

PEMIKIRAN ŞADR AL-DĪN AL-SHĪRĀZĪ TENTANG WUJUD

ŞADR AL-DĪN AL-SHĪRĀZĪ'S THOUGHT ON EXISTENCE

Mohd Syahmir Alias

Section of Philosophy & Civilisation. School of
Humanities. Universiti Sains Malaysia. 11800. Pulau
Pinang. Malaysia.

Email: syahmir@usm.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol21no2.1>

Abstract

Şadr al-DĪn al-ShĪrĀzĪ (1572-1640) or Mullā Şadrā was a later development Muslim philosopher from Persia. He was said to be the pioneer of a new thought in Islamic philosophy which followed the former Muslim philosophers such as Ibn Sīnā and Ibn Rushd. His thoughts are increasingly being studied by scholars of Islamic philosophy over the past few decades. This article aims to identify Şadr al-DĪn al-ShĪrĀzĪ's thought with regards to his conception on existence. The article collects documents related to Şadr ad-DĪn al-ShĪrĀzĪ's thought based on the document study method, then analyses it through textual analysis method. As a result, this article discovers that Şadr ad-DĪn al-ShĪrĀzĪ introduced the principle of primacy of existence or *aşālah al-wujūd* in his philosophical system, which differs from his predecessor, Suhrawardī, that emphasizes on the primacy of quiddity or *aşālah al-māhiyyah*. Şadr ad-DĪn al-ShĪrĀzĪ's thought also has some effect to human substance -the soul, through his principle of substantial movement or *al-ḥarakāt al-jawhariyyah*. These principles initiate a new interpretation in Islamic philosophy especially with regards to the dynamicity of creation of everything that exists.

Keywords: Şadr ad-DĪn al-ShĪrĀzĪ; Mullā Şadrā; primacy of existence; primacy of essence; soul.

Khulasah

Şadr al-Dīn al-Shīrāzī (1572-1640) atau Mullā Şadrā, seorang ahli falsafah Muslim terkemudian yang berasal dari Parsi. Beliau dikatakan sebagai perintis kepada suatu pemikiran baharu dalam falsafah Islam selepas berlalunya pemikiran ahli-ahli falsafah Muslim terdahulu seperti Ibn Sīnā dan Ibn Rushd. Pemikiran beliau semakin banyak dikaji oleh pengkaji falsafah Islam sejak beberapa dekad yang lalu. Makalah ini bertujuan untuk mengenal pasti pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, khususnya berkenaan konsepsi beliau mengenai wujud. Makalah ini mengumpul dokumen berkaitan pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī berasaskan kaedah kajian dokumen, seterusnya menganalisisnya berasaskan kaedah analisis teks. Hasilnya, makalah ini mendapati bahawa Şadr al-Dīn al-Shīrāzī memperkenalkan prinsip keasalan wujud atau *aşālath al-wujūd* dalam sistem falsafahnya. Prinsip ini berbeza daripada pemikiran ahli falsafah sebelumnya iaitu Suhrawardī yang menekankan prinsip keasalan zat atau *aşālah al-māhiyyah*. Pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī tentang wujud memberi kesan kepada jauhar manusia iaitu jiwa melalui prinsip pergerakan jauhar atau *al-ḥarakat al-jawhariyyah*. Prinsip-prinsip ini membuka tafsiran baharu dalam falsafah Islam khususnya mengenai kedinamikan penciptaan setiap yang wujud.

Kata kunci: Şadr al-Dīn al-Shīrāzī; Mullā Şadrā; keasalan wujud; keasalan zat; jiwa.

Pengenalan

Şadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā Qawāmi al-Shīrāzī atau juga dikenali sebagai Mullā Şadrā merupakan seorang ahli falsafah Muslim yang semakin mendapat tempat dalam penyelidikan falsafah Islam sejak beberapa dekad yang lalu.¹ Hal ini terbukti dengan wujudnya

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Şadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), 19.

beberapa interpretasi yang berbeza oleh ahli falsafah kontemporari yang melakukan kajian terhadap pemikiran falsafah beliau.

Menurut Ernst, sekurang-kurangnya terdapat dua kumpulan pemikir kontemporari yang berbeza pandangan mengenai pemikirannya. Pertama ialah kumpulan Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin dan James Winston Morris yang berhujah bahawa Şadr al-Dīn al-Shīrāzī merupakan pemikir yang cenderung ke arah kebatinan dan mistik (*esoteric and mystical*). Kedua pula ialah kumpulan Fazlur Rahman, Hossein Ziai dan John Wallbridge yang mempertahankan bahawa Şadr al-Dīn al-Shīrāzī merupakan pemikir yang wajar didekati dengan falsafah analitis moden (*analytical philosophy*).²

Sungguhpun terdapat perbezaan pendapat mengenai posisi pemikiran falsafahnya, Şadr al-Dīn al-Shīrāzī dikatakan telah membawa suatu pemikiran baharu dalam penyelidikan falsafah Islam selepas berlalunya pemikiran ahli-ahli falsafah tamadun Islam sebelah barat seperti Ibn Rusd.³ Beliau dianggap berjaya menyatukan tiga keperluan asas seorang ahli falsafah Muslim iaitu pertama, beriman kepada wahyu; kedua, menaakul secara logik menggunakan akal; dan ketiga, keperluan menjalani kehidupan rohani yang kudus untuk mencapai pencerahan (*illumination*) daripada Allah SWT.⁴

Menyedari penyatuan keperluan-keperluan tersebut sebagai seorang ahli falsafah Muslim, beliau membincangkan konsepsi berkenaan wujud (*wujūd/existence*) sehingga melahirkan suatu sistem metafizik atau sistem ontologi yang unik dikenali sebagai

² Carl W. Ernst, "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra" (kertas kerja, World Congress on Philosophy of Mulla Sadra, Tehran, Mei 1999), 2.

³ Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 92-94.

⁴ Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmah al-'Arshiyah* (New York: RoutledgeCurzon, 2003), 1-2.

'hikmah tertinggi' atau '*al-hikmah al-muta'aliyyah*'.⁵ Menurut Cooper, sistem ontologi yang berubah secara akar umbi dan berbeza daripada ahli falsafah Muslim sebelumnya menjadikan Şadr al-Dīn al-Shīrāzī sebagai seorang penyumbang yang asli terhadap sistem epistemologi.⁶ Hal ini kerana, beliau telah menggabungkan antara aspek teori Ibn Sīnā mengenai aktualisasi akal manusia oleh akal aktif dengan teori Suhrawardī berkenaan ilmu *ḥuḍūrī* (ilmu yang hadir).⁷

Oleh yang demikian, makalah ini bertujuan mengenal pasti pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī dalam falsafah Islam, khususnya mengenai konsepsi beliau berkaitan wujud. Tujuan makalah ini meneliti subjek tersebut adalah kerana, menurut Seyyed Hossein Nasr, wujud merupakan perbincangan yang sangat penting dalam falsafah Islam

⁵ Megawati Moris, *Mullā Şadrā's Doctrine of the Primacy of Existence (Aşālat al-Wujūd)* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2003), 9.

⁶ Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012): 64.

⁷ John Cooper, "Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad al-Shirazi) (1571-1640)", dicapai 19 Januari 2017, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H027.htm>. Untuk mengenali teori aktualisasi akal oleh Ibn Sīnā, rujuk Mohamed Safiullah Munsoor & Che Zarrina Saari, "Knowledge and Islam on the Non-Rational and Rational-Heart-Brain Inter-Connection: A Classical Islamic Scholarly Perspective", *Afkar* 19, issue 1, (2017): 145. Suhrawardī atau nama penuhnya, Shihāb ad-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak Abū'l-Futūḥ Suhrawardī ialah pengasas aliran falsafah *ḥikmah al-ishraqiyyah*. Beliau hidup sezaman dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan sama-sama berguru dengan Majd ad-Dīn al-Jīlī. Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai aliran Suhrawardī, rujuk Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 29-31. Untuk mengenali salah satu aspek pemikiran Fakhr ad-Dīn al-Rāzī, rujuk Che Zarrina Saari & Mohd Manawi Mohd Akib, "Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī", *Afkar* 19, Special Issue, (2017): 93.

khususnya metafizik Islam⁸. Justeru, makalah ini dibentuk melalui kajian dokumen menggunakan data sekunder iaitu karya-karya Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī dan penulisan berkenaan pemikirannya. Seterusnya, analisis kandungan dijalankan memandangkan kaedah-kaedah tersebut bersesuaian dengan kajian terhadap data sekunder yang digunakan.

