

Konsep Gerak Mullâ Sadrâ: Suatu Tinjauan Filsafat

Arsyad
murod@gmail.com

Abstract: *Mullâ Sadrâ proves that all nature and all objects that assimilate space and time are always in constant fluctuations. The Motion on objects is not limited to accidents and external conditions, but the substance. If the substance of these objects did not change, their conditions, characteristics, and accidents would not change. More than that, Mullâ Sadrâ states that all substances and things keep changing so that all things are not related to change, existence and transition itself. According to Mullâ Sadrâ, motion is a change in an object of potentiality towards actuality. An important point in the discussion about motion is that potentiality and actuality are things that are simultaneously from existence to existence. Here, one can conclude the reality and existence of motion and also consider it a philosophical problem. Therefore, it will be the responsibility of the philosophers to examine it.*

Kata Kunci: *Mullâ Sadrâ; filsafat Islam; gerak*

Pendahuluan

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 baga dari satu entitas dimana satu bagiannya hilang dan bagian lainnya dating 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 badihì dan tidak membutuhkan definisi.(Gharawiyah, 2012: 197-198).

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. (Gharawiyah, 2012: 197- 198). 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. Para filsuf berbeda pendapat tentang definisi gerak. Ibn Rushd, misalkan, mendefinisikan gerak sebagai “proses perpindahan dari satu titik menuju titik berikutnya dengan menghilangkan titik

pertama dan membentuk titik kedua, demikian seterusnya” (Al-Walid, 2012: 49) 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 (Ṣadrā, 2002: 31). Bagi Ibn Sīnā, momen ini bersifat khayyāli “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.(Sadrā, 2004)

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-'ard) (Taba'taba'i, 1382H). Gerak hanya terjadi pada keempat kategorisasi aksiden yaitu kuantitas, kualitas, posisi dan tempat (Taba'taba'i, 1382H: 204). Hubungan eksistensial antara aksiden dan substansi berpola ketergantungan, yaitu aksiden wujūdnya 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’. Defenisi 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 berlahan-lahan menganggap bahwa gerak adalah rangkaian dari perubahan-perubahan spontalitas 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 secarfa berurutan. Akan tetapi pada hakikatnya keberadaan gerak sebagai sebuah perkara yang bersifat satu kesatuan secara perlahan-lahan 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 hudhûrî. (Gharawiyah, 2012: 204)

Gerak, yang dikontraskan dengan keheningan dalam bahasa Persia, didefinisikan 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 rangkap), 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) berlawaann 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. (Sadrâ, 2010: 71) 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 bersifatb 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’.” (Sadrâ, 2010: 71-72)

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

Waktu merupakan ukuran dari gerak dalam pengertian qath’. Namun, proses berkelanjutan dan permanen, yang merupakan asaldari gerak dalam pengertian qath’ dan selalu menengahi dari antara batas-batasnya, adalah dalam pengertian tawassuth. (Sadrâ, 2010: 72)

Sebelum Mullâ Sadrâ, para filosof percaya gerak adalah mungkin dalam empat katagori, 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 aksidentas juga. Itulah mengapa bahkan setelah penghancuran kekuatan, gerak tetap berada 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 mengerakkan 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. (Sadrâ, 2010: 72)

Kini, jelaslah bahwa sebab gerak dan sumber terdekatnya harus merupakan materi yang berubah- ubah yang entitasnya dapat diperbarui, karena adalah mustahil bagi entitas-entitas yang dapat diperbarui untuk bergantung pada sesuatu yang pada dasarnya tidak berubah-ubah. Akibatnya, seluruh gerak kembali kepada alam dan sumber dari gerak-gerak adalah enesi yang tidak dapat diperbaui yang berada dalam kondisi menjadi dan pembaharuan, pembaharuan merupakan karakteristik esensial dari alam dan, secara umum, segala objek yang dapat diperbaui 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 kehingga aktualitas. Dengan kata lain, melalui perubahan dan trasformasi, 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 diperbarui dan tidak membutuhkan serang pembuat pembaharuan, tetapi memerlukan seorang pembuat eksistensi. Karenanya, alam pada dasarnya dapat diperbarui dan berubah-ubah, dan merupakan sumber dari seluruh gerak dan trasformasi. 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. Melalinkan eksistensi gradual dari sesuatu yang bergerak. Ia menyebabkan gerakkan dari sesuatu lain dan bukan 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 transsubstansial. (Sadrâ, 2010: 73)

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 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. (Mulyani, 2014: 56)

Berangkat dari prinsip kesejadian 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, kemenjadian dan peralihan itu sendiri. (Muthahhari, 2002: 104)

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.

