

KONSEP *MA'AD* TRANSENDEN DALAM ALQURAN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Alquran dan Tafsir
sebagai salah-satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
HASYIM ADNANI
NIM:153530011

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M. /1444 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa konsep *ma'âd* transenden merupakan sebuah proses perjalanan kembali manusia menuju Tuhan dalam proses penyempurnaan diri (*istikmâl*). *Ma'âd* terjadi pra dan pasca kematian yang dimulai sejak manusia berada di dunia. *Ma'âd* transenden ini sekaligus menjawab problem reinkarnasi yang selama ini dipahami secara parsial yakni kejadian yang lazimnya berupa perpindahan jiwa kepada tubuh yang lain. Dalam perjalanan menuju kesempurnaan, jiwa manusia melewati beberapa tahapan, yakni: tahapan alam dunia, kemudian alam barzah, dan alam akhirat. Dalam setiap tahapannya, jiwa manusia dan jisminya, disesuaikan dengan keadaan alam yang dilaluinya.

Temuan ini didapatkan melalui analisa terhadap ayat-ayat Alquran serta teori '*irfâni* yang menjelaskan hal demikian. Adapun teori '*irfâni* ini dipahami sebagai teori yang menjelaskan perjalanan jiwa dan spiritual manusia, baik dari dunia maupun akhirat. Teori ini bertumpu pada penyucian jiwa dan kekuatan daya akal, sehingga kesucian jiwa dan ketinggian makrifat seiring dan sejalan.

Kesimpulan ini sejalan dengan pendapat mayoritas ulama sufi atau '*urafa* seperti: Ibn Sina, Ibn 'Arabi, Rumi, Mulla Sadra, Haidar Amuli, Jawadi Amuli, dan juga mendukung disertasi Jun Firmansyah serta Komarudin. Sebaliknya, disertasi ini berbeda dengan kebanyakan ulama, terutama para teolog yang menolak pandangan tersebut. Menurut mereka *ma'âd* adalah peristiwa yang terjadi pasca kematian. Pendapat ini dianut antara lain: Al-Farabi, Imam al-Ghazali, Muhammad Dhiya Abadi, Fazlur Rahman, dan M. Quraish Shihab.

Metode yang digunakan dalam penelitian metode kualitatif dengan memanfaatkan metode tafsir tematik (*maudû'i*) dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang memiliki topik tentang *ma'âd* yang ditinjau dari tafsir-tafsir sufi. Data yang diperoleh dalam sumber di atas dibaca dengan menggunakan metode deskriptif analisis melalui prinsip-prinsip filsafat transenden, yang merujuk dari beragam disiplin pengetahuan baik tafsir falsafi, tafsir *riwâ'*, tafsir *ishârî*, tafsir *kalâmî*, dan pendekatan '*irfân al-nazâri*.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is a review of the Qur'anic perspective on transcendent *ma'âd* which shows that the essence of *ma'âd* is a process of human return to God in its perfection (*istikmâl*). That is, *ma'âd* occurs before and after death which begins when humans are in the world. This transcendent *ma'âd* at the same time answers the problem of reincarnation which has been partially understood so far, namely the occurrence of the normal transfer of the soul to another body. This finding was obtained based on an analysis of the verses of the Qur'an and the *'irfânî* theory that explains this. On the way to perfection, the human soul goes through several stages, namely: the natural world stage, then the barzah realm and the afterlife. In each of its stages, the human soul and its mass are adapted to the natural conditions it goes through.

This finding was obtained through an analysis of the verses of the Qur'an and the theory of *'irfânî* which explains this. The theory of *'irfânî* is understood as a theory that explains the journey of the human soul and spirituality, both from the world and the hereafter. This theory builds on the purification of the soul and the power of reason, so that the sanctity of the soul and the height of *ma'rifat* go hand in hand.

This analysis is in line with the opinion of the majority of Sufi or *'urafa* scholars such as: Ibn Sina, Ibn 'Arabi, Rumi, Mulla Sadra, Haidar Amuli, Jawadi Amuli, and also supports the dissertations of Jun Firmansyah and Komarudin. On the other hand, it is different from the majority of scholars, especially theologians who reject this perspective. According to them *ma'âd* is an event that occurs after death. This opinion was held by Al-Farabi, Imam al-Ghazali, Muhammad Dhiya Abadi, Fazlur Rahman, and M. Quraish Shihab.

The method used in this study is based on the thematic method (*maudû'î*) by collecting verses of the Quran that have the topic of *ma'âd* in terms of Sufi interpretations. The data obtained in the source above is read using a descriptive analysis approach through the principles of transcendent philosophy, which refers to various disciplines of knowledge, through philosophical interpretation, *riwâ'î* interpretation, *ishâri* interpretation, *kalâmî* interpretation, and *'irfân al-nazârî* approach.

خلاصة

نتيجة هذه الرسالة هي أن مراجعة المنظور القرآني للمعاد المتعالي تظهر أن ماهية المعاد هي عملية عودة الإنسان إلى الله استكمالاً لذاته. بعبارة أخرى، المعاد يحدث قبل الموت وبعده، وهو يبدأ من وجود الإنسان في الدنيا. يجيب هذا المعاد المتعالي في نفس الوقت على مشكلة التناسخ التي فهمت عند الكثير حتى الآن جزئياً، أي أن حدوثه تلزم انتقال الروح الإنساني من جسد إلى جسد آخر. تم الحصول على هذه النتيجة بناءً على تحليل آيات القرآن ونظرية العرفاني التي تفسر ذلك.

في طريق الكمال تمر النفس البشرية بعدة مراحل هي: عالم الطبيعة، ثم عالم البرزة، ثم الآخرة. في كل مرحلة من مراحلها، تتكيف النفس البشرية وكتلتها مع الظروف الطبيعية التي تمر بها.

تم الحصول على هذه النتيجة من خلال تحليل آيات القرآن ونظرية عرفاني التي تفسر ذلك. تُفهم نظرية عرفاني على أنها نظرية تشرح رحلة الروح البشرية والروحانية، سواء من العالم أو الآخرة. تقوم هذه النظرية على تنقية الروح وقوة العقل، بحيث تسير قدسية الروح وعلو المعارف جنباً إلى جنب.

يتوافق هذا الاستنتاج مع رأي جمهور علماء الصوفية أو العرفاء مثل: ابن سينا، وابن عربي، والرومي، والملا صدرا، وحيدر آملي، وجوادي آملي، كما يدعم أطروحات جون فرمانشاه وقمر الدين. من ناحية أخرى، فإن غالبية العلماء، وخاصة علماء الكلام، يرفضون هذا الرأي. المعاد عندهم يحدث فقط بعد الموت. وأخذ هذا الرأي الفارابي والإمام الغزالي ومحمد ضياء أبدي وفضل الرحمن ومحمد قريش شهاب.

المنهج المستخدم في هذه الدراسة هي منهج التفسير الموضوعي من خلال جمع آيات من القرآن في موضوع المعاد مع التفاسير الصوفية لها. تتم قراءة البيانات التي تم الحصول عليها في المصدر أعلاه باستخدام نهج التحليل الوصفي من خلال مبادئ الحكمة المتعالية، والتي تشير إلى تخصصات مختلفة من العلوم، مثل التفسير الفلسفي، والتفسير الروائي، والتفسير الإشاري، والتفسير الكلامي، والعرفان النظري.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Hasyim Adnani
Nomor Induk Mahasiswa : 153530011
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Konsep Ma'ad Transenden dalam Alquran

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 September 2022
Yang membuat pernyataan,



Hasyim Adnani

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING
KONSEP MA'AD TRANSENDEN DALAM ALQURAN
DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Alquran dan Tafsir
sebagai salah-satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
Hasyim Adnani
NIM: 153530011

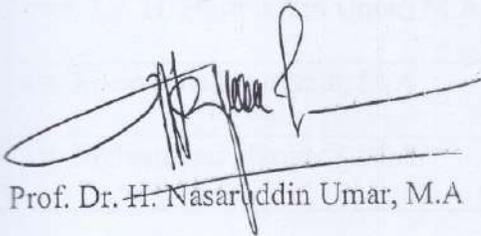
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 16 September 2022

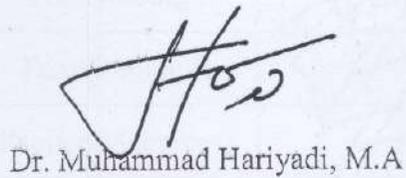
Pembimbing I

Menyetujui:

Pembimbing II

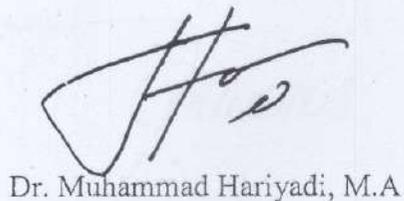


Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

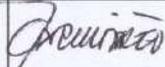
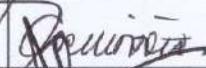
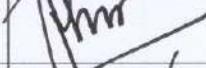
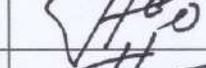
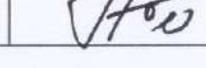
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

KONSEP *MA'AD* TRANSENDEN DALAM ALQURAN

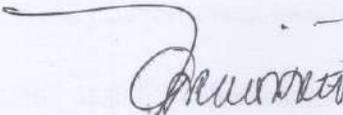
Disusun oleh:

Nama : Hasyim Adnani
Nomor Induk Mahasiswa : 153530011
Program Studi : Program Doktor Ilmu Alquran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal:
Selasa, 01 November 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A	Penguji II	
4	Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A	Penguji III	
5	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A	Pembimbing I	
6	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A	Pembimbing II	
7	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,2023
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah turabian dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

A = ا	Z = ز	F = ف
B = ب	S = س	Q = ق
T = ت	Sh = ش	K = ك
Th = ث	Ṣ = ص	L = ل
J = ج	Ḍ = ض	M = م
Ḥ = ح	Ṭ = ط	N = ن
Kh = خ	Ẓ = ظ	H = ه
D = د	‘ = ع	W = و
Dh = ذ	Gh = غ	Y = ی
R = ر		

B. Vokal

Pendek : A = ; I = ؛ U = ،

Panjang : Â = اَ ; Î = یَ ; Û = وُ

Diftong : Ay = اِیَ ; Aw = اِوُ

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal فيمعرفةالله ditulis *fi ma‘rifat allâh*. Ta' marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينةالفاضلة ditulis *al-madînah al-fâḍilah*.

D. Shaddah

Shaddah atau tashdid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis ‘*aqliyyah*, فعلية ditulis

fi'liyyah, dan قُوَّةٌ ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدوّ ditulis 'aduw

E. Kata sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis *sunnatullâh*, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis 'Abd al-Raḥmân dan جلال الدين maka akan ditulis *Jalâl al-Dîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt yang telah menganugerahkan limpahan rahmat dan inayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada makhluk termulia, manifestasi utama cahaya Ilahi, Nabi Muhammad Saw beserta keluarga dan para sahabatnya yang mulia.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini bisa rampung setelah melalui proses yang tidak dapat penulis lalui dan jalannya seorang diri. Oleh karenanya, menjadi kewajiban bagi penulis untuk menyampaikan terimakasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah memberikan banyak smbangsih, baik moril maupun materil selama penulisan disertasi ini. Meskipun, penulis tidak dapat menyebutkan satu persatu, akan tetapi secara khusus penulis perlu menyampaikan rasa terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. yang juga sebagai pembimbing utama disertasi ini. Tentunya, atas segala bimbingan, ilmu, motivasi, serta kesediaan waktu untuk mengarahkan dan membimbing disertasi ini.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si yang telah meluluskan judul disertasi ini dalam proses ujian komprehensif dan proposal. Penulis menyadari bahwa tanpa restu dan persetujuannya, tidak mungkin disertasi ini dapat diwujudkan dalam penelitian setelah melalui tahapan-tahapan persidangan yang ada.

3. Ketua Program Studi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Dr. Nur Arfiah Febriani, MA yang senantiasa memberikan arahan dan bimbingan kepada penulis untuk dapat menyelesaikan disertasi ini.
4. Kepala program doktor Ilmu Alquran dan Tafsir Dr. Muhammad Hariyadi, M.A sekaligus sebagai pembimbing kedua. Penulis menyadari bahwa atas segala arahan, masukan, serta bimbingan dalam penyelesaian disertasi ini, tidak mungkin terwujud tanpa koreksi dan bimbingannya.
5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan disertasi ini.
6. Orang tua penulis almarhum bapak Umar Assadi dan almarhumah ibu Khodijah atas doa dan restunya untuk menempuh pendidikan S-3 di Institut PTIQ Jakarta hingga tahapan penyelesaian disertasi ini.
7. Untuk istri tercinta penulis Indriani Darmawati, SE dan anak-anakku tercinta Haidar Nejad dan Zahra Nargis yang selalu mendukung dan menyertai dalam suka dan duka baik selama masa perkuliahan hingga penyelesaian disertasi ini.
8. Jajaran pengurus Yayasan Hikmat Al-Mustafa Dr. Hossein Mottaqi, Dr. Kholid Al Walid, MA, Dr. Thusi, Dr. Umar Shahab, MA, Abdullah Beik, MA,
9. Segenap Civitas STAI Sadra Jakarta, para dosen dan staf yang telah memberikan dukungan dalam menyelesaikan disertasi ini
10. Teman dan sahabat penulis Ammar Fauzi, Ph.D, Dr. Cipta Bakti Gama, yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaganya dalam menyelesaikan disertasi ini
11. Semua pihak yang telah turut andil membantu dalam menyelesaikan disertasi ini

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah Swt jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan-Nya, semoga disertasi ini dapat memberikan manfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 12 September 2022

Hasyim Adnani

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	vi
Tanda Pengesahan Disertasi	vii
Pedoman Transliterasi	ix
Kata Pengantar	xi
Daftar Isi.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Pembatasan Masalah	13
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian	14
F. Manfaat Penelitian	14
G. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan....	14
H. Metodologi Penelitian	18
I. Sistematika Penulisan	21
BAB II. DISKURSUS TENTANG MA'ÂD.....	23
A. Makna Etimologis <i>Ma'âd</i>	23
B. Makna Terminologis <i>Ma'âd</i>	25
C. Makna Transenden.....	30
D. Isu-Isu Tentang <i>Ma'âd</i>	32

1. <i>Ma'âd Jismânî</i>	34
2. <i>Ma'âd Rûhânî</i>	35
3. <i>Ma'âd Jismânî wa Rûhânî</i>	36
4. <i>Ma'âd Jismânî Mitsâlî wa Rûhânî</i>	37
E. Tingkatan-Tingkatan <i>Ma'âd</i>	38
F. Pandangan Para Ulama dan Pemikir Islam tentang <i>Ma'âd</i>	43
1. <i>Ma'âd</i> Perspektif Al-Farabi	43
2. <i>Ma'âd</i> Perspektif Ibnu Sina	46
3. <i>Ma'âd</i> Perspektif Suhrawardî	50
4. <i>Ma'âd</i> Perspektif Al-Ghazali	54
G. Argumentasi <i>Ma'âd</i>	59
1. Argumentasi Hikmah	59
2. Argumentasi Fitrah	68
3. Argumentasi Keadilan	77
4. Hakikat Manusia	79
5. Ganjaran di Dunia dan Akhirat	85
BAB III PRINSIP-PRINSIP TRANSENDEN	89
A. Fundamentalitas Wujud (<i>Ashalah al-Wujûd</i>)	90
1. Makna <i>asâlah</i> dan <i>I'tibâr</i>	91
2. Argumentasi Fundamentalitas Wujud	92
B. Gradasi Wujud (<i>Tasykîk al-Wujûd</i>)	100
1. Makna Gradasi Wujud	101
2. Argumentasi Gradasi Wujud	102
C. Gerak Subtansi (<i>Al-Ḥarâkah al-Jawhariyyah</i>)	104
D. Keabadian Jiwa	109
1. Hakikat Jiwa	110
2. Argumentasi Keberadaan Jiwa	115
3. Tingkatan-Tingkatan Jiwa Manusia	117
1) Tingkatan-Tingkatan Jiwa dalam Filsafat Islam	117
2) Tingkatan-Tingkatan Jiwa dalam Alquran	121
4. Keabadian Jiwa	123
1) Pelbagai Pandangan Tentang Keabadian Jiwa	123
2) Kebaharuan Raga dan Keabadian Ruh/Jiwa (<i>Jismaniyatul Hudûts wa Rûhaniyatul Baqâ</i>)	124
E. <i>Qaws Şu'ûd</i> dan <i>Qaws Nuzûl</i>	127
BAB IV AYAT-AYAT MA'ÂD TRANSENDEN	135
A. Ayat-Ayat Tentang Kematian	137
1. Kematian Menurut Tafsir Eksoteris	146
2. Kematian Menurut Tafsir Esoteris	147
B. Ayat-Ayat Tentang Kiamat	151

1. Kiamat Menurut Tafsir Eksoteris	151
2. Kiamat Menurut Tafsir Esoteris	159
C. Ayat-Ayat Penyingkapan Perbuatan	178
1. Penyingkapan Perbuatan Menurut Tafsir Eksoteris	179
2. Penyingkapan Perbuatan Menurut Tafsir Esoteris	183
D. Ayat-Ayat Penyingkapan Realitas	192
1. Penyingkapan Realitas Menurut Tafsir Eksoteris	193
2. Penyingkapan Realitas Menurut Tafsir Esoteris	194
E. Ayat-Ayat tentang Surga dan Neraka	199
1. Surga dan Neraka Menurut Tafsir Eksoteris	201
2. Surga dan Neraka Menurut Tafsir Esoteris	203
F. Ayat-Ayat tentang Kembalinya Manusia kepada Tuhan	207
1. Kembalinya Manusia Kepada Tuhan Menurut Tafsir Eksoteris	208
2. Kembalinya Manusia Kepada Tuhan Menurut Tafsir Esoteris	213
G. Ayat-Ayat tentang Kembalinya Seluruh Makhhluk kepada Tuhan	225
1. Kembalinya Seluruh Makhhluk Kepada Tuhan Menurut Tafsir Eksoteris	225
2. Kembalinya Seluruh Makhhluk Kepada Tuhan Menurut Tafsir Esoteris	227
H. Ayat-Ayat tentang Reinkarnasi	228
1. Ayat-Ayat Reinkarnasi Menurut Tafsir Eksoteris	230
2. Ayat-Ayat Reinkarnasi Menurut Tafsir Esoteris	230
BAB V IMPLIKASI MA'ÂD TRANSENDEN	233
A. Kematian Transenden	234
1. Kematian sebagai <i>Fanâ'</i>	237
2. Kematian sebagai Penolakan atas Kebenaran	240
3. Kematian sebagai Kebodohan	241
4. Kematian sebagai Kelalaian	241
B. Kiamat Transenden	243
1. Kiamat Menurut Ahli Syariat	243
2. Kiamat Menurut Ahli Tarekat	244
3. Kiamat Menurut Ahli Hakikat	245
C. Surga dan Neraka Transenden	249
D. Penyingkapan Perbuatan Transenden	252
E. Penyingkapan Realitas Transenden	257
F. Perjalanan Transenden Manusia	259
1. Perjalanan dari <i>Mabda'</i> Menuju <i>Mabda'</i>	259
2. Perjalan Kembali dalam <i>Qawsh Şu'ûd dan Qawsh Nuzûl</i>	260

G. Perjalanan Transenden Seluruh MakhluK	261
H. Reinkarnasi Transenden	265
BAB VI PENUTUP	271
A. Kesimpulan	271
B. Saran	272
DAFTAR PUSTAKA	273
LAMPIRAN	
BIOGRAFI PENULIS	

DAFTAR TABEL

2.1 Tabel Pemaknaan Ma'âd Menurut Para Ahli	30
2.2 Bagan Pembagian Ma'âd	34
2.3 Tabel Tingkatan-Tingkatan Alam	39
3.1 Tabel Fakultas Jiwa Menurut Ibn Sina	115
3.2 Diagram Qaws Şu'ûd dan Qaws Nuzûl.....	128
4.1 Tabel Ayat-Ayat Ma'âd Transenden	136
4.2 Tabel Ayat-Ayat Kematian	145
4.3 Tabel Ayat-Ayat Term al-Qiyâmah	153
4.4 Tabel Ayat-Ayat al-Sâ'ah.....	154
4.5 Tabel Ayat-Ayat Term al-Âkhirah.....	158
4.6 Tabel Ayat-Ayat Penyingkapan Perbuatan	179
4.7 Tabel Ayat-Ayat Penyingkapan Realitas	192
4.8 Tabel Ayat-Ayat Surga.....	200
4.9 Tabel Ayat-Ayat Kembalinya Manusia Kepada Tuhan	210
5.1 Bagan Jenis-Jenis Kematian Menurut 'Urafa	342

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ma'âd menjadi keyakinan mendasar yang diletakkan pada diskursus tentang hari akhir. Dalam sebagian literatur, *ma'âd* diterjemahkan sebagai eskatologi¹ yakni isu yang sangat signifikan dan menjadi polemik di kalangan umat beragama, khususnya umat Islam. Eskatologi dalam bahasa agama adalah suatu kepercayaan kepada Hari Akhir yang menjadi bagian dari rukun iman yang wajib diyakini oleh setiap Muslim.² Akan tetapi, pemaknaan

¹Eskatologi diartikan sebagai ajaran teologi mengenai akhir zaman seperti kematian, hari kiamat, kebangkitan, dan pemulihan Firdaus. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008, hal. 381. Sedangkan menurut Jane Dammen Mc Auliffe dalam *'Encyclopedia of The Alquran'* menyebutkan bahwa eskatologi membahas tentang doktrin mengenai berakhirnya segala sesuatu, kematian, hari kiamat, tiupan sangkakala, kebangkitan, dikumpulkannya seluruh makhluk di padang mahsyar, hari perhitungan (*yaum al-hisâb*), surga dan neraka. Jane Dammen Mc Auliffe, *Encyclopedia of The Alquran*, Bustin: Brill. Leiden, 2022, Jilid 2, hal. 44-53.

²Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Dalam kitab *Arba'in Nawawi* hadis ini menempati urutan kedua:

فَأَخْبَرَنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ
“...Beritahukan kepadaku tentang Iman”. Rasulullah saw. menjawab, “Engkau beriman kepada Allah, kepada para Malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, kepada para rasul-Nya, kepada Hari Kiamat dan iman takdir yang baik maupun yang buruk.” Lihat: *Muhyiddin Abi*

ma'âd demikian, cenderung membatasi cakupan pemaknaan *ma'âd* lantaran hanya mengarah pada sebuah peristiwa yang terjadi pasca kehidupan dunia yaitu setelah kematian. Padahal, dengan mencermati ayat-ayat Alquran, justru kita dapat menemukan bahwa cakupan *ma'âd* tidak hanya mengarah pada kehidupan pasca kematian semata, melainkan sudah berlangsung dari kehidupan dunia. Dan penelitian ini akan membuktikan pernyataan tersebut.

Sementara itu, sebagian pakar ada yang memaknai *ma'âd* sebagai nikmat khusus yang diberikan kepada para Nabi dan orang-orang yang beriman serta perhatian serius agama-agama besar.³ Misalnya dalam Budha menekankan pada *nirwana*—keadaan dan ketenteraman sempurna bagi setiap wujud eksistensi karena berakhirnya kelahiran kembali ke dunia. Karena jiwa manusia terpenjara dalam tubuh maka untuk membebaskan manusia dari keterikatan tersebut, ia harus menyucikan diri agar tidak kembali ke alam penjara melainkan melambung tinggi ke alam spiritual. Jika tidak sanggup melakukan penyucian diri, maka ia akan kembali ke alam materi melalui reinkarnasi.⁴ Lebih dari itu, dalam ajaran Yahudi, Kristen, dan Islam, kehidupan sesudah mati merupakan doktrin setelah kepercayaan kepada Tuhan karena salah satu tujuan agama adalah mencari kerelaan Tuhan dan berusaha mendekatkan diri kepada-Nya.⁵

Para pemikir mencoba untuk melakukan penyelidikan terkait kehidupan sesudah mati, namun tidak memberikan hasil yang konklusif kecuali jika ditambah dengan bukti adanya Tuhan. Dasar yang kuat tentang kehidupan sesudah mati tidak akan ditemukan kecuali atas dasar percaya akan adanya Tuhan.⁶

Eskatologi atau keyakinan terhadap Hari Kebangkitan—yang menjadi keyakinan umat beragama—memiliki implikasi etis yakni membuat manusia mampu menyadari siapa dirinya dan harus bersikap bagaimana dalam menjalani hidup dan kehidupan ini. Sebagaimana dinyatakan dalam hadis

Zakariyyâ Yahya bin Sharîf Nawawy, Arba'în Nawawi, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyâh, 2012, hal. 19

³Abû al-Hasan 'Ali al-Husna al-Nadwâ, *Rijâl al-Fikr wa al-Da'wah fî al-Islâm*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, Jilid 3, Cet. 1, hal. 237.

⁴Reinkarnasi merupakan pandangan yang berkaitan dengan kehidupan pascakematian dan pandangan ini muncul jauh sebelum Islam. Agama Hindu dan Budha merupakan dua agama yang menjadikan reinkarnasi sebagai keyakinan dasar bagi pemeluknya berkaitan peristiwa kehidupan pascakematian. Sebagian besar pemikir Islam baik teolog maupun filsuf, menolak keyakinan ini, mengingat reinkarnasi bertolak belakang dengan prinsip kebangkitan yang diyakini Islam. Lihat: Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 96

⁵Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, Tangerang: Logos Wacana Ilmu, 1999, Cet-2, hal. 215-217

⁶David Trueblood, *Filsafat Agama*, Diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, Cet-9, hal. 177-188.

yang diriwayatkan oleh Sayyidina Ali bin Abi Thalib ra., "Allah merahmati orang yang mengenal dirinya dari mana, ada di mana, dan mau ke mana?"⁷

Dengan demikian, memahami *ma'ad* yang tepat mampu memberikan kesadaran kepada manusia. Karenanya kajian *ma'ad* menjadi sangat penting dan tidak pernah usang dalam setiap zaman. Alquran sendiri menjadikan keyakinan terhadap kehidupan setelah kematian sebagai parameter keimanan, seperti banyak disebutkan dalam banyak ayat Alquran bahwa orang-orang kafir dicela karena keingkaran mereka akan Hari Kebangkitan (lihat: Ar-Ra'd/13:5).⁸

Muhsin Qiraati menjelaskan beberapa poin terkait ayat Ar-Ra'd/13:5; *Pertama*, ayat itu ditujukan untuk Nabi dengan mengatakan, "Wahai Muhammad saw. engkau jangan merasa heran dengan orang-orang yang mengingkari kenabianmu karena mereka juga mengingkari kemahakuasaan-Ku dalam menghidupkan orang-orang yang mati dan mereka heran serta tidak mempercayainya". *Kedua*, orang-orang yang mengingkari kebangkitan, sebenarnya mereka tidak memiliki argumentasi atas kemustahilannya dan hanya sebuah asumsi yang menurut mereka sangat jauh dari kemungkinan. *Ketiga*, dalam menghadapi keyakinan mereka, Alquran menyebutkan keadilan dan kebijaksanaan Tuhan, yang mengharuskan adanya Hari Kebangkitan.⁹

Berulang kali Alquran dalam posisi menjawab anggapan-anggapan mereka, yang mengira seolah-olah kebangkitan itu tidak ada. Untuk menyadarkan mereka Alquran menggunakan berbagai macam retorika seperti menjelaskan proses penciptaan manusia. Allah Swt berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِمَّن نُّنْفَخُهُ ثُمَّ
مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِمَّن مَّضَغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقَرَّرَ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى
أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّن

⁷رحم الله أمراً عرف من أين وفي أين وإلى أين

⁸وَأَن تَعْحَبَ فَعَحَبَ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا عَائًا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَعْلَىٰ فِي أَعْنَاقِهِمْ

وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

⁹Muhsin Qira'ati Kashani, *Tafsir Nûr*, Tehran: Cultural Center for The Qur'anic Lessons, 2004, vol. 4, hal. 317

يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَاذًا
 أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

Wahai manusia, jika kamu meragukan (hari) kebangkitan, sesungguhnya Kami telah menciptakan (orang tua) kamu (Nabi Adam) dari tanah, kemudian (kamu sebagai keturunannya Kami ciptakan) dari setetes mani, lalu segumpal darah, lalu segumpal daging, baik kejadiannya sempurna maupun tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepadamu (tanda kekuasaan Kami dalam penciptaan). Kami tetapkan dalam rahim apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan. Kemudian, Kami mengeluarkanmu sebagai bayi, lalu (Kami memeliharamu) hingga kamu mencapai usia dewasa. Di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) yang dikembalikan ke umur yang sangat tua sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya (pikun). Kamu lihat bumi itu kering. Jika Kami turunkan air (hujan) di atasnya, ia pun hidup dan menjadi subur serta menumbuhkan berbagai jenis (tetumbuhan) yang indah. al-Hajj/22:5

Dalam penjelasan yang lain, Alquran mengatakan kepada Nabi saw.

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Yang akan menghidupkannya adalah Zat yang menciptakannya pertama kali. Dia Maha Mengetahui setiap makhluk. Yasin/36: 79¹⁰

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa orang-orang yang mengingkari kebangkitan pada dasarnya tidak mempunyai argumentasi selain praduga belaka (lihat: Al-Jathiyah/45:24).¹¹ Pengingkaran mereka terhadap adanya Hari Kebangkitan sesungguhnya mengingkari kekuasaan Tuhan (At-Taghabun/64:7).¹²

Pernyataan orang-orang yang mengingkari kebangkitan adalah mereka yang menganggap bahwa kehidupan itu hanya sekali dan akan berakhir dengan kesirnaan. Jika dicermati lebih dalam, mereka pun percaya kehancuran hanya terjadi pada manusia, sementara pada masa tidak akan pernah terjadi kepunahan, karena masa itu yang mengendalikan manusia. Dari sini, mereka mempercayai hakikat yang selamanya tidak binasa yaitu masa.

¹⁰Muhsin Qira'âtî Kashânî, *Tafsîr Nûr*, vol. 6..., hal. 18

¹¹وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

¹²رَزَعَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

Menurut Thabâthabâi, konteks ayat Ar-Ra'd/13:5 dalam rangka membantah kaum paganisme¹³ yang mempercayai adanya pencipta, tetapi mengingkari kebangkitan, bukan dalam konteks berargumentasi terhadap kaum naturalis yang menisbatkan kejadian itu ada dan tidaknya pada masa. Mereka tidak saja mengingkari kebangkitan, tapi sekaligus pada akhirnya mereka akan menolak eksistensi Sang Pencipta.¹⁴

Menurut para pengingkar Hari Kebangkitan, kehidupan manusia itu hanya di dunia saja, yang akan berakhir sesuai dengan batas usia dan umurnya. Setelah itu, mereka akan sirna dan punah. Mereka menganggap aneh dan mustahil adanya peristiwa kebangkitan tersebut, sehingga peristiwa kebangkitan dianggap sebagai hal yang berlawanan dengan logikanya dan ini juga disinyalir di dalam beberapa ayat Alquran sebagai berikut:

وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

"...Hidup hanyalah kehidupan kita di dunia ini saja, dan kita sekali-sekali tidak akan dibangkitkan" (Al-An'âm/6:29)

وَإِنْ تَعَجَبُ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا ءَأَنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَعْلَىٰ ۗ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"Dan jika (ada sesuatu) yang kamu herankan, maka yang patut mengherankan adalah ucapan mereka: "Apabila kami telah menjadi tanah, apakah kami sesungguhnya akan (dikembalikan) menjadi makhluk yang baru?" Orang-orang itulah yang kafir kepada Tuhannya; dan orang-orang itulah (yang dilekatkan) belunggu di lehernya; mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya" (ar-Ra'ad/13:5).

Ayat di atas menunjukkan, mereka tidak menyadari bahwa sebenarnya kehidupan itu sedang berproses menuju kepada kesempurnaan yang tidak terbatas pada kehidupan dunia semata. Hanya saja, penyingkapan dan penampakan akan hakikat kehidupan diri manusia adalah setelah kematiannya. Seperti yang disinyalir dalam Alquran:

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ

¹³Paganisme adalah perihal (keadaan) tidak beragama; paham pada masa sebelum adanya (datangnya) agama (Kristen, Islam dan sebagainya)

¹⁴Muhammad Husain Thabâthabâi, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-A'lami, 1422 H, Jilid 18, hal. 178.

“*Sesungguhnya kamu berada dalam Keadaan lalai dari (hal) ini, Maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, Maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam (Qâf/50:22).*

Al-Suyûthî menghadirkan beberapa riwayat berkenaan dengan ayat tersebut antara lain riwayat yang mengatakan bahwa maksudnya menjelaskan kehidupan setelah kematian. Dalam riwayat lain mengatakan alam akhirat telah ditampakkan, maka dia menyaksikan apa yang telah dijanjikan Allah kepadanya dan dia mendapatkannya.¹⁵ Sementara menurut Makârim Shirazî maknanya adalah tabir-tabir alam materi dari berbagai macam bentuknya, seperti angan-angan, keterikatannya dengan dunia, kepada anak, istri, egoisme, kesombongan, fanatisme, kebodohan dan pengingkaran pada saat ini, tidak akan pernah terlihat bagi mereka, tetapi setelah kematiannya, maka realitas alam akhirat akan tampak bagi dirinya, yang akan menyingkap seluruh tabir-tabir dirinya. Selanjutnya dikatakan, bahwa tenggelamnya manusia dalam lautan materi dan syahwat tidak mengizinkan baginya untuk melihat realitas dirinya dan perbuatannya dalam bentuk yang jelas pada saat di dunia ini. Akan tetapi, pada Hari Kiamat¹⁶ nanti, di mana seluruh keterikatan dan ketergantungan manusia pada selain Allah akan tampak dengan jelas, dan tidak ada seorang pun yang dapat mengingkarinya.¹⁷

Oleh karena itu, salah satu tanda bukti keimanan seseorang yang paling jelas setelah tauhid adalah keimanannya pada Hari Kebangkitan. Sebagaimana disebutkan dalam Alquran bahwa sifat dan ciri-ciri orang yang bertakwa salah satunya adalah mereka meyakini Hari Akhir. Maka, dalam Alquran, Allah Swt berfirman:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

¹⁵Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî, *ad-Dûr al-Manthûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Qom: Maktabah Âyatullah al-Mar'asyî, 1400 H, Jilid 6, hal. 106.

و أخرج عبد بن حميد و ابن جرير و ابن المنذر عن قتادة في قوله فُكِّشْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ قال عابن الآخرة فنظر إلى ما وعده الله فوجده كذلك

¹⁶Etimologi kiamat terserap dari kosa kata bahasa Arab, *qâma-yaqûmu-qiyâman* yang berrarti berdiri, berhenti, atau berada di tengah-tengah. Kiamat (*al-qiyâmah*) diartikan sebagai kebangkitan dari kematian, yaitu dihidupkannya manusia pascakematian. Hari kiamat (*yaum al-qiyâmah*) berarti hari atau saat terjadinya kebangkitan (manusia) dari kubur. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Kiamat dalam Perspektif Alquran dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2011, hal. 8.

¹⁷Makârim As-Syîrâzî, *Al-Amtsâl fî Kiatâbillah al-Munzal*, Qom: Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1426 H, Jilid 13, hal. 168-169

“Dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al-Qur’ân) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat” (Al-Baqarah/2:4).

Dalam pandangan Ṭabâṭabâi, ayat ini seolah-olah mengisyaratkan bahwa ketakwaan itu tidak akan sempurna kecuali meyakini Hari Akhir, dan manusia boleh jadi mengimani sesuatu, kemudian lupa terhadap hal-hal yang menyertainya, kemudian melakukan hal-hal yang berlawanan dengan keimanannya. Akan tetapi, apabila ia selalu dalam pengetahuan dan ingatan akan adanya Hari Perhitungan terhadap setiap perbuatan, setidaknya dia akan selalu terjaga agar tidak tergelincir kepada hal-hal yang membahayakan dan tidak akan pernah melanggar apa-apa yang diharamkan oleh Allah swt, seperti disebutkan dalam surat Shâd:

يٰۤاٰدُوۡد اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيۡفَةً فِى الْاَرْضِ فَاَحْكُمۡ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى
فَيُضِلَّكَ عَنۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيۡنَ يَظِلُّوۡنَ عَنۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيۡدٌۢ بِمَا
كٰنُوۡا يَفۡسُقُوۡنَ

"Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan" (Shâd/38: 26). Selanjutnya beliau mengatakan bahwa kesesatan dari jalan Allah yaitu disebabkan mereka melupakan Hari Perhitungan (Hari Akhir).¹⁸

Kajian *ma'âd* ini terintegrasi dalam kajian-kajian teologi dan filsafat, sebagai upaya para filsuf dan para teolog dalam menjelaskan keberlangsungan keberadaan jiwa setelah kematian, dan menjelaskan keberadaan kehidupan di akhirat, seperti Hasan bin Yusuf bin Muṭahar al-Hillî dalam kitab *Manâhij al-Yaqîn fî Uṣûluddîn*. Di sela-sela pembahasannya mengenai ketauhidan dan kenabian, ia juga membahas mengenai *ma'âd*.¹⁹

¹⁸Muḥammad Husayn al-Thabâṭhabâi, *Al-Mizân fî al-Tafsîr Al-Qur'ân*, Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islâmî at-Ṭâbi'ah lî Jamâ'at al-Mudarrisîn fî al-Ḥawzah al-'Âlamiyyah, 1417 H), Jilid 1, hal. 49.

¹⁹Al-Hilli dan al-Ḥasan bin Yusuf bin al-Mutahar, *Manâhij al-Yaqîn fî Uṣhûl ad-Dîn*, ditahqiq oleh Muhammad Ridha Anshari, t.tp.: Yoron, 1416 H, Cet I, hal. 333.

