



UNIVERSITAS INDONESIA

**MENUJU REALISME EKSISTENSIAL EKOLOGIS
BERDASARKAN TEORI PERSEPSI
MULLĀ SHADRĀ**

DISERTASI

HUSAIN HERIYANTO

NPM: 0806401885

Program Studi Ilmu Filsafat
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia
Depok
2013



UNIVERSITAS INDONESIA

**MENUJU REALISME EKSISTENSIAL EKOLOGIS
BERDASARKAN TEORI PERSEPSI
MULLĀ SHADRĀ**

DISERTASI

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu
Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Filsafat
Dipertahankan di hadapan Sidang Akademik Universitas Indonesia
di bawah pimpinan Rektor Universitas Indonesia
Prof. Dr. Ir. Muhammad Anis, M. Met.
pada hari Senin, tanggal 22 Juli 2013, pukul 16.00 WIB
di Kampus Universitas Indonesia, Depok

HUSAIN HERIYANTO

NPM: 0806401885

Program Studi Ilmu Filsafat
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Depok
2013

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Disertasi ini adalah hasil kerja penelitian saya sendiri; dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : Husain Heriyanto

NPM : 0806401885

Tanda Tangan :

Tanggal : 22 Juli 2013

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI PENELITIAN UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Husain Heriyanto
NPM : 0806401885
Program Studi : Ilmu Filsafat
Departemen : Filsafat
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis Karya : Disertasi

demikian pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*Non-exclusive Royalty Free Right*) atas karya ilmiah saya berjudul:

*Menuju Realisme Eksistensial Ekologis
Berdasarkan Teori Persepsi Mullā Shadrā*

berserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan hasil penelitian disertasi saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di: Depok
Tanggal: 22 Juli 2013
Yang menyatakan

(Husain Heriyanto)

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa disertasi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Seluruh disertasi ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis.

Depok, 22 Juli 2013

Husain Heriyanto

UCAPAN TERIMA KASIH

Segala puji bagi Allah, Tuhan Yang Maha Kasih dan Kuasa, yang rahmat-Nya meliputi segala sesuatu, yang ilmu-Nya mencakup segala sesuatu, yang cahaya wajah-Nya menyinari segala sesuatu, saya memperoleh kesempatan untuk menyelesaikan salah satu momen dalam perjalanan intelektual dan aktivitas berfilsafat sejak 30 tahun terakhir. Semoga Allah masih memberi ruang dan waktu bagi saya untuk berkiprah di dunia filsafat dan ilmu pengetahuan pada umumnya sebagai bentuk rasa syukur kepada-Nya melalui karya dan aktivitas yang berguna bagi masyarakat, bangsa, kemanusiaan dan peradaban.

Ketika bersyukur kepada Allah, tentu pada saat yang sama saya mesti menyadari kehadiran individu-individu, melalui modus eksistensi dan peran mereka masing-masing, yang memungkinkan saya melewati berbagai tahapan hingga penyelesaian penelitian disertasi ini. Saya berterima kasih setulus-tulusnya dan sebesar-besarnya kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi, sebagai promotor disertasi, yang telah dengan sabar dan penuh perhatian memonitor perkembangan penulisan penelitian disertasi ini termasuk memaklumi 'menghilangnya' saya satu setengah tahun. Saran-saran dan masukan-masukan beliau sangat berguna untuk perbaikan dan penyempurnaan penulisan hasil penelitian ini, baik yang bersifat substansial-ilmiah maupun teknis penulisan.
2. Bapak Dr. Haidar Bagir, sebagai kopromotor menjelang Ujian Prapromosi dan pengujian sejak seminar, yang memberikan arahan-arahan dan masukan-masukan yang meningkatkan fokus pembahasan dan mutu sistematika penulisan karya disertasi di tengah kesibukan multiagenda beliau.
3. Ibu Dr. Karlina Supelli, kopromotor awal hingga seminar, yang sangat tekun dan teliti melakukan pembimbingan beserta catatan-catatan kritis dan masukan-masukan berharga sejak awal penulisan hingga seminar.
4. Bapak Vincencius Y. Jolasa, PhD., Ketua Departemen Filsafat, yang tak lelah mengingatkan saya untuk segera menyelesaikan penulisan disertasi ini dan memberi sejumlah masukan dan catatan yang bermanfaat untuk penyempurnaan karya ilmiah ini, terutama mengenai relevansi filsafat Islam dengan filsafat kontemporer.
5. Bapak Prof. Dr. Soerjanto Poespowardojo, yang telah menyempatkan waktu membaca naskah dan menyampaikan tanggapan dan masukan yang sangat bermanfaat untuk perbaikan dan penyempurnaan hasil penelitian ini, terutama menyangkut perumusan masalah dan metode.
6. Bapak Prof. Dr. Alois Agus Noegroho, pengujian yang kehadiran dan pemikiran beliau sejak seminar selalu memotivasi saya untuk menjadikan karya ilmiah ini bermanfaat untuk

komunitas ilmiah dan masyarakat pada umumnya, terutama mengenai dimensi eko-filosofis dan penerapannya dalam kehidupan konkrit sehari-hari.

7. Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra, sebagai penguji dalam Ujian Pra-promosi dan Promosi, yang telah memberikan masukan-masukan dan catatan-catatan berharga untuk perbaikan disertasi ini, terutama mengenai dimensi ekologi dalam filsafat Islam dan Mulla Shadra.

8. Bapak Dr. Akhyar Yusuf, sebagai penguji sejak seminar, yang telah menyampaikan masukan-masukan dan catatan-catatan yang bermanfaat untuk perbaikan penulisan disertasi, terutama mengenai metode dan fokus pada inti penelitian.

9. Seluruh dosen, staf, dan karyawan Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia yang telah membantu atmosfer bagi saya untuk penyelesaian penulisan disertasi ini, yang diantaranya bisa saya sebutkan Dr. Margareta, Ibu Herminie, Dr. Embun Kenyowati, Dr. Harsawibawa, Dr. Naupal, Dr. Donny Gahral, Dr. Muhammad Fuad, dan Dr. Gadis Arivia serta Mbak Munawaroh yang memfasilitasi berbagai urusan administrasi dan persiapan hal ihwal seminar dan ujian prapromosi dan promosi.

10. Seluruh kawan-kawan angkatan 2008 di Program Studi Filsafat dan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya umumnya yang bisa saya sebutkan, diantaranya Pak Agus Darmadi, Pak Andrinof Chaniago, Bu Rima, Pak Satrio, Bu Arivia, Bu Dwi Woro dan Pak Jamal Rahman (PS Sastra), dan Pak Harto Juwono (PS Sejarah), yang kesemuanya masing-masing turut memberi kontribusi untuk mendorong penyelesaian penelitian disertasi ini.

11. Pimpinan Program Studi Ilmu Lingkungan, Program Pascasarjana UI Salemba, terutama Bu Erny D. Abdullah MSc, Koordinator Akademik, yang sudah sekian lama bertahun-tahun mendesak saya segera menyelesaikan program doktor ini.

12. Direktur ICAS (the Islamic College for Advanced Studies) Jakarta- Dr, Seyyed Mofid Hosseini-, pimpinan Sadra International Institute- pak Zanganeh MA- beserta sejumlah staf dan rekan-rekan mahasiswa yang interaksi dengan mereka mendorong saya untuk segera menyelesaikan tugas formal akademis ini.

13. Sdr. Hadi Kharisman, Sdri. Herawati, Dr. Humaidi, dan Bu Endang yang sering membantu saya dalam penyediaan buku-buku referensi yang terdapat di perpustakaan ICAS.

14. Sdr. Aan Rukmana dan sejumlah kolega di Universitas Paramadina yang menciptakan atmosfer positif untuk mendorong penyelesaian karya ilmiah ini.

15. Bapak Prof. Dr. Hamidreza Ayatollahy, seorang profesor filsafat di 'Allamah Thabāthabā'i University-Teheran, yang telah bersedia membimbing saya beberapa kali di Teheran dan melalui korespondensi email, terutama mengenai pemikiran Mullā Shadrā.

16. Bapak Dr. Seyyed Mohsen Miri, yang dalam beberapa kesempatan memberi masukan dan catatan tentang pemikiran Mullā Shadrā.

17. Bapak Prof. Dr. Gholamreza A'vani, salah seorang tokoh filsuf Iran kontemporer terkemuka, yang dalam empat tahun terakhir (sejak 2009) menjadi mentor dan pembimbing saya dalam memahami dan menghayati filsafat Islam, pemikiran Mullā Shadrā, dan filsafat secara umum; yang selalu sangat antusias dan responsif terhadap berbagai pertanyaan dan persoalan filsafat yang saya ajukan. Semoga Allah memanjangkan usia beliau untuk berkhidmat kepada ilmu pengetahuan, hikmah, dan kemanusiaan.

18. Pimpinan Al-Musthafa International University MIU (*Jāmi'ah al-Mushthafā al-Ālamiyyah*), khususnya cabang Teheran yang mengundang saya untuk mengadakan riset dan seminar selama satu bulan di Teheran (Desember 2011 – Januari 2012) tentang filsafat Islam serta menyediakan beberapa profesor untuk menjadi supervisor dalam riset tersebut termasuk tentang teori persepsi Mullā Shadrā; saya sebutkan, diantaranya, adalah Dr. Ali Akbar Ath-tharan Toosi (Ketua MIU Teheran), Dr. Shuja Ali Mirza dan Dr. Mohammad E. Mesbahi (steering committee riset dan seminar), dan bersama para profesor pengajar seperti Dr. Mohammad Ja'far Elmi, Dr. Ahmad Jalali, Dr. Mohammad Ali Shomali, Dr. Muhammad Muthahhari, Dr. Hamid Parsania, Dr. Muhammad Khalfan, Dr. Mohammad Fanaei Eshkevari, Prof. Dr. Mohammad Legenhausen, Prof. Dr. Roland Pietsch, dan Yang Mulia Ayatollah Jawadi Amuli (guru besar filsafat Islam dan tasawuf di Qum, Iran).

19. Prof. Dr. Philip Clayton dan Dr. William Grassie, yang penuh antusias menyambut tema awal penelitian (akhir tahun 2010) yang membandingkan teori persepsi Mullā Shadrā dengan Alfred North Whitehead dan karenanya telah sempat berkorespondensi dengan saya memberi masukan-masukan dan catatan-catatan mengenai Whitehead dan lalu menyarankan saya mengajukan *Fullbright Scholarship* untuk studi satu tahun di Claremont Graduate University, California di bawah bimbingan Prof. Clayton.

20. Father Prof. Dr. George McLean dan Dr. Hu Yeping, yang masing-masing adalah Presiden dan Sekretaris CRVP (Center for Research in Values and Philosophy), Washington DC, yang sejak perkenalan dengan mereka pada tahun 2008 menginspirasi saya untuk terlibat dalam aktivisme filsafat sebagai pintu dialog antar-agama, antar-bangsa, dan antar-kebudayaan; mereka juga telah mempercayai saya untuk menyelenggarakan '*A Set Conferences across Java*', sebuah serial konferensi internasional bertemakan "*Islamic Thought and Indonesian Culture*" di 10 perguruan tinggi nasional di Jawa selama 2 minggu (5 – 16 Januari 2009); mereka juga terus mendorong saya menyelesaikan program doktoral.

21. Kawan-kawan anggota pendiri dan pengurus ISIP (International Society for Islamic Philosophy) seperti Prof. Dr. Osman Bakar, Prof. Dr. Karim Douglas Crow, Dr. Asna Husin, Prof. Dr. Latif Hussain Kazmi, Prof. Dr. Edward Alam, Prof. Dr. Yasien Mohammed, Dr. Pulat Shozimov yang kerap meminta saya untuk segera menyelesaikan jenjang doktoral saya (satu-satunya pendiri ISIP yang masih bergelar master) agar lebih bisa berkiprah di berbagai konferensi dan pertemuan internasional.

22. Tokyo Foundation, melalui program Sasakawa Scholarship, yang telah memberikan beasiswa kepada saya untuk menyelesaikan program master di Departemen Filsafat, Program Pascasarjana, Universitas Indonesia, tahun 1999 – 2002.

23. Kawan-kawan diskusi dan kolega saya di dunia filsafat, dimulai sejak pergumulan dan aktivitas saya di bidang ini tahun 1980-an sebagai instruktur “Filsafat dan Logika” dalam training-training HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) di kampus-kampus seluruh wilayah Indonesia, sampai memasuki program studi filsafat tingkat master dan doktor di Universitas Indonesia.

24. Adik-adik di Mayestik dan Mampang, para keponakan, dan semua karib kerabat termasuk Mama Dzikro, Pak Cik Idris dan Ande Etek Nurhaina yang penuh perhatian dan mendorong penyelesaian penelitian disertasi dengan cara mereka masing-masing.

25. Istri tercinta, Dinda Iba, yang kasih sayang dan dukungannya hadir dalam berbagai level eksistensi dan terekam dalam titik-titik ruang waktu sedemikian sehingga rasanya hampir tidak ada wilayah yang bebas dari cinta kasihnya; yang untuknya disertasi ini dipersembahkan.

26. Tak lupa juga kepada almarhum orang tua saya, Ibunda Nur’aini, Ayahanda Lukman Adam, dan Bapak Muhammad Nazar, serta almarhum Ayah mertua Marullah Jaelani – semoga Allah merahmati mereka semua – yang telah memasuki *alam imajinal (alam barzakh)* seperti yang diajarkan oleh Mullā Shadrā sebagai alam perantara sebelum memasuki *alam akhirat* yang abadi.

Terakhir, kepada semua peminat dan pelajar filsafat dan hikmah, dengan segala kerendahan hati, izinkan saya untuk mempresentasikan dan mempublikasikan hasil penelitian dengan judul “*Menuju Realisme Eksistensial Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mullā Shadrā*” ini, dengan harapan turut memperkaya khasanah studi filsafat di tanah air. Sebuah kreativitas berfilsafat di dunia pemikiran kontemporer telah hadir di tanah Nusantara.

Terima kasih.

Depok, 22 Juli 2013

Husain Heriyanto

ABSTRAK

Problem persepsi merupakan salah satu isu terpelik filsafat yang terus aktual hingga saat ini karena berkaitan dengan masalah-masalah mendasar bagaimana proses berpikir, cara mengenal dan memahami realitas, dan bahkan cara berada. Ia menjadi isu epistemologis sekaligus ontologis. Persoalannya adalah pendekatan yang dipakai selama ini cenderung parsial dan terkotak-kotak mengikuti demarkasi ketat epistemologi dan ontologi padahal problem ini menuntut pemecahan yang terintegrasi dan fokus pada akar masalah.

Persoalan yang timbul tidak hanya bersifat teoritis yang efeknya menjadi kurang tajam dalam pemecahan sebuah akar masalah filosofis tetapi juga berimplikasi pada modus pengenalan realitas yang tidak konstruktif dan kreatif, bahkan destruktif. Salah satu implikasi konkrit adalah munculnya krisis ekologis sebagai efek dari modus persepsi yang timpang yang hanya menekankan dimensi esensial dan kuantitatif alam raya dengan mengabaikan relasi eksistensial yang lebih primer dan asli antara manusia dan alam.

Penelitian ini bertujuan untuk mengajukan sebuah mazhab filsafat baru dalam memahami realitas termasuk alam semesta, yaitu Realisme Eksistensial Ekologis, dengan berdasarkan teori persepsi Mullā Shadrā. Filsafat Shadrā yang memadukan epistemologi dan ontologi dengan karakter realis, eksistensialis, dan non-antroposentris merupakan kandidat pemikiran yang menjanjikan untuk menyumbang pemecahan masalah mengenai problem persepsi. Melalui sistem onto-epistemologi bahwa pengetahuan adalah modus eksistensi (*al-‘ilm naḥw min al-wujūd*), Shadrā berhasil membedah isu-isu mendasar tentang persepsi (*al-idrāk*) secara menyeluruh, utuh, dan berimbang.

Eksistensialisme Shadrā dapat mengakomodasi relasi alamiah yang berkarakter eksistensial dan sekaligus relasi sekunder yang berkarakter esensial antar maujud, antara subyek persepsi (*al-mudrik*) dan obyek persepsi (*al-mudrak*), termasuk antara manusia dan alam. Persepsi menjadi sebuah perjumpaan (*al-liqā*) onto-epistemologis dengan segala sesuatu menuju unifikasi melalui proses dua-arah secara simultan, yaitu obyektivasi subyek dan subyektivasi obyek melewati level-level persepsi (indrawi, imajinasi, inteleksi) yang tidak lain adalah fakultas-fakultas jiwa sebagai agen tunggal persepsi. Setelah melalui analisis konseptual, sintesis kreatif, dan pendekatan fenomenologi, diperoleh bahwa teori persepsi Shadrā dapat menjadi kerangka onto-epistemologis dalam membangun pandangan Realisme Eksistensial Ekologis.

Potensi ontologis filsafat Shadrā juga teruji ketika dibenturkan dengan model-model pemikiran yang berbeda dan pendekatan filosofis kontemporer. Melalui telaah fenomenologi persepsi, kapasitas sistem onto-epistemologi Shadrā dapat lebih terungkap dalam nomenklatur filsafat modern ketika dibandingkan dengan Husserl, Merleau-Ponty, dan Whitehead. Sebaliknya, juga demikian. Berdasarkan hasil penyelidikan melalui penyejajaran pemikiran Shadrā dengan filsuf-filsuf modern tersebut, peneliti mendapatkan wawasan baru yang lebih kaya dan mendalam ketika membaca fenomenologi Husserl. Dengan kata lain, melalui studi persepsi ini proses perjumpaan antara tradisi filsafat Islam dan filsafat modern telah dimulai untuk saling memperkaya pemahaman dan penghayatan terhadap realitas.

Kata kunci: **persepsi, Mullā Shadrā, onto-epistemologi, realisme, eksistensialisme, visi ekologis, fenomenologi, realisme Shadrā, realisme modern, eksistensialisme modern**

ABSTRACT

The problem of perception is one of the most complicated philosophical issues existing until today given the fact that it deals with the fundamental questions on a way of thinking, a kind of prehension and understanding reality, and even a way of existence. It is inseparably epistemological and ontological issues. The problem, however, is that the mainstream approach has been taken mainly is a segmented one in a rigid demarcation between epistemology and ontology meanwhile the issue really requires an integrated way of clarification.

As a result, the issue remains unresolved and unclear dealing with efforts of resolving philosophical problem. In addition, this segmented approach has caused the difficulties of grasping reality, and the worse it brought forth destruction in practice such as ecological crisis. What so called ecological crisis is essentially a crisis of mind, crisis of perception. Mainstream way of understanding toward nature is dominated by quidditative, essential dan quantitative approach with abandoning primordial and existential relation between man and nature.

This research is aimed to put forward a new philosophical school of thought in grasping reality, i.e., Ecological Existential Realism, on the basis of Mulla Sadrā's theory of perception. Sadrā's philosophy integrating ontology and epistemology with realist, existentialist, and non-anthropocentric principles is a promising thought candidate to be engaged in the problem of perception for providing with clarification. By the onto-epistemological system that knowledge is a form of existence (*al-'ilm naḥw min al-wujūd*), Sadrā is able to delineate the core and fundamental problems of perception in a comprehensive, integrated, and balanced way.

Sadrā's existentialism is capable of accommodating both primordial-existential relation and secondary-essential relation among existents, between subject of perception (*al-mudrik*) and object of perception (*al-mudrak*) including between man and nature. For Sadrā, perception is an onto-epistemological encounter (*al-liqā*) with things towards an existential unification through simultaneous two-direction process, i.e., objectivation of subject and subjectivation of object, by means of levels of perception (sensation, imagination, intellection), which are but the faculties of the soul as sole agent of perception. On the basis of conceptual analysis, creative synthesis, and phenomenological approach, this research comes to draw a conclusion that Sadra's theory of perception is capable of providing with onto-epistemological framework for arranging the school of thought "Ecological Existential Realism".

The ontological potentials of Sadrā's philosophy has been examined by encountering it with different types of philosophy and contemporary approaches. By means of studying phenomenology of perception, the capacity of Sadrā's onto-epistemology system can be more elaborately accounted for modern philosophy nomenclature once it is compared with Husserl, Merleau-Ponty, and Whitehead. Likewise, in reference to the study and research outcomes on Sadrā's thought in comparison with those modern philosophers, the researcher find a new and richer insight and understanding on Husserl's phenomenology. In other words, by means of this research, the encountering process between Islamic philosophy tradition and modern philosophy has began to enrich and deepen our grasping and understanding reality.

Keywords: perception, Mullā Sadrā, onto-epistemology, realism, existentialism, ecological view, phenomenology, Sadrā's realism, modern realism, Sadrā and modern existentialisms.

DAFTAR ISI

Halaman Cover Dalam	i
Halaman Keterangan Sidang Akademik	ii
Surat Pernyataan Plagiarisme	iii
Halaman Pernyataan Orisinalitas	iv
Halaman Pengesahan	v
Halaman Pernyataan Persetujuan Publikasi Penelitian oleh Universitas Indonesia untuk Kepentingan Akademis	vi
Ucapan Terima Kasih	vii
Transliterasi	xi
Abstrak	xii
Daftar Isi	xiv
Daftar Tabel/Bagan/Diagram	xix

BAB SATU: PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.1.1. Konteks Pemicu	1
1.1.2. Filsafat: Menarik Akar Masalah	4
1.1.3. Filsafat Anti-Ekologis: Karakter Umum Filsafat Modern	6
1.1.4. Konteks Problem Filosofis	9
1.1.5. Aspek Inti Penelitian	11
1.1.6. Eksposisi Tentang Problem Persepsi	13
1.1.7. Alur Latar Belakang Penelitian	18
1.2. Perumusan Masalah	20
1.2.1. Pertanyaan Inti dan Subsider	22
1.2.2. Tema dan Judul Penelitian	22
1.2.3. Penjelasan Judul Penelitian	22

1.3. Tujuan Penelitian	23
1.4. Manfaat Penelitian	24
1.5. Implikasi Terapan	24
1.6. Kerangka Teori	24
1.6.1. Mullā Shadrā: Pemikiran dan Pengaruhnya	27
1.7. Metode	31
1.7.1. Metode Analisis-Sintesis	32
1.7.2. Metode Deskriptif-Fenomenologis	33
1.8. Sistematika	34

BAB DUA: KRISIS EKOLOGI SEBAGAI PROBLEM PERSEPSI

Pengantar	37
2.1. Krisis Ekologi sebagai Krisis Persepsi	38
2.2. Pengajuan Paradigma Ekologis	44
2.2.1. Ekologi Dalam Arne Naess	45
2.2.2. Epistemologi Ekologis Bateson	52
2.2.3. Metafisika dan Kosmologi Spiritual Seyyed Hossein Nasr	64
2.3. Karakteristik Pandangan Ekologis	66
2.4. Ikhtisar	67

BAB TIGA: PERSEPSI SEBAGAI PROBLEM EPISTEMOLOGIS-METAFISIS

Pengantar	68
3.1. Problem Persepsi dalam Mazhab-mazhab Filsafat	69
3.1.1. Pemikiran Filsafat Yunani Klasik	72
3.1.2. Aliran Rasionalisme Modern	78
3.1.3. Aliran Empirisme	84
3.1.4. Aliran Idealisme	94

3.1.5. Aliran Fenomenologi	99
3.2. Isu Persepsi sebagai Problem Epistemologis dan Metafisis	103
3.3. Problem Inti dan Aktual Persepsi	108
3.4. Signifikansi dan Relevansi Pemikiran Mullā Shadrā	110
3.5. Ikhtisar	112

BAB EMPAT : FILSAFAT EKSISTENSIAL MULLĀ SHADRĀ

Pengantar	114
4.1. <i>Ashālat al-Wujūd</i> (Kepuncaan Eksistensi)	116
4.1.1. Keswabuktian Eksistensi	117
4.1.2. Makna Univok Eksistensi	119
4.1.3. Konsep dan Realitas Eksistensi	120
4.1.4. Argumen Kepuncaan Eksistensi	122
4.2. <i>Tasykīk al-wujūd</i> (Gradasi Eksistensi)	125
4.3. <i>Ḥarakat al-Jawhariyyah</i> (Gerak Trans-substansial)	129
4.4. Eksistensi Mental	134
4.5. Ikhtisar	136

BAB LIMA : TEORI PERSEPSI MULLĀ SHADRĀ

Pengantar	137
5.1. Prinsip-prinsip Epistemologi Mullā Shadrā	138
5.1.1. Karakteristik Pengetahuan	139
5.1.2. Definisi Pengetahuan	142
5.1.3. Pembagian Pengetahuan	144
5.2. Pengertian dan Karakteristik Persepsi	148
5.3. Prinsip-prinsip Filosofis Persepsi	151
5.3.1. Persepsi sebagai Modus Eksistensi	151
5.3.2. Realitas Forma Perseptual	154

5.3.3. Aktivitas dan Kreativitas Jiwa	157
5.3.4. Persepsi sebagai Tindakan Transformatif	162
5.3.5. Persepsi sebagai Pengalaman Langsung	164
5.4. Level-level Persepsi	165
5.4.1. Persepsi Indrawi	167
5.4.1.1. Peran Penting ‘Perhatian’ dan ‘Kesadaran’	169
5.4.2. Persepsi Imajinasi	172
5.4.3. Persepsi Inteleksi	175
5.5. Fenomenologi Persepsi Mullā Shadrā	177
5.5.1. Pernyataan Non-empiris	179
5.5.2. Pernyataan Deskriptis	180
5.5.3. Kesadaran Intensional	180
5.5.4. Korelasi Noesis-Noema	182
5.5.5. Reduksi Eidetik	183
5.6. Teori Persepsi Shadrā dan Fenomenologi Husserl dan Merleau-Ponty	185
5.6.1. <i>Tajarrud</i> Shadrā dan <i>Epoche</i> Husserl	193
5.7. Teori Persepsi Shadrā dan Whitehead	198
5.8. Ikhtisar	200

BAB ENAM: MENUJU REALISME EKSISTENSIAL-EKOLOGIS

Pengantar	202
6.1. Identifikasi Problem Kunci Persepsi	203
6.2. Beragam Aliran Realisme dalam Teori Persepsi	206
6.2.1. Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung	210
6.3. Karakteristik Teori Persepsi Mullā Shadrā	212
6.3.1. Realisme Shadra	212
6.3.1.1. Keduanya bentuk Realisme Esensial	219
6.3.2. Eksistensialisme Mullā Shadrā	221
6.3.3. Pandangan Ekologis Mullā Shadrā	226

6.3.3.1. Pengakuan Nilai-nilai Intrinsik Alam	227
6.3.3.2. Pemahaman yang Kualitatif dan Eksistensial	228
6.3.3.3. Berpandangan Holistik	229
6.3.3.4. Relasi Eksistensial dan “Both-and”	230
6.3.3.5. Visi Spiritual Alam	231
6.4. Ikhtisar	233

BAB TUJUH: KESIMPULAN DAN SARAN

Pengantar	234
7.1. Ikhtisar Hasil Pembahasan Bab-bab	234
7.2.. Kesimpulan Utama	237
7.3.. Kesimpulan Tambahan	240
7.4. Saran	241
7.5. Refleksi Kritis	242

BIBLIOGRAFI

A. Rujukan Utama	243
1. Referensi Primer	243
2. Referensi Sekunder	243
B. Rujukan Pendukung	245

Lampiran 1. Tabel 1. Pemetaan Aliran-aliran Filsafat Modern	252
Lampiran 2. Plato dan Aristoteles tentang Persepsi dan Konsepsi	253
Lampiran 3. Ulasan Sekilas tentang Fenomenologi	254

CURRICULUM VITAE RINGKAS	258
--------------------------	-----

DAFTAR TABEL/BAGAN/DIAGRAM

Keterangan	Hal
Diagram 1.1. Diagram Alur Latar Belakang Tema Penelitian	19
Tabel 3.1. Perbandingan Tokoh-tokoh Filsafat tentang Teori Persepsi	106
Bagan 4.1. Eksistensi adalah realitas tunggal bergradasi	128
Bagan 4.2. Cahaya sebagai metafor eksistensi oleh Mullā Shadrā	129
Bagan 5.1. Karakteristik Pengetahuan Presensial dan Pengetahuan Konseptual	147
Bagan 5.2. Rumusan hubungan subyek dan obyek persepsi	152
Bagan 5.3. Persepsi sebagai Cara Berada	154
Bagan 5.4. Proses Persepsi terhadap Obyek Korporeal	156
Bagan 5.5. Ilustasi tentang Jiwa sebagai Agen Tunggal Persepsi	161
Bagan 5.6. Karakteristik Umum Persepsi Indrawi, Imajinasi, Inteleksi	167
Bagan 5.7. Tahapan Proses Persepsi Indrawi	169
Bagan 5.8. Persepsi indrawi-imajinasi-inteleksi sebagai proses dua arah	177
Bagan 5.9. Peran Perhatian dan Intensi dalam Fenomenologi Persepsi Shadrā	182
Bagan 5.10. Model Struktur Subyek-Obyek menurut Husserl dan Shadrā	182
Tabel 5.1. Perbandingan Teori Persepsi Shadra, Husserl, Merleau-Ponty	192
Tabel 5.2. Penyandingan tiga level persepsi Shadrā dan Whitehead	200
Bagan 6.1. Teori Persepsi sebagai Isu Relasi Kesadaran dan Realitas	206
Bagan 6.2. Pemetaan Model-model Realisme Modern	209
Bagan 6.3. Tahapan Proses Menyempitnya Pengertian Realisme	215
Bagan 6.4. Tiga Elemen Proses Persepsi menurut John Searle	219
Bagan 6.5. Realisme yang berkarakter Esensial dan Eksistensial	221
Tabel 6.1. Eksistensialisme Shadrā dan Eksistensialism Modern	226

BAB SATU

PENDAHULUAN

Penelitian disertasi ini bertujuan untuk menelaah secara analitis dan sintesis tentang persepsi sebagai isu epistemologis dan metafisis berdasarkan pemikiran Mullā Shadrā dalam kerangka membangun pandangan yang penulis ajukan, yaitu Realisme Eksistensial Ekologis.

1.1. Latar Belakang Masalah

1.1.1. Konteks Pemicu

Sebagaimana dalam metode pembelajaran CL/PBL (Collaborative Learning/Problem-Based Learning)¹ yang memperkenalkan sebuah konsep ‘pemicu’, yaitu sebuah pintu masuk dan konteks aktual yang melamburi urgensi suatu pembahasan pokok permasalahan ilmiah, maka penelitian ini pun mencoba masuk dari salah satu krisis global yang paling akut hari ini, yaitu krisis lingkungan (*environmental crisis*); yang dalam kajian sistemik kerap disebut sebagai krisis ekologis (*ecological crisis*). Sebagai penelitian filsafat, tentu saja, proyek penulisan disertasi ini mengangkat isu aktual ini dalam refleksi filosofis dengan kerangka kerja (*framework*), pendekatan dan metode yang berlaku dalam ranah kajian filsafat.

Deklarasi Piagam Bumi (*The Earth Chapter*)² menyatakan bahwa kita sekarang berdiri pada saat kritis dalam sejarah Bumi, yang amat menentukan masa depan umat manusia beserta komunitas kehidupan lain. Telah menjadi keniscayaan sejarah dan

¹ Metode CL/PBL telah diadopsi oleh Universitas Indonesia sejak tahun 2003 sebagai metode pembelajaran yang berlaku umum untuk seluruh mahasiswa terutama pada tahun-tahun awal perkuliahan jenjang Strata Satu

² *We stand at a critical moment in Earth's history, a time when humanity must choose its future. As the world becomes increasingly interdependent and fragile, the future at once holds great peril and great promise. We must join together to bring forth a sustainable global society founded on respect for nature, universal human rights, economic justice, and a culture of peace.* Teks lengkap *The Earth Charter* dapat diperoleh di <http://www.earthcharter.org>.

imperatif moral bagi kita semua sebagai satu keluarga manusia, penghuni Bumi, untuk mengambil tanggungjawab memelihara biosfir yang sehat dengan seluruh sistem ekologisnya, kekayaan variasi tanaman dan hewan, tanah yang subur, air yang tidak tercemar, dan udara yang bersih. Deklarasi itu mendesak kita untuk membentuk kemitraan global dan melakukan segala upaya yang mungkin untuk menyelamatkan Bumi dan seluruh umat manusia dari risiko penghancuran diri dan keanekaragaman kehidupan.

Seorang Al Gore³ pun turut serta berperan aktif mengkampanyekan bahaya katastrofik yang mengancam planet bumi akibat pemanasan global dan perubahan iklim. Dalam bukunya *An Inconvenient Truth* (2006)⁴, setelah mendemonstrasikan ancaman serius dampak perubahan iklim terhadap masa depan peradaban manusia, Al Gore menulis, “Kebenaran tentang perubahan iklim memang sebuah hal yang tak nyaman karena ia menuntut kita untuk mengubah cara bagaimana kita hidup.”⁵ Sedangkan dalam bukunya yang lain *Our Choice* (2009)⁶, dia mendesak komunitas dunia untuk segera bertindak dengan perencanaan global yang menyeluruh guna mengatasi krisis iklim. Dia menekankan bahwa jika kita membuat pilihan untuk bersungguh-sungguh bertindak maka kita akan mampu mengatasi krisis iklim tersebut.⁷

Sebuah ulasan yang menarik dipaparkan oleh Anthony Giddens. Melalui karyanya *The Politics of Climate Change* (2009)⁸, Giddens mengeluhkan sikap kebanyakan orang hari ini yang hampir semuanya mengetahui dan berbicara tentang pemanasan global dan perubahan iklim dalam konteks krisis lingkungan namun sangat sedikit yang mereka lakukan. Hasil survei menunjukkan bahwa publik sebagian besar menerima bahwa pemanasan global adalah sebuah ancaman besar, namun meskipun

³Al Gore adalah wakil presiden Amerika Serikat (1993-2001), yang pada tahun 2007 memperoleh Hadiah Nobel Perdamaian berkat usahanya yang gigih mendorong dunia untuk lebih peduli dan bertindak mencegah kehancuran ekosistemik planet bumi.

⁴Baca Al Gore, *An Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It* (2006, Pennsylvania: Rodale Press)

⁵Teks aslinya adalah: *The truth about the climate crisis in an inconvenient one that means we are going to have to change the way we live our lives*

⁶Al Gore, *Our Choice: A Plan to Solve the Climate Crisis* (2009, New York: Rodale Books), hal. 5.

⁷Dalam *Introduction* buku itu, Al Gore menulis, *We can solve the climate crisis. It will be hard, to be sure, but if we can make the choice to solve it, I have no doubt whatsoever that we can and will succeed.*

⁸Baca Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change* (2009, Cambridge: Polity Press)

demikian sedikit sekali mereka yang bersedia mengubah cara dan gaya hidup mereka secara signifikan.

Menurut sosiolog pencetus teori strukturasi ini, terdapat jurang yang besar antara pengalaman konkrit sehari-hari dengan ancaman yang abstrak mengenai masa depan. Isu pemanasan global dan perubahan iklim bagi kebanyakan orang terkesan tak langsung terasa, tak hadir, dan bahkan seakan tak riil; dalam istilah Giddens isu ini berada dalam *back-of-the-mind*, bukan sebuah isu yang *front-of-the-mind*. “Kita menghadapi rentetan bahaya besar yang untuk menghadapinya kita perlu memobilisasi seluruh kemampuan sebagaimana layaknya menghadapi sebuah perang akan tetapi bahaya besar itu tampak abstrak dan sulit dicerna meskipun ia berpotensi menghancurkan kita,” tulis Giddens.⁹

Mencermati fenomena tersebut, Giddens pun menyebutnya sebagai ‘paradoks Giddens’. Paradoks ini hendak menyatakan bahwa oleh karena bahaya-bahaya yang dibawa oleh pemanasan global tidak terasa hadir dalam kehidupan sehari-hari maka banyak orang tidak melakukan sesuatu yang konkret mengatasi ancaman futuristik ini. Akan tetapi, pada saat yang sama, sikap menunggu ancaman itu hadir dan langsung dialami ketika ia telah akut dan katastrofik tentu sebuah sikap yang terlalu terlambat untuk menghadapinya.

Setelah mendedah masalah-masalah *mindset* dan psiko-sosial terkait dengan persoalan mengapa kita tidak banyak berbuat yang signifikan untuk mengatasi pemanasan global meski kita akui sebagai hal yang sangat berbahaya, setidaknya secara potensial, Giddens berpaling kepada politik sebagai panglima kebijakan publik. Dia menyarankan seluruh partai politik apapun ideologinya untuk bersatu menghadapi ancaman krisis lingkungan yang berpotensi meluluhlantakkan peradaban dunia ini. Dia menegaskan bahwa isu ini bukanlah sebuah isu ‘kiri-kanan’ (aliran politik berhaluan kiri dan kanan) melainkan sebuah isu kemanusiaan global, bahkan isu peradaban.

Yang menarik, ditinjau dari perspektif filosofis, adalah kerangka kerja dan pemetaan kebijakan politik dan ekonomi global yang dia serukan untuk diadopsi oleh para pengambil keputusan di tingkat nasional, regional dan internasional didasarkan

⁹ “... to cope with it (the dangers of global warming) we will need to mobilize on a level comparable to fighting a war; but in this case there are no enemies to identify and confront. We are dealing with dangers that seem abstract and elusive, however potentially devastating they may be.” (Ibid., hal. 2).

atas prinsip realisme. Seakan menyindir kalangan yang skeptis, ideal-utopis, anti-realisme, dan masih terpaku oleh politik ortodoks (demarkasi definitif antara politik berhaluan kiri dan kanan), Giddens mendeklarasikan, “Pendekatan saya berdasarkan pada prinsip realisme”.¹⁰ Istilah realisme yang dia gunakan tentulah melampaui pengertian yang diterapkan dalam ilmu politik karena kaum kiri sejak dini telah mengklaim sebagai penganut realisme sosial; juga berbeda dengan sejenis realisme representatif-naif yang diklaim oleh kaum positivisme; dan bahkan juga berbeda dengan pengertian yang dianut oleh kaum pragmatis.

Dengan mengacu kepada ulasan-ulasannya mengenai ‘paradoks Giddens’ dan tuntutan perubahan cara hidup, term realisme yang diusung Giddens ini harus dimaknai sebagai sebuah cara pandang yang mengakui semua level realitas (alam, sosial, budaya, kesadaran), termasuk di dalamnya pemanasan global sebagai realitas obyektif, seraya pada saat yang sama, sesuai dengan teori strukturnya tentang manusia sebagai agen, mengafirmasi keniscayaan kesadaran subyek sebagai bagian dari realitas. Agaknya realisme model seperti ini pulalah yang hendak dipresentasikan dalam penelitian disertasi ini, dengan menyebutnya sebagai realisme-eksistensial-ekologis, melalui studi komprehensif tentang persepsi menurut Mullā Shadrā, yang pengertian detailnya akan dijelaskan nanti.

1.1.2. Filsafat: Menarik Akar Masalah

Pola pemikiran Giddens di muka yang bersandarkan pada realisme, sebagaimana yang dia akui secara eksplisit, membawa kita untuk mulai memasuki ranah kajian filosofis secara langsung. Mengacu kepada istilah yang digunakan oleh C.A. van Peursen bahwa filsafat merupakan sebuah upaya manusia menarik akar dari pengalaman; bahwa pengalaman sehari-hari tidak berdiri lepas dari filsafat; bahwa kehidupan manusia selalu sudah dipengaruhi oleh salah satu pandangan tertentu¹¹, maka analisis Giddens di muka mengajak kita untuk mencari akar permasalahan mengapa terjadi pemanasan global dan mengapa orang-orang hari ini tidak bertindak

¹⁰ “*My approach is grounded in realism*” (Ibid. hal. 4).

¹¹ Lihat C.A. van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat* (1991, Jakarta: Gramedia), hal. 11.

konkrit mengatasinya meski mereka mengakuinya sebagai ancaman yang sangat membahayakan.

Sebetulnya Al Gore dan Giddens, baik secara implisit maupun eksplisit, sudah menyadari betapa krusial dan pentingnya suatu pandangan dunia, cara berpikir, cara hidup, dan bahkan gaya hidup dalam peperangan menghadapi ancaman krisis ekologis ini, yang sering tampak abstrak. Namun, alih-alih mengekspos lebih jauh tentang hal ini, mereka lebih tertarik dengan agenda politik dan kebijakan publik global.¹² Meskipun demikian, kedua tokoh ini memberikan sumbangan yang berarti bagi para sarjana filsafat untuk meneruskan refleksi dan aksi mereka ke ranah kajian filsafat.

Adalah Arne Naess, filsuf asal Norwegia, yang secara eksplisit menyuarakan perlunya gerakan pemikiran secara mendasar untuk mengatasi krisis ekologis dengan menyarankan mengganti paradigma antroposentrisme dengan ekosentrisme. Dalam makalahnya yang berjudul “*The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*”, Naess menyebut beberapa prinsip Ekologi Dalam yang membedakannya dengan Ekologi Dangkal (*Shallow Ecology*). Menurut Naess, Ekologi Dangkal bersifat superfisial, dangkal dan parsial karena hanya terbatas pada isu-isu polusi, kelangkaan sumberdaya, dan penyehatan lingkungan tanpa mengubah cara-pandang manusia karena masih menganut pandangan-dunia yang bercorak antroposentrisme dan mekanistik. Sedangkan Ekologi Dalam bermaksud merombak cara-pandang manusia modern yang mekanistik-reduksionis terhadap alam dan ekosistem. Gerakan ini tidak lagi berwatak antroposentris, namun berkarakter ekosentris yang memandang manusia sebagai bagian integral tak terpisahkan dari alam kosmos; bahwa segenap pengada di alam raya ini memiliki nilai intrinsik yang hendaknya dihargai oleh manusia.¹³

Perlunya kita memahami akar permasalahan krisis lingkungan tidak hanya disuarakan oleh para filsuf melainkan juga oleh sarjana umum dan aktivis lingkungan itu sendiri. Seorang sarjana psikiatri RD Laing menukas, “Kita telah menghancurkan

¹² Bahkan, sekalipun Giddens berpaling kepada kekuatan politik pada jenjang-jenjang lokal, nasional, regional dan internasional, jika dia bersedia melanjutkan refleksinya mengenai apa yang disebutnya ‘paradoks Giddens’, maka dia akan tiba pada urgensi kesadaran individu. Karena, dalam alam demokrasi kekuatan politik pada jenjang manapun memperoleh legitimasi dari pilihan sukarela para warga, yang berperan sebagai seorang individu bebas dalam menyuarakan aspirasinya atau menjatuhkan pilihannya.

¹³ Arne Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects* dalam George Sessions (ed.), *Deep Ecology for 21st Century*, Boston, 1995, hal. 64-84.

dunia secara teoritis sebelum menghancurkannya dalam praktek”.¹⁴ Sedangkan seorang aktivis lingkungan, Martin Palmer, setelah letih mengkampanyekan gerakan lingkungan akhirnya tiba pada pernyataan,

*For more than 30 years the world's major institutions, scientists, and governments, and some of the largest nongovernmental organizations (NGOs), have compiled and analyzed details of how we are abusing the planet...Yet the crises are still with us. The simple fact is that knowledge on its own is not enough. Ultimately, the environmental crisis is a crisis of the mind...We see, do, and are what we think, and what we think is shaped by our cultures, faiths, and beliefs.*¹⁵

Selama lebih dari 30 tahun lembaga-lembaga besar dunia, para saintis dan pemerintahan, dan sejumlah besar NGO telah mengkompilasi dan menganalisis secara rinci tentang proses perusakan planet yang tengah kita lakukan.... Tetapi, krisis lingkungan masih bersama kita. Kenyataannya adalah pengetahuan kita tentang krisis ini belum memadai. Pada dasarnya, krisis lingkungan adalah sebuah krisis pemikiran. Kita melihat, melakukan, dan adalah apa yang kita pikirkan, dan apa yang kita pikirkan dibentuk oleh kebudayaan, keyakinan, dan kepercayaan kita.

1.1.3. Pemikiran Anti-Ekologis: Karakter Umum Filsafat Modern

Kembali mengacu kepada ulasan van Peursen, filsafat dalam sebuah momen adalah kuadrat pengalaman manusia. Jika pada uraian 1.2. di muka kita mencoba menarik akar permasalahan lingkungan, sebagai sebuah pengalaman hidup manusia, yang bermuara pada kesadaran perlunya mengadopsi pandangan dunia dan cara hidup yang sesuai dengan upaya mengatasi krisis pemanasan global, maka pada uraian 1.3. ini kita justru membongkar pandangan filosofis dengan segala variannya yang telah disistematisasi oleh para tokoh filsuf. Kita membatasi diri pada pengungkapan aliran-aliran filsafat modern yang *mainstream* dan berpengaruh besar.

Setelah melalui telaah secara umum, baik secara langsung maupun tak langsung, penulis menemukan adanya karakter umum yang mencirikan berbagai jenis pemikiran dan aliran filsafat modern khususnya aliran yang *mainstream* dan

¹⁴ *We have destroyed the world in theory before we destroy it in practice*

¹⁵ Martin Palmer, *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*, The World Bank (2004), hal. 9.

berpengaruh besar seperti Cartesian, Lock, dan Kantian.¹⁶ Sifat umum itu adalah bentuk pemikiran yang anti-ekologis. Cukup mengejutkan bahwa aliran-aliran filsafat modern yang banyak diantaranya saling bertentangan itu ternyata sama-sama menganut pandangan anti realisme-ekologis.

Kita mulai misalnya pada aliran rasionalisme Descartes. Bapak filsafat modern ini mempostulatkan dualisme total antara kesadaran (*res cogitans*) dan alam (*res extensa*) yang berujung pada proyek *mathematization of nature* dan mekanisasi alam semesta, yang diperlakukan seperti mesin raksasa. Menurut John Passmore (*Man's Responsibility for Nature*, 1974), dualisme Cartesian dipakai untuk menjustifikasi tindakan-tindakan mengeksploitasi alam tanpa memiliki tanggung jawab moral apapun karena alam dipandang tidak memiliki nilai apapun untuk mendapat apresiasi. Salah satu implikasi praktisnya, sebagai contoh, adalah perlakuan terhadap binatang. Karena binatang dianggap tidak berkesadaran, yang menjadi sumber penderitaan dan kesakitan, maka pembunuhan dan penyiksaan binatang bukanlah sesuatu yang salah sama sekali.

Empirisme, lawan diametral rasionalisme dalam epistemologi, ternyata bersikap sama, yakni sama-sama anti-ekologis. Empirisme, dengan berbagai variannya yang diusung oleh Bacon, Locke, Berkeley, Hume, dan Spencer juga meremehkan alam raya. Bacon yang terkenal dengan pernyataannya '*knowledge is power*' memproklamirkan metode empiris yang diarahkan untuk mengendalikan alam dengan kata-kata yang sarkastis seperti 'memburu alam', 'mengikat, memperbudak alam', dan 'memasukkannya ke dalam kerangkeng'.

Empiris moderat seperti Locke pun membuang dimensi estetis dan pesona persepsi terhadap alam dengan mengkategorikannya sebagai kualitas sekunder yang tidak real dari aspek-aspek obyek fisik (seperti warna, rasa, bau, kelembutan). Sementara Berkeley menyatakan bahwa keseluruhan alam bukanlah apa-apa selain sebuah sistem tanda yang besar, sistem peringatan dan ancaman terhadap manusia. Sedangkan bagi Spencer, tugas manusia adalah sebagai agen konversi dunia yang tak beradab menjadi sebuah taman yang luas.

¹⁶ Filsuf Spinoza yang terkenal dengan prinsip *natura naturans* tergolong di luar filsafat modern mainstream karena pemikiran Spinoza bercorak naturalis dan ekologis (memandang alam sebagai substansi yang memiliki nilai intrinsik).

Aliran idealisme dengan varian-variannya, tentu saja, tak dapat diharapkan lebih bersahabat dengan alam semesta. Idealisme transendental Kant yang memusatkan peran subyek sebagai agen pengenalan dan pengetahuan melalui kategori-kategori mental yang dikenakan terhadap alam mendorongnya untuk beranggapan bahwa alam pada dirinya acak, tak teratur, tak memiliki hukum yang pada gilirannya tak memiliki nilai apapun secara epistemologis dan etis. Karena itu, bagi Kant kebrutalan terhadap binatang dan makhluk alam lain non-manusia hanya salah jika berdampak langsung pada manusia; selainnya, tak bermasalah (Passmore, 1974)

Idealisme Hegel yang mengklaim dunia eksternal sebagai manifestasi kesadaran sang subyek menyebut alam pada dirinya sebagai negativitas (*nature in itself is negativity*). Alam hanya eksis untuk dikuasai dan dimanusiakan. Manusia yang menawarkan alam kebebasan, membebaskannya dari rantai. Menurut Hegel, tindakan mengkonsumsi tanaman dan ikan merupakan salah satu bentuk ‘memanusiakan’ alam. Alam hanya berhak mendapat apresiasi ketika ia ditransformasikan menjadi kebun dan taman karena saat itu ia telah kehilangan keliaran dan keasingannya (Passmore, 1974). Uniknya, Marx, yang berseberangan dengan Hegel dengan membalik ajaran gurunya menjadi materialisme dialektis, juga berpandangan sama dengan Hegel, yaitu memandang alam sebagai dimensi negativitas gerak sejarah manusia.

Kita simak bahwa pelbagai aliran pemikiran/filsafat modern memiliki kesamaan dalam satu hal, yaitu berpandangan dan bersikap anti-ekologis. Meski diantara mereka terjadi silang gagasan yang diametral dan tajam, namun mereka sepakat dalam menyudutkan dan meminggirkan eksistensi alam raya dengan segenap pesonanya itu. Gambaran alam seperti itulah yang dituding oleh Berman bertanggungjawab terhadap terciptanya kesadaran apa yang disebutnya sebagai *disenchantment of the world* (hilangnya keterpesonaan alam raya)¹⁷. Bateson juga mengeluhkan perkembangan seni modern yang semakin jauh dari alam dan realisme.¹⁸ Sementara Whitehead mengungkap bahwa pemikiran dan sains modern memperlakukan alam adalah sebagai sesuatu yang mati, sepi, tak bersuara, tidak berbau, tidak berwarna, tidak bertujuan, dan tidak bermakna¹⁹.

¹⁷ Morris Berman, *The Reenchantment of the World* (Bantam Books, New York, 1984), hal. 2

¹⁸ Gregory Bateson, *Steps to An Ecology of Mind* (Ballantine Books, New York, 1972), hal. 379.

¹⁹ Whitehead, *Science and the Modern World* (The Free Press, New York, 1967), hal. 54.

1.1.4. Konteks Problem Filosofis

Ulasan tiga sub-bab di muka (1.1., 1.2., 1.3.) mendorong penulis untuk mencoba memetakan pemikiran filsafat modern dalam konteks yang lebih luas dan sesuai dengan tujuan dan pokok persoalan penelitian ini. Secara garis besar, aliran-aliran filsafat itu bisa dibagi ke dalam dua kelompok utama, yaitu realisme dan antirealisme. Realisme secara umum dapat diartikan sebagai mazhab filsafat yang didasarkan atas asas kemandirian realitas obyektif eksternal, setidaknya secara ontologis, dari kesadaran dan pengalaman manusia; bahwa realitas eksternal adanya nyata, bukan hanya ilusi atau konstruksi mental subyek belaka. Sedangkan antirealisme berpandangan sebaliknya bahwa tidak ada realitas dan obyek eksternal yang terpisah dari kesadaran, pengalaman, dan persepsi manusia.

Menurut Paul Edwards²⁰, awalnya realisme berhadapan secara diametral dengan paham nominalisme yang mengingkari eksistensi real dan obyektif. Tetapi, dalam filsafat modern, pengertian realisme dipersempit menjadi pandangan bahwa obyek materi eksis secara eksternal dan tak bergantung kepada pengalaman dan persepsi manusia. Dengan pengertian ini, realisme lalu dipertentangkan dengan idealisme yang menganggap kesadaran dan pengalaman manusialah yang merupakan basis konstitutif realitas eksternal. Hal ini terjadi, menurut Ted Honderich²¹, sebagai efek penentangan Kant terhadap realisme (dalam pengertian semula yang utuh) dan mengajukan idealisme transendental. Menurut Kant, realis empiris (pandangan bahwa kita dapat memiliki pengetahuan tentang eksistensi dan kodrat obyek-obyek material) dan realis transendental (pandangan bahwa eksistensi dan kodrat obyek-obyek yang diketahui adalah independen dari pengetahuan kita) memiliki masalah yang tak dapat diselesaikan. Kant menyatakan bahwa persepsi manusia hanya menghasilkan pengetahuan tentang fenomena apa yang tampak (*perception yields knowledge only of appearance*). Lalu dia menyarankan kaum realis empiris untuk menjadi idealis transendental, sedang kaum realis transendental diminta menjadi idealis empiris, yang skeptis.

²⁰ Paul Edwards, P., (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan, New York, 1967), Volume 7, hal. 77.

²¹ Ted Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 2005), hal. 788

Setelah Kant, ‘realisme’ dimaknai sebagai sebuah pandangan bahwa kita mempersepsi obyek-obyek yang eksistensi dan kodratnya independen dari persepsi kita.²² Dan sejalan dengan dominannya pemikiran positivisme logis dan saintisme, paham realisme kian dipersempit dan direduksi menjadi naturalisme, realisme ilmiah, dan materialisme. Bahkan, bisa disebutkan bahwa realisme telah dibajak oleh positivisme dan saintisme. Kondisi ini memperburuk alam pemikiran filosofis modern karena para pengkaji filsafat seakan dipaksa untuk memilih realisme -reduksionis (realisme ilmiah, positivisme, materialisme) atau antirealis (idealisme, skeptisisme, subyektivisme, relativisme) padahal keduanya sama-sama mengoyak realitas yang sesungguhnya kaya dan kompleks.

Sebagaimana yang telah disebutkan di muka bahwa model aliran-aliran realisme dan antirealisme seperti yang tersajikan dalam Tabel 1 (lihat Lampiran 1) sama-sama berpandangan anti-ekologis. Para pemikir kontemporer menuding berbagai aliran filsafat itu telah turut mengikis kesadaran ekologis manusia modern atau meminjam istilah Bateson ‘menghilangkan pesona kosmik, etis, dan estetis alam semesta’. Muncul pertanyaan, mengapa aliran-aliran yang beragam itu dan bahkan saling bertentangan satu sama lain ternyata memiliki kesamaan pandangan dalam ekologi, yaitu anti-ekologis? Mungkin kita bisa memahami pandangan anti-ekologis mazhab antirealisme, tetapi mengapa aliran-aliran realisme modern juga bersikap sama?

Realisme, kenyataannya, memang juga beragam. R.J. Hirst dalam Edwards (ed.)²³ memaparkan aliran-aliran realisme dalam perkembangan filsafat modern. Hirst membagi aliran-aliran itu ke dalam dua kelompok, yaitu realisme langsung (*direct realism*) dan realisme tak langsung atau dualistik (*indirect or dualist realism*). Pembagian ini dibuat atas dasar proses persepsi yang bekerja dalam mencerap obyek-obyek eksternal hingga hadir pada kesadaran. Realisme langsung berpandangan bahwa persepsi adalah sebuah kesadaran dan kontak langsung dengan obyek eksternal beserta kualitas-kualitasnya. Apa yang dicerap adalah obyek itu sendiri bukan representasi kita tentang obyek tersebut. Sedang realisme tak langsung berpandangan bahwa persepsi adalah representasi mental terhadap obyek eksternal. Obyek itu sendiri tidak dicerap

²² Ibid

²³ Paul Edwards, P., (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan, New York, 1967), Volume 7, hal. 77-83.

secara langsung. Hirst mengidentifikasi realisme langsung seperti realisme naif, realisme perspektif dan realisme akal sehat (*common-sense realism*). Sedangkan realisme tak langsung adalah realisme representatif dan realisme kritis.

Dikaitkan dengan pemetaan aliran filsafat seperti yang disuguhkan dalam Tabel 1.1. (Lampiran 1), Descartes dan Locke tergolong penganut realisme representatif sedangkan Spencer adalah realisme akal-sehat. Kita selidiki bahwa paham-paham realisme yang berkembang dalam filsafat modern umumnya berkarakter dualistik, mekanistik, empiris, dan representatif; dan pada gilirannya berwatak anti-ekologis.

Prinsip pokok model realisme modern ini adalah bahwa adanya dua dunia yang perlu diselaraskan yaitu dunia mental/kesadaran dan dunia eksternal. Rasionalis melakukannya dengan prioritas subyek terhadap obyek eksternal, sedang empiris sebaliknya menganggap kesadaran bersifat pasif terhadap dunia luar. Tapi, keduanya berpandangan hubungan dua dunia itu bersifat aksidental. Pengetahuan, pengalaman dan persepsi adalah atribut aksidental yang mengisi kesadaran. Persepsi dipahami sebagai proses representasi obyek eksternal dalam mental pikiran, semacam pencerminan. Fakultas mental dianggap sebagai cermin atau *container* atau bentuk yang menampung isi pengalaman.

Aliran-aliran realisme yang kita suguhkan di muka dapat digolongkan sebagai realisme aksidental atau realisme non-eksistensial. Sedangkan pelbagai aliran antirealisme juga bersifat aksidental dan tidak eksistensial yang mendikotomikan dunia mental dan dunia eksternal. Kesamaan penting lainnya antara realisme dan antirealisme modern adalah mereka berbagi dalam menganut pandangan anti-ekologis.

1.1.5. Aspek Inti Penelitian

Ulasan empat sub-sub bab (1.1.1., 1.1.2., 1.1.3., 1.1.4.) di muka mendedah konteks pemicu dan problem filosofis yang melatarbelakangi penelitian ini. Uraian di muka merupakan pemicu awal refleksi filosofis yang hendak diselami dalam penelitian ini. Dengan sejumlah pertimbangan bahwa:

(1) krisis ekologis yang menghadang kita sekarang ini terkait dengan karakter anti-ekologis yang dikandung oleh pelbagai aliran filsafat modern baik yang termasuk realisme maupun antirealisme;

- (2) pelbagai aliran itu bercorak dualistik, mekanistik, dan aksidental (relasi subyek-obyek, kesadaran dan dunia eksternal, pengetahuan dan realitas);
- (3) aliran-aliran filsafat yang dualistik-aksidental itu (baik realisme maupun antirealisme) berawal dari pemahaman tentang persepsi; dan
- (4) persepsi merupakan gerbang dan titik tolak pengenalan manusia terhadap dunia eksternal;

maka penulis terdorong mengarahkan diri untuk melakukan penyelidikan mengenai persepsi sebagai inti permasalahan penelitian ini.

Studi tentang persepsi ini juga terinspirasi oleh, salah satu diantaranya, usaha keras Edmund Husserl untuk merombak pola pemikiran modern yang bercorak dualistik dengan basis kesadaran (*cogito*) yang tertutup untuk menjadi kesadaran yang terbuka terhadap realitas. Pendiri fenomenologi ini menulis,

*Immediate 'seeing' (Sehen) not merely the sensory seeing of experience, but seeing in general as primordial dator consciousness (als originär gebendes Bewusstsein) of any kind whatsoever, is the ultimate source of justification for all statements.*²⁴

“Melihat” secara langsung, bukan saja melihat dalam pengalaman indrawi, tetapi melihat pada umumnya sebagai kesadaran primordial tentang apa saja, adalah sumber pembenaran yang terakhir bagi semua pernyataan.

Adapun Merleau-Ponty menyatakan bahwa “Seluruh pengetahuan berlangsung dalam horison-horison yang dibuka oleh persepsi”²⁵. Jauh sebelumnya sarjana serba bisa Leonardo da Vinci juga menulis, “*Seluruh pengetahuan kita bermula dari persepsi kita*”.

Dengan demikian, pembahasan menyangkut hubungan kesadaran dan realitas eksternal yang menjadi kian pelik, yang seakan tak terjelaskan dalam pemikiran filsafat modern, terkait erat dengan persoalan persepsi, pengenalan kesadaran asli kita terhadap realitas. Hal itu berarti kita akan memasuki pembahasan penelitian ini dari persoalan

²⁴ Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* (terjemahan W.R. Boyce Gibson), London, 1976, hal. 84. Bdk. K. Bertens dalam *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta, 1983), hal. 99.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (terjemahan Colin Smith Routledge, London, 2003), hal. 235.

epistemologis. Kecuali itu, penelitian ini dikerjakan atas dasar pandangan bahwa persepsi berkarakter eksistensial, yang mengatasi dikotomi kesadaran dan realitas, dualisme pengetahuan dan eksistensi.

1.1.6. Penjelasan tentang Problem Persepsi

Problem epistemologis mengenai bagaimana manusia memperoleh pengetahuan masih saja merupakan sebuah persoalan akut yang tak terpecahkan hingga kini. Sejak perselisihan tajam antara teori 'persepsi intelektual' Plato dan teori 'abstraksi konsepsi' Aristoteles hingga kemunculan aliran-aliran pemikiran transendentalisme-kritis Kant, idealisme Hegel, fenomenologi Husserl dan bahkan eksistensialisme Heidegger, isu ini masih belum terjelaskan dan menghantui para pengkaji sumber pengetahuan manusia.

Kita saksikan bahwa bagaimana kemunculan dan perkembangan aliran-aliran filsafat terpaut erat dengan usaha para filsuf untuk menjawab pertanyaan bagaimana pengetahuan manusia muncul. Dan perdebatan itu masih berlangsung hingga kini dalam respons dan ekspresi yang beragam. Salah satu bentuk respons yang populer, yang menurut hemat penulis sebagai hal yang stagnan dan tak-produktif, adalah sikap skeptis dan putus asa dalam mencari jawaban yang bisa menjernihkan persoalan. Rorty, misalnya, mengusung tema 'kematian epistemologis' karena menganggap setiap usaha rasional mencari pendasaran bagaimana proses manusia mengetahui realitas eksternal adalah sia-sia belaka.²⁶ Rorty menyebut upaya pendasaran pengetahuan itu hanyalah pilihan metafora yang bisa ditinggalkan. karena pendasaran itu tidak lagi diperlukan.

Kenyataannya, isu penting epistemologis ini layak mendapat perhatian. Topik pembahasan mengenai dasar pijakan rasionalitas pengetahuan manusia selalu mendorong para filsuf, pemikir dan sarjana umumnya untuk menyelidikinya sedemikian sehingga ruang misteri persoalan ini tidak dibiarkan menghantui akal kemanusiaan kita. Ketika sejumlah filsuf kontemporer tampak kehilangan harapan terhadap upaya menguak misteri ini, para sarjana psikologi kognitif, matematikawan, dan sains kognitif (*cognitive science*) memasuki ranah filosofis ini dengan metode dan pendekatan khas mereka.

²⁶ Baca Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1980).

Dalam *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology* (1969) Paul Tibbetts mengedit sejumlah esai tentang persepsi dari tiga bidang penelitian, yaitu neurologi, psikologi dan fenomenologi. Kajian neurologi terkait dengan aktivitas perseptual dan kognitif yang dipengaruhi oleh struktur dan fungsi sistem saraf²⁷. Sedangkan psikologi menyelidiki aspek-aspek psikologis persepsi, yakni faktor-faktor konseptual dan kognitif dalam pengalaman perseptual.²⁸ Menurut Michael W. Passer dan Ronald E. Smith (2007), dalam studi psikologi proses penginderaan (*sensation*) dan persepsi (*perception*) dibedakan meski keduanya bekerja secara serentak. Penginderaan dipahami sebagai proses pencerapan- stimulus oleh organ indrawi dalam merespon dan menerjemahkan rangsangan-rangsangan lingkungan ke dalam impuls saraf yang dikirim ke otak. Sedangkan persepsi – yang membuat “makna” apa yang indra cerap- adalah proses aktif mengorganisasi input stimulus dan memberinya makna.²⁹

Masih dalam kajian psikologis, James S. Nairne (1997) menjelaskan bahwa persepsi sebagai proses koleksi, pengorganisasian dan penafsiran komponen-komponen pengalaman indrawi sehingga menjadi bentuk-bentuk yang dikenal dan bermakna.³⁰ Sedangkan Randolph Blake dan Robert Sekuler (2006) menambahkan bahwa persepsi juga melibatkan tindakan karena persepsi adalah sebuah proses aktif; dan mereka mengutip pernyataan James J. Gibson, “Kita harus mempersepsi untuk bergerak, tetapi kita juga harus bergerak untuk mempersepsi”.³¹

Untuk tingkat tertentu, pendekatan baru ini memberi sumbangan penting dengan memasok data ilmiah mengenai cara kerja pikiran dan hubungannya dengan fakultas-fakultas psikis dan fisik manusia dalam proses pengetahuan. Penyelidikan neurologis dan psikologis mengenai persepsi mengungkap cara kerja otak dalam mengolah data-data indrawi yang dipasok oleh pengalaman indrawi (sensasi) dan lalu bagaimana persepsi itu melibatkan sekaligus mempengaruhi tindakan terhadap lingkungan dunia.

²⁷ Paul Tibbetts, *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology* (New York: The New York Times Book Co., 1969), hal. 1.

²⁸ Ibid. hal. 2

²⁹ Michael W. Passer dan Ronald E. Smith, *Psychology: The Science of Mind and Behavior* (New York, McGraw-Hill, 2007), hal. 107.

³⁰ James S. Nairne, *Psychology: The Adaptive Mind* (Brooks Publishing Company-California, 1997), hal. 158 – 197.

³¹ Randolph Blake dan Robert Sekuler, *Perception* (New York, McGraw-Hill, 2006), hal. 7.

Namun, problem pokok isu persepsi tentang sumber pengetahuan dan bagaimana pengetahuan itu diperoleh tetap saja tak terjamah karena memang problem filosofis ini membutuhkan pendekatan yang sesuai, yaitu analisis filosofis. Bahkan, sejumlah asumsi filosofis begitu saja telah digunakan dalam analisis psikologis dan neurologis. Profesor Erwin Straus, misalnya, menyebutkan bahwa pandangan dualisme Cartesian hadir dalam studi-studi neurofisiologis dan psikologis.³²

Topik inti penelitian ini difokuskan pada masalah bagaimana peran persepsi yang dikerjakan akal pikiran manusia bersama fakultas indrawi sedemikian sehingga pengetahuan menjadi mungkin. Kajian yang menyeluruh dan analitis tentang persepsi dalam konteks pembahasan problem epistemologis masih langka dilakukan. Umumnya para filsuf modern mendiskusikan topik persepsi ini hanya dalam konteks pengetahuan perseptual (indrawi) tanpa terkait dengan isu epistemologis yang mendasar, yaitu persoalan bagaimana manusia memperoleh pengetahuan. Setelah Descartes meremehkan peran persepsi, Hume justru menekankan pentingnya persepsi indrawi dalam perolehan pengetahuan, yang dia sebut sebagai impresi dan ide. Bertrand Russel mengulas persepsi dalam kaitannya dengan problem realitas eksternal.³³ Demikian pula halnya dengan filsuf-filsuf lain seperti Locke, Thomas Reid, dan Kant. Mungkin itulah sebabnya mengapa Antony Flew menulis bab khusus berjudul “Persepsi dan Dunia Eksternal” (*Perception and ‘the External World’*) dalam mendeskripsikan Filsafat Barat.³⁴

Seperti yang telah disebutkan di muka, aliran fenomenologi lahir untuk menjawab apa dan bagaimana relasi terjadi antara dunia mental pikiran subyek dengan dunia eksternal obyektif. Setelah dirumuskan pertama kali secara sistematis oleh Husserl, sejumlah filsuf mengusung fenomenologi sebagai jalan keluar problem epistemologis itu dan mereka mengembangkan aliran ini yang sesuai dengan minat dan pendekatan mereka masing-masing. Heidegger menggunakan fenomenologi sebagai metode penyingkapan makna Ada (*being*) yang dipadukan dengan hermeneutika.

³² Paul Tibbetts, *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology* (New York: The New York Times Book Co., 1969), hal. 2.

³³ Lihat Bertrand Russel, *An Outline of Philosophy* (Routledge, London, 1993), hal. 46-4

³⁴ Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper* (Thames and Hudson, London, 1989), hal. 331 - 373

Sartre mengoperasikan metode fenomenologi untuk mengelaborasi pemikirannya tentang eksistensial-humanistik. Adalah Merleau-Ponty yang menyelidiki persepsi secara khusus melalui karyanya *Phenomenology of Perception*.³⁵ Namun, sebagaimana banyak filsuf Barat modern lainnya, Merleau-Ponty mengulas persepsi sebatas wilayah pengetahuan yang berasal dari pengalaman sensasional-partikular dalam mencerap dunia luar. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, isu sentral epistemologis menyangkut relasi eksistensial antara dunia mental dengan dunia eksternal masih belum tersentuh sepenuhnya.

Dalam konteks inilah, pemikiran Mullā Shadrā (w. 1641) menjadi penting dan tepat untuk dielaborasi. Filsuf orisinal ini memiliki perhatian yang memadai dan sistematis terhadap persepsi dalam pembahasan onto-epistemologis. Bagi Shadrā, penyelidikan kodrat, pengertian, cara kerja dan struktur persepsi merupakan pintu masuk penting dalam pembahasan isu-isu yang terkait dengan persoalan sumber pengetahuan, khususnya pengetahuan tentang dunia korporeal yang kontingen. Dia membahas persepsi secara ekstensif dan komprehensif dalam ranah epistemologis dan ontologis sekaligus sedemikian sehingga tidak mungkin memahami pemikiran Shadrā secara utuh tanpa pembahasan persepsi.

Dalam pandangan Mullā Shadrā, tidak ada pengetahuan tanpa persepsi. Sejalan dengan pemikiran Hume yang menyebutkan bahwa pengetahuan diperoleh melalui interaksi indra dengan objek-objek yang tanpa itu pikiran tidak memiliki ide apapun, Shadrā menyatakan bahwa indra adalah alat pencerap yang mengumpulkan data untuk pikiran dari beragam wilayah realitas dan menyiapkan pikiran untuk memiliki persepsi-persepsi lain. Tetapi, tidak seperti empirisme Hume, Shadrā memperluas ruang lingkup persepsi dan mengidentifikasinya ke dalam empat level, yaitu: persepsi-persepsi pengindraan, imajinatif, estimatif (prehensif), dan intelektual.³⁶

Meskipun latar belakang dan konteks teori persepsi Shadrā adalah sebagai bagian pembahasan tentang proses evolusioner perkembangan jiwa/akal manusia namun pembahasannya mengenai persepsi dapat digunakan untuk menjawab dikotomi

³⁵ Baca Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, terjemahan Colin Smith (Routledge, London, 2003)

³⁶ Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi'l-Asfār al-'Aqliyyat al-Arba'ah* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāṡ al-'Arabī, 1981. Vol. 3, hal. 293.

subyek-obyek yang terpilah tajam sejak Descartes. Shadrā menaruh perhatian besar terhadap isu abadi epistemologis yang sangat pelik, yaitu bagaimana dunia mental pikiran yang merupakan subyek pengetahuan (*the knowing subject*) berinteraksi dengan dunia eksternal sebagai obyek pengetahuan (*the known object*).

Shadrā menelaah pemikiran dua bapak filsafat Yunani klasik, yaitu Plato dan Aristoteles, dan lalu memberikan kritik terhadap keduanya serta merumuskan sistem pemikiran filsafatnya sendiri. Salah satu pemikiran pokok yang dia tawarkan adalah teori persepsi yang berperan sebagai pintu masuk mengurai salah satu problem terpelik epistemologi dan sekaligus metafisika, bagaimana pengetahuan itu mungkin atau bagaimana manusia bisa memiliki pengetahuan yang berbicara tentang dunia eksternal.

Problem epistemologis ini masih menuntut penjelasan yang memadai. Banyak problem filosofis muncul karena tak terselesaikannya isu ini sebagaimana banyak pula aliran filosofis berkembang sebagai bentuk respons terhadapnya. Problem dualisme jiwa-badan, dikotomi pikiran dan dunia korporeal, keterpilahan ‘diri’ (*self*) dan ‘yang lain’ (*other*), pertikaian obyektivisme-subyektivisme, perselisihan idealisme-materialisme, skeptisisme, dan relativisme adalah beberapa problem filosofis yang dimaksud. Sekalipun sejumlah sarjana filsafat kontemporer berusaha mencoba meninggalkan isu ini dengan menampiknya sebagai hal yang tak perlu diselidiki namun hal itu sama sekali tidak menyelesaikan persoalan. Karena, pernyataan ini sendiri (‘isu itu tidak perlu’) membutuhkan argumen, yang terdiri dari sejumlah proposisi (sebagai premis mayor dan minor) yang lebih mendasar/primer. Sedangkan jika ditegaskan bahwa pernyataan itu tak membutuhkan argumen, maka apakah alasannya bahwa ia tak membutuhkan argumen. Karena, pernyataan itu tidak termasuk proposisi swa-bukti (*self-evident proposition*) dan oleh karena itu ia tentu menuntut sebuah argumen. Jika lalu didesak untuk menerima saja pernyataan itu tanpa argumen, maka sikap ini merupakan sebuah bentuk anarkisme dalam pemikiran, dan itu artinya menjadi sikap yang tak rasional, sesuatu yang bertentangan dengan karakter filsafat.

Kecuali melahirkan sejumlah problem filosofis yang serius, isu epistemologis itu memiliki dampak yang tak-produktif dan tak-kreatif terhadap kesehatan berpikir dan peradaban manusia. Pandangan skeptisisme dan relativisme, misalnya, berimplikasi pada kebuntuan usaha manusia untuk mengenal dan menyapa realitas obyektif

sedemikian sehingga term-term pengetahuan, kajian ilmiah, kebenaran, realitas, kebijaksanaan, keindahan, nilai-nilai moral, dan, bahkan, term kemanusiaan itu sendiri akan kehilangan makna. Skeptisisme dan relativisme epistemologis akan melahirkan skeptisisme dan relativisme moral yang pada gilirannya akan mengoyak nilai-nilai kebersamaan umat manusia. Sedangkan problem dualisme menciptakan beragam bentuk keterpilahan dan alienasi eksistensial, psikologis, dan sosiologis.

Dengan demikian, penyelesaian problem epistemologis tentang hubungan subyek yang mengetahui dan obyek yang diketahui itu menjadi sebuah studi yang sangat penting karena isu ini memiliki implikasi teoritis dan praktis. Implikasi teoritis itu berupa kemunculan problem-problem filosofis yang tampak musykil terpecahkan. Implikasi praktis itu adalah problem-problem kemanusiaan yang muncul secara tak langsung dalam level psikologis-eksistensial dan sosiologis.

Dengan mengelaborasi pemikiran orisinal Shadrā tentang teori persepsi dalam konteks problem sumber dan struktur pengetahuan, penelitian ini bermaksud untuk mencari jawaban yang bisa membantu menjernihkan dan menjelaskan problem epistemologis tersebut. Diharapkan bahwa melalui kajian ini optimisme tentang peran filsafat, khususnya epistemologi, tetap relevan dan penting dalam isu-isu mendasar mengenai pengetahuan manusia sekalipun beberapa sains baru seperti psikologi kognitif, *neuroscience*, matematika, dan sains kognitif (*cognitive science*) telah hadir untuk merespons masalah klasik ini, yang sejatinya tetap saja merupakan sebuah problem epistemologis.

1.1.7. Alur Latar Belakang Penelitian

Untuk mengakhiri sub-bab 1 tentang Latar Belakang ini, penulis/peneliti akan membuat ikhtisarnya dalam bentuk diagram sebagai berikut.

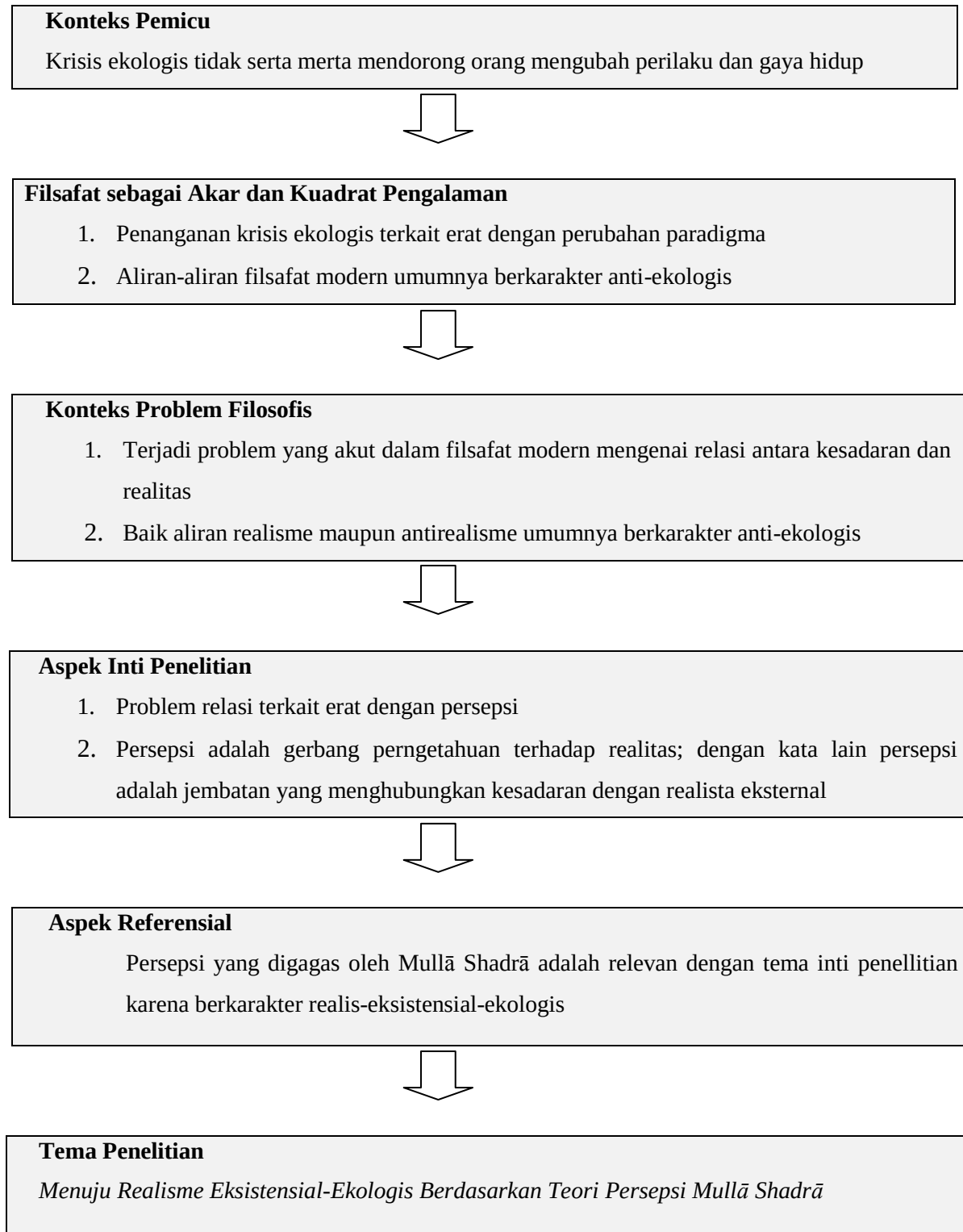


Diagram 1.1. Diagram Alur Latar Belakang Tema Penelitian

1.2. Perumusan Masalah

Krisis ekologis yang mengancam peradaban manusia saat ini tidak terlepas dari bagaimana manusia mempersepsi alam dan memahami kodrat alam berdasarkan persepsi tersebut. Semakin banyak pemikir dan filsuf yang menyatakan bahwa krisis lingkungan berakar dari krisis persepsi. Model dan cara manusia modern dalam mempersepsi alam dianggap turut bertanggung jawab terhadap kerusakan lingkungan secara masif dan sistematis.

Problem persepsi itu sendiri merupakan sebuah isu pelik filsafat yang terus aktual hingga saat ini. Banyak problem filsafat yang terkait dengan isu bagaimana proses dan struktur persepsi itu berlangsung. Sebagai gerbang awal mengenal realitas, persoalan persepsi merupakan salah satu akar persoalan-persoalan filsafat baik pada wilayah epistemologis maupun ranah metafisis.

Salah satu isu akut dalam epistemologi terkait dengan problem persepsi adalah masalah struktur pengetahuan, yaitu hubungan antara subyek dan obyek persepsi. Model relasi yang terjadi antara subyek dan obyek ini pada gilirannya menentukan sikap sang subyek persepsi terhadap obyek persepsi. Dalam konteks ini, alam semesta adalah obyek persepsi bagi manusia. Paradigma yang sangat berpengaruh dalam tiga setengah abad terakhir adalah pandangan dualisme dan mekanistik yang menempatkan alam sebagai obyek yang tidak memiliki nilai intrinsik; dan paradigma mekanistik ini dituding oleh banyak pemikir memberikan legitimasi terhadap eksploitasi dan kerusakan alam secara sistematis. Oleh karena itu, mencari rumusan model relasi subyek-obyek persepsi yang sesuai dengan kebutuhan untuk menyelamatkan tatatan alam raya menjadi sebuah keniscayaan epistemologis.

Sedangkan masalah abadi dan pelik dalam metafisika terkait dengan isu persepsi adalah problem relasi antara kesadaran dan realitas eksternal. Isu hubungan antara dunia mental subyek dan dunia eksternal obyek ini telah melahirkan sejumlah persoalan filosofis yang akut dan kian menghantui pengkaji filsafat. Beragam aliran teori persepsi telah diajukan baik varian Realisme Langsung (seperti Realisme Naif) maupun Realisme Tak Langsung (seperti Realisme Representatif). Sejumlah sarjana bidang-bidang ilmu pengetahuan lain tertarik untuk menjawab isu relasi kesadaran-realitas ini. Meskipun demikian, problem itu esensinya adalah problem

filosofis sehingga disiplin ilmu lain tidak akan mungkin menjawabnya meski mungkin bisa membantu menyodorkan data-data psikis dan fisis yang berperan dalam persepsi subyek terhadap obyek eksternal. Kecuali itu, problem relasional ini dianggap turut membentuk pandangan anti-ekologis yang bermuara kepada krisis lingkungan global hari ini.

Atas dasar pemikiran itulah, persoalan relasional kesadaran dan realitas ini hendak diselidiki dari studi analisis persepsi. Oleh karena tindakan persepsi merupakan titik tolak dan gerbang pengenalan kita terhadap dunia eksternal, maka pengungkapan akar masalah isu persepsi ini dengan sendirinya dapat membantu memberikan klarifikasi sejumlah problem epistemologis dan ontologis sekaligus. Isu yang tetap aktual, penting dan relevan ini menuntut penyelidikan yang komprehensif, mendalam dan orisinal karena problem ini terbukti telah mengimplikasikan problem-problem teoritis (filosofis) dan praktis. Diharapkan pula bahwa penelitian ini dapat menawarkan pemikiran filosofis alternatif yang dapat menawarkan pemecahan masalah-masalah tersebut termasuk isu ekologis di dalamnya.

Dengan menimbang problem pokok penelitian, yaitu penyelidikan tentang persepsi yang terkait dengan problem relasional kesadaran-realitas di satu sisi dan memperhatikan karakter dan model pemikiran yang dibutuhkan di lain sisi, maka, penelitian ini mengacu kepada pemikiran Mulla Shadrā. Shadrā (w. 1641) sebagai pendiri filsafat eksistensial Islam mengulas secara intensif tentang persepsi dalam konteks analisis eksistensial yaitu terintegrasinya pembahasan persepsi dalam kajian ontologis dan epistemologis sekaligus (pengetahuan adalah modus eksistensi; *al-‘ilm naḥw al- wujūd*).

Mullā Shadrā menaruh perhatian pada teori persepsi sebagai pintu masuk pembahasan epistemologis – yang didasarkan sistem ontologisnya- berikut pemecahan problem-problemnya. Teori Shadra tentang kodrat, karakteristik, prinsip-prinsip filosofis persepsi cukup unik, komprehensif, orisinal, dan menyegarkan sedemikian sehingga diharapkan penelitian ini bisa memberikan sumbangan yang signifikan untuk mengklarifikasi dan memecahkan problem pelik filsafat itu, yaitu relasi kesadaran dan realitas eksternal.

1.2.1. Pertanyaan Inti dan Subsider

Berdasarkan perumusan masalah di muka beserta ulasan sebelumnya pada sub-bab latar belakang, masalah pokok yang hendak dikaji dan dielaborasi dalam penelitian ini adalah membangun pandangan Realisme Eksistensial Ekologis berdasarkan teori persepsi Mullā Shadrā. Masalah pokok tersebut ditransformasikan dalam pertanyaan sebagai berikut:

- **Apakah mungkin teori persepsi Mullā Shadrā bisa digunakan sebagai kerangka kerja onto-epistemologis dalam membangun pandangan Realisme Eksistensial Ekologis?**

Pertanyaan inti tersebut dijabarkan ke dalam pertanyaan-pertanyaan subsider sebagai berikut:

1. Apa sajakah karakteristik pokok tindakan persepsi menurut Shadrā?
2. Prinsip-prinsip filosofis apakah yang digunakan oleh Shadrā dalam menjelaskan teorinya tentang persepsi?
3. Bagaimanakah peran dan posisi teori persepsi dalam pemikiran onto-epistemologis Shadrā?
4. Sejauh manakah teori persepsi Shadrā dapat diungkap dengan pendekatan fenomenologi deskriptif?
5. Apakah teori persepsi Shadrā relevan dengan pemikiran filsafat ekologis?

1.2.2. Tema dan Judul Penelitian

Dengan perumusan masalah di muka, maka tema dan judul penelitian ini adalah *Menuju Realisme Eksistensial Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mullā Shadrā*

1.2.3. Penjelasan Judul Penelitian

Penjelasan pengertian persepsi telah diuraikan dalam sub-bab 1.1.6. khususnya mengacu kepada pemikiran Mulla Shadra. Sedangkan pengertian realisme secara umum sudah tersajikan dalam sub-bab 1.4. Namun, perlu dijelaskan di sini mengenai pengertian realisme eksistensial-ekologis (REE).