Prasyarat Gerak

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 diabstraksi 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 substansi 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 sisibawa gerak tersebut adalah akibat pasti membutuhkan penggerak (sebab). (Gharawiyah, 2012: 204-206)

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 (sya'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 diperbarui dan hilang tanpa henti, bermula dan berakhir. Sedangkan yang menjadi sebab bagi gerak ini semua adalah hakikat wujûd-nya itu sendiri. (Shadrâ, 2004: 152)

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 penyandang 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 penyandang gerak eksis seiring dengan pengukuhan akan adanya mawjûd yang bergerak 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 berisifat 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 tak terhingga di antara dua batas dari suatu perubahan partikular dan

ketakterhinggaan 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 (Shadrâ, 2004: 204-205). 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 bagunan 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 (Shadrâ, 2004: 205). 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 prinsip 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 tasykik yang lebih rendah dari muharrik atau modus dari muharrik (ketika wahdah syakhsiyah 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 menimpak 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 (aksiden). Pada

wujûd fi nafsihi (substansi) mengalir secara berkelanjutan yaitu gerak pada dirinya sendiri. Demikian pula wujûdli ghairihi (aksiden) dialiri oleh wujûd. (Gharawiyah, 2012: 226)

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 kapadanya?. Jawabannya tidak. Jadi tidak harus mengasumsikan adanya subjek yang tetap dalam gerak dimana gerak dipredikasikan padanya. (Gharawiyah, 2012: 226-227)

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 peroses 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 penyempurnaannya 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. (Gharawiyah, 2012: 227)

Setiap komposisi hakiki, esensinya berada pada misdaq yang menam-pung 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 diatasnya (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 say'a'ti fi mabahits al-nufus min ittihadiha bi nur al-'aqli). Akal menampung kesempurnaan segala sesuatu (anna al-'aql huwa al-asyya kulluhaa).

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'iyyah. Mullâ Sadrâ mengutip pernyataan plato yang menyatakan bahwa "mawjûd-mawjûd fisik memiliki forma immateri yang terdapat di dalam alam ketuhanan".

Tetap dan Berubah

Para filosof menyakini bahwa salah satu pembagian primer atas maujud qua maujud adalah pembagiannya menjadi "yang berubah" dan "yang tak berubah". Maujud "yang tak berubah" adalah maujud yang tidak melaui berbagai keadaan berbeda dan tidak mengalami perubahan. Sebaliknya, maujud "yang berubah" adalah maujud yang berpindah dari satu keadaan ke keadaan lain (Muthahhari, 2002: 94). Berubah dalam bahasa arab disebut 'taghayyur' di ambil dari kata 'ghair' yangbermakna menjadi yang lain atau berubah. Artinya bahwa untuk mengabstraksi pemahaman di atas di butuhkan dua kondisi atau dua bagian dari satu entitas dimana satu bagiannya hilang dan bagian lainnya datang menggantikan bagian yang hilang tersebut. Bahkan, bisa disebut bagian hilang tersebut sebagai perubahan

dari sisi bahwa sebuah eksistensi berubah menjadi ketiadaan walaupun pada hakikatnya ketiadaan itu tidak memiliki realitas 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 badihî dan tidak membutuhkan defenisi. (Gharawiyah, 2012: 197-198)

Semua maujud alami dapat berubah karena kodrat alam itu sendiri adalah potensi (quwwah) dan kesiapan (iati‘dâd). Selain itu, ia merupakan alam petentangan antara berbagai sebab dan alat. Namun, sebaliknya, segenap maujud di alam supranatural terlepas dari semua jenis perubahan lantaran mereka hampa potensialitas dan kesiapan. Persoalan yang kemudian muncul perihal maujud-maujud alami itu adalah apakah perubahan-perubahannya bersifat seketika dan sesaat; ataukah bertahap dan berkembang sering dengan perputaran waktu. (Muthahari, 2002: 94-95).

Perubahan bisa kita bagi menjadi dua: pertama adalah perubahan secara spontan; 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. Diam dalam hal ini bermakna bahwa secara potensi memiliki kemungkinan untuk bergerak, tetapi pada saat ini secara aktual dalam kondisi diam. Oleh karena itu, kata diam disini tidak bisa dinisahkan pada semua eksistensi dikarenakan ada sesuatu yang sama sekali tidak memiliki sifat gerak seperti Tuhan. (Gharawiyah, 2012: 198)

Dalam pandangan para filosof pada umumnya ranah alam ini bisa berubah dan daya tampungnya terhadap perubahan tersebar di seluruh bagiannya. Akan tetapi, muncul pertanyaan apakah perubahan alam fisik itu bersifat seketika atau bertahap, ataukah sebaian darinya berubah secara bertahap sementara yang lain seketika? Dan sekiranya memang ada dua jenis perubahan, mana yang berubah secara bertahap dan yang mana secara seketika, dan apa yang mendasari semua perbedaan itu?. Kemudian, andai kita mengasumsikan ada perubahan yang seketika, pengertian kemampuan berubah (changeability) secara seketika itu menunjukkan bahwa meski perubahan bisa saja ada, perubahan yang sebenarnya hanya terjadi dalam saat-saat tertentu. Ujung-ujungnya, maujud-maujud itu sendiri bersifat stats semasa berlangsungnya perubahan dalam saat-saat tertentu. Oleh karena itu, maujud-maujud tersebut sekaligus bersifat tidak berubah dan berubah. Tidak berubah dalam waktu dan berubah dalam saat-saat tertentu, yang berarti pada kebanyakan waktu tidak terjadi perubahan pada mereka. Bisa saja dikatakan bahwa maujud-maujud itu relatif berubah dan relatif tidak berubah dibanding dengan maujud-maujud yang ada dalam perubahan yang gradual (yaitu maujud-maujud yang berada dalam gerakan) dan relatif berubah dibanding dengan maujud-maujud nonmaterial yang terbebas dari segala potensialitas dan kemungkinan kesiapan (al-imkân al- isti‘dâdî), yaitu maujûd-maujûd yang telah seutuhnya berada dalam aktualitas (in act). (Muthahari, 2002: 95).

