

Fondasi Ontologi Mullâ Sadrâ: Sebuah Tinjauan Filsafat

Arsyad

STAIN Meulaboh, Aceh, Alumnus ICAS Jakarta dan Universitas Paramadina, Indonesia

Abstract

Because a movement is an achievement of new actuality and perfection through motion, every movement is inevitably a strengthening process and causes the movement of something more perfect. Here we need to distinguish two points, one, the process of refinement of a motion and the other is the process of refinement of a moving subject. The moving agent can be constant reaching perfection through movement but the speed of the process can be that the speed of the improvement process increases or decreases or remains. Constant speed and deceleration do not conflict with the process of refinement in a movement. Examples of the process of moving an apple to be sweeter speed more sweetness decreases but still at each time sweeter than before even though the change is slowing down. Consequently, assuming that in a motion, the motion causes a refinement process for the moving agent does not conflict with assuming a reduced speed of the process

Keywords

Mullâ Shadrâ; gerak; wujud; mahiyah; Islam



I. Pendahuluan

Latar belakang munculnya perdebatan *Ashâlat al-wujûd* dan *Ashâlat al-mâhiyah* bermula dari pertanyaan mendasar; manakah di antara *mâhiyah* dan *wujûd* yang menjadi hakikat dari realitas?, manakan diantara keduanya yang menjadi sumber efek?. Para pendukung *Ashâlat al-mâhiyah* berpandangan bahwa *mâhiyah* merupakan sumber dari segala efek dan hakikat nyata dari realitas. Sebaliknya, Pandangan tersebut ditolak oleh para pendukung *Ashâlat al-wujûd* yang melihat *wujûd*-lah yang menjadi sumber efek dan merupakan hakikat dari realitas. Berikut argumentasi sederhananya.

Mâhiyah (*quidity*) dari suatu entitas jelas berbeda dengan *wujûd* nya. Ketika seseorang berfikir tentang sesuatu entitas maka seketika terbentuk dua konsep di dalam pikirannya. *Pertama*, kuiditas nya yang diketahui melalui pertanyaan; apa itu? (*mâhiyah*) dan aspek *kedua* adalah eksistensi nya (*wujûd*) yaitu melauai pertanyaan; adakah itu?. Ketika seseorang berfikir tentang kuda maka ia dapat membedakan di dalam pikirannya ide tentang kuda atau kuiditas nya yang meliputi bentuk, warna, berat, tinggi dan kategori-kategori lain yang tercakup di dalam esensi. Disamping itu, konsep lainnya yaitu keberadaan atau eksistensi kuda tersebut. Di dalam pikiran, kuiditas terpisah dari eksistensi nya, artinya seseorang dapat berfikir tentang kuiditas suatu entitas tanpa mempertimbangkan apakah eksistensi nya ada atau tiada. Pada realitas eksternal. kuiditas dan eksistensi itu menyatu. keduanya bukanlah dua komponen yang masing-masing memiliki realitas eksternal yang terpisah. Pemisahan tersebut hanya berlaku pada alam mental.

Setelah melihat adanya perbedaan antara entitas pada realitas eksternal yang memberikan efek sementara kuiditas entitas tersebut dalam alam mental tidak memberikan efek maka muncul pertanyaan; apakah yang menyebabkan perbedaan efek tersebut?.

Perbedaan efek itu muncul karena eksistensi (*wujûd*) dari entitas itu tidak dapat masuk ke dalam alam mental. Alam mental hanya menangkap *quiditas* esensinya saja. Dari sini muncul pertanyaan. Manakah diantara keduanya (*kuiditas* dan eksistensi) yang menjadi dasar realitas sehingga ia memberi efek. Ada dua jawaban atas persoalan ini dimana jawaban tersebut menentukan dua cara pandang mendasar atas ontologi realitas sepanjang sejarah tradisi filsafat Islam.

Akal menyatakan bahwa setiap entitas memiliki *kuiditas* namun apakah *kuiditasnya* yang ada pada realitas eksternal yang menjadi sumber efek ataukah eksistensinya. Suatu pandangan yang dinisbahkan kepada Syîhab al-Dîn al-Suhrawardî menyatakan bahwa esensi atau *kuiditaslah* yang merupakan sumber efek. Argumentasinya, yang benar-benar tampak pada realitas eksternal adalah ke-sesuatu-an dari realitas itu yang tidak lain adalah esensinya sedangkan eksistensinya baru hadir setelah adanya esensi tersebut. karena itulah mengapa kita katakan rumah itu ada atau buku itu ada.

Rumah dan buku mesti hadir dahulu baru kemudian predikasi ada kita sematkan atas dua entitas tersebut. Jika tidak demikian, predikasi eksistensial (ada) tidak bisa kita sematkan. Pandangan ini menempatkan eksistensi sebagai predikasi atas esensi. Berangkat dari sini, Lebih jauh Syîhab al-Dîn al-Suhrawardî meyakini bahwa *wujûd* hanya ada dalam mental yang tidak memiliki realitasnya di luar. Oleh karena itu, yang benar-benar riil adalah esensi cahaya. Namun perlu diingat bahwa *wujûd* yang dipredikasikan atas *mâhiyah* dalam diskursus filsafat Syaikh al-Isyrâq adalah konsep *wujûd* (*wujûd ma'qûlah*). Mengapa demikian? Karena, Syaikh al-Isyrâq merespon konsep *wujûd* dalam diskursus filsafat Ibn Sînâ dan muridnya, Bahmanyar.

Berbeda dengan Syaikh al-Isyrâq, menurut Mullâ Sadrâ, predikasi *wujûd* atas *mâhiyah* tidak dapat dilakukan karena *wujûd* memiliki pengandaian yang lebih primer ketimbang *mâhiyah*. Maksudnya, sebelum ke-sesuatu-an (*mâhiyah*) diidentifikasi, tentu yang lebih dahulu untuk dipastikan adalah apakah sesuatu itu ada (*wujûd-nya*). Oleh karena itu, *wujûd* lebih prior ketimbang *mâhiyah*.