Menurut Fazlur Rahman²⁰ gambaran standar *ma'âd* dalam Alquran adalah seputar kenikmatan surga dan siksa neraka. Alquran sering membicarakan hal-hal tersebut, tentang ganjaran dan hukuman secara umum, termasuk “keridaan dan kemurkaan Allah”. Namun, gagasan pokok yang menggarisbawahi ajaran Alquran mengenai hari kiamat adalah akan datang suatu peristiwa, “Kiamat (*as-sa'ah*)” ketika setiap orang akan di bawah kepada kesadaran dirinya atas amal perbuatan yang telah dia kerjakan: dia akan secara jujur dan benar-benarnya mempertanggungjawabkan seluruh amal perbuatannya itu dan menerima penghakiman atasnya sebagai balasan yang “setimpal” (“setimpal” ditulis dalam tanda kutip karena rahmat Allah benar-benar tidak terbatas).²¹

Dalam ilmu kalam pada umumnya kajian *ma'âd* berkisar pada argumentasi tentang kebangkitan, kematian, *barzakh*, surga-neraka, kebahagiaan dan penderitaan, keabadian di akhirat, kebangkitan jasmani dan syafaat, sedangkan pada diskursus filsafat pembicaraan tentang kebangkitan meliputi ruang yang lebih luas. Bukan hanya dalam persoalan yang telah disebutkan di atas, tetapi juga meliputi masalah ruh, jiwa dan raga, bentuk keterikatan antara ruh, jiwa dan raga, kemustahilan kebangkitan setelah ketiadaan (*i'âdah al-ma'dûm*) dan sebagainya.²²

Perbedaan metodologis dalam menganalisa permasalahan antara kedua disiplin ilmu di atas melahirkan pemaknaan yang berbeda terkait isu-isu *ma'âd* khususnya masalah kebangkitan jiwa. Kaum teolog bertujuan memperkuat klaim-klaim keyakinan tentang eskatologi dengan dalil '*aqli* dan *naqli*, sebagai bentuk apologis demi meyakinkan pihak lain akan kebenaran doktrinnya.²³ Sedangkan filsafat merupakan usaha untuk mengungkap kebenaran dengan menjadikan akal sebagai pijakan utama dalam

²⁰ Fazlur Rahman lahir di India Britania, di satu daerah yang kini menjadi bagian dari Pakistan, pada 21 September 1919 dan meninggal di Chicago, pada 26 Juli 1988. Beliau adalah sarjana Muslim dan penulis yang sangat produktif, menulis sepuluh monografi dan hampir seratus artikel tentang berbagai aspek kehidupan politik, agama, dan intelektual di dunia Islam. Beliau dikenal sebagai pakar gerakan filsafat Paripatetik dalam Islam dan khususnya sebagai pakar pemikiran Ibnu Sina berkat karyanya, *Avicenna's Psychology* (1952). Karya yang merupakan terjemahan dan edisi kritis dari kitab *Al-Najat* ini didasarkan pada disertasinya di Oxford, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958), serta *De Anima* karya Avicenna, yang merupakan bagian psikologi dari kitab *asy-Syifa'*. Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah, Pemikiran dan Peradaban*, Penj. M. Irsyad Rafsadie, Bandung: Mizan, 2017, hal. IX-XI

²¹ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Alquran*, Penj. Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2017, hal. 154.

²² Kholid Al Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra...*, hal. xxix

²³ Al-'Alammah Hillî, *Kashf al-Murâf fi Sharkhi Tajrîdi al-Itiqâd*, diedit Hasan Hasan Zadeh 'Amuli Qom: Muasasah al-Nashr al-Islami, 1417 H, hal. 542

membuktikan kebenaran, termasuk hari kebangkitan. Di bawah ini diskursus yang amat pelik di antara kedua khazanah tersebut.

Al-Farabi²⁴ menyatakan yang dibangkitkan itu hanyalah jiwa yang sempurna, sedangkan bagi jiwa yang tidak sempurna akan tetap bersama materi. Penjelasan ini bisa dilihat dalam magnum opus Al-Farabi yaitu *Al-Siyasat al-Madinah*.²⁵ Pendapat Al-Farabi dikritik oleh Ibn Sina²⁶ yang berpandangan bahwa seluruh jiwa akan dibangkitkan, sekalipun jiwa tersebut tidak mencapai kesempurnaan dan jiwa tidak hilang dengan hancurnya raga.²⁷ Lebih lanjut Ibn Sina berpendapat kebangkitan itu hanya bersifat

²⁴ Al-Farabi, *Alpharabius*, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh al-Farabi, lahir di Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan tahun 257 H/870 M. Pendidikan dasarnya ditempuh di Farab yang penduduknya bermazhab Syafi'i, lalu pindah ke Bukhara. Menurut Ibn Abi Usaibi'ah, di Bukhara ini al-Farabi pernah diangkat sebagai hakim setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Tetapi, jabatan ini segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik lewat studi kalam (teologi dialektis) dan *ushul al-fiqh* (prinsip yurisprudensi). Tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk mendalami filsafat. Ia belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (807-940 M) dan terutama Yuhanna ibn Hailan (w. 932 M), tokoh filsafat Yunani aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna mendalami filsafat. Al-Farabi meninggalkan banyak karya tulis di antaranya: *Risâlah fi Jawâb Masâ'il Su'ila 'Anha, Syarah Kitâb as-Sama' at-Tabi'i li Aristutalis, Kitâb Arâ' Ahl al-Madinah al-Fâdhilah, Kitâb as-Siyâsat al-Madâniyyah* dll: Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 91-93.

²⁵ Abû Nashr Al-Farabi, *Al-Siyâsat al-Madînah*, India: Dâ'irah Al-Ma'ârif al-Utsmaniyah, 1345 H, hal. 53

²⁶ Ibnu Sina memiliki nama lengkap Abu Ali Sina yang dikenal di Barat dengan sebutan Avicenna. Ia dilahirkan pada 370 H/980 M di dekat Bukhara. Ibnu Sina merupakan ahli hikmah yang kemudian menjadi tokoh paling berpengaruh dalam dunia seni dan ilmu pengetahuan Islam, dan menyandang gelar *Asy-Syekh ar-Ra'is* (Pemimpin Orang-orang Bijak) dan *Hujjat al-Haqq* (Bukti Kebenaran). Ibnu Sina menguasai keseluruhan Alquran dan juga tata bahasa Arab, saat memasuki usia sepuluh tahun. Lalu, ia mempelajari logika dan matematika. Untuk perjalanan yang terakhir ia dibimbing oleh Abu Abdillah al-Natili. Setelah itu ia mempelajari fisika, metafisika, dan kedokteran kepada Abu Sahl al-Masihi. Semangat belajarnya tak kunjung pudar hingga ia pergi ke berbagai negeri pusat pengetahuan yang menghantarkannya sebagai seorang tokoh yang disegani dan berhasil melahirkan mazhab filsafat Peripatetik. Karya-karya filsafat Ibnu Sina meliputi mahakarya Peripatetiknya *Asy-Syifa'* (Penyembuhan)—*Sufficiencia* dalam bahasa Latin—yang merupakan ensiklopedia pengetahuan terbesar yang pernah ditulis oleh manusia, *An-Najat* (Pembebasan) yang merupakan ringkasan *Asy-Syifa'*, *'Uyun al-Hikmah* (Sumber-sumber Kebijaksanaan) dan karya terakhirnya dan mungkin karya terbesarnya ialah *Al-Isyarat wa at-Tanbihat* (Petunjuk-petunjuk dan Peringatan-peringatan). Sayyeh Hosein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 43-49

²⁷ Khawâja Nasirudîn Thûsî, *Syarah Al-Isyârah wa al-Tanbîhât*, Qom: Nasyr al-Balâghah, 1375 H), Jilid3, hal. 355

ruhani²⁸ karena kebangkitan jasmani bertentangan dengan akal dengan alasan, kebangkitan jasmani mengakibatkan kepercayaan kepada reinkarnasi.

Pandangan Ibnu Sina mendapatkan kritikan yang tajam oleh al-Ghazali²⁹ yang menganggap bahwa pandangan Ibnu Sina tidak sesuai dengan dalil-dalil *naqli* yang notabennya menegaskan bahwa kebangkitan itu bersifat jasmani. Al-Ghazali berpendapat kesempurnaan manusia itu terjadi melalui relasi antara jiwa dan raga, karenanya kebangkitan jasmani dan ruhani menjadi hal yang wajib untuk diterima.³⁰ Muhammad Ridha Muzâfar berpendapat *ma'âd jasmani* tiada lain adalah kembalinya manusia di Hari Kebangkitan dengan badannya setelah kehancurannya dan dikembalikan ke dalam bentuknya yang pertama setelah menjadi debu.³¹ Senada juga diungkapkan oleh filsuf sekaligus arif kontemporer Jawadi Amuli mengatakan *ma'âd* berdasarkan ayat dan riwayat adalah bersifat jasmani dan ruhani.³²

Dalam persoalan *ma'âd*, Syuhrawardi di banyak tempat dalam karyanya membicarakan persoalan ini dan pada umumnya mendukung pandangan Ibn Sina sekalipun dia tetap berusaha untuk membuktikan kebangkitan jasmaniah sebagaimana yang diberitakan wahyu. Hal ini seperti yang diungkapkan Kyosyamsaki berikut ini: 'Suhrawardi pada karyanya—baik yang ditulis dalam bahasa Arab atau Persia—menjelaskan tentang persoalan kebahagiaan dan penderitaan jiwa setelah keluar dari dunia dan berusaha menjelaskan dan memberikan argumentasi rasional bagi persoalan eskatologi khususnya kebangkitan jasmani, dia menerima seluruh pandangan Ibn Sina dibandingkan

²⁸Ibnu Sina, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, diedit oleh Abdullah Nûroni, Tehran: Muassasah Mutâlâ'ât Islâmî Donisyogh-e Micgil yo Hamkâri Donisyogh-e Tehran, 1363 HS), hal.108-109

²⁹ Al-Ghazali, *Algazel*, lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad at-Thusi al-Ghazali, lahir di Thus, dekat Masyad, Khurasan, tahun 450 H/1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki al-Ghazali. Pendidikan awalnya di Thus, lalu di Jurjan, dalam bidang ilmu hukum Islam di bawah bimbingan Abu Nasr al-Isma'ili. Pada usia 20 tahun, ia pergi ke Nisabur untuk mendalami fikih dan teolog pada Imam al-Juwaini yang kemudian menjadi asisten gurunya sampai sang guru wafat. Menurut Tajuddin al-Subki, al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada filsafat termasuk logika dan filsafat alam lewat disiplin teologi. Selain belajar dibidang teologi dan fikih ia juga mendalami tasawuf lewat bimbingan Abu Ali al-Farmadzi (murid al-Qusyairi). Setelah itu ia berkenalan keberbagai negara dunia Islam hingga ia semakin matang dan menguasai berbagai disiplin ilmu Islam. Al-Ghazali termasuk pemikir Muslim yang meninggalkan warisan pengetahuan yang berlimpah yang dituangkannya ke dalam banyak kitab di antaranya: *Ihya' 'Ulum ad-Din, Mi'yar al-'Ilm, Tahafut al-Falasifah, Qawa'id al-'Aqa'id, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, Misykat al-Anwar, Al-Kimia as-Sa'adah* dll. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, hal. 107-109.

³⁰Abi Hâmid Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah*, Beirut: Dâr al-Maktabah al-Hilâl), hal. 289-290.

³¹ Muhammad Rida Muzâfar, *Bidâyah Al-Ma'ârif Al-Ilahiyah*, Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islâmi, 1417 H, Cet 4, hal. 238

³² Jawâdî Âmulî, *Tasnîm fî Tafsi'r Qur'ân Karîm*, Jilid 8..., hal. 377

para pemikir lainnya—baik dalam *al-Mabda' wa al-Ma'âd* atau dari seluruh karya-karyanya—dan pada saat yang sama berusaha menyelaraskan dengan kekhususan filsafat Isyraq³³

Syekh Isyraq³⁴ juga menolak reinkarnasi, karena baginya kematian memisahkan jiwa dari tubuh dan jiwa-jiwa yang buruk sebagaimana jiwa-jiwa yang baik akan naik ke alam non-material dengan karakter-karakter yang telah menyatu dengannya: “Dengan ini tertolaklah terhadap apa yang tersisa dari kesangsian para pemikir reinkarnasi, dan aku sama sekali tidak ragu dengan usahaku melalui penyucian jiwa bahwa orang-orang yang bodoh dan pembuat dosa ketika terlepas dari potensi materi yang telah disebutkan sebelumnya, (forma-forma kalajengking, ular berbisa dsb) karena keadaan mereka berikutnya disebabkan oleh kebodohan dan tersubstansinya karakter-karakter mereka...”³⁵

Berdasarkan diskursus di atas perbincangan *ma'âd* yang diyakini oleh para teolog maupun filsuf hanya terjadi pascakematian. Persepsi seperti ini juga masih diyakini oleh pemikir modern seperti, Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa *ma'âd* itu terjadi pascakematian. Menurut Rahman gambaran standar *ma'âd* dalam Alquran adalah seputar nikmat surga dan siksa neraka. Menurutnya, Alquran sering membicarakan hal-hal tersebut, tentang ganjaran dan hukuman secara umum, termasuk "keridaan dan kemurkaan Allah".³⁶

Setelah dianalisa perbedaan pendapat di atas, ternyata memiliki satu kesamaan yaitu mereka sedang mempersepsi *ma'âd* adalah hakikat perjalanan manusia dari dunia menuju akhirat, maka jika dilihat term perjalanan jiwa³⁷—terlepas dari konflik pembicaraan kebangkitan jasmani, kebangkitan

³³ Kyosyamsaki, *Rozee Rastakhizu...*, hal. 39.

³⁴ Syekh Isyraq (Sang Guru Filsafat Iluminasi) memiliki nama lengkap Syihab ad-Din Ibn Habasy Ibn Amirak Ibn Abu al-Futuh as-Suhrawardi merupakan pendiri salah satu mazhab filsafat Islam yaitu filsafat Iluminasi (Hikmah al-Isyraq). Perjalanan hidup Suhwardi terbilang singkat, tetapi padat. Ia terbunuh di usia yang ke-36 lantaran dihukum pancung oleh otoritas yang berkuasa saat itu, Shalah ad-Din al-Ayyubi yang termaka “bisikan” ulama Suriah bahwa ia telah menyelewengkan ajaran agama. Kendati demikian, ia telah menghasilkan banyak karya dan berhasil mengenalkan metode pencapaian kebenaran yang “baru” sebagaimana yang terlihat dalam karya-karyanya, terutama dalam magnum opusnya *Hikmah al-Isyraq*. Untuk mendapatkan pemahaman utuh dan holistik dalam mempelajari filsafat Iluminasi disarankan untuk membaca kitab-kitab Suhrawardi secara pertahap mulai dari membaca kitab *At-Talwihât*, *Muqâwamât*, *Al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, dan *Hikmah al-Isyraq*. Lihat: Hossein Ziai, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, Penj. Afif Muhammad dan Munir A. Mun'im, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 19-21.

³⁵ Suhrawardi, “*Al-Talwihât*” dalam *Majmû'ât Mushanafât*, Jilid 1..., hal. 91.

³⁶ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Alquran...*, hal. 154

³⁷ Seperti ayat Al-Kahfi/18: 110

ruhani atau kebangkitan keduanya. Semua itu adalah upaya mereka dalam menjelaskan perjalanan penyempurnaan hakikat manusia.

Dari kasus ini, penulis melihat perlunya penelitian untuk menemukan benang merah dari ragam pandangan yang ada, sehingga manusia tidak kebingungan dalam memandang *ma'âd*. Di sini letak pentingnya penelitian ini, yakni tafsir *ma'âd* transenden terhadap ayat-ayat *ma'âd* yang intinya berusaha untuk membedah doktrin *ma'âd* secara komprehensif, dengan melibatkan beragam disiplin keilmuan baik teks, konteks, akal, dan hati. Tentunya, ini menunjukkan, mempertemukan, dan mengompromikan seluruh pandangan eskatologi melalui pendekatan yang penulis akan jelaskan sebagai titik temu dari semua persepsi tersebut. Semua jawaban dari kegelisahan itu ada di dalam tafsir *ma'âd* transenden yaitu menafsirkan ayat-ayat tentang *ma'âd* dalam Alquran dengan menggunakan kerangka bangunan, prinsip-prinsip, dan ajaran filsafat transenden. Dan inilah kekhasan penelitian ini.

Selain menghimpun dan menelisik makna ayat-ayat Alquran yang memiliki topik tentang *ma'âd*, untuk menjawab problem di atas akan dirujuk dan dijadikan sumber inti dalam penelitian ini yaitu kitab tafsir bercorak *ishâri* dan *falsafi* seperti *Tafsîr Ibn 'Arâbî*, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, *Al-Hikmah Al-Muta'âliyyah*, *Mafâtîh al-Ghaib* karya Shadr al-Muta'allihîn Muḥammad bin Ibrâhîm Shadrudîn al-Shirazi, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'ân* karya Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭabâ'î, *Tafsîr Tasnim* karya Muḥammad Abdul Jawâdî Âmûlî.

B. Identifikasi Masalah

Dengan latar belakang yang telah dijelaskan di atas, bisa diambil kesimpulan bahwa permasalahan *ma'âd* atau kajian-kajian yang berkenaan dengan persoalan Hari Akhir dan bagaimana kembalinya jiwa pada badan pascakematian merupakan suatu hal yang sangat urgen untuk ditelaah. Di samping itu, hal tersebut merupakan faktor keimanan yang tidak terpisahkan dengan pilar-pilar lainnya. Oleh karena itu, Alquran juga menyebutkan di berbagai ayatnya dengan beragam ungkapan yang menjelaskan hakikat *ma'âd*.

Kemungkinan permasalahan yang muncul dari data-data di atas ialah:

1. *Ma'âd* transenden merupakan konsep *ma'âd* spiritual yang terjadi sebelum kematian
2. Diskursus *ma'âd* transenden menjadi kajian teoritis dalam kalangan para filsuf dan sufi

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ
بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

3. Ada beberapa ayat Alquran yang menjelaskan *ma'âd* transenden yang ditafsirkan oleh para filsuf dan sufi
4. Mengetahui dan memahami *ma'âd* transenden memberi wawasan intelektual terhadap keragaman persepsi terhadap *ma'âd*
5. Mengetahui dan memahami *ma'âd transenden* bisa memberikan makna ruhani terhadap ibadah dan muamalah

C. Pembatasan Masalah

Untuk memudahkan dan memfokuskan dalam penelitian ini akan dibatasi kajian *ma'âd* terkait problema ayat-ayat relasi tubuh dan jiwa. Isu ini sangat signifikan karena poros utama polemik antara para filsuf, sufi dan teolog lebih banyak terfokus pada isu tersebut. Selain itu, mengingat ayat-ayat berkenaan dengan persoalan eskatologi begitu banyak, maka peneliti membatasi pada sejumlah kategori ayat sebagai berikut:

1. Ayat-ayat tentang kematian: Al-Zumar/29: 30 dan Ali Imran/3: 158
2. Ayat-ayat tentang kiamat: Maryam/19: 95; Al-Syura/42: 17-18; Al-Nahl/16: 77; Al-Mukminun/23: 100; Al-Isrâ/17: 2; Al-Wâqi'ah/56: 49-50; Al-Kahfi/18: 47; Hûd/11: 56; Al-Mu'minun/23: 74; Al-Zumar/39: 68.
3. Ayat-ayat tentang penyingkapan perbuatan: Al-Zalzalâh/99: 7-8; Al-Kahfi/18: 49; Ali Imran/3: 30; Ghâfir/40: 16.
4. Ayat-ayat tentang penyingkapan realitas: Qaf/50: 22; Al-Thariq/86:; Al-Qasas/28: 88.
5. Ayat-ayat tentang surga dan neraka: Al-Ankabut/29: 54; Al-Taubah/9: 4; An-Nisa/4: 10; Al-Hujurat/49: 1; Al-Fajr/89: 29-3; Al-Qomar/54: 54-55.
6. Ayat-ayat tentang kembalinya manusia kepada Tuhan: Al-Baqarah/2: 156; Al-Rum/30: 11; Al-Maidah/5: 10; Al-Baqarah/2: 285.
7. Ayat-ayat tentang kembalinya seluruh makhluk kepada Tuhan: Al-Nur /24: 42; Al-Syuraa/42: 5; Al-Anbiya/21: 93.
8. Ayat-ayat perjumpaan manusia dengan Tuhan: Al-Insiyiqaq/84: 6; Al-Kahfi/18: 110; Al-Ankabut/29: 5.
9. Ayat-ayat reinkarnasi: Al-Baqarah/2:55, Al-Ma'idah/6:60, At-Takwir/81:5

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut: Bagaimana konsep *ma'âd* transenden dalam Alquran?

Rumusan masalah di atas akan melahirkan beragam pertanyaan skunder yaitu:

1. Bagaimana konsep *ma'âd* transenden dapat menjelaskan kontinuitas antara *ma'ad* duniawi dan ukhrawi?
2. Bagaimana konsep *ma'âd* transenden dapat menyelesaikan problem *ma'âd* jasmani dan ruhani?

3. Bagaimana konsep *ma'âd* transenden dapat mengeluarkan dari problem reinkarnasi?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan yaitu:

1. Membuktikan *ma'âd* transenden mampu menjelaskan kontinuitas antara *ma'âd* duniawi dan ukhrawi
2. Menjelaskan secara konseptual tentang *ma'âd* transenden dalam menyelesaikan problem *ma'âd* jasmani dan ruhani, sehingga dapat terbangun relasi yang ideal antara keduanya.
3. *Ma'âd* transenden ini dapat mensucikan doktrin *ma'âd* dari pengaruh reinkarnasi.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan penelitian di atas, terdapat dua manfaat yang bisa diraih dari penelitian ini, yakni sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Manfaat teoritis yang bisa diperoleh dari penelitian ini adalah memberikan sumbangsih atas kajian-kajian ilmiah tentang tema *ma'âd*, melalui telaah tafsir ayat-ayat Alquran dengan pendekatan dan analisa filsafat Hikmah Muta'aliyah (filsafat transenden) yang mengintegrasikan berbagai pemikiran kaum teolog, filsuf, dan sufi pada konsep *ma'âd* transenden.

2. Manfaat Praktis

Manfaat praktis dari penelitian ini adalah diharapkan bisa memberikan kesadaran pada setiap manusia bahwa segala apa yang dilakukannya adalah cermin dari hakikat dirinya, yang kelak akan tertampakkan setelah kematiannya, di samping itu juga, penelitian ini mengajarkan kepada kita bahwa setiap orang akan bertanggung jawab terhadap perbuatannya. Dengan demikian, seseorang akan mengontrol dirinya dan dapat mengendalikan perbuatan negatifnya.

G. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dalam disertasi ini peneliti ingin menjelaskan bahwa kajian seputar *ma'âd* telah dibahas dan diteliti oleh para sarjana dan para ulama dengan berbagai pendekatan dan perspektif, seperti;

Pertama, Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra ditulis oleh Kholid Al Walid.³⁸ Dalam buku ini penulis mengkaji eskatologi dalam perspektif filsafat Mulla Sadra. Di dalamnya membahas

³⁸Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Jakarta: Sadra Press, 2012

beberapa argumentasi-argumentasi tentang kebangkitan jasmani dan ruhani, prinsip-prinsip eskatologi, makna peristiwa-pristiwa eskatologi serta terkait dengan problem-problem dan masalah-masalah Hari Akhir secara falsafi.

Letak perbedaan penelitian ini dengan sebelumnya ialah terletak pada tujuan dan sumber kajian. Kholid Al Walid mengkaji kajian eskatologi dalam perspektif filsafat Mulla Sadra, sedangkan penelitian ini mencoba menyibak makna *ma'âd* transenden dalam Alquran serta menghadirkan beragam diskursus *ma'âd* secara komparatif dan luas dalam diskursus tafsir. Singkatnya Kholid Al Walid mengulas *ma'âd* dalam tinjauan filsafat, sedangkan penelitian ini menyibak pandangan Alquran terkait *ma'âd* transenden yang diharapkan dapat menyajikan makna baru dalam menjelaskan doktrin *ma'âd*.

*Kedua, Kiamat dalam Perpektif Alquran dan Sains*³⁹ karya tim Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran. Buku ini mengupas kiamat dari sudut pandang Alquran, dan tinjauan sains. Selain itu, buku ini juga berusaha menampilkan argumentasi ilmiah dalam menjelaskan peristiwa-peristiwa tersebut.

Letak perbedaannya ialah penelitian terdahulu mengkaji makna Kiamat dalam pandangan Alquran dan Sains, sedangkan penelitian ini mengkaji makna *ma'âd* transenden dalam tinjauan Al-Qur'an yang akan menghantarkan makna kebangkitan itu bukan hanya terjadi paska kematian, melainkan sudah terjadi pada saat manusia dilahirkan di alam dunia. Dari sisi ini maka penelitian ini tidak terjadi pengulangan.

Ketiga, Ma'ad Dar Quran, karya Jawadi Amuli.⁴⁰ Ini adalah buku yang ditulis oleh ahli tasawuf sekaligus seorang filsuf. Dalam buku ini penulis berusaha menguraikan isu-isu kiamat lebih jauh lagi dan mengharmonisasikannya dengan ayat-ayat Alquran. Dan berusaha membuktikan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan Alquran bahkan satu sama lain saling melengkapi dan menyempurnakan. Disamping itu buku ini adalah salah satu buku tafsir tematik berkenaan dengan tema-tema Hari Kebangkitan dalam Alquran yang membahas seluruh ruang lingkup Hari Kebangkitan termasuk didalamnya dibahas juga relasi alam dunia dan akhirat serta persoalan-persoalan yang akan terjadi pasca kehidupan dunia yang mencakup persoalan-persoalan alam kubur dan alam akhirat serta surga dan neraka.

Walaupun ada beberapa hal kesamaan yaitu penelitian terdahulu dan sekrang mengkaji makna *ma'âd* dalam diskursus Alquran, tetapi letak perbedaannya ialah penelitian terhadulu hanya menunjukkan dan menguak

³⁹Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, Badan Litbang dan Diklat Kementrian RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Kiamat dalam Perspektif Alquran dan Sains, Jakarta: 2011

⁴⁰ Abdullah Jawadi Amuli, *Ma'âd Dâr Qur'ân*, Qom: Markazc Nasre Isro, Cetakan III, 1384 HS

kajian tematik ayat-ayat tentang *ma'âd*, sedangkan penelitian ini tidak hanya menyajikan ayat-ayat *ma'âd* melainkan diperkaya dengan sudut pandang transenden, sehingga penelitian ini berusaha untuk mengkonstruksi terkait *ma'âd* transenden yang merupakan solusi untuk menjelaskan bahwa persoalan eskatologi tidak terbatas pada pasca kematian, tetapi eskatologi transenden sebagai suatu perjalanan ruhani dari *qaus al-nuzûl* (busur turun) dan *qaus al-şu'ûd* (busur naik) sebagai aplikasi dari perjalanan dari *mabda'* ke *ma'âd*.

Keempat, Qur'an wa Qiyamat karya Sayid Muhammad Dhiya Abadi.⁴¹ Buku ini adalah tafsir tematik yang menjelaskan ayat-ayat *ma'âd* dalam surah Al-Qiyâmah dengan menggunakan pendekatan tafsir tahlili.

Perbedaan antara penelitian yang sedang digarap dengan penelitian sebelumnya ialah pada objek kajiannya. Penelitian ini mengkaji ayat-ayat *ma'âd* transenden dalam Alquran sedangkan penelitian sebelumnya hanya membatasi pada rana kajian tematik surat tepatnya pada surat Al-Qiyâmah.

Kelima, Kematian Adalah Nikmat karya M. Quraish Shihab. Dalam buku ini Quraish Shihab mengungkap tentang sebagian ayat kematian dan juga membahas tentang falsafah kematian, di samping itu juga membahas mengenai ahwal alam barzakh dan kiamat.⁴² Di buku ini tidak dijelaskan persoalan-persoalan yang terjadi pada ukhrawi pasca kematian dan juga argumentasi yang dibangun hanya berdasarkan Qur'ani bukan falsafi dan secara umum buku ini menceritakan problem-problem jiwa pasca kematian.

Keenam, The Bible ang The Future merupakan riset ilmiah yang ditulis oleh Anthony A. Hoekema. Di dalamnya menjelaskan pandangan eskatologi menurut keyakinan umat Kristen, eskatologi perspektif Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.⁴³

Letak perbedaannya ialah penelitian Anthony A. Hoekema mencoba untuk menelisik konsep eskatologi menurut Perjanjian Lama dan Baru sedangkan disertasi ini berusaha membedah makna *ma'âd* menurut Alquran dengan pendekatan 'irfani.

Ketujuh, Konsepsi Makna Hari Kiamat dalam Tafsir Alquran, ditulis Abdul Kosim, Tajudin Nur, T. Fuad Wahab dan Wahya. Artikel ini membahas konsep hari kiamat melalui pendekatan semantik kognitif. Bagi

⁴¹Muhammad Dhiya Abadi, *Quran wa Qiyamat*, Tehran: Kitab Furusyî Shaduk, Cetakan I, 1399 HQ

⁴²M. Quraish Shihab, *Kematian adalah Nikmat: Sekelumit Pandangan Filsuf, Agamawan, Ilmuwan dan Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2013

⁴³Anthony A. Hoekema, *The Bible ang The Future*, The Paternoster Press Carlisle, UK: William B. Eecersman Publishing Company Gran Rapid, 2010

mereka, metafora hari kiamat lebih menitikberatkan pada cara berpikir seseorang yang memiliki orientasi pada pengamalannya.⁴⁴

Kedelapan, Al-'Adzâb dalam Eskatologi Ibn 'Arabi, merupakan jurnal ilmiah yang ditulis oleh Muhammad Yasir. Di dalamnya mengulas azab dalam tinjauan Ibn 'Arabi disajikan juga pandangan umum terkait azab dalam Alquran. Yasir menyimpulkan bahwa konteks rahmat pada azam menurut Ibn 'Arabi adalah sebagai bentuk rahmat berupa penyucian bagi diri yang menerimanya.⁴⁵

Penelitian yang ditulis oleh Muhammad Yasir memiliki perbedaan yang signifikan mulai dari tema kajian dan pokok pembahasan. Muhammad Yasir hendak mengangkan isu azab yang itu bagian dari eskatologi, sedangkan penelitian ini hendak memperlihatkan bahwa *ma'âd* itu sudah terjadi di dunia tidak mesti di akhirat.

Kesembilan, Al-Ma'âd dalam Alquran. Tulisan ini berupa jurnal ilmiah yang ditulis oleh Misbahuddin. Menurut Misbahuddin disimpulkan eksistensi *ma'ad* sebagai sebuah keniscayaan yang wajib diimani oleh setiap manusia dapat diungkap melalui penggunaan dalil-dalil naqli yang termaktub di dalam Alquran atau petunjuk aqli.⁴⁶

Berdasarkan keterangan di atas walaupun memiliki beberapa persamaan kajian, tetapi penelitian ini tidak hanya mengkontruksi makna *ma'âd* dalam Alquran tetapi lebih jauh dengan menggunakan pisau analisis tasawuf falsafi akan dijelaskan perihal *ma'âd* transendental.

Kesepuluh, Eskatologi Alquran Perspektif Tafsir Sufi-Ishari: Studi Penafsiran al-Qusyairi atas Ayat Eskatologi, tulisan ini berupa jurnal ilmiah yang ditulis oleh Kusroni. Jurnal tersebut fokus pada penafsiran al-Qusyairi pada surah al-Qiyāmah.⁴⁷ Tentunya antara penelitian yang sedang dikaji dengan penelitian terdahulu memiliki perbedaan yang signifikan mulai dari tema, tokoh, dan pembatasan kajian yang sedang diteliti.

Dari keterangan di atas, memberikan gambaran secara jelas, bahwa dalam penelitian ini tidak terjadi pengulangan pembahasan. Karena berbeda fokus masalah dan pembahasan masalah yang dikaji berbeda.

⁴⁴ Abdul Koseim, dkk, "Konsepsi Makna Hari Kiamat dalam Tafsir Al-Quran" dalam *Al-Bayan, Jurnal Studi Al-Quran dan Tafsir* 3, 2 (Desember 2018): 119-129

⁴⁵ Muhammad Yasir, "Al-'Azhâb dalam Eskatologi Ibn 'Arabi" dalam *Jurnal an-Nur*, Vol. 4 No. 1, 2015

⁴⁶ Mishbahuddin, "Al-Ma'ad dalam Alquran", dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. 3, No. 2, 2019, hal. 24-35

⁴⁷ Kusroni, "Eskatologi Alquran Perspektif Tafsir Sufi-Ishari: Studi Penafsiran al-Qusyairi atas Ayat Eskatologi", dalam *Jurnal Putih*, Vol. 5, No. 1, 2020, hal. 135-195

H. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian disertasi yang akan dipaparkan mencakup jenis penelitian, sumber data penelitian, pendekatan, teknik pengumpulan data dan teknik analisa data.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang dilakukan oleh peneliti dalam disertasi ini adalah jenis penelitian kualitatif untuk membuktikan temuan konsep *ma'âd* transenden secara ilmiah dan filosofis. Penelitian ini juga bersifat *library research* dengan menggunakan metode deskriptif analitis dengan cara memaparkan terlebih dahulu kemudian dilakukan analisis penafsiran para mufasir dari kalangan teolog dan filsuf serta sufi.

2. Sumber Data Penelitian

Sesuai dengan jenis penelitiannya, data penelitian ini dapat dikelompokkan menjadi dua sumber yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

a. Data Primer

Data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat Alquran yang memiliki topik tentang *ma'âd* yang kemudian dikaji dalam kitab-kitab tafsir Alquran seperti kitab *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm* karya Shadr al-Muta'allihîn Muḥammad bin Ibrâhîm Shadrudîn al-Shirazi, *Lathâif Al-Isyârât* Karya Imam Al-Qusyairî, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Uddah Al-Abrâr* karya Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'ân* karya Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭṭab'ai, *Tafsîr Tasnim* karya Muḥammad Abdul Javad Amuli, *Al-Ḥikmah al-Muta'âliyyah*, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât Al-Ibâdah* karya Sulthân Muhammad Gunâbâdî, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* karya Muhyiddin Ibn 'Arabî, *Tafsîr 'Arâis Al-Bayân fî Haqâiq Al-Qurân* karya Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqîl Al-Syîrâzî,

b. Data Sekunder

Untuk data sekunder peneliti sedapat mungkin merujuk kepada sumber-sumber tafsir sebagai data pendukung dan yang relevan terdiri dari kitab-kitab baik yang klasik dan kontemporer yang mengkaji eskatologi sebagaimana *Tafsîr Ibnu Kathîr*, *Tafsîr al-T{abarî*, *Tafsîr al-Suyutî*, *Tafsîr al-Kashshâf*, *Tafsîr al-Manâr*, *Tafsîr al-Maraghi*, *Tafsîr al-Muḥîṭ*, *Tafsîr al-Amthâl*, *Tafsîr Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Syihab.

Untuk rujukan kitab hadis peneliti merujuk kitab-kitab hadis *Shahîḥ al-Bukhârî*, *Shahîḥ Muslim*, *Sunan at-Tirmizi*, *Sunan an-Nasai*, *Sunan Abu Daud*, *Sunan Ibnu Majah*, *Musnâd Imam Aḥmad*, *Musnâd Imam ad-Darâmî* dan *Muwat{t}ja'* Imam Malik. Penulis juga merujuk kepada kitab hadis *Al-Kâfî* dan *Bihâr al-Anwâr*. Selain itu dalam pencarian hadis, penulis juga akan menggunakan fasilitas CD Room; Noor, Maktabah Syamilah, Irfan 3.

3. Pendekatan Penelitian

Pendekatan ialah penggunaan disiplin ilmu tertentu untuk menganalisa masalah. Dalam mengurai dan menganalisa permasalahan akademik, penelitian ini menggunakan tiga pendekatan;

Pertama, prinsip-prinsip filsafat transenden. Ini penting untuk dihadirkan dalam mengkontruks pemaknaan *ma'âd* transenden

Kedua, *tafsîr jâmi'* yaitu tafsir integratif yang akan merujuk dari beragam disiplin pengetahuan baik tafsir falsafi, tafsir riwâ', tafsir ishâri, tafsîr kalami.

Ketiga, *'irfân an-nazâri*. Ilmu *'irfan an-nazâri* (tasawuf falsafi) dalam penelitian ini amat penting dihadirkan, karena tidak mungkin mampu memahami konsep *ma'âd* transenden jika tidak memahami kajian *'irfân an-nazâri*, mengingat untuk menemukan paradigma eskatologi transenden akan banyak merujuk pada sumber-sumber rujukan tasawuf dan filsafat Islam.

4. Metode

Metode tafsir yang digunakan adalah metode tafsir *maudhû'i* (tematik)⁴⁸ yang tidak mengabaikan dari corak analisis falsafi *'irfâni* sebagai pembuktian adanya *ma'âd* transenden yang peneliti bahas termasuk dalam konteks analisis komparatif dengan tafsir-tafsir bercorak lain.

Metode *maudhû'i* yang dimaksud yaitu dengan cara mengumpulkan dan menerapkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang akan diteliti. Ayat-ayat tersebut kemudian disusun dan ditafsirkan.⁴⁹ dengan dua mekanisme *ittiḥâdi* yaitu metode yang digunakan untuk mengkaji suatu tema yang mandiri, dan mekanisme *irtibâṭi* yaitu metode yang digunakan untuk mengkaji dua atau lebih tema yang berkaitan satu sama lain. Metode pengumpulan ayat-ayat yang saling berkaitan kemudian dikaji mendapatkan suatu pandangan yang berbagai aspek.⁵⁰

⁴⁸Menurut Muhammad Ridhai Ishfahani bahwa tafsir tematik adalah seorang mufasir berupaya mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan suatu tema tertentu. Kemudian dengan metodologi tafsir qur'an dengan qur'an ayat satu dengan ayat yang lain menjadi suatu karinah untuk menjelaskan satu sama lainnya kemudian pandangan Alquran. Kemudian terakhir menjelaskan akhir Alquran terhadap tema tersebut. Lihat Muhammad Ridhai Isyfhahani, *Rawisho wa Giroyesho ye Tafsiri Quran bMantik Tafsir Quran*, Qom: Intisorot Jamiat al-Mustofa al-Alamiyah, 1429, Cetakan III, hal. 381; Lihat juga Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Alquran)*, Tangerang: Lentera Hati, 2013 M, hal. 389-390.

⁴⁹Muhammad 'Ali Asadi Nasab, *al-Manâhij al-Tafsîriyyah 'Inda as-Sunnah wa Asy-Syî'ah*, Tehran: al-Majma' al-'Alami li at-Taqrîb bayna al-Madzâhib al-Islamiyyah, 2010, hal. 23.

⁵⁰Husayn 'Alwi Mahr, *Ashnat ba Tarikhe Tafsir wa Mufassiran*, Qom: Markaze Jehane Ulume Insanc, 1384 H, hal. 364-366. Pandangan ini sejalan dengan pandangan Abd as-Sattar Fathullah as-Sa'id dalam membagi dua tafsir tematik, yaitu *at-Tafsir al-Maudhu'i al-Kash*. *At-Tafsir al-Maudu'i al-'Âm*, yaitu tafsir tematik yang memiliki kesatuan dalam

Langkah-langkah penerapan metode tafsir tematik menurut Quraish Shihab⁵¹ adalah sebagai berikut:

- a. Menetapkan masalah yang akan dibahas
- b. Melacak dan menghimpun masalah yang dibahas tersebut dengan menghimpun ayat-ayat Alquran yang membicarakannya.
- c. Mempelajari ayat demi ayat yang berbicara tentang tema yang dipilih sambil memperhatikan *sabâb an-nuzûl*-nya
- d. Menyusun runtutan ayat Alquran yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, khususnya jika berkaitan dengan hukum, atau kronologi kejadiannya jika berkenaan dengan kisah, sehingga tergambar peristiwanya dari awal hingga akhir.
- e. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam syarahnya masing-masing
- f. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh.
- g. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas
- h. Setelah tergambar keseluruhan kandungan ayat-ayat yang dibahas, langkah berikutnya adalah menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraian ayat dengan menyisihkan yang telah terwakili atau mengkompromikan antara yang 'Âm (umum) dan *Khash* (khusus) *muthlaq* dan *muqayyad*, tanpa perbedaan atau pemaksaan sehingga lahir satu kesimpulan tentang pandangan Alquran menyangkut tema yang dibahas.