Kausalitas

Diskursus kebergantungan akibat kepada sebab jadi perdebatan khusus bagi sejumlah aliran didalam filsafat. Di kalangan para teolog menjelaskan kebergantungan akibat terhadap sebab dikarenakan oleh kebaharuan (huduts). Menurut para teolog, seluruh ciptaan (makhluk) diyakini sebagai akibat dari proses penciptaan oleh sang khaliq di dalam proses waktu. Artinya. Makhluk mewujûd sebagai sesuatu yang baru dalam ruang waktu. Dengan

demikian, para teolog menyakini seluruh makhluk sebagai akibat bergantung kepada sebab (khaliq) dari sisi kebaharuan makhluk yaitu diciptakan di dalam waktu. Sedangkan sebagian filosof peripatetik menjelaskan kebergantungan tersebut karena kontingensinya (mungkin). Ketika wujûd masih masih berada dalam posisi mungkin maka wujûd tersebut senantiasa bergantung kepada sebabnya. Setelah wujûd keluar dari posisi mungkin menuju posisi wajib maka wujûd akibat tidak lagi bergantung pada sebabnya karena telah terbentuk pada wujud akibat tersebut esensi baru yang idenpenden dari sebabnya. Dengan demikian, kebergantungan kausal dalam filsafat peripatetik terjadi pada mungkin al-wijûd yaitu ketika masih menempati posisi mungkin. Mullâ Sadrâ memberikan alternatif baru dalam menjelaskan relasi kebergantungan kausal ini dengan menolak dua padangan diatas.

Dalam pandangan Mullâ Sadrâ, akibat (ma'lul) adalah suatu realitas yang bergantung secara mutlak dan hakiki kepada sebabnya ('illat). Keber- gantungan mutlak yang bersifat eksistensial itu dinamakan al-imkan al- faqr. Kebergantungan mutlak dan hakiki inilah yang melahirkan kebutuhan hakiki suatu akibat kepada sebabnya. Dalam perspektif yang lebih mendalam, akibat adalah kebergantungan dan kebutuhan itu sendiri.

Sadrâ mengatakan bahwa hubungan akibat dan sebab merupakan hubungan “penyinaran (Illuminative)”, dan bahwa penyebabab (causation) itu sendiri tidak lain adalah “penyinaran(illumination)”.

Hal yang secara tradisional diakui dalam filsafat mengenai hubungan sebab dan akibat adalah menghadirkan eksistensi dan wujûd pada akibat sehingga seolah-olah pihak pertama member pihak kedua suatu hal yang ketiga; secara berurutan yang pertama adalah sebab; yang kedua adalah akibat; dan yang ketiga adalah eksistensi atau wujûd. Gambaran penyebabab ini melukiskan pemberi, penerima, dan sesuatu yang diberikan maupun diterima (secara terpisah- pisah). Tentu saja, gambaran itu meyamakan hubungan antara pemberi dan penerima (wujud) dengan hubungan (mutual) antara dua hal pada umumnya.

Sebagai missal, seorang ayah dan anak adalah dua maujûd. Yang pertama merupakan sumber bagi yang kedua, dalam arti bahwa anak berasal dari ayah. Lalu, terjadilah suatu hubungan diantara keduanya sebagai hakikat ayah atau anak. Namun, kita tahu bahwa wujûd ayah adalah satu hal yang lain lagi, dan hubungan di antara keduanya adalah hal yang lain lagi. Hubungan serupa tergambar pada sebab dan akibat, yang di acu sebagai hubungan kausal: suatu hubungan antara pemberi dan penerima wujûd. Hubungan sebab-akibat itu sendiri tidak sama dengan wujûd sebab atau akibat. Hubungan itu semata-mata terjadi antara dua hal, seperti keayahan dan keanakan yang merupakan hubungan antara seorang ayah dan anak. (Muthahari, 2002: 83).

Telaah Mullâ Sadrâ seputar hakikat maujud dan aktualisasi mengantarkannya pada kesimpulan bahwa dalam medan kausalitas hakiki (suatu kausalitas yang menjadi bidang kajian metafisika), gambaran tentang kemajemukan pemberi, penerima, dan hubungan antar keduanya itu adalah kerancuan yang besar. Karena, pada dasarnya, kemajemukan itu hanya ada dalam (pencerapan) benak kita, sedangkan dalamknyataannya, kausalitas penerima, wujud yang diterima, dan hubungan antara keduanya tidak lain dari satu hal yang sama. (Muthahari, 2002: 93).

Dengan demikian, wujûd akibat itu sebetulnya identik dengan penciptaan. Demikian pula hasil hubungan kausal itu identik dengan tidak penghubungan, hasil limpahan identik dengan tindak pelimpahan, dan hasil luminasi identik dengan tindak iluminasi. Singkatnya, alih-alih terpisah- pisah, kodrat akibat itu sesungguhnya identik dengan hubungannya dengan sebab. Oleh karena itu, hubungan itu bersifat nonkategoris dan berbeda dengan pola hubungan

dalam wacana kategori-kategori. Hubungan itu berada di tingkat yang jauh lebih tinggi daripada hubungan antarkategori. Ia tidak termasuk dalam substansi ataupun aksiden, tetapi substansial dalam substansi dan aksidental dalam aksiden itulah pola keterhubungan yang dinamai dengan “keterhubungan iluminatif”. mengingat entitas aksiden itu identik dengan hakikat hubungannya pada sebab dan bukan sesuatu yang begitu saja terhubungkan ke sebab, maka akibat merupakan salah satu manifestasi dan “nama” sebab. Bedasarkan itu, kita bisa mengatakan bahwa kausalitas Ilahi sama dengan manifestasi dan penampakan-Nya. Pada konteks inilah, konflik utama dan berkepanjangan antara para filosof dan sufi memudar. (Muthahari, 2002: 95).

