ada, dengan kesepakatan pahit menjadi ada, dengan kesepakatan manis menjadi ada, namun pada realitasnya semua itu hanyalah atom-atom dan ruang vakum (*void*).” Di era berikutnya Lucretius (98-55 SM) yang merupakan pengikut Epicurus juga berkata, “Ketika kita ada, kematian tidak ada;

dan ketika kematian ada, kita tidak ada.” Di awal era modern posisi ini dibela oleh Thomas Hobbes (1588-1679), Baron d’Holbach (1723-89), dan Julien de La Mettrie (1709-51) dengan manusia mesinnya (*L’Homme machine*) (Maslin 2001, 72). Bunge (2010, 160-161) menerima klaim ini sekalipun ia memandangnya sebagai hipotesis murni, bukan suatu teori yang seharusnya dihasilkan melalui sistem deduksi-hipotetis.

Agar tampak lebih jelas, penulis akan memosisikannya sebagai postulat³ sebagaimana berikut.

POSTULAT 1.1. Untuk setiap proses pikiran M , ada suatu proses N pada sistem saraf pusat, dengan $M = N$.

Postulat ini ekuivalen dengan pernyataan berikut (Bunge 2010, 161):

POSTULAT 1.1.1. Untuk setiap fungsi pikiran F , ada suatu sistem saraf pusat B dengan aksi F .

Konsekuensi logis dari postulat 1.1.1 adalah turunan berikut:

TURUNAN 1.1. Jika B rusak atau tidak ada, maka F terganggu atau tidak ada.

Dalam hal ini Bunge (2010, 160) menyertakan beberapa contoh: penglihatan adalah fungsi spesifik dari sistem visual pada otak; merasa takut adalah fungsi spesifik dari sistem yang berpusat di bagian otak yang disebut *amygdala*; mengambil keputusan adalah suatu fungsi spesifik dari bagian otak yang disebut *prefrontal cortex*, dan seterusnya. Istilah *fungsi* di sini berarti *proses* dari suatu entitas konkrit. Dengan kata lain, bagi Bunge setiap status pikiran pada contoh tersebut (melihat, merasa takut, dan mengambil keputusan) identik dengan status/fungsi sistem saraf pusat tertentu (status korteks visual, status amigdala, dan status korteks

³ Bunge (2003, 27; 220) menjelaskan bahwa “postulat” atau “aksioma” adalah “asumsi awal yang eksplisit dalam suatu teori atau argumentasi”.

prefrontal). Ia juga memandang bahwa jika masing-masing status sistem saraf pusat terganggu, maka setiap status pikiran yang identik dengannya akan terganggu pula.

Bunge berkata bahwa yang dimaksud dengan "identitas" dalam teori ini sama dengan yang digunakan dalam matematika: $a = b$ jika dan hanya jika a dan b adalah dua nama yang berbeda untuk satu item yang sama. Juga, jika $a = b$, maka $b = a$; jika $a = b$ dan $b = c$, maka $a = c$ (Bdk. Bunge & Ardila 1987, 13; Maslin 2001, 74-75). Dengan kata lain, identitas tersebut bukanlah identitas konseptual, yaitu konsep status/peristiwa/proses pikiran M identik dengan konsep status/peristiwa/proses otak B ; melainkan identitas referensial, yaitu objek riil yang ditunjuk oleh status/peristiwa/proses pikiran M identik dengan objek riil yang ditunjuk oleh status/peristiwa/proses otak B . Sehingga, ketika dinyatakan bahwa "proses penglihatan adalah proses yang terjadi pada korteks visual di otak", tidak berarti bahwa konsep "proses penglihatan" identik dengan konsep "proses pada visual korteks", melainkan sekedar keidentikan realitas/referen yang ditunjuk oleh kedua konsep yang berbeda tersebut.

2. Kritik Bunge atas Dualisme Pikiran dan Raga

Bagi Bunge (2010, 149), inti argumen yang mendukung posisi dualisme pikiran dan raga terdapat dalam dua premis berikut: Premis 1, aku memiliki pengetahuan langsung tentang status pikiranku; dan premis 2, aku tidak memiliki pengetahuan langsung tentang status otakku. Oleh karenanya, atas dasar Hukum Leibniz tentang identitas, bisa disimpulkan bahwa status pikiranku berbeda dari status otakku.

Bunge berpandangan bahwa argumen di atas mengandung falasi, yaitu bahwa "diketahui secara langsung atau tidak" bukanlah properti pikiran dan otak yang sedang diperdebatkan. Properti dari pikiran dan otak seperti yang

dipredikasikan dalam kedua premis di atas hanya merujuk pada aspek subjektif dari suatu entitas, yaitu "diketahui secara langsung atau tidak". Padahal sebenarnya, menurutnya, "properti" seperti itu bukanlah properti riil dari entitas itu sendiri, yang bisa dijadikan dasar untuk menunjukkan dua entitas sebagai identik atau tidak. Ini karena seringkali dua entitas itu "diketahui" oleh suatu subjek sebagai *tidak identik* atas dasar deskripsi tertentu, padahal pada realitasnya *identik* (149). Intinya, bagi Bunge, Hukum Leibniz tidak bisa diterapkan untuk properti seperti "diketahui secara langsung atau tidak" (Churchland 1999).

Ia kemudian melancarkan delapan kritik, yang menurutnya fatal, atas dualisme. Penulis akan memadatkan kedelapan kritik tersebut menjadi empat poin sebagai berikut:

Pertama, dualisme itu samar (*fuzzy*) secara konseptual. Menurutnya istilah "status pikiran" yang digunakan oleh para dualis tidak jelas, karena setiap "status" adalah status dari "entitas konkret". Ia juga berkata bahwa istilah "interaksi antara pikiran dan otak" yang digunakan para dualis merupakan oksimoron. Baginya, *ex hypothesi*, entitas imaterial dan material tidak dapat saling memengaruhi. Jadi bagaimana bisa dinyatakan ada "interaksi" antara keduanya? Ia juga mengatakan bahwa konsep "aksi" sendiri hanya dapat didefinisikan secara jelas jika merujuk kepada entitas konkret (material) (Bunge 2010, 149).

Kedua, dualisme tidak bisa diuji melalui eksperimen (*experimentally irrefutable*), karena tidak ada seorang pun yang dapat memanipulasi entitas imaterial. Ia berkata bahwa hanya objek (entitas) material yang dapat berubah dan bereaksi atas instrumen-instrumen material. Otak adalah objek seperti ini, tidak seperti jiwa imaterial (149).