Dari sudut perbincangan pula, makalah ini terbahagi kepada empat bahagian khusus. Pertama, menyoroti kehidupan dan karya Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. Kedua, membincangkan pembahagian wujud dalam falsafah Islam. Ketiga, meneliti pemikiran Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī tentang wujud. Keempat, impak pemikiran wujud Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī terhadap huraian mengenai jiwa manusia. Pada bahagian yang terakhir, makalah ini melakarkan rajah untuk meringkaskan konsepsi wujud menurut pemikiran Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī.

Latar Belakang Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī digelar sebagai "*al-Ḥakīm al-Ilāhī wa al-Faylasūf al-Rabbānī*".⁹ Beliau merupakan seorang anak tunggal yang dilahirkan pada tahun 1571M di Shiraz, sebuah kota yang kini terletak di Safawi, Iran.¹⁰ Empayar Safawi ketika itu berada di bawah pemerintahan Shāh ‘Abbās I (m. 1629M) yang merupakan sebuah negeri berlandaskan ajaran Shī‘ah Ithnā ‘Asharīyyah atau Syiah

⁸ Seyyed Hossein Nasr, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly* vol. 24, no. 4, issue 116, (December 1989), 409.

⁹ Hal ini sebagaimana yang tercatat pada adikaryanya *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyyah*. Rujuk Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, I-IX (Beirut: Dār Ihya’ at-Turath al-‘Arabī, 1990).

¹⁰ Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2007), 5.

Imam Dua Belas.¹¹ Beliau meninggal dunia sekitar tahun 1641M ketika dalam perjalanan menunaikan haji ketujuhannya di Mekah dan disemadikan di Najaf, bersebelahan makam Saidina ‘Alī bin Abī Ṭālib.¹²

Keseluruhan hidup Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī merupakan suatu terapan daripada doktrin metafiziknya yang diperoleh daripada visi metafiziknya (*wijdān* atau *ecstasis*). Secara terperinci, sejarah hidup beliau dapat dibahagikan kepada tiga jangka masa berasaskan tempat tertentu. Pertama, ketika di Shiraz dan Isfahan iaitu jangka masa beliau mendapat pendidikan formal berkenaan ilmu-ilmu tradisi Islam. Kedua, ketika di Kahak iaitu jangka masa beliau melakukan pembersihan jiwa dan hidup dalam keadaan yang penuh zuhud. Ketiga, ketika beliau kembali semula ke Shiraz untuk melaksanakan tugas mengajar kepada masyarakat dan menulis kitab-kitab sebagai bimbingan kepada para muridnya.¹³

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī menerima pendidikan formal daripada sejumlah guru-guru yang berwibawa. Antara guru beliau ialah Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād Astarabadi, Bahā’u’-d-Dīn ‘Āmili dan Mīr Abū al-Qāsim Fendereskī.¹⁴ Hasil daripada pembelajaran dalam bidang kalam, falsafah dan tasawuf khususnya, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī menulis beberapa karya penting yang menggambarkan perjalanan spiritual dan ketinggian intelektualnya. Antara tulisan tersebut ialah pertama, *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-*

¹¹ Mashhad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy: A Brief Survey* (New York: The Edwin Mellen Press, 2006), 315.

¹² Seyyed G. Safavi, "Mulla Sadra's Life and Philosophy", *Transcendent Philosophy* 13, (December 2012), 22.

¹³ Nasr, *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*, 38.

¹⁴ Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 1993), 13; Sajjad Rizvi, "Mulla Sadra", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dicapai 6 Ogos 2017, <http://plato.stanford.edu/entries/mulla-sadra/>.2009.

Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Kitab Hikmah Tertinggi Berkaitan Empat Perjalanan Akal); kedua, *al-Hikmah al-'Arshiyah* (Kitab Hikmah dari Arasy); ketiga, *al-Mashā'ir* (Kitab Penembusan Metafizik); keempat, *Iksir al-'Arifin fi Ma'rifat Ṭariq al-Haqq wa al-Yaqīn* (Kitab Iksir Orang Arif Berkaitan Makrifat Jalan kepada Kebenaran dan Keyakinan); dan kelima, *al-Mabda' wa al-Ma'ād* (Kitab Permulaan dan Pengakhiran).¹⁵

Adikaryanya iaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* dibahagikan kepada empat bahagian musafir. Musafir pertama, '*min al-khalq ilā al-haqq*' menjelaskan tentang ontologi khususnya berkaitan zat (*māhiyah*), wujud (*wujūd*), pergerakan (*ḥarakah*), sebab-akibat (*sababiyyah*) dan teori rupa Plato (*al-muthul al-Aflāṭūniyyah*). Musafir kedua '*bi al-haqq fī al-haqq*' membincangkan mengenai falsafah tabii seperti jauhar (bahan/*jawhar/substance*), arad (sifat/*arad/accident*) dan sepuluh kategorinya menurut Aristotle. Musafir ketiga '*min al-haqq ilā al-khalq bi al-haqq*' menangani perbincangan mengenai wujud Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Musafir keempat '*bi al-haqq fī al-khalq*' pula menjelaskan tabii manusia, kewujudan dan takdirnya.¹⁶

Selain dikenali sebagai musafir, ia juga disebut sebagai suluk akliah yang memperlihatkan keempat-empat musafir itu merupakan sebuah perjalanan yang melibatkan akal secara perbakatan (*bi al-quwwah* atau *potential*), akal secara perbuatan (*bi al-fi'l* atau *actual*), akal tabiat (*disposition*) dan akal perolehan (*mustafād* atau *acquired*) yang seterusnya bersatu dengan akal aktif.¹⁷ Dalam penghasilan adikaryanya ini, beliau banyak dipengaruhi oleh pemikiran ahli sufi falsafi terkenal daripada aliran

¹⁵ Al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy*, 316-317.

¹⁶ Al-Shirāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah*, I, 13.

¹⁷ Nur, *Wahdah al-Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, 64.

Akbarī iaitu Ibn ‘Arabī dan ahli falsafah beraliran *Ishraqī* (Iluminasi) iaitu Suhrawardī.¹⁸

Oleh sebab Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī kurang terkenal di luar daripada lingkungan negara Iran atau umumnya di wilayah Parsi, pengaruh falsafahnya juga dikatakan tidak sebanding falsafah Ibn Sīnā yang berjaya sampai ke Eropah dan dunia Barat umumnya.¹⁹ Malah, penulisan yang agak awal mengenai pemikiran beliau dalam bahasa Inggeris hanya diterbitkan pada tahun 1975 dan ditulis secara komprehensif oleh Fazlur Rahman.²⁰ Di lingkungan Iran, terdapat murid-murid beliau yang meneruskan legasi pemikirannya, antaranya ialah Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī dan ‘Abd al-Razzāq Lāhījī.²¹

Pengelasan Wujud dalam Falsafah Islam

Sebelum dijelaskan pandangan Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī berkenaan wujud, makalah ini meneliti terlebih dahulu pengelasan atau pengkategorian wujud dalam falsafah Islam. Dari sudut sejarah, pembahagian antara wujud dengan zat (*māhiyyah/quiddity/essence*) berpunca daripada pembahagian ahli falsafah Muslim beraliran *Mashā’ī* (Peripatetik) terdahulu, iaitu secara khususnya Ibn Sīnā.²² Beliau menjelaskan bahawa dalam menganalisis sesuatu perkara yang wujud atau *mawjūd (existent)*, minda manusia dapat menerbitkan dua bentuk persoalan iaitu pertama, “apakah ia (itu)?”; dan kedua, “adakah ia (itu ada)?”.