II. Kajian Pustaka

Tidak Meragukan

Mullâ Shadrâ tidak pernah meragukan segala sesuatu yang nyata yang ada dihadapan kita. Semuanya bukanlah ilusi melainkan memiliki properti yang riil. Disamping itu, kita juga tidak bisa menolak kenyataan bahwa apa yang tampak bagi kita tersebut pada dasarnya satu di realitas eksternal. Sedangkan adanya pemisahan antara *wujûd* dan *mâhiyah* hanya terjadi pada alam mental.¹ Api pada realitas eksternal memiliki efek membakar sedangkan api yang ada pada alam mental tidak membakar. Pertanyaannya, Apakah yang menyebabkan perbedaan efek diantara keduanya?. Jawabannya ada dua saja, jika bukan *mâhiyah* api berarti *wujûd* api. Jika *mâhiyah* yang menjadi sumber efek membakar pada api mengapa terjadi perbedaan efek antara api di alam eksternal dan api di alam mental sedangkan *mâhiyah* api ada pada kedua alam tersebut. Hal itu karena *mâhiyah* sebagaimana *mâhiyah* tanpa melibatkan *wujûd* nya tidak memiliki perbedaan diantara kedua alam tersebut.² Berbeda halnya dengan *wujûd*, *wujûd* hanya benar-benar eksis pada realitas eksternal sementara *wujûd* pada alam mental bukan lagi sejatinya *wujûd*. *Wujûd* pada alam mental telah menjadi konsep *wujûd* yang tidak lain *mâhiyah* juga. Kesimpulannya, karena api yang memberi efek itu ada pada realitas

¹ Muhammad Husayn Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah* (Jakarta, Ibn Arabi And Mulla Sadra Corner; The Islamic College Jakarta, 2011) hal. 3

² Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Shadrâ* (Makassar, Chamran Press, 2012) hal. 66

eksternal dan *wujûd* sejatinya hanya pada realitas eksternal maka *wujûd*lah yang menjadi sumber efek membakar pada api. Itu juga berarti, *wujûd* pada realitas eksternal itulah yang memunculkan *mâhiyah*, yang hakikatnya menyatu dengan *wujûd* pada realitas eksterna tersebut. Dengan demikian, *wujûd*lah yang *ashil* sementara *mâhiyah* bersifat *'itibari*.³

Argumentasi lain yang diajukan oleh Mullâ Shadrâ sebagai berikut; *Mâhiyah* dalam posisi *mumkîn* (*mâhiyah mumkinah*) pada esensinya dari sisi ia sebagaimana ia, bukan *wujûd* bukan juga ketiadaan (*fi ḥaddi dzatî ha min haitsu hiya illa hiya la mawjûdah wa la ma'dûmah*). Itu artinya *mâhiyah mumkinah* berada pada penisbatan yang setara antara *wujûd* dan ketiadaan. Penisbatan yang setara ini merupakan *haml al-awwalî* yang *tsubût* nya ada pada alam mental. Namun ketika *mâhiyah* ingin mewujudkan pada realitas eksternal, ia memerlukan sebab untuk merealisasikannya dari *mumkîn* menuju *wajîb*. Dengan kata lain ketika kita ingin melihat *misdaq mâhiyah* maka *mâhiyah* memerlukan sebab untuk mewujudkan. Itu karena *mâhiyah* pada realitas eksternal merupakan *al-ḥamlu al-syâi'* yaitu *mâhiyah* memerlukan syarat *wujûd* untuk terealisasi pada realitas eksternal. oleh karena itu, *mishdâq mâhiyah* yang ada di luar merupakan *mâhiyah mawjûdah* maksudnya keberadaannya bergantung pada sebab *wujûd*. Pada *mâhiyah mawjûdah* ini, *mâhiyah* pada dirinya sendiri (*fi al-waqi'* atau *fi nafsi al-amr*) adalah ketiadaan. Ketika tidak ada *mâhiyah maujudah* berarti yang ada justru *mâhiyah ma'dûmah*. Karena ketiadaan pada dasarnya dibatasi oleh ketiadaan *wujûd* sebab.⁴ Dengan demikian, karena *wujûd* yang menjadi sebab akan keberadaan *mâhiyah* maka *wujûd*lah yang menjadi sumber efek Sedangkan *mâhiyah* bersifat respektif (*'itibari*).

Argumentasi lain yang diajukan oleh Mulla Shadra adalah; sebagaimana dijelaskan diatas bahwa *mâhiyah* merupakan penisbatan yang setara (*mutasawi al-nisbah*) antara *wujûd* dan ketiadaan (*'adam*). Ketika *mâhiyah* masih berada pada batas antara ketiadaan dan *wujûd* (*hadd al-istiwa'*) dan belum ditegaskan pengangkatannya menuju posisi *wujûd* maka keberadaan *mâhiyah* bertentangan dengan prinsip hukum identitas. Maksudnya, *mâhiyah* tidak akan pernah memiliki properti karena ketiadaan *wujûd*. Dengan demikian, *wujûd*lah pada dasarnya yang memberi prinsip identitas pada *mâhiyah* dengan mengeluarkannya dari batas ketiadaan (*hadd al-istiwa'*) menuju posisi (*marhalah*) *wujûd* sehingga *mâhiyah* nyata. Oleh karena itu, meski pada alam mental *mâhiyah* tetap menempati batas antara ketiadaan dan *wujûd* (*hadd al-istiwa'*), pada realitas eksternal dapat dipastikan bahwa *wujûd* lebih fundamental dari *mâhiyah* karena *mâhiyah* menjadi ilusi tanpa dinisbahkan kepada *wujûd*.⁵

Menurut Mulla Sadra, *wujûd* itu satu dan bergradasi berdasarkan tingkat intensitasnya. Tingkat intensitas itu terjadi berdasarkan derajat manifestasinya. Seperti halnya cahaya memiliki satu esensi yaitu esensi cahaya namun berbeda intensitasnya. Analogi ini kemudian diberlakukan atas konsep *wujûd* dimana *wujûd* berposisi sebagai subjek yang fundamental (*ashil*) yang diberi predikat dengan berbagai *mâhiyah* hasil dari respektif akal (*'itibari*).⁶ Persepsi Akal bertanggung jawab dalam membuat dualitas antara *wujûd* dan *mâhiyah*. *Mâhiyah* hanyalah sebagai batasan-batasan yang dikenakan atas *wujûd*.⁷ Dengan demikian,

³ Muhammad Husayn Ṭabâṭabâi melalui Bentuk *qiyâs khulfi* menyatakan “Suatu esensi bisa eksis di dunia eksternal—yang dalam kondisi ini ia memiliki efek tertentu; dan bisa eksis di dunia mental—yang dalam kondisi ini efek tadi tidak ia miliki. Jika eksistensi tidak fundamental—artinya esensilah yang fundamental, padahal dalam kedua kondisi tadi ia tetap satu esensi yang sama maka dalam kedua kondisi tadi esensi tidak akan memiliki efek yang berlainan. Karena konsekuen seperti ini salah, maka antesedennya juga pasti salah. Jadi, eksistensi bersifat fundamental.” Lihat: Muhammad Hussain Ṭabâṭabâ'i, *Bidayah al-Hikmah*, h. 16.

⁴ Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah* (Tehran; Muassasah al-Hadiy li al-Nasyri wa al-Tauzi', 2000) h. 524, baris ke-15 dan baris ke-1 dari bawah

⁵ Muhammad Husayn Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah*, h. 4

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Great Britain, TJ Press Limited, 1996) h. 279

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition*, h. 281

sebagaimana telah dinyatakan diatas, *mâhiyah* hanyalah respektif akal (*'itibari*) *wujûd*lah yang menjadi hakikat dan sumber efek karenanya *wujûd* bersifat *ashil*.