Ketiga, dualisme tidak sejalan (*inconsistent*) dengan hasil-hasil riset saintifik mutakhir seperti psikologi perkembangan, etologi kognitif, psikologi komparatif, arkeologi kognitif, dan bedah otak; bertentangan dengan

hukum saintifik yang telah mapan, seperti hukum kekekalan energi; juga mengisolasi psikologi dari banyak disiplin saintifik lainnya. Menurutnya, psikologi perkembangan menunjukkan bagaimana kognisi, emosi, dan kecakapan sosial berkembang sejalan dengan perkembangan otak individu pada konteks sosial. Etologi, khususnya primatologi, juga menunjukkan bahwa manusia memiliki kesamaan kemampuan pikiran tertentu dengan hewan-hewan yang memiliki kedekatan dalam perjalanan evolusinya. Psikologi perbandingan dan arkeologi kognitif juga menunjukkan bahwa kemampuan pikiran manusia telah berevolusi sejalan dengan perubahan biologis dan sosiologis. Bedah otak menunjukkan bahwa ada pasien yang pikirannya terganggu dan gagal disembuhkan oleh psikoterapi, namun berhasil sembuh setelah melalui bedah otak. Hukum kekekalan energi dalam fisika juga bertentangan dengan asumsi adanya entitas imaterial yang beraksi pada raga, karena mengimplikasikan adanya energi tambahan di dunia fisik yang ditransfer oleh aksi entitas imaterial tersebut. Lalu, psikologi, menurutnya, tidak dapat berkolaborasi dengan disiplin ilmu lainnya jika mengasumsikan pikiran sebagai entitas imaterial, karena tak satu disiplin saintifik pun yang mendikotomikan “fungsi” dari “objek material penyandangannya”(150).

Keempat, dualisme bersifat kontra-produktif. Ia menumbuhkan berbagai pendekatan tidak saintifik seperti hal hal supranatural, takhayul, parapsikologi, psikoanalisis, dan memetik. Dalam sebagian kasus tumbuhnya bidang-bidang seperti ini, menurut Bunge, juga menghambat perkembangan studi saintifik yang berhubungan dengan pikiran, seperti psikologi biologis, neurologi, psikiatri, psikoneurofarmakologi, dan neuroteknologi (151).

Filsafat Neo-Sadrian: Rekonstruksi Filsafat Mulla Sadra

Istilah “filsafat Neo-Sadrian” yang akan penulis jadikan sudut pandang dalam kajian ini penulis pinjam Ali Akbar Rashad. Dalam *World Congress on Mulla Sadra* yang diselenggarakan di Teheran pada tahun 1999, ia mengajukan makalah yang berjudul *Neo-Sadrian Philosophical Discourse* (Bdk. Rashad 1999, 1:73-88). Dalam makalah tersebut ia menggunakan istilah “*Neo-Sadrian school*” untuk menyebut gerakan revitalisasi filsafat yang diprakarsai oleh Tabataba’i dan murid-muridnya. Istilah tersebut ia gunakan karena sekalipun gerakan ini melakukan rekonstruksi, reformulasi, dan reedisi filsafat Mulla Sadra (*Hikmah Muta’aliyyah*), namun tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar dan elemen-elemen fundamental dalam sistem filsafat tersebut (84).

Menurut S. H. Nasr (1979, 93), inti dari filsafat Mulla Sadra sendiri adalah “suatu perspektif baru dalam tradisi intelektual Islam yang didasarkan pada sintesis dan harmonisasi dari segala perspektif dalam tradisi ini yang ada sebelumnya (interpretasi teks wahyu, sufisme, filsafat Peripatetik, dan filsafat Illuminatif—pen.)” Hal serupa juga dinyatakan oleh Fazlur Rahman (1975, 13). Kedua peneliti tersebut juga menguraikan prinsip-prinsip utama dalam filsafat Sadrian yang mencakup, di antaranya, prinsipalitas eksistensi, singularitas eksistensi, gradasi eksistensi, kesatuan intelek dan intelijibel, gerak trans-substansial, kebangkitan jasmani dan rohani, pengetahuan Tuhan yang universal dan partikular (Nasr 2003, 2:915-928; Rahman 1975). Peneliti lainnya, Hasan Moalimi (t.t., 35), menyatakan bahwa prinsip utama dalam filsafat ini mencakup sepuluh prinsip berikut: (1) prinsipalitas eksistensi; (2) gradasi eksistensi; (3) efek sebagai wujud relatif dari kausa; (4) simplisitas adalah segala realitas; (5) gerak trans-substansi; (6) kesatuan (identitas) intelek, inteleksi, dan

intelijibel; (7) gerak trans-substansi pada proses penyempurnaan jiwa; (8) jiwa bersifat material di awal aktualisasi dan imaterial dalam kontinuitasnya; (9) singularitas personal pada realitas eksistensi; dan (10) pengetahuan detil Tuhan.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, prinsip-prinsip dasar filsafat Sadrian dipertahankan oleh gerakan filsafat Neo Sadrian. Menurut A. A. Rashad (1999, 85), pembaharuan filsafat Sadrian oleh gerakan ini dilakukan pada tiga aspek: (a) forma dan struktur, (b) metode pembahasan, dan (c) cakupan. Dari sisi forma dan struktur, tidak seperti dalam tradisi filsafat Islam sebelumnya, epistemologi dibahas secara khusus dan diposisikan di awal pembahasan filsafat. Ini seperti yang ditunjukkan dalam buku *Ushūl-e Falsafeh* dan *Āmūzesy-e Falsafeh*. Jawadi Amuli, yang merupakan salah satu murid Tabataba'i, di sisi lain mengatakan bahwa Tabataba'i mengorganisasikan filsafat Mulla Sadra secara "matematis" (85). Dari aspek metode pembahasan, pembaharuan mencakup tiga hal, yaitu: *pertama*, penghindaran dari kebingungan antara argumen rasional (*burhān*) dengan argumen mistis (*syuhūd*); *kedua*, genealogi persoalan; dan *ketiga*, perbandingan dengan berbagai tradisi filsafat. Kemudian, dari aspek cakupan, pembaharuan tersebut berupa eliminasi ilmu medis dan fisika kuno dan menggantikannya dengan berbagai prinsip yang diambil dari sains kontemporer; pengembangan beberapa argumen; dan perluasan topik seperti epistemologi, filsafat pikiran, filsafat moral, dan lainnya (85-86).

Prinsip-prinsip Teori Pikiran Neo-Sadrian

Istilah "pikiran" atau "*mind*" penulis padankan dengan istilah "*dzihn*" yang identik dengan "*nafs*" (jiwa) pada filsafat Neo-Sadrian.