REE ini adalah modus realisme yang berkarakter eksistensial dan ekologis. Berbeda dengan realisme modern umumnya yang bercorak dualistik-mekanistik yang menganggap pengetahuan bersifat representatif, REE bercirikan relasionalitas eksistensial subyek-obyek yang menganggap pengetahuan merupakan modus eksistensi; bahwa sang subyek adalah bagian realitas itu sendiri. Demikian pula halnya, pengertian eksistensial yang diatributkan dalam term REE dimaksudkan sebagai salah satu jenis eksistensialisme yang berkarakter realisme-ekologis. Berbeda dengan eksistensialism modern umumnya yang berkarakter humanistik dan penekanan pada individualitas dan voluntarisme, eksistensialisme REE berdasarkan prinsip-prinsip realitas eksistensi, pengakuan terhadap semua pengada (tidak hanya pengalaman subyek) dan bahwa eksistensi itu adalah realitas itu sendiri.

Sedangkan atribut ekologis pada term REE bermakna sebagai hal yang bersifat ekologis yang dicirikan dengan pengakuan terhadap alam sebagai entitas yang memiliki status ontologis, epistemologis, etis dan estetis; alam memiliki nilai intrinsik, tidak hanya nilai instrumental antroposentris sebagaimana yang terjadi pada pemikiran modern umumnya. Sebaliknya, ekologis yang realis-eksistensial juga berarti bahwa mazhab ekologi yang hendak disuguhkan adalah jenis ekologi yang mengakui jenjang-jenjang pengada, menerima pengetahuan ilmiah, mengakui keunikan manusia sebagai pengada potensial. Jadi, tidak seperti *deep ecology* yang terlalu romantis dengan ekosentrisme dan juga tidak seperti *shallow ecology* yang masih berkutat pada antroposentrisme; kita boleh sebut ini sebagai *realist-ecology*

1.3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dirancang dan diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan sebagai berikut:

1. Mengelaborasi pemikiran Mullā Shadrā tentang persepsi sebagai kerangka dasar dalam membangun mazhab Realisme Eksistensial-Ekologis..
2. Mengolah pemikiran Mullā Shadrā untuk menyelami problem abadi epistemologis yang selalu aktual, yaitu bagaimana manusia bisa memiliki pengetahuan tentang realitas eksternal, berikut kemungkinan menemukan pemecahan yang memadai.

3. Untuk menyelidiki sejauh mana teori persepsi Shadrā dapat dikembangkan dan diterapkan dalam kajian-kajian filsafat modern seperti filsafat pikiran, sains kognitif, etika, estetika, kosmologi dan filsafat ekologi.

1.4. Manfaat Penelitian

Melalui telaah pemikiran Mullā Shadrā yang orisinal, sejumlah manfaat dari penelitian ini dapat diperoleh sebagai berikut:

1. Mengetahui teori persepsi yang digagas oleh Mullā Shadrā berikut prinsip-prinsip filosofis yang digunakan.
2. Mengungkap kapasitas pemikiran Mullā Shadrā dalam menjawab persoalan filosofis kontemporer, khususnya problem hubungan antara kesadaran dan realitas eksternal serta struktur subyek-obyek pengetahuan.
3. Menambah kekayaan khasanah filsafat dengan menyuguhkan pemikiran seorang filsuf besar dan orisinal, Mullā Shadrā, yang belum banyak diketahui dan digalikembangkan

1.5. Implikasi Terapan

Kecuali tujuan penelitian dan manfaat yang diperoleh, penelitian ini berpotensi untuk:

1. Turut membangun kesadaran ekologis dalam gerakan lingkungan
2. Menyumbang ide-ide pokok untuk kajian filsafat pikiran (*philosophy of mind*), sains kognitif, psikologi, dan estetika secara umum
3. Menyumbang ide mengenai filsafat dan metodologi pendidikan
4. Bisa menjadi bahan pertimbangan dalam kebijakan dan undang-undang informasi nasional seperti dunia internet, pornografi, publikasi, dunia pers

1.6. Kerangka Teori

Perselisihan antara pendekatan Platonik dan pendekatan Aristotelian tentang persepsi dan abstraksi dalam proses perolehan pengetahuan manusia (baca Lampiran

2), dalam konteks perkembangan filsafat Barat, diwariskan hingga filsafat modern. Jika pada tradisi filsafat Islam kedua pendekatan tersebut dicoba diatasi dengan menyuguhkan kerangka filosofis yang lebih mendasar dan karenanya dianggap mampu mengatasi perlawanan antar keduanya, maka filsafat Barat modern mewarisi pertikaian ini dalam skema filosofis baru atau *Zeitgeist* yang bercorak modern semisal antroposentrisme, rasionalisme-subyek, dan progresivisme. Meski berbeda kerangka kerja filosofis dengan model perselisihan Platonik-Aristotelean, namun aliran filsafat yang saling bertentangan tumbuh menjamur di dunia filsafat Barat modern. Dalam ranah epistemologis, pertikaian tajam terjadi antara rasionalisme dan empirisme dalam isu sumber pengetahuan atau dikotomi transendentalisme-fenomenalisme dan subyektivisme-obyektivisme dalam masalah struktur pengetahuan; sedang ranah ontologis, muncul pertarungan idealisme dan materialisme atau secara umum antara realisme dan anti-realisme (idealisme, relativisme).

Satu hal yang menarik diselidiki adalah bahwa di balik perselisihan-perselisihan aliran filosofis itu, mereka mempunyai asumsi atau teori yang kadang bersinggungan dan terkadang berlawanan ketika menganalisis persepsi. Kaum rasionalis seperti Descartes memandang primasi intuisi akal sebagai bentuk persepsi yang aktif dengan putusan (*judgment*) seraya meremehkan persepsi indrawi sebagai hal yang tidak dipercaya dalam proses perolehan pengetahuan. Sementara kaum empiris seperti Locke dan Hume, di satu sisi menekankan pentingnya persepsi indrawi sebagai pintu gerbang perolehan pengetahuan (berbeda dengan pandangan kaum rasionalis), tetapi di lain sisi paralel dengan pandangan kaum rasionalis yang menganggap persepsi indrawi sebagai hal yang bersifat pasif. Menurut Hume, pengetahuan itu muncul semata melalui penerimaan secara pasif oleh persepsi indrawi atas impresi-impresi atomis yang berasal dari obyek-obyek luar.

Pengertian persepsi yang terbatas pada wilayah pencerapan indrawi kemudian telah menjadi sesuatu yang dianggap baku. R.J. Hirst menjelaskan pengertian persepsi sebagai hal yang berikut:

The term "perception" may be used generally for mental apprehension, but in philosophy it is now normally restricted to sense perception – to the discovery, by means of senses, of the existence and properties of the external world. Philosophers have been concerned with the analysis of perception- that is, the study of its nature and of the processes involved in it – and with its

*epistemological value- that is, how far, if at all, it can be regarded as a source of knowledge about the world. Their answers to these closely interrelated questions have been formulated in various theories: the common-sense theory and other kinds of direct realism, the representative or causal theory, critical realism, the sense-datum theory, and phenomenalism.*³⁷

Term ‘persepsi’ umumnya digunakan untuk pencerapan mental, tetapi dalam filsafat ia sekarang dibatasi pada persepsi indrawi, kepada penemuan -berkat alat-alat indra- keberadaan dan sifat-sofat dunia eksternal. Para filsuf telah menekuni analisis persepsi – yaitu, sebuah studi tentang kodrat persepsi dan proses yang terlibat di dalamnya – dan dengan nilai epistemologisnya- bahwa seberapa jauh ia dapat dianggap sebagai sumber pengetahuan tentang dunia. Jawaban-jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini telah dirumuskan dalam berbagai teori: teori akal-sehat (*the common-sense theory*) dan teori-teori lain dari realisme langsung (*direct realism*), teori representatif atau kausal, realisme kritis, teori data-indrawi, dan fenomenalisme.

Sedangkan Brian P. McLaughlin dalam Ensiklopedi Routledge mendeskripsikan pengertian persepsi indrawi sebagai berikut:

*Sense perception is the use of our senses to acquire information about the world around us and to become acquainted with objects, events, and their features. ... We learn about the world through our five senses: by seeing, hearing, smelling, tasting and feeling. Sense perception is a primarily means by which we acquire knowledge of contingent matters of fact. ... We can perceive something without acquiring any knowledge about it; for knowledge requires belief, and we can perceive something without having any beliefs about it.*³⁸

Persepsi indrawi adalah penggunaan indra-indra kita untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia sekitar kita dan mengenal obyek-obyek, peristiwa, dan atribut-atributnya. ... Kita belajar tentang dunia melalui lima indra kita: penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan, dan perabaan. Persepsi indrawi adalah alat primer untuk memperoleh pengetahuan tentang hal-hal kontingen. ... Kita dapat mempersepsi sesuatu tanpa memperoleh pengetahuan tentangnya, karena pengetahuan memerlukan kepercayaan, dan kita dapat mempersepsi sesuatu tanpa memiliki kepercayaan apapun tentangnya.

Sementara itu, dalam dunia psikologi kognitif James S. Nairne membedakan dua pengertian: pengindraan (*sensation*) dan persepsi (*perception*). Pengindraan adalah

³⁷ R. J. Hirst, *Perception*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co., New York, 1967, hal. 79 – 86

³⁸ Brian P. McLaughlin, *Perception* dalam *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 2000), hal. 664-665

sifat-sifat elementer atau blok-blok bangunan suatu pengalaman, seperti pola terang dan gelap, rasa pahit, atau perubahan dalam temperatur. Sedangkan persepsi adalah koleksi proses pengorganisasian dan penafsiran komponen-komponen pengalaman indrawi sehingga menjadi bentuk-bentuk yang dikenal dan bermakna. Menurut Nairne, terdapat tiga tahap dasar dalam membangun representasi internal terhadap dunia eksternal, yaitu (1) menerjemahkan pesan dari lingkungan ke bahasa sistem syaraf; (2) mengekstrak komponen-komponen elementer dari pesan seperti warna, suara, bentuk-bentuk sederhana, dan pola-pola terang dan gelap; (3) membangun suatu interpretasi stabil terhadap komponen-komponen tadi ketika mereka diekstrak.³⁹

1.6.1. Mullā Shadrā: Pemikiran dan Pengaruhnya

Dua puluh empat tahun sebelum Rene Descartes muncul, lahirlah seorang filsuf yang sangat berpengaruh dalam filsafat Islam hingga kini, yaitu Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā al-Qawāmī al-Shīrāzī (1572 – 1640), yang dikenal dengan Shadr al-Dīn al-Syīrāzī dan lebih populer dengan nama Mullā Shadrā. Dia lahir di Syīrāz, sebuah kota bersejarah di Persia (Iran) dan wafat di Basra (Irak) dalam perjalanan pulang haji dari Mekkah dengan berjalan kaki.⁴⁰ Kehidupannya yang asketis, kontemplatif, dan aktif dalam proses penyucian jiwa menggambarkan pemikiran besarnya yang mampu mengintegrasikan kecakapan nalar diskursif dengan akal intuitif. Dalam bahasa Seyyed Hossein Nasr, Mullā Shadrā adalah tokoh filsuf bijak yang memadukan kecermatan analisis logis dan kepekaan intuisi gnosis (*‘irfān*, tasawuf).⁴¹

Pernyataan Nasr di muka hendak menggambarkan dimungkinkannya integrasi pengetahuan diskursif dengan pengetahuan intuitif, yang keduanya ditempuh oleh Shadrā melalui filsafat dan tasawuf. Tasawuf (*‘irfān*) yang dijalani oleh Shadrā adalah model tasawuf sebagai metode dan epistemologi penyucian diri dan pelatihan kepekaan intuisi; bukan model tasawuf yang hanya mengutamakan aspek praktis tanpa visi filosofis. Dalam konteks ini, keterlibatan Shadrā dalam *‘irfān* sebagaimana juga komitmennya yang tinggi dalam kehidupan beragama, dengan menggunakan istilah

³⁹ James S. Nairne, *Psychology: The Adaptive Mind* (Brooks Publishing Company-California, 1997)

⁴⁰ Hossein Ziai, *Mulla Sadra: His Life and Works* dalam Seyyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), hal. 635.

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1981), hal. 175

filsafat ilmu, adalah salah satu *context of discovery* (latar belakang dan konteks kemunculan) kemunculan gagasan-gagasan filosofis Shadrā. Sementara pemikirannya sebagai produk dari proses pencerahan intelektual-spiritual yang dia peroleh tentu saja adalah karya filosofis yang dituangkan berdasarkan kaidah-kaidah logika dan filsafat yang bisa dipelajari dan diuji; inilah yang disebut dengan *context of justification*.

Mullā Shadrā adalah salah seorang filsuf Islam yang paling intensif mengulas tentang persepsi. Dengan sistem filsafat baru yang dia bangun, yaitu filsafat transendental (*al-hikmah al-muta‘aliyyah*), melalui sintesis kreatif mazhab-mazhab filsafat Peripatetik (tokoh utama Ibn Sina), Iluminasionis (filsafat Suhrawardi), dan Gnosis (*‘irfān*), Shadrā menyuguhkan analisis yang komprehensif, mendalam, dan elaboratif terhadap isu-isu pengetahuan, termasuk mengenai persepsi. Berbeda dengan mazhab-mazhab filsafat sebelumnya, pengetahuan, menurut Shadrā, merupakan modus eksistensi (*al-‘ilm naḥw al-wujūd*). Oleh karena itu, sesuai dengan prinsip gradasi eksistensi (*tasykīk al-wujūd*), pengetahuan juga memiliki level-level tahapan.⁴²

Menurut Shadrā, persepsi (*idrāk*) adalah sebuah persatuan ketika fakultas intelek bertemu dengan esensi obyek-obyeknya (*intelligible*). Ketika persatuan ini terjelma, maka persepsi diraih. Dia mendefinisikan persepsi sebagai eksistensi dan persatuan ‘yang mempersepsi’ (*al-mudrik; the perceiver*) dan ‘yang dipersepsi’ (*al-mudrak; the perceived*). Selanjutnya, dia mengatakan bahwa ‘persepsi dan pertemuan’ nyata itu tidak lain adalah ‘pertemuan’ itu sendiri, yaitu, persepsi pengetahuan.⁴³

Persepsi, bagi Mullā Shadrā, merupakan tindakan intensional yang aktif mengkonstitusi pemahaman terhadap realitas. Dua elemen utama dan penting dari tindakan persepsi ini adalah ‘perhatian’ (*tawajjuh, attention*) dan ‘kesadaran’ (*awareness*). Menurutny, perhatian intensional jiwa (*iltifat al-nafs*) terhadap sesuatu adalah sebab yang memadai bagi hadirnya bentuk sesuatu itu dalam pikiran. Shadrā menyatakan, “Persepsi tidak lain merupakan intensionalitas jiwa terhadap sesuatu yang dipersepsi dan persaksian langsung (*musyāhadah*) yang terjadi tidaklah melalui suatu bentuk universal, tetapi bentuk partikular (*particular form*)”.⁴⁴

⁴² Mulla Shadra (1981). Vol. 3, hal. 278.

⁴³ Ibid. hal. 507

⁴⁴ Ibid., vol. VI, hal. 162. Gholamreza A’wani membahas khusus mengenai intensionalitas dalam Shadra (Gholamreza A’wani, G., *Intentionality in Mulla Sadra*, SIPRI, Tehran, 1999).

Mulla Shadrā membagi persepsi ke dalam empat level, yaitu: (1) penginderaan; (2) imajinasi; (3) estimasi (prehensi, *wahm*); dan (4) inteleksi. Shadrā menulis,

Ketahuilah bahwa persepsi terdiri dari empat jenis, yaitu penginderaan, imajinasi, estimasi, dan inteleksi. Penginderaan adalah persepsi terhadap suatu eksistensi di dunia material yang hadir langsung di hadapan subyek dengan keseluruhan atribut-atribut spesifik yang tercerap secara indrawi seperti tempat, waktu, kualitas, situasi dan lain sebagainya. Imajinasi adalah persepsi terhadap obyek indrawi berikut atribut-atribut khususnya secara tak langsung. Estimasi adalah persepsi terhadap obyek-obyek intelligible dalam batas-batas partikular, bukan universal. Inteleksi adalah persepsi terhadap konsep-konsep umum, makna dan substansi serta forma-forma yang tidak mengandung dimensi material.⁴⁵

Hossein Ziai menulis bahwa Mullā Shadrā adalah filsuf Islam yang paling banyak dipelajari sekarang ini oleh intelektual Muslim.⁴⁶ Pengaruhnya dimulai dari Persia, India, Pakistan, dan secara perlahan memasuki wilayah Muslim lainnya hingga dunia Barat kontemporer. Henry Corbin, filsuf Perancis yang pertama kali menerjemahkan *Being and Time* karya Heidegger ke dalam bahasa Perancis, memperkenalkan Mulla Shadra ke Eropa dengan menerjemahkan karya metafisika Shadra *Kitab Al-Masya'ir* menjadi *Le Livre des Penetrations Metaphysiques* (Paris, 1964)⁴⁷ setelah dia bersama tokoh pemikir Islam kontemporer Seyyed Hossein Nasr belajar kepada 'Allamah Thabāthabā'ī (w.1981), seorang filsuf Islam terbesar abad ke-20 yang merintis kajian filsafat Mulla Shadra dalam kurikulum madrasah ilmiah di Iran. Sementara itu, Toshihiko Izutsu, filsuf Jepang yang juga belajar kepada 'Allamah Thabāthabā'ī, menulis *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971), dengan merujuk kepada filsafat Mulla Shadra.

Setelah Corbin dan Izutsu, kini makin banyak para pemikir dan filsuf kontemporer di dunia Islam dan Barat yang menelaah pemikiran Mullā Shadrā dan telah menerbitkan sejumlah karya mengenai aliran filsafat yang pengaruhnya makin meluas itu. Tokoh pemikir Islam yang tinggal di Amerika Serikat, Fazlur Rahman, menulis *The Philosophy of Mulla Sadra* (New York, 1975), sedangkan James Winston

⁴⁵ Mulla Shadra (1981). Vol. 3, hal. 360

⁴⁶ Hossein Ziai, *Mulla Sadra: His Life and Works* dalam Seyyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), hal. 635.

⁴⁷ Dinukil dari Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hal. 17.

Morris, seorang sarjana Amerika Serikat, telah menerjemahkan salah satu karya Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-'Arshiyyah* menjadi *The Wisdom of The Throne* (New Jersey, 1981). Sementara itu, pemikir asal Turki, Alparslan Acikgenc, mencoba membandingkan pemikiran Shadrā dengan Heidegger melalui karyanya *Being and Existence in Sadra and Heidegger* (Kuala Lumpur, 1993). Pemikir asal Iran, Hamidreza Ayatollahy, juga menelaah secara kritis argumen teologis Kant dan Hume dengan merujuk kepada pemikiran Shadrā lewat bukunya *The Existence of God: Mulla Sadra's Seddiqun Argument versus Criticism of Kant and Hume* (Tehran, 2005).

Cukup menarik apa yang dikemukakan oleh Hamidreza Ayatollahy⁴⁸ tentang apa yang dia sebut sebagai “potensi-potensi ontologis sebuah filsafat” (*the ontological potentials of a philosophy*)⁴⁹ dalam mempengaruhi pemikiran manusia dan memperluas horizonnya, terlepas dari faktor-faktor sejarah dan geografis yang melahirkan sebuah aliran filsafat tersebut. Ayatollahy mencontohkan bagaimana eksistensialisme Kierkegaard yang dikemukakan pada abad ke-19 menjadi sumber inspirasi seabad kemudian bagi kelahiran fisika baru yang disebut dengan fisika kuantum. Niels Bohr, salah seorang tokoh fisika kuantum, mengajukan gagasan tentang level-level kuantum energi dalam atom ketika dia membaca tiga level pengalaman eksistensial Kierkegaard dalam salah satu bukunya.

Begitu pula halnya dengan filsafat eksistensial Mullā Shadrā. Ketika Shadrā pertama kali mencetuskan mazhab filsafat baru ini pada abad ke-16 dengan latar belakang tradisi filsafat Islam dan sosio-religi-kultural tertentu, awalnya pemikiran Shadrā hanya terbatas dipelajari oleh lingkungan akademis di Persia dan India. Sementara pada masa itu, kehadiran filsafat rasionalisme-subyek Descartes segera berpengaruh signifikan terhadap alam pikiran Eropa dan lalu terhadap dunia pada umumnya. Namun, sejak paruh abad ke-20, dengan perkembangan mutakhir di dunia sains, pemikiran manusia dan persoalan yang dihadapi dunia saat ini, pemikiran eksistensial Shadrā mendapat tempat yang menjanjikan untuk ditelaah oleh sarjana

⁴⁸ Profesor Hamidreza Ayatollahy, seorang guru besar dalam komparasi filsafat Islam dan filsafat Barat di 'Allamah Tabataba'i University, Teheran, adalah juga pembimbing penulis dalam penelitian disertasi ini meskipun tidak terdaftar sebagai pembimbing resmi. Dalam tiga kali pertemuan langsung dengan beliau pada tahun 2009, 2010 dan awal 2012 di Teheran serta korespondensi via e-mail, penulis memperoleh masukan yang sangat berharga dalam penyelesaian penulisan ini.

⁴⁹ Hamidreza Ayatollahy, *Sadrian Transcendent Philosophy: The Philosophy of the Present and Future* (Tehran, SIPRI, 2006).

filsafat dan intelektual dunia umumnya. Inilah yang dimaksud Ayatollahy dengan “potensi ontologis” filsafat transenden Shadrā bahwa aliran filsafat ini sangat berpotensi untuk menjadi salah satu kajian penting dalam dunia filsafat. Dia menyebutkan sejumlah topik dan isu filosofis dan ilmiah kontemporer yang menunjukkan signifikansi pemikiran Shadrā, yaitu seperti konsep waktu, alam yang dinamis, relasi subyek dan obyek pengetahuan termasuk relasi manusia-alam, kategori-kategori pemahaman dan ide-ide filosofis sekunder (*secondary philosophical intelligibles*), makna eksistensi dan primasinya terhadap kuintitas, perjalanan jiwa manusia, dan studi hermeneutika-filosofis.

Sejumlah paper ilmiah mengenai filsafat eksistensial Mullā Shadrā telah hadir dalam jurnal-jurnal filsafat dan rangkaian konperensi/seminar ilmiah tentang pemikiran Mullā Shadrā juga telah berlangsung di beberapa negara sejak dua dasawarsa terakhir. Salah satu jurnal itu adalah *Transcendent Philosophy* yang diterbitkan oleh Institute of Islamic Studies (IIS), London sejak tahun 2000. Dua volume pertama jurnal ini memuat paper-paper yang dipresentasikan dalam *First Conference on Mulla Sadra* oleh IIS-London pada Mei 2000 dengan tema “*Perception according to Mulla Sadra and Western Schools of Philosophy*”. Beberapa judul artikel itu adalah seperti “*On the Teleology of Perception*” (ditulis oleh William C. Chittick), “*Mulla Sadra’s Epistemology and Philosophy of Physics*” (karya Caner K. Dagli), “*Mulla Sadra, Perception, and Knowledge by Presence*” (oleh Oliver Leaman), dan “*Intentionality in Mulla Sadra*” (oleh Gholamreza A‘wani).

1.7. Metode

Untuk mencapai tujuan penelitian ini dengan latar belakang, perumusan masalah dan kerangka teori sebagaimana yang telah dipaparkan di muka, diperlukan kerangka kerja yang memuat cara-cara, langkah-langkah, dan pendekatan-pendekatan yang relevan. Inilah yang dimaksud sebagai metode penelitian, yaitu organisasi cara dan sistematika tahapan dalam mengelaborasi dan menganalisis permasalahan serta merumuskan hasil-hasil pengkajian. Dengan mengacu kepada latar belakang dan tujuan penelitian ini, metode yang dianggap relevan untuk dioperasikan adalah:

1. Metode Analisis-Sintesis,
2. Metode Deskriptif-Fenomenologis

1.7.1. Metode Analisis-Sintesis

Metode analisis-sintesis merupakan kombinasi metode dalam membuat penguraian dan penyusunan konsep-konsep pokok yang diselidiki, khususnya dalam hal ini, yaitu teori persepsi Mullā Shadrā. Istilah analisis berasal dari kata Yunani *analysis*, yang terdiri dari dua kata: *ana* (*up*) dan *lyein* (*loosen*), yang berarti *a breaking up* (suatu pemecahan). Dengan demikian, analisis sebagai kata kerja berarti menguraikan, memecahkan atau memisahkan sesuatu ke dalam bagian-bagian atau unsur-unsur pembentuknya sehingga bisa mengetahuinya secara detail. Dalam konteks filsafat, sebagaimana yang dijelaskan dalam *The World Book Dictionary* (Chicago, 1994) dan sejumlah ensiklopedi filsafat, pengertian analisis itu adalah

*The breaking up of a concept or event into its constituent elements or into its causes to reveal concealed content or form*⁵⁰

Penguraian suatu konsep atau peristiwa ke dalam unsur-unsur pembentuknya atau ke dalam faktor-faktor penyebabnya untuk mendedah kandungan atau forma yang tersembunyi

Thomas Mautner⁵¹ menerangkan bahwa analisis dalam penyelidikan filsafat umumnya adalah analisis konseptual, yaitu sebuah proses menguraikan sebuah konsep, teori ke dalam elemen-elemen pembentuk teori tersebut, prinsip-prinsip ontologis-epistemologis yang menjadi basis teori tersebut, serta implikasi-implikasi dari teori tersebut. Dalam konteks penelitian ini, teori persepsi Shadrā dianalisis melalui pembentangan karakteristik konstituen teori ini dan juga prinsip-prinsip onto-epistemologis Shadrā yang menjadi landasan teori persepsinya.

Sedangkan, istilah sintesis berasal dari kata Yunani *synthesis*, yang terbentuk dari kata *syn* (*together*, bersama) dan *tithenai* (*put*, menempatkan), yang berarti sebuah komposisi (*composition*). Secara terminologis, sintesis berarti komposisi atau

⁵⁰ Clarence L. Barnhart and Robert K. Barhnhart (eds.), *The World Book Dictionary* (Chicago, 1994), Volume One, hal. 75

⁵¹ Thimas Mautner, *Dictionary of Philosophy* (London: Penguin Books, 1997), hal. 18-19.

penyusunan bagian-bagian atau unsur-unsur ke dalam suatu keseluruhan (struktur, sistem). Untuk studi filsafat, pengertian sintesis adalah

*The combination or unification of particular phenomena, observed or hypothesized, into a general body or abstract whole*⁵²

Kombinasi atau unifikasi fenomena-fenomena partikular, baik merupakan observasi maupun hipotesa, ke dalam suatu bangunan umum atau keseluruhan abstrak.

Dengan mengacu kepada pengertian di muka, maka penerapan metode analisis-sintesis dalam penelitian ini terdiri dari dua tahap:

1. Penguraian teori persepsi yang dibangun Mullā Shadrā ke dalam konsep-konsep yang lebih primer atau lebih mendasar yang terkandung dalam pemikirannya seraya menyelidiki upaya-upaya dia dalam melakukan klasifikasi jenis-jenis dan level-level persepsi. Kegiatan ini juga berarti upaya mengungkap proses bagaimana tindakan persepsi itu terjadi.
2. Penyusunan atau penggabungan konsep-konsep yang digunakan oleh Mullā Shadrā ketika menjelaskan teori persepsi dalam sistem pemikirannya yang utuh secara koheren dan sistematis. Upaya ini membutuhkan penjelasan posisi teori persepsi Shadrā dalam bangunan pemikirannya sendiri dan lalu bagaimana membangun pandangan Realisme Eksistensial-Ekologis berdasarkan teori persepsi tersebut..

7.2. Metode Deskriptif-Fenomenologis

Penelitian ini juga menggunakan metode deskriptif-fenomenologis dalam upaya memaparkan atau memerikan sejumlah konsep kunci yang digunakan oleh Shadrā. Metode ini diperlukan karena dua hal pokok: (1) pengertian persepsi dalam pemikiran Shadrā merupakan sebuah tindakan intensional, intuitif dan langsung, dan (2) sejumlah pengertian dasar yang Shadrā gunakan dalam analisis persepsi

⁵² Clarence L. Barnhart and Robert K. Barhnhart (eds.), *The World Book Dictionary* (Chicago, 1994), Volume Two, hal. 2130.

merupakan fenomen-fenomen psikologis yang bersifat swa-bukti, pra-reflektif, intuitif, dan intensional (dalam pengertian fenomenologis) disamping sejumlah elemen lain yang tidak tercakup.

Dua pengertian dasar itu adalah ‘perhatian’ (*attention*) dan ‘kesadaran’ (*awareness*). Metode fenomenologis yang bersifat deskriptif dipandang cara yang paling tepat untuk melukiskan atau memerikan pengertian-pengertian ini sebagai fenomen-fenomen yang termasuk ke dalam struktur *noetic-noematic* sehingga tampak sebagaimana adanya pada kesadaran murni yang mempersepsi secara intensional.

Deskripsi fenomenologis sebagai sebuah metode yang diterapkan dalam penelitian filsafat merupakan sebuah cara yang dianggap sesuai dan relevan dengan fenomen-fenomen manusiawi yang tak dapat dijangkau oleh pendekatan positivistik. Dalam kajian fenomenologi, deskripsi-fenomenologis ini hampir sama dengan fenomenologi deskriptif Edmund Husserl sebelum periode transendental - idealisme. Fenomenologi deskriptif Husserl ini merupakan sebuah metode bagaimana pengalaman mental yang langsung dan intuitif itu dideskripsikan atau diekspresikan. Ulasan ringkas tentang fenomenologi dan fenomenologi persepsi disajikan dalam Lampiran 3 di akhir Bab Satu ini.

1.8. Sistematika

Dengan merujuk kepada uraian sejumlah sub-bab di muka, maka kerangka kerja penelitian disertasi ini disusun dengan membentangkannya lebih rinci ke dalam bab-bab. Bab Pertama yang merupakan Bab Pendahuluan menyajikan dasar pemikiran mengapa penelitian ini dilakukan; ia meliputi latar belakang (aspek konteks dan problem filosofis), perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, implikasi terapan, kerangka teori, metode, sistematika penulisan, dan bibliografi.

Bab Kedua memberikan pemaparan tentang akar masalah krisis ekologis dengan menunjukkan bahwa isu dan problema lingkungan yang muncul sebagai salah satu problem besar dan global umat manusia hari ini tidak terlepas dari cara pandang, mindset, dan paradigma berpikir serta nilai budaya yang mempengaruhi manusia

modern secara umum. Dengan kata lain, krisis ekologis adalah krisis pemikiran dan, karenanya, menjadi sebuah iso filosofis.

Bab Ketiga menguraikan bagaimana persoalan persepsi menjadi sebuah isu penting epistemologis dan metafisis yang seringkali melatarbelakangi kemunculan sejumlah aliran filsafat dalam sejarah pemikiran manusia, mulai dari periode Yunani klasik hingga filsafat modern. Pendedahan yang sistematis terhadap pemikiran tokoh-tokoh penting aliran filsafat beserta pengungkapan konsep-konsep kunci pemikiran mereka yang kerap berselisih tajam mengenai isu persepsi ini sangat berguna untuk memetakan dinamika problem penting filsafat ini dan sekaligus memperjelas posisi pemikiran Mullā Shadrā dalam menangani isu ini. Pemikiran Mullā Shadrā hendak disuguhkan dalam konteks filsafat modern khususnya mengenai teori persepsi sebagai bagian dari upaya membangun pandangan baru, yaitu realisme eksistensial ekologis.

Bab Keempat menjelaskan sistem ontologi Mullā Shadrā yang menjadi basis pembahasannya mengenai teori persepsi. Pembahasan ini sangat penting karena karakteristik pemikiran filosofis Shadrā terletak dalam keunikan sistem ontologinya yang dikenal sebagai pembangun filsafat eksistensial Islam. Apapun masalah filsafat yang hendak dibahas termasuk isu persepsi dalam perspektif pemikiran Shadrā meniscayakan deskripsi dan analisis terhadap filsafat eksistensialisnya (filsafat wujudiyah). Ada lima doktrin pokok yang akan didedah, yaitu kemendasaran eksistensi (*ashālat al-wujūd*), gradasi eksistensi (*tasykīk al-wujūd*), gerak transubstansial (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*), eksistensi mental (*wujūd dzihnī*), dan pengetahuan eksistensial (*al-‘ilm naḥw al-wujūd*).

Bab Kelima mengupas tuntas teori persepsi yang digagas oleh Mullā Shadrā. Setelah mengulas karakteristik sistem epistemologi Shadrā, yang sangat terkait dengan filsafat eksistensialnya, sejumlah prinsip pokok teori persepsi Shadrā akan dielaborasi. Hal itu dimulai dari pemaparan tentang pengertian persepsi, karakteristik persepsi, jenis-jenis persepsi, dan fakultas-fakultas yang terlibat dalam proses persepsi. Untuk mengungkap lebih jauh pokok-pokok teori persepsi Shadrā, dibentangkan prinsip-prinsip filosofis persepsi Shadrā seperti persepsi sebagai modus eksistensi, realitas forma perseptual, aktivitas dan kreativitas jiwa, persepsi sebagai tindakan transformatif, dan persepsi sebagai pengalaman langsung. Demikian pula dilakukan analisis

fenomenologi persepsi Shadrā dan lalu mensejajarkannya dengan fenomenologi persepsi Husserl dan Merleau-Ponty.

Bab Keenam merupakan analisis penulis terhadap teori persepsi Mullā Shadrā sebagai sebuah upaya merumuskan pemikiran Realisme Eksistensial-Ekologis (REE) sebagaimana yang telah ditetapkan dalam tujuan penelitian ini. Dalam konteks ini, pemikiran filsuf-filsuf kontemporer akan digunakan untuk turut membantu upaya sintesis membangun mazhab filsafat baru yang berkarakter realis, eksistensial, dan sekaligus ekologis. Pengertian realisme Shadrā, eksistensialisme Shadrā dan ekologi Shadrā yang terangkai dalam aliran REE akan didedah dan dianalisis.

Bab Ketujuh adalah kesimpulan yang merupakan rumusan final dari hasil penelitian. Tentu saja diharapkan kesimpulan tersebut dapat menjawab dan mengklarifikasi pertanyaan inti dan sejumlah pertanyaan subsider yang telah disusun dalam perumusan masalah sebelumnya. Setelah itu diajukan beberapa saran yang terkait dengan hasil dan kesimpulan penelitian. Terakhir, penelitian ini dilengkapi juga dengan refleksi kritis dari penulis.

BAB DUA

KRISIS EKOLOGI SEBAGAI PROBLEM PERSEPSI

Our knowledge of the laws of physics is excellent. Our knowledge of biological laws is sufficient to allow for a good amount of biological technology in modern medicine and applied biology. What is lacking, however, is knowledge of the laws of human society and culture.

(Ludwig von Bertalanffy)⁵³

Ultimately, the environmental crisis is a crisis of the mind...We see, do, and are what we think, and what we think is shaped by our cultures, faiths, and beliefs

(Martin Palmer)⁵⁴

Pengantar

Perlu diuraikan dalam Bab 2 ini untuk mendedah lebih lanjut hubungan krisis ekologis dengan cara pandang, sikap, nilai budaya, dan bahkan cara berada kita selaku penghuni planet bumi. Dengan kata lain, bagian ini akan membahas relevansi krisis lingkungan sebagai sebuah problem dan isu filosofis. Fritjof Capra menyatakan bahwa berbagai krisis global hari ini termasuk kerusakan lingkungan secara esensial adalah krisis persepsi.⁵⁵ Sedangkan Martin Palmer, setelah aktif dalam gerakan penyelamatan lingkungan, menyimpulkan bahwa krisis lingkungan pada esensinya adalah krisis pemikiran (*environmental crisis is essentially a crisis of mind*).⁵⁶ Sementara itu, R.D. Laing juga mengutarakan, “Kita telah menghancurkan dunia secara teoritis sebelum menghancurkannya dalam praktek” (*We have destroyed the world in theory before we destroy it in practice*)⁵⁷

Menyatakan krisis ekologis sebagai sesuatu yang terkait dengan cara berpikir, model persepsi, dan paradigma umum manusia modern memerlukan setidaknya dua analisis. Pertama, tinjauan kritis dari sejumlah pemikir dan filsuf yang menunjukkan keterkaitan antara krisis ekologis sebagai implikasi dari model persepsi atau paradigma

⁵³ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (Middlesex: Penguin Books, 1971), hal. 29.

⁵⁴ Martin Palmer, *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*, The World Bank (2004), hal. 9.

⁵⁵ Fritjof Capra, *Deep Ecology: A New Paradigm* dalam Sessions, G.(ed.), *Deep Ecology for 21st Century: Reading on The Philosophy and Practice of The New Environmentalism*, (Boston, 1995), hal. 19

⁵⁶ Martin Palmer, *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*, The World Bank (2004), hal. 9.

⁵⁷ Dikutip dari Fritjof Capra, *The Web of Life* (London: Harper Collins, 1996), hal. 19.

mainstream yang berpengaruh dalam pemikiran dan budaya kontemporer. Kedua, pengajuan paradigma alternatif yang dianggap sesuai dan relevan dengan upaya membangun kesadaran ekologis, yaitu sebuah visi dan kesadaran mengenai proyek penyelamatan lingkungan, konservasi alam, dan keberlangsungan kehidupan dan peradaban di planet bumi.

Satu hal yang menarik digarisbawahi di sini adalah bahwa tokoh-tokoh yang menyuarakan urgensi perspektif filosofis terhadap isu lingkungan banyak berasal dari sarjana/pemikir dan aktivis lingkungan sendiri selain sejumlah filsuf sendiri yang memberikan perhatian khusus kepada krisis global ini. Kelompok studi *Club of Roma*, Martin Palmer, dan George Sessions adalah sejumlah pegiat lingkungan yang akhirnya meminta dukungan filsafat dan nilai budaya untuk membangun paradigma yang relevan. Sejumlah sarjana seperti Morris Berman, Gregory Bateson, R.D. Laing, dan Fritjof Capra berpaling ke filsafat ekologi untuk ikut serta membangun sistem pemikiran holisme-ekologis. Sementara filsuf-filsuf seperti Seyyed Hossein Nasr, Arne Naes, dan Robin Attfield adalah beberapa contoh filsuf yang banyak menulis isu lingkungan dari perspektif filosofis baik aspek teoritis (metafisika dan epistemologi) maupun praktis (etika). Dalam hal ini, kita perlu menyebut Alfred North Whitehead, pendiri Filsafat Proses, yang pemikiran metafisika dan kosmologinya kerap dijadikan rujukan oleh sejumlah filsuf ekologi seperti Arne Naess, Gregory Bateson, dan Capra. Meskipun Whitehead tidak pernah menulis khusus tentang filsafat ekologi, namun aliran filsafat yang dia kembangkan dianggap sejalan dan kongruen dengan paradigma alternatif yang henda dibangun, yaitu pandangan holisme-ekologis.

2.1. Krisis Ekologi sebagai Krisis Persepsi

Yang dimaksudkan dengan krisis persepsi dalam sub-bab 2.1. ini adalah krisis pemikiran secara umum yang meliputi cara berpikir, model persepsi, sistem nilai, etika, dan estetika yang *mainstream* dan berpengaruh dalam tiga abad terakhir. Keterpautan krisis lingkungan dengan paradigma berpikir tidaklah muncul begitu saja. Kesadaran akan hubungan yang erat ini tumbuh secara bertahap, dimulai dari kasus-kasus pencemaran lingkungan dan kelangkaan sumber daya alam hingga tumbuhnya pemahaman bahwa problema lingkungan tidaklah semata urusan teknis, medis, dan

eonomis belaka melainkan problem cara pandang manusia modern umumnya terhadap alam dan realitas secara umum. Kian disadari oleh para sarjana – dari berbagai latar belakang disiplin ilmu yaitu sains alam, antropologi, ekologi, sosiolog, dan filsafat serta aktivis lingkungan sendiri – bahwa akar krisis ekologi terletak pada bagaimana kita mempersepsi alam, yang sebagian pandangan mereka telah dikutip di muka.

Sessions menyebutkan awal mula tumbuhnya kesadaran ekologis terjadi pada dasawarsa 1960-an. Sejarawan lingkungan Carroll Pursell menggambarkan sebagai sebuah transisi dari “konservasi menuju ekologi”.⁵⁸ Kritik tajam mulai diarahkan kepada cara pandang dan nilai budaya Barat modern yang secara intrinsik mengandung cacat besar sehingga dapat membinasakan kehidupan di muka bumi. Banyak cendekiawan yang mengkhawatirkan bakal berlangsungnya praktek pemusnahan diri secara total jika cara pandang dan nilai-nilai budaya modern tidak diubah.⁵⁹

Selanjutnya, Sessions⁶⁰ menjelaskan bahwa kemunculan kesadaran ekologis itu juga terkait dengan terbitnya karya Rachel Carson’s yang berjudul *Silent Spring* pada tahun 1962. Carson menuduh penggunaan pestisida sembarangan telah menimbulkan persoalan-persoalan yang mengancam serius kesehatan manusia yang secara keseluruhan merupakan buah dari teknologi modern. Karena ia adalah ahli biologi kelautan dan pencinta burung, lautan dan hutan, maka perhatiannya lebih mendalam dengan suatu sikap yang respek dan *concern* terhadap integritas biologis Bumi dan semua spesies-spesiesnya. Dalam *Silent Spring*, Carson mempertanyakan arah dan tujuan masyarakat Barat (baca: masyarakat modern global), termasuk kompetensi dan hak manusia untuk mendominasi dan mengelola Bumi. Lebih umumnya, ia mengajukan sebuah tantangan filosofis terhadap antroposentrisme budaya Barat. Ia mengklaim bahwa ‘kontrol atas alam’ adalah suatu arogansi sepihak manusia.

Mengenai krisis ekologi itu, dalam laporan pertamanya *Limits to Growth* (Batas-batas Pertumbuhan) tahun 1975, *Club of Roma* mengingatkan malapetaka yang

⁵⁸ George Sessions, *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour* dalam Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, (Boston: Shambhala Publications, 1995), hal. 169.

⁵⁹ Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala Publications, Boston, 1995, hal. x.

⁶⁰ Sessions, *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour* dalam Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala Publications, Boston, 1995, hal. 170-171.

mengancam peradaban manusia jika cara-pandang manusia modern umumnya terhadap ekosistem tidak berubah atau diubah, khususnya terhadap konsep pertumbuhan demi pertumbuhan tanpa memperhatikan ekosistem secara holistik dan integral⁶¹. Sementara dalam laporan keduanya *Mankind at the Turning Point* (Umat Manusia di Titik Balik), kelompok pemerhati ekosistem itu malah meramalkan bakal kiamatnya dunia jika tanda-tanda bahaya peradaban seperti krisis ekologi tidak diperhatikan dengan sungguh-sungguh.⁶²

Oleh karena itu, pembahasan tentang krisis ekologi berkaitan dengan pembahasan pandangan-dunia yang saat ini sedang berlaku, serta penyelesaian masalah pada level pandangan-dunia juga. James Robertson dalam *The Sane Alternative: A Choice of Future* (Minnesota, 1980) mengemukakan sebuah skenario proyek penyelamatan umat manusia bersama ekosistem dengan mengajukan paradigma humanistik-ekologis. Pandangan humanistik-ekologis ini menganggap krisis lingkungan pada masyarakat industri dewasa ini sebagai krisis dari nilai-nilai maskulin yang cenderung eksploitatif dan hiper-ekspansionis. Menurut Robertson, masyarakat modern membutuhkan visi baru untuk menyelamatkan masa depan peradaban dengan visi yang lebih sehat, manusiawi, dan ekologis.

Setelah terbitnya berbagai buku yang mengaitkan berbagai isu dan problema lingkungan dengan akar masalahnya yang terkait mengenai cara pandang manusia modern, para sarjana pun berupaya melacak lebih jauh karakteristik pemikiran dan filsafat modern yang berpengaruh terhadap pola pikir dan mindset manusia modern secara umum. Menurut Fritjof Capra⁶³, krisis-krisis global di muka dapat dilacak pada cara pandang dunia manusia modern. Pandangan-dunia (*world-view*) yang diterapkan selama ini adalah pandangan dunia mekanistik-linier Cartesian dan Newtonian (selanjutnya disebut dengan paradigma Cartesian-Newtonian). Paradigma Cartesian-Newtonian ini, di satu sisi berhasil mengembangkan sains dan teknologi yang memudahkan kehidupan manusia, namun di lain sisi mereduksi kompleksitas dan kekayaan kehidupan manusia itu sendiri. Pandangannya yang mekanistik terhadap

⁶¹ Dikutip dari James Robertson, *Alternatif Yang Sehat* (terjemahan dari *The Sane Alternative: A Choice of Future*, Minnesota), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1990, hal. 15

⁶² Ibid., hal. 16

⁶³ Capra, F., *The Web of Life*, HarperCollins, London, 1996, hal. 4-5

alam telah melahirkan pencemaran di udara, air, tanah yang mengancam balik kehidupan manusia. Penekanan yang berlebihan pada metode ilmiah eksperimental dan rasional analitis telah menimbulkan sikap-sikap yang antiekologis.

Paradigma Cartesian-Newtonian memperlakukan manusia dan sistem sosial seperti mesin besar yang diatur menurut hukum-hukum obyektif, mekanis, deterministik, linier, dan materialistik. Cara pandang ini menempatkan materi sebagai dasar dari semua bentuk eksistensi, dan menganggap alam kosmos sebagai suatu kumpulan obyek-obyek yang terpisah yang dirakit menjadi sebuah mesin raksasa. Fenomena yang kompleks selalu dipahami dengan cara mereduksinya menjadi balok-balok bangunan dasarnya dan dengan mencari mekanisme interaksinya. Menurut Capra, cara pandang ini dikenal dengan reduksionisme yang telah tertanam sedemikian dalam pada kebudayaan modern sehingga sering diidentifikasi sebagai metode ilmiah.⁶⁴ Capra menyebut tokoh-tokoh Revolusi Ilmiah seperti Francis Bacon, Copernicus, Galileo, Descartes, dan Newton sebagai pembentuk cara pandang ilmiah yang mekanistik dan reduksionis tersebut (selanjutnya disebut dengan paradigma Cartesian-Newtonian).

Pandangan dunia seperti itulah, menurut Capra, yang melahirkan berbagai krisis global seperti yang disebutkan di muka. Ia mengutip pernyataan R. D. Laing:

*Galileo's program offers us a dead world: Out go sight, sound, taste, touch, and smell, and along with them have since gone esthetic and ethical sensibility, values, quality, soul, consciousness, spirit. Experience as such is cast out of the realm of scientific discourse.*⁶⁵

Program Galileo (sebagai akar paradigma Cartesian-Newtonian) menawarkan kepada kita sebuah dunia yang mati: Lenyapnya pemandangan, suara, rasa, sentuhan, dan penciuman, serta bersama itu mati pula kepekaan etis dan estetis, nilai, kualitas, jiwa, kesadaran, dan ruhani. Pengalaman seperti itu telah dikesampingkan dari wacana ilmiah.

⁶⁴ Salah satu varian radikal dari paradigma Cartesian-Newtonian adalah *positivisme*. Paradigma positivisme menempatkan bahasa dan metode sains fisika sebagai metode ilmiah satu-satunya bagi seluruh kegiatan keilmuan termasuk ilmu-ilmu sosial dan budaya. Konsep-konsep dan teori-teori dalam psikologi, sosiologi, politik, dan antropologi hanya akan disebut ilmiah jika mengacu kepada prinsip-prinsip dasar fisika Newtonian

⁶⁵ Capra, *The Web of Life*, (London: HarperCollins, London, 1996), hal. 19

Menurut Laing, hampir tidak ada satu pun yang lebih kuat mengubah dunia kita selama empat ratus tahun terakhir ini kecuali obsesi para ilmuwan akan ukuran dan kuantifikasi. Obsesi inilah yang telah membunuh kepekaan nilai-nilai etis dan estetis serta kesadaran ekologis manusia modern yang pada gilirannya kini berbalik kepada ancaman kehancuran dunia beserta isinya.

Morris Berman menyebut paradigma Cartesian-Newtonian itu sebagai *disenchantment of the world*⁶⁶ (hilangnya kepesonaan alam semesta). Berman mengelaborasi lebih lanjut bagaimana paradigma ini menjadi lokomotif pengembangan sains modern yang umumnya dipahami sebagai keunggulan positivisme dan saintisme. Dia menulis,

*That mode (of modern thought and science) can best be described as disenchantment, nonparticipation, for it insists on a rigid distinction between observer and observed. Scientific consciousness is alienated consciousness. ... The logical end point of this world view is a feeling of total reification: everything is an object, alien, not-me; and I am ultimately an object too, an alienated "thing" in a world of other, equally meaningless things. This world is not my own making; the cosmos cares nothing for me, and I do not really feel a sense of belonging to it.*⁶⁷

Modus pemikiran dan sains modern dapat digambarkan sebagai *dis-enchantment, non-participant*, karena ia menuntut distingsi yang tegas antara pengamat (*observer*) dan yang diamati (*observed*). Kesadaran ilmiah adalah kesadaran teralienasi. Konsekuensi logis dari pandangan dunia ini adalah suatu perasaan reifikasi total: segala sesuatu adalah obyek, asing, bukan saya, dan akhirnya saya juga adalah obyek. Dunia ini bukanlah buatan saya; kosmos tidak peduli dengan saya, dan saya tidak merasakan apa pun terhadapnya.

Sebelum Berman, refleksi filosofis terhadap paradigma *mainstream* sains modern tersebut telah ditelaah oleh Whitehead. Menurut Whitehead, paradigma Cartesian-Newtonian mengandung paham reduksionisme-atomistik. Alam semesta semata-mata dipandang sebagai mesin yang mati tanpa makna simbolik dan kualitatif, tanpa nilai, tanpa cita rasa etis dan estetis. Alam betul-betul hampa dan kosong dari segala nilai intrinsik. Dia menulis,

⁶⁶ Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Bantam Books, New York, 1984, hal. 2

⁶⁷ Ibid. hal. 2-3

*(In the view of modern science), nature is a dull affair, soundless, scentless, colourless, merely the hurrying of material, endlessly, meaninglessly*⁶⁸

Dalam pandangan sains modern, alam adalah sesuatu yang mati, sepi, tidak bersuara, tidak berbau, tidak berwarna; ia hanyalah seonggok materi yang tidak bertujuan dan tidak bermakna.

Kritik yang tajam datang dari Gregory Bateson. Dia mengkritik tajam epistemologi Barat modern yang telah mengasingkan manusia dengan alam, manusia dengan sesamanya, dan bahkan, dengan terhadap dirinya sendiri. Dalam papernya yang berjudul *Pathologies of Epistemology*, ia menuding epistemologi Barat yang secara keseluruhan telah memisahkan pikiran dari tubuh, dari masyarakat, dan dari alam. Ia menyebutnya sebagai kekeliruan fundamental (*fundamental error*) yang berujung pada penderitaan subyek manusia itu sendiri. Ia berkata:

*We are most of us governed by epistemologies that we know to be wrong. ...It is clear now to many people that there are many catastrophic dangers which have grown out of the Occidental errors of epistemology. These range from insecticides to pollution, to atomic fallout, to the possibility of melting the Antarctic ice cap. ... Above all, our fantastic compulsion to save individual lives has created the possibility of world famine in the immediate future.*⁶⁹

Kebanyakan kita dikendalikan oleh epistemologi yang kita ketahui salah. ...Telah jelas sekarang bagi banyak orang bahwa banyak bahaya katastrofik yang telah tumbuh akibat kekeliruan-kekeliruan epistemologi Barat (*Occidental errors of epistemology*). Gejala-gejala itu mulai dari penggunaan berlebihan insektisida sampai polusi, malapetaka atomik, dan kemungkinan mencairnya puncak es kutub Antartika. Di atas segalanya, dorongan fantastik kita untuk menyelamatkan kehidupan-kehidupan individual telah menciptakan kemungkinan bahaya kelaparan dunia pada masa mendatang.

Dua karya utama Bateson adalah *Steps to An Ecology of Mind* (1972) dan *Mind and Nature* (1979). Dalam kedua buku ini, Bateson menyajikan suatu cara berpikir baru tentang dunia. Ia banyak mengambil pelajaran dari sistem kehidupan organisme/biologis dan sistem sosial budaya sebagai pengganti sistem mekanika Newtonian dalam menguraikan pokok-pokok pemikirannya. Menurutnya, struktur fundamental cara pandang sains abad ke-19 (paradigma Cartesian-Newtonian) tidak

⁶⁸ Whitehead dalam *Science and the Modern World* (New York, 1967) hal. 54.

⁶⁹ Bateson, *Steps to An Ecology of Mind* (New York: Ballantine Books, 1972), hal. 485, 487

sesuai atau tidak relevan dengan problem-problem dan fenomena yang dihadapi oleh ahli biologi, ahli lingkungan, ilmuwan perilaku dan budaya.⁷⁰

Bateson mendorong kita agar *berpikir sebagaimana alam berpikir*, jika kita hendak belajar hidup harmonis dengan planet dan alam raya. Ia mengingatkan bahwa kita telah menciptakan atau mengkonstitusi dunia sekarang ini sebagaimana yang kita persepsi. Oleh karena itu, cara berpikir yang benar dan bertanggung jawab sangat mendesak untuk dirumuskan agar tercipta dunia yang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam kedua buku di muka, Bateson juga banyak mengeksplorasi pola-pola yang menghubungkan seluruh makhluk hidup dalam sebuah ekosistem yang juga hidup.

Dari paparan pemikiran sejumlah pemikir di muka, dapat ditarik beberapa pernyataan bahwa: (1) Krisis lingkungan tidak bisa hanya diatasi oleh pendekatan teknis semata; (2) Akar krisis ekologis terkait erat dengan cara pandang dan sistem nilai yang berpengaruh besar terhadap pola pikir manusia modern umumnya; (3) Pola pikir yang berpengaruh tersebut adalah pandangan positivisme, paradigma Cartesian-Newtonian yang mekanistik dan reduksionistik; (4) Pandangan ini tentu saja bersifat anti-ekologis. Seperti yang telah diulas di muka, tinjauan kritis terhadap pandangan mainstream modern ini dilihat dari beberapa aspek, yaitu kosmologi (Whitehead, Berman), epistemologi (Bateson, Capra), dan etika (Capra, Laing).

2.2. Pengajuan Paradigma Ekologis

Setelah pemaparan tentang tinjauan kritis terhadap hegemoni pemikiran modern yang umumnya bersifat anti-ekologis, sejumlah pemikir filsafat ekologi mengajukan pemikiran-pemikiran alternatif. Kita akan batasi tawaran pemikiran alternatif tersebut pada tiga tokoh, yaitu Arne Naess, Gregory Bateson, dan Seyyed Hossein Nasr. Kedua pemikiran pertama menyebut pemikirannya sebagai pandangan yang berkarakter ekologis, sedangkan Nasr mengajukan metafisika dan kosmologi yang mendukung pandangan ekologis.

⁷⁰ Ibid., hal. xxi.

2.2.1. Ekologi Dalam Arne Naess

Gerakan Ekologi Dalam (*deep ecology movement*) bermula dari bangkitnya kesadaran ekologis pada kaum cendekiawan menyusul terjadinya pelbagai fenomena problem dan krisis lingkungan yang semakin kompleks dan global. Awal mula tumbuhnya kesadaran itu disebut oleh George Session sebagai Revolusi Ekologis yang terjadi pada dasawarsa 1960-an. Sebelumnya telah muncul sejenis gerakan *environmentalism* yang bercorak antroposentristik, juga muncul pada tahun 1960-an, sebagai reaksi terhadap meningkatnya polusi industri/kimia setelah Perang Dunia II. Gerakan yang digagas oleh orang-orang yang tidak berlatar belakang ekologi ini menggunakan prinsip “*human survival environmentalism*” yang diwarnai pola pikir Darwinisme (*survival*). Padahal, kata Session, seringkali kualitas kehidupan (baik bagi manusia maupun non-manusia) lebih penting daripada hanya *survival*. Oleh karena itu, Session menganggap gerakan ini telah gagal mengambil suatu “perspektif ekologis” yang lebih luas yang melibatkan perhatian untuk integritas ekologis Bumi dan kesejahteraan manusia bersama-sama spesies-spesies lain.⁷¹

Adalah Arne Naess yang pertama kali membuat distingsi antara gerakan lingkungan yang bercorak antroposentristik dengan gerakan yang bercorak ekosentristik. Gerakan yang pertama lebih mengacu kepada prinsip keberlangsungan hidup manusia (*survival of human*) sedangkan gerakan yang kedua memiliki visi kualitas kehidupan yang harmonis dan saling terkait di antara spesies-spesies di muka Bumi. Gerakan yang pertama lebih menggunakan pendekatan teknis-pragmatis, sedangkan gerakan yang kedua memiliki perspektif filosofis, yaitu apa yang dinamakan *ecophilosophy*.

Perbedaan kedua jenis gerakan lingkungan itu ia kemukakan pertama kali pada tahun 1972, yaitu dengan menyebutnya sebagai ‘*shallow*’ *anthropocentric technocratic environmental movement*, dan ‘*deep*’ *ecology movement*. Gerakan lingkungan pertama bersifat superfisial, dangkal dan parsial karena hanya terbatas pada isu-isu polusi, kelangkaan sumberdaya, dan penyehatan lingkungan tanpa mengubah cara-pandang manusia. Gerakan ini masih menganut pandangan-dunia Cartesian-Newtonian yang bercorak antroposentrisme dan mekanistik.

⁷¹ Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, (Boston: Shambhala Publications,, 1995), hal. xi.

Lalu, Naess pun mencanangkan semacam gerakan ekologi yang disebut sebagai *Deep, Long-Range Ecology Movement*, disingkat dengan *Deep Ecology Movement* (Gerakan Ekologi Dalam). Gerakan ini bermaksud merombak cara-pandang manusia modern yang mekanistik-reduksionis terhadap alam dan ekosistem. Gerakan ini tidak lagi berwatak antroposentristik, namun berkarakter ekologis yang memandang manusia sebagai bagian integral tak terpisahkan dari alam kosmos. Naess pun berpendapat sebagaimana filsuf ekologis bahwa segenap pengada di alam raya ini memiliki nilai intrinsik yang hendaknya dihargai oleh manusia.⁷²

Pembahasan tentang ekologi-filosofis selanjutnya akan kita batasi pada pemikiran salah seorang tokoh utamanya, yaitu Arne Naess. Sebagai filsuf dan aktivis ekologi yang cukup berpengaruh, kajian terhadap pemikirannya kita anggap dapat merepresentasikan gerakan ekologi-filosofis atau apa yang disebut dengan Ekologi Dalam. Ia juga mengemukakan sistem personal *ecophilosophy* yang ia sebut dengan *Ecosophy T*. Sebelum memasuki pokok-pokok pemikirannya dalam Ekologi Dalam, kita perlu mengenal biografi Naess secara singkat.

Arne Naess adalah filsuf Norwegia yang mengepalai Program Studi Filsafat di Universitas Oslo dalam waktu yang cukup lama. Menurut Sessions, nama Naess hampir sinonim dengan filsafat di Norwegia selama lebih dari lima puluh tahun. Hal itu disebabkan oleh karya-karya Naess tentang semantik dan sejarah filsafat dalam sistem pemikiran Norwegia.⁷³ Naess yang lahir di daerah pegunungan Norwegia (tahun 1912) cukup terpengaruh oleh aktivis lingkungan Rachel Carlson ketika ia berkunjung ke California pada pertengahan dasawarsa 1960-an. Kemudian bersama dengan muridnya Sigmond Kvaloy, Naess ikut aktif secara langsung dalam aksi kampanye lingkungan di Norwegia. Lalu, sebagian atas desakan murid-muridnya, Naess mulai mengembangkan filsafat Spinoza dan Gandhi ke dalam suatu *ecophilosophy* (atau *ecosophy*) yang koheren untuk dipersiapkan sebagai basis bagi pemahaman dan aksi ekologis.⁷⁴ Naess juga mengaku tertarik kepada filsafat alam (kosmologi) Whitehead dan ontologi Gestalt.

⁷² Arne Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects* dalam Sessions, G.(ed.), *Deep Ecology for 21th Centurry*, Boston, 1995, hal. 64-84.

⁷³ Sessions (ed.), *Op.cit.*, hal. xii.

⁷⁴ Sessions, *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour* dalam Sessions (ed.), *Op.cit.*, hal. 176

Naess menyebutkan bahwa karya (sebagai representasi bentuk pemikiran) filosofisnya dapat dibagi ke dalam empat periode. Periode pertama (sampai tahun 1940) berkonsentrasi pada filsafat sains. Periode kedua (dari tahun 1940 sampai 1953) ditandai dengan karya-karya semantik empiris. Periode ketiga yang pendek berkonsentrasi pada antidogmatisme. Lalu, periode keempat dimulai pada tahun 1968 ketika minatnya bergeser kepada filsafat ekologis.⁷⁵

Naess pertama kali memberikan kuliah dan menulis tentang “Filsafat dan Ekologi” pada Universitas Oslo tahun 1968, dan pada Universitas Hongkong tahun 1972⁷⁶. Menurut Sessions, karya Naess yang berjudul *Ecology, Community, and Lifestyle* yang terbit pada tahun 1973 merupakan buku *ecophilosophy* pertama yang ditulis oleh filsuf profesional yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa. Karya-karya Naess lainnya tentang ekologi-filosofis cukup berpengaruh luas terhadap pemikir dan aktivis gerakan ekologis.⁷⁷

Makalah Naess yang pertama dicetuskan pada momen Konferensi “Masa Depan Dunia Ketiga” yang berlangsung di Bukares pada tahun 1972. Dalam makalahnya yang berjudul “*The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*”, Naess menyebut beberapa prinsip Ekologi Dalam yang membedakannya dengan Ekologi Dangkal (*Shallow Ecology*). Jika gerakan Ekologi Dangkal hanya mempunyai satu prinsip dan tujuan, maka gerakan Ekologi Dalam memiliki tujuh prinsip.

Prinsip gerakan Ekologi Dangkal adalah “menentang polusi dan pengurasan sumber daya” dengan tujuan sentral: kesehatan dan kesejahteraan rakyat di negara-negara maju. Tujuh prinsip gerakan Ekologi Dalam adalah: (1) Relasi intrinsik antar spesies-spesies dalam jaringan biosfer; (2) Egalitarianisme biosferis; (3) Keanekaragaman dan simbiosis; (4) Sikap anti-kelas; (5) Penentangan terhadap polusi

⁷⁵ Sessions menyebutkannya dalam Pengantar Bab III buku suntingannya (*Deep Ecology for 21st Century*, 1995) yang khusus membahas pemikiran Arne Naess (*Arne Naess on Deep Ecology and Ecosophy*), hal. 187.

⁷⁶ Sessions (ed.), Op.cit., hal. xii.

⁷⁷ Ibid., hal. xiv

dan pengurusan sumber daya (butir ini sama dengan Ekologi Dangkal); (6) Kompleksitas, bukan komplikasi; dan (7) Otonomi lokal dan desentralisasi.⁷⁸

Naess mengatakan bahwa pertanyaan mengenai penggunaan kata sifat ‘dalam’ (*deep*) pada Ekologi Dalam akan lebih mudah dijawab dengan mengkontraskannya dengan Ekologi Dangkal. Dalam kesempatan lain Naess mengatakan bahwa esensi Ekologi Dalam adalah mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang lebih dalam (*to ask deeper questions*) mengenai sikap dan kebijakan kita terhadap ekosistem.⁷⁹

Sessions menyatakan bahwa Naess secara nyata telah mengembangkan setidaknya tiga karakterisasi mengenai posisi Ekologi Dalam sejak dasawarsa 1960-an. Tiga karakteristik utama itu adalah: (1) deskripsi awal tentang keyakinan, sikap, dan gaya hidup pendukung gerakan Ekologi Dalam dalam makalahnya di Bukares tahun 1972; (2) perkembangan selanjutnya dari “pandangan keseluruhan” pribadi Naess dan *Ecosophy T*; dan (3) perkembangan pada tahun 1984 dengan terbangunnya *platform* Ekologi Dalam yang merupakan kesepakatan di antara pendukungnya.⁸⁰

Platform Ekologi Dalam itu dapat dikatakan sebagai pengembangan atau penyempurnaan prinsip-prinsip yang diajukan oleh Naess pada tahun 1972. Kecuali itu, *platform* tersebut adalah formulasi dari pemikiran panjang dan keras Naess bersama para pendukung Ekologi Dalam sebagai basis gerakan dan aktivitas mereka. *Platform* Ekologi Dalam itu disebut juga dengan “*Eight Points*”, karena terdiri dari delapan prinsip. Kedelapan prinsip yang merupakan *platform* Ekologi Dalam itu adalah⁸¹:

1. Kehidupan manusia beserta spesies-spesies non-manusia yang sejahtera dan berkembang di Bumi mempunyai nilai pada diri mereka sendiri (sinonim dengan: nilai intrinsik, berharga secara inheren). Nilai-nilai ini independen

⁷⁸ Arne Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, dalam Sessions (ed.), hal. 151.

⁷⁹ Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, dalam Sessions (ed.), hal. 204-205.

⁸⁰ Sessions, *Introduction*, dalam Sessions (ed.), hal. 188-189.

⁸¹ Dikutip dari Arne Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, dalam Sessions (ed.), hal. 64 – 70.

(tidak tergantung) dari kegunaan dunia non-manusia untuk kepentingan manusia.⁸²

2. Kekayaan dan keanekaragaman bentuk-bentuk kehidupan memberikan kontribusi terhadap perwujudan nilai-nilai intrinsik yang disebutkan di muka (butir 1).⁸³
3. Manusia tidak memiliki hak mereduksi kekayaan dan keanekaragaman tersebut kecuali untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan vital.⁸⁴
4. Kemajuan kehidupan dan kebudayaan manusia terpenuhi dengan populasi manusia yang secara substansial lebih sedikit. Kemajuan kehidupan non-manusia memerlukan populasi manusia yang lebih sedikit.⁸⁵
5. Kehadiran campur tangan/gangguan manusia terhadap dunia non-manusia telah berkelebihan, dan situasinya kini tengah memburuk.⁸⁶
6. Oleh karena itu, kebijakan-kebijakan harus berubah. Kebijakan-kebijakan ini mempengaruhi struktur-struktur ekonomis, teknologis dan ideologis secara mendasar. Hasil dari keadaan hal itu akan berbeda secara mendalam dari keadaan yang sekarang.⁸⁷
7. Perubahan ideologis akan mengarah menuju apresiasi yang lebih besar kepada kualitas kehidupan daripada mengikuti peningkatan standar kehidupan yang lebih tinggi. Akan tumbuh suatu kesadaran yang dalam tentang perbedaan antara *bigness* dan *greatness*.⁸⁸

⁸² Ibid., hal. 68: *The well-being and flourishing of human and non-human life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent worth). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes.*

⁸³ Ibid.: *Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values.*

⁸⁴ Ibid.: *Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.*

⁸⁵ Ibid.: *The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantially a smaller human population.*

⁸⁶ Ibid.: *Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening.*

⁸⁷ Ibid.: *Policies must therefore be changed. These policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present.*

⁸⁸ Ibid.: *The ideological change will be mainly that of appreciating life quality rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between bigness and greatness.*

8. Orang-orang yang menganut atau sepakat dengan prinsip-prinsip yang terdahulu (butir 1 – 7) memiliki kewajiban secara langsung atau tak langsung terhadap usaha mengimplementasikan perubahan-perubahan yang diperlukan.⁸⁹

Penjelasan Singkat Butir-butir *Platform* Ekologi Dalam

Arne Naess memberikan komentar atau penjelasan singkat terhadap delapan prinsip yang dikemukakan di muka sebagai *platform* gerakan Ekologi Dalam. Uraianannya adalah sebagai berikut⁹⁰:

Point 1: Prinsip ini secara esensial merupakan sebuah penolakan tegas terhadap pandangan antroposentrisme yang hanya mengklaim manusia sebagai subyek yang memiliki nilai intrinsik. Formulasi ini mengacu kepada biosfir, atau lebih profesional, kepada ekosfir (*ecosphere*) sebagai suatu keseluruhan (ini juga diacu sebagai “ekosentrisme”). Hal ini meliputi individu-individu, spesies, populasi, habitat, dan juga kebudayaan manusia dan non-manusia. Di antara mereka terdapat kasalingterhubungan yang mendalam. Term “hidup” di sini digunakan dalam makna yang lebih komprehensif non-teknis dan juga mengacu kepada apa yang oleh ahli biologi klasifikasikan sebagai “tak-hidup” seperti: sungai-sungai, taman, daratan, ekosistem. Bagi para pendukung Ekologi Dalam, slogan-slogan semacam “biarkan sungai hidup” mengilustrasikan pemakaian makna “hidup” yang lebih luas. Sedangkan, makna nilai inheren adalah sebagaimana yang biasanya dipakai dalam literatur Ekologi Dalam (seperti: “Kehadiran nilai inheren suatu obyek alamiah adalah independen dari berbagai kesadaran, kepentingan, atau apresiasi dari berbagai makhluk berkesadaran”).

Point 2: Spesies-spesies tanaman dan hewan yang dikategorikan sederhana, lebih rendah atau primitif secara esensial memberikan kontribusi kepada kekayaan dan keanekaragaman hidup. Mereka memiliki nilai-nilai yang terdapat pada diri mereka sendiri dan tidak hanya sebagai tangga-tangga menuju bentuk-

⁸⁹ Ibid.: *Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to try to implement the necessary changes.*

⁹⁰ Ibid., hal. 68 – 70.

bentuk kehidupan yang lebih tinggi dan rasional. Prinsip kedua ini mensyaratkan bahwa kehidupan itu sendiri, sebagai suatu proses evolusi, menunjukkan suatu peningkatan keanekaragaman dan kekayaan. Kompleksitas berbeda dengan komplikasi. Sebagai contoh, kehidupan urban mungkin lebih *complicated* daripada kehidupan alamiah tanpa lebih kompleks dalam makna kualitas yang beranekasegi.

Point 3: Term “kebutuhan vital” dibiarkan samar secara berhati-hati untuk memberikan kebebasan berpendapat sejauh dapat dipertimbangkan. Perbedaan-perbedaan iklim dan faktor-faktor yang terkait, bersama dengan perbedaan-perbedaan dalam struktur masyarakat, harus dijadikan sebagai bahan pertimbangan.

Point 4: Penduduk negara-negara yang kaya secara material tidak dapat diharapkan untuk mengurangi hasrat campur tangan berlebihan (eksploitasi) mereka terhadap dunia non-manusia. Oleh karena itu, stabilisasi dan pengurangan populasi manusia menjadi pilihan yang tepat.

Point 5: Formulasi ini ringan. Slogan “anti-gangguan” tidak menunjukkan bahwa manusia tidak akan memodifikasi suatu ekosistem, karena hal itu terjadi pada sepanjang sejarah manusia dan mungkin akan berlanjut untuk melakukannya. Meski demikian, perjuangan untuk melindungi dan memperluas hutan belantara dan sejenisnya (“alam bebas”) hendaknya dilanjutkan, agar spesiasi evolusioner tanaman dan hewan tersu berlangsung.

Point 6: Pertumbuhan ekonomi sebagaimana yang dipahami dan diimplementasikan sekarang oleh negara-negara industri tidak sesuai dengan prinsip-prinsip di muka (point 1 – 5). Sangat sedikit persamaan antara bentuk-bentuk ideal pertumbuhan ekonomi yang sustainable dan kebijakan-kebijakan masyarakat industri sekarang ini. Ideologi sekarang cenderung menghargai segala sesuatu karena kelangkaannya dan karena itu menjadi komoditi yang bernilai. Ada semacam prestise dalam konsumsi dan pemborosan yang sangat besar. Sementara itu, “determinasi-diri”, “komunitas lokal” dan “berpikir global, bertindak lokal” akan tetap merupakan term-term kunci dalam ekologi masyarakat, meskipun implementasi perubahan-perubahan mendalam

membutuhkan aksi global yang meningkat: Aksi melintasi batas-batas (negara).

Point 7: Sejumlah ekonom mengkritik pengertian “kualitas hidup” karena dianggap samar. Tetapi, pada inspeksi yang lebih dekat, apa yang dianggap samar itu dalam kenyataannya merupakan hakekat term yang tidak dapat dikuantifikasi (*nonquantifiable*). Seseorang tidak dapat mengkuantifikasi apa yang penting bagi kualitas hidup, dan karena itu tidak diperlukan untuk melakukannya.

Point 8: Terdapat ruang yang cukup untuk opini-opini yang berbeda mengenai prioritas-prioritas: apa yang seharusnya pertama dilakukan; apa selanjutnya? Apa yang paling urgen? Apa yang nyata-nyata perlu dilakukan? Batas krisis lingkungan telah lama dan bervariasi, dan karena itu ada tempat bagi setiap orang (untuk ikut aktif mengatasinya).

2.2.2. Epistemologi Ekologis Bateson

Pemikiran epistemologis Bateson dapat dielaborasi melalui beberapa pengertian pokok yang ia kemukakan. Bateson sendiri memang tidak merumuskan secara sistematis dan analitis pandangan epistemologisnya. Namun, kita dapat memerikan gagasan-gagasannya yang berkaitan dengan pandangan epistemologi melalui kajian terhadap dua karya utamanya, yaitu *Steps to An Ecology of Mind* dan *Mind and Nature*, serta dibantu oleh ulasan yang diberikan oleh Morris Berman terhadap epistemologi Bateson dalam karyanya *The Reenchantment of the World*, khususnya pada Bab VIII.

Beberapa pengertian pokok yang perlu kita bahas dalam upaya pemerian epistemologi Bateson adalah: (1) Primasi pola (*pattern*) dan tatanan (*order*); (2) Prinsip hubungan (*relationship principle*); (3) Relasi *context* dan *content* dalam sistem kompleks-holistik. Ketiga pengertian dasar inilah yang merupakan komponen utama sistem epistemologi Bateson yang holistik dan ekologis.

Salah satu cara berpikir yang diajukan Bateson adalah dengan lebih menekankan pola (*pattern*) dan tatanan (*order*) yang terdapat pada realitas daripada satuan-satuan materi. Pola bersifat kualitatif sedangkan materi bersifat kuantitatif. Berbeda dengan Galileo yang menempatkan kuantitas materi sebagai realitas primer,

Bateson justru menempatkan hal-hal yang kualitatif sebagai asas primer pemahaman realitas. Menurutnya, pertanyaan “*What is its pattern?*” lebih mendasar daripada pertanyaan “*What is it made of?*”.⁹¹ Pertanyaan jenis pertama merupakan formulasi Pythagoras yang lebih mencari pola-pola daripada menyelidiki substansi.

Menurut Bateson, penyelidikan pola-pola dan regularitas merupakan cara pandang Pythagorean yang lebih memandang realitas sebagai sistem harmonis yang saling berjaln jelindan. Cara pandang ini banyak diikuti oleh kaum gnostik (mistik) dan alkemi. Bagi Bateson, sesuai dengan pandangan Pythagoras, bilangan adalah sesuatu yang berbeda dari kuantitas. Bilangan adalah hasil perhitungan, sedangkan kuantitas adalah hasil pengukuran. Bilangan bersifat lompatan dan diskontinu, sedangkan kuantitas bersifat analog dan aproksimasi. Bilangan adalah dunia pola, sedangkan kuantitas adalah dunia substansi. Pendeknya, bilangan dan kuantitas menggunakan dua jenis logika yang berbeda.⁹² Nampak bahwa konsepsi bilangan Bateson mirip dengan tradisi Pythagorean.

Bateson melanjutkan usaha ayahnya untuk membangun teori evolusi alternatif non-Darwinisme dengan menggunakan prinsip primasi pola (*pattern*) atas materi (*matter*). Ia menyingkapkan pola dan proses evolusi dengan analisis hereditas dan variasi terhadap organisme; misalnya bagaimana suatu organisme beradaptasi dan mengatur diri. Ia menyatakan bahwa asal mula variasi harus dicari dalam kehidupan organisme itu sendiri, tidak dalam lingkungan sebagaimana anggapan Darwin. Dalam pada itu, ia juga menolak pandangan teori kromosom, karena teori yang atomistik sebagaimana pandangan Newtonian ini menganggap gen sebagai asal mula variasi. Menurutnya, variasi tidaklah berasal dari gen, melainkan pola dan forma organisme yang merupakan elemen krusial dalam hereditas. Ia berpendapat bahwa pembawa hereditas bukanlah substansi obyektif, tetapi kekuatan atau fakultas yang dapat mereproduksi suatu substansi, yaitu: kecendrungan, watak (*disposisi*).

Untuk membuktikan pandangannya, Bateson mengkaji pola-pola organisme seperti simetri, segmentasi, repetisi berserial bagian-bagian. Ia mempelajari segmentasi yang terjadi pada cacing tanah. Fenomena ini disebut oleh ahli biologi sebagai

⁹¹ Bateson, *Steps to An Ecology of Mind*, (New York: Ballantine Books, 1972), hal. 449.

⁹² Bateson, *Mind and Nature*, (London: Wildwood House, 1979), hal. 49 – 53.

‘diferensiasi meristik’, yaitu suatu repetisi bagian-bagian pada sepanjang sumbu seekor binatang. Simetri aksial ini dapat dibedakan dari tipe simetri radial yang terjadi, misalnya, pada bintang laut atau ubur-ubur. Kedua tipe simetri ini menunjukkan kontinuitas generasi sel dan perilaku apa yang disebut sebagai “hereditas”. Tetapi, mengingat segmen-segmen simetri radial itu biasanya semuanya serupa, makhluk-makhluk yang tersegmentasi secara melintang itu mampu membuat asimetri dinamis di antara segmen-segmen yang berurutan, suatu fenomena yang disebut “metamerisme”. Dengan kata lain, anomali-anomali merisme adalah akibat dari gangguan fungsi normal, dan inilah yang membawa variasi; tetapi proses ini sendiri adalah normal. Segmentasi yang tak-berurutan, seperti yang terjadi pada perkembangan kuku udang laut, termasuk ke dalam kategori proses variasi ini. Bagi Bateson, studi metamerisme membuka pintu untuk menunjukkan secara konkrit prinsip primasi forma atas materi, dan suatu pemahaman sistemik terhadap hereditas dan variasi.⁹³

Bateson menyatakan kekagumannya terhadap pola-pola, keteraturan, atau tatanan yang terjadi pada pelbagai fenomena alam raya. Ia mengutip ayahnya yang menegaskan bahwa seleksi alamiah tidak dapat menjadi satu-satunya determinan arah perubahan evolusioner dan bahwa asal variasi tidak dapat menjadi suatu persoalan acak. Terdapat regularitas dan “lawfulness” dalam proses evolusioner itu.⁹⁴ Bateson mengutarakan rasa syukurnya kepada keyakinan mistik terhadap kesatuan yang meliputi segenap fenomena dunia. Ia menulis:

*I picked up a vague mystical feeling that we must look for the same sort of process in all fields of natural phenomena- that we might expect to find the same sort of laws at work in the structure of a crystal as in the structure of society, or that structure of a crystal as in the structure of society, or that the segmentation of an earthworm might really be comparable to the process by which basalt pillars are formed.*⁹⁵

Saya menangkap suatu perasaan mistik samar bahwa kita harus mencari semacam proses-proses yang sama dalam seluruh lapangan fenomena alamiah – bahwa kita dapat berharap menemukan sejenis hukum yang sama pada aktivitas dalam struktur kristal sebagaimana juga dalam struktur masyarakat, atau bahwa

⁹³ Berman (1984), hal. 195.

⁹⁴ Bateson (1972), hal. 379.

⁹⁵ Ibid., hal. 74.

segmentasi cacing tanah secara nyata dapat dibandingkan dengan proses pembentukan pilar-pilar batu karang.

Bateson juga memperlihatkan pola dan tatanan yang berlaku pada sistem sosial budaya. Ia mempelajari banyak suku dan etnis, termasuk di antaranya masyarakat Bali. Dalam penelitian antropologinya di Bali, ia menemukan dan menunjukkan bahwa cara pandang yang alamiah adalah pola budaya yang tidak kompetitif, *non-maximize*, *non-acquisitiveness*, *non-linier*, *non-monotone*, dan *non-zero sum*; hal ini semua merupakan kebalikan dari pola pemikiran dan budaya modern. Karakteristik *non-zero sum*, misalnya, didasarkan pada kenyataan bahwa nilai digali secara kontinyu dari lingkungan alam.⁹⁶

Pemikiran Bateson yang mengutamakan pola daripada bahan mengungkapkan kenyataan bahwa tidak ada nilai monoton dalam sistem biologis dan sistem sosial.⁹⁷ Sistem yang hidup tidak bersifat linier, melainkan merupakan sistem yang kompleks. Prinsip “*bigger is better*” tidak berlaku pada sistem kehidupan. Konsumsi makanan dan vitamin yang lebih banyak tidak selalu lebih baik dari yang sedikit. Yang banyak bisa menjadi racun. Sebaliknya, sesuai dengan prinsip “*small is beautiful*”, yang sedikit sering lebih sesuai dengan sistem biologis dan sosial. Hukum alam “segala yang berlebihan adalah buruk” ini menunjukkan bahwa sistem kehidupan lebih dikarakterisasi oleh pola yang kualitatif daripada bahan materi yang kuantitatif.⁹⁸

Bateson menunjukkan bahwa pola menciptakan hubungan-hubungan (*the pattern which connects*). Terdapat pola yang menghubungkan kepiting dengan udang, anggrek dengan bunga mawar, dan keempat makhluk itu dengan kita. Pola adalah kehidupan itu sendiri. Bateson berkata:

*Order and pattern are immanent in the world. .. It is patterns which connect all things. .. The pattern which connects is a metapattern. It is a pattern of patterns. .. Breating the pattern destroys all qualities of the world.*⁹⁹

⁹⁶ Ibid., hal. 110 – 123.

⁹⁷ Ibid., hal. 123 - 124

⁹⁸ Bateson (1979), hal. 53 - 54

⁹⁹ Ibid., hal. 8 – 11 (Rangkuman dari tesis sentral Bateson).

Tatanan dan pola imanen di seluruh dunia. .. Adalah pola yang menghubungkan segala sesuatu. Pola yang berhubungan adalah suatu metapola. Ia adalah pola dari pola-pola. .. Menghancurkan pola berarti menghancurkan seluruh kualitas kehidupan.

Cara berpikir yang berfokus pada pola itu membawa kita kepada prinsip berpikir Bateson yang lain bahwa tidak ada sesuatu tanpa relasi (prinsip hubungan: *there is nothing but relationship*). Ia menentang cara berpikir modern yang ditanamkan sejak pendidikan dini yang mendefinisikan sesuatu dengan apa yang dianggap dalam dirinya sendiri, bukan dengan relasinya dengan sesuatu yang lain. Padahal, menurut Bateson, yang harus diajarkan kepada anak-anak kita adalah bahwa suatu kata benda adalah suatu kata yang berhubungan dengan suatu predikat tertentu; bahwa suatu kata kerja memiliki relasi tertentu dengan suatu kata benda; tidak ada yang dapat dipahami tanpa hubungan. Ia menegaskan bahwa hubungan harus digunakan sebagai basis bagi semua definisi (*relationship could be used as basis for definition*).¹⁰⁰

Dalam kaitan itu, Bateson memprihatinkan kondisi masyarakat modern kontemporer yang banyak mengidap penyakit psikis dan fisik yang akut sebagai akibat dari kepegangan cara berpikir yang tidak sesuai dengan pola alam kosmik. Ia banyak memperkenalkan pengertian-pengertian baru untuk menggambarkan nestapa manusia modern itu seperti *deutero-learning*, *double-bind*, *theory of alcoholism*, *epidemiology of schizophrenia* atau *theory of schizophrenia*.¹⁰¹

Istilah-istilah itu ia rumuskan melalui penelitian dan praktek langsung di lapangan selama puluhan tahun, dan ternyata cukup luas mempengaruhi banyak pemikir, salah seorang diantaranya adalah R.D. Laing yang menulis *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness* (1965). Kata kunci dari segenap patologi epistemologi modern ini adalah hilangnya ‘kesadaran hubungan’ yang bermuara kepada diskoneksi, disorganisasi dan destruksi. Bateson menulis:

Kita menghadapi dunia yang terancam tidak hanya oleh disorganisasi berbagai jenis, tetapi juga oleh destruksi lingkungan dunia. Dan kita, hari ini, masih belum dapat berpikir secara jernih tentang relasi-relasi di antara organisme dan lingkungannya.¹⁰²

¹⁰⁰ Ibid., hal. 17

¹⁰¹ Bateson, *Steps to An Ecology of Mind* (1972) dari hal. 159 – 339.

¹⁰² Bateson (1972), hal. 148 – 149.

Bateson banyak mencurahkan perhatiannya kepada pengungkapan kebenaran prinsip yang ia kemukakan di muka melalui studi-studi biologi, psikiatri, antropologi, dan epistemologi. Dalam *Introduction* buku *Mind and Nature*, ia menyebutkan bahwa tesis sentral buku itu adalah kita semua adalah bagian-bagian dari suatu dunia yang hidup (*we are parts of a living world*). Pernyataan ini dibangun, diantaranya, melalui *relationship principle* yang kerap ia uraikan dalam kedua karya utamanya. Ia menemukan adanya analog antara anatomi tanaman dengan *grammar* bahasa. Ia menulis:

*The man who studies the arrangement of leaves and branches in the growth of a flowering plant may note an analogy between the formal relations between stems, leaves, and buds, and the formal relations that obtain between different sorts of words in a sentence. He will think of a "leaf" not as something flat and green but as something related in a particular way to the stem from which it grows and to the secondary stem (or bud) which is formed in the angle between leaf and primary stem. Similarly the modern linguist thinks of a "noun" not as the "name of a person, place, or thing," but as a member of a class of words defined by their relationship in sentences structure to "verbs" and other parts.*¹⁰³

Orang yang mempelajari susunan daun-daun dan cabang-cabang pada suatu tanaman yang sedang berbunga akan mencatat suatu analog antara relasi-relasi formal di antara tangkai, daun dan pucuk dengan relasi-relasi formal di antara berbagai jenis kata dalam suatu kalimat. Ia akan berpikir tentang "daun" tidak sebagai sesuatu yang tipis-datar dan hijau melainkan sebagai sesuatu yang berhubungan dengan suatu cara khas tangkai yang menumbuhkannya dan tangkai sekunder (atau pucuk) yang dibentuk pada sudut antara daun dan tangkai primer. Hal ini mirip dengan ahli linguistik modern yang berpikir tentang suatu "kata benda" tidak sebagai "nama orang, tempat atau sesuatu", melainkan sebagai sebuah anggota sekelompok kata-kata yang didefinisikan oleh hubungan mereka dalam struktur kalimat dengan "kata kerja" dan bagian-bagian lainnya.