¹⁸ *Ibid.*, 316; Nasr, *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*, 41.

¹⁹ Açıkgenç, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger*, 15.

²⁰ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī)* (Lahore: Suhail Academy, 2005); Hamid Fahmy Zarkasyi, “The Philosophy of Mulla Sadra: Being a Summary of His Book *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*”, *TSAQAFAH* 5, no. 2 (2009), 326.

²¹ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy* (Aldershot: Ashgate, 2006), 3; Nasr, *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*, 38.

²² Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā.*, 27.

Soalan pertama dijawab dengan menyatakan *māhiyyah*nya, manakala soalan kedua dijawab sama ada wujud atau tidak wujud sesuatu itu. Sungguhpun dapat dipertanyakan dua soalan tersebut, namun kedua-duanya tidak terpisah antara satu sama lain kerana pemisahan itu berlaku hanya di minda manusia.²³ Walau bagaimanapun, perkara yang menjadi persoalan dalam kalangan ahli falsafah Muslim terkemudian pula adalah, antara jawapan bagi kedua-dua persoalan tersebut, manakah yang merupakan asal kepada sesuatu yang ditanggapi dan manakah pula yang merupakan iktibar atau abstraksi atau yang dipersepsikan dalam minda?

Justeru, Suhrawardī dalam sistem metafiziknya mengangkat *māhiyyah* sebagai asal segala sesuatu dan doktrinnya disebut sebagai *aṣālah al-māhiyyah*. Walaupun pada awal usianya, beliau berpegang kepada doktrin tersebut, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī kemudiannya mengkritik doktrin tersebut dan mengangkat wujud sebagai asal segala sesuatu atau *aṣālah al-wujūd*.²⁴ Menurut Kalin, sistem ontologi *essentialism* Suhrawardī dan *existentialism* Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī berbeza disebabkan oleh demonstrasi rasional (*burhān*) dan kesimpulan yang mereka lakukan melalui penaakulan kewacanaan (*discursive reasoning*). Hal ini kerana, kedua-dua ahli falsafah ini mendakwa mereka mengalami sendiri hakikat melalui kaedah *dhawq* (rasa) dan *shuhūd* (penyaksian) sebagaimana yang dialami oleh ahli sufi yang sebenar.²⁵

Secara umumnya, wujud dibahagikan kepada tiga kategori iaitu wujud yang wajib (*wājib al-wujūd*), wujud

²³ Hossein Sheykh Rezaee & Mohammad Mansur Hashemi, "Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Sophia Perennis* 4, (Autumn 2009), 21; Moris, *Mullā Ṣadrā's Doctrine of the Primacy of Existence*, 11.

²⁴ Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, 31-32.

²⁵ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 206.

yang mungkin (*mumkin al-wujūd*) dan wujud yang mustahil (*mumtani' al-wujūd*). Menurut Nasr, pembahagian ini terawal sekali telah dilakukan oleh Ibn Sīnā dalam karya-karyanya seperti *Kitāb al-Shifā'* dan *Kitāb al-Najāt*. Pembahagian ini mempunyai signifikannya baik kepada ilmu falsafah, mahupun ilmu kalam (teologi) dan ilmu tasawuf. Berkenaan kategori pertama, *wājib al-wujūd* akan menjadi bertentangan pada akal sekiranya ia tidak ada, justeru menjadikannya mesti ada. Oleh yang demikian, istilah ini seringkali digunakan sebagai istilah falsafah yang merujuk kepada Tuhan atau Allah SWT.²⁶

Berkenaan hujah akliah keesaan *Wājib al-Wujūd*, menurut Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, setiap dua benda mempunyai sifat keduaannya (*ithnayniyyah*). Ia sama ada zat dan hakikat, atau hakikat di luar (*khārijān*) dan hakikat dalam minda (*dhihnān*), atau kesempurnaan (*kamāliyyah*) dan kekurangan (*naqṣ*) pada hakikat yang dikongsi (*nafs al-ḥaqīqah al-mushtarikah*), atau disebabkan oleh perbuatan '*araḍ* yang ditambahkan kepada satu-satu jauhar (*amr zā'id 'āriḍ*).²⁷ Walau bagaimanapun, aspek-aspek ini tidak menyebabkan kejamakan pada *Wājib al-Wujūd* kerana empat sebab seperti yang dikatakan oleh beliau iaitu²⁸:

“... yang pertama oleh sebab kesatuan Hakikat Wujud (*ittiḥād ḥaqīqah al-wujūd*), yang kedua oleh sebab keringkasan-Nya (*basāṭah*), yang ketiga oleh sebab keutuhan Zat yang Wajib (*tamāmiyyah al-dhāt al-wājibiyyah*) kerana setiap kekurangan adalah dihadkan oleh penyebab selainnya, dan yang keempat oleh sebab ketidakmungkinan Wujud yang Wajib

²⁶ Nasr, “Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy”, 418.

²⁷ Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*, ed. al-Sayyid Jalāl al-Dīn al-Āshtiyānī (Iran: Mu'assasah Būstān Kitāb, 2008), 77.

²⁸ *Ibid.*

didahului oleh pemberi sifat luaran (*mukhaṣṣaṣ khārijī*).”

Sekiranya wujud pemberi sifat atau agen luaran, maka ia wajib didahului oleh hakikat wujud sebelumnya dan hal ini berulang-ulang sehingga ketidakberhinggaan. Oleh yang demikian, Zat Allah yang wajib diindividukan dengan Zat-Nya (*muta‘ayyunaḥ bi dhātihā*).²⁹ Justeru, apa jua selain daripada-Nya (*mā siwā Allāh*) dikategorikan sebagai *mumkin al-wujūd* iaitu kategori kedua wujud. *Mumkin al-wujūd* ialah wujud yang boleh jadi ada atau tidak ada, dan ia tidak menimbulkan sebarang kontradiksi pada akal sekiranya ia ada ataupun tidak ada. Kategori ini selalunya dikaitkan dengan alam semesta beserta semua isinya termasuklah manusia yang memerlukan wujud di luar daripada dirinya untuk mewujudkannya.³⁰ Perkara ini selaras dengan ayat-ayat al-Quran yang menerangkan apabila Allah SWT, iaitu *Wājib al-Wujūd*, berkehendakkan sesuatu, Dia hanya berfirman kepadanya, “jadilah”. Hal ini misalnya sebagaimana yang terdapat dalam ayat berikut, maksudnya³¹:

“Allah jua yang menciptakan langit dan bumi, dan apabila Dia berkehendak (untuk menjadikan) sesuatu, maka Dia berfirman kepadanya ‘jadilah’, maka menjadilah ia.”

Kategori yang ketiga pula ialah *mumtani‘ al-wujūd* iaitu sesuatu itu mustahil untuk ia ada kerana ia akan mengakibatkan percanggahan kepada akal yang sihat dan

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Nasr, “Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy”, 417.