Setelah penulis meneliti pandangan para filsuf aliran ini—dengan fokus utama pada Hasan Zadeh Amuli— dalam pembahasan dua istilah tersebut, penulis menyimpulkan bahwa terdapat cukup banyak prinsip yang penting dan relevan dengan topik ini, yang bisa diklasifikasi ke dalam tiga kategori umum, yaitu: (1) jiwa sebagai substansi imaterial; (2) relasi jiwa dan raga; dan (3) persepsi (*idrāk*) sebagai suatu daya jiwa.

1. Jiwa sebagai Substansi Imaterial

Dalam '*Uyūn Masā'il al-Nafs* Hasan Zadeh Amuli (1385 H.S., 93) berkata, "Jiwa adalah kesempurnaan primer dari raga natural instrumental yang memiliki potensi kehidupan."¹ Pernyataan ini akan penulis posisikan sebagai definisi berikut.

DEFINISI. 2.1. Jiwa adalah kesempurnaan primer dari raga natural instrumental yang memiliki potensi kehidupan.

Penjelasan istilah: yang dimaksud dengan "kesempurnaan primer" (*kamāl awwal*) adalah "faktor penentu aktualisasi suatu spesies menjadi dirinya", seperti rasionalitas untuk spesies manusia (dengan asumsi bahwa esensi spesies manusia adalah hewan rasional). Istilah kesempurnaan primer bisa dibedakan dari istilah "kesempurnaan sekunder" (*kamāl tsānin*), yaitu faktor penentu aktualisasi aksiden dari suatu spesies, misalkan "cerdas" bagi spesies manusia. Kemudian, yang dimaksud dengan "raga" (*jism*) adalah substansi yang memiliki tiga dimensi. Batasan "natural" (*thabī'ī*) diberikan untuk mengecualikan "raga artifisial" (*shinā'ī*). Sontoh raga natural adalah otak manusia; sedangkan contoh raga artifisial adalah gambar/boneka otak manusia. Selain itu, batasan "instrumental" (*ālīn*) juga diberikan untuk menunjukkan bahwa raga yang dimaksud terbatas pada raga yang menjadi

¹ Hasan Zadeh Amuli mengatakan bahwa definisi ini berasal dari Aristoteles. Ungkapan asli Amuli sendiri tentang definisi di atas sebagai berikut: "*kamālu awwalin li jismīn thabī'īyyin āliyyin dzī ḥayātin bilquwwāh.*"

instrumen dari aktivitas tertentu yang disebut dengan aktivitas jiwa, seperti: otak, jantung, dan hati. Terakhir, batasan “memiliki potensi kehidupan” maksudnya adalah potensi untuk tumbuh (*numuw*), menyerap nutrisi (*taghdiyyah*), berkembang-biak (*tawlid*), bergerak intensional (*ḥarakah irādiyyah*), atau memersepsi (*idrāk*) (Amuli 1385 H.S., 93-103).

Merujuk pada penjelasan Ibn Sina (980-1037), al-Hillī (1250-1325), Ibn Rusyd (1126-1198), dan al-Fakhr al-Razi (1149-1209), H.Z. Amuli mengatakan bahwa sekalipun istilah kesempurnaan primer bagi suatu genus (seperti: raga instrumental) mencakup makna “forma” (*shūrah*) bagi suatu materi (*māddah*), namun jiwa sebagai kesempurnaan primer berbeda dengan forma ragawi seperti itu. Perbedaan terletak pada bahwa setiap forma ragawi hanya eksis di dunia eksternal saling bergantung dengan materi, baik di awal kemunculannya ataupun untuk keberlangsungan eksistensinya (1385 H.S., 94-100). Komposisi koeksistensif antara forma dan materi seperti ini yang membentuk suatu substansi yang disebut dengan raga. Bagi H.Z. Amuli, jiwa berbeda dengan raga dan memiliki aspek independensi dari raga. Ini di satu sisi. Di sisi lain, ia memandang bahwa sekalipun raga instrumental yang memiliki potensi kejiwaan hanyalah raga komposit (*murakkab*)—dengan kata lain, suatu konstruksi ragawi (*mizāj*) (Amuli 1385 H.S., 93) — hanya saja, baginya, jiwa bukanlah konstruksi ragawi itu sendiri (194-205). Penulis akan menempatkan dua klaim tersebut dalam teorema (yang di sini penulis sepadankan dengan istilah “*nazhariyyāt*”) berikut:

TEOREMA 2.1. Jiwa berbeda dengan raga (atau konstruk ragawi) dan memiliki aspek independensi darinya.

H. Z. Amuli mengajukan sangat banyak argumen untuk menjustifikasi klaim tersebut.

Terkait hal ini, T. M. Yazdi (1990, 2:160) berkata bahwa beragam argumen tentang imaterialitas jiwa dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori: *pertama*, argumen yang didasarkan pada analisis atas pengetahuan presentatif pada “aku subjek yang memersepsi” (*anā al-mudrik*); dan *kedua*, argumen yang didasarkan pada imaterialitas fenomena psikis (*zhawāhir nafsāniyyah*). Dari dua kategori ini, kontinuitas, simplisitas, dan ketakmusnahan jiwa dibuktikan dengan pengetahuan presentatif setiap subjek sebagai “aku yang memersepsi”, seperti ditunjukkan oleh argumen pertama hingga ketiga. Kemudian, berangkat dari berbagai fenomena psikis, atau juga dapat disebut “objek pikiran/persepsi” (*mudrakāt*), seperti objek inderawi (*maḥsūsāt*), objek fantasi (*mutakhayyālāt*), objek estimasi (*mawhūmāt*), dan objek inteleksi (*ma’qūlāt*) yang dapat direkoleksi oleh jiwa sekalipun raga yang kita gunakan untuk memperoleh objek tersebut di awal aktualisasinya telah rusak; argumen keempat membuktikan bahwa keberlanjutan eksistensi objek persepsi tersebut tidak tergantung pada raga —dengan kata lain, objek persepsi bersifat imaterial.

Selanjutnya, H. Z. Amuli (1385 H.S., 207) menyatakan bahwa “jiwa adalah suatu substansi.” Penulis akan memposisikan klaim tersebut sebagai teorema berikut:

TEOREMA 2.2. Jiwa adalah suatu substansi.