Analog itu ditelaah lebih lanjut oleh Bateson sedemikian sehingga ia menemukan bahwa relasi-relasi itu tercipta oleh sejenis proses pertukaran informasi (*the relations are of the sort generated by processes of information exchange*). Dengan kata lain, terdapat relasi yang misterius dan polimorfik antara *context* dan *content* baik pada anatomi maupun linguistik. Anatomi tanaman adalah suatu transformasi kompleks dari instruksi-instruksi genotip, dan "bahasa" gen-gen, seperti pelbagai

¹⁰³ Bateson (1972), hal. 153.

bahasa lainnya, mestilah memiliki struktur kontekstual. Lebih dari itu, dalam seluruh komunikasi, haruslah terdapat suatu relevansi antara struktur kontekstual pesan dan suatu struktur penerima. Jaringan-jaringan tanaman tidak dapat “membaca” instruksi genotip yang terkandung dalam kromosom-kromosom setiap sel jika sel dan jaringan tidak eksis, pada momen tertentu, dalam suatu struktur kontekstual.¹⁰⁴ Di tempat lain, Bateson berkata: “Pesan-pesan mengkonstitusi hubungan” (*the messages constitute the relationship*) atau “Hubungan imanen dalam pesan-pesan” (*the relationship is immanent in the messages*).¹⁰⁵

Studi prinsip relasi di muka membawa Bateson kepada dua gagasan pokok lainnya, yaitu relasi *context-content* dan teori sibernetika. Kedua prinsip dasarnya Bateson ini saling berkaitan. Studi relasi *context-content* bermuara kepada pembahasan teori komunikasi. Sedang analisis komunikasi pada sistem kompleks melahirkan apa yang disebut sebagai teori sibernetika. Dan uraian sibernetika ini pun pada gilirannya mendorong Bateson menyelidiki lebih jauh pengertian dari ‘pikiran’ (*mind*). Ketiga gagasan pokok Bateson terakhir ini berturut-turut akan kita uraikan satu persatu secara ringkas dan padat.

Pada pembahasan relasi *context-content*, Bateson lebih memprioritaskan *context* di atas *content*; mirip halnya dengan penjelasan Whitehead yang lebih memprimasikan ‘menjadi’ di atas ‘pengada’ atau keseluruhan atas bagian. Relasi *context* dan *content* dijelaskan oleh Bateson seperti relasi kata dan fonem. Sebuah fonem eksis hanya dalam kombinasi dengan fonem lain yang membentuk sebuah kata. Kata adalah *context* dari fonem sebagai *content*. Tetapi, sebuah kata juga hanya eksis – yaitu hanya memiliki ‘makna’ – dalam *context* yang lebih besar, yaitu sebuah ungkapan (kalimat), yang juga hanya memiliki makna dalam suatu hubungan dengan sebuah narasi, dan seterusnya.¹⁰⁶

Menurut Bateson, dengan mengacu kepada relasi *context-content*, maka pengamat (*observer*) harus dimasukkan dalam fokus pengamatan (*observation*). Apa yang dapat dipelajari selalu merupakan suatu hubungan atau suatu regresi hubungan tak

¹⁰⁴ Ibid., hal. 154.

¹⁰⁵ Ibid., hal. 275.

¹⁰⁶ Ibid., hal. 402.

terhingga; tidak pernah merupakan “sesuatu” (*a thing*).¹⁰⁷ Bateson menyebutkan perbedaan dunia Newtonian dengan dunia komunikasi yang ia bangun. Pandangan Newtonian menyamakan realitas dengan obyek-obyek dan mencapai kesederhanaannya dengan meniadakan *context of the context*, yaitu peniadaan seluruh metarelasi. Sebaliknya, teori komunikasi menuntut pengujian metarelasi sementara mencapai kesederhanaannya dengan meniadakan seluruh obyek-obyek (sebagai sesuatu-sesuatu yang terpisah).¹⁰⁸

Dengan demikian, prinsip relasi *context – content* merupakan ungkapan lain Bateson dari relasi keseluruhan – bagian (*whole – part*); tentu dengan maksud memperkaya pemahaman terhadap modus-modus relasi *whole-part* itu. Karena *content* hanya memiliki makna dalam suatu *context*, maka *part* juga hanya bermakna dalam *whole*. Dengan kata lain, makna sesuatu hanya dapat dicari dalam relasinya dengan keseluruhan, sesuai dengan tingkat regresi relasi yang dipilih. Ini berarti makna suatu *content* dikonstitusi oleh cara pandang atau cara berpikir kita. Oleh karena itu, bagi Bateson, tidak ada pengalaman yang obyektif; seluruh pengalaman adalah subyektif.¹⁰⁹ Namun, pengertian ‘subyek’ di sini jauh berbeda dengan subyek *cogito*. ‘Subyek’ Bateson adalah imanen dalam seluruh dunia, yang kita sebut sebagai subyek-kosmik. Uraian ini terkait erat dengan pembahasan *Mind* nanti.

Menurut Bateson, sistem organisme dan sistem sosial merupakan suatu sistem holistik integral yang memiliki regresi hubungan tak terhingga (metarelasi). Oleh karena itu, ia menerapkan cara berpikir holistiknya dalam studi-studi biologi dan antropologi budaya. Ia juga memperkenalkan istilah-istilah yang dianggapnya lebih tepat merepresentasikan pengertian yang ia maksud, misalnya *vortex*, *feel* dan *ethos*.

Pengertian *vortex* (pusaran) mengacu kepada usulan fisikawan Maxwell¹¹⁰ yang mengganti konsep atom Newtonian sebagai bola-bola biliard dengan ‘jaringan asap’ (*smoke ring*) atau sebagai *vortex* (pusaran gelombang). Bateson memandang suatu organisme sebagai ‘*vortex of life*’ (pusaran kehidupan). Menurut Berman,

¹⁰⁷ Ibid., hal. 246.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Bateson (1979), Op.cit., hal. 31.

¹¹⁰ Sebagaimana diketahui bahwa Maxwell menemukan medan gelombang elektromagnet yang tidak dapat dijelaskan menurut mekanika Newtonian.

penggunaan istilah *vortex* untuk organisme ini dimaksudkan oleh Bateson sebagai penekanannya kepada kemampuan organisme untuk memutar dan membelah secara spontan serta menghasilkan –putaran-putaran (*loops*) yang baru.¹¹¹

Sedangkan penggunaan istilah *feel* dan *ethos* ia terapkan dalam studi antropologi budaya. Bateson mengutarakan bahwa ia bosan dengan studi antropologi konvensional yang amat detail dan rigid sedemikian sehingga kehilangan ‘atmosfir budaya’ yang terkait erat dengan nilai-nilai dan pengalaman eksistensial manusia. Sebagaimana halnya Whitehead, ia menyebutkan suatu kekeliruan berpikir yang disebut sebagai *misplaced concreteness*, yaitu menganggap konsep-konsep abstrak sebagai hal-hal yang konkrit. Untuk itu, ia menggunakan frase “*feel*” of culture sebagai paradigma sebuah budaya. Ia menyatakan bahwa mustahil seseorang memahami perilaku budaya suatu tradisi yang terpisah dari *feel of culture* tradisi tersebut.¹¹² Dapat kita katakan bahwa *feel of culture* ditempatkan Bateson sebagai *context* yang memberi makna kepada *content* perilaku.

Bateson juga menggunakan istilah *ethos* sebagai dimensi emosional umum suatu budaya. Pengertian *ethos* di sini sama dengan pengertian *feel of culture*, yaitu sebagai *context* yang memberi makna segenap struktur perilaku budaya. Ia menggambarkan relasi *ethos* dan struktur budaya dengan relasi sebuah sungai dan pinggiran sungai: “Sungai membentuk pinggiran dan pinggiran mengarahkan sungai. Demikian pula halnya, *ethos* membentuk struktur budaya dan struktur itu mengarahkannya.”¹¹³

Sikap Bateson di muka merupakan gambaran dari cara berpikirnya yang menekankan aspek holistik-sistemik dalam memahami suatu realitas. Mirip dengan kosmologi Whitehead, dunia Bateson adalah dunia yang hidup, perasa, etos-semangat, dinamis, holistik, dan penuh pesona (*enchantment of the world* – istilah Morris Berman). Bateson menulis:

Konsep-konsep dalam segala hal lebih didasarkan pada suatu studi budaya yang holistik daripada analitik. Tesisnya adalah bahwa bila suatu budaya dianggap

¹¹¹ Berman, Op.cit., hal. 194.

¹¹² Bateson (1972), Op.cit., hal. 81– 82.

¹¹³ Ibid., hal. 83.

sebagai suatu keseluruhan maka muncul perhatian tertentu yang dibangun dari penjabaran berbagai macam ciri/sifat yang menyusun suatu budaya.¹¹⁴

Bateson melanjutkan kajian terhadap analog anatomi tanaman dan *grammar* bahasa dengan mengajukan Teori Sibernetika. Dalam uraian di muka disebutkan bahwa ‘pesan mengkonstitusi relasi’ dan bahwa ‘tanpa *context* tidak ada makna, tidak ada komunikasi’. Relasi *context-content* dikembangkan Bateson menjadi teori komunikasi. Oleh karena pola yang menciptakan relasi, maka relasi dalam tindakan komunikasi juga menunjukkan adanya pola komunikasi. Studi pola komunikasi pada sistem hidup yang kompleks seperti organisme dan sistem sosial yang berkemampuan *self-organization* dan *self-regulation* melahirkan Teori Sibernetika.

Kata sibernetik (*cybernetics*) berasal dari kata Yunani *kybernetes* (*helmsman*, orang yang mengendalikan kapal). Sibernetik didefinisikan sebagai sains tentang komunikasi dan kontrol. Menurut Capra, kata sibernetik ini pertama kali digunakan oleh filsuf-matematikawan Norbert Wiener sebagai sains kontrol dan komunikasi pada hewan dan mesin. Wiener melihat sistem-sistem hidup sebagai sistem yang mengatur dirinya sendiri. Sibernetika mengembangkan secara terpisah biologi organisme dan teori sistem umum.¹¹⁵

Menurut Callaghan, sibernetika mempunyai dua cabang. Pertama, berkaitan dengan kontrol mesin-mesin seperti pada sistem navigasi dan komputer. Kedua, berkaitan dengan proses kontrol yang lebih kompleks melalui *self-organizing* biologis dan sistem sosial yang mengatur diri mereka sendiri dan mempertahankan ‘homeostasis’ dalam suatu lingkungan tertentu. Sibernetika kedua inilah yang menjadi bidang kajian Bateson. Bagi Bateson, biosfir bumi adalah suatu sistem yang mengatur-diri (*self-organizing system*). Ia menyatakan bahwa tidak ada bagian dari sistem sibernetika yang memiliki kontrol unilateral terhadap keseluruhan atau bagian-bagian lain. Hukum sibernetika ini tidak hanya berlaku pada usaha manusia mengontrol alam, tetapi juga pada individu-individu dan kelompok-kelompok sosial, dengan alasan apapun. Bateson menyebutkan ‘hasrat mengontrol’ sebagai suatu patologi.

¹¹⁴ Dikutip dari Berman (1984), hal. 201.

¹¹⁵ Capra, *The Web of Life*, (London: HarperCollins Publisher, 1996), hal. 51.

Bateson menegaskan bahwa karakteristik mental suatu sistem adalah inheren atau imanen, tidak dalam bagian tertentu, namun dalam sistem sebagai suatu keseluruhan. Pikiran imanen dalam sirkuit-sirkuit otak yang lengkap dalam suatu sistem yang lebih besar.¹¹⁶ Epistemologi sibernetika sebagai suatu sistem formal memiliki beberapa kriteria, yang dapat dipandang sebagai kriteria Pikiran (Mind) atau sistem mental, yaitu¹¹⁷:

- (1) Terdapat suatu agregat dari bagian-bagian yang saling berinteraksi, dan interaksi itu dipicu oleh perbedaan-perbedaan. Bateson menyebut suatu “bit” informasi yang didefinisikan sebagai suatu perbedaan yang membuat perbedaan.
- (2) Perbedaan-perbedaan itu bukanlah sejenis substansi, ruang atau waktu. Mereka tidak bertempat (*nonlocatable*).
- (3) Perbedaan-perbedaan dan transformasi perbedaan-perbedaan ditransmisi sepanjang *loop-loop* yang tertutup, atau jaringan jalur-jalur kecil; sistem bersifat sirkular atau lebih kompleks.
- (4) Peristiwa-peristiwa dalam sistem memiliki sumber energi sendiri.

Menurut Berman, dengan kriteria Pikiran di muka, lalu bagaimana menjawab pertanyaan: Bagaimana kita dapat mengetahui dunia? Pada model Cartesian, kita mengetahui suatu fenomena dipecah-pecah ke dalam komponen-komponen yang paling sederhana dan lalu menggabungkan kembali mereka. Dalam pengertian teori sibernetika, analisis Cartesian itu adalah suatu cara yang paling tidak mengetahui fenomena (*a way of not knowing most phenomena*), karena Pikiran merupakan karakteristik suatu agregat. Makna adalah sinonim dengan konteks (*context*). Abstraksi sesuatu dari konteks dan situasinya menjadi sesuatu yang tidak bermakna, meskipun mungkin tepat secara matematis.¹¹⁸

Sebagai penutup pembahasan epistemologi Bateson, berikut disajikan perbandingan pandangan-dunia Cartesian dan Batesonian; dikutip dari karya Morris Berman, *The Reenchantment of the World* (1984).

¹¹⁶ Bateson (1972), hal. 315.

¹¹⁷ Dikutip dari ulasan Berman (1984), hal. 245.

¹¹⁸ Ibid. hal. 248.

Tabel 2.1. Perbandingan pandangan dunia Cartesian dan Batesonian¹¹⁹

Pandangan dunia sains modern (Cartesian)	Pandangan dunia holisme Batesonian
Tidak ada hubungan antara fakta dan nilai	Fakta dan nilai tidak terpisahkan
Alam diketahui dari sisi luar, dan fenomena diselidiki dalam abstraksi dari konteks mereka (eksperimen)	Alam disingkap dalam hubungan kita dengannya, dan fenomena hanya dapat diketahui dalam konteks
Tujuan: kontrol empiris atas alam	Tujuan: pahami tatanan alam secara bijak dan ramah
Deskripsi adalah abstrak, matematis; yang nyata hanyalah yang dapat diukur	Deskripsi gabungan abstrak dan konkrit, kualitas lebih primer atas kuantita
Pikiran terpisah dari tubuh, subyek-obyek terpisah	Pikiran-tubuh, subyek-obyek adalah dua aspek dari proses yang sama
Waktu linier, kemajuan tak hingga; kita secara prinsip dapat mengetahui seluruh realitas	Sirkuitri (variabel tunggal tidak dapat dimaksimasi); kita tidak dapat mengetahui lebih dari suatu fraksi realitas
Logika <i>either-or</i> ; emosi adalah epifenomenal	Logika <i>both-and</i> (dialektis); hati memiliki algoritme tertentu
<u>Atomisme:</u> 1. Hanya materi dan gerak yang nyata 2. Keseluruhan tidak lebih dari jumlah bagian-bagian 3. Sistem-sistem hidup secara prinsip direduksi menjadi materi anorganik; alam adalah mati	<u>Holisme:</u> 1. Proses, forma, hubungan adalah primer 2. Keseluruhan memiliki sifat-sifat yang tidak dimiliki oleh bagian-bagian 3. Sistem-sistem hidup atau Pikiran tidak dapat direduksi menjadi komponen-komponennya; alam adalah hidup

¹¹⁹ Berman (1984), hal. 237.

2.2.3. Metafisika dan Kosmologi Spiritual Seyyed Hossein Nasr

Isu dan problem lingkungan sebagai sebuah persoalan yang terkait dengan cara pandang metafisis dan kosmologi sudah lama disadari dan disuarakan oleh filsuf Muslim kontemporer Seyyed Hossein Nasr. Lebih dari empat dekade lalu, tepatnya pada tahun 1966 dalam serial Kuliah Yayasan Rockefeller di Universitas Chicago, yang berjudul *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crises of Modern Man*¹²⁰, Nasr meratapi kehancuran visi sakral dan spiritual alam raya dalam dunia modern atas nama kemajuan dan pembangunan. Tesis sentral Nasr adalah bahwa hilangnya dimensi spiritual kosmos merupakan akar masalah segala kerusakan dan degradasi lingkungan. Dalam serial kuliah itu Nasr juga mengkritik upaya penyelamatan lingkungan tanpa melibatkan perubahan visi dan cara pandang terhadap alam; sesuatu yang sesudahnya disebut oleh Arne Naess sebagai *shallow ecology movement* yang masih bercorak antroposentri. Pandangan Nasr merupakan visi metafisis dan kosmologis bagi gerakan *deep ecology* yang diusung oleh Naess.

Seyyed Hossein Nasr telah mengingatkan kaum sarjana dan manusia modern umumnya tentang perlunya menghadirkan kembali dimensi spiritualitas ke dalam kehidupan global jika kita memang sungguh-sungguh berkomitmen mencintai rumah Bumi dan memeliharanya dengan penuh tanggungjawab. Dalam pandangan Nasr, krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan Bumi yang telah berlangsung sejak dua abad lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern pada umumnya. Melalui pelbagai karyanya, khususnya *Man and Nature* (1976) dan *Religion and The Order of Nature* (1996), Nasr mendedah sebab-sebab utama dan mendasar munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan Manusia, Alam, dan Tuhan yang harmonis berdasarkan wawasan spiritualitas dan kearifan perennial

Nasr secara tajam dan bernas mengkritik pemikiran dan sains modern yang disebutkan telah kehilangan sama sekali visi spiritual dalam memandang kosmos raya. Menurut Nasr, pandangan dunia sains modern yang berkarakter kuantitatif, sekular, materialistik, dan profan benar-benar telah mengikis makna-makna simbolik dan pesan-

¹²⁰ Rangkaian kuliah Seyyed Hossein Nasr itu sudah diterbitkan beberapa kali (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976) dan (Chicago: ABC International Group, 1997) dengan judul yang sama, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*

pesan spiritual yang terkandung dalam alam raya. Dalam pandangan modernisme, jelas Nasr, kosmos telah mati dan ia hanyalah kumpulan ongkongan benda mati, materi yang tidak bernyawa, tak berperasaan, tak bernilai apa-apa, kecuali semata-mata nilai kegunaan ekonomis. Alam telah diperlakukan seperti layaknya ‘pelacur’, yang dieksploitasi tanpa rasa kewajiban dan tanggungjawab terhadapnya.¹²¹ Nasr menulis,

Krisis lingkungan bisa dikatakan disebabkan oleh penolakan manusia untuk melihat Tuhan sebagai “Lingkungan” yang nyata, yang mengelilingi manusia dan memelihara kehidupannya. Kerusakan lingkungan adalah akibat dari upaya manusia modern untuk memandang lingkungan alam sebagai tatanan realitas yang secara ontologis berdiri sendiri, terpisah dari *Lingkungan Ilahiah* yang tanpa berkah pembebasannya lingkungan menjadi sekarat dan mati.

Oleh karena itu, bagi Nasr, tidak ada pilihan lain kecuali melakukan apa yang ia sebut resakralisasi alam semesta (*resacralization of nature*)¹²² sebagai pengganti proyek mekanisasi gambaran dunia (*mechanization of the world picture*) yang dicanangkan sejak Renaisans dan Revolusi Ilmiah tiga abad lalu. Untuk itu, usul Nasr, kita perlu membangun kosmologi baru yang berbasis kepada tradisi spiritualitas agama yang sarat makna dan kaya kearifan.¹²³ Agama pun, pada gilirannya, bisa menjadi sumber visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk mengkonstruksi etika lingkungan sebagaimana juga program-program konservasi alam. Dalam pandangan Nasr, membangun etika lingkungan tanpa wawasan spiritual terhadap kosmos adalah tidak mungkin sekaligus tidak berdayaguna.¹²⁴ Dia menulis:

Metaphysical doctrine could also aid in the re-discovery of virgin nature by removing the strangulating hold that (modern) rationalism has placed upon man's vision of nature. There is a need to re-discover virgin nature as a source of truth and beauty in the most strict intellectual sense and not merely in the sentimental one. Nature must be seen as an affirmation and aid in the spiritual

¹²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976), hal. 18.

¹²² Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature* (Oxford University Press, Oxford, 1996), hal. 270.

¹²³ Nasr menguraikan tesis ini dalam Bab 6, *The Rediscovery of Nature: Religion and the Environmental Crisis* dalam *Religion and The Order of Nature*, 1996), hal. 191.

¹²⁴ *Ibid.*, hal. 199.

*life and even a means of grace rather than the obscure and opaque reality it has become to be considered.*¹²⁵

Selanjutnya, Nasr menulis, “Dalam perspektif Islam, alam dilukiskan sebagai makhluk yang pada intinya merupakan teofani yang menyelubungi dan sekaligus menyingkapkan Tuhan. Tuhan Sendiri adalah lingkungan paling agung yang mengelilingi dan meliputi manusia. Dalam al-Quran Tuhan disebut sebagai Yang Mahameliputi (*Al-Muhith*), seperti yang tertera dalam ayat “*Keputusan Allahlah apa yang di langit dan apa yang di bumi dan Allah Mahameliputi (Al-Muhith) segala sesuatu*” (Q.S. 4 : 126); dan bahwa istilah *Muhith* juga berarti lingkungan”.¹²⁶

2.3. Karakteristik Pandangan Ekologis

Setelah memaparkan akar krisis ekologis dan respons ketiga sarjana di muka dalam menyuarakan pandangan dan gerakan ekologis dari tiga perspektif yang berbeda (etika, epistemologi, dan kosmologi-metafisika), perlu dideskripsikan secara jelas ciri-ciri sebuah pandangan yang berkarakter ekologis. Ciri-ciri itu bisa bersifat etis, epistemologis dan metafisis, yang kesemuanya relevan dengan pembentukan kesadaran dan tanggung jawab ekologis.

Pertama, karakteristik utama sebuah pandangan ekologis adalah ia mengakui, mengafirmasi nilai-nilai intrinsik pada alam raya. Alam pada dirinya sendiri memiliki nilai-nilai etis, estetis, epistemologis, dan juga metafisis. Nilai-nilai itu tidak diciptakan atau dikonstruksi oleh manusia tetapi memang terkandung secara inheren dalam struktur eksistensi alam raya itu sendiri.

Kedua, karakteristik pandangan ekologis yang lain adalah pemahaman dan penghayatan yang kualitatif dan simbolik terhadap alam. Pandangan dan sikap yang seperti ini adalah lawan dari pandangan yang memperlakukan alam sebagai obyek-obyek kuantitatif dan instrumental belaka. Pandangan ekologis menolak sikap yang memosisikan alam hanya dari aspek kuitas (esensi) atau keapaannya saja. Alih-alih

¹²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 1997), hal.118.

¹²⁶ Nasr, *Islam and the Environmental Crisis (The Islamic Quarterly, 1990)* sebagaimana yang dikutip oleh Jurnal Islamika No. 3, 1994

demikian, pandangan ekologis menghargai eksistensi alam; itulah relasi primer manusia dengan alam.

Ketiga, terkait dengan butir kedua, relasi manusia dan alam bersifat “*both and*”, bukan “*either or*” (lihat Tabel 2.1.). Dengan kata lain, hubungan manusia dan alam terjadi melalui relasi eksistensial sebagai sama-sama pengada atau eksisten dalam kesatuan dan sekaligus keragaman eksistensi. Pandangan ekologis ini menolak paradigma yang melihat hubungan yang dikotomis antara manusia sebagai subyek dan alam sebagai obyek. Pandangan ekologis tidak mesti menafikan struktur subyek-obyek, namun struktur tersebut dipahami hanya berlaku dalam ranah logis dan epistemologis, bukan ontologis (bukan keterpilahan ontologis).

Keempat, karakteristik lain dari pandangan ekologis adalah paradigma holistik, yaitu cara pandang yang mempersepsi alam atau realitas pada umumnya secara keseluruhan sebelum memasuki bagian-bagiannya dengan catatan bahwa keseluruhan itu lebih besar dari jumlah bagian-bagian. Ketika alam diposisikan sebagai sebuah entitas keseluruhan, ia akan tampil sebagai sebuah organisme, sesuatu yang hidup.

Kelima, karakteristik tambahan tapi berperan penting dalam pandangan ekologis adalah dimilikinya visi spiritual dalam memandang alam semesta bahwa alam merupakan tanda-tanda keindahan dan kekuasaan Tuhan, yang dalam istilah Nasr, alam sebagai teofani (alam sebagai selubung sekaligus penyingkap Tuhan).

2.4. Ikhtisar

Bab ini menunjukkan bagaimana isu dan problema lingkungan merupakan sebuah krisis kemanusiaan global hari ini yang terpaut erat dengan cara pandang, sistem nilai, paradigma, sikap, mentalitas, dan *mindset* manusia terhadap alam raya dan realitas pada umumnya. Ini berarti apa yang dinyatakan sejumlah sarjana bahwa krisis ekologi adalah sebuah krisis persepsi dan krisis pemikiran mendorong kajian filsafat untuk menelaah akar pemasalahan kerusakan dan krisis lingkungan tersebut.

Deep ecology Arne Naess, epistemologi Bateson dan resakralisasi alam raya Nasr memberikan landasan yang kuat untuk memandang krisis ekologi sebagai problem filsafat, dan khususnya problem persepsi.

BAB TIGA

PERSEPSI SEBAGAI PROBLEM EPISTEMOLOGIS DAN METAFISIS

Nearly all of the famous philosophers of the past 350 years, and most of the respectable philosophers until about the middle of the twentieth-century, accepted some sort of sense-datum theory. .. They (I mean such great philosophers as Descartes, Locke, Berkeley, Hume, and Kant) believe that we do not see the real world and we perceive only sense data. ... I believe it is the most disastrous theory in the history of philosophy over the past four centuries.

(John R. Searle)¹²⁷

Pengantar

Pemaparan bab ini hendak menunjukkan bahwa dinamika perkembangan filsafat modern terkait erat dengan upaya menjawab problem relasi antara sang subyek yang mengetahui dengan dunia eksternal yang diketahui. Isu persepsi, sebagai pintu gerbang manusia mencerap dan mengenal dunia melalui fakultas-fakultas indrawi, imajinasi dan kognisi, memainkan peran sentral dalam salah satu problem besar dan abadi filsafat ini.

Pembahasan mengenai persepsi sebagai problem epistemologis dalam bab ini akan dibentangkan menurut dua pendekatan, yaitu (1) sejarah aliran pemikiran, dan (2) sistematika yang terkait dengan isu-isu epistemologis dan metafisis.¹²⁸ Pendekatan pertama mengacu kepada pemikiran tokoh-tokoh yang membangun mazhab-mazhab filsafat. Ulasan ini diperlukan untuk memahami konteks dan latar belakang secara umum yang melamari gagasan-gagasan mengenai persepsi karena tidak ada pemikiran tanpa tokoh pemikir.

Karena “Tidak ada pemikiran tanpa pemikir” maka pembahasan bab ini yang mengupas problem persepsi menurut aliran-aliran pemikiran filsafat dengan sendirinya akan merujuk kepada tokoh-tokoh yang dianggap mewakili mazhab-mazhab filsafat

¹²⁷ John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hal. 265, 262, 269

¹²⁸ Pengertian istilah ‘problem epistemologis-dan-metafisis’ dijelaskan dalam Sub.Bab 2.2.

tertentu. Tokoh-tokoh yang dipilih untuk rujukan pembahasan bab ini tidak mesti mereka yang menggagas secara utuh dan sistematis tentang persepsi. Banyak di antara mereka yang menggunakan istilah persepsi dalam uraian-uraian filosofis mereka tanpa secara sadar dan sistematis membahas pengertian persepsi dan implikasinya terhadap pemikiran mereka secara keseluruhan. Mereka hanya mengadopsi atau menerapkan pengertian tertentu tentang persepsi begitu saja tanpa penjelasan dan elaborasi secara utuh apa yang mereka maksudkan dengan istilah persepsi. Sebagian lainnya, bahkan, hanya secara implisit menggunakan pengertian persepsi dengan konsekuensi bahwa mereka tidak mengaitkan pengertian ini dengan rumpun konsep-konsep lain yang terkait. Meskipun faktanya demikian – bahwa banyak tokoh yang tidak secara utuh dan sistematis membahas pengertian dan kerangka kerja persepsi – kita tetap memasukkan pemikiran mereka dalam pembahasan karena pada esensinya mereka telah mengoperasikan pengertian-pengertian tertentu tentang persepsi yang berimplikasi kepada butir-butir pemikiran mereka dalam isu-isu epistemologis.

Sedangkan pendekatan kedua berguna untuk menyuguhkan pembahasan seluk beluk mengenai persepsi secara lebih terstruktur dan sistematis sesuai dengan pokok-pokok kajian epistemologis (sumber pengetahuan, struktur pengetahuan, batasan pengetahuan, justifikasi pengetahuan, kemungkinan pengetahuan) dan metafisis (relasi subyek dan realitas eksternal, relasi jiwa-badan, entitas jiwa dan fakultas-fakultasnya). Perumusan problem-problem epistemologis dan metafisis ini didasarkan atas survei dan studi yang dilakukan sebelumnya terhadap mazhab-mazhab filsafat.

3.1. Problem Persepsi Dalam Mazhab-mazhab Filsafat

Dari sejumlah problem epistemologis yang mengisi halaman-halaman karya-karya filosofis, isu persepsi menempati posisi yang sangat pokok dan penting sedemikian sehingga bisa disebutkan bahwa perkembangan beragam aliran pemikiran filosofis sejak periode Yunani klasik hingga filsafat modern didorong oleh problem utama pengetahuan manusia ini, yakni mengapa dan bagaimana proses mengetahui realitas eksternal itu menjadi sesuatu yang mungkin. Pertanyaan ini dijawab oleh Plato, lalu Aristoteles, Ibn Sina¹²⁹, Thomas Aquinas¹³⁰, Descartes, Locke dan Hume, Kant,

¹²⁹ Ibn Sina mencoba menggabungkan doktrin emanasi dengan ajaran peripatetik Aristoteles

Hegel, Husserl sampai kaum fenomenologi-eksistensialis dengan beragam pandangan.¹³¹

Seorang penulis filsafat kenamaan, Antony Flew, yang meneliti perkembangan pemikiran filsafat Barat sejak Plato hingga Popper¹³², menuliskan sebuah bab khusus berjudul “Persepsi dan Dunia Eksternal” untuk mendedah beragam teori persepsi dan keterkaitannya dengan keragaman pandangan realisme (realisme langsung, realisme naif, realisme representatif, realisme ‘akal-sehat’, realisme kritis) dan anti-realisme (idealisme, sensasionalisme, fenomenalisme, skeptisisme, agnostisisme). Dalam karyanya yang populer, *The Problems of Philosophy* (1912), Bertrand Russell mempresentasikan persoalan-persoalan besar filsafat dan dia memulainya dengan membahas “Tampakan dan Realitas”, sebuah isu yang terkait erat dengan persepsi manusia mencerap realitas. Russell membahas kembali keterkaitan persepsi dengan upaya manusia memahami alam semesta sebagai suatu keseluruhan dalam karyanya yang tersohor, *An Outline of Philosophy* (1927).¹³³

Menimbang pengaruh filsafat Yunani yang signifikan terhadap perkembangan filsafat modern, maka dalam lima sub-bab berikut akan dimulai oleh uraian teori dan problem persepsi yang disuguhkan oleh para filsuf Yunani klasik, dan lalu dilanjutkan oleh filsuf-filsuf yang berturut-turut mewakili aliran rasionalisme modern, empirisme, idealisme, dan fenomenologi. Tentu saja, tokoh-tokoh yang dipilih berdasarkan keunikan pemikiran dan pengaruh mereka terhadap perkembangan isu mengenai persepsi.

Sebelum memasuki uraian masing-masing aliran pemikiran mengenai teori persepsi, perlu dijelaskan alasan berupa latar belakang dan tujuan mengapa tokoh-tokoh filsuf berikut (sub-bab 3.1.1 hingga sub-bab 3.1.5) yang dipilih untuk dibentangkan pemikirannya. Pertama, pemikiran tokoh-tokoh yang dipilih ini sangat berpengaruh terhadap perkembangan berbagai teori persepsi hingga sekarang. Karya-karya

¹³⁰ Thomas Aquinas banyak merujuk kepada Aristoteles dan Ibn Sina

¹³¹ Salah seorang tokoh eksistensialis adalah Heidegger yang kemudian menggunakan analisis fenomenologi untuk penyelidikan tentang makna *being*, eksistensi.

¹³² Lihat Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper* (London: Thames and Hudson, 1989).

¹³³ Karya ini telah berulang kali diterbitkan. Edisi yang terakhir diterbitkan oleh Routledge (London, 1996).

kontemporer yang ditulis oleh filsuf kontemporer seperti D.W. Hamlyn¹³⁴, John R. Searle¹³⁵, Hillary Putnam¹³⁶, Ros Bhaskar¹³⁷, H.H. Price¹³⁸, A.D. Smith¹³⁹, Howard Robinson¹⁴⁰, Wilfrid Sellars¹⁴¹, Douglas G. Arner¹⁴², William Fish¹⁴³, John Foster¹⁴⁴, Paul Coates¹⁴⁵, Richard A. Fumerton¹⁴⁶, Paul Tibbetts¹⁴⁷, dan Alva Noe¹⁴⁸ juga banyak merujuk kepada tokoh-tokoh filsuf yang akan diuraikan seperti Plato, Aristoteles, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Husserl, dan Merleau-Ponty.

John R. Searle, misalnya, ketika membahas persepsi dia membahas berbagai teori yang dikemukakan tokoh-tokoh filsuf tersebut seraya lalu mengkritiknya. Sekalipun dia mengajukan modifikasi teori persepsi “realisme naif” atas dasar sistem ontologi “realisme eksternal”, pada dasarnya teori tersebut bukanlah teori baru. Demikian pula, pandangan yang sebaliknya, Howard Robinson mendukung teori data-indrawi dan impresi yang dirintis oleh filsuf empiris seperti Locke, Berkeley dan Hume. Hal yang sama terjadi pada Hillary Putnam yang banyak merujuk dan bahkan mengaku terinspirasi oleh Kant ketika mengajukan doktrin “realisme internal”. Jadi, tokoh-tokoh filsuf yang akan kita paparkan di bawah ini masih sangat berpengaruh terhadap perkembangan teori-teori persepsi kontemporer.

Kedua, penelitian ini akan menawarkan teori persepsi Mullā Shadrā dengan karakteristik yang unik dan berbeda atas dasar kerangka kerja filsafat yang sistematis

¹³⁴ Baca D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, (London: Routledge, 1961).

¹³⁵ Baca John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

¹³⁶ Baca Hilary Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

¹³⁷ Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (London: Routledge, 1998).

¹³⁸ H.H. Price, *Perception*. London: Methuen & Co. Ltd, London, 1950.

¹³⁹ A.D. Smith, *The Problem of Perception* (Massachusetts: Harvard University Press, 2002)

¹⁴⁰ Howard Robinson, *Perception*, (London: Routledge, 2001).

¹⁴¹ Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality* (California: Ridgeview Publishing Co., 1991)

¹⁴² Douglas G. Arner (ed.), *Perception, Reason and Knowledge* (Illinois, Scott, Foresman and Co., 1972)

¹⁴³ William Fish, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 2010).

¹⁴⁴ John Foster, *The Nature of Perception* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

¹⁴⁵ Paul Coates, *The Metaphysics of Perception: Wilfrid Sellars, Perceptual Consciousness and Critical Realism* (London: Routledge, 2007).

¹⁴⁶ Richard A. Fumerton, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985).

¹⁴⁷ Paul Tibbetts (ed.), *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology* (New York: The New York Times Book Co., 1969).

¹⁴⁸ Alva Noe, *Action in Perception* (Massachusetts: The MIT Press, 2004).

baik sistem ontologi maupun epistemologi. Keunikan itu akan terungkap jika diletakkan dalam perkembangan aliran-aliran pemikiran yang besar dan juga masih berpengaruh hingga sekarang. Penelitian ini bekerja pada prinsip-prinsip dasar yang melandasi teori persepsi Shadrā sehingga tentunya akan lebih relevan jika teori ini disandingkan dengan pemikiran tokoh-tokoh filsuf besar. Kecuali dengan fenomenologi deskriptif Husserl, teori persepsi Shadrā hanya disandingkan dengan akar problem ontologis-dan-epistemologis yang umumnya terjadi pada aliran-aliran besar filsafat.

Ketiga, penelitian tentang teori persepsi Shadrā dilakukan dalam spirit kontekstualisasi dengan problem aktual filsafat kontemporer. Judul penelitian ini “Menuju Realisme Eksistensial-Ekologis berdasarkan Teori Persepsi Shadrā” sudah menunjukkan hal itu bahwa teori persepsi Shadrā akan digunakan sebagai basis onto-epistemologis untuk pandangan Realisme Eksistensial-Ekologis (REE). Penelitian ini bukan studi genealogis tentang latar belakang kemunculan teori persepsi Shadrā melainkan sebuah usaha merumuskan pandangan REE berdasarkan teori persepsi Shadrā dalam konteks filsafat kontemporer. Oleh karena itu, kita tidak perlu membahas secara khusus teori-teori persepsi para filsuf sebelum Shadrā seperti Ibn Sina, Suhrawardi, atau al-Thusi. Selain itu, pemikiran Ibn Sina¹⁴⁹ mengenai teori persepsi bisa dianggap sudah terwakili oleh Aristoteles.¹⁵⁰

3.1.1. Pemikiran Filsafat Yunani Klasik

Dalam analisis D.W. Hamlyn (1961)¹⁵¹, para pemikir pra-Sokrates belum membahas persepsi sebagai isu epistemologis atau setidaknya mempertanyakan kodrat (*nature*) konsep persepsi-indrawi dan kesahihan persepsi-indrawi secara umum, yang sebetulnya telah mereka operasionalkan dalam karya-karya mereka. Umumnya mereka mendeskripsikan mekanisme pengindraan yang terjadi pada indra manusia seperti penglihatan, pendengaran, pengecap, penciuman, dan perabaan dalam mempersepsi

¹⁴⁹ Salah satu karya Ibn Sina yang banyak dirujuk untuk teori persepinya adalah *Kitāb al-Najāt* (Teheran: Muassasah Intisyārāt, 1379 H). Sebagian karya ini telah diterjemahkan dan disunting oleh Fazlur Rahman dengan judul *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University Press, 1952).

¹⁵⁰ Baca Simo Knuuttila dan Pekka Karkkainen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (Helsinki: Springer, 2008).

¹⁵¹ D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception* (London: Routledge, 1961)

obyek-obyek fisik. Kata ‘*aesthesis*’ (αἴσθησις) digunakan untuk makna pengindraan (*sensation*,) dan sekaligus persepsi (*perception*) tanpa ada perbedaan arti keduanya.

Sebagaimana yang ditulis oleh Theophrastus dalam *De Sensu*¹⁵², karya yang menjadi sumber referensi tulisan-tulisan pemikir pra-Sokrates tentang persepsi, sarjana-sarjana seperti Alcmaeon, Anaxagoras, Leucippus, dan Democritus memperlakukan tindakan persepsi tidak lebih dari fenomena fisiologis belaka. Democritus, sebagaimana kaum atomisme, beranggapan bahwa persepsi indrawi sepenuhnya bersifat mekanistik dalam arti bahwa pengindraan adalah efek dari perjumpaan atom-atom dengan organ-organ indrawi; keragaman pengindraan adalah efek variasi ukuran dan bentuk atom-atom. Parmenides belum membedakan persepsi-indrawi dan pemikiran, dan meskipun dia membahas validitas persepsi-indrawi tetapi dia hanya berfokus pada isu ‘apakah itu nyata dan bukan ‘apakah kita dapat mengetahui dunia luar’. Sedangkan Protagoras dan Gorgias, tokoh kaum Sofis, menggunakan kelemahan pencerapan persepsi-indrawi dan keanekaragaman pengalaman persepsi individu untuk menyebarkan ajaran relativisme-subyektivisme dengan doktrin ‘Manusia adalah ukuran segala sesuatu’; ‘Tidak ada realitas. Sekalipun realitas itu ada, ia tidak dapat diketahui’.¹⁵³ Akan tetapi, sebagaimana sarjana-sarjana pra-Socrates lainnya, mereka tidak pernah mengulas apa dan bagaimana persepsi itu sendiri dalam isu perolehan pengetahuan manusia.

Penyelidikan mengenai kodrat dan pengertian persepsi secara epistemologis dimulai oleh Plato dan lalu dilanjutkan oleh Aristoteles, dengan menggunakan istilah yang sama, *aesthesis*. Di akhir Buku 5 *The Republic*¹⁵⁴, Plato memaparkan perbedaan antara pengetahuan (*gnosis*, γνῶσις), kejahilan (*agnosis*, ἀγνοσίς), dan sebuah status di antara keduanya, yaitu opini (*doxa*, δόξα); ketiganya adalah forma-forma kesadaran atau pengenalan sesuatu. Ketiga ‘keadaan’ ini masing-masing berhubungan dengan wujud (*being*), nirwujud (*not-being*), dan intermediasi antara wujud dan nirwujud. Plato lalu menguraikan perbedaan fakultas *gnosis* dengan *doxa* yang berimplikasi pada perbedaan pokok bahasan (*subject-matter*). Subyek kajian *gnosis* adalah wujud

¹⁵² Ibid. hal. 5.

¹⁵³ Ibid., hal. 9. Bdk. G.B. Kerferd, *Gorgias of Leontini*, di dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), hal. 375.

¹⁵⁴ Hamlyn, hal. 9. Bdk. Plato, *The Dialogues of Plato* (translated by Benyamin Jowett), dalam Seri *Great Books of The Western World* No. 6 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. 1990), hal. 371-373.

sedangkan subyek kajian *doxa* adalah dunia fisik (*sensible world*). Di sini, dapat disimpulkan bahwa Plato memandang persepsi indrawi sebagai sebuah forma pengenalan sesuatu akan tetapi tidak tergolong sebagai pengetahuan (*gnosis*) karena ia tidak bebas dari kekeliruan. Dengan kata lain, persepsi indrawi tidak berhubungan dengan aktivitas intelek manusia.¹⁵⁵

Pandangan Plato berkembang dalam dialog-dialognya yang belakangan seperti dalam *Theaetetus*, *Timaeus*, dan *Sophist* sehingga Hamlyn menyebutnya sebagai sebuah revolusi dalam pemikiran Plato. Dalam *Theaetetus* (pasal 152-56)¹⁵⁶, Plato – melalui suara ‘Socrates’ - memaparkan pandangan Protagoras yang menjadikan persepsi manusia (individu-individu) sebagai ukuran segala sesuatu dan eksistensi segala sesuatu dengan implikasi-implikasi bahwa seluruh kualitas obyek (cerapan) yang dipersepsi adalah relatif bagi subyek yang mempersepsi (pencerap)¹⁵⁷; bahwa apa yang ada adalah apa yang tampak; bahwa apa yang tampak adalah apa yang dipersepsi; bahwa tidak ada perbedaan antara apa yang ada dengan apa yang tampak; dan gilirannya bahwa persepsi bersifat nirgalat¹⁵⁸ karena tidak ada tolok ukur atau standar yang bisa menjustifikasi benar salahnya persepsi. Untuk menolak pandangan relativisme Protagoras ini, Plato dalam *Theaetetus* tidak merujuk kepada Teori Forma atas dasar prinsip pembedaan antara apa yang ada (*what is*) dengan apa yang tampak (*what appears*), sebagaimana pada dialog-dialog sebelumnya (*Meno*, *Phaedo*, *The Republic*), melainkan dengan mengajukan makna pengetahuan sehari-hari yang mengakui kepakaran seseorang dalam bidang tertentu, katakanlah seorang dokter dalam urusan kesehatan, yang pendapatnya lebih diakui daripada orang awam; ini berarti terdapat standar kebenaran.

Dalam dialog *Theaetetus* ini, Plato juga mengemukakan bahwa mempersepsi obyek-obyek berlangsung melalui indra tetapi dengan pikiran (*through the senses, but with the mind*). Plato menyebutkan predikat-predikat tertentu seperti eksistensi dan identitas obyek-obyek berikut perbedaannya dengan obyek-obyek lain adalah hasil putusan pikiran berdasarkan kesan (*impresson*) yang diperoleh dari obyek-obyek

¹⁵⁵ Hamlyn (1961), hal.

¹⁵⁶ Hamlyn, hal. 9. Bdk. Plato, hal. 517 - 520

¹⁵⁷ Untuk konsistensi penggunaan term, dalam penulisan disertasi ini, subyek yang mempersepsi disebut dengan ‘pencerap’; sedangkan obyek yang dipersepsi disebut dengan ‘cerapan’

¹⁵⁸ Nirgalat adalah padanan dari ‘*infallible*’, bebas-dari-kekeliruan

tersebut. Berbeda dengan Protagoras yang menganggap *aesthesis* hanya sebagai kumpulan kesan, Plato menekankan bahwa apa yang disebut dengan pengetahuan empiris tidak hanya terdiri dari kesan-indrawi tetapi juga melibatkan putusan atau refleksi terhadap impresi tersebut. Akan tetapi, Plato tidak menjelaskan hubungan yang terjadi antara kedua daya itu, yakni persepsi indrawi dan putusan pikiran.

Pembahasan utama Aristoteles mengenai persepsi ditemukan dalam karyanya *On The Soul (De Anima)*.¹⁵⁹ Setelah mendefinisikan jiwa sebagai forma tubuh (*living body*) dengan sejumlah fakultasnya, Aristoteles menyatakan bahwa sebelum mempersepsi indra-indra tidaklah aktual sama sekali, dan demikian pula hubungan antara intelek dan pemikiran. Lebih lanjut dia menguraikan bahwa jiwa tidak pernah berpikir tanpa imaji, dan keberadaan imaji sendiri bergantung kepada pengalaman-indrawi sebelumnya. Atas dasar kedua premis Aristoteles inilah lahir sebuah doktrin Latin “*nihil est in intellectu quod non prius in sensu*” (Tidak ada apapun dalam intelek jika tidak ada pengalaman-indrawi sebelumnya).

Menarik apa yang dikemukakan oleh Hamlyn (1959)¹⁶⁰, prinsip terkenal itu sebetulnya dibahas oleh Aristoteles dalam konteks filsafat pikiran, bukan konteks pembahasan sumber dan kesahihan pengetahuan, yang lalu secara keliru kerap dianggap sebagai peletak dasar empirisme.¹⁶¹ Doktrin tersebut merupakan konsekuensi dari pandangan Aristoteles bahwa baik persepsi-indrawi dan perolehan pengetahuan intelektual adalah sebuah proses dari potensialitas ke aktualitas. Sebelum aktualisasi, indra dan intelek hanyalah kapasitas; jiwa adalah seperangkat kapasitas di mana yang lebih tinggi bergantung kepada aktualisasi yang lebih rendah, dalam hal ini pemikiran bergantung kepada fakultas-fakultas yang lebih rendah. Namun, di akhir ulasannya Aristoteles tiba pada pandangan bahwa ada sebuah forma intelek yang lebih dari hanya

¹⁵⁹ Uraian pandangan Aristoteles tentang persepsi dalam penelitian ini dinukil dari karyanya *On The Soul* yang diterjemahkan oleh J.A. Smith, dalam Seri *Great Books of The Western World* No. 6 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. 1990), hal. 631 - 668

¹⁶⁰ Hamlyn (1961), hal. 17.

¹⁶¹ Hamlyn (1961), hal. 17. Hamlyn menyebutkan bahwa salah satu tokoh penting yang keliru menafsirkan pandangan Aristoteles tersebut adalah Thomas Aquinas. Tapi, menurut penulis, meskipun doktrin Aristoteles itu tidak dimaksudkan sebagai penjelasan teori pengetahuan (epistemologi), usaha Aquinas menafsirkannya dalam isu epistemologis cukup beralasan karena isu pengetahuan manusia sangat terkait dengan subyek pengetahuan, yaitu jiwa manusia.

kapasitas, dan dia menyebutnya sebagai ‘intelekt aktif’.¹⁶² Menurut Aristoteles, oleh karena jiwa terdiri dari berbagai kapasitas potensial, maka ia membutuhkan sesuatu yang sudah aktual mendahului potensi-potensi jiwa itu, dan sesuatu yang sepenuhnya aktual itulah yang disebut dengan intelekt aktif.

Aristoteles menyebutkan bahwa persepsi melibatkan apa yang disebutnya *πάθος* (*pathos*). Kata *pathos* ini secara etimologis berhubungan dengan kata kerja *πάσχειν* (*paschein*), yang berarti menderita atau didera. Persepsi dalam perspektif ini dipandang sebagai sesuatu yang pasif.¹⁶³ Namun, dalam Buku Kedua *De Anima*, Aristoteles menyebutkan bahwa indra juga membuat pernyataan tentang afeksi atau kualitas obyeknya tanpa pernah kontradiksi; bahwa apa yang indra ‘katakan’ tentang pengalamannya adalah benar, bebas dari kekeliruan. Berbeda dengan Protagoras, Aristoteles membedakan antara obyek dan afeksi yang ditimbulkannya. Dalam pasal 428b *De Anima*, Aristoteles menjelaskan, “sementara persepsi bahwa ada yang putih di hadapan kita tidak dapat keliru, namun persepsi mengenai apa yang putih itu bisa keliru”. Selanjutnya, dalam Buku Ketiga *De Anima*, Aristoteles mengelaborasi putusan atau penilaian (*judgment*) yang dibuat jiwa terhadap obyek yang dipersepsi. Aristoteles menulis,

*That perceiving and practical thinking are not identical is therefore obvious; for the former is universal in the animal world, the latter is found in only a small division of it. Further, speculative thinking is also distinct from perceiving – I mean that in which we find rightness and wrongness; for perception of the special objects of sense is always free from error.*¹⁶⁴

Oleh karena itu, jelaslah bahwa mempersepsi dan berpikir tidaklah identik. Persepsi adalah universal dalam dunia hewan sedangkan berpikir hanya sebagian kecil dari genus itu. Selanjutnya, berpikir spekulatif juga berbeda dengan mempersepsi. Karena, dalam berpikir kita temukan kebenaran dan kesalahan, sedangkan dalam mempersepsi obyek-obyek indra selalu bebas dari kekeliruan.

Bagi Hamlyn pandangan Aristoteles bahwa persepsi-indrawi adalah sebuah forma pasivitas tidak hanya karena fakta bahwa untuk mempersepsi sesuatu organ-

¹⁶² Hamlyn (1961, hal. 18) menggunakan istilah ‘intelekt aktif’ (*active intellect*) sedang J.A. Smith (1990, hal. 662) menerjemahkan dengan istilah ‘akal aktif’ (*active mind*)

¹⁶³ Hamlyn (1961), hal. 19.

¹⁶⁴ Aristotle (1990), *On The Soul* (427b), hal. 659.

organ indrawi harus distimulasi, melainkan juga karena pengaruh tradisi pra-Sokrates, yang telah memberikan ulasan fisiologis tentang persepsi sebagaimana yang tertulis dalam *De Sensu* karya Theophrastus. Merujuk kepada empat unsur dasariah Empedocles, Aristoteles berpendapat bahwa seluruh organ-indrawi terutama terdiri dari air dan udara meskipun sebagian mengandung api, dan dalam kasus indra peraba, juga meliputi tanah. Uraian fisiologis Aristoteles didasarkan pada asumsi bahwa organ-organ indrawi tersusun dari satu atau lebih unsur dasariah, dan karenanya obyek-obyek persepsi-indrawi tersebut terkait dengan satu atau lebih oposisi tradisional, yakni panas, dingin, basah, dan kering (yang masing-masing berasosiasi dengan empat unsur dasariah api, udara, air, dan tanah).

Untuk menjelaskan pandangannya mengenai persepsi-indrawi sebagai hasil dari afeksi organ-indrawi oleh obyek, Aristoteles menggunakan dua cara. Cara pertama adalah dengan argumen bahwa ketika mempersepsi organ-indrawi menerima forma indrawi tanpa materi. Organ-indrawi menerima kualitas obyek tanpa materi yang di dalamnya terkandung kualitas tersebut. Sebuah tangan, misalnya, menjadi hangat ketika berkontak dengan sebuah obyek yang panas; ia menerima kualitas panas tetapi bukan obyek panas itu sendiri. Argumen kedua yang diajukan Aristoteles adalah bahwa dalam mempersepsi fakultas atau organ-indrawi secara potensial adalah apa yang merupakan obyek-indrawi secara aktual. Di sini Aristoteles kembali membedakan aktualitas dan potensialitas.¹⁶⁵ Dalam pasal 422b *On The Soul*, dia memberi contoh bagaimana organ pengecap yang bisa mempersepsi rasa karena ia secara potensial bisa dirangsang oleh apa yang dapat dirasa, yaitu cairan. Organ pengecap itu secara aktual bukanlah cairan tetapi secara potensial ia berkapasitas menerima pengalaman menyatu dengan cairan (*liquefaction*).¹⁶⁶ Dalam pasal 425b, Aristoteles menjelaskan bahwa aktivitas indra dan aktivitas obyek adalah satu dan sama; sebagai contoh, dalam mendengar terjadi koinsidensi antara pendengaran kita dengan bunyi obyek; di dalam tindakan mempersepsi pendengaran aktual dan bunyi aktual bergabung menyatu.¹⁶⁷

Menurut Hamlyn, tesis tentang hubungan yang niscaya antara fakultas indrawi dan obyek-obyeknya digunakan oleh Aristoteles untuk menjelaskan persepsi sebagai

¹⁶⁵ Hamlyn (1961), hal. 21.

¹⁶⁶ Aristotle (1990), hal. 654.

¹⁶⁷ Hamlyn (1961), hal. 22. Bdk. Aristotle (1990), hal. 658.

sebuah forma pasivitas, tetapi tesis itu tidaklah relevan. Persoalan serius yang ditinggalkan oleh Aristoteles adalah bagaimana menjelaskan pandangannya bahwa persepsi adalah sebuah forma pasivitas dan sekaligus juga sebuah forma aktivitas. Forma pertama memaknai persepsi sebagai sebuah tindakan menerima afeksi dari obyek luar sedang forma kedua menggarisbawahi persepsi sebagai tindakan membuat putusan dan penilaian (*judgment*). Hamlyn menyebut hal ini sebagai sebuah bentuk kesalahan-kategori. Di samping itu, Hamlyn menerangkan bahwa pembahasan Aristoteles mengenai persepsi bersifat fisiologis, psikologis, dan filosofis sekaligus. Aristoteles menjelaskan isu persepsi ini tidak dalam konteks persoalan epistemologis tetapi lebih merupakan sebuah ulasan tentang kodrat konsep-konsep psikologis. Selain itu, Aristoteles juga tampak belum memiliki konsep yang membedakan antara pengindraan (*sensation*) dan persepsi (*perception*).¹⁶⁸

3.1.2. Aliran Rasionalisme Modern

Melewati pemikiran filsafat Abad Pertengahan, kita memasuki filsafat modern yang awalnya berkembang di benua Eropa. Sebenarnya banyak tokoh penting dalam periode Abad Pertengahan seperti Al-Farabi, Ibn Sina, Thomas Aquinas, dan Suhrawardi, namun pemikiran mereka mengenai persepsi dianggap bisa diwakili oleh Aristoteles dan Mulla Shadra, yang akan menjadi pokok bahasan utama. Pemikiran filsafat modern terutama berfokus pada rasionalisme, empirisme, dan idealisme.

Yang dimaksudkan dengan aliran filsafat rasionalisme modern adalah pemikiran filosofis yang muncul pada era modern dengan pandangan bahwa rasio adalah sumber utama pengetahuan secara apriori dan sekaligus prinsip pokok kesahihan pengetahuan. Tokoh-tokoh filsuf yang termasuk kelompok ini adalah Rene Descartes, Nicolas Malebranche, Spinoza, Leibniz, dan Christian Wolff. Atas dasar pertimbangan pengaruh dan keunikan corak pemikiran serta perhatian terhadap persoalan persepsi, penelitian ini memilih Descartes dan Malebranche sebagai dua tokoh utama yang mewakili aliran rasionalisme modern mengenai teori persepsi.

¹⁶⁸ Hamlyn (1961), hal. 28.

Sejalan dengan prinsip ‘jelas dan terpilah’ (*clear and distinct*)¹⁶⁹, Descartes tiba pada kesimpulan bahwa terdapat dua jenis substansi yang sepenuhnya berbeda satu sama lain, yaitu pikiran/jiwa (*mind, soul, res cogitantes*) dan badan (*body, res extensa*). Masing-masing substansi memiliki atribut esensial yang berbeda; jiwa berpikir (*thinking, cogitatio, pensée*) dan badan berkeluasan (*extension*). Namun, Descartes juga menandakan bahwa esensi dirinya adalah substansi yang berpikir,

*But what, then, am I? A thinking thing, it has been said. But what is a thinking thing? Is it a thing that doubts, understands (conceives), affirms, denies, wills, refuses, that imagines also, and perceives.*¹⁷⁰

Lalu, siapakah saya? Seperti telah dikatakan, saya adalah sesuatu yang berpikir (*a thinking thing*). Tetapi apakah sesuatu yang berpikir itu? Ia adalah sesuatu yang meragukan, memahami (*conceives*), mengafirmasi, mengingkari, berkehendak, menolak, juga berimajinasi dan mempersepsi (*perceives*)”.

Kutipan yang diambil dari *Meditation II* di muka mengindikasikan bahwa bagi Descartes persepsi adalah salah satu tindakan pikiran. Dia menyebut persepsi sebagai sebuah atribut jiwa; persepsi adalah sebuah modus pikiran karena ia bergantung kepada jiwa. Sebaliknya, jiwa dapat dipahami tanpa persepsi. Dia pun mengakui bahwa persepsi adalah mustahil tanpa badan dengan perangkat indranya yang menerima stimulus dari dunia luar.¹⁷¹

Kedua proposisi di muka, yaitu persepsi sebagai atribut jiwa dan mustahil tanpa badan, mendorong Descartes untuk mengajukan teori interaksi kausal dua-arah antara jiwa dan badan. Menurutnya, dalam persepsi indrawi impuls-impuls saraf dalam otak mempengaruhi badan. Sebagai contoh, dalam melihat obyek tertentu, gelombang-gelombang cahaya yang memantul dari obyek mempengaruhi mata dan lalu otak; perubahan dalam otak ini menyebabkan kita memiliki pengindraan visual dalam jiwa.

¹⁶⁹ Prinsip ini telah dicanangkan sejak awal ketika Descartes menerbitkan karya perdananya, *Discours de la méthode* (1637). Lihat Rene Descartes, *A Discourse on Method, Meditations and Principles*, diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh John Veitch (London: J.M. Dent & Sons Ltd.), 1960, hal. 15.

¹⁷⁰ Descartes, *Ibid.* hal. 89.

¹⁷¹ *Ibid.* hal. 88.

Dia menyebut sebuah lokasi di otak yang menghubungkan saraf otak dengan jiwa, yaitu ‘kelenjar pineal’ (*pineal gland*).¹⁷²

Akan tetapi, upaya Descartes tersebut gagal memberikan penjelasan yang koheren berdasarkan prinsip-prinsip filsafatnya. Di samping secara ilmiah koneksi otak dan jiwa itu hingga kini tidak ditemukan dalam studi-studi neurologi, penjelasan Descartes sulit diterima karena dia sejak awal telah menegaskan keterpilahan dua substansi yang berbeda secara esensial, yaitu jiwa dan badan. Dalam konteks ini, Garret Thomson menulis,

*However, dualism makes this two-way interaction between the mind and the brain inexplicable. The substances, mind and matter, are utterly different in kind, and this renders interaction between them obscure, placing doubt on the whole idea of dualism. How does the mind control something which is physical, if it is not in itself physical? This problem is more grave if the mind is a non-spatial entity, as Descartes claimed. If the mind has no location in space, then it is wrong to imagine it close to the brain.*¹⁷³

Tetapi, dualisme (Descartes) membuat teori interaksi dua-arah antara jiwa dan otak ini tak masuk akal. Substansi jiwa dan materi adalah berbeda sepenuhnya dan ini menyebabkan interaksi antara keduanya menjadi gelap, dan hanya membuat keraguan pada gagasan sepenuhnya mengenai dualisme. Bagaimana jiwa bisa mengontrol sesuatu yang fisik sementara ia sendiri bukanlah entitas fisik? Problem ini bertambah musykil jika jiwa adalah sebuah entitas non-spasial, sebagaimana yang diklaim Descartes. Jika jiwa tidak memiliki lokasi dalam ruang, maka adalah salah untuk membayangkannya dekat dengan otak.

Inkoherensi pemikiran Descartes tentang persepsi ini juga ditengarai oleh Hamlyn¹⁷⁴. Menurutny, Descartes menggunakan istilah ‘*sentir*’ (bahasa Perancis) dan ‘*sentire*’ (bahasa Latin). Kedua kata ini dan kata-kata lain yang terkait seperti ‘*sensus*’ digunakan untuk memaknai persepsi dalam dua pengertian, yaitu pemahaman terhadap sesuatu seperti ketika berbicara dan pengalaman indrawi seperti rasa sakit. Descartes tidak membuat perbedaan antara kedua istilah ini, dan dia berpikir keduanya disebabkan dalam jiwa oleh rangsangan organ-indrawi. Descartes juga berpikir

¹⁷² Garrett Thomson, *On Descartes* (California: Wadsworth Thomson Learning), 2000, hal. 75. Dalam Meditation VI, Descartes menjelaskan hubungan pengalaman indrawi dengan jiwa melalui saraf otak, khususnya bagian terdalam otak (*the innermost part of brain*) Descartes (1960), hal. 140.

¹⁷³ Ibid. hal. 75.

¹⁷⁴ Hamlyn (1961), hal. 66.

persepsi-indrawi sebagai sesuatu yang serupa dengan pengindraan dalam makna yang ketat meski di lain tempat dia juga menyebutkan adanya putusan dalam tindakan persepsi. Itu pula sebabnya, penulis Kemp Smith¹⁷⁵ yang meneliti karya-karya Descartes, menerjemahkan kata *sentir* itu ke dalam bahasa Inggris, *sense*.¹⁷⁶

Descartes berorientasi kepada kesadaran sang subyek (*self-consciousness*) yang dianggapnya sebagai pengetahuan hal yang paling mudah, pasti, dan jelas, sementara pengetahuan mengenai realitas eksternal termasuk kesadaran-kesadaran orang lain di luar subyek, yang dikenal kehadirannya melalui persepsi, menjadi suatu hal yang diselimuti oleh keraguan dan ambiguitas. Setelah renungannya dalam bagian akhir *Meditation I*, “Saya kira langit, udara, bumi, warna, bentuk rupa, suara dan segala sesuatu yang eksternal bisa saja menipu dan mereka semua tidak lebih baik dari ilusi-ilusi mimpi”¹⁷⁷, Descartes pada awal *Meditation II* berkesimpulan, “Satu-satunya hal yang pasti adalah bahwa saya berpikir karena ia adalah satu-satunya atribut jiwa yang tidak membutuhkan badan atau dunia luar”¹⁷⁸.

Dengan demikian, meskipun Descartes mengakui persepsi sebagai salah satu atribut jiwa, dia tidak menempatkan persepsi sebagai pintu gerbang pengetahuan manusia karena menurutnya tindakan mempersepsi membutuhkan badan dan kehadiran realitas eksternal. Menyadari adanya problem yang dia sisakan tentang pengetahuan dunia luar, dalam *Meditation VI* dia berusaha menjustifikasi pengetahuan realitas eksternal dengan bersandar pada prinsip bahwa Tuhan bukanlah penipu sehingga seluruh persepsinya yang jelas dan terpilah bisa diyakini sebagai kebenaran. Persepsi yang dikategorikan Descartes sebagai hal yang jelas dan terpilah itu adalah kualitas-kualitas wadag (*body*)¹⁷⁹ yang umumnya merupakan variabel-variabel matematika dan fisika, seperti luas, volume, bentuk, dan gerakan. Sedangkan kualitas-kualitas seperti

¹⁷⁵ Norman Kemp-Smith adalah seorang peneliti pemikiran Descartes. Lihat Antony Flew (1989), hal. 298.

¹⁷⁶ Hamlyn (1961), hal. 67.

¹⁷⁷ Descartes (1960), hal. 84

¹⁷⁸ Ibid. hal. 85-88. Pernyataan ini merupakan intisari renungan Descartes.

¹⁷⁹ Penulis menggunakan istilah ‘wadag’ sebagai padanan kata terjemahan ‘body’ yang merupakan sebuah substansi sendiri, berbeda dengan substansi materi. Karena, ia memiliki forma dan sekaligus materi. Penulis menghindari kata ‘tubuh’ atau ‘badan’ mengingat dua kata ini sudah memiliki makna sendiri yang terkait dengan entitas organ makhluk hidup atau lembaga sosial. Dalam filsafat Islam, istilah yang dipakai dengan makna ‘body’ atau wadag ini adalah ‘jism’.

warna, tekstur, bau, suara, dan semacamnya dianggap bukan kodrat materi karena tidak jelas dan terpilah.¹⁸⁰

Meskipun demikian, usaha Descartes mengatasi problem pengetahuan realitas eksternal itu dianggap gagal. Di samping argumen yang dia ajukan bercorak teologis dan tidak filosofis, hampir semua sarjana filsafat menyebutkan bahwa Descartes telah meninggalkan lubang yang menganga yang memisahkan subyek pengetahuan dengan obyek pengetahuan. Dalam papernya yang berjudul “*The Problem of The External World*”, Barry Stroud menyebutkan bahwa sejak Descartes abad ke-17 muncul sebuah problem besar filosofis, yakni problem pengetahuan kita tentang dunia yang mengelilingi kita.¹⁸¹ Adapun Keith Lehrer mengingatkan bahwa apa yang dia sebut sebagai ‘pendekatan epistemologi skeptis’ yang diperkenalkan oleh Descartes telah menjebak dirinya terkurung dalam skeptisisme terhadap pengetahuan eksternal meskipun sejak awal dia sama sekali tidak bermaksud demikian. Lehrer menulis, “Ketika seseorang memasuki kandang skeptisisme, sebuah pintu keluar akan sulit ditemukan”.¹⁸²

Salah seorang pengikut Descartes yang perlu sedikit disinggung dalam pembahasan persepsi ini adalah Nicolas Malebranche. Mengikuti sepenuhnya prinsip Cartesian mengenai dualisme jiwa-badan, Malebranche melontarkan doktrin apa yang disebut dengan ‘okasionalisme’ untuk memecahkan isu relasi kedua substansi itu. Alih-alih mencari jawaban filosofis tentang relasi jiwa-badan, dia malah berpaling kepada kehendak Tuhan. Malebranche mengatakan bahwa Tuhan memasukkan ide-ide tentang obyek-obyek ke dalam jiwa melalui proses dan kejadian ragawi yang dianggap berhubungan secara serentak.¹⁸³ Maksudnya adalah adanya kejadian ragawi yang berarti adanya perubahan dan gerak dalam badan merupakan ‘kesempatan’ (*occasion*) bagi Tuhan memasukkan ide-ide dalam jiwa yang berkesesuaian dengan kejadian ragawi itu; demikian pula sebaliknya, gerakan dalam jiwa (seperti kemauan atau niat melakukan sesuatu) adalah ‘kesempatan’ bagi Tuhan menyebabkan perubahan dalam

¹⁸⁰ Penjelasan Descartes ini dapat dilihat dalam karyanya *The Principles of Philosophy Bagian II*, dalam Descartes (1960), hal. 200-201.

¹⁸¹ Barry Stroud, *The Problem of The External World*, dalam Ernest Sosa and Jaegwon Kim (eds.), *Epistemology: An Antology* (Massachussets: Blackwell Publishers), 2000, hal. 6.

¹⁸² Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (London: Routledge), 1992, hal. 2.

¹⁸³ Hamlym (1961), hal. 75.

badan (seperti bergerak atau berjalan). Jadi, relasi yang terjadi sesungguhnya bersifat instrumental-mekanistik, bukan relasi alamiah dan eksistensial antara kedua substansi itu. Malebranche menolak dengan tegas relasi alamiah di antara keduanya dan juga menegaskan bahwa perubahan dan gerak ragawi tidak menjadi sebab perubahan dan gerak dalam jiwa; begitu pula sebaliknya. Penyebab perubahan dan gerak itu adalah Tuhan; dan hubungan ‘keserentakan’ jiwa-badan itu juga terjadi semata karena kehendak Tuhan.¹⁸⁴ Dia menulis,

Tuhan berkehendak bahwa tangan saya harus bergerak, saat itu juga secara tiba-tiba saya berkehendak melakukannya. Kehendaknya efektif dan tak berubah. Ini adalah sumber dan asal kekuatan dan daya yang saya miliki. Dia berkehendak bahwa saya harus memiliki penginderaan dan emosi tertentu, seketika muncul jejak-jejak tertentu dan gerakan spirit makhluk tertentu, terjadi dalam otak saya. Dengan satu kata, dia telah berkehendak, dan dia selalu berkehendak tiada henti bahwa modalitas pikiran dan tubuh saya harus timbal balik (*reciprocal*).¹⁸⁵

Pandangan yang tampak ganjil ini merupakan usaha Malebranche untuk mencari jawaban terhadap misteri hubungan jiwa-badan. Pemikirannya lebih radikal dalam menganut pandangan mekanistik Cartesian dan juga melampaui Descartes dalam membawa peran Tuhan dalam problem relasi jiwa-badan itu. Sejalan dengan itu pandangan Malebranche juga lebih radikal daripada Descartes dalam meremehkan peran persepsi. Hamlyn menyebutkan bahwa bagi Malebranche kita tidak memiliki pengetahuan langsung terhadap obyek-obyek fisik; kita hanya memiliki ide-ide tentang obyek-obyek itu berkat pemberian Tuhan.¹⁸⁶

Pemikiran Malebranche di muka menunjukkan bagaimana isu persepsi yang terkait dengan relasi jiwa-badan mendorongnya untuk menyodorkan doktrin okasionalisme. Meskipun dia bukanlah pemikir yang orisinal seperti halnya Descartes, namun pandangannya yang mekanistik radikal ini muncul dari keinginannya untuk mencari jawaban terhadap problem relasi jiwa-badan, yang pada gilirannya juga berhubungan langsung dengan isu persepsi karena pada tindakan persepsi hubungan jia-

¹⁸⁴ Willis Doney, *Nicolas Malebranche* dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co, & The Free Press), Vol. 5, hal. 143.

¹⁸⁵ Nicolas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics* (translated by John Cottingham), disalin oleh John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2008), hal. 235.

¹⁸⁶ Ibid. hal. 75

badan itu terjadi. Terlepas dari kegagalan Malebranche menjawab isu relasi jiwa-badan, kemunculan doktrin okasionalisme ini, sekali lagi, menggambarkan betapa isu persepsi, yang awalnya adalah isu epistemologis, juga terkait erat dengan isu relasi jiwa-badan.

3.1.3. Aliran Empirisme

Aliran empirisme dapat dimaknai secara umum sebagai mazhab filsafat modern yang meyakini bahwa tidak ada pengetahuan manusia kecuali setelah melalui pengalaman empiris-indrawi dan menempatkan observasi empiris sebagai kriteria tunggal kesahihan pengetahuan. Tentu saja aliran ini bervariasi, dimulai dari yang menganut empirisme moderat seperti John Locke, empirisme fenomenalisme George Berkeley, dan empirisme radikal David Hume. Atas dasar pertimbangan bahwa ketiga tokoh ini cukup berpengaruh dalam filsafat modern, maka kita akan menelaah pemikiran mereka mengenai persepsi.

John Locke dikenal sebagai salah seorang filsuf modern yang memiliki perhatian khusus tentang persepsi. Sebagai tokoh empiris, Locke membangun teori pengetahuannya dengan menolak semua bentuk prinsip-prinsip bawaan sejak lahir (*innate principles*) dan menyatakan bahwa dia hendak menguraikan asal usul semua ide dan bagaimana pengetahuan bisa muncul dalam akal/jiwa (*mind*) sedemikian sehingga tidak diperlukan kepercayaan kepada prinsip atau ide bawaan itu.¹⁸⁷ Itulah yang mula-mula ditunjukkan oleh Locke pada Bagian Pertama karya utamanya, *An Essay Concerning Human Understanding*. Lalu, pada Bagian Kedua dia mulai menjelaskan proses kemunculan ide-ide sederhana (*simple ideas*) melalui pengindraan (*sensation*) dan refleksi; bahwa obyek pengindraan adalah sumber ide-ide dan melalui refleksi pikiran muncul ide-ide seperti ‘persepsi’ dan ‘kehendak’¹⁸⁸; bahwa dengan kombinasi ide-ide sederhana lahirlah ide-ide majemuk (*complex ideas*) yang lebih abstrak seperti ‘modus’, ‘substansi’, dan ‘relasi’.¹⁸⁹ Dalam bagian inilah Locke membahas pentingnya peran persepsi dalam kemunculan ide-ide tersebut dan lalu mengklasifikasi daya persepsi ke dalam tiga jenis: (1) persepsi ide-ide dalam pikiran; (2) persepsi

¹⁸⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Prometheus Books), 1995, hal. 12

¹⁸⁸ Ibid., hal. 80.

¹⁸⁹ Ibid., hal. 109.

kebermaknaan tanda-tanda; (3) persepsi hubungan atau penolakan, kesesuaian atau ketaksesuaian antara ide-ide.¹⁹⁰ Setelah mengulas tentang Kata-kata (*Of Words*) di Bagian Ketiga, dia sampai pada penjelasan pengertian pengetahuan di Bagian Empat. Dia menulis,

*Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connection and agreement, or disagreement and repugnancy, of any of our ideas. .. When this perception is, there is knowledge; and where it is not, there, though we may fancy, guess, or believe, yet we always come short of knowledge. For, when we know that white is not black, what do we else but perceive that these two ideas do not agree? When we possess ourselves with the utmost security of the demonstration that the three angles of a triangle are equal to two right ones, what do we more but perceive, that equality to two right ones does necessarily agree to, and is inseparable from, the three angles of a triangle?*¹⁹¹

Pengetahuan bagi saya tidak lain adalah persepsi hubungan dan kesesuaian, atau ketaksesuaian dan penolakan, dari semua ide yang kita miliki. .. Di mana ada persepsi, di situlah pengetahuan; dan ketika persepsi tidak ada, kita tidak punya pengetahuan. Ketika kita tahu bahwa putih bukanlah hitam, kita mempersepsi bahwa dua ide ini tidak berkesesuaian. Ketika kita mendemonstrasikan bahwa jumlah tiga sudut sebuah segitiga adalah sama dengan jumlah dua sudut tegak lurus, kita mempersepsi bahwa jumlah dua sudut tegak lurus dengan jumlah tiga sudut sebuah segitiga itu memang secara niscaya berkesesuaian.

Definisi yang dikemukakan oleh Locke di muka menunjukkan pentingnya peran persepsi dalam mengkonstitusi pengetahuan. Dia menulis khusus satu bab (Bab 9 Bagian Kedua) untuk mengelaborasi entitas persepsi dan beberapa karakteristiknya. Locke menjelaskan bahwa persepsi adalah ide pertama dan paling sederhana yang kita peroleh dari refleksi yang lalu menggerakkan akal untuk berpikir; atas dasar inilah, Locke mengidentifikasi persepsi sebagai ‘berpikir’ (*‘thinking’*). Penggunaan tanda kutip pada ‘berpikir’ itu untuk membedakannya dengan pengertian umum kata berpikir. Locke berargumen bahwa berpikir menuntut aktivitas jiwa yang melibatkan perhatian dan pertimbangan sedangkan dalam ‘berpikir’ (persepsi) jiwa hanya menerima ide secara pasif.¹⁹² Di akhir bab ini, Locke menulis, ”Oleh karena itu, persepsi adalah

¹⁹⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Prometheus Books), 1995, hal. 166.

¹⁹¹ Ibid., hal. 424.

¹⁹² Ibid., hal. 92.

langkah dan tahap pertama menuju pengetahuan. Persepsi adalah kanal semua bahan pengetahuan”.¹⁹³

Melalui analisis terhadap karya inilah, Hamlyn menemukan sejumlah inkonsistensi dalam pemaparan Locke tentang persepsi. Penulis produktif yang cermat ini menyebutkan salah satu isu pokok yang tidak pernah dijelaskan oleh Locke, yaitu apakah persepsi itu sebuah tindakan aktif ataukah sebuah sikap pasif. Dalam beberapa tempat, Locke mengindikasikan persepsi sebagai tindakan pemahaman yang melibatkan putusan, tetapi beberapa uraiannya yang lain di karya yang sama Locke menyebutkan persepsi sebagai sebuah pasivitas yang menerima kesan-kesan dari obyek-obyek luar. Ambiguitas pemikiran ini juga dapat dilihat dari penggunaan terminologi yang kerap ambigu. Misalnya, Locke memakai istilah ‘kesan’ (*impresi*), yang terutama untuk menjelaskan efek obyek-obyek terhadap organ-indrawi, tetapi juga untuk menjelaskan efek-efek terhadap pikiran.¹⁹⁴

Ambiguitas itu tidak terlepas dari usaha Locke yang menempatkan persepsi sebagai ‘penghubung’ antara dunia eksternal dan dunia mental pikiran. Terpengaruh oleh Descartes, yang dia kagumi, Locke mencoba mengatasi dualisme Cartesian dengan memperluas pengertian persepsi yang bisa mencakup kedua wilayah yang tak terjembatani itu, yaitu pikiran dan dunia luar. Untuk itu, Locke menggagas ‘Teori Kausal Persepsi’ (*the Causal Theory of Perception*), yang menjadi salah satu teori umum tentang persepsi. H.H. Price (1950)¹⁹⁵ mendedah teori ini dengan tajam dan teliti. Price mengungkap dua premis pokok teori ini, yaitu (1) bahwa seluruh apa yang disebut data-indrawi (*sense-data*) merupakan efek yang disebabkan oleh (*being caused by*) obyek luar; pernyataan “M hadir di hadapan indraku” bermakna “M menyebabkan sebuah data-indrawi yang saya kenal”; (2) kesadaran perseptual pada dasarnya adalah sebuah penyimpulan (*inference*) dari efek ke sebab.

Teori Kausal Persepsi ini berhubungan erat dengan doktrin tradisional tentang Ide-ide representatif (*Representative Ideas*), dengan perbedaan bahwa teori kausal tidak meyakini data-indrawi bersifat mental (ide-ide mungkin bukan mental dan juga mungkin bukan fisik). Tapi, dalam pandangan Price, perbedaan ini tidak terlalu

¹⁹³ Ibid., hal. 96.

¹⁹⁴ Hamlyn (1961), hal. 96.

¹⁹⁵ H.H. Price, *Perception* (London: Methuen & Co. Ltd), hal. 66.

penting, karena kaum Representasionis klasik menggunakan istilah ‘idea’ sebagai hal yang bersifat mental dalam pertentangannya terhadap kaum Realisme Naif, yang berpandangan bahwa data-indrawi itu merupakan bagian obyek luar itu sendiri. Ketika kaum Representasionis ini mengatakan idea ‘merepresentasikan’ dunia material, itu lebih dimaksudkan untuk mengatakan bahwa memiliki ide-ide memungkinkan kita memperoleh pengetahuan tentang eksistensi dan hakekat dunia luar; dan mereka tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa ide-ide itu menyerupai obyek-obyek yang direpresentasikan, sebagaimana bayangan yang serupa dengan obyeknya. Dengan kata lain, yang hendak ditekankan oleh kaum Representasionis adalah kita memperoleh pengetahuan melalui sebuah argumen kausal.¹⁹⁶

Meski termasuk usang, Teori Kausal ini seakan-akan mendapat dukungan dari perkembangan sains alam.¹⁹⁷ Locke, kenyataannya, memang hidup dalam zaman terjadinya Revolusi Ilmiah yang digerakkan oleh Isaac Newton. Oleh karena itu, dia merasa teorinya sejalan dengan penjelasan ilmu-ilmu alam ketika itu. Locke mengakui adanya kecendrungan alamiah untuk percaya bahwa ide-ide menyerupai sebab-sebab mereka, tetapi kenyataannya kepercayaan ini kerap keliru. Untuk menjawab pandangan kritis ini, Locke mengatakan bahwa sains telah menemukan bahwa obyek-obyek material merupakan persenyawaan ‘partikel-partikel yang tak terindra’ (*insensible particles*) yang hanya mengandung di dalam diri mereka sendiri ‘kualitas-kualitas primer’ seperti soliditas, perluasan, bentuk, gerak atau diam, dan jumlah. Obyek-obyek material itu tidak mengandung dalam diri mereka sendiri kualitas-kualitas yang ditemukan oleh indra kita seperti warna, suara, bau, tekstur, dan rasa; kualitas-kualitas ini hanya daya –yang muncul dari kualitas-kualitas primer- yang menyebabkan pengindraan kita mempersepsi obyek-obyek. Kualitas-kualitas yang dicerap oleh indra dan bersifat subyektif ini disebut oleh Locke sebagai ‘kualitas sekunder’ (*secondary qualities*) sedang kualitas-kualitas yang dianggap merepresentasikan obyek-obyek material dan bersifat umum disebut ‘kualitas primer’ (*primary qualities*).¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ibid., hal. 66-67

¹⁹⁷ Ibid., hal. 67.

¹⁹⁸ Douglas G. Arner, *Perception, Reason, and Knowledge* (Illinois: Scott, Foresman, and Co.), 1972, hal. 21.

Atas dasar penggolongan ini, Antony Flew¹⁹⁹ mengatakan bahwa secara umum Locke termasuk pendukung Teori Kausal, akan tetapi dia juga bisa digolongkan ke dalam Teori Representatif Persepsi terkait dengan kepercayaannya bahwa kualitas primer merepresentasikan kualitas esensial obyek-obyek materi. Klasifikasi yang dibuat oleh Locke ini merupakan kelanjutan dari apa yang telah dirintis oleh Descartes dalam membagi kualitas-kualitas wadag²⁰⁰ ke dalam atribut esensial materi (*res extensa*), yakni kualitas primer Locke, dan atribut yang tidak jelas dan terpilah, yang disebut Locke sebagai kualitas sekunder.

Dengan demikian, tampak bahwa meski berbeda pandangan dengan Descartes dalam isu sumber pokok pengetahuan, Locke memperkuat pandangan mekanistik Descartes dalam mempersepsi alam. Keduanya sama-sama mengidolakan ilmu matematika dan fisika sedemikian sehingga mereka membangun dasar-dasar epistemologi yang dianggap sejalan dengan perkembangan saintifik ketika mereka hidup. Kecuali itu, problem relasi antara dunia mental dan dunia eksternal yang ditinggalkan Descartes tetap tidak terjawab oleh Locke karena, seperti yang diingatkan oleh Hamlyn, Teori Representasional– terlebih lagi Teori Kausal– mengenai persepsi tidak menawarkan jawaban terhadap nilai pengetahuan sejauh manakah pengetahuan itu mengungkap realitas eksternal.²⁰¹

Pembagian atribut obyek-obyek material ke dalam kualitas primer dan kualitas sekunder oleh Locke di muka mendapat penentangan dari George Berkeley. Tokoh empirisme Inggris yang juga seorang pastor ini, berupaya menghilangkan sejumlah inkonsistensi pandangan Locke, khususnya membuang gagasan-gagasan yang tidak sejalan dengan doktrin empirisme secara umum bahwa seluruh ide berasal dari pengalaman-indrawi. Salah satu gagasan Locke itu adalah adanya pembagian ke dalam kualitas primer dan kualitas sekunder, dan bagi Berkeley, semua kualitas adalah bersifat indrawi dan langsung; kecuali itu, apa yang disebut kualitas primer itu pun berasal dari pencerapan indrawi.²⁰² Penolakan Berkeley terhadap kualitas primer juga didasarkan atas prinsip keunikan setiap indra menerima pengalaman indrawi yang

¹⁹⁹ Antony Flew (1989), hal. 334.

²⁰⁰ Lihat catatan kaki No. 22.

²⁰¹ Hamlyn (1961), hal. 95.

²⁰² Ibid., hal. 107.

terpisah dan berbeda dari obyek yang sesuai dengan masing-masing indra; tidak ada kualitas yang bersifat umum untuk lebih dari satu indra.²⁰³

Berkeley mengambil alih istilah Locke ‘ide-ide’ (*ideas*) yang digunakan untuk pengertian sesuatu yang ‘tercetak pada indra’ (*imprinted on the senses*); bisa juga sesuatu yang ‘dipersepsi oleh perhatian pikiran’; dan juga sesuatu yang ‘dibentuk oleh pertolongan ingatan dan imajinasi. Berbeda dengan Locke, bagi Berkeley ide-ide yang terkandung dalam persepsi bersifat pasif karena persepsi adalah suatu perkara yang sepenuhnya pasif.²⁰⁴ Berkeley sepakat dengan Locke bahwa ide-ide harus ada dalam pikiran, tetapi dia menolak bahwa ide-ide tersebut dihasilkan juga oleh hal-hal material. Berkeley menegaskan bahwa kita tidak dapat memiliki pengetahuan tentang hal-hal fisik kecuali melalui ide, dan karena itu kita tidak dapat memiliki pengetahuan terhadap segala sesuatu yang independen dan terpisah dari ide-ide. Dia menjelaskan bahwa kita hanya percaya kepada apa yang dipersepsi, dan karena seluruh persepsi merupakan kepemilikan ide-ide, kita dapat secara sah percaya kepada eksistensi ide-ide tersebut. Sebaliknya, kita tidak dapat menjustifikasi kepercayaan kepada substansi material yang berada di belakang ide-ide. Dengan demikian, hemat Berkeley, eksistensi ide-ide adalah suatu hal yang dipersepsi, sesuai dengan prinsipnya ‘*esse est percipi*’ (ada karena dipersepsi).²⁰⁵

Prinsip Berkeley tersebut berimplikasi kepada pengingkaran segala entitas dan substansi yang berada di luar dunia ide yang dialami secara subyektif, dalam hal ini termasuk dunia material. Yang ada hanyalah ide-ide yang eksis dalam pikiran kita hasil pencerapan indrawi terhadap atribut-atribut segala sesuatu. ‘Sesuatu’, bagi Berkeley tidak lain adalah kumpulan ide-ide (*collection of ideas*). Dia menulis,

Thus, for example, a certain colour, taste, smell, figure, and consistence having been observed to go together, are accounted one distinct thing, signified by the name “apple”; other collections of ideas constitute a stone, a tree, a book, and the like sensible things – which as they are pleasing or disagreeable excite the passions of love, hatred, joy, grief, and so forth. But, besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers operations, as willing, imahining,

²⁰³ Ibid. hal. 111.

²⁰⁴ Ibid., hal. 105.

²⁰⁵ Ibid., hal. 106.

*remembering, about them. This perceiving, active being is what I call mind, spirit, soul, or myself.*²⁰⁶

Oleh karena itu, sebagai contoh, sesuatu yang berwarna, bercita rasa, berbau, dan berbentuk tertentu yang kesemuanya sedang diamati, akan diperhitungkan sebagai sesuatu yang terpilah, ditandai dengan suatu nama 'apel'. Kumpulan-kumpulan ide-ide lainnya membentuk apa yang disebut dengan sebuah batu, sebuah pohon, sebuah buku, dan hal-hal indrawi yang serupa; sebagaimana juga hal-hal lain yang menyenangkan atau menyakitkan, menggelorakan kegairahan cinta, benci, kegembiraan, kesedihan, dan sebagainya. Tetapi, di samping itu semua, ada sesuatu yang mengetahui, mempersepsi ide-ide tersebut, dan yang mengoperasikan kemauan, imajinasi, dan ingatan tentang ide-ide tersebut. Pengada yang mempersepsi dan aktif ini, saya sebut pikiran (*mind*), spirit, jiwa (*soul*) atau diri saya sendiri (*myself*).

Flew menyebut pandangan ini sebagai aliran empiris-idealisme dan juga sebuah bentuk Idealisme-Solipsistik. Secara epistemologis, pandangan ini menyatakan bahwa seluruh yang dapat saya ketahui hanyalah diri saya sendiri dan ide-ide saya; secara metafisis, pandangan ini mengklaim bahwa yang diketahui ini adalah semua yang ada secara aktual. Secara analitis, Flew menambahkan, pandangan ini juga menyatakan bahwa seluruh proposisi yang dapat saya pahami harus berkenaan secara eksklusif dengan pokok bahasan yang terbatas tersebut.²⁰⁷ Sedangkan Douglas G. Arner menggolongkan Berkeley sebagai tokoh fenomenalisme, yang hanya percaya kepada fenomen-fenomen yang dicerap oleh indra secara langsung dan partikular.²⁰⁸

Berkeley sendiri berusaha untuk keluar dari solipsisme ini dengan menyandarkan diri kepada kepercayaan kepada entitas spiritual, khususnya Tuhan. Baginya, Tuhan memasukkan ide-ide ke dalam pikirannya dan Dia pula yang merawat segala yang ada. Akan tetapi, cara menyelesaikan masalah seperti ini, yang juga dilakukan oleh Descartes dan Malebranche, hanya menambah persoalan karena melahirkan kontradiksi internal dalam sistem pemikiran yang dibangun. Jika hanya percaya kepada apa yang dicerap indra dan lalu tersimpan dalam pikiran berupa ide-ide, maka layak ditanyakan apakah Tuhan yang dimaksud juga hanya sebuah ide. Jika

²⁰⁶ George Berkeley, *Of the Principles of Human Knowledge* (Chicago: Open Court, 1904) sebagaimana yang disalin oleh Michael Huemer (ed.), *Epistemology: Contemporary Readings* (London: Routledge, 2002), hal. 37

²⁰⁷ Antony Flew (1989), hal. 341

²⁰⁸ Douglas G. Arner (1972), hal. 22.

hanya sebuah ide, lalu apa bedanya dengan ide-ide yang lain. Jika dipercaya sebagai sesuatu yang eksis secara independen (eksis di luar ide-ide kita) apalagi diklaim sebagai sumber ide-ide, maka kepercayaan ini bertentangan dengan prinsip *esse est percipi* itu sendiri.

Dalam ulasan Hamlyn, pemurnian (terhadap empirisme Locke) yang dilakukan Berkeley telah menggiringnya ke arah pandangan yang jauh lebih paradoksial daripada Locke sendiri.²⁰⁹ Pandangan metafisisnya yang paradoksial tersebut tidak terlepas dari langkah pertama yang dia lakukan dalam membangun sistem pemikirannya, yaitu meleburkan persepsi sepenuhnya ke dalam makna penginderaan²¹⁰; dia sejak awal menyatakan bahwa tidak ada yang kita persepsi kecuali penginderaan.

Sekarang, tiba saatnya kita memaparkan pemikiran David Hume sebagai tokoh empirisme tulen, yang secara konsekuen menerima implikasi-implikasi epistemologis dan metafisis dari pandangan empirisme yang dia anut. Sesuai dengan prinsip empirisme bahwa seluruh pengetahuan bersumber dari pengalaman indrawi (yang bersifat partikular), maka Hume menolak ide ‘substansi’ termasuk ide ‘saya’ sebagai sebuah identitas (yang merujuk kepada substansi tertentu). Jika Berkeley mengatakan segala sesuatu adalah kumpulan ide-ide belaka tetapi masih menyisakan kepercayaan kepada eksistensi jiwa atau dirinya sendiri dan eksistensi Tuhan, maka Hume secara total menolak semua pengada yang diandaikan memiliki substansi atau eksistensi yang independen dari pengalaman manusia. Dia juga mengingkari sejumlah prinsip filosofis lainnya seperti prinsip kausalitas dengan segenap turunannya seperti prinsip keteraturan dan keselarasan alam raya. Konsisten dengan doktrin empirisme, dia pun harus membuang keyakinan kepada logika induksi, yang sebetulnya merupakan ‘rukun iman’ kaum eksperimentalis dalam mengembangkan ilmu-ilmu empiris. Atas dasar pandangannya itulah, Hume disebut sebagai tokoh empiris yang menganut skeptisisme, baik secara epistemologis maupun secara metafisis.

Berdasarkan studi terhadap dua karya pokok Hume, yaitu *Treatise of Human Nature* dan *An Enquiry concerning Human Understanding*, Hamlyn berkesimpulan bahwa teori persepsi Hume adalah salah satu bagian karyanya yang paling skeptis.

²⁰⁹ Hamlyn (1961), hal. 105.

²¹⁰ Ibid., hal. 116.

Hume menepis jawaban terhadap pertanyaan adakah eksistensi dunia obyek-obyek yang independen dari pikiran dan mengatakan bahwa tidak mungkin bersandar kepada pemahaman dan indra untuk menjawab pertanyaan itu.²¹¹ Dia menguraikan,

*We may discover the principles of human nature, from whence the decision arises, whether it be the senses, reason, or the imagination, that produces the opinion of a continued or of a distinct existence. .. For as the notion of external existence, when taken for something specifically different from our perceptions, we have already shown its absurdity.*²¹²

Kita bisa mengungkap prinsip-prinsip kodrat manusia, yang darinya keputusan muncul, bahwa apakah indra, akal, atau imajinasi yang melahirkan pendapat tentang eksistensi obyek eksternal yang berkelanjutan (meski tidak lagi dipersepsi) dan berbeda. .. Berkenaan gagasan eksistensi eksternal, ketika diambil untuk sesuatu yang berbeda dari persepsi kita, kita telah tunjukkan kemusykilannya.

Hume mengganti istilah 'ide' dari Locke dengan 'persepsi pikiran' (*perceptions of the mind*) sementara memperkenalkan istilah 'kesan' (*impressions*) untuk pengertian 'ide' Berkeley sebagai sesuatu yang tercetak pada indra (*imprinted on the senses*).²¹³ Hume menggunakan istilah 'persepsi' untuk setiap kandungan pikiran dan semua tindakan melihat, mendengar, memutuskan, mencintai, membenci, dan berpikir. Karena itu, persepsi bagi Hume terdiri dari dua jenis, yaitu kesan dan ide. Terkadang dia menggunakan 'pengindraan' yang sama dengan makna 'kesan'.²¹⁴ Mengikuti Berkeley, dia memandang istilah-istilah 'persepsi', 'kesan', dan 'pengindraan' sebagai bentuk pasivitas.²¹⁵

Sejalan dengan penolakan gagasan substansi dan kemandirian eksistensi sesuatu dari pikiran, Hume menyatakan bahwa tidak ada cara untuk mengetahui obyek-obyek eksternal di luar persepsi. Adalah persepsi yang merupakan obyek langsung pikiran, bukan obyek-obyek eksternal. Sedangkan obyek persepsi adalah kesan-kesan. Dia setuju dengan Berkeley bahwa satu-satunya cara untuk mengatasi kesulitan-kesulitan

²¹¹ Ibid.

²¹² David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1897) yang disalin ulang oleh Douglas G. Arner (1972), hal. 66.

²¹³ Antony Flew (1989), hal. 339.

²¹⁴ Hamlyn (1961), hal. 117.

²¹⁵ Ibid., hal. 118.

teori representatif persepsi (yang dianut oleh Locke) adalah dengan mengakui bahwa kita hanya memiliki pengetahuan terhadap persepsi kita; bahwa kita tidak mempunyai pengetahuan tentang obyek-obyek yang ada secara mandiri (*independently*).²¹⁶ Obyek material, bagi Hume, hanyalah rampai kesan-kesan (*bundles of impressions*). Sebagaimana yang dikutip Hamlyn, Hume menulis dalam karyanya *Treatise of Human Nature*: “Meja itu, yang sekarang tampak di hadapan saya, hanyalah sebuah persepsi, dan seluruh kualitasnya adalah kualitas-kualitas persepsi”.²¹⁷

Di sini Hume meradikalkan pandangan idealisme-solipsistik Berkeley karena dia sama sekali tidak menyisakan ruang pengakuan kepada eksistensi entitas lain selain persepsi berupa kesan-kesan dan ide-ide (sementara Berkeley masih menyisakan pengakuan kepada Tuhan dan jiwanya sendiri). Dalam ungkapan Hamlyn, apa yang dikerjakan oleh Hume adalah mengambil implikasi-implikasi filsafat Berkeley ke dalam bentuk ekstrim.²¹⁸

Salah satu karakter khas pandangan Hume adalah mengeliminasi semua bentuk penalaran dan aktivitas intelek manusia menjadi hanya persoalan kebiasaan dan psikologis. Dia menyatakan, “Oleh karena itu, semua penyimpulan dari pengalaman, adalah efek dari kebiasaan, bukan penalaran”.²¹⁹ Dia menggugat keabsahan logika induksi dan menuding kebiasaan ini hanya persoalan psikologis; sebuah isu yang menjadi perdebatan filosofis terutama dalam studi filsafat ilmu dan mendorong Karl Popper untuk memecahkannya. Dia dengan sinis menyebut penalaran induktif sebagai keyakinan buta (*blind faith*). Begitu pula, dia menolak prinsip kausalitas dengan alasan bahwa kita tidak pernah menemukan hubungan niscaya antara sebab dan akibat melalui pengalaman perseptual. “Kita hanya menemukan bahwa yang satu secara aktual mengikuti yang lain. Tumbukan sebuah bola bilyar diikuti oleh gerakan bola yang kedua. Kesan yang kita tangkap adalah peristiwa itu hanyalah suksesi obyek-obyek”.²²⁰

Sebenarnya, pandangan Hume di muka merupakan implikasi dan konsekuensi logis dari doktrin empirisme yang telah dibangun sebelumnya oleh Locke dan

²¹⁶ Ibid., hal. 119.

²¹⁷ Ibid., hal. 122.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press), 1999, hal. 121.

²²⁰ Ibid. hal. 136.

Berkeley. Prinsip bahwa seluruh pengetahuan berasal dari pengalaman empiris, yang sepenuhnya merupakan produk dari persepsi indrawi terhadap obyek-obyek memang akan bermuara kepada paham skeptisisme model Hume. Kecuali itu, sejumlah sarjana menggolongkan Hume sebagai tokoh yang merintis agnostisisme dalam perkembangan filsafat modern.²²¹

3.1.4. Aliran Idealisme

Meskipun Hume tergolong sebagai tokoh empirisme, dia justru turut mendorong –secara langsung atau tak langsung– kemunculan aliran pemikiran yang mempostulatkan kuasa aktif sang subyek manusia, yaitu idealisme. Gerakan idealisme dalam filsafat modern dimulai oleh Immanuel Kant yang secara radikal mengubah orientasi pengetahuan dari obyek yang diketahui ke subyek yang mengetahui. Selanjutnya, dengan mengacu kepada idealisme model Kant, muncul sejumlah filsuf yang mencoba mengatasi problem-problem yang ditinggalkan oleh Kant; mereka berturut-turut secara kronologis adalah Fichte, Schelling, dan Hegel. Mengingat topik yang dibahas, yakni tentang persepsi, dan menimbang keunikan pemikiran para tokoh idealisme, penelitian ini memfokuskan diri pada Kant. Sekalipun pamor Kant tidak setenar Hegel dalam menyuarakan idealisme, namun gagasan-gagasan Kant cukup unik, orisinal, dan tentu saja sangat berpengaruh terhadap kemunculan berbagai aliran filsafat post-Kantian. Oleh karena itu, mendedah pandangan Kant mengenai persepsi dianggap telah mewakili aliran idealisme filsafat modern.

Sebuah titik belok dalam perkembangan filsafat modern dilukis oleh Kant. Terpengaruh oleh skeptisisme Hume, Kant mengubah dirinya dari penganut rasionalisme Christian Wolff menjadi pendiri mazhab filsafat baru yang dia sebut dengan idealisme transendental; terkadang juga disebut dengan idealisme kritis atau filsafat kritis. Bagaimana mungkin refleksi empirisme radikal Hume menggiring Kant untuk malah membangun idealisme transendental? Bukankan empirisme menahan intelek untuk bersikap pasif sementara idealisme mengklaim intelek secara apriori sebagai sumber pengetahuan dan bahkan aktif mengkonstruksi realitas, sebagaimana

²²¹ Salah seorang penulis yang mengkategorikan Hume sebagai tokoh yang berpandangan agnostisime adalah Antony Flew. Lihat Flew (1989), hal. 345.

yang dikumandangkan Hegel? Mengapa usaha Kant untuk mengatasi perdebatan rasionalisme dan empirisme bermuara kepada idealisme?

Dalam penjelasannya mengenai pengetahuan, Kant menggabungkan elemen doktrin *apriori* dari rasionalisme dengan doktrin empirisme tentang pengalaman indrawi yang *aposterior*. Kant menulis,

*But, though all our knowledge begins with experience, it by no means follows that all arises out of experience. For, on the contrary, it is quite possible that our empirical knowledge is a compound of that which we receive through impressions, and that which the faculty of cognition supplies from itself (sensuous impressions giving merely the occasion), an addition which we cannot distinguish from the original element given by sense. Is is, therefore, a question which requires close investigation, whether there exists a knowledge altogether independent of experience, and even of all sensuous impressions. Knowledge of this kind is called a priori, in contradiction to empirical knowledge, which has its source a posteriori, that is in experience.*²²²

Meskipun seluruh pengetahuan kita bermula dari pengalaman, namun itu tidak berarti bahwa semua (pengetahuan) muncul dari pengalaman. Karena, adalah mungkin bahwa pengetahuan empiris kita tersusun dari impresi yang kita terima dan suplai fakultas kognisi (impresi indrawi hanya memberikan ‘kesempatan’). Fakultas kognisi bukanlah suatu tambahan terhadap bahan mentah dari pengalaman; fakultas ini terkait dengan pertanyaan apakah ada pengetahuan yang independen dari pengalaman dan bahkan seluruh impresi indrawi. Pengetahuan ini disebut ‘*apriori*’, berlawanan dengan pengetahuan empiris yang memiliki sumbernya ‘*aposteriori*’, yaitu pengalaman.

Elemen apriori yang diperkenalkan oleh Kant itu lebih terstruktur dengan menyebutnya sebagai ‘kategori’ yang terdapat pada fakultas pemahaman (*the understanding, verstand*) sedangkan pencerapan indrawi yang merupakan bahan pengetahuan berlangsung melalui apa yang disebutnya ‘intuisi’²²³ sebagai forma ruang-waktu.²²⁴ Usaha Kant untuk mensintesisasikan rasionalisme-empirisme ini bermuara kepada pemunculan dua gagasan baru, yaitu ‘kategori’ dan ‘intuisi’ yang keduanya

²²² Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason* (translated by J.M.D. Meiklejohn) (Chicago: William Benton, 1984), hal. 14.

²²³ Makna ‘intuisi’ yang digunakan oleh Kant ini berbeda dengan pengertian umum, yaitu sebuah pengetahuan yang hadir secara langsung tanpa mediasi, yang biasanya dikaitkan dengan hati atau akal-intuitif. Sedangkan bagi Kant, intuisi yang dia maksud adalah bentuk apriori pada pengenalan indrawi, yaitu ruang dan waktu.

²²⁴ Immanuel Kant (1984), hal. 23.

bersifat apriori, mendahului proses pemahaman dan pengalaman empiris. Kant menjelaskan,

*Our knowledge springs from two main sources in the mind, the first of which is the faculty or power of receiving representations (receptivity for impressions); the second is the power of cognizing by means of these representations (spontaneity in the production of conceptions). Through the first an object is given to us; through the second, it is, in relation to the representation, thought. Intuition and conceptions constitute, therefore, the elements of all our knowledge, so that neither conceptions without an intuition in some way corresponding to them, nor intuition without conceptions, can afford us a cognition.*²²⁵

Pengetahuan kita berasal dari dua sumber utama dalam pikiran (*the mind*); yang pertama adalah fakultas atau daya menerima representasi (impresi indrawi); yang kedua adalah daya pengertian terhadap representasi itu (spontanitas dalam menghasilkan konsepsi-konsepsi). Melalui daya yang pertama obyek-obyek disuguhkan ke kita; melalui daya yang kedua, muncullah –dalam hubungannya dengan representasi- pemikiran (*thought*). Oleh karena itu, intuisi dan konsepsi membentuk (*to constitute*) elemen-elemen seluruh pengetahuan kita sehingga tidak ada konsepsi tanpa intuisi dan tidak ada intuisi tanpa konsepsi.

Selanjutnya, Kant mengelaborasi hubungan kategoris yang terjadi pada kedua daya itu. Di satu sisi dia menggarisbawahi identitas dan karakter khas kedua daya yang sama sekali berbeda, tetapi di lain sisi dia menekankan keniscayaan kerja sama kedua daya itu dalam membentuk pengetahuan. Kant memaparkan,

*Our nature is so constituted that intuition with us never can be other than sensuous, that is, it contains only the mode in which we are affected by objects. On the other hand, the faculty of thinking the object of sensuous intuition is understanding. Neither of these faculties has a preference over the other. Without the sensuous faculty no object would be given to us, and without understanding no object would be thought. Thought without content are void; intuitions without conceptions, blind. Hence it is necessary for the mind to make its conceptions sensuous (that is, to join to them the object in intuition), as to make its intuitions intelligible (that is, to bring them under conceptions). Neither of these faculties can exchange its proper function.*²²⁶

Kodrat kita dibentuk sedemikian sehingga intuisi tidak pernah dapat menjadi sesuatu yang lain kecuali yang indrawi, yaitu ia hanya mengandung sesuatu di mana kita didera oleh obyek-obyek. Sebaliknya, fakultas yang memikirkan obyek intuisi indrawi adalah pemahaman (*the understanding*). Kedua daya ini tidak

²²⁵ Immanuel Kant (1984), hal. 34.

²²⁶ Ibid.

memiliki keutamaan terhadap yang lain. Tanpa fakultas indrawi tidak ada obyek yang disuguhkan ke kita, dan tanpa fakultas pemahaman tidak ada obyek yang dipikirkan. Pemikiran tanpa isi adalah kosong; intuisi tanpa konsepsi adalah buta. Oleh karena itu, adalah niscaya bagi pikiran untuk membuat konsepsinya bersifat indrawi (yaitu, menggabungkannya ke dalam intuisi), sebagaimana juga membuat intuisinya dapat dipahami (yaitu, membawanya di bawah konsepsi). Kedua fakultas ini tidak dapat bertukar fungsi.

Menyimak ulasan Kant di muka dapat dikemukakan bahwa Kant di satu sisi adalah penyokong empirisme tetapi di lain sisi dia adalah seorang idealis obyektif yang menekankan adanya forma apriori yang sudah melekat pada struktur pikiran; dia menyebutnya sebagai hal yang kodrati. Dengan kata lain, dia berpikir dengan kaki Hume dan kepala Descartes. Persoalan yang dihadapi Kant, dengan pemikirannya yang lebih terstruktur, sistematis, dan mendalam daripada pemikiran Descartes, Locke, dan Hume, justru lebih dalam dan rumit. Problem relasi yang terjadi bukan hanya sebatas relasi jiwa-badan seperti yang dialami pada pemikiran Descartes tetapi juga relasi antara kedua daya yang terdapat pada pikiran, daya representasi (impresi melalui intuisi) dan daya produksi (konsepsi melalui kategori pemahaman). Kant lebih maju daripada Descartes dan Locke karena sudah membicarakan relasi yang terjadi pada fakultas-fakultas pikiran dalam membentuk pengetahuan, tetapi dia tidak memberikan eksposisi yang memadai bagaimana dia sampai pada fakultas-fakultas itu yang terstruktur secara mekanistik begitu saja. Dia hanya mendesak kita menerima adanya daya-daya itu termasuk adanya 12 kategori pemahaman tanpa penjelasan mengapa bentuk-bentuk apriori itu bisa berkorelasi dengan pengalaman yang aposteriori. Dengan kata lain, relasi yang dibangun Kant lebih bersifat kategoris belaka dan diasumsikan begitu saja agar bisa dipakai untuk memecahkan problem utama rasionalisme dan empirisme, yaitu problem relasi mental pikiran dan persepsi indrawi.

Kant juga tidak hanya belum berhasil menyelesaikan problem relasi antara subyek dan dunia eksternal sebagaimana yang diwariskan oleh rasionalisme dan empirisme, tetapi dia membuang kunci penyelesaian untuk mengatasi problem ini. Dengan menggagas dua dunia yang dikotomis, yaitu dunia realitas pada dirinya sendiri (*das Ding an sich, the thing-in-itself, noumena*) dan dunia penampakan (*phenomena, appearance*), Kant mengajukan pandangan bahwa relasi kedua dunia ini tidak bisa dan tidak perlu dijelaskan; bahwa pengetahuan kita semuanya hanya berkorelasi dengan

fenomena dan terisolasi dari realitas yang sejati. Lebih celaka lagi, Kant mendesak kita untuk menghentikan usaha pengenalan terhadap realitas sebagaimana adanya karena, menurutnya, rasio kita pada kodratnya tidak bisa melampaui dunia fenomena. Realitas (*noumena*) itu cukup diyakini saja keberadaannya secara apriori tetapi ia tidak bisa diketahui oleh rasio kita. Atas dasar pemikiran ini, Antony Flew menggolongkan Kant bersama-sama dengan Hume ke dalam kelompok aliran agnostisisme.²²⁷ Dengan mengutip puisi dan prosa kritis William Blake, Shakespeare, dan A.N. Whitehead yang menyuarakan pedihnya isolasi dan keterasingan dari realitas sebagaimana yang disuguhkan tokoh-tokoh filsafat modern, Flew menulis pilu,

*The images and the vocabulary change: the emphases cary, but the essentials remain hardly perennial: the objects of my immediate awareness are perceptions of my own mind, my sensory impressions, my subjective experiences, my percepts, or my sense-data; and in my awareness I am irremediably removed from the world outside – confined to the isolated Dark Room of the Understanding, solitary in my own private Sensorium Cinema, or trapped in a one-man Operations Control; a place which is, in the most literal sense, a nerve centre.*²²⁸

Imaji dan daftar kata berubah, penekanan beragam, tetapi pokok-pokok pemikiran tetap bertahan: obyek-obyek kesadaran langsung saya adalah persepsi pikiran saya sendiri, impresi indrawi saya, pengalaman subyektif saya, cerapan saya, atau data-indrawi saya; dan dalam kesadaran saya, saya tak terelakkan terbuang dari dunia luar – terpenjara dalam Ruang Gelap Pemahaman yang terisolasi, terkucil dalam Sinema Pengindraan pribadi, atau terjebak dalam sebuah Kontrol Operasi individual; sebuah tempat yang, dalam makna paling literal, merupakan sebuah pusat saraf.

Hamlyn²²⁹ mengikhtisarkan bahwa Kant tidak memandang persepsi sebagai resepsi pengindraan yang pasif atau aktivitas putusan. Persepsi adalah hasil kerja sama pengindraan, imajinasi, dan pemahaman. Ia terdiri dari pertama-tama memiliki intuisi empiris, yang mengandung pengindraan yang memberi kita kesadaran tentang isi pengalaman. Tetapi forma pengalaman yang disuguhkan oleh relasi antar pengindraan, tidak oleh pengindraan itu sendiri, dan karena ia bukanlah sebuah fakta kontingen bahwa pengindraan berkorelasi secara ruang-waktu, maka forma pengalaman adalah apriori. Di sini Kant menerima pandangan bahwa dalam memiliki pengindraan dengan

²²⁷ Antony Flew (1989), hal. 345.

²²⁸ Ibid., hal. 334.

²²⁹ D.W. Hamlyn (1961), hal. 139.

cara yang pasif sepenuhnya kita mengalami obyek. Persepsi juga terdiri dari imajinasi yang cenderung untuk menyatukan berbagai jenis penampakan yang diberikan oleh intuisi. Dalam bahasa Hume, kita cenderung, berkat imajinasi, untuk memperlakukan kumpulan kesan-kesan sebagai kumpulan dan tidak sebagai kesan-kesan yang terpisah. Sejauh ini (ulasan tentang penginderaan dan imajinasi), uraian Kant dapat diterjemahkan ke dalam istilah-istilah Hume tanpa banyak modifikasi. Tetapi, yang ketiga, persepsi terdiri dari pengalaman yang mencakup keragaman penampakan di bawah sebuah konsep, sedemikian rupa sehingga pengalaman yang dibentuk adalah selalu pengalaman tentang sebuah obyek yang uniter dan termasuk sebuah kesadaran uniter tunggal. Itu adalah pemahaman yang mendorong kesadaran tentang kumpulan kesan-kesan ke dalam sebuah putusan oleh seorang subyek tentang sebuah obyek.²³⁰

Dengan demikian, Kant menyajikan bagaimana penginderaan yang pasif dan putusan yang aktif harus dibawa bersama dalam persepsi. Tetapi, jelas Hamlyn, uraian Kant itu tidak dapat dianggap sebagai jawaban akhir. Dalam teori Kant, penginderaan adalah seperti persepsi pada tingkat tertentu sehingga ia memiliki sebuah obyek dan karena itu ia memiliki sebuah fungsi epistemologis. Ini adalah implikasi dari prinsip Kant bahwa tidak ada intuisi (forma impresi indrawi) tanpa konsepsi dan tidak ada konsepsi tanpa intuisi. Persoalannya adalah ketika hasil penginderaan tertolak maka teori ini kehilangan dasarnya dan hubungan antara penginderaan dan persepsi menjadi tidak jelas. Terhadap problem inilah lahir reaksi kaum Idealis.²³¹ Sebagaimana diketahui bahwa kaum Idealis menolak *das Ding an sich* sebagai realitas obyektif, yang bagi Kant merupakan basis ontologis pengenalan akal terhadap fenomena.

3.1.5. Aliran Fenomenologi

Sebuah titik balik terjadi dalam perkembangan filsafat modern bersamaan dengan kelahiran aliran fenomenologi yang dibangun oleh Edmund Husserl. Dikatakan sebagai ‘titik balik’ karena dua hal: (1) adanya perubahan yang signifikan mengenai perhatian terhadap problem relasi subyek dan obyek; (2) mendorong kemunculan aliran sekaligus gerakan filsafat yang bertentangan dengan karakter filsafat modern awal,

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid., hal. 140.

yaitu timbulnya eksistensialisme dengan keragaman coraknya. Dalam perkembangan eksistensialisme, fenomenologi telah digunakan sebagai metode pokok untuk memaparkan atau melukiskan pemahaman dan penafsiran makna eksistensi dengan segala turunannya. Yang kita bicarakan sekarang adalah bagaimana isu persepsi dibahas dalam aliran fenomenologi secara umum, meskipun Husserl dan Maurice Merleau-Ponty memperoleh perhatian yang khusus.

Titik tolak fenomenologi Husserl adalah kesadaran yang intensional, terbuka dan terarah kepada obyek; sedangkan obyek itu sendiri sebagai fenomen yang menampakkan diri pada kesadaran melalui proses konstitusi. Prinsip Husserl ini berlawanan dengan doktrin *cogito* Descartes yang tertutup dan solipsistik. Husserl memaparkan, “Setiap kesadaran adalah ‘kesadaran-akan’ (*consciousness-of*), suatu studi esensial tentang kesadaran juga meliputi studi makna-kesadaran dan obyektivitas-kesadaran sebagaimana adanya”.²³²

Mengenai persepsi sebagai sebuah tindakan dan proses kesadaran, Husserl menulis,

*Lying in front of me in the semi-darkness is this sheet of paper. I am seeing it, touching it. This perceptual seeing and touching of the sheet of paper, as the full concrete mental awareness of the sheet of paper lying here and given precisely with respect to these qualities, appearing to me precisely with this relative obscurity, with this imperfect determinateness in this orientation, is a cogitatio, a mental process of consciousness. The sheet of paper itself, with its objective determinations, its extension, its objective position relative to the spatial thing called my organism, is not a cogitatio but a cogitatum; it is not a mental process of perception but something perceived. Now something perceived can very well be itself a mental process of consciousness.*²³³

Terbentang di hadapan saya dalam keremangan sebuah lembaran kertas. Saya melihatnya, menyentuhnya. Penglihatan dan persentuhan perseptual lembaran kertas ini, sebagai kesadaran mental yang konkrit sepenuhnya akan (*awareness of*) lembaran kertas yang terhampar di sini dan terberikan dengan kualitas-kualitas tertentu, yang sungguh tampak pada saya dengan sedikit kesamarannya,

²³² Edmund Husserl, *Philosophy as Rigorous Science*, yang disalin oleh Paul Tibbetts (ed.), *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology* (New York: The New York Times Book Co., 1969), hal. 209.

²³³ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*, First Book: *General Introduction to A Pure Phenomenology* (translated by F. Kersten), (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983), hal. 69-70.

dengan kegamblangannya dalam orientasi ini, adalah sebuah *cogitatio*, sebuah proses mental kesadaran. Lembaran kertas itu sendiri, dengan determinasi obyektifnya, perluasannya, bukanlah sebuah *cogitatio* melainkan sebuah *cogitatum*; ia bukan sebuah proses mental persepsi tetapi sesuatu yang dipersepsi. Sekarang sesuatu yang dipersepsi dapat menjadi sebuah proses mental kesadaran itu sendiri.

Uraian Husserl di muka menggambarkan pandangannya bahwa persepsi adalah sebuah proses mental yang sadar akan sesuatu dan pada saat yang sama, Husserl tetap membedakan proses mental (*cogitatio*) dengan status sesuatu itu sebagai obyek persepsi (*cogitatum*). Ini adalah pandangan pokok fenomenologi Husserl yang berpandangan Realisme dengan penekanan pada ko-eksistensi dan korelasi antara kesadaran subyek dan obyek yang diketahui, sebelum Husserl tampak cenderung menjadi Idealis pada akhir pemikirannya menyusul penekanannya pada ‘reduksi transendental’.²³⁴ Faktor inilah yang menyebabkan banyak pemikir fenomenologis pasca Husserl yang membuang langkah penangguhan putusan (*‘epoche’*) dan reduksi fenomenologis ini karena dianggap tidak sesuai dengan prinsip-prinsip dasar fenomenologi yang hendak memahami dan menghayati realitas secara langsung, intuitif, dan keseluruhan. Husserl sendiri pada mulanya mendefinisikan fenomenologi sebagai sebuah bentuk psikologi deskriptif.²³⁵

Hamlyn²³⁶ menyebutkan bahwa fenomenologi adalah suatu usaha untuk memberikan paparan cara-cara bermacam obyek tampak pada kesadaran termasuk di sini, tentunya, fenomena persepsi. Para fenomenolog telah menyajikan ulasan-ulasan yang menarik bagaimana sesuatu tampak pada kita; peran tubuh kita dalam melihat sesuatu, dan sebagainya. Metode fenomenologis telah banyak dipakai dalam psikologi empiris sejauh bertujuan untuk memberikan sebuah paparan yang memadai dan tak-berprasangka mengenai fenomena yang terkait. Salah satu bentuk pengaruh fenomenologi adalah penolakan terhadap paham Sensasionalisme.²³⁷

²³⁴ Baca Edo Pivcevic, *Husserl and Phenomenology* (London: Hutchinson University Library, 1970), hal. 75.

²³⁵ Hamlyn (1961), hal. 181.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., hal. 182.

Salah seorang fenomenolog yang cukup intensif mengulas persepsi dari perspektif fenomenologi adalah Maurice Merleau-Ponty. Dalam karya utamanya, *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty menyatakan,

*We are in the world through our body, and in so far as we perceive the world with our body. But by thus remaking contact with the body and with the world, we shall also rediscover ourselves, since, perceiving as we do with our body, the body is a natural self and, as it were, the subject of perception.*²³⁸

Kita berada di dunia melalui tubuh kita, dan kita mempersepsi dunia dengan tubuh kita. Karena itu, dengan membuat kontak kembali dengan tubuh dan dengan dunia, kita semestinya menemukan kembali diri kita, karena, mempersepsi seperti kita bertindak dengan tubuh kita; tubuh kita adalah sebuah diri yang alami dan subyek persepsi.

Merleau-Ponty menyebutkan bahwa persepsi merupakan hubungan asli pra-ilmiah antara manusia dengan dunia. Dalam *The World of Perception*, dia menegaskan,

*The world of perception, or in other words the world which is revealed to us by our senses and in everyday life, seems at first sight to be the one we know best of all. For we need neither to measure nor to calculate in order to gain access to this world and it would seem that we can fathom it simply by opening our eyes and getting on with our lives.*²³⁹

Dunia persepsi, atau dengan kata lain dunia yang terungkap ke hadapan kita oleh indra kita dan dalam kehidupan sehari-hari, tampak pada pandangan pertama untuk menjadi dunia yang paling kita ketahui dari apapun. Karena kita tidak perlu mengukur atau menghitung untuk memperoleh akses kepada dunia ini dan ia akan tampak sedemikian sehingga kita dapat menghayatinya secara mudah dengan membuka mata kita dan berhubungan dengan kehidupan kita.

Dengan segenap keunikan dan kekayaan fenomenologi dalam memaparkan realitas yang tampak dan dihayati, Hamlyn menyebutkan adanya dilema yang dihadapi oleh para fenomenolog. Dilema itu adalah bagaimana suatu deskripsi tentang realitas yang tampak (*appearances*) dapat menjadi suatu deskripsi pengalaman murni.²⁴⁰ Kita dapat mengamati pengalaman sebagai basis atau kita dapat mendefinisikannya dalam

²³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (translated by Colin Smith) (London: Routledge, 2002), hal. 239

²³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception* (translated by Oliver Davis) (London: Routledge, 2004), hal. 39.

²⁴⁰ Hamlyn (1961), hal. 183.

terminologi realitas-tampak, tetapi tidak bisa keduanya. Sejauh fenomenologi meninggalkan psikologi deskriptif dan memasuki epistemologi, ia akan menghadapi dilema ini.²⁴¹

3.2. Isu Persepsi sebagai Problem Epistemologis dan Metafisis

Uraian lima sub-bab di muka dengan gamblang menunjukkan peran penting isu persepsi dalam perkembangan filsafat sejak Yunani klasik hingga filsafat modern. Aksi reaksi kelahiran berbagai aliran filsafat tidak terlepas dari perdebatan mengenai persepsi, yakni sejauh manakah persepsi berperan dalam proses mengetahui, apakah persepsi dapat diandalkan dalam pengenalan realitas, fakultas apakah yang terutama berurusan dengan persepsi, indra ataukah akal, dan apakah tindakan persepsi itu merupakan pengalaman langsung ataukah tidak langsung dalam mencerap obyek-obyek eksternal. Perbedaan jawaban terhadap gugusan pertanyaan tersebut melahirkan keragaman pandangan terhadap isu-isu epistemologis dan metafisis.

Dari paparan di muka terungkap pula bahwa pertentangan yang tampak terjadi, katakanlah seperti antara rasionalisme dan empirisme dalam filsafat modern, bukanlah sebuah persoalan yang tidak terjembatani ketika pembahasan isu sumber pengetahuan yang memisahkan kedua aliran ini memasuki problem persepsi. Kita temukan bahwa di balik pertikaian Descartes dan Locke, ternyata mereka memiliki pandangan yang hampir serupa mengenai karakter pasivitas persepsi dengan perbedaan bahwa Descartes menolaknya sebagai bagian yang membentuk pengetahuan sedangkan Locke menerima persepsi sebagai proses penting bahkan niscaya dalam menghasilkan pengetahuan. Akan tetapi, keduanya berbagi dalam menganut pandangan yang mekanistik, dikotomis antara realitas obyektif dan realitas subyek, dan meyakini realisme representatif (realisme tak langsung). Kedua tokoh filsafat modern ini juga menganggap remeh kualitas pencerapan langsung terhadap alam seperti keindahan alam dengan kekayaan warna, suara, tekstur, wewangian, dan rasa, yang sesungguhnya merupakan pengalaman eksistensial manusia dalam berhubungan dengan alam.

Kemunculan Kant untuk mengatasi pertikaian rasionalisme dan empirisme tidak memasuki akar perbedaan kedua aliran yang tampak bertentangan ini, yakni meneliti

²⁴¹ Ibid., hal. 184.

secara tuntas apakah dan bagaimanakan pengertian dan proses persepsi itu. Akibatnya, alih-alih menyelesaikan akar persoalan, Kant justru menambah kerumitan problem relasi antara realitas mental dan realitas eksternal. Kant melanjutkan usaha Hume untuk melakukan studi kritis terhadap kodrat akal pikiran dengan hasil yang mungkin lebih baik daripada Hume karena Kant membedakan antara realitas pada dirinya (*das Ding an sich*) dengan realitas yang dipahami (fenomena); dalam hal ini Kant selamat dari skeptisisme total Hume. Namun, Kant terperosok lagi ke dalam skeptisisme secara epistemologis, bahkan Antony Flew menyebutnya agnostisisme, karena dia berpandangan bahwa wilayah pengetahuan manusia hanya dunia fenomena, sedangkan terhadap *noumena* akal tidak dapat membuat putusan apapun, entah afirmasi atau negasi. Dan sekali lagi, pandangan Kant ini selain memerangkap filsafat ke dalam dunia subyek sendiri, ia juga melecehkan alam semesta karena keindahan, keteraturan, dan keharmonisan alam raya hanya dianggap kategori-kategori apriori pemahaman manusia (*verstand*) yang dilekatkan kepada alam, bukan kualitas yang inheren pada alam itu sendiri.

Dari ulasan yang disuguhkan dalam lima sub-bab di muka, dapat ditarik sejumlah butir proposisi penting, yang sangat berguna untuk modal penelitian selanjutnya. Beberapa butir pernyataan tersebut terutama ditinjau dari perspektif epistemologis. Namun, karena isu persepsi juga sangat terkait erat dengan problem metafisis – seperti isu relasi jiwa-badan-, maka sejumlah pernyataan tersebut juga mengandung sejumlah isu cabang pokok filsafat ini. Mengingat problem yang dikemukakan hendak dikupas dalam satu paket dan pendekatan, yakni isu persepsi, maka problem itu disebut dengan problem ‘epistemologis-dan-metafisis’; jadi, kedua wilayah ini didekati secara kesatuan.

Butir-butir pernyataan yang dapat disusun itu adalah:

1. Perlu dirumuskan pengertian, definisi dan status persepsi dalam konteks pengetahuan secara jelas.
2. Isu persepsi berkaitan erat dengan problem sumber pengetahuan.
3. Isu persepsi berhubungan dekat dengan problem struktur pengetahuan, yakni problem relasi subyek yang mengetahui dan obyek yang diketahui.

4. Isu persepsi berimplikasi terhadap persoalan batas-batas pengetahuan manusia.
5. Isu persepsi memiliki implikasi yang kuat terhadap problem nilai pengetahuan, yakni problem apakah pengetahuan berkapasitas untuk mengungkap realitas obyektif
6. Isu persepsi berimplikasi terhadap persoalan hubungan manusia dengan realitas eksternal.
7. Isu persepsi menuntut eksposisi yang jelas mengenai hubungan jiwa dan badan.
8. Isu persepsi menuntut penjelasan yang memadai tentang substansi jiwa beserta fakultas-fakultasnya.

Lima proposisi awal termasuk wilayah kajian epistemologis dan tiga selanjutnya adalah pembahasan metafisis. Akan tetapi, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, penelitian ini tidak dikerjakan berdasarkan pilahan problem epistemologis dan problem metafisis, melainkan langsung kepada sumber pokok kajian, yaitu studi persepsi. Bahwa isu ini terkait dengan sejumlah isu epistemologis dan isu metafisis adalah hal yang lain. Penyebutan istilah epistemologis dan metafisis, alih-alih filsafat secara umum, berguna untuk menunjukkan materi dan pola keterkaitan isu persepsi dengan wilayah kajian filsafat; kenyataannya, isu persepsi ini memang sebagian besar masuk wilayah epistemologis dan sebagian merupakan kajian metafisis.

Untuk lebih mengelaborasi problem-problem metafisis dan epistemologis yang terlibat dalam isu persepsi, Tabel 2.1. berikut mengikhtisarkan keragaman pandangan 10 tokoh filsuf yang dianggap berpengaruh dalam perkembangan berbagai aliran filsafat. Dengan menempatkan mereka dalam satu tabel, diharapkan dengan lebih jelas rangkaian problem epistemologis dan metafisis apa saja yang muncul dari masing-masing model pemikiran. Untuk itu, perlu dicari poin-poin pokok yang menunjukkan konvergensi (faktor yang sama) sekaligus divergensi (keragaman). Misalnya, poin “Status dan Peran Persepsi Indrawi” dapat diterapkan ke semua model pemikiran dan sekaligus akan menggambarkan adanya keragaman problem di bawah aspek yang sama itu.

Tabel 3.1. Perbandingan Tokoh-tokoh Filsafat tentang Teori Persepsi (ringkasan uraian sub-bab 3.1.1. – 3.1.5)

Tokoh-tokoh Aliran Filsafat	Status dan Peran Persepsi Indrawi	Persepsi dan Putusan Pikiran/Jiwa	Proses/Struktur Persepsi dan Pengetahuan	Aliran Teori Persepsi
Plato	<i>Doxa</i> ; pengingat Ide-ide	<i>Episteme</i> ; Visi Intelektual Ide-ide	Dengan pikiran melalui indra	Realisme-idealisme
Aristoteles	Kondisi niscaya	Aktif; Abstraksi Konseptual	Potensi-Aktual; Materi-Forma	Realisme-representasionalis
Descartes	<i>Res extensa</i> tidak jelas dan terpilah; bisa menipu	<i>Res cogitans</i> ; <i>innate ideas</i> ; <i>prinsip clarity and distinction</i>	Kuantifikasi; teori interaksi mekanis saraf otak - jiwa	Realisme-representatif (<i>by God's veracity</i>)
Malebranche	Penginderaan tidak berguna	Tuhan memasukkan ide-ide <i>by occasion</i>	Keserentakan mekanis jiwa-badan	Okasionalisme (Antirealisme)
John Locke	Sumber <i>simple ideas</i> ; <i>secondary qualities</i>	Pasif; Impresi; <i>complex ideas</i> ; <i>primary qualities</i>	Kuantifikasi; <i>sense-data caused by object</i>	Realisme-representatif (Teori Kausal)
Berkeley	Tiada persepsi kecuali sensasi	Pasif; Ide-ide mental ditanam oleh Tuhan	<i>Ideas Collection</i> ; <i>Esse est percipi</i>	Idealisme-solipsis (Antirealisme)
David Hume	Satu-satunya yg bisa dikenal	Pasif; Impresi kesan-kesan obyek	Kumpulan kesan aksidental	Empirisme-solipsis (Antirealisme)
Kant	Fenomena adalah satu-satunya yang bisa dikenal	Forma indrawi; Forma pemahaman; Ide transendental	Relasi kategoris impresi indrawi – konstruksi mental	Idealisme-transendental (Antirealisme)
Husserl	Obyek tampak pada kesadaran; proses konstitusi	Intensionalitas kesadaran; <i>epoche</i> dan reduksi <i>eidetik</i>	Deskripsi isi kesadaran-akan obyek-obyek	Realisme-fenomenologis (era pra-Idealisme)
Merleau-Ponty	Tubuh sbg subyek persepsi dunia, yg terungkap-hayati	Kesadaran pra-reflektif; rasio adlh sekunder	Pengalaman perseptual sbg basis deskripsi	Realisme-perseptual (<i>ambiguity</i>)

Empat aspek yang dipilih, yaitu status persepsi indrawi, persepsi dan putusan pikiran, proses/struktur persepsi dan pengetahuan, dan aliran teori persepsi, masing-masing telah memetakan variasi problem epistemologis dan metafisis dari setiap pandangan filsuf mengenai persepsi. Terlihat dengan jelas bagaimana telaah isu persepsi ini sangat terkait erat dengan pokok-pokok pemikiran kesepuluh filsuf itu. Misalnya, perbedaan pemikiran Plato dan Aristoteles dapat dibaca dari pembentangan masalah-masalah yang terkait dengan studi persepsi. Pada aspek pertama, terlihat bahwa Plato kurang memperhatikan persepsi indrawi sedangkan Aristoteles menganggapnya sebagai komponen niscaya untuk melahirkan pengetahuan. Sebaliknya, pada aspek kedua tampak bahwa peran akal bagi Plato lebih aktif

sedangkan bagi Aristoteles akal lebih bersifat pasif karena ia bekerja seperti cermin yang memantulkan realitas (akal merepresentasikan realitas eksternal). Teori pengetahuan Aristoteles ini dikenal dengan teori representasional, yang pengaruhnya sangat kuat hingga zaman modern sekalipun.

Tabel 3.1. menunjukkan bahwa Descartes dan Locke merupakan filsuf modern yang meneruskan pandangan Aristoteles ini dengan variasi pada ulasan detail mengenai struktur dan proses persepsi. Akan tetapi, kedua tokoh filsuf yang sangat mempengaruhi filsafat modern ini pada esensinya menganut teori persepsi yang sama, yaitu realisme representatif; tentu saja dengan perbedaan minor dalam skema argumen yang mereka bangun. Padahal selama ini, kedua tokoh ini dianggap mewakili dua aliran yang dipahami sebagai hal yang bertentangan, yaitu rasionalisme (Descartes) dan empirisme (Locke). Studi terhadap teori persepsi mereka membuat perbedaan kedua aliran itu menjadi tidak terlalu penting.

Sebaliknya, meskipun Locke dan Hume selama ini digolongkan sebagai filsuf yang beraliran empirisme, akan tetapi melalui studi persepsi terhadap pemikiran mereka, tampak jelas bahwa keduanya menganut teori persepsi yang bertolak belakang, yaitu realisme dan anti-realisme. Sekali lagi, ternyata pengklasifikasian pemikiran epistemologi ke dalam empirisme dan rasionalisme tidak terlalu bermanfaat dalam arti bahwa demarkasi yang dibuat antara keduanya tidak selalu mengungkapkan perbedaan isi pemikiran yang solid. Dari telaah persepsi ini terlihat pemikiran Locke, yang dikategorikan penganut empiris, jauh lebih dekat dengan pemikiran Descartes (rasionalisme) daripada dengan pemikiran Hume meskipun sama-sama digolongkan sebagai pemikir empirisme.

Hume yang empiris justru tergolong sama dengan Kant dalam teori persepsi yang mereka anut, yaitu antirealisme, meski berbeda dalam sistem epistemologi yang mereka bangun. Keduanya menganggap kita hidup dalam dunia persepsi yang tidak berhubungan dengan realitas obyektif (Hume menolak adanya realitas obyektif sementara Kant menganggapnya sebagai ide transendental sebagai prasyarat adanya dunia fenomena yang digeluti manusia). Kant tergolong antirealis karena sistem epistemologi yang dia bangun telah menutup kemungkinan adanya pengetahuan terhadap realitas obyektif yang disebutnya sebagai noumena. Sejak kemunculan Kant,

makna realisme dipersempit menjadi sebuah pandangan yang mengakui eksistensi obyek materi secara independen, terlepas dari pengalaman dan persepsi manusia (*mind-independent objects*). Realisme seperti ini akhirnya dipertentangkan dengan paham idealisme yang diusung oleh Kant dan lalu dilanjutkan oleh Hegel.

Fenomenologi yang ditawarkan oleh Husserl dapat dilihat sebagai usahanya untuk menjembatani dua dunia yang selama ini terbelah, yaitu dunia mental dan dunia eksternal. Dia tergolong penganut realis, dipandang dari teori persepsi, sebelum beralih menjadi pendukung idealisme pada periode akhir pemikirannya. Lalu, Merleau-Ponty tampil untuk mengembalikan proyek fenomenologi pada pengalaman asli menghayati dunia. Dia tergolong realis sejauh dipahami sebagai pandangan eksistensialisnya yang mengandaikan ada dunia luas yang terbentang untuk dipersepsi. Namun, penekanannya pada pengalaman perseptual sebagai basis berbicara tentang realitas membuat sebagian sarjana menggolongkannya sebagai pemikir anti-realis. Yang jelas, hampir semua sarjana sepakat bahwa pemikiran Merleau-Ponty diliputi oleh ambiguitas.

Uraian singkat di muka menggambarkan bagaimana isu persepsi menjadi faktor signifikan dalam bentuk dan isi pemikiran para filsuf. Perkembangan pemikiran filsafat dapat dilacak dan diungkap dari studi persepsi terhadap berbagai aliran dan pandangan. Oleh karena itu, studi persepsi menjadi menarik karena ia bekerja pada proses pembentukan pemikiran, bukan produk pemikiran. Dengan kata lain, studi persepsi menggali proses yang bekerja di balik kemunculan berbagai konsep dan doktrin yang membalut pemikiran tokoh-tokoh filsuf.

3.3. Problem Inti dan Aktual Persepsi

Merujuk kepada ulasan pada sub-bab 3.1.1. sampai 3.1.5 berikut pemetaan keragaman teori persepsi menurut 10 filsuf yang tertera pada Tabel 3.1., kita dapat mengekstrak problem inti yang selalu menghantui para filsuf ketika membahas masalah persepsi. Hal ini tidak saja terjadi pada kesepuluh filsuf tersebut melainkan juga pada para filsuf kontemporer yang mewarisi berbagai isu problematis mengenai filsafat

persepsi. Sebagai contoh, John Searle²⁴², seorang filsuf kontemporer asal Amerika Serikat, menyatakan keheranannya bahwa hampir seluruh filsuf terkenal dalam 350 tahun terakhir, dan sebagian besar filsuf yang terpandang hingga pertengahan abad ke-20 menerima semacam teori data-indrawi (*sense-datum theory*).²⁴³ Searle mendeskripsikan pemikiran tokoh-tokoh seperti Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, hingga Bertrand Russell; semuanya berpandangan bahwa kita tidak melihat dunia riil kecuali melalui apa yang disebut “ide-ide” (Locke), “impresi” (Hume), “representasi” (Kant), “data-indrawi” (Russell). Searle pun kemudian mengkritik teori-teori solipsistik ini, baik yang realis maupun non-realis, dan lalu menyatakan bahwa dia adalah pendukung teori realisme naif, sebuah model realisme langsung. Kenyataannya, teori realisme naif bukanlah sebuah teori yang baru. Searle hanya sedikit memodifikasinya dengan mengajukan apa yang dia sebut “Argumen Transendental untuk Realism Langsung”.

Problem inti dan selalu hadir menjadi isu-isu pelik dalam pembahasan teori persepsi hingga sekarang adalah:

1. Apakah persepsi itu sebuah aktivitas atau pasivitas?
2. Apa status dan peran indra dan pikiran dalam persepsi?
3. Bagaimana proses persepsi yang melahirkan pengetahuan itu dapat dijelaskan?
4. Siapakah sebenarnya subyek atau agen utama persepsi?
5. Relasi apa yang terjadi dan bagaimana menjelaskannya antara subyek persepsi dan obyek persepsi?
6. Bagaimana menjelaskan relasi antara pikiran dengan realitas eksternal?
7. Relasi apa yang terjadi antara pikiran (jiwa) dengan konsep-konsep yang dimilikinya?

Ketujuh problem di muka selalu menghantui para filsuf ketika membahas persepsi, mulai Plato hingga Bertrand Russell, mulai Aristoteles hingga John Searle.

²⁴² John R. Searle banyak menulis buku tentang “*philosophy of mind*” dan filsafat bahasa. Hampir dalam setiap pembahasan filsafat pikiran, dia membicarakan isu persepsi; lihat karya-karyanya seperti *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004); *The Rediscovery of the Mind* (Massachusetts: The MIT Press, 1998); *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* (New York: Basic books, 1998)

²⁴³ John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hal. 263.

Sarjana fenomenologi, filsafat pikiran, dan psikologi kognitif pun terlibat untuk memecahkan isu-isu pelik yang klasik tapi sekaligus aktual itu.

3.4. Signifikansi dan Relevansi Pemikiran Mullā Shadrā

Meskipun sudah diuraikan pada Bab Pertama mengenai latar belakang dan alasan mengapa penelitian mengenai persepsi ini merujuk terutama kepada filsafat Mullā Shadrā, perlu kiranya di sub-bab terakhir Bab Ketiga ini untuk lebih memerinci alasan memilih filsuf Persia yang sezaman dengan Descartes ini. Alasan yang diajukan itu, tentu saja, harus merujuk kepada dengan hasil survey mazhab-mazhab filsafat yang telah didedah pada lima sub-bab (3.1.1 – 3.1.5) di muka.

Dengan menilik rumusan delapan butir proposisi di muka, kita dapat ambil kesimpulan bahwa problem persepsi itu membutuhkan kajian epistemologis dan metafisis sekaligus.²⁴⁴ Sebagian problem termasuk wilayah epistemologis seperti isu struktur pengetahuan mengenai relasi subyek dan obyek pengetahuan. Sebagian problem lain tergolong isu ontologis seperti hubungan jiwa dengan fakultas-fakultasnya dalam tindakan persepsi. Selama ini problem-problem itu lebih banyak dianalisis berdasarkan pemisahan dua cabang utama filsafat tersebut sehingga sangat dimungkinkan terjadinya perumitan masalah karena tidak jelasnya isu pembahasan. Sebagai contoh, isu struktur pengetahuan mungkin akan lebih jelas akar persoalannya jika dikaitkan dengan sistem ontologisnya. Dengan kata lain, kita perlu sebuah kajian yang mengintegrasikan pendekatan ontologis sekaligus epistemologis. Fokus pembahasan semestinya adalah problem-problem yang terjadi dalam isu persepsi, bukan penentuan apakah isu ini termasuk wilayah ontologi atau epistemologi.

Dalam konteks seperti itulah, pemikiran Mullā Shadrā ditawarkan untuk turut serta mengisi khasanah filsafat modern tentang persepsi. Berdasarkan penelitian awal²⁴⁵, Mullā Shadrā adalah salah satu kandidat yang menjanjikan untuk bisa mengurai dan menjelaskan isu persepsi dengan segenap problem epistemologis dan metafisis yang terkait. Mullā Shadrā sejak dini sudah melakukan penelitian awal

²⁴⁴ Baca Richard A. Fumerton, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985).

²⁴⁵ Penelitian ilmiah disebut juga riset, berasal dari kata “re – search”, yang artinya “mencari kembali”. Maksudnya adalah penelitian doktoral ini dilakukan dengan didahului oleh kajian atau penelitian awal.

mengenai persepsi dan dia tiba pada upaya pendefinisian persepsi, dan atas dasar itulah dia membangun sistem deskripsi dan eksplanasi hal ihwal persepsi. Shadrā mendefinisikan persepsi (*idrāk*) sebagai “pertemuan (*liqā*) dan kedatangan (*wusūl*) sedemikian sehingga ketika fakultas intelek mencapai kuintas obyek akal (*ma‘qūlāt*, *intelligible*) dan memperolehnya, ini akan menjadi satu dan sama dengan mencerap obyek akal itu”.²⁴⁶

Dalam pandangan Shadrā, tidak ada pengetahuan tanpa persepsi. Proposisi ini serupa dengan pandangan Locke yang menyebutkan di situ ada persepsi, di situlah pengetahuan. Akan tetapi, bagi Shadrā, mempersepsi bukanlah sebuah pasivitas melainkan sebuah aktivitas kreatif dalam mengkonstitusi pengetahuan. Forma yang terdapat pada indra, imajinasi, dan akal bukanlah hasil impresi dari luar tetapi sebuah penciptaan (*shudūr*, *origination*). Pada saat yang sama, pengertian akal yang mencipta ini berbeda secara diametral dengan pemahaman kaum Idealis karena Shadrā mengaitkannya dengan kemampuan akal mencerap esensi realitas eksternal yang obyektif. Oleh karena itu, ulasan persepsi dalam Shadrā juga diletakkan dalam pembahasan entitas akal dan relasi alamiah dan eksistensial antara jiwa dan badan.

Sejalan dengan prinsipnya *al-‘ilm nahw al-wujūd* (pengetahuan adalah modus eksistensi), maka pembahasan epistemologis Shadrā terhadap isu persepsi dengan sendirinya memasuki wilayah ontologis atau metafisika. Hubungan antara dunia mental dan dunia luar pun merupakan dasar doktrin metafisika Shadrā; begitu pula isu relasi antara esensi dan eksistensi, relasi eksistensi mental (*wujūd dzihni*) dan eksistensi luar (*wujūd khārijī*) merupakan kajian pokok filsafat Mullā Shadrā.

Prinsip *ashālat al-wujūd* (kemandirian eksistensi), yang serupa dengan doktrin eksistensialisme modern ‘*primacy of existence over essence*’, juga sebuah prinsip pokok filsafat Shadrā. Berdasarkan prinsip ini, Shadrā tiba pada prinsip turunannya, yaitu *tasykīk al-wujūd* (gradasi eksistensi) dan *al-ḥarakat al-jawhariyyah* (gerak trans-substansial), yang membuat sistem pemikirannya berkarakter dinamis dan mengedepankan proses daripada struktur..

Sejalan dengan kaum fenomenolog yang memandang persepsi sebagai sebuah kesadaran akan sesuatu secara langsung dalam relasi intensional, Shadrā memandang

²⁴⁶ Mullā Shadrā (1981), hal. 507

pengalaman perseptual sebagai salah satu bentuk pengetahuan yang hadir (*'ilm hudhūrī, knowledge by presence*) tanpa konsepsi dan representasi. Bagi Shadrā, melihat, mendengar dan segenap aktivitas persepsi lainnya adalah perjumpaan dengan realitas eksternal yang berhubungan secara eksistensial dengan sang subyek; artinya, apa yang dipersepsi oleh subyek turut mengkonstitusi sang subyek sebagaimana perhatian dan kesadarannya turut mengkonstitusi obyek yang dicerap. Akan tetapi, tidak seperti fenomenologi yang seperti disebutkan Hamlyn menghadapi dilema ketika ia memasuki penjelasan epistemologis²⁴⁷, corak fenomenologis-eksistensial Shadrā bisa didekati melalui analisis diskursif epistemologis.

Merujuk kepada tipologi D.W. Hamlyn yang menggolongkan para filsuf ke dalam empat tahap perkembangan penggunaan sebuah konsep filosofis, dalam pandangan penulis, Mullā Shadrā termasuk kelompok yang keempat, yaitu filsuf yang dengan mengoperasikan konsep dan kata persepsi serta sekaligus menyadari sepenuhnya implikasi-implikasi konsep itu dalam sistem pemikiran filosofisnya. Sedang kelompok ketiga adalah filsuf yang telah mengoperasikan konsep dan kata persepsi dalam pembahasan filosofisnya namun tidak sepenuhnya menyadari implikasi penerapan konsep itu dalam sistem pemikirannya. Kelompok kedua, jelas Hamlyn, adalah filsuf yang telah memiliki konsep tentang suatu pengertian tetapi dia tidak mengaitkannya dengan konsep-konsep atau kata-kata lain dalam uraian pemikirannya. Dan kelompok pertama adalah filsuf yang tidak mengoperasikan konsep dan sekaligus kata sebuah pengertian.²⁴⁸ Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, umumnya para filsuf yang disebutkan di muka tergolong ke dalam tahap kedua atau tahap ketiga dalam pembahasan mengenai persepsi.

3.5. Ikhtisar

Hasil telaah dan survey sistematis terhadap berbagai mazhab filsafat (Yunani klasik, rasionalisme moder, empirisme, idealisme, dan fenomenologi) sebagaimana yang dipaparkan dalam di muka memperkuat hipotesa penelitian ini, yang telah ditulis dalam Bab Pertama. Hipotesa itu adalah berbagai mazhab filsafat, khususnya dalam

²⁴⁷ Lihat penjelasan pada Sub.Bab 2.

²⁴⁸ Hamlyn (1961), hal. 3-4.

filsafat modern, berbagi pandangan dalam menegaskan kualitas intrinsik alam semesta, dengan cara merampasnya menjadi milik manusia. Baik empirisme, rasionalisme, idealisme kritis, idealisme absolut maupun cabang-cabang atau implikasi aliran-aliran ini seperti okasionalisme, fenomenalisme, skeptisisme, agnostisisme telah memutuskan hubungan yang alamiah dan eksistensial antara manusia dengan alam semesta. Dalam konteks ini, salah satu faktor yang signifikan mengapa mereka bersatu pandangan dan sikap yang menempatkan alam semesta hanya sebagai obyek belaka adalah pemahaman mereka yang tidak tuntas terhadap problem persepsi.

Belum tuntasnya atau malah makin rumitnya problem persepsi dalam filsafat modern diduga kuat disebabkan oleh keterpilahan wilayah ontologi dan epistemologi. Banyak isu pelik seperti masalah struktur pengetahuan akan lebih mudah diurai jika dibahas dari perspektif ontologis dan epistemologis sekaligus. Hal ini sama kasusnya dengan filsafat pikiran (*philosophy of mind*) yang telah menjadi sebuah pembahasan sendiri sehingga tidak perlu dibuat demarkasi apakah isu ini termasuk problem epistemologis atau problem metafisis.

Sementara itu, berdasarkan kajian pendahuluan sebagaimana yang disajikan secara ringkas di muka mengenai pemikiran umum Mullā Shadrā, terlihat bahwa pemikirannya dapat ditawarkan sebagai usaha menjawab problem epistemologis sekaligus metafisis mengenai persepsi. Selain memiliki sistem filsafat yang mengintegrasikan ontologi dan epistemologi –apa yang disebut sebagai *sistem onto-epistemologi*-, Shadrā dengan sadar dan sistematis membahas teori persepsi berdasarkan kerangka kerja onto-epistemologis tersebut.

Mengacu kepada karakter sistem onto-epistemologisnya yang realis dan eksistensial yang non-antroposentris, pemikiran Shadrā khususnya melalui teori persepsinya dapat diandalkan untuk menjadi basis pandangan yang hendak diajukan dalam penelitian ini, yaitu mazhab Realisme Eksistensial Ekologis.

BAB EMPAT

FILSAFAT EKSISTENSIAL MULLĀ SHADRĀ

In Sadra's view, the mystery of perception can be only understood through the mystery of being
(Janis Eshots)²⁴⁹

Pengantar

Untuk memasuki pemikiran Mullā Shadrā tentang isu persepsi perlu dibahas terlebih dahulu filsafatnya tentang wujud (eksistensi, *being*). Filsafat eksistensial Mullā Shadrā adalah landasan pokok bagi seluruh pemikiran filosofisnya sedemikian sehingga setiap pembahasan isu filosofis apapun meniscayakan pemahaman yang memadai mengenai prinsip-prinsip filosofisnya ini. Kontribusi penting dan unik yang Mullā Shadrā berikan kepada filsafat adalah penyelidikannya yang orisinal dan radikal tentang makna eksistensi, yang pada gilirannya atas dasar prinsip pokok ontologisnya itulah dia membangun mazhab baru dalam filsafat Islam, yaitu *al-hikmah al-muta'āliyah* (*transcendent*²⁵⁰ *philosophy*, filsafat transenden)²⁵¹. Atas dasar itulah Seyyed Hossein Nasr menjuluki Mullā Shadrā sebagai metafisikawan Muslim terbesar²⁵² sedangkan Henry Corbin menyebut kehadiran pemikiran Mullā Shadrā sebagai sebuah revolusi dalam sejarah metafisika.²⁵³

Istilah filsafat eksistensial Islam untuk filsafat transenden Mullā Shadrā digunakan oleh sejumlah sarjana filsafat Islam kontemporer seperti Toshihiko Izutsu²⁵⁴,

²⁴⁹ Janis Eshots, *Unification of Perceiver and Perceived and Unity of Being* (Transcendent Philosophy Journal, London: Institute of Islamic Studies, 2000), hal. 6.

²⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr mengingatkan bahwa penggunaan istilah “transenden” di sini hendaknya jangan dirancukan dengan pengertian “kategori transendental” Kant atau transendentalisme Emerson. Baca *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hal.57

²⁵¹ Meskipun Nasr menggunakan istilah “teosofi transenden”, banyak penulis lainnya menggunakan istilah “filsafat transenden”, misalnya Muhammad Khamenei, yang menulis *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Tehran: SIPRI, 2004). Atas dasar itu, penulis disertasi ini menggunakan istilah ‘filsafat transenden’ sebagai terjemahan dari *al-hikmah al-muta'āliyah*.

²⁵² S.H. Nasr menyebutkan hal ini dalam sejumlah karyanya, diantaranya *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hal. 19), *Mulla Sadra and His Teachings* dalam *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996, hal. 646), dan *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (New York: SUNY Press, 2006, hal. 223).

²⁵³ Sebagaimana dikutip oleh S.H. Nasr (1978), hal. 90.

²⁵⁴ Baca karya Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio University, 1971)

Mehdi Ha'iri Yazdi²⁵⁵, Alparslan Acikgenc²⁵⁶, dan juga oleh Muhammad Khamenei²⁵⁷. Izutsu mengelaborasi persamaan dan perbedaan eksistensialisme Mullā Shadrā dengan eksistensialisme Barat khususnya Heidegger dan Sartre. Sarjana filsafat Jepang ini menyatakan bahwa eksistensialisme Mullā Shadrā berawal dari refleksi mendalam terhadap makna hakiki eksistensi yang disertai dengan disiplin hidup asketis dan penyucian jiwa sedangkan eksistensialisme yang tumbuh di Eropa bermula dari isu-isu kemanusiaan yang tergerus oleh dominasi saintisme dan teknologi yang serba mekanis.²⁵⁸ Namun, dengan mengenyampingkan perbedaan latar belakang ini, Izutsu secara fenomenologi memaparkan bahwa kedua aliran filsafat ini berbagi perhatian yang sama terhadap makna pengalaman eksistensial yang tersembunyi oleh kabut kehidupan banal sehari-hari.²⁵⁹

*In spite of all these and still other outward differences between the Western and the Eastern existentialism, the two schools agree each other on one essential point which concerns the deepest stratum of existential experience itself. In order to notice this point, we have only to apply an elementary phenomenological procedure of **epoche** to what the representative thinker of these two schools have developed in a theoretical form.*²⁶⁰

Acikgenc membagi para filsuf Islam ke dalam dua aliran utama, yaitu mazhab Esensialis dan Eksistensialis.²⁶¹ Filsuf-filsuf sebelum Mullā Shadrā seperti Ibn Sina, Al-Farabi, Suhrawardi, Ibn Rusyd, dan semua teolog termasuk pendukung Esensialis.²⁶² Dalam ulasan Oliver Leaman, kebanyakan filsuf Islam berpihak kepada

²⁵⁵ Baca buku Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: SUNY Press, 1992).

²⁵⁶ Baca karya Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993)

²⁵⁷ Baca karya Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Tehran: SIPRI, 2004).

²⁵⁸ Izutsu, Op.cit., hal. 26.

²⁵⁹ Ibid., hal. 27-28.

²⁶⁰ Ibid. hal. 27.

²⁶¹ Acikgenc, Op.cit., hal. 1.

²⁶² Sejumlah tokoh filsuf dan sarjana seperti Mulla Hadi Sabzawari, 'Allamah Tabataba'i, Seyyed Hossein Nasr, Toshihiko Izutsu, Taqi Misbah Yazdi, Muhammad Khamenei, dan Ibrahim Kalin berpandangan lain bahwa filsuf beraliran Peripatetik seperti Ibn Sina dan Al-Farabi termasuk ke dalam pendukung prioritas eksistensi atas esensi (*ashālat al-wujūd*) dengan makna ekuivok eksistensi, berbeda sepenuhnya dengan makna univok eksistensi yang diusung oleh Mulla Shadra.

Ibn Sina dalam soal prioritas esensi atas eksistensi.²⁶³ Lalu pada abad ke-17 M, Mullā Shadrā membangun mazhab Eksistensialis dalam tradisi filsafat Islam.

Mehdi Ha'iri Yazdi menyebutkan bahwa kemunculan Mullā Shadrā menandai kebangkitan baru filsafat Islam karena menyuguhkan tipe filsafat eksistensialis melalui prinsip utama ontologinya, *ashālat al-wujūd*.²⁶⁴ Sementara itu Taqi Misbah Yazdi menjelaskan bahwa meskipun polemik filosofis mengenai keutamaan wujud (eksistensi) terhadap *māhiyah* (kuiditas, esensi) dirintis oleh Al-Farabi dan lalu dikembangkan oleh Ibn Sina, namun Mullā Shadrā adalah filsuf pertama yang menempatkan isu ini sebagai pembahasan pokok ontologi seraya mengajukan pemecahan sejumlah masalah filosofis berdasarkan prinsip ontologisnya.²⁶⁵

Uraian empat paragraf di muka menggambarkan posisi unik dan peran penting pembahasan prinsip ontologi Mullā Shadrā dalam mendedah isu filosofis apapun yang terkait dengan pemikirannya termasuk tentang persepsi. Bab Empat ini akan mengelaborasi sistem ontologi Mullā Shadrā sebagai pintu masuk untuk pembahasan mengenai pemikirannya mengenai isu persepsi. Ada empat doktrin pokok ontologi Mullā Shadrā yang akan didedah satu per satu dalam bab ini, yaitu:

1. *Ashālat al-wujūd* (*principality of existence*; kepuncaan eksistensi)
2. *Tasykīk al-wujūd* (gradasi eksistensi)
3. *Ḥarakat al-jawhariyyah* (gerak trans-substansial)
4. *Wujūd dzihnī* (eksistensi mental)

4.1. *Ashālat al-wujūd* (Kepuncaan Eksistensi)

Ashālat al-wujūd (kepuncaan eksistensi)²⁶⁶ adalah prinsip utama yang menjadi basis sistem ontologi dan seluruh pemikiran Mullā Shadrā. Dalam karya *masterpiece-*

²⁶³ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis* (Bandung: Mizan, 2001), hal. 103.

²⁶⁴ Ha'iri Yazdi, *Op.cit.*, hal. 25.

²⁶⁵ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (translated into English by Muhammad Legenhausen and 'Azim Sarvdar), (New York: Binghamton University, 1999), hal. 213.

²⁶⁶ Dari berbagai sumber, *ashālat al-wujūd* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan beberapa istilah, yaitu *principality of existence* (Seyyed Hossein Nasr), *fundamentality of existence* (T. Izutsu, M. Legenhausen), *priority of existence* (Henry Corbin), *primordial-univocal existence* (Ha'iri Yazdi), *primacy of existence* (Ibrahim Kalin). Sedangkan beberapa istilah bahasa Indonesia yang pernah dipakai

nya, *Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*²⁶⁷ - yang mengulas beragam persolan filsafat mulai metafisika, kosmologi, epistemologi, ketuhanan, psikologi spiritual, hingga eskatologi - Shadrā memulainya dengan pembahasan panjang lebar hal ihwal wujud (eksistensi) mulai dari pengertian, karakteristik, modalitas, tingkatan, dan jenis-jenis wujud serta analisis ekstensif tentang hubungan antara eksistensi dan esensi. Shadrā menulis khusus sistem metafisikanya dalam karyanya *Kitāb al-Masyā‘ir*²⁶⁸, yang dipandang oleh para pengkaji Mullā Shadrā sebagai sinopsis pemikiran ontologisnya.

Sebelum memasuki pembahasan tentang *ashālat al-wujūd* (kepuncaan eksistensi), Shadrā mendiskusikan pengertian dan karakteristik eksistensi secara analitis dan juga fenomenologis.²⁶⁹ Beberapa topik pendahuluan yang diulas tersebut adalah sebagai berikut:

1. Keswabuktian Eksistensi
2. Makna Univok Eksistensi
3. Konsep dan Realitas Eksistensi

4.1.1. Keswabuktian Eksistensi

Konsep eksistensi merupakan pengertian yang swabukti (*badīhī, self-evident*).²⁷⁰ Ia tidak memerlukan keterangan, deskripsi, dan definisi apapun untuk memahaminya karena eksistensi adalah gagasan yang paling jelas, fundamental, primordial, dan terpahami secara langsung (intuitif) tanpa perantara dan konseptualisasi yang lain. Shadrā menyebutkan kondisi ini sebagai hal yang primordial (fitrah) dan

adalah ‘kemendasaran eksistensi’, ‘kemandirian eksistensi’. Mencermati semua istilah itu, penulis mengajukan istilah ‘kepuncaan eksistensi’ mengingat kata ‘punca’ memiliki beberapa pengertian sekaligus, yaitu dasar, pokok, sumber, pangkal, akar, asal mula.

²⁶⁷ Judul lengkapnya adalah *al-Hikmah al-Muta‘āliyah fi’l-Asfār al-‘Aqliyyat al-Arba‘ah*; untuk selanjutnya disebut dengan *Asfār*. Penulis menggunakan edisi terbitan Beirut (Dār Ihyā al-Turāts al-‘Arabī, 2002) yang terdiri dari sembilan volume.

²⁶⁸ Penulis menggunakan *Kitāb al-Masyā‘ir* (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2000) dan juga edisi duo-teks *Kitāb al-Masyā‘ir* (New York, 1992) dalam teks orisinal Arab dan terjemahan Inggris oleh Parviz Morewedge dengan judul *The Metaphysics of Mulla Sadra*.

²⁶⁹ Yang dimaksudkan dengan pendekatan fenomenologis ini adalah dalam pengertian generik, yaitu penggunaan pengalaman primordial pra-konseptual manusia dalam memahami makna eksistensi; suatu dunia yang disebut oleh Edmund Husserl sebagai *Lebenswelt* (‘dunia yang dihayati’).

²⁷⁰ Berbagai sumber berbahasa Inggris menerjemahkan kata *badāhah* (keswabuktian) menjadi *self-evidence*.

tertancap (*murtasimah*)²⁷¹ dalam setiap pikiran manusia sedemikian sehingga seluruh pernyataan dan proposisi meniscayakan hadirnya konsep eksistensi tersebut. Ketika seseorang menyatakan “Matahari telah terbit” atau “Ayahnya adalah seorang dokter” maka dia secara intuitif minimal telah mengkonsepsi keberadaan sesuatu, terlepas apakah pernyataannya itu benar atau salah. Pengertian eksistensi tidak tunduk dalam kriteria benar-salah karena ia justru menjadi prasyarat adanya penilaian benar-salah tersebut.

Secara analitis, Shadrā menyuguhkan sejumlah argumen untuk membuktikan keswabuktian konsep eksistensi. Pertama, eksistensi tidak bisa didefinisikan karena ia tidak memiliki genus (*jins*) dan pembeda (*fashl, differentia*). Pengertian ‘manusia’ bisa didefinisikan karena ia memiliki genus ‘hewan’ dan pembeda ‘rasional’ sehingga definisi manusia adalah hewan rasional. “Karena eksistensi adalah konsep yang paling umum dan mencakup segala sesuatu, maka ia tidak memiliki genus, tidak memiliki pembeda, dan tidak memiliki definisi”, Shadrā menjelaskan.²⁷²

Kedua, eksistensi juga bahkan tidak bisa dideskripsikan karena tidak ada pengertian yang lebih terang dan nyata daripada konsep primer eksistensi. Shadrā menformulasikan,

Lubuk eksistensi (*inniyyah al-wujūd*) adalah paling nyata dari seluruh entitas dalam kehadiran dan penyingkapannya, sementara esensinya adalah yang paling tersembunyi dalam konsep dan jati dirinya. Konsepnya adalah terkaya dari seluruh entitas dalam deskripsi manifestasi dan kejelasannya. Ia adalah paling umum dari seluruh entitas berkaitan dengan ekstensinya. Seluruh entitas lain terindividuasi (*takhashshush*) olehnya; setiap entitas teraktualisasi olehnya. Namun ia terindividuasi oleh lubuk-realitas dirinya sendiri dan ditentukan dalam dirinya sendiri.²⁷³

Ia (eksistensi) tidak dapat digambarkan (*ta’rif*)²⁷⁴ karena sebuah gambaran bisa merupakan definisi (*had*) atau deskripsi (*rasm*). Ia tidak dapat digambarkan oleh

²⁷¹ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 54.

²⁷² Ibid. hal. 53. الوجود له كونه اعم لا لا شىء ياء جنس له فلا ف صل له لا حد له

²⁷³ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā’ir* (Beirut, 2000), hal. 57. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā’ir*. (New York, 1992), Prehensi Pertama, Proposisi 5, hal. 6.

²⁷⁴ Seringkali kata *ta’rif* diterjemahkan dengan deskripsi. Namun karena istilah *rasm* juga diterjemahkan dengan deskripsi, maka di sini penulis menerjemahkannya dengan ‘gambaran’. Dalam tradisi filsafat Islam, kata *ta’rif* – yang makna harfiahnya pengenalan – merujuk kepada pengertian definisi umum; sedangkan *had* –yang makna harfiahnya batasan- adalah definisi esensial dalam pengertian logika

definisi karena ia tidak memiliki genus dan pembeda. Ia juga tidak dapat digambarkan oleh deskripsi karena tidak ada entitas dan pengertian apapun yang lebih terang dan nyata dari pengertiannya.²⁷⁵

4.1.2. Makna Univok Eksistensi

Sebagai konsep universal generik, eksistensi memiliki makna univok (*musytarak ma 'nawī*)²⁷⁶, yaitu bermakna sama untuk setiap maujud dan entitas. Shadrā menyatakan, “Eksistensi sebagai sebuah konsep adalah pengertian umum yang dipredikatkan kepada eksiten-eksisten (*maujūdāt*, pengada-pengada) secara univok dan bukan ekuivok”.²⁷⁷ Oleh karena itu, pengertian eksistensi dapat dikenakan kepada eksisten dan entitas apa saja, mulai dari Tuhan, manusia, alam, dan segala kemungkinan bahkan ketiadaan itu sendiri seperti dalam proposisi-proposisi berikut:

Tuhan ada

Manusia ada

Alam ada

Konsep ketiadaan ada (dalam pikiran)

Pengertian eksistensi pada proposisi-proposisi di atas memiliki makna yang sama.

Makna univok eksistensi dalam filsafat Mullā Shadrā membentuk sifat terdalam dari konsep tersebut. Dalam pengertian ini, eksistensi berlaku bagi fenomena dan realitas serta entitas-entitas tak terlihat atau substansi-substansi terpisah. Cahaya eksistensi begitu terang dan cemerlang hingga ia menerangi segala sesuatu, bahkan pengingkaran dan penafiannya sendiri. Bahkan fenomena ketiadaan (*nothingness*) sebagai entitas mental adalah sebuah bentuk eksistensi yang termasuk ke dunia realitas.²⁷⁸

(menggunakan genus dan pembeda); dan *rasm* adalah definisi aksidental (menggunakan genus dan proprium atau sifat umum).

²⁷⁵ Mullā Shadrā, *Kitāb al-Masyā'ir* (Beirut, 2000), hal. 57. Bdk. Mullā Shadrā, *Kitāb al-Masyā'ir*. (New York, 1992), Prehensi Pertama, Proposisi 6, hal. 6.

²⁷⁶ Mullā Shadrā, *Aṣfār*, Vol. 1, hal. 61. **فِي أَنْ مَفْهُومِ الْوُجُودِ مَشْهُ تَرْكٌ مَعْنَوِي**

²⁷⁷ Ibid. hal. 63.

²⁷⁸ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, (New York: SUNY Press, 1992), hal. 26.

Beberapa argumen disajikan untuk membuktikan ketunggalan makna konsep eksistensi ini. Pertama, pembagian eksistensi ke dalam berbagai klasifikasi bergantung kepada kesatuan makna eksistensi. Misalnya pembagian eksistensi ke dalam Eksistensi Niscaya dan eksistensi kontingen, atau pembagian eksistensi kontingen ke dalam substansi dan aksiden, dan seterusnya pembagian substansi dan aksiden ke dalam berbagai jenis, itu semua mensyaratkan adanya makna eksistensi yang sama. Jika pengertiannya berbeda atau bermakna ekuivok, maka pembagian itu menjadi tak berarti apa-apa.²⁷⁹

Argumen kedua adalah pelekatan karakteristik dan atribut kepada suatu eksisten yang telah diafirmasi keberadaannya menuntut pengertian eksistensi yang tunggal. Misalnya, setelah menetapkan keberadaan jiwa sebagai suatu eksisten, seseorang hendak menyelidiki apakah jiwa itu sebuah substansi atau aksiden, lalu jika ia adalah sebuah substansi apakah ia substansi material atau non-material atau kombinasi keduanya, dan seterusnya. Apapun hasil penyelidikan ini, ia mensyaratkan univokalitas makna eksistensi. Jika makna eksistensi berbeda untuk setiap eksisten dan entitas, maka penyelidikan dan pilihan itu menjadi kehilangan arti.²⁸⁰

Argumen ketiga adalah bahwa ketiadaan (non-eksistensi) adalah kontradiksi dari eksistensi. Makna non-eksistensi ini tentu univok karena tidak terdapat pembagian atau klasifikasi dalam non-eksistensi. Nah, karena eksistensi adalah kontradiksi dari non-eksistensi, maka makna eksistensi tentulah juga univok. Ini sesuai dengan aturan logika tentang hukum kontradiksi, yang merupakan induk panduan manusia dalam berpikir.²⁸¹

4.1.3. Konsep dan Realitas Eksistensi

Setelah membuktikan kedua prinsip di muka, yang berkisar pada pengungkapan karakteristik eksistensi sebagai konsep, Mullā Shadrā segera mengingatkan bahwa harus dibedakan secara jelas dan mutlak antara eksistensi sebagai konsep (*mafhūm al-*

²⁷⁹ Sayyid M. H. Tabātabāi, *Bidāyat al-Hikmah*. (Qum:Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1427 H; 2006), hal. 12-13. Bdk. Sayyid M.H. Tabātabāi. *The Elements of Islamic Metaphysics* (terjemahan Sayyid ‘Ali Qūlī Qarā’ī). ICAS Press, London, 2003, hal. 3-4.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid.

wujūd) dan eksistensi sebagai realitas (*ḥaqīqah al-wujūd*).²⁸² Prinsip ini sangat penting dalam memahami sistem ontologi Mullā Shadrā sehingga jika seseorang gagal memahami perbedaan kedua hal ini, maka dia niscaya akan salah memahami pemikiran ontologis filsuf eksistensial Islam itu. Seorang komentator utama Mullā Shadrā, yatu Hāji Mullā Hādī Sabzawāri (w. 1798), yang karyanya *Syarh-i Manzhumah* merupakan komentator rujukan para pengkaji pemikiran Mullā Shadrā, menuliskan prosa indah tentang konsep dan realitas eksistensi:

Konsep eksistensi adalah gagasan yang paling dikenal
Tetapi, realitasnya berada dalam puncak ketersembunyian²⁸³

*(Its notion is one of the best-known things
But its reality is in the extremity of hiddenness)*

Konsep eksistensi adalah sebuah pengertian universal yang bermakna tunggal yang dapat dipredikatkan kepada entitas dan eksisten apapun. Sebagai konsep, eksistensi dapat dioperasikan dalam setiap proposisi eksistensial sebagaimana juga dalam kopula seperti berikut:

Proposisi eksistensial: “Rumah itu ada”

Eksistensi kopulatif: “Matahari itu adalah bintang di tata surya”

Proposisi di atas dapat ditransformasikan menjadi format “eksistensi rumah”; “eksistensi matahari”, dan seterusnya. Pada level abstraksi ini, kata kerja “to be” atau “to exist” bermakna tunggal dan sama baik itu diterapkan pada Tuhan maupun rumah.

Dalam konteks inilah, eksistensi termasuk kelompok konsep-konsep yang secara teknis – dalam filsafat Islam – disebut sebagai *al-ma‘qūlāt al-tsāniyah al-falsafīyyah* (*secondary philosophical intelligibles*), konsep-konsep sekunder filosofis meskipun eksistensi memiliki karakter khas karena ia merupakan konsep yang paling aplikatif, umum, dan fundamental. Sebagai konsep sekunder filosofis, ia muncul dalam pikiran tetapi mengkualifikasi realitas eksternal; ia berbeda dengan konsep sekunder logis (seperti konsep ‘universal’) yang kemunculan dan kualifikasinya berada dalam

²⁸² Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 1, hal. 63-64.