Mullâ Sadrâ megatakan bahwa hakikat akibat ialah keterhubungan dengan sebab itu sendiri. Akibat dan efek tak lain adalah entitas yang menyatu padu dengan sebab. Akibat bukanlah hasil pencerahan atau iluminasi sebab pada suatu entitas sehingga akibat bergantung pada sebabnya melalui iluminasi, melainkan merupakan inti kebergantungan dan iluminasi itu sendiri (karena yang ada di alam wujûd hanyalah wujûd sebab, tak lain dan tak bukan) perwujudan adalah hakikat pewujud, sedangkan kebergantungan ialah hakikat objek yang bergantung. Al hasil, Mullâ Sadrâ berhasil membuktikan bahwa realitas sebab-akibat sama dengan tajalli. (Muthahari, 2002: 118).

Menurut Mullâ Sadrâ, tindak pencipta (khalaq) dan ciptaannya (makhlûq) adlaah sesuatu yang identik. Maka dari itu, penciptaan dan ciptaan tidak lebih dari salah satu nuansa Sebab dan bukan hal yang terpisah darinya. Perbedaan antara tindak penyebab dan akibat atau penciptaan dan ciptaan semata-mata bersifat mental dan rekaan belaka.

Di samping itu, kendati terdapat keberagaman hakiki (kasrah) antara sebab dan akibat, keberagaman itu sendiri mengacu pada satu sisi (atau suansa) kesatuan antara keduanya. Karena, akibat bukanlah sesuatu selain sebabnya. Bahkan, akibat tak lain dari nuansa dan berkedudukan sebagai nama dan sifat dari sebabnya. Jelasnya, bagaimana sifat merupakan satu segi dari penyandangnya, demikian pula akibat merupakan satu segi dari sebabnya.

Oleh sebab itu, bila kita mencermati hakikat wujûd segala sesuatu, mustahil kita bisa memisahkan dari Dzat penyandangnya, yakni Allah. Namun, karena kita senantiasa mencerap segenap majud melalui esensi-esensinya yang beragam, kita melihat alam wujûd secara beragam dan bukan manunggal. Dalam konteks ini, Mullâ Sadrâ telah berhasil mendamaikan cara ‘pandang hukamâ’ dan ‘urafâ dengan membuktikan bahwa kausalitas tak lain adalah tajalli dan tajalli tak terjadi kecuali dalam kerangka hukum kausalitas. (Muthahari, 2002: 118-119).

Berdasarkan prinsip kehakikian wujûd, tafsiran teori kausalitas ini mudah diterima. Karena jika segala sesuatu didasari oleh wujûd bukan kuiditas maka kebutuhan mereka kepada sebab juga bersifat eksistensial dan hakiki.

Maka dari itu, menurut Mullâ Sadrâ tolok ukur kebutuhan akibat kepada sebabnya tidak terletak pada watak kebergantungan suatu kuiditas.

Mullâ Sadrâ, dalam kitab al-Syawâhid al-Rububiyyah, disamping menjabar-kan burhan shiddiqin, ia juga menganalisa dan mengeritik tolok ukur yang diletakkan oleh filosof sebelumnya berhubungan dengan kebutuhan dan kebergantungan akibat kepada sebabnya.

Berdasarkan analisanya, tolok ukur kebutuhan akibat kepada sebabnya bukan huduts, karena huduts bermakna pernah tiada dan sekarang berada. Dalam pengertian huduts terkandung tiga unsur, yakni wujûd, ketiadaan, dan ketiadaan sesuatu mendahului wujudnya.*

Makna ketiadaan sebagai unsur kedua adalah tidak memiliki wujûd, karenanya keluar dari lingkaran sebab-akibat (karena sebab-akibat dalam filsafat hanya terkait dengan hal-hal

yang berwujud). Walhasil, unsur ini tidak bisa dijadikan sebagai tolok ukur kebutuhan suatu akibat kepada sebabnya.

Dan unsur ketiga, ketiadaan sesuatu mendahului wujudnya, adalah kemestian dari suatu eksistensi dan tidak terpisah dari proses penciptaan. Unsur ini tidak lebih dari sebuah persepsi yang bersumber dari proses perwujudan sesuatu. Kesimpulannya, unsur inipun bukan tolok ukur kebutuhan akibat kepada sebabnya.

Sedangkan unsur pertama, wujûd, adalah realitas hakiki dan secara riil hadir di alam. Jika wujûd perlu kepada sebabnya maka kebutuhannya pasti hakiki, riil, dan esensial. Dan jika ia tidak butuh kepada sebabnya maka ketidakbutuhannya pun bersifat hakiki.