H. Z. Amuli (251) berkata bahwa substansialitas jiwa bisa dijustifikasi oleh argumen-argumen tentang imaterialitas jiwa. Menurutnya argumen tentang keberbedaan jiwa dari raga sebenarnya menunjukkan tiga aspek: eksistensi jiwa, keberbedaan dan independensi jiwa dari raga (imaterialitas jiwa), juga substansialitas jiwa. Ia juga berpandangan bahwa argumen tentang imaterialitas fenomena pikiran yang bersifat fantasi menunjukkan bahwa jiwa adalah

substansi yang simpel (non-komposit).

2. Relasi Jiwa dan Raga

Di antara relasi paling mendasar tentang jiwa dan raga dalam filsafat Neo-Sadrian adalah bahwa jiwa bergantung pada kesiapan raga di awal aktualitasnya, namun independen dari raga dalam kontinuitas eksistensinya. Prinsip ini dinyatakan dengan “*al-nafs jismāniyyah al-ḥudūts wa rūḥāniyyah al-baqā*” (Amuli 1385 H.S., 273-308). Penulis akan menempatkan klaim ini dalam dua teorema berikut:

TEOREMA 2.3. Awal aktualisasi jiwa tergantung pada kesiapan raga.

TEOREMA 2.4. Kontinuitas jiwa yang telah aktual tidak tergantung pada kesiapan raga.

Dengan prinsip kontraposisi, dari teorema 2.3 dapat diturunkan teorema 2.5. berikut:

TEOREMA 2.5. Jika raga tidak siap, maka jiwa tidak akan aktual.

Yang penting untuk dicatat adalah bahwa teorema 2.3 dan 2.5 tidak berimplikasi pada pasivitas jiwa seperti dalam pandangan epifenomenalis, melainkan hanya menunjukkan bahwa setiap status jiwa hanya bisa aktual jika ada konstruk raga tertentu yang menyandang potensialitasnya. Secara eksplisit, H. Z. Amuli (1385 H.S., 263) sendiri menyatakan bahwa jiwa dan raga itu berinteraksi.² Oleh karena itulah posisi yang ia pegang dapat dikategorikan sebagai dualis-interaksionis. Inti klaim posisi ini akan penulis tempatkan di teorema berikut:

TEOREMA 2.6. Jiwa dan raga berinteraksi.

Merujuk pada banyak pemikir

sebelumnya, H. Z. Amuli memberikan banyak contoh tentang interaksi jiwa dan raga ini, seperti pengaruh kondisi tubuh terhadap status jiwa (lapar dan haus misalkan); pengaruh emosi dan fantasi terhadap status bagian tertentu dari tubuh (bulu merinding ketika memikirkan Tuhan misalkan); dan lain-lain. Ia juga menjelaskan bahwa interaksi ini terjadi karena jiwa dan raga sebenarnya merupakan satu eksistensi dengan perbedaan tingkat gradasi saja. Ia berkata, “Sebenarnya tubuh adalah ruh atau jiwa yang meraga” (Amuli 1385 H.S., 263-272). Tidak ada contoh spesial yang ia ajukan sebenarnya. Hanya saja, dari sudut pandang dualisme interaksionis, contoh-contoh yang sejalan dengan persepsi awam (*common sense*) tersebut dipandang mengkonfirmasi klaim seperti yang dirumuskan dalam teorema 2.6 di atas.

Terakhir, teorema 2.4 menyatakan bahwa kontinuitas eksistensi jiwa yang telah aktual tidak bergantung pada raga. Teorema ini lebih dipertegas oleh H. Z. Amuli (1385 H.S., 405) dengan pernyataannya bahwa jiwa (yang telah aktual) tidak rusak dengan rusaknya raga dan jiwa (yang telah aktual) tidak mungkin rusak.³

TEOREMA 2.7. Kerusakan raga tidak menyebabkan kerusakan jiwa yang telah aktual dan jiwa yang telah aktual tidak mungkin menjadi rusak.

Ia menyatakan bahwa sebenarnya klaim seperti ini merupakan implikasi logis dari imaterialitas jiwa.

3. Persepsi (*Idrāk*) sebagai Suatu Daya Jiwa

Dalam kategorisasi jiwa berdasarkan daya-dayanya, filosof Neo-Sadrian—yang diwakili oleh H. Z. Amuli, hampir secara keseluruhan

² Pernyataan aslinya adalah sebagai berikut: “*‘aynun fī ta’atsturi kulli wāḥidin min al-nafis wal badani ‘an al-ākhōr.*”

³ Pernyataan aslinya adalah sebagai berikut: “*inna al-nafsa lā tafsudu bifasādi badanihi al-‘unshūriy, wa anna al-fasād ‘alayhā muḥāl muthlaqan, fa-al-nufūs al-syakhsyiyah wa ‘inlam takun ‘azaliyyahtan wa lakinnahā abadiyyatun baqiyatan bibaqā’i fā ‘ilihā al-azaliy al-abadiy.*”

sejalan dengan pandangan Peripatetik Islam. Ia mengatakan bahwa daya-daya utama jiwa adalah sebagai berikut: 1. tumbuh, 2. menyerap nutrisi, 3. berkembang biak, 4. bergerak sesuai kehendak, 5. mengindera objek eksternal, 6. fantasi, 7. estimasi, dan 8. intelexi. Jiwa dengan daya nomor satu, dua, dan tiga disebut jiwa tumbuhan; dengan tambahan daya nomor empat sampai tujuh disebut dengan jiwa hewan; dan dengan tambahan daya nomor delapan disebut dengan jiwa manusia. Daya nomor lima hingga delapan disebut juga dengan daya persepsi (*idrāk*) (Amuli (1385 H.S., 331-334). Karena daya yang terakhir ini merupakan daya yang paling berhubungan dengan dunia pikiran, maka penulis akan memfokuskan bagian ini untuk mengulas beberapa prinsip penting yang dipegang oleh para filosof Neo-Sadrian tentang daya persepsi. Penulis akan memulainya dengan dua postulat berikut:

POSTULAT. 2.1. Setiap persepsi (*idrāk*) adalah daya jiwa.

POSTULAT. 2.2. Untuk setiap persepsi, ia bersifat inderawi (*hissī*), fantasi (*khayālī*), estimasi (*wahmī*), atau intelijibel (*‘aqlī*).

Tentang postulat 2.2, H. Z. Amuli (1385 H.S., 331-334), mengomentari Ibn Sina, menyatakan bahwa klasifikasi tersebut sekedar mengikuti kebiasaan pembahasan (*‘alā sabīl al-wadh’*). Sekalipun demikian, penulis melihat bahwa untuk menerima klasifikasi tersebut bukanlah suatu hal yang sulit karena hanya berupa deskripsi atas pengalaman presentatif setiap manusia; dan oleh karenanya dapat diposisikan sebagai postulat.