³¹ Al-Quran 2:117, terj. Abdullah Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur’an*, ed. Muhammad Noor Ibrahim (Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2001). Pernyataan yang serupa juga terdapat dalam ayat-ayat berikut: al-Quran 3:47, al-Quran 3:59, al-Quran 6:73, al-Quran 16:40, al-Quran 19:35, al-Quran 36:82 dan al-Quran 40:68.

berfikiran logik. Misalnya adalah seperti wujudnya sekutu kepada Maha Pencipta atau suatu kuantiti yang lebih besar daripada penjumlahan bahagian-bahagiannya. Perkara-perkara seperti ini masih boleh difikirkan oleh akal manusia, namun pernyataannya tidak dapat diterima kerana pertentangan yang terdapat padanya.³²

Selain pengkategorian wujud kepada tiga kategori ini dalam falsafah Islam, Şadr al-Dīn al-Shīrāzī yang meyakini sepenuhnya ontologi sufi Ibn ‘Arabī membahagikan wujud kepada tiga peringkat atau martabat (*marātib al-wujūd*).³³ Martabat pertama ialah Wujud Murni (*al-Wujūd aṣ-Ṣarf*) iaitu wujud yang tidak bergantung kepada apa pun melainkan wujudnya jua. Ia turut dikenali oleh golongan ‘arifin (*al-‘urafā’*) sebagai Ke‘dia’an yang Ghaib (*al-Huwiyyah al-Ghaybiyyah*), Ghaib Mutlak (*al-Ghayb al-Muṭlaq*) dan Zat yang Esa (*al-Dhāt al-Aḥadiyyah*). Wujud ini tidak bernama kerana Ia tidak dapat dikonsepsikan oleh akal manusia ataupun waham (deria penganggaran batin), tidak bersifat (*na‘at*), tiada definisi (*ḥadd*) serta tidak tercapai oleh makrifat dan deria. Wujud ini ialah Ghaib Murni (*al-Ghayb al-Mahḍ*)³⁴, atau menurut istilah al-Attas ialah Zat Hakikat Tertinggi iaitu bersamaan dengan Wujud-Nya atau ringkasnya Zat Allah SWT.³⁵

Justeru, Wujud Murni iaitu *Wājib al-Wujūd* sama sekali tidak terdapat padanya ciri-ciri bukan wujud iaitu *māhiyyah* dan semua kategorinya seperti bersifat sejagat, berjuzuk, mempunyai arad, memerlukan masa dan berkehendakan ruang serta bergerak. Oleh itu, Allah SWT

³² Nasr, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy", 418.

³³ Christian Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mullā Şadrā*, terj. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2016), 182.

³⁴ Al-Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta‘āliyyah*, II, 327.

³⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 268.

sebagai Wujud Murni tidak bermāhiyyah kerana Dia tidak mempunyai sebarang batasan sebagaimana wujud mungkin yang bercampur padanya māhiyyah, sekali gus berkemungkinan wujud dan tidak wujud.³⁶

Martabat kedua pula ialah wujud yang terhad (*al-wujūd al-muqayyad*) iaitu wujud yang bergantung kepada wujud yang selain daripada dirinya. Ia mempunyai sifat tambahan (*waṣaf zā'id*) dan bersifat dengan hukum-hukum pengehadan (*al-man'ūt bi ahkām maḥdūdah*). Pada martabat wujud ini berdirinya segala akal dan jiwa, planet-planet, segala unsur (api, air, udara dan tanah) dan semua komposit daripada manusia, haiwan, tumbuh-tumbuhan, mineral serta maujud-maujud yang khusus.³⁷

Seterusnya ialah martabat ketiga iaitu wujud lanjutan mutlak (*al-wujūd al-munbasit al-muṭlaq*). Wujud ini berbeza dengan wujud martabat kedua sebelum ini kerana ia tidak dilatari oleh apa-apa sifat tertentu (*waṣaf khāṣṣ*) dan tidak dilingkungi oleh batasan penentuan (*ḥadd mu'ayyun*). Ia adalah hakikat lanjutan bagi semua wujud yang mungkin (*hayākil al-mumkināt*) dan semua māhiyyah (*alwāḥ al-māhiyyāt*). Oleh itu, semua hakikat luaran (*al-ḥaqā'iq al-khārijīyyah*) terpancar daripada zat wujud ini (*dhāt*), mode-mode penentuannya (*anḥā' ta'ayyunāt*) dan pengembangannya (*taṭawwurāt*). Justeru, wujud lanjutan mutlak ini ialah asal kepada alam, Arasy Allah SWT dan merupakan hakikat kebenaran semua ciptaan-Nya iaitu hakikat kepada semua hakikat (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*).³⁸ Posisi pembahagian Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī ini membawa kepada perbincangan seterusnya mengenai pendiriannya berkenaan keasalan wujud.

³⁶ Muhammad 'Abdul-Haq, "Metaphysics of Mullā Ṣadrā: II", *Islamic Studies* vol. 10, no. 4 (1971): 295.

³⁷ Al-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah*, II, 327.

³⁸ *Ibid.*, 328.

Pendirian Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī Berkenaan Keasalan Wujud

Secara inti patinya, sistem metafizik Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī diasaskan pada 'wujud' sebagai suatu unsur yang unik hanya kepada hakikat atau realiti.³⁹ Wujud dalam konsepsi beliau merupakan suatu kata kerja iaitu tindakan mewujudkan atau menjadikan dan ia bukan semata-mata kata nama yang kaku.⁴⁰ Bertitik tolak daripada konsepsi ini, falsafah beliau mengangkat wujud sebagai asal segala sesuatu (*aṣālah al-wujūd*).⁴¹ Dalam menetapkan pendiriannya, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī membahaskan bahawa wujud ialah kebenaran yang diperoleh secara *a priori* dan swa-terbukti (*self-evident*) atau fitrah. Ia merupakan hakikat mutlak yang merangkumi segala sesuatu dan menenggelamkan segala sesuatu sehinggakan tidak ada perkara yang boleh berada di luar daripadanya. Sekiranya sesuatu itu dikatakan mutlak, bermakna ia tidak boleh ditakrifkan dan disifatkan lagi.⁴²

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī turut berpendirian bahawa wujud ialah satu hakikat objektif (*wujūd 'aynī* atau *in concreto*) yang terkandung dalamnya darjah-darjah keamatan yang membezakan antara yang mutlak dengan yang nisbi dan yang sempurna dengan yang tidak sempurna. Walau bagaimanapun, mata jasmani manusia tidak dapat melihat hakikat objektif tersebut. Hal ini sebagaimana analogi bahawa sepasang mata itu tidak tahu

³⁹ Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshīyah*, ed. 'Abd al-Jawwād al-Ḥusaynī (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2016), 117.

⁴⁰ Ghasem Pourhassan, "Mulla Sadra and the Primacy of Existence", *Wisdom and Philosophy (Hekmat va Falsafeh)* vol. 6, no. 4 (2011): 30.

⁴¹ Moris, *Mullā Ṣadrā's Doctrine of the Primacy of Existence*, 8-9.

⁴² Kamal, *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*, 3; Muḥammad 'Abdul-Haq, "An Aspect of the Metaphysics of Mullā Ṣadrā", *Islamic Studies* vol. 9, no. 4 (1970): 332.

dan tidak dapat melihat hakikat dirinya (mata) sendiri.⁴³ Hal ini selaras dengan firman Allah SWT yang bermaksud:

“Dia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata) dan Dia-lah yang Maha Halus, lagi Maha Mendalam pengetahuan-Nya.”⁴⁴

Sungguhpun begitu, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī tidak menyanggah analisis jasmani yang memberi capaian kepada wujud sebagai sesuatu yang dibatasi jirim (*al-hayūlā/hyle/al-māddah/matter*) dan rupa-bentuk (*aṣ-ṣūrah* atau *form*). Beliau juga berpendapat bahawa analisis logik membolehkan seseorang mengetahui wujud melalui prinsip kesejagatan. Walau bagaimanapun, baginya hanya makrifat kesufian dapat menyediakan seseorang kepada penyaksian dan pengalaman secara langsung terhadap wujud secara hakiki.⁴⁵

Melalui pengalamannya secara langsung terhadap hakikat wujud iaitu melalui *kashf* dan *dhawq*, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī berhujah bahawa *māhiyyah* merupakan suatu abstraksi mental manusia yang bersumber daripada satu daripada mode wujud yang dikenali sebagai *al-wujūd al-dhihnī*.⁴⁶ Oleh itu, wujud ialah perkara yang sebenar-benarnya mempunyai kewujudan di luar daripada hakikat mental manusia.⁴⁷ Perkara ini dijelaskan oleh beliau dalam *Kitāb al-Mashā'ir*⁴⁸:

“Sebelum ini, saya merupakan pembela tegar tesis keasalan *māhiyyah* dan abstraksi

⁴³ ‘Abdul-Haq, “Metaphysics of Mullā Ṣadrā: II”, 294.