Dasar kebergantungan akibat kepada sebab bagi Mullâ Sadrâ dikarenakan kefaqiran wujûdnya. Wujûd akibat pada hakikatnya tidak memiliki wujûd. Karenanya, akibat senantiasa bergantung kepada sebabnya. Dalam kebergantungan tersebut, akibat senantiasa membutuhkan limpahan wujûd secara terus-menerus kepada sebabnya. Mullâ Sadrâ member karakter akibat dengan istilah imkan faqri yang maksudnya, mungkin al-wujûd yang merupakan akibat, senantiasa faqir akan wujûd. Dalam relasi kausal ini, akibat tidak memiliki esensi zat sama sekali. Yang ada adalah esensi zat

Huduts dalam makna leksikalnya berarti baru, lawan dari lama (qadim). Dalam makna gramatikalnya (istilah), sesuatu dikatakan huduts jika sesuatu itu pada awalnya tiada (tak tercipta) dan sekarang menjadi ada, berwujud atau tercipta. Huduts terbagi dua: pertama, huduts zati (lawan qadim zati) yaitu sesuatu itu pernah tiada dan prosesnya menjadi ada tidak dalam ruang lingkup waktu, seperti proses keberadaan maujud/makhluk di alam non materi. Kedua, huduts zamani (lawan qadim zamani) yaitu sesuatu itu pernah tiada dan prosesnya menjadi ada terkait dengan waktu, seperti proses keberadaan makhluk di alam materi ini. sebab yang memiliki sifat. Sifat yang melekat pada esensi zat sebab itulah yang dikenal sebagai akibat. Relasi akibat dengan sebab seperti relasi sifat dengan zatnya yang mana sifat tidak memiliki esensi yang terpisah atau idenpenden dari zatnya (sebab). Dalam hal ini Mullâ Sadrâ menggunakan ungkapan ‘ain al-rabith bil al-illah’ (esensi akibat bergantung pada sebabnya), dengan demikian, akibat tidak mungkin dipisahkan dari sebab karena hakikat dari keduanya berada dalam ketunggalan, di dalam kosmologi al- hikmah al-Muta’aliyyah, puncak piramida wujûd merupakan wajib al- wujûd yang sekaligus bertindak sebagai sebab, sedangkan gradasi yang ada di bawahnya merupakan imkan faqri yaitu wujûd mungkin yang sekaligus berposisisebagai akibat. Bentangan piramida wujûd ini berada di dalam ketunggalan gradaasional.

Tema besar kausalitas di dalam filsafat erat kaitannya dengan pembahasan tentang pembagian wujûd mustaqil (independen) dengan wujûdrabith (bergantung). Perbedaan jenis kebergantungan wujûd rabith terhadap wujûd mustaqil juga menyebabkan perbedaan dalam kausalitas, di dalam objek logika terdapat pembahasan tentang eksistensi penghubung antara subjek dengan predikat. Seperti misalnya kalimat “Ahmad berjalan”. Antara Ahmad (subjek) dengan berjalan (predikat) pada alam mental mesti memiliki eksistensi penghubung yang merupakan wujûd yang bergantung. Eksistensi penghubung tidak memiliki kuiditas karena ketika sesuatu memiliki kuiditas, eksistensinya besifat idenpenden sementara eksistensi peng- hubung, eksistensinya bergantung pada subjek dan predikat. (Mulyani, 2014: 26)

Gerak Tran-substansial

Salah satu doktrin Mullâ Sadrâ yang paling khas adalah gerak tran- substansial yang menjadi basis penjelasannya tentang banyak masalah filsafat tradisional yang sangat sulit seperti penciptaan dunia dan semua makna “menjadi” dari sudut pandang Yang Mahatetap dan Mahakekal.

Teori gerak Mullâ Sadrâ terintegrasi dengan sistem filsafatnya yang berporos pada prinsip aşālat al-wujūd. Bagi Mullâ Şadrâ, gerak adalah bagian integral dari alam material/jasmani, sehingga ia merupakan realitas yang objektif. Dalam sistem ontologi Şadrâ, wujûd adalah tunggal, dan dalam ketunggalannya wujûd bergradasi dan menampilkan beragam modus eksistensial. Modus-modus tersebut adalah manifestasi dari keragaman intensitas “cahaya” wujûd. Level terendah dari cahaya wujûd itu adalah alam materi. Di alam materi ini, modus-modus wujûd mencapai puncak keragamannya. Di sinilah ruang, waktu dan gerak tercipta sebagai manifestasi terlemah dari wujûd yang bergradasi. Maka bagi Mullâ Şadrâ, gerak adalah objektif. Ia adalah sebuah modus wujûd, seperti halnya waktu, meskipun dalam intensitasnya yang paling lemah sehingga keberadaannya hampir dianggap tiada (Şadrâ, 2002: 37). Oleh karena itu, gerak adalah hal yang substansial pada setiap realitas material. Meskipun gerak adalah sebuah modus wujûd, pada dirinya tidak memiliki realitas. Ia bukan entitas atau sesuatu, seperti halnya kebanyakan modus wujûd lain. Ia adalah relasi atau proses pembaharuan dari sesuatu, bukan sesuatu yang menjadi lokus bagi proses pembaharuan (Şadrâ, 2002: 67). Dengan hakikat yang demikian, maka menjadi wajar apabila sebagian orang menganggap gerak itu hanya fiksi dan tidak ada pada realitas. Eksistensinya subordinat terhadap eksistensi sesuatu/entitas, baik itu yang material maupun ruhani, tetapi ia inhern atau niscaya pada sesuatu tersebut.