Untuk meringkas penjelasan para filosof Neo-Sadrian tentang makna istilah yang ada pada postulat 2.2, penulis akan menempatkannya pada definisi-definisi berikut: (Bdk. Amuli 1385 H.S.; 1990, 2:173-180)

DEFINISI. 2.2. Untuk setiap persepsi, ia bersifat inderawi, jika dan hanya jika ia menggunakan alat indera, objeknya individual, dan objeknya memiliki bentuk (konkrit).

DEFINISI. 2.3. Untuk setiap persepsi, ia bersifat fantasi, jika dan hanya jika ia tidak menggunakan alat indera, objeknya individual (*juz’ī*), dan objeknya memiliki bentuk (konkrit).

DEFINISI. 2.4. Untuk setiap persepsi, ia bersifat estimasi, jika dan hanya jika ia tidak menggunakan alat indera, objeknya individual, dan objeknya tidak memiliki bentuk (abstrak).

DEFINISI. 2.5. Untuk setiap persepsi, ia bersifat intelijibel, jika dan hanya jika objeknya universal (*kullī*).

Sebagai contoh, persepsi yang didapatkan seseorang ketika ia merasa dahaga adalah persepsi estimasi, karena bersifat partikular, abstrak, dan tanpa memfungsikan alat indera. Kemudian ketika ia melihat ada segelas air, ia memperoleh pengetahuan inderawi, karena bersifat partikular, konkrit, dan melalui fungsi alat indera (mata). Jika suatu saat ia membayangkan kembali segelas air yang ia lihat tadi, maka ketika itu ia memiliki persepsi fantasi, karena bersifat partikular, konkrit, dan tanpa penggunaan alat indera. Setelah itu, jika ia berpikir bahwa minum air menghilangkan dahaga, maka ia memiliki persepsi intelijibel, karena objeknya bersifat universal (tidak partikular).

Pluralitas daya persepsi yang dimiliki jiwa di atas tidak menunjukkan bahwa realitas jiwa itu divisibel dan komposit. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bagi para filosof Neo-Sadrian realitas jiwa itu bersifat indivisibel dan simpel (non-komposit). Mereka berkata bahwa seluruh ragam daya tersebut adalah satu jiwa (*al-nafs kull al-quwā*). Mereka juga mengatakan bahwa subjek dan segala objek persepsi realitasnya adalah tunggal (*ittihād ‘ālim wa ma’lūm*) (Amuli 1385 H.S., 335-341; 409-410). Dua klaim ini akan penulis posisikan

sebagai teorema berikut:

TEOREMA 2.8. Seluruh ragam daya persepsi realitasnya identik dengan jiwa yang tunggal.

TEOREMA 2.9. Seluruh objek persepsi realitasnya identik dengan subjek pemersepsi.

Tentang pluralitas daya dan objek persepsi yang identik dengan jiwa sebagai subjek pemersepsi yang singular—seperti dinyatakan oleh dua teorema di atas, T. M. Yazdi (1990, 2:232) menjelaskan dua poin penting. *Pertama*, realitas subjek dan objek persepsi pada pengetahuan presentatif setiap diri tentang eksistensi dirinya sendiri adalah identik secara total. *Kedua*, realitas subjek dan objek persepsi pada pengetahuan representatif di satu sisi bersifat identik sebagaimana identitas substansi dan aksiden, dan di sisi lain bersifat identik sebagaimana identitas eksistensi yang bergradasi.

Untuk memperjelas dua poin dari T. M. Yazdi di atas, ada tiga prinsip umum yang perlu diklarifikasi. *Pertama*, realitas itu singular dan bergradasi. *Kedua*, komposisi antara substansi dan aksiden dari setiap entitas riil hanya bersifat konseptual. Seperti dalam contoh “tembok putih”. Realitas dari tembok putih adalah satu, dengan kata lain realitas tembok dan realitas warna putih untuk entitas tembok putih bersifat identik. Analisis akal-lah yang mengurai entitas tembok putih ke dalam substansi tembok yang menyandang aksiden warna putih. *Ketiga*, setiap aksi dan kualitas adalah aksiden.

Dengan tiga prinsip umum tersebut, poin kedua dari T. M. Yazdi di atas dapat ditafsirkan bahwa ketunggalan realitas jiwa dan ragam daya persepsi yang dimilikinya merupakan manifestasi dari ketunggalan eksistensi dan keragaman gradasinya. Selain itu, karena persepsi merupakan aksi jiwa dan objek persepsi merupakan kualitas jiwa, maka kesatuan jiwa dengan aksi persepsinya dan dengan kualitasnya merupakan manifestasi

dari kesatuan suatu substansi dan aksiden-aksidennya.

Terakhir, para filosof Neo-Sadrian menyatakan bahwa kausa efisien dari eksistensi setiap objek persepsi (*shūrah ‘ilmiyyah*) adalah suatu entitas imaterial yang disebut dengan intelek aktif (*‘aql fa‘āl*) (Tabataba‘i 1418 H, 180-181; 1424 H, 307-308; Amuli 1385 H.S., 411-423). Tabataba‘i (1418 H, 180-181; 1424 H, 307-308) berkata, “Tentang sumber limpahan forma pengetahuan. Sumber limpahan (*mufīdh*) setiap forma intelijibel adalah suatu substansi intelek imaterial.” Klaim ini akan penulis tempatkan pada teorema berikut:

TEOREMA 2.10. Kausa efisien untuk eksistensi setiap objek persepsi adalah intelek aktif.

Penjelasan istilah: kausa efisien (*‘illah fā‘ilah*) adalah salah satu dari empat kausa Aristotelian, yaitu: kausa material, kausa formal, kausa efisien, dan kausa final. Dari keempat kausa tersebut, kausa efisien dan final dikategorikan sebagai kausa eksternal (*‘illah khārijīyyah*), sedangkan kausa material dan formal dikategorikan sebagai kausa internal (*‘illah dākhiliyyah*). Selain itu, setiap kausa eksternal (termasuk kausa efisien) dari sisi langsung-tidak-hubungannya dengan efek dapat dibagi ke dalam dua jenis: kausa dekat (*‘illah qarībah*) jika langsung terhubung; dan kausa jauh (*‘illah ba‘īdah*) jika terhubung melalui kausa perantara (Tabataba‘i 1418 H, 111-112; 1424 H, 204-205). Ghulam Ridha Fayyadhi, salah satu komentator buku *Nihāyah al-Ḥikmah*, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “sumber limpahan” dalam pernyataan Tabataba‘i—yang dikutip sebelumnya, adalah kausa dekat; dan yang dimaksud dengan “forma pengetahuan” di situ adalah pengetahuan representatif (Fayyadhi t.t., 4:973). Dengan demikian, pembicaraan Tabataba‘i tidak terbatas pada objek persepsi (pengetahuan) intelijibel saja, melainkan

seluruh objek persepsi representatif. Lalu, “substansi intelek imaterial” yang menjadi kausa dekat dari keberadaan objek-objek pengetahuan representatif ini yang disebut dengan “akal aktif”.