Kesimpulannya, prinsip kemendasaran *wujûd* memang dapat diraih melalui argumentasi demonstratif filosofis sebagaimana telah dilakukan diatas namun demikian hakikat kemendasaran *wujûd* atas *mâhiyah* benar-benar melahirkan derajat kepastian ketika prinsip ini diraih melalui kehadiran langsung atas hakikat realitas. Oleh karena itulah, Para pendukung *al-shalah al-Wujûd* terdorong untuk terjun kedalam *'irfan* karena melalui *'irfan*lah penyingkapan hakikat realitas ontologi itu diraih.

Tasykîk Wujûd

Alam mental menampilkan pluralitas dengan beragam konsep yang ditangkap dari keberadaan realitas eksternal. apakah beragam konsep pada alam mental juga memiliki hakikatnya pada realitas eksternal atautkah pluralitas tersebut hanyalah bentukan alam mental. Pertanyaan mendasar lainnya, Jika hakikat realitas itu plural, mengapa ada konsep umum dalam alam mental kita? Dan sebaliknya, jika hakikat realitas itu tunggal, mengapa muncul banyak konsep dalam alam mental kita?. Berdasarkan pertanyaan-pertanyaan inilah melatari perbincangan *wahdah* dan *katsrah* di dalam filsafat Islam.

Prinsip gradasi Mullâ Shadrâ tidak berlaku pada *mâhiyah*. Hal itu dikarenakan *mâhiyah* memiliki karakter berbeda secara totalitas sehingga tidak memiliki aspek kesamaan. Sebagai contoh. Dengan tanpa melibatkan *wujûd*, *mâhiyah* batu dengan ke-batu-annya secara totalitas berbeda dengan *mâhiyah* kayu dengan ke-kayu-annya.

Pada realitas eksternal terdapat perbedaan intensitas *wujûd*. Ada *wujûd* yang lebih kuat dan ada *wujûd* yang lebih lemah. Contohnya pada intensitas cahaya. Ada *wujûd* yang lebih dahulu dan ada *wujûd* yang lebih akhir. Contohnya, dalam kausalitas, *wujûd* sebab lebih awal ketimbang *wujûd* akibat. ini semua bersifat hudhuri karenanya argumen gradasi *wujûd* didasarkan pada persepsi yang bersifat hudhuri terhadap pluralitas realitas eksternal. terkait dengan itu 'Allamah Muhammad Husayn Thabâthabâ'î menyatakan: "Adapun tentang hakikat yang bergradasi tampak jelas (*yazhhar*) pada hakikat yang berbeda-beda dimana perbedaan tersebut tidak berada di luar dari hakikat yang tunggal seperti tingkat intensitas, prioritas, potensialitas-aktualitas, dan yang lainnya. Sehingga, hakikat tunggal yang bergradasi tersebut ada pada zat hakikat itu sendiri. Keragaman kembali kepada ketunggalan dan ketunggalan mengalir di dalam keragaman. Inilah yang disebut gradasi (*tasykîk*).” Dari pernyataan diatas dapat disimpulkan bahwa Prinsip gradasi *wujûd* (*Tasykîk al-Wujûd*) memiliki syarat berikut: pertama, kesatuan dan pluralitas merupakan suatu yang aktual. Kedua, Pluralitas akan kembali pada kesatuan sedangkan kesatuan mengalir di dalam pluralitas. Perlu dijelaskan disini bahwa prinsip *Tasykîk* pada dasarnya merupakan prinsip yang berlaku pada wujud yang bergantung (*wujud al-râbith*) atau manifestasi (*tajallî*). Mengapa demikian?, karena pembahasan tentang *Tasykîk* pada *wujûd* dijelaskan oleh Mulla Shadra sebelum membahas kausalitas, atau dengan kata lain pembahasan *taykîk* dilakukan ketika *wujûd* akibat dilihat sebagaimana adanya tanpa merelasikannya dengan *wujûd* sebab. Setelah membahas kausalitas (*'Illiyah*), karakter *wujud* diistilahkan oleh Mulla Shadra dengan *wahdah syakhshiyah* yang mirip dengan *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi. Dengan demikian, prinsip *Tasykîk* hanya berlaku pada manifestasi sedangkan *wujûd* bersifat tunggal. Mungkin kutipan berikut bisa menunjukkan kesimpulan ini:

ارصحنم دوجولاً و دوجولاً نوک نم ميقتسم طارص ىلإ يشرعل رينلانا مربلاب يبر يناده"
ولا ثانيا له في العين ولا يس في حقيقة وهذه شخضية لا شريك له في الوجودية الحقيقية
في دار الوجود غيره ديار وكما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب الأمع بود فإذما هو من
ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض ظهورات
العرفاء."

“Tuhanku telah memberiku hidayah kepada jalan yang lurus melalui burhan nûr al-‘arsyi bahwasanya mawjûd dan wujûd memiliki hakikat yang tunggal (*al-wahdat al-syakhshiyah*) tidak terdapat dualitas (syarik) pada keberadaannya yang bersifat hakiki. Tidak ada dualitas (tsani) pada esensi zat nya (*‘aini*). Pada bentangan *wujûd (dar al-Wujûd)* terdapat tingkatan (diyah). Segala yang tampak pada alam wujûd bukanlah *al-wajib al-ma’bud* akan tetapi semuanya itu merupakan *mazhahir-mazhahir* zatnya dan tajallî sifatnya yang pada hakikatnya (*mazahir* dan *tajallî* tersebut) esensi dari zatnya jua. Hal itu sebagaimana dijelaskan dari pernyataan sebagian ‘urafa.”

Dari penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa Pandangan Mullâ Shadrâ sama sekali tidak menggunakan istilah *Wahdat al-Wujûd* di dalam karyanya *al-Asfar al-Arba’ah* namun *al-Hikmah al-Muta’aliyah* memiliki kemiripan dengan *Wahdat al-Wujûd* yang ada di dalam ‘irfan. Kesimpulan tersebut dapat kita capai setelah mempelajari dengan baik fondasi ontologi *al-Hikmah al-Muta’aliyah* yaitu pembahasan *Tasykîk al-wujûd* yang berakhir pada *wahdat syakhshiyah li al-wujûd*.

III. Pembahasan

3.1 Konsep Gerak Mullâ Sadrâ

a. Pengertian Gerak

Salah satu pembagian *wujud* adalah yang bersifat tetap dan berubah. *Wujûd* tetap meliputi *Wajibûl Wujûd* dan *wujûd* non-material sempurna, sedangkan *wujûd* yang berubah meliputi seluruh keberadaan material dan jiwa yang masih memiliki ikatan dengan materi.