Status ontologis gerak ini mendasari bangunan teori gerak Mullâ Şadrâ yang dikenal dengan prinsip al-ḥarakah al-jauhariyyah. Merujuk kepada Hussein Nasr (1978: 91), al-ḥarakah al-jauhariyyah berarti transubstantial motion “gerak transubstansial”. Prinsip ini mengatakan bahwa gerak pada aksiden tidak terjadi tanpa gerak pada substansi. Artinya, gerak substansi selalu mendahului gerak pada aksiden. Prinsip ini membalik prinsip gerak Aristotelian yang hanya meyakini gerak pada aksiden. Menurut Mullâ Şadrâ, secara eksistensial aksiden-aksiden selalu mengikuti atau bergantung kepada eksistensi substansi (Şadrâ, 2002: 67). Sehingga apabila terjadi gerak pada aksiden, ini menunjukkan bahwa telah terjadi gerak pada substansi. Perubahan pada aksiden tersebut berasal dari perubahan pada domain substansi. Dengan kata lain, gerak aksidental adalah efek dari gerak substansial.

Sebagian para filosof membagi esensi-esensi wujûd mungkin pada substansi dan aksiden, esensi- esensi yang dalam wujudnya tidak butuh pada objek disebut dengan substansi, sedangkan yang butuh pada objek tersebut dengan aksiden. Dengan kata lain, aksiden adalah kondisi atau sifat bagi wujûd lain. Contohnya esensi ‘manusia’ adalah substansi, sedangkan esensi ‘sedih’ adalah aksiden. Hal ini karena ‘sedih’ mewujud dalam substansi manusia , tetapi manusia tidak butuh pada ‘sedih’. Conoh aksiden adalah warna benda. Sebagaimana kita ketahui bahwa warna senantiasa mewujud pada benda. Dan karena itu warna adalah aksiden dan benda adalah objeknya.(Gharawiyah, 2012: 178)

Filosof Ibn Sînâ, mengikuti filsafat alam Aristoteles dengan menerima gerak (al-ḥarâkah) hanya dalam kategori-kategori kuantitas (kamm), kualitas (kaif), situasi (wadh’), dan ruang/tempat (‘ain), yang semuanya adalah aksiden dan secara eksplisit menolak kemungkinan gerak dalam kategori substansi. Argumen utama Ibn Sînâ adalah bahwa gerak mensyaratkan suatu subjek yang bergerak, dan jika substansi suatu objek berubah melalui

gerak trans-substansial, maka tidak akan ada subjek bagi gerak. (Nasr & Leaman, 2013: 918-919)

Mullâ Sadrâ menentang langsung tesis ini dengan mengatakan bahwa setiap perubahan aksiden suatu objek sebenarnya mensyaratkan perubahan substansinya karena aksiden tidak mempunyai eksistensi yang bebas dari substansi (Nasr & Leaman, 2013: 918-919). Menurut Mullâ Sadrâ, tidak mungkin gerakan hanya terjadi pada aksiden (al-‘arad) karena aksiden selalu bergantung pada substansi. Jika terjadi gerakan pada aksiden, hal tersebut jelas menunjukkan gerakan yang terjadi pada substansi. Jika dapat terjadi (gerakan) pada kuantitas dan kualitas serta bagian-bagiannya yang tidak terbatas diantara keduanya secara potensial, maka wujûd selalu membaru dalam identitasnya, baik pada kuantitas maupun kualitas. Dengan demikian, gerakan tersebut dapat juga terjadi pada substansi sehingga merupakan hal yang memungkinkan bagi substansi untuk menguat dan menjadi lebih sempurna dalam wujûd tanpa merusak identitas dan kesatuan substantifnya. Perubahan benda pada tingkat aksiden menunjukkan secara jelas perubahan substansial tersebut. Pada tingkat aksiden, apel semula bewarna hikau tua, kemudian berubah menjadi hijau muda, merah, dan kuning. Pada tingkat substansial, apel semula buah muda, sedang, ranum, dan busuk. (Al-Walid, 2012: 49-51)

Gerakan transsubstansial terjadi meliputi segala sesuatu, baik pada jasmaniah maupun pada ruhaniah. Manusia, menurut Mullâ Sadrâ, sesuatu yang awalnya berasal dari materi pertama (al-mâddah al-âula) yang bergabung dengan bentuk (sûrah), melalui gerakan transsubstansial, unsur- unsur tersebut mengalami perkembangan dan perubahan, materinya berkembang menjadi gumpalan darah, kemudian janin, baji, anak-anak, remaja, dewasa, tua dan hancur, sedangkan bentuknya berkembang menjadi jiwa bergerak (an-nafs al-mutaharikah), kemudian jiwa hewani (an-nafs al-hayawâniyyah), dan jiwa manusia (an-nafs al-insâniyyah). Gerakan transsubstansial yang terjadi pada materi menuju kehancuran, sedangkan gerakan transsubstansial yang terjadi pada jiwa menuju kesempurnaan. (Al-Walid, 2012: 50-52).