⁴⁴ Al-Quran 6:103, terj. Abdullah Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur’an*.

⁴⁵ Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, 224.

⁴⁶ Cooper, “Mulla Sadra”.

⁴⁷ ‘Abdul-Haq, “Metaphysics of Mullā Ṣadrā: II”, 295.

⁴⁸ Mullā Ṣadrā, *The Book of Metaphysical Penetrations – Kitāb al-Mashā'ir: A Parallel English-Arabic Text*, terj. Seyyed Hossein Nasr (Utah: Brigham Young University, 2014), 37.

(*i'tibāriyyah*) wujud, sehinggalah Tuhanku memberi hidayah dan saya melihat buktinya (*burhāna-hu*)... Maka, semua yang wujud (*al-wujūdāt*) ialah hakikat yang asli (*ḥaqā'iq muta'aṣṣilah*), manakala *māhiyyah* merupakan zat-zat tetap (*al-a'yān al-thābitah*) yang sama sekali tidak pernah menghidu bau kewujudan yang asli... Walau bagaimanapun, bagi setiap daripadanya (wujud-wujud), terdapat ciri-ciri berzat (*nu'ūtan dhātiyyah*) dan makna akliah (*ma'ānin 'aqliyyah*) yang dipanggil dengan *māhiyyah-māhiyyah*."

Dalam petikan ini, Sadr al-Dīn al-Shīrāzī menjelaskan bahawa *māhiyyah* "tidak pernah menghidu bau kewujudan yang sebenar" kerana ia hanyalah sekadar suatu batasan kepada wujud daripada abstraksi minda manusia.⁴⁹ Dengan perkataan lain, *māhiyyah* hanyalah suatu kemungkinan di mana dirinya sendiri bukanlah sesuatu yang wujud. Ia mengikuti wujud sebagaimana bayang-bayang yang mengikuti satu-satu individu atau objek.⁵⁰ Namun, oleh sebab fungsi minda adalah untuk mempersepsikan dan menilai maujud iaitu apa jua yang tidak dapat dibezakan antara wujud dengan *māhiyyah*, maka *māhiyyah* diberi keutamaan oleh minda manusia.

Perkara ini pada hakikatnya memesongkan seseorang daripada kebenaran apabila mengatakan *māhiyyah* ialah asal segala sesuatu dalam hakikat objektif atau realiti luar mental.⁵¹ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī menjelaskan implikasi kesalahan ini seperti berikut⁵²:

"Adapun permasalahan wujud begitu mendasarkan sebagai prinsip falsafah, asas kepada persoalan-persoalan metafizik dan

⁴⁹ *Ibid.*, 38.

⁵⁰ Al-Shīrāzī, *Risālah al-Hikmah al-'Arshīyyah*, 117.

⁵¹ Rezaee & Hashemi, "Knowledge as a Mode of Being", 22.

⁵² Ṣadrā, *The Book of Metaphysical Penetrations*, 3-4.

berputar di sekitar ilmu tauhid (*'ilm al-tawhīd*), ilmu pengakhiran (*'ilm al-ma'ād*), kebangkitan roh dan jasad (*ḥashr al-arwāḥ wa al-ajsād*)... Maka, sesiapa yang jahil berkenaan makrifat wujud, kejahilannya tersebar pada ibu kepada semua subjek dan yang paling besar di antaranya, dan dengan kebingungan tentangnya, maka menjadilah dia terselindung daripada makrifat-makrifat dan ciri-cirinya, ilmu ketuhanan dan kenabian, makrifat jiwa dan pertaliannya serta pengembaliannya kepada asal segala yang berasal serta tujuannya..."

Berdasarkan petikan di atas, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī menekankan kesalahan dalam memahami hakikat wujud memberi kesan kepada kefahaman mengenai Allah SWT dan para nabi-Nya, serta mengenai psikologi dan eskatologi manusia. Justeru, melalui sistem ontologi bahawa wujud adalah yang paling asli dan satu-satunya hakikat yang tunggal, beliau menghuraikan secara terperinci pemikiran tersebut kepada prinsip kesatuan wujud atau *waḥdah al-wujūd* dan prinsip keamatan wujud atau *tashkīk al-wujūd*.⁵³

Bagi prinsip kesatuan wujud, beliau menekankan bahawa keragaman (*kathrah*) maujud adalah tunggal (*waḥdah*) secara ontologinya, manakala melalui prinsip keamatan wujud, beliau menerangkan bahawa wujud menzahirkan atau memanifestasikan dirinya sesuai dengan tabiinya berdasarkan kepada kepelbagaian martabat yang tersusun.⁵⁴ Apabila Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī mengatakan

⁵³ Al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshiyyah*, 44-45.

⁵⁴ Al-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah*, I, 35ff. Secara ringkasannya, Moris menjelaskan dalam *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, 190-191: "On the basis of the metaphysical principle of the sole reality of Being, Mulla Sadra expounds his doctrines of the transcendent unity of Being which asserts that the multiplicity of existents are metaphysically one and the analogical gradation of Being which states that Being manifests

keragaman itu tunggal secara ontologi, hal ini tidak bermakna beliau mengatakan bahawa wujud makhluk itu sama dengan wujud Khāliq (panteisme) atau yang wujud hanyalah semata Tuhan (monisme).⁵⁵ Hal ini kerana, beliau ada menjelaskan pendiriannya⁵⁶:

“... yang paling sempurna (*akmal*) dan paling kuat keamatannya (*ashad*) dalam kalangan wujud-wujud (*al-wujūdāt*) ialah Wujud Allah yang Maha Benar (*al-Wujūd al-Ḥaqq*) yang Dia itu Wujud Hakiki Murni (*Maḥḍ al-Ḥaqiqah al-Wujūd*), Dia tidak serupa dengan apa-apa pun melainkan Wujud dan Dia paling terzhahir (*azhar*) dan paling bersinar (*awḍaḥ*) dalam kalangan wujud-wujud yang nisbah kepada Diri-Nya.”

Oleh sebab kelimpahan penzahiran Diri-Nya, manusia terhalang (*muḥtajibān*) daripada memahami-Nya dengan akal (*al-‘uqūl*) dan melihat-Nya dengan penglihatan mata (*al-absṣār*).⁵⁷ Walau bagaimanapun, jiwa-jiwa yang sentiasa disucikan sahaja dapat memahami-Nya. Hal ini membawa kepada prinsip seterusnya iaitu gerakan jauh atau *al-ḥarakat al-jawhariyyah*. Prinsip ini merupakan antara penyingkapan terkhusus yang diperolehi oleh Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī melalui intuisi dalam menuruti jejak langkah sistem ontologi Ibn ‘Arabī.⁵⁸

Itself in accordance with Its nature with various degrees and grades of intensity.”

⁵⁵ Açıkgenç, *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger*, 134.

⁵⁶ Al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshīyyah*, 45-46.

⁵⁷ *Ibid.*, 46.

⁵⁸ Christian Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mullā Ṣadrā*, 185.

Huraian Keasalan Wujud Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī dalam Konteks Jiwa Manusia

Secara umumnya, maujud-maujud yang beragam sentiasa dalam proses menjadi (*in a process of becoming*) dan perkara ini mewajibkan berlakunya perubahan.⁵⁹ Secara kebiasaannya, dalam falsafah, perubahan atau pergerakan arad adalah sesuatu yang lazimnya difahami seperti perubahan kualiti (*al-kayfiyyah*, misalnya warna) dan kuantiti (*al-kammiyyah*, misalnya ketinggian).