²⁸³ Dikutip dari Toshihiko Izutsu. *The Concept and Reality of Existence*. (Tokyo: Keio University, 1971), hal. 75-76.

dunia mental pikiran; ia juga berbeda dengan konsep primer (seperti konsep ‘manusia’) yang kemunculan dan kualifikasinya berada dalam dunia konkret eksternal. Mulla Shadrā menjelaskan,

Setiap eksistensi eksternal yang direpresentasikan dalam pikiran akan mempertahankan kuantitasnya (*māhiyyah*) sekalipun terjadi perubahan dalam modalitas eksistensinya. Realitas eksistensi adalah yang terdapat dalam dunia eksternal (*fi’l a’yān*). Segala sesuatu yang realitasnya berada dalam dunia eksternal tidak akan ditemukan dalam pikiran sebagaimana ia ada. Apa yang direpresentasikan dari eksistensi di dalam jiwa akan mengambil bentuk universalitas (*al-kuliyyah*) dan umum (*al-‘amūm*); dan itu bukanlah realitas eksistensi akan tetapi ia adalah salah satu aspek konstitusi dan nama eksistensi.²⁸⁴

Dengan kata lain, konsep eksistensi berada dalam pikiran sedangkan realitas eksistensi termasuk wilayah realitas eksternal, dunia ekstra-mental yang memiliki efek-efek dan konsekuensi-konsekuensi. Konsep eksistensi bersifat universal, sedang realitas eksistensi adalah individual (*takhashshush*). Shadrā menjelaskan bahwa setiap eksistensi individual adalah unik yang berpartisipasi dalam realitas eksistensi yang serba meliputi. Segala sesuatu adalah instansiasi dan individuasi eksistensi yang mengungkap dirinya sendiri dalam seribu satu cara, modus, keadaan, dan tingkatan.

4.1.4. Argumen *ashālat al-wujūd* (Kepuncaan Eksistensi)

Ulasan perbedaan konsep dan realitas eksistensi di muka memberi jalan bagi Mullā Shadrā untuk membangun argumen pokoknya bahwa eksistensi (*wujūd*) merupakan fundamen, pokok, pangkal realitas. Bahkan eksistensi, sejauh ia merupakan hakikat eksistensi, adalah identik dengan realitas itu sendiri. “Eksistensi bukan sebuah properti segala sesuatu yang dengannya mereka didefinisikan, melainkan ia adalah realitas itu sendiri yang karenanya segala sesuatu itu eksis. Eksistensi bukanlah sesuatu yang memiliki eksistensi sebagaimana juga ‘keputihan’ bukanlah sesuatu yang memiliki ‘keputihan’. Eksistensi adalah realitas itu sendiri,” jelas Shadrā.²⁸⁵ Lebih lanjut, Shadrā mengelaborasi karakteristik hakekat eksistensi,

Eksistensi, sejauh ia adalah eksistensi, tidak memerlukan agen untuk muncul, tidak perlu materi untuk transformasi, tidak perlu subyek untuk ditemukan, tidak

²⁸⁴ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 63.

²⁸⁵ Ibid. hal. 65-66.

perlu forma untuk berpakaian, tidak perlu tujuan agar eksis. Alih-alih demikian, ia sendirilah yang merupakan agen dari seluruh agen, forma dari seluruh forma, dan tujuan dari seluruh tujuan.²⁸⁶

Realitas (hakekat) segala sesuatu adalah eksistensinya, yang memiliki efek-efek dan hukum-hukum. Eksistensi, oleh karena itu, merupakan yang paling nyata dari segala sesuatu karena ia adalah pemilik realitas. Apapun yang memiliki realitas hanya karena eksistensi. Ia (eksistensi) adalah realitas segala sesuatu yang memiliki realitas. Dan sebagai pemilik realitas, ia tidak memerlukan apapun dari realitas. Ia ditetapkan oleh dirinya sendiri. Sedangkan yang lain – yaitu esensi – ditetapkan oleh eksistensi dan bukan oleh dirinya sendiri.²⁸⁷

Sementara itu, esensi atau kuiditas (*māhiyyah*, keapaan, *whatness*)²⁸⁸ adalah produk representasi mental pikiran terhadap realitas eksternal. Dalam realitas konkrit (*al-wāqiʿ*), eksistensi mendahului esensi; sedang dalam pikiran, esensi mendahului eksistensi. Shadrā menguraikannya sebagai berikut:

Sesungguhnya dalam realitas konkrit esensi bersatu dengan eksistensi dalam sejenis kesatuan esensial (*ittihād*). Ketika pikiran menganalisis mereka ke dalam dua hal, maka Ia muncul pertanyaan manakah yang lebih fundamental dan dahulu dalam realitas konkrit. adalah eksistensi (yang mendahului esensi) karena ia adalah prinsip dalam realitas yang beremanasi dari Prinsip Pertama (*al-mabdaʿ*). Sedangkan esensi yang bersatu dengan dan dipredikasi oleh eksistensi tidak seperti pengatributan suatu aksiden tetapi dalam realitasnya sendiri (yang secara esensial bersatu dengan eksistensi). Sejauh dalam dunia pikiran, esensi mendahului eksistensi karena esensi adalah prinsip dalam keputusan mental.²⁸⁹

Eksistensi mengacu kepada realitas aktual sedangkan esensi mengacu kepada eksistensi mereka dalam pikiran. Shadrā menerangkan, “Realitas eksistensi dan

²⁸⁶ Ibid. hal. 77

²⁸⁷ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyāʿir* (Beirut, 2000), hal. 60. ان ف ي فة كل شيء هو وجوده Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyāʿir*. (New York, 1992), Prehensi Ketiga, Proposisi 16, hal. 10.

²⁸⁸ Para pengkaji Mulla Shadra menggunakan dua istilah yang kadang bermakna sama dan kadang berbeda dalam menerjemahkan kata *māhiyyah* (*keapaan*, *whatness*), yaitu esensi dan kuiditas. Istilah esensi bisa dipakai untuk pengertian *whatness* yang memerikan batasan suatu eksisten (maujud), tetapi juga kerap dipakai dalam pengertian umum dengan makna ‘hakekat’, ‘dzat’ atau kedirian sesuatu. Sedangkan kata kuiditas (*quiddity*) memiliki makna spesifik, yaitu keapaan yang merupakan jawaban terhadap pertanyaan “apa itu”. Jadi, setiap ditemukan frase “esensi atau kuiditas” itu maksudnya adalah esensi dalam pengertian *whatness*. Penulis menggunakan dua kata ini bergantian dengan maksud untuk menunjukkan makna yang identik untuk pengertian *whatness* karena dalam banyak buku kata kuiditas masih jarang ditemukan padahal kata kuiditas lebih bermakna spesifik daripada kata esens. Lihat Toshihiko Izutsu. *The Concept and Reality of Existence*. (Tokyo: Keio University, 1971), hal. 101.

²⁸⁹ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 78-79

kebenarannya tidak ditemukan dalam pikiran; apa yang muncul dalam pikiran mengenai eksistensi adalah sejenis abstraksi mental (*intizā‘i ‘aqlī*). Tetapi ini adalah juga salah satu aspek eksistensi.”²⁹⁰ Saat setiap pikiran mencoba mempersepsi realitas aktual akan terjadi apa yang Shadrā sebut sebagai eksistensi konseptual abstrak (*al-wujūd intizā‘i*).

Mengenai bentuk hubungan antara realitas aktual-eksternal yang merupakan rumah eksistensi dengan realitas konseptual yang merupakan rumah esensi, Shadrā menggambarannya sebagai berikut,

Hubungan antara eksistensi konseptual abstrak (*al-wujūd intizā‘i*) dengan eksistensi aktual (*al-wujūd al-ḥaqīqī*) adalah seperti hubungan antara ‘kemanusiaan’ (*al-insāniyyah*) dengan seorang individu manusia (*al-insān*), dan seperti hubungan ‘ke-putih-an’ dengan sebuah obyek yang putih. Hubungannya (eksistensi konseptual) dengan esensi adalah seperti hubungan kemanusiaan dengan kemampuan tertawa dan seperti ‘ke-putih-an’ dengan salju.²⁹¹

Berikut adalah beberapa argumen analitis mengapa eksistensi mendahului esensi, dan bahkan lebih dari itu, mengapa eksistensi adalah realitas aktual sedangkan esensi adalah realitas mental. Pertama, kuiditas atau esensi bersifat netral terhadap eksistensi dan non-eksistensi. Maksudnya, konsep mental bisa merujuk kepada sesuatu yang tidak eksis, seperti konsep ‘manusia terbang’ dengan segala atribut dan sifat yang dikonseptualisasikan. Oleh karena itu, eksistensilah yang memungkinkan konsep itu menjadi aktual dengan segala atributnya; dan itu artinya adalah eksistensi yang real secara fundamental.

Kedua, kuiditas adalah sumber multiplisitas dan keragaman. Seandainya eksistensi bukanlah yang aktual secara mendasar, maka tidak akan ada kesatuan yang aktual termasuk juga kesatuan antara dua kuiditas dalam suatu obyek (seperti dalam proposisi “Kertas itu putih” yang secara aktual merupakan satu kesatuan tetapi setidaknya memiliki dua kuiditas, yaitu ‘kertas’ dan ‘putih’). Jika demikian (bahwa eksistensi bukan realitas aktual), maka tidak akan ada prediksi yang memaknai kesatuan dalam eksistensi (seperti dalam proposisi ‘A adalah B’). Dan kemungkinan ini

²⁹⁰ Ibid. hal. 83

²⁹¹ Ibid. hal. 87.

tertolak oleh prinsip logika. Oleh karena itu, eksistensilah yang riil secara fundamental, yang eksis dengan dirinya sendiri, sedangkan kuiditas eksis melalui eksistensi.

Ketiga, ketika kuiditas maujud secara eksternal, ia akan memiliki sifat-sifat tertentu. Tetapi ketika kuiditas maujud melalui eksistensi mental (*wujūd dzihnī*), ia tidak memiliki sifat dan efek aktual apapun. Sebagai contoh, ‘air’ yang berada dalam pikiran tidak bisa menghilangkan haus atau memadamkan api. Oleh karena itu, jika eksistensi tidak riil dan sebaliknya kuiditas yang riil, maka tidak akan ada perbedaan antara dua keadaan itu. Faktanya, jelas kedua kondisi itu berbeda (konsep ‘air’ dengan realitas ‘air’).

Keempat, kuiditas juga netral terhadap relasinya dengan prioritas dan posterioritas, kekuatan dan kelemahan, aktualitas dan potensialitas. Sementara dalam realitas eksternal ditemukan beragam tingkatan kekuatan, prioritas dan aktualitas; sebagian eksisten lemah dan sebagian lain kuat; sebagian merupakan faktor penyebab dan sebagian lain merupakan efek yang bergantung kepada penyebab. Jika eksistensi tidak riil secara mendasar, maka berbagai perbedaan tingkatan dan keragaman itu akan diatributkan kepada kuiditas. Akan tetapi, kuiditas sendiri netral terhadap perbedaan tingkatan itu. Nah, satu-satunya yang mungkin adalah eksistensilah yang menjadi sumber perbedaan dan tingkatan kekuatan, prioritas, dan aktualitas tersebut.

4.2. *Tasykīk al-Wujūd* (Gradasi Eksistensi)

Sebagai konsep filosofis (*al-ma‘qūlāt al-falsafīyyah; philosophical intelligibles*), makna (*mafhūm*) eksistensi yang univok untuk seluruh eksisten tidak mengimplikasikan kesatuan dan kesamaan level eksistensi entitas-entitas dalam instantanya (*mishdāq*). Ini berbeda dengan karakteristik konsep kuiditas (*al-ma‘qūlāt al-māhuwiyyah*), yang akan memiliki kesatuan esensial diantara instanta-instanta yang tergolong konsep yang sama. Semisal, konsep ‘manusia’ yang univok menggambarkan kesatuan esensial diantara individu-individu manusia. Akan tetapi, konsep ‘eksistensi’ yang univok justru berimplikasi pada keragaman entitas-entitas dalam tingkatan prioritas, kekuatan, kesempurnaan. Kesatuan pengertian eksistensi melahirkan pluralitas dalam realitas eksternal. Mengapa demikian? Mullā Shadrā menjelaskannya,

Realitas eksistensi (*haqīqah al-wujūd*) mencakup seluruh entitas yang eksis (*al-maujūd*, eksisten) tidaklah seperti makna-makna universal lainnya yang diterapkan secara seragam pada instanta-instanta partikular. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa realitas eksistensi bukanlah genus, bukan spesies, dan bukan pula aksiden; karena itu ia bukanlah konsep universal yang alamiah (*kulliyya thabī'īyya*). Alih-alih demikian, pencakupannya (*syamūlahu; its inclusion*) berlangsung dengan modus pencakupan yang lain.²⁹²

Realitas eksistensi terindividuasi (*tasyakhhush*) oleh dirinya sendiri. Ia adalah realitas yang terdiferensiasi berdasarkan perbedaan-perbedaan dalam esensi-esensi kontingen (*al-māhiyyāt al-imkāniyyah*), yang masing-masing bersatu dengan tingkatan-tingkatan atau level-level eksistensi, kecuali Wujud Aktual Pertama, yang tidak memiliki esensi karena eksistensinya adalah nirmediasi dan paling lengkap, kuat, dan sempurna. Ia tidak bercampur dengan universalitas atau partikularitas; ia tidak dapat didefinisikan; tidak juga bisa ditetapkan oleh makna dan deskripsi.²⁹³

Penjelasannya adalah sebagai berikut. Kesatuan pengertian eksistensi merupakan abstraksi dari kesatuan eksistensi pada realitas aktual. Univokalitas makna eksistensi tidak mungkin muncul dari keterpisahan entitas satu sama lain yang terperangkap dalam kuiditas-kuiditas (esensi-esensi) mereka. Jadi, univokalitas konsep eksistensi mengacu kepada kesatuan realitas eksistensi. Akan tetapi, univokalitas konsep eksistensi ini bukan seperti konsep universal lainnya yang diisi (dibatasi) oleh kuiditas tertentu seperti pada konsep 'manusia', 'hewan', 'putih', dan seterusnya. Ia memang bisa diterapkan ke seluruh entitas tanpa batas, jauh melampaui keluasan ekstensi (*afrād*) konsep universal manapun, tetapi ia tidak memiliki intensi apapun karena ia tidak memiliki genus, spesies, pembeda atau sepatah deskripsi pun. Daya kemencakupannya bukan karena memiliki kesatuan esensial tertentu sebagaimana yang terkandung dalam konsep-konsep universal umumnya, yang Mullā Shadrā sebut sebagai konsep universal alamiah, namun justru karena 'kekosongan'-nya dari isi, batasan (kuiditas, esensi) apapun.

Dengan kata lain, eksistensi adalah konsep yang paling sederhana (*basīth*) dan karena itu ia mencakup segala sesuatu. Dalam bahasa logika bisa dikatakan bahwa intensi konsep eksistensi tidak ada namun ekstensinya tak terbatas. Ini sesuai dengan

²⁹² Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā'ir* (Beirut, 2000), al-Masyā'ir al-Tsānī, hal. 59. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā'ir*. (New York, 1992), Prehensi Kedua, Proposisi 12, hal. 8-9.

²⁹³ Ibid. Bdk. Proposisi 14, hal. 9.

prinsip logika bahwa intensi (konotasi) dan ekstensi (denotasi) bertolak belakang. Semakin banyak intensi (batasan, kuintitas) semakin sedikit ekstensi; sebaliknya, semakin sedikit intensi maka semakin banyak ekstensi. Dan eksistensi adalah konsep yang paling sederhana karena ia tidak memiliki batasan atau kuintitas (esensi) pada dirinya sehingga ia bisa memasuki wilayah realitas semesta tanpa batas.

Atas dasar ulasan di atas muncullah doktrin kesatuan eksistensi (*wahdat al-wujūd*) pada realitas eksternal. Semua entitas merupakan manifestasi dari eksistensi. Namun, pada saat yang sama, semesta entitas itu beragam dan plural yang dipenuhi oleh berbagai perbedaan dan identitas. Bagaimana menjelaskan pluralitas dari perspektif kesatuan eksistensi?

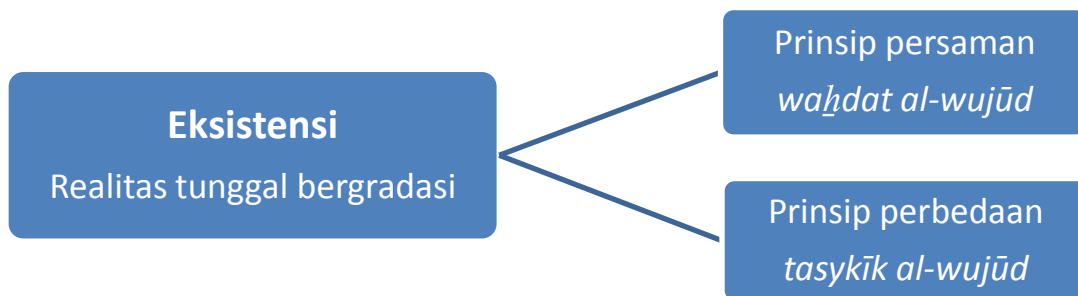
Sejalan dengan kutipan di muka, Mullā Shadrā menerangkan bahwa eksistensi, yang sesungguhnya adalah konsep tunggal (bukan konsep universal alamiah) tetapi mencakup segala sesuatu, bertindak sebagai predikat yang mengindividuasi seluruh entitas; inilah yang disebut sebagai “predikasi bergradasi”²⁹⁴ (*haml bi'l-tasykīk*).²⁹⁵ Individuasi ini melahirkan entitas-entitas yang unik dan individual; sesungguhnya dalam realitas eksternal tidak ada entitas yang umum dan universal; semuanya bersifat khusus dan individual. Mengapa terjadi individuasi yang melahirkan pluralitas?

Sejalan dengan prinsip *ashālat al-wujūd* (kepuncaan eksistensi) bahwa eksistensilah yang mendasar dan aktual sedangkan esensi adalah sekunder dan konstruksi mental, maka individuasi itu berasal dari kedalaman eksistensi. Kemunculan individuasi dan instanta-instanta partikular datang dari keadaan eksistensi yang bergradasi dalam derajat kesempurnaan, prioritas (kebermulaan), kekuatan, intensitas. Dengan demikian, eksistensi bertindak sebagai prinsip persamaan yang melahirkan kesatuan eksistensi dan sekaligus sebagai prinsip perbedaan yang melahirkan multiplisitas dan keragaman. Oleh karena itu, ‘Allamah Thabāthabā’i menyebut eksistensi sebagai ‘realitas tunggal yang bergradasi’ (*ḥaqīqah wāhidah musyakkakah*).²⁹⁶

²⁹⁴ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 61

²⁹⁵ Sejumlah penulis menerjemahkan *haml bi'l-tasykīk* dengan “predikasi ekuivok”. Penulis lebih memilih memahaminya sebagai “predikasi bergradasi” dengan alasan pengertian ini lebih konsisten dengan prinsip yang hendak Mulla Shadra buktikan, yaitu *tasykīk al-wujūd* (gradasi eksistensi).

²⁹⁶ Sayyid M. H. Tabātabāi, *Bidāyat al-Hikmah*. (Qum: 2006), hal. 17.



Bagan 4.1. Eksistensi adalah realitas tunggal bergradasi

Dengan merujuk kepada doktrin iluminasi Suhrawardī²⁹⁷, Mulā Shadrā memberikan metafor eksistensi seperti cahaya. Cahaya memiliki intensitas yang berbeda-beda tapi sekaligus satu pengertian sebagai cahaya; misalnya cahaya matahari, cahaya lampu neon dan cahaya lilin yang kesemuanya memiliki sifat-sifat cahaya seperti bersinar dan menerangi. Tetapi, pada saat yang sama ketiga jenis cahaya ini memiliki intensitas yang berbeda. Intensitas cahaya, sejauh mengacu kepada realitas aktual daya cahaya itu sendiri dan bukan terpaku pada ketiga tempat/sumber cahaya tadi, merupakan wilayah eksistensi, bukan esensi.

Mengenai prediksi bergradasi oleh primasi (*uluwiyyah*), prioritas (*awwaliyyah*), keberdahuluan (*aqdamiyyah*), dan intensitas (*asyaddiyyah*), eksistensi beberapa eksisten (*maujūd*) memiliki keberdahuluan pada kodratnya, lebih sempurna dan lebih kuat dari beberapa eksisten lain. Suatu eksisten yang tidak memiliki sebab mempunyai prioritas dalam eksistensi terhadap eksisten lainnya, dan lebih dahulu dari seluruh eksisten lain. Dengan argumen yang sama, eksistensi intelek aktif memiliki prioritas terhadap eksistensi intelek yang lain, dan eksistensi substansi lebih dahulu daripada eksistensi aksiden.²⁹⁸

Perlu disadari bahwasanya tidaklah terjadi keragaman eksistensi karena dzatnya melainkan oleh tingkat kesempurnaan dan kekurangan, prioritas dan posterioritas, keberdahuluan dan keberakhiran, dan ketampakan dan ketersembunyian. Perhatikanlah level-level cahaya matahari bagaimana dia memancarkan dan menampakkan berbagai warna²⁹⁹ pada botol cermin (الزجاجات);

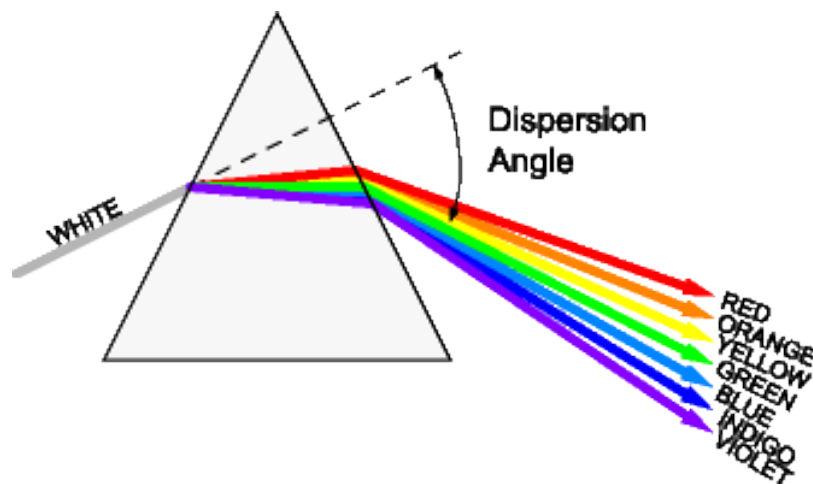
²⁹⁷ Suhrawardī (w. 1191) adalah filsuf Iran yang membangun aliran filsafat iluminasionis (*isyraqiyyah*) dengan menyebutkan bahwa ada dua jenis hikmah (pengetahuan, kebaksanaan), yaitu *hikmah bahtsiyyah* (pengetahuan diskursif) dan *hikmah dzauqiyyah* (pengetahuan intuitif). Pengetahuan diskursif diperoleh melalui analisis logis dan rasiosiansi semenetara pengetahuan intuitif dicapai melalui pensucian dan pemurnian jiwa. Tokoh filsuf Peripatetik Ibn Sina, filsuf Iluminatif, dan sufi Ibn ‘Arabi merupakan tokoh pemikir pra Mulla Shadra yang disintesisasikan oleh Shadra.

²⁹⁸ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 62

²⁹⁹ Warna adalah ukuran intensitas frekuensi cahaya

lensa prisma – penulis), akan tetapi pada saat yang sama cahaya-cahaya tersebut adalah cahaya dirinya. Tidak akan terjadi perbedaan warna kecuali karena keragaman intensitas, kekuatan dan kelemahannya.³⁰⁰

Tampaknya Mullā Shadrā menggunakan fenomena cahaya matahari yang dibiaskan melalui sebuah prisma, yang bekerja seperti lensa. Sebagaimana diketahui bahwa cahaya matahari yang masuk ke prisma akan dibiaskan menjadi berbagai warna seperti merah, jingga, kuning, hijau, biru, nila, ungu, abu-abu, dan seterusnya. Kemunculan beragam warna ini merupakan efek dari perbedaan panjang gelombang cahaya polikromatik yang dimiliki cahaya matahari. Meskipun demikian, di balik keragaman warna tadi, itu semua adalah manifestasi cahaya tunggal matahari. Demikian ilustrasi yang dipakai oleh Mullā Shadrā dalam menjelaskan prinsip *wahdat al-wujūd* dan sekaligus *tasykīk al-wujūd* melalui metafor cahaya.



Bagan 4.2. Cahaya sebagai metafor eksistensi oleh Mullā Shadrā

4.3. *Ḥarakat al-Jawhariyyah* (Gerak Trans-substansial)

Prinsip ini merupakan turunan dan implikasi ontologis dari dua prinsip Mullā Shadrā sebelumnya, yaitu *ashālat al-wujūd* dan *tasykīk al-wujūd* (gradasi eksistensi). Prinsip keutamaan eksistensi atas esensi membuka gagasan mengenai dinamika realitas sebagai hal yang merupakan karakteristik eksistensi; sesuatu yang berbeda dengan karakteristik esensi yang tetap dan netral terhadap dinamika dan perubahan realitas.

³⁰⁰ Mulla Shadra, *Asfār*, Vol. 1, hal. 91

Sebagai contoh, realitas ‘air’ di dunia ekstra-mental selalu dalam kondisi perubahan sementara konsep ‘air’ di dunia mental bersifat tetap dan tidak terpengaruh oleh kondisi realitas eksternal. Prinsip gradasi eksistensi membawa visi baru tentang watak dasar realitas yang selalu bergerak dari suatu keadaan ke keadaan lain secara sistematis, mendasar, dan terus menerus tiada henti. Gerakan ini adalah suatu transformasi fundamental suatu eksistensi dari sebuah level eksistensi ke level yang lain.³⁰¹

Gerak dalam filsafat eksistensial Mullā Shadrā menjadi sebuah konsep ontologis; ia tergolong konsep filosofis, bukan lagi konsep keapaan (kuiditas) seperti pada sistem filsafat Aristoteles dan aliran Peripatetik. Bagi Shadrā, gerak adalah sebuah modus eksistensi. Realitas eksistensi adalah dinamis, fluks, dan selalu dalam kondisi “pembaharuan dan pergantian”³⁰² terus menerus” (*al-tajaddud wa’l-inqidhā*).³⁰³ Gerak dengan demikian tidak hanya terjadi pada atribut tertentu pada suatu entitas melainkan sesuatu yang inheren pada kedalaman eksistensi semua maujud dan entitas kecuali Maujud Murni Yang Sempurna.

Oleh karena itu, gerak bukan sesuatu yang datang dari luar atau sebuah atribut yang didesakkan kepada sebuah obyek, melainkan muncul dari obyek itu sendiri yang substansinya bergerak. Berbeda dengan pandangan Aristoteles yang membatasi gerak terjadi hanya pada empat kategori aksiden, yaitu kuantitas (*al-kam*), kualitas (*al-kayf*), situasi (*al-wadh’*), dan tempat (*al-’ayn*), Shadrā mengemukakan gagasan baru dalam dunia filsafat bahwa gerak juga terjadi pada substansi (*al-jawhar*)³⁰⁴; itulah mengapa doktrin Shadrā dikenal dengan *al-harakat al-jawhariyyah* (gerak trans-substansial; *transubstantial motion*).

Shadrā menjelaskan bahwa gerak tidak dapat dibangun atas dasar entitas yang tetap. Entitas seperti itu dapat memiliki esensi yang tetap, tetapi bukan eksistensi yang tetap yang sama sekali terdiri dari perubahan dan mutasi. Jadi, di bawah perubahan aksiden-aksiden, terdapat suatu perubahan yang lebih fundamental, yaitu perubahan-dalam-substansi, yang melalui perubahan pada forma-forma material, maka semua

³⁰¹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 49-50.

³⁰² Arti *al-inqidhā*’ di sini adalah pergantian yang bersifat kontinyu seperti lapis demi lapis tanpa kehilangan lapisan sebelumnya. Pembaruan yang terjadi adalah seperti pengalaman ilmiah baru seorang siswa SD yang memasuki jenjang SMP tanpa membuang pengetahuan sebelumnya.

³⁰³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 51.

³⁰⁴ Ibid. hal. 71

perubahan dalam aksiden pada akhirnya dapat dilacak. Semua badan, baik langit ataupun material, merupakan subyek perubahan substansial ini dalam wujud mereka. Ini membuktikan bahwa seluruh dunia ruang-waktu secara temporal berawal sejauh eksistensinya terus diperbaharui setiap saat

Shadrā berargumen bahwa setiap perubahan pada aksiden meniscayakan perubahan pada substansinya karena eksistensi substansilah yang menjadi penyebab gerakan dan perubahan. Substansi itu sendiri pasti bersifat mobil dan labil yang peka dengan gerakan dan perubahan. Berbeda dengan Aristoteles dan Ibn Sina, Mullā Shadrā menganggap hubungan substansi dan aksiden bercorak eksistensial bahwa atribut-atribut sebuah obyek merupakan tahapan dan posisi eksistensi substansi. Di sini, berdasarkan prinsip kepuncaan eksistensi, Shadrā menyatakan bahwa berbagai atribut bukanlah faktor-faktor penyebab individuasi melainkan tanda-tanda individuasi. Shadrā menjelaskan,

Jika gerak terjadi pada kuantitas dan kualitas serta bagian-bagian mereka yang tidak terbatas secara potensial maka wujud terbaharui bersama identitasnya baik pada kuantitas maupun kualitas. Hal demikian juga terjadi pada substansi yang terbentuk. Karena itu penguatan intensitas dan penyempurnaan dzat menjadikan wujud satu individu yang identitas dan kesatuan substansialnya terus menerus berubah.³⁰⁵

Berdasarkan prinsip-prinsip dalam sistem ontologisnya, pandangan kosmologis Shadrā berkarakter holistik-organis, sistemik, dinamis, dan plastis. Berikut salah ulasannya mengenai alam semesta raya,

Alam semesta (*al-‘ālam*), termasuk segala sesuatu di dalamnya, adalah sebuah peristiwa sementara karena segala sesuatu di dalamnya secara eksistensial didahului oleh ketiadaan (*‘adam*); yang berarti bahwa untuk setiap identitas individual status ketiadaannya mendahului keberadaannya, dan eksistensi ketiadaan (untuk setiap individu) lebih dahulu dalam waktu daripada status eksistensinya. Secara umum, setiap obyek material, apakah ia adalah materi bintang-bintang atau elemen-elemen, apakah ia jiwa atau raga, semuanya terus-menerus memerlukan identitas baru; personaliti dan eksistensinya tidak pernah tetap.³⁰⁶

³⁰⁵ Ibid. hal. 69.

³⁰⁶ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir* (Beirut, 2000), al-Masyā‘ir al-Tsālits hal. 120. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir*. (New York, 1992), Prehensi Ketiga, Proposisi 137, hal. 80.

Teori gerak Shadrā, dalam pandangan Fazlur Rahman³⁰⁷, merupakan gagasan baru dalam sejarah pemikiran Islam³⁰⁸, yang didasarkan pada konsep struktur peristiwa-peristiwa ruang-waktu yang kontinu. Badan-badan solid dilikuidasi dan dianalisis ke dalam suatu faktor potensialitas gerak murni yang disebut materi dan suatu faktor yang mengaktualisasikan, yang disebut “forma fisik” atau “hakekat jasmani” yang secara terus menerus berubah dan menimbulkan suatu kontinum ruang-waktu, dalam arti bahwa tidak ada ruang dan juga tidak ada waktu yang eksis secara independen, melainkan keduanya merupakan fungsi-fungsi atau aspek-aspek gerak kontinu yang terintegrasi.

Dalam hubungannya dengan gradasi eksistensi sistematis, gerak trans-substansial ini mengkarakterisasi sistematika itu sehingga eksistensi selalu bergerak ke satu arah menuju kesempurnaan. Dengan kata lain, eksistensi dapat dipahami sebagai suatu penyingkapan eksistensi terus menerus, yang karenanya merupakan keseluruhan tunggal dengan perkembangan dinamika-internal secara konstan. Waktu adalah ukuran proses kebaruan ini, bukan sebuah entitas independen yang di dalamnya peristiwa-peristiwa terjadi di dalamnya, melainkan lebih merupakan sebuah dimensi keempat ruang: dunia fisik adalah sebuah kontinum ruang-waktu. Waktu adalah konstituen eksistensi setiap substansi korporeal.³⁰⁹

Cukup menarik komentar seorang filsuf kontemporer yang menelaah Mullā Shadrā, yaitu Murtadha Muthahhari, sebagai berikut,

Through the principle of substantial motion, the visage of the Aristotelian universe is wholly transformed. According to this principle, nature or matter, equals motion. .. Mulla Sadra demonstrated that, even on the basis of the Aristotelian principles of matter and form, we accept that the substances of the world are in continuous motion; there is never so much as an instant of constancy and uniformity in the substances of the world. The accidents (that is, the nine other categories), as functions of the substances, are also in motion.

³⁰⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*. (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 94.

³⁰⁸ Menurut beberapa sarjana pengkaji Mulla Shadra seperti Henry Corbin, Seyyed Hossein. Nasr, dan Murtadha Muthahhari, teori gerak trans-substansial ini merupakan ide baru dalam sejarah pemikiran filsafat pada umumnya.

³⁰⁹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (Binghamton: Binghamton University, 1999), hal. 479.

*According to Mulla Sadra, nature equals motion, and motion equals continuous, uninterrupted creation and extinction.*³¹⁰

Melalui prinsip gerak substansial, wajah alam semesta Aristotelean sama sekali berubah. Menurut prinsip ini, alam sama dengan gerak. Waktu tergantung pada ukuran kekuatan gerak trans-substansial ini. ... Mullā Shadrā membuktikan bahwa, sekalipun berdasarkan prinsip-prinsip materi dan forma Aristotelean, kita mesti menerima bahwa substansi alam raya senantiasa bergerak; tidak pernah ada kekonstanan sesaat dan keseragaman dalam substansi alam. Aksiden-aksiden (yaitu sembilan kategori lain), sebagai fungsi dari substansi, juga berada dalam gerak. Menurut Mullā Shadrā, alam sama dengan gerak, dan gerak sama dengan penciptaan (*creation*) dan pemusnahan (*extinction*) yang tak henti-hentinya, terus menerus.

Prinsip gerak trans-substansial atas dasar keutamaan dan gradasi eksistensi ini meluruskan balok-balok padat substansi yang selama ini dalam sistem metafisika Aristoteles dianggap sebagai basis tetap yang di atasnya semua gerakan dan perubahan terjadi. Dalam ontologi Shadrā semua substansi yang dianggap statis dan terisolasi tersebut menjadi cair, fluks, dan terjembatani antar substansi-substansi yang memiliki hubungan eksistensial. Seorang pengkaji Mullā Shadrā lainnya, Muhammad Baqir Shadr menulis,

*Matter in its substantial movement pursues the completion of its existence and continues its completion, until it is free from its materiality under specific conditions and becomes an immaterial being – that is, a spiritual being. Thus, there is no dividing line between spiritualitu and materiality. Rather, teh are two levels of existence. In spite of the fact that the soul is not material, yet is has material relations because it is the highest stage of the completion of matter in its substantial motion. ... Further, teh difference between materiality and spirituality is just a matter of degree, as is the difference between intense heat and lower heat. But this does not mean that the soul is a product of matter and one of its effects. Rather, is is a product of the substantial movement which does not proceed from matter itself.*³¹¹

Materi dalam gerak substansial menyempurnakan eksistensinya dan terus menyempurnakannya sampai ia terlepas dari materialitasnya di bawah syarat-syarat tertentu dan menjadi maujud yang bukan material, yaitu maujud spiritual. Jadi, antara yang material dan spiritual tidak ada garis pemisah. Tetapi, keduanya adalah dua tingkat keberadaan. Meskipun jiwa itu non-material, ia

³¹⁰ Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe* (Berkeley: Mizan Press, Berkeley, 1985), hal. 169.

³¹¹ Muhammad Baqir Shadr, *Our Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), hal.280.

memiliki hubungan material, karena ia adalah tahap tertinggi penyempurnaan materi dalam gerak substansialnya. ... Selanjutnya, perbedaan antara materialitas dan spiritualitas adalah perbedaan derajat saja, seperti perbedaan panas yang tinggi dan panas yang rendah. Tapi, itu tak berarti bahwa jiwa adalah produk materi dan salah satu efeknya. Tetapi, ia adalah produk gerak substansial yang bukan berasal dari materi itu sendiri.

Salah satu implikasi prinsip gradasi eksistensi dan gerak trans-substansial Shadrā adalah bahwa relasi antara jiwa dan tubuh atau kesadaran dan materi menjadi sesuatu yang alamiah dan substansial. Relasi yang terjadi antara dua substansi tersebut adalah relasi eksistensial; bahwa jiwa dan tubuh itu secara aktual saling mempengaruhi, terinterkoneksi, dan interdependen satu sama lain. Lebih dari itu, jiwa dan tubuh dalam pandangan Shadrā adalah manunggal jika dilihat pada eksistensinya dan melalui gerak trans-substansial, tubuh berubah menjadi jiwa atau ruh. Shadrā berkata, “Boleh jadi sebelum ini, aku hanyalah sebiji gandum, lantas berubah menjadi diriku, dan kini aku (jiwa) adalah eksistensi yang tidak akan pernah punah.”³¹²

4.4. Eksistensi Mental

Gagasan eksistensi mental sebetulnya sudah terkandung secara tersirat dalam uraian sebelumnya mengenai karakteristik dan jenis-jenis eksistensi. Namun karena doktrin ini memiliki peran pokok dan penting dalam pembahasan epistemologi Mullā Shadrā, termasuk di dalamnya mengenai persepsi, maka prinsip ini perlu dielaborasi secara khusus. Kecuali itu, konsep eksistensi mental merupakan salah satu inovasi unik dan brilian dari Mullā Shadrā dalam menjawab sejumlah isu metafisis dan epistemologis; salah satu diantaranya adalah isu terpelik dalam epistemologi, yaitu hubungan antara subyek yang mengetahui dengan obyek yang diketahui berikut pertanyaan-pertanyaan seperti: apakah pengetahuan tentang realitas itu mungkin; sejauh manakah pengetahuan subyek itu mewakili realitas eksternal, dan bentuk hubungan apa yang terjadi di antara keduanya.

³¹² Dikutip dari Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 108.

Mullā Shadrā membagi eksistensi ke dalam dua jenis, yaitu eksistensi eksternal (*al-wujūd al-khārijī*)³¹³ dan eksistensi mental (*al-wujūd dzihnī*).³¹⁴ Eksistensi eksternal adalah eksistensi yang independen dari subyek dan memiliki sifat-sifat dan kualitas-kualitas yang berpengaruh secara eksternal dan obyektif. Eksistensi eksternal ini juga disebut eksistensi aktual (*al-wujūd al-‘aynī*). Sedangkan eksistensi mental adalah eksistensi yang terjadi dalam pikiran atau jiwa sebagai bentuk kreativitas akal dalam mengenal realitas eksternal. Shadrā menggunakan istilah khusus untuk modus eksistensi dalam mental ini, yaitu subsisten (*tsubūt*).

Yang dimaksudkan dengan eksistensi aktual (*al-wujūd al-‘aynī*) adalah wujud yang diiringi oleh terjadinya esensi. Ketika kehitaman maujud dalam dunia eksternal, sifat alamiahnya adalah menyerap cahaya. Efek dari panas adalah munculnya pemanasan. Tetapi ketika mereka terjadi dalam jiwa, tidak muncul efek-efek seperti itu. Kami namakan yang pertama sebagai eksistensi aktual dan yang kedua sebagai eksistensi mental.³¹⁵

Mullā Shadrā mengingatkan bahwa pembagian kedua jenis eksistensi ini tidak didasarkan pada ‘tempat ‘ mereka berada karena eksistensi tidak bertempat atau dibatasi oleh tempat atau ruang tertentu. Kedua jenis eksistensi tersebut lebih merupakan modus eksistensi yang berbeda, dengan karakteristik yang berbeda.

Jelaslah bahwa yang dimaksudkan oleh ‘eksternal’ dan ‘mental’ dalam pernyataan kami “Ini adalah maujud eksternal” dan “Itu adalah maujud mental pikiran” tidaklah mengacu kepada suatu lokus, ruang atau posisi tertentu. Namun yang dimaksud dengan eksistensi eksternal adalah bahwa ia memiliki eksistensi yang darinya muncul efek-efek (*ātsār*) dan hukum-hukum (*ahkām*). Sedangkan eksistensi mental tidak seperti itu (tidak memiliki *ātsār* dan *ahkām*). Jika tidak ada realisasi eksistensi kecuali hanya esensi, maka tidak akan ada perbedaan antara eksistensi eksternal dan eksistensi mental. Namun hal itu adalah absurd karena esensi dapat terealisasi dalam pikiran tanpa maujud eksternal.³¹⁶

Isu eksistensi mental memiliki dua aspek pembahasan. Pertama, ia memiliki dimensi ontologis karena ia adalah sejenis eksistensi yang lemah dan kehilangan sifat-

³¹³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 1, hal. 63.

³¹⁴ Ibid. hal. 261

³¹⁵ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 247.

³¹⁶ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir* (Beirut, 2000), hal. 62. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir*. (New York, 1992), Prehensi Ketiga, Proposisi 22, hal. 13-14

sifat dan efek-efek eksistensi eksternal. Meskipun demikian, eksistensi mental ini, dipandang dari keberadaan subyek jiwa dan pikiran, sebetulnya juga merupakan eksistensi eksternal. Hanya saja, ketika dibandingkan dengan maujud eksternal, ia disebut eksistensi mental. Aspek kedua adalah bahwa isu eksistensi mental ini adalah sebuah masalah epistemologis dan berhubungan dengan pembentukan pengetahuan dan kesadaran manusia berikut hubungannya dengan dunia luar.

4.5. Ikhtisar

Keempat prinsip ontologis³¹⁷ yang telah didedah secara padat dan ringkas di muka terkait satu sama lain dan masing-masing memiliki signifikansi yang kuat dengan isu persepsi yang akan dibahas pada bab selanjutnya. Prinsip kepuncaan eksistensi menekankan aspek kehadiran langsung obyek cerapan dalam proses mempersepsi; prinsip graduasi eksistensi menjadi landasan ontologis jenis-jenis persepsi; gerak trans-substansial memberi bingkai dinamika keberlangsungan proses persepsi. Sedangkan eksistensi mental merupakan pintu masuk pembahasan mengenai hubungan subyek pencerap dengan obyek cerapan.

Hasil pendedahan prinsip-prinsip utama sistem ontologi Shadrā di muka juga menunjukkan kesesuaian yang boleh dikatakan paripurna dengan topik disertasi ini, yaitu membangun pandangan realisme-eksistensial-ekologis. Jelaslah bahwa Shadrā secara ontologis adalah seorang realis akan tetapi pada saat yang sama dia juga mengemukakan gagasan-gagasan eksistensialis. Dengan pernyataan yang berulang kali “hakekat realitas adalah eksistensi” dan “eksistensi adalah realitas itu sendiri, bukan tambahan bagi realitas”, pandangan ontologis Shadrā dapat dinamakan dengan mazhab realisme eksistensialis. Tambahan lagi, sistem ontologinya yang meliputi seluruh yang ada, baik manusia maupun alam raya, berpotensi besar membangun pandangan dunia holistik-ekologis; sebuah hipotesis yang akan dielaborasi dan didemonstrasikan pada pembahasan bab-bab selanjutnya.

³¹⁷ Tentu saja terdapat sejumlah prinsip ontologis lain yang digagas oleh Mullā Shadrā. Pemilihan keempat doktrin ini didasarkan atas dua hal, yaitu keutamaan prinsip dalam sistem ontologi Shadrā dan relevansi dengan isu persepsi.

BAB LIMA

TEORI PERSEPSI MULLĀ SHADRĀ

The essential creativity of the soul (khallaqiyat al-nafs) in its acts of perception is one of the most basic principles of Sadra's epistemology
(James W. Morris)³¹⁸

Pengantar

Bab ini akan mendedah pemikiran Mullā Shadrā tentang persepsi dengan segala karakteristik, jenis, level, dan proses yang terjadi. Persepsi merupakan sebuah topik yang cukup ekstensif dibahas oleh Mullā Shadrā karena perannya yang amat signifikan dalam sistem epistemologi Shadrā, yang didasarkan atas prinsip-prinsip ontologi yang telah diuraikan pada Bab Empat. Untuk melihat lebih jelas posisi penting isu persepsi diperlukan pengantar secara ringkas tentang prinsip-prinsip epistemologi Shadrā. Setelah itu akan dipresentasikan deskripsi dan eksplanasi hal ihwal persepsi berikut telaah relevansinya dengan rekonstruksi pandangan realisme-eksistensial-ekologis.

Teori pengetahuan Mullā Shadrā adalah unik dan orisinal karena, berbeda dengan epistemologi modern, ia adalah bagian dari sistem ontologinya dan tidak dapat dibahas secara terpisah. Sistem epistemologi Shadrā disebut juga ‘onto-epistemologi’³¹⁹ bahwa kebenaran dan eksistensi adalah dua sisi dari koin yang sama. Shadrā berpandangan bahwa eksistensi adalah *intelligible* (*ma‘qūl*; laras-akal; keterpahaman³²⁰) secara intrinsik dan tidak memerlukan suatu agen luar seperti subyek yang mengetahui sebagai predikat untuk memiliki makna. Selain itu, eksistensi adalah sarat-nilai dalam pengertian bahwa ia adalah sumber kualitas-kualitas aksiologis seperti kebaikan, penyempurnaan, dan keberlimpahan. Dengan demikian, filsafat Shadrā

³¹⁸ James W. Morris, *The Wisdom of Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981), hal. 244.

³¹⁹ Istilah ini dikemukakan oleh dua sarjana pengkaji Mullā Shadrā, yaitu oleh Hossein Syeikh Rezaee dan Mohammad Mansur, dalam karya mereka *Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Epistemology* (Tehran: SIPRI, 2002), hal. 1

³²⁰ Terkadang terjemahan lain adalah ‘alam akal’ karena bagi Mullā Shadrā *ma‘qūlāt* (*intelligibles*) mengacu kepada suatu dunia yang memiliki status ontologis.

mengikat tiga aspek filsafat klasik sekaligus, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi.³²¹

5.1. Prinsip-prinsip Epistemologi Mullā Shadrā

Mullā Shadrā sadar betul bahwa misteri hubungan antara pikiran dengan realitas luar di sekeliling kita merupakan salah satu isu terpelik dalam filsafat khususnya epistemologi. Dalam pandangan Shadrā, misteri itu tidak dapat diselesaikan dalam matriks pengetahuan sebagai representasi. Kesulitan pokok bukan terletak pada jenis relasi apa yang terjadi, korespondensi atau koherensi, antara intelek³²² dan obyek inteeksi. Pokok persoalan itu adalah kemampuan jiwa (*al-nafs*) untuk mempersepsi *intelligibles* (*ma‘qūlāt*; obyek-obyek akal). Shadrā mengutarakan kerisauannya mengenai ketidakjelasan karakteristik pengetahuan yang ditinggalkan para filsuf sebelumnya,

Bahwasanya masalah tentang jiwa yang dapat memahami forma hal-hal *intelligible*³²³ (*al-shuwar al-asy-yā’ al-ma‘qūl*) adalah sebuah persoalan filsafat yang paling pelik, yang belum satupun sarjana Islam hingga sekarang dapat memecahkannya. Ketika kami melihat kesulitan masalah ini dan merenungkan kemusykilan bahwa pengetahuan terhadap substansi adalah substansi dan aksiden, kami tidak menemukan penjelasan yang memadai pada buku-buku para filsuf termasuk pemimpin mereka Abū ‘Alī (Ibn Sīnā) seperti *al-Syifā’*, *al-Najāh*, *al-Isyārāt*, *‘Uyūn al-Hikmah*, dan lain-lain.³²⁴

Dalam kutipan tersebut, Shadrā menyinggung pandangan Ibn Sīnā bersama kaum Peripatetik, yang bersandarkan pada sistem filsafat Aristoteles, mengenai kodrat pengetahuan yang dianggap sebagai aksiden (kualitas) dalam jiwa. Bagi kaum Peripatetik, pengetahuan adalah abstraksi dan representasi obyek eksternal dalam pikiran; pengetahuan adalah impresi realitas obyek yang dipersepsi dalam subyek yang

³²¹ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal. xix.

³²² Istilah intelek dipakai untuk menerjemahkan kata yang dipakai Shadrā, yaitu *‘aql*. Kata intelek bermakna lebih luas daripada kata rasio (*reason*) karena ia juga mencakup dimensi nalar-intuitif selain nalar-diskursif.

³²³ Para sarjana pengkaji Mullā Shadrā menerjemahkan kata *ma‘qūlāt* (obyek-obyek akal) menjadi *intelligibles*.

³²⁴ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 247.

mempersepsi. Dalam proses ini, terjadi kemusykilan bagaimana pengetahuan yang diklaim sebagai pencerapan terhadap esensi suatu obyek menjadi aksiden dalam jiwa padahal keduanya merupakan dua kategori yang satu sama lain berbeda secara eksklusif (*mutual exclusive*) bahwa substansi bukan aksiden dan aksiden bukan substansi. Shadrā tidak menerima pandangan ini yang dianggapnya bertentangan dengan prinsip-prinsip logika dan metafisika.

Berpijak pada sistem ontologi eksistensialnya, Shadrā mengkritik berbagai pandangan epistemologis para filsuf, terutama dari mazhab Peripatetik, teolog, dan aliran iluminasionis-esensialisme. Pandangan yang kerap mendapat kritik tajam Shadrā adalah teori abstraksi-privasi bahwa pengetahuan produk abstraksi dan konstruksi mental terhadap obyek luar.³²⁵ Shadrā juga menyanggah teori pengetahuan representasional yang berpendapat pengetahuan sebagai forma-forma yang didesakkan (*al-shuwar al-murtasimah*)³²⁶ ke dalam substansi subyek akal (*al-‘āqil; intelligent*). Dia juga mengkritik doktrin epistemologis sejumlah teolog³²⁷ yang menganggap pengetahuan hanya sebagai aksiden (*‘aradh*) dan hubungan (*idhāfah*)³²⁸ antara subyek dan obyek.

5.1.1. Karakteristik Pengetahuan

Mullā Shadrā memulai pembahasan tentang pengetahuan dengan mengemukakan bahwa pengetahuan adalah sebuah modus eksistensi (*al-‘ilm naḥw min al-wujūd*) yang identik dengan kehadiran; pengetahuan dan intelligibilitas termasuk bagian integral dari lautan eksistensi. Sebagaimana eksistensi yang memasuki segala sesuatu, pengetahuan juga hadir dalam seluruh kanal realitas dan maujud bahkan batu-batu dan wadag-wadag material. Sesuai dengan prinsip gradasi eksistensi, pengetahuan dan intelek ditemukan dalam segala sesuatu dengan berbagai level intensitas dan

³²⁵ Shadrā beberapa kali mengkritik teori abstraksi dalam pengertian privasi dan negasi (*amr salbī*); lihat *Asfār*, Vol. 3, hal. 226-228 sedangkan pada hal. 284-288 dia menguraikan pandangannya tentang pengertian *tajarrud*, yang selama ini diterjemahkan dengan abstraksi, secara eksistensial dalam konteks ontologi *wujudiyyah*nya.

³²⁶ Ibid. hal. 226.

³²⁷ Diantaranya adalah Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209). Karya Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant; The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970) mendedah secara ekstensif pengertian dan definisi pengetahuan menurut para pemikir dan sarjana Islam.

³²⁸ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 230.

realitas. Di bawah sebuah sub-bab berjudul *Penjelasan Makna Pengetahuan*, Shadrā menulis,

Pengetahuan bukanlah sebuah penafian (*amr salbī*) seperti abstraksi (*tajarrud*) dari materi; ia juga bukan sebuah hubungan (*idhāfah*). Akan tetapi, ia adalah eksistensi. Dan ia bukan sembarang eksistensi melainkan eksistensi aktual (*wujūd bil-fi'l*), bukan potensial. Dan bahkan ia tidak sembarang eksistensi aktual, namun eksistensi murni yang tidak bercampur dengan ketiadaan. Semakin murni ia dari ketiadaan semakin meningkat intensitasnya (*syiddah*) sebagai pengetahuan.³²⁹ Jadi, pengetahuan adalah wujud yang terbebas dari materi.³³⁰

Bantahan Shadrā terhadap teori abstraksi, yang membuat pengetahuan menjadi kehilangan kualitas-kualitas eksistensial, didasarkan atas refleksi terhadap faktisitas kesadarannya sebagai berikut:

Adalah kekeliruan yang nyata untuk mendefinisikan proses inteleksi (*al-ta'āqqul*) sebagai sebuah penafian (*amr salbī*; *privation*). Ketika kita menengok kesadaran kita dalam memikirkan sesuatu, kita temukan sesuatu telah terjadi dalam jiwa kita, bukan malah kehilangan sesuatu. Ketika kita mengetahui sesuatu setelah kita tidak mengetahuinya, pastilah ada sesuatu yang memiliki efek terhadap diri kita. Jika tidak, tentu keadaan kita akan tetap sama dengan sebelum dan selama mempersepsi sesuatu. Efek ini tidak lain dari persoalan eksistensial (*amr wujūdī*). Kita mengetahui melalui kesadaran kita bahwa ketika kita mengetahui sesuatu, semacam penyempurnaan (*amr kamālī*) terjadi pada kita, dan bukan justru hilangnya sesuatu dari kita.³³¹

Shadrā mengganti pengertian *tajarrud* (abstraksi) dari isu negasi, eliminasi, pengurangan (privasi) menjadi isu eksistensial, peningkatan intensitas dan penyempurnaan. Pengetahuan bukanlah sesuatu yang bersifat negatif melainkan positif. Secara fenomenologis, Shadrā menjelaskan bahwa ketika kita mengetahui sesuatu maka kita sadar akan sesuatu, dan itu bukanlah penegasian tetapi afirmasi. Ketika kita mengetahui hewan tertentu, misalnya, kita tidak menegaskan materi atau bentuk fisik darinya; sebaliknya, konsep hewan mencakup dimensi material. Ini menunjukkan bahwa abstraksi tidak berarti sebuah penafian dari apapun. Shadrā melanjutkan uraiannya dengan menyodorkan sebuah proposisi, “A mengetahui B”. Jika abstraksi dipahami sebagai sesuatu privasi, proposisi itu akan absurd jika dikatakan “A adalah

³²⁹ Ibid. hal. 235

³³⁰ Ibid. hal. 233

³³¹ Ibid. hal. 227

abstrak untuk B” atau “B adalah abstrak untuk A”. Karena, jika B adalah abstrak, maka ia akan abstrak bagi siapapun. Akhirnya, “menjadi abstrak” tidak pernah “menjadi pengetahuan”.³³²

Dengan demikian, pengetahuan bagi Shadrā, alih-alih bersifat abstrak-negatif, adalah konkrit-eksistensial. Pengetahuan merupakan kualitas ontologis yang positif, keterisian, kepenuhan, dan penyempurnaan. Dalam mengetahui sesuatu, kita mempersepsi, mengkonsepsi dan memperoleh suatu aspek tertentu dari eksistensi. Oleh karena eksistensi adalah yang paling konkrit, sempurna, dan aktual dari seluruh realitas, maka persepsi terhadapnya akan membawa status kesadaran yang lebih tinggi, yang sekali lagi, tidak ada tempat untuk negasi dan privasi.³³³ Seorang peneliti Mullā Shadrā, yaitu Ibrahim Kalin, menerangkan,

Bagi Shadrā, setiap tindakan persepsi mengimplikasikan gerakan yang mendekati realitas eksistensi dari apa yang dipersepsi dikarenakan bahwa ia tidak terhambat oleh kehadiran kualitas-kualitas kotor seperti materi, penginderaan, kebodohan, keinginan dan kesalahan. Dalam pengertian ini, seluruh persepsi yang betul yang menghasilkan pengetahuan adalah sebuah aktivitas positif dalam eksistensi.³³⁴ Yang kedua, ketika Shadrā mengkritik konsep Peripatetik mengenai intelek sebagai privasi, dia sadar akan pengetahuan-dengan-kehadiran (*knowledge-by-presence*), yang merupakan basis bagi usaha Shadrā untuk mendefinisikan pengetahuan sebagai sesuatu yang muncul dari penyatuan intelek dan obyek intelek (*intelligible*).³³⁵

Sejalan dengan sistem ontologi eksistensialnya, Shadrā juga menolak teori representasional yang hanya menganggap pengetahuan sebagai impresi mental. Secara praktis, Shadrā bisa menerima aplikasi teori ini untuk tipe-tipe obyek tertentu yang meniscayakan relasi subyek-obyek, seperti pikiran dengan benda-benda material. Akan tetapi, secara prinsip, teori ini tidak bisa diterima karena ia tidak dapat diterapkan pada pengetahuan konseptual untuk konsep-konsep yang tidak termasuk dunia korporeal. Shadrā mengajukan contoh tentang pengetahuan-diri yang tidak mungkin tergolong representasional. Dia menjelaskan,

³³² Ibid. hal. 229

³³³ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal.120.

³³⁴ Ibid. hal. 121. Bdk. Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 221.

³³⁵ Ibid.

Mazhab yang berpandangan pengetahuan adalah forma yang tercetak dalam akal subyek (*al-‘āqil*) juga tak dapat diterima karena tiga alasan. Pertama, seandainya inteleksi (*ta‘aqqul*) itu menghasilkan sebuah forma dalam subyek, maka kita tidak akan pernah memikirkan esensi diri kita sendiri. Tentu saja kesimpulan ini salah karena hal itu (pengetahuan-diri) adalah niscaya oleh kesadaran kita. Refleksi-diri kita muncul dalam diri kita dari diri kita sendiri. Kedua, pengetahuan-diri itu adalah niscaya oleh keberadaan sesuatu yang tunggal sebagai substansi dan aksiden karena forma diri kita adalah esensi diri kita sendiri. Ketiga, seluruh forma mental adalah universal. Tetapi, kita tahu bahwa diri kita sendiri sebagai identitas partikular tanpa kemungkinan berbagi dengan subyek yang lain. Apapun yang ditambahkan kepada diri kita, kita menyebutnya sebagai ‘ia’ (*huwa*), sementara kita mengacu diri kita sendiri sebagai ‘aku’ (*ana*). Seandainya pengetahuan-diri kita adalah melalui sebuah forma yang dilekatkan ke diri kita, kita akan menyebut diri kita sendiri sebagai ‘ia’. Kesimpulannya adalah (teori mazhab ini) keliru.³³⁶

Sesuai dengan prinsip gradasi eksistensi, pengetahuan bagi Shadrā juga gradual dan memiliki banyak level intensitas. Semakin kuat intensitas eksistensi semakin tinggi pula derajat pengetahuan. Shadrā gigih menekankan bahwa pengetahuan bukanlah maujud material karena dalam maujud (eksisten) material kita absen dan tidak hadir. Misalkan kita memiliki sebuah obyek material di hadapan kita. Obyek ini tersusun dari beberapa unsur material, masing-masing elemen ini absen satu sama lain, dan keseluruhannya absen dari bagian-bagiannya. Oleh karena itu, menurut Shadrā, pengetahuan tidak mungkin sebuah eksisten material karena pengetahuan identik dengan kehadiran dan dalam entitas material kita absen. “Maujud-maujud material tidak hadir untuk mereka sendiri, lalu bagaimana mereka dapat mempersepsi yang lain”, tulis Shadrā.³³⁷ Atas dasar refleksi ini pulalah Shadrā menyatakan bahwa pengetahuan aktual terhadap sebuah obyek lebih intens dan tinggi daripada entitas obyek material.

5.1.2. Definisi Pengetahuan

Oleh karena mengidentifikasi pengetahuan sebagai modus eksistensi sementara eksistensi tidak dapat didefinisikan dan dideskripsikan, maka Shadrā menyatakan tidak

³³⁶ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 229.

³³⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 143.

ungkinnya pengetahuan didefinisikan. Definisi membutuhkan konsep genus dan pembeda sementara konsep-konsep itu sendiri merupakan bentuk pengetahuan. Shadrā memaparkan argumennya,

Pengetahuan adalah diantara relitas yang kediriannya (*inniyyah; ipseity*) identik dengan esensinya (*māhiyyah*). Realitas seperti ini tidak dapat didefinisikan karena definisi terdiri dari genus dan pembeda, yang keduanya adalah universal sementara setiap eksistensi adalah realitas individual dengan dzatnya sendiri. Ia tidak dapat diketahui melalui deskripsi lengkap juga karena tidak ada yang lebih dikenal dari pengetahuan sebagaimana ia adalah sebuah keadaan eksistensial dari kesadaran (*hālah wijdāniyyah*). Tidak mungkin pengetahuan diketahui oleh sesuatu yang lebih terang dan nyata karena segala sesuatu menjadi jelas di hadapan intelek justru karena pengetahuan yang ia miliki. Lalu, bagaimana pengetahuan menjadi jelas oleh apapun selain dirinya sendiri?³³⁸

Meskipun demikian, di tempat lain, Shadrā memberikan deskripsi pengertian istilah pengetahuan. Setidaknya, usaha deksripsi ini diperlukan untuk mengawali penjelasan lebih lanjut tentang karakteristik, jenis, dan level pengetahuan. Untuk itu, Shadrā mengajukan makna denotatif pengetahuan, “Pengetahuan adalah kehadiran forma-forma obyek dalam akal subyek. Hubungan antara pengetahuan dan obyek yang diketahui adalah seperti hubungan eksistensi dengan kuiditas.”³³⁹ Shadrā menjelaskan bahwa pengetahuan kita terhadap dunia luar adalah melalui forma-forma mental (*shuwar dzihniyyah*) yang berbeda dari obyek yang diketahui; sementara pengetahuan terhadap diri kita sendiri adalah melalui forma-forma eksternal (*shuwar khārijiyyah*) karena kita mencerap diri kita sendiri melalui forma yang sama dengan keberadaan kita.³⁴⁰

Seorang filsuf kontemporer pengkaji Mullā Shadrā, yaitu Muhammad Taqi Misbah Yazdi, mengajukan rumusan pengertian pengetahuan sebagai berikut, “Pengetahuan adalah kehadiran sesuatu itu sendiri atau forma partikularnya atau konsep umumnya dalam maujud yang non-material”.³⁴¹ Rumusan yang lebih merupakan

³³⁸ Ibid. hal. 221.

³³⁹ Mullā Shadrā, *al-Risāla fī-l-Tashawwur wa-l-Tashdīq (Conception and Belief in Sadr al-Dīn Shīrāzī*, translated by Joep Lameer, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006, hal. 102)

³⁴⁰ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 6, hal. 155-156.

³⁴¹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructrions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (New York: Binghamton University, 1999), hal. 91: *If we are to explain knowledge, it is better to say that it is the presence of the thing itself or its particular form or its general concept in a non-material existent.*

spesifikasi denotatif ini, alih-alih sebuah definisi yang memang tak bisa dibuat, bermaksud untuk mengidentifikasi beberapa karakteristik pengetahuan berdasarkan filsafat Mullā Shadrā, yaitu:

- (1) Dimensi kehadiran (*ḥudhūrī*, *by presence*)
- (2) Kehadiran langsung obyek (ilmu-dengan-kehadiran; *al-‘ilm al-ḥudhūrī*)
- (3) Kehadiran tak langsung obyek melalui forma (ilmu-dengan-konsep; *al-‘ilm al-ḥushūlī*)
- (4) Kehadiran forma partikular (persepsi indrawi dan imajinal)
- (5) Kehadiran forma universal (persepsi intelektual)
- (6) Entitas non-material sebagai agen pengetahuan (immaterialitas pengetahuan)
- (7) Kesatuan subyek-obyek adalah instanta paling sempurna dari kehadiran

5.1.3. Pembagian Pengetahuan

Dari rumusan denotatif pengetahuan di muka, pengetahuan dalam sistem epistemologi Mullā Shadrā terbagi ke dalam dua bagian pokok, yaitu

1. Ilmu-dengan-korespondensi (*al-‘ilm al-ḥushūlī*; *knowledge by correspondence*)
2. Ilmu-dengan-kehadiran (*al-‘ilm al-ḥudhūrī*; *knowledge by presence*)

Ilmu-dengan-korespondensi (pengetahuan konseptual) adalah pengetahuan tentang dunia eksternal yang diperoleh melalui kuiditas-kuiditasnya (*māhiyyāt*) tanpa kehadiran eksistensi eksternal beserta efek-efek eksternalnya.³⁴² Pengetahuan jenis ini diperoleh melalui konsep-konsep sebagai representasi dunia luar sehingga dinamakan juga pengetahuan konseptual. Justifikasi pengetahuan ini dioperasikan dengan menguji hubungan koresponden antara dunia mental dan dunia eksternal; karena itu dinamakan juga pengetahuan-dengan-korespondensi. Dua dunia yang berbeda ini secara eksistensial absen dari, dan tidak hadir atau bersatu dengan, yang lain.³⁴³ Shadrā

³⁴² Sayyid M.H. Tabātabāi, *Bidāyat al-Ḥikmah*. (Qum:Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1427 H; 2006), hal. 174. Bdk. Sayyid M.H. Tabātabāi. *The Elements of Islamic Metaphysics* (terjemahan Sayyid ‘Alī Qūlī Qarā’ī). ICAS Press, London, 2003, hal. 115.

³⁴³ Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, (New York: SUNY Press, 1992), hal. 26.

menolak kemungkinan terjadinya perubahan dan peleburan (*inqilab*)³⁴⁴ kedua identitas ini satu sama lain, “Kehadiran forma perseptual pada subyek (yaitu jiwa) berbeda dengan realitas aktualnya pada materi.”³⁴⁵

Ilmu-dengan-kehadiran (pengetahuan presensial) adalah pengetahuan tentang sesuatu yang hadir langsung pada subyek tanpa perantara, mediasi, dan konsep. Kesadaran-diri hadir pada diri kita tanpa kuintas diri; ia tidak hadir sebagai konsep atau diketahui melalui perantara. Pengetahuan kita tentang diri kita sendiri hadir dengan eksistensi eksternalnya (*wujūd al-khārijī*) sendiri.³⁴⁶ Pengetahuan nonrepresentasional ini bersifat eksistensial dan primordial, dalam arti ia merupakan basis konstitusi bagi seluruh jenis dan modus pengetahuan manusia.³⁴⁷ Shadrā memberikan penjelasan tentang keniscayaan hadirnya pengetahuan-presensial dalam setiap bentuk pengetahuan bahwa seluruh persepsi indrawi, imajinasi dan intelek mensyaratkan adanya kesadaran dasar tentang eksistensi diri. Shadrā berargumen,

Setiap kejadian fenomenal yang saya nisbatkan kepada diri saya, misalnya merasa dingin, hangat atau sakit, harus, dan memang, mempraanggapkan adanya kesadaran dasar tentang diri saya. Dengan kesadaran dasar ini, saya bisa menghadirkan dalam diri saya rasa dingin, panas, sakit, senang, dan lain-lain. Jika saya menderita karena udara yang sangat dingin atau menghindar dari panas nyala api, itu hanya karena saya telah sadar akan sesuatu yang, dengan cara tertentu, ada dalam diri saya.³⁴⁸

Mehdi Ha'iri Yazdi mengulas secara ekstensif karakteristik pengetahuan presensial ini, diantaranya mengelaborasi dimensi empiris pengetahuan presensial. Dia membuktikan bahwa kesadaran tentang persepsi indrawi dan perasaan kita merupakan sebuah bentuk pengetahuan presensial. Pernyataan “Saya sakit” adalah pengalaman langsung yang dirasakan dan diekspresikan seseorang tanpa mediasi, refleksi, representasi dan perantara konsep-konsep. Tidak ada kriteria benar-salah dalam pengalaman ini; yang ada adalah intensitas rasa sakit. Jadi, tidak ada dualisme atau dikotomi korespondensial dalam pengalaman ini. Konsep-konsep dikotomis seperti

³⁴⁴ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 223.

³⁴⁵ Ibid. hal. 237.

³⁴⁶ Sayyid M.H. Tabātabāi. Op.cit

³⁴⁷ Mehdi Ha'iri Yazdi. Op.cit. hal. 57.

³⁴⁸ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 224.

benar-salah muncul kemudian ketika rasa sakit itu ditafsirkan atau didiagnosa oleh seorang dokter.³⁴⁹

Muhammad Taqi Misbah Yazdi mengidentifikasi empat jenis pengetahuan dan kesadaran yang tergolong pengetahuan-presensial, yaitu³⁵⁰:

1. Pengetahuan-diri
2. Kesadaran terhadap keadaan psikologis
3. Kesadaran diri mengenai fakultas-fakultas perseptual dan motorik
4. Kehadiran forma-forma dan konsep-konsep mental dalam akal

Digolongkannya kehadiran forma-forma dan konsep-konsep mental ke dalam jenis pengetahuan presensial adalah menarik karena forma-forma itu sendiri dimunculkan oleh jiwa dalam merespons pengalaman perseptual terhadap dunia eksternal korporeal. Di satu sisi, forma-forma itu merupakan elemen penting dalam pengetahuan konseptual; sedangkan di lain sisi, kehadiran forma-forma tersebut tergolong pengetahuan presensial. Di sinilah letak pentingnya eksistensi mental dalam melahirkan pengetahuan terutama pengetahuan konseptual. Pertama, eksistensi mental berupa kuintas-kuintas atau forma-forma obyek eksternal berperan sebagai pengetahuan itu sendiri, yaitu pengetahuan tak langsung terhadap obyek eksternal. Kedua, kehadiran eksistensi mental membuat pengetahuan menjadi eksistensial dengan kualitas-kualitas dan efek-efek eksistensial.

³⁴⁹ Mehdi Ha'iri Yazdi. Op.cit. hal. 58.

³⁵⁰ Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Op.cit. hal. 103-104.

Karakteristik Pengetahuan Presensial

Subyek = Obyek = Pengetahuan

- Subyek adalah jiwa
- Obyek hadir langsung pada subyek
- Empat jenis pengetahuan presensial: kesadaran-diri, kesadaran psikologis, kesadaran fakultas perseptual dan motorik, kehadiran forma mental
- Pengetahuan bukanlah aksiden (impresi pada jiwa) tetapi bagian inheren yang turut mengonstitusi dan mengubah substansi jiwa

Karakteristik Pengetahuan Konseptual

Subyek = Forma Obyek = Pengetahuan

- Subyek adalah jiwa
- Obyek adalah eksistensi eksternal korporeal
- Forma obyek adalah obyek pengetahuan yang hadir
- Forma obyek adalah kuiditas (esensi) pada eksistensi mental
- Forma bukan imaji, gambaran abstraksi tetapi esensi obyek
- Kuiditas mental berkorespondensi dengan kuiditas eksternal
- Realitas dan kuiditas eksistensi mental adalah identik
- Eksistensi mental adalah pengetahuan
- Pengetahuan bersifat positif, hadir, immaterial, dan eksistensial.
- Pengetahuan bukanlah aksiden (impresi pada jiwa) tetapi bagian inheren yang turut mengonstitusi dan mengubah substansi jiwa

Bagan 5.1. Karakteristik Pengetahuan Presensial dan Pengetahuan Konseptual

(didasarkan pada uraian sub-bab 4.1.1 - 4.1.3)

Penjelasan Ringkas Bagan 5.1.

Bagan di atas merupakan ringkasan dari uraian sebelumnya mengenai karakteristik pengetahuan presensial dan pengetahuan konseptual. Sesuai dengan definisi Shadrā tentang pengetahuan sebagai kehadiran obyek atau forma obyek sedangkan kesatuan subyek dan obyek adalah level tertinggi kehadiran, maka prinsip Shadrā tentang hubungan subyek dan obyek adalah prinsip kesatuan subyek dan obyek (*al-ittiḥād al-‘āqil wal-ma‘qūl*). ‘*Āqil* (akal, jiwa rasional) adalah subyek pengetahuan, sedangkan *ma‘qūl* (obyek akal) adalah obyek pengetahuan. Istilah *al-ittiḥād* dipakai untuk pengertian ‘penyatuan’ (*unification*). Oleh karena itu, prinsip ini dirumuskan dengan pernyataan:

Subyek = Obyek	(untuk ilmu presensial; ilmu <i>ḥudhūrī</i>)
Subyek = Forma Obyek	(untuk ilmu konseptual; ilmu <i>ḥushūlī</i>)

Rumusan itu menggambarkan bahwa pengetahuan presensial bersifat esensial dalam pengertian obyeknya identik dengan subyek; sedangkan pengetahuan konseptual bersifat aksidental karena yang hadir dalam subyek adalah forma obyek, bukan obyek itu sendiri. Misalnya, pengetahuan tentang air bersifat konseptual dan aksidental karena yang hadir dalam pikiran adalah forma atau esensi air bukan realitas air itu sendiri. Meskipun demikian, kedua jenis pengetahuan ini bersifat positif, hadir, imaterial, dan eksistensial.

5.2. Pengertian dan Karakteristik Persepsi

Uraian sub-bab 4.1 di muka menggambarkan pentingnya pengetahuan presensial dalam sistem epistemologi Mullā Shadrā sebagai batu pijakan semua jenis dan level pengetahuan. Pengetahuan konseptual pun membutuhkan kehadiran pengetahuan-diri sebagai basis ontologis. Sementara itu, salah satu modus pengetahuan presensial adalah kesadaran akan fakultas perseptual. Kesadaran kita akan fakultas perseptual bersifat nonrepresentasional, langsung, hadir, dan tanpa forma dan konsep apapun selama tindakan persepsi itu berlangsung. Misalnya, kita sadar bahwa indra mata kita memandang suatu obyek dan obyek itu hadir di hadapan kita, terlepas nanti apakah penafsiran terhadap obyek persepsi itu benar atau keliru. Kesadaran ini bersifat

primordial, mendahului segala konsep dan putusan. Oleh karena itu, kesadaran ini termasuk pengetahuan presensial.

Mengingat pengetahuan presensial yang eksistensial, positif, dan substantif merupakan doktrin pokok epistemologi Shadrā, maka isu persepsi menjadi salah satu pembahasan yang banyak dianalisis oleh Shadrā. Secara konsisten Shadrā mendiskusikannya di sejumlah karyanya termasuk di beberapa volume buku utamanya *al-Asfār* (9 jilid). Sayyid Muhammad Khamenei menyebut teori persepsi Shadrā sebagai teori yang lebih akurat dan komprehensif dari para filsuf lainnya.³⁵¹ Lalu, apakah persepsi itu menurut Shadrā? Dimana letak pentingnya isu persepsi dalam sistem pemikirannya secara umum? Bagaimana dia menyusun teorinya mengenai persepsi secara sistematis? Apakah teori persepisnya relevan dan selaras dengan tujuan penelitian ini untuk membangun Realisme-Eksistensial-Ekologis (REE)?

Pertama-tama, Shadrā menyebutkan kesatuan makna persepsi (*al-idrāk*) dengan pengetahuan (*al-‘ilm*) sejauh diterapkan terhadap modus-modus persepsi seperti intelekti (*al-ta‘aqqul*), imajinasi (*al-takhayyul*), dan indrawi (*al-iḥsās*).³⁵² Di tempat lain, Shadrā menyebut sebuah jenis persepsi lain, yaitu estimasi (*al-tawahhum*).³⁵³ Masing-masing ketiga persepsi pertama berhubungan dengan level eksistensi, sedangkan persepsi estimasi seperti halnya imajinasi berada di antara alam indrawi dan alam intelek.

Shadrā mendefinisikan persepsi sebagai “pertemuan” (*al-liqā’*) dan “pencapaian” (*al-wushūl*) lalu menjelaskan “ketika fakultas intelek (*al-‘āqil*) mencapai kuintas obyek (*al-ma‘qūl*) dan mencerapnya, itulah persepsi dari aspek ini”.³⁵⁴ Shadrā menyebutkan definisi ini sebagai makna terminologis dalam filsafat. Dia melanjutkan, “Persepsi dan pertemuan yang real tidak lain adalah ‘pertemuan’ itu sendiri, yaitu persepsi pengetahuan (*al-idrāk al-‘ilmī*).³⁵⁵

³⁵¹ Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy* (Tehran: SIPRI, 2003), hal. 91.

³⁵² Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 233.

³⁵³ Ibid. hal. 284. Kata *al-wahm* diterjemahkan oleh sejumlah sarjana peneliti Mulla Shadrā dengan istilah estimasi (*estimation*), aprehensi (*apprehension*), dan prehensi (*prehension*).

³⁵⁴ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 396.

³⁵⁵ Ibid.

Subyek yang aktif bekerja dalam tindakan persepsi adalah jiwa (*al-nafs*), yang bergerak dari satu level eksistensi ke level yang lain. Jika persepsi itu terjadi pada level indrawi maka jiwa mempersepsinya sebagai obyek indrawi; jika terjadi pada level imajinatif maka jiwa mempersepsinya sebagai obyek imajinatif, dan pada level intelektual jiwa mempersepsi sebagai obyek-akal (*ma‘qūl; intelligible*) atau universal.

Obyek-obyek eksternal yang berkoresponden dengan organ-organ indrawi seperti penglihatan, pendengaran, dan penciuman berperan sebagai persiapan dan penyedia “kesempatan” untuk penciptaan forma perseptual oleh jiwa ketika kondisi-kondisi persepsi terwujud. Shadrā memberi contoh bagaimana indra mata secara pasif menerima stimulus cahaya akan tetapi ia tidak mempersepsinya sebagaimana jiwa mempersepsi kualitas-kualitas eksistensial obyek bercahaya tersebut.³⁵⁶

Jadi, subyek persepsi adalah jiwa; tindakan persepsi dilakukan oleh jiwa; dan obyek persepsi adalah forma yang diciptakan oleh jiwa melalui stimulus eksternal dalam konteks pengetahuan eksternal. Di satu sisi, Shadrā menekankan pentingnya pengalaman langsung dengan obyek eksternal dalam tindakan persepsi. Namun, di lain sisi, Shadrā menyatakan bahwa seluruh jenis persepsi dilakukan oleh jiwa dan bersifat immaterial.³⁵⁷

Tindakan persepsi itu sendiri merupakan sebuah unifikasi (*al-ittiḥād*) antara subyek yang mempersepsi (*mudrik*) dan obyek persepsi (*mudrak*). Obyek persepsi yang dimaksud adalah forma perseptual yang terdapat dalam jiwa. Penyatuan yang dimaksud adalah proses identiknya subyek dengan obyek pada tataran eksistensi; jadi, ia bukan penggabungan dua entitas. Hal ini berlaku pada semua jenis persepsi.³⁵⁸

Karakteristik penting lain dari teori persepsi Shadrā adalah hubungan aktivitas persepsi dengan gerak penyempurnaan dan peningkatan intensitas jiwa secara substansial. Persepsi dan pengetahuan bukan suatu atribut yang ditanam atau dicangkok ke dalam jiwa. Akan tetapi, proses dan hasil persepsi turut mengonstitusi dan mengubah substansi jiwa. Ini adalah implikasi dari prinsip ontologis gerak trans-

³⁵⁶ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195.

³⁵⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 235.

³⁵⁸ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir* (Beirut, 2000), hal. 101. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir*. (New York, 1992), Prehensi Pertama, Proposisi 112, hal. 64.

substansial. Jadi, tindakan persepsi bagi Shadrā bukan hanya sebatas memahami realitas akan tetapi lebih sebagai bagian dari proses mengada.

5.3. Prinsip-prinsip Filosofis Persepsi

Berikut adalah uraian deskriptif-analisis mengenai beberapa prinsip filosofis (onto-epistemologis) teori persepsi Mullā Shadrā. Uraian ini deskriptif karena sepenuhnya merujuk kepada pemikiran Shadrā, tetapi ia juga sebuah analisis karena penulis telah memetakan dan menyusun pokok-pokok pemikiran Shadrā yang dianggap relevan dengan tema penelitian ini, yakni upaya membangun mazhab Realisme-Eksistensial-Ekologis. Ada lima prinsip yang hendak disajikan, yaitu: (1) Persepsi sebagai Modus Eksistensi; (2) Realitas Forma Perseptual; (3) Kreativitas Subyek Persepsi; (4) Persepsi sebagai Tindakan Transformatif; (5) Persepsi sebagai Pengalaman Langsung, Intuitif, dan Holistik.

5.3.1. Persepsi sebagai Modus Eksistensi

Sejumlah karakteristik yang dipaparkan di muka terkait satu sama lain dan merupakan implikasi dari sistem onto-epistemologis Shadrā. Prinsip kepuncaan eksistensi (*ashālat al-wujūd*) dan kesatuan eksistensi melahirkan prinsip unifikasi subyek persepsi dan obyek persepsi. Unifikasi adalah puncak kehadiran obyek bagi subyek. Subyek dan obyek adalah dua kuiditas yang terpisah satu sama lain. Akan tetapi, sesuai dengan prinsip primasi eksistensi, yang real sesungguhnya adalah eksistensi, bukan kuiditas (esensi) yang lebih merupakan batasan eksistensi. Unifikasi ini bisa dianalisis ke dalam tiga momen unifikasi berikut:

(i)	Persepsi (pengetahuan) = Obyek persepsi ○ Persepsi dan obyek persepsi adalah dua konsep yang berbeda tetapi identik secara eksistensial. Obyek persepsi adalah kuintas obyek yang berada dalam eksistensi mental subyek.
(ii)	Persepsi = Subyek persepsi ○ Persepsi adalah sebuah tindakan subyek yang mempersepsi. Karena tindakan tidaklah terpisah dari agen, bahkan sebuah bentuk aktualisasi agen, maka tindakan itu adalah agen sendiri. Jadi, persepsi identik dengan subyek persepsi
(iii)	○ Kombinasi dari kedua relasi di muka menghasilkan Subyek persepsi = Obyek persepsi

Bagan 5.2. Rumusan hubungan subyek dan obyek persepsi (lihat Bagan 4.1.)

Begitu pula halnya dengan prinsip imaterialitas persepsi; prinsip ini adalah konsekuensi dari modus pengetahuan-dengan-kehadiran. Shadrā berargumen bahwa substansi materi bersifat potensial murni yang absen dalam eksistensi. Materi tidak pernah hadir secara langsung di hadapan subyek; sesama materi pun absen satu sama lain. Argumen lain didasarkan atas prinsip gerak trans-substansial bahwa substansi dan aksiden materi selalu dalam perubahan sehingga mereka tidak akan pernah hadir dalam eksistensi (*hādhirat al-wujūd*). Oleh karena itu, tidak mungkin materi berperan sebagai agen atau penyedia persepsi yang melahirkan pengetahuan. Satu-satunya agen yang berperan dalam tindakan persepsi adalah jiwa dengan fakultas akalanya, yang tentu saja bukanlah substansi materi.

Adapun ketiga jenis persepsi, yaitu penginderaan, imajinasi, dan inteleksi, terkait dengan prinsip gradasi eksistensi. Ketiga level persepsi ini memiliki status ontologis masing-masing, yaitu alam korporeal (bukan alam materi), alam imajinal, dan alam *intelligible*. Shadrā tidak memasukkan estimasi (*al-wahm*) sebagai persepsi yang real

karena ia tidak memiliki basis ontologis, dan dianggap sebagai inteleksi yang bekerja pada persepsi partikular. Persepsi intelek dianggap sebagai level persepsi tertinggi karena sepenuhnya bebas dari substansi materi dan aksiden-aksidennya.³⁵⁹

Tampak dengan jelas bahwa studi persepsi Shadrā sangat terkait dengan sistem ontologi-epistemologinya. Seorang peneliti Mullā Shadrā, yaitu Janis Eshots, menulis, “misteri persepsi hanya dapat dipahami melalui misteri eksistensi”.³⁶⁰ Sarjana asal Latvia ini berargumen bahwa teori persepsi Shadrā unik, orisinal dan sangat kompleks yang hanya mungkin dipahami melalui kajian ekstensif terhadap prinsip-prinsip ontologi eksistensialnya. Lebih jauh, dia mengungkapkan bahwa persepsi Shadrā dapat dianggap sebagai sebuah jenis gerak trans-substansial bahwa forma-forma perseptual berperan sebagai sarana penyempurnaan subyek yang mempersepsi.³⁶¹

Dalam filsafat Shadrā, persepsi dan pengetahuan merupakan salah satu faktor dari tiga elemen konstitutif yang mengubah substansi jiwa.³⁶² Dengan perolehan pengetahuan, jiwa mengubah realitas dan substansinya untuk menjadi lebih kuat dan independen dari materi; semakin tercerahkan melalui pengetahuan, semakin sempurna sebuah jiwa. Betapa pentingnya realitas pengetahuan untuk kematangan dan penyempurnaan jiwa, sehingga dinyatakan bahwa ‘membuat kesalahan’ lebih baik daripada kebodohan. Membuat kesalahan adalah sarana pembelajaran bagi jiwa untuk bergerak ke arah penyempurnaan, sedangkan kebodohan tidak memiliki efek apa-apa kecuali kejumudan dan kebodohan itu adalah sebuah bentuk ketiadaan eksistensi.³⁶³ Dua faktor lain yang mengubah substansi dan realitas jiwa adalah perbuatan dan waktu.

Karena pengetahuan merupakan modus eksistensi, maka hal yang sebaliknya juga terjadi secara dialektis, yaitu cara berada kita juga ikut menentukan modus

³⁵⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284.

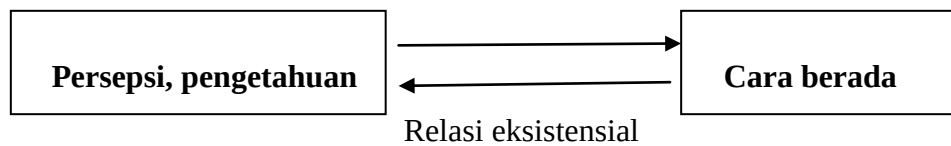
³⁶⁰ Janis Eshots, *Unification of Perceiver and Perceived and Unity of Being*, dalam *An International Journal Transcendent Philosophy* Vol. 1. No. 3 (London: Institute of Islamic Studies, 2000), hal. 3

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Hossein Syekh Rezaee dan Mohammad Mansur, dalam karya mereka *Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra's Theory of Epistemology* (Tehran: SIPRI, 2002), hal. 30.

³⁶³ Ibid. Bdk. Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 2, hal. 173.

pengetahuan kita.³⁶⁴ Berikut adalah bagan yang menunjukkan relasi timbal balik yang bersifat eksistensial antara pengetahuan dan cara berada.



Bagan 5.3. Persepsi sebagai Cara Berada

5.3.2. Realitas Forma Perseptual

Dalam uraian sebelumnya kerap disebutkan istilah “forma perseptual”. Apakah yang dimaksudkan dengan forma perseptual ini dalam filsafat Shadrā? Apakah pengertiannya sama dengan pandangan Aristotelean bahwa forma adalah konsep hasil abstraksi dan impresi realitas eksternal yang menempel pada jiwa? Sejauh manakah pengertian forma Shadrā terkait dengan filsafat *wujūdiyyah*nya?

Shadrā menyatakan bahwa kita hanya dapat mempersepsi forma-forma karena materi sepenuhnya tidak dapat diketahui. Materi hanya dapat diketahui melalui keterkaitannya dengan sebuah forma (bentuk) tertentu. Organ-organ indra kita mempersepsi dunia korporeal, bukan dunia fisik yang diasumsikan terdiri dari atom-atom. Dunia korporeal adalah dunia eksternal yang dipersepsi karena ia memiliki forma. Menurut Shadrā, materi murni adalah potensilitas murni dan identik dengan kegelapan, yang sama sekali tidak mungkin dipersepsi, bahkan oleh tubuh. Dengan demikian, adalah forma yang memungkinkan realitas eksternal dapat diketahui. Bagi Shadrā, forma adalah substansi yang level eksistensinya lebih tinggi daripada materi. Forma termasuk dunia akal dan disebut dengan forma *intelligible* (*al-shūrat al-ma‘qūlah*).³⁶⁵

Ini berarti ketika kita mengetahui sesuatu apa yang kita miliki bukan hanya forma abstrak, sebagaimana yang dipahami dalam mazhab representasionalisme, tetapi esensi (hakekat, kedirian, *huwiyyah*, *ipseity*) sesuatu itu sendiri. Shadrā berpendapat

³⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Mulla Sadra: His Teachings dalam History of Islamic Philosophy* (ed. S.H. Nasr dan Oliver Leaman) (Routledge, London, 1996), hal. 643 – 662.

³⁶⁵ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 226.

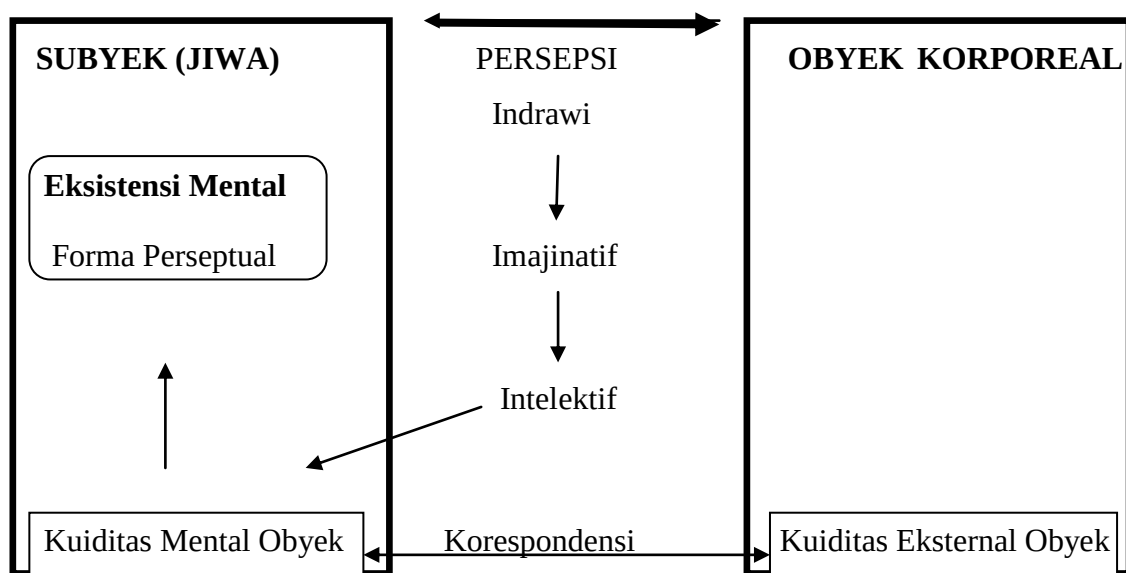
bahwa sekalipun kita mengetahui realitas ekstra-mental melalui forma mereka yang hadir dalam akal, apa yang kita ketahui bukan hanya gagasan abstrak tetapi sebuah maujud tertentu dengan kualitas-kualitas eksistensial.

Dengan kata lain, pengetahuan kita berupa forma-forma perseptual itu bukan hanya gambaran, imaji atau konsep abstrak melainkan esensi dari maujud aktual di realitas eksternal. Lebih dari itu, Shadrā menyatakan forma sesuatu adalah realitasnya sendiri. Shadrā membuat perbandingan untuk realitas forma perseptual ini, “Hubungan warna-warna di dunia eksternal dengan mata adalah seperti hubungan kudititas-kudititas di dunia eksternal dengan forma-forma mereka dalam intelek”.³⁶⁶

Dengan demikian, forma perseptual adalah realitas aktual, konkrit, dan hadir secara eksistensial. Forma bukan urusan abstraksi-negatif dan privasi (*amr salbī*), melainkan persolan penyempurnaan dan eksistensi (*amr wujūdī*). Forma perseptual atau pengetahuan kita tentang air tidak mengeliminasi pemahaman kita terhadap kualitas eksistensial air seperti “memadamkan api”, “menumbuhkan”, “menghilangkan dahaga”. Meskipun eksistensi eksternal air tidak dicangkokkan ke dalam pikiran, apa yang kita ketahui tentang air melalui forma perseptual merupakan esensi air itu sendiri. Bahkan, sekalipun diandaikan air dimasukkan ke dalam pikiran, hal itu tidak menambah pengetahuan apapun tentang air. Ini membuktikan, sekali lagi, materi adalah dunia yang memang asing dari dunia mental pikiran, bukan karena mereka tidak terjembatani sebagaimana paham dualisme kesadaran-materi, akan tetapi materi itu abstrak dan kesadaran itu konkrit; hubungan keduanya sebagai dua modus eksistensi yang berbeda hanya bisa dipahami melalui penyingkapan eksistensi.

Berikut adalah proses persepsi dalam bagan.

³⁶⁶ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 362.



Bagan 5.4. Proses Persepsi terhadap Obyek Korporeal

Penjelasan Ringkas Bagan 5.4.

Yang dimaksudkan dengan obyek korporeal adalah obyek-obyek yang mengandung substansi material. Disebut sebagai obyek korporeal karena yang dipersepsi langsung adalah formanya, bukan substansi materi itu sendiri yang esensinya bersifat potensial atau non-aktual. Untuk obyek korporeal, seluruh level persepsi yang dilakukan jiwa bekerja, yaitu indrawi, imajinasi dan intelexi. Penyebutan ketiga level ini tidak berarti terjadi pemisahan atau pembagian tugas. Ketika mempersepsi, jiwa dengan segala fakultasnya (motorik, memori, intelek) bekerja simultan sekaligus. Hanya saja dalam proses perolehan pengetahuan terjadi tahapan-tahapan yang akan diuraikan pada sub-bab 4.4. nanti. Dengan sendirinya, proses persepsi ini berlaku pada pengetahuan konseptual (ilmu *hushūlī*).

Sebagaimana eksistensi yang terbagi dua, yaitu eksistensi ekstra-mental dan eksistensi mental, maka esensi atau kuiditas terbagi dua pula, yaitu kuiditas eksternal dan kuiditas mental. Kuiditas eksternal adalah esensi yang terdapat pada obyek itu sendiri, misalnya sebuah bola karet, dengan segala atribut yang menyertainya seperti berbentuk lingkaran, memantul, berwarna tertentu dan seterusnya. Bola karet adalah kuiditas karena ketika kita menyebutnya sebagai ‘bola karet’ maka kita telah

mempersepsi keapaan sesuatu berikut atribut-atribut yang menyertainya. Kuiditas yang terdapat dalam pikiran itulah yang disebut dengan kuiditas mental.

Korespondensi subyek-obyek berlangsung antara kuiditas mental dan kuiditas eksternal. Jika sesuai maka pengetahuan konseptual kita benar; dan jika tidak sesuai maka pengetahuan konseptual kita salah. Jadi, kategori benar-salah terjadi dalam ‘dunia/wilayah’ esensi, bukan wilayah eksistensi. Sebagaimana telah dijelaskan di Bab Tiga, tidak ada kategori benar-salah dalam wilayah eksistensi; hal ini terjadi pada pengetahuan presensial (ilmu *ḥudhūrī*). Karakteristik pengetahuan presensial adalah tingkat intensitas dan derajat kesempurnaan dalam gradasi eksistensi, bukan dikotomi benar-salah seperti pada pengetahuan konseptual.

Kuiditas mental sebagai hasil proses persepsi itu merupakan konstitusi forma perseptual yang berada di dunia mental atau jiwa. Telah dijelaskan di muka bahwa forma perseptual itu adalah esensi obyek itu sendiri, bukan cuma gambaran atau abstraksi obyek. Forma-forma perseptual pada gilirannya merupakan konstitusi atau isi eksistensi mental dengan catatan yang dimaksudkan ‘isi’ bukanlah seperti hubungan air dengan gelas melainkan seperti hubungan semen pasir dengan sebuah bangunan. Tidak ada bangunan tanpa semen pasir; demikian pula, tidak ada eksistensi mental tanpa forma perseptual.

Dengan demikian, forma perseptual merupakan pembentuk apa dan bagaimana eksistensi mental itu. Oleh karena forma perseptual merupakan hasil dari proses persepsi, maka persepsi menjadi isu eksistensial, yang menentukan kemenjadian seorang manusia. Sejalan dengan pernyataan “Anda adalah apa yang Anda pikirkan”, pernyataan yang terkait dengan persepsi adalah “Anda adalah apa yang Anda persepsi” atau “Anda adalah bagaimana Anda mempersepsi dunia”.

5.3.3. Aktivitas dan Kreativitas Jiwa

Dalam pandangan Mullā Shadrā, jiwa adalah agen yang bertindak langsung dan hadir dalam seluruh aktivitas persepsi, yaitu pengindraan, imajinasi, dan intelek. Adalah jiwa yang hadir langsung dalam melihat, mendengar, merasakan, mencium, dan menyentuh obyek-obyek indrawi. Pandangan Shadrā ini mungkin berseberangan

dengan anggapan umum yang tidak menyadari aktivitas jiwa dalam kontaknya dengan dunia korporeal sehari-hari. Shadrā menjelaskan,

Jiwa meliputi seluruh fakultas (*al-nafs kulli al-quwā*), artinya adalah bahwa subyek persepsi (*al-mudrik*) yang melakukan seluruh persepsi yang terkait dengan fakultas-fakultas manusia adalah jiwa rasional (*al-nafs al-nāthiqah*). Ia adalah penggerak seluruh gerakan yang muncul dari fakultas-fakultas hewani, nabati, dan fisik manusia. Ini adalah sebuah persoalan utama dan terdapat banyak demonstrasi (argumen), sebagian dari aspek persepsi dan sebagian lainnya dari aspek gerak.³⁶⁷

Shadrā memulai pembuktian pernyataan tersebut secara fenomenologis dengan menyibak pengalaman keseharian kita yang tenggelam dalam rutinitas untuk menyadari bahwa jiwa rasional kita sebetulnya telah bekerja meski kita tidak menyadarinya,

Argumen pertama: dari aspek obyek pengetahuan (*al-ma'lum*). Adalah mungkin bagi kita untuk memberikan putusan tentang sesuatu dengan sifat-sifat pokok obyek-obyek indrawi, estimatif, dan akal. Kita katakan, sebagai contoh, bahwa sesuatu yang memiliki warna itu mempunyai rasa tertentu; sesuatu yang memiliki suara seperti itu mempunyai aroma tersebut. Di sini harus ada hakim (pembuat keputusan) di antara dua hal tersebut untuk menghadirkan keduanya, dan juga harus ada pemberi afirmasi kedua konsep tersebut. Maka, di sini harus ada sebuah fakultas yang mempersepsi seluruh obyek-obyek indrawi (*al-mahsūsāt*) sedemikian sehingga mungkin bagi kita untuk memutuskan bahwa warna ini adalah makanan ini, dan bahwa yang memiliki suara itu beraroma seperti itu. Juga, jika kita imajinasikan sebuah forma, misalnya Zayd, dan lalu kita mempersepsinya dengan penglihatan, maka kita memutuskan bahwa forma itu adalah forma (indrawi) Zayd. Oleh karena itu, harus ada sebuah fakultas yang mempersepsi forma imajinatif dan forma indrawi sehingga mungkin baginya untuk memutuskan bahwa forma dalam imajinasi ini berkoresponden dengan forma indrawi ini. ... Hakim itu mestilah fakultas yang mempersepsi makna-makna dan forma-forma. Ketika kita melihat Amir, dan memutuskan bahwa dia adalah seorang manusia atau hewan rasional dan bukan sebuah batu, bukan pohon, maka kita menilai obyek indrawi partikular dengan obyek akal universal. Oleh karena itu, ada pada kita satu-satunya fakultas yang mempersepsi (subyek persepsi) obyek-obyek akal universal dan indrawi partikular; dan fakultas itu adalah jiwa, yang menjadi subyek seluruh jenis persepsi.³⁶⁸

Shadrā melanjutkan argumennya dari aspek subyek pengetahuan (*al-'ālim*) sebagai berikut,

³⁶⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 193.

³⁶⁸ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 193-194.

Anda tidak ragu bahwa anda melihat segala sesuatu, mendengar suara-suara dan mempersepsi obyek-obyek akal (*al-ma'qūlāt; intelligibles*). Anda tidak ragu bahwa anda adalah satu secara bilangan. Jika yang mempersepsi *intelligibles* adalah bukan yang mempersepsi obyek-obyek indra, maka substansi dzat anda yang adalah “anda”, berdasarkan penyelidikan, tidak akan mempersepsi kedua jenis obyek itu bersamaan. Jika anda mempersepsi kedua obyek itu bersamaan maka anda adalah satu dzat (esensi) yang adalah subyek persepsi kedua obyek itu. Jika tidak demikian, anda akan menjadi dua esensi dan bukan satu esensi. Hal yang sama mengenai fakultas syahwat (seks) dan amarah; tidak ada keraguan bahwa anda sebagai subyek keinginan seks atau sesuatu yang lain, dan anda juga subyek yang berang pada musuh anda.³⁶⁹

Uraian di muka hendak menunjukkan keniscayaan adanya satu fakultas umum (yaitu jiwa) yang menyatukan seluruh jenis persepsi, keadaan mental psikologis dan fakultas motorik. Lalu, Shadrā membuka sebuah perdebatan,

Jika anda berkata bahwa fakultas penglihatan (*al-quwwah al-bāshirah*), yaitu mata, adalah organ yang mempersepsi obyek-obyek penglihatan, lalu ia mentransfer apa yang ia terima kepada anda melalui sebuah koneksi antara ia dan anda, maka anda memperoleh kesadaran terhadap sesuatu yang telah dipersepsi oleh fakultas penglihatan. Kami akan bertanya, setelah ditransfer kepada anda, apakah anda mempersepsi kembali obyek penglihatan tersebut sebagaimana organ telah mempersepsinya atau tidak? Jika anda berkata “ya”, maka persepsi anda adalah suatu hal dan persepsi organ anda adalah hal yang lain. Maka, bangunlah! Persepsi anda bergantung kepada persepsi organ anda, tetapi sesungguhnya anda adalah subyek yang mempersepsi dan itulah mengapa persepsi itu telah diperoleh untuk anda dan bukan karena persepsi itu telah diperoleh untuk organ anda.³⁷⁰

Shadrā memandang orang-orang yang merasa bahwa organ-organ indrawinyalah yang hadir untuk mempersepsi sebagai orang yang jiwanya tertidur. Dia melanjutkan diskusinya,

Jika anda berkata bahwa anda tidak mempersepsi setelah transfer itu, maka dalam kasus itu anda belum melihat, atau mendengar, dan anda tidak mengalami rasa sakit anda, kesenangan anda, lapar anda, dan haus anda. Tidak demikian halnya; anda selama ini belajar bahwa mata adalah organ anda dan fakultas penglihatan telah mempersepsi dan melihat sesuatu. Pengetahuan (yang anda pelajari) ini adalah suatu hal dan realitas penglihatan adalah hal lain. Pengetahuan yang mata

³⁶⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195.

³⁷⁰ Ibid.

lihat, telinga dengar, kaki berjalan, dan tangan memukul bukanlah penglihatan, pendengaran, berjalan, dan memukul. Tetapi, orang-orang berakal mengetahui bahwa merekalah yang mendengar, mereka yang melihat; bahwa mereka yang merasakan sakit, menikmati kesenangan, mereka yang berjalan, dan mereka yang memukul.³⁷¹

Shadrā terus mengupas kesadaran reflektif di balik keseharian kita sampai tiba pada kesimpulan “substansi jiwa anda yang dengannya anda adalah “anda” adalah subyek pendengar, penglihat; subyek yang sakit, gembira, berpikir, memahami, pemukul, dan berjalan kaki. Shadrā melanjutkan argumennya,

Argumen ketiga adalah dari aspek pengetahuan (*al-‘ilm*). Jiwa adalah subyek yang mempersepsi partikular-partikular. Tidak ada keraguan bahwa jiwa adalah suatu esensi individual dan terkoneksi dengan badan, yang adalah sebuah koneksi yang terkait dengan pengelolaan badan. Diketahui bahwa sebuah jiwa partikular tidak akan menjadi manajer badan universal kecuali ia menjadi intelek universal yang immaterial. ... Oleh karena itu, jiwa adalah manajer suatu badan partikular. Itu hanya mungkin dengan kehadiran forma individualnya di hadapan jiwa. Hal ini meniscayakan jiwa untuk menjadi subyek yang mempersepsi hal-hal partikular dan sekaligus hal-hal yang universal.³⁷²

Shadrā masih memiliki banyak argumen, yang tidak mungkin semuanya dipaparkan di sini, untuk membuktikan dan membangunkan kesadaran kita bahwa jiwa adalah subyek yang mempersepsi seluruh jenis dan tingkatan persepsi. Shadrā mengindikasikan kuatnya hubungan antara jiwa dan badan tetapi hubungan keduanya bukanlah hubungan dua kategoris, melainkan hubungan dua modus eksistensi di mana jiwa adalah agen aktif yang melahirkan pengertian, forma perseptual dan pengetahuan sedangkan badan berperan sebagai organ aksiden yang melaluinya jiwa mengaktualisasikan diri.

Bagan 5.5. berikut menunjukkan aktivitas jiwa sebagai satu-satunya agen yang melakukan seluruh jenis persepsi.

³⁷¹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195-196.

³⁷² Ibid. hal. 196.



Ketika mempersepsi benda ini dan kita katakan “ini bunga mawar”, kita secara simultan telah menggunakan persepsi indrawi (melihat, memegang), persepsi imajinatif (menggunakan memori pengalaman lalu tentang bunga mawar partikular), persepsi intelektual (menangkap kuintitas, konsep universal “bunga”). Ketiga level persepsi tidak mungkin dilakukan oleh fakultas-fakultas terpisah (organ indra, memori, akal). Jiwalah yang melakukan semuanya secara serentak.



Mempersepsi gambar simbolik ini dengan sangat jelas menunjukkan peran jiwa rasional dalam menangkap pesan (kumpulan huruf putih yang terbaca “unfair” hanya bermakna bagi orang yang melek huruf, mengerti arti kata, mengenal PBB, dan memahami konteks politik lingkungan internasional; yang kesemuanya terdiri dari ide-ide tertentu (partikular dan universal). Jiwalah yang memaknai pesan ini.

Bagan 5.5. Ilustasi tentang Jiwa sebagai Agen Tunggal Persepsi

(sinopsis penulis terhadap uraian sub-bab 4.1.1 – 4.1.3; gambar pertama diambil dari Clipart Windows 7 dan gambar kedua diambil dari www.theUNCampaign.org)

Jiwa dengan fakultas intelek juga dengan aktif dan kreatif menciptakan forma-forma perseptual, berdasarkan bahan mentah yang dipasok oleh pengalaman langsung jiwa dalam kontaknyanya dengan obyek-obyek eksternal. Bagi Shadrā, organ indrawi penting sebagai persiapan dan penyedia bagi jiwa untuk mempersepsi, yang kemudian setelah melalui proses dari indrawi-imajinasi-inteleksi, jiwa membangkitkan (*tsubūt*)

forma-forma perseptual. Forma perseptual yang merupakan bagian substansial eksistensi mental inilah yang disebut dengan pengetahuan kita tentang realitas eksternal korporeal. Shadrā mengungkapkan kemampuan kreatif akal ini,

Sesungguhnya forma materi yang yang besar tidak akan muncul pada materi kecil; tidak mungkin gunung tertampung oleh debu; tidak mungkin juga samudera tertampung oleh kolam. Namun, hal itu berbeda dengan eksistensi persepsi (*al-wujūd al-idrākī*) karena jiwa dapat menampung yang besar dan yang kecil. Jiwa memiliki kemampuan berimajinasi untuk menghadirkan sekaligus forma langit dan bumi beserta diantara keduanya dalam sekejap tanpa kehilangan satupun darinya, sebagaimana yang telah digambarkan Sayyidina Muhammad SAW, “Sesungguhnya hati mukmin lebih besar dari ‘Arsyi” (*inna qalbu al-mu’min a’zham min al-‘Arsyi*). .. Itu hanya dimungkinkan karena jiwa tidak memiliki ukuran dan tempat sehingga bisa menampung segalanya (pada tatanan eksistensi persepsi eksistensi mental yang ia ciptakan).³⁷³

Bagi Mullā Shadrā, persepsi bukanlah sebuah pencerminan forma segala sesuatu pada jiwa dengan posisi jiwa yang memiliki peran pasif dalam tindakan pengetahuan. Tetapi, persepsi juga bukan sebuah transfer jiwa ke dunia lain. Yang benar adalah jiwa manusia memiliki kekuatan kreatif dalam menciptakan forma-forma. Dalam konteks ini, jiwa mirip Allah yang menciptakan segala sesuatu tanpa batas meski dengan catatan bahwa level eksistensi jiwa lebih rendah sehingga ciptaannya tidak memiliki efek eksternal.

5.3.4. Persepsi sebagai Tindakan Transformatif

Salah satu implikasi doktrin ontologis Shadrā, khususnya prinsip gerak trans-substansial, terhadap teorinya tentang persepsi adalah subyek persepsi (jiwa) mengalami gerakan dan perubahan sesuai dengan obyek apa yang dipersepsi dan bagaimana mempersepsi. Persepsi adalah sebuah aktivitas yang mentransformasi subyek dan obyek persepsi sekaligus. Persepsi bukanlah sebuah kejadian yang menimpa kita melainkan apa yang kita pikirkan, rasakan, dan lakukan. Tindakan persepsi menggerakkan dan mengubah status keberadaan beserta cara berpikir dan cara bertindak diri kita. Melalui persepsi, obyek mengalami status ontologis yang baru dari

³⁷³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 238.

maujud eksternal yang tidak hadir menjadi maujud mental yang hadir bersama subyek. Dalam konteks ini, Shadrā mengkritik teori representasi yang umumnya dianut oleh para filsuf dan sarjana naturalis bahwa persepsi berlangsung melalui abstraksi negatif. Shadrā menulis,

Persepsi indrawi, dalam makna mutlak, tidaklah berlangsung sebagaimana anggapan masyhur di kalangan banyak filsuf. Mereka berpandangan bahwa fakultas persepsi mengabstraksi (*tajrid*) forma persepsi sebagaimana adanya dari materi berikut aksiden-aksiden yang tercakup di dalamnya. Lalu, imajinasi melanjutkan abstraksi tersebut. Tetapi, Anda sudah ketahui kemustahilan mentransfer cetakan ini (dari organ indra ke imajinasi, dan lalu ke intelek). Alih-alih demikian, persepsi –dalam makna mutlak- terjadi karena pemberi forma memancarkan (*faydh*, emanasi) forma perseptual bercahaya sedemikian sehingga persepsi dan kesadaran berlangsung. Forma ini adalah indra aktual (*al-hāssah bi-l-fi'l*) dan sekaligus obyek-terindra aktual (*al-mahsūṣah bi-l-fi'l*). Sedangkan eksistensi forma dalam materi bukanlah indra atau terindrai, melainkan hanyalah persiapan atau kondisi untuk terjadinya emanasi forma (dari jiwa).³⁷⁴

Penolakan Shadrā terhadap teori representasi didasarkan atas pendiriannya tentang cara kerja jiwa dalam mempersepsi. Bagi Shadrā, jiwa tidak pasif hanya menerima forma-forma, melainkan aktif mencipta dan menjadi satu dengan forma-forma itu. Proses menjadi ini tidak hanya berlaku secara temporer selama persepsi berlangsung melainkan mendenotasikan level-level baru eksistensi yang jiwa capai. Gerakan dan perubahan itu tidak terjadi pada tatanan pengertian (esensi) dari materi ke indra, lalu dari indra imajinasi, dan lalu dari imajinasi ke intelek tanpa gerakan dan perubahan subyek. Tidak mungkin ada gerakan pada tatanan esensi. Gerakan dan perubahan itu terjadi pada tatanan eksistensi. Baik subyek persepsi (*al-mudrik*) maupun obyek persepsi (*al-mudrak*) mengalami perubahan dari satu eksisten ke eksistensi lain, berjalan dari satu modulus eksistensi ke modulus yang lain dan dari satu dunia ke dunia yang lain, sehingga jiwa menjadi suatu intelek (*'aql*), intelijen (*'āqil*), dan intelligible (*ma'qūl*) yang aktual setelah sebelumnya semua hanya potensial.³⁷⁵

³⁷⁴ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 157.

³⁷⁵ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 288.

5.3.5. Persepsi sebagai Pengalaman Langsung, Intuitif, Holistik

Sejalan dengan prinsip onto-epistemologisnya yang mengidentifikasi pengetahuan sebagai kehadiran, baik kehadiran obyek atau forma obyek, maka Shadrā menyatakan bahwa “persepsi terdiri dari eksistensi obyek persepsi (*al-mudrak*) untuk subyek persepsi (*al-mudrik*)”.³⁷⁶ Pengertian “kehadiran” dan “eksistensi” merupakan dua konsep utama yang mengkarakterisasi teori persepsi Shadrā. Subyek persepsi adalah jiwa yang hadir dengan perhatian dan kesadaran terhadap obyek, sedangkan obyek persepsi yang asli dan primordial adalah eksistensi obyek, bukan esensi obyek.³⁷⁷ Ketika jiwa melalui mata menatap matahari, obyek persepsi adalah realitas matahari itu sendiri dengan segala atribut-atribut eksistensialnya yang langsung dicerap dan dialami. Pengalaman asli terhadap matahari adalah ‘sinar yang tajam’, ‘panas’, ‘cahaya putih’ dan seterusnya sebelum pembahasan mengenai ‘keapaan’ matahari seperti pengertian matahari, teori-teori sumber cahaya matahari, usia matahari, reaksi fusi pada matahari, dan seterusnya.

Pengalaman asli itu bersifat eksistensial. Sebagaimana telah didedah dalam Bab 3, eksistensi tidak mungkin dicerap secara diskursif; ia hanya bisa dihayati secara intuitif. Pada gilirannya, persepsi eksistensi itu mestilah bersifat holistik (keseluruhan) karena eksistensi tidak mungkin diurai-analisis. Usaha pemahaman terhadap sesuatu melalui analisis dan kategorisasi termasuk wilayah esensi, bukan eksistensi. Untuk obyek korporeal, kehadiran jiwa melalui panca indra merupakan suatu keniscayaan dalam tindakan persepsi sebagai pengalaman asli yang langsung, intuitif, dan holistik. Sementara atribut-atribut kuantitatif, yang merupakan termasuk wilayah keapaan dan alam kuiditas, muncul belakangan melalui abstraksi.

Jadi, dalam teori persepsi Shadrā, apa yang disebut oleh Locke sebagai kualitas-kualitas sekunder seperti rasa, warna, panas, tekstur, dan suara adalah pengalaman asli yang eksistensial, primer, langsung, intuitif, dan holistik. Sebaliknya, apa yang Locke sebut sebagai kualitas-kualitas primer benda seperti ukuran, massa, jumlah molekul, dan keluasan, dalam teori persepsi Shadrā, merupakan atribut sekunder karena tidak hadir, tidak langsung, dan tidak holistik (kuantitatif-mekanistik),

³⁷⁶ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 39.

³⁷⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284

Untuk obyek non-korporeal seperti ‘yang dicinta’, ‘pikiran orang’, ‘cita-cita’, ‘nilai’, dan seterusnya, pengalaman asli yang eksistensial adalah ketika jiwa dengan fakultas imajinasi dan inteletnya bekerja memusatkan perhatian kepada obyek-obyek itu atau menghayati kehadiran obyek-obyek itu dalam jiwa. Semakin seseorang terlatih dalam mengarahkan fakultas intelet dan imajinasinya, maka akan semakin kuat intensitas kehadiran jiwa terhadap obyek-obyek non-korporeal itu. Sebaliknya, dalam kondisi seseorang yang tidak melatih kepekaan intelet dan imajinasi, maka akan semakin lemah intensitas kehadiran jiwa terhadap obyek-obyek. Dalam kondisi kelemahan intensitas kehadiran jiwa, segalanya hanya menjadi kegiatan rutinitas dan berlangsung secara mekanistik, termasuk dalam persepsi obyek korporeal seperti alam semesta.

5.4. Level-level Persepsi

Mullā Shadrā mengikuti pendapat kaum Peripatetik tentang jenis-jenis persepsi meski berbeda dalam konteks dan metode pembagiannya. Di sebuah tempat, Shadrā menyebutkan empat jenis persepsi, yaitu

Ketahuilah bahwa persepsi terdiri dari empat jenis, yaitu pengindraan (*iḥsās*), imajinasi (*takhayyul*), estimasi (*tawahhum*), dan inteeksi (*ta‘aqqul*). Pengindraan adalah persepsi terhadap suatu eksisten di dunia material yang hadir langsung di hadapan subyek dengan keseluruhan atribut-atribut spesifik yang tercerap secara indrawi seperti tempat, waktu, kualitas, situasi dan lain sebagainya. Imajinasi adalah persepsi terhadap obyek indrawi berikut atribut-atribut khususnya secara tak langsung. Estimasi adalah persepsi terhadap obyek-obyek intelligible dalam batas-batas partikular, bukan universal. Inteeksi adalah persepsi terhadap konsep-konsep umum, makna dan substansi serta forma-forma yang tidak mengandung dimensi material.³⁷⁸

Di lain tempat, Shadrā hanya menyebutkan tiga jenis persepsi, yaitu persepsi indrawi, persepsi imajinasi, dan persepsi inteeksi. Sedangkan persepsi estimasi dianggap tidak real karena tidak memiliki status ontologi. Menurut Shadrā, persepsi estimasi ini adalah persepsi intelektual tapi bekerja pada hal-hal partikular; sedangkan persepsi intelektual mestinya mengoperasikan forma-forma

³⁷⁸ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284.

universal. Shadrā kerap menandakan bahwa seluruh modus persepsi merupakan modus-modus eksistensi,

Sebenarnya, tiga jenis persepsi adalah sebagaimana tiga dunia (yaitu, alam korporeal, alam imajinal, dan alam intelektual). Sementara estimasi adalah seperti suatu intelek yang telah jatuh dari statusnya lebih tinggi. Dalam setiap persepsi, terjadi dematerialisasi (*naz'*) realitas segala sesuatu dan spirit mereka dari cetakan eksistensi fisik dan lokus materi. Forma indrawi (*al-shūrah al-maḥsūṣah*) mengalami dematerialisasi secara tidak sempurna, karena dikondisikan oleh kehadiran materi. Forma imajinal mengalami immaterialisasi secara sebagian, dan itulah mengapa forma ini berada pada alam indrawi (*'ālam al-maḥsūṣat*) dan alam intelek (*'ālam al-ma'qūlāt*).³⁷⁹

Berdasarkan prinsip *al-naḥs kulli al-quwā* bahwa jiwa meliputi seluruh fakultas dan bertindak sebagai satu-satunya subyek persepsi, maka klasifikasi persepsi ke dalam tiga jenis atau level bukanlah sebuah pemisahan satu sama lain. Pembagian ketiga jenis persepsi hanyalah sebuah analisis pada tatanan kuintas, tetapi pada tatanan eksistensi ketiga jenis persepsi ini selalu bekerja sama. Ketiga jenis persepsi ini masing-masing merupakan modus tiga level eksistensi (alam korporeal, alam imajinal, dan alam intelek), yang hadir dalam setiap tindakan persepsi. Argumen-argumen Mullā Shadrā yang telah dipaparkan di muka diantaranya dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa ketiga level eksistensi itu sesungguhnya bekerja sama dalam seluruh tindakan persepsi, termasuk perbuatan keseharian yang tampak sederhana dan biasa karena sudah rutin dilakukan.

³⁷⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 285.

Persepsi Indrawi	Jiwa hadir secara langsung mempersepsi obyek-obyek indrawi partikular
Persepsi Imajinasi	Jiwa menyimpan forma indrawi (partikular) dalam ketidakhadiran obyek-obyek indrawi
Persepsi Inteleksi	Jiwa menciptakan forma, kuintitas dan makna (hal-hal universal) dalam ketidakhadiran obyek-obyek eksternal

Bagan 5.6. Karakteristik Umum Persepsi Indrawi, Imajinasi, Inteleksi

5.4.1. Persepsi Indrawi

Persepsi indrawi adalah persepsi yang melibatkan pengindraan (*al-iḥsās*) melalui panca indra dalam menerima stimulus eksternal. Pengindraan adalah persepsi eksisten korporeal yang hadir di hadapan jiwa dan dikondisikan oleh faktor-faktor seperti tempat, waktu, situasi, posisi, kualitas, kuantitas, dan lain sebagainya.³⁸⁰ Proses dematerialisasi pada persepsi indrawi tidak terjadi secara sempurna karena obyek-obyek indrawi dikondisikan oleh kualitas-kualitas material yang memungkinkan mereka eksis. Bagi Shadrā, status pengindraan (*sensation*) dalam persepsi level pertama ini merupakan kondisi niscaya tetapi tidak memadai untuk mencapai forma indrawi. Adalah jiwa yang menciptakan forma indrawi berdasarkan kesan-kesan yang diterima oleh aktivitas pengindraan.

Seorang peneliti dan pegiat pemikiran Mullā Shadrā, yaitu Ayatollah Sayyid Muhammad Khamenei,³⁸¹ menganalisis proses persepsi indrawi – berdasarkan teori Shadrā- ke dalam tiga tahap, yaitu (1) tahap pengindraan; (2) tahap aktivitas jiwa

³⁸⁰ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284.

³⁸¹ Ayatollah Sayyid Muhammad Khamenei adalah pendiri dan direktur *Sadra Islamic Philosophy Research Institute* (SIPRI), sebuah pusat penelitian yang memperkenalkan pemikiran Mulla Shadra dan studi perbandingan dengan filsafat modern melalui berbagai penerbitan buku dan jurnal serta penyelenggaraan seminar dan konferensi. Penulis pernah mengikuti *The Second World Congress on Mulla Sadra's Philosophy* di Teheran tahun 2004.

(perhatian dan kesadaran); (3) tahap penciptaan forma perseptual dan kuintitas.³⁸² Ketiga tahap ini dipandang dari aspek onto-epistemologis, bukan dari sisi waktu atau hal-hal aksidental lainnya, karena dalam realitas ketiga tahap itu berlangsung secara simultan.

Tahapan proses persepsi indrawi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Tahap pengindraan

Tahap ini terdiri dari refleksi fakta-fakta eksternal oleh pancaindra. Pada tahap ini belum terjadi persepsi dalam pengertian perolehan pengetahuan. Proses yang terjadi bersifat pasif bahwa panca indra hanya bisa menerima stimulus dari obyek persepsi yang melahirkan kesan-kesan dan gambar-gambar seperti fotografi negatif.

2. Tahap aktivitas jiwa

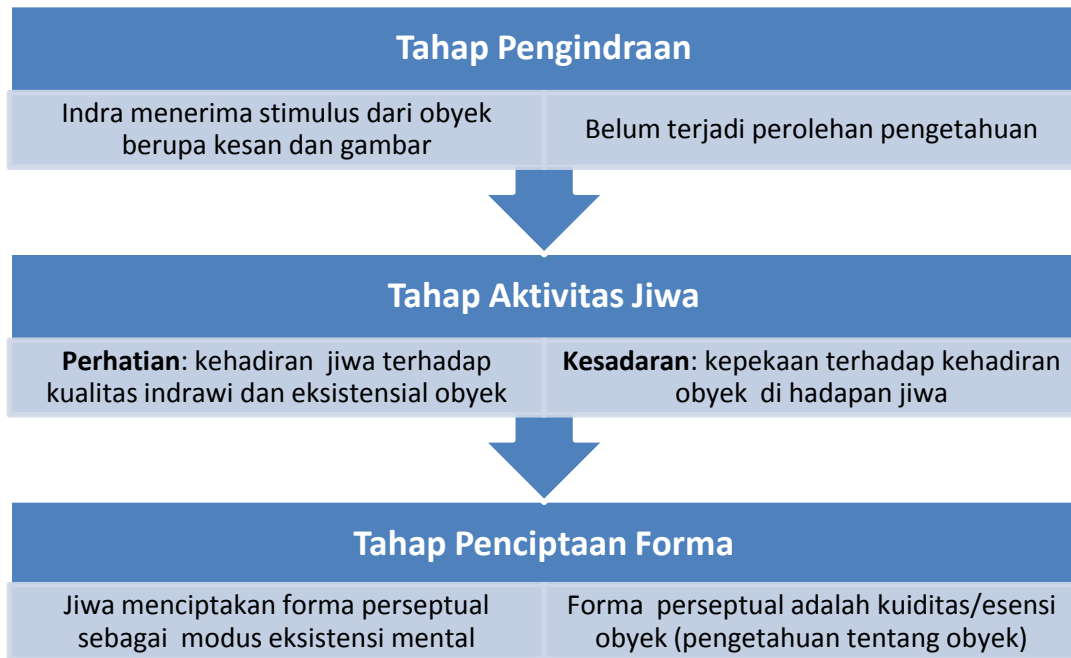
Tahap ini jiwa mempersepsi kesan-kesan itu untuk menghasilkan pengetahuan. Secara simultan, jiwa hadir langsung di hadapan obyek eksternal. Ada dua elemen penting dalam proses ini yang saling terinterkoneksi, yaitu “perhatian” dan “kesadaran”; keduanya adalah fenomena psikologis. Intensitas kehadiran jiwa dalam mempersepsi obyek eksternal tergantung kepada level bekerjanya “perhatian” dan “kesadaran” dalam setiap tindakan persepsi.

3. Tahap penciptaan forma perseptual

Pada tahap inilah jiwa menciptakan eksistensi mental sebagai modus eksistensi yang sesuai dengan forma-forma perseptual yang hadir setelah atau sedang berinteraksi dengan dunia luar. Jiwa memiliki kemampuan untuk mengkonstruksi kuintitas obyek yang dipersepsi dan berperan mengganti kuintitas obyek eksternal.

Tahapan persepsi indrawi tersebut ditunjukkan dalam Bagan 4.7. berikut.

³⁸² Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Tehran: SIPRIn, 2003), hal. 92.



Bagan 5.7. Tahapan Proses Persepsi Indrawi

5.4.1.1. Peran penting ‘Perhatian’ dan ‘Kesadaran’ dalam Persepsi

Tahap yang paling krusial dalam proses persepsi indrawi yang melahirkan pengetahuan adalah tahap kedua dengan mulainya aktivitas jiwa sebagai subyek persepsi untuk menyadari dan memperhatikan obyek. Kedua aktivitas jiwa ini, perhatian (*al-intibāh*) dan kesadaran (*al-wa‘ī*), merupakan dua fenomena psikologis yang sama sekali di luar pengindraan.³⁸³ Shadrā menyebut kedua aktivitas jiwa ini sebagai pengetahuan presensial (*al-‘ilm al-hudhūrī*).

Kedua fenomena tersebut, perhatian dan kesadaran, bekerja bersamaan dan saling terkait meskipun perhatian merupakan pra-kondisi untuk kemunculan kesadaran. Perhatian adalah kehadiran jiwa dalam mencerap kualitas indrawi obyek; sedang kesadaran adalah kepekaan terhadap kehadiran obyek di hadapan jiwa. Kedua aktivitas jiwa ini bersifat langsung, pra-reflektif dan niscaya. Ia langsung karena tidak membutuhkan konseptualisasi apapun tentang obyek dan juga tidak memerlukan representasi obyek karena obyek sudah hadir. Ia niscaya karena tiada persepsi tanpa

³⁸³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284-286.

keduanya. Tanpa keterlibatan perhatian dan kesadaran, proses persepsi hanya berhenti pada penginderaan, sedangkan penginderaan yang kodratnya pasif tidak melahirkan pengetahuan apapun. Dengan kata lain, pengetahuan adalah produk dari perhatian dan kesadaran.

Berikut adalah sebuah fenomena keseharian yang menunjukkan keniscayaan adanya perhatian dan kesadaran dalam proses persepsi untuk memperoleh pengetahuan.

Fenomena “Tiada pengetahuan tanpa perhatian”

Seorang siswa tampak menyimak penjelasan gurunya. Dia menatap sang guru dalam memberikan penjelasan. Mata dan telinganya tampak diarahkan untuk menangkap pelajaran sang guru. Tiba-tiba sang guru bertanya kepada siswa tersebut,

“Coba Anda ulangi lagi poin penting dalam kalimat terakhir yang saya jelaskan!”.

Sang siswa awalnya bergeming tak menyadari bahwa gurunya sedang mengajukan sebuah pertanyaan kepada dirinya. Setelah sang guru memanggil namanya dengan suara yang lebih keras dan kawan-kawannya semua memandang dirinya, sang siswa tersadarkan bahwa dia diperhatikan oleh semua orang dan gurunya bertanya sesuatu kepadanya. Spontan, dia menjawab,

“Apa Pak?”

Lalu, sang guru mengulang pertanyaannya. Sang siswa hanya bisa terdiam dan menekukkan wajahnya. Dia sama sekali tak bisa menjawab, bahkan dia tidak mengerti konteks pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sang guru heran,

“Saya lihat Anda memperhatikan uraian saya. Anda menatap saya dan tampak mendengarkan penjelasan saya. Tetapi, kenapa Anda sama sekali tidak bisa mengulang apa yang saya katakan bahkan Anda tak paham dengan pertanyaan itu. Apakah Anda buta dan tuli, hanya berpura-pura melihat dan mendengar saya?”

Sang siswa pun mengaku,

“Saya tidak buta dan tidak tuli. Mata dan telinga saya bekerja sangat baik. Masalahnya, ketika Bapak menjelaskan pelajaran itu, saya tengah memikirkan ibu saya yang tengah berbaring di rumah sakit sementara ayah saya belum pulang dari luar kota, dan saya adalah anak tunggal mereka.”

Penjelasan ringkas

Fenomena di atas melukiskan pentingnya aktivitas jiwa dalam tindakan persepsi. Perhatian dan kesadaran adalah dua aktivitas utama jiwa dalam mencerap

obyek dan mengamati lingkungan. Tindakan melihat dan mendengar membutuhkan perhatian dan kesadaran. Bahkan lebih dari itu, melihat dan mendengar adalah aktivitas jiwa. Karena, terbukti bahwa tanpa kehadiran jiwa, mata dan telinga tidak melihat dan mendengar apapun. Kedua organ ini berperan untuk menerima forma indrawi partikular yang sesuai dengan kodrat mereka (mata melihat sesuatu; telinga mendengar sesuatu), akan tetapi mereka tidak mencerap apapun tanpa kehadiran jiwa. Perhatian adalah kehadiran jiwa untuk mencerap eksistensi dan atribut-atribut eksistensial obyek, dan kesadaran adalah kehadiran obyek di hadapan jiwa.

Pertanyaannya sekarang adalah kenapa aktivitas jiwa tersebut dapat menangkap forma indrawi padahal keduanya merupakan dua modus eksistensi yang berbeda dengan obyek eksternal (eksistensi eksternal dan eksistensi mental). Bagaimana jiwa berkemampuan mencerap esensi (forma) obyek yang berada di luar modus eksistensinya?

Seorang peneliti pemikiran Mullā Shadrā, yaitu Gholamreza A‘wani, mengemukakan bahwa teori eksistensi mental dan persepsi Mullā Shadrā mengandung doktrin intensionalitas yang dalam beberapa aspek memiliki kesamaan dengan fenomenologi Husserl.³⁸⁴ Tokoh filsuf Islam kontemporer yang menguasai filsafat modern ini, mengelaborasi prinsip intensionalitas Shadrā dalam menjelaskan hubungan keadaan mental kognitif (*cognitive mental states*) dan obyek yang terpahami (*cognisable objects*), yang dalam nomenklatur Husserl adalah hubungan *noesis* dan *noema*. Merujuk kepada Shadrā, A‘wani menyatakan bahwa dalam tindakan intensional, pengetahuan dan kehendak adalah satu dan sama. Lebih dari itu, pengetahuan dan kehendak bukanlah elemen yang hadir kemudian dalam jiwa, tetapi merupakan konstitusi esensi (jiwanya) sendiri. Oleh karena itu, perhatian intensional jiwa (*iltifāt al-nafs*) terhadap sesuatu adalah sebab memadai bagi hadirnya forma sesuatu itu dalam pikiran.³⁸⁵

Dengan demikian, persepsi tidak lain adalah intensionalitas jiwa terhadap sesuatu yang dipersepsi dan penyaksian langsung terhadapnya (*musyahādatuha*) tidak melalui universal, melainkan melalui forma partikular. Karena itu, jiwa secara niscaya memiliki suatu pengetahuan presensial iluminatif. Ia memerlukan forma

³⁸⁴ Baca Gholamreza A‘wani, *Intentionality in Mulla Sadra* (Tehran; SIPRI, 1999).

³⁸⁵ Ibid. hal. 4

mental yang hadir kemudian hanya ketika eksistensi obyek persepsi bukanlah eksistensi perseptual bercahaya, seperti benda-benda korporeal dan aksiden-aksiden mereka.³⁸⁶

Shadrā lalu menguraikan kodrat intensional kesadaran yang terarah dan terbuka kepada obyek untuk mencerap esensinya. “Ketika kita kontak dengan sebuah obyek”, papar Shadrā, “jiwa secara langsung menciptakan forma yang identik dengan obyek tanpa diimpresi olehnya. Subsistensi forma dalam pikiran kita tidaklah karena impresi atau imanensi tetapi karena penciptaan (kebangkitan, *shudūr*, *origination*).” Teori Shadrā ini dinamakan oleh A‘wani dengan teori subsistensi penciptaan (*qiyām shudūrī*).³⁸⁷

5.4.2. Persepsi Imajinasi

Imajinasi (*takhayyul*) berhubungan dengan level persepsi yang lebih tinggi daripada persepsi indrawi meskipun ia berbagi karakteristik serupa dengan penginderaan. Imajinasi bekerja atas dasar pasokan forma dari penginderaan. Karakteristik umum persepsi Shadrā seperti kehadiran, unifikasi subyek dan obyek, imaterialitas, dan daya kreatif juga berlaku pada persepsi imajinasi. Sama halnya dengan cara kerja persepsi indrawi, pada imajinasi subyek yang aktif adalah jiwa, yang tentu saja, melalui fakultas imajinasi.

Penginderaan adalah persepsi terhadap maujud material yang hadir langsung di hadapan subyek dengan atribut-atribut indrawi khusus seperti tempat, waktu, eadaan, status, kualitas, kuantitas dan sebagainya. ... Imajinasi adalah persepsi terhadap maujud dengan kondisi-kondisi partikular yang telah disebutkan tadi, karena fakultas imajinasi tidak akan melakukan imajinasi kecuali terhadap forma yang telah dipersepsi oleh persepsi indrawi baik dalam kehadiran maupun absensi materi.³⁸⁸

Kutipan di atas mendenotasikan obyek persepsi imajinasi, yaitu forma hasil persepsi indrawi bersama atribut-atribut partikularnya baik dengan kehadiran obyek

³⁸⁶ Ibid. Bdk. Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 6, hal. 162.

³⁸⁷ Ibid. hal. 6

³⁸⁸ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284

materi atau tidak. Dengan demikian, pengindraan dan imajinasi sama-sama memiliki status obyek yang partikular. Perbedaannya adalah bahwa pada pengindraan, kehadiran obyek korporeal niscaya sedangkan imajinasi tidak membutuhkan kehadiran obyek. Misalnya, setelah kita melihat sebuah “apel malang” dengan segala atributnya seperti “berwarna hijau”, “berukuran kecil”, “tekstur kencang” dan sebagainya, fakultas imajinasi menyimpan “konsep-konsep partikular” tersebut sehingga sekalipun tanpa kehadiran apel tersebut, pikiran kita bisa mengingatnya. Oleh karena itu, jika seseorang berbicara tentang apel malang, maka konsep-konsep partikular tadi hadir dalam pikiran meski obyeknya tidak hadir. Inilah kemampuan imajinasi, sebuah fakultas jiwa.

Shadrā menjelaskan bahwa fakultas imajinasi, yang disebut juga fakultas representatif (*al-mashūrah*), adalah kekuatan yang menyimpan keberadaan forma dalam batin (secara internal).³⁸⁹ Fakultas ini berbeda dengan apa yang para filsuf sebut sebagai *sensus communis* (*al-ḥissi al-musyarak; common sense*). *Sensus communis* (indra umum) termasuk ke dalam kelompok persepsi batin (*al-idrākāt al-bāthinah*).³⁹⁰ Umumnya para filsuf pra-Shadrā menganggap indra umum sebagai sebuah fakultas yang tersimpan di lobus depan otak. Akan tetapi, Shadrā –sesuai dengan prinsipnya jiwa sebagai agen tunggal persepsi- memandang indra umum sebagai sebuah fakultas jiwa.³⁹¹

Selanjutnya, Shadrā menjelaskan tiga perbedaan antara imajinasi dan indra umum tersebut. Pertama, indra umum memiliki kekuatan (*quwwah*) untuk menerima forma, sedangkan imajinasi memiliki kekuatan untuk memelihara forma. Shadrā memberi contoh perbedaan antara daya ‘menerima’ (*al-qabūl*) dan daya ‘menyimpan’ (*al-hifzh*) forma seperti pada air yang mampu menerima bentuk (forma) tetapi tidak dapat mempertahankan bentuk. Kedua, indra umum menghukumi forma indrawi yang tunduk padanya, sementara fakultas imajinasi tidak menghukumi melainkan menyimpan (forma). Ketiga, forma indrawi mungkin disaksikan dan mungkin diimajinasikan. Menyaksikan berbeda dengan imajinalisasi. Indra umum menyaksikan forma tersebut, sedangkan fakultas imajinasi mengimajinalkan mereka.³⁹²

³⁸⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 184.

³⁹⁰ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 179.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 185-186.

Di tempat lain, Shadrā mendeskripsikan kodrat dan posisi ontologis persepsi imajinasi yang berada di antara alam indra dan alam intelektual. Ia mempersepsi forma indrawi dengan lima indra batinnya penglihatan, pendengaran, penciuman, perabaan, dan pengecapan. Fakultas imajinasi ini bersifat imaterial. Lebih lanjut Shadrā menjelaskan,

Imajinasi adalah sebuah kekuatan batin jiwa yang bukan intelijen tetapi juga bukan indra eksternal. Ia memiliki dunia lain yang bukan dunia inteligen murni, tetapi juga bukan dunia material murni. Tempat kiprahnya adalah keseluruhan tubuh, domainnya adalah bagian pertama rongga otak, instrumennya adalah energi (roh) otak.³⁹³

Sesuai dengan prinsip imaterialitas persepsi dan jiwa sebagai subyek persepsi, Shadrā berpandangan bahwa jiwa hewan (*al-nafs al-hayawān*) bersama fakultas imajinatifnya bersifat imaterial. Shadrā memberi argumen sebagai berikut:

Bagian-bagian tubuh hewan mungkin berkembang suatu waktu dan mengecil pada waktu lain dikarenakan penyusutan alami. Hampir tidak ada badan hewan manapun yang tidak dikuasai oleh panas bawaan dan panas unsur-unsur di dalamnya, panas matahari dan udara di sekitarnya. Ketika musim panas, suhu memanaskan pada terik matahari, sementara itu berat badanya menyusut. Akan tetapi, hewan itu bertahan dengan individualitasnya dalam seluruh keadaannya. Dengan demikian, kita belajar bahwa kediriannya (*huwiyyat; self-identity*) berbeda dari struktur indrawinya.³⁹⁴

Beruang mencerap kedirian perseptualnya, dan tentunya ia demikian, karena ia menghindarkan diri dari rasa sakit dan mencari apa yang lezat. Akan tetapi, penolakan rasa sakit itu tidak dari sakit mutlak. Karena, pertama, sudah diketahui bahwa ia tidak mempersepsi (forma) universal, karena jika ia mampu tentu ia adalah manusia seperti kita yang (mempersepsi) konsep universal. Kedua, ia tidak menolak rasa sakit selain dari sakitnya sendiri. Meskipun demikian, ia menghindar rasa sakit, dan ini mengindikasikan pengetahuan dirinya sendiri, dan pada gilirannya ini mensyaratkan imaterialitas jiwanya, dengan dua alasan. Pertama, pengetahuan memerlukan afirmasi sesuatu yang dipersepsi oleh subyek persepsi. Forma yang melekat pada materi memiliki wujudnya karena substratum dan bukan oleh dirinya sendiri. Segala sesuatu yang eksistensinya oleh kediriannya adalah terpisah dari substratum, sehingga subyek persepsi dengan dzatnya (dirinya sendiri) adalah terpisah dari substratum. Kedua, pengetahuan

³⁹³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 186-187.

³⁹⁴ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 41.

hewan terhadap kediriannya sendiri adalah kontinyu, dan tidak diperoleh oleh indra. Sementara ia juga tidak mengetahui bagian internal dan eksternal tubuhnya. Oleh karena itu, kediriannya berbeda dari bagian-bagian tubuhnya.³⁹⁵

Shadrā masih memiliki sejumlah argumen lain yang kesemuanya bertujuan mendemonstrasikan bahwa hewan juga mempunyai ‘kesadaran diri’ atau ‘pengetahuan presensial’ yang hadir pada diri hewan mendahului pengalaman perseptualnya terhadap obyek-obyek luar. Bahkan, adanya pengalaman perseptual itu sendiri, rasa sakit dan senang, mengindikasikan adanya kesadaran diri tersebut. Kesimpulannya, jiwa hewan dengan fakultas imajinalnya adalah imaterial.

5.4.3. Persepsi Inteleksi

Inteleksi (*ta‘aqqul*) adalahodus persepsi tertinggi karena seperti Shadrā katakan, “ia adalah persepsi terhadap sesuatu dari titik pandang esensinya (*min ḥayts māhiyyah*) dan bukan dari sudut pandang yang lain baik dikerjakan oleh dirinya sendiri atau oleh atribut-atribut perseptual lainnya.”³⁹⁶ Inteleksi berkaitan dengan pencerapan esensi-esensi segala sesuatu yang dalam dirinya terkandung seluruh kualitas perseptual dalam cara yang sederhana. Intelek dapat mempertahankan makna-makna dan konsep-konsep dalam ketidakhadiran obyek-obyek indra yang merupakan ekstensi (*mishdaq*) makna dan konsep tersebut. Ketidakhadiran obyek-obyek korporeal dalam inteleksi justru meningkatkan level intensitas dan imaterialitas persepsi, yang semakin murni dari batasan-batasan spasiotemporal. Tetapi, proses imaterialisasi (*tajrīd* dan *naz’*) ini – yang selama ini diterjemahkan dengan istilah abstraksi – tidak harus dipahami sebagai kehilangan makna atribut-atribut perseptual.

Seperti yang sudah dikatakan tadi, pencerapan esensi juga mencakup seluruh kualitas perseptual yang terkandung dalam pengertian esensi itu, hanya saja dalam bentuk yang sederhana. Sebagai contoh, pengertian dan konsep “manusia” yang diperoleh melalui proses inteleksi sama sekali tidak meluruhkan atribut-atribut spesifik manusia dalam jiwa rasional kita. Justru karena formatnya lebih sederhana, pengertian

³⁹⁵ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 41-42.

³⁹⁶ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284.

manusia sudah mencakup segala predikat kemanusiaan yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, ketidakhadiran obyek-obyek korporeal dalam jiwa lebih menyempurnakan tingkat kehadiran jiwa dalam mempersepsi sedemikian sehingga terjadi unifikasi subyek dan obyek persepsi. Shadrā di beberapa tempat mengingatkan hal itu, diantaranya

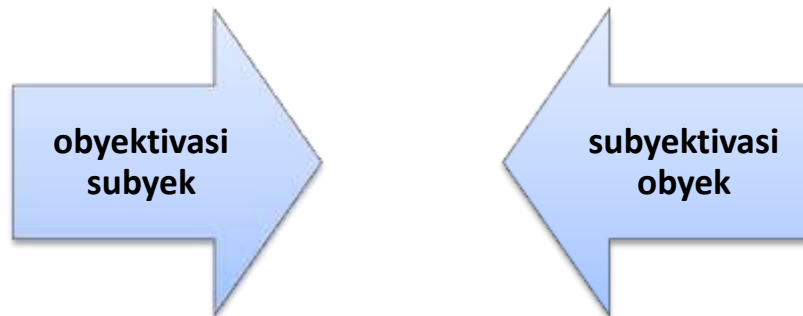
.. makna *tajrīd* (imaterialisasi, pemurnian, intensifikasi) dalam inteleksi dan jenis persepsi lainnya tidaklah seperti pandangan populer sebagai hal penyingkiran kualitas-kualitas tertentu (seperti yang dipahami dalam pengertian abstraksi selama ini). Tidak demikian halnya yang seakan-akan jiwa statis sementara forma perseptual dibayangkan berpindah dari material ke indra, dari indra ke fakultas imajinal, dan dari imajinasi ke intelek. Alih-alih demikian, yang sebenarnya adalah subyek (*al-mudrik*) dan obyek (*al-mudrak*) persepsi keduanya mengalami pemurnian secara bersama, melewati satu (level) eksistensi ke (level) esistensi lain; berjalan dari satu kejadian (*nasya'at*) ke kejadian lain; dan dari satu alam ke alam lain hingga jiwa menjadi intelek (*'aql*), intelijen (*'āqil*), dan intelligible (*ma'qūl*) secara aktual.³⁹⁷

Uraian Shadrā di muka hendak menyatakan bahwa inteleksi, sebagai level persepsi tertinggi, merupakan kelanjutan persepsi-persepsi sebelumnya; dan hal itu mesti dipahami sebagai sebuah proses, gerak, dan perubahan eksistensial. Oleh karena itu, gerak itu tersebut berlangsung dua arah sekaligus, yakni subyektivikasi obyek (obyek memasuki eksistensi mental) dan obyektivikasi subyek (subyek menjumpai obyek). Obyektivasi subyek terjadi pada persepsi indrawi dan sebagian persepsi imajinasi. Subyektivasi obyek terjadi pada sebagian persepsi imajinasi dan sepenuhnya pada inteleksi. Arah kedua proses itu bersifat konvergen, yaitu mengarah kepada proses penyatuan, sebagai modus tertinggi kehadiran.

Akan tetapi, penyatuan itu tidak begitu saja terjadi melainkan melalui proses pemurnian pada setiap level persepsi mulai dari pengindraan, imajinasi, hingga mencapai tahap inteleksi. Pada tahap inilah terjadi aktualisasi penyatuan akal, subyek berpikir, dan obyek akal. Itulah tingkat kehadiran tertinggi dan puncak modus eksistensi. Jadi, imaterialisasi atau pemurnian (*tajrīd*) – yang selama ini diterjemahkan dengan abstraksi – adalah kondisi atau prasyarat terjadinya proses penyatuan tersebut.

³⁹⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 288-289.

Inilah makna persepsi sebagai tindakan transformatif, sebuah proses yang terus berlangsung selama jiwa berjumpa dengan realitas.



Bagan 5.8. Persepsi indrawi-imajinasi-inteleksi sebagai proses dua arah menuju unifikasi sebagai bentuk kehadiran/eksistensial tertinggi

5.5. Fenomenologi Persepsi Mullā Shadrā

Sebagaimana yang telah diterangkan dalam Bab Satu tentang Metode yang digunakan dalam penelitian ini, pembahasan teori persepsi Mullā Shadrā juga menerapkan pendekatan fenomenologis untuk lebih mengungkap pengalaman subyek dalam mempersepsi realitas. Fenomenologi sebagai sebuah metode untuk melukiskan isi kesadaran secara langsung sebagaimana adanya tanpa skema eksplanasi konseptual, memang sangat sesuai dalam mengelaborasi dan mengekspresikan pengalaman perseptual. Diktum fenomenologis “kembali kepada hal-hal itu sendiri” (*return to the things themselves*) dapat dipandang sebagai seruan kembali kepada dunia perseptual, yang mendahului dan sekaligus prasyarat setiap konseptualisasi ilmiah.³⁹⁸

Sementara itu, doktrin ontologis Shadrā yang memosisikan pengetahuan sebagai eksistensi mental sejalan dengan prinsip fenomenologi yang fokus pada kesadaran akan sesuatu daripada sesuatu itu sendiri yang pada dunia eksternal. Sistem onto-epistemologis Shadrā yang mengkarakterisasi pengetahuan sebagai kehadiran obyek (*al-‘ilm ḥudhūrī*) atau kehadiran forma obyek (*al-‘ilm ḥushūlī*) merupakan dua prinsip pokok yang membangun teori persepsi Shadrā. Teori persepsi dan pengetahuan Shadrā yang menampilkan dualisme subyek-obyek paralel dengan latar belakang kemunculan

³⁹⁸ Shaun Gallaher and Dan Zahavi, *Perception* dalam *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (London: Routledge, 2008), hal. 89.

fenomenologi yang bermaksud mengkritik dualisme pada positivisme. Atas dasar itulah penerapan fenomenologi deskriptif adalah sangat relevan bagi ulasan teori persepsi Shadrā.

Dalam pemaparan karakteristik dan prinsip-prinsip filosofis persepsi Shadrā yang telah diulas dalam Sub-Bab 4.2 dan Sub-Bab 4.3 sebelumnya, tampak bahwa Shadrā telah menggunakan sejumlah prinsip pokok fenomenologi. Dengan menempatkan jiwa sebagai satu-satunya subyek yang aktif mempersepsi maka pernyataan-pernyataan Shadrā tentang pengalaman perseptual jauh dari bersifat empiris; hal ini merupakan salah satu karakter pokok fenomenologi. Argumen yang dibangun oleh Shadrā juga merujuk kepada pengalaman yang langsung dihayati ketika berinteraksi dengan dunia yang lalu diekspresikan dan dideskripsikan; hal ini sesuai dengan tujuan fenomenologi, yaitu mendeskripsikan isi kesadaran secara langsung.

Mengingat fenomenologi itu sendiri bervariasi, mulai dari fenomenologi Husserl (deskriptif dan transendental), fenomenologi eksistensial, hingga fenomenologi hermeneutik, dengan penekanan dan pendekatan yang juga bervariasi oleh fenomenolog-fenomenolog seperti Scheler, Heidegger, Sartre atau Merleau-Ponty, maka model fenomenologi yang diterapkan dalam mendeskripsikan teori persepsi Shadrā adalah fenomenologi deskriptif. Menurut sejumlah sarjana peneliti Husserl, fenomenologi deskriptif ini awalnya adalah pandangan Husserl melalui karyanya *Logical Investigation*; disebut juga periode pra-transendental atau fenomenologi epistemologis.³⁹⁹ Model ini meliputi prinsip-prinsip umum yang hampir berlaku dalam berbagai jenis fenomenologi.

Prinsip-prinsip umum tersebut adalah: (1) pernyataan fenomenologis adalah non-empiris; (2) pernyataan fenomenologis adalah deskriptif (ekspresi pengalaman intuitif); (3) kesadaran sebagai pengalaman intensional; ⁴⁰⁰(4) korelasi subyek-obyek sebagai korelasi “hal yang dialami” (*noema*) “mengalami” (*noesis*); (5) persepsi adalah kesadaran asli dan gerbang “kembali kepada hal-hal itu sendiri “ melalui reduksi *eidetik*. Sementara doktrin Husserl lain – yang muncul pada periode transendental – seperti reduksi transendental (*epoche*) dan reduksi fenomenologis banyak ditentang

³⁹⁹ Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (London: Routledge, 1993), hal. 2.

⁴⁰⁰ Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations* (New York: Routledge, 2001), hal. 211-212.

oleh tokoh fenomenologi lainnya karena dianggap bertentangan dengan doktrin pokok fenomenologi itu sendiri, yaitu mengadakan hubungan langsung dengan realitas berdasarkan intuisi. Scheler, bahkan, menolak sama sekali berbagai jenis reduksi. Sementara Merleau-Ponty memahami reduksi sebagai kembali kepada dunia pengalaman (*Lebenswelt*), tetapi meninggalkan reduksi transendental yang dianggap mengarahkan kepada paham idealisme seperti yang terjadi pada Husserl periode akhir.

Dengan demikian, analisis fenomenologis yang akan dikerjakan pada teori Shadrā mengacu kepada fenomenologi deskriptif Husserl, yang masih menganut pandangan realisme, sebelum memasuki tahap idealisme pada tahap akhir pemikirannya. Fenomenologi ini, tentu saja, lebih sesuai dan relevan digunakan untuk mendedah teori persepsi Shadrā, yang didasarkan atas sistem onto-epistemologisnya yang realis-eksistensial. Uraian berikut disusun berdasarkan urutan kelima prinsip umum di muka.

5.5.1. Pernyataan non-empiris

Yang dimaksudkan dengan pernyataan non-empiris adalah pengalaman perseptual dipahami sebagai relasi langsung dengan obyek-obyek, bukan seperti pandangan empiris yang menganggap persepsi obyek-obyek terjadi melalui gambaran, imaji. Persepsi sebagai gerbang pengetahuan akan realitas bukanlah sebuah representasi atau abstraksi.⁴⁰¹ Dalam bahasa Shadrā, pengetahuan itu adalah eksistensi; dia mengkritik tajam teori representatif yang umumnya dianut oleh kaum empiris. Untuk mengajukan pandangannya itu, Shadrā tidak merujuk kepada konsep-konsep, yang justru dia hindari, melainkan mengajak untuk menengok kesadaran secara langsung. Ketika dia menyanggah doktrin pengetahuan sebagai abstraksi yang menegaskan pengalaman langsung, Shadrā menulis,

Ketika kita menengok kesadaran kita dalam memikirkan sesuatu, kita temukan sesuatu telah terjadi dalam jiwa kita, bukan malah kehilangan sesuatu. Ketika kita mengetahui sesuatu setelah kita tidak mengetahuinya, pastilah ada sesuatu yang memiliki efek terhadap diri kita. Jika tidak, tentu keadaan kita akan tetap sama dengan sebelum dan selama mempersepsi sesuatu. Efek ini tidak lain dari persoalan eksistensial (*amr wujūdī*). Kita mengetahui melalui kesadaran kita

⁴⁰¹ Ibid. hal. 158.

bahwa ketika kita mengetahui sesuatu, semacam penyempurnaan (*amr kamālī*) terjadi pada kita, dan bukan justru hilangnya sesuatu dari kita⁴⁰²

5.5.2. Pernyataan Deskriptif

Dalam menguraikan proses bekerjanya persepsi yang dilakukan jiwa, Shadrā kerap melukiskan pengalaman bagaimana kita mempersepsi sesuatu tanpa merujuk kepada skema konseptual dan artikulasi ilmiah tertentu. Dia hanya mendorong setiap pembacanya untuk lebih memperhatikan dengan seksama aktivitas jiwa yang selalu hadir dalam setiap tindakan; bahwa persepsi bukanlah sesuatu yang terjadi pada kita melainkan apa yang kita lakukan.

Anda tidak ragu bahwa anda melihat segala sesuatu, mendengar suara-suara dan mempersepsi obyek-obyek akal. Jika yang mempersepsi obyek-obyek akal bukan yang mempersepsi obyek-obyek indra, maka substansi dzat anda yang adalah “anda”, tidak akan mempersepsi kedua jenis obyek itu bersamaan. Jika anda mempersepsi kedua obyek itu bersamaan maka anda adalah satu dzat (esensi) yang adalah subyek persepsi kedua obyek itu. Jika tidak demikian, anda akan menjadi dua esensi dan bukan satu esensi. Hal yang sama mengenai fakultas syahwat (seks) dan amarah; tidak ada keraguan bahwa anda sebagai subyek keinginan seks atau sesuatu yang lain, dan anda juga subyek yang berang pada musuh anda.⁴⁰³

5.5.3. Kesadaran Intensional

Pada sub-bab 4.4.1.2. telah disebutkan bahwa bagi Shadrā, tahap terpenting dalam proses persepsi adalah perhatian (*al-intibāh*, *attention*) dan kesadaran (*al-wa’ī*, *awareness*). Pengetahuan tidak mungkin maujud tanpa kedua tahap ini. Dalam uraiannya mengenai perbedaan ilmu *ḥudhūrī* dengan ilmu *ḥushūlī*, Shadrā menyebutkan bahwa obyek ilmu *hudhuri* diketahui secara esensial dengan intensi pertama jiwa (*bi-l-qasd al-awwal*,; *primary intention*), sedangkan obyek ilmu *hushuli* diketahui secara aksidental dengan intensi kedua jiwa (*bi-l-qasd al-tsānī*; *secondary intention*). Dalam ulasan Gholamreza A’wani, perhatian (*attention*) dan intensi

⁴⁰² Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 227.

⁴⁰³ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195.

(*intention*) merupakan momen-momen jiwa dalam melahirkan pengetahuan; momen itu disebut perhatian intensional jiwa (*iltifāt al-nafs; intentional attention of soul*).⁴⁰⁴

Dengan demikian, berbeda dengan Husserl yang hanya fokus pada aspek intensionalitas, Shadrā menekankan kedua aspek itu sekaligus dalam proses perolehan pengetahuan, yaitu perhatian dan intensional. Cukup menarik bahwa akar kata dari perhatian (*attention*) dan intensi (*intention*), dalam bahasa Latin, adalah sama, yaitu “*tendere*” (kehadiran). Kata “*attention*” terdiri dari fonem “*at*” dan “*tendere*”, sedangkan kata “*intention*” terdiri dari fonem “*in*” dan “*tendere*”.

Attention = at – tendere

Intention = in – tendere

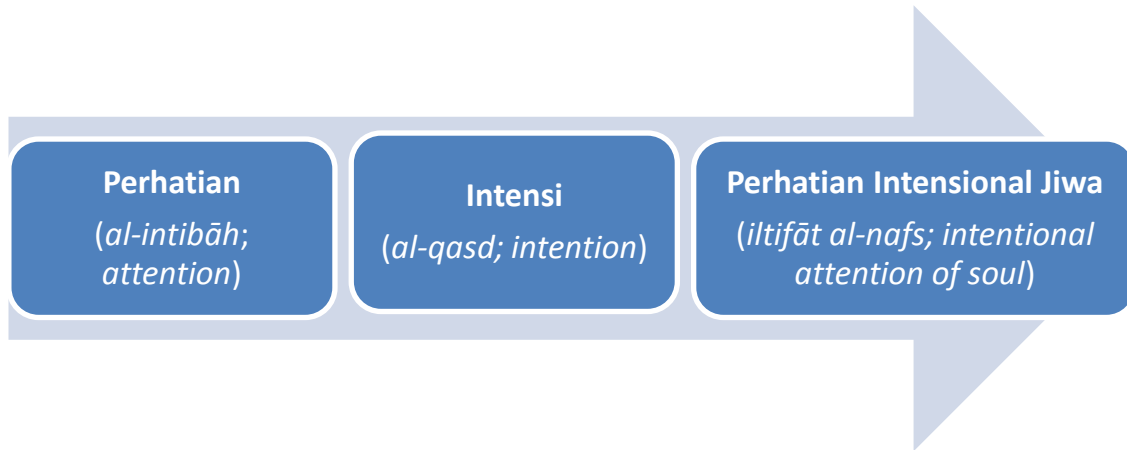
Akar kata yang sama ini menunjukkan dekatnya hubungan kedua aktivitas jiwa itu. Perbedaannya adalah kata “*attention*” (*at-tendere*) mengandung makna “kehadiran, perhatian ke luar”; sedangkan kata “*intention*” (*in-tendere*) mengandung makna “kehadiran ke dalam”. Analisis etimologis kedua kata ini, ternyata, dapat membantu memberikan jawaban kenapa Husserl akhirnya cenderung kepada paham idealisme padahal awalnya dia pendukung realisme. Seorang pengkaji Husserl, yaitu Aron Gurwitsch⁴⁰⁵ mengulas kecendrungan ini dengan mengaitkannya pada isu fokus Husserl yang lebih menitikberatkan dimensi “*noesis*” daripada “*noema*” dalam membahas perhatian. Husserl sebenarnya juga membahas isu perhatian ini dalam beberapa karyanya⁴⁰⁶ meski tidak ekstensif seperti pembahasan intensionalitas. Menurut Gurwitsch, salah satu faktor mengapa Husserl condong kepada “*intention*” daripada “*attention*” adalah analisis Husserl yang lebih mengutamakan dimensi “*noetic*” (subyek) daripada “*noematic*” (obyek).

⁴⁰⁴ Gholamreza A‘wani, *Intentionality in Mulla Sadra* (Tehran; SIPRI, 1999), hal. 4

⁴⁰⁵ Sven Arvidson, *Gurwitsch and Husserl on Attention* dalam *The Sphere of Attention* (Dordrecht: Springer, 2006), hal. 86.

⁴⁰⁶ Ketika membahas persepsi, Husserl memakai istilah *attentive perceiving* (*das Gewahren*); lihat karya Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis* (editor Rudolf Bernet, translated by Anthony J. Steinbock) (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), hal. 34.

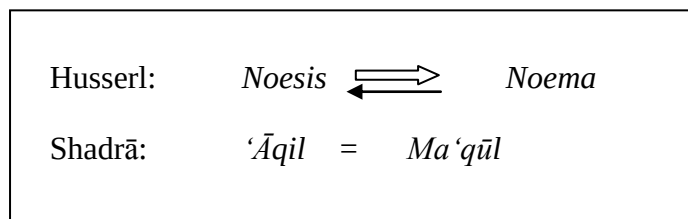
Sementara pada Shadrā, kedua aktivitas jiwa itu, perhatian dan intensi, terkait satu sama lain dalam melahirkan pengetahuan. Berikut adalah bagan yang menunjukkan hal itu:



Bagan 5.9. Peran Perhatian dan Intensi dalam Fenomenologi Persepsi Shadrā
(ringkasan sub.bab 4.5.3)

5.5.4. Korelasi *Noesis-Noema*

Struktur korelatif noesis-noema ini merupakan bagian dari jawaban Husserl terhadap problem dualisme Cartesian. Korelasi ini implikasi epistemologis dari prinsip intensionalitas bahwa kesadaran selalu mengandung obyek, terarah kepada obyek; bahwa tidak ada subyek tanpa obyek dan tidak ada obyek tanpa subyek. Meski agak berbeda, sistem onto-epistemologis Shadrā juga memiliki struktur korelatif subyek-obyek ini, yaitu dengan doktrin *al-ittiḥād al-‘āqil wal-ma‘qūl* (kesatuan akal dan obyek akal).



Bagan 5.10. Model Struktur Subyek-Obyek menurut Husserl dan Shadrā

Hanya saja bedanya, jika pada Husserl korelasi itu bersifat satu lapisan dan cenderung statis, maka pada Shadrā korelasi itu terbagi ke dalam dua jenis (Subyek =

Obyek dan Subyek = Forma Obyek) dan bersifat dinamis. Hal itu disebabkan oleh status ontologis jiwa, sebagai pencipta pengetahuan, yang selalu dalam keadaan bergerak secara substansial, tergantung dari pengetahuan dan tindakan yang dia lakukan.

5.5.5. Reduksi Eidetik

Sejauh dipahami reduksi eidetik ini – sebagaimana telah disinggung pada sub-bab 4.5- sebagai upaya “kembali kepada hal-hal itu sendiri” atau sebagai *epoche* (penundaan) agar terhindar dari sikap naturalistik yang menghambat proses pencerapan esensi (*eidos*), maka teori persepsi Shadrā juga telah melangsungkan reduksi ini meski tanpa istilah khusus. Terhadap pandangan yang umumnya berlaku dan dianggap sebagai hal yang alamiah tentang peran mata dalam melihat, Shadrā mengajak kita berpikir lebih seksama dengan mengajukan pertanyaan:

Anda katakan bahwa mata adalah organ yang mempersepsi obyek-obyek penglihatan, lalu ia mentransfer apa yang ia terima kepada anda melalui sebuah koneksi antara ia dan anda, maka anda memperoleh kesadaran terhadap sesuatu yang telah dipersepsi oleh fakultas penglihatan. Kami akan bertanya, setelah ditransfer kepada anda, apakah anda mempersepsi kembali obyek penglihatan tersebut sebagaimana organ telah mempersepsinya atau tidak?⁴⁰⁷

Pada momen ini, Shadrā mendesak kita untuk menunda dulu pengambilan kesimpulan yang begitu saja umumnya dilakukan banyak orang. Sudah menjadi sikap natural untuk beranggapan bahwa matalah yang melihat obyek-obyek dan lalu ditransmisikan kepada syaraf otak dan pikiran. Sikap ini disanggah oleh Shadrā dengan mengajukan pertanyaan yang apapun jawabannya akan mengungkap kekeliruan pandangan natural ini.

Jika anda berkata “ya”, maka persepsi anda adalah suatu hal dan persepsi organ anda adalah hal yang lain. Anda mengira bahwa persepsi anda bergantung kepada persepsi organ anda, tetapi sesungguhnya andalah subyek yang mempersepsi dan itulah mengapa persepsi itu telah diperoleh untuk anda dan bukan karena persepsi itu telah diperoleh untuk organ anda.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195

⁴⁰⁸ Ibid. hal 195-196.

Jika dijawab tidak, maka Shadrā menunjukkan kontradiksinya sikap natural itu.

Jika anda berkata bahwa anda tidak mempersepsi setelah transfer itu, maka dalam kasus itu anda belum melihat, atau mendengar, dan anda tidak mengalami rasa sakit anda, kesenangan anda, lapar anda, dan haus anda. Anda selama ini menganggap bahwa mata adalah organ anda dan fakultas penglihatan telah mempersepsi dan melihat sesuatu. Pengetahuan (yang anda pelajari) ini adalah suatu hal dan realitas penglihatan adalah hal lain. Pengetahuan yang mata lihat, telinga dengar, kaki berjalan, dan tangan memukul bukanlah penglihatan, pendengaran, berjalan, dan memukul. Tetapi, orang-orang berakal mengetahui bahwa merekalah yang mendengar, mereka yang melihat; bahwa mereka yang merasakan sakit, menikmati kesenangan, mereka yang berjalan, dan mereka yang memukul.⁴⁰⁹

Sikap kritis Shadrā terhadap pandangan natural juga muncul dalam uraiannya mengenai bekerjanya fakultas-fakultas persepsi melalui masing-masing panca indera. Ketika membahas fakultas penglihatan, Shadrā menyatakan,

Para filsuf naturalis berpendapat bahwa penglihatan itu disebabkan oleh imaji obyek yang tercetak dalam sebuah bagian membran kristal mata yang menyerupai sebuah batu hujan es. Ia (membran mata) seperti sebuah cermin. Ketika ia menghadapi sebuah obyek yang memiliki warna dan cahaya, sebuah imaji formanya tercetak (terpantul) di dalamnya, sebagaimana bentuk manusia terpantul di kaca.⁴¹⁰

Shadrā menyanggah pandangan naturalis ini:

Obyek yang dilihat lalu menjadi forma sesuatu dan imajinya, dan bukan dirinya sendiri. Padahal kita yakin bahwa kita melihat obyek yang berwarna itu sendiri (secara langsung). Menurut kami, penglihatan itu terjadi karena penciptaan forma oleh jiwa atas dasar kekuasaan Tuhan. Forma itu menyerupai obyek eksternal tetapi ia muncul dari dunia kekuasaan (*'ālam al-malakūt*) jiwa yang termurnikan dari materi eksternal, dan karenanya hadir dengan jiwa perseptif. Ia berdiri dengannya sebagai subsisten agen yang aktual, dan bukan sebagai subsisten obyek oleh penerima.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 195-196

⁴¹⁰ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 156.

⁴¹¹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 8, hal. 157-158.

Dalam banyak kesempatan Shadrā kerap mengkritik pandangan naturalis (*al-thabī‘iyyūn*) yang biasanya terkait dengan teori representasionalis aliran Peripatetik (Ibn Sina-Aristotelean).

5.6. Teori Persepsi Shadrā dan Fenomenologi Husserl dan Merleau-Ponty

Untuk mengelaborasi lebih lanjut sifat dan karakteristik teori persepsi Shadrā, sebelum digunakan dipakai sebagai kerangka kerja membangun REE, sub-bab ini akan membuat penyandingan (perbandingan-minor) dengan Edmund Husserl dan Maurice Merleau-Ponty. Karena usaha ini bukanlah sebuah perbandingan menyeluruh⁴¹² melainkan hanya menyoroti teori persepsi Shadrā dalam perspektif fenomenologi, maka perlu dilakukan batasan yang jelas. Yang dimaksudkan dengan fenomenologi Husserl di sini adalah pemikiran pendiri fenomenologi ini dalam dua tahap pertama, yaitu fenomenologi epistemologis (pra-transendental) dan fenomenologi transendental, dan mengenyampingkan periode ketiga pemikirannya yaitu fenomenologi genetik. Menurut Christopher Macann⁴¹³ dan para sarjana lainnya⁴¹⁴, pada periode awal Husserl dengan jelas sekali menganut pandangan realis, tetapi kemudian pada periode akhir dia cenderung berpandangan idealis-transendental. Kita sebut saja pandangan pertama itu sebagai fenomenologi deskriptif (realis-transendental) Husserl. Oleh karena itu, karya-karyanya yang relevan untuk dirujuk adalah *Logical Investigations*⁴¹⁵, *The Idea of*

⁴¹² Perbandingan teori persepsi Shadrā dengan fenomenologi Husserl merupakan sebuah tema penelitian tersendiri yang membutuhkan kajian komprehensif. Menurut hemat penulis, perbandingan pemikiran kedua tokoh ini, khususnya mengenai fenomenologi persepsi sangat menarik dan akan lebih menggali pengertian-pengertian dan pemahaman baru baik terhadap Shadrā maupun Husserl.

⁴¹³ Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (London: Routledge, 1993), hal. 1 – 17.

⁴¹⁴ Diantaranya adalah Edo Pivcevic, *Husserl and Phenomenology* (London: Hutchinson University Library, 1970).

⁴¹⁵ Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, translated by J.N. Findlay (New York: Routledge, 2001).

*Phenomenology*⁴¹⁶, *The Basic of Problems of Phenomenology*⁴¹⁷, dan *General Introduction to A Pure Phenomenology*.⁴¹⁸

Sedangkan pemikiran Merleau-Ponty yang dirujuk adalah karyanya *Phenomenology of Perception*⁴¹⁹, *The Primacy of Perception*⁴²⁰, dan *The World of Perception*⁴²¹ serta sejumlah karya tentang Merleau-Ponty seperti *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*⁴²² dan *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*.⁴²³ Dari pembacaan terhadap karya-karya ini, tema sentral fenomenologi eksistensial Merleau-Ponty adalah 'menjelmakan subyektivitas dan kesadaran' dalam sebuah tubuh yang ada-dalam-dunia. Dia menolak gagasan Husserl tentang ego transendental dan esensi universal. Dia menulis,

*Seeing the essence of consciousness will therefore not consist in developing the Wortbedeutung of consciousness and escaping from existence into the universe of things said; it will consist in rediscovering my actual presence to myself. ... Looking for the world's essence is not looking for what it is as an idea once it has been reduced to a theme of discourse; it is looking for what it is as a fact for us, before any thematization.*⁴²⁴

Mencari esensi kesadaran tidak dengan mengembangkan *Wortbedeutung* kesadaran dan meninggalkan eksistensi menuju universal segala sesuatu; ia meliputi penemuan kembali kehadiran aktual saya untuk saya sendiri.... Mencari esensi dunia tidaklah mencari apa yang ada sebagai ide ketika ia telah direduksi menjadi sebuah tema diskursus; ia adalah mencari apa yang ada sebagai fakta untuk kita, sebelum tematisasi apapun.

⁴¹⁶ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, translated by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997)

⁴¹⁷ Edmund Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Ingo Farin and James G. Hart (Dordrecht: Springer, 2006).

⁴¹⁸ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*; First Book: *General Introduction to A Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982).

⁴¹⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith (London: Routledge, 2003)

⁴²⁰ Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, translated by James M. Edie (Evanston: Northwestern University Press, 1964).

⁴²¹ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, translated by Oliver Davis (London: Routledge, 2004).

⁴²² Monika M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary* (Hampshire: Macmillan Press, 1989)

⁴²³ Thomas Baldwin (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 2007).

⁴²⁴ Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, terjemahan Colin Smith (London: Routledge, 2003), hal. xvii (Preface).

Sementara itu, penyelidikan terhadap karya-karya Husserl dibantu oleh sejumlah karya penulis lain tentang fenomenologi Husserl bisa disimpulkan bahwa dia merisaukan teori pengetahuan yang diwariskan oleh Descartes, Locke, Hume, dan Kant. Dalam penyampaian presentasi perdana pada serial Kuliah Kehormatan di Universitas Gottingen (1902-1903), Husserl berkata,

Knowledge is a mental experience: knowledge belongs to a knowing subject. The known objects stand over against it. How, then, can knowledge be sure of its agreement with the known objects? How can knowledge go beyond itself and reach its object realibly? ... In perception, the perceived object is supposed to be immediately given. There stands the thing before my perceiving eyes. I see it; I grasp it. But the perception is nothing more than an experience that belongs to me, the perceiving subject. ... How do I, the knowing subject, know – and how can I know for sure – that not only my experiences, these acts of knowing, exist, but also what they know exists? Indeed, how do I know that there is anything at all that can be set over against knowledge as an object? Should I say: only phenomena are genuinely given to the knowing subject, and the knowing subject never gets beyond the interconnections of its own experiences. Thus it can only be truly justified in saying: I exist, and everything that is not me is mere phenomena, resolves itself into phenomenal contexts. Should I adopt, then, the standpoint of solipsism? This is a hard and exacting demand. Should I, with Hume, reduce all transcendent objectivity to mere fictions, which can be expalined by means of psychology, but not rationally justified?⁴²⁵

Pengetahuan adalah sebuah pengalaman mental; ia adalah milik saya, subyek yang mengetahui. Sementara obyek yang diketahui berada di hadapan sana. Lalu, bagaimana diyakini bahwa pengetahuan itu sesuai dengan obyek-obyek? Bagaimana pengetahuan dapat melampaui dirinya sendiri dan mencapai obyek-obyeknya? ... Dalam persepsi, obyek diandaikan terberikan secara langsung. Ada sesuatu di sana sebelum mata saya mempersepsi. Saya melihatnya; saya mencerapnya. Tetapi persepsi tidak lain adalah sebuah pengalaman milik saya sebagai subyek yang mempersepsi. ... Bagaimana saya, sang subyek, mengetahui bahwa tidak hanya pangalaman saya dan tindakan pengetahuan saya yang ada, tetapi juga apa yang mereka ketahui pun ada? Sesungguhnya, bagaimana saya mengetahui bahwa ada sesuatu yang dihadapan pengetahuan sebagai sebuah obyek? Haruskah saya katakan: hanya fenomena yang ada terberikan kepada subyek, dan sang subyek tidak pernah melampaui interkoneksi pengalaman-pengalamannya sendiri (*sindiran terhadap Kant-penulis*)? Karena itu, satu-satunya hal yang bisa dijustifikasi secara benar adalah bahwa saya ada dan segala sesuatu yang bukan saya hanyalah fenomena. Haruskah saya mengadopsi

⁴²⁵ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, translated by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), hal. 17.

pandangan solipsisme? Haruskah saya, bersama Hume, mereduksi seluruh obyektivitas transenden menjadi hanya fiksi-fiksi, yang dapat dijelaskan oleh psikologi, tetapi tidak dapat dijustifikasi secara rasional?

Kutipan panjang di muka melukiskan keresahan seorang Husserl terhadap isu hubungan subyek dan obyek pengetahuan, dan bagaimana menghindar dari jebakan solipsisme. Tema pokok fenomenologi Husserl –setidaknya pada periode awal- dapat dipahami dari kerisauan epistemologis dan kritiknya yang tajam terhadap pandangan solipsisme yang menghantui epistemologi modern sejak Descartes hingga Kant. Fenomenologi deskriptif-transendental Husserl mesti dipandang sebagai usaha Husserl untuk menjawab isu struktur subyek-obyek pengetahuan.⁴²⁶ Dan dalam periode ini Husserl adalah pembela yang gigih pandangan realis (realisme epistemologis). Dia menyatakan dengan jelas, “hal-hal yang dipersepsi dalam kesadaran tidak hanya isi (kesadaran) tetapi adalah hal-hal itu sendiri”.⁴²⁷ Pandangan seperti ini, menurut hemat penulis, sangat serupa dengan prinsip Forma Perseptual pada teori persepsi Shadrā. Sudah dijelaskan pada sub-bab 4.3.2 bahwa, menurut Shadrā, forma perseptual yang hadir dalam eksistensi mental adalah realitas obyek itu sendiri, bukan abstraksi atau gambaran obyek belaka.

Husserl pun ternyata memiliki pandangan yang sama dengan Shadrā dalam hal ketidaksetujuan terhadap teori representasi pengetahuan. Kritik dan argumen yang disampaikan oleh Shadrā terhadap teori representasional dan abstraksi-privasi sudah disuguhkan pada sub-bab 4.1. Husserl pun melakukan kritik yang tajam. Sebagaimana diketahui, teori representasional menyatakan bahwa akses kognisi kita kepada dunia dimediasi oleh sejenis representasi mental; media ini ada menyebutnya sebagai “idea”, “impresi” atau “data-indrawi”. Representasi internal ini yang menghubungkan kita dengan obyek-obyek persepsi, sebagai efek internal dari sebab-sebab eksternal. Mempersepsi dunia adalah memproduksi struktur representasional dalam pikiran – sesuatu seperti gambar atau peta yang merepresentasikan realitas eksternal. Teori ini menganggap kesadaran seperti sebuah kotak yang menyimpan representasi-representasi

⁴²⁶ Baca pula karya Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982).

⁴²⁷ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, translated by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), hal. 17

yang menyerupai obyek-obyek eksternal. Husserl menguak kelemahan pokok teori representasional ini:

*The ego is not a tiny man in a box that looks at the pictures and then occasionally leaves his box in order to compare the external objects with the internal ones, etc. For such a picture-observing ego, the picture would itself be something external; it would require its own matching internal picture, and so on ad infinitum.*⁴²⁸

Ego bukanlah seorang manusia kerdil dalam sebuah kotak yang melihat gambar-gambar dan lalu kadang-kadang meninggalkan kotak itu untuk membandingkan obyek-obyek eksternal dengan gambar-gambar yang di dalam kotak. Kenyataannya, untuk ego-yang mengamati-gambar, gambar itu sendiri adalah sesuatu yang eksternal; ia akan memerlukan gambar internalnya sendiri yang serasi, dan seterusnya demikian *ad infinitum*.

Husserl menyatakan bahwa teori ini tidak hanya salah tetapi juga tak masuk akal. Pendukung teori ini mengklaim bahwa kebenaran pemahaman terhadap X – yang direpresentasikan oleh Y yang menyerupai X– diuji dengan prinsip korespondensi, dalam hal ini antara X dan Y. Akan tetapi, bagaimana kita menguji persesuaian kedua hal itu jika kita hanya punya akses terhadap X (representasi Y) sementara Y sama sekali di luar wilayah kognisi kita.

Kekonyolan teori representasional (menurut Husserl)

- X = obyek eksternal ;
- Y = representasi X (pengetahuan terhadap X)
- Teori kebenaran korespondensi: Jika X = Y, maka Y itu benar
- Tetapi, bagaimana menguji korespondensi itu jika kita tidak bisa mengakses X secara langsung?

Dari penyelidikan terhadap karya-karya Husserl di muka juga ditemukan kesamaan lain dengan Shadrā, yaitu pengakuan Husserl terhadap dua jenis kognisi,

⁴²⁸ Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), hal. 106. Dikutip dari Shaun Gallaher and Dan Zahavi, *Perception dalam The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (London: Routledge, 2008), hal. 92.

yaitu representasi (*Vergegenwartigung*) dan presentasi (*Gegenwartigung*).⁴²⁹ Ini berarti sama dengan dua modus pengetahuan dalam onto-epistemologi Shadrā, yaitu pengetahuan presensial (ilmu *ḥudhūrī*) dan pengetahuan konseptual (ilmu *ḥushūlī*).

Kesamaan lainnya adalah kedua filsuf ini berpandangan bahwa pengetahuan presensial mendahului pengetahuan konseptual. Menurut Husserl, seluruh tipe representasi – entah itu memori atau imajinasi – berasal dari presentasi yang sesuai. Hanya saja, Husserl tidak menyadari betul perbedaan kedua modus pengetahuan ini sehingga dia tidak mengelaborasi lebih lanjut secara sistematis. Sementara Shadrā sungguh-sungguh menyadari pentingnya pembahasan ini sebagai basis sistem onto-epistemologinya sehingga dia membahas lebih dalam dan sistematis kedua modus pengetahuan tersebut.

Persamaan-persamaan atau paling tidak keserupaan-keserupaan antara Husserl, Merleau-Ponty, dan Shadrā, terkait dengan isu persepsi dan pengetahuan, adalah sebagai berikut:

1. Persepsi adalah sebuah tindakan dan aktivitas; sementara Merleau-Ponty lebih sebuah pasivitas (tubuh mempersepsi dunia sebagai kepercayaan kepada realitas dunia)
2. Persepsi adalah pengalaman langsung, intuitif, dan holistik
3. Bersikap kritis terhadap *natural standpoint* and *natural attitude*, dengan perbedaan bahwa Shadrā memiliki titik singgung yang banyak dengan ilmu-ilmu alam.

Tentu saja, terdapat juga sejumlah perbedaan di antara mereka, diantaranya perbedaan yang fundamental, yaitu:

1. Husserl berangkat dari isu struktur subyek-obyek pengetahuan; Merleau-Ponty bermula dari eksistensialisme Heidegger “*Being-in-the-World*” yang dijemakan atau dikonkritkan ke dalam format “*Body-in-the-World*”; sedangkan Shadrā berbasiskan sistem ontologi eksistensial (diuraikan pada Bab Tiga).

⁴²⁹ Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, translated by J.N. Findlay (New York: Routledge, 2001), hal. 261 -266.

2. Implikasi butir (1), fenomenologi Husserl memiliki ruang yang tidak luas; ia tidak bisa membuat sistem pemikiran yang utuh yang berbicara tentang dunia (ketika fenomenologi memasuki teori umum epistemologi, ia otomatis meninggalkan fenomenologi deskriptif). Hal yang sama terjadi pada Merleau-Ponty, bahkan ruangnya lebih sempit karena dia sudah tenggelam dalam lautan “Tubuh-dalam-Dunia”. Sementara bagi Shadrā, fenomenologi adalah sebuah momen dari banyak momen lain sehingga kapasitas onto-epistemologi yang dia miliki mampu berbicara apa saja. Filsafat Shadrā bisa membahas ontologi, epistemologi, kosmologi, fenomenologi, antropologi, ekologi, hingga filsafat sains. Ini dimungkinkan karena dia memulai pembahasannya dari “titik yang terluar dan terdalam dari seluruh persoalan filsafat”, yaitu isu eksistensi (*being*).
3. Atas dasar perbedaan sistem onto-epistemologi tersebut, Husserl dan Merleau-Ponty lebih banyak berbicara tentang struktur subyek-obyek persepsi yang cenderung statis terutama Merleau-Ponty. Sementara Shadrā lebih menitikberatkan proses persepsi yang melahirkan struktur-struktur yang dinamis tiada henti (implikasi dari doktrin “gerak trans-substansial”). Sesuatu yang merupakan struktur tetap bagi Husserl dan Merleau-Ponty, seperti interrelasi *noesis-noema*, bagi Shadrā adalah momen dari sebuah proses menuju kesatuan eksistensial (*‘āqil = ma‘qūl*), yang inipun terus bergerak secara substansial.
4. Fenomena persepsi Husserl dan Merleau-Ponty fokus pada isu transendental-imanen kesadaran, yang pada Husserl akhirnya cenderung kepada transendental. Sementara Shadrā sejak awal fokus pada prinsip-prinsip ontologisnya, yaitu eksistensi yang mencakup segala sesuatu; bahwa tidak ada yang tidak diliputi oleh cahaya eksistensi; mulai dari malaikat hingga semut atau batu, semuanya merupakan modus-modus eksistensi.
5. Konsekuensi butir (4) di atas, fenomenologi persepsi Husserl dan Merleau-Ponty kurang memiliki afinitas untuk membangun kesadaran ekologis karena kecenderungan transendental-idealis (Husserl) atau pengalaman perseptual tubuh (Merleau-Ponty). Sementara teori persepsi Shadrā, yang konsisten dengan

makna generik eksistensi, memiliki kemampuan bahkan afinitas kuat untuk membangun kesadaran ekologis tersebut.

Tabel 5.1. berikut membentangkan perbandingan teori persepsi Shadrā, Husserl, dan Merleau-Ponty.

Aspek	Shadrā	Husserl	Merleau-Ponty
Basis pemikiran	Onto-epistemologi: Realisme Eksistensialis	Epistemologi: Fenomenologi deskriptif transendental	Ontologi: Fenomenologi eksistensial
Persepsi sebagai tindakan	Persepsi: momen penciptaan; sumber pengetahuan; gerak trans-substansial; cara berada	Persepsi: kesadaran asli untuk “kembali kepada hal-hal itu sendiri” melalui reduksi eidetik dan fenomenologis	Persepsi: cara berada yang asli, pra-reflektif dalam menghayati dunia; masuki kebenaran
Subyek persepsi	Jiwa	Kesadaran transendental	Tubuh
Apodiksi	Kepastian makna eksistensi; ambiguitas realitas eksistensi	Hendak merengkuh kepastian; ilmu rigoros	Prinsip ambiguitas; kedwiar-tian
Tujuan; Momen Persepsi	Tujuan: eksistensi Momen: <i>min ḥayts māhiyyah</i> (esensi)	Tujuan: <i>eidōs</i> (esensi) Momen: interrelasi	“Return to origin” masuki kebenaran Momen: intersubyektif
Struktur dan Proses Persepsi	<i>‘āqil = ma‘qūl</i> <i>iltifāt an-nafs</i> (perhatian intensional jiwa); tiga level; <i>tajrīd</i> ; obyektivasi subyek dn subyektivasi obyek;	<i>noesis</i> → <i>noema</i> Kesadaran intensional; konstitusi obyek; <i>epoche</i> , reduksi fenomenologis; temukan <i>eidōs</i>	Tubuh-dalam-Dunia Intensionalitas operatif (<i>in and through the World</i>)
Dimensi Ekologis	Kuat (non-antroposentris)	Lemah (transendental-idealis)	Sedang (<i>at home in natural world</i>)

Tabel 5.1. Perbandingan Aspek-aspek Teori Persepsi Shadrā, Husserl, Merleau-Ponty

5.6.1. *Tajarrud Shadrā dan Epoche Husserl*

Untuk mempertajam penyandingan atau perbandingan minor antara teori persepsi Shadrā dan Husserl yang telah dipaparkan sebelumnya dan digambarkan pada Tabel 5.1. di muka, berikut akan dielaborasi lebih lanjut tentang dua konsep/pengertian yang amat penting bagi kedua filsuf ini. Kedua pengertian itu adalah *tajarrud* dan *epoche*, yang masing-masing digunakan oleh Shadrā dan Husserl. Kedua kata ini juga adalah salah satu kata kunci pokok yang mengkarakterisasi teori pengetahuan Shadrā dan Husserl.

Istilah *tajarrud* telah digunakan oleh para filsuf Muslim sebelum Shadrā seperti al-Farabi dan Ibn Sina sebagai padanan kata ‘abstraksi’ yang dipakai oleh Aristoteles. Sebagaimana pengertian abstraksi Aristoteles, kata *tajrīd* yang dipakai oleh para filsuf Peripatetik bermakna sebagai penafian (*privation; amr salbī*) atau penyisihan kualitas-kualitas dan atribut-atribut tertentu sehingga hanya tersisa esensi sesuatu. Pengertian *tajrīd* sebagai privasi (pengurangan) dan eliminasi inilah yang ditolak keras oleh Shadrā. Hal ini dia jelaskan beberapa kali dalam uraiannya mengenai persepsi dan pengetahuan, sebagaimana yang telah dikutip dan dibahas pada sub.bab 4.1., diantaranya :

Pengetahuan bukanlah sebuah penafian (*amr salbī*) seperti abstraksi (*tajarrud*) dari materi. ... Akan tetapi, ia adalah eksistensi.⁴³⁰

... ketika kita mengetahui sesuatu, semacam penyempurnaan (*amr kamalī*) terjadi pada kita, dan bukan justru hilangnya sesuatu dari kita.⁴³¹

Mereka (filsuf Peripatetik) mengatakan pemurnian (*tajrīd*) yang telah disebutkan (persepsi teraktualisasi oleh pemurnian) merupakan eliminasi (*hadzafa*) sifat-sifat dan bagian-bagian tertentu. Tidak demikian halnya; setiap persepsi adalah modus eksistensi.⁴³²

Mencermati keterangan Shadrā tentang pengertian *tajarrud* yang dia gunakan sebagai hal yang sama sekali baru (persepsi sebagai modus eksistensi) dan bertentangan sepenuhnya dengan pengertian yang dipakai oleh filsuf Peripatetik, muncul pertanyaan

⁴³⁰ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 235.

⁴³¹ Ibid. hal. 233.

⁴³² Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 9, hal. 83-84.

mengapa dia masih saja menggunakan istilah yang sama, yaitu *tajrīd*. Mengapa Shadrā bersikukuh menggunakan kata yang sama meskipun memiliki makna yang tidak saja berbeda tapi bertolak belakang, yaitu pengertian pra-Shadrā bersifat negatif dan esensial sedang pengertian Shadrā bersifat positif dan eksistensial ?

Memang *neologisme* (penggunaan kata baru untuk mewadahi makna baru yang hendak disampaikan oleh seorang pemikir) bukanlah tradisi yang berlaku secara umum pada kalangan filsuf Muslim. Tidak seperti di dunia filsafat Barat modern – yang terbiasa memproduksi kata-kata baru-, para filsuf Muslim umumnya lebih tertarik mengisi pengertian baru untuk kata yang sama. Inilah yang terjadi pada Shadrā, yang menyuguhkan pengertian-pengertian baru pada istilah-istilah eksistensi, substansi, forma, dan juga *tajarrud* (sebagai padanan abstraksi).

Akan tetapi, menurut penulis, ada faktor lain mengapa Shadrā tetap menggunakan kata *tajarrud*. Akar kata kerja *tajarrud* terdiri dari *j – r – d* yang berarti menanggalkan, melucuti, menelanjangi. Merujuk pada uraian-uraian Shadrā mengenai penggunaan kata *tajarrud* seraya mencoba menangkap pengertian yang dia maksudkan,⁴³³ maka kata *tajarrud* itu bermakna sebagai pemurnian eksistensial melalui pembebasan dari batasan-batasan spasiotemporal yang melekat pada eksistensi material. Pengertian kunci dari *tajarrud* adalah pembebasan dan pemurnian eksistensial. Pengertian ini juga sangat erat hubungannya dengan doktrin Shadrā bahwa pengetahuan adalah urusan eksistensial dan penyempurnaan. Itu sebabnya intelek, malaikat dan Tuhan oleh Shadrā disebut sebagai contoh wujud *mujarrad* yang lebih real dan konkrit dari wujud material.

Lalu, apa hubungan pengertian baru *tajarrud* Shadrā tersebut dengan *epoche* Husserl? Istilah *epoche* (ἐποχή)⁴³⁴, sejauh penulis ketahui, merupakan istilah yang digunakan Husserl untuk pengertian ‘penundaan’ atau abstain dari pengambilan putusan (*judgment*) sebagai upaya “*return to things themselves*” dan menangkap *eidos* (esensi) sesuatu. Penundaan ini merupakan bagian dari reduksi *eidetik* dan

⁴³³ Misalnya, pada karyanya *Asfār* Vol.3 hal. 284-288.

⁴³⁴ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*; First Book: *General Introduction to A Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), hal. 379.

fenomenologis⁴³⁵ yang diperkenalkan oleh Husserl untuk menghindarkan diri dari psikologisme dan naturalisme. Menurut Toeti Heraty Noerhadi⁴³⁶, psikologisme dan naturalisme merupakan dua sikap prasangka yang tergolong penafsiran psikofisik yang terikat pada struktur ruang dan waktu sebagaimana yang terjadi pada ilmu-ilmu empiris.

Husserl sendiri sejak awal telah mencanangkan fenomenologi sebagai perlawanan terhadap empirisme dan psikologisme. Dalam karya awalnya, *The Idea of Phenomenology*, Husserl secara eksplisit mengkritik tajam psikologisme:

*Should I, with Hume, reduce all transcendent objectivity to mere fictions, which can be expalined by means of psychology, but not rationally justified?*⁴³⁷

Haruskah saya, bersama Hume, mereduksi seluruh obyektivitas transenden menjadi hanya fiksi-fiksi, yang dapat dijelaskan oleh psikologi, tetapi tidak dapat dijustifikasi secara rasional?

Sebagaimana kita ketahui Hume beranggapan bahwa prinsip-prinsip logika, termasuk induksi, yang mengatur pikiran manusia adalah fenomena psikologis dan kebiasaan semata yang tidak bisa dijustifikasi secara rasional. Pandangan agnostik inilah yang hendak ditentang oleh Husserl. Pada saat yang sama Husserl mengkritik pandangan fenomenalisme dan positivisme yang dijustifikasi oleh Kant sebelumnya:

*Should I say: only phenomena are genuinely given to the knowing subject, and the knowing subject never gets beyond the interconnections of its own experiences. Thus is can only be truly justified in saying: I exist, and everything that is not me is mere phenomena, resolves itself into phenomenal contexts. Should I adopt, then, the standpoint of solipsism?*⁴³⁸

Haruskah saya katakan: hanya fenomena yang ada terberikan kepada subyek, dan sang subyek tidak pernah melampaui interkoneksi pengalaman-pengalamannya sendiri? Karena itu, satu-satunya hal yang bisa dijustifikasi secara benar adalah bahwa saya ada dan segala sesuatu yang bukan saya hanyalah fenomena. Haruskah saya mengadopsi pandangan solipsisme (*sindiran terhadap Kant-penulis*)?

⁴³⁵ Ibid. hal. 395.

⁴³⁶ Toeti Heraty Noerhadi, *Aku dalam Budaya: Telaah Teori dan Metodologi Filsafat Budaya* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013), hal. 122-123.

⁴³⁷ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, translated by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), hal. 17.

⁴³⁸ Ibid.

Dengan demikian, *epoche* dan reduksi fenomenologis adalah metode yang diperkenalkan oleh Husserl untuk menolak pandangan naturalisme (empirisme, fenomenalisme) dan psikologisme karena menurutnya kedua prasangka ini menghambat usaha untuk menangkap esensi sesuatu dan mencegah kita untuk “kembali kepada hal-hal itu sendiri”. Sekarang kita simak penjelasan Shadrā berikut:

Inteleksi adalah persepsi terhadap sesuatu dari titik pandang esensinya (*min hayts mahiyyah*) dan bukan dari sudut pandang yang lain baik dikerjakan oleh dirinya sendiri atau oleh atribut-atribut perseptual lainnya.⁴³⁹

Pernyataan Shadrā tersebut dapat dipecah menjadi tiga pesan pokok:

1. Inteleksi sebagai persepsi untuk menangkap esensi sesuatu (*min hayts māhiyyah*)
2. Persepsi intelek itu tidak berlangsung dari sisi yang lain di luar pencerapan esensi)
3. Persepsi intelek itu terbebaskan dari atribut-atribut lain

Pernyataan pertama merupakan afirmasi terhadap inteleksi sebagai pencarian esensi. Pernyataan kedua dan ketiga adalah negasi terhadap perspektif lain dengan catatan bahwa yang pertama menekankan ketiadaan faktor psikologis dan yang kedua menafikan sifat-sifat non-esensial yang terjadi pada wilayah spasiotemporal. Ini berarti, dilihat dari perspektif Husserl, inteleksi Shadrā menekankan pencarian esensi dan penolakan terhadap psikologisme dan naturalisme. Pada sub.bab 4.5.5. sudah dipaparkan tentang sikap kritis Shadrā terhadap pandangan natural.

Hanya saja, Shadrā tidak mengatakan secara eksplisit penolakan terhadap psikologisme sebagaimana Husserl. Hal ini bisa dimaklumi sebagai perbedaan latar belakang dan konteks pemikiran. Dalam periode Shadrā sebagaimana umumnya dalam sejarah filsafat Islam, tidak ditemukan filsuf-filsuf yang menyuarakan psikologisme atau subyektivisme. Sebaliknya, dalam sejarah filsafat Barat modern, Husserl menemukan tokoh-tokoh seperti Hume dan Kant yang pemikiran mereka mendorong psikologisme dan fenomenalisme. Akan tetapi, secara esensial, sebagaimana ditunjukkan dalam analisis pernyataan Shadrā di muka, Shadrā juga menolak pengaruh-pengaruh lain, yaitu psikologisme dan naturalisme, terhadap inteleksi dalam penangkapan esensi.

⁴³⁹ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 3, hal. 284.

Menarik pula untuk menyimak penjelasan Toeti Heraty mengenai latar belakang dan tujuan fenomenologi Husserl mengapa dia menghindarkan psikologisme dan naturalisme:

Pengembangan fenomenologi ini oleh Husserl dianggap perlu untuk mengimbangi ilmu-ilmu pengetahuan alam dengan suatu ilmu pengetahuan universal yang bersifat rohaniah murni, mencari teori tentang hakikat kerohanian. Suatu penafsiran yang bersifat psikofisik sebagai pendekatan kerohanian dilihatnya sebagai suatu ketimpangan sehingga menurut Husserl, sampai pada saat itu belum terdapat suatu ilmu rohani obyektif (*objective science of the spirit*).⁴⁴⁰

Uraian Toeti Heraty tersebut dengan gamblang mengindikasikan tujuan fenomenologi Husserl untuk mencari pendasaran filosofis terhadap kemunculan ilmu-ilmu kemanusiaan, dengan basis awal psikologi, yang tidak tunduk pada paradigma empiris, yang Toeti sebutkan dengan istilah ‘psikofisik’. Dengan kata lain, Husserl hendak membangun ilmu psikologi yang mengacu pada pendekatan rohani. Penjelasan Toeti ini memberi indikasi yang kuat tentang relevansi dan kesamaan fenomenologi Husserl dengan teori pengetahuan Shadrā. Sebagaimana telah dipaparkan pada uraian dan pembahasan sebelumnya bahwa pemikiran Shadrā termasuk prinsip-prinsipnya mengenai persepsi dan pengetahuan merupakan bagian dari perjalanan jiwa meraih kesempurnaan. Karya utamanya sendiri, *al-Hikmah al-Muta‘āliyah fi’l-Asfār al-‘Aqliyyat al-Arba‘ah* (Hikmah Transendental dalam Empat Perjalanan Intelek), menggambarkan hal itu.

Penjelasan Toeti berikut menambah kuatnya indikasi kesamaan atau setidaknya paralelitas antara Shadrā dan Husserl sedemikian sehingga pengertian *tajarrud* Shadrā sebagai pemurnian eksistensial tampak sangat sesuai dengan tujuan fenomenologi Husserl yang bertumpu pada ego transendental dengan penolakan terhadap ego psikologis dan batasan-batasan struktur ruang dan waktu.

Obyektivisme psikofisik merupakan suatu penafsiran yang tetap terikat pada tanggapan ruang dan waktu, tetap spasiotemporal sifatnya, sedangkan sifat rohaniah itu dianggap mengatasi pembatasan-pembatasan ruang dan waktu. Dengan demikian, belum pernah dikembangkan suatu metode yang tepat untuk dapat menangkap hakikat mendasar pada gejala rohaniah karena selalu ditanggapi secara psikofisik sampai pada saat itu. Fenomena rohaniah sebagai

⁴⁴⁰ Toeti Heraty Noerhadi (2013), hal. 121.

objek deskripsi baru dapat diperoleh sesudah diadakan siap khusus dengan mengadakan apa yang disebut *reduksi fenomenologis*.⁴⁴¹

Uraian Toeti di muka semakin memperkuat tesis relevansi dan kesesuaian antara teori persepsi Shadrā dengan fenomenologi Husserl dalam hal pencarian esensi. Tergambarkan dengan sangat jelas bahwa *tajarrud* Shadrā yang bekerja pada intelektusi bermakna sebagai pemurnian eksistensial dan pembebasan dari batasan-batasan spasiotemporal menuju perolehan esensi (*min hayts māhiyyah*) dirumuskan dengan bahasa dan istilah yang berbeda oleh Husserl, yaitu sebagai pencarian esensi (*eidos*) melalui reduksi fenomenologis dan *epoche* berupa penanggalan prasangka-prasangka psikologisme dan naturalisme guna mendekati ego transendental yang mengatasi struktur ruang dan waktu.

Sungguh sebuah kemiripan model pemikiran bagaikan irama musik yang harmonis antara kedua tokoh filsuf ini. Hanya saja, memang terdapat perbedaan di antara mereka, yaitu pada Shadrā penangkapan esensi itu adalah sebagai momen dalam perjalanan eksistensial jiwa yang tiada henti, sedangkan pada Husserl hal itu merupakan tujuan utama fenomenologinya, yaitu “kembali kepada hal-hal itu sendiri”.

5.7. Teori Persepsi Shadrā dan Whitehead

Penyandingan teori persepsi Shadrā dengan Whitehead dilakukan atas dasar pertimbangan beberapa hal, yaitu: (1) keduanya berpandangan realis (ontologis dan epistemologis); (2) memiliki beberapa titik singgung dalam prinsip metafisika dan kosmologi; diantaranya jika Shadrā memiliki doktrin “gerak trans-substansial” maka Whitehead memandang realitas sebagai proses (dikenal dengan filsafat proses); (3) kedua filsuf ini memiliki afinitas yang kuat terhadap isu-isu ekologis meskipun keduanya tidak (belum) membahas filsafat ekologi.

Dalam teori persepsinya, Whitehead memilih menggunakan istilah “prehensi” untuk membedakannya dengan pengertian persepsi dalam pemikiran modern yang dianggapnya telah direduksi menjadi persepsi indrawi (sensasi). Dia mengulas teori

⁴⁴¹ Toeti Heraty Noerhadi (2013), hal. 121.

persepsinya dalam satu bagian khusus dengan judul apa yang dia sebut sebagai *The Theory of Prehension*.⁴⁴² Term prehensi yang dia ciptakan ini dimaknai sebagai suatu aktivitas mencerap unsur-unsur dari lingkungan dalam proses pembentukan diri apa yang dia sebut ‘satuan-satuan aktual’. Satuan-satuan aktual (*actual entities*) merupakan kategori eksistensi primer yang membentuk segala sesuatu yang ada. Menurut Whitehead, tidak ada suatu pun yang lebih nyata dan primer daripada satuan-satuan aktual; ia juga menyebutnya sebagai *final realities*.⁴⁴³

Dalam pembahasan ini, Whitehead mengajukan teori prehensinya sebagai cara yang mengatasi dikotomi subyek-obyek yang mendera filsafat modern. Persis sebagaimana Shadrā, Whitehead membagi tiga jenis/level persepsi, yaitu persepsi indrawi yang dia sebut sebagai *presentational immediacy*, persepsi *causal efficacy*, dan persepsi *symbolic reference*. Persepsi yang pertama (*presentational immediacy*) merupakan persepsi terhadap dunia eksternal yang tersajikan langsung melalui proyeksi indra kita sejumlah sifat dan karakteristik entitas-entitas fisik yang kontemporer.⁴⁴⁴ Whitehead menggunakan istilah ‘proyeksi’ untuk menunjukkan bahwa persepsi indrawi itu telah melalui abstraksi. Sedangkan persepsi yang kedua, yaitu *causal efficacy*, adalah persepsi yang lebih mendasar dan primer; Whitehead menyebutnya dengan istilah *direct perception and primitiveness of causal efficacy*.⁴⁴⁵ Dalam persepsi ini, obyek tersuguhkan langsung dan ditangkap oleh subyek yang memprehensi (mencerap) atau merasakannya dalam keutuhan obyek yang belum terdiferensiasi secara rinci dan terpilah; pengalaman perseptual dasariah ini boleh kita sebut sebagai pengalaman langsung dan holistik.

Menurut John W. Blyth⁴⁴⁶, dua jenis persepsi pertama ini merupakan dua modus persepsi murni, sedangkan yang ketiga, yaitu *symbolic reference* adalah integrasi kedua jenis persepsi pertama (*presentational immediacy* dan *causal efficacy*). Dibandingkan dengan level-level persepsi Shadrā, kita bisa membuat penyandingan yaitu,

⁴⁴² Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, (ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne), (New York: The Free Press, 1978), hal. 219 - 280

⁴⁴³ Ibid.hal. 22.

⁴⁴⁴ Whitehead, *Symbolism: Its meaning and Effect* (New York: Capricorn Books, 1959), hal. 13-14.

⁴⁴⁵ Ibid. hla. 39 - 44

⁴⁴⁶ John W. Blyth, *Whitehead's Theory of Knowledge* (Michigan: Brown University,1941), hal. 22

Shadrā	Whitehead
Persepsi indrawi	----- <i>presentational immediacy</i>
Persepsi imajinasi	----- <i>causal efficacy</i>
Persepsi inteleksi	----- <i>symbolic reference</i>

Tabel 5.2. Penbandingan tiga level persepsi Shadrā dan Whitehead

Perbedaan Shadrā dan Whitehead terletak pada status dan interrelasi ketiga level persepsi tersebut. Ketiga level persepsi Shadrā terkait dengan tiga level eksistensi, yaitu dunia korporeal, dunia imajinal, dan dunia intelektual. Sementara bagi Whitehead ketiga level tersebut lebih dilihat sebagai perbedaan kategoris, yang struktural dan bersifat esensial, bukan eksistensial seperti Shadrā. Ini mungkin terkait dengan sistem ontologi mereka yang juga berbeda.

Shadrā dan Whitehead sama-sama mengkritik tajam metafisika Aristoteles mengenai teori substansi, namun titik tolak mereka berbeda. Whitehead mengkritik doktrin substansi Aristoteles karena berimplikasi pada realitas yang statis sehingga dia perlu menawarkan prinsip primasi “*becoming*” atas “*being*” bahwa “menjadi” merupakan prinsip ontologis yang primer sedangkan “ada” merupakan sekunder. Sedangkan bagi Shadrā, makna “*being*” itu sendiri mengandung karakter dinamis dan gerak, sehingga substansi pun bergerak dan berubah (prinsip “gerak trans-substansial”). Yang statis itu, kata Shadrā, adalah esensi. Jadi, secara tak disadari, Whitehead sebetulnya memahami “*being*” dalam perspektif filsafat esensialisme sehingga dia merasa perlu menolak konsep substansi sebagai hal yang bermakna tetap atau landasan segala perubahan.

5.8. Ikhtisar

Uraian teori persepsi Mullā Shadrā yang cukup elaboratif di muka menggambarkan keterkaitan kuat antara prinsip-prinsip ontologi Shadrā dengan karakteristik dan doktrin persepsi yang dia bangun. Bisa dikatakan bahwa teori persepsi Shadrā merupakan pengejawantahan sistem ontologisnya dalam kerangka kerja

epistemologi. Karena itu, penggunaan istilah “onto-epistemologis” oleh sejumlah sarjana pengkaji Shadrā⁴⁴⁷ yang diterapkan untuk mendenotasikan pemikiran epistemologis Shadrā sebagai landasan teori persepsinya adalah sangat beralasan.

Persepsi bagi Shadrā adalah menyangkut kreativitas dan cara berada, yang dalam istilah Kalin persepsi sebagai sebuah perjumpaan onto-epistemik dengan realitas.⁴⁴⁸ Persepsi merupakan sebuah tindakan transformatif yang menggerakkan dan mengubah subyek, yaitu jiwa, secara substansial. Persepsi bukan sesuatu yang terjadi pada kita melainkan apa yang kita lakukan. Karena itu, persepsi adalah sebuah proses menjadi yang tiada henti melalui level-level penginderaan, imajinasi, dan inteleksi. Ketiga level persepsi ini, yang merupakan fakultas-fakultas jiwa sebagai agen tunggal persepsi, bekerja secara simultan dan pembagian ini berdasarkan tiga level ontologis, yaitu alam korporeal, alam imajinal, dan alam intelektual. Dalam proses inilah terjadi obyektivasi subyek dan subyektivasi obyek yang bermuara kepada unifikasi subyek dan obyek persepsi, sebagai bentuk kehadiran tertinggi.

Karena bersifat eksistensial, persepsi bagi Shadrā merupakan pengalaman langsung, intuitif, dan holistik. Selanjutnya, teori persepsi Shadrā dielaborasi dengan pendekatan fenomenologis karena mengandung sejumlah prinsip umum fenomenologis, yaitu deskriptif-ekspresif, non-empiris, intensionalitas, struktur dinamis noesis-noema (*‘āqil-ma‘qūl*), dan upaya menangkap esensi (kuiditas) melalui kritisisme terhadap pandangan naturalis. Hanya saja ada beberapa prinsip fenomenologi Shadrā yang penting tetapi tidak tercakup dalam fenomenologi deskriptif Husserl, seperti prinsip *attentionalitas* (doktrin perhatian) dan gerak dua arah obyektivasi subyek dan subyektivasi obyek.

⁴⁴⁷ Diantaranya adalah Ibrahim Kalin, Hossein Syekh Rezaee, dan Mohammad Mansur.

⁴⁴⁸ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hal.136.

BAB ENAM

MENUJU REALISME EKSISTENSIAL-EKOLOGIS

Bertrand Russel: Saya memilih Realisme Tak Langsung (Teori Data-Indrawi) karena Realisme Langsung *self-defeating* dan keliru

John R. Searle: Saya memilih Realisme Langsung (Naif) karena Teori Data-Indrawi tak masuk akal dan membuat saya merasa terperjara oleh gambar-gambar
(*Dialog imajinal berdasarkan pemikiran mereka*)

Pengantar

Deskripsi dan analisis mengenai teori persepsi Mullā Shadrā beserta prinsip-prinsip filosofis yang mendasarinya, seraya memperhatikan perkembangan teori persepsi terutama kurun zaman modern, merupakan bahan untuk elaborasi dan pendedahan lebih lanjut pada Bab Enam ini. Sebuah upaya penyandingan dengan pendekatan fenomenologi deskriptif Husserl dan fenomenologi eksistensial Merleau-Ponty dilakukan untuk lebih mengeksplorasi teori persepsi Shadrā. Begitu pula penyejajaran dengan pemikiran Whitehead mengenai persepsi untuk lebih membentangkan implikasi-implikasi teori persepsi Shadrā dalam isu ekologi.

Setelah itu perlu dielaborasi identifikasi ringkas tapi menyeluruh mengenai problem-problem utama filosofis yang menyertai pembahasan isu persepsi. Untuk mengerjakan hal ini, diperlukan uraian padat dan singkat mengenai aliran-aliran realisme yang muncul sesuai dengan perkembangan teori persepsi. Kemudian melalui pemaparan beberapa karakteristik sistem onto-epistemologi Mullā Shadrā sebagai kerangka kerja teori persepsinya akan didedah tipologi dan pengertian yang terkandung dalam model realisme Shadrā, eksistensialisme Shadrā, dan paradigma holisme-ekologis Shadrā. Ini semua, tentu saja, dibahas dalam dialog sistem onto-epistemologi Shadrā dengan problema pemikiran kontemporer.

Kemudian akan dipresentasikan eksposisi yang memadai tentang pengertian mazhab Realisme Eksistensial-Ekologis (REE) dan bersamaan dengan itu ditunjukkan

bagaimana teori persepsi Mullā Shadrā bisa menjadi kerangka onto-epistemologis pandangan REE tersebut.

6.1. Identifikasi Problem Kunci Persepsi

Merujuk kepada Tabel 3.1. pada Bab 3 tentang Perbandingan Tokoh-tokoh Aliran Filsafat dalam Teori Persepsi, pemikiran 10 filsuf tersebut dapat dikelompokkan ke dalam dua mazhab besar, yaitu realisme dan anti-realisme. John Foster menerangkan bahwa terdapat tiga teori umum besar mengenai persepsi, yaitu Realisme Langsung (*direct realism*), Realisme Tak Langsung (*indirect realism*), dan Idealisme. Dua teori umum pertama tergolong mazhab realisme sedangkan idealisme yang dimaksud adalah pandangan anti-realisme yang beranggapan bahwa kesadaran perseptual langsung tidak melampaui batasan-batasan pikiran yang berarti menolak adanya realitas eksternal yang independen.⁴⁴⁹

R. J. Hirst juga membagi aliran-aliran realisme ke dalam dua kelompok, yaitu realisme langsung (*direct realism*) dan realisme tak langsung atau dualistik (*indirect or dualist realism*). Pembagian ini dibuat atas dasar proses persepsi yang bekerja dalam mencerap obyek-obyek eksternal hingga hadir pada kesadaran. Realisme langsung berpandangan bahwa persepsi adalah sebuah kesadaran dan kontak langsung dengan obyek eksternal beserta kualitas-kualitasnya. Apa yang dicerap adalah obyek itu sendiri bukan representasi kita tentang obyek tersebut. Sedang realisme tak langsung berpandangan bahwa persepsi adalah representasi mental terhadap obyek eksternal. Obyek itu sendiri tidak dicerap secara langsung. Hirst mengidentifikasi realisme langsung seperti realisme naif, realisme perspektif dan realisme akal sehat (*common-sense realism*). Sedangkan realisme tak langsung adalah realisme representatif dan realisme kritis.⁴⁵⁰

Pengelompokan aliran-aliran teori persepsi ke dalam dua mazhab utama tersebut dimaksudkan untuk mempermudah analisis secara garis besar tentang keragaman dan dinamika teori persepsi diantara para filsuf besar. Klasifikasi berbagai

⁴⁴⁹ John Foster, *The Nature of Perception* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hal. 1

⁴⁵⁰ R.J. Hirst, *Realism*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), Volume 7, hal. 77-83.

aliran pemikiran ke dalam dwikutub realisme – antirealisme ini merupakan hasil perkembangan filsafat modern. Dan model pengklasifikasian ini dalam isu persepsi dianggap memiliki daya ungkap lebih mendasar dan tajam.

Pada uraian sub.bab 3.2. sudah disebutkan bahwa pengklasifikasian demarkasi seperti rasionalisme-empirisme, materialisme-idealisme, subyektivisme-obyektivisme dalam isu persepsi kurang bermakna, tidak relevan dan, bahkan, kerap mengaburkan. Misalnya kita temukan dengan jelas bahwa pemikiran rasionalisme Descartes dengan empirisme Locke sangat mirip, yaitu menganut pandangan Realisme Representatif. Mereka memang berbeda dalam asumsi awal tentang sumber pengetahuan akan tetapi pemikiran mereka hampir sama dalam menjelaskan hubungan antara dunia mental dan dunia eksternal yang dijembatani atau direpresentasikan oleh data-data indrawi (*sense-data theory*), khususnya data yang disebut *primary qualities*; keduanya juga sepakat dengan kriteria kuantifikasi pengalaman indrawi sebagai obyektivitas sehingga mereka menolak kualitas-kualitas seperti rasa, warna, suara, bau, dan tekstur sebagai hal yang subyektif semata karena tidak bisa dikuantifikasi. Sebaliknya, sekalipun Locke dan Hume sama-sama digolongkan sebagai filsuf empiris, namun pemikiran keduanya jauh berbeda. Locke percaya kepada adanya dunia obyektif di luar pikiran dan menjadi sumber penyebab kemunculan kualitas primer dan ide-ide dalam pikiran. Sementara Hume menolak adanya dunia obyektif di luar pengalaman dan impresi; dia tergolong anti-realisme.

Berbagai teori persepsi yang dikemukakan oleh 10 filsuf terkemuka tersebut mencoba menjawab pertanyaan dan isu terumit dan tersulit dalam filsafat sejak dulu hingga kini, yaitu apakah pengetahuan dan segala konsep dan gagasan yang ada pada pikiran kita berhubungan dengan realitas eksternal ataukah hanya mengacu kepada dunia mental belaka tanpa korelasi sama sekali dengan dunia obyektif. Jika memilih yang pertama, sebagaimana pendirian kaum realis, bagaimana kita menjelaskan bahwa pengetahuan yang kita peroleh memang layak berbicara tentang realitas eksternal.

Jawaban kaum realis pun beragam dengan keunikan masing-masing, mulai dari Plato, Aristoteles, Descartes, Locke, Husserl (periode awal) hingga filsuf kontemporer seperti H.H. Price, C.D. Broad, Wilfrid Sellars, D.W. Hamlyn, John Searle (Realisme Eksternal), Hilary Putnam (Realisme Internal), Roy Bhaskar (Realisme Kritis), Howard

Robinson (*modified sense-data theory*; realisme representatif), William Fish, dan Paul Coates (Realisme Kritis versi baru Teori Kausal). Bahkan, meskipun bernama sama, yaitu Realisme Kritis, pemikiran Roy Bhaskar dan Paul Coates memiliki perbedaan konteks dan tujuan, yaitu jika Bhaskar mencoba mengatasi Realisme Naif model positivisme versus subyektivisme post-modernisme⁴⁵¹, maka Coates mengajukan pemikirannya dalam konteks mengatasi Realisme Langsung Naif dan Realisme Tak Langsung.⁴⁵²

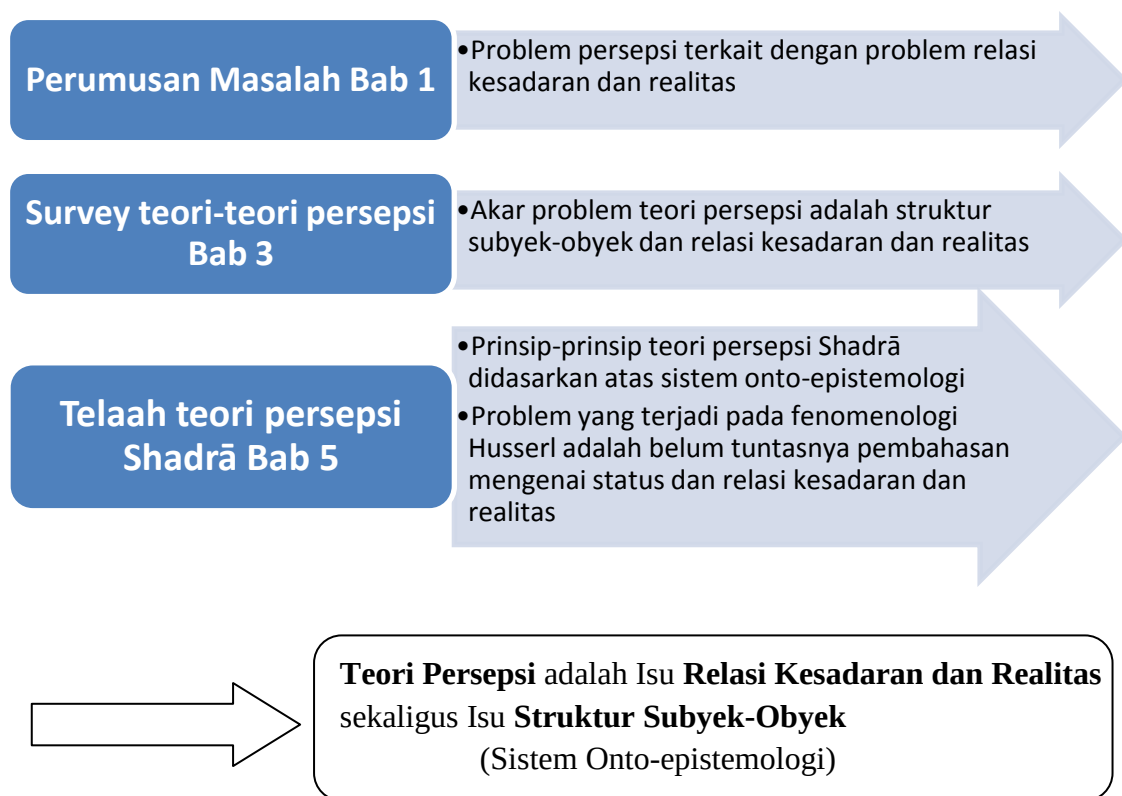
Uraian yang elaboratif tentang teori persepsi Shadrā pada Bab Lima, termasuk penyandingannya dengan fenomenologi persepsi Husserl dan Merleau-Ponty serta Whitehead, ternyata sesuai dengan hasil penyelidikan Bab Tiga sebagaimana yang telah dirumuskan pada sub-bab 3.3. mengenai pokok-pokok persoalan inti mengenai persepsi. Kedua penyelidikan ini mengkonfirmasi pernyataan yang telah disampaikan pada Bab 1 khususnya sub-bab Perumusan Masalah mengenai hubungan isu persepsi dengan problem bagaimana kesadaran memahami realitas eksternal.

Berdasarkan ketiga pernyataan di muka, yaitu sebuah pernyataan hipotetis (Perumusan Masalah pada Bab Satu) dan dua pernyataan hasil penyelidikan (Bab Tiga) dan elaborasi teori persepsi Shadrā (Bab Lima), maka dapat ditarik kesimpulan bahwa **akar problem filsafat persepsi adalah problem relasi antara kesadaran dan realitas eksternal**. Problem relasi ini bersifat ontologis dan epistemologis sekaligus. Ia termasuk ranah ontologis ketika momen pembahasannya adalah status ontologis kesadaran dan realitas eksternal; tetapi ia termasuk wilayah epistemologis jika momen pembahasannya adalah struktur subyek dan obyek persepsi. Oleh karena itu, memang diperlukan sistem filsafat dimana kajian ontologi terintegrasi secara internal dengan kajian epistemologi.

Dalam hal ini, secara tak semena-mena, teori persepsi Shadrā yang berlandaskan sistem onto-epistemologis adalah tawaran pemikiran yang menjanjikan karena berkesesuaian dan relevan dengan tuntutan pemecahan masalah bagaimana problem persepsi dapat didekati secara ontologis dan epistemologis sekaligus. Bagan 6.1. berikut memperagakan kesesuaian hasil penyelidikan dengan hipotesis.

⁴⁵¹ Baca Roy Bhaskar, *Critical Realism: Essential Readings* (London: Routledge, 1998)

⁴⁵² Baca Paul Coates, *The Metaphysics of Perception: Wilfrid Sellars, Perceptual Consciousness and Critical Realism* (New York: Routledge, 2007).



Bagan 6.1. Teori Persepsi sebagai Isu Relasi Kesadaran dan Realitas

6.2. Beragam Aliran Realisme Modern dalam Teori Persepsi

Konsekuensi dari kesimpulan yang dirumuskan pada sub-bab 6.1. di muka adalah teori persepsi melibatkan pembahasan tentang isu relasi kesadaran dan realitas eksternal. Itulah sebabnya semua teori persepsi Shadrā dapat dilacak dan disusuri problem hulunya, dan itu adalah isu tentang realisme atau antirealisme; jika suatu teori persepsi tergolong realisme maka ia termasuk model realisme mana karena banyak sekali variasinya. Penelitian ini berpijak pada tesis bahwa Realisme adalah aliran yang relevan dengan usaha menumbuhkan kesadaran ekologis sebagai bagian dari proyek konservasi alam, lingkungan dan penyelamatan lingkungan. Ini didasarkan argumen yang jelas bahwa kesadaran ekologis hanya mungkin terbentuk jika alam dipandang sebagai realitas yang independen dan memiliki nilai eksternal. Andrew Collier mengatakan bahwa pandangan yang hanya menempatkan manusia sebagai pembawa

dan pencipta nilai-nilai ke dunia, yang tanpa manusia dunia hanyalah seonggok fakta yang tak tertata dan tak bernilai, telah ditentang keras oleh pengusung *deep ecology* (pandangan bahwa alam memiliki nilai intrinsik dan independen).⁴⁵³ Sementara itu, pandangan ekologis ini dengan sendirinya menganut paham Realisme. Pandangan Anti-Realisme tidak akan mungkin menjadi basis kesadaran ekologis. Oleh karena itu, pembahasan ini hanya memfokuskan diri pada pandangan Realisme.

Akan tetapi, paham Realisme itu sendiri bermacam-macam, yang satu sama lain saling bertentangan. Dalam era modern ini, sebut saja Realisme Modern, aliran ini telah mengalami perkembangan dan diferensiasi yang sangat variatif, diantaranya yang utama adalah seperti Realisme Langsung, Realisme Naif, Realisme Langsung Bermediasi, Realisme Tak Langsung, Realisme Idealis, Realisme Representasionalis, Realisme Representatif, Realisme Teori Kausal, Realisme Representatif Data Indrawi, Realisme Perseptual, Realisme Fenomenologis, dan Realisme Konseptual.

Lebih dari itu, banyak aliran Realisme Modern di atas yang tidak relevan dan berafinitas kuat dengan isu ekologis dan lingkungan. Realisme Representatif model Descartes dan Locke, misalnya, dikategorikan sebagai aliran filsafat yang termasuk anti-ekologis. Begitu pula halnya dengan model-model Realisme lainnya yang tidak memiliki implikasi kuat terhadap konstruksi kesadaran ekologis secara ontologis dan epistemologis.

Secara prinsip, keragaman aliran Realisme Modern itu dapat dipetakan dengan membuat pohon jaringan dengan melacak dan merunutnya ke akar persoalan yang memencarkan mereka masing-masing. Pelacakan itu dirunut dengan rangkaian pertanyaan mulai dari yang mendasar hingga cabang-cabangnya sebagai berikut:

1. Apakah persepsi berkorelasi dengan realitas yang melampaui kesadaran mental manusia sehingga ia merupakan realitas obyektif yang independen dari pikiran (*mind-independent reality*), ataukah persepsi hanya mengacu kepada dunia mental manusia tanpa hubungan dengan realitas eksternal?

Jawab: 1.1. Realisme Modern: Ya, ada realitas yang independen dari kesadaran

⁴⁵³ Andrew Collier, *Being and Worth* (London: Routledge, 1999), hal. 1

Jawab: 1.2. Anti-Realisme: Tidak ada realitas yang bisa dirujuk kecuali dalam horison kesadaran mental manusia.

2. Apakah korelasi itu merupakan hubungan langsung antara subyek persepsi dengan obyek persepsi, ataukah suatu hubungan tidak langsung?

Jawab: 2.1. Realisme Langsung: Ya, korelasi itu bersifat langsung sepenuhnya

Jawab: 2.2. Realisme Tak Langsung: Tidak, korelasi itu terjadi melalui media perantara. (ide, impresi, data-indrawi, representasi)

3. Untuk penganut Realisme Langsung, apakah pengalaman perseptual itu pada esensinya mencerminkan kualitas obyek yang sesungguhnya?

Jawab: 3.1. Realisme Naif: Ya, persepsi subyek mencerminkan realitas obyektif

Jawab: 3.2. Realisme Langsung Bermediasi: Sebagian ya, sebagian tidak karena meskipun langsung, ada medium dan konteks yang melatarbelakangi proses persepsi itu.

Jawab: 3.3. Realisme Fenomenologis: Tidak, persepsi sepenuhnya bersifat mental. Hubungan langsung itu merupakan prasyarat terjadinya persepsi tetapi isi kesadaran bukanlah berasal dari obyek.

4. Untuk penganut Realisme Tak Langsung, bagaimana caranya media perantara itu menghubungkan kesadaran dengan realitas?

Jawab: 4.1. Realisme Representatif: Melalui gambaran, imaji persis seperti gambar di cermin yang merepresentasikan realitas luar.

Jawab: 4.2. Realisme Kritis: Melalui struktur yang bersifat transendental sekaligus imanen

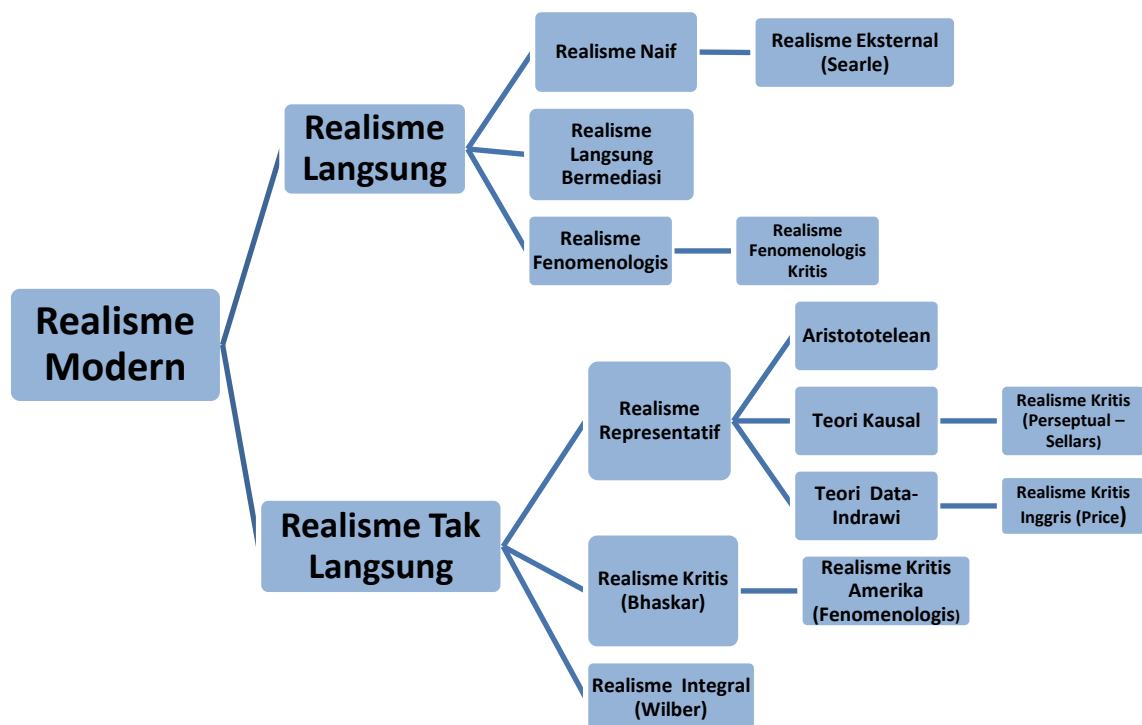
Jawab: 4.3. Realisme Integral: Melalui proses strukturasi yang menjadi konteks tindakan persepsi

5. Dan seterusnya, setiap cabang aliran realisme itu pun terdiferensiasi lagi atas dasar titik pandang tertentu. Misalnya, Realisme Representatif terbagi lagi ke dalam empat teori utama, yaitu:

1. Teori Representasional Aristotelean (sebagai aliran)
2. Teori Representatif Cartesian

3. Teori Representatif berdasarkan Teori Kausal (Locke)
4. Teori Representatif berdasarkan Data Indrawi (Russel)

Berdasarkan klasifikasi yang dibuat oleh sejumlah sarjana termasuk John Foster yang dikutip di muka⁴⁵⁴, berikut dibuat bagan yang memetakan beragam aliran Realisme Modern tersebut dalam pohon jaringan sehingga masing-masing aliran tersebut menempati posisi yang jelas. Realisme Modern tersebut terbagi ke dalam dua aliran utama, yaitu Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung. Lalu, masing-masing terbagi lagi sebagaimana yang telah ditunjukkan melalui rangkaian pertanyaan di atas.



Bagan 6.2. Pemetaan Model-model Realisme Modern

⁴⁵⁴ John Foster, *The Nature of Perception* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hal. 1

6.2.1. Antara Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung

Bagan 6.2. di muka menggambarkan bahwa model-model realisme modern dapat dikelompokkan ke dalam dua aliran utama, yaitu Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung. Pengklasifikasian ini diterima secara umum dan menjadi standar pembahasan aliran-aliran realisme yang terkait dengan problem persepsi. Pertanyaannya: mengapa semua model realisme dapat dimasukkan ke dalam dua aliran utama itu? Atas dasar kriteria apa semua model realisme bisa dikelompokkan menjadi dua mazhab besar saja?

Isu ini mengingatkan kita pada kerisauan Husserl terhadap teori representasional yang telah dipaparkan pada sub-bab 5.6. Di samping menghadapi problem justifikasi terhadap kebenaran atau korespondensi pengetahuan, teori representasional ini – entah itu teori kausal, teori data-indrawi atau teori realisme kritis – yang tergolong dalam Realisme Tak Langsung ini menggugah kesadaran intuitif Husserl: apakah kita tidak bisa keluar dari penjara gambar-gambar representasi itu dan mengakses realitas pada dirinya secara langsung. Jonathan Bennett, ketika mengkaji pemikiran Locke, Berkeley, dan Hume, melontarkan kerisauan yang sama dengan Husserl, “teori data-indrawi yang menyatakan bahwa melalui data-data itulah kita berhubungan dengan dunia eksternal telah memisahkan kita dari dunia eksternal dan kita hidup dalam ‘*penjara persepsi*’.”⁴⁵⁵

Seorang filsuf kontemporer, John Searle, yang sempat kita singgung pada pembahasan Bab Dua, juga menghadapi kerisauan yang persis sama dengan dialami oleh Husserl. Tanpa menyembunyikan keheranannya, Searle menyatakan bahwa sebagian besar filsuf modern menganut teori yang memisahkan kita dari realitas dan memenjarakan kita dalam dunia solipsisme.⁴⁵⁶ Mirip dengan Husserl, Searle mengingatkan konsekuensi negatif dari teori data-indrawi dengan bertanya,

Apa hubungan antara data-indrawi atau konsep mental representatif yang kita persepsi langsung dengan obyek-obyek yang tidak langsung kita cerap?⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Jonathan Bennet, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (New York: Oxford University Press, 1971), hal. 69.

⁴⁵⁶ John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hal. 265

⁴⁵⁷ Ibid. hal. 266.

Sungguh mengherankan, hampir seluruh filsuf terkenal dalam 350 tahun terakhir, dan sebagian besar filsuf yang terpendang hingga pertengahan abad ke-20 menerima semacam teori data-indrawi (*sense-datum theory*). Mereka mengklaim kita tidak bisa melihat dunia real kecuali melalui imaji dan gambar. ... Ini adalah teori yang paling celaka dalam sejarah filsafat selama empat abad terakhir⁴⁵⁸

Searle pun mengkritik teori data-indrawi – sebagai salah satu varian Realisme Tak Langsung- yang dianut oleh Locke hingga Bertrand Russel. Setelah itu, Searle menawarkan apa yang dia sebut sebagai Realisme Eksternal⁴⁵⁹, sebagai salah satu model Realisme Naif. Dalam hal ini, Searle lebih memilih “untuk menjadi naif” daripada berpandangan bahwa kita tidak memiliki akses kontak langsung dengan dunia.

Bagi pendukung Realisme Tak Langsung, seperti Bertrand Russel dan Howard Robinson, yang keduanya memilih teori data-indrawi, Realisme Langsung terutama Realisme Naif juga memiliki masalah besar. Mereka mengajukan “*argument from illusion*” untuk menunjukkan sulitnya kita percaya kepada persepsi langsung sebagai realitas obyektif karena persepsi kita sering salah, diantaranya oleh ilusi subyektif kita sendiri dalam mencermati realitas. Mereka juga menyodorkan bukti-bukti saintifik yang menunjukkan kelirunya persepsi langsung kita atau hasil persepsi tidak sesuai dengan realitas obyektif, seperti pada fenomena pelangi, terlihat bengkoknya sendok dalam gelas, dan lain sebagainya. Russel berkata,

Realisme Naif membawa kita pada fisika, dan fisika, jika benar, menunjukkan Realisme Naif itu keliru. Oleh karena itu, Realisme Naif, jika benar, adalah salah; karenanya, ia salah.⁴⁶⁰

Yang dimaksudkan Russel adalah pandangan Realisme Naif ini bersifat *self-defeating*, yakni jika ia benar maka akhirnya salah. Fisika yang dilahirkan oleh Realisme Naif (sebetulnya lebih tepat oleh *common sense*) ternyata malah mengungkapkan kekeliruan-kekeliruan pengalaman persepsi. Karena *self-defeating* inilah Russel menolak Realisme Naif, sebagai model Realisme Langsung.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Ibid. hal. 265, 269.

⁴⁵⁹ Searle membangun prinsip-prinsip Realisme Eksternal dalam karyanya *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World* (New York: Basic Books, 1998), hal. 13-16 dan 31-32.

⁴⁶⁰ Bertrand Russel, *An Inquiry in Meaning and Truth* (London: Allen and Unwin, 1940), hal. 15.

⁴⁶¹ Untuk mengetahui teori persepsi Russel secara lengkap, baca Sajahan Miah, *Russel's Theory of Perception: 1905 – 1919* (London: Continuum, 2006).

6.3.. Karakteristik Teori Persepsi Mullā Shadrā

Sesuai dengan tema penelitian, pandangan yang hendak dibangun yaitu Realisme Eksistensial-Ekologis (REE) didasarkan pada teori persepsi Mullā Shadrā, maka sebelum membicarakan lebih lanjut tentang REE itu perlu identifikasi dan elaborasi terlebih dahulu mengenai karakteristik teori persepsi Shadrā. Kongruen dengan pertanyaan inti penelitian, yaitu apakah mungkin dan bagaimana membangun aliran REE berdasarkan teori persepsi Mulla Shadrā, maka uraian karakteristik teori persepsi Shadrā merupakan landasan dan argumen untuk bisa menjawab pertanyaan tersebut. Oleh karena itu, usaha ini juga merupakan tolok ukur signifikansi teori persepsi Shadrā, yaitu sejauh mana teori ini dapat dipakai sebagai kerangka kerja onto-epistemologis membangun pandangan REE.

6.3.1. Realisme Shadrā

Teori persepsi Shadrā yang berbasiskan sistem onto-epistemologisnya yang telah diterangkan dalam Bab Empat dan Bab Lima dengan sangat jelas tanpa keraguan sedikitpun bahwa Shadrā adalah filsuf penganut Realisme. Akan tetapi, karena kategori Realisme yang dilekatkan kepada Shadrā itu dalam konteks filsafat modern yang menghadapi problem dualisme yang pelik antara dunia mental dan dunia eksternal, maka perlu diklarifikasi model Realisme apa yang ditawarkan oleh Shadrā.

Telah diterangkan pada Bab Lima bahwa makna Realisme telah mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan filsafat. Pada abad pertengahan, Realisme dihadapkan secara diametral dengan paham Nominalisme yang menolak konsep-konsep universal. Tetapi, pada zaman modern terutama sesudah Kant, Realisme dipersempit menjadi pandangan yang menyatakan secara eksplisit adanya realitas obyektif yang independen dari kesadaran manusia.⁴⁶² Pengertian ini muncul karena munculnya paham idealisme yang mengarahkan realitas pada kesadaran transendental (Kant) atau subyek absolut (Hegel) sehingga para filsuf selain mereka disebut sebagai penganut Realisme. Michael J. Loux menjelaskan kemunculan Realisme Modern tersebut,

⁴⁶² R. J. Hirst, *Realism*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), Volume 7, hal. 77.

Serangan terhadap realisme dimulai oleh Berkeley dan berlanjut hingga hari ini. Serangan tersebut dilakukan dalam berbagai front, tetapi kritisisme yang paling menarik secara metafisis terhadap realisme datang dari pandangan bahwa apa yang kita sebut “dunia”, apa yang kita sebut “realitas”, sebetulnya adalah sebuah struktur yang dikonstruksi, paling sedikit, oleh aktivitas representasional kita. Di antara bentuk anti-realisme yang paling radikal adalah idealisme abad ke-19 yang memandang bahwa apa yang kita pikir sebagai dunia tidak lain dari pikiran Spirit Absolut yang sama; tetapi fenomenalisme Berkeley juga merupakan sebuah versi anti-realisme; dan masuk akal juga untuk memasukkan Kant yang berkata tentang struktur dunia fenomenal sebagai berpandangan anti-realisme.⁴⁶³

Di tengah situasi perkembangan seperti itu, muncul para filsuf realisme yang dalam zaman revolusi saintifik dan revolusi industri umumnya adalah pendukung empirisme dan positivisme. Dalam konteks seperti ini, terjadi identifikasi keliru bahwa positivisme, saintisme, realisme ilmiah atau naturalisme adalah filsafat Realisme. Seringkali aliran-aliran ini dianggap mewakili Realisme. Fenomena inilah yang disebut oleh Roger Trigg⁴⁶⁴ sebagai misidentifikasi realisme dengan positivisme atau realisme saintifik sehingga terkadang metafisika dianggap subyektif dan tidak realis. Sebagai usaha melawan kecenderungan itu, Trigg menyodorkan apa yang ia sebut Realisme Metafisik karena menurutnya metafisika dibutuhkan oleh semua pengetahuan termasuk pengetahuan ilmiah. Tanpa metafisika dan rasionalitas, ilmu pengetahuan akan membunuh dirinya sendiri jatuh ke dalam relativisme, skeptisisme, dan bentuk-bentuk lain anti-realisme.⁴⁶⁵

Misidentifikasi itu secara makna denotatif pada dasarnya adalah proses penggerusan (reduksi beberapa tahap) makna pengertian Realisme. Tahap pertama, Realisme telah dipersempit menjadi pengertian pengakuan kepada realitas yang independen dari pikiran (*mind-independent reality*). R. J. Hirst menulis, “Dalam filsafat modern, realisme digunakan untuk pandangan bahwa obyek material ada secara eksternal dan independen dari pengalaman indrawi kita”.⁴⁶⁶ Inilah yang dimaksud dengan Realisme Modern.

⁴⁶³ Michael J. Loux, *Realism and Anti-Realism*, dalam Michael J. Loux (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings* (New York: Routledge, 2001), hal. 540.

⁴⁶⁴ Roger Trigg, *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* (Oxford: Blackwell, 1999).

⁴⁶⁵ Ibid., hal. 34

⁴⁶⁶ R. J. Hirst, *Realism*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), Volume 7, hal. 77.

Tahap kedua, realitas eksternal yang independen itu dipersempit lagi menjadi realitas empiris sehingga penolakan terhadap empirisme diidentifikasi sebagai idealisme atau anti-realisme. Padahal penolakan terhadap empirisme tidak berarti identik dengan subyektivisme atau anti-realisme. Ketiga, realitas empiris itu dipertegas dengan realitas solid yang terdiri atom-atom; inilah materialisme. Keempat, selanjutnya pada Teori Persepsi, muncul penganut Realisme Naif yang berpandangan bahwa pengalaman perseptual mencerminkan realitas obyektif. Lalu, kelompok inilah yang dipandang sebagai pendukung utama Realisme.

Pemahaman yang reduksionis terhadap pengertian Realisme ini pun mempengaruhi teks-teks karya filsafat tanah air. Untuk menunjukkan hal itu, berikut dikutip sebuah pernyataan yang terdapat dalam buku filsafat yang tampaknya merupakan salah satu rujukan umum para pengkaji filsafat modern di tanah air:

Realisme berpendapat bahwa realitas seluruhnya dapat dikenal secara obyektif. Realitas dimengerti sebagai suatu keseluruhan yang tertutup, dan bergantung pada manusia. Kita mengerti dan mencapai kebenaran sejauh dunia yang obyektif itu dicerminkan dalam kesadaran. Kalau seorang realis melukiskan persepsi umpamanya, dapat dimengerti bahwa bagi dia subyek tidak penting. Ia menganggap persepsi sebagai salah satu kejadian obyektif yang dapat dilukiskan secara obyektif pula.⁴⁶⁷

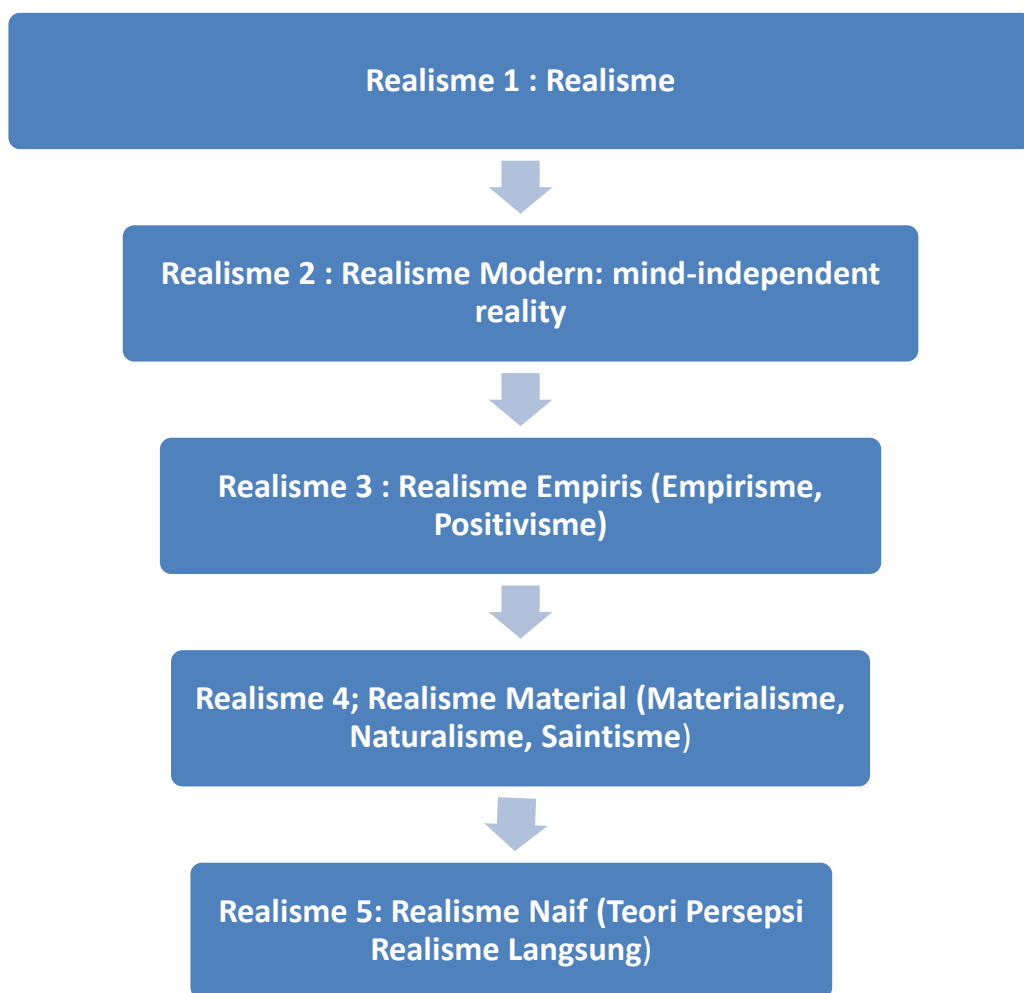
Bisa dibayangkan dan dipahami mengapa Realisme menjadi paham yang tidak disukai oleh banyak pemikir kontemporer karena begitu sempitnya pengertian Realisme sedemikian rupa sehingga dinyatakan, “Kalau seorang realis melukiskan persepsi dapat dimengerti bahwa bagi dia subyek tidak penting”. Model realisme yang dirujuk oleh penulis sebetulnya adalah Realisme Naif, bukan pengertian pandangan Realisme itu sendiri. Ini adalah sebuah contoh bagaimana penulis –sebagaimana juga terjadi pada sarjana filsafat kontemporer - gagal mendedah pengertian Realisme yang sesungguhnya dan begitu saja mengidentifikasi pandangan Realisme Naif sebagai model realisme.

Jadi, telah terjadi pereduksian dan degradasi makna Realisme sedemikian rupa sehingga ketika muncul pemikir yang menyuarakan hadirnya kesadaran subyek dalam mempersepsi maka dia telah dianggap keluar dari barisan Realisme. Inilah yang terjadi,

⁴⁶⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II: Perancis* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal. 130.

misalnya, pada Merleau-Ponty, yang berpijak pada eksistensialis dan metode fenomenologi, berusaha membangun filsafat yang menghayati dunia melalui pengalaman perseptual dan dengan itu ia harapkan apa yang dianggap problem dualisme antara rasionalisme (subyektivisme) dengan empirisme (obyektivisme) terselesaikan. Akan tetapi, banyak pemikir yang menyebut Merleau-Ponty sebagai anti-realis, sementara Merleau-Ponty sendiri menyebut pemikirannya sebagai filsafat ambiguitas.

Berikut adalah bagan tahapan proses reduksi makna Realisme.



Bagan 6.3. Tahapan Proses Menyempitnya Pengertian Realisme

Lalu, di manakah posisi Realisme Mulla Shadrā? Apa yang dimaksudkan dengan pengertian Realisme dalam filsafat Shadrā?

Mengacu kepada pembahasan pada Bab Empat dan Bab Lima, model Realisme Shadrā tentu bukanlah model Realisme Modern, yang lalu terbagi ke dalam Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung. Teori persepsi Shadrā, di satu sisi, memang mirip fenomenologi sehingga mengakomodasi pengertian yang terkandung dalam Realisme Langsung Fenomenologis. Akan tetapi, di lain sisi, Realisme Shadrā juga bisa mengakomodasi Realisme Tak Langsung karena ia mengakui pula ilmu *hushūlī* (pengetahuan-dengan-korespondensi) yang tentu saja mensyaratkan adanya media atau perantara antara subyek dengan obyek. Dengan demikian, Realisme Shadrā melampaui tipologi Realisme Modern karena ia bisa mengakomodasi kedua cabang utama Realisme Modern sekaligus, yaitu Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung.

Latar belakang dan karakter Realisme Shadrā pun sejatinya berbeda dengan Realisme Modern. Semua aliran Realisme Modern berkuat dengan pertanyaan pokok: bagaimana status hubungan dua dunia, yaitu dunia internal (dunia mental) dan dunia eksternal (dunia ekstra-mental), dan sesungguhnya relasi apa yang terjadi diantara keduanya. Sampai saat ini, pertanyaan tersebut masih menggayut para pemikir berbagai aliran Realisme Modern. Mungkin sebagian dari mereka yang sudah kelelahan dan gagal menemukan jawaban terhadap persoalan terpelik dan abadi ini akhirnya meninggalkan Realisme dan lalu memeluk Anti-Realisme dengan berbagai modelnya seperti idealisme solipsistik, relativisme, skeptisisme, atau nihilisme. Atau mengambil sikap seperti Merleau-Ponty yang mengaku berdiri diantara keduanya, sesuatu yang secara logis tidak mungkin, karena Realisme dan Anti-Realisme masing-masing bersifat eksklusif satu sama lain. Tidak mungkin ada orang yang Realis sekaligus Anti-Realis sebagaimana yang telah didemonstrasikan sebelumnya. Dalam hemat penulis, Merleau-Ponty adalah seorang pemikir Realis, yang tentu saja bukan dalam pengertian Realisme 3, Realisme 4 atau Realisme 5 (Realisme Naif).

Sebagaimana yang telah diulas dalam Bab Lima bahwa problem besar bagi Shadrā bukanlah isu hubungan antara realitas mental dengan realitas eksternal, akan tetapi bagaimana jiwa sebagai subyek persepsi melahirkan pengetahuan. Kenapa Shadrā tidak mempermasalahkan status hubungan dua dunia itu?

Jawabannya terletak pada prinsip ontologi Shadrā bahwa realitas mental dan realitas ekstra-mental adalah dua modus dari eksistensi; keduanya masing-masing

disebut eksistensi ekstra-mental (*wujūd khārijī*) dan eksistensi mental (*wujūd dzihnī*). Dengan prinsip ontologis ini, Shadrā tidak mempermasalahkan bentuk dan status hubungan dua dunia tersebut karena doktrin pokoknya mengenai wujud (eksistensi) sudah mengatasi masalah itu. Memang, pengertian eksistensi adalah pengertian yang paling inklusif, yang bisa memasuki dua dunia itu sekaligus. Jadi, mengapa Realisme Shadrā tidak memiliki masalah dengan status dan bentuk hubungan itu berakar dari prinsip primer filosofisnya, yaitu doktrin *ashālat al-wujūd* (kepuncaan eksistensi). Doktrin ini mengatasi kedua dunia tersebut.

Atas dasar itulah, mengapa Realisme Shadrā penulis kategorikan sebagai Realisme Eksistensial. Kata Realisme saja jelas tidak memadai untuk menggambarkan dan memosisikan pemikiran unik Shadrā. Uraian di muka juga telah menunjukkan tidak satupun model Realisme Modern yang selaras dengan Realisme Shadrā. Satu-satunya pengertian yang kerap dipakai oleh Shadrā adalah eksistensi. Dan doktrin eksistensinya mewarnai semua pemikirannya. Oleh karena itu, sangat beralasan kita simpulkan bahwa model realisme Shadrā adalah Realisme Eksistensialis.

Hal itu berarti di luar realisme Shadrā, adalah Realisme non-eksistensialis (esensialis). Realisme Modern sebenarnya tergolong Realisme Esensialis, sama dengan Realisme Aristotelean, meski tentu saja terjadi variasi dan modifikasi pada detailnya. Tapi, secara garis besar, hampir semua jenis Realisme dalam filsafat selama ini, termasuk teologi, adalah Realisme Esensial. Itu terjadi pada Plato, Aristoteles, Ibn Sina, Suhrawardi, Thomas Aquinas, Al-Ghazali, al-Razi, dan para filsuf modern umumnya.

Realisme Fenomenologi Husserl juga termasuk Realisme Esensialis karena Husserl bertumpu pada struktur subyek-obyek persepsi tanpa menguak lebih jauh status ontologis subyek kesadaran dan obyek eksternal dan mencari tahu relasi apa yang terjadi diantara keduanya. Realisme Fenomenologi Husserl mirip dengan Realisme Eksistensialis Shadrā dalam hal bahwa persepsi itu bersifat langsung, intuitif, dan holistik. Namun, sebagaimana tantangan yang diajukan oleh pendukung Realisme Tak Langsung seperti Bertrand Russel, yaitu bagaimana kita menjelaskan kesalahan-kesalahan persepsi yang telah ditunjukkan oleh sains dan pengalaman sehari-hari kita, fenomenologi Husserl sebagaimana pendukung Realisme Langsung tak bisa menjawab pertanyaan ini.

Searle pun mengakui bahwa dia memilih Realisme Eksternal, sebuah varian Realisme Naif (sebuah model Realisme Langsung), bukan karena argumen model realisme ini lebih kuat akan tetapi dia membuktikan kekeliruan logika dan epistemologis Realisme Tak Langsung, sebagaimana Husserl tunjukkan dan sudah kita paparkan sebelumnya. Hal yang sama juga dilakukan oleh Russel dan kawan-kawan pendukung Realisme Tak Langsung; mereka memilih model realisme ini bukan karena berargumen lebih kuat akan tetapi mereka melihat kekeliruan yang lebih nyata pada Realisme Langsung terutama Realisme Naif.

Walhasil, kedua pendukung aliran utama, Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung, mengakui kelemahan masing-masing aliran. Mereka memilih yang satu karena menganggap kekeliruan yang lain lebih nyata, bukan karena argumen aliran yang dipilihnya lebih kuat. Berikut adalah semacam dialog imajinatif di antara kedua filsuf, Bertrand Russel dan John Searle:

Bertrand Russel: “Saya memilih Realisme Tak Langsung (Teori Data-Indrawi) karena Realisme Naif *self-defeating* dan keliru”

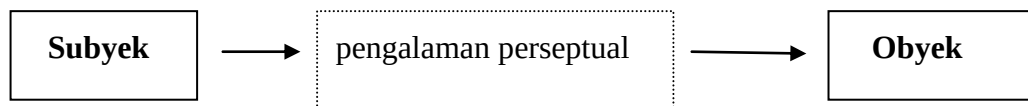
John R. Searle: “Saya memilih Realisme Naif karena Teori Data-Indrawi tak masuk akal dan membuat saya merasa terperjara oleh gambar-gambar mental”

Memang ada sedikit perbedaan tapi sangat esensial di antara kedua kelompok tersebut, yaitu, bagi pendukung Realisme Langsung, mereka memperhatikan kesadaran intuitif bahwa kita tak bisa menerima hidup terpisah dari dunia nyata atau terperjara oleh persepsi sendiri. Ada semacam intusi yang tertanam dalam diri kita semua bahwa “saya melihat keindahan taman itu dan pengalaman itu sungguh terjadi secara obyektif, bukan semata ilusi saya sendiri”. Ada semacam kerinduan kosmik atau keintiman ontologis bahwa kita adalah bagian integral dari dunia sehingga kesadaran primordial kita tidak terpisah dari realitas. Itulah yang dirasakan oleh Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, dan Searle. Akan tetapi, pada saat yang sama, mereka tidak bisa menjawab atau mengklarifikasi kekeliruan-kekeliruan Realisme Langsung, yang ditunjukkan oleh sains dan pengalaman sehari-hari mengenai kelemahan persepsi kita.

Bukankah juga banyak fenomena sehari-hari yang kita ketahui bahwa persepsi langsung kita tidak sesuai dengan realitas?

6.3.1.1. Keduanya bentuk Realisme Esensial

Akar persoalan dan keributan mengenai Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung ini bersumber dari kegagalan membedakan antara eksistensi dan esensi. Pendukung Realisme Langsung beranggapan realitas yang dialami dan dihayati langsung itu adalah sesuatu yang esensial, dan sebaliknya pendukung Realisme Tak Langsung berpandangan bahwa kekeliruan-kekeliruan yang terjadi pada pengalaman persepsi bersifat eksistensial. Di sini terjadi kesimpangsiuran mana yang eksistensi dan mana yang esensi. Contoh berikut diambil dari analisis Searle sendiri ketika dia mencoba menjelaskan penyebab kekeliruan persepsi. Dia menyebutkan adanya tiga elemen dalam persepsi, yaitu: (1) subyek yang mempersepsi, (2) pengalaman visual/perseptual, dan (3) obyek yang dipersepsi. Secara ringkas, dia berargumen bahwa kekeliruan itu terjadi pada pengalaman visual yang tidak menghubungkan subyek dan obyek.⁴⁶⁸



Bagan 6.4. Tiga Elemen Proses Persepsi menurut John Searle

Analisis ini, menurut hemat penulis, mengacaukan dua hal, yaitu menempatkan pengalaman perseptual sebagai sesuatu di luar subyek (padahal tidak mungkin pengalaman itu di luar subyek), dan menganggap elemen ‘pengalaman perseptual’ sebagai pengertian yang memiliki eksistensi sendiri (padahal ia merupakan bagian dari subyek). Di sini terjadi kerancuan pemahaman bahwa pengertian ‘pengalaman perseptual’ itu hanya bersifat esensial, yang diperlukan dalam analisis. Akan tetapi,

⁴⁶⁸ John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hal. 57.

sebetulnya pada tatanan eksistensial, hanya ada dua elemen yang terlibat, yaitu subyek dan obyek.

Demikian pula halnya pada fenomenologi Husserl. Husserl berpandangan bahwa pengalaman perseptual yang langsung, intuitif, dan holistik itu bersifat esensial. Padahal yang sesungguhnya adalah pengalaman itu bersifat eksistensial, bukan esensial. Sebaliknya, kekeliruan pada pengalaman perseptual itu bersifat esensial, bukan eksistensial. Mengapa pengalaman itu bisa keliru? Jawabannya sama persis terhadap pertanyaan “mengapa pengetahuan itu keliru?” Dalam pandangan Realisme Eksistensial Shadrā, kekeliruan terjadi karena tidak terjadi korespondensi antara kuintas eksternal dengan kuintas mental (lihat Bagan 5.4. Proses Persepsi terhadap Obyek Korporeal). Sebaliknya, pengalaman perseptual yang langsung, intuitif, dan holistik itu terjadi pada tatanan eksistensial yang tidak tunduk pada penilaian benar-salah; dan inilah pengalaman primordial dalam kontak dengan realitas.

Jadi, dalam perspektif Realisme Eksistensial Shadrā, dua aliran utama Realisme Modern, yaitu Realisme Langsung dan Realisme Tak Langsung tergolong Realisme Esensial. Makna kata “langsung” dalam istilah Realisme Langsung dan Tak Langsung itu bersifat kuintatif atau esensial; dengan anggapan bahwa: (1) subyek persepsi itu adalah indra, bukan jiwa, dan (2) obyek yang dipersepsi itu esensi tertentu, bukan eksistensi. Disebut ‘langsung’ karena dipahami indra yang bertindak aktif mempersepsi obyek secara langsung dan disebut ‘tak langsung’ karena indra mempersepsi obyek melalui representasi obyek. Sedangkan obyek yang dipersepsi adalah dari segi keapaannya atau esensinya.

Sementara itu, dalam teori persepsi Shadrā, jiwa adalah sebagai agen tunggal yang aktif dalam mempersepsi sehingga segala tindakan persepsi bersifat langsung, intuitif, presensial, dan holistik. Pada saat yang sama, Shadrā bisa mengakomodasi kekeliruan persepsi yang terjadi karena dia mengakui ada pengetahuan yang melalui konsep atau media, yaitu ilmu *hushūlī* (pengetahuan konseptual). Dengan kata lain, teori persepsi Shadrā ini bisa menjawab dan menjelaskan kekeliruan-kekeliruan pengalaman perseptual sehari-hari dan masalah ilusi tanpa harus meninggalkan kemampuan persepsi langsung secara eksistensial. Kekeliruan itu terjadi pada ranah esensi yang

mengandaikan korespondensi antara subyek dan obyek; sementara wilayah eksistensi berlaku prinsip intensitas dan level kehadiran subyek (perhatian intensional jiwa).



Bagan 6.5. Realisme yang berkarakter esensial dan esistensial

Sebagaimana telah disebutkan di muka, hampir semua aliran filsafat sejak Plato hingga saat ini tergolong esensialis. Dalam filsafat modern, mungkin Heidegger adalah contoh filsuf yang tergolong eksistensialis mirip Shadrā meskipun ada perbedaan dalam epistemologi dan metodologi diantara keduanya. Menurut hemat penulis, para sufi *wujudiyyah* seperti Ibn ‘Arabi memiliki pandangan Realisme Eksistensial; sayangnya mereka tidak terlalu menaruh perhatian pada refleksi filosofis. Mungkin di sinilah salah satu posisi unik Mulla Shadrā, seorang mistikus (*‘ārif*) yang memasuki wilayah filsafat dengan argumen-argumen filosofis yang analitis dan logis, yang terpaud secara monadik dengan kecakapan intuitif

6.3.2. Eksistensialisme Mullā Shadrā

Jika pada sub-bab 6.3.1. di muka, eksistensialis merupakan predikat yang membedakan Realisme Shadrā dengan model-model realisme lainnya, maka pada sub-bab ini eksistensialis menjadi subyek pembahasan kajian Teori Persepsi Shadrā. Eksistensialisme muncul dalam pemikiran modern yang dapat dikelompokkan ke dalam tiga jenis atau konteks/model, yaitu: (1) sebagai gerakan perlawanan terhadap idealisme dan positivisme; kedua aliran yang berpengaruh sejak abad ke-19 ini dianggap telah menggerus kesadaran subyek, keunikan, dan otentisitas manusia; (2)

sebagai gerakan humanisme dengan menitikberatkan pada kajian keutamaan dan kekhususan manusia sebagai pengada yang menjadi, makhluk serba dimensi, pengada yang serba mungkin; (3) refleksi ontologis dengan melakukan analisis ontologi fundamental. Tokoh-tokoh jenis eksistensialisme pertama adalah Kierkegaard, Karl Jaspers. Tokoh-tokoh eksistensialisme kedua adalah Sartre, Gabriel Marcel. Sedangkan tokoh eksistensialisme ketiga adalah Heidegger.⁴⁶⁹

Bagaimana halnya dengan model eksistensialisme Shadrā? Apakah karakteristik eksistensialisme Shadrā? Adakah keunikan eksistensialisme Shadrā?

Eksistensialisme Shadrā secara umum memang berbeda dari perkembangan model-model eksistensialisme modern. Dalam pengantar artikelnya yang membandingkan eksistensialisme Shadrā dan eksistensialisme Barat, Toshihiko Izutsu menyatakan bahwa terjadi kesenjangan yang lebar antara keduanya. Dia menjelaskan bahwa perbedaan itu terjadi karena latar belakang pemikiran dua tradisi filsafat tersebut yang sangat berbeda. Eksistensialisme Shadrā dilambori oleh pencarian jawaban terhadap pertanyaan asasi mengenai makna hakiki dari eksistensi (*wujūd*) dan realitas sebagai refleksi metafisis yang hening dan bening dari isu-isu keseharian yang banal. Lebih dari itu, eksistensialisme Shadrā yang berbasiskan *ashālat al-wujūd* merupakan bagian dari perjalanan spiritual melalui praktek-praktek pembersihan diri, penyempurnaan jiwa, dan pemuliaan ruhani. Ini berbeda sama sekali dengan kemunculan eksistensialisme Barat seperti yang Izutsu deskripsikan sebagai berikut:

The contemporary existentialism of the West is undoubtedly a product of this particular historical epoch of ours which is characteristically dominated by physical science and its human adaptation, i.e., technology. The technological agglomeration of the life-order in highly industrialized modern society in the west has thrown man into an incurable isolation. The life-order created by technology is in reality a disorder in the sense that it is a vast and elaborate system of meaninglessness or absurdity. Man is forced to live in a huge dehumanized mechanism whose meaning he himself does not understand and, which, moreover, constitutes a standing menace to his individuality and personality. In such a situation, modern man necessarily becomes alienated from Nature and from his own itself.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Baca diantaranya Jack Reynolds, *Understanding Existentialism* (Chesham: Acumen Publishing, 2006); Walter Kaufmann, *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre* (London: Penguin Group, 2004).

⁴⁷⁰ Toshihiko Izutsu, *Existentialism East and West* dalam *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio University, 1971), hal. 26.

Eksistensialisme kontemporer Barat tak diragukan lagi adalah produk dari zaman historis tertentu kita yang secara karakteristik didominasi oleh sains fisik dan adaptasi manusia terhadapnya, yaitu teknologi. Aglomerasi teknologis tatanan-hidup dalam masyarakat modern yang begitu terindustrialisasi di Barat telah melemparkan manusia ke dalam sebuah isolasi yang tak tersembuhkan. Tatanan-hidup yang diciptakan teknologi sesungguhnya adalah sebuah kekacauan dalam pengertian bahwa ia adalah sebuah sistem ketidakbermaknaan atau absurditas yang besar dan rumit. Manusia dipaksa untuk hidup dalam sebuah mekanisme dehumanisasi yang kuat dimana ia sendiri tidak memahami maknanya dan, yang, terlebih lagi, mengkonstitusi sebuah ancaman terhadap individualitas dan kepribadiannya. Dalam situasi seperti itu, manusia modern menjadi teralienasi dari Alam dan dari dirinya sendiri.

Setelah melukiskan konteks zaman dan latar belakang kelahiran gerakan eksistensialisme modern, Izutsu menerangkan:

Contemporary Western existentialism is a philosophy of the alienated man who is so typically represented by Mersault, the hero of the famous novel of Albert Camus, *Étranger*. It is no wonder that, in such a situation, the kind of “existence” which forms the main concern of the modern existentialist is not existence in general; it is *own* individual, personal existence, nothing else. Existence here is always *my* existence primarily. Then it is *your* existence, *his* or *her* existence. Existentialism in this sense is a philosophical world-view which takes its start from, and evolves around, *this* particular existence which is irreducibly mine, the existence which I myself am doomed to live whether I like it or not.⁴⁷¹

Sejalan dengan keterangan Izutsu di muka, Jack Reynolds, membuat daftar tema eksistensial yang dibicarakan dan dibahas dalam eksistensialisme modern. Tema-tema tersebut umumnya selalu hadir dan menguasai diskursus eksistensialisme modern. Berikut adalah hasil penyelidikan Reynolds.

Some of the fundamental existential themes to be dealt with include: (i) freedom; (ii) death, finitude, and mortality; (iii) phenomenological experiences and “moods”, such as anguish, anxiety, nausea and boredom; (iv) an emphasis on authenticity and responsibility as well as the tacit denigration of their opposites (inauthenticity and bad faith); (v) a suggestion that human individuality tends to be obscured and denied by the common social mores of the crowd, and arguably a pessimism about human relations per se; (vi) a rejection of any external determination of morality or value, including certain conceptions of God and the

⁴⁷¹ Izutsu (1971), hal. 26

emphasis on rationality and progress that were foregrounded during the Enlightenment.⁴⁷²

Dengan demikian, eksistensialisme modern secara umum berkarakter personal, partikular, dan antroposentris yang asing dengan eksistensi eksternal, baik Tuhan, sesama manusia, dan alam raya. Seperti yang disebutkan Reynolds di muka, eksistensialisme kontemporer juga cenderung untuk menolak rasionalitas dan nilai-nilai universal tentang moralitas dan agama.

Meskipun demikian, dengan menafikan atau istilah Izutsu –dengan meminjam nomenklatur fenomenologi – “mengurung” perbedaan latar belakang kedua model eksistensialisme ini, Izutsu menarik benang merah atau titik-titik singgung antara eksistensialism wujudiyah (Shadrā) dan eksistensialisme modern

*In spite of all these and still other outward differences between the Western and the Eastern existentialism, the two schools agree each other on one essential point which concerns the deepest stratum of existential experience itself. In order to notice this point, we have only to apply an elementary phenomenological procedure of **epoche** to what the representative thinker of these two schools have developed in a theoretical form.*⁴⁷³

Eksistensialisme Shadra, jika dibandingkan dengan jenis-jenis eksistensialisme modern, tentu saja lebih sejalan dengan eksistensialisme Heidegger. Karena keduanya didasarkan atas analisis mendalam tentang pengertian eksistensi. Sejumlah sarjana kontemporer, di luar Izutsu, telah melakukan perbandingan antara keduanya, misalnya Alparslan Acikgenc⁴⁷⁴, Henry Corbin, Mahmoud Navali⁴⁷⁵, dan Haidar Bagir⁴⁷⁶ di tanah air. Meskipun demikian, eksistensialisme Shadrā berbeda dengan model Heidegger karena Shadrā benar-benar konsisten dengan makna inklusivitas eksistensi tanpa terjadi pembelokan ke arah *human-centered horizon*; ia juga tidak jatuh ke dalam

⁴⁷² Jack Reynolds, *Understanding Existentialism* (Chesam: Acumen Publishing, 2006), hal. 2.

⁴⁷³ Izutsu (1971), hal. 27.

⁴⁷⁴ Baca Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).

⁴⁷⁵ Baca *Ontology in Mulla Sadra and Heidegger: A Comparative Study* (Tehran: SIPRI, 2002).

⁴⁷⁶ Baca disertasi Haidar Bagir, *Pengalaman Mistis dalam Epistemologi Shadra dan Perbandingannya dengan Gagasan Heidegger tentang Berpikir* (Denken) (Depok: UI, 2004)

romantisme ontologis seperti yang terjadi pada Heidegger yang tidak lagi percaya kepada bahasa diskursif.

Eksistensi (*wujūd*) dalam pengertian Shadrā meliputi segala sesuatu; ia tidak bisa didefinisikan dan dideskripsikan. Dengan pernyataan, “Realitas eksistensi adalah yang terdapat dalam dunia eksternal (*fi’l a’yān*)”⁴⁷⁷, Shadra hendak mengafirmasi bahwa eksistensi itu tidak eksklusif milik seseorang, spesies tertentu, atau bahkan hanya Tuhan saja. Semua pengada adalah bagian dari lautan eksistensi. Ini menunjukkan pandangan ontologis Shadrā bahwa realitas itu adalah eksistensi dan eksistensi itu melampaui semua batasan-batasan.

Dengan doktrin pembedaan antara konsep eksistensi dan realitas eksistensi, Shadra dapat menjamin wilayah intelek-diskursif dan sekaligus intelek-intuitif tanpa harus terjebak ke dalam salah satu pilihan. Konsep eksistensi adalah domain intelek-diskursif dan realitas eksistensi merupakan wilayah intelek-intuitif. Realitas eksistensi hanya bisa dipersepsi oleh intuisi, sedangkan konsep eksistensi adalah konsep yang paling jelas, *self-evident* karena semua konsep memprasyaratkan adanya gagasan eksistensi. Ketika kita mengatakan “sesuatu” saja itu sudah terkandung makna eksistensi secara primordial.

Dengan demikian, karakteristik eksistensialisme Shadrā bersifat kosmik, inklusif, non-antroposentris. Semua pengada memiliki nilai intrinsik. Bahkan, seperti yang telah diuraikan dalam Bab Empat, eksistensi itu sendiri mengandung nilai. Eksistensi adalah induk atau akar semua nilai epistemologis, etis, dan estetis. Sebagai contoh, nilai estetis alam berakar pada status ontologis prinsip kausalitas yang juga sebagai sumber keteraturan dan keharmonisan alam secara epistemologis. Sekali lagi, dalam eksistensialisme Shadra ontologi, epistemologi dan aksiologi terintegrasi secara internal dan alamiah. Nilai bukan sesuatu yang ditancapkan ke wilayah eksistensi maupun sesuatu yang diekstrak dari struktur eksistensi itu sendiri. Implikasi karakteristik eksistensialisme Shadrā ini, karenanya, adalah ia memiliki kapasitas yang kuat untuk membangun visi dan kesadaran ekologis.

Tabel 6.1. berikut meringkaskan perbedaan eksistensialisme Shadra dengan eksistensialisme modern.

⁴⁷⁷ Mullā Shadrā, *Asfār*, Vol. 1, hal. 63.

<u>Eksistensialisme Shadrā</u>	<u>Eksistensialisme Modern (umumnya)</u>
Mencakup segala sesuatu	Cenderung eksklusif
Kosmik, non-antroposentris	<i>Ego-centered; Human-centered</i>
Eksistensi mengandung nilai	Eksistensi terisolasi dari nilai
Intelek dan intuisi terintegrasi	Polarisasi rasio dengan intuisi

Tabel 6.1. Karakteristik umum eksistensialisme Shadrā dan eksistensialisme modern

6.3.3. Pandangan Ekologis Mullā Shadrā

Pada sub.bab ini akan dibahas sejauh manakah teori persepsi berdasarkan sistem onto-epistemologi Mulla Shadrā memiliki kapasitas yang dapat membangun kesadaran ekologis secara mendasar dan eksistensial. Uraian ini mengacu kepada hasil kajian dan pembahasan Bab 4 dan Bab 5 seraya memperhatikan ulasan sub.bab 2.3. yang telah merumuskan karakteristik dan ciri-ciri pandangan ekologis. Oleh karena itu, susunan pembahasan paradigma ekologis Shadrā ini merujuk pada butir-butir karakteristik pandangan ekologis yang telah dideskripsikan pada sub.bab 2.3. “Karakteristik Pandangan Ekologis”. Lima karakteristik pandangan ekologis tersebut adalah: (1) pengakuan terhadap nilai-nilai intrinsik alam raya; (2) pemahaman dan penghayatan alam yang bersifat kualitatif dan eksistensial; (3) relasi manusia dan alam bersifat eksistensial yang dicirikan dengan logika “*both-and*”; (4) berpandangan holistik dalam mencerap alam; (5) berpandangan bahwa alam memiliki dimensi spritual.

Berdasarkan karakteristik dan ciri-ciri pandangan ekologis tersebut, secara tak semen-mena, diperoleh bahwa teori persepsi Shadrā sangat relevan dan berkesesuaian dengan masing-masing butir karakteristik pandangan ekologis tersebut. Teori persepsi Shadrā secara inheren memiliki kapasitas ontologis, epistemologis, etis, estetis dan bahkan eskatologis untuk membangun visi dan kesadaran ekologis yang kuat. Uraian berikut mengenai visi ekologis dari teori persepsi Shadrā bukanlah sesuatu yang baru dan muncul belakangan melainkan sesuatu yang sudah terkandung dalam sistem onto-epistemologi Shadrā. Semua butir-butir pemikiran ekologis Shadrā yang disebutkan di bawah ini adalah ekstraksi dari kajian yang disuguhkan pada Bab Empat dan Bab Lima.

6.3.3.1. Pengakuan Nilai-nilai Intrinsik Alam

Eksistensialisme yang diusung oleh Shadrā berkaraker inklusif (mencakup segala sesuatu), bercorak kosmik, dan non- antroposentris, sehingga ia juga meliputi alam raya (lihat Tabel 6.1.). Manusia dan alam adalah sama-sama eksisten yang berpartisipasi dalam lautan eksistensi. Makna eksistensi dalam Shadrā juga mencakup pengetahuan dan nilai sehingga alam raya sebagai eksisten memiliki nilai intrinsik secara ontologis, epistemologis, etis, dan estetis. Alam raya dikatakan memiliki status ontologis karena ia bagian dari *wujūd khārijī* (eksistensi eksternal). Alam memiliki status epistemologis karena –sejalan dengan teori persepsi Shadra – alam merupakan sebuah tatanan (*order, pattern*) sebagai implikasi dari pengertian “forma perseptual” yang eksis dan obyektif. Gagasan ini sejalan dengan *Teori Tatanan dan Pola* Gregory Bateson dalam karyanya *Steps to An Ecology of Mind*, sebagaimana telah dibahas pada sub.bab 2.2.2.

Dengan prinsip Forma Perseptual Shadrā yang real, maka prinsip pola dan tatanan alam dengan sendirinya memiliki basis ontologis dan sekaligus epistemologis. Implikasi dari status ontologis dan epistemologis dari forma perseptual itu – bahwa alam sebagai tatanan – adalah alam memiliki nilai estetis seperti keindahan, keharmonisan, keserasian. Keindahan dan keharmonisan ini merupakan istilah estetis bagi pola dan tatanan, prinsip keteraturan, dan hukum kausalitas. Hal ini berbeda dengan pandangan idealisme atau konstrutivisme yang beranggapan bahwa keteraturan dan tatanan itu hanya maujud dalam pikiran mental sedangkan alam pada dirinya dianggap tak beraturan dan serpihan-serpihan material tanpa makna.

Sebagaimana yang telah dipaparkan pada Bab Lima, khususnya sub.bab 5.4.2 mengenai persepsi imajinasi, hewan dan tanaman memiliki jiwa yang memiliki persepsi senang dan sakit. Ini berarti hewan dan tanaman memiliki hak etis untuk dihargai dan dipertimbangkan pengalaman perseptual rasa senang dan rasa sakit mereka. Lebih dari itu, hewan dan tanaman, karena setidaknya memiliki forma imajinal, memiliki potensi eskatologis, yaitu akan dibangkitkan kembali di akhirat. Argumennya adalah bahwa persepsi imajinasi pada hewan bersifat immaterial sehingga kematian jasadnya tidak memunahkan eksistensi forma imajinalnya. Bahkan, dalam pandangan Shadrā, level

eksistensi manusia bisa lebih rendah derajatnya dari hewan. Ini adalah implikasi dari pandangan eksistensialisme Shadrā bahwa cara beradalah yang menentukan esensi.

Terlihat bahwa pada pandangan Shadra, alam raya memiliki nilai-nilai intrinsik secara ontologis, epistemologis, etis, estetis, dan bahkan eskatologis.

6.3.3.2. Pemahaman yang Kualitatif dan Eksistensial

Telah disebutkan pada Bab Lima bahwa relasi manusia dengan alam berkarakter eksistensial, presensial; ini adalah relasi yang alami, pra-reflektif, dan intuitif. Dalam teori persepsi Shadrā, kita memiliki kontak langsung dengan realitas melalui kehadiran jiwa dalam setiap tindakan persepsi. Pada saat yang sama, tidak seperti fenomenologi, pengalaman perspetual langsung ini tidak menafikan pencerapan yang tak langsung karena diakui oleh Shadrā kita memiliki pengetahuan realitas melalui konsep-konsep. Namun, Shadrā juga menyatakan bahwa semua jenis pengetahuan berasal dari pengetahuan presensial; sesuatu yang sebenarnya juga disebutkan oleh Husserl (lihat sub-bab 5.6). Hubungan manusia dengan alam yang bersifat intuitif dan presensial sepadan dengan pengertian ‘*feelings*’ Whitehead, yang menurutnya lebih luas dari pengetahuan rasional. Persis seperti Shadrā, Whitehead juga beranggapan semua pengetahuan berawal dari relasi primordial ini.

Oleh karena itu, relasi primordial dan asli manusia dengan alam adalah bersifat kualitatif dan konkrit, bukan kuantitatif dan bukan abstrak. Ini berbeda dengan Locke yang memandang atribut-atribut kuantitatif seperti keluasan, jumlah, massa, ukuran geometris sebagai kualitas primer sementara atribut-atribut kualitatif bersifat sekunder seperti rasa, warna, suara, tekstur, aroma. Bagi Shadrā, atribut-atribut kualitatif itulah yang primer, konkrit, hadir dan eksistensial; sementara ukuran dan jumlah bersifat sekunder dan abstrak. Tentu saja, pandangan seperti ini secara alamiah dan internal akan mendorong seseorang lebih menghargai alam dan lebih merasakan apa yang disebut oleh Morris Berman sebagai “*enchantment of the world*”.⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ Baca Morris Berman, *The Reenchantment of the World* (New York: Bantam Books, 1984).

6.3.3.3. Pandangan Holistik

Alam dipersepsi secara holistik (karena kehadiran jiwa sebagai subyek persepsi); mempersepsi adalah mengutuhkan (paralel dengan pengertian konstitusi Husserl); ini sangat sesuai dengan pandangan holisme-ekologis yang digagas oleh Arne Naes, Gregory Bateson, dan Fritjof Capra. Berpikir ekologis adalah berpikir holistik dan sistemik. Pandangan holistik Shadrā tertera dalam tulisannya, diantaranya sebagai berikut:

Alam semesta (*al-‘ālam*), termasuk segala sesuatu di dalamnya, adalah sebuah peristiwa sementara karena segala sesuatu di dalamnya secara eksistensial didahului oleh ketiadaan (*‘adam*); yang berarti bahwa untuk setiap identitas individual status ketiadaannya mendahului keberadaannya, dan eksistensi ketiadaan (untuk setiap individu) lebih dahulu dalam waktu daripada status eksistensinya. Secara umum, setiap obyek material, apakah ia adalah materi bintang-bintang atau elemen-elemen, apakah ia jiwa atau raga, semuanya terus-menerus memerlukan identitas baru; personaliti dan eksistensinya tidak pernah tetap.⁴⁷⁹

Pandangan holistik Shadrā berimplikasi pada pandangan lainnya bahwa alam merupakan sebuah entitas organis. Alam sebagai organisme adalah pandangan yang bertolak belakang dengan paradigma Cartesin-Nwtonian yang telah mengkotak-kotakkan alam berdasarkan kuintitas (esensi, batasan) tertentu. Pandangan ini selaras dengan filsafat organisme Whitehead, yang oleh pemikir filsafat ekologi seperti Arne Naess dan Gregory Bateson digunakan sebagai landasan kosmologis pembangun visi dan kesadaran ekologis. Sejalan dengan prinsip “gerak trans-substansial”, alam dipandang sebagai substansi yang dinamis dan terus bergerak; bahkan alam adalah gerak itu sendiri. Pandangan alam yang terus bergerak ini sejalan dengan filsafat proses Whitehead.

Pandangan holistik Shadrā berserta prinsip gradasi eksistensi dan gerak trans-substansial eksistensi pada gilirannya berimplikasi pada pandangan bahwa bagian-bagian alam itu saling terinterkoneksi, interrelasi dan interdependensi. Menurut Bateson dan Capra, interrelasi dan interdependensi adalah ciri-ciri pokok pandangan

⁴⁷⁹ Mulla Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir* (Beirut, 2000), al-Masyā‘ir al-Tsālits hal. 120. Bdk. Mullā Shadrā. *Kitāb al-Masyā‘ir*. (New York, 1992), Prehensi Ketiga, Proposisi 137, hal. 80.

holisme-sistemik-ekologis. Pandangan ini tentu saja bertentangan dengan atomisme yang memandang alam sebagai kumpulan atom yang berserakan. Lebih lanjut,

6.3.3.4. Relasi Eksistensial dan “Both-and”

Telah dijelaskan pada Bab 5 bahwa fenomenologi persepsi Shadrā yang menekankan aspek perhatian (*al-intibāh*, *al-tawajjuh*, *attention*) merupakan elemen primer kesadaran pra-reflektif yang mencerap realitas termasuk alam sehingga kesadaran holistik-ekologis teraktualisasi (hadir) dalam mental secara alami, bukan bukan hanya melalui konsep-konsep tentang. Di sini harus dibedakan antara “kesadaran akan” (*consciousness of*) dengan “kesadaran tentang” (*consciousness about*). Perhatian merupakan basis epistemologis dari sikap peduli (*attention to care*) untuk membangun “kesadaran akan” holistik-ekologis. Dalam bahasa Bateson, relasi manusia dan alam adalah relasi “both-and” yang melahirkan kepedulian sebagai sesama maujud, bukan relasi “either-or” yang menempatkan manusia secara dikotomis sebagai subyek dan alam sebagai obyek semata.

Ditinjau dari psiko-fisiologis yang dipelajari dalam *cognitive science*⁴⁸⁰, efek dari kehadiran perhatian dan kesadaran holistik akan mendorong tingkat kepuasan yang tinggi dalam mempersepsi alam dan mengkonsumsi sumber daya alam terutama bahan makanan dan minuman. Efek ini dapat berimplikasi kepada menurunnya tingkat konsumsi secara signifikan, mengurangi sikap mubazir, dan secara alamiah terdorong untuk bersikap hemat penggunaan sumber daya alam dan energi. Ritus agama berdoa sebelum makan sebetulnya untuk menghadirkan perhatian dan lebih ‘merasakan, menikmati’ makanan/minuman. Puasa juga sebuah metode untuk melatih kepekaan perhatian terhadap kehadiran makanan/minuman sebagai karunai Tuhan. Ini adalah sebuah pendekatan fenomenologi persepsi Shadrā terhadap isu ekologis.

Karakteristik perhatian-peduli-bertindak tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

ACA: attention → care → action.

⁴⁸⁰ William Bechtel and George Graham (eds.), *A Companion to Cognitive Science* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999).

Merujuk pada pengantar awal Bab Pendahuluan tentang kerisauan Giddens yang menyaksikan banyaknya orang bicara lingkungan tanpa aksi yang nyata, prinsip ACA ini mungkin bisa menjawab mengapa banyak orang hanya berwacana tentang krisis lingkungan tetapi sangat sedikit tindakan. Hal ini bisa dilacak pada struktur kognitif umumnya manusia kontemporer terhadap alam dan realitas umumnya yang hanya menekankan pada dimensi fungsional dan nilai instrumental alam tanpa penghayatan dan kepedulian. Ludwig von Bertalanffy⁴⁸¹ menyatakan bahwa, pengetahuan manusia modern tentang bagaimana alam bekerja meningkat secara tajam namun hal itu sama sekali tidak meningkatkan kearifan kita dalam mengelola alam semesta secara bertanggung jawab.

Merujuk kepada teori persepsi Shadrā, isu lingkungan adalah persoalan bagaimana kita mempersepsi alam sekitar, menghayati sumber daya alam. Manusia modern telah kehilangan kepekaan untuk menghayati hidup, memperhatikan dan merasakan alam. Seyyed Hossein Nasr berkata, “Krisis lingkungan adalah manifestasi dari krisis eksistensial manusia modern”.⁴⁸²

Salah satu implikasi kurang pedulinya manusia modern terhadap alam adalah sikap penyalahgunaan sumber daya alam.⁴⁸³ Pola konsumsi yang tidak rasional, membuang-buang sumber daya alam adalah salah satu bentuk implikasi praktis dari krisis eksistensial itu. Dari perspektif filosofis dan budaya, kebiasaan membuang sumber daya bukanlah isu teknis atau ekonomi belaka, tetapi sebuah bentuk mentalitas irasional, ketidakpedulian, apatisme, dan sebuah patologi.

6.3.3.5. Visi Spiritual Alam

Seruan Seyyed Hossein Nasr untuk menghidupkan kembali metafisika dan kosmologi sakral (*sacred cosmology*) tentu tidaklah tanpa alasan yang kuat. Sebagai seorang pengkaji filsafat Mullā Shadrā, Nasr memiliki basis filosofis dan rujukan yang

⁴⁸¹ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (Middlesex: Penguin Books, 1971), hal. 29

⁴⁸² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1976), hal. 19.

⁴⁸³ Badan Pangan Dunia PBB, yaitu *Food and Agriculture Organization* (FAO), melaporkan bahwa pangan yang terbuang percuma sedunia dalam satu tahun dapat menghidupi 500 juta orang yang kelaparan (laporan yang dirilis oleh *United Nations Environment Program* (UNEP) pada Oktober 2012).

memadai untuk berbicara tentang spiritualitas dan hubungannya dengan krisis ekologis. Dalam pandangan Shadrā, seluruh partikel alam semesta adalah hidup dan maujud yang berkesadaran.⁴⁸⁴ Dia pun menafsirkan ayat al-Qur‘an, “*Dan Kami jadikan segala sesuatu terbuat dari air sebagai yang hidup*” (Surat Al-Anbiya ayat 30).

Tidak sekedar itu, Shadrā secara eksplisit juga menyatakan, “Cinta ada pada segala sesuatu” (*al-‘ishq fī kulli al-ashyā*).⁴⁸⁵ Penjelasannya adalah sebagai berikut. Karena segala sesuatu adalah hidup, maka seluruh pengada di alam raya memiliki cinta kepada kesempurnaan. Seluruh gerak substansial partikel-partikel alam semesta didorong oleh kekuatan cinta kepada penyempurnaan. Cinta itu terkait dengan kehidupan dan kesadaran karena tanpa kehidupan dan kesadaran cinta menjadi tak bermakna. Oleh karena itu, kekuatan kehidupan dan kesadaran mengalir pada seluruh eksisten dan partikel alam raya.⁴⁸⁶

Seyyed Mohsen Miri, seorang pengkaji Mullā Shadrā menyatakan bahwa filsafat Mullā Shadrā yang mendalam dapat berperan dalam mendesain filsafat lingkungan hidup serta menguatkan dasar-dasar filosofisnya. Dalam salah satu artikelnya, “*Prinsip-prinsip Filsafat Mullā Shadrā sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup*”⁴⁸⁷, Miri mendedah sejumlah prinsip filsafat Shadrā yang menunjukkan potensi besarnya sebagai basis filsafat lingkungan hidup. *Prinsip pertama* yang dia sebutkan adalah bahwa semua yang ada, termasuk di dalamnya Tuhan maupun ciptaan Tuhan yang dengan sendirinya memiliki hirarki dan strata keberadaan yang beragam, memiliki persamaan yang penting dan mendasar serta kesatuan erat yang tak dapat dipisahkan.⁴⁸⁸

Prinsip kedua, Shadrā menyatakan bahwa hubungan antara sebab dan akibat merupakan hubungan yang eksis secara khas. Tuhan adalah sebab dari ‘keberadaan’ semua maujud. Oleh sebab itu, hubungan keberadaanNya dengan maujud lain seperti langit, alam, bumi, manusia dan yang lain adalah sebuah hubungan keniscayaan. Begitu

⁴⁸⁴ Mullā Ṣadrā, *Aṣfār*, Vol. 6, hal.102.

⁴⁸⁵ Mullā Ṣadrā, *Aṣfār* Vol. 7, hal. 147

⁴⁸⁶ Ibid. hal. 145 - 147

⁴⁸⁷ Artikel tersebut terdapat dalam buku *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* yang disunting oleh Fachruddin Mangunwijaya, Husain Heriyanto, dan Reza Gholami (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007).

⁴⁸⁸ Ibid. hal. 27

pula hubungan antara masing-masing akibatNya. Dengan demikian dapat dimengerti bahwa hubungan antara satu maujud dengan yang lain di alam ini bersifat keniscayaan.⁴⁸⁹

Mengenai prinsip ketiga Shadrā sebagai basis kesadaran ekologis bervisi spiritual, Miri menulis,

Mullā Shadrā menyatakan bahwa segenap maujud di alam semesta, baik yang material maupun yang metafisikal, kesemuanya adalah tampilan dan jelmaan Tuhan. Semua laksana cermin menampakkan Tuhan di dalamnya. Oleh sebab itu semua maujud adalah tanda Tuhan. Poin lain adalah bahwa sebenarnya jelmaan dan pemunculan Tuhan tidak berbilang dan beragam. Dengan ungkapan lain, Tuhan tidak memiliki lebih dari satu jelmaan dalam tahapan kreasi dan aksi. Sebagai contoh jika kita memancarkan cahaya dari atas ke sejumlah kaca dengan warna yang beragam, cahaya yang terpantul ke benda-benda lain melewati kaca-kaca tersebut akan menjadi beragam sebanyak warna yang ada pada kaca-kaca tadi. Padahal hanya ada satu cahaya yang dipancarkan. Mulla Shadra berpandangan bahwa jelmaan dan emanasi Tuhan ke alam semesta hanya satu. Namun karena terkena pada banyak hal, menjadi beragam dan banyak.

.. Makhluk Allah SWT adalah seperti ucapan. Mereka semua adalah emanasi dan Nafas Ilahi (*Nafas Ar-Rahman*) yang berbenturan dengan kuiditas-kuiditas yang berbilang dan muncul dengan bentuk-bentuk makhluk yang beragam. Kesemuanya menunjukkan manifestasi Tuhan sesuai dengan kadar dan kesiapan masing-masing.⁴⁹⁰

6.4. Ikhtisar

Elaborasi terhadap karakteristik teori persepsi Shadra berdasarkan sistem onto epistemologisnya yang telah dipresentasikan pada bab ini (sub.bab 6.1. – 6.5.) menggambarkan dengan sangat jelas kesesuaian dan kompatibilitas teori ini sebagai basis pandangan yang hendak diajukan, yaitu Realisme Eksistensial Ekologis (REE). Realisme Shadra adalah realisme yang eksistensial dan ekologis. Eksistensialisme Shadra adalah eksistensialisme yang realis dan ekologis. Pandangan ekologis Shadra didasarkan atas pandangan realisme eksistensialis. Jadi, ketiga pengertian tersebut, yaitu realisme, eksistensial, dan ekologis saling memperjelas makna yang terkandung dalam ketiga kata tersebut.

⁴⁸⁹ Ibid. hal. 28.

⁴⁹⁰ Ibid. hal. 29-30.

BAB TUJUH

KESIMPULAN DAN SARAN

Untuk pematangan sebuah mazhab baru filsafat, Realisme Eksistensial Ekologis memerlukan kajian-kajian lanjutan di bidang kosmologi, psikologi kognitif, antropologi, filsafat ekologi, filsafat ilmu, metodologi, etika, dan estetika.

Pengantar

Ini adalah bab terakhir yang akan merangkum poin-poin penting dari hasil penyelidikan dan penelitian terhadap teori persepsi Mullā Shadrā dalam konteks membangun pandangan Realisme Eksistensial Ekologis. Seluruh butir kesimpulan yang ditulis dalam bab ini berasal dari pokok-pokok pembahasan beserta hasil-hasil penelitian yang telah didedah, dielaborasi, dan dipaparkan dalam bab-bab sebelumnya. Sedangkan saran yang diajukan juga berangkat dari pengalaman dan hasil temuan-temuan yang dianggap penting untuk dicatat dan ditindaklanjuti pada penelitian-penelitian yang akan datang.

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, terutama Bab Lima dan Bab Enam, dan menimbang tujuan dan aspek pokok penelitian sebagaimana yang telah disusun pada Bab Satu, maka penulis dapat mengambil sejumlah kesimpulan utama dan kesimpulan tambahan. Kesimpulan utama adalah jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang hendak dicari dalam penelitian ini, sedangkan kesimpulan tambahan merupakan penemuan-penemuan penting yang diperoleh selama dalam proses penyelidikan dan penelitian. Setelah itu pada bagian akhir disertakan sejumlah saran yang terkait dengan tema penelitian dan berdasarkan temuan dalam proses penyelesaian karya ilmiah ini. Lalu bab ini ditutup dengan refleksi kritis penulis terhadap proses dan hasil penelitian disertasi yang telah dikerjakan.

7.1. Ikhtisar Hasil Pembahasan Bab-bab

Sebelum menguraikan butir-butir kesimpulan, kita perlu merangkun hasil pembahasan bab-bab sebelumnya, yaitu Bab Dua, Bab Tiga, Bab Empat, Bab Lima,

dan Bab Enam. Semua pembahasan pada setiap bab terangkai secara struktural dan tersusun secara sistematis yang satu sama lain saling sinergis dalam mencapai tujuan penelitian, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, dan menguji seperangkat hipotesa yang diajukan sebagai titik awal dan sekaligus pengarah penelitian.

Bab Dua “Krisis Ekologis sebagai Problem Persepsi” membentangkan akar masalah kerusakan lingkungan dan krisis ekologis yang sangat terpaut erat dengan bagaimana kita mempersepsi alam secara etis, epistemologis, dan ontologis. Dengan melacak akar problem krisis lingkungan dan membongkar pola pikir, pandangan dunia, paradigma, sistem nilai, dan mentalitas yang bekerja di balik kemunculan krisis ekologis, dengan mengacu kepada sejumlah pemikir yang relevan – dalam hal ini adalah Arne Naess, Gregory Bateson dan Seyyed Hossein Nasr beserta tokoh-tokoh gerakan ekologis lain seperti Morris Berman dan Fritjof Capra- terungkap karakteristik dan sifat-sifat yang diperlukan untuk mengajukan pandangan ekologis sebagai tawaran guna membangun kesadaran dan tanggung jawab ekologis. Ditemukan bahwa pandangan ekologis setidaknya harus memenuhi lima karakteristik, yaitu (1) pengakuan terhadap nilai-nilai intrinsik alam semesta; (2) model pemahaman yang kualitatif dan eksistensial terhadap alam; (3) berpandangan holistik bahwa keseluruhan lebih besar dari bagian-bagian dan terdapat interdependensi dan interkoneksi di antara bagian-bagian; (4) relasi eksistensial “*both-and*”; (5) visi spiritual terhadap alam. Hasil telaah pada Bab 2 ini digunakan sebagai kriteria untuk mengevaluasi pandangan ekologis yang terkandung dalam teori persepsi Shadrā.

Bab Tiga “Isu Persepsi sebagai Problem epistemologis dan Metafisis” yang melakukan kajian survey terhadap perkembangan pemikiran 10 filsuf berpengaruh terkait dengan teori persepsi. Berdasarkan kajian menyeluruh terhadap teori persepsi 10 tokoh filsuf tersebut, ditemukan bahwa di balik keragaman dan perbedaan pemikiran di antara mereka terdapat tujuh persoalan pokok dan selalu aktual dalam pembahasan mengenai persepsi. Ketujuh problem inti yang selalu hadir dalam pembahasan teori persepsi itu adalah: (1) mengenai aktivitas dan pasivitas persepsi; (2) status dan peran indra dan pikiran dalam persepsi; (3) proses persepsi yang melahirkan pengetahuan; (4) subyek atau agen utama persepsi; (5) relasi antara subyek dan obyek persepsi; (6) relasi antara kesadaran dengan realitas eksternal; dan (7) relasi yang terjadi antara jiwa (pikiran dengan konsep-konsep yang dimilikinya. Ketujuh problem inti masih bisa

diperas hingga menjadi dua problem utama yang selalu dibahas mengenai persepsi, (1) struktur subyek persepsi dan obyek yang dipersepsi dan problem relasi kesadaran; dan (2) relasi kesadaran dengan realitas eksternal. Hasil ini mengkonfirmasi hipotesa yang diasumsikan sebelumnya, yaitu mengenai hubungan subyek-obyek dan sekaligus hubungan ontologis antara kesadaran dengan realitas eksternal. Temuan ini berguna untuk menjadi matriks evaluasi terhadap karakteristik teori persepsi Shadrā; hal ini dikerjakan pada sub. bab 6.3. yang memperlihatkan relevansi dan kesesuaian yang kuat antara tiga hal: (i) perumusan masalah Bab 1; (ii) temuan survey 10 teori persepsi yang berpengaruh; (iii) hasil telaah teori persepsi Mullā Shadrā.

Bab Empat “Filsafat Eksistensial Mullā Shadrā” mengupas pokok-pokok doktrin ontologis Shadrā sebagai landasan dan kerangka onto-epistemologis teori persepsi Shadrā. Terungkap bahwa keempat prinsip ontologis yang dielaborasi (prinsip *ashālat al-wujūd*, gradasi eksistensi, gerak trans-substansial, dan eksistensi mental) tersebut saling berkesesuaian dan sinergis bagi pengungkapan lebih jauh mengenai teori persepsi Shadrā. Tidak seperti halnya paham eksistensialisme modern yang cenderung antroposentris dan abai terhadap eksistensi alam, filsafat eksistensial Shadrā mengukuhkan mentalitas rasional yang terintegrasi dengan intelek-intuitif. Oleh karena itu, berpandangan ekologis merupakan salah satu karakteristik filsafat eksistensial Shadrā, yang menjadi kerangka onto-epistemologi bagi teori persepinya.

Bab Lima “Teori Persepsi Mullā Shadrā” membedah prinsip-prinsip dasar dan karakteristik teori persepsi Shadrā dengan menggunakan pendekatan analitis dan fenomenologis. Diperoleh bahwa teori persepsi Shadrā yang berbasiskan sistem onto-epistemologisnya sangat relevan dan sesuai dengan tuntutan penyelesaian problem persepsi untuk menggunakan pendekatan ontologi dan epistemologi sekaligus. Sejumlah karakteristik teori persepsi Shadrā pun berhasil dikuak dengan temuan terpenting bahwa persepsi bagi Shadrā adalah cara berada. Dengan menggunakan pendekatan fenomenologis terungkap bahwa teori persepsi Shadrā memiliki kesamaan-kesamaan sekaligus perbedaan-perbedaan dengan fenomenologi persepsi Husserl, Merleau-Ponty, dan Whitehead.

Bab Enam “Menuju Realisme Eksistensial Ekologis” merupakan upaya sintesis untuk membangun pandangan Realisme Eksistensial Ekologis berdasarkan teori persepsi

Shadrā. Diperoleh bahwa REE ini adalah modus realisme yang berkarakter eksistensial dan ekologis. Berbeda dengan realisme modern umumnya yang bercorak dualistik-mekanistik yang menganggap pengetahuan bersifat representatif, REE bercirikan relasionalitas eksistensial subyek-obyek yang menganggap pengetahuan merupakan modus eksistensi; bahwa sang subyek adalah bagian realitas itu sendiri. Demikian pula halnya, pengertian eksistensial yang diatributkan dalam term REE dimaksudkan sebagai salah satu jenis eksistensialisme yang berkarakter realisme-ekologis. Berbeda dengan eksistensialism modern umumnya yang berkarakter humanistik dan penekanan pada individualitas dan voluntarisme, eksistensialisme REE berdasarkan prinsip-prinsip realitas eksistensi, pengakuan terhadap semua pengada (tidak hanya pengalaman subyek) dan bahwa eksistensi itu adalah realitas itu sendiri.

7.2. Kesimpulan Utama

Merujuk pada uraian Bab Lima dan Bab Enam, disertai perumusan masalah Bab Satu dan survey teori-teori persepsi Bab Tiga, terdapat beberapa catatan penting yang menjadi hasil kesimpulan penelitian yang bertemakan “Menuju Realisme Eksistensial-Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadrā” ini. Poin-poin penting tersebut adalah:

Pertama, pandangan Realisme Eksistensial-Ekologis (REE) dapat dikonstruksi berdasarkan teori persepsi Shadrā. Hal ini dimungkinkan mengingat karakteristik dan ciri-ciri pokok teori persepsi Shadrā sejalan dan kongruen dengan karakteristik pandangan REE. Karakteristik teori persepsi Shadrā itu adalah sebagai berikut:

1. Persepsi adalah perjumpaan onto-epistemologis dengan segala sesuatu melalui proses dua-arah obyektivasi subyek dan subyektivasi obyek melalui level-level persepsi yang tidak lain adalah fakultas-fakultas jiwa sebagai agen tunggal persepsi. Dua arah proses tersebut membuat persepsi tidak hanya bertumpu pada dimensi psikologis subyek tapi juga telah menyerap eksistensi non-subyek; dan pada saat yang sama, proses dua arah tersebut menjaga keaktifan dan kreativitas subyek persepsi. Ini mengimplikasikan pandangan Realisme Eksistensial Shadrā.

2. Persepsi adalah pengalaman langsung, primordial, presensial, intuitif, dan holistik dalam merengkuh realitas. Ciri-ciri ini mendenotasikan pandangan eksistensialis sekaligus ekologis yang terkandung dalam teori persepsi Shadrā.
3. Persepsi adalah cara berada dan tindakan transformatif subyek yang terus bergerak dan berubah secara substansial.
4. Persepsi adalah momen-momen kreativitas jiwa dalam menciptakan pengetahuan dalam tatanan eksistensi mental. Karakteristik ini dengan mencolok menggambarkan pandangan eksistensialis Shadrā.
5. Persepsi yang bergerak ke arah unifikasi eksistensial antara subyek dan obyek dengan sendirinya telah menghilangkan problem struktur subyek-obyek yang selama ini menghantui teori-teori persepsi.
6. Persepsi Shadrā mengombinasikan dua dimensi kesadaran (jiwa) sekaligus, yaitu perhatian (*attention*) dan intensi (*intention*). Jika *attention* menggambarkan gerak kehadiran jiwa ke luar (obyek) maka *intention* menggambarkan gerak reflektif ke dalam jiwa. Kombinasi ini menjaga keseimbangan tindakan persepsi agar selalu berada pada relnya, yaitu penyatuan eksistensial, sebagai bentuk tertinggi kehadiran. Maksudnya adalah adanya dua dimensi tersebut menghindari proses persepsi yang tiada henti tersebut tidak condong ke luar (obyek) dan juga tidak condong ke dalam (subyek) sebagaimana yang terjadi pada Husserl pada periode idealis-transendentalnya.
7. Persepsi Shadrā yang menekankan aspek imaterialitas berimplikasi bahwa semua makhluk hidup yang memiliki jiwa (vegetatif, hewan, manusia) memperoleh tidak hanya status ontologis tetapi juga status eskatologis. Model persepsi ini secara alamiah meningkatkan apresiasi yang tinggi terhadap hewan, tanaman, dan alam raya secara umum.

Kedua, prinsip-prinsip onto-epistemologis yang melandasi teori persepsi Shadrā adalah sebagai berikut:

1. Sistem ontologi eksistensial dengan prinsip pokok “kepuncaan eksistensi”
2. Prinsip realitas sebagai gerak
3. Prinsip pengetahuan sebagai modus eksistensi
4. Pengetahuan adalah eksistensi mental
5. Salah satu momen persepsi khususnya pada momen primordial yang pra-reflektif dan intuitif dapat didekati secara fenomenologis khususnya fenomenologi deskriptif.

Ketiga, berdasarkan hasil survey teori-teori persepsi Bab Tiga dan hasil penyelidikan teori persepsi Shadrā Bab Lima ditemukan bahwa problem persepsi membutuhkan sistem onto-epistemologis yang mengaitkan secara organis isu ontologis dan epistemologis sekaligus. Dalam konteks ini, secara tak semena-mena, teori persepsi sangat relevan untuk membantu klarifikasi masalah-masalah persepsi karena teori persepsi Shadrā dibangun atas kerangka kerja onto-epistemologis dimana kajian epistemologi dan ontologi saling terpaut erat.

Keempat, merujuk kepada poin-poin pertama, kedua, dan ketiga di muka, teori persepsi Shadrā tidak saja mungkin menjadi kerangka kerja konstruksi REE melainkan ia juga sangat menjanjikan untuk ditawarkan sebagai teori persepsi alternatif dengan aliran REE. Baik dari segi isi (karakteristik) maupun bentuk/pendekatan (integrasi onto-epistemik) antara teori persepsi Shadrā dengan kebutuhan konstruksi REE sangat berkesesuaian.

Kelima, teori persepsi Shadrā dapat memberikan jawaban terhadap problem-problem pokok yang selama ini hadir dalam pembahasan filsafat persepsi. Merujuk kepada hasil survey sebagaimana yang dirumuskan pada sub-bab 3.3. mengenai problem pokok dan selalu aktual, diantaranya adalah problem struktur subyek-obyek persepsi dan problem relasi kesadaran dan realitas eksternal; dalam hal ini, teori persepsi Shadrā dapat menyelesaikan isu-isu pokok ini.

Keenam, filsafat Shadrā yang dicirikan dengan terintegrasinya kajian ontologis dan epistemologis, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam menguraikan problem

persepsi, memiliki kemampuan untuk membahas isu-isu filosofis yang pelik dan kompleks. Dengan berdasarkan pada prinsip pokoknya, *ashālat al-wujūd*, filsafat Shadrā dapat memasuki persoalan-persoalan filsafat dengan ruang manuver yang luas dengan kelincahan yang tinggi dan tingkat pendalaman yang memadai. Sebagaimana telah terungkap melalui kajian fenomenologi persepsi, sebagai sebuah pendekatan filsafat kontemporer, yang menunjukkan kapasitas filsafat Shadrā untuk berdialog dengan Husserl, Merleau-Ponty dan Whitehead, maka filsafat Shadrā dapat digunakan untuk kajian-kajian filsafat lainnya seperti filsafat pikiran, sains kognitif, estika, estetika, kosmologi, filsafat ekologi, dan filsafat ilmu.

7.3. Kesimpulan Tambahan

Sejalan dengan proses penelitian dan penyelidikan mengenai teori persepsi Shadrā ini, terungkap temuan-temuan penting di luar tujuan semula penelitian ini dilakukan. Poin-poin penting itu adalah sebagai berikut:

1. Isu persepsi merupakan sebuah problem hulu filsafat sehingga perannya sangat mendasar dan signifikan dalam menjawab masalah-masalah filsafat sejak dulu hingga saat ini, sejak Plato hingga Husserl, sejak Aristotles sampai Searle. Bisa dikatakan probem persepsi adalah sebuah langkah terobosan (*breakthrough*) dalam menyelesaikan, atau setidaknya mengklarifikasi, isu-isu filsafat.
2. Karena persepsi merupakan dapur dari konsepsi, maka pembahasan persepsi lebih bersifat proses dan aktivitas kerja. Olah karena itu, kajian persepsi menjadi sangat menarik dan selalu aktual karena ia bekerja pada wilayah aktivitas dan proses, bukan produk seperti konsep-konsep, doktrin-doktrin. Dalam nomenklatur filsafat ilmu, bisa dikatakan bahwa pembahasan persepsi termasuk *context of discovery* dan *context of justification* sekaligus.
3. Isu persepsi sudah bisa diangkat menjadi subyek “filsafat persepsi”. Sejumlah buku sudah menggunakan istilah tersebut; ini sama halnya dengan penggunaan istilah *philosophy of mind*. Penerapan istilah ini dimungkinkan

karena pembahasan persepsi menuntut telaah epistemologis dan ontologis sekaligus.

4. Fenomenologi persepsi Shadrā dapat berguna sebagai penjelas fenomenologi Husserl, dan sebagaimana sebaliknya, fenomenologi Husserl juga bisa meningkatkan pemahaman kita terhadap teori persepsi Shadrā. Ini dimungkinkan terjadinya afinitas dan paralelitas yang kuat dalam teori persepsi mereka.
5. Kajian persepsi, setidaknya berdasarkan teori persepsi Shadrā, dapat berperan sebagai pembuka jalan kajian-kajian filsafat lainnya seperti fenomenologi persepsi, persepsi ekologis, filsafat pendidikan, etika, estetika, filsafat pikiran, sains kognitif, dan filsafat kreativitas.

7.4. Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan kesimpulan di muka, terdapat beberapa saran yang perlu disampaikan, yaitu:

1. Perlu studi perbandingan yang mendalam dan komprehensif antara fenomenologi Shadrā dan fenomenologi Husserl. Salah satu tema yang bisa dieksplorasi lebih lanjut adalah tentang *attentionality* dan *intentionality* menurut Shadrā dan Husserl.
2. Mazhab Realisme Eksistensial Ekologis masih memerlukan kajian-kajian lebih lanjut seperti kosmologi, filsafat ilmu, filsafat antropologi, psikologi kognitif, etika, estetika, dan filsafat kreativitas.
3. Perlu dimulai penelitian tentang ekologi persepsi. Sejauh ini penulis baru menemukan sebuah buku yang merintis pembahsan ini, yaitu “*The Ecological Approach to Visual Perception*” karya James J. Gibson.
4. Sebagaimana halnya *philosophy of mind*, mungkin mulai perlu dipertimbangkan untuk memasukkan kajian persepsi sebagai studi sendiri, katakanlah filsafat persepsi. Hal ini mengingat posisi yang amat strategis dalam membahas isu persepsi karena ia membongkar akar persoalan-persoalan filsafat seperti

problem struktur dan relasi antara kesadaran dan realitas, sebuah isu filsafat terpelik dan abadi tapi selalu aktual.

5. Studi filsafat akan lebih menarik jika kajian-kajian filsafat lebih menitikberatkan pada persoalan bagaimana cara berpikir, proses kemunculan konsep-konsep dan doktrin-doktrin para filsuf daripada hanya berkutat pada pemaparan terhadap doktrin-doktrin mereka secara *taken for granted*. Di sini filsafat lebih diperkenalkan sebagai kata kerja atau aktivitas berpikir daripada sebagai kata benda atau artefak gagasan yang perlu dilestarikan.

7.5. Refleksi Kritis

Melakukan penelitian yang bergerak di wilayah hulu seperti halnya teori persepsi ini memiliki faktor pendukung dan penghambat. Faktor pendukung utama adalah terbukanya tantangan yang besar untuk menguak cara dan proses berpikir para filsuf di balik konsep-konsep dan doktrin-doktrin mereka. Karena persepsi adalah lumbung atau dapur konsepsi, maka kajian ini membuka kemungkinan untuk lebih memiliki pandangan kritis dan tajam terhadap isu-isu filsafat. Sedangkan faktor penghambat adalah kesulitan dan kerumitan menguak proses berpikir para filsuf semata-mata mengandalkan karya-karya mereka. Selain diperlukan pemahaman yang komprehensif terhadap pemikiran mereka, peneliti harus menelaah karya-karya penulis lain tentang seorang tokoh yang hendak dikaji.

Mencermati potensi ontologis filsafat Shadra (*the ontological potentials of a philosophy*) yang dapat memasuki pembahasan hampir semua kajian filsafat, sebagaimana yang telah ditunjukkannya dalam teori persepsi, mungkin mulai perlu untuk memikirkan ulang demarkasi-demarkasi yang selama ini lebih bersifat kategoris belaka, seperti demarkasi kajian ontologi-epistemologi. Demarkasi ini hanya berguna untuk pemetaan wilayah kajian filsafat, namun ia dapat menjadi penghambat peneliti untuk mendalami sebuah isu. Seperti pada penyelesaian problem persepsi, dengan sistem onto-epistemologisnya Shadrā dapat lebih fokus pada isu pokoknya tanpa terkurung oleh batasan-batasan ontologis dan epistemologis. Hal ini sebetulnya telah terjadi pada kajian kontemporer “filsafat pikiran” yang lebih fokus pada isu utama, yaitu tentang pikiran tanpa terkotak-kotak oleh demarkasi ontologi-epistemologi.

BIBLIOGRAFI

A. RUJUKAN UTAMA

1. Referensi Primer

- Syīrāzī, Mullā Shadrā. *al-Hikmah al-Muta‘āliyah fi’l-Asfār al-‘Aqliyyat al-Arba‘ah*. Vol. 1-9. Beirut: Dār Ihḡā al-Turāts al-‘Arabī, 2002.
- _____. *Kitāb al-Masyā‘ir*. Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2000.
- _____. *Spiritual Psychology* (Volume VIII and IX *Asfār*, translated by Latimah-Parvin Peerwani). London: ICAS Press, 2008.

2. Referensi Sekunder

- A’wani, Gholamreza. *Intentionality in Mulla Sadra*, Tehran: SIPRIn, 1999.
- Aristotle. *On The Soul (De Anima)* Book III, Chapters 3-4 (dinukil dari Mortimer J. Adler, *Great Books of The Western World*, Vol. 7 tentang Aristoteles, *The Works of Aristotle*, diterjemahkan oleh W.D. Ross, Encyclopedia Britannica, Inc., Oxford University Press, Oxford, 2003)
- Arner, D.G. (ed.), *Perception, Reason and Knowledge*, Scott, Foresman and Co., Illinois, 1972.
- Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 2007).
- Coates, Paul, *The Metaphysics of Perception: Wilfrid Sellars, Perceptual Consciousness and Critical Realism* (London: Routledge, 2007).
- Fish, William, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 2010).
- Foster, John. *The Nature of Perception* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Fumerton, R.A., *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985).

- Gallaher, Shaun and Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (London: Routledge, 2008)
- Hamlyn, D.W., *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*, Routledge, London, 1961.
- Husserl, Edmund, *The Shorter Logical Investigations*. New York: Routledge, 2001.
- _____, *The Idea of Phenomenology*, translated by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997)
- Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: Keio University, 1971.
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Khamenei, Sayyid Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Tehran: SIPRIn Publication, 2004
- Macann, C., *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Routledge, London, 1993.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, terjemahan Colin Smith London: Routledge, 2003.
- _____, *The World of Perception* (translated by Oliver Davis). London: Routledge, 2004.
- Misbah Yazdi, M.T. *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (translated by M. Legenhausen dan 'Azim Sarvdalir). New York: Binghamton University, 1999.
- Langer, Monika, M., *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary* (Hampshire: Macmillan Press, 1989)
- Noe, Alva, *Action in Perception* (Massachusetts: The MIT Press, 2004).
- Price, H.H. *Perception*. London: Methuen & Co. Ltd, London, 1950.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany, 1975.

- Robinson, Howard. *Perception*, Routledge, London, 2001.
- Sajjadi, Sayyid Ja'far, *Qāmūs al-Musthālahāt al-Falsafīyyah 'inda Shadr al-Muta'allihīn*. Beirut: Ma'had al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2006.
- Searle, John R., *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004)
- Sellars, W., *Science, Perception, and Reality* (California: Ridgeview Publishing Co., 1991)
- Smith, A.D., *The Problem of Perception* (Massachusetts: Harvard University Press, 2002)
- Tabātabāi, Sayyid Muḥammad Husayn. *The Elements of Islamic Metaphysics* (edisi bahasa Inggris *Bidāyat al-Ḥikmah* yang diterjemahkan oleh Sayyid 'Alī Qūlī Qarā'ī). ICAS Press, London, 2003.
- _____. *Bidāyat al-Ḥikmah*. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1427 H (2006).
- Tibbets, P. (ed.), *Perception: Selected Readings in Science and Phenomenology*, New York, 1969.
- Whitehead, A.N., *Process and Reality* (ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne), The Free Press, New York, 1978.

B. RUJUKAN PENDUKUNG

- Acikgenc, Alparslan. *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993.
- Ackrill, J.L. (ed.). *A New Aristotle Reader*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Al Gore, A.A. *An Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It*, Pennsylvania: Rodale Press, 2006.
- _____. *Our Choice: A Plan to Solve the Climate Crisis*, New York: Rodale Books, 2009.

- Anonym, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge, London, 2000)
- Aristotle. *De Anima* (diterjemahkan oleh Hippocrates G. Apostle). Peripatetic Press, Ginnel, 1981.
- Arvidson, Sven. *The Sphere of Attention* (Dordrecht: Springer, 2006)
- Audi, R. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999)
- Ayatollahy, Hamidreza. *Sadrian Transcendent Philosophy: The Philosophy of the Present and Future*. Tehran: SIPRIn, 2006.
- _____, *The Existence of God: Mulla Sadra's Seddiqin Argument versus Criticism of Kant and Hume*. Tehran: SIPRIn, 2005.
- Barnhart, C.L. dan Barnhart, R.K. *The World Book Dictionary, The World Book Encyclopedia*, Chicago, 1994
- Beakley, B. dan Ludlow, P. (et.al), *The Philosophy of Mind: Classical Problem Contemporary Issues*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Bechtel, W. dan George Graham (eds.). *A Companion to Cognitive Science*. Oxford: Blackwell Publisher, 1998.
- Bell, J.B., *Continuity and the Logic of Perception*, dalam Journal "Transcendent Philosophy" (Institute of Islamic Studies, London, 2000)
- Bergman G., *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Univ. Wisconsin Press, Wisconsin, 1967
- Bhaskar, Roy (et.all), *Critical Realism: Essential Readings*, London:Routledge, 1998.
- _____, *The Possibility of Naturalism* (London: Routledge, 1998).
- Blackmore, S. *Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Blake, R. dan Sekuler, R., *Perception*, Mc Graw Hill, New york, 2006
- Blyth, John W. *Whitehead's Theory of Knowledge*. Michigan: Brown University, 1941.

- Chalmers, D.J., *The Conscious Mind*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1996.
- Chisholm, R.M., *Theory of Knowledge* (Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1989).
- Cole, D.J, (eds.), *Philosophy, Mind, and Cognitive Inquiry: resources for Understanding Mental Process*, Boston, 1990.
- Descartes, R., *Discourse on Method* (translated by John Veitch), J.M. Dent & Sons Ltd., London, 1960.
- Edwards, Paul, (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, 1967
- Flew, Antony. *An Introduction Western Philosophy: From Plato to Popper*, Thames and Hudson. London, 1994.
- Gallagher, K.T., *Epistemologi - Filsafat Pengetahuan*, Kanisius, Yogyakarta, 1994.
- Giddens, A., *The Politics of Climate Change*, Polity Press, Cambridge, 2009.
- Ha'iri Yazdi, M., *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, SUNY Press, New York, 1992
- Hamlyn, D.W., *The Penguin History of Western Philosophy*, Penguin Books, London, 1987.
- Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Huemer, M. (ed.). *Epistemology: Contemporary Readings*. London: Routledge, 2002.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Husserl, E., *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982).
- _____. *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*; First Book: *General Introduction to A Pure Phenomenology* (terjemahan Inggris oleh F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1982.

- _____. *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*; Second Book: *Studies in The Phenomenology of Constitution* (terjemahan Inggris oleh Richard Rojcewicz dan Andre Schuwer), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.
- _____, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis* (editor Rudolf Bernet, translated by Anthony J. Steinbock) (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001),
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Vermont: Ashgate Publishing Co., 2006.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason* (trans. J.M.D. Meiklejohn). Chicago: Encyclopedia Britannica-The University of Chicago, 1984.
- _____. *What Is Enlightenment?* dalam Hans Reiss (ed.). *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1992.
- Lepore, E. dan Zenon Pylyshyn, *What is Cognitive Science?* Oxford: Blackwell Publisher, 1999.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books, 1995.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*. Bogor: AkaDemiA, 2004.
- Morewedge, P. *The Metaphysics of Mulla Sadra* (terjemahan dari karya Mulla Shadra, *Kitab al-Masya'ir*), New York & Tehran: SSIPS & ICS, 1992.
- Morris, J.W. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Moser, P.K. dan Arnold Vander Nat (eds.), *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Moser, P.K., Dwayne H. Mulder dan J.D. Trout (eds.), *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

- Naess, Arne. *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects* dalam George Sessions (ed.). *Deep Ecology for 21th Century*. Boston, 1995
- Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman, O., (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996.
- Nasr, S.H. *Sadr al-Din Shirazi & His Transcendent Theosophy*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- _____. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. New York: State University New York Press, 2006.
- _____. *Islamic Life and Thought*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1981.
- _____. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.
- _____. *Religion and The Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nairne, J.S., *Psychology: The Adaptive Mind* (Brooks Publishing Company-California, 1997)
- Noerhadi, Toeti Heraty. *Aku dalam Budaya: Telaah Teori dan Metodologi Filsafat Budaya*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Nugroho, Aloys Agus, *Fungsi Rasio Alfred North Whitehead*, Kanisius, Yogyakarta, 2001.
- Palmer, Martin. *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*, The World Bank (2004).
- Passer, M.W, dan Smith, R.E., *Psychology, The Science of Mind and Behaviour*, McGraw-Hill, New York, 2007.
- Pivcevic, Edo. *Husserl and Phenomenology*, London: Hutchinson University Library, 1970.
- Plato. *The Republic*, dalam Alain de Botton (pengantar), *The Essential Plato* (koleksi karya-karya Plato), terjemahan Benyamin Jowett (Quality Paperback Book Club, New York, 1999)

- _____. *The Republic*, Book V (dinukil dari Mortimer J. Adler, *Great Books of The Western World*, Vol. 6 tentang Plato, *The Dialogues of Plato*, diterjemahkan oleh Benjamin Jowett, Encyclopedia Britannica, Inc., Oxford University Press, Oxford, 2003).
- Pojman, L.P. *What can We Know?* California: Wadsworth, 2001.
- Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, translated by James M. Edie (Evanston:Northwestern University Press, 1964).
- _____, Merleau-Ponty, *The World of Perception*, translated by Oliver Davis (London: Routledge, 2004).
- Putnam, H., *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Richard Schmitt dalam Edwards, P., (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, 1967
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, New Jersey, 1980).
- Rosenthal, D., *The Nature of Mind*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1991
- Russel, Bertrand, *An Outline of Philosophy* (Routledge, London, 1993)
- Safavi, S.G., *Mulla Sadra and Perception*, dalam Journal “Transcendent Philosophy” (Institute of Islamic Studies, London, 2000)
- Searle, J.R. *The Rediscovery of The Mind*, The MIT Press, Massachusetts, 2008
- Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983),
- Shadr, Muhammad Baqir, *Our Philosophy*, The Muhammadi Trust – Routledge & Kegan Paul, London, 1987.
- Sosa, Ernest dan Jaegwon Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002)
- Spiegelberg, H., (*The Phenomenological Movement*, Vol. 2, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978)
- Sudarminta, *Filsafat Proses: Sebuah Pengantar Sistematis Filsafat Alfred North Whitehead*, Kanisius, Yogyakarta, 1991.

- Syīrāzī, Mullā Shadrā, *Al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fī 'l-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Qum: Intisyārāt Daftar Tablighāt Islāmī, 1382 H Syamsiah (2003).
- _____, *al-Risāla fī-l-Tashawwur wa-l-Tashdīq (Conception and Belief in Sadr al-Dīn Shīrāzī*, translated by Joep Lameer), Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- Tabātabāi, Sayyid Muḥammad Husayn, *Nihāyat al-Ḥikmah*. Vol. 1-4. Qum: Markaz Intisyārāt Muassasah Imām Khumayni, 1385 H Syamsiah (2006).
- Thomson, G., *On Descartes*, Wadsworth Thomson Learning, California, 2000.
- van Peursen, C.A., *Orientasi di Alam Filsafat*, Gramedia, Jakarta, 1991.
- Whitehead, A.N., *The Concept of Nature*, Cambridge Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- _____, *An Enquiry Concerning The Principle of Natural Knowledge* (Dover Publications, Inc., New York, 1982)
- _____, *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1967.
- _____, *Science and the Modern World*, The Free Press, Macmillan Co., New York, 1967.
- Williams, M., *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (Oxford University Press, Oxford, 2001)
- Wojciechowski, J.A., *Ecology of Knowledge*, CRVP-Washington, 2001.

LAMPIRAN 1

Tabel 1. Pemetaan aliran-aliran filsafat modern beserta tokoh-tokohnya ke dalam dua mazhab utama filsafat (realisme dan antirealisme)

<u>Tokoh Filsuf</u>	<u>Aliran Filsafat</u>	<u>Mazhab Filsafat</u>
Descartes	Rasionalisme dualistik	Realisme
Locke	Empirisme mekanistik	Realisme
Berkeley	Empirisme sensasional	Antirealisme
Hume	Empirisme skeptis	Antirealisme
Kant	Idealisme transendental	Antirealisme
Hegel	Idealisme absolut	Antirealisme
Marx	Materialisme dialektis	Realisme
Spencer	Empirisme naturalis	Realisme

LAMPIRAN 2

Teori pengetahuan Plato membuat demarkasi yang jelas antara *episteme* (pengetahuan) dan *doxa* (opini) dengan menegaskan perbedaan wilayah realitas referensial (dimensi ontologis) dan fakultas manusia yang bekerja (dimensi epistemologis). Bagi Plato, pengetahuan itu adalah sejenis visi dan penglihatan intelektual, yang kemudian disebut sebagai ‘persepsi intelektual’ (*intellectual perception*) terhadap Dunia Ide yang obyektif, universal dan tetap. Sedangkan opini merupakan sejenis hipotesa yang tidak mengacu kepada realitas obyektif karena menggunakan fakultas persepsi indrawi yang subyektif, relatif, dan berubah.⁴⁹¹

Aristoteles datang mengajukan antitesis terhadap teori pengetahuan Platonis itu. Dia menegaskan bahwa tidak ada keidentikan antara ‘melihat’ (*seeing*) dan ‘mengetahui’ (*knowing*) karena mengetahui tak pernah berarti melihat jika tidak ada obyek-obyek ‘*intelligible*’ untuk dilihat. Dengan kata lain, Aristoteles menolak eksistensi obyek-obyek *intelligible* di Dunia Ide yang di luar kodrat alamiah manusia. Lalu, dia mengajukan teori ‘konseptualisasi abstrak teoritis intelek’ (diringkas dengan sebutan teori ‘abstraksi’) sebagai penjelasan mengenai bagaimana manusia memiliki pengetahuan tentang sesuatu. Aristoteles menyuguhkan analisisnya yang terkenal tentang pengetahuan intelektual,

Tidak ada sesuatu yang eksistensinya di luar dan terpisah dari besaran-besaran spasial indrawi. Obyek-obyek pikiran berada dalam bentuk-bentuk indrawi (*sensible forms*), yaitu obyek-obyek abstrak dan semua keadaan dan afeksi hal-hal indrawi. Karena itu, (1) tak seorang pun bisa mengetahui atau memahami sesuatu dengan ketiadaan indra, dan (2) ketika pikiran secara aktif sadar akan sesuatu, ia pastilah sadar akan sebuah gambaran (*image*); karena gambaran-gambaran ini adalah seperti kandungan-kandungan indrawi kecuali bahwa mereka tidak mengandung materi.⁴⁹²

⁴⁹¹ Bisa dibaca pada karya Plato, *The Republic*, Book V (dinukil dari Mortimer J. Adler, *Great Books of The Western World*, Vol. 6 tentang Plato, *The Dialogues of Plato*, diterjemahkan oleh Benjamin Jowett, Encyclopedia Britannica, Inc., Oxford University Press, Oxford, 2003).

⁴⁹² Aristotle, *On The Soul (De Anima)* Book III, Chapters 3-4 (dinukil dari Mortimer J. Adler, *Great Books of The Western World*, Vol. 7 tentang Aristoteles, *The Works of Aristotle*, diterjemahkan oleh W.D. Ross, Encyclopedia Britannica, Inc., Oxford University Press, Oxford, 2003)

LAMPIRAN 3

Ulasan Sekilas tentang Fenomenologi

Menurut Richard Schmitt⁴⁹³, fenomenologi lahir melawan psikologisme, reduksionisme, fenomenalisme, saintisme atau positivisme. Smith menyebutkan bahwa terdapat tiga karakter pernyataan-pernyataan fenomenologis, yaitu : (1) non-empiris, (2) deskriptif, dan (3) memerikan fenomena, melukiskan isi kesadaran. Tokoh perintis aliran dan gerakan fenomenologi adalah Edmund Husserl (1859 – 1938) yang lahir di Prossnitz, Jerman.

Sebagai metode, fenomenologi banyak digunakan dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, termasuk di dalamnya adalah studi filsafat. Fenomenologi disuguhkan oleh Husserl sebagai sebuah bentuk kritik terhadap ilmu pengetahuan modern yang berkarakter positivistik, dan karenanya juga dianggap sebuah pemikiran sekaligus metode yang menolak epistemologi dualistik yang mengasaskan keterpilahan subyek dan obyek pengetahuan.⁴⁹⁴

Dalam pandangan fenomenologi, *fenomen* merupakan penampakan dari realitas itu sendiri, bukan dunia yang terasing dan terpisah dari dunia *noumena* (*das Ding an sich, thing in itself*) sebagaimana yang diyakini Kant. Fenomen bukan pula dunia semu, dunia sensasi atau dunia yang sebatas kita amati saja sebagaimana yang diyakini kaum fenomenalisme dan skeptisisme (David Hume, al-Ghazali). Dalam istilah Husserl, fenomen-fenomen meng-*konstitusi* diri dalam kesadaran. Dan karena adanya korelasi antara kesadaran dan realitas, maka dapat dikatakan juga bahwa konstitusi adalah aktivitas kesadaran yang memungkinkan tampaknya realitas (pengertian kata ‘tampak’ di sini bermakna ‘hadir langsung pada kesadaran’).

Jadi, makna fenomen dalam pandangan fenomenologi jauh berbeda dengan pengertian yang terdapat pada aliran Kantian atau Cartesian atau pandangan skeptisisme al-Ghazali dan Hume. Pada pandangan-pandangan non-fenomenologis ini,

⁴⁹³ Richard Schmitt, *Phenomenology* dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), Vol. 6. hal. 135-151.

⁴⁹⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis* (Bogor: AkaDemiA, 2004), hal. 196.

fenomen dipahami sebagai gejala yang terkurung dalam esensi dirinya sendiri yang tidak berkorelasi dengan kesadaran subyek atau realitas sehingga pada gilirannya mereka memahami obyektivitas sebagai keadaan tidak terkandungnya unsur-unsur dan nilai-nilai subyektivitas.

Sementara, pada fenomenologi yang disebut obyektif bukanlah apa yang ada pada dirinya atau esensi yang terkurung, terpisah dari subyek pemahaman, melainkan yang sesuai dengan subyek pemahaman. Namun, yang dimaksud subyek pemahaman ini adalah juga kesadaran murni pra-ilmiah, pra-teori atau bebas dari prasangka-prasangka. Dengan kata lain, kesadaran subyek yang dimaksud dalam fenomenologi adalah *kesadaran transcendental*, yaitu kesadaran yang menjadi prasyarat segala bentuk pemahaman dan pengetahuan. Kesadaran murni pra-teori inilah yang mencerap dunia apa yang disebut Husserl sebagai *Lebenswelt* ('dunia yang dihayati').

Terdapat tiga konsep kunci yang harus dipahami dalam fenomenologi Husserl, yaitu intuisi, kesadaran, dan intensionalitas. Intuisi adalah kemampuan akal budi melihat secara langsung fenomena yang menampakkan diri apa adanya, sejauh masuk dalam pemahaman (kesadaran). Intuisi bebas dari asumsi-asumsi, prasangka-prasangka, dan interpretasi teori-teori tertentu. Karena kemurnian inilah, didapatkan pengetahuan yang murni dan mendasar dalam mencerap esensi-esensi umum melalui apa yang disebut oleh Husserl sebagai '*eidetic intuition*' sehingga tercapai tujuan fenomenologis, yaitu 'kembali kepada benda itu sendiri' (*Zuruck zu den Sachen selbst*), dengan slogan pendek '*Zu den Sachen*'.⁴⁹⁵

Kesadaran dan intensionalitas merupakan dua term pokok yang tak terpisahkan dalam metode fenomenologis meski merupakan pengertian berbeda. Dalam pandangan fenomenologi, kesadaran subyek bersifat *intensional*, yaitu terbuka dan terarah kepada obyek di luar subyek. Kesadaran subyek berkorelasi erat dengan realitas obyek, karena kesadaran bersifat intensional dan realitas bersifat menampakkan diri. Kesadaran bersifat terbuka dan terarah kepada obyek (*cogito cogitata : I think it*), bukan kesadaran yang tertutup, terisolir atau solipsistik seperti yang diyakini Descartes (*cogito : I think*) atau pun Kant. Tidak ada subyek tanpa obyek, dan sebaliknya, tidak ada obyek tanpa

⁴⁹⁵ Ibid., hal. 202.

subyek. Relasi subyek-obyek ini digambarkan oleh Husserl dalam analisis yang dia sebut sebagai struktur *noetic-noematic* (*noesis-noema*).

Fenomenologi Persepsi

Mengingat topik yang diangkat dalam penelitian ini, yaitu “Analisis Persepsi Dalam Perolehan Pengetahuan” dan perlunya penerapan metode fenomenologis serta merujuk pada keragaman jenis dan pendekatan yang digunakan para fenomenolog, maka model aliran dan metode fenomenologis yang akan diacu adalah teori dan metode fenomenologi yang diusung oleh Maurice Merleau-Ponty. Fenomenologi Merleau-Ponty dianggap relevan karena dua hal pokok: (1) Merleau-Ponty menulis karya utamanya, *Phenomenology of Perception* (terjemahan Colin Smith, Routledge, London, 2003), yang tentu saja berkorelasi dengan topik pembahasan penelitian ini; dan (2) perhatian Merleau-Ponty yang mencurahkan fokus pada ulasan proses bagaimana manusia memiliki pengetahuan dengan keragaman jenisnya melalui tindakan persepsi.

Menurut Richard Smith (1967), latar belakang pemikiran filosofis Merleau-Ponty adalah sebuah reaksi yang keras terhadap oleh dominasi tradisi Cartesian yang mekanistik di satu sisi dan mazhab idealisme di lain sisi. Menurut Merleau-Ponty kedua jenis pemikiran filosofis itu sama-sama membuat keterpilahan dan dikotomi yang tajam antara subyek dan obyek, antara dunia mental dan dunia eksternal. .

Menurut Merleau-Ponty, persepsi adalah gerbang masuk menuju pengetahuan dan menyadari realitas eksternal. Bahkan, bagi Merleau-Ponty, term ‘persepsi’ memiliki pengertian yang lebih luas dari sekedar pengamatan indrawi. Persepsi meliputi seluruh modus hubungan kita dengan dunia korporeal. Berpersepsi merupakan sebuah tindakan percaya kepada realitas eksternal. Satu tesis yang penting dari Merleau-Ponty, terkait dengan tema penelitian ini, adalah bahwa persepsi adalah relasi asli pra-konsepsi manusia dengan dunia. Tentang pentingnya persepsi dalam perolehan pengetahuan, secara lugas Merleau-Ponty menulis, “*Seluruh pengetahuan*

berlangsung dalam horison-horison yang dibuka oleh persepsi.” (All knowledge takes its place within the horizons opened up by perception)⁴⁹⁶

Seperti yang telah disebutkan di bagian awal bahwa metode fenomenologis ini akan diterapkan dalam mendeskripsikan dan menganalisis dua pengertian dasar yang digunakan oleh Mullā Shadrā, yaitu: ‘perhatian’ (*attention*), ‘kesadaran’ (*awareness*). Secara umum, Shadra juga telah menerapkan sejumlah pengertian dasar yang sangat paralel dengan aliran fenomenologis, seperti ‘pengetahuan dengan kehadiran (intuisi)’, eksistensi mental, intensionalitas, persepsi kuintitas (term ini memiliki kesamaan pengertian dengan ‘*eidos*’ nya Husserl).

⁴⁹⁶ Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception* (terjemahan Colin Smith Routledge, London, 2003), hal.

CURRICULUM VITAE RINGKAS

Nama: **Husain Heriyanto**

Tempat/tanggal lahir: Jakarta, 16 Januari 1964

Pendidikan

- SMAN 70 Jakarta (1983)
- S1: Institut Pertanian Bogor, Jurusan Teknologi Industri (1989)
- S2: Universitas Indonesia, Program Studi Ilmu Filsafat (2002) dengan judul tesis “*Paradigma Holistik: Dialog Filsafat dan Sains menurut Mulla Shadra dan Whitehead*”

Bidang Minat Pengajaran dan Penelitian

- Logika
- Epistemologi
- Filsafat Sains
- Filsafat Lingkungan
- Filsafat Agama
- Relasi Agama dan Sains
- Kosmologi
- Studi Komparatif Filsafat Islam dan Filsafat Barat Modern

Pengalaman Mengajar

- Mengajar *Logika, Sejarah Sains dan Filsafat, Etika, Kosmologi* di Universitas Paramadina (1999 – 2008)
- Mengajar *Filsafat Umum, Filsafat Islam, Filsafat Sains, Filsafat Akhlak* di Sekolah Tinggi Islam Madina Ilmu, Depok (2000 – 2005)
- Mengajar *Logika, Epistemologi, dan Filsafat Sains* di Program Master Filsafat, The Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta (2003 – 2010)
- Mengajar *Filsafat Lingkungan* di Program Studi Ilmu Lingkungan, Pascasarjana UI Salemba (2002 – sekarang)
- Mengajar *Pemikiran Islam* di Program Studi Timur Tengah dan Islam, Pascasarjana UI Salemba (2004 – 2007)

Pengalaman Fungsional

- Pembantu Ketua Sekolah Tinggi Islam Madina Ilmu (2000 – 2003)
- Direktur Pelaksana Pusat Kajian Filsafat Madina Ilmu (PKFMI)

- Deputi Direktur Bidang Pendidikan ICAS Jakarta (2003 – 2007)
- Deputi Direktur Bidang Riset ICAS Jakarta (2007 – 2009)
- Direktur Avicenna Center for Religion and Science Studies (ACRoSS)

Karya Ilmiah

1. Buku

- Kontributor *Islamic Thought and Contemporary Issues* (Kentucky: Fons Vitae, 2013) dengan judul artikel “*Philosophical-Sufism and Green Islam in Indonesia*”
- *Revolusi Saintifik Iran* (Jakarta: UI Press, 2013)
- *Menggal Nalar Saintifik Peradaban Islam* (Jakarta: Mizan, 2011)
- Kontributor *Islamic Science and the Contemporary World* (Kuala Lumpur: ISTAC-International Islamic University Malaysia, 2008)
- Editor dan Kontributor *Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007)
- *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat dan Sains menurut Mulla Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003)
- Penyunting dan Pemberi Pengantar *Fritjof Capra's The Hidden Connections* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005)
- Editor dan Pemberi Pengantar Mehdi Ha'iri Yazdi's “*The Principles of Epistemology of in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*”, (Bandung: Mizan, 2003)
- Editor Amin Abdullah's Amin Abdullah's “*The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* Teori Etika Ghazali dan Kant (Mizan: Bandung, 2002)

2. Artikel/Paper Seminar dan Konperensi

- *Noumenalism and Phenomenalism: Contemporary Issues in Philosophy of Religion* (Jakarta: Sadra Institute, ICAS, 2013)
- *A Critical Study on Ghazali's Theory of Ethics and its Consequences for the Modern Muslim World* (Tehran: Al-Mustafa International University, 2012);
- *The Role of Philosophical Sufism ('Irfan) in the Development Islamic Intellectual Tradition in Indonesia* (Jakarta: ISIP –Indonesia region, 2011);

- *An Inquiry on the Possibility of Man's Authenticity in Transcendent Philosophy: The Cosmopolitan Dimension of Islamic Thought and Spirituality* (Beirut: Notre Dame University, 2011);
- *Being and Nature: Toward An Interconnection* (Tehran: The Proceedings of The World Philosophy Day Congress, 2010);
- *The Re-Enchantment of Nature: The Importance of Realism Ecology Philosophy* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2010);
- *Toward An Islamic Ecology* (Tehran: The Iranian Institute of Philosophy, 2009);
- *Rethinking Philosophy Today: From the Perspectives of Islamic Philosophy and Indonesian Culture* (ICAS-Jakarta, 2009);
- *Steps to The Greening of Science and Technology* (Singapore: National University of Singapore, 2008);
- *Secularization of Science as the Problem of* (Kuala Lumpur: ISTAC-International Islamic University Malaysia, 2008);
- *Nature in The Views of Religions* (Jakarta: Driyarkara School of Philosophy, 2008);
- *The Dialectical Moment of Explanation and Uncovering of Faith-Reason Relation: In Reference to Mulla Sadra and Hans-Georg Gadamer Thoughts* (Washington: CRVP, The Catholic University of America, 2008);
- *Philosophical Basis for Interfaith Dialogue* at Indiana University, Indiana, 2007
- *Islamic Epistemology (Knowledge by Presence)* at Temple University, Philadelphia, Pennsylvania, 2007
- *Philosophy of Relationality: The Importance of Mulla Sadra's Philosophy for Our Civilization Today* (a paper presented) at the Second World Congress on Transcendent Philosophy and Mulla Sadra, Tehran, Iran, May 2004

Penghargaan Ilmiah yang pernah diperoleh:

- Memenangkan MGNI Award dari Metanexus Institute, Philadelphia senilai USD 30 ribu untuk penelitian dengan judul *An Exploration to Understand Creativity through Comprehensive Investigation on Intelligence and Its Relation with Logic*, April 2009.
- Menerima Undangan *Exchange Scholar Program* antara Indonesia dan USA dalam *Program Dialog Agama dan Masyarakat* yang diselenggarakan oleh

Center for Civic Education dan Legacy International di Washington, Philadelphia, San Francisco dan sejumlah perguruan tinggi AS selama satu bulan Maret tahun 2007

- Menerima Surat Penghargaan (*Appreciation Credential*) dari Paus Benedict XVI pada 25 October 2005
- Menerima Penghargaan *Talkshow* yang sukses dalam Program Siaran Radio “Kaji Filsafat” di Radio KIS yang berlangsung 4 tahun (2000 – 2004)
- Memperoleh beasiswa *Sasakawa Japan Foundation* untuk kuliah Master Filsafat Universitas Indonesia (1999 – 2002)