Peneliti memilih metode tafsir tematik ini karena disertasi ini memiliki kekhasan, yaitu ia mencakup berbagai tafsir, karena memerlukan penjelasan kata-kata dan susunan ayat-ayat, memerlukan makna yang umum bagi ayat-ayat yang telah dikumpulkan, dan memerlukan tadabur dari aspek-aspek yang berkaitan, kemudian mengambil suatu kesimpulan berdasarkan syarat-syarat yang ditentukan.⁵²

tujuan, contohnya tentang hukum-hukum dalam Alquran, tetapi memiliki banyak hal, seperti shalat, puasa, hukum, dst. Dengan kata lain ini sama dengan tafsir *maudhu'i Irtibathi* (Tafsir tematik Keterikatan). *At-Tafsir al-Maudhui al-Khash* yaitu tafsir tematik yang memiliki kesatuan dalam makna dan tujuan dengan berbagai macam pendekatan, contohnya Yahudi dalam Alquran. Metode ini sama dengan metode *tafsir Maudhui Ittihadî* (Tafsir tematik kesatuan). Lihat Abd as-Sattar Fathullah as-Sa'id, *al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdhu'î*, Kairo: Dâr al-Tawzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1991, hal. 24-27; Lihat juga Ramadhan Gharib Al-Kamis, *al-Imâm Muhammad al-Ghazali Juhuduhu fi at-Tafsîr wa 'Ulûm Alquran*, Kairo: Dâr al-Haram li at-Turats, 2004 M, hal. 240.

⁵¹Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda ketahui dalam Memahami ayat-ayat Alquran)*, hal. 389-390.

⁵² Abd as-Sattar Fathullah as-Sa'id, *al-Madkhal ila at-Tafsîr al-Mawdhi'i*, Kairo: Dâr al-Tawz Alyrasi' wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991 M, hal. 18.

Disamping itu peneliti menganalisa tema yang ada dengan corak falsafi *'irfani* sebagai model analisis yang membuktikan *ma'âd* transenden dengan membandingkannya dengan corak-corak Tafsir lainnya secara deskriptif analitik hermeunetik dengan merujuk kepada kitab-kitab primer dan skunder berbahasa Arab, Persia, Inggris, dan Indonesia.

I. Sistematika Penulisan

Dalam penelitian ini penulis memaparkan secara sistematis ke dalam enam bab bahasan dan kajian, yang akan dijelaskan sebagai berikut:

Bab I memaparkan pendahuluan yang membahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, ayat-ayat tentang *ma'âd* transenden dalam Alquran, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II memaparkan tentang diskursus tentang *ma'âd*. Pemaparan ini menguraikan seputar: *ma'âd* secara etimologi, *ma'âd* secara terminologi, makna transenden, isu-isu tentang *ma'âd*, tingkatan-tingkatan *ma'âd*, pandangan tokoh tentang *ma'âd*, argumentasi *ma'âd*. Tema-tema dalam bab ini penting dipaparkan, agar memudahkan peneliti untuk menguak makna *ma'âd* transenden dan menjadi pisau analisa dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *ma'âd* dalam Alquran.

Bab III menjelaskan tentang prinsip-prinsip transenden, yang meliputi: fundamentalitas wujud (*aşâlah al-wujûd*), gradasi wujud (*tasykîk al-wujûd*), gerak substansi (*al-harâkah al-jauhariyyah*), keabadian jiwa, *qawsh su'ûd* dan *qawsh nuzûl* (busur naik dan busur menurun). Ini penting disajikan karena tidak mungkin bisa mengkonsepkan *ma'âd* transenden jika tidak didasari dengan keilmuan dan fondasi dari prinsip-prinsip filsafat transenden.

Bab IV menjelaskan ayat-ayat *ma'âd*: ayat-ayat kematian, kiamat, penyingkapan perbuatan, penyingkapan spiritual, surga dan neraka, kembalinya manusia dan seluruh makhluk kepada Tuhan, dan ayat-ayat tentang reinkarnasi. Dihadirkannya tema-tema tersebut bertujuan untuk mengetahui bagaimana para filsuf, teolog, dan sufi memaknai ayat-ayat *ma'âd*. Dengan adanya keterangan tersebut, maka bisa menjadi dasar pijakan untuk memberikan makna baru terkait doktrin *ma'âd* yang selama ini diyakini hanya terjadi pascakematian.

Bab V menjelaskan implikasi *ma'âd* transenden yang meliputi: kematian transenden, kiamat transenden, penyingkapan perbuatan transenden, penyingkapan realitas transenden, perjalanan transenden manusia, perjalanan transenden seluruh makhluk dan reinkarnasi transenden. Tema pembahasan ini ditujukan sebagai sebuah penganalisaan terhadap doktrin *ma'âd* dengan mengalisis lebih jauh pandangan para sufi terhadap doktrin *ma'âd*, baik yang terdapat dalam kitab tafsir sufi maupun dalam karya sufi lainnya.

Bab VI berisi kesimpulan dan saran, yang merupakan bab terakhir dari keseluruhan pembahasan serta jawaban singkat dari pokok permasalahan yang sedang diteliti.

BAB II DISKURSUS TENTANG MA'ÂD

Pembahasan *ma'âd* (معاد) menjadi sebuah pembahasan yang sangat fundamen di dalam khazanah-khazanah keislaman, baik dalam bidang filsafat Islam, *'irfân*/tasawuf, maupun kalam/teologi. Di dalam teologi/kalam, *ma'âd* bukan hanya dijadikan sebagai diskursus semata, akan tetapi dimaksudkan juga sebagai bagian dari pilar agama dan keimanan. Sedangkan dalam filsafat Islam dan *'irfân*/tasawuf, *ma'âd* menjadi bagian dari perjalanan jiwa manusia yang dapat ditempuh dan proses menuju kesempurnaan jiwa, baik di dunia maupun di akhirat. Dan bab ini mencoba untuk membahas seputar diskursus *ma'âd* yang meliputi: definisi, argumentasi, pandangan ahli tentang *ma'âd*, serta isu-isu seputar *ma'âd*. Pembahasan ini perlu disajikan guna mempermudah untuk melakukan analisis pembahasan di bab berikutnya.

A. Makna Etimologis *Ma'âd*

Secara etimologi, kata *ma'âd* berasal dari *'âda-ya 'ūdu- 'audan* (عاد، يعود، المعيد) yang berarti 'permulaan (المبْدئ), kembali (المُعِيد).¹ Menurut analisa semantik, *ma'âd* memiliki makna asli sesuatu yang bersifat kembali.² Dalam literatur

¹ Ibnu Manzûr, *Lisân Al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119, hal. 3157.

² Musthafawi, *At-Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, Teheran: Markaz Nasyr al-'Allâmah al-Musthafawi, 1385, Cet 1, Jilid 8, hal. 311. Lihat juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Language Services, 1976, hal. 654.

lain didefinisikan *ma'âd* (معاد) adalah tempat kembali,³ dan kehidupan akhirat.⁴ Kata '*âda*' (عاد) yang bermakna kembali, jika diucapkan '*âdahu*' (عاده) maka bermakna *irtadda ilaihi ba'da mâ 'aradha 'anhu* (ارتدَّ إليه بعد ما أَرَدَ عنه) seperti seseorang yang berpaling dari dia telah kembali kepadanya.⁵

Sementara itu, kata *ma'âd* merupakan bentuk kata dari *isim makân*⁶ yang berarti tempat dikembalikannya sesuatu.⁷ Menurut Raghîb Al-Ishfahani dalam *Mufradât fî Alfâz al-Qur'ân*, kata *ma'âd* menunjukkan *isim zamân*—waktu kembalinya sesuatu—dan *isim makân*—tempat kembalinya sesuatu.⁸ Kata *ma'âd* menurut Ali Akbar Qurasyi adalah bentuk kata dari *mashdar mim*, *isim zamân*, *isim makân*. Dalam surat Qashash ayat 85 jika bermakna tempat, maka maksudnya adalah Makkah, jika bermakna waktu berarti engkau akan dikembalikan ke tempatnya.⁹ Sebagaimana firman Allah sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ
وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“*Sesungguhnya (Allah) yang mewajibkan engkau (Muhammad) untuk (menyampaikan dan berpegang teguh pada) Alquran, benar-benar akan mengembalikanmu ke tempat kembali*”. Katakanlah (Nabi Muhammad), *Tuhanku paling mengetahui siapa yang membawa petunjuk dan siapa yang berada dalam kesesatan yang nyata.* (Al-Qashash/28:85).

Dalam bahasa Inggris *ma'âd* diterjemahkan dengan istilah '*eschatology*' (eskatologi)¹⁰ yang berarti hal-hal yang berhubungan dengan

³ Ibnu Manzûr, *Lisân Al-'Arab*, hal. 3158.

⁴ Majma' Lughah 'Arabiyyah, *Mu'jam Al-Wasîl*, Kairo: Maktabah as-Syurûq ad-Dauliyyah, 1425, cet. 4, hal. 635.

⁵ Louis Mal'uf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-'Ilâm*, Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986, Cet-28, hal. 536

⁶ *Isim makân* اسم مكان merupakan kata keterangan yang menunjukkan tempat terjadinya aktivitas. Abu Abdillah Sidi Muhammad bin Daud As-Shanhaji, *Matan Al-Jurumiyyah*, Riyadh: Dâr As-Shomî'î li An-Nasyr wa At-Tauzî', 1998, Cet. 1, hal. 18. Bashir Yusuf Francis, *Mausû'âh Al-Mudun wa Al-Mawâqî' fî Al-'Irâq*, London: E-Kutub Ltd, 2017, Jilid 2, hal. 730.

⁷ Musthafawi, *At-Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 311.

⁸ Raghîb Al-Ishfahânî, *Mufradât al-Fâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Al-Qalâm, 2009, hal. 593.

⁹ Ali Akbar Quraisyî, *Qâmus Qurân*, Tehran: Dâr al-Kutûb al-Islâmiyyah, 1453, Jilid 5, hal. 66. Lihat juga Raghîb Al-Ishfahânî, *Mufradât fî Gharib Al-Qur'an...*, hal. 815-820.

¹⁰ Joseph Schacht, *Turâts Al-Islâm*, Kuwait: Al-Majlis Al-Wathanî As-Tsaqâfah wa Al-Funûn wa Al-Âdâb, 1978, Jilid 2, hal. 197. Sedangkan dalam *Kamus Besar Bahasa*

alam akhirat (segenap kepercayaan yang berhubungan dengan alam akhirat seperti kebangkitan dan perhitungan).¹¹

B. Makna Terminologis *Ma'âd*

Secara istilah *ma'âd* merupakan frase yang disematkan pada kehidupan *barzakh* dan alam ruh setelah berakhirnya alam materi (dunia). Penciptaan kembali manusia setelah kematian badannya dengan bentuk badan *barzakhi*.¹² Di samping itu, *ma'âd* adalah kembalinya sesuatu kepada hakikat wujud setelah *fanâ* atau kembalinya sesuatu kepada sesuatu yang menciptakannya¹³ atau kembali kepada fitrahnya yang telah Allah ciptakan.¹⁴

Menurut Jane Dammen Mc Auliffe dalam *'Encyclopedia of The Alquran'* menyebutkan bahwa eskatologi membahas tentang doktrin mengenai berakhirnya segala sesuatu, kematian, hari kiamat, tiupan sangkakala, kebangkitan, dikumpulkannya seluruh makhluk di padang mahsyar, hari perhitungan (*yaum al-hisâb*), surga dan neraka.¹⁵ Sementara itu, al-Alquran sering membicarakan hal-hal tersebut tentang ganjaran dan hukuman secara umum, termasuk keridaan dan kemurkaan Allah. Namun, gagasan pokok yang menggarisbawahi ajaran Alquran mengenai hari kiamat adalah bahwa akan datang suatu peristiwa, kiamat (*al-sâ'ah*) ketika setiap orang akan dibawa kepada kesadaran dirinya atas amal perbuatan yang telah dia kerjakan; dia akan (dimintai kesaksiannya) secara jujur dan sebenar-benarnya mempertanggungjawabkan seluruh amal perbuatannya itu dan menerima penghakiman atasnya sebagai balasan yang setimpal.¹⁶ Menurut Iyad Karim, *ma'âd* adalah kembali kepada wujud setelah kehancuran.

Indonesia 'eskatologi' diartikan sebagai ajaran teologi mengenai akhir zaman hari kiamat, kebangkitan segala manusia, dan sebagainya. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 401.

¹¹A. Farah, dkk, *The Dictionary English-Arabic: With Pronunciation Transcription*, Beirut: Dâr Al-Kutûb Al-Ilmiyyah, 2004, hal. 293. Lihat juga Joseph Schacht, *Turâts Al-Islâm...*, hal. 197.

أُخْرَوِيَّاتٍ مَّجْمُوعِ الْعَقَائِدِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَالَمِ الْآخِرِ كَالْبَعْثِ وَالْحِسَابِ

¹²Musthafawi, *At-Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 311.

¹³Syâkir As-Sâ'adî, *Al-Ma'âd Al-Jismânî*, Qom: Mantsûrât al-Markaz al-'Âlamî li ad-Dirâsah al-Islâmiyyah, 1426 H, Cet. 1, hal. 23.

¹⁴Al-Khawâjah Nashîr ad-Dîn At-Thûsî, *At-Tazkirah fî Al-Mabda' wa Al-Ma'âd, Syarh wa Ta'liqât* Ayatullah Hasan Zâdeh Âmulî, Beirut: Dâr al-Hâdî li at-Thbâ'ah wa an-Nasyr wa at-Taudzî', 1429 H, Cet. 1, hal. 75.

¹⁵Jane Dammen Mc Auliffe, *Encyclopedia of The Al-Qur'an*, Biston: Brill. Leiden, 2022, Jilid 2, hal. 44-53.

¹⁶Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, Penj Eryan Nurtawab dan Ahmad Baiquni, Jakarta: Mizan, 2018, hal. 154.

Terkait term ini, terdapat empat macam pandangan tentang *ma'âd*, tiga berasal dari pandangan teolog dan satu berasal dari filsuf Muslim yaitu:¹⁷

1. Para teolog yang berpendapat bahwa kebangkitan tersebut hanyalah bersifat *jismani* saja, yakni kembalinya jismani setelah ketiadannya kepada wujud yang berarti kehidupan setelah kematian. Ini adalah pandangan mayoritas kaum teolog.
2. Sebagian kaum teolog ada yang meyakini kebangkitan jasmani saja, tetapi berbeda dengan pandangan pertama yaitu kembalinya bagian-bagian badan kepada keutuhannya setelah tercerai-berai, dan juga kembalinya kehidupan setelah kematian.
3. Kaum teolog yang meyakini adanya kebangkitan jasmani dan ruhani secara bersamaan yaitu kembalinya bagian-bagian badan kepada keutuhannya setelah terurainya dan kembalinya kehidupan setelah kematian, serta kembalinya jiwa-jiwa setelah keterpisahannya.
4. Berbeda dengan para teolog, para filsuf Muslim berpendapat kebangkitan itu hanyalah bersifat ruhani yang bermakna kembalinya ruh/jiwa-jiwa kepada keadaan immateri semula yang terlepas dari keterikatannya bersama raga—serta terbebas dari kegelapan.

Menurut Ibnu Sina—filsuf besar dan pendiri mazhab filsafat paripatetik—memaknai *ma'âd* sebagai perjalanan keberagaman *maujud* pada permulaan dan keberakhirannya, dengan syarat memiliki permulaan secara fisik yang kehancurannya (fisik) adalah sebuah kesempurnaan. Perjalanan tersebut adalah perjalanan hakikat jiwa manusia dari kesempurnaan pertama dan utama berupa jisim, menuju jiwa, kemudian menyempurna menuju akal, dan akan kembali pada kesempurnaan pertama dengan melalui proses penyempurnaan sesuai dengan tingkatan alam yang dilaluinya sampai kepada kesempurnaan pertamanya.¹⁸

Sedangkan menurut Imam al-Ghazali—tokoh sufi besar yang berhasil mensintesis antara fikih dan tasawuf—menyatakan *ma'âd* adalah kebangkitan badan, baik badan sewaktu di dunia (badan terdahulu) yang materinya boleh saja sama dengan yang ada dunia atau pun dengan materi yang baru. Sebab, unsur badan telah mengalami perubahan dan kehancuran, dari kecil menjadi besar, kurus menjadi gemuk, dan bergantinya makanan, dan lain sebagainya, akan tetapi hakikat dirinya adalah sebagaimana yang ada

¹⁷Iyâd Karîm Ash-Shalâhî, *Al-Ma'âd 'inda Al-Falâsifah Al-Muslimîn: Min Al-Kindî ilâ Ibn Rusyd*, Damaskus: Shafahât lî Ad-Dirâsah wa An-Nasyr, 2012, Jilid 1, hal. 14.

المعاد: الرجوع إلى الوجود بعد الفناء

¹⁸ Abû 'Alî Al-Husein Ibn Sînâ, *Al-Mabda' wa Al-Ma'â*, Tehran: Intisârât Muassasah Islâmî Dansyegōhe McGill, 1363 H, Cet 1, hal. 91.

di dunia, dan Allah Maha Kuasa atas itu.¹⁹ Jadi, *ma'âd* adalah kembalinya badan manusia kepada jiwanya pasca-kematian.

Mulla Sadra—pendiri mazhab filsafat transenden—mendefinisikan *ma'âd* sebagai perjalanan kembalinya jiwa dan raga menuju kepada kesempurnaannya. Adapun yang akan dikembalikan pada *ma'âd* adalah sebagaimana yang dilihat di dunia, baik dari sisi jiwa maupun raganya. Sekiranya kalau Anda melihat si fulan, Anda akan mengatakan bahwa saya pernah melihatnya sebagaimana di dunia, meskipun telah terjadi perubahan dan pergantian dari kualitas dirinya.²⁰ Menurut Jalâl al-Dîn bahwa *ma'âd* adalah kembalinya individu-individu pasca-kematiannya dan kembali kepada kehidupan akhirat untuk memperoleh konsekuensi dan hasil dari perbuatannya.²¹

Al-Musthafawi menguatkan pandangan Mulla Sadra mengartikan *ma'âd* sebagai frase yang disematkan pada kehidupan *barzakh* dan alam ruh setelah berakhirnya alam materi (dunia). Penciptaan kembali manusia setelah kematian badannya dengan bentuk badan *barzakhi*.²² Sedangkan Dasghib menyatakan *ma'âd* adalah kembalinya segala sesuatu kepada *mabda'* (permulaannya), termasuk manusia yang akan kembali dari Tuhan menuju Tuhan. Artinya *ma'âd* adalah *mabda'* itu sendiri, sehingga segala fenomena wujud yang ada akan kembali kepada *mabda*-nya yakni Tuhan.²³

Sejalan dengan pandangan Dasghib, Kamal Haidari memaknai *ma'âd* sebagai peristiwa pasca-kehidupan dunia, dan termasuk daripada dasar-dasar akidah yang bersifat fundamental. Menurutnya bahwa Alquran memusatkan perhatiannya kepada tiga prinsip dasar, yaitu: keimanan kepada Allah (Tauhid), keimanan kepada hari kebangkitan (*ma'âd*), dan keimanan kepada kenabian (*nubuwwah*). Prinsip pertama mengisyaratkan kepada *mabda'*; prinsip kedua mengisyaratkan kepada tujuan; prinsip ketiga mengisyaratkan kepada jalan yang menghubungkan antara *mabda'* dengan *ma'âd*. Maka, keimanan kepada tauhid tanpa keimanan kepada *ma'âd* tidak dapat disebut sebagai keimanan yang benar. Begitu juga keimanan kepada kenabian tidak

¹⁹ Al-Ghazali, *Tahâfatul Falâsifah, Tahqiq* Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1392 H, hal. 299.

²⁰ Perlu diketahui bahwa raga yang dimaksud adalah raga yang bersifat ukhrawi dan *barzakhi*, yang mana memiliki forma yang sesuai dengan sifat-sifat alam ukhrawi. Shadr Al-Dîn Asy-Syîrâzî, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-Asfâr Al-Arba'ah Al-'Aqliyah*, Qom: Huquq at-Thaba' Mahfuzah al-Maktabah al-Mustafawi, 1287 H, Cet. 2, Jilid 9, hal. 196. Lihat juga Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1399, hal. 490.

²¹ Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1399, hal. 12.

²² Musthafawi, *At-Tahqiq fi Kalimât al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 311.

²³ Dastaghî, *Ma'ârif Al-Qur'an*, Qom: Chobhane Doftare Intisârât Islâmî, 1380 H, hal. 137.

disertai dengan keimanan kepada *ma'âd* bukan merupakan keimanan yang sempurna.²⁴

No	Tokoh	Pemaknaan <i>Ma'âd</i>	Waktu Terjadinya <i>Ma'âd</i>
1	Ibnu Sina	<i>Ma'âd</i> sebagai perjalanan keberagaman <i>maujud</i> pada permulaan dan keberakhirannya, dengan syarat memiliki permulaan secara fisik yang kehancurannya (fisik) adalah sebuah kesempurnaan. Perjalanan tersebut adalah perjalanan hakikat jiwa manusia dari kesempurnaan pertama dan utama berupa jisim, menuju jiwa, kemudian menyempurna menuju akal, dan akan kembali pada kesempurnaan pertama dengan melalui proses penyempurnaan sesuai dengan tingkatan alam yang dilaluinya sampai kepada kesempurnaan pertamanya.	<i>Ma'âd</i> terjadi pasca kematian.
2	Al-Ghazali	<i>Ma'âd</i> adalah kebangkitan badan, baik badan sewaktu di dunia (badan terdahulu) yang materinya boleh saja sama dengan yang ada dunia atau pun dengan materi yang baru. Sebab, unsur badan telah mengalami perubahan dan kehancuran, dari kecil menjadi besar, kurus menjadi gemuk, dan bergantinya makanan, dan lain sebagainya, akan tetapi hakikat dirinya adalah sebagaimana yang ada di dunia, dan Allah Maha Kuasa atas itu.	<i>Ma'âd</i> terjadi pasca kematian.
3	Mulla Sadra	<i>ma'âd</i> sebagai perjalanan kembalinya jiwa dan raga menuju kepada kesempurnaannya. Adapun	<i>Ma'âd</i> terjadi sejak manusia hidup di dunia

²⁴ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah*, Bagdad: Muassasah Al-Imâm Al-Jawâd li Al-Fikr wa As-Tsaqâfah, 1425, Jilid 1, hal. 19-20.

		yang akan dikembalikan pada <i>ma'âd</i> adalah sebagaimana yang dilihat di dunia, baik dari sisi jiwa maupun raganya. Sekiranya kalau Anda melihat si fulan, Anda akan mengatakan bahwa saya pernah melihatnya sebagaimana di dunia, meskipun telah terjadi perubahan dan pergantian dari kualitas dirinya.	hingga menuju perjalanan keabadian dan kesempurnaan dirinya.
4	Mushtafawi	<i>ma'âd</i> sebagai frase yang disematkan pada kehidupan <i>barzakh</i> dan alam ruh setelah berakhirnya alam materi (dunia). Penciptaan kembali manusia setelah kematian badannya dengan bentuk badan <i>barzakhi</i> .	<i>Ma'âd</i> terjadi setelah kematian
5	Dasghib	Dasghib menyatakan <i>ma'âd</i> adalah kembalinya segala sesuatu kepada <i>mabda'</i> (permulaannya), termasuk manusia yang akan kembali dari Tuhan menuju Tuhan. Artinya <i>ma'âd</i> adalah <i>mabda'</i> itu sendiri, sehingga segala fenomena wujud yang ada akan kembali kepada <i>mabda</i> -nya yakni Tuhan.	<i>Ma'âd</i> terjadi setelah kematian
6	Kamal Haidari	Kamal Haidari memaknai <i>ma'âd</i> sebagai peristiwa pasca-kehidupan dunia, dan termasuk daripada dasar-dasar akidah yang bersifat fundamental. Menurutnya bahwa Alquran memusatkan perhatiannya kepada tiga prinsip dasar, yaitu: keimanan kepada Allah (Tauhid), keimanan kepada hari kebangkitan (<i>ma'âd</i>), dan keimanan kepada kenabian (<i>nubuwwah</i>). Prinsip pertama mengisyaratkan kepada <i>mabda'</i> ; prinsip kedua mengisyaratkan kepada tujuan; prinsip ketiga mengisyaratkan kepada jalan yang menghubungkan antara <i>mabda'</i> dengan <i>ma'âd</i> .	<i>Ma'âd</i> sebagai peristiwa pasca-kehidupan dunia

	Maka, keimanan kepada tauhid tanpa keimanan kepada <i>ma'âd</i> tidak dapat disebut sebagai keimanan yang benar. Begitu juga keimanan kepada kenabian tidak disertai dengan keimanan kepada <i>ma'âd</i> bukan merupakan keimanan yang sempurna.	
--	--	--

2.1. Tabel Pemaknaan *Ma'âd* Menurut Para Ahli

Dari tabel tersebut, kita dapat memahami bahwa ada tiga pemaknaan tentang *ma'âd* yaitu: *pertama*, *ma'âd* bermakna kembali yaitu dikembalikannya jiwa ke badan dirinya. *Kedua*, *ma'âd* bermakna waktu kembali yaitu waktu kembalinya ruh ke badan, di mana pada waktu kehidupan dunia ia berhubungan dengan jiwa dan waktu kembalinya adalah di hari kiamat. *Ketiga*, *ma'âd* adalah tempat kembali yaitu tempat kembalinya ruh dengan badan yang sama dengan di dunia.²⁵

Berdasarkan uraian di atas, dengan melihat perbedaan pandangan tentang apa yang dimaksud dengan *ma'âd*, dapat disimpulkan bahwa *ma'âd* dilihat dari sisi kebahasaan artinya kembali ke tempat semula dari mana ia diciptakan. Di samping itu juga berdasarkan penjelasan para ahli di atas dapat dipahami *ma'âd* sebagai sebuah proses kembalinya manusia kepada Allah melalui stasiun-stasiun kehidupan pasca-kehidupan alam dunia (seperti *barzakh* dan alam akhirat dsb) dan proses itu ialah proses menyempurna manusia untuk menyatu dan bermanunggal dengan Allah sebagai Pencipta dan kepada-Nya semua makhluk akan kembali.

Oleh karena itu, dalam pandangan penulis sesuai dengan definisi para *'urafa*, disertai ini sependapat dengan pandangan Mulla Sadra yang meyakini bahwa *ma'âd* adalah perjalanan jiwa dan raga semenjak di dunia sampai akhirat. Alasan penulis sepakat dengan pendapat ini karena melihat beberapa hal, yakni: *pertama*, jiwa itu tidak terikat oleh ruang dan waktu, betapa pun di dunia jiwa itu terikat dengan raga dalam melakukan aktivitasnya; *kedua*, jiwa itu bersifat abadi; *ketiga*, jiwa itu bersifat immateri, sehingga ia bisa terhubung dengan realitas yang lebih tinggi; *keempat*, jiwa senantiasa mengalami proses penyempurnaan (*istikmâl*) dari satu alam ke alam berikutnya.

C. Makna Transenden

Kata 'transenden' berasal dari bahasa latin, yaitu *transcendere* berarti mendaki dan melampaui, kemudian diserap dalam bahasa Inggris dengan

²⁵Murtadha Muttaqy Neza, "Adileh Imkaane Ma'ad Azdidghahe Allamah Thaba'thaba'i", dalam *Jurnal: Ma'arif Qur'ani*, Vol 3, No. 9, 1391 H. hal. 100.

beberapa makna, seperti: sesuatu yang melampaui batas wajar; sesuatu yang berada di luar batas-batas pemahaman; atau sesuatu yang dapat diterapkan secara umum.²⁶ Sedangkan, istilah ‘transenden’ dalam bahasa Arab adalah *ta’âlî* adalah sesuatu yang tinggi/meningginya sesuatu atau menaik, sehingga menjadi di atas.²⁷ Sebagian pendapat juga menyimpulkan filsafat transendental sama dengan metafisika.²⁸

Term ‘transenden’ (*ta’âlî*) kerap kali dibedakan dengan immanen (*al-kumûn*) sebuah realitas yang terdapat forma-forma di dalamnya, tetapi tidak ada aktualitas di realitas eksternal.²⁹ Di pembahasan ini, penulis mengaitkan prinsip-prinsip transendental dengan dasar-dasar pemikiran yang dikonstruksi oleh Sadr ad-Dîn Syîrazî—selanjutnya akan disebut dengan Mulla Sadra—sebagai pendekatan untuk memahami *ma’âd* transenden. Istilah ini digunakan sebagai penamaan dari aliran Teosofi Transendental atau *al-Hikmah al-Muta’âliyah* merupakan aliran pemikiran yang menggabungkan pertentangan pemikiran dari kalangan filsuf, ahli *irfan*, dan teolog sebelumnya untuk menginisiasi sebuah aliran baru dan orisinal. Oleh karena itu, penulis mengembalikan istilah ‘transenden’ kepada pemikiran tersebut, yang diterjemahkan oleh Sayyid Hossein Nasr dengan istilah *Transcendent Theosophy* dalam bukunya *‘Sadr ad-Dîn Syîrazî and His Transcendent Theosophy’*.³⁰

Geneologi term ‘transenden (*al-muta’âliyah*)’ telah digunakan oleh para sufi, seperti Qaysari, jauh sebelum Mulla Sadra menggunakannya. Istilah ini malah sudah muncul di dalam beberapa karya-karya beberapa guru filsafat Peripatetik, seperti Quthbuddin Syirazi. Bahkan istilah tersebut pertama kali digunakan oleh Ibn Sina dalam kitab *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât* tepatnya di pembahasan kesepuluh (*namthu ‘asyr*) yang membahas tentang rahasia-rahasia yang dapat diketahui oleh orang-orang yang pengetahuannya

²⁶ Merriam-Webster.com *Dictionary Transcendent*, diakses September 30, 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/transcendent>.

²⁷ Jamil Sholiban, *Al-Mu’jam al-Falsafi: bâ al-Alfâdz al-‘Rabiyyah wa al-Farsiyyah wa al-Injiliziyyah wa al-Lâtiniyyah*, Qom: Manstûrât Dzawi Al-Qurbâ, 1375 H, Jilid 1, hal. 297.

²⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 1119-1120.

²⁹ Jalâl Ad-Dîn Sa’îd, *Mu’jam al-Musthalahât wa Al-Falsafiyah*, Tunisia: Dâr Al-Junûb An-Nasyr, 2004, hal. 402.

³⁰ Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Back Ground, Life and Works*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1997, hal. 15. Lihat juga Muhammad Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*, London: Ashgate, 2006, hal. 2. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Propechy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 34. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, New York: HarperOne, 2002, hal. 60.

mendalam (*ar-râsikhûna fî 'ilm*).³¹ Akan tetapi dalam penggunaan yang lebih awal dari itu, makna yang dimaksudkan tidak sama dengan apa yang ditemui dalam karya-karya Mulla Sadra dan murid-muridnya. Mereka telah memberikan makna yang lebih tepat terhadap istilah ini serta mengidentifikasinya sebagai simbol sintesis metafisis dan filosofis baru dari Mulla Sadra. Istilah transenden dimaknai sebagai sebuah pemahaman eksistensial yang diperoleh dari pengetahuan Ilahi secara langsung.³²

Oleh sebab itu, menurut hemat penulis dari uraian dan beberapa penjelasan tentang transendental di atas, maka berkaitan dengan tema disertasi ini, transenden dapat dimaknai sebagai berikut:

Pertama, Sebuah pemahaman yang melampaui batas-batas wilayah konsep yang menjelaskan realitas eksistensi yang bersifat lintas pemikiran, baik itu filsafat, teologi, serta tawasuf/ *'irfan*.

Kedua, Istilah transenden dapat dipahami sebagai diskursus yang melampaui ruang dan waktu dalam perjalanan hakikat manusia dimulai dari kehidupan jiwa pra-dunia sampai kehidupan pascadunia.

Ketiga, term transenden digunakan juga untuk menjelaskan hakikat perjalanan jiwa manusia melalui *qaush shu'ûd* dan *qaush nuzûl* yang melampaui batasan-batasan alam materi.

Keempat, transenden juga dapat dipahami sebagai sebuah pandangan dunia (*world view*) yang menjelaskan bahwa eskatologi (*ma'âd*) bisa terjadi di dunia tanpa harus mengalami sebuah fase kematian terlebih dahulu.

Oleh karena itu, berdasarkan penjelasan tentang makna-makna transenden, disertasi ini sepakat dengan pandangan yang memahami makna transenden sebagai sesuatu yang melampaui realitas eksistensi, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini tak lain untuk menunjukkan bahwa jiwa manusia yang bersifat immateri, dalam aktivitasnya dapat melampaui ruang dan waktu sekalipun masih berada di dunia.

D. Isu-Isu Tentang *Ma'âd*

Keyakinan akan eksistensi *ma'âd* telah muncul sepanjang sejarah peradaban umat manusia dari generasi ke generasi, bahkan menjadi suatu pilar keimanan bagi agama-agama samawi, 'tak terkecuali agama Islam. Islam sebagai agama penutup dari agama samawi meluruskan konsep *ma'âd* di tengah-tengah masyarakat Jahilayah.

³¹ Ibnu Sina, *Al-Isârât wa at-Tanbîhât*, Kairo: Dâr al-Ma'rîf, 1119, hal. 122. Lihat juga Murtadha Muthahari, *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*, Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013, hal. 51. Lihat juga Syaifan Nur, *Filsafat Hikmah Mulla Shadra*, Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2012, hal. 90.

³² G. Safavi, "Mulla Sadra's Life and Philosophy," dalam *Jurnal Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, Volume 13, Tahun 2012, hal. 28.

Pada masa Arab jahiliyah sebelum Islam, meskipun mereka tenggelam dalam kemusyrikan, tetapi di antara mereka banyak yang percaya adanya *ma'âd*. Sebagian ahli sosiolog mengatakan bahwa sebagian masyarakat menyerupakan kebangkitan dengan peristiwa yang terjadi pada alam materi. Seperti Zuhair bin Abi Ismail suatu hari ia melewati pepohonan yang telah mati, kemudian tumbuh menghijau kembali. Ia mengatakan bahwa 'apabila aku tidak takut pada pembesar-pembesar Arab, paling tidak aku akan beriman kepada Dzat Yang Maha Kuasa yang telah menghijaukan dan menghidupkan kembali pepohonan yang telah kering dan mati. Dialah Yang Maha mampu menghidupkan kembali tulang-belulang yang telah rapuh untuk dihidupkan kembali.³³

Sementara itu, Mulla Sadra juga menjelaskan di dalam kitabnya yakni *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, bahwa:

Yang menjadi isu-isu di kalangan awam yaitu pendapat yang mengatakan bahwa kebangkitan jiwa dan jasad adalah sesuatu yang mustahil, dan mereka adalah kalangan ateis dan skeptis dan sebagiannya berasal dari kalangan saintis, yang mana mereka tidak memiliki pegangan dalam agama maupun syariat dan juga tidak menganggap peran akal dan hikmah, karena mereka mengira bahwa manusia tidak lain adalah bentuk fisik yang bersifat indrawi, yang memiliki kualitas potensi yang bercampur di antara daya-daya dan aksiden, sementara semuanya akan punah melalui kematian dan akan tiada dengan hilangnya kehidupan, serta tidak tertinggal selain unsur-unsur fisik yang berserakan. Manusia sebagaimana binatang dan tetumbuhan apabila mati, maka akan tiada, begitu pun kebahagiaan dan penderitaan hanya terbatas pada raga duniawi. Menurut para filsuf Muslim, keyakinan semacam ini adalah pendustaan terhadap akal dan juga pendustaan terhadap akhirat menurut ahli agama.³⁴

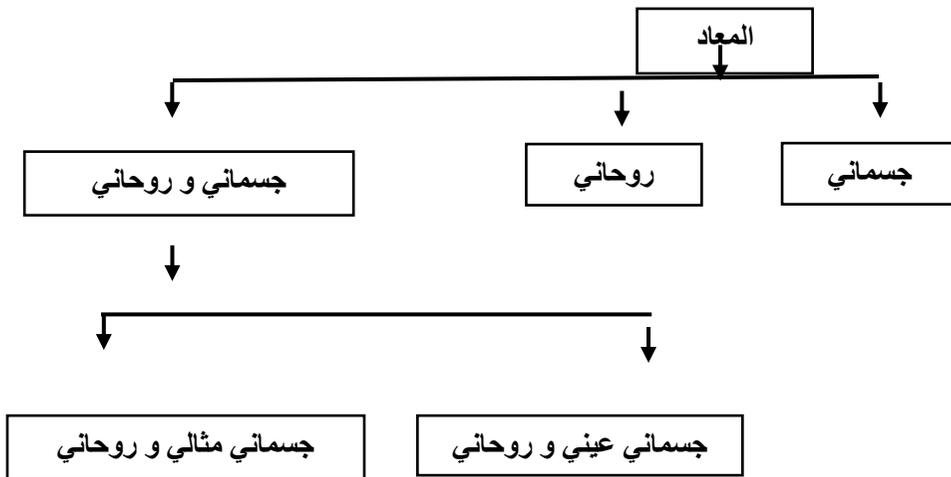
Sekilas dari penjabaran tersebut, kita dapat memahami bahwa perbincangan tentang *ma'âd* sudah dibicarakan sejak dulu, dan bukan sebuah perbincangan yang muncul belakangan, meskipun 'tak sedikit dari para ulama dan para pemikir Muslim yang memiliki perbedaan pendapat di dalam membuktikan keberadaan *ma'âd*. Akan tetapi, perbedaan-pendapat tersebut adalah suatu hal yang wajar, tergantung pada sumber serta pendekatan yang digunakannya.

Sementara itu, berdasarkan pada pemaknaan *ma'âd* yang telah dikemukakan sebelumnya oleh para ulama dan pemikir Muslim, dapat disimpulkan ada empat peristiwa *ma'âd* yaitu *ma'âd jismanî*, *ma'âd Rûhânî*, *ma'âd jismanî wa Rûhânî*, *ma'âd jismanî mitsâlî wa Rûhânî*,³⁵ sebagaimana yang dapat dilihat pada bagan berikut ini:

³³Muhammad Baqir Syariati Sabzawari, *Ma'âd: Dar Nighôhe 'Aqlî wa Dîn*, Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1319, hal. 182.

³⁴Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd...*, hal. 487.

³⁵Nasr Makârim Asy-Syîrâzî, *Al-Ma'âd wa 'Âlam Al-Âkhirah*, Qom: Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1425 H, hal. 197.