Namun, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī dengan penyabitkan prinsip-prinsip yang disebutkan sebelum ini, memperkenalkan pula prinsip yang menggerakkan tenaga dari satu alam ke alam yang lain.⁶⁰ Hal ini kerana, setiap maujud secara tekal bergerak dalam jauharnya, atau dalam konteks manusia iaitulah jiwanya. Perkara ini dijelaskannya seperti berikut⁶¹:

“Sesungguhnya wujud individu (*al-wujūd al-shakhṣī*) boleh bergerak berdasarkan keamatan dan kekuatan. Sesungguhnya, ke‘dia’an jauhara (*al-huwiyyah al-jawhariyyah*) sentiasa meningkat keamatan (*yushtad*) dan bergerak dalam jauharnya (*yutaharik fī jawhariyyah*) melalui gerakan berterusan ke atas ciri kesatuan yang berhubungan (*na‘at al-wahdah al-itṭiṣāliyyah*), yang bersatu dengan penghubung juga bersatu dengan wujud dan pengindividuan.”

Menurut Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, oleh sebab perhubungan itu adalah satu pada wujudnya yang satu, maka *māhiyyah*nya juga ialah satu. Apabila mencapai suatu had yang tertentu (*ḥudūd mafrūdah*), *māhiyyah* yang mengikuti wujud akan menentukan (*muta‘ayyin*) rupa-

⁵⁹ *Ibid.*, 191.

⁶⁰ *Ibid.*, 185-186.

⁶¹ Al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-‘Arshiyyah*, 115-116.

bentuk wujud tersebut. Justeru, secara 'hipotesisnya', semakin meningkat keamatan dan kekuatan wujud, semakin tersempurnalah zatnya, semakin utuh makna dan *māhiyyahnya*, semakin bertambah kesan dan perbuatannya.⁶² Dalam hal ini, beliau memberi satu refleksi berkenaan rantaian 'hipotesis' tersebut⁶³:

"Tidakkah diperhatikan bahawa oleh sebab jiwa haiwan (*nafs al-ḥayawān*) lebih kuat daripada jiwa-jiwa lain seperti jiwa tumbuhan (*nafs annabātiyyah*) dan rupa-bentuk-rupa-bentuk unsur, ia mampu melakukan perbuatan-perbuatan tumbuhan, mineral (*al-jamād*) dan unsur-unsur (*al-'anāṣir*), malah perbuatan yang melebihi mereka semua? Begitu juga jiwa manusia yang melakukan perbuatan semua jiwa tersebut, malah berkeupayaan berkata-kata dan diberi akal melakukan apa jua dengan kehendak (*al-inshā'*)."

Berdasarkan petikan di atas, dapat diperhatikan bahawa jiwa manusia pada hierarki atau hadnya merangkumi kesemua jiwa yang berada di bawahnya iaitu yang berada di alam unsur (api, angin, tanah dan air), alam mineral (misalnya ferum atau besi, kalsium, natrium), alam tumbuh-tumbuhan dan alam haiwan. Pergerakan pada setiap peringkat jiwa dalam ranah jasmani yang dipanggil cairan wujud atau *sayāl al-wujūd* ini melibatkan perubahan segala sesuatu yang terdiri daripada jirim dan rupa-bentuk. Ia melibatkan dua keadaan iaitu sama ada secara perbakaan (*bi al-quwwah*) atau secara perbuatan (*bi al-fi'l*).⁶⁴

Dalam menghuraikan idea Sadr al-Dīn al-Shīrāzī ini, Moris menjelaskan bahawa, semasa manusia merupakan wujud benih (sperma dan ovum) pada awalnya, ia wujud sebagai jirim mineral secara perbuatan dan rupa-bentuk

⁶² *Ibid.*, 117.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 70.

tumbuhan secara perbakaan. Apabila ia disenyawakan dan berkembang sebagai wujud zigot, blastosista, embrio dan fetus, ia berada sebagai jirim tumbuhan secara perbuatan dan rupa-bentuk haiwan secara perbakaan. Seterusnya, apabila dilahirkan sebagai wujud bayi sehingga mencapai usia kanak-kanak, ia wujud sebagai jirim haiwan secara perbuatan dan rupa-bentuk manusia yang berfikir secara perbakaan. Akhir sekali, apabila mencapai umur kematangannya, wujud kanak-kanak tadi menjadi manusia yang berfikir secara perbuatan.⁶⁵

Walau bagaimanapun, wujud manusia tidak berhenti pada had ini jika hal ini dirujuk dari perspektif al-Qur'an dan hadis. Menyedari akan hal ini, prinsip *al-ḥarakat al-jawhariyyah* Sadr al-Dīn al-Shīrāzī ini merangkumi pergerakan jauh selepas kematian dari alam dunia. Sungguhpun begitu, kemungkinan yang ada pada seseorang manusia apabila berada di alam dunia ini adalah sama ada dia akan menjadi serupa dengan jiwa malaikat, syaitan, haiwan belaan atau haiwan pemangsa. Sekiranya ilmu dan takwa mendominasi wujud seseorang manusia, dia berbakat mengambil rupa-bentuk malaikat. Sebaliknya, sekiranya kelicikan, tipu-daya dan kejahatan yang dirinya tidak menyedari akan kejahilannya itu atau dipanggil *al-jahl al-murakkab* menyelubungi wujud seseorang manusia, dia berbakat mengambil rupa-bentuk syaitan.⁶⁶

Selain itu, sekiranya wujud seseorang manusia hanya semata-mata hidup untuk memuaskan jiwa syahwatnya

⁶⁵ Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, 105. Peringkat-peringkat manusia yang diperincikan dari sperma hingga fetus diperoleh daripada Susan Tucker Blackburn, *Maternal, Fetal, and Neonatal Physiology: A Clinical Perspective*, 4th ed. (Missouri: Saunders Elsevier, 2007), 77ff. Untuk perbincangan mengenai teori evolusi jiwa menurut Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, rujuk Ali Arshad Riahi, Mohammad Nassrifahani & Mehdi Jafarzadeh, "Mulla Sadra and Evolution Theory", *International Journal of Islamic Thought* 8, (December 2015): 4-8.

⁶⁶ Al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshīyyah*, 101.

(*an-nafs ash-shahwiyyah*) atau jiwa bengisnya (*an-nafs al-haḍabiyyah*), maka dia akan mengambil rupa-bentuk haiwan belaan seperti baghal, keldai, anjing dan babi atau rupa-bentuk haiwan pemangsa seperti singa, serigala dan burung helang. Maka, yang diambil ialah rupa-bentuk haiwan-haiwan tersebut, bukanlah bersama-sama dengan jirimnya yang terkhusus (*māddah al-makḥṣūṣah*).⁶⁷

Oleh itu, berasaskan kemungkinan-kemungkinan yang mendominasi jiwa manusia yang memberi kesan kepada akhlakunya, Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī menjelaskan bahawa:

“... seseorang (manusia) akan dibangkitkan pada Hari Kiamat dengan rupa-bentuk yang munasabah untuknya, maka manusia akan terbahagi kepada spesies yang pelbagai (*anwāʿ kathīrah*) sebagaimana yang diperkatakan mengenainya dalam Kitab Ilahi... (Jaʿfār) aṣ-Ṣādiq berkata, ‘manusia akan dibangkitkan mengikut rupa-bentuk amalan mereka (*suwara mālahum*)’.”⁶⁸

Oleh yang demikian, jiwa pada hakikatnya menjadi titik pertemuan antara alam dunia atau ranah jasmani dengan alam akhirat atau ranah rohani. Ketika di alam dunia, jiwa menjadi rupa-bentuk kepada setiap bakat atau potensi yang disebutkan sebelum ini, namun apabila di alam akhirat kelak, jiwa menjadi ‘jirim’ kepada setiap rupa-bentuk yang diaktualisasikan.⁶⁹ Justeru, tidak ada isu transmigrasi jiwa atau *al-tanāsukh* dalam pemikiran Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī kerana beliau sememangnya menyatakan kemustahilannya. Pergerakan jiwa kepada akal secara perbaktan kepada akal secara perbuatan pula adalah sangat nadir berlaku sama ada semasa di alam dunia mahupun alam akhirat. Hal ini antaranya berlaku kepada nabi-nabi

⁶⁷ *Ibid.*, 101-102.