Ia menegaskan bahwa selalu ada “beberapa subjek” (maudhû‘un mâ) bagi gerak sekalipun kita tidak bisa menetapkan dan menentukannya bedasarkan. Mullâ Sadrâ menegaskan bahwa seluruh alam fisik dan bahkan alam psikis atau imajinal (khsysli) hingga arketipe yang tetap (al-a‘yân al- tsâbitah) atau bersinar terus bergerak atau berada dalam proses menjadi. Sebab jika tidak demikian, emanasi (faidh) Wujud tidak mungkin menjangkau segala sesuatu. Doktrin Mullâ Sadrâ disebut al-labs ba’d al- labs. Ini menunjukkan bahwa bentuk dan materi suatu maujud menjadi materi bagi bentuk yang baru dan bahwa proses ini berlangsung terus- menerus seakan- akan seseorang meletakkan sebuah lapisan diatas lapisan lainnya. Semua maujud di dunia ini bergerak secara vertikal sebagai akibat dari gerak trans-substansial hingga wujûd-wujûd itu mencapai tataran realitas arketipe mereka. Sperma menjadi janin dan tumbuh menjadi bentuk bayi yang kemudian lahir dan terus berkembang dari suatu bentuk ke bentuk lain sehingga mencapai kematangan penuh, kemudian tubuh menjadi melemah justru ketika jiwa berkembang semakin kuat sampai seseorang meninggal dunia dan mencapai “dunia khayali” (imaginal world) dan puncaknya Kelahiran Ilahi. Setiap keadaan dari gerak ini mengandung bentuk-bentuk yang terdapat pada keadaan eksistensi sebelumnya, meskipun gerak transsubstansial ini berlanjut terus di sepanjang tahapan- tahapan tersebut. (Nasr & Leaman, 2013: 919-920).

Dengan bahasa lain, Mullâ Sadrâ juga mendefinisikan substansi sebagai tabî‘ah “tabiat atau sifat dasar” (nature) (Kamal, 2013: 58). Apabila ia tetap, maka atribut- atribut lain yang menempel atau bersandar kepadanya pun akan tetap. Tetapi hal ini tidak mungkin, sebab

segala sesuatu di alam materi ini berada dalam perubahan yang terus-menerus. Perubahan yang terjadi pada diri tabiat ini menyebabkan perubahan pada atribut-atributnya. Tabiat eksis pada setiap realitas, dan bahkan merupakan inti realitas itu sendiri. Sebagai contoh, pada kasus pohon mangga seperti yang disebutkan sebelumnya. Gerak pada aksiden mencakup: tubuhnya yang semula kecil menjadi besar, yang semula pendek menjadi tinggi, batangnya yang semula lemah menjadi kokoh, daunnya yang semula hijau menjadi kuning, rantingnya yang semula satu menjadi banyak, bunganya menjadi buah, akarnya menjadi panjang dan bercabang, dan seterusnya. Gerak pada substansi sebenarnya tidak bisa dideteksi secara inderawi. Tetapi secara empiris, deteksi atas gerak substansial dapat disematkan pada kondisi dari kendirian sesuatu tersebut. Pada contoh pohon mangga ini secara berurutan misalkan: biji/benih, kecil/muda, sedang, dewasa, kemudian tua. Diri pohon itu tetap tetapi berubah level kualitas kejiwaannya.

Pola gerak yang terjadi pada aksiden beriringan dengan gerak pada substansi namun tidak searah. Menurut Mullâ Sadrâ, gerak pada substansi menuju pada vitalitas dan kesempurnaan wujûdiyyah, sedangkan gerak aksiden menuju kepada keragaman (Sadrâ, 2002: 85). Gerak pada substansi dan aksiden ini terjadi pada semua realitas dalam semua level wujûd yang ada. Merujuk kembali kepada prinsip *tashkîk al-wujûd*, ini berarti bahwa substansi bergerak mendekati sumber pancaran wujûd untuk menyempurnakan kualitas wujudnya. Dalam gradasi wujûd, semakin jauh dari *wâjib al-wujûd* semakin lemah kualitas wujudnya dan semakin kurang kesempurnaannya, dan sebaliknya. Realitas yang paling sempurna wujudnya adalah yang paling dekat dengan *wâjib al-wujûd*. Secara kolektif, semua realitas yang ada di alam materi ini memiliki kualitas wujûd yang paling lemah, karena alam materi adalah pancarannya yang terjauh.

Gerak transsubstansial adalah perjalanan substansi untuk naik ke level-level kesempurnaan wujudnya. Perjalanan ini terjadi pada setiap realitas di alam semesta ini. Artinya, seluruh entitas yang terhampar di seluruh penjuru alam ini, termasuk yang terkadang oleh manusia dianggap tidak berharga seperti pasir, debu, rumput, kotoran, lumpur, dan lain sebagainya. Secara kolektif semuanya berada dalam pergerakkan menuju puncak kesempurnaan yaitu Allah selaku *wâjib al-wujûd*. Tetapi karena satu dan lain hal, mereka tidak menyadarinya. Seperti diakui oleh Mullâ Sadrâ sendiri, contoh yang paling jelas dari perjalanan transsubstansial ini adalah pada proses evolusi manusia (Sadrâ, 2002: 53). Bahkan dengan daya kesadaran yang dimilikinya, seorang manusia dapat melakukan akselerasi atau mempercepat perjalanan transsubstansialnya hingga sampai di batas puncak kesempurnaan yang dapat dicapai oleh sebuah realitas (*maujûd*). Dia mendahului realitas-realitas lain di alam semesta ini, meskipun di sisi lain dia masih dalam posisi bersemayam di dalam jasadnya. Dialah yang disebut *al-insân al-kâmil* "manusia sempurna". Sebagaimana realitas yang lain, secara fundamental manusia adalah gabungan dua unsur yaitu *al-mâddah* atau "materi pertama" dan *shûrah*