2.2. Bagan Pembagian *Ma'âd*

Adapun penjelasan dari ke empat pembagiaan *ma'âd* tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Ma'âd Jismanî*

Ma'âd jismanî adalah kembalinya wujud pertama kepada wujud pasca kekekalannya secara menyeluruh, serta kembalinya bagian-bagian badan yang pertama kepada kesatuannya.³⁶ Kebangkitan fisik ini diyakini oleh kaum teolog termasuk al-Ghazali yang menolak orang-orang tidak menerima adanya *ma'âd jismanî*.³⁷ Mulla Sadra menjelaskan kebanyakan kaum teolog, ahli fiqih, serta ahli hadis, mengatakan bahwa kebangkitan itu hanya bersifat jasmani.³⁸ Mereka hanya percaya pada kehidupan fisik sesudah mati³⁹ karena menganggap bahwa ruh akan senantiasa dikembalikan pada jasad dan mendapatkan hisab sesuai dengan amal perbuatan yang dilakukannya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnul Qayyim al-Jauziyyah bahwa:

“Kedaan ruh seperti itu (bersifat jisim) hingga bilangan ruh-ruh secara keseluruhan yang ditiupkan ke jasad menjadi sempurna hingga dikembalikan ke alam barzakh saat tiba Hari Kiamat. Pada saat itulah Allah mengembalikan ruh ke jasadnya untuk kedua kali dan ini merupakan kehidupan yang kedua kali

³⁶Alâuddin ‘Alî At-Thûsî, *Tahâfatul Falâsifah*, Tahqiq Ridha Sa’âdah, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990, Cet 1, hal. 219

³⁷Ahmad Syamsuddin, *Al-Ghazâlî: Hayâtuhu, Atsâruhu, Falsafatuhu*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 93

³⁸Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda’ wa Al-Ma’âd...*, hal. 488.

³⁹Fazhlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra Sadr al-Din al-Shirazi*, New York: State University of New York, Albany, 1975, hal. 207.

pula. Semua makhluk dihisab, sebagian ada yang di surga dan sebagian lain di neraka, kekal untuk selama-lamanya.⁴⁰

Berdasarkan penjelasan Ibnul Qayyim al-Jauziyyah tersebut, dapat kita pahami bahwa *ma'ād* adalah peristiwa kebangkitan jismani dengan ditiupkannya ruh yang kedua kalinya pasca-kematian saat tiba hari kiamat. Di samping itu, Ibnul Qayyim al-Jauziyyah memahami bahwa peristiwa *ma'ād* bukan hanya dialami oleh manusia, akan tetapi berlaku kepada semua makhluk yang bernyawa. Adapun kebangkitan jismani yang dimaksud adalah kebangkitan jismani duniawi yang berarti badan duniawi.⁴¹ Ini menunjukkan bahwa pada peristiwa *ma'ād*, elemen-elemen badan yang sebelumnya terpisah, akan dikembalikan seperti sediakala.⁴²

2. *Ma'ād Rûhânî*

Ma'ād Rûhânî adalah kembalinya jiwa kepada alam immateri dan terpisahkan dari raga, serta terhubung dengan ruh yang tertinggi,⁴³ atau kebangkitan ruhani yang diyakini oleh para filsuf Muslim.⁴⁴ Mereka mengatakan bahwa *ma'ād* hanya bersifat ruhani, karena badan akan hilang dengan seluruh forma dan aksiden-aksidennya, dan itu tidak akan mungkin dikembalikan. Sementara jiwa adalah substansi yang kekal, maka jiwa akan kembali pada alam immateri untuk melepaskan keterikatannya dengan fisik materi melalui kematian fisik,⁴⁵ sehingga yang dikembalikan hanyalah jiwa tanpa memiliki keterikatan lagi dengan raga sebagaimana yang ada di alam dunia.⁴⁶

Para filsuf Muslim yang dimaksud terutama berasal dari kalangan filsuf Peripapetik seperti al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd, serta Fahrurrazi yang menolak adanya kebangkitan jismani. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Sina bahwa permulaan dan keberlanjutan jiwa manusia bermula dari akal, kemudian jiwa, kemudian raga, kemudian jiwa, kemudian akal,⁴⁷ yang akan

⁴⁰ Ibnul Qayyim Al-Jauziyyah, *Hakikat Ruh*, Jakarta: Qisthi Press, 2015, hal. 135.

⁴¹ 'Abdul Qadir At-Tukhtî Al-Kurdîstânî As-Sanandajî, *Taqrîb Al-Murâm fî Syarh Tahdzîb Al-Kalâm li Taftâzânî wa Hâsiyatuhu Al-Muhâkmât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1438 H, Jilid 1, Cet 1, hal. 266

⁴² Nasr Makârîm Asy-Syîrâzî, *Al-Ma'ād wa 'Ālam Al-Ākhirat*, Qom: Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1425 H, hal. 198-199

⁴³ 'Alâuddin 'Alî At-Thûsî, *Tahâfatul Falâsifah...*, hal. 219

⁴⁴ Husein Bagjawân, *Syeikh Al-Islâm ibn Kamâl Bâsyâ wa Ârâuhu Al-I'tiqâdiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, hal. 458

⁴⁵ Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda' wa Al-Ma'ād...*, hal. 488.

⁴⁶ Nasr Makârîm Asy-Syîrâzî, *Al-Ma'ād wa 'Ālam Al-Ākhirat...*, hal. 197-198

⁴⁷ Muhyiddîn Muhammad bin Bahâuddîn, *Alqaul Al-Fashl: Syarh Al-Fiqih Al-Akbar li Imâm Abî Hanîfâh*, Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî li ad-Dirâsât wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1418 H, Cet 1, hal. 71

kembali pada tingkatan permulaannya.⁴⁸ Di samping itu juga karena perbedaan tempat dan keadaan, tidak mungkin jiwa akan dikembalikan dalam bentuk keterikatannya dengan materi,⁴⁹ sehingga yang ada hanyalah ruhani yang bersifat immateri dan inilah yang akan dikembalikan setelah kematian.

3. *Ma'âd Jismanî wa Rûhânî*

Ma'âd jismanî wa Rûhânî adalah kebangkitan jasmani dan ruhani pasca-kematian. Pendapat ini diyakini oleh sebagian filsuf Muslim dan sufi terkemuka seperti Imam al-Ghazali, al-Ka'bi, ar-Raghib Isfahani, dan Qadi Abu Yazid Ad-Dabusi, dan sebagian ulama Imamiyah seperti Syeikh Mufid, Abi Ja'far, Sayid Murtadha, At-Thusi, dan sebagainya. Mereka mengatakan bahwa 'yang dikembalikan atau dibangkitkan adalah jasmani dan ruhaninya dengan alasan bahwa jiwa itu bersifat immateri yang kembali ke badan,⁵⁰ dan keduanya yakni jiwa dan raga sama-sama akan dibangkitkan pasca-kematian.⁵¹

Mereka yang meyakini kebangkitan jasmani dan ruhani berbeda pendapat tentang apakah kebangkitan jasmani tersebut adalah badan yang sekarang atau serupa dengan yang sekarang? Sementara itu, pendapat ini meyakini bahwa kebangkitan jasmani dan ruhani merupakan kebangkitan identitas makhluk yang sama (*'aini*) maupun yang serupa (*mitsli*); apakah dengan melihat setiap anggota tubuhnya, bentuk-bentuknya atau tidak, keduanya tetap akan dikembalikan. Maka jelas bahwa pendapat ini tidak melihat unsur-unsur bagian tubuh dan tidak mensyaratkan adanya persyaratan-persyaratan tersebut.⁵² Berhubung kebangkitan jasmani dan ruhani ini dapat dilihat bagaimana Alquran menjelaskan terkait keduanya, sehingga bagian-bagian badan yang sebelumnya terpisah akan dikumpulkan kembali bersama ruh⁵³ dalam satu fase kehidupan ukhrawi. Sebagaimana Allah berfirman dalam surah Yasin:

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ

“Bukankah Zat yang menciptakan langit dan bumi mampu menciptakan manusia yang serupa mereka itu (di akhirat kelak)? Benar. Dialah yang Maha Banyak Mencipta lagi Maha Mengetahui” (Yasin/36:81).

⁴⁸ Abû 'Alî Al-Husein Ibn Sînâ, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, Tehran: Intisârât Muassasah Islâmî Dansyegôhe McGill, 1363 H, Cet 1, hal. 91.

⁴⁹ 'Alî Jabir, *Falsafah At-Ta'wil 'inda Shadr Al-dîn Asy-Syîrâzî*, Beirut: Markaz al-Hadhârah lî Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2014, Cet 1, hal. 435

⁵⁰ Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahim, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd...*, hal. 488

⁵¹ Sa'id Ad-Dîn Mas'ûd bin 'Umar, *Syarh Al-Maqâsid*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, Jilid 3, hal. 344

⁵² Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahim, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd...*, hal. 489.

⁵³ Nasr Makârîm Asy-Syîrâzî, *Al-Ma'âd wa 'Âlam Al-Âkhirat...*, hal. 198

4. *Ma'âd Jismanî Mitsâlî wa Rûhânî*

Ma'âd jismanî mitsâlî wa rûhânî merupakan kebangkitan *jismanî* dan *rûhânî*. Hanya saja, *jismanî* yang dimaksud adalah *jismanî* yang bersifat *mitsâlî* dan bukan jisim yang bersifat duniawi.⁵⁴ Pandangan ini didasarkan pada sebagian kaum muslim dengan mengamati sebagian hadis tentang ahli surga dan juga dalam surat *An-Nisa/4:56* dan surat *Yasin/36:81*⁵⁵, sehingga darinya dipahami bahwa hakikat kebangkitan jisim bukan seperti yang ada di dunia, melainkan jisim yang menyerupai jisim duniawi, dan *jism* tersebut disebut sebagai *jism mitsâlî* atau *jism latîf*.⁵⁶

Berbeda dengan pandangan yang hanya menerima adanya kebangkitan jisim, ruhani, jisim dan ruhani semata, pandangan keempat ini menyakini adanya peristiwa kebangkitan jisim dan ruhani. Hanya saja, jisim yang dimaksud bukanlah jisim sebagaimana yang ada di dunia yang memiliki unsur-unsur materi dan terikat dalam ruang dan waktu,⁵⁷ akan tetapi jisim yang dimaksud adalah jisim yang menyerupai jisim materi yang tidak lagi tersusun dari materi (duniawi).⁵⁸

Pandangan ke empat ini, tidak banyak tokoh dan pemikir yang mengemukakan demikian, dan secara spesifik hanya mengarah pada pandangan tertentu saja, seperti Mulla Sadra⁵⁹ dan sebagian para *'urafa* lainnya seperti ibn 'Arabi⁶⁰ yang juga memiliki pandangan yang serupa.

⁵⁴ Bahâ Ad-Dîn Muhammad bin Husain Al-Âmilî, *Al-Kasykûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah 2013, Jilid 2, hal. 228

⁵⁵ Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahîm, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd...*, hal. 489.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَآ تَصَجَّتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾

Sesungguhnya orang-orang yang kufur pada ayat-ayat Kami kelak akan Kami masukkan ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti dengan kulit yang lain agar mereka merasakan (kepedihan) azab. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. An-Nisâ/4:56

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾

Bukankah Zat yang menciptakan langit dan bumi mampu menciptakan manusia yang serupa mereka itu (di akhirat kelak)? Benar. Dialah yang Maha Banyak Mencipta lagi Maha Mengetahui. Yâsîn/36:81

⁵⁶ Alî Naqî, *Al-Ma'âd Al-Jismânî 'inda Asy-Syeikh Ahmad Al-Ahsâ'i*, Beirut: Muassasah Syamsu Hijir, 1430 H, Cet 1, hal. 93-102

⁵⁷ Syâkir As-Sâ'adî, *Al-Ma'âd Al-Jismânî*, Qom: Mantsûrât al-Markaz al-'Âlamî lî ad-Dirâsât al-Islâmîyah, 1426 H, hal. 238-240

⁵⁸ Nasr Makârîm Asy-Syîrâzî, *Al-Ma'âd wa 'Âlam Al-Âkhirat...*, hal. 198

⁵⁹ Alî Al-Haj Hasan, *Al-Hikmah Al-Muta'âliyah 'inda Shadr Al-Muta'allihîn Asy-Syîrâzî*, Beirut: Dâr al-Hâdî lî al-Matbû'ât wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1426, Cet. 1, hal. 287

⁶⁰ 'Alî Jabir, *Falsafah At-Ta'wil 'inda Shadr Al-dîn Asy-Syîrâzî...*, hal. 435

Mereka tidak keberatan dalam menerima adanya peristiwa kebangkitan jismani, hanya saja jisim yang dimaksud demikian memiliki perbedaan yang spesifik dari segi forma dan materinya. Tentunya, pandangan ini sekaligus menjembatani perbedaan pandangan yang dikemukakan oleh kalangan teolog dan filsuf Muslim yang memiliki perbedaan pandangan yang berbeda secara signifikan.

Oleh karena itu, berdasarkan empat pandangan yang telah menjelaskan tentang proses kebangkitan manusia, maka penulis cenderung dan sepakat dengan pendapat yang mengatakan bahwa *ma'âd* itu bersifat *jismanî mitsâlî wa rûhânî* dengan argumentasi bahwa:

- a. Kondisi alam dunia dan hukum-hukumnya dengan alam akhirat itu berbeda.
- b. Jasad duniawi sudah hancur, sehingga mustahil untuk dibangkitkan kembali.
- c. Kematian adalah tranformasi dari satu kehidupan dunia ke kehidupan akhirat.

E. Tingkatan-Tingkatan *Ma'âd*

Dalam term *'irfân* ada istilah yang digunakan untuk menunjukkan banyaknya tingkatan-tingkatan alam yaitu *al-ḥadharâh*.⁶¹ Dan oleh kalangan sufi, tingkatan-tingkatan alam yang beragam dikumpulkan dan diringkas menjadi lima tingkatan (*ḥadharâh al-khamsah*) walaupun mereka mengistilahkanya berbeda-beda.

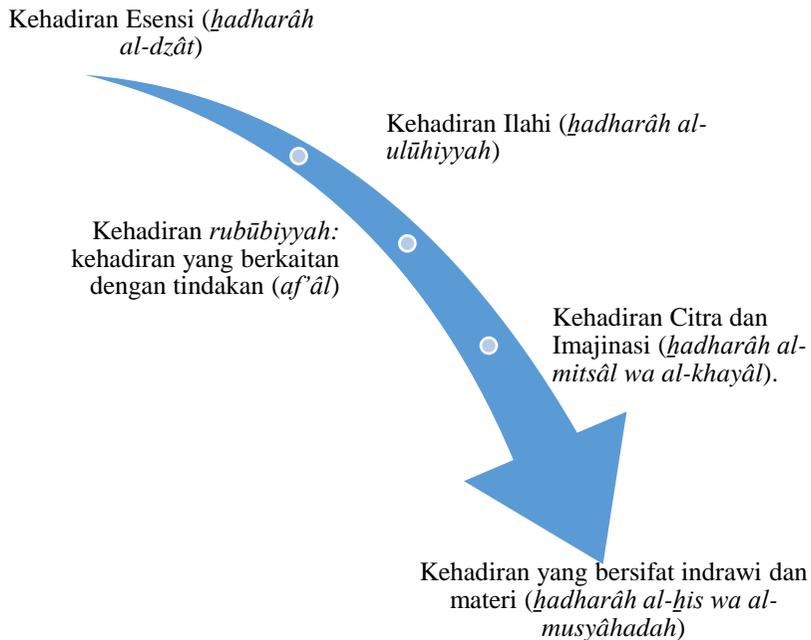
Dalam kitab *Syarḥ Fushush al-Ḥikam* Kasyani mengistilahkan lima kehadiran yaitu: *Pertama*, kehadiran esensi (*ḥadharâh al-dzât*) pada tahapan ini bersifat keabsolutan mutlak (*al-ghaib al-muthlaq*). *Kedua*, kehadiran Ilahi (*ḥadharâh al-ulūhiyyah*) mencakup kehadiran sifat-sifat dan nama-nama. *Ketiga*, kehadiran *rubūbiyyah* yaitu kehadiran yang berkaitan dengan tindakan (*af'âl*). *Keempat*, kehadiran citra dan imajinasi (*ḥadharâh al-mitsâl wa al-khayâl*). *Kelima*, kehadiran yang bersifat indrawi dan materi (*ḥadharâh al-ḥis wa al-musyâhadah*).⁶²

Sedangkan menurut Yazdanpanâh ia membagi alam menjadi enam tingkatan universal yaitu; *pertama*, entifikasi pertama (*ta'ayyun 'awwal*) atau *tajallî awwal*. *Kedua*, entifikasi kedua (*ta'ayyūn tsânî*) atau *tajallî tsânî*. *Ketiga*, alam ruh (*'âlam arwah*). *Keempat* alam imajinal (*'âlam mitsâl*). *Kelima*, alam materi (*'âlam mâddah*) dan *keenam*, nafas rahman (*nafas rahmânî*). Keenam tingkatan ini dijadikan lima kehadiran (*al-ḥadharat*

⁶¹William C. Chittick, *The Sufi Part of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 5

⁶²'Abd Razzâq al-Kasyani *Syarḥ Fushush al-Hikâm al-Kasyani* Qum: Intishâcât Bidâr, 1370, hal. 134

al-khams). Kehadiran pertama meliputi entifikasi pertama dan entifikasi kedua, kehadiran kedua meliputi alam akal dan ruh, kehadiran ketiga meliputi alam imajinal, kehadiran keempat meliputi alam materi atau fisik dan kehadiran kelima disebut kejadian yang menghimpun (*al-kawn al-jam'ī*) atau *al-insân al-kamīl*.⁶³



2.3. Tabel Tingkatan-Tingkatan Alam (*Hadharâh al-Khamsah*)

Kelima alam kehadiran tersebut pada dirinya sendiri membentuk suatu kesatuan atau keseluruhan organik. Wujud yang ada di alam kehadiran paling bawah ialah sebagai wujud manifestasi atau pantulan dari wujud-wujud yang ada di alam atasnya. Menurut al-Qaisyari, setiap apa yang ada di alam indrawi (*al-'âlam al-hiss*) merupakan perwujudan dari *al-'âlam al-mitsâl*.⁶⁴ Begitu juga Imam al-Ghazali menyatakan bahwa, '*Âlam malakūt* merupakan penyebab adanya *maujūdât* di '*âlam syahadah*. Dalam artian '*âlam syahadah* ialah bekas atau akibat dari '*âlam malakūt*.⁶⁵

⁶³Yadullah Yazdanpanâh, *Mabânîwa 'Ushûlc 'Irfûnc Nazharî*, diedit oleh Atha Anzali, Qom: Muassasah Amuzashi wa Pizhuhashi Imam Khomeini, 1388 H, hal. 300

⁶⁴Dawûd Qaisharî, *Syarh Fushûsh al-Hikâm*. Di-tahqîq oleh; Hasan Hasan Zâdah al-Âmulî. Jilid 1, hal. 124

⁶⁵Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr...*, hal. 130-131

Berdasarkan keterangan di atas dapat disimpulkan setidaknya ada tiga tingkatan alam yaitu alam *al-hiss* (alam indra/fisik duniawi), alam *barzakhi* (alam antara) dan alam *ukhrawi* alam yang sepenuhnya batin.

Ma'âd transenden sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa pemaknaan *ma'âd* pada hakikatnya tidak lain adalah perjalanan jiwa manusia yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu serta alam di mana manusia berada. Artinya, *ma'âd* tidak hanya berupa sebuah peristiwa yang terjadi pasca-kematian fisik manusia atau di alam dunia semata. Akan tetapi, *ma'âd* adalah sebuah proses perjalanan jiwa manusia kepada kesempurnaan yang dapat disingkap oleh sebagian orang-orang yang memiliki kesempurnaan perjalanan spiritual, sehingga mampu menyingkap alam hakikat di balik alam fisik. Oleh karena itu peristiwa *ma'âd* juga terjadi ketiga alam tersebut yang alam dunia merupakan pantulan dari alam barzakhi, dan alam barkazi merupakan pantulan dari alam ukhrawi.

Ma'âd duniawi ialah kebangkitan manusia dari hal-hal yang fisik seperti kebangkitan badan, penyusunan seperti keadaan semula dan pengembalian ruh kepadanya. Inilah yang disebut sebagai kebangkitan jasad (*hasyr al-ajsâd*). Pemaknaan seperti ini banyak diyakini oleh para teolog muslim.

Ma'âd barzakhi, Alquran tidak hanya menjelaskan tentang hari akhir, tetapi memberikan banyak sekian informasi menyangkut kehidupan *barzakh*. *Barzakh* secara literal berarti segala sesuatu yang memisahkan antara dua hal. Maka, dengan demikian *barzakh* dapat dipahami sebagai sesuatu yang memisahkan dua benda yang berlainan tanpa pernah menuju ke salah-satu dari kedua benda tersebut, seperti halnya garis yang memisahkan bayang-bayang dari sinar matahari.⁶⁶ Dalam pandangan Ibn 'Arabi, alam *barzakh* dimaknai sebagai alam yang berada di antara alam *wajib* dan *mumkin*⁶⁷ dan menjadi perantara⁶⁸ yang ada dalam *tajallî-tajallî* dan bentuknya⁶⁹ atau dalam arti lain adalah batasan yang tidak terlihat antara kegelapan dan cahaya⁷⁰ yang berada di antara dua realitas.⁷¹ Nasaruddin Umar menjelaskan

⁶⁶ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyah: Rahasia Tentang-Rahasia Sang Raja dan Kerajaan-Nya*, Jepara: Darul Futuhat, 2022, Jilid 1, hal. xxxiii

⁶⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, Beirut: Dâr al-Şadr, Cet 1, Jilid 3, hal. 48

⁶⁸ Robert Moss, *The History of Dreaming*, Canada: New World Library, 2009, hal. 79

⁶⁹ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyah: Rahasia Tentang-Rahasia Sang Raja dan Kerajaan-Nya*, Jilid 6, hal. 60

⁷⁰ Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Perjalanan Manunggaling Kawula-Gusti*, Yogyakarta: Narasi, 2008, hal. 204

⁷¹ Humaidi, *Pardigam Sains Integratif Al-Farabi: Pendasaran Filosofis Bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama*, Jakarta: Sadra Press, 2015, hal. 89

bahwa alam barzakh dari satu sudut bisa terbagi kepada dua derajat. Pertama, *al-barzakh an-nuzûlî* (barzakh menurun) dan *al-barzakh as-şu‘ûdî* (barzakh naik).⁷² Pandangan Ibn ‘Arabi ini dapat dilihat dalam penjelasannya dalam kitab *Al-Futûhât al-Makkiyyah*.

Sebagaimana yang difirmankan oleh Allah Swt dalam Alquran, yakni:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِينِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِينِ

“Dia membiarkan dua laut (tawar dan asin) bertemu. Di antara keduanya ada pembatas yang tidak dilampaui oleh masing-masing” (*Ar-Rahman/55: 19-20*)

Berdasarkan keterangan ayat ini, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa dua lautan itu sekiranya tidak ada *barzakh*, maka tidak dapat dibedakan antara satu dengan lainnya dan menjadikan, sehingga sulit untuk dibedakan. Oleh karenanya, tidak ada dari segala sesuatu yang saling berhadapan, kecuali di antara keduanya terdapat *barzakh*, yang mana salah-satunya tidak dapat disifati dengan lainnya. Dengan *barzakh* inilah yang menjadi pembeda antara keduanya. Alam barzakh ini berada di antara *wujûd* dan *‘adam*, dan barzakh inilah yang menjadi relasi di antara *wujûd* dan *‘adam*.⁷³

Dari penjelasan Ibn ‘Arabi tersebut, alam *barzakh* dapat dipahami sebagai *al-mumkin* di antara *wujûd* dan *‘adam* dan kedudukan mumkin ini berada di antara keduanya. Di samping itu bahwa *‘adam* mutlak dapat dikenai dengan *wujûd* mutlak seperti cermin yang menampakkan gambaran wujud di dalamnya dalam bentuk wujud, yang sebenarnya gambaran tersebut adalah hakekat mumkin itu sendiri.⁷⁴ Dengan ini mumkin memiliki wujud dan kesesuatuan dalam ketiadaannya. Karena itu, mumkin menjadi lawan daripada wujud mutlak. Atas dasar itulah mumkin disifati dengan ketiadaan yang tak terbatas. Begitu juga wujud mutlak yang mana seperti cermin bagi ketiadaan mutlak. Maka, ketiadaan mutlak terlihat dalam cermin al-Haq itu sendiri.

Atau pada ayat yang lain, Alquran juga menyinggung secara langsung terkait alam *barzakh*. Sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat berikut ini:

⁷² Nasaruddin Umar, *Menyelam Seluk-Beluk Makrifat*, Jakarta: Grasindo, 2021, hal. 58

⁷³ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, Cet 1, Jilid 3, hal. 48

⁷⁴ Lihat penjelasannya dalam Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, Jilid 3, hal. 48

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۗ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

“(Demikianlah keadaan orang-orang kafir itu) hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata, “Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia). Agar aku dapat beramal saleh yang telah aku tinggalkan.” Sekali-kali tidak! Sesungguhnya itu adalah dalih yang diucapkanannya saja. Di hadapan mereka ada (alam) barzakh sampai pada hari mereka dibangkitkan” (Al-Mu’minun/23: 99-100).

Berdasarkan ayat ini, Ibn ‘Arabi memaknai dalam makna lain bahwa *barzakh* adalah alam yang memisahkan jiwa dari jasad pada saat kematian dan memisahkannya dengan ruh atau pun jiwa saat tidur dan itulah alam khayal yang memiliki forma dan *barzakh* sekaligus menjadi tahapan-tahapan pertama dari alam akhirat.⁷⁵ Jadi, dalam pandangan Ibn ‘Arabi *barzakh* adalah tahapan pertama yang keadaannya memiliki forma tapi tidak memiliki massa atau dengan kata lain disebut sebagai alam *mitsâl*. Alam ini sekaligus membedakan antara alam dunia dan alam akherat, yang mana akherat adalah alam yang tidak memiliki forma sebagaimana forma *barzakh*.

Ibn ‘Arabi meletakkan pondasi pemikirannya tentang alam *barzakh* ini tidak terbatas pada pemahaman kebanyakan ulama sebagaimana yang dimaknai oleh kalangan teolog pada umumnya yakni alam kubur,⁷⁶ meskipun buka terletak di areal perkuburan.⁷⁷ Tak hanya para teolog, Ibn ‘Arabi juga memiliki pandangan yang berbeda dengan para filsuf yang memaknai alam *barzakh* sebagai alam mitsal⁷⁸ yakni alam yang berada di antara wujud materi dan immateri⁷⁹ seperti yang dalam pandangan Henry Corbin.⁸⁰ Akan tetapi, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa alam *barzakh* berada dalam setiap tingkatan wujud, baik di alam materi maupun alam immateri.⁸¹

⁷⁵ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, Jilid 4, hal. 288

⁷⁶ Lihat penjelasan Junaidi Ahmad, *Rahasia Selamat Dari Siksa Kubur*, Yogyakarta: Araska, 2020, hal. 34

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Kematian Adalah Nikmat*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 169

⁷⁸ Lihat penjelasan Kholid Al Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akherat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 58

⁷⁹ Mulyadi Kartanegara, *Islam Buat Yang Pengen Tahu*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 42-43

⁸⁰ Frenky Mubarak, *Pemikiran Tasawuf Filosofis Di Nusantara Pada Abad Ke 17 M Ibrahim Al-Kurani*, Indramayu: Adab, 2020, hal. 44

⁸¹ Lihat penjelasannya dalam komentar Bambang Khusein AL-Marie, *Serat Wedatama: Kajian Sastra Klasik*, Yogyakarta: Sempulur Publisher, 2018.

Demikianlah yang dapat dipahami dari pandangan Ibn ‘Arabi yang mana kebanyakan berasal dari pandangan ahli makrifat yang dikenal sebagai sufi atau arif. Maka, alam barzakh bukanlah alam kubur sebagaimana yang dimaknai oleh kaum teolog, melainkan merupakan alam yang berada di antara wujud wajib dan mungkin yang berada di setiap tingkatan wujud. Atau dengan kata lain alam barzakh merupakan mungkin. Sebagaimana yang disebutkan pada pernyataan Ibn ‘Arabi bahwa alam barzakh (*mumkin*) dari sisi eksistensinya itu bukanlah hakekat al-Haq, tetapi juga bukan selain al-Haq. Begitu juga dari sisi ketiadaannya, mungkin bukanlah suatu hakekat yang mustahil (*muḥâl*), tetapi bukanlah selain yang mustahil.⁸²

Ma‘âd ukhrawi ialah kebangkitan berupa kembalinya manifestasi sebagian nama ke manifestasi nama-nama yang lain. Jadi, *ma‘âd ukhrawi* merupakan kemunculan *al-Haqq* dalam bentuk dua nama yaitu Dia Yang Maha Batin (*al-Bâthin*) dan Dia Yang Maha Akhir (*al-Akhir*) bersama nama-nama yang lain seperti Maha Adil, Maha Benar, Maha Menghidupkan, Maha Mematikan. Dengan demikian *ma‘âd ukhrawi* adalah perubahan dan kembalinya alam lahir ke alam batin.

Sebagaimana prinsip paralelitas alam di atas yang menyatakan alam lahir adalah pantulan dari alam batin, maka proses kebangkitan manusia itu sebenarnya adalah proses *qaush su‘ûd* (perjalanan busur naik) dari hal yang bersifat materi menuju kondisi yang bersifat non materi. Oleh karena itu, sejatinya *ma‘âd* atau proses kebangkitan itu sudah terjadi sejak manusia masih hidup, artinya tidak menunggu mati untuk melakukan perjalanan menuju hal yang suci.

F. Pandangan Para Ulama dan Pemikir Islam tentang *Ma‘âd*

Sub bab ini akan membahas bagaimana para pemikir muslim membicarakan tentang *ma‘âd*. Di antara tokoh yang secara khusus membicarakan persoalan ini dan memiliki pandangan spesifik tentang hal tersebut antara lain: Al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi dan Imam al-Ghazali. Berikut ini adalah pandangan mereka secara rinci, antara lain:

1. Konsep *Ma‘âd* Perspektif Al-Farabi

Al-Farabi, *Alpharabius*, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh al-Farabi, lahir di Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan tahun 257 H/870 M. Pendidikan dasarnya ditempuh di Farab yang penduduknya bermazhab Syafi’i, lalu pindah ke Bukhara. Menurut Ibn Abi Usaibi’ah, di Bukhara ini al-Farabi pernah diangkat sebagai hakim setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Tetapi, jabatan ini segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik lewat

⁸² Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futûḥât Al-Makiyyah*, Cet 1, Jilid 3, hal. 48

studi kalam (teologi dialektis) dan *ushul al-fiqh* (prinsip yurisprudensi). Tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk mendalami filsafat. Ia belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (807-940 M) dan terutama Yuhanna ibn Hailan (w. 932 M), tokoh filsafat Yunani aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna mendalami filsafat.⁸³ Filsuf Islam yang dikenal luar biasa ini oleh kalangan ahli disematkan gelar sebagai *Mu'allim al-Tsani* (Guru Kedua) setelah Aristoteles yang digelari sebagai *Mu'allim al-Awwal* (Guru Pertama).⁸⁴ Al-Farabi meninggalkan banyak karya tulis di antaranya: *Risâlah fi Jawâb Masâ'il Su'ila 'Anha, Syarah Kitâb as-Sama' at-Tabi'i li Aristutalis, Kitâb Arâ' Ahl al-Madinah al-Fâdhilah, Kitab as-Siyâsat al-Madâniyyah* dll

Sebagai seorang filsuf muslim, Al-Farabi juga menyinggung persoalan eskatologi, namun demikian tidak secara khusus dan terperinci. Pandangan Al-Farabi berkaitan hal ini hanya sedikit diketahui dari karyanya *Al-Siyasah al-Madinah wa Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah*.

Al-Farabi beranggapan bahwa jiwa manusia yang mencapai kesempurnaan pasca-kematian akan mengalami imanensi dan berkembang pada martabat akal dan mengalami kehidupan yang bersifat imanen serta terlepas dari pelbagai ikatan fisik yang selama ini meliputi dirinya. Berbeda halnya dengan manusia yang tidak memiliki keutamaan dan kesempurnaan yang disebabkan selama hidupnya hanya dilingkupi hasrat pemenuhan dorongan material semata. Bagi Al-Farabi manusia-manusia seperti itu tidak akan pernah terlepas dari penjara material dan mengalami reinkarnasi dalam bentuk-bentuk wujud yang rendah, sebagaimana pernyataan Al-Farabi berikut ini:

“Para penduduk kota yang terlepas dari keutamaan, dari sana kebahagiaan mereka dalam kehidupan duniawi terbatas pada pemenuhan kecenderungan-kecenderungan dorongan jasmaniah semata, tidak sekalipun mereka akan terlepas dari kungkungan penjara material bahkan bukan hanya itu jiwa-jiwa mereka bersamaan dengan perubahan materi dari satu bentuk pada bentuk lainnya. Atau secara kontinu jika memiliki kemampuan dalam tubuh manusia

⁸³ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 91-93.

⁸⁴ Gelar *Muallim* diberikan kepada Filsuf yang memiliki penguasaan terhadap berbagai cabang ilmu pengetahuan, mulai dari ilmu hitung, astronomi, ilmu musik dan sebagainya. Namun, ada juga yang berpendapat bahwa gelar *Muallim* terkait dengan pengajaran filsafat Yunani. Lihat: Abdurrahman al-Badawi, *Mausu'ah al-Falsafah*, Jilid. 2, hal. 95.

lainnya ber-reinkarnasi atau secara bertahap turun pada tingkat binatang dan terus berada dalam tingkat ini.”⁸⁵

Pandangan Al-Farabi ini menarik, mengingat pandangan ini mirip dengan keyakinan yang ada pada agama Hindu atau Budha⁸⁶ dan dapat dinyatakan di sini bahwa satu-satunya pemikir Islam yang meyakini adanya reinkarnasi hanyalah Al-Farabi. Bagi Al-Farabi untuk sebagian manusia yang karena kecenderungannya terhadap pemuasan kenikmatan material semata, maka jiwa-jiwa mereka tidak akan lepas dari materi dan akan terus mengikuti materi tersebut sekalipun terjadi perubahan bentuk-bentuk pada esensi materi yang ditempatinya. Pandangan ini jelas menyebabkan terjadinya reinkarnasi baik itu reinkarnasi menjadi manusia lain ataupun reinkarnasi menjadi binatang-binatang ataupun bentuk-bentuk lainnya.

Al-Farabi beranggapan bahwa kebangkitan hanya terjadi pada tingkat *aqliyah* karena puncak kebahagiaan tertinggi hanyalah terletak pada tingkat ini. Pandangan ini menurut Majid Fakhri sangat dipengaruhi oleh pandangan Aristoteles:

“Farabi sebagaimana Aristoteles (menganggap) keabadian secara murni hanyalah khusus untuk jiwa *aqliyah* semata, dalam gambaran yang lebih dalam, bahwa keabadian sangat bergantung kepada ukuran dari pencerapan jiwa menjadi akal. Akan tetapi bertentangan dengan Aristoteles yang berpandangan terhadap pluralitas bentuk keabadian jiwa persona. Dengan melihat pandangan parsial Farabi terhadap reinkarnasi jiwa pada sebagian dimensi dan ketidak berahirannya dalam proses kelahiran kembali, sangat jelas pandangannya dalam keabadian dan tujuan jiwa, sangat mirip dengan pandangan Plato akan tetapi berbeda dalam prinsip pandangan kebangkitan tubuh dan tetapnya serta ketidak terpisahan jiwa—baik itu pada jiwa yang bodoh maupun cerdas.”⁸⁷

Dalam kitabnya *Al-Siyasah Al-Madaniyah*, Al-Farabi secara gamblang menyatakan bahwa jiwa yang tidak mencapai kesempurnaan tidak akan dibangkitkan dan akan tetap bersama materinya, sehingga jika materi tersebut hancur maka jiwa juga akan ikut hancur bersamanya, berikut pernyataan tersebut:

“Dan jika perbuatan-perbuatan penduduk negeri tidak berkesesuaian dalam pencapaian kebahagiaan, maka sesungguhnya dia tengah menghasilkan bentuk-bentuk yang buruk dari bentuk-bentuk jiwa, maka jiwa-jiwa mereka akan tetap sebagai jiwa pertama (*hayula*) yang tidak mengalami proses penyempurnaan

⁸⁵ Al-Farabi, *Madinah Al-Fadhilah*” dikutip dari Majid Fakhri *Sir Falsafeh Dar Jihone Islom*, Tehran: Markaze Nashr Donesgohi, 1372, hal. 144.

⁸⁶ Lihat: John R Hinlez diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh Abdul Rahim Guwohi, *Adyane Zende*, Qom: Muaseseh Bustone Kitob, 1385, hal. 528, 779.

⁸⁷ Majid Fakhri, *Sir Falsafeh...*, hal.145.

dan tidak pula terlepas dari materi, sehingga jika materi tersebut hancur maka hancur pulalah jiwanya.”⁸⁸

Dari pernyataan-pernyataan Al-Farabi di atas kita mendapatkan kesimpulan bahwa Al-Farabi meyakini kebangkitan hanya terjadi pada tingkat *aqliyah* atau ruhaniah semata dan ini hanya mungkin dicapai oleh jiwa-jiwa yang berhasil mencapai kesempurnaan. Dengan demikian Al-Farabi secara jelas menolak kebangkitan jasmani dan lebih ekstrim lagi Al-Farabi memandang jiwa-jiwa yang tidak berhasil mencapai kesempurnaan akan mengalami reinkarnasi bahkan akan hancur seiring hancurnya materi yang terikat bersamanya. Pandangan ini jelas bertentangan sekali dengan pandangan para filsuf Islam lainnya sebagaimana yang akan kita bahas selanjutnya.

2. *Ma'ād* Perspektif Ibnu Sina

Ibnu Sina memiliki nama lengkap Abu Ali Sina yang dikenal di Barat dengan sebutan Avicenna. Ia dilahirkan pada 370 H/980 M di dekat Bukhara. Ibn Sina merupakan ahli hikmah yang kemudian menjadi tokoh paling berpengaruh dalam dunia seni dan ilmu pengetahuan Islam, dan menyandang gelar *Asy-Syekh ar-Ra'is* (Pemimpin Orang-orang Bijak) dan *Hujjat al-Haqq* (Bukti Kebenaran). Ibnu Sina menguasai keseluruhan Al-Qur'an dan juga tata bahasa Arab, saat memasuki usia sepuluh tahun. Lalu, ia mempelajari logika dan matematika. Untuk perjalanan yang terakhir ia dibimbing oleh Abu Abdillah al-Natili. Setelah itu ia mempelajari fisika, metafisika, dan kedokteran kepada Abu Sahl al-Masihi. Keahlian Ibnu Sina dalam bidang kedokteran telah membuatnya disukai oleh pemerintah. Pintu-pintu perpustakaan istana terbuka lebar untuknya, dan ia mendapatkan posisi terhormat di istana. Tetapi, tekanan kekaucauan politik di Asia Tengah yang disebabkan oleh bangkitnya kekuasaan Khalifah Mahmud al-Ghaznawi, membuat kehidupannya menjadi sulit dan tidak betah di provinsi tempat tinggalnya. Hal ini memaksanya untuk meninggalkan Bukhara menuju Jurjaniah hingga akhirnya ia sama sekali meninggalkan daerah tersebut menuju Jurjan. Menurut otoritas-otoritas yang paling tradisional dikatakan bahwa ia mengunjungi wali sufi terkenal, Abu Sa'id bin Abi al-Khair sebelum sampai ke Jurjan, tempat ia berharap bisa berjumpa dengan pelindung kesenian terkenal, Qabus ibn Wushngir. Namun, ketika sampai di sana, ia mendapatkan orang yang akan dijadikan pelindungnya telah meninggal. Tak berhenti di situ, semangat belajar dan mencari khazanah keilmuannya tak kunjung pudar hingga ia pergi ke berbagai negeri pusat

⁸⁸Abu Nashr Al-farabi, *Al-Siyasah al-Madaniah*, India: Da'irah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 1345 H, hal. 53.

pengetahuan yang menghantarkannya sebagai seorang tokoh yang disegani dan berhasil melahirkan mazhab filsafat Peripatetik.⁸⁹

Karya-karya filsafat Ibnu Sina meliputi mahakarya Peripatetiknya *Asy-Syifa'* (Penyembuhan)—*Sufficiencia* dalam bahasa Latin—yang merupakan ensiklopedia pengetahuan terbesar yang pernah ditulis oleh manusia, *An-Najat* (Pembebasan) yang merupakan ringkasan *Asy-Syifa'*, *'Uyun al-Hikmah* (Sumber-sumber Kebijaksanaan) dan karya terakhirnya dan mungkin karya terbesarnya ialah *Al-Isyarat wa at-Tanbihat* (Petunjuk-petunjuk dan Peringatan-peringatan).