⁶⁸ *Ibid.*, 102.

⁶⁹ *Ibid.*, 104-105.

dan para rasul.⁷⁰ Beliau memetik ayat berikut untuk membuktikan perkara ini, mafhumnya⁷¹:

“Katakanlah (wahai Muhammad), sesungguhnya aku hanyalah seorang manusia serupa dengan kalian (*basharun mithlukum*), diwahyukan kepadaku bahawa Tuhan kalian hanyalah Tuhan yang Satu...”

Menurut Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, keserupaan (*mithl*) Nabi Muhammad SAW dengan jiwa manusia yang lain (*bashar*) adalah sebelum baginda SAW menerima wahyu. Namun, selepas penurunan wahyu, jiwa baginda SAW bergerak daripada akal secara perbakatan kepada akal secara perbuatan yang lebih tinggi daripada setiap nabi dan malaikat lainnya, menjadikan baginda SAW paling hampir (*aqrab*) dengan Allah SWT.⁷² Selain daripada jiwa para nabi dan rasul yang sememangnya sudah tersempurna, kebanyakan jiwa manusia tidak bergerak kepada akal secara perbuatan di alam akhirat kerana ketidaksempurnaan jiwa mereka (*al-nufūs al-nāqīṣah*).

Oleh yang demikian, Şadr al-Dīn al-Shīrāzī menegaskan pendiriannya yang berbeza dengan pendirian ahli-ahli falsafah sebelumnya iaitu bahawa kebangkitan jiwa manusia adalah mengikut aktualisasi rupa-bentuk yang akan menjadi landasan (*mabda'*) kepada pembeza akhirnya (*faṣl al-akhīr* atau *differentia*).⁷³ Justeru, akhlak manusia semasa hidup dalam ranah jasmani yang menyelubungi jiwanya yang akan menentukan rupa-bentuknya secara perbuatan dalam ranah rohani. Daripada perbincangan ini juga, jelaslah bahawa hakikat asas yang menjadi kerangka kepada pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī iaitu wujud merupakan dasar untuk beliau menjelaskan keindividualan

⁷⁰ *Ibid.*, 105-106.

⁷¹ Al-Quran 18:110, terj. Abdullah Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*.

⁷² Al-Shīrāzī, *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshīyah*, 105-106.

⁷³ *Ibid.*, 114.

dan pergerakan jauhar dalam mengaktualisasikan bakat yang terkandung pada jiwa manusia.⁷⁴

Beliau juga berupaya menghuraikan secara rasional perubahan hakikat manusia dari satu ranah ke ranah yang lain melalui pemikirannya tentang wujud. Perkara ini adalah berpandukan cahaya al-Qur'an, sebagaimana ayat yang pernah dipetik dalam *Risālah al-Hikmah al-'Arshiyyah*⁷⁵:

“Maka adakah patut kalian menyangka bahawa Kami menciptakan kalian tanpa sebarang hikmah pada penciptaan itu dan bahawasanya kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?”

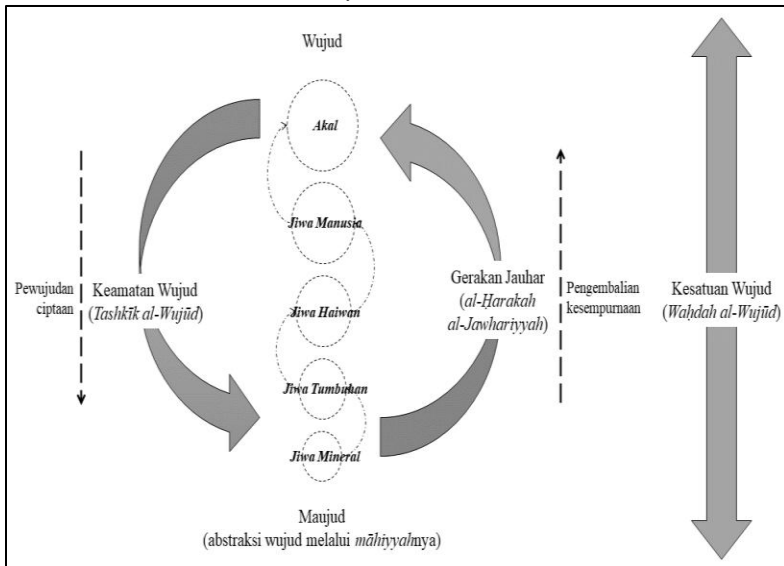
Lakaran Konsep Idea Wujud Menurut Şadr al-Dīn al-Shīrāzī

Bagi meringkaskan idea kompleks Şadr al-Dīn al-Shīrāzī mengenai pertalian antara wujud dengan jiwa manusia secara khusus, makalah ini melakarkan satu rajah konseptual sebagaimana yang dipaparkan pada Rajah 1. Rajah 2 pula memperincikan kemungkinan-kemungkinan bakat atau potensi yang disebutkan oleh beliau yang berlaku kepada rupa-bentuk jiwa manusia semasa di alam dunia dan selepas kematian.

⁷⁴ Eiyad S. al-Kutubi, *Mullā Şadrā and Eschatology: Evolution of Being* (New York: Routledge, 2015), 35.

⁷⁵ Al-Quran 23:115, terj. Abdullah Muhammad Basmeih, *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*.

Rajah 1. Pertalian antara Wujud dengan Jiwa Manusia menurut Pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī

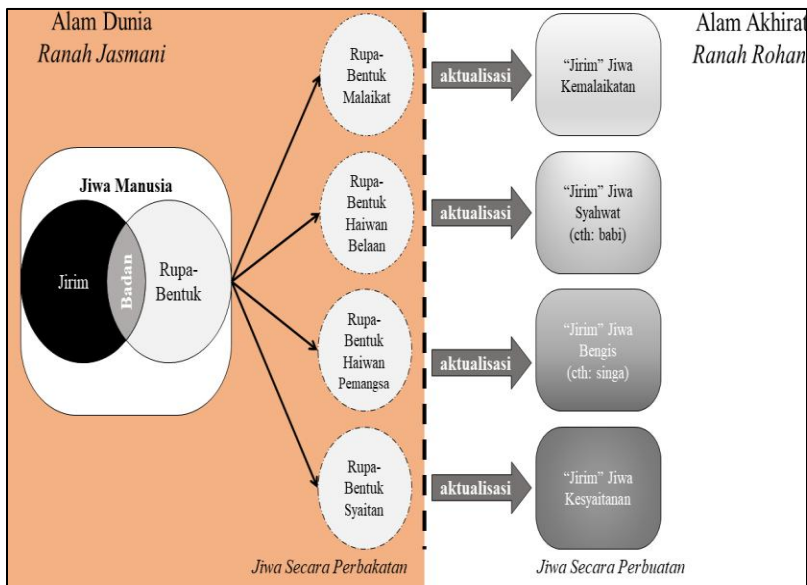


Berdasarkan Rajah 1, keseluruhan hakikat yang asli menurut Şadr al-Dīn al-Shīrāzī ialah wujud dan hal ini menunjukkan adanya kesatuan wujud dalam konteks jiwa manusia. Peringkat-peringkat penciptaan berlaku apabila wujud manusia memmanifestasi dirinya kepada mode-mode wujud (jiwa-jiwa tertentu), maka mode-mode wujud tersebut melalui proses pewujudan yang digredkan mengikut darjah-darjah keamatan wujudnya. Sebaliknya, maujud manusia dengan ketidaksempurnaannya sentiasa bergerak ke arah kesempurnaan wujud secara dinamik melalui prinsip gerakan jauhar. Pada umumnya, lakaran Rajah 1 ini juga boleh diabstraksikan dalam konteks perbincangan hubungan tiga martabat wujud yang dibincangkan dalam bahagian kedua perbincangan makalah ini (*al-Wujūd aṣ-Ṣarf*, *al-wujūd al-munbasit al-muṭlaq* dan *al-wujūd al-muqayyad*).

Berikutnya, dalam Rajah 2, dilakarkan pula pemikiran Şadr al-Dīn al-Shīrāzī mengenai rupa-bentuk yang

mungkin untuk diambil rupa-bentuknya oleh jiwa manusia. Jiwa manusia dalam ranah jasmani diaktualisasikan oleh komposit (*murakkab*) antara jirim dengan rupa-bentuk.⁷⁶ Walau bagaimanapun, terdapat empat kemungkinan rupa-bentuk secara perbakatan yang boleh diambil oleh jiwa manusia iaitu malaikat, haiwan belaan, haiwan pemangsa dan syaitan. Namun, kesemua rupa-bentuk berbakat ini diaktualisasikan sebagai 'jirim' jiwanya apabila dibangkitkan di alam akhirat kelak. Pembalasan terhadap jiwa manusia juga adalah berpandukan rupa-bentuk berbakat yang diaktualisasikan oleh jiwa iaitu sama ada di syurga atau di neraka.

Rajah 2. Kemungkinan Rupa-Bentuk yang Diaktualisasikan oleh Jiwa Manusia menurut Pemikiran Sadr ad-Din ash-Shirāzī



⁷⁶ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 227-228.

Kesimpulan

Secara umumnya, Şadr al-Dīn al-Shīrāzī melahirkan empat prinsip penting dalam sistem falsafahnya atau secara lebih khusus dalam sistem metafiziknya. Pertama, prinsip keasalan wujud (*aşālah al-wujūd*); kedua, prinsip kesatuan wujud (*wahdah al-wujūd*); ketiga, prinsip keamatan wujud (*tashkīk al-wujūd*); dan keempat, prinsip gerakan jauhar (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*). Keempat-empat prinsip ini merupakan pemikiran beliau yang asli atas dasar falsafah yang terabsahkan. Terabsahkan, dalam konteks ini, dapat diperhatikan daripada keseluruhan perbincangan dalam makalah ini.

Şadr al-Dīn al-Shīrāzī tidak hanya berasaskan kepada hujah-hujah kewacanaan yang logik, malah, beliau juga berasaskan kepada pengalaman kerohaniannya seperti *kashf* dan *dhawq* serta disahkan berdasarkan kefahamannya terhadap al-Qur'an dan hadis. Perkara inilah yang menjadikan pemikirannya mampu membawa dimensi baharu dalam falsafah Islam. Malah, untuk memperkukuhkan keimanannya kepada asal segala sesuatu daripada Allah SWT, Wujud Murni yang Wajib Wujud-Nya dan adanya pengembalian jiwa ke alam yang baqa yang secara jelas bertunjangkan wahyu, Şadr al-Dīn al-Shīrāzī mewacanakan secara falsafah berkenaan perkembangan dan kebangkitan jiwa manusia selepas kematian.

Penghargaan

Penghargaan khas ditujukan kepada pihak Universiti Sains Malaysia yang telah membiayai kajian ini melalui Geran Penyelidikan Jangka Pendek, Universiti Sains Malaysia (2018-2020) [304/PHUMANITI/6315177] dalam penyelidikan yang bertajuk *Konsep Objektiviti dalam Falsafah Penyelidikan Islam: Kajian Pemikiran Al-Biruni dan Sadr Ad-Din Shirazi*.

Rujukan

- ‘Abdul-Haq, Muhammad, “An Aspect of the Metaphysics of Mullā Ṣadrā”, *Islamic Studies* vol. 9, no. 4 (1970): 331-353.
- ‘Abdul-Haq, Muhammad, “Metaphysics of Mullā Ṣadrā: II”, *Islamic Studies* vol. 10, no. 4 (1971): 291-317.
- Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 1993.
- Aini, Zulkefli, Saari, Che Zarrina & Abdul Ghani, Mohamad Zulkifli, “Pendekatan Dakwah *al-Wasāṭiyyah* Syekh Abdul Rauf Ali al-Fansuri”, *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* vol. 20, issue 1 (2018): 179-212.
- Al-Allaf, Mashhad. *The Essential Ideas of Islamic Philosophy: A Brief Survey*. New York: The Edwin Mellen Press, 2006.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Basmeih, Abdullah Muhammad. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur’an*, ed. Muhammad Noor Ibrahim. Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2001.
- Blackburn, Susan Tucker. *Maternal, Fetal, and Neonatal Physiology: A Clinical Perspective*, 4th ed. Missouri: Saunders Elsevier, 2007.
- Cooper, John. “Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad al-Shirazi) (1571-1640)”. Dicapai pada 19 Januari 2017. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H027.htm>.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

- Ernst, Carl W. "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra". World Congress on Philosophy of Mulla Sadra, Tehran, Mei 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept and Reality of Existence*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- Jambet, Christian. *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mullā Ṣadrā*, terj. Jeff Fort. New York: Zone Books, 2016.
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Al-Kutubi, Eiyad S. *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being*. New York: Routledge, 2015.
- Munsoor, Mohamed Safiullah & Saari, Che Zarrina, "Knowledge and Islam on the Non-Rational and Rational-Heart-Brain Inter-Connection: A Classical Islamic Scholarly Perspective", *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* vol. 19, issue 1 (2017): 129-162.
- Moris, Megawati. *Mullā Ṣadrā's Doctrine of the Primacy of Existence (Aṣālat al-Wujūd)*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2003.
- Moris, Zailan. *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmah al-'Arshiyah*. New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly* vol. 24, no. 4, issue 116 (December 1989): 409-428.

- Nur, Muhammad. *Wahdah al-Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*. Makassar: Chamran Press, 2012.
- Pourhassan, Ghasem, "Mulla Sadra and the Primacy of Existence", *Wisdom and Philosophy (Hekmat va Falsafeh)* vol. 6, no. 4 (2011): 29-38.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī)*. Lahore: Suhail Academy, 2005.
- Rezaee, Hossein Sheykh, dan Hashemi, Mohammad Mansur. "Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Sophia Perennis* vol. 4 (Autumn 2009): 19-44.
- Riahi, Ali Arshad, Nassrifahani, Mohammad, dan Mehdi Jafarzadeh. "Mulla Sadra and Evolution Theory", *International Journal of Islamic Thought* vol. 8 (December 2015): 1-12.
- Rizvi, Sajjad H. *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Rizvi, Sajjad. "Mulla Sadra". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, dicapai 6 Ogos 2017, <http://plato.stanford.edu/entries/mulla-sadra/>.
- Saari, Che Zarrina & Mohd Akib, Mohd Manawi, "Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* vol. 19, Special Issue (2017): 87-114.
- Ṣadrā, Mullā. *The Book of Metaphysical Penetrations – Kitāb al-Mashā'ir: A Parallel English-Arabic Text*, terj. Seyyed Hossein Nasr. Utah: Brigham Young University, 2014.
- Safavi, Seyyed G., "Mulla Sadra's Life and Philosophy", *Trancendent Philosophy* vol. 13 (Disember 2012): 21-96.

- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah al-Juz' al-Awwal*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1990.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*, ed. al-Sayyid Jalāl al-Dīn al-Āshtiyānī. Iran: Mu'assasah Būstān Kitāb, 2008.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Risālah al-Ḥikmah al-'Arshiyyah*, ed. 'Abd al-Jawwād al-Ḥusaynī. Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2016.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, "The Philosophy of Mulla Sadra: Being a Summary of His Book *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*", *TSAQAFAH* vol. 5, no. 2 (2009): 325-351.

Mohd Syahmir, "Pemikiran Sadr al-Din al-Shirazi tentang Wujud," *Afkār* Vol. 21 Issue 2 (2019): 1-32