

Fondasi Realisme Ibn Sīnā dalam Metafisika *Kitāb al-Syifā'*

M.F. Attar

McGill University, Montreal, Kanada

fariduddin.attar@gmail.com

Abstract: *This paper is a translation and commentary on the first chapter of Book V of the Metaphysics of Avicenna's (d. 1037) major philosophical work, the Shifā'. In this particular section of this work and the rest of the chapters of Book V, Avicenna lays out the metaphysical foundations to his realist epistemology. One central doctrine that he develops in the first chapter is the idea that a thing's essence is distinct from its existence. By existence, Avicenna includes concrete existence in the outside realm and also conceptual existence in the mind (i.e. the way things are said or structured in concepts.) A thing's essence has a neutral ontological position, neither primarily outside nor primarily conceptual, though it can exist as a concrete thing and/or as a concept. The fact that the mind and the concrete world may share a common object is the basis of Avicennian realist epistemology: this is how our thoughts and impressions about the world actually correspond to the world.*

Keywords: *Avicenna, Epistemology, Essence and Existence, Metaphysics, Realism*

Abstraksi: *Makalah ini adalah terjemahan dan penjelasan mengenai bab pertama dari Bagian V Metafisika Kitāb al-Syifā', yang merupakan karya utama Ibn Sīnā (w. 1037.) Pada bagian ini, Ibn Sīnā mengembangkan fondasi dari epistemologi realisnya. Salah satu doktrin yang ia bahas dalam bab pertama ini adalah argumen bahwa esensi dari sesuatu itu terpisah dari eksistensinya. Termasuk dalam eksistensi bukan hanya benda-benda konkret di dunia luar, tetapi juga konsepsi-konsepsi pikiran, yakni, bagaimana bahasa menyusun makna. Sebuah esensi memunyai status ontologis yang netral, tidak pada hakikatnya berada secara konkret dan tidak pula berada secara konseptual, meskipun iadapat eksis sebagai benda konkret dan/atau konsep pikiran. Fakta bahwa apa yang ada di pikiran dan apa yang ada di luar dapat sama-sama memiliki obyek yang sama adalah basis epistemologi realis Avicennian: demikianlah bahwa antara pikiran dan pengalaman indrawi kita berkorespondensi terhadap dunia itu sendiri.*

Katakunci: *Ibn Sīnā, Epistemologi, Esensi dan Eksistensi, Metafisika, Realisme*

Pendahuluan

Dalam metafisika *Kitāb al-Syifā'*, Ibn Sīnā (w. 1037) tidak hanya membahas struktur dasar eksistensi di dunia konkret, tetapi juga membahas bagaimana eksistensi itu tersusun dalam alam pikiran kita. Hal ini sesuai dengan tuntutan tradisi Peripatetik, dimana bagi Aristoteles kajian mengenai apa itu eksistensi (yang ada sebagai yang ada) memerlukan pemahaman mengenai bagaimana eksistensi itu disebut dalam berbagai konteks: "keberadaan disebut dengan cara yang berbeda-beda, namun dengan merujuk pada satu hal saja, yakni yang berada pada tabiat alamiah tersendiri dan bukan demikian secara ekuivokal."¹ Asumsi bahwa untuk mengetahui

eksistensi kita harus memahami bagaimana struktur bahasa kita mengekspresikan segala modalitas pengalaman adalah pewarisan Ibn Sīnā terhadap tradisi Peripatetik Yunani.² Bagian Kelima dari *Kitāb* ini merupakan titik awal pembahasannya mengenai struktur eksistensi alam pikiran dan bagaimana susunan internal ini dalam bentuk

Sīnā, "Bagian V: Metafisika" *Al-Syifā'*: *Al-Ilāhiyyāt* (Metafisika) (atau disebut juga *Kitāb al-Syifā'*), diedit oleh Georges C. Anawati et al. 2 Vol. (Cairo: Al-ʿĀmmah li-Syūʿn al-Muṭābiʿ al-Amīryyah, 1960), 10-4.

² Mengenai hubungan tradisi Peripatetik dan Neoplatonisme Yunani dan Ibn Sīnā, rujuk Dimitri Gutas, *Avicenna and the Avicennan Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works Second Edition* (Leiden: E. J. Brill, 2013) dan Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.)

¹ Ini terdapat dalam tulisan Ibn Sīnā, dan pernyataan seperti ini dapat ditemukan di Ibn

tertentu dapat mencerminkan berbagai fenomena eksternal. Korespondensi antara dunia dalam dan dunia luar ini adalah fondasi rasionalisme ala Ibn Sīnā.³

Dalam makalah ini penulis menerjemahkan bab pertama dari “Bagian Kelima” *Metafisika Kitāb al-Syifā’*. Tujuan dari terjemahan ini adalah untuk memperkenalkan aspek dari pemikiran Ibn Sīnā yang belum banyak dikaji oleh para peneliti falsafat Islam di Indonesia,⁴ yaitu logika dan epistemologi, khususnya yang berkaitan dengan permasalahan metafisis yang menjadi perdebatan hebat dalam sejarah tradisi ini, yaitu pembedaan antara esensi (*māhiyyah*) dan eksistensi (*wujūd*).⁵ Dalam bab ini kita dapat melihat akar dari formulasi yang sering diajarkan dalam pelajaran falsafat Islam tradisional bahwa suatu benda dapat dikonsepsi oleh pikiran tanpa ada pertanyaan apakah benda tersebut itu ada atau tidak; yakni, pertanyaan “apa itu?,” tidak sekaligus

menjawab pertanyaan “apakah hal itu ada?”⁶ Inilah yang menjadi dasar dialektis bahwa esensi dan eksistensi adalah dua hal yang berbeda.⁷ Pada akhirnya pembedaan ini adalah dasar metafisis yang memungkinkan Ibn Sīnā untuk merumuskan argumen terkenal mengenai eksistensi ‘yang Niscaya Keberadaannya,’ atau *wājib al-wujūd*, alias Tuhan.⁸ Dalam bagian yang penulis terjemahkan ini, Ibn Sīnā berusaha untuk memberikan pembuktian yang menyeluruh mengenai pembedaan ini. Namun yang menjadi perhatiannya bukan hanya fondasi dari bukti keberadaan Tuhan tetapi beberapa masalah metafisis yang lain, khususnya: Mengapa di satu pihak kita dapat mengatakan misalnya bahwa para penulis dan pembaca adalah masing-masing *manusia* sedangkan konsep umum manusia semata adalah satu?

Dalam kata lain apakah manusia itu satu atau apakah manusia itu banyak? Jika dia satu maka tidak mungkin ada banyak hal yang secara univokal dapat dikatakan sebagai manusia. Jika ia banyak maka seorang *individu* manusia tidak mungkin menjadi manusia—karena yang individu secara definisi bukanlah yang banyak. Dalam kedua skenario ini, ada kejanggalan karena tentunya kita tidak memandang dunia seperti ini.⁹

Bagi Ibn Sīnā, yang kita ketahui dari pengalaman keseharian adalah terkadang manusia dapat disebut pada yang banyak, terkadang (dalam konsepsi) manusia itu hanya satu.

³Untuk pembahasan lengkap mengenai realisme Avicennian lih. Jon McGinnis, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method” dalam *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, ed. S. Rahman et al (Springer Science+Business Media B.V., 2008): 140-4; dan “Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna’s Logic, Science and Natural Philosophy” dalam *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18 (2007). Lih. juga Michael Marmura, “Avicenna’s Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifa’*” dalam *Probing Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton: Global Academic Pub., Binghamton University: 2005), 34.

⁴Nanang Tahqiq telah membahas tren-tren kajian falsafat Islam di Indonesia dewasa ini, “Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia,” *Ilmu Ushuluddin* 2 (2014), 163-84. Lih. juga Aan Rukmana dan Sahrul Mauludi, “Peta Falsafat Islam di Indonesia,” *Ilmu Ushuluddin* 2 (2014), 143-62.

⁵Mengenai standarisasi pembedaan esensi dan eksistensi oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209) dan pengaruhnya pada falsafat Islam, lih. Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh and Twelfth Century Islamic East (*Maṣriq*): A Sketch,” dalam *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (Berlin: de Gruyter, 2012), 27-50.

⁶Allāmah Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Hikmah*, 6.

⁷Untuk pembuktian yang standar, lih. Allāmah Ṭabāṭabā’ī, *Bidāyah al-Hikmah*, 6, dan Sabzavārī, *Ghurar al-Farā’id (Syarh-i manzūmah)* (The Metaphysics of Sabzavārī), terj. Inggris oleh Mehdi Mohaghegh dan Toshihiko Izutsu (Tehran: Iran University Press, 1983), 42-6.

⁸Ibn Sīnā, *Metafisika Kitāb al-Syifā’*, 37-42.

⁹Untuk pembahasan lebih lanjut lih. Jon McGinnis, “Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna’s Logic, Science and Natural Philosophy,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18 (2007), 169.

Maka dari itu yang menjadi pusat perhatian bagi Ibn Sīnā bukan hanya eksistensi sebagai konsep yang dapat dipredikasi pada manusia tertentu, tetapi juga konsep-konsep lain seperti ‘universal,’ ‘partikular,’ ‘satu,’ ‘banyak,’ ‘niscaya,’ ‘mungkin,’ ‘mustahil,’ dan sebagainya.¹⁰ Ia juga berpikir mengenai konsep-konsep umum yang mengisyaratkan sebuah spesies, seperti ‘manusia,’ ‘binatang,’ ‘hitam,’ ‘putih,’ dan sebagainya. Kelompok contoh yang kedua ini biasanya dipredikasi pada individu-individu tertentu, *viz.* penulis dan pembaca adalah masing-masing *manusia*. Sedangkan kelompok contoh yang pertama dapat dipredikasi pada individu dan juga spesies, *viz.* penulis dan binatang adalah benda yang mungkin (ada.) Konsep-konsep ini dinamakan oleh Ibn Sīnā, berdasarkan tradisi Peripatetik Hellenistik, sebagai intelijibel kedua (*al-ma‘qūlāt al-tsāniyyah*)¹¹ Permasalahan yang dihadapi Ibn Sīnā adalah sifat unik dari konsep-konsep universal ini, dimana mereka itu dapat menjadi obyek konseptual murni, tidak terikat pada realitas luar; misalnya, ide dari sebuah segitiga akan terus ada sekarang, dahulu dan pada masa yang akan datang.¹² Keberadaannya sebagai konsep tidak bergantung pada tersedianya segitiga-segitiga tertentu di dunia eksternal, misalnya pada bentuk atap rumah atau tanda rambu jalanan. Kalau pemisahan ini bersifat mutlak, bagaimana kita dapat menjamin bahwa

benda yang keberadaannya bergantung pada akal pikiran semata memunyai relasi ontologis dengan ‘manifestasi’ benda tersebut di dunia luar?

Bagi Plato, konsep-konsep murni tersebut merupakan realitas yang sebenarnya, sedangkan manifestasi fisik darinya adalah bayang-bayang semata, jiplakan tidak sempurna. Maka bagi Plato, manusia yang sebenarnya adalah forma abadi yang dapat kita pikirkan; sedangkan manusia-manusia tertentu—penduduk kelurahan Benda Baru, Pamulang—hanyalah manusia secara ekuivokal, dalam perkataan saja, bukan dalam realitas. Keterikatan antara forma dan fenomena adalah keterikatan sebab dan akibat.

Ibn Sīnā tidak setuju pada pendapat ini. Ia memilih pendapat Aristoteles bahwa forma-forma abadi tidak memunyai eksistensi terpisah dari benda-benda luar. Yang dapat kita lihat, sentuh, dan dengar, itulah bagian realitas, tidak kurang, tidak lebih. Dalam bagian yang penulis terjemahkan ini, Ibn Sīnā merumuskan kritik terhadap teori Platonis yang menyatakan bahwa forma-forma konseptual memunyai eksistensi sebagai hal partikular yang terpisah dari benda-benda eksternal.¹³ Ia menyatakan bahwa berbeda dari pendapat Plato, ia meyakini bahwa konsep manusia sejauh ia manusia memunyai bentuk eksistensi tertentu dalam setiap individu manusia; yakni manusia itu ada sebagai Budi, Ayu, atau Dewi. Mereka, dengan watak dan perawakan mereka masing-masing, ‘mencerminkan’ berbagai modalitas eksistensi dari ‘manusia.’ Betigupun dalam alam pikiran: manusia sebagai manusia memunyai bentuk eksistensi tertentu. Konsep manusia dapat muncul dalam pikiran sebagai subyek dalam kalimat, predikat dalam kalimat, dan lain lain. Maka dari itu keliru, kata Ibn Sīnā, jika dikatakan bahwa manusia secara murni itu memunyai eksistensi yang terpisah dari individu-individu manusia, sebagaimana keliru

¹⁰ Dalam bagian metafisika ini, Ibn Sīnā menyebut terma-terma universal secara informal sebagai hal-hal umum, atau *al-umūr al-‘āmmah*. Dalam perkembangan falsafat Islam pasca-Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn al-Rāzī membakukan terminologi *al-umūr al-‘āmmah* dan menjadikannya satu bab utuh dalam pembahasan metafisika, lih. H. Eichner, ‘Dissolving the Unity of Metaphysics : From Fakhr al -Dīn al -Rāzī to Mulla Sadra al-Shīrāzī,’ *Medioevo* 32 (2007): 139-197.

¹¹ Untuk terjemahan *ma‘qūlāt* sebagai intelijibel, rujuk Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 360. Latar belakang Aristoteles dan Porphyry dalam pembahasan konsep intelijibel kedua, lih. A.I. Sabra, ‘Avicenna on the Subject Matter of Logic,’ *The Journal of Philosophy* 77.11 (1980), 753.

¹² Lih. definisi yang universal di *Kitāb al-Syifā*, 195.

¹³ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Syifā*, 204.

jika dikatakan bahwa keadilan secara murni itu terpisah dari tindakan-tindakan adil yang terjadi di dunia luar. Menurut Ibn Sīnā, jika anda melakukan hal yang adil, disitulah keadilan; jika ada bayi yang lahir, disitulah seorang manusia. Tindakan adil tersebut bukanlah ‘bayang-bayang’ dan bayi tersebut bukanlah ‘jiplakan.’

Namun jika manusia di dunia luar dan manusia di alam pikiran adalah sama-sama manusia apakah ini berarti ada dua jenis manusia—satu di luar dan satu di dalam—yang identik dalam segala hal, ataukah hanya ada satu manusia saja? Ibn Sīnā berpendapat dalam bagian ini bahwa hanya ada satu manusia saja, yakni manusia sejauh ia manusia (atau dengan contoh yang sering ia sebutkan, binatang sejauh ia binatang.) Inilah yang ia namakan sebagai manusia atau binatang *semata* (*mujarrad hayawān*.)¹⁴ Lantas jika manusia ini tidak hanya ada di alam pikiran dan tidak hanya ada di dunia luar, lantas di manakah ia ‘berada’ sehingga ia didapatkan di kedua alam tersebut? Bagi Ibn Sīnā pertanyaan ‘keberadaan’ manusia atau binatang sudah mengasumsikan ada hal tambahan (*zā'id*) pada konsepsi kedua terma tersebut *semata*.¹⁵ Dalam konsepsi, menurut Ibn Sīnā, tidak ada hal tambahan pada manusia kecuali definisinya saja, yakni hewan berakal. Jangan sampai kita mengasumsikan bahwa manusia *semata* itu berasal dari konsepnya, karena bentuk konseptual pun merupakan suatu bentuk atau struktur eksistensial tertentu. Manusia dalam pikiran akan muncul sebagai subyek, atau predikat, atau terma minor, terma mayor, dan sebagainya. Baik Manusia di luar dan manusia di alam pikiran adalah apa yang Ibn Sīnā sebutkan sebagai ‘hal-hal umum dan modalitas eksistensinya.’ Maka dari itu bisa dikatakan bahwa manusia *semata*, binatang *semata*, dan terma-terma universal yang lain mempunyai status ‘netral’ secara ontologis. Inilah teori Ibn

Sīnā mengenai kudititas (*māhiyyah*), dan inilah fondasi dari realisme Avicennian yang diwariskan pada falsafat Islam sampai saat ini.

Catatan Mengenai Terjemahan

Terjemahan ini dilakukan berdasarkan teks Arab *Kitāb al-Syifā'* yang diedit (*ditaḥqīq*) oleh George Anawati pada 1960.¹⁶ Edisi Mesir ini juga adalah yang digunakan untuk terjemahan bagian “Metafisika” oleh Michael Marmura ke dalam bahasa Inggris, dan George Anawati ke dalam bahasa Perancis.¹⁷ Edisi ini juga digunakan oleh Jon McGinnis dalam terjemahan bagian “Fisika” ke dalam bahasa Inggris.¹⁸ Adapun edisi yang diedit oleh sarjana Jerman, Max Horten, telah diterbitkan lebih dahulu pada tahun 1906.¹⁹ Meskipun edisi Mesir Anawati belum sempurna, tetapi ia merupakan hasil penyelarasan beberapa naskah penting yang dilakukan oleh peneliti terbaik pada zamannya.

Penulis sendiri merujuk pada edisi asli George Anawati beserta juga reproduksi dari bagian “Metafisika” yang mengalami perbaikan lagi oleh Marmura.²⁰ Dalam terjemahan penulis sangat terbantu oleh terjemahan Marmura. Beberapa bagian sulit tidak akan dapat penulis pecahkan artinya tanpa merujuk padanya. Penomoran halaman—yang ditandai oleh “[...]”—juga berdasarkan edisi Anawati.

¹⁶ Ibn Sīnā, *Al-Syifā'*: *Al-Ilāhiyyāt* (Metafisika), diedit oleh Georges C. Anawati et al. 2 Vol. (Cairo: Al-‘Āmmah li-Syu’ūn al-Muṭābi‘ al-Amīriyyah, 1960.)

¹⁷ Masing-masing, Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt* (*Metaphysics of the Healing*), terj. Inggris oleh Michael M. Marmura (Provo, UT: Brigham Young, 2005) dan Ibn Sīnā, *La Métaphysique du “Shifā”* 2 Vol, terj. Inggris oleh Georges C. Anawati (Paris: J. Vrin, 1978, 1985);

¹⁸ Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *al-Ṭabī‘iyyāt, al-Samā' al-Ṭabī‘ī* (*Physics of the Healing*), terj. Inggris oleh Jon McGinnis (Provo, UT: Brigham Young, 2009.)

¹⁹ Ibn Sīnā, *Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie un Ethik*, diedit oleh Max J.H. Horten (New York: R. Haupt, 1907.)

²⁰ Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt* (*Metaphysics of the Healing*.)

¹⁴ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Syifā'*, 198.

¹⁵ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Syifā'*, 200-1.

Menurut penulis, terjemahan teks Ibn Sīnā ini ke dalam bahasa Eropa merupakan contoh yang baik dalam proses penerjemahan dan pembakuan istilah falsafat Islam ke dalam bahasa Indonesia. Contoh ini bukan dari sisi menjiplak istilahnya mentah-mentah, tetapi untuk meneliti apa strategi yang diterapkan dalam penerjemahan istilah-istilah yang berasal dari satu *wazn* atau pola akar kata dan strategi pembakuan istilah. Dalam hal ini bahasa-bahasa Eropa sudah sangat terbantu oleh proses pembakuan istilah yang terjadi pada abad pertengahan dari tiga sumber: 1) terjemahan buku-buku falsafat Aristoteles dari bahasa aslinya, yakni Yunani Kuno (Attic Greek), ke dalam bahasa Latin, 2) terjemahan buku-buku falsafat Aristoteles yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab ke dalam bahasa Latin, dan 3) terjemahan buku-buku falsafat Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Ibn Rusyd, dan lain-lain ke dalam bahasa Latin.²¹ Proses pembakuan ini ditelusuri oleh dua karya besar Anne-Marie Goichon: yang pertama adalah kamus istilah Aristoteles dari asli Yunani ke Arab, yang kedua adalah kamus istilah Avicennian dari Arab ke Perancis.²²

²¹Kegiatan terjemahan yang pertama, yakni dari Bahasa Yunani Attic ke dalam Bahasa Latin, terjadi dalam dua tahap. Yang pertama adalah terjemahan pada awal abad pertengahan oleh misalnya Boethius (w. 524 M) terhadap karya-karya logika Aristoteles. Yang kedua adalah 600 tahun setelahnya, yakni pada abad ke-12 dan 13, ketika beberapa pemikir Latin ingin ‘memurnikan’ Aristoteles dari pengaruh Ibn Rusyd dan Ibn Sīnā, lih. Richard Shute, *On the History of the Process by Which the Aristotelian Writings Arrived at Their Present Form*. Arno Press, 1976; Marie-Thérèse d’Alverny, “Translations and Translators,” dalam Robert L. Benson and Giles Constable, ed., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 421-62; Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), khususnya Bab 9, “The Translators from Greek and Arabic.”

²²A.M. Goichon, *Vocabulaires Comparés D’Aristote et D’Ibn Sīnā* (Paris: Desclée de Brouwer, 1939) dan *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1938.)

Dalam proses terjemahan teks Ibn Sīnā (dan falsafat Islam secara umum), kita harus mengakui pertama-tama bahwa sumber istilah teknis tradisi ini adalah tradisi falsafat Yunani, khususnya Aristoteles. Sebagian besar istilah falsafat Islam merupakan terjemahan dari falsafat Yunani. Memang beberapa diantaranya mengalami perubahan semantis, dalam arti ada kata-kata yang mengalami perluasan makna, seperti *ma‘nā* dan *wujūd*.²³ Tetapi ini adalah perluasan makna bukan makna baru. Maka kiranya tidak ada cukup alasan menurut penulis untuk sama sekali mengubah terjemahan beberapa istilah Aristoteles yang sudah baku di Indonesia. Misalnya terjemahan ουσια sebagai substansi dapat dipertahankan; tidak perlu menggunakan istilah bahasa Arabnya, yakni *jawhar*. Lalu terjemahan wujud sebagai eksistensi juga dapat dipertahankan; tidak perlu harus menggunakan *wujūd*, meskipun kata ini sudah baku dalam bahasa Indonesia lewat para penyair tasawuf seperti Hamzah Fansuri.²⁴

Maka dalam proses terjemahan bahasa teknis Ibn Sīnā penulis merujuk terlebih dahulu pada tradisi kajian Aristoteles dan falsafat Skolastik yang sudah berkembang di Indonesia.²⁵ Ini bukan berarti bahasa Arab bukan bahasa yang falsafi. Beratus tahun perkembangan falsafat berbahasa Arab dari

²³Dalam terminology Aristoteles, νοημα (*ma‘nā*) memiliki makna yang lebih sempit dibandingkan penggunaan Ibn Sīnā. Bagi Ibn Sīnā, *ma‘nā* juga merupakan obyek persepsi indera estimasi (*wahm*), sebuah kategori fakultas batin yang tidak dimiliki oleh Aristoteles. Sedangkan *wujūd* (το ειναι) bagi Ibn Sīnā juga merangkap sebagai esensi Tuhan. Doktrin teologis ini tidak ditemukan di Aristoteles, dimana konsep satu-satunya yang dapat dianalogikan sebagai Tuhan adalah Sang Penggerak Pertama.

²⁴Lih. misalnya Abdul Hadi WM, “Bahasa Melayu Awal dalam Puisi,” dalam *Kembali ke Sumber Kembali ke Akar*, ed. Ali Akbar (Jakarta: Pustaka Furdaus, 1999), 80-2.

²⁵Selain terjemahan yang sudah dilakukan terhadap karya-karya Aristoteles dan pada pemikir Latin, penulis menggunakan buku referensi karya Lorens Bagus sebagai acuan standar, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.)

abad kesembilan sampai sekarang sudah menafikan asumsi itu.²⁶ Tetapi sejauh falsafat berpretensi sebagai diskursus yang mengasumsikan rasionalitas universal, maka yang harus diutamakan adalah kata-kata yang dapat dimengerti oleh pembaca falsafat di Indonesia pada umumnya. Jangkauan semantis kata Indonesia *wujud* akan mudah dimengerti oleh peneliti falsafat Islam yang dapat memahami bahasa Arab dan mengetahui sejarah falsafat Islam. Tetapi belum tentu para peneliti falsafat Aristoteles, Hegel, atau Heidegger di Indonesia akan memahami bahwa terma ini sebenarnya merujuk pada eksistensi. Sedangkan pada sisi lain jangkauan semantis ‘eksistensi’ yang beragam itu dapat dimengerti oleh semua pihak. Maka kata inilah yang penulis gunakan sebagai terjemahan baku dari *wujūd*. Begitu pula dengan terjemahan kata-kata kunci seperti *yang universal* untuk *al-kullī*, *aksiden* untuk *‘arad*, dan *forma* untuk *ṣūrah*.

Makalah ini bukan tempat yang cocok untuk berbicara soal pembakuan istilah falsafat Islam ke dalam bahasa Indonesia secara menyeluruh. Yang kita butuhkan sebagai akademisi dan peneliti falsafat adalah kerjasama interdisipliner antara ahli falsafat Islam, ahli bahasa Indonesia, dan ahli falsafat Yunani, khususnya tradisi Peripatetik, untuk menawarkan istilah-istilah baku, entah itu dengan menulis kamus istilah, atau dengan publikasi terjemahan teks-teks falsafat Islam. Dalam situasi sekarang, kedua proses pembakuan akan terjadi seiring dengan banyak publikasi dan kritik (*peer-review*) atas publikasi tersebut. Yang jelas, pentingnya sebuah proses pembakuan yang bertahap—dan mungkin berencana—tidak perlu ditekankan

lagi, apalagi kalau sudah menyangkut permasalahan falsafi yang sangat menuntut ketepatan dan kejernihan berpikir dan komunikasi.