Untuk menjustifikasi klaim di atas, Tabataba’i (1424 H., 307-308) mengajukan argumen yang intinya sebagai berikut. Jiwa dan setiap objek persepsi (forma pengetahuan) yang merupakan kualitas jiwa adalah entitas imaterial. Aktualisasi setiap objek persepsi pada jiwa adalah efek dari suatu kausa efisien dekat. Kausa efisien dekat tersebut bisa diandaikan berupa jiwa itu sendiri, entitas material di luar jiwa, atau entitas imaterial di luar jiwa. Pengandaian pertama mustahil benar karena entitas apapun tidak mungkin menjadi kausa dan efek pada saat yang sama dan dari sisi yang sama. Pengandaian kedua juga mustahil benar karena setiap entitas material berada pada tingkat eksistensi yang lebih rendah dibandingkan dengan entitas imaterial dan setiap kausa efisien memiliki tingkat eksistensi yang lebih tinggi dari efeknya. Jadi, kausa efisien dekat dari aktualitas setiap objek persepsi pada jiwa pasti merupakan entitas imaterial yang lebih tinggi tingkat eksistensinya dari jiwa, yaitu suatu substansi intelek yang disebut dengan intelek aktif.

Analisis Kritis atas Teori Pikiran Mario Bunge dari Perspektif Neo-Sadrian

1. Analisis atas Teori Identitas Pikiran dan Otak

Klaim utama teori identitas pikiran dan otak yang dipegang Bunge menyatakan bahwa “untuk setiap proses pikiran M , ada suatu proses N pada sistem saraf pusat, dengan $M = N$ ” (lihat postulat 1.1). Dalam penjelasannya, Bunge juga menyatakan bahwa yang dimaksud dengan identitas adalah bahwa M dan N merupakan dua konsep yang berbeda dengan

referen yang identik, seperti identitas referen dari dua konsep berbeda “bintang pagi” dan “bintang senja”, yaitu: “planet Venus”. Dengan kata lain, menurutnya realitas (referen) dari pernyataan “saya sakit” dengan “amigdala otak saya bekerja” adalah sama total (identik); referen dari pernyataan “saya membayangkan segelas air” dan pernyataan “korteks visual saya bekerja” adalah sama; demikian pula referen pernyataan “saya memilih” dan pernyataan “korteks prefrontal saya bekerja” adalah sama.

Teori seperti ini jelas berkontradiktori dengan teori pikiran dalam filsafat Neo Sadrian. Hasan Zadeh Amuli berkata bahwa pikiran yang merupakan suatu daya jiwa itu realitasnya berbeda dari raga, berbeda dari konstruk ragawi (*mizāj*), dan memiliki aspek independensi dari raga (lihat teorema 3.6). Argumen-argumen yang menjustifikasi teorema ini dapat diajukan untuk menunjukkan kesalahan klaim Bunge dengan beberapa pengembangan sebagaimana poin-poin berikut ini.

Poin pertama, pikiran sebagai daya jiwa yang terwujud dalam pengalaman presentatif setiap individu sebagai “aku subjek yang memersepsi” dan terwujud dalam “fenomena objek terpersepsi” menunjukkan bahwa pikiran memiliki properti tidak berdegenerasi, tidak memiliki ekstensi tiga dimensi, dan selalu hadir dalam kesadaran diri. Properti seperti ini tidak dimiliki oleh raga apapun termasuk otak (sistem saraf pusat). Setiap raga atau forma ragawi akan berdegenerasi (korup/musnah), tidak selalu hadir dalam kesadaran diri, dan memiliki bentangan tiga dimensi. Untuk memperjelas poin ini, penulis akan menguraikan satu-persatu premisnya [Catatan: terma “raga” yang bersifat umum akan penulis spesifikasi pada “psikon”, yaitu bagian otak tertentu yang merupakan sistem sel saraf dengan konektifitas variatif, agar relevan dengan klaim Bunge].

- Premis 1. Tak satu pun “aku” berdegenerasi (musnah).
 Premis 2. Setiap psikon berdegenerasi.
 Premis 3. Tak satu pun “aku” tidak selalu hadir dalam kesadaran diri.
 Premis 4. Setiap psikon tidak selalu hadir dalam kesadaran diri.
 Premis 5. Tak satupun “aku” memiliki bentangan tiga dimensi.
 Premis 6. Setiap psikon memiliki bentangan tiga dimensi.

Silogisme dari premis mayor 2 dan premis minor 1; premis mayor 4 dan premis minor 3; juga premis mayor 6 dan premis minor 5 akan menghasilkan kesimpulan yang sama: “Aku bukan psikon”. Kesimpulan ini sejalan dengan teorema 2.1.

Poin kedua, seperti telah disinggung sebelumnya, Bunge sendiri menyatakan bahwa teori identitas sebenarnya merupakan hipotesis murni, bukan seperti teori yang seharusnya dideduksi dari premis-premis yang aksiomatik atau telah teruji secara baik secara saintifik. Dengan kata lain, sebenarnya teori ini mirip dengan dogma. Hanya saja, ia memandang bahwa teori ini lebih baik diterima dibanding dengan teori lainnya yang idealistik atau dualistik, karena sejalan dengan ontologi materialisme dan perkembangan sains kontemporer. Poin ini juga berhubungan erat dengan kritik Bunge atas dualisme, jadi akan penulis bahas di bagian terakhir bab ini ketika menganggapi kritik tersebut.

2. Analisis atas Kritik Bunge terhadap Dualisme Pikiran dan Otak (Jiwa dan Raga)

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, delapan kritik utama Bunge atas dualisme pikiran dan raga, dapat dipadatkan menjadi empat poin, yaitu: (1) tentang kesamaran konsep dualisme; (2) tentang ketakterujian dualisme secara eksperimental; (3) tentang inkonsistensi dualisme dengan sejumlah hasil riset saintifik mutakhir; dan (4) tentang kontraproduktifnya dualisme bagi

perkembangan sains yang sejati.