Di berbagai karyanya Ibnu Sina juga menyinggung tentang *ma'ad*, bahkan Ibn Sina menulis kitab khusus yang ia beri judul *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* dan tentu saja hal ini tidak sejalan dengan tradisi filsafat Aristoteles yang sebelumnya sama sekali tidak berbicara tentang kebangkitan. Ibn Sina sekalipun memiliki kesamaan dalam keyakinan terhadap kebangkitan ruhaniah sebagaimana yang diyakini Al-Farabi akan tetapi Ibn Sina juga sangat menghormati peran wahyu dalam pembicaraan tentang eskatologi, karenanya Ibn Sina membagi dua pandangan tentang eskatologi, sebagaimana yang diungkapkannya

“Haruslah diketahui bahwa kebangkitan di antaranya adalah apa yang dijelaskan melalui jalan syariat/wahyu dan dalam hal ini akal sama sekali tidak memiliki jalan untuk membuktikannya kecuali berdasarkan syariat dan pembenaran hadis Nabi Saw, dan ini merupakan kebangkitan dalam bentuk fisik, kebahagiaan dan penderitaan bagi fisik sudah jelas dan tidak perlu untuk dipelajari, dan secara jelas syariat yang benar yang dibawa kepada kita oleh nabi, penghulu dan pemimpin kita Muhammad Saw keadaan kebahagiaan maupun penderitaan yang berdasarkan fisik”⁹⁰

Namun demikian bagi Ibn Sina konsep eskatologi kewahyuan ini tidak dapat dipahami secara rasional, rasio memberikan makna lain yaitu kebangkitan ruhaniah, seperti yang disebutkan oleh Abu al-Fadhl Kyosamsaki berikut ini:

“Dari seluruh penjelasan Syekh dalam kitabnya *Al-Najah, Al-Syifa', Al-Isyarat* dan *Al-Mabda' wal Ma'ad* dapat dinyatakan bahwa jiwa baik yang sampai maupun tidak pada tingkat kesempurnaan dalam potensi berpikir. Dari sisi jiwa yang sampai pada tingkat tersebut baik yang mampu mencapai tingkat kesempurnaan potensi aktivitas ataupun tidak. Dan jika jiwa-jiwa tersebut telah mencapai kesempurnaan baik dalam potensi berpikir ataupun potensi aktivitas akan dibangkitkan dalam kebangkitan ruhaniah dan kebahagiaan akliah. Bagi jiwa yang tidak mencapai kesempurnaan potensi

⁸⁹ Hosein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 43-49

⁹⁰ Ibn Sina, *Al-Ilahiyat*, Tehran: Nashir Khosrouw, 1363, hal. 423 dan *An-Najah*, Tehran: Nashir Khorouw, 1364, hal. 291.

aktifitas padahal kesempurnaan ini menjadi harapan baginya (Bagi mereka yang memiliki pengetahuan tentang hal tersebut dan memiliki kerinduan untuk mencapainya karena pengetahuannya tersebut) dalam hal ini maka jiwa tersebut akan mengalami azab ruhani dan penderitaan akliah.”⁹¹

Bagi Ibn Sina kebangkitan merupakan proses aktualisasi kesempurnaan bagi jiwa dan kesempurnaan jiwa tersebut hanya terjadi pada tingkat *aqliah* atau ruhaniah semata, sehingga kebangkitan hanya terjadi pada tingkat ini, sebagai dasar bagi pandangan ini Ibn Sina dalam *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* menyatakan:

“Dan yang tersisa bagi kita adalah upaya menjelaskan keadaan jiwa setelah keterpisahan (dari raga), dan haruslah terlebih dahulu dipaparkan pendahuluan, maka kami katakan: Sesungguhnya bagi setiap potensi menuntut aktualisasi kesempurnaan baginya, dan tercapainya kesempurnaan adalah kebahagiaan baginya, kesempurnaan dan kebahagiaan bagi syahwat adalah kenikmatan, kesempurnaan dan kebahagiaan bagi amarah adalah penguasaan, demikian pula pada ilusi, harapan dan keinginan, sedangkan imajinasi adalah tergambarnya imajinasi-imajinasi yang indah. Demikian pula kesempurnaan jiwa manusia bahwa sesungguhnya bersifat akliah yang terlepas dari keterikatan dan keterkaitan dengan materi...”⁹²

Dengan pernyataan di atas Ibn Sina menggambarkan bahwa di hadapan konsep eskatologi berdasarkan wahyu, rasio membuktikan eskatologi dalam bentuk yang berbeda. Argumentasi rasional menyatakan bahwa kebangkitan tidak lagi mungkin bersifat fisik akan tetapi bersifat ruhaniah akliah dan terlepas dari berbagai ikatan material. Pandangan ini jelas mirip dengan pandangan pendahulunya al-Farabi, akan tetapi Ibn Sina menolak pandangan al-Farabi yang menyatakan bahwa kebangkitan hanya terjadi pada jiwa yang sempurna semata. Dalam pandangan Ibn Sina seluruh jiwa akan dibangkitkan sekalipun jiwa tersebut tidak mencapai kesempurnaan dan jiwa tidak hilang dengan hancurnya tubuh, hal ini dinyatakan Nashiruddin Thusi komentator Ibn Sina sebagai berikut:

“Ketahuilah bahwa sebagian pendahulu (*Qudama*⁹³) berpandangan bahwa jiwa yang tidak mencapai kesempurnaan akan hancur karena jiwa dapat tetap ada melalui forma yang melingkupinya. Maka hilangnya forma menyebabkan kematian jiwa, padahal tidaklah ada kematian pada wujud; akan tetapi

⁹¹Kyosamsaki, *Rozee Rastakhizu...*, hal. 36-37.

⁹² Ibn Sina, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran: Donesgoh Tehran, 1363, hal.109.

⁹³*Qudama'* yang dimaksud oleh Khwaja Nashiruddin Thusi tidak lain adalah Al-Farabi, hal ini dapat kita lacak dalam komentarnya terhadap *Al-Isyarat wa al-Tanbihat* karya Ibn Sina hal. 355.

argumentasi yang membuktikan tetapnya jiwa rasional (*al-nathiqah*) menjadi bukti yang bertentangan dengan mazhab ini”⁹⁴

Jiwa yang tidak sempurna akan tetap ada setelah hancurnya tubuh maupun forma dan jiwa tersebut akan mengalami penderitaan ruhaniah karena ketidak berhasilannya mencapai kesempurnaan. Pandangan Ibn Sina yang melazimkan kebangkitan ruhaniah bagi jiwa-jiwa pasca kematian berimplikasi pada penolakan reinkarnasi sebagaimana yang diyakini Al-Farabi. Dalam kitab *Al-Mabda' wal Ma'ad*, Ibn Sina menulis khusus bagian tentang penolakannya terhadap reinkarnasi dan menyatakan:

“Jika demikian (terjadinya reinkarnasi) maka tidaklah mungkin terjadi jiwa yang telah terpisah dari tubuh kembali dan masuk kedalam raga manusia yang lain. Karena raga yang baru memunculkan jiwa yang baru bersamanya, maka (jika terjadi reinkarnasi) akan terjadi pada raga yang baru jiwa yang lain sehingga menyebabkan seorang manusia memiliki dua jiwa sekaligus, akan tetapi seluruh manusia sesungguhnya hanyalah memiliki satu jiwa semata, tidak dapat terfikirkan kecuali jiwa yang satu semata. Sekalipun ada jiwa yang lain pada sebuah tubuh maka tidaklah berfungsi bersamanya dan tidak juga memunculkan manfaat bagi tubuh maka pastilah jiwa tersebut bukanlah jiwa dirinya karena jiwa di dalam tubuh tidaklah menempati hanya satu bagian tertentu saja atau menempel sebagai esensi bagi bagian tertentu dari tubuh akan tetapi jiwa merupakan pengendali dan terfungsikan melalui tubuh. Maka jelas dan benderanglah bahwa jiwa-jiwa manusia adalah sesuatu yang baru dan tetap setelah (kehancuran) materi dan tidak tinggal di dalam tubuh-tubuh tersebut dan tidak juga terjadi reinkarnasi”⁹⁵

Selain hal tersebut di atas, Ibn Sina menolak adanya kesadaran *barzakhi* pasca-kematian, karena keterpisahan jiwa dari raga akibat kematian menghancurkan potensi imajinal pada diri manusia dan mengantarkan jiwa pada tingkat kemurnian akliah atau immaterial murni sehingga tidak terjadi *barzakh* di antara kedua fase tersebut. Hal ini berangkat dari keyakinan Ibn Sina bahwa potensi imajinal berada pada materi dan sama sekali tidak bersifat non materi, penolakannya ini dapat kita ketahui:

“Dan forma fisik *an sich* tidaklah menerima perbedaan, dan tidak mungkin sebagian darinya eksis pada materi sedangkan sebagian lainnya eksis pada non materi. Adalah sesuatu yang tidak mungkin terjadi bahwa sebuah bentuk alami yang satu memiliki perbedaan dimensi dan terjadi pluralitas dalam keberadaan dirinya, karena wujud dari bentuk alami tersebut satu dalam makna kesatuan. Jika korpus wujudnya tidak hancur karena ketiadaan dirinya maka pastilah dirinya adalah esensi dari tempat wujudnya tersebut dan jika tempat tersebut hancur karena kehancuran dirinya maka pastilah dia merupakan substansi—

⁹⁴ Khwaja Nashir ad-Din at-Thusi, *Syarh al-Isyarat wa al-Tanbihat*, Qom: Nashr al-Balaghah, 1375, Jilid. 2, hal. 355.

⁹⁵ Ibn Sina, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad...*, hal. 108-109.

yang wujudnya tidak bergantung pada sesuatu—dari korpus wujudnya tersebut. Demikian juga wujudnya yang satu pastilah (berada diantara beberapa kemungkinan) baik dia wujud pada materi atau wujud pada non materi atau sebagian wujud pada materi dan sebagian lain wujud pada non materi. Adalah sesuatu yang tidak mungkin terjadi sebagian wujud pada materi dan sebagian lain wujud pada non materi karena berubahnya status wujud tersebut sebagai sesuatu yang satu dan tidak terdapat padanya perbedaan. Maka tinggallah kemungkinan bahwa wujud yang satu tersebut baik seluruhnya wujud pada non materi atau seluruhnya wujud pada materi, akan tetapi tidaklah seluruhnya wujud pada non materi, maka tinggallah kemungkinan terakhir bahwa seluruhnya wujud pada materi”.⁹⁶

Dengan dasar ini Ibn Sina meyakini tidak adanya kehidupan *Barzakhi* pasca-kematian, karena kehidupan *barzakhi* merupakan gambaran dari terwujudnya potensi imajinal manusia. Dengan demikian kita dapat menyimpulkan bahwa Ibn Sina selain mengemukakan pandangan eskatologi menurut doktrin agama, ia juga melakukan upaya pembuktian rasional terhadap eskatologi dan mengantarkannya pada kesimpulan bahwa kebangkitan bersifat ruhaniah akliah dan seluruh jiwa rasional akan dibangkitkan baik yang berhasil mencapai kesempurnaan dan akan mendapatkan kenikmatan serta kebahagiaan ruhaniah maupun jiwa yang tidak berhasil mencapai kesempurnaan sehingga akan merasakan kepedihan dan penderitaan ruhaniah. Pandangan ini juga berimplikasi penolakan terhadap konsep reinkarnansi sebagaimana yang diyakini oleh Al-Farabi karena jiwa bagi Ibn Sina bagaimanapun keadaannya akan tetap dibangkitkan.

3. *Ma'âd* Perspektif Suhrawardi

Ahli hikmah yang doktrin-doktrinnya, terutama di Persia menggantikan filsafat Peripatetik yang pernah diserang oleh al-Ghazali dengan begitu keras adalah Syihabudin al-Suhrawardi. Sering dikenal dengan *al-Maqtul* (Yang Terbunuh). Tetapi secara umum, ia dikenal sebagai *Syekh al-Isyraq* (Guru Iluminasi), khususnya oleh orang-orang yang menjaga kehidupan mazhabnya hingga saat ini. Disebut *Hikmat al-Isyraq* karena merupakan filsafat yang ditulis berdasarkan proses pencapaian hakikat ruhani. Syekh Isyraq (Sang Guru Filsafat Ilmuninasi) memiliki nama lengkap Syihab ad-Din Ibn Habasy Ibn Amirak Ibn Abu al-Futuh as-Suhrawardi merupakan pendiri salah satu mazhab filsafat Islam yaitu filsafat Iluminasi (*Hikmah al-Isyraq*). Perjalanan hidup Suhwardi terbilang singkat, tetapi padat. Ia terbunuh di usia yang ke-36 lantaran dihukum pancung oleh otoritas yang berkuasa saat itu, Shalah ad-Din al-Ayyubi yang termaka “bisikan” ulama Suriah bahwa ia telah menyelewengkan ajaran agama. Kendati demikian, ia telah menghasilkan

⁹⁶ Ibn Sina, *An-Najah...*, hal. 203.

banyak karya dan berhasil mengenalkan metode pencapaian kebenaran yang “baru” sebagaimana yang terlihat dalam karya-karyanya, terutama dalam magnum opusnya *Hikmah al-Isyraq*.⁹⁷

Suhrawardi tidak mendapat kehormatan dengan penerjemahan karyanya ke dalam bahasa Latin pada Adab Pertengahan. Sehingga ia masih nyaris tidak dikenal di dunia Barat sampai akhir-akhir ini, ketika segelintir sarjana, di antaranya Henry Corbin, mulau mencurahkan serangkaian kajian penting atasnya, serta berusaha menerbitkan dan menerjemahkan karya-karyanya. Namun, sampai saat ini, Suhrawardi masih nyaris tidak dikenal di luar tanah kelahirannya, seperti terlihat pada kenyataan bahwa kebanyakan karya tentang sejarah filsafat Muslim terus melihat Ibnu Rusyd atau setidaknya Ibnu Khaldun sebagai titik akhir dalam sejarah intelektual Islam, dan dengan sepenuhnya melupakan Mazhab Isyraq beserta tokoh-tokoh Iluminasionis berikutnya yang mengikuti Suhrawardi.⁹⁸

Dalam jengkal kehidupannya yang pendek Suhrawardi menulis hampir 50 karya, baik dalam bahasa Arab maupun dalam bahasa Persia, yang sebagian besarnya sampai saat ini masih ada dan bisa diakses. Karya-karya ini ditulis dalam gaya yang indah dan bernilai sastra tinggi. Karya-karya dalam bahasa Persia itu termasuk mahakarya terbesar tulisan prosa dalam bahasa tersebut, dan menjadi model bagi prosa naratif dan filosofis pada periode berikutnya. Untuk mendapatkan pemahaman utuh dan holistik dalam mempelajari filsafat Iluminasi disarankan untuk membaca kitab-kitab Suhrawardi secara pertahap mulai dari membaca kitab *At-Talwihât, Muqâwamât, Al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, dan *Hikmah al-Isyraq*. Keempat karya itu saling berkaitan satu sama lain dan membentuk keseluruhan yang meliputi siklus yang dimulai dari filsafat diskursif dan berakhir dengan filsafat intuitif. Pandangan dasar filsafat ini berusaha memadukan yang diskursif dan yang intuitif, dijumpai ada dalam masing-masing empat karya ini dalam bentuk yang berbeda, yakni setiap karya ini menyatukan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah, metode, serta istilah-istilah teknis filsafat diskursif dengan filsafat intuitif. Akan tetapi karya pertama dalam lingkup ini *At-Talwihât*, menekankan filsafat diskursif, sementara karya terakhir dalam lingkup ini, *Hikmah al-Isyraq*, menekankan filsafat intuitif. Panduan seperti ini ditemukan hanya dalam empat karya Suhrawardi.⁹⁹

Henry Corbin dengan mengutip Quthb al-Din memberikan penjelasan tentang *Hikmat al-Isyraq*:

⁹⁷Hossein Ziai, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, Penj. Afif Muhammad dan Munir A. Mun'im, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 19-21.

⁹⁸Hosein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam...*, hal. 107-108

⁹⁹Hossein Ziai, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi...*, hal. 24-25

“*Hikmat al-Isyraq*: merupakan Theosophy yang dibangun atas pancaran (*al-isyraq*) yang merupakan proses pencapaian ruhani (*kasyf*), atau *theosophy* orang-orang timur yaitu orang-orang yang berasal dari Persia dan makna ini pun kembali pada makna yang pertama karena *theosophy* mereka, didasarkan atas upaya penyingkapan ruhani dan penyaksian hati (*dzawqiyyah*). Penisbahan kepada kata *al-isyraq* karena merupakan pancaran cahaya akal yang menerangi, memancarkan dan beremanasi melalui pancaran yang terjadi pada jiwa dalam transedensinya. Orang-orang Persia masa itu bersandar pada *thesophy* yang melandasi diri pada penyaksian hati dan penyingkapan ruhani, demikian juga para tokoh yang terdahulu dari Yunani kecuali Aristoteles dan para pengikutnya yang hanya menyandarkan keyakinan mereka pada analisa dan argumentasi rasional semata.”¹⁰⁰

Dalam persoalan eskatologi Syekh Isyraq pada banyak tempat dalam karyanya membicarakan persoalan ini dan pada umumnya mendukung pandangan Ibn Sina sekalipun dia tetap berusaha untuk membuktikan kebangkitan jasmaniah sebagaimana yang diberitakan wahyu. Hal ini seperti yang diungkapkan Kyosyamsaki berikut ini :

“Suhrawardi pada karyanya – baik yang ditulis dalam bahasa Arab atau Persia – menjelaskan tentang persoalan kebahagiaan dan penderitaan jiwa setelah keluar dari dunia dan berusaha menjelaskan dan memberikan argumentasi rasional bagi persoalan eskatologi khususnya kebangkitan jasmani, dia menerima seluruh pandangan Ibn Sina dibandingkan para pemikir lainnya—baik dalam *al-Mabda’ wa al-Ma’ad* atau dari seluruh karya-karyanya—dan pada saat yang sama berusaha menyelaraskan dengan kekhususan filsafat Isyraq”¹⁰¹

Namun demikian kita dapat melihat beberapa pandangan Syekh Isyraq yang berbeda dengan para pendahulunya, di antara pandangan tersebut bahwa Syekh meyakini akan adanya forma-forma imajinal yang akan eksis pasca kematian dan forma-forma tersebut merupakan manifestasi dari perilaku manusia pada kehidupan dunianya. Gambaran tentang forma imajinal ini dijelaskan Syekh pada kitabnya *Al-Talwihat* sebagai berikut :

¹⁰⁰ Henry Corbin, Prolegomenes, dalam, *Majmu’at Mushanafat Syekh Isyraq*, Tehran: Pezuhisgoh Ulume Insoni, 1373, J.1 h. xxvii. Teks asli sebagai berikut:

حكمة الاشراق : اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضا يرجع إلى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعاتها وفيضاتها بالاشراقات على الانفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير”

¹⁰¹ Kyosyamsaki, *Rozee Rastakhizu...*, hal. 39.

“Sedangkan orang-orang yang mencapai kebahagiaan maka akan terimajinasikan imajinasi-imajinasi dan forma yang luar biasa....dan merasakan kenikmatan dengannya...sedangkan orang-orang yang menderita tidak akan memiliki hubungan dengan materi-materi yang mulia yang merupakan substansi jiwa-jiwa bercahaya...maka terimajinasikan melaluinya perbuatan-perbuatan buruk mereka dalam imajinasi yang berasal dari api, dan ular yang berbisa...”¹⁰²

Dalam bagian lain Syekh Isyraq menggambarkan: “*Dan orang-orang yang berbahagia dari kelompok menengah dan para zahid dari kelompok yang bersih termurnikan menuju alam imajinal Mualaaqqah yang manifestasinya adalah barzakh-barzakh keagungan.*”¹⁰³

Forma imajinal atau *Surah al-Mitsaliyah*, merupakan forma yang membungkus jiwa setelah keterpisahan jiwa dari tubuh materinya, karena bagaimanapun menurut Syekh Isyraq jiwa tetaplah memiliki identitas pribadi dan hal itu hanya dimungkinkan melalui forma imajinal tersebut.¹⁰⁴ Konsep forma imajinal ini menunjukkan usaha Syekh Isyraq dalam pembuktian kebangkitan jasmaniah, sehingga antara bukti-bukti rasional tentang kebangkitan dengan doktrin-doktrin wahyu dapat diselaraskan.

Syekh Isyraq juga menolak reinkarnasi karena baginya kematian adalah memisahkan jiwa dari tubuh dan jiwa-jiwa yang buruk sebagaimana jiwa-jiwa yang baik akan naik pada alam non-material dengan karakter-karakter yang telah menyatu dengannya:

“Dengan ini tertolaklah terhadap apa yang tersisa dari kesangsian para pemikir reinkarnasi, dan aku sama sekali tidak ragu dengan usahaku melalui penyucian jiwa bahwa orang-orang yang bodoh dan pembuat dosa ketika terlepas dari potensi materi yang telah disebutkan sebelumnya, (forma-forma kalajengking, ular berbisa dsb) karena keadaan mereka berikutnya disebabkan oleh kebodohan dan tersubstansinya karakter-karakter mereka...”¹⁰⁵

Reinkarnasi menjadi konsep yang mustahil bagi Syekh Isyraq, mengingat seluruh jiwa akan dibangkitkan, baik jiwa tersebut telah mencapai kesempurnaan ataupun tidak, sehingga jiwa tidak lagi akan tinggal di alam materi dan terikat dengan materi tertentu. Dalam hal ini Syekh Isyraq menyepakati sepenuhnya pandangan Ibn Sina dalam penolakannya terhadap konsep reinkarnasi tersebut.

Pandangan lain yang spesifik dikemukakan Syekh Isyraq berkaitan kondisi jiwa-jiwa yang terlepas dari taklif karena ketika hidup didunia

¹⁰²Suhrawardi, “Al-Talwihat” dalam *Majmu’at Mushanafat*, Jilid. 1..., hal. 90.

¹⁰³Suhrawardi, “Hikmah al-Isyraq”, dalam *Majmu’at Mushanafat* Jilid.2..., hal. 229-230.

¹⁰⁴Suhrawardi, “Hikmah al-Isyraq”, dalam *Majmu’at Mushanafat*, Jilid 2..., hal. 229-230.

¹⁰⁵Suhrawardi, “Al-Talwihat” dalam *Majmu’at Mushanafat*, Jilid. 1..., hal. 91.

mengalami gangguan kejiwaan atau ketertinggalan mental atau jiwa anak-anak, Syekh Isyraq menggambarkan bahwa jiwa-jiwa seperti ini tetap dibangkitkan namun tidak akan merasakan penderitaan maupun kebahagiaan karena berada di antara dua keadaan tersebut :

“Sedangkan jiwa-jiwa sederhana yang bersih seperti jiwa anak-anak dan jiwa orang-orang bodoh dari kalangan awam, maka jiwa mereka ketika terpisah dari tubuh tetap dalam kesederhanaannya sehingga mereka tidak akan merasakan kenikmatan dan tidakpula merasakan penderitaan serta tidak terikat pada alam ini maupun alam berikutnya”¹⁰⁶

Dari sini kita dapat menyimpulkan pandangan Syekh Isyraq berkaitan dengan konsep eskatologi, antara lain; *Pertama*, Syekh Isyraq menawarkan solusi dari pertentangan konsep eskatologi antara doktrin wahyu dan argumentasi rasional sebagaimana yang diungkapkan oleh pendahulunya Ibn Sina dengan menawarkan forma imajinal yang akan dimiliki jiwa pasca kematian. *Kedua*, Syekh Isyraq menolak konsep reinkarnasi sebagaimana yang diyakini Al-Farabi, baginya seluruh jiwa akan dibangkitkan. *Ketiga*, jiwa-jiwa yang terlepas dari *taklif* ketika hidup didunia karena kematian yang terjadi pada usia kanak-kanak atau gangguan mental, jiwa tersebut tetap akan dibangkitkan hanya saja menempati alam khusus yang didalamnya tidak terdapat kenikmatan maupun penderitaan.

4. *Ma'âd* Perspektif Imam Al-Ghazali

Imam al-Ghazali adalah nama yang sudah bertahan lebih dari sembilan ratus tahun lamanya dalam kesadaran religius umat Islam. Insan yang dikarunia usia kurang lebih 53 tahun ini sedemikian kuat pengaruhnya di hati kaum Muslim di seluruh dunia. Pemikirannya selalu eksis dan dapat dijadikan oase di setiap masa dan zaman. Ini tentu berkah kebeningan hati dan ketulusannya dalam menggali khazanah Islam yang amat luas.

Al-Ghazali, *Algazel*, lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad at-Thusi al-Ghazali, lahir di Thus, dekat Masyad, Khurasan, tahun 450 H/1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki al-Ghazali. Pendidikan awalnya di Thus, lalu di Jurjan, dalam bidang ilmu hukum Islam di bawah bimbingan Abu Nasr al-Ismaili. Pada usia 20 tahun, ia pergi ke Nisabur untuk mendalami fikih dan teolog pada Imam al-Juwaini yang kemudian menjadi asisten gurunya sampai sang guru wafat. Menurut Tajuddin al-Subki, al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada filsafat termasuk logika dan filsafat alam lewat disiplin teologi. Selain belajar dibidang teologi dan fikih ia juga mendalami tasawuf lewat bimbingan Abu Ali al-Farmadzi (murid al-Qusyairi). Pada tahun 1091 M, al-Ghazali diundang oleh Nidham al-Mulk,

¹⁰⁶ Suhrawardi, “*Yazdhon Snokht*”, dalam *Majmu'at Mushanafat*, Jilid 3..., hal. 438.

wazir dari Sultan Malik Syah I untuk menjadi guru besar di Nidhamiyah, Baghdad. Selama di Baghdad ini al-Ghazali berhasil menuntaskan kajiannya tentang teologi, filsafat, dan tasawuf. Masa-sama di Baghdad merupakan periode penulisan paling produktif. Akan tetapi di sisi lain, perkenalannya dengan berbagai macam disiplin ilmu tersebut justru menyebabkan al-Ghazali mengalami krisis epostemologis yang kemudian memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya, lalu mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerusalem, Makkah, kembali ke Damaskus dan terakhir ke Baghdad.¹⁰⁷

Al-Ghazali termasuk pemikir Muslim yang meninggalkan warisan pengetahuan yang berlimpah yang dituangkannya ke dalam banyak kitab di antaranya: karya al-Ghazali yang paling fonamental ialah *Ihya' 'Ulum ad-Din*, *Mi'yar al-'Ilm (Menghidupkan kembali Ilmu-Ilmu Agama)* kitab ini merupakan kitab tasawuf akhlaqi ditulis secara lengkap menggunakan bahasa yang canggih dan menawan serta kehadirannya dalam menyelarakan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi eksoterik dengan esoterik Islam. Karya al-Ghazali dalam bidang filsafat dan logika *Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Para Filsuf)*, *Mihak an-Nadzar fi al-Mantiq (Batu Uji Pemikiran Logis)*, *Mi'yar al-'Ilm (Neraca Pengetahuan)*. Karyanya di bidang teologi adalah *Qawa'id al-'Aqa'id (Prinsip-Prinsip Keimanan)* dan *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad (Muara Kepercayaan)*. Karya di bidang hukum Islam *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul (Intisari Ilmu tentang Pokok-Pokok Yurisprudensi)*, dan karya-karya lainnya *Misykat al-Anwar*, *Al-Kimia as-Sa'adah*, *Jawahir al-Qur'an* dll.

Dalam persoalan eskatologi al-Ghazali banyak menulis bahkan secara khusus dalam kitabnya *Tahâfut al-Falâsifah* ia menyerang pandangan para filsuf tentang konsep ini, yaitu keyakinan para filsuf bahwa kebangkitan yang akan terjadi pada manusia tidak lagi dalam bentuk fisik, akan tetapi hanya jiwa semata dan hal ini mengacu pada pandangan eskatologi Ibn Sina. Bagi al-Ghazali keyakinan yang seperti ini sangat bertentangan dengan prinsip Alquran yang secara khusus menyebuntukan bahwa kebangkitan manusia tidak hanya jiwa akan tetapi juga meliputi fisik. Konsepsi eskatologi para filsuf ini menegasikan kekuasaan Tuhan, bukankah Tuhan itu Maha Kuasa atas segala sesuatu termasuk sekedar menampilkan kembali fisik yang telah hancur ataupun mewujudkan yang baru? Al-Ghazali juga mengajukan argumentasi bahwa kesempurnaan pada manusia hanya terjadi melalui perpaduan antara fisik dan jiwa dan karenanya menjadi wajib untuk diterima.¹⁰⁸

¹⁰⁷Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer...*, hal. 107-109.

¹⁰⁸Abi Hamid al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Hilal, hal. 289-290.

Bagi al-Ghazali, tubuh akan tersusun kembali ketika terjadi kebangkitan dan itu bersumber dari materi-materi yang dahulu bukan penciptaan materi yang baru dan setelah itu terjadi penggabungan kembali antara jiwa dan tubuh manusia tersebut¹⁰⁹ dan akan dibangkitkan dalam keadaan semula, hal ini sebagaimana pernyataan al-Ghazali berikut ini:

“...Orang yang didunia ini sering mabuk akan dibangkitkan dalam keadaan mabuk. Orang yang suka bermain seruling akan dibangkitkan dalam keadaan berseruling. Setiap orang akan dibangkitkan sesuai dengan kondisi yang selalu mereka kerjakan dalam konteks menghalanginya dari agama Allah...Si mayit akan dikumpulkan dengan membawa kezalimannya. Dijelaskan dalam hadis sahih bahwa orang yang terbunuh demi membela agama Allah akan datang pada hari kiamat nanti dengan luka yang berlumuran darah. Darah tersebut tetap berwarna darah (merah), akan tetapi baunya seperti misik.”¹¹⁰

Bagi al-Ghazali kebangkitan manusia bersama dengan tubuh fisiknya merupakan bagian dari proses yang terjadi dalam perkembangan kehidupan manusia dan hal ini bukanlah sesuatu yang begitu menakjubkan mengingat justru proses bagaimana awal terjadinya tubuh dan penyatuannya dengan jiwa adalah sesuatu yang sangat menakjubkan:

“Kesiapan raga berlangsung secara evolutif, melalui tahapan. Misalnya dari benih sel nutfah yang tersimpan kuat di rahim ibu berkembang dalam tahapan-tahapan sampai benih tersebut menjadi embrio yang kemudian menjadi makhluk yang sempurna. Bila prosesnya tidak evolutif, maka argumennya akan tertolak...Tidakkah anda melihat tikus yang lahir dari keturunannya setelah terlebih dahulu bertemunya sel kelamin jantan dan betinanya, lalu bunting, kemudian muncul anak tikus”¹¹¹

Kebangkitan dalam hal ini juga merupakan bagian evolusi yang terjadi pada tubuh manusia, bahwa bagian-bagian dari sel-sel tubuh yang telah terpisah akan bersatu kembali dan mengembalikan wujud manusia yang

¹⁰⁹ Al-Ghazali, *Tahâfut*, hal.108. Namun demikian pada *Tahâfut* juga hal. 239 Al-Ghazali menyatakan bahwa tubuh fisik yang dimaksud bukanlah tubuh fisik material duniawi akan tetapi tubuh ukhrawi yang mirip dengan tubuh duniawi. Pernyataannya dalam hal ini sebagai berikut: “Ketika kehidupan dan tubuh telah hancur, penciptaan kembalinya akan merupakan penciptaan yang semisal dengan apa yang ada sebelumnya. Namun, makna ‘kembali’ sebagaimana yang kami pahami mengimplikasikan pengandaian keabadian sesuatu dan baharunya sesuatu yang lain. Sebagaimana jika dikatakan bahwa seseorang kembali pada kenikmatan yang dimaksud tidak lain bahwa orang yang mendapatkan kenikmatan tersebut bersifat tetap dan abadi; dia telah meninggalkan kenikmatan tersebut kemudian kembali merasakannya; yaitu dia kembali pada apa yang secara jenerik sama dengan apa yang dia rasakan sebelumnya akan tetapi berbeda dalam kuantitasnya. Maka tidak lain makna kembali adalah kembali kepada yang semisalnya.

¹¹⁰ Syibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Jogjakarta: Islamika, 2004, hal. 117

¹¹¹ Syibawaihi, *Eskatologi...*, hal. 108.

sebelumnya.¹¹² Bahkan sebelum proses penyatuan itu terjadi bahwa jiwa tetap memiliki ikatan dengan tubuh fisiknya yang berada di dalam kubur, ini dinyatakan al-Ghazali melalui bukti-bukti mimpi:

“Ada seseorang yang pernah diberi mimpi. Ia ditanya: “Bagaimana keadaanmu? Bukankah engkau telah mati?” “Benar, aku telah mati. Aku berada dalam kondisi baik. Hanya saja ada sebuah batu yang telah mematahkan tulangku saat tanah kuburanku diratakan lalu batu itu menghantamku.” Kemudian kuburannya digali kembali dan ternyata memang ada seongkah batu seperti yang diceritakannya di dalam mimpi itu. Dan yang lain pernah datang kepada anaknya yang sedang tidur (mimpi), lalu berkata: “Wahai anak jelek, perbaikilah kuburan ayahmu! Hujan telah membuatku merasa kesakitan.” Ketika pagi, orang tadi menyuruh orang lain untuk melihat kuburan ayahnya dan ternyata kuburannya terendam air.”¹¹³

Al-Ghazali menggambarkan dalam *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* bahwa pasca kematian ada tiga tingkatan yang dimiliki manusia dalam mengetahui realitas yaitu; *Hissi* (Indrawi), *Khayali* (Imajinasi) dan *Aqli* (Rasional).¹¹⁴ Ketiga tingkatan pengetahuan ini juga berkaitan erat dengan kenikmatan yang akan dirasakan manusia, baik kenikmatan indrawi, imajinasi maupun rasional.

Kenikmatan Indrawi yang terhasilkan pada diri manusia akan terjadi pada awal ketika jiwa seseorang yang telah mati kemudian dikembalikan pada tubuhnya, pada saat ini ia akan merasakan kenikmatan indrawi.¹¹⁵ Kemudian kenikmatan yang dirasakannya meningkat pada tingkatan kedua berdasarkan proses persepsi pengetahuan Imajinasi, kenikmatan yang dirasakan seseorang pada tingkat ini seperti halnya kenikmatan yang dirasakan ketika seseorang bermimpi, hanya pada mimpi kenikmatan tersebut akan sirna ketika terjaga sedangkan pada saat pasca kebangkitan kenikmatan tersebut akan tetap.

Kekuatan pengetahuan imajinasi ini bagi al-Ghazali memiliki efek yang luar biasa pada diri manusia, ia akan mampu menciptakan berbagai hal yang memberikan kenikmatan baginya. Menurut al-Ghazali kekuatan pengetahuan yang kedua ini ketika manusia masih hidup di dunia sangat terbatas akan tetapi pasca kebangkitan kekuatan pengetahuan imajinasi ini akan menjadi tanpa batas.¹¹⁶

Tingkatan pengetahuan ketiga yang dimiliki manusia pasca kematian adalah kenikmatan rasional atau maknawi dan tingkat pengetahuan ketiga

¹¹² Al-Taftazani, *Syarh al-Maqashid*, Iran: Mansyurat Syarif Al-Radhi, 1409 H, Jilid 5 hal. 90. Pandangan al-Ghazali yang seperti ini jelas mendapatkan tentangan dari para filsuf dengan istilah *Syubhah al-Akil wa al Ma'kul*.

¹¹³ Al-Ghazali, “*Al-Durrah*”, dikutip dari Syibawaihi, *Eskatolog...i*, hal. 205.

¹¹⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1422 H, Jilid 4, hal. 521-522.

¹¹⁵ Kyosamsaki, *Roze Rastakhizu...*, hal. 44.

¹¹⁶ Kyosamsaki, *Roze Rastakhizu...*, hal. 47.

inilah bagi para filsuf yang akan dicapai manusia ketika terjadi kebangkitan. Dengan ini para filsuf kemudian menarik kesimpulan terjadinya kebangkitan ruhani. Kenikmatan yang terjadi pada tingkat ini bukan lagi bersifat aksiden akan tetapi telah bersifat esensial atau zati.

Al-Ghazali menyebutkan bahwa ketiga tingkat pengetahuan dan kenikmatan tersebut akan dirasakan secara bersamaan pada diri manusia pasca kebangkitan.¹¹⁷ Karena itu al-Ghazali menyatakan: “*Maka mayit tetap memiliki akal, pemahaman, pengetahuan, penderitaan, kenikmatan sebagaimana sebelumnya*”¹¹⁸

Karenanya bagi al-Ghazali adalah satu hal yang tidak mungkin kebangkitan tersebut hanya bersifat ruhani semata sebagaimana yang diyakini para filsuf akan tetapi sekaligus jasmani dan ruhani. Namun demikian menurut Kyosamsaki yang melakukan penelitian tentang kebangkitan menurut al-Ghazali menyatakan:

“Akan tetapi dari sebagian tulisan-tulisannya (al-Ghazali) tersimpulkan bahwa tubuh akhirat sejenis dengan tubuh duniawi dan dalam kesimpulan tubuh ini adalah tubuh materi. Pada sisi yang lain dari sebagian tulisannya yang lain tersimpulkan bahwa tubuh akhirat adalah tubuh malakuti yang memiliki spesifikasi alam malakut dan tersimpulkan bahwa tubuh tersebut berbeda dari tubuh materi duniawi. Berdasarkan penjelasan *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn*, alam semesta pasca-kematian bagian terbatas pada sebagian tingkatan alam semesta malakuti yang memiliki spesifikasi indrawi secara keseluruhan akan tetapi indra duniawi tidak dapat mengetahuinya. Dalam penjelasan lain alam tersebut adalah alam yang dapat diindrai akan tetapi bukanlah alam materi dan dalam kesimpulan indra yang dapat memahami adalah indra bathin dan merupakan jenis yang bukan materi”¹¹⁹

Dari sini kita dapat menyimpulkan pandangan al-Ghazali dalam konsep eskatologi antara lain: *Pertama*, al-Ghazali memandang bahwa peristiwa kebangkitan adalah peristiwa kembali jiwa pada raga yang tersusun kembali dari kehancurannya. Sekalipun sepertinya pandangan al-Ghazali tentang raga ini ambigu namun yang paling kuat menunjukkan bahwa al-Ghazali lebih berpandangan bahwa raga yang akan datang adalah raga ukhrawi yang semisal dengan raga duniawi. *Kedua*, raga dan jiwa yang telah bersatu tersebut akan bangkit kembali dengan keadaannya semula sebagaimana ketika kematian menjemputnya. *Ketiga*, jiwa yang terpisah dari raga tetap memiliki keterikatan sehingga apa yang terjadi pada tubuhnya di dalam kubur akan tetap memiliki pengaruh terhadap jiwanya. *Keempat*, daya pencerapan pengetahuan manusia baik yang bersifat indrawi materi, imajinasi maupun rasio akan aktif secara bersamaan dan tidak terbatas sebagaimana ketika

¹¹⁷ Al-Ghazali, *Ihyâ’...*, Jilid.4, hal. 522.