Berubah dalam bahasa Arab disebut ‘*taghayyur*’ diambil dari kata ‘*ghair*’ yang bermakna menjadi yang lain atau berubah, artinya bahwa untuk mengabstraksi pemahaman di atas membutuhkan dua kondisi atau dua bagua dari satu entitas dimana satu bagiannya hilang dan bagian lainnya datang menggantikan bagian yang hilang tersebut. Bahkan, bisa disebut bagian yang hilang tersebut sebagai perubahan dari sisi bahwa sebuah eksistensi berubah menjadi ketiadaan walaupun pada hakikatnya ketiadaan itu tidak memiliki realitas yang hakiki. *hudûts* (sesuatu yang sebelumnya tiada menjadi ada) bisa disebut sebagai perubahan dari sisi bahwa entitas yang sebelumnya tiada menjadi ada. ‘tetap’ adalah konsepsi yang biasanya diperhadapkan dengan ‘berubah’. Baik konsep tetap maupun berubah keduanya adalah konsep yang *badhi* dan tidak membutuhkan definisi.⁸

Perubahan bisa kita bagi menjadi dua: pertama adalah perubahan secara spontan, seperti saat buah jatuh dari pohonnya; kedua adalah perubahan secara berlahan-lahan seperti panasnya air. Bagian pertama disebut dengan *kaun* (terjadi) dan *fasad* (hancur), sedangkan yang kedua disebut dengan gerak. Gerak biasanya dilawankan dengan diam. Dalam hal ini bermakna bahwa secara potensi memiliki kemungkinan untuk bergerak, tetapi pada saat ini secara actual dalam kondisi diam. Oleh karena itu, kata diam disini tidak bisa dinisbatkan pada semua eksistensi dikarenakan ada sesuatu yang sama sekali tidak memiliki sifat gerak seperti Tuhan.⁹

Konsep gerak Mullâ Sadrâ sendiri merupakan kritik sekaligus solusi atas teori-teori gerak dari para pendahulunya.

Secara umum, gerak dipahami sebagai perubahan atau peralihan posisi.¹⁰ Para filsuf berbeda pendapat tentang definisi gerak. Ibn Rus_hd, misalkan, mendefinisikan gerak sebagai

⁸Mohsen Gharawiyân, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Muhammad Nur Djibir (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 197-198. Selanjutnya disebut: Mohsen Gharawiyân, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*.

⁹Mohsen Gharawiyân, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 198.

¹⁰*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 475.

“proses perpindahan dari satu titik menuju titik berikutnya dengan menghilangkan titik pertama dan membentuk titik kedua, demikian seterusnya”.¹¹ Menurut Ibn Sīnā, pemahaman gerak sebagai peralihan yang kontinu dari satu titik ke titik yang lain, atau dari satu kondisi awal menuju kondisi akhir ini, adalah subjektif. Ketika mengamati sebuah benda yang bergerak, subjek dalam pikirannya membayangkan sebuah titik yang menjadi posisi awal benda tersebut, kemudian titik-titik berikutnya yang dilewati benda tersebut hingga pada titik terakhir benda tersebut berhenti. Gerak adalah momen keseluruhan pada benda tersebut dari keberadaannya di titik awal hingga berhenti di titik akhir.¹² Bagi Ibn Sīnā, momen ini bersifat khayyālī “fiktif” di dalam pikiran, dan merupakan prosedur akal dalam memahami gerak dari semua realitas. Yang sebenarnya terjadi di dunia nyata adalah, posisi in-between “tengah-tengah” dari benda tersebut di antara suatu permulaan dan suatu akhir. Posisi ini berlangsung terus-menerus, karena pada kenyataannya segala sesuatu itu dalam kondisi yang terus bergerak.¹³

Sebelum Mullā Ṣadrā, para filsuf Muslim seluruhnya sepakat dengan doktrin gerak Aristoteles bahwa gerak hanya terjadi pada aksiden, sementara substansi bersifat tetap atau stabil. Sebagaimana diketahui, bahwa esensi setiap realitas jasmani tersusun atas dua unsur yaitu substansi (*al-jauhar*) dan aksiden (*al-ʿarḍ*)¹⁴ Gerak hanya terjadi pada keempat kategorisasi aksiden yaitu kuantitas, kualitas, posisi dan tempat.¹⁵ Hubungan eksistensial antara aksiden dan substansi berpola ketergantungan, yaitu aksiden wujudnya bergantung kepada *wujūd* substansi. Dalam hal ini, substansi menjadi basis eksistensial bagi aksiden. Sebagai basis, ia harus merupakan sesuatu yang solid dan tetap karena posisinya yang menjadi pijakan bagi sesuatu yang lain. Kalau tidak demikian maka pola hubungan tersebut tidak mungkin terjadi. Oleh karena itu, bagi kalangan peripatetik gerak hanya mungkin terjadi pada level aksiden, yang menurut Ibn Sīnā mencakup sembilan kategori itu. Sebagai contoh, sebuah biji mangga yang ditanam di kebun, tujuh tahun kemudian berubah menjadi pohon yang besar. Perubahan yang dialami oleh biji itu adalah pada ukuran tubuhnya (kuantitas), kekokohan dan kepadatan batang-batangnya (kualitas), umurnya (waktu), ruang yang dibutuhkan bagi tubuhnya yang semakin besar (posisi), persentuhannya dengan pohon-pohon lain di sekitarnya (relasi), dan lain sebagainya. Secara substansial, pohon mangga yang besar tersebut adalah pohon yang sama dengan pohon mangga yang tujuh tahun lalu berukuran kecil yang ditanam di kebun tersebut. Perubahan yang terjadi hanya pada atribut-atribut yang disandangnya bukan pada kedirian atau kepribadian pohon tersebut.

Defenisi sederhana gerak adalah ‘perubahan gradual’. Defnisi yang lain mengenai gerak yaitu ‘keluarnya objek dari potensialitas menuju aktualitas’. Defenisi pertama di atas, padat dan tentunya lebih jelas. Dari sisi ini defenisi pertama lebih di prioritaskan. Sedangkan kelompok lainnya seperti filosof Yunani Parmenides dan Xenophones mengikari gerak sebagai perubahan secara gradual. Bagi mereka yang mengingkari gerak sebagai perubahan yang terjadi secara perlahan-lahan menganggap bahwa gerak adalah rangkaian dari perubahan-perubahan spontanitas yang terjadi secara silih berganti. Seperti gerak bola yang berpindah dari titik satu ke titik yang lain, karena itu gerak hanya kumpulan dari titik secara berurutan. Maksud mereka bahwa gerak adalah serangkain dari diam-diam yang berurutan, bukan sebuah perkara yang bersifat perlahan-lahan secara berurutan. Akan tetapi pada hakikatnya keberadaan gerak sebagai sebuah perkara yang bersifat satu kesatuan secara perlahan-lahan

¹¹ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 49.

¹² Ṣadrā, *al-Hikmah al-Mutaʿāliyyah*, J. 3, hal. 31.

¹³ Ṣadrā, *al-Hikmah al-Mutaʿāliyyah*, J. 3, hal. 32

¹⁴ Ṭabaṭabaʿī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 88.

¹⁵ Ṭabaṭabaʿī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 89.

tidak mungkin di ingkari. Contoh perubahan secara perlahan-lahan tersebut dengan mudah kita dapatkan dalam jiwa kita. Misalnya adanya rasa takut yang terjadi secara gradual dalam diri kita dan hal ini di dapatkan melalui ilmu *hudhûri*.¹⁶

Gerak, yang dikontraskan dengan keheningan dalam bahasa Persia, didefenisikan sebagai perubahan gradual sebuah objek dari potensialitas menjadi aktualitas. Dengan kata lain, gerak adalah sebuah persoalan aktual dan eksistensial yang merupakan bagian dari alam, *wujûd-wujûd* yang eksisten dan bergantung. Seluruh eksisten memiliki dua model atau aspek yang berbeda: aspek potensial dan aspek actual.

Dalam eksisten-eksisten itu yang potensial dari satu aspek dan actual dari aspek lainnya (eksisten-eksisten rangkapan), potensialitas bermakna sebuah perubahan dalam kondisi yang sudah ada. Perubahan ini ntah bersifat gradual ataukah tiba-tiba. Suatu perubahan yang terjadi dalam bentuk gradual dinamakan gerak. Dengan kata lain, eksisten tidak pernah potensial dari seluruh aspek Karena wujud (*being*) berlawanan dengan *wujûd* absolute (*being absolute*) dalam eksistensinya. Karenanya, objek-objek yang ada baik bersifat aktual dari seluruh aspek ataukah bersifat aktual dalam sebagian aspek dan potensial dalam aspek-aspek lainnya.¹⁷

Dalam kasus pertama, mereka sudah pasti memiliki segala kesempurnaan eksistensial dan tidak ada kondisi sesaat atau permanen pada mereka, seperti *Wujûd Absolut* dan, pada tingkatan yang lebih rendah, para intelek dan jiwa-jiwa yang terpisah. Dalam kasus kedua, perubahan eksisten-eksisten dri potensialitas menuju aktualitas entah bersifat tiba-tiba, yang dimaknai sebagai kemunculan dan kehancuran, misalnya transformasi elemental, sebagaimana dalam kasus perubahan air menjadi udara, ataukah bersifat gradual, yang dimaknai gerak.

Menurut Mullâ Sadrâ, gerak adalah perubahan suatu objek potensialitas menuju aktualitas. Butir penting dalam pembahasan tentang gerak adalah bahwa potensialitas dan aktualitas merupakan hal-hal yang bersamaan dari eksisten menuju eksisten. Di sini, seseorang dapat menyimpulkan realitas dan eksistensi gerak dan juga menganggapnya sebagai persoalan filosofis. Karenanya, itu akan menjadi tanggung jawab dari para filosof untuk mengeksaminasi itu tersebut.

Dalam pembahasannya tentang gerak, Sadra menunjukkan pelbagai jenis gerak, ia menyatakan, “gerak itu ada dua jenis: jenis pertama adalah gerak dalam pengertian *qath*’. Di sini, gerak merupakan proses tunggal, berkelanjutan, dan tersatukan dari awal hingga akhir. proses berkelanjutan ini terpatri dalam imajinasi dan ini disebabkan oleh gerak dalam pengertian *tawassuthiyyah*. Jenis gerak lain adalah proses berubah-ubah yang secara bertahap menjadi eksis di luar. Ini termasuk gerak dalam pengertian *tawassuthiyyah* dan agen penggerak dalam dalam pengertian *qath*’.”¹⁸

Dalam pandangan Mullâ Sadrâ, proses esensial bergantung pada pembaruan eksistensial dari alam tran-substansial; karenanya, alam trans-substansial merupakan sebuah entitas esensial dan kelanjutan yang bergantung pada pembaruan, yang mmengaruhi bentuk raga (*body*). Raga adalah subjek dari gerak disebabkan potensi-potensinya sendiri dan adalah esensi kontinuitas dari gerak dalam pengertian *qath*’. Ukuran dari kontonuitas ini adalah waktu. Dengan demikian Mullâ Sadrâ percaya bahwa waktumerupakan ukuran dari gerak dalam pengertian *qath*’. Namun, proses berkelanjutan dan permanen, yang merupakan

¹⁶Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 204.

¹⁷Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, (Yogyakarta: RausyanFkir, Vol.2, 2010) hal. 71. Selanjutnya disebut: Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*.

¹⁸Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, hal. 71-72.

asal dari gerak dalam pengertian *qath* 'dan selalu menengahi dari antara batas-batasnya, adalah dalam pengertian *tawassuth*.¹⁹

Sebelum Mullâ Sadrâ, para filosof percaya gerak adalah mungkin dalam empat kategori, yaitu kualitas, kuantitas, situasi dan tempat. Namun ia menambahkan gerak pada kategori substansi, juga. Menurut Sadrâ, sumber dari suatu jenis gerak, apakah wajib (*qasri*), alamiah, ataukah sukarela, adalah alam (*nature*) dan, sesungguhnya, merupakan esensi dari objek bergerak yang mengaruhi seluruh jenis gerak; karenanya, gerak itu sendiri bergantung pada alam. Menurut Mullâ Sadrâ, dalam gerak-gerak wajib, kekuatan (*qasr*) merupakan sebuah penyiap (*mu'iddah*), dan aksidental juga. Itulah mengapa bahkan setelah penghancuran kekuatan, gerak tetap berapa dalam kategori. Seluruh kekuatan berasal dari alam. Gerak-gerak sukarela. Seperti gerak jiwa, juga terjadi bergantung pada alam, karena sumber terdekat dari gerak adalah jiwa setelah pengetahuan, hasrat, cinta, imajinasi dan kehendak yang merupakan kemampuan alamiah dalam otot-otot yang ditundukkan pada kehendak. Asal dari gerak-gerak sesaat, yang menggerakkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain, merupakan suatu kemampuan yang bergantung pada ragadan merupakan hakikatnya itu sendiri. Karena itu, sumber terdekat dari gerak suatu objek adalah kemampuan tras-substansial yang bergantung pada raga dan merupakan hakikat itu sendiri.²⁰

Kini, jelaslah bahwa sebab gerak dan sumber terdekatnya harus merupakan materi yang berubah-ubah yang entitasnya dapat diperbaharui, karena adalah mustahil bagi entitas-entitas yang dapat diperbaharui untuk bergantung pada sesuatu yang pada dasarnya tidak berubah-ubah. Akibatnya, seluruh gerak kembali kepada alam dan sumber dari gerak-gerak adalah esensi yang tidak dapat diperbaharui yang berda dalam kondisi menjadi dan pembaharuan, pembaharuan merupakan karakteristik esensial dari alam dan, secara umum, segala objek yang dapat diperbaharui dan bergerak, gerak-gerak dalam pelbagai kategori, dan beragam jenis-jenis gerak, apakah wajib, sukarela, dan sebagainya, akan membawa kepada alam.

Karena subjek dari gerak-gerak ini merupakan gabungan dari materi-materi potensial dan actual, maka aktualitas materi-materi selalu berkelanjutan dan konsisten, mengingat materi-materi tersebut tidak pernah kehilangan aktualitas. Dengan kata lain, melalui perubahan dan transformasi, identitas dari objek bergerak akan tetap konstan dan tidak pernah kehilangan aktualitasnya. Sesungguhnya, di saat apa pun, terdapat suatu bentuk bagi materi yang tidak dapat dipisahkan darinya. Maksudnya, materi tidak pernah terpisah dari bentuk dan selalumenyimpan aspek permanen dan kontinuitasnya. Alam pada dasarnya dapat diperbaharui dan tidak membutuhkan seorang pembuat pembaharuan, tetapi memerlukan seorang pembuat eksistensi. Karenanya, alam pada dasarnya dapat diperbaharui dan berubah-ubah, dan merupakan sumber dari seluruh gerak dan transformasi. Selain itu, disebabkan aspek kontinuitasnya, alam bergantung pada pembuat dan perantara dalam efusi (*Faydh*).

Jadi menurut Mullâ Sadrâ, pertama-tama, gerak bermakna adanya perubahan pada objek, dan kedua, gerak itu sendiri tidak memiliki eksistensi gradasi. Melainkan eksistensi gradual dari sesuatu yang bergerak. Ia menyebabkan gerakan dari sesuatu lain dan bukannya gerakan dari esensinya. Ketiga, subjek dari gerak adalah raga dan materi berkenaan dengan satu bentuk tempat gerak itu terjadi dalam atribut-atribut dari bentuk-bentuk trans-substansial.²¹

Dalam konsep gerak mengandaikan enam aspek yaitu penggerak (*muharrik*), yang digerakkan (*mutaharrik*), titik awal (*mabda'*), titik akhir (*muntaha* atau *ghayah*), aspek yang bergerak (*ma fi hi al-harakah*), waktu (*zaman*). Di dalam konsep Mullâ Sadrâ, *muharrik* atau

¹⁹Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, hal. 72.

²⁰Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, hal. 72.

²¹Mulla Sdara: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, hal. 73.

wujûd. *Mabda'* adalah *wujûd* bil kuwah (*wujûd* potensi). *Muntaha* adalah *wujûd* aktual, *muntaharri* adalah *wujûd* juga dalam *tasykik* yang lebih rendah dari *muharrik* atau modus dari muharrik (ketika *wahdah syakhsyyiah lil wujûd*), zaman adalah abstaksi mental terhadap *wujûd* yang bergerak, sedangkan *mâ fi hi al-harakah* (aspek yang bergerak) yang dalam hal ini adalah substansi dan empat aksiden yang mengikutinya merupakan modus eksistensi.²²

Berangkat dari prinsip kesejatian *wujûd*, Mullâ Sadrâ membuktikan bahwa segenap alam dan semua benda yang mendekami ruang dan waktu senantiasa dalam fluktuasi yang konstan. Dan bahwa gerak suatu benda tidak terbatas pada aksiden-aksiden dan keadaan-keadaan luarnya, tetapi meliputi substansinya. Andaikan substansi benda-benda itu tidak berubah, keadaan-keadaan, sifat-sifat, dan aksiden-aksidennya pun tidak akan mungkin berubah. Lebih dari itu, Mullâ Sadrâ menyatakan bahwa semua substansi dan benda terus berubah-ubah sedemikian rupa sehingga segala sesuatu sebenarnya tidak lain merupakan pergerakan dan perubahan, kementerian dan peralihan itu sendiri.²³

Bagi Mullâ Sadrâ mustahil adanya sifat tetap dan stabil pada benda. Oleh karena itu Mullâ Sadrâ Menyatakan bahwa sebagian tingkat *wujûd* yang merupakan hakikat manunggal dan sejati ada yang bersifat menetap dan ada yang bersifat mengalir dan bahwa tingkatan *wujûd* yang menetap berada di wilayah fisik.

Para filosof menyakini adanya 6 hal sebagai keniscayaan dalam gerak; awal, akhir, waktu, jarak, subjek dan penggerak.

Awal dan akhir, keniscayaan awal dan akhir ini didapatkan dalam defenisi gerak itu sendiri. Misalnya defenisi 'keluarnya objek secara berlahan-lahan dari *potensi* menuju *aktus*' yaitu bahwa pada mulanya terdapat *wujûd* potensial dan pada akhirnya terdapat gerak menuju aktualitas. Oleh karena itu, potensi dan aktus bisa juga disebut sebagai awal dan akhir. Disini harus dipahami bahwa mereka yang menyakini awal dan akhir sebagai keniscayaan gerak mengatakan bahwa baik 'awal' maupun 'akhir' tidak amsuk dalam kandungan gerak, karena awal dan akhir diabstraksikan dari 'titik' gerak. Penisbatanya sama dengan penisbatan 'titik' terhadap garis atau 'saat' terhadap waktu dan oleh karenanya dianggap sebagai tiada.

Waktu, tidak satun hal yang bersifat gradual seperti gerak yang tidak beriringan dengan waktu. Oleh karena itu, ekstesitas merupakan salah satu inti gerak yang tentunya beriringan dengan waktu.

Jarak, yang dimaksud oleh para filosof tentang jarak gerak adalah sebuah sebuah kategori dimana gerak dinisbatkan padanya. Seperti penisbatan gerak posisi (*positional movement*) terhadap kategori 'posisi', juga penisbatan gerak transisional terhadap kategori 'tempat'. Jarak adalah seperti kanal dimana subjek yang bergerak berproses dalam kanal tersebut. Contohnya jika warna apel secara gradual bergerak dari warna hijau ke warna kuning dan selanjutnya menuju warna merah, jarak dari gerak seperti ini masuk dalam kategori kualitas.

Subjek, yang dimaksud subjek atau (*maudhu'*) dengan subjek gerak adalah 'yang bergerak'. Misalnya, ketika apel bergerak dalam kategori kualitas, subjek yang bergerak adalah substans apel. Tapi harus dipahami bahwa makna subjek dalam predikat yang biasa dibahas dalam ilmu logika, begitu juga berbeda dengan makna subjek dalam istilah filsafat yang bermakna substansi yang biasanya diperhadapkan dengan aksiden.

Penggerak, setiap gerak dari sisibahwa gerak tersebut adalah akibat pasti membutuhkan penggerak (sebab).²⁴

²²Mulyani, *Gerak Substansi dan implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Himâh Al-Muta'âliyah*, hal. 56.

²³Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, hal. 104.

²⁴Mohsen Gharawiyân, *Pengantar Memahami Buku Daras*, hal. 204-206.