Secara umum penulis memandang bahwa tak satupun dari kritik tersebut bersifat murni filosofis. Kritik pertama bersifat semantik, sedangkan tiga kritik sisanya berhubungan dengan prinsip saintisme yang ia pegang. Satu-satunya argumen filosofis yang ia ajukan adalah kritiknya atas satu argumen dualis untuk mendukung klaim bahwa properti pikiran dan raga itu berbeda, dengan premis 1: “aku memiliki pengetahuan langsung tentang status pikiranku”; dan premis 2: “aku tidak memiliki pengetahuan langsung tentang status otakku”. Menurutnya argumen seperti ini mengandung falasi, karena perbedaan properti pikiran dan otak sebagai “yang diketahui langsung atau tidak” bukanlah poin perdebatan antara dualis dan monis-materialis, dan bahwa properti seperti ini bukanlah properti riil dari pikiran dan raga sebagai entitas riil. Ia juga berkata bahwa subjek dapat memersepsi satu entitas dengan beragam bentuk pengetahuan.

Jawaban lebih detil untuk kritik-kritik Bunge tersebut dari sudut pandang filsafat Neo-Sadrian dapat dijelaskan dalam poin-poin berikut:

Pertama, silogisme yang dikritik oleh Bunge tidak sama dengan satupun argumen keberbedaan properti jiwa dan raga dalam filsafat Neo-Sadrian, seperti yang telah penulis jelaskan di bab empat dan di bagian lain bab ini. Dengan kata lain, kritik Bunge tersebut tidak mengenai satupun premis yang penulis ajukan untuk membuktikan keberbedaan jiwa dan raga dari kerangka Neo-Sadrian.

Namun demikian, ada persamaan antara premis dalam silogisme di atas dengan premis-premis yang penulis ajukan sebelumnya, yaitu modus epistemologis yang mendasari semua premis tersebut. Modus epistemologis tersebut adalah bahwa semua premis tentang properti pikiran didasarkan pada pengalaman subjektif (pendekatan orang pertama), sedangkan tentang properti raga (psikon) didasarkan

pada pengalaman objektif (pendekatan orang kedua). Bunge menolak perbedaan modus epistemologis seperti ini untuk dijadikan dasar klaim tentang perbedaan properti ontologis antara entitas yang diketahui melaluinya. Persoalannya adalah bahwa realitas subjektif pikiran dari satu individu tidak dapat ditangkap oleh pihak kedua secara objektif. Karenanya, wajar jika sebagian filosof kontemporer, seperti John Searle, memandang bahwa perbedaan tersebut sebenarnya bukan sekedar epistemologis, melainkan ontologis (Blackmore 2004, 373).

Pandangan terakhir ini sejalan dengan prinsip Neo-Sadrian bahwa perbedaan antara pengetahuan presentatif dan representatif bukan hanya merupakan perbedaan modus epistemologis, melainkan juga menunjukkan kategori ontologis dari objek yang diketahui, “eksistensi” untuk yang pertama, dan “esensi” untuk yang kedua. Dengan kata lain, perbandingan antara kategori ontologi pikiran dan psikon pada dasarnya merupakan perbandingan antara eksistensi yang satu dan esensi yang lainnya.

Kedua, tentang kesamaran konsep dualisme. Klaim seperti ini tidak dapat diterima. Sebelumnya penulis telah menguraikan bagaimana bentuk dualisme interaksionis yang dipertahankan oleh para filosof Neo-Sadrian diajukan melalui konsep-konsep yang terdefiniskan dan terformulasikan secara jelas.

Persoalan bagaimana entitas material dan imaterial berinteraksi sebenarnya bukan persoalan baru. Dahulu Descartes mengklaim bahwa ada bagian otak tertentu yang menjadi mediatornya, yaitu *pineal gland*. Sebelum itu Ibn Sina juga mengatakan bahwa harus ada mediator, namun bukan *pineal gland*, melainkan suatu raga halus (semacam uap) yang ia sebut “*al-rūḥ*” di otak (Ibn Sina 1417 H/1375 H.S., 357). Mulla Sadra—yang diikuti oleh para filosof Neo-Sadrian, tidak memandang perlu adanya mediator seperti

itu. Dengan prinsip prinsipalitas, singularitas, dan gradasi eksistensi ia bisa lebih mudah menjelaskan interaksi tersebut. Lebih dari itu, ia menjelaskan interaksi tersebut dengan prinsip gerak trans-substansi (*ḥarakah jawhariyyah*). Poin ini memerlukan tempat lain untuk menguraikannya (Bdk. al-Walid 2012, 49-53).

Ketiga, tentang ketakterujian klaim dualisme secara eksperimental. Jika yang ia maksud adalah bahwa klaim bahwa esensi raga berbeda dari esensi pikiran, maka sebenarnya hal sama berlaku bagi klaim monis bahwa esensi raga identik dengan esensi pikiran. Namun jika yang ia maksud adalah bahwa objek subjektif pikiran tidak dapat diuji melalui eksperimen, maka tergantung: (1) jika yang ia maksud eksperimen adalah eksperimen objektif, tentu memang tidak bisa, namun ini tidak juga menunjukkan bahwa monisme benar; (2) jika yang ia maksud adalah eksperimen subjektif, maka klaim tersebut salah. Fisiopsikologi sejak dahulu menjalankan eksperimen terhadap pengalaman internal subjek (Bdk. Revonsuo 2010).

Keempat, tentang inkonsistensi dualisme dengan temuan-temuan saintifik mutakhir. Di sini, penulis melihat bahwa Bunge yang biasanya sangat rigid dengan kejelasan konsep justru menggunakan konsep yang sangat ambigu: “inkonsistensi”. Apakah maksudnya inkonsistensi adalah “kontradiksi” ataukah “kontrari”? Klaim utama dualis adalah bahwa “seluruh pikiran adalah esensi yang berbeda dari esensi raga” (proposisi A), atau “seluruh pikiran memiliki properti esensial yang tidak dimiliki satu pun raga” (proposisi B). Jika ada temuan saintifik yang berkontradiktori dengan klaim tersebut, maka temuan tersebut harus berupa klaim bahwa “sebagian pikiran bukanlah esensi yang berbeda dari esensi raga” (proposisi C) atau “sebagian pikiran tidak memiliki properti esensial yang tidak dimiliki satu pun raga” (proposisi D). Jika ada temuan saintifik yang berkontrari dengan klaim

utama dualis, maka temuan tersebut harus berupa klaim bahwa “tak satu pun pikiran yang merupakan esensi yang berbeda dari esensi raga” (proposisi E), atau “tak satupun pikiran yang memiliki properti esensial yang tidak dimiliki oleh satu pun raga” (proposisi F). Adakah temuan saintifik yang menyatakan klaim seperti dalam proposisi C, D, E, dan F?!

Tak satu pun bidang pengetahuan yang disebutkan Bunge sebagai tidak konsisten dengan dualis—yaitu psikologi perkembangan, etologi kognitif, psikologi komparatif, arkeologi kognitif, dan bedah otak, mengajukan salah satu dari keempat klaim di atas. Semua bidang saintifik tersebut hanya memegang asumsi “adanya korelasi antara pikiran dan organ tubuh atau entitas material” sehingga “studi tentang pikiran dapat didekati dengan observasi atas bagian tubuh tertentu atau entitas material tertentu”. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, asumsi seperti ini bisa diterima oleh para dualis termasuk versi Neo-Sadrian.

Kelima, tentang dualisme yang kontraproduktif secara saintifik. Klaim ini tidak dapat diterima. Fakta bahwa banyak saintis yang menganut dualisme atau varian nonmaterialis lainnya, menunjukkan bahwa dualisme atau posisi non-materialisme lainnya bisa produktif secara saintifik. Salah satu peraih nobel neurofisiologis, suatu bidang yang sering dipuji Bunge dalam studi pikiran, adalah John Eccles, seorang dualis Popperian (Bdk. Popper & Eccles 1985). Salah satu tokoh bedah otak yang menemukan metode rekoleksi memori dengan stimulasi *temporal lobe* dalam proses pembedahan, Wilder Penfield, juga adalah seorang dualis interaksionis. Sekalipun ontologi dualisme pikiran dan raga memang tidak bertentangan dengan pendekatan non-saintifik atas studi pikiran, seperti pada kasus parapsikologi, psikoanalisis, supranatural, memetik, dan takhayul yang disebutkan oleh Bunge, namun ini tidak berarti bahwa studi non-saintifik tidak akan ada dalam kerangka

monis-materialis. Etos saintifik itu tidak mensyaratkan materialisme, khususnya dilihat dari sudut pandang filosofis.

Kesimpulan

Sejak awal penulis telah menyatakan bahwa teori identitas pikiran dan otak tidak akan dapat diterima oleh para pemeluk agama apapun yang percaya pada adanya realitas imaterial pada pengalaman mistis. Hanya saja, sekali lagi, persoalannya dalam diskursus teologi dan filsafat yang rasional adalah setiap klaim itu tidak dapat sekedar ditolak atau diterima hanya karena bertentangan dengan kepercayaan yang dianut, melainkan harus disertai proses penalaran rasional yang melibatkan berbagai argumen. Pemaparan sebelumnya telah menunjukkan bahwa teori identitas pikiran dan otak yang dianggap sebagai prinsip yang paling sesuai dengan perkembangan saintifik mutakhir seperti diklaim oleh Mario Bunge bisa dikritisi secara rasional dari sudut pandang filsafat religius-sufistik seperti yang menjadi corak filsafat Neo-Sadrian. Lebih dari itu, uraian sebelumnya juga menunjukkan bahwa pada dasarnya filsafat yang bercorak religius-mistis (sufistik) seperti dalam contoh filsafat Neo-Sadrian tetap dapat sejalan dengan perkembangan riset saintifik mutakhir.

DAFTAR RUJUKAN

- al-Rifa'i, Abd al-Jabbar, ed. t.t. *al-Ijtihād al-Kalāmī: Manāhij wa Ru'yā Mutanāwī'ah fī al-Kalām al-Jadīd*. Beirut: Dar al-Hadi.
- al-Walid, Kholid. 2012. *Perjalanan Jiwa menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra* Jakarta: Sadra Press.
- Amuli, Hasan Zadeh. 1385 H.S. *'Uyūn Masā'il al-Ḥikmah wa Sarḥ al-'Uyūn fī Syarḥ al-'Uyūn*. Teheran: Mu'assasah Intisyarat Amir Kabir.
- Blackmore, Susan. 2004. *Consciousness: An Introduction*. Oxford: OUP.
- Bunge, Mario, & Ruben Ardila. 1987. *Philosophy of Psychology*. New York: Springer-Verlag.
- Bunge, Mario. 2010. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*. Dordrecht: Springer.
- . 2003. *Philosophical Dictionary*. New York: Prometheus Books.
- Churchland, Paul M. 1999. *Matter and Consciousness*. Cambridge: The MIT Press
- Eshkevari, Mohammad Fana'i. 2012. *An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, terj. Ingris oleh Mostafa Hoda'i. London: MIU Press.
- Fayyadhi, Ghulam Ridha. t.t. *Syarḥ Nihāyah al-Ḥikmah*. Jil. 4. Qom: Markaz Intisyārāt Mu'assasah Omuzesyī wa Pezuhesyī Imam Khomeini.
- Guessoum, Nidhal. 2003. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris.
- Hammadah, Tarrad. 2003. *Mabāhith fī al-Falsafah al-Islāmiyyah al-Mu'āshshirah*. Beirut: Dar al-Muhajjah al-Baidha.
- Hick, John. 2006. *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ibn Sina. 1417 H/1375 H.S. *al-Nafs min Kitāb al-Syifā'*, ta'līq: Hasan Zadeh Amuli. Qom: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'lam al-Islami.
- Labib, Muhsin. 2005. *Para Filosof sebelum dan sesudah Mullā Shadrā*. Jakarta: Al-Huda.
- Maslin, K. T. 2001. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press.
- McNamara, Patrick. 2009. *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: CUP.
- Moalemi, Hasan. t.t. *Ḥikmat Muta'āliyah*. Qom: Markaz Nasyr-e Hājir.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1979. *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- . 2003. "Mulla Sadra: Ajaran-ajarannya", dalam S. H. Nasr & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Popper, Karl R., & John Eccles. 1985. *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer-Verlag.
- Rahman, Fazlur. 1975. *The Philosophy of Mullā Sadrā*. Albany: SUNNY Press.
- Rashad, Ali Akbar. 1999. "Neo-Sadrian Philosophical Discourse," dalam Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*. Jil.1. Tehran: SIPRI Publication.
- Revonsuo, Antti. 2010. *Consciousness: The Science of Subjectivity*. New York: Psychology Press.
- Tabataba'i, Muhammad Husein. 1418 H. *Bidāyah al-Ḥikmah*. Qom: t.p.
- . 1424 H. *Nihāyah al-Ḥikmah*. Qom:

Muassasah al-Nasyr al-Islami.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *al-Manhaj al-Jadid fi Ta'lim al-Falsafah*, terj. Muhammad Abd al-Mun'im al-Khaffani. Jil. 2. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at, 1990.