"forma/bentuk". Di posisi awal ini kedua unsur tersebut berada pada posisi eksistensial yang setara, namun kemudian mengalami pergerakkan ke arah yang berbeda. Materi pertama sebagai aksiden berkembang menjadi badan fisik, sedangkan forma berevolusi menjadi jiwa sebagai substansi bagi tubuh (Al-Walid, 2012: 51). Selanjutnya, perjalanan badan mengikuti perjalanan jiwa dan bahkan dikendalikan oleh jiwa, hingga pada titik tertentu keduanya kembali berpisah. Wallahu 'alam

Bibliografi

Abdulfatah, Imam, Madkhal Ila al- Metafisika (Kairo: Nahdlatul Mishr, 2009)

Adang, Yesmil Anwa, Sosiologi untuk Universitas (Bandung: Refika Aditama, 2013) Aini, Nurul , & Philipus, Ng., Sosiologi dan Politik (PT: Raja Grafindo Persada, 2006)

Al-Farûqî, Ismail R, “Mengislamkan Ilmu-ilmu Sosial” dalam Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial (Yogyakarta: PLP3M, 1985)

Al-Walid, Kholid, Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat;Filsafat Eskatologi Mullâ Shadrâ, (Jakarta: Sadra Press, 2012)

Awani, Ghulam Reza dkk, Islam, Iran & Peradaban: Peran dan Kontribusi Intelektual Iran dalam Peradaban Islam. Terj. Andayani dkk (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2012)

Bagir, Haidar, Buku Saku Filsafat Islam (Bandung: Mizan, 2005)

Bagus, Lorens, Kamus Filsafat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002) Fakhry, Majid, Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001)

Gharawiyah, Mohsen, Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam, terj. Muhammad Nur Djabir (Jakarta: Sadra Press, 2012)

Hadiwijono, Harun, Seri Sejarah Filsafat Barat 2 (Yogyakarta: Kanisius, 2010) Hadiwijono, Harun, Seri Sejarah Filsafat Barat 1 (Yogyakarta: Kanisius, 2012)

Haerdiman, F. Budi, Filsafat Modern (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004)

Hunt. L Paul, Chester, & B. Horton, Sosiologi, terj. Aminuddin dan Tita Sobari (Jakarta: Erlangga, tth), jilid KE-2.

Jurdi, Syaifuddin, Sosiologi Islam & Masyarakat Modern: Teori, Fakta dan Aksi Sosial (Jakarta: Kencana, 2010)

Kalin, Ibrahim, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010).

Kamal, Muhammad, “Dressing after Dressing: Sadra’s Interpretation of Change,” *Open Journal of Philosophy*, 3, 2013.

Labib, Muhsin, “Hawzah Ilmiyah Qum: Ladang Peternakan Filosof Muslim Benua Lain,” *Jurnal al-Huda* 3(9), 2003

Marhaba, Muhammad Abdurrahman, Ma'a al-Falsafah al-Yunaniyah (Bairut: Mansyurat 'Uwaidat, 1988)

Mulyani, “Gerak Substansi dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'aliyya,” Thesis Master, Jakarta, ICAS –Paramadina, 2014

Mu'tahharî, Murtadâ, Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya (Bandung: Penerbit Mizan, 1993).

Mu'tahharî, Murtadha, Filsafat Hikmah; Pengantar Pemikiran Sadra, terj.Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2002)

Mu'tahharî, Murtadâ, , Durûs Falsafiyyah fi Sharh al-Mandhûmah (Lebanon: Shams al-Mashreq for The Cultural Services, 1994), juz II.

Nasr, Sayyed Hossein & Leaman, Oliver, Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2013)

Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy (Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1978)

Nur, Muhammad, Wahdah Al-Wujûd Ibn Arâbî & Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ (Makassar: Chamran Press, 2012)

Rahman, Fazlur, Filsafat Sadra, terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000) Raho, Benard Raho SVD, Teori Sosiologi Modern (Jakarta: Prestasi Pustaka Karya Raya, 2007)

Russel, Betrand, Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio- politik Zaman Kuno hingga Sekarang (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), Cet. II

Sadrâ, Mullâ, al-Hikmah al-Muta'âliyyah fî Al-Asfâr al-'Aqliyyah al- Arba'ah (Beirut: Dar al- Ihyâ al-Turats al-Arabi, 1981), juz I, II, III, VIII, IX.

Sadrâ, Mullâ, Kearifan Puncak (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), Cet. II

Sadrâ, Mullâ, Manifestasi-Manifestasi Ilahi (Jakarta: Sadra Press, 2001) Soekanto, Soerjono, Sosiologi Suatu Pengantar (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), cet. 28

Supriyadi, Eko, Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syariati (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013)

Suyanto, Bagong, & Narmoko, J. Dwi, Sosiologi: Teks Pengantar & Terapan (Jakarta: Kencana, 2007)

Syari'ati, Ali, Paradigma Kaum Tertindas, terj. Saifullah Mahyuddin (Jakarta: Al-huda, 2001), CET.2

Syari'ati, Ali, Sosiologi Islam, Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru, terj. Arif Mulyadi (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013)

Syari'ati, Ali, Ummah & Imamah: Konstruksi Sosiologi Pengetahuan dalam Autentisitas Ideologi dan Agama, terj. Afif Muhammad (Jakarta: Rausyan Fikr Institute, 2014)

Taba'taba'i, Muhammad Hussein, Bidayah al-Hikmah (Qum: al-Muqaddas, Muassasah al-Nasir al-Islamiy, 1382 H)

Veeger, K.J, Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi (Jakarta: Gramedia, 1985),

Wirawan, I.B, Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Defenisi Sosial dan Perilaku Sosial (Jakarta: Kencana, 2012).