¹¹⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ’...*, Jilid 4, hal. 520.

¹¹⁹ Kyosamsaki, *Roze Rastakhizu...*, hal. 44.

hidup di alam dunia dan *Kelima*, Kebangkitan terjadi di alam malakuti yang tidak dapat tercapai oleh indra materi duniawi.

G. Argumentasi *Ma'âd*

Diskursus dan pemikiran seputar kehidupan pasca-kematian, para ulama, filsuf, '*urafâ*', telah memberikan berbagai argumentasi di dalam membuktikan keberadaan *ma'âd*, baik yang didasarkan pada Alquran, hadis,¹²⁰ maupun argumentasi filosofis.¹²¹ Kedua jenis argumentasi tersebut dapat diistilahkan dengan argumentasi *naqlî* karena keimanan terhadap *ma'âd* merupakan fondasi agama dan keyakinan bersifat mutlak. Sebab, ketika seseorang bertauhid, tentu juga turut meyakini adanya *ma'âd*. Oleh karena itu, berikut ini akan dihadirkan beberapa argumentasi di dalam menjelaskan keberadaan *ma'âd*. Kedua, dapat diistilahkan dengan dengan argumentasi '*aqlî*' (rasional). Argumentasi *aqlî* adalah argumentasi yang mewakili kaum teolog maupun kaum filsuf. Mengingat argumentasi rasional ini bersifat universal, sehingga mampu menjangkau berbagai aliran pemikiran yang ada. Di samping bahwa argumentasi rasional itu dibangun di atas fondasi akal yang dimiliki oleh setiap orang.

Sementara itu, argumentasi rasional ini juga ditujukan untuk menjawab keraguan kalangan skeptis atau orang-orang yang mengingkarinya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Kamal Haidari bahwa terdapat 'orang-orang yang turut meragukan bahkan menolak keberadaan *ma'âd*'¹²² maka dalam hal ini penulis akan memaparkan beberapa argumentasi di dalam membuktikan keberadaan *ma'âd*, antara lain:

1. Argumentasi Hikmah

Telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya tentang pentingnya kepercayaan kepada *ma'âd* yang menjelaskan adanya kehidupan lain yang menjadi tujuan diciptakannya manusia. Sebab, Allah Swt tidak menciptakan dunia ini sebagai tempat tinggal manusia yang abadi, karena dunia adalah tempat sementara, dan sebagai tempat sementara, dunia tidak bisa dijadikan sebagai tujuan abadi manusia. Tentunya, bagi seorang pesuluk, dunia adalah perantara menuju akhirat.¹²³ Maka bila penciptaan manusia hanya ditujukan

¹²⁰Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, New York: HarperOne, 2002, hal. 73.

¹²¹Iyâd Karîm As-Shilâhî, *Al-Ma'âd 'inda Al-Falâsifah Al-Muslimîn: Min Al-Kindî ilâ ibn Rusyd*, hal. 10. Lihat juga Nasr Al-Dîn At-Thûsî, *Tajrîd Al-'Aqâid*, Mesir: Dâr Al-Ma'rîfah Al-Jâmi'iyyah, 1996, hal. 158.

¹²²Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah*, Bagdad: Muassasah Al-Imâm Al-Jawâd li Al-Fikr wa As-Tsaqâfah, 1425, Jilid 1, hal. 23.

¹²³Muhammad Taqî Esfahânî, *Esharât Îmaniyyah*, Tehran: Anjumane Athar wa Mafkhere Farhangi, 1388, cet. 1, hal. 177.

untuk dunia, tentu saja meniscayakan penciptaan manusia tersebut sebagai hal yang sia-sia, sedangkan Allah Swt tidak menjadikan tujuan penciptaan manusia bersifat demikian. Jadi, Allah tidak akan mungkin menciptakan kesia-siaan¹²⁴ dalam ciptaan-Nya.

Seperti yang disinggung dalam *Surat al-Mu'minun/23:115*, yaitu:

﴿١١٥﴾ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu main-main (tanpa ada maksud) dan kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?

Alquran dalam membuktikan keberadaan *ma'âd*, memaparkan beberapa argumentasi-argumentasi seperti argumentasi hikmah dan hakikat.¹²⁵ Seperti yang diketahui bahwa dalam diskursus tentang *ma'rifatullah* dan keesaan-Nya, *asmâ* dan sifat-sifat Allah adalah sandaran utama untuk membuktikan adanya *ma'âd*.¹²⁶ Mengetahui *asmâ* dan sifat-sifat Allah adalah jalan menuju perjalanan mengenal Allah. Barang siapa yang mengenal Allah, akan mengetahui prinsip-prinsip ideologi lainnya.¹²⁷ Di sini, penulis akan membuktikkan keberadaan *ma'âd* dari sifat kemahabijaksanaan Allah yang terpancar melalui nama *al-hakîm*, dan ini menuntut kepada kita untuk memahami apa maksud dari *al-hakîm* tersebut.

Istilah hikmah dan sifat Maha Bijaksana disembuntukan oleh para teolog dalam pembahasan akidah bahwa hikmah adalah sifat Tuhan, sedangkan *al-hakîm* (Yang Maha Bijaksana) adalah nama Tuhan,¹²⁸ dan ini yang disebutkan di dalam Alquran bahwa:

فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Tetapi jika kamu menyimpang (dari jalan Allah) sesudah datang kepadamu bukti-bukti kebenaran, maka ketahuilah, bahwasanya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Al-Baqarah/2:209).

Dan di ayat lain Allah Swt berfirman:

¹²⁴ *Kamâl Al-Haidarî, Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 43.

¹²⁵ *Kamâl Al-Haidarî, Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 43.

¹²⁶ Abû Zakariyyah Yahyâ bin Muâdz Al-Râzî, *Jawâhir At-Tasâwuf*, Kairo: Maktabah Al-Âdab, 1423 H, Jilid 1, Cet. 1, hal. 85. Lihat juga, *Kamâl Al-Haidarî, Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 43.

¹²⁷ *Kamâl Al-Haidarî, Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 43.

¹²⁸ *Asmâ* adalah dzat yang memiliki seluruh kesempurnaan wujud dan disifati dengan sifat-sifat kesempurnaan, Muhammad Husain Thabathaba'i, *Ar-Rasâil At-Tauhidyyah*, Qom: Muassasah An-Nasyr Al-Islâmî At-Tâbi'ah, 1415 H, hal. 28.

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ

“Allah hendak menerangkan (hukum syari'at-Nya) kepadamu, dan menunjukimu kepada jalan-jalan orang yang sebelum kamu (para nabi dan shalihin) dan (hendak) menerima tobatmu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (An-Nisa/4:26).

Menurut Kamâl Haidarî, bahwa hikmah atau kebijaksanaan bisa ditinjau dari dua segi yakni; *Pertama*, perbuatan tersebut memiliki tujuan. Apabila perbuatan tersebut memiliki tujuan maka perbuatan tersebut *al-hakîm* (Yang Bijaksana); *Kedua*, perbuatan yang tidak memiliki tujuan. Perbuatan semacam ini disebut tidak bijaksana (*al-Hakîm*) atau sia-sia. Dari sini kita bisa menerapkannya pada perbuatan Tuhan, yang mana Tuhan disebut sebagai *al-Hakîm*, karena perbuatan Tuhan memiliki tujuan.¹²⁹

Sementara itu, telah disebutkan pada pembahasan seputar tauhid bahwa melalui sifat hikmah dan kebijaksanaan Tuhan adalah mengantarkan seluruh makhluk-Nya menuju kepada tujuan dan kesempurnaannya yang layak serta sesuai dengan dirinya,¹³⁰ sehingga kebijaksanaan Tuhan tidaklah lain adalah memiliki tujuan-tujuan di dalamnya, dan tujuan-tujuan tersebut selalu mengarah kepada kesempurnaan¹³¹ serta keabadian. Lalu, pertanyaan selanjutnya, adakah sesuatu yang diciptakan oleh Allah sebagai sesuatu yang sia-sia dan tidak memiliki tujuan? Kemudian, jika terdapat tujuan-tujuan di dalamnya, apakah tujuan dan kesempurnaan tersebut dapat diperoleh di dunia?

Perlu diketahui bahwa terkadang sebuah perbuatan yang sia-sia atau dapat dikatakan memiliki tujuan, akan tetapi tidak sampai pada tujuan subjek perbuatan yang mana perbuatan tersebut dapat terwujud adalah perbuatan yang tidak sampai pada tujuan yang diakibatkan atas perbuatan tersebut:

Adapun tujuan yang dimaksud dalam hal ini bukanlah yang bersifat mutlak, akan tetapi tujuan yang dimaksud adalah tujuan yang selaras dan sesuai dengan keorisinalitas perbuatan, karena ada sebagian tujuan-tujuan yang tidak sesuai dengan keorisinalitas perbuatan. Apabila di sana (dalam perbuatan tersebut) terdapat tujuan, akan tetapi bersesuaian dengan keorisinalitas perbuatan, maka perbuatan tersebut adalah perbuatan bijaksana. Sedangkan, perbuatan yang

¹²⁹ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 46.

¹³⁰ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 44-45.

¹³¹ Muhammad bin 'Abdul Ra'ûf, *Al-Kawâkib Al-Durriyyah fî Tarâjim Al-Sâdah As-Shûfiyyah*, Beirut: Dâr al-Sadir, 1999, Jilid 5, Cet. 1, hal. 425.

tidak memiliki tujuan atau tidak sesuai dengan keorisinalitas perbuatan, maka perbuatan tersebut bukanlah perbuatan yang bijaksana.¹³²

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa Allah Swt dengan kemuliaan sifat-Nya yakni *al-ḥakîm* tidaklah mungkin menciptakan sesuatu tanpa tujuan dan berakhir sia-sia, karena sifat *al-ḥakîm* itu sendiri tidaklah dimaknai demikian. Maka, ini menunjukkan bahwa Allah Swt adalah Maha Bijaksana (*al-ḥakîm*), dan dengan sifat agung ini, segala sesuatu yang menjadi perbuatan Allah memiliki tujuan,¹³³ dan tujuan-tujuan tersebut bersesuaian dengan keorisinalitas perbuatan Allah Swt.

Kita dapat mengamati tentang penciptaan langit dan bumi oleh Allah Swt, dan penciptaan keduanya merupakan sebuah perbuatan yang memiliki tujuan berdasarkan keorisinalitas perbuatan Allah. Untuk lebih jelasnya, perhatikan contoh berikut ini, yakni:

Manusia tatkala dalam keadaan lapar maka dia akan mencari makanan untuk mengatasi rasa lapar pada dirinya. Apabila rasa lapar itu telah terangkat dari diri manusia, maka tujuan daripada makan telah terpenuhi. Begitu juga dalam keadaan haus, perbuatan minum akan mengangkat dan menghilangkan rasa haus dari dirinya. Sementara itu, apabila rasa lapar tersebut muncul, tetapi tidak ada perbuatan untuk mengangkat rasa lapar dan menghilangkan rasa haus, maka perbuatan tersebut menunjukkan tidak adanya tujuan untuk mengatasi rasa lapar dan haus. Sama halnya juga ketika ia makan makanan yang mengandung racun, maka akan menyebabkan kematian baginya.¹³⁴

Singkatnya bahwa setiap perbuatan memiliki tujuan dan harus memiliki tujuan yang berkesesuaian dengan keorisinalitas perbuatan dan pelaku perbuatan, sehingga mengantarkannya menuju kepada kesempurnaan, dan menghilangkan kekurangannya bagi pelaku perbuatan. Sementara itu, apabila tidak terpenuhi, dan hanya menambah kekuarangnya, maka perbuatan tersebut tidak bisa dimaknai memiliki tujuan, bahkan tidak juga memiliki kesempurnaan. Inilah yang dimaksud dengan tujuan sebuah pelaku perbuatan dan perbuatan itu sendiri. Oleh karena itu, kita dapat mengamati bagaimana Alquran menggambarkan tujuan dari penciptaan langit dan bumi dan tujuan daripada penciptaan manusia serta mewujudkannya di alam dunia ini. Lalu, apakah akan kita dapati tujuannya di dalam penciptaan tersebut? Tentu saja, Alquran secara gamblang menyebuntukan pada ayat-ayatnya antara lain:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

¹³²Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 45.

¹³³Al-Hârîts bin 'Asad Al-Muhâsabi, *Al-Masâil*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1421 H, Cet. 1, hal. 17.

¹³⁴Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 46

“Apakah kalian mengira sesungguhnya kami menciptakan kalian sia-sia dan sesungguhnya kalian tidak akan dikembalikan kepada kami (al-Mukminun/23:115).

Dan juga pada ayat yang lain Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ
كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

“Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya secara sia-sia. Itulah anggapan orang-orang yang kufur. Maka, celakalah orang-orang yang kufur karena (mereka akan masuk) neraka” (Shad/38:27).

Apabila penciptaan langit dan bumi serta manusia sebagaimana yang telah disebutkan dalam ayat-ayat ini tidak memiliki tujuan tertentu yaitu kembali kepada Allah, maka penciptaan seluruhnya adalah suatu perbuatan yang sia-sia dan dianggap sebagai permainan selang, dan tentunya perbuatan Allah akan dianggap sebagai perbuatan yang sia-sia, dan hal ini bertolak belakang dengan kebijaksanaan Tuhan di mana Allah Swt mensifati dirinya sebagai Yang Maha bijaksana.

Allah swt. menciptakan manusia tidaklah sia-sia, untuk mencapai kesempurnaan dan kebaikan. Sebab, cinta akan kebaikan dan kesempurnaan merupakan sifat *dzatiah*-Nya.¹³⁵ Senada dengan ini, Ayatullah Jawadi Amuli mengatakan, “Karena Tuhan Maha Bijaksana maka tidak mungkin melakukan perbuatan yang sia-sia.”

Sehubungan dengan tujuan perbuatan Allah tersebut, ketika tidak terdapat sebuah tujuan berupa *ma'âd*, maka perbuatan Allah berupa penciptaan manusia tidaklah memiliki tujuan jangka panjang dan tujuan jangka pendek¹³⁶ di balik (perbuatan tersebut), maka meniscayakan

¹³⁵ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Ômûzesy 'Aqâide*, Iran: Syarikat Cob wa Nasyr baina Milali, 1389, Cet. 47, hal. 364-365

¹³⁶ Perlu diketahui bahwa tujuan dari segi bahasa dibagi menjadi dua yakni tujuan jangka panjang *al-ghâyah* dan tujuan jangka pendek *al-hadf*. Misalnya, seorang pelajaran memperoleh kelulusan dengan nilai terbaik adalah tujuan *al-hadf*, dan tujuan akhir *al-ghâyah* dari perbuatannya kelulusan tersebut adalah seperti bekerja dan lain sebagainya. Begitu juga dengan tujuan perbuatan Tuhan yang memiliki tujuan jangka panjang *al-ghâyah* dan tujuan jangka pendek *al-hadf*. Misalnya, tujuan diciptakannya manusia untuk mengenal Tuhan atau beribadah kepada-Nya *al-hadf*, sedangkan tujuan tertinggi *al-ghâyah* adalah perjumpaan dengan Allah Swt *liqâ Allah*. Lihat Samîr As'ad Asy-Syâ'ir, *Al-Arba'ûna Al-Idâriyah min Al-Arba'ûna An-Nawawiyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018, hal. 122.

penciptaan manusia yang sia-sia. Inilah yang dapat kita pahami dari firman Allah:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادِنَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^{١٣٧} يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ^{١٣٨}

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main; Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui; Sesungguhnya hari keputusan (hari kiamat) itu adalah waktu yang dijanjikan bagi mereka semuanya”(Ad-Dukhan/44:38-40).

Tentu saja, segala ciptaan Allah swt. selalu bergerak dan berubah menuju tujuannya. Apabila ciptaan tersebut tetap, maka itu adalah sesuatu yang bersifat sementara dan belum mencapai tujuannya.¹³⁷ Sementara kehidupan dunia materi adalah kehidupan yang tidak abadi, selalu dalam kondisi kontradiksi dan terbatas. Kondisi kehidupan tersebut tidak memungkinkan untuk tercapainya tujuan kesempurnaan dari setiap ciptaan.¹³⁸

Maka peristiwa akhirat dan kebangkitan manusia kembali baharu dalam peristiwa *ma'âd* , hari keputusan (*yaum al-fashl*), serta kehidupan akhirat, semuanya bersumber dari dampak dzat yang menjaga makhluk-Nya dari kesia-siaan dan permainan belaka.

Semuanya ini apabila kita memiliki pandangan yang pendek atas tujuan penciptaan manusia, kecuali sama sekali tidak menegaskan adanya Hari Kebangkitan dan peristiwa *ma'âd* bagi manusia, hal ini dapat dipertimbangkan. Akan tetapi, seluruh makhluk seperti hewan yang digambarkan Alquran bahwa: “Dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan” (At-Takwir/81:5), bahkan segala sesuatu akan dibangkitkan oleh Allah Swt yaitu: Pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa (Ibrahim/14:48), Dan begitu juga dengan tumbuh-tumbuhan, semuanya akan menuju kebangkitan yang lain yakni: Untuk menggantikan kamu dengan orang-orang yang seperti kamu (dalam dunia) dan menciptakan kamu kelak (di akhirat) dalam keadaan yang tidak kamu ketahui (al-Waqi'ah/51:61).

Dari semua ayat-ayat Alquran yang menjelaskan tentang adanya tujuan penciptaan manusia serta *ma'âd* yang menjadi tujuan kembalinya manusia,

¹³⁷ Ali Rabbani Gholboghani, *Kalam Tathbiqi, Imamaat, wa Ma'âd*, Qom, Intisyârat Jami'ah al-musthafa Ilmiah, 1387, hal 330.

¹³⁸ Muhammad Taqi Mishbah, *Omûzesy 'Aqâide...*, hal. 364-365.

dapat dicermati bahwa sebenarnya Allah Swt tengah mengajarkan dan membimbing umat manusia untuk mencapai kesempurnannya.

Tarbiyah atau bimbingan adalah untuk membimbing manusia dalam menyampai menuju kepada kesempurnaan dan tujuannya. Dengan kata lain, bimbingan tersebut mengantarkan manusia kepada kesempurnaan yang layak, dan tidak sebaliknya, meskipun itu adalah kesempurnaan binatang-binatang seperti memakan makanan dan minum yang baik, bahkan sampai pada perkara tidurnya. Meskipun demikian, kesempurnaan-kesempurnaan tersebut bukanlah merupakan tujuan kesempurnaan bagi manusia, karena tujuan kesempurnaan manusia adalah kesempurnaan yang sesuai dengan keorisinalitas sesuatu (berupa perbuatan).¹³⁹

Alquran telah mengisyaratkan bahwa kesempurnaan manusia itu dapat terwujud dengan ibadah dan sampainya manusia kepada yakin, sebagaimana firman: *“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikepada-Ku (Az-Zariyat/51:56).*

Maka permainan itu pada ada pandangan lain adalah kelalaian karenanya Allah Swt mengibaratkan nya pada ayat pertama dengan permainan; *“Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa-apa yang ada di antara keduanya dengan bermain-main”*, kemudian Allah menggantinya pada ayat kedua yang menjadi alasan bagi ayat pertama dengan kata *lahwun*.¹⁴⁰

Inilah yang dapat dipahami bahwa permainan Allah dengan makhluk-Nya adalah sebuah kemustahilan,¹⁴¹ karena permainan tidak disebut sebagai permainan kecuali dengan mengentaskan kebutuhan seorang yang bermain dan memenuhi kekurangannya dan itu termasuk faktor-faktor yang mempengaruhinya.¹⁴² Terkait ayat ini, Thabataba’i menyimpulkan bahwa kalau sekiranya tidak ada kebangkitan maka penciptaan tidak mungkin memiliki tujuan dan penciptaan menjadi di sebuah permainan dan hiburan dan ini tidak bisa terjadi bagi Tuhan.¹⁴³

Di sisi lain, setelah kita memahami bahwa segala perbuatan Allah selalu memiliki tujuan, baik jangka pendek maupun panjang. Lalu, apa tujuan dari perbuatan Allah menciptakan segala sesuatu yang ada? Apakah tujuan tersebut adalah berupa tujuan yang didasarkan pada keorisinalitasnya sendiri atau didasarkan pada tujuan pelaku perbuatan yang dalam hal ini adalah Allah? Untuk menjawabnya, berikut ini akan dijelaskan lebih jauh:

¹³⁹Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 48.

¹⁴⁰Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 49.

¹⁴¹Murtadha Muthahari, *Al-Ma’âd*, Qom: Dâr al-Mahdî, 1386 H, Cet 4, hal. 101.

¹⁴²Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 49-50.

¹⁴³Muhammad Husayn Thabathaba’i, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, Beirut: Muassisat al-A’lami, 1422 H, Jilid 14, hal. 259-260.

Pertama, pelaku yang tidak sempurna, yang dia inginkan dapat menyempurna dari perbuatan-perbuatannya. Baginya ada derajat dari derajat-derajat wujud dan dari perbuatannya dia menginginkan untuk menyempurna dan naik ke tingkatan yang lebih tinggi maka hal ini berarti bahwa tujuan itu bukanlah tujuan perbuatan kereta api hal tersebut merupakan tujuan dari pelaku perbuatan dan perbuatan tersebut sebagai sarana untuk merealisasikan tujuan-tujuannya.

Kedua, pelaku yang sempurna dan maha kaya di atas segala yang terbatas dan dia berada pada tingkatan-tingkatan kesempurnaan yang paling tinggi. Sekiranya tidak memungkinkan untuk kita menyaksikan sebagai kesempurnaan sesuatu yang pada dirinya tidak memiliki kesempurnaan. Jenis pelaku yang seperti ini tidak mungkin akan melakukan suatu pekerjaan karena adanya suatu tujuan atau kesempurnaan yang ingin dicapainya karena dia tidak pernah kehilangan kesempurnaan apapun dan tidak memiliki kekurangan apapun sehingga dengan perbuatan tersebut dia inginkan kesempurnaan dan ingin menyempurnakan kekurangan yang ada.¹⁴⁴

Atas dasar itu apakah ibadah yang dijadikan sebagai tujuan penciptaan manusia bahwa, *“Dan tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku”* (Az-Zariyat/51:56) yang merupakan tujuan dari pada pelaku perbuatan yaitu Allah dalam artian bahwa Allah membutuhkan kepada hamba-hamba-Nya yang menyembah kepada-Nya untuk mengangkat kekurangan yang ada pada diri-Nya?

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, Alquran menjawab bahwa: *“Dan Musa berkata jika kamu dan orang-orang yang ada di muka bumi semuanya mengingkari (nikmat Allah) maka sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji* (Ibrahim/14:8).” Pada ayat lain, Allah juga berfirman: *“Dan kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan yang di bumi, dan sungguh Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu dan (juga) kepada kamu; bertakwalah kepada Allah. Tetapi jika kamu kafir maka (ketahuilah), sesungguhnya apa yang di langit dan apa yang di bumi hanyalah kepunyaan Allah dan Allah Maha Kaya dan Maha Terpuji* (An-Nisa/4:131).

Maka penyembahan manusia adalah tidak memberikan manfaat kepada Tuhannya begitu juga kekufuran mereka tidak akan membahayakan-Nya. Ina Ali ra. terkait hal ini, mengatakan bahwa:

Sesungguhnya Allah menciptakan makhluk ketika menciptakan mereka Allah Maha Kaya dan Maha Tidak Membutuhkan ketaatan mereka dan juga merasa aman dari penentangannya karena sesungguhnya Dia tidak akan ternodai oleh

¹⁴⁴ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 51.

kemaksiatan orang yang bermaksiat kepadanya dan tidak akan pernah mendapatkan manfaat dari ketaatan orang yang mentaati-Nya.¹⁴⁵

Atas dasar inilah, maka ibadah yang terdapat dalam ayat Alquran bukanlah tujuan pencipta tetapi sebenarnya adalah tujuan makhluk karena di sana tidak ada manfaat dan faedah bagi Allah dari ketaatannya makhluk, akan tetapi sebenarnya justru manusia sebagai makhluklah yang menyempurna dengan ibadah karena ibadah adalah kesempurnaan bagi manusia dan bukan kesempurnaan bagi pencipta manusia.¹⁴⁶ Sebagaimana para sufi memaknainya yakni ibadah diperoleh melalui suluk, riyadah, serta pembenahan diri,¹⁴⁷ sehingga dengannya mereka dapat meraih kesempurnaan.

Apabila Alquran menyebutkan bahwa hikmah ilahiyah menuntut adanya *ma'âd* dan kebangkitan dan Allah Swt yang menentukan bagi kebangkitan manusia. Lalu, adakah yang mampu mencegah untuk teralisasinya tujuan Tuhan ini dari penciptaan dan tujuan tersebut adalah *ma'âd*? Untuk menjawab pertanyaan ini kita harus melihat pada mukadimah atau prolog, bahwa perbuatan apapun dan hasil apapun agar terealisasi harus memiliki beberapa persyaratan: *Pertama*, hendaknya di sana ada lokus yang bisa menerima perbuatan. *Kedua*, hendaknya terealisasinya syarat bagi terjadinya suatu perbuatan. *Ketiga*, hendaknya tidak didapati penghalang bagi terealisasinya efek yang diinginkan.¹⁴⁸

Alquran menjawab bahwa Allah yang memberikan kepada sesuatu penciptaan dan kemudian memberikan petunjuknya "*Musa berkata: "Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk"* (Thaha/20):50), yakni bahwa setiap manusia dan setiap makhluk dipermudah untuk menuju tujuannya di mana ia diciptakan. Atau Allah telah mempersiapkan sarana-sarana dan sebab-sebabnya agar manusia sampai kepada ada tujuan dan kesempurnaan di mana dia diciptakan.¹⁴⁹

Dari sini tidaklah mungkin bagi seseorang betapa pun telah sampai kekuasaannya dan kemampuannya untuk bisa mencegah kehendak Tuhan untuk merealisasikan kesempurnaan yang itu menjadi tujuan penciptaan manusia. Dengan demikian "alam semesta termasuk manusia diciptakan berdasarkan hikmah Ilahi bahwa setiap ciptaan memiliki tujuan yang khusus.

¹⁴⁵ Subhi As-Shâleh, *Nahjul Balâghah*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-Lubnân, 1425 H, hal. 353.

¹⁴⁶ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anīyyah...*, hal. 52.

¹⁴⁷ Khomeini, *Insan Ilahiyah: Menjadi Manusia Sempurna dengan Sifat-Sifat Ketuhanan, Puncak Penyingkapan Hijab-Hijab Duniawi*, Diterjemahkan oleh M. Ilyas, Jakarta: Zahra, 2004, Cet 1, hal. 89-90

¹⁴⁸ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anīyyah...*, hal. 52-53.

¹⁴⁹ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anīyyah...*, hal. 53.

Tujuan akhir dari setiap ciptaan termasuk manusia adalah sampainya pada kesempurnaan yang kekal dan abadi”.¹⁵⁰

2. Argumentasi Fitrah

Istilah fitrah berasal dari kata *fathara* yang bermakna terbuka,¹⁵¹ tersingkapnya sesuatu dan menampakkannya,¹⁵² permulaan dan penciptaan baru (*al-ibtidâ' wa al-ikhtirâ'*),¹⁵³ membelah sesuatu secara vertikal.¹⁵⁴ Fitrah jika dilihat dari sisi penciptaan ilahi adalah tersingkapnya tirai ketiadaan dan menampakkan wujud *mumkin*. Atas dasar itu, makna fitrah adalah penciptaan yang dipahami sebagai sebuah penciptaan yang tidak diawali sebelumnya (*al-ibdâ' wa al-ibtidâ'*).¹⁵⁵

Kalimat fitrah mengikuti pola (*wazân*) *fi'lah* yang menunjukkan jenis khusus penciptaan.¹⁵⁶ Dalam Alquran, kata dasar *fathara* digunakan bermacam derivasinya, dan kata fitrah itu sendiri hanya digunakan sekali dalam Surat *Ar-Rum/30:30*, yakni:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ
اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

“Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui” (Ar-Rûm/30:30).

Oleh karena itu, fitrah bermakna kecenderungan khusus sebagai jenis penciptaan khusus manusia. Hal-hal yang bersifat fitrah adalah suatu jenis penciptaan manusia¹⁵⁷ yang menjadi ciri khas manusia, dan kecenderungan serta jenis penciptaan seperti ini ada pada setiap diri manusia. Adapun ciri-cirinya yakni: (1) Menjadi kebutuhan manusia dan tidak diperoleh dari usaha; (2) Bersifat umum dan terdapat pada setiap diri manusia; (3) Tidak bisa

¹⁵⁰ Muhammad Taqi Mishbah, *Omûzesy 'Aqâide*, hal. 364-365.

¹⁵¹ Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razâq Al-Murtdhâ Adz-Dzabîdî, *Tâjûl 'Arûs min Jawâhir Al-Qâmûs*, Kuwait: Thaba'ah Al-Kuwait, 2008, Jilid 13, Cet. 2, hal. 325.

¹⁵² Abu Al-Husain bin Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ Al-Kuzaimî Ar-Râzî, *Mu'jam Maqâ'yîs Al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr 'Âm An-Nasyr, 1399 H, Jilid 4, hal. 510.

¹⁵³ Nashr Ismâ'il bin Hamâd Al-Jauharî Al-Fârâbî, *Ash-Shihâh Tâjûl Lughah wa Shihâh Al-'Arabîyyah*, Beirut: Dâr al-'Ilm li Al-Malâ'yîn, 1407 H, Jilid 2, Cet. 4, hal. 781.

¹⁵⁴ Râghib Al-Ishfahânî, *Mufrodât al-Fâdzil Qur'an...*, hal. 640.

¹⁵⁵ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Maudû'î Qur'an Karîm: Fitrah Dar Qur'an*, Qom: Markaz Nasr Islâmî, 1384 H, hal. 23.

¹⁵⁶ Murtadha Muthahari, *Menyingkap Hakikat, Potensi, dan Jati Diri Manusia*, Diterjemahkan oleh H. Afif Muhammad, Jakarta: Lentera, 2008, hal. 15.

¹⁵⁷ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic...*, hal. 720.

dialihkan dan diberikan kepada yang lain, meskipun fitrah ini bisa mengalami perubahan secara kualitatif.¹⁵⁸

Berdasarkan pengertian dan penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa fitrah merupakan bentuk penciptaan khusus yang ada pada manusia, yang bersifat umum dan dimiliki oleh setiap manusia serta tidak mungkin hilang atau berpindah, melainkan hanya mengalami perubahan secara kualitatif, baik menguat atau melemah.

Dari segi fungsinya, fitrah memiliki tiga kekhasan utama: *Pertama*, cinta kepada kesempurnaan. *Kedua*, cinta kepada kebenaran. *Ketiga*, cinta kepada keindahan. Walaupun ketiga hal tersebut berbeda dari sisi konsep dan definisi, namun secara umum kekhasan kedua dan ketiga kembali kepada kekhasan yang pertama, yaitu cinta kepada kesempurnaan. Sebab, meskipun secara praktis masing-masing keindahan dan kebenaran memiliki contoh luar (perwujudan/*mishdaq*) yang berbeda, namun secara global semua perwujudan dari dua hal tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk dari kesempurnaan.¹⁵⁹

Ditinjau dari sisi dasar eksistensinya, fitrah juga memiliki empat kekhasan: *Pertama*, ia tidak mengalami perubahan dengan berubahnya waktu dan tempat. *Kedua*, ia bisa diperoleh tanpa memerlukan proses belajar-mengajar. *Ketiga*, ia dimiliki oleh setiap manusia, walaupun pengaruhnya terhadap diri setiap individu berbeda-beda. *Keempat*, ia senantiasa hadir dalam diri setiap insan, dan tidak akan pernah sirna dari diri mereka, karena ia merupakan bagian primer dari penciptaan manusia, dan merupakan esensi dasar bagi penciptaannya.¹⁶⁰

Keinginan akan kehidupan abadi merupakan fitrah manusia pada umumnya. Tanpa terpenuhinya keinginan fitrah tersebut, maka itu adalah satu hal yang bertentangan dengan hikmah ilahi.¹⁶¹ Dalil ini terdiri dari 3 mukadimah dan dengan menggunakan keinginan fitrah manusia pada umumnya. Setiap manusia memiliki keinginan untuk kekal. Tuhan tidak ingin menciptakan manusia secara sia-sia karena Ia Maha Bijaksana sehingga tidak akan menciptakan sesuatu dengan sia-sia sedikitpun. Dunia tidak kekal dan abadi.¹⁶² Oleh itu, perlu adanya dunia yang abadi sehingga keinginan manusia untuk tetap abadi dan kekal akan terpenuhi.

¹⁵⁸Jawâdî Âmûlî, *Tafsîr Maudû'î Qur'ân Karîm: Fitrah Dar Qur'ân*, hal. 24.

¹⁵⁹Didin Komaruddin, "Argumentasi Fitrah tentang Adanya Tuhan", dalam *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol-1, No. 1, 2016, hal. 110.

¹⁶⁰Didin Komaruddin, "Argumentasi Fitrah tentang Adanya Tuhan", dalam *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol-1, No. 1, 2016, hal. 110.

¹⁶¹Kholid Al Walid, *Peta Filsafat Islam: Perjalanan Filsafat Masya'iyah Menuju Hikmah Muta'aliyyah*, Jakarta: Sadra Press, 2020, hal. 91.

¹⁶²Faidh Kasyani, *Ilmu al-Yaqîn fî Uşûluddîn*, Qom: Nasyar Bidar, 1418 H, Jilid 2, hal. 827.

Sementara itu, manusia secara fitrahnya, memiliki kecenderungan-kecenderungan yang bersifat abadi, tidak terbatas oleh ruang dan waktu, bahkan tidak dibatasi usia fisik manusia, baik tua maupun muda, atau jenis gender. Selama hakikatnya adalah manusia, maka kecenderungan-kecenderungan yang didasari pada fitrah, akan selalu ada. Misalnya, kecenderungan mencari hakikat dan kebenaran, kesempurnaan, keindahan, keabadian, dan lain sebagainya. Untuk itu, terkait pembahasan ini, penulis akan membuktikan keberadaan *ma'âd* dengan beberapa argumentasi fitrah, antara lain:

a. Fitrah: Mencari Hakikat dan Kebenaran

Ketika kita mengatakan 'hakikat', maka yang dimaksud dari hakikat adalah sesuatu yang dipahami berlawanan dengan fatamorgana (non hakikat). Penjelasan bahwa terkadang manusia mencari sesuatu dan yang dicari adalah memiliki realitas, dan terkadang juga manusia mencari sesuatu yang tidak memiliki realitas.¹⁶³ Seperti yang dijelaskan Alquran bahwa: *Dan orang-orang kafir amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi bila didatanginya air itu dia tidak mendapatinya sesuatu apapun. Dan didapatinya (ketetapan) Allah disisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah adalah sangat cepat perhitungan-Nya* (An-Nur/24:39). Manusia dalam fatamorgana mengira bahwa di sana ada air tetapi pada kenyataannya tidak didapati air apapun, dan dia (seolah-olah) mengkonsepsikan dan menghayalkan bahwa dirinya melihat air.

Adapun kata hak (*ḥaq*) atau kebenaran adalah sebuah kata yang memiliki penggunaan yang beragam. Ibnu Sina mengatakan bahwa *ḥaq* (kebenaran) dapat dipahami sebagai wujud (suatu keberadaan) di alam nyata secara mutlak, wujud yang tidak bergantung, serta sebuah pernyataan atau persetujuan yang menunjukkan atas keadaan sesuatu di realitas eksternal. Apabila sesuatu tersebut sesuai dengannya, dan ini adalah sebuah perkataan yang benar.¹⁶⁴

Istilah *ḥaq* (kebenaran) sebelum memiliki relasi (dengan sesuatu yang lain) adalah seperti seorang yang jujur (*shâdiq*), kecuali seorang yang jujur tersebut—seperti yang dapat kita bayangkan—adalah mempertimbangkan relasinya dengan suatu perkara tertentu, dan sama halnya juga dengan *ḥaq* (kebenaran) yang mana adalah direlasikan dengan suatu perkara-perkara tertentu.¹⁶⁵

¹⁶³ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anīyah...*, hal. 54.

¹⁶⁴ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anīyah...*, hal. 55.

¹⁶⁵ Ibn Sînâ, *Asy-Syifâ, Tahqîq* Hasân Zâdeh Âmulî, Qom: Markaz an-Nasyr at-Tâbi' al-I'lâm al-Islâmî, 1418 H, hal. 62.