Terjemahan

Bagian V Metafisika Kitāb al-Syifā’, Bab Pertama [148.5] Mengenai Hal-Hal Umum dan Modalitas Existensinya

[195] Sepatutnya sekarang kita membahas ‘yang universal’ (*al-kullī*) dan ‘yang partikular’ (*al-juz’ī*), karena [kedua hal ini] berkaitan dengan apa yang telah kami simpulkan, yaitu mereka adalah aksiden-aksiden khusus yang [terjadi] pada eksistensi (*al-a’rād al-khāṣ bi-l-wujūd*.) Maka dari itu kami katakan:

Yang universal dapat dimengerti dalam (*yuqāl ‘alā*) tiga aspek: 1) yang-universal memiliki makna dari sisi tertentu, di mana ia adalah sesuatu yang bisa dipredikasi secara aktual pada yang banyak (*maqūl bi al-fi’l ‘alā katsīrīn*), seperti ‘manusia.’ 2) yang universal memiliki makna di mana ia bisa dipredikasi pada yang banyak meskipun tidak ada persyaratan bagi [yang banyak ini] untuk ada (*mawjūdūn*) secara aktual, seperti sebuah rumah bersegi tujuh. [Rumah dengan bentuk seperti ini] adalah sesuatu yang universal karena dari sisi hakikat alamiahnya (*ṭabī’atihi*) ia adalah sesuatu yang dipredikasi pada yang banyak, meskipun tidak ada keniscayaan (*lā yajib*) bagi yang banyak ini untuk ada, satupun [juga] tidak. 3) Yang universal memiliki makna tertentu di mana ia adalah sesuatu yang dapat dikonsepsi (*lā māni’ min taṣawwurihi*) sebagai sesuatu yang dipredikasi pada yang banyak. [Konsepsi] ini bisa dicegah hanya jika ada suatu sebab (*sabab*) yang mencegahnya dan ini dapat dibuktikan (*yadillu ‘alayhi dalīl*), seperti matahari dan bumi. [Yakni,] pikiran [kita] (*al-dzihn*) dapat [mengansepsi] makna [matahari atau bumi] sebagai sesuatu yang ada pada yang banyak, kecuali dengan ada sebuah demonstrasi²⁷ atau pembuktian²⁸ (*dalīl aw*

²⁶Robert Wisnovsky, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 A.D.) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations,” dalam *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen and M. Stone (London: Institute of Classical Studies, University of London, 2004), 141-91.

²⁷*Dalīl* merupakan terma dalam logika untuk sebuah argumen yang memunyai bentuk silogisme dan menghasilkan pengetahuan yang benar. Penggunaannya

hujjah) yang menerangkan bahwa hal ini mustahil (*muḥtāḥ*). Kemustahilan ini terjadi melalui sebab eksternal dan bukan karena konsepsinya semata. [196]

[Ketiga pengertian ini] dapat digabung, di mana yang-universal itu adalah sesuatu yang tidak bisa dicegah konsepsinya semata sebagai sesuatu yang dipredikasi pada yang banyak. Niscaya inilah [konsep] ‘yang universal’ yang digunakan dalam logika dan [konteks lain] yang serupa. Pada sisi lain, yang partikular dan hal individu (*al-mufrad*) adalah sesuatu yang dapat dicegah konsepsinya semata sebagai sesuatu yang maknanya dipredikasi pada yang banyak; misalnya seorang Zayd yang dapat ditunjuk (*dzāt zayd ḥādẓā al-musyār ilayh*), karena mustahil untuk menganggap bahwa [pribadi seorang Zayd yang telah ditunjuk ini] bukanlah [dirinya] yang ia miliki.

Yang universal dari sisi ia universal adalah satu hal, dan dari sisi ia adalah sesuatu yang terikat pada universalitas (*talḥaquhu al-kullīyah*) adalah hal lain. Yang universal dari sisi ia adalah universal adalah sesuatu yang dijelaskan (*mā yadillu ‘alayh*) oleh salah satu definisi [di atas.] Namun jika [yang-universal] adalah ‘manusia’ atau ‘kuda,’ maka ada makna selain dari makna universalitas, yaitu ‘kekudaan,’ karena definisi kekudaan [149.10] bukanlah definisi universalitas, dan universalitas tidak termasuk (*lā dākhil*) dalam definisi kekudaan. Definisi kekudaan tidak bergantung pada (*lā yaftaqirilā*) definisi universalitas. Melainkan universalitas adalah sesuatu yang terjadi secara aksidental (*ta’riḍ*) kepadanya. Sebagai dirinya sendiri (*fi nafsihi*) [kekudaan] bukanlah apa-apa kecuali kekudaan—ini sudah pasti. Sebagai dirinya sendiri ia tidaklah satu atau banyak (*lā wāḥid walā katsīr*), sesuatu yang ada dalam benda-

hampir sama dengan *burhān* atau demonstrasi. Lih. Goichon, *Lexique*, 125.

²⁸ *Hujjah* adalah terma yang lebih umum dari *dalīl*. Ibn Sīnā mengartikannya sebagai sebuah bukti yang menghasilkan penilaian (*ḥukm*). Lih. Goichon, *Lexique*, 55.

benda partikular (*mawjūd fi al-a’yān*) atau [sesuatu yang ada] dalam jiwa (*al-nafs*). Hal-hal [seperti] ini tidak termasuk dalam [konsep] kekudaan baik secara potensial atau aktual (*lā bi al-quwwah wa-lā bi al-fi’l*). [Yang termasuk dalam konsep kekudaan] adalah [dirinya] dari segi ia kekudaan saja, [seperti halnya] ‘kesatuan’ adalah suatu sifat yang melekat pada (*tataqarran ilā*) kekudaan, sehingga dengan sifat ini ia menjadi sesuatu yang satu. Demikian pula kekudaan memunyai sifat-sifat lain yang termasuk dalam [pengertiannya.] Maka dari itu, kekudaan—dengan prasyarat (*bi-syarat*) bahwa ia secara definisi memiliki hubungan (*tuṭābiq*) dengan yang banyak—menjadi sesuatu yang umum. Sedangkan jika ia dipertimbangkan bersamaan dengan sifat-sifat khusus dan aksidental (*ma’khūḍzah bikhawāṣ wa’a’rāḍ*) [sehingga ia] dapat ditunjuk (*musyār ilayhā*) [di dunia luar], maka ia adalah sesuatu yang khusus (*khāṣṣah*) Karena itu, kekudaan sebagai dirinya sendiri adalah kekudaan saja [197.]

Jika anda bertanya mengenai kekudaan dari pilihan dua terma yang berkontradiksi (*li-ṭaraf al-naqīḍ*), misalnya, “apakah kekudaan itu *a* atau non-*a*?”, maka tidak ada jawaban selain: “untuk menegaskan (*al-salb*) sebuah [proposisi] apapun, negasi tersebut tidak dapat diletakkan setelah [qualifikasi] ‘dari sisi’ (*min ḥaytsu*), melainkan sebelum [qualifikasi] ‘dari sisi,’ yakni tidak ada keniscayaan untuk menyatakan: ‘kekudaan dari segi ia kekudaan bukanlah *a*.’” Melainkan [yang harus dinyatakan adalah]: “Tidak satupun [kekudaan] dari segi ia kekudaan adalah *a* atau hal yang lain.”²⁹

²⁹ Dalam paragraf ini Ibn Sīnā menjelaskan bahwa keliru jika proposisi yang ia gunakan dianggap berbunyi “kemanusiaan dari sisi kemanusiaan bukanlah *s* atau bukan-*s*.” Proposisi ini bukan salah satu dari empat proposisi kategoris dalam logika proposisional, karena ia mengandung negasi terma predikat, dan bukan negasi dari proposisi itu secara utuh. Jika yang diinginkan adalah negasi sebuah predikat terhadap subyeknya (yakni sebuah proposisi utuh), maka bentuk proposisi ini adalah negasi universal yang berbunyi, “tidak satupun *p* adalah *s*.”

Jika sebuah pertanyaan memiliki dua pilihan [yang berkontradiksi]—[dimana jika kita mengafirmasi yang satu maka] yang lain niscaya ternegasi (*'an mūjibatayn lā yakhlū minhumā syay'*)—maka kami tidak perlu memberikan jawaban. Hal ini dikarenakan hukum [yang berlaku pada] pernyataan afirmatif dan negatif [yaitu, dua terma yang berkontradiksi] itu berbeda dari [hukum yang berlaku pada] dua pernyataan afirmatif yang memunyai potensi untuk berkontradiksi. Hal ini demikian karena diberikan jawaban afirmatif pada salah satu dari kedua [pernyataan yang memunyai potensi untuk berkontradiksi ini]—yang meniscayakan dinegasikannya yang lain—memunyai makna tertentu, di mana jika sesuatu tidak bisa disifati oleh pernyataan afirmatif yang lain [ini], maka ia akan disifati oleh pernyataan afirmatif yang pertama. Namun [ini] bukan [berarti] bahwa jika [sesuatu] disifati dengan [pernyataan afirmatif ini] maka itulah kuitiditasnya (*māhiyyatuhu.*)³⁰ Maka tidak benar jika manusia itu 'satu' atau 'putih,' maka identitas individu (*huwiyyah*) dari 'kemanusiaan' adalah

identitas individu dari 'kesatuan' atau 'keputihan,' atau identitas individu dari kemanusiaan adalah identitas individu dari satu atau putih.

Jika kami menetapkan (*ja'alnā*) sebagai subyek (*al-mawdū'*) pernyataan "identitas individu dari kemanusiaan dari segi ia kemanusiaan" seakan-akan ia adalah sesuatu yang satu, dan ada pertanyaan mengenai dua terma yang berkontradiksi, sehingga bisa ditanyakan, "apakah [identitas individual dari kemanusiaan] adalah sesuatu yang satu atau banyak?," maka ini tidak harus dijawab, [198] karena dari sisi [identitas individual dari kemanusiaannya] ia adalah sesuatu yang lain dari keduanya.³¹ Tidak ada hal lain dalam definisinya kecuali kemanusiaan saja.

Namun apakah [kemanusiaan] bisa disifati sebagai satu atau banyak atas dasar bahwa [kedua sifat ini] adalah suatu penggambaran (*waṣf*) yang mengikat padanya di dunia eksternal (*waṣf yalḥaquhu min khārij*)? Hal ini tidaklah mustahil. Namun penggambaran ini tidak bisa dibenarkan dari sisi ia adalah kemanusiaan semata. Dari sisi ia adalah kemanusiaan [semata], ia tidak bisa menjadi yang banyak. Ini hanya terjadi jika [yang banyak] mengikat padanya di dunia eksternal.

Namun jika kami memertimbangkan (*naẓarnā*) [kemanusiaan] dari segi ia kemanusiaan saja, maka tidak ada keniscayaan bagi kami untuk menodai [pertimbangan ini]

³⁰ Ketika Ibn Sīnā mengatakan bahwa "kekudaan dari sisi ia adalah kekudaan bukan satu atau banyak," ini dapat disalahartikan sebagai pelanggaran hukum non-kontradiksi. Menurut hukum ini, jika sebuah predikat telah ditetapkan pada sebuah subyek maka niscaya proposisi ini telah menegaskan kontradiksi dari predikat tersebut. Namun menurut Ibn Sīnā ini tidak berlaku bagi proposisi yang ia nyatakan, karena ia tidak menetapkan terlebih dahulu apakah kekudaan itu satu atau banyak. Jika ia memredikasi salah satu dari terma ini pada subyek, maka wajib baginya untuk menegaskan yang lain. Inilah perbedaan antara proposisi afirmatif yang menegaskan kontradiksinya, dan dua proposisi afirmatif yang memiliki potensi untuk berkontradiksi. Pernyataan "kekudaan dari sisi ia kekudaan saja bukan satu atau banyak" memunyai potensi untuk berkontradiksi, dalam arti, jika ia ditetapkan sebagai satu maka ia pasti bukan banyak. Begitu pula sebaliknya. Kata kuncinya adalah 'jika.' Tetapi yang ingin disampaikan oleh Ibn Sīnā adalah tidak ada kewajiban untuk menetapkan satu atau banyak sebagai predikat 'kekudaan,' karena kemungkinan kekudaan itu satu atau kemungkinan kekudaan itu banyak tidak termasuk dalam pengertian kekudaan sebagai konsep saja. Yang ada hanyalah definisi yang kita berikan ketika ingin menjelaskan apa itu kuda.

³¹ Kata kunci disini adalah, "tidak wajib untuk dijawab." Ibn Sīnā disini mengajak kita untuk menyimak baik-baik ciri khusus dari konsep universal seperti 'kemanusiaan' atau 'kehitaman.' Ketika kita berpikir tentang kemanusiaan sebagai sebuah konsep, pikiran kita tidak terpaksa untuk berpikir tentang apakah kehitaman ini satu atau banyak. Yang muncul dalam pikiran kita adalah konsepnya semata, terlepas apakah misalnya hanya ada satu hal saja yang hitam di dunia atau banyak benda-benda hitam. Contoh yang lebih menarik adalah mengenai benda khayalan seperti naga. Ketika kita berpikir tentang sifat-sifat khusus yang melekat pada naga, kita tidak lantas berpikir apakah ada banyak naga atau hanya satu. Yang kita pikirkan hanyalah konsep naga—mahluk raksasa yang terbang dan menghembuskan api.

(*nasywabuhu*) dengan memertimbangkan sesuatu di dunia eksternal, yang menjadikan pertimbangan kami menjadi dua pertimbangan, yaitu 1) memertimbangkan [kemanusiaan] sejauh ia adalah dirinya semata (*bimā huwa huwa*) [yakni, kemanusiaan dari segi ia kemanusiaan], dan 2) memertimbangkan [sifat-sifat] yang mengikat padanya (*lawāḥiqihi*.) Ditinjau dari pertimbangan pertama, ia bukanlah apapun kecuali kemanusiaan saja. Namun seseorang bisa menanggapi [pernyataan ini] dengan mengatakan: “apakah kemanusiaan yang ada pada seorang Zayd dari sisi kemanusiaannya adalah sesuatu yang berbeda dari [kemanusiaan] yang ada pada seorang ‘Amr?” Maka ini harus dijawab: “tidak.” [Untuk dapat] menerima [jawaban ini] tidaklah niscaya untuk mengatakan: kalau begitu [kemanusiaan] yang [dimiliki oleh Zayd] dan [kemanusiaan] yang [dimiliki oleh ‘Amr] adalah hal yang satu secara numerik (*hiya wāḥidah bi al-‘adad*), karena [pernyataan] ini telah menjadi [sesuatu yang] dinegasi secara mutlak. Yang kami maksud dengan negasi ini adalah: [Zayd] dari segi kemanusiaannya adalah kemanusiaan saja, dan keadaannya [seperti ini] adalah suatu hal yang lain dari [kemanusiaan] yang ada pada ‘Amr dan benda-benda lain di dunia eksternal. Seandainya [benda-benda ini] bukan sesuatu yang diluar kemanusiaan, maka kemanusiaan dari sisi ia kemanusiaan niscaya menjadi *a* atau *non-a*. Dan kami telah membuktikan kekeliruan [pendapat] ini (*qad abṭalnā dzālika*.) Maka kami memertimbangkan kemanusiaan dari sisi kemanusiaan saja. [199]

* * *

[200] Pada pembahasan yang berikut] kami akan kembali pada awal diskusi [kita] dan merangkumnya. Kami juga akan membahasnya kembali dengan istilah-istilah yang berbeda untuk mengingatkan kembali apa yang telah dibahas. Maka kami katakan:

Sudah kami bahas di atas bahwa] pancaindra dapat menangkap hal-hal seperti

‘binatang’ atau ‘manusia’ [bersamaan dengan] materi dan aksiden-aksiden (*ma ‘a māddah wa-‘awāriḍ*) [yang melekat padanya.] Inilah [yang disebut sebagai] manusia alamiah (*al-insān al-ṭabī‘ī*.) Adapun suatu hal [yang lain], yaitu ‘binatang’ atau ‘manusia’ yang esensinya (*dzātuhu*) ditinjau (*manzūr^{an} ilā*) sejauh ia adalah dirinya sendiri, tanpa memertimbangkan secara bersamaan hal-hal yang tercampur padanya (*mā khālaṭuhu*) dan tanpa mensyaratkan [dalam pertimbangan ini] bahwa ia adalah sesuatu yang umum atau khusus, [201] atau yang satu atau banyak, baik secara aktual maupun dengan pertimbangan bahwa ia adalah sesuatu yang ada secara potensial. Hal ini dikarenakan binatang sejauh ia adalah binatang, dan manusia sejauh ia adalah manusia, baik dari pertimbangan definisinya atau maknanya, [dan] tanpa memberi perhatian kepada (*ghayr multafat ilā*) hal-hal yang lain yang [dapat] bergabung dengannya, bukanlah apapun kecuali binatang atau manusia [semata.] Binatang yang umum dan binatang tertentu (*al-ḥayawān al-syakhṣī*), binatang dari sisi ia adalah sesuatu yang umum atau khusus secara potensial, dan binatang dengan pertimbangan bahwa ia adalah sesuatu yang ada dalam benda-benda partikular atau sesuatu yang dikonsepsi dalam jiwa (*ma ‘qūl fi al-naḥs*) adalah suatu binatang [bersamaan dengan] suatu hal yang lain (*huwa ḥayawān wasyay’*.) [Pendek kata] ia bukanlah binatang ditinjau dari dirinya sendiri. Engkau sudah mengetahui [dari yang telah dibahas] bahwa jika [binatang] ini adalah suatu binatang [bersama dengan] suatu hal yang lain, maka binatang seolah-olah adalah bagian dari gabungan kedua hal ini (*ka al-juz’ minhumā*.) Demikian pula dengan manusia.

Memertimbangkan binatang dari sisi esensinya (*bidzātihi*) adalah sesuatu yang mungkin dilakukan, meskipun ia hanya [ada] bersamaan dengan suatu hal yang lain dari

dirinya.³² Esensinya yang ada bersamaan dengan yang lain (*ghayrihi*) [masih tetap] dirinya, dan dirinya [tetap] memiliki esensinya pada dirinya sendiri (*fadzātuahu lahu bidzātihi.*)³³ Keberadaannya (*kawnuhu*) dengan hal yang lain adalah suatu kondisi aksidental yang ia miliki (*amr 'āriḍ lahu*) atau suatu sifat yang mengiring³⁴ (*lāzim*) hakikat alamiahnya (*liṭabī'iyatīhi*), yaitu 'kebinatangan' atau 'kemanusiaan.' Pertimbangan ini [yaitu 'kebinatangan'] adalah sesuatu yang secara eksistensial ada terlebih terdahulu

³² Yaitu meskipun kita tidak akan pernah menjumpai hitam yang tidak sudah ada pada permukaan tubuh tertentu di dunia luar, kita tetap dapat memunyai pemahaman teoritis mengenai apa itu hitam saja. Demikian pula dengan binatang atau manusia.

³³ Binatang tertentu, meskipun ia tidak lagi binatang dari sisi binatang saja, melainkan binatang sejauh ia adalah seekor kucing atau kuda, masih tetap dapat dipredikasi sebagai binatang.

³⁴ *Lāzim*, jamak *lawāzim*. Terma teknis ini sulit untuk diterjemahkan. Kamus *Al-Munawwir* menawarkan definisi 'wajib,' atau 'sesuatu yang hukumnya wajib.' Namun lebih baik 'wajib' ditetapkan untuk menerjemahkan *wājib*. Kata serapan dalam bahasa Indonesia, 'lazim,' tidak cocok karena memunyai konotasi 'kebiasaan umum'; sedangkan dalam istilah Ibn Sīnā, *lāzim* merupakan terjemahan bahasa Arab dari terma logika Aristoteles *επομενος* yang biasa diterjemahkan sebagai konsekuensi niscaya, hasil yang diwajibkan, atau efek niscaya, dan lain-lain (Goichon, *Vocabulaires comparé d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, 31.) Denotasi khusus *επομενος* dalam falsafat Aristoteles dan Ibn Sīnā tidak berbeda, yaitu sifat-sifat sebuah substansi (*jawhar*) yang diniscayakan oleh esensinya, namun tidak termasuk dalam konstitusi esensi tersebut (Goichon, *Lexique*, 366.) Contoh yang sering digunakan oleh Ibn Sīnā adalah kemampuan manusia untuk menulis atau ketawa, lih. *Mantiq al-Najāt (The Logic of the Deliverance)*, terj. Inggris oleh Asad Q. Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2011), 6-8. Kedua hal ini diniscayakan oleh esensi manusia yang didefinisikan sebagai hewan rasional. Dalam bahasa Perancis, terjemahan standar bagi *lāzim* adalah *concomitant* (kata ini lebih sering digunakan) atau *conséquent inséparables* (lebih jarang dipakai); begitu pula dalam bahasa Inggris. Menurut Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, dalam database kata-kata teknis dan saintifik, *Glosarium*, 'concomitant variable' dapat diartikan sebagai variabel 'konkomitan,' 'iringan,' 'penyerta.' Lorens Bagus juga memasukan kata konkomitan dalam kamusnya, *Kamus Filsafat*, 478. Penulis memilih untuk menerjemahkannya sebagai 'sifat iringan' atau 'sifat yang mengiringi esensi,' dan juga konkomitan tergantung pada konteks.

(*mutaqaddim*) dari binatang yang karena sifat-sifat aksidentalnya [telah menjadikannya] seekor [binatang] tertentu (*syakhs*), atau suatu [konsep] universal, atau sesuatu yang ada (*wujūdī*) atau sesuatu yang teoritis ('*aqlī*.) [Situasi ini sama saja dengan pernyataan bahwa] sesuatu yang simpel (*al-basīf*) mendahului sesuatu yang berkomposisi (*al-murakkab*), dan bagian (*al-juz'*) mendahului keseluruhan (*al-kull.*) Dengan [kondisi] eksistensial seperti ini, [binatang sebagai dirinya sendiri] bukanlah genus tertentu (*jins*), spesies tertentu (*naw'*), individu tertentu, yang satu, atau yang banyak. Melainkan, dengan eksistensi seperti ini, ia adalah binatang atau manusia saja.

Namun niscaya (*yalzamuhu*) bahwa tidak ada kemustahilan baginya untuk menjadi satu atau banyak, karena sesuatu yang memunyai eksistensi (*mawjūd*) tidak mungkin ada tanpa kedua hal ini, sejauh [kedua hal ini] adalah sifat yang mengiringi [binatang] di dunia eksternal. [Namun] binatang, meskipun ia adalah sesuatu yang ada [202] dalam setiap anggota [spesiesnya] dengan prasyarat di atas [bahwa ia satu atau banyak], bukanlah binatang tertentu. [Ia bukanlah binatang yang ini atau yang itu] meskipun niscaya ia menjadi binatang tertentu, karena dengan pertimbangan [eksistensinya di dunia luar] ia pada hakikat dan kuitasnya (*fī haqīqatīhi wa-māhiyyatīhi*) adalah binatang tertentu.

Tidak benar bahwa ada binatang pada individu tertentu tidak memerbolehkan binatang sejauh ia binatang—bukan dengan pertimbangan [dari sisi ia ada] dalam aspek-aspek tertentu—untuk dipertimbangkan sebagai sesuatu yang ada dalam [individu tersebut.] Hal ini dikarenakan jika individu ini adalah binatang tertentu, maka binatang tertentu [ini] adalah sesuatu yang ada. [Jika demikian, maka] binatang [sejauh ia binatang] yang merupakan bagian (*al-juz'*) dari binatang tertentu adalah sesuatu yang [juga] ada. Ini sama halnya dengan 'keputihan' yang, meskipun pada dirinya sendiri ia adalah

sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari materi (*ghayr mufāriq li al-māddah*), merupakan sesuatu yang eksis dalam materi. [Hal ini dikarenakan] ia adalah sesuatu yang lain [dari materi] yang dipertimbangkan melalui esensinya dan adalah pemilik hakikat esensialnya, meskipun bergabung hal lain [dengan binatang] dalam eksistensi (*fi al-wujūd*) adalah suatu aksiden yang terjadi pada hakikat ini.

Namun seseorang bisa mengatakan: “binatang sejauh ia binatang tidak ada dalam individu-individu (*fi al-asykhās*), karena yang ada dalam individu-individu adalah binatang tertentu dan bukan binatang sejauh ia binatang. Lebih dari itu, [jika] binatang sejauh ia binatang adalah sesuatu yang ada, maka ia akan menjadi sesuatu yang terpisah dari individu-individu. Andaikan binatang sejauh ia binatang adalah sesuatu yang ada dalam individu tertentu, maka niscaya ia akan menjadi sesuatu yang khusus bagi [individu ini], atau tidak khusus. Jika ia adalah sesuatu yang khusus, maka binatang sejauh ia binatang tidak akan menjadi sesuatu yang ada dalam [individu tertentu] atau sesuatu yang [identik dengannya], melainkan ia akan menjadi binatang tertentu. [Di pihak lain] jika ia bukan sesuatu yang khusus, maka yang satu secara numerik akan secara esensial (*bi ‘aynihi*) menjadi sesuatu yang ada dalam pluralitas (*al-katsrah*), dan ini mustahil (*wahuwa muḥāl*).”

Meskipun keraguan [203] ini lemah dan bodoh, kami telah menguraikannya karena ia telah menyebabkan permasalahan (*syubhah*) yang pada saat ini telah menimpa golongan tertentu yang telah kehilangan arah dalam berfalsafat. Maka kami mengatakan:

Dalam keraguan ini ada beberapa kekeliruan (*al-ghalaṭ min wujūh ‘iddah*.) Yang pertama adalah pendapat (*al-zann*) bahwa jika yang ada dalam binatang adalah binatang tertentu, maka hakikat alamiah (*tabī‘ah*) dari kebinatangan yang esensinya dipertimbangkan tanpa prasyarat lain bukanlah sesuatu yang ada dalam [binatang tertentu ini.] Penjelasan

mengenai kekeliruan pendapat ini sudah diuraikan di atas. Yang kedua adalah pendapat bahwa niscaya bagi binatang sebagai binatang untuk ada sebagai sesuatu yang khusus atau tidak khusus secara ‘ekuipolensi’ (*bima ‘nā al-‘udūl*.)³⁵ Namun ini tidak tepat. Melainkan, jika binatang ditinjau sejauh ia binatang dan dari segi kebinatangannya, maka ia tidak akan ada sebagai sesuatu yang khusus maupun yang tidak khusus. Kedua hal ini dinegasi darinya, karena ia adalah binatang saja. Makna binatang sejauh ia binatang adalah sesuatu yang lain dari yang khusus dan yang umum. [Kedua hal ini] tidak termasuk dalam kuititasnya. Jika demikian, maka binatang sejauh ia binatang tidak akan menjadi sesuatu yang khusus maupun umum dari sisi kebinatangannya. Melainkan ia adalah binatang [saja] tanpa adanya hal-hal atau sifat-sifat (*al-umūr wa al-aḥwāl*) lain. Melainkan, [binatang] menjadi khusus atau umum sebagai sifat iringannya.

Argumen (*qawl*) [golongan yang keliru ini] meniscayakan [binatang] sebagai sesuatu yang khusus atau umum. Namun jika maksudnya dengan argumen ini adalah [untuk menetapkan] bahwa binatang adalah sesuatu yang tidak mungkin tidak mengandung (*lā yakhlū ‘anhumā*) kedua hal tersebut dari sisi kebinatangannya, [ini salah karena] ia tidak mengandung kedua hal tersebut. Namun jika maksudnya adalah ia tidak mungkin tidak mengandung kedua hal ini dari sisi

35

Al-ma‘dūlāt, ataupun pernyataan-pernyataan ekuipolen adalah pernyataan yang mengandung sebuah negasi pada salah satu termanya, biasanya predikat. Contoh: *p* adalah bukan *s*; lihat catatan kaki 28 di atas. Bandingkan ini dengan sebuah proposisi negasi universal yang menegaskan bukan hanya satu terma melainkan proposisi itu secara utuh. Contoh: tidak satupun *p* adalah *s*. Pernyataan ekuipolen mempunyai ciri khusus, yaitu: terma yang dinegasi dapat dijadikan terma afirmatif tanpa mengubah makna semantis dari proposisi tersebut. Misalnya, “Budi tidak dapat melihat” dapat diubah menjadi pernyataan afirmatif “si Budi adalah buta.” Penjelasan ini adalah parafrase dari Michael Marmura, “Notes to Book Five, Chapter Two,” dalam *Metaphysics of the Healing*, 405.

eksistensinya—yakni, salah satu dari kedua hal ini tidak mungkin tidak ada sebagai sifat yang mengiringinya—maka ini benar, karena niscaya sesuatu yang khusus dan umum akan selalu ada sebagai iringan [binatang.] Sebagai aksidennya, kedua hal ini tidak membatalkan (*lā tabṭal*) kebinatangan baginya, yakni kebinatangan yang dipertimbangkan bukan dari segi yang khusus atau umum, melainkan [kebinatangan] yang menjadi sesuatu yang khusus atau umum setelah [ia dipertimbangkan] bersamaan dengan sifat-sifat [eksternal] yang terjadi kepadanya (*ya riḍ lahā min al-ahwāl.*)

Yang wajib dipahami karena ia adalah [pendapat] yang benar adalah: “tidaklah niscaya bahwa binatang sejauh ia binatang adalah sesuatu yang tidak bisa dipredikasi pada yang khusus atau yang umum.” Namun tidaklah benar jika dikatakan: “niscaya [binatang sejauh ia binatang] tidak bisa dipredikasikan pada yang khusus atau yang umum.” Hal ini dikarenakan, seandainya niscaya kebinatangan [204] tidak bisa dipredikasi pada yang khusus dan yang umum, maka binatang tidak akan ada sebagai sesuatu yang khusus Atau umum.³⁶

Karena ini, maka niscaya akan ada sebuah pemisahan yang jelas (*farq qā'im*) antara pernyataan “binatang sejauh ia binatang saja (*ḥayawān mujarrad*) tanpa prasyarat [bersama] hal lain” dan pernyataan, “binatang sejauh ia binatang saja dengan prasyarat *tanpa* [bersama] hal lain.” Seandainya ada kemungkinan bahwa binatang sejauh ia binatang ada dengan sendirinya dengan prasyarat bahwa tidak ada [bersamanya] hal lain yang ada dalam benda-benda partikular, maka akan ada kemungkinan bahwa forma-forma Platonik memiliki eksistensi dalam benda-benda partikular. Namun eksistensi

binatang *dengan* prasyarat ‘tanpa [bersama] hal lain’ ada dalam pikiran (*al-dzihn*) saja. Sedangkan binatang semata *tanpa* prasyarat ‘[bersama] hal lain’ ada dalam benda-benda partikular. Pada dirinya sendiri dan hakikatnya, ia ada tanpa syarat ‘[bersama] hal lain,’ walaupun seribu prasyarat lain pun dari dunia eksternal (*min al-khārij*) [dapat] bergabung dengannya.

Maka [jika] binatang dari segi kebinatangan saja adalah sesuatu yang ada di benda-benda partikular, tidak ada keniscayaan baginya untuk menjadi sesuatu yang terpisah (*mufāriq*) [dari benda tertentu.] Melainkan, sebagai sesuatu yang pada dirinya sendiri bebas (*khāla'an*) dari prasyarat-prasyarat yang mengikat [padanya], adalah sesuatu yang ada dalam benda-benda partikular; [yakni] prasyarat-prasyarat dan sifat-sifat dari dunia eksternal melingkupinya (*iktanāfahu.*) Maka dari itu, [binatang], [meskipun ia berada] dalam batas ‘kesatuannya’ (*fī ḥadd waḥdatihi*) yang menjadikannya satu benda tertentu dari totalitas [benda-benda external] (*min ḥādẓā al-jumlah*), adalah binatang saja tanpa prasyarat [bersama] ‘hal lain,’ [sehingga] kesatuan ini adalah sesuatu yang ditambah pada (*zā'idah 'alā*) kebinatangannya. Seandainya memang ada binatang yang terpisah seperti yang mereka pikirkan, ia bukanlah binatang yang sedang kami cari (*nataṭallabuhu*) dan bahas, karena yang kami incar (*naṭlab*) adalah binatang yang dipredikasi pada yang banyak, sehingga setiap anggota dari yang banyak ini (*kull wāḥid min al-katsīrīn*) adalah [binatang.]³⁷ Sedangkan sesuatu yang terpisah

³⁶ Sedangkan jika kita menunjuk pada seekor kucing, kita tetap dapat mengatakan bahwa ia adalah seekor binatang—ini adalah predikasi pada yang khusus. Dan jika kita berbicara mengenai konsep universal kebinatangan, yang kita bicarakan tidak lain dari binatang—ini adalah predikasi yang umum.

³⁷ Ibn Sīnā sedang mengkritik doktrin Platonis yang menyatakan bahwa forma-forma intelektual seperti ‘binatang’ atau ‘keadilan’ memunyai eksistensi yang terpisah dari manifestasi-manifestasinya di dunia kita. Menurut Ibn Sīnā, jika kaum Platonis meyakini bahwa forma intelektual ini merupakan bentuk sesungguhnya dari ‘binatang’ atau ‘keadilan’ dan forma-forma ini memunyai eksistensi terpisah, yaitu di dunia selain dunia materi, maka binatang-binatang dan perilaku-prilaku adil yang ada di dunia materi tidak dapat dipredikasi secara utuh oleh binatang-yang-sesungguhnya atau keadilan-yang-sesungguhnya.

(*al-mubāyin*) yang tidak bisa dipredikasi pada benda-benda yang banyak ini, karena tidak ada satupun darinya merupakan [hal yang terpisah ini], tidak perlu kami membahasnya [untuk mendapatkan] apa yang kami cari.³⁸

Maka binatang yang dipahami melalui aksiden-aksidennya adalah benda yang alamiah (*al-syay' al-ṭabī'ī*); sedangkan yang dipahami melalui esensinya adalah hakikat alamiah (*al-ṭabī'ah*).³⁹ Telah dikatakan [205] bahwa eksistensi [hakikat alamiah ini] adalah sesuatu yang ada sebelum (*aqdam min*) eksistensi alamiah. Orde prioritas [seperti ini] adalah [jenis] prioritas [yang juga terjadi pada] yang simpel terhadap yang berkomposisi. [Hakikat alamiah ini] adalah sesuatu yang eksistensinya dikhususkan (*yakhiṣṣu wujūdahu*) sedemikian rupa sehingga ia adalah eksistensi yang suci (*al-wujūd al-ilāhī*), karena yang menyebabkan eksistensinya sejauh ia binatang adalah takdir Tuhan Yang Maha Tinggi.⁴⁰ Sedangkan keadaannya bersama dengan materi, aksiden-aksiden, individu tertentu, meskipun ini [juga sesuai dengan] takdir Tuhan Yang Maha Esa, adalah [sesuatu] yang disebabkan oleh hakikat alamiah tertentu.⁴¹ Maka seperti halnya binatang memiliki lebih dari satu modalitas dalam eksistensinya begitu pula dalam akal (*al-'aql*.) Dalam akal, melalui proses abstraksi (*min al-tajrīd*), ada forma (*ṣūra*) binatang semata (*al-ḥayawān al-mujarrad*) sesuai dengan modalitas yang kami sebut di atas. Berdasarkan aspek [eksistensi] seperti ini, ia dinamakan sebagai sebuah forma intelektual (*al-ṣūra al-'aqliyyah*.) Dalam akal, ada juga

forma intelektual dari sisi [adanya] hubungan antara [konsep-konsep] dalam akal dengan benda-benda partikular berdasarkan suatu definisi. Maka, menurut akal, forma tertentu memiliki sebuah relasi (*muḍāf*) dengan pluralitas (*al-katsrah*.) Dengan pertimbangan ini, [binatang] adalah sesuatu yang universal, yakni sebuah konsep (*ma'nā*) dalam akal yang relasinya dengan binatang-binatang tertentu yang mengikat padanya tidak dibedakan. [Yang dimaksud dengan ini adalah:] pertamanya forma dari setiap [binatang ini] hadir dalam imajinasi (*bi al-khayāl*), lalu akal menyaring (*intaza'a*) makna murni dari aksiden-aksiden [nya.] Forma inilah yang pada hakikatnya didapatkan dalam (*ḥaṣala fī*) akal. Forma ini didapatkan melalui proses yang mengabstraksi 'kebinatangan' dari imajinasi partikular. [Apa yang muncul dalam imajinasi partikular ini] diambil dari benda yang ada di dunia eksternal atau dari sesuatu yang menyerupai (*jāra majrā*) benda eksternal, meskipun [hal terakhir ini] pada hakikatnya adalah sesuatu yang tidak ada di dunia eksternal dan malah diciptakan oleh imajinasi.⁴²

Forma ini, meskipun ia memunyai relasi (*bi al-qiyās*) dengan individu-individu, adalah sesuatu yang universal. [Namun] karena ia memunyai relasi dengan jiwa partikular di mana ia telah tercetak (*intaba'at*), maka ia adalah sesuatu yang individual (*syakṣiyyah*.) [Meskipun individualitas] adalah salah satu dari forma-forma [yang didapatkan] dalam akal, namun karena jiwa-jiwa individual itu banyak secara numerik, maka forma yang universal ini bisa menjadi sesuatu yang banyak secara numerik, sejauh melalui [yang banyak ini] ia menjadi sesuatu yang individual. Maka [forma universal ini] akan memiliki sebuah konsep [206] universal (*ma'qūl kullī*) yang lain, [sebuah konsep] yang karena hubungannya dengan [forma universal ini] adalah sesuatu yang mirip dengan [forma

Kalaupun ada predikasi, hal ini dilakukan secara metaforis. Ibn Sīnā menolak pandangan ini. Bagi dia, binatang-binatang tertentu di dunia materi tetap binatang; dan perilaku-perilaku adil kita tetap adil. Tidak ada keterpisahan ontologis. Inilah realisme Aristoteles yang diwariskan pada Ibn Sīnā.

³⁸ Yakni, binatang yang terpisah bukanlah binatang-binatang tertentu.

³⁹ Perbedaan antara *ṭabī'ī* dan *ṭabī'ah*.

⁴⁰ Melalui emanasi Akal Aktif (*al-'aql al-fa'āl*.)

⁴¹ Sebagai *causa forma* dan, dalam kasus manusia, sebagai *causa akhir*.

⁴² Misalnya peri, siluman, naga, dan makhluk-makhluk khayalan yang lain.

universal ini], [sebagaimana forma ini] memunyai hubungan dengan yang eksternal. Maka [konsep universal yang lain ini] adalah sesuatu yang dalam jiwa dibedakan dari forma ini yang merupakan universal dari segi ianemunyai hubungan dengan benda eksternal, sehingga ia dapat dipredikasi pada dirinya sendiri dan hal yang lain. Kami akan segera kembali membahas hal ini dengan cara yang berbeda.

Maka hal-hal yang umum (*al-umūr al-‘āmmah*) di satu pihak sisi adalah sesuatu yang ada di dunia eksternal; namun di pihak lain lain ia bukan [sesuatu yang ada di dunia luar.] Sedangkan “sesuatu yang satu secara numerik namun bisa dipredikasi pada yang banyak” adalah sesuatu yang dipredikasi pada individu tertentu karena individu ini adalah dia; begitupun pada individu yang lain. Namun jelas-jelas ini tidak mungkin [terjadi], dan kami akan menjelaskannya nanti.⁴³ Sedangkan hal-hal umum dari sisi ia adalah sesuatu yang umum secara aktual adalah sesuatu yang ada dalam akal saja. [207]

⁴³Yang dimaksud oleh Ibn Sīnā dengan “sesuatu yang satu secara numerik namun bisa dipredikasi pada yang banyak” adalah forma-forma Platonik. Menurut doktrin ini, forma ‘keadilan’ hanya ada satu dalam realitas, dan manifestasi dari keadilan adalah jiplakan aksidental yang terjadi padanya. Begitu pula dengan forma lain seperti ‘kebaikan’ dan ‘kemanusiaan.’ Konsekuensinya adalah sebuah situasi membingungkan di mana jika ‘manusia’ itu hanya satu secara numerik, maka manusia-manusia individu tidak dapat dikatakan sebagai manusia; atau jika manusia-manusia tersebut adalah manusia maka manusia tidak lagi satu.

Daftar Pustaka

- d'Alverny, Marie-Thérèse, "Translations and Translators," dalam Robert L. Benson and Giles Constable, ed., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, p. 421-62. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Eichner, H., "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Shirazi." *Medioevo* 32 (2007): 139-197.
- Goichon, Anne-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris: Descléde Brouwer, 1938.
- , *Vocabulaires Comparés D'Aristote et D'Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, 1939.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works Second Edition*. Leiden: E. J. Brill, 2014.
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Al-Syifā*, *al-Ilāhiyyāt (The Metaphysics of the Healing)*, terj. Michael M. Marmura. Provo, UT: Brigham Young, 2005.
- , *Al-Syifā*, *al-Ṭabī'iyāt, al-Samā' al-Ṭabī'ī (Physics of the Healing)*, terj. Jon McGinnis. Provo, UT: Brigham Young, 2009.
- , *La Métaphysique du "Shifā" 2 Vol.*, terj. Georges C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1978 (1985.)
- , *Manṭiq al-Najāt (The Logic of the Deliverance)*, terj. Asad Q. Ahmed. Karachi: Oxford University Press, 2011.
- , *Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie un Ethik*, ed. Max J.H. Horten. New York: R. Haupt, 1907.
- Marmura, Michael, "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifa*" dalam *Probing Islamic Philosophy: studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and Other Major Muslim thinkers*. Binghamton: Global Academic Pub., Binghamton University, 2005.
- McGinnis, Jon, "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science, and Natural Philosophy," *Documenti e studi sulla tradizione filosoficamedievale* 18(2007), 165- 86.
- , "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method," dalam *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, edited by S. Rahman, T. Street. and H. Tahiri, 129- 152. Springer Science+Business Media B.V., 2008.
- Rukmana, Aan dan Sahrul Mauludi, "Peta Falsafat Islam di Indonesia," *Ilmu Ushuluddin* 2 (2014): 143-162.
- Sabra, A.I., "Avicenna on the Subject Matter of Logic." *The Journal of Philosophy* 77. 11 (1980): 746-754.
- Sabzavārī, *Ghurar al-farā'id (Syarḥ-i manzūmah)* [The Metaphysics of Sabzavārī], terj. Mehdi Mohaghegh dan Toshihiko Izutsu. Tehran: Iran University Press, 1983.
- Shute, Richard, *On the History of the Process by Which the Aristotelian Writings Arrived at Their Present Form*. Arno Press, 1976
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad, *Bidāyah al-Ḥikmah (The Elements of Islamic Metaphysics)*, terj. Sayyid 'Alī Qūlī Qarā'ī. London: Saqi Books, 2003.
- Tahqiq, Nanang, "Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia," *Ilmu Ushuluddin* 2 (2014), 163-84.

Wisnovsky, Robert, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth –Century Islamic East(*Mašriq*): A Sketch," dalam *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, 27-50. Berlin: deGruyter, 2012.

-----, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 A.D.) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations," *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen and M. Stone, 141-191. London: Institute of Classical Studies, University of London, 2004.

WM, Abdul Hadi. "Bahasa Melayu Awal dalam Puisi," *Kembali ke Sumber Kembali ke Akar*, ed. Ali Akbar. Jakarta: Pustaka Furdaus, 1999.