3.2 Gerak pada Aksiden dan Gerak pada Substansi

a. Gerak pada aksiden

. Gerak pada aksiden terjadi pada empat kategori aksiden yaitu kualitas (*al-kaif*), kuantitas (*al-kam*), tempat (*al-ain*) dan posisi (*al-wadh'*). Keberadaan gerak pada empat kategori ini diakui oleh umumnya filosof namun terjadi perbedaan antara aristoteles dan pengikutnya Peripatetik dengan Mullâ Sadrâ dari sisi apakah gerak hanya terjadi pada empat kategori itu saja ataukah melibatkan kategori lain. Aristoteles dan para pengikutnya menegaskan bahwa gerak hanya terjadi pada empat kategori aksiden sedangkan Mullâ Sadrâ melihat gerak yang terjadi pada empat kategori aksiden tersebut terjadi karena akibat adanya gerak pada level substansinya. Keduanya memiliki argumentasinya masing-masing.

Gerak pada kategori tempat misalnya gerak revolusi bumi mengelilingi matahari sedangkan gerak rotasi bumi pada porosnya merupakan gerak posisi sehingga hal itu merupakan gerak pada kategori posisi. Tempat itu merupakan jarak atau interval dimana gerak bertempat padanya. Gerak terjadi pada kategori tempat jelas tampak terjadi melalui persepsi langsung kita atasnya oleh karenanya tidak lagi memerlukan argumen.

b. Gerak pada Substansi

Argumen Mullâ Sadrâ yang menyatakan bahwa gerak pada aksiden juga memastikan adanya gerak pada substansinya tidak bisa diterima oleh ibn Sînâ. Hal itu dikarenakan adanya penjelasan yang berbeda antara Ibn Sînâ dan Mullâ Sadrâ terkait relasi aksiden dengan substansinya. Bagi Mullâ Sadrâ relasi antara aksiden dan substansi merupakan satu realitas (*one thing*). Aksiden merupakan kondisi dari kondisi-kondisi substansi (*syâ'nun min syu'un al-jauhar*) bukan sesuatu yang bersifat dualitas. Bagi Mullâ Sadrâ relasi antara substansi dan aksiden diistilahkan dengan relasi illuminatif (*idhafah isyraqiyah*). Penggerak dengan yang digerakkan merupakan bentuk relasi kesatuan sehingga kesempurnaan yang terdapat pada yang digerakkan dikandung secara sempurna oleh penggerak dengan kualitas yang lebih sempurna. Relasi antara penggerak dengan yang digerakkan adalah relasi illuminatif. Berdasarkan bentuk relasi illuminatif, Gerak pada substansi *wujûd* sesuatu merupakan sumber semua gerak dalam kategori aksidennya seperti kuantitas, kualitas, posisi dan tempat. Kedirian atau substansi alam materi dan jiwa diperbaharui dan hilang tanpa henti, bermula dan berakhir. Sedangkan yang menjadi sebab bagi gerak ini semua adalah hakikat *wujûd*-nya itu sendiri.²⁵

Gerak pada aksiden jelas tidak memerlukan argumen sedangkan gerak pada substansi memerlukan argumen. Salah satu keberatan para penolak gerak tran-substansial adalah jika gerak diasumsikan melibatkan perubahan pada substansi sesuatu maka implikasinya kita harus menerima bahwa ada gerak tanpa penyanggah gerak dan itu tidak bisa diterima. Keberatan ini diatasi oleh para pendukung gerak tran-substansial dengan menyatakan bahwa seluruh *mawjûd* yang bergerak yaitu alam materi dan jiwa pada dasarnya identik dengan gerak itu sendiri. Pertanyaannya, jika *mawjûd* yang bergerak identik dengan gerak itu sendiri mengapa kemudian seolah-olah penyanggah gerak eksis seiring dengan pengukuhan akan adanya *mawjûd* yang bergerak. Berikut diskursusnya.

Menurut filosof Peripatetik, setiap batas dari derajat intensitas dan kelemahan adalah spesies lain. Menurut Mullâ Sadrâ, Pandangan ini benar, jika batas itu ada dalam aktualitas bukan batas-batas yang bersifat konseptual yang dihipotesakan selama perubahan dalam intensitas tersebut. batas-batas konseptual sebagaimana diasumsikan oleh filosof Peripatetik ini tidak ada dalam aktualitas. Sebab sekiranya batas itu ada akan mengimplikasikan kemunculan aktual jumlah spesies yang takterhingga di antara dua batas dari suatu perubahan

²⁵Mullâ Shadrâ, *Kearifan Puncak*, h. 152

partikular dan ketaktherhinggaan tersebut mustahil terjadi. Sedangkan yang ada pada aktualitas adalah tegaknya *mawjûd* individual antara batas-batas hipotetis dalam setiap perubahan, baik perubahan pada substansi maupun kategori lainnya.²⁶ pandangan Mullâ Sadrâ ini berangkat dari prinsip dasar ontologinya yaitu *ashalatal-Wujûd* yang merupakan pembalikan dari ontologi Peripatetik. Berikut penjelasan pengaruh ontologi *ashalat al-Wujûd* terhadap bangunan konsep gerak tran-substansial.

Argumen shadra dalam mendukung gerak tran-substansial didasarkan pada gagasan *ashâlah wujûd* yang memandang bahwa *wujûd* itu ril sedangkan quiditas itu bersifat mental (*intizâ'i*). Berdasarkan prinsip *ashâlah al-Wujûd* bahwa *Wujûd* menjadi sumber realitas sedangkan quiditas mengikuti wujûd seperti bayangan mengikuti individu tertentu. Individu *mawjûd* tertentu yang secara kontinyu bergerak melewati batas-batas yang dihipotesakan berada pada satu *wujûd*, meski kedirian *mawjûd* individual tersebut telah berubah seiring dengan perubahan substansinya. Dan kapan saja *wujûd* itu satu, kuiditas juga satu, tidak banyak. Namun jika *wujûd* berakhir pada suatu batas dan berhenti disana maka ia dikhususkan atau ditentukan oleh kuiditas yang mengikuti dari batas tersebut.²⁷ dengan demikian, tegaknya subjek penyandang gerak hanyalah berada pada batas hipotesa dalam suatu kesatuan gerak *wujûd*. subjek penyandang hanya eksis di antara dua batas yang dihipotesakan atau diabstaksikan oleh mental sehingga mâhiyahnya tegak namun hakikat pada realitas eksternal batas-batas tersebut tiada yang ada hanyalah gerak pada satu kesatuan *wujûd* yang kontinyu. Kesimpulannya, penerimaan akan prinsip ontologi *ashalat al-wujûd* menyebabkan aliran (*flux*) gerak menjadi suatu modus eksistensi. Dan eksistensi adalah entitas yang bergerak itu sendiri. Pertanyaannya?. Pada gerak tran-substansial apa yang menjadi subjek yang bergerak (*mutaharrik*)?. Pertanyaan ini muncul atas dasar prinsip *ashalat al-mâhiyah*. Sedangkan berdasarkan *ashalat al-Wujûd*, eksistensi dari suatu subjek adalah subjek itu sendiri dan gerak adalah mode dari eksistensi tersebut. jadi faktor-faktor penyusun gerak dijelaskan secara berbeda setelah adanya prinsi *ashalat al-Wujûd*. Berikut penjelasannya.

Dalam konsep gerak mengandaikan enam aspek pertama; penggerak (*muharrik*), yang digerakkan (*mutaharrik*), titik awal (*mabda'*), titik akhir (*muntaha atau ghayah*), aspek yang bergerak (*ma fi hi al-harakah*), waktu (*zaman*). Didalam konsep Mullâ Sadrâ, Muharrik adalah *wujûd*. Mabda adalah *wujûd bil kuwwah (wujûd potensi)*. Muntaha adalah *wujûd* aktual, mutaharri adalah *wujûd* juga dalam tasyikik yang lebih rendah dari muharrik atau modus dari muharrik (ketika wahdah *syakhsyiyah lil wujûd*), zaman adalah abstaraksi mental terhadap *wujûd* yang bergerak, sedangkan *mâ fi hi al-harakah* (aspek yang bergerak) yang dalam hal ini adalah substansi dan empat aksiden yang mengikutinya merupakan modus eksistensi.

Pendukung gerak tran-substansial meyakini bukan hanya gerak tran-substansial yang mungkin namun ia merupakan sesuatu yang niscaya. Pada dasarnya, jika gerak pada substansi tidak dipandang sebagai niscaya, maka gerak pada aksiden tidak bisa dibuktikan. Mengapa demikian?. Karena aksiden bukanlah sesuatu yang independen dari substansinya melaikan modus dari keberadaan substansinya maka segala sesuatu yang menimpa aksiden mesti disebabkan oleh substansinya. Dengan demikian konsekuensi dari relasi keatuan eksistensi substansi dan aksiden tersebut maka segala perubahan yang terjadi pada aksiden pasti disebabkan oleh perubahan yang terjadi pada substansinya.

Para pendukung gerak tran-substansial berpandangan bahwa gerak tidak lain merupakan aliran *wujûd*. Baik *wujûd* pada dirinya sendiri atau wujûd pada selainnya

²⁶Mullâ Shadrâ, *Kearifan Puncak*, h. 204-205

²⁷Mullâ Shadrâ, *Kearifan Puncak*, h. 205

(aksiden). Pada *wujûd fi nafsihi* (substansi) mengalir secara berkelanjutan yaitu gerak pada dirinya sendiri. Demikian pula *wujûdli ghairihi* (aksiden) dialiri oleh *wujûd*.²⁸

Berdasarkan teori gerak tran-substansial. Ketika kita berkata bahwa substansi dari suatu bunga bergerak ini sama seperti dengan berkata bahwa bunga tersebut warnanya berubah. Adakah warna yang tetap dalam proses perubahan warna bunga tadi dimana perubahan warna diatribusikan kepadanya?. Jawabannya tidak. Jadi tidak harus mengasumsikan adanya subjek yang tetap dalam gerak dimana gerak dipredikasikan padanya.²⁹

IV. Kesimpulan

Karena suatu gerakan itu merupakan capaian pada aktualitas baru dan kesempurnaan melalui gerak maka setiap gerak niscaya merupakan proses penguatan dan menyebabkan semakin sempurnanya sesuatu yang bergerak. Disini perlu dibedakan dua poin, satu, proses penyempurnaan dari suatu gerak (*motion*) dan yang lain adalah proses penyempurnaan dari suatu subjek yang bergerak (*the moving agent*). Moving agent bisa saja konstan mencapai kesempurnaan melalui gerakan tetapi kecepatan dari proses tersebut bisa yaitu kecepatan proses penyempurnannya bertambah atau berkurang atau tetap. Konstannya kecepatan dan perlambatannya tidak bertentangan dengan proses penyempurnaan dalam suatu gerakan. Contoh proses gerakan sebuah apel menjadi bertambah manis kecepatan makin manisnya menurun tetapi tetap saja pada setiap masa lebih manis dari masa sebelumnya sekalipun perubahannya berlangsung melambat. Konsekuensinya, mengasumsikan bahwa dalam suatu gerak, gerak tersebut menyebabkan proses penyempurnaan bagi agent yang bergerak tidak bertentangan dengan mengasumsikan berkurangnya kecepatan proses tersebut.³⁰

Setiap komposisi hakiki, esensinya berada pada misdaq yang menampung makna-makna. Setiap sebab merupakan kesempurnaan akibatnya (*anna kulla 'illah 'aliyah fa hiya tamamu ma'luliha*). Gerak thabi'i menuju ghayah dan ghayahnya yaitu jiwa dan sesuatu yang ada di atasnya (*wa lil ghayah al-hayah ila an tantahiy ila al-nufus wa ma fawqaha*). Segala sesuatu yang sampai pada jiwa, setelah mencapai forma jiwa akan bersatu dengan cahaya akal. (*wa mimma saya'ti fi mabahits al-nufus min ittihadiha bi nur al-'aqli*). Akal menampung kesempurnaan segala sesuatu (*anna al-'aql huwa al-asyya kullu ha*).

Kesatuan akal bukanlah kesatuan kuantitas seperti kesatuan persona persepsi inderawi (*wahdah al-'aql laysa wahdatan 'adadiyah ka wahdah al-asykhash al-hissiyah*). Karena akal merupakan perbuatan Allah maka kesatuan akal berada pada *mitsal al-wahdah al-haqqah*. Dengan demikian akal merupakan kesatuan *jam'iyah*. Mullâ Sadrâ mengutip pernyataan plato yang menyatakan bahwa “*mawjûd-mawjûd* fisik memiliki forma immateri yang terdapat di dalam alam ketuhanan”.

Daftar Pustaka

- Muhammad Husayn Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah* (Jakarta, Ibn Arabi And Mulla Sadra Corner; The Islamic College Jakarta, 2011) hal. 3
Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Shadrâ* (Makassar, Chamra Press, 2012) hal. 66

²⁸Muhsin Gharawiy, *Pengantar Memahami Buku Daras*, h. 226

²⁹Muhsin Gharawiy, *Pengantar Memahami Buku Daras*, h. 226-227

³⁰Muhsin Gharawiy, *Pengantar Memahami Buku Daras*, h. 227

- Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah* (Tehran; Muassasah al-Hadiy li al-Nasyri wa al-Tauzi', 2000) h. 524, baris ke-15 dan baris ke-1 dari bawah
- Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Great Britain, TJ Press Limited, 1996) h. 279
- Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Muhammad Nur Djibir (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 197-198. Selanjutnya disebut: Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*.
- Mulla Sadra: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, (Yogyakarta: RausyanFkir, Vol.2, 2010) hal. 71. Selanjutnya disebut: Mulla Sadra: *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*.
- Mulyani, *Gerak Substansi dan implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Himah Al-Muta'aliah*, Jakarta: Sadra Press, 2014