Menurut Mulla Sadra, istilah *haq* (benar) terkadang bermakna dalam realitas konkret. Maka kebenaran (*haqqiyyah*) adalah segala sesuatu yang dari tata bahasa yakni wujud (realitas) yang benar pada dirinya (*al-'aini*). Terkadang bermakna wujud yang bersifat independen. Terkadang pula bermakna sebuah keniscayaan yang benar pada dirinya sendiri.¹⁶⁶

Di sini kita ingin menjelaskan bahwa manusia yang mencari yakni sesuai dengan realitas eksternal yang tidak menginginkan mencari sesuatu yang tidak ada dan hanya mencari sesuatu yang ada. Dalam sebagian Hadis disebutkan bahwa ketika nabi mengatakan dalam doanya “*Ya Allah perlihatkanlah segala sesuatu sebagaimana mestinya*”¹⁶⁷ yakni Tuhanku perkenalkanlah kepadaku sesuatu itu sebagaimana yang sesuai dengan realitas dan kenyataannya serta sesuai dengan *nafs al-amr*¹⁶⁸ yakni sesuai dengan realitas itu sendiri sebagaimana dirinya.¹⁶⁹

Doa Nabi tersebut menunjukkan bahwa pada situasi fatamorgana kita mengetahui sesuatu melalui pikiran kita, tetapi apa yang ada dalam pikiran itu tidak sesuai dengan realitas. Menurut apa yang kita lihat berupa gambaran (yang hadir di mental) dari kejauhan, kita melihatnya seolah-olah adalah air, dan tatkala kita mendekati (objek tersebut), kita tidak menemukan sesuatu apapun (air). Maka demikianlah, sesuatu yang hadir di alam mental, belum tentu sesuai dengan realitas eksternal.¹⁷⁰

Tentu saja, bahwa pengetahuan tersebut yang kita peroleh dari realitas eksternal adalah pengetahuan perolehan (*al-'ilm al-husūli*) karena kita hanya memperoleh gambaran dari realitas dan bukan realitas sebagaimana mestinya. Sekalipun cukup dekat dengan hakikat (realitas), kita hanya memperoleh sebuah gambaran, seperti gambaran yang terpantul dari sebuah cermin.¹⁷¹ Ini adalah perbedaan antara pengetahuan perolehan (*al-'ilm al-husūli*) dan pengetahuan kehadiran (*al-'ilm al-hudūri*) yang mana ilmu *hudūri* memiliki efek khusus. Sedangkan ilmu *hushuli* tidak memiliki efek yang khusus terhadap realitas eksternal.¹⁷²

¹⁶⁶ Shadr Ad-Dīn Asy-Syîrâzî, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fî Al-Asfâr Al-'Aqliyah Al-Arba'ah*, Beirut: DârnIhyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1410 H, Jilid 3, hal. 253. Lihat juga Hasân Zâdeh Âmulî, *Nushûsh Al-Hikam fî Syarh Fushûsh Al-Hikam*, Qom: Markaz an-Nasyr at-Tâbi' al-I'lâm al-Islâmî, 1418 H, Pasal 71, hal. 540.

¹⁶⁷ Muhsin Al-Amîn, *A'yân Asy-Syî'ah*, Beirut: Dâr At-Ta'ârif li Al-Matbû'ât, 1403 H, Jilid 2, hal. 592.

¹⁶⁸ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 57.

¹⁶⁹ Lihat penjelasan *naf sal-amr* dalam Sayyid Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 24-25

¹⁷⁰ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 57.

¹⁷¹ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 58.

¹⁷² Lihat penjelasannya dalam Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, Polman: Rumah Ilmu, 2018, hal. 207

Pembicaraan tentang hakikat dilihat dari sisi gambaran pikiran merupakan wilayah daripada pengetahuan *husūlī*. Sebaliknya bila pembicaraan kita tentang hakikat tidak dilihat dari sisi bentuk gambaran pikiran dan dan tentunya itu ada pada wilayah pengetahuan *hudhūrī* dan pembicaraannya menjadi berbeda, manusia pada umumnya berinteraksi dan berhubungan atas dasar pengetahuan *husūlī* bukan atas dasar pengetahuan *hudūrī*.

Mencari kebenaran dan hakikat adalah hal yang bersifat fitrah yang tidak ada perbedaan di antara keduanya, di mana manusia menginginkan untuk mengetahui akan hakikat-hakikat yang ada ini di realitas eksternal, sebab fitrah yang telah Allah ciptakan atasnya. Fitrah adalah yang paling mendasar adalah kecintaan manusia atas kesempurnaan dirinya. Segala sesuatu yang berhubungan dengan kesempurnaannya, maka manusia (dengan kecenderungan fitrahnya) akan mencarinya.

Itu sebabnya, dasar dari masalah fitrah adalah kecintaan manusia kepada kesempurnaan. Kesempurnaan dirinya dan setiap yg berhubungan dengan segala sesuatu yang sempurna, maka dia mencarinya, dan segala sesuatu itu yang dapat mengakibatkan kepada kekurangan bagi dirinya maka dia mencoba lari daripadanya. Kalau pun apa yang dicari oleh manusia, merujuk pada ketidaksempurnaan dan lain sebagainya, maka manusia akan menjauhinya.

Pertanyaan selanjutnya yang muncul adalah kenapa manusia mencari hakikat? Apa urgensinya manusia menemukan hakikat? Adakah hakikat sejati yang dapat ditemukan oleh manusia dalam kehidupan duniawi yang bersifat materi ini? Jika tidak, di manakah hakikat sejati yang menjadi tujuan pencarian manusia atasnya? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, berikut akan dijelaskan lebih jauh lagi.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya dapat kita pahami bahwa tujuan manusia tatkala mencari suatu hakikat agar dia mengetahui apa yang layak untuk kesempurnaan dirinya. Dari sini, manusia akan mencoba untuk membedakan realitas antara sesuatu yang merupakan esensinya maupun bukan esensinya.¹⁷³

Sementara itu, urgensi manusia mencari hakikat adalah bukanlah sebuah pencarian hakikat semata, melainkan mengetahui dan menyadari (realitas) berdasarkan apa yang sesuai dan dipengaruhi oleh keinginannya. Sedangkan sesuatu yang tidak sesuai dengan kehendaknya, dia akan menjauhinya dan melepaskannya. Begitu pun halnya dalam upayanya untuk mengenal Allah, dia akan mencarinya, karena pengetahuannya dan kedekatannya kepada Allah darinya adalah sebuah kesempurnaan baginya,

¹⁷³Kamāl Al-Haidarī, *Al-Ma'ād: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 59.

sedangkan tidak adanya pengetahuan kepada Allah adalah suatu kebodohan dan ketidaksempurnaan.

Begitu juga pengetahuan tentang akhirat serta sistem-sistem kehidupan akhirat. Hal itu ingin diketahuinya dilihat dari apa yang bermanfaat baginya dan apa yang membahayakannya. Jadi, jika kita gambarkan bahwa hari kebangkitan itu adalah kembali kepada Allah, maka yang demikian itu adalah fitrah.¹⁷⁴ Oleh karena itu, segala sesuatu yang dicari oleh manusia sesuai dengan fitrahnya merupakan suatu tuntutan hikmah Ilahi, karena Allah menciptakan fitrah pada manusia agar mencari sesuatu sesuai dengan fitrahnya.¹⁷⁵

Terkait pertanyaan adakah hakikat sejati yang dapat ditemukan oleh manusia dalam kehidupan duniawi yang bersifat materi ini? Maka, ketahuilah bahwa sesungguhnya hakikat itu ada di alam dunia ini, dan para nabi datang untuk menjelaskannya. Mereka datang untuk menjelaskan jalan yang lurus, dan juga untuk menjelaskan hakikat-hakikat yang dapat mengantarkan manusia kepada kesempurnaannya yang sesuai dengan tujuan penciptaannya. Dalam hal ini, Alquran mengungkapkan tugas para nabi dalam Surat *al-Ĥadîd/57:25*, bahwa:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ
وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ
بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾

“*Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Mahaperkasa*” (Al-Ĥadîd/57:25).

Dari ayat tersebut, kita mengetahui bahwa tujuan yang asasi yang karenanya para nabi diutus, mulai dari nabi yang pertama hingga nabi yang terakhir adalah keadilan dan menjelaskan antara hak dan hakikat,¹⁷⁶ sehingga Allah akan memberikan kepada seseorang melalui Nabi pemahaman akan

¹⁷⁴Murtadha Muthahari, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia*, Jakarta: Lentera, 2008, Cet 1, hal. 38

¹⁷⁵Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 59.

¹⁷⁶Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 60.

hakekat.¹⁷⁷ Akan tetapi, masalahnya selanjutnya bahwa di antara keduanya yakni kebenaran dan hakikat apakah murni ataukah bercampur dengan kebatilan? Alquran menjawab pertanyaan tersebut dengan jelas dan membuktikan bahwa di alam dunia ini adanya percampuran antara hak dan batil. Seperti yang dijelaskan dalam Surat *Ar Ra'd/13:17*, bahwa :

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۗ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

“Dia telah menurunkan air dari langit, lalu mengalirlah air itu di lembah-lembah sesuai dengan ukurannya. Arus itu membawa buih yang mengambang. Dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, ada (pula) buih seperti (buih arus) itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan tentang hak dan batil. Buih akan hilang tidak berguna, sedangkan yang bermanfaat bagi manusia akan menetap di dalam bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan.

Secara kesadaran fitri (*wijdân*) manusia dapat membuktikan hakikat ini. Keadilan ada di muka bumi dan berada di antara kezaliman,¹⁷⁸ begitu juga tentang ikhlas berada di antara ria, serta keimanan yang juga berada di antara kekufuran dan kemunafikan. Maka kehidupan dunia pada beberapa keadaan, terdapat dimensi zahir dan batin, karena perkara-perkara yang terdapat di dunia memiliki dimensi zahir, dan dibaliknyanya terdapat dimensi batin.¹⁷⁹

Oleh karena itu, mencari hakikat dalam kehidupan dunia ini tidak ada yang benar-benar kebenaran (*haq*) yang murni tanpa tercampuri dengan buih kepalsuan, akan tetapi kebanyakan manusia menyangka bahwa buih dan busa adalah kebenaran maka terkecohlah antara kebenaran dengan kebatilan. Terkait hal ini, inna Ali melalui khutbahnya ke 38 dalam *Nahjul Balâghah* menyebuntukan “Syubhat atau keraguan dinamakan keraguan karena menyerupai kebenaran.”¹⁸⁰ dan bukanlah suatu kebenaran itu sendiri.

¹⁷⁷Murtadha Muthahari, *Kenabian Terakhir*, Jakarta: Lentera, 2001, hal. 51

¹⁷⁸M. Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, Cet 3, hal. 69

¹⁷⁹Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 61.

¹⁸⁰Subhi As-Shâleh, *Nahjul Balâghah...*, hal. 81

Bahkan adalah suatu kebatilan, akan tetapi secara zahir menampilkan kebenaran.¹⁸¹ Alquran mengibaratkan dalam Alquran;

وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ
فَلَمَّا تَرَآءَتِ الْفَيْثَتَيْنِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ
إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“(Ingatlah) ketika setan menjadikan terasa indah bagi mereka perbuatan-perbuatan (dosa) mereka dan mengatakan, “Tidak ada (seorang pun) yang dapat mengalahkan kamu pada hari ini dan sesungguhnya aku adalah penolongmu.” Maka, ketika kedua pasukan itu telah saling melihat (berhadapan), ia (setan) berbalik ke belakang seraya berkata, “Sesungguhnya aku berlepas diri dari kamu, sesungguhnya aku melihat apa (para malaikat) yang tidak kamu lihat. Sesungguhnya aku takut kepada Allah.” Allah sangat keras hukuman-Nya” (al-Anfâl/8:48).

Lalu, di manakah panggilan Tuhan terhadap kebutuhan Fitrah itu? Sudah dibuktikan bahwa terdapat hal-hal yang bersifat fitrah dalam diri manusia yaitu mencari hakikat dan kebenaran¹⁸² yang sebenarnya tanpa tercampuri dengan kebatilan sebagaimana juga kita ketahui bahwa kehidupan dunia ini tidak mampu untuk menjelaskan secara jernih tentang kebenaran yang dapat terpisahkan dan terbedakan dari kebatilan. Maka menjadi kekeniscayaan adanya alam lain yang menjadi tuntutan fitrah manusia untuk mendapatkan kebenaran sebagaimana mestinya tanpa adanya Kepalsuan atau keraguan dalam menentukan kebenaran. Itulah kehidupan akhirat yang Alquran mengibaratkan nya dengan ‘*dâr al-âkhirat*’ yang mampu memenuhi kebutuhan dan tuntutan fitrah manusia yang selalu berusaha untuk mendapatkan kebenaran yang sejatinya serta mengetahui hakikat, sehingga dia dapat membedakan kebenaran dari kebatilan yang buruk dari yang baik.¹⁸³

Maka, Banyak ayat Alquran yang menjelaskan bahwa kehidupan akhirat adalah perwujudan dari kebenaran yang hak itu sendiri, seperti: *Itulah hari yang hak (pasti terjadi). Siapa yang menghendaki (keselamatan) niscaya menempuh jalan kembali kepada Tuhannya (dengan beramal saleh).* (an-

وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ لِشُبُهَةِ شَيْبَةٍ لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ

¹⁸¹ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniiyyah...*, hal. 62.

¹⁸² Lihat juga penjelasan Murtadha Muthahari, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jati Diri Manusia...*, hal. 33

¹⁸³ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniiyyah...*, hal. 62-63.

Naba'/78:39); Pada hari itu Allah menyempurnakan balasan yang sebenarnya bagi mereka dan mereka mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Mahabener lagi Maha Menjelaskan. (an-Nūr/24:25); pada hari (ketika) Dia berkata, “Jadilah!” Maka, jadilah sesuatu itu. Firman-Nya adalah benar, (al-An‘âm/6:73); Timbangan pada hari itu (menjadi ukuran) kebenaran. Siapa yang berat timbangan (kebaikan)-nya, mereka itulah orang yang beruntung (al-A‘râf/7:8)

b. Fitrah: Rahmat dan Cinta Keabadian

Allah didominasi sifat cinta-kasih (*ar-Rahmah*). Sebagaimana yang kita temukan hanya nama *al-Rahman*-lah yang disejajarkan dengan nama Allah secara bergantian—meski sesungguhnya nama *al-Rahman* mengacu pada sifat, bukan Nama-Diri—seperti dalam firman-Nya:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتُمْ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

“Katakanlah (Muhammad), “Serulah Allah atau serulah *Ar-Rahman*. Dengan nama yang mana saja kamu dapat menyeru, karena Dia mempunyai nama-nama yang terbaik (*Asma‘ul husna*) dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam salat dan janganlah (pula) merendahnya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu” (al-Isrâ’/17: 110).

Rahmat Allah swt. mencakup secara menyeluruh terhadap makhluk-Nya:

وَكَتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسَّعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾

“Dan tetapkanlah untuk kami kebaikan di dunia ini dan di akhirat. Sungguh, kami kembali (bertobat) kepada Engkau. (Allah) berfirman, “Siksa-Ku akan Aku timpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku bagi orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami” (al-A‘raf (7):156).

Makna dari rahmat Allah swt. meliputi semua makhluk-Nya yaitu memenuhi kebutuhan dari setiap yang membutuhkan dan memberikan kesempurnaan yang sesuai dengan potensi dari setiap ciptaan. Karena dunia

ini memiliki keterbatasan materi, maka tidak memiliki kapasitas untuk dimanfaatkan manusia guna memperoleh kesempurnaan dari usahanya. Oleh karena itu, harus ada alam lain di mana setiap manusia akan memperoleh balasan dari amal kesempurnaannya. Hal ini juga diisyaratkan dalam Surat al-An'am/6:12.

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ
يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾

Katakanlah, "Kepunyaan siapakah apa yang ada di langit dan di bumi?"
Katakanlah, "Kepunyaan Allah. Dia telah menetapkan atas diri-Nya rahmat (kasih sayang). Dia sungguh-sungguh akan menghimpunmu pada hari kiamat yang tidak ada keraguan terhadapnya. Orang-orang yang merugikan dirinya, mereka itu tidak beriman" (al-An'am/6: 12).

3. Argumentasi Keadilan

Istilah keadilan berasal dari kata 'adala yang berarti persamaan, kesetaraan,¹⁸⁴ yang sama dan sepadan dengan perkara yang tengah-tengah,¹⁸⁵ pantas, patut, wajar, keadilan.¹⁸⁶ Kata 'adala juga bisa dipahami sebagai *dhid al-jauri* yakni antonim dari secara 'tak wajar, tekanan, kekejaman, dan penindasan.¹⁸⁷

Sementara itu, kata 'adil' digunakan dalam empat hal¹⁸⁸, yaitu:

a. Keseimbangan

Adil di sini berarti keadaan yang seimbang. Apabila kita melihat suatu sistem, atau himpunan yang memiliki beragam bagian yang dibuat untuk tujuan tertentu, maka meski ada sejumlah syarat, entah ukuran yang tepat pada setiap bagian dan pola kaitan antar bagian tersebut. Dengan terhimpunnya semua syarat itu, himpunan ini bisa bertahan, memberikan pengaruh yang bisa diharapkan darinya, dan memenuhi tugas yang telah diletakkan untuk dirinya.

b. Persamaan dan Nondiskriminasi

Adil adalah persamaan dan penafian terhadap diskriminasi dalam bentuk apa pun. Ketika dikatakan bahwa "Si fulsan adalah orang adil", yang dimaksudkan adalah bahwa fulan itu memandang semua individu sama rata,

¹⁸⁴ Râghib Al-Ishfahânî, *Mufradât al-Fâdz al-Qur'ân...*, hal. 551.

¹⁸⁵ Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Lengkap*, hal. 905-906.

¹⁸⁶ Hans Wehr, *A Dictionarry of Modern Written Arabic...*, hal. 596.

¹⁸⁷ Majduddin Al-Fairûz Âbâdî, *Al-Qâmûs Al-Muhît*, Jilid 1..., hal. 1061.

¹⁸⁸ Murtadha Muthahari, *Al-'Adl Al-Ilâhî*, Beirut: Dâr al-Irsyâd li at-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1436 H, Cet 2, hal. 52-56

tanpa melakukan pembedaan dan pengutamaan. Dalam pengertian ini, keadilan sama dengan persamaan.

c. Pemberian Hak kepada Pihak yang Berhak

Adil adalah pemeliharaan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap objek yang layak menerimanya. Dalam artian ini, kezaliman adalah penyalpahan dan pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain. Pengertian keadilan ini, yaitu keadilan sosial, adalah keadilan yang harus dihormati di dalam hukum manusia dan setiap individu benar-benar harus berjuang untuk menegakkannya.

d. Pelimpahan Wujud Berdasarkan Tingkat dan Kelayakan

Adil adalah tindak memelihara kelayakan dalam pelimpahan wujud, dan tidak mencegah limpahan dari rahmat pada saat kemungkinan untuk mewujudkan dan menyempurna pada sesuatu itu telah tersedia—jadi keadilan adil dalam pengertian ini bahwa setiap maujud mengambil maujud dan kesempurnaan wujudnya sesuai dengan yang layak dan yang mungkin untuknya.

Dalam menjalani kehidupannya, manusia memiliki ikhtiar (pilihan) dan kebebasan di dunia dalam melakukan perbuatan baik dan buruk. Di satu sisi, seseorang menghabiskan seluruh usianya dalam ibadah kepada Allah swt. dan berkhidmat kepada sesamanya. Sedangkan di sisi lain, seseorang menghabiskan usianya melakukan kezaliman¹⁸⁹ dan dosa dalam hidupnya.

Manusia memiliki berbagai kecenderungan yang saling berlawanan, dengan kekuatan memilih kehendak, dan rasionalitas sehingga dalam melakukan perbuatannya berada pada dua jalan; kebenaran dan kebatilan, kebaikan dan keburukan, atau dalam pandangan Murtadha Mutahari yakni 'berada pada ranah halal dan haram'.¹⁹⁰ Dua jalan tersebut merupakan cobaan agar manusia dapat memilih jalan kesempurnaannya berdasarkan kehendak dan usaha masing-masing, sehingga mereka akan memperoleh dari usaha tersebut, baik berupa pahala maupun azab.

Perlu disadari bahwa kehidupan dunia tidak dapat memenuhi ganjaran atau pun siksa atas orang-orang yang berbuat baik atau pun buruk. Sebagai contoh, seseorang yang telah membunuh ratusan orang yang tidak berdosa, tidak mungkin akan dihukum mati di dunia ini melainkan hanya sekali saja. Dengan begitu, betapa banyak kejahatannya tidak dapat mendapat hukuman. Padahal dalam prinsip keadilan, seharusnya dia mendapat balasan yang setimpal atas berbagai perbuatannya.

Prinsip keadilan menunjukkan bahwa setiap perbuatan harus mendapatkan balasan yang sesuai bagi perbuatan baik atau buruk. Sedangkan

¹⁸⁹ Muhammad Mahammadî Al-Jilânî, *Al-Mâ'ad fî Al-Kitâb wa Asunnah*, Yordania: Muassasah al-Khudâmât al-Mathbi'î, 2000, hal. 6.

¹⁹⁰ Murtadha Mutahahari, *Al-Ma'âd*, Qom; Dâr al-Mahdî, 1386 H, Cet 4, hal. 39.

di dunia ini bata sering kita menyaksikan ketidak-adilan terjadi, maka sewajarnya Allah mempersiapkan suatu hari pembalasan yang seadil-adilnya. Itulah hari akhir atau hari pembalasan semua makhluk.¹⁹¹

Argumentasi keadilan terhadap pembuktian *ma'âd* disebutkan juga oleh Jawadi Amuli dalam bentuk narasi kaidah logika, dengan membuat proposisi sebagai berikut:

Allah Maha Adil. Keadilan Allah meniscayakan balasan setiap perbuatan baik maupun buruk (memberikan pahala pada orang baik, menyiksa orang jahat). Alam dunia ini adalah alam yang sementara dan terbatas yang tidak mungkin cukup untuk membalas perbuatan baik maupun jahat. Maka dari premis-premis tersebut meniscayakan hari pembalasan di alam yang berbeda.¹⁹²

Dengan demikian, karena di dunia ini tidak memungkinkan membalas segala perbuatan, semestinya ada alam lain yang merupakan tempat ganjaran serta balasan atas berbagai perbuatan yang telah dilakukan di dunia ini. Sehingga keadilan ilahi bisa terlaksana secara nyata. Alam itu yang diistilahkan dengan *ma'âd*. Di sinilah seluru manusia dimintakan pertanggung jawaban secara *kaffah* (menyeluruh) tanda tertinggal sedikit pun.

4. Hakikat Manusia

Ada banyak argumentasi untuk membuktikan keberadaan *ma'âd* yang berhubungan dengan pengetahuan hakikat manusia dalam Alquran. Untuk itu perlu adanya prolog untuk menjelaskan hakikat manusia dan hubungannya dengan pengetahuan akan hakikat manusia. Ayat-ayat Alquran banyak mengisyaratkan bahwa manusia diciptakan oleh Allah Swt dan bahwa manusia memiliki dua dimensi pokok.¹⁹³

Lalu, apa yang dimaksud dengan dimensi-dimensi tersebut? Apakah dalam diri manusia terdapat dualisme tentang realitas dirinya? Jika tidak, bagaimana membuktikannya? Maka, seperti yang sudah dikemukakan bahwa tidak ada dualisme dalam diri manusia melainkan satu tetapi memiliki dimensi-dimensi yang berbeda. Di samping itu, penulis akan membagi sifat-sifat dan tingkatan-tingkatan manusia ke dalam dua dimensi utama, yakni:

Dimensi pertama (dimensi fisik). Bahwa manusia itu ada, dan keberadaannya tercipta dari tanah, debu, dan tanah liat. Maka, karena dia

¹⁹¹ Muhammad Baqir Syariati Sabzawari, *Ma'âd: Dar Nighôhe 'Aqlî wa Dîn*, Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1319, hal. 174.

¹⁹² Jawâdî Âmûlî, *Al-Ma'âd wa Al-Qiyâmah fî Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr as-Safwah, 1414 H, hal. 223.

¹⁹³ *Kamâl Al-Haidarî, Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'anîyyah...*, hal. 63.

diciptakan dari tanah, tentu saja dia memiliki keterhubungan dengan hal duniawi, hukum-hukum duniawi.¹⁹⁴ Seperti yang dijelaskan dalam Alquran;

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا
ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ
إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah; Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang menggantung (darah). Lalu, sesuatu yang menggantung itu Kami jadikan segumpal daging. Lalu, segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang. Lalu, tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah sebaik-baik pencipta. Kemudian, sesungguhnya kamu setelah itu benar-benar akan mati. Kemudian, sesungguhnya kamu pada hari Kiamat akan dibangkitkan.” (al-Mu’minun/23:12-16)

Dimensi kedua (dimensi ruhani). Yaitu dimensi gaib dan malakut yang tidak mungkin dapat terindra dengan panca-indra zahir.¹⁹⁵ Seperti yang dijelaskan dalam Alquran: “Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud” (al-Hijir/15:29); “Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur” (as-Sajadah/32:9).

Selain pendapat di atas, ada pandangan lain yang menganggap bahwa manusia itu hanya memiliki satu dimensi baik itu dimensi materinya saja¹⁹⁶

¹⁹⁴Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 64. Lihat juga Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahim, *Al-Mabda’ wa Al-Ma’âd*, Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1399, hal. 308-309.

¹⁹⁵Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 64. Lihat juga Shadr Ad-Dîn Syîrâzî Muhammad bin Ibrahim, *Al-Mabda’ wa Al-Ma’âd...*, hal. 309.

¹⁹⁶Pandangan ini adalah sebuah paham materialisme yang dikemukakan oleh seorang filsuf Perancis yakni Julien Offray de La Matrie dalam bukunya *Man a Machin; and Mand a Plant*. Dalam pengantar buku tersebut, Justin Leiber mengemukakan bahwa Julien Offray de La Matrie telah mengklaim bahwa identitas manusia hanya seperti hewan dan tumbuhan. Oleh karena itu, manusia digerakkan hanya seperti mesin yang terhubung pada kinerja otak

atau pun dimensi ruhani/spirit¹⁹⁷ saja. Pendapat inilah yang dinafikan oleh ulama-ulama dan para filsuf, mereka sepakat bahwa manusia memiliki dua dimensi.

Di antara para filsuf yang berpandangan bahwa manusia memiliki dua dimensi adalah Shadr al-Dîn as-Syîrâzî (Mulla Sadra), bahwa:

“Jika sebagian orang mengira bahwa hakikat manusia terlepas dari raga (*badan*) dan komposisinya (*mizâj*) adalah sesuatu yang menyimpang dari kebenaran dan pandangan yang membatasi raga (sebagai hakikat manusia) serta cenderung rendah, yang mana raga tersusun dari dimensi-dimensi yang rendah menuju sesuatu yang membedakannya, maka pandangan atas hakikat manusia tersebut hanya dipandang sebelah mata (tidak secara menyeluruh). Demikian juga orang-orang yang mengira bahwa hakikat manusia tidak lain hanyalah sebuah substansi (*an-nathiq*) tanpa berpadu dengan raga, maka pandangan tersebut keliru dengan pandangan yang sepihak, kecuali melihatnya secara menyeluruh. Seorang arif yang sempurna adalah dia yang memiliki penglihatan tajam dan jernih dari hal-hal yang dipandang biasa, tidak akan memandangi sebelah mata baik sesuatu yang bersifat ragawi maupun non ragawi, dan tidak mudah (mengklaim demikian) seperti yang anut oleh para filsuf yang kurang beruntung meneguk luapan pengetahuan muhammadi. Seperti yang dijelaskan dalam Alquran bahwa “*Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik*” (*an-Nisa/4:5*). Demikianlah penghormatan bagi mereka yang mengikuti kenabian¹⁹⁸

Adapun di saat mengisyaratkan kepada dimensi yang kedua Alquran mengibaratkan dengan ungkapan yang berbeda dengan pernyataan, “*Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik*” (*al-Mu'minun/23:14*). Maka terdapat dua dimensi pokok pada keberadaan diri manusia, yakni berhubungan dimensi tanah atau bumi; kedua berhubungan dengan dimensi langit. Atau dengan kata lain dimensi berhubungan dengan alam materi dan dimensi yang berhubungan dengan alam gaib dan malakut.¹⁹⁹

manusia yang bersifat materi. Lihat Julien Offray de La Matrie, *Man A Machine and Man A Plant*, United Stated: Hackett Publishing, 1994, hal. 1-15.

¹⁹⁷Pandangan yang mengemukakan bahwa identitas manusia hanya bersifat ruhani/spirit adalah seorang filsuf idealisme German yakni George Wilhelm Friedrich Hegel. Dalam bukunya *The Spirit*, Hegel mengklaim manusia digerakkan oleh *spirit* yakni ‘*in itself*’ sehingga manusia ‘*for-itself*’ yakni hanya menjalankan apa yang telah diprogram darinya. Sergey Peruanskiy, *A Theory of The Origin and Evolution of Man Based on Hegel's Philosophy*, London: Cambridge Scholars Publishing, 2020, hal. 2-4.

¹⁹⁸ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 64-65. Lihat juga dalam surat al-Insan/76: 17; al-Mu'minun/ 23: 12-14.

¹⁹⁹ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 65.

Berdasarkan itu, kesempurnaan manusia adalah bagaimana mengembangkan dan menguatkan dimensi malakuti dan dimensi ruhani. Sedangkan dimensi yang berhubungan dengan “...dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku” (al-Hijr/15:29), dapat diperoleh penjelasannya dari Imam Ali bahwa “*Sesungguhnya Allah Swt menciptakan malaikat dengan akal tanpa syahwat dan membekali binatang dengan syahwat tanpa akal dan membekali manusia dengan keduanya, maka barang siapa yang akarnya mampu mengalahkan syahwatnya maka dia lebih baik dari malaikat dan barangsiapa yang syahwatnya mengalahkan akalnya maka dia lebih buruk daripada binatang.*”²⁰⁰

Maka manusia adalah jenis ciptaan atau suatu keberadaan yang memungkinkan baginya untuk meninggi dan melampaui derajat-derajat para malaikat. Mulla Sadra mengatakan bahwa:

“Manusia memungkinkan untuk bisa mencapai *maqâm-maqâm* yang lebih tinggi daripada malaikat karena sebagaimana para malaikat memiliki tingkatan tingkatan yang berbeda dalam wujud gradasinya, dan yang paling mulianya di antara malaikat adalah yang menempati tingkatan *al-arwah al-muhayyamah* yang dalam istilah para filsuf Muslim disebut dengan akal-akal aktif (*‘aql fa’âl*). Maka begitu juga manusia yang memiliki derajat-derajat yang berbeda dalam perjalanan naik menuju Allah Swt dan yang paling mulia serta sempurnanya adalah yang mencapai *maqâm* tersebut. Demikian juga para nabi arwah para nabi yang mana adalah orang-orang yang tidak ada perantara antara dirinya dengan Allah.”²⁰¹

Sebagaimana juga yang dimaksudkan dalam hadis mi'raj bahwa Nabi Muhammad Saw telah mencapai *maqâm* dan kedudukan yang tidak bisa dicapai oleh Jibril, meskipun Jibril adalah malaikat yang dekat: “*Aku melangkahkan kakiku di tempat pijakan yang belum pernah seorang pun, sebelumku sekalipun malaikat yang terdekat maupun seorang nabi.*”²⁰²

Manusia dengan kemampuannya bisa sampai kepada *maqâm* seperti ini dan dengan kemampuan dan ikhtiarnya pula dia bisa turun dan terjerumus ke tingkatan neraka yang paling rendah, sehingga dia lebih tersesat dan lebih buruk dari binatang.²⁰³ Allah Swt berfirman,

“*Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai*

²⁰⁰ Hâdî Kâsyif Al-Githâ’, *Mustadrak Nahjul Balâghah*, Beirut: Mansûrât Maktabah al-Andalus, 1436 H, Jilid 15, hal. 215.

²⁰¹ Shadr Al-Dîn Asy-Syîrâzî, *Tafsîr Al-Qurân Al-Karîm*, Qom: Intisyârât Beidâr, 1361 H, Jilid 3, hal. 60.

²⁰² Hâsyim Bahrânî, *Madînatul Ma’âjiz*, Qom: Muassasah al-Ma’ârif al-Islâmiyyah, 1413 H, Jilid 1, hal. 59.

²⁰³ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 67.

mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai” (al-A’raf/7: 79)

Maksud dari ayat ini juga bisa kita dapati dalam ayat-ayat lain seperti: *“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (al-Baqarah/2:30), yang mengisyaratkan bahwa dalam diri manusia memiliki dimensi tertentu yaitu dia diciptakan dari tanah dimensi inilah yang terkadang bisa menjadikannya menarik ke bumi dan tenggelam di dalam keabadian yang gelap.²⁰⁴*

Adapun bila kita lihat ayat tersebut, Allah Swt dalam menjawab pertanyaan malaikat tidak hanya mengatakan bahwa manusia itu berbuat kerusakan di muka bumi dan pertumpahan darah semata, tetapi Allah menyebutkan juga bahwa *“Aku lebih mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”*, yakni manusia dengan segala kemungkinan dikelabui akalunya oleh syahwatnya. Ketika dia menjadikan syahwat dan amarah berada di bawah akalunya, maka dia dapat mencapai derajat malaikat. Jadi manusia dapat menaiki derajat-derajat taqwa agar sampai kepada makam kedekatan Ilahi, dan mencapai yang sangat dekat (*maqâm qâba qausaini au adnâ*). Di samping itu, manusia dengan ikhtiarnya juga bisa mencapai derajat-derajat neraka (*jahîm*) hingga sampai ke tempat yang paling rendah di dalam neraka. Maka kedua hal tersebut berada dalam diri manusia.

Terkait hal tersebut, Mulla Sadra juga mengemukakan, Sesungguhnya manusia meskipun menurut bentuk kemanusiaannya merupakan spesies yang satu dari beberapa spesis binatang-binatang yang beragam dalam kesempurnaan hakikatnya sebagai spesies. Hanya saja dengan mempertimbangkan segala bentuk potensi jiwanya yang bersifat ruhani dan immateri, itu diterima karena menjadikan spesies yang beragam pada hakikatnya berbeda. Juga, karena sebagiannya berasal dari genus malaikat, sebagian dari genus setan, sebagian dari genus binatang buas, dan sebagian lebih rendah dari sebagian binatang lainnya.²⁰⁵

²⁰⁴ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma’âd: Ru’yah Qur’aniyyah...*, hal. 67.

²⁰⁵ Shadr Al-Dîn Asy-Syîrâzî, *Tafsîr Al-Qurân Al-Karîm*, Jilid 3..., hal. 20.

Sebagian dari spesies makhluk-makhluk yang ada ini, dari yang tinggi sampai ke yang terendah memiliki kemungkinan untuk bisa berubah. Sebagaimana yang difirmankan oleh Allah bahwa:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ

“*Sesungguhnya orang-orang yang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang yang musyrik (akan masuk) ke neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya. Mereka itu adalah seburuk-buruk makhluk; Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, mereka itu adalah sebaik-baik makhluk*” (al-Baiyyinah/98:6-7).

Akan, tetapi sebagaimana yang telah dijelaskan dengan pendekatan induksi dan intusi bahwa manusia tidaklah semuanya menjadi nabi dan suci. Maka, dengan seluruh petunjuk-petunjuk ilahi, dengan perbedaan dimensi, kita menemukan sebagian besar manusia yang tersesat dan berpaling dari jalan yang benar, serta terjerumus kepada lembah kesesatan.

Oleh karena itu, ketika kita mengamati sejarah kita dapati bahwa sejarah telah menjelaskan kepada kita manusia telah terbagi ke dalam dua kelompok:

Pertama, kelompok yang menerima petunjuk Ilahi dan berjalan di atas jalan yang lurus serta menjadikan Wahyu kenabian dan hidayah berada di depannya dan berjalan di jalannya. Kedua, kelompok yang menjadikan Alquran berada di di balik punggungnya dan tidak mempedulikan Wahyu dan Risalah serta tidak mempedulikan utusan batin atau akal maka Dia tersesat dari jalan kebenaran.²⁰⁶

Pertanyaannya, tatkala kita mengetahui bahwa manusia tidak semuanya masuk dan tidak semuanya berjalan di jalan tauhid dan petunjuk, maka bagaimana Tuhan memperlakukan di antara setiap kelompok manusia itu? Karena itu perlakuan Tuhan kepada mereka-mereka itu ada dua kemungkinan:

Pertama, bahwa Allah Swt akan meninggalkan dan membiarkan begitu saja, maka hal ini bertentangan dengan argumentasi Hikmah yang telah kita sebuntukan dan ini bertentangan dengan keadilan Ilahi itu sendiri Karena Allah adalah maha adil. Dalam Alquran , Allah berfirman: “.....*Dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hambanya (Fussilat/41:46)*, Arahkan bahwa Allah Swt tidak akan sama memperlakukan hambanya di antara kedua kelompok tersebut. Allah berfirman: “*Apakah orang-orang*

²⁰⁶ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah....*, hal. 69.

beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? Mereka tidak sama” (as-Sajdah/32:8)

Kedua, semua ayat tersebut mengandung pertanyaan yang bersifat sindiran atau ingkari, karena tidak mungkin akan memperlakukan secara sama antara satu dengan yang lainnya di antara mereka. Bahkan Alquran menolak adanya perlakuan persamaan di antara keduanya tersebut bahwa: Apakah yang terjadi padamu? Bagaimana (caranya) kamu menetapkan? (as-Saffat/37:154); “Apakah orang-orang yang membuat kejahatan itu menyangka bahwa Kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, yaitu sama antara kehidupan dan kematian mereka? Amat buruklah apa yang mereka sangka itu” (Jatsiyah/45:21)

Maka hukum Ilahi berdiri di atas pijakan kebijaksanaan dan keadilan dan ini menuntut adanya perlakuan yang berbeda, tidak boleh memperlakukan sama diantara kedua kelompok tersebut bahkan sesuai dengan keadilan Ilahi bahwa Tuhan akan membalas hamba-hambanya sesuai dengan perbuatan dan amalnya juga akan menyiksa orang-orang yang berbuat kesalahan serta memberi pahala kepada orang-orang yang taat.

5. Ganjaran di Dunia dan Akhirat

Kenapa balasan di akhirat? Karena alam akhirat adalah maujud alam yang hakki.²⁰⁷ Selain itu, ada sebuah pertanyaan Kenapa Allah Swt menjadikan balasan perbuatan manusia itu baik itu pahala maupun siksa tidak di dunia ini tapi di akhirat? Perlu diketahui bahwa dunia ini tidak layak untuk dijadikan sebagai tempat balasan apapun, dan tidak mungkin dunia ini bisa memberikan balasan yang setimpal, dan balasan yang setimpal adalah balasan yang sesuai dengan perbuatannya. Alquran menegaskan bahwa balasan itu harus sesuai dengan perbuatan:

ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى^ل

“Kemudian dia akan diberi balasan atas (amalnya) itu dengan balasan yang paling sempurna” (an-Najm/53:41)

Misalnya, apabila manusia telah membunuh lima puluh lima orang, maka bagaimana mungkin dia akan diberi ganjaran di dunia ini? Apakah cukup dia mendapatkan ganjaran dengan dibunuh hanya sekali? Tentunya tidak mungkin, karena tidak setimpal dengan perbuatan yang dilakukannya itu sendiri. Ini mengasumsikan bahwa orang yang berbuat kefasikan, kedurhakaan, dan kriminal akan mendapatkan siksanya. Jika tidak, maka kita

²⁰⁷Murtadha Muthahari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam*, Bandung: Mizan, 2009, Cet 1, hal. 33

akan menyaksikan betapa banyak parah tagut-tagut dan kriminal yang telah pergi meninggalkan dunia ini, tanpa mereka mendapatkan balasannya.²⁰⁸

Atau sekiranya pertanyaannya diubah, maka mengapa Allah tidak membuat aturan-aturan di alam dunia ini, dengan menunjukkan bahwa tidak mungkin kita menyaksikan seorang pembunuh dalam banyak kasus pembunuhan? Atau menyaksikan seorang yang fasik secara turun-temurun?

Jawabannya, bahwa sebuah perbuatan adalah sesuatu, begitu pun perkara sebuah ganjaran adalah sesuatu yang lain. Kedua hal ini, tidak mungkin berkumpul dalam satu objek, karena karakteristik keduanya adalah saling berbeda dari karakteristik ganjaran yang menjelma bersama perbuatan. Maka, tentu saja aturan-aturan yang dibuat oleh Allah berbeda dalam setiap keadaan. Sebagaimana Allah Swt berfirman:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (Ibrahim/14:48).

Maka, ini mengharuskan sebuah perpindahan (sebuah fase kehidupan lain) menuju perkara lain, hingga memungkinkan untuk memperoleh ganjaran yang setimpal dan sepadan bersama perbuatan yang diwujudkan. Imam Ali mengemukakan bahwa “Allah tidak menjadikan dunia ini sebagai tempat pahala bagi para kekasihnya maupun sebagai tempat siksa bagi musuh-musuhnya”.

Oleh karena itu, Allah tidak mungkin menggantikan keadilan-Nya untuk diberikan kepada manusia melalui hal-hal yang bersifat duniawi, karena dunia hanyalah sebuah bungkus dari penderitaan, kesakitan dan kesengsaraan, dan lainnya berupa fitnah, sehingga perlu untuk mendapatkan tempat layak.

Sama halnya juga dengan manusia yang tidak memiliki kemampuan untuk hidup di air, karena dia diciptakan sesuai dengan tabiatnya yakni berada di luar air sebagai kehidupannya. Sedangkan ikan yang memiliki karakteristiknya, bisa bertahan dan hidup di air. Maka, hal ini adalah suatu keniscayaan serta aturan-aturan yang berbeda.

Atas dasar inilah, jelas bahwa kenapa Allah memberikan ganjaran (yang setimpal) pada kehidupan akhirat. Sebagaimana firman Allah Swt bahwa “Sebagai pembalasan yang setimpal.” (an-Naba'/78:26). Karena ganjaran ini tidak mungkin dapat diperoleh secara sempurna di dunia, sebab

²⁰⁸ Kamâl Al-Haidarî, *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah...*, hal. 72-73.

dunia hanyalah kulit dari penderitaan. Seperti yang dijelaskan dalam Alquran bahwa:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ
 آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Siapakah yang mengharamkan perhiasan (dari) Allah yang telah Dia sediakan untuk hamba-hamba-Nya dan rezeki yang baik-baik? Katakanlah, ‘Semua itu adalah untuk orang-orang yang beriman (dan juga tidak beriman) dalam kehidupan dunia, (tetapi ia akan menjadi) khusus (untuk mereka yang beriman saja) pada hari Kiamat.’” Demikianlah Kami menjelaskan secara terperinci ayat-ayat itu kepada kaum yang mengetahui” (al-A‘râf/7:32).

BAB III

PRINSIP-PRINSIP TRANSENDEN

Terdapat beragam prinsip dalam memahami *ma'âd*, tergantung dari sudut pandang aliran pemikirannya, baik yang bercorak teologis, rasionalis, maupun teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'âliyah*).¹ Masing-masing sudut pandang akan melahirkan pemaknaan dan implikasi yang berbeda. Namun, di bab ini penulis mencoba untuk menyandingkan prinsip-prinsip teosofi transenden sebagai pisau analisis dalam memahami *ma'âd*. Prinsip teosofi transenden ini selain dapat diterapkan untuk memahami *ma'âd* bersifat transenden, prinsip ini juga mengakomodir dasar-dasar prinsip yang tertera dalam pemikiran teologi, filsafat, 'irfan, dan tasawuf. Untuk mengetahui apa yang dimaksud dengan prinsip-prinsip transenden, penulis mencantumkan beberapa prinsip-prinsip untuk dijadikan sebagai dasar dalam memahami *ma'âd* transenden. Prinsip-prinsip ini meliputi beberapa pembahasan yakni: pengertian transenden, fundamentalitas wujud (*ashâlat al-wujûd*), gradasi wujud (*tasykîk al-wujûd*) dan gerak substansi (*al-harâkah al-jawhariyah*).

¹ Istilah teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'âliyah*) telah digunakan oleh para sufi, seperti Qaysari, jauh sebelum Mulla Sadra menggunakannya. Term ini malah sudah muncul di dalam karya-karya beberapa guru filsafat Peripatetik, seperti Qutbuddin Syirazi. Akan tetapi, dalam penggunaan yang lebih awal itu, makna yang dimaksudnya tidak sama dengan apa yang kita temui dalam karya-karya Mulla Sadra dan murid-muridnya. Mereka telah memberikan makna yang lebih tepat terhadap istilah ini serta mengidentifikasinya sebagai simbol sintesis metafisis dan filosofis baru dari Mulla Sadra. Lihat: Seyyed Hussein Nasr, *Al-Hikmat al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Trobosan dalam Filsafat Islam*. Penj. Mustamin al-Mandary, Jakarta: Sadra Press, 2017, hal. 87

Setelah kita mengetahui tentang makna *transendental*, beserta korelasinya dengan *ma'âd*, maka berikut ini akan diutarakan lebih jauh terkait prinsip-prinsip *transendental*, di antaranya ialah *fundamentalitas wujud* (*ashâlat al-wujûd*), *gradasi wujud* (*tasykîk al-wujûd*) dan *gerak substansi* (*al-harâkah al-jawhariyah*). Prinsip-prinsip tersebut digunakan oleh Mulla Sadra untuk membuktikan kesempurnaan jiwa sebagai identitas inti keberadaan manusia.² Dalam elaborasi yang bersifat komprehensif, filsafat *transendental* menawarkan pemikiran khas tentang *kausalitas* (*al-'illiyah*), *ketiadaan tak mungkin berulang* (*al-ma'dûm la yu'ad*), *keabadian jiwa* (*baqâ an-nafs*), *busur naik dan busur turun* (*qawsh shu'ûd* dan *qawsh nuzûl*). Pokok pemikiran yang telah disebutkan di atas akan menjadi landasan rasional dalam menjelaskan *ma'âd transendental*.

A. Fundamentalitas Wujud (*Ashâlah al-Wujûd*)

Latar belakang lahirnya perdebatan *ashâlat al-wujûd* dan *ashâlat al-mâhiyah* berawal dari pertanyaan mendasar; mana di antara *mâhiyah* dan *wujud* yang merupakan hakikat dari realitas? Mana di antara keduanya yang menjadi sumber efek? Para pendukung *ashâlat al-mâhiyah* berpandangan bahwa *mâhiyah* merupakan sumber dari segala efek dan hakikat nyata dari realitas. Sebaliknya, para pendukung *ashâlat al-wujûd* menolak pandangan tersebut karena melihat *wujûd* sebagai sumber efek dan hakikat dari realitas. Misalnya, tatkala kita menyaksikan di realitas eksternal, adanya manusia atau benda-benda lainnya. Maka, kita akan melihatnya dari dua sisi, yakni pertama adalah *kuiditas* manusia; kedua wujudnya manusia. Selanjutnya kita mempertanyakan manakah yang *fundamen*, memiliki efek, apakah wujudnya manusia atau *kuiditas* manusia? Dan untuk menjawab pertanyaan tersebut, kelompok filsuf berbeda pandangan terhadapnya, seperti:

- a. Fundamentalitas wujud (*ashâlah al-wujûd*)
- b. Fundamentalitas *kuiditas* (*ashâlah al-mahiyyah*)
- c. Fundamentalitas wujud dan *kuiditas* (*ashâlah al-wujûd wa al-mâhiyah*)

Konsep wujud dan *kuiditas* (*mâhiyah*), keduanya tidak murni bersifat konstruksi akal dan terlepas dari prasyarat *indrawi*, tapi melalui hasil persepsi *pancaindra* terhadap objek di luar.³ Dua konsep itu dimulai dari *indra* kemudian akal mengabstraksinya menjadi konsep-konsep universal yang menghasilkan sebuah konsep wujud. Namun, para filsuf muslim berbeda

²Sadr al-Din Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabi, 1999, Jilid 1, hal. 67. Lihat juga Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 67.

³Kholid al-Walid, *Epistemologi Mulla Shadra: Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 2004, hal. 102; Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Taqi Mizbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press, hal. 197; Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Jakarta: Sadra Press hal. 155.

pendapat ketika proses pencerapan pengetahuan terjadi. Sebagian memandang bahwa penyebab efek pengetahuan adalah wujud dan sebagian lainnya menanggapi *mâhiyah*.⁴ Yang pertama berpandangan wujud sebagai dasar utama dari segala efek-efek, seperti efek membakar bagi api disebabkan oleh wujud apinya. Sementara pandangan kedua meyakini esensi api sebagai penyebab dari daya membakar. Proses epistemologis juga dipengaruhi oleh dua pandangan ini. Maka dari itu, terjadi perbedaan pandangan para filsuf muslim yang meyakini fundamentalitas wujud (*asâlah al-wujûd*) dan filsuf muslim lainnya yang menganut fundamentalitas kuititas (*asâlah al-mahîyah*). Golongan pertama diwakili oleh aliran Peripatetik (*Masysyaiyah*) dan aliran Teosofi Transenden (*Hikmah Muta'âliyah*). Adapun golongan kedua direpresentasi oleh aliran Ilumanisionisme (*Isyraqiyyah*), tokohnya Suhrawardi dan Mir Damad.⁵ Perbedaan pandangan para filsuf muslim di atas, menjadi sebab Mulla Sadra mempersoalkan perdebatan fundamentalitas ini secara khusus.⁶

Isu fundamental wujud atau kuititas itu muncul dalam konteks yang beragam dan dengan paradigma yang berbeda-beda. Kemudian diangkat menjadi isu penting oleh sarjana filsafat Islam kontemporer. Perdebatan ini erat kaitannya dengan dominasi aliran filsafat Hikmah Muta'âliyah yang merekonstruksi seluruh aliran filsafat Islam sebelumnya. Interpretasi Mulla Sadra yang holistik dan komprehensif telah dianggap menjadi representasi dari filsafat yang terakhir dan berhasil memberikan tempat yang sangat signifikan dalam menjelaskan agama secara rasional.

1. Makna *Ashâlah* dan *I'tibâr*

Ashâlah berakar dari kata '*ashl*' yang bermakna dasar dan prinsip. Lawan dari kata tersebut adalah *far'u* yang bermakna cabang. Berdasarkan makna ini, *ashâlah* bermakna kemendasaran yang berlawanan dengan *far'iyyah* yang bermakna kebercabangan.⁷ *Ashâlah* juga dipahami sebagai hakikat realitas eksternal, yang bersumber darinya efek-efek eksternal pertama kali eksistensial.⁸

Sadra menyebutkan bahwa perdebatan para filsuf muslim sebelumnya berkuat pada penentuan fundamentalitas (*ashâlah*) dan konstruktivitas atau

⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Taqi Mizbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press, 2011, hal. 197; Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer...*, Hal. 155.

⁵ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 15.

⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Taqi Mizbah Yazdi...*, hal. 197.

⁷ Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir, Jakarta: Sadra Press, 2011, hal. 91.

⁸ Abdul Jabbar Ar-Rifâi, *Mabâdî al-Falsafah al-Islamiyyah*, Beirut: Dâr al-Hâdî lî at-Tabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 2001, Jilid 1, hal. 202.

anggapan (*i'tibâr*) wujud.⁹ Mulla Sadra berusaha memaknai dua istilah itu untuk menjawab seluruh perdebatan para filsuf sebelumnya¹⁰ terkait apakah wujud yang fundamental atau kuititas.

Beberapa komentator *Hikmah Muta'âliyah* yang menafsirkan makna *ashâlah* dan *i'tibâr* salah satunya ialah Thabâthabâi dalam *Nihâyah al-Hikmah*. Dia mengartikan, *ashâlah* adalah hakikat atau kesejatian sesuatu, sedangkan *i'tibâr* ialah non-hakikat.¹¹ Ibrahim Kalin memaknai *ashâlah* adalah sumber efek bagi keberadaan segala sesuatu di realitas.¹² Sementara, *i'tibâr* adalah kebergantungan sesuatu terhadap sesuatu di luar dirinya.¹³

Pandangan Thabâthabâi dan Ibrahim Kalin ini dipertegas melalui definisi etimologis kata *ashâlah*. Kata *ashâlah* berakar dari kata *ashl* bermakna sumber, dasar, akar; dan efek segala sesuatu di realitas.¹⁴ Sedangkan, *i'tibâr* memiliki makna beragam, sehingga perlu ketelitian untuk memahami maknanya. Kata *i'tibâr* dipahami sebagai padanan atau lawan dari kata *ashâlah*.¹⁵ Jika kata *ashâlah* diterjemahkan seperti makna-makna di atas, maka *i'tibâr* boleh saja dipahami sebagai ketidak-akaran, ketidak-sumberan, atau ketidak-mendasaran segala sesuatu di realitas.¹⁶ Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa perdebatan dua istilah ini berusaha mendeskripsikan sumber efek segala sesuatu di realitas.

2. Argumentasi Fundamentalitas Wujud (*Ashâlah Al-Wujûd*)

Mulla Sadra setelah menjelaskan bahwa konsepsi wujud itu adalah sederhana (*badihi*) dan tidak membutuhkan pembuktian, kemudian menjelaskan tentang fundamentalitas wujud dengan argumentasi bahwa hakikat wujud itu mewujud dengan sendirinya, sedang selain daripada wujud mengada dengan sebab wujud.¹⁷ Argumentasi Mulla Sadra ini kemudian dijelaskan lebih terperinci oleh filsuf Sadrian (pengikut aliran *al-hikmah al-Muta'âliyah*), seperti Thabâthabâi. Thabâthabâi menjelaskan kefundamentalitas wujud melalui empat argumentasi:

Argumentasi pertama, kuititas itu dari sisi dirinya bukanlah wujud dan

⁹ Farah Ramin, *Mulla Sadra and Transcendent: The Principles of Mulla Sadra's Philosophy*, Jilid..., 1 hal. 120.

¹⁰ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Hikmah*, Jilid 1..., hal. 20

¹¹ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Hikmah*, Jilid 1..., hal. 19

¹² Ibrahim Kalin, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge*, Jilid 94..., hal. 84

¹³ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 15-16.

¹⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia al-Munawwir...*, hal. 27.

¹⁵ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Hikmah*, Jilid 1..., hal. 22.

¹⁶ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah*, Jilid 1..., hal. 15.

¹⁷ Shadr Al-Dîn Asy-Syîrâzî, *Al-Hikmah Al-Muta'âliyah fi Al-Asfâr Al-Arba'ah Al-'Aqliyah*, Qom: Huquq at-Thaba' Mahfuzah al-Maktabah al-Mustafawi, 1287 H, Cet. 2, Jilid 1, hal. 69

juga bukan ketiadaan.¹⁸ Jika keluarnya kuiditas dari batasan netral menjadi eksis tidak melalui wujud, yang dengannya memiliki efek, maka telah terjadi ambiguitas pada dirinya, dan hal ini adalah suatu kemustahilan. Dengan demikian, jelaslah bahwa yang mengeluarkan kuiditas dari kenetralan dirinya menjadi eksis adalah wujud.¹⁹

Thabâthabâi mencoba menjawab pandangan orang-orang yang menolak prinsip *ashâlat al-wujûd* yang dibangunnya. Sebagai contoh pandangan yang mengatakan bahwa keluarnya esensi atau kuiditas dari posisinya yang netral keposisi kemendasaran (*ashâlah*) hingga memiliki efek di alam eksternal karena terkoneksi dengan pencipta. Hal itu tidaklah benar karena, jika keadaan sesuatu esensi tadi setelah terkoneksi dengan pencipta tadi keadaannya masih tetap sama, dan tidak memiliki perubahan maka berarti telah terjadi pembalikan fakta karena sebelumnya telah mengasumsikan bahwa esensi tersebut telah mengada dan memiliki efek, maka hal ini mustahil dan tertolak. Tetapi bila esensi yang telah terkoneksi dengan pencipta tadi keadaannya telah berbeda maka perbedaan itu sebenarnya adalah milik wujud sekalipun disebutnya terkoneksi dengan pencipta.²⁰ Selanjutnya ia menambahkan, dengan pernyataannya bahwa:

Jika wujud dan *mâhiyah* kedua-duanya merupakan sumber efek yang mendasar di alam realitas, maka dalam satu objek akan ada yang memberikan dua efek di satu realitas eksternal. Misalnya, ketika *mâhiyah* api dan wujud api yang memiliki objek luar (*misdaq*) memberikan efek membakar di realitas eksternal. Itu kedua-duanya ashil, sedangkan, di sini efek nyata *mâhiyah* api dan wujud api adalah dua hal yang berbeda. Baik itu efek membakarnya di realitas eksternal atau efek pengetahuan di akal manusia, keduanya memperoleh dua efek yang berbeda secara bersamaan. Apabila dua efek itu benar, maka manusia bisa mengetahui dua efek *mâhiyah* dan wujud sekaligus dari satu objek. Namun, manusia tidak dapat membedakan antara efek wujud dan efek *mâhiyah* itu, secara konseptual ataupun realitas sehingga tidak ada batasan antara mana yang disebut sebagai *mâhiyah* dan wujud dalam suatu objek. Oleh karena itu, mustahil dapat diterima bahwa wujud dan *mâhiyah* merupakan *ashâlah* di realitas secara bersamaan.²¹

¹⁸ Abdul Jabbar Ar-Rifâi, *Mabâdî al-Falsafah al-Islamiyyah*, Jilid 1..., hal. 206. Lihat juga Abdul Jabar Ar-Rirâ'i, *Durûs fî Al-Falsafah Al-Islâmiyah: Syarh Taudîh lî Kitâb Bidâyah Al-ḥikmah*, Tehran: Muassasah Al-Hudâ lî An-Nasyr wa At-Tauzî', 2000, hal. 172

¹⁹ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-ḥikmah...*, hal. 15.

والبرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلابا وهو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل

²⁰ Lihat penjelasan selengkapnya pada Muhammad Mahdi Al-Mu'min, *Syarh Bidâyah al-Ḥikmah* Jilid 1, 2, Qom: Mansturat Dzawil Qurba, 1422, Cet 1, hal. 39.

²¹ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Ḥikmah...*, hal. 15.

Jika diteliti secara seksama, maka konsep *mâhiyah* seperti ‘manusia’ sebagai contoh, maka bisa kita negasikan wujudnya (seperti manusia itu tidak ada). Kemudian jika kita tetapkan wujudnya, maka kita tidak serta merta menghadapi kontradiksi. Dengan demikian, konsep ‘manusia’ dan konsep ‘ketiadaan’ tidak berkontradiksi, sebagaimana konsep ‘manusia’ tidak selalu meniscayakan konsep ‘wujud’.²²

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami kuintitas atau esensi (manusia) bila dilihat dari sisi zatnya sendiri itu ia bukan ada dan juga bukan tiada, maka tidak dengan sendirinya meniscayakan keberadaannya dan tidak juga meniscayakan ketiadaannya ‘keberadaan dan ketiadaan baginya adalah sama.

Kita bisa melihat sebagian kuintitas ada dan nyata di alam eksternal, seperti keberadaan individu manusia, hewan, tumbuhan, dan bebatuan. Mengadanya kuintitas (seperti manusia), jika dengan dirinya sendiri dan tanpa terhubung dan menyatu dengan wujud, maka berkonsekuensi terjadinya transformasi dan perubahan seketika (*inqilāb*) dalam zat kuintitas, dan hal ini mustahil.

Kesimpulannya jika wujud ditambahkan kepada kuintitas, maka kuintitas akan mengada dan eksis. Berarti wujud adalah yang prinsipil, mendasar, fundamental, asasi, hakiki dan jika wujud itu tidak hakiki, maka menambahkan sesuatu yang tidak hakiki kepada kuintitas yang berada dalam posisi netralnya (bukan ada dan bukan tiada), adalah tidak mungkin kuintitas itu mengada dan eksis.

Argumentasi kedua bahwa kuintitas adalah penyebab terjadinya pluralitas dan sumber perbedaan. Kalau sekiranya wujud tidak bersifat fundamental, maka tidak akan terealisasi kesatuan hakikat, dan tidak ada terjadi kesatuan di antara dua kuintitas, tidak dapat dipredikasikan—yang kesatuan pada wujud—sedangkan yang terjadi bahwa prediksi itu terjadi, maka wujud itulah yang fundamental yang mengada dengan sendirinya, sedangkan kuintitas mengada dengan wujud²³.

Argumentasi ini kalau dicermati dan dianalisis, memuat beberapa prolog dan pendahuluan yang terdiri dari:

Kuintitas pada kedudukan esensinya, tanpa melihat sisi lainnya yang berada di luar dirinya, maka tiada lain adalah dirinya sendiri. Jika kuintitas ditinjau dari sisi ke-apa-annya, maka keberbedaannya tersebut sudah pasti

²²Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam...*, hal. 96.

²³Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Ḥikmah...*, hal. 16

برهان آخر الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود والضرورة تقضى بخلافه فالوجود هو الأصل الموجود بالذات والماهية

akan bersandar pada masing-masing dirinya. Dari sini, kita katakan bahwa kuiditas-kuiditas tersebut saling berbeda, dan sekaligus menjadi sumber perbedaan.

Kuiditas jika dilihat dari sisi proposisi, mengandung unsur predikasi (subjek dan predikasi). Predikasi tersebut adalah kesatuan dari satu sisi, dan perbedaan pada sisi yang lain. Maka untuk bisa dikatakan benar pada predikasi tersebut memiliki syarat yaitu; adanya perbedaan antara subjek dan predikat dalam predikasi harus mengandung dua unsur yakni subjek dan predikat, karena proposisi tersebut dihukumi dengan adanya keatuan dan perbedaan. Misalnya, manusia adalah batu. Proposisi ini adalah proposisi yang tidak benar. Berbeda dengan kita katakan bahwa ‘manusia adalah hewan’, proposisi ini tentu dapat dibenarkan.

Kuiditas bila ditinjau dari segi proposisi, maka meniscayakan adanya predikasi yang bersifat niscaya (memiliki kesesuaian pada subjek dan predikat yang merujuk pada realitas). Maka, terjadinya sebuah predikasi adalah suatu keniscayaan. Misalnya, keliru jika kita katakan bahwa manusia adalah batu, karena manusia dengan identitas batu tidak ada di realitas eksternal.²⁴

Tentunya, argumentasi kedua ini berusaha menjelaskan bahwa kuiditas merupakan sumber pluralitas dan keragaman, yang meniscayakan terciptanya perbedaan. Apabila wujud tidak fundametal dan mendasar, maka tidak akan terwujud kesatuan hakiki dan persatuan di antara kuiditas. Artinya predikasi antara subyek dan predikat dalam proposisi tidak akan terjadi.

Untuk menjelaskan realitas eksternal, kita harus menggunakan proposisi yang memiliki konsep wujud. Jika konsep wujud tersebut tidak kita predikatkan pada *mâhiyyah*—seperti manusia—maka pada hakikatnya kita tidak berbicara tentang realitas eksternal. Hal ini merupakan bukti lain bahwa wujudlah yang menjelaskan realitas objektif diluar. Bahkan, realitas eksternal merupakan *misdâq* substansial dari wujud. Filsuf besar Bahmaniyar dalam kitabnya *Al-Tahshîl* menjelaskan, bagaimana mungkin wujud tidak memiliki realitas objektif sedangkan kandungan ‘realitas objektif’ adalah wujud itu sendiri.²⁵

Jika wujud bukan yang prinsipil dan hakiki, maka tidak akan terjadi predikasi-umum. Harus ada aspek dan sisi persatuan hakiki dalam predikasi umum ini, supaya terjadi persatuan hakiki antara subjek dan predikat. Karena persatuan ini nyata dan hakiki yang terjadi di alam eksternal, oleh karena itu, aspek persatuannya harus bersifat nyata dan hakiki pula. Di sisi lain, aspek persatuan tidak bisa terletak pada kuiditas, karena sebagaimana dimaklumi

²⁴Ali Hasan Mathor, *Al-Khulâsah al-Falsafiyah*, Qom: Muassasah Dzul Jannah, 1424 H, Cet 1, hal. 192-193.

²⁵Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam...*, hal. 97.

bahwa dalam predikasi-umum, kuiditas subjek dan kuiditas predikat berbeda secara esensial satu sama lain, dengan demikian, harus diterima bahwa pada wujudlah aspek persatuan hakiki antara subjek dan predikat itu terjadi. Dengan ini dapat disimpulkan bahwa, wujudlah yang prinsipil dan hakiki, bukan kuiditas.

Alasan bahwa mengapa kuiditas menjadi sumber kejamakan, keragaman, dan perbedaan? Karena setiap kuiditas yang memiliki perbedaan dari segi keberadaannya, memiliki perbedaan dengan kuiditas lainnya. Oleh karena itu, setiap kuiditas memiliki definisi khusus yang tidak bisa diterapkan pada kuiditas yang lain (seperti kuiditas manusia tidak bisa diterapkan pada pohon atau lainnya). Dengan kata lain, setiap kuiditas memiliki konsep dan makna yang menggambarkan realitas khusus bagi dirinya.

Tentu saja bahwa di realitas tidak ada satupun yang mendasar, baik wujud maupun *mâhiyah*.²⁶ Jika ini terjadi maka tidak ada realitas sama sekali. Kemungkinan ini lebih mustahil apabila kita menyadari realitas diri dan realitas eksternal secara aksiomatis (*badihi*). Mulla Sadra, Thabâthabâi dan Taqi Misbah menolak kemungkinan ini dengan argumentasi bahwa persepsi akal terhadap objek di luar menghasilkan gambaran di mental manusia, seperti manusia mempersepsi pohon di alam eksternal.²⁷ Hadirnya gambaran di mental kita merupakan bukti jelas adanya pemberi efek pengetahuan manusia. Dengan demikian, kemungkinan ini mustahil diterima karena menolak realitas yang jelas. Bahkan, menolak realitas argumentasi itu sendiri jika tetap berargumen untuk menolak realitas. Sebagaimana juga yang dijelaskan oleh Thabâthabâi bahwa:

Hubungan dan penambahan (atribusi, predikasi, aksidentalitas) wujud pada kuiditas [yang kemudian memberi keberadaan kepada kuiditas] adalah berbeda dengan hubungan di antara kategori-kategori [sebagaimana hubungan antara aksiden dengan substansi], di mana keberadaan predikat yang mengatribusi bergantung sepenuhnya kepada keberadaan subjek yang diatribusi yang harus eksis sebelum predikatnya eksis [seperti atribusi putih pada benda yang benda ini harus ada sebelum putih]. Maka, sesungguhnya [makna] atribusi wujud untuk kuiditas [tidak lain] adalah keberadaan kuiditas melalui wujud, karena hal ini merupakan konsekuensi dari fundamentalitas dan kehakikian wujud [yakni wujud yang benar-benar eksis di alam eksternal, bukan kuiditas]. Sebab, adalah akal (intellect), karena keakrabannya dengan kuiditas, yang menganggap [atau menempatkan] kuiditas sebagai subyek dan wujud dipredikasikan atau diatribusikan kepada kuiditas [misalnya dalam proposisi: manusia ada, manusia adalah kuiditas sebagai subyek dan ada (wujud) adalah predikat. Ada (wujud) dipredikasikan kepada manusia (kuiditas)]. Ini tidaklah bermakna bahwa

²⁶Muhammad Taqi Mizbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam...*, hal. 23.

²⁷Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 15. Lihat juga Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Manhâj al-Jadîd fi Ta'lim al-Falsafah*, Jilid 1, Beirut: Dâr At-Ta'ârif li Al-Matbû'ât, 1428 H, hal. 331.

kuiditas harus eksis sebelumnya, karena telah ditegaskan bahwa yang hakiki di alam eksternal adalah wujud, sementara kuiditas bersifat tambahan atau aksidental. Karena itu, yang benar adalah kuiditas eksis dengan perantaraan wujud]. Namun, kenyataan sesungguhnya adalah kebalikan dari prediksi seperti ini [yakni wujud adalah subyek dan kuiditas predikat: ada manusia]”.

Argumentasi ketiga bahwa kuiditas itu mengada dengan wujud eksternal yang memiliki efek, dan kuiditas juga mengada dengan wujud mental yang tidak memiliki efek sebagaimana wujud eksternal. Sekiranya wujud itu tidak bersifat fundamental, dan kefundamentalitas itu milik kuiditas, sedangkan posisi kuiditas itu tersimpan pada dua wujud, maka semestinya tidak ada perbedaan di antara keduanya, dan bila kesimpulannya dalam proposisi tersebut dianggap salah, maka proposisi pertama pun salah.²⁸

Berdasarkan argumentasi tersebut bahwa setiap kuiditas hadir dan berada di dua alam, eksternal dan internal (mental dan pikiran). Misalnya api yang merupakan salah satu kuiditas, ketika ia ada di alam eksternal, niscaya memiliki efek panas dan membakar. Akan tetapi api ini, jika hadir di alam mental, ia sama sekali tidak memiliki efek panas dan membakar. Padahal api dari aspek kuiditasnya, tidak ada bedanya dengan yang ada di alam eksternal dan yang ada di alam mental. Hal ini sangat jelas.

Argumentasi ketiga diungkapkan dalam bentuk proposisi bersyarat, sebagai berikut:

- 1) Proposisi pendahulaun: Jika yang hakiki adalah kuiditas, dan wujud adalah yang kiasan dan aksiden, maka niscaya efek dan pengaruh kuiditas senantiasa ada di dua alam, eksternal dan internal.
- 2) Konsekuensi proposisi: Namun hal ini tidak terjadi sebagaimana yang disaksikan dalam kasus api. Pengaruh dan efek kuiditas hanya ada di alam eksternal. Dengan demikian, wujudlah yang prinsipil dan hakiki.

Tidak diragukan bahwa tidak ada satupun realitas eksternal yang dapat diidentikkan dengan berbagai objek. Dengan kata lain, tidak satupun realitas objektif yang ada di luar yang dapat menunjukkan banyak *misdâq*, sebab realitas eksternal tidak bersifat universal. Akan tetapi, di sisi lain, *mâhiyyah* senantiasa dapat menunjukkan *misdâq* yang tak terhingga karena *mâhiyyah* bersifat universal, dan secara substansi *mâhiyyah* tidak memiliki individualitas (*tasyakhkhus*). Fakta ini membuktikan bahwa yang menunjukkan realitas eksternal secara objektif tidak mungkin *mâhiyyah*, karena yang bisa menunjukkan realitas eksternal adalah sesuatu yang

²⁸ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 16

برهان آخر الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها وتوجد بعينها بوجود ذهني كما سيأتي فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية وهي محفوظة في الوجودين لم يكن فرق بينهما والتالي باطل فالمقدم مثله

memiliki individualitas dan tidak bersifat universal, sedangkan *mâhiyyah* dapat menunjukkan realitas eksternal di luar sampai tak terhingga karena bersifat universal. Kesimpulannya, karakteristik ke-*mâhiyyah*-an adalah karakteristik konsepsi mental yang dapat menunjukkan *misdâq* yang tak terhingga karena *mâhiyyah* bersifat universal. Selama *mâhiyyah* hanya berada dalam posisi ke-*mâhiyyah*-annya maka ia tidak akan pernah memiliki individualitas (*tasyakhkhus*) kecuali jika ia memiliki wujud. Oleh karena itu, wujud adalah satu-satunya realitas objektif di alam eksternal yang bersifat individual.²⁹

Oleh sebab itu, menurut Sadra, sumber segala sesuatu mesti bersifat mandiri tanpa bergantung di realitas,³⁰ karena kebergantungan sumber mengimplikasikan ketidaksempurnaan wujudnya untuk memberikan efek di realitas. Sebagai contoh, jika ke-api-an (*mâhiyah* api) dipandang sebagai *ashalah* bagi panas api maka keapiaan harus ada secara mandiri sebelum memberikan efek panas bagi api. Akan tetapi, ke-api-an tidak bersifat mandiri karena membutuhkan hal lain untuk memperoleh keberadaan, yaitu wujud, sehingga sebelum ke-api-an mengada, efek panas api belum pula mengada. Dengan demikian, mustahil untuk menerima sesuatu yang bergantung sebagai *ashâlah* di realitas. Oleh karena itu, *mâhiyah* bukanlah *ashâlah* melainkan ia *i'tibâr* (konstruksi mental). *Mâhiyah* membutuhkan wujud sebelum memberikan efek di realitas.

Argumentasi keempat, bahwa kuiditas dari aspek dirinya sendiri memiliki hubungan yang sama dengan keterdahuluan (prioritas, *taqaddum*) dan keterbelakangan (posterioritas, *ta'khhur*), kekuatan (*syiddah*) dan kelemahan (*dha'f*), aktualitas (*fi'l*) dan potensialitas (*quwwah*). Padahal, setiap realitas di alam eksternal, berbeda satu sama lain dalam karakteristik-karakteristik tersebut. Sebagian realitas bersifat terdahulu (*prior*) serta kuat, seperti keberadaan sebab (*'illah*), dan sebagian lagi berlawanan dengan sebab, seperti keberadaan akibat (*ma'lûl*). Sebagian realitas bersifat aktual, dan sebagian lagi bersifat potensial. Jika wujud tidak prinsipil dan hakiki, maka segala perbedaan sifat dan karakteristik tersebut akan dinisbatkan pada kuiditas, sementara kuiditas itu memiliki hubungan yang sama dengan karakteristik-karakteristik tersebut. Hal ini bertentangan dengan asumsi. Bukti-bukti lainnya atas klaim ini dipaparkan dalam kitab-kitab lain secara terperinci.³¹

²⁹Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam...*, hal. 97-98.

³⁰Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mullâ Shadrâ...*, hal. 210.

³¹Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 16.

برهان آخر الماهية من حيث هي تستوى نسبتها إلى التقدم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف بعضها متقدم أو قوى كالعلة وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول وبعضها بالقوة وبعضها

Untuk memahami argumentasi keempat di atas, bisa diuraikan sebagai berikut:

- 1) Pertama, jika wujud bukanlah yang prinsipil dan hakiki, melainkan kuiditas, maka kuiditas akan bergradasi dan bertingkat-tingkat.
- 2) Kedua, sementara kuiditas tidak bergradasi dan bertingkat-tingkat.
- 3) Konklusi, wujud yang prinsipil dan hakiki, bukan kuiditas.

Selain argumentasi di atas, Mulla Sadra dan Thabâthabâi juga turut mengemukakan pembuktian fundamentalitas wujud dari sudut pandang wujud, bahwa:

Pertama, kita mengetahui bahwa wujud tidak membutuhkan sebab untuk menghadirkan dirinya di realitas.³² Karena, jika wujud membutuhkan sesuatu selain dirinya, maka wujud bergantung pada ketiadaan di realitas karena selain wujud adalah ketiadaan. Akan tetapi, secara wujud ketiadaan tidak mampu menghadirkan dirinya di realitas. Keberadaan wujud tidak bergantung kepada ketiadaan dan mâhiyah untuk menghadirkan wujudnya. Sebaliknya, mâhiyah membutuhkan keberadaan wujud untuk menghadirkan dirinya di realitas. Artinya, keberadaan wujud harus lebih dahulu daripada keberadaan mâhiyah. Sebab, sesuatu yang digantungi harus ada sebelum sesuatu bergantung muncul di realitas. Contohnya ke-api-an bagi entitas api tidak dapat menghasilkan panas tanpa wujud api. Wujud api merupakan sesuatu yang mendasar untuk menghadirkan keapaan api dan panasnya api. Wujud sebagai sebab utama yang menghadirkan wujud mâhiyah di realitas.

Kedua, secara wujud mâhiyah bersifat *tasawiyah al-nisbah*, sehingga mâhiyah membutuhkan wujud dan ketiadaan untuk menghadirkan atau meniadakan keberadaannya di realitas. Mâhiyah dalam pandangan bergantung kepada wujud untuk mengada di realitas. Sesuatu yang bergantung tidak dapat dipandang sebagai *ashâlah*. Sebab, kuiditas harus ada sebelum memberikan efek. Sebaliknya, keberadaan mâhiyah bersifat relatif untuk memberikan efek terhadap entitas di realitas. Dengan demikian, dapat diketahui sesuatu yang *ashâlah* bersifat mandiri. Secara wujud, wujud bersifat mandiri untuk menghadirkan dirinya tanpa bergantung kepada sesuatu di luar dirinya.³³

Ketiga, *mâhiyah* merupakan sumber keberagaman di realitas. sementara wujud merupakan sumber kesatuan segala entitas di realitas.³⁴ Thabâthabâi berpandangan bahwa seluruh perbedaan entitas didasari oleh mâhiyah.

بالفعل فلو لم يكن الوجود هو الأصل كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها وهي متساوية النسبة إلى الجميع هذا خلف وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات. وللقاتلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة كقولهم لو كان الوجود أصيل كان موجودا في الخارج فله وجود ولوجوده وجود

³² Muhammad Husain Thabâthabâi, *Uṣūl al-Falsafah...*, Jilid 2

³³ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Uṣūl al-Falsafah*, Jilid 2..., hal. 43.

³⁴ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 16.

Manusia dapat melihat perbedaan pulpen, kursi, meja, papan tulis, dan spidol berdasarkan mâhiyah-mâhiyah berbeda-beda. Sebaliknya, secara keberadaan pulpen, kursi, meja, papan tulis, dan spidol bermakna satu dalam keberadaan atau wujud.³⁵

Menurut Sadra, sesuatu yang *ashâlah* bukanlah sumber keberagaman, melainkan sumber kesatuan. Sebab, seluruh efek realitas bersumber pada satu entitas, bukan bersumber pada keberagaman entitas. Artinya, sumber, akar, dan fundamentalitas efek hanya disebabkan oleh satu entitas, yaitu wujud. Adapun ragam entitas tidak dapat disebut sebagai sumber efek. Sebab secara wujud ragam entitas atau mâhiyah bergantung pada kesatuan entitas untuk memberikan efek di realitas.³⁶ Berdasarkan argumentasi *ashâlatul wujud* Mulla Sadra, dapat diketahui bahwa sumber efek segala sesuatu didasari oleh keberadaan wujud di realitas. Wujud merefleksikan seluruh entitas untuk hadir di realitas. Fundamentalitas wujud dan kerelatifan mâhiyah dalam pandangan Mulla Sadra dijadikan sebagai pembahasan dasar untuk memahami aspek ontologinya, seperti *harakat al-jauhariyah* dan gradasi wujud.

B. Gradasi Wujud (*Tasykik al-Wujûd*)

Pembahasan univokal dan gradasi (*musyakkik*)³⁷ pertama kali digunakan dalam istilah logika. Pembahasan ini berkaitan dengan konsep universal sekunder logis³⁸ yang ada kalanya bersifat gradasi dan adakalanya asosiasi. Univokal maksudnya bahwa konsep ini berlaku sama pada semua *misdâq*-nya yang mengungguli lainnya, begitupun juga tidak ada sama sekali perbedaan lain dari sisi *misdâq*-nya.³⁹ Mulla Sadra memulainya dengan membahas gradasi yang terjadi dalam konsep sekunder logis. Namun, gradasi ini tidak bisa terbukti tanpa tertetapkannya *asalatul wujud*.

Kemudian, pembahasan konsep universal logis sekunder dijadikan

³⁵Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 16.

³⁶Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 45.

³⁷*Mutawati*’ adalah konsep universal yang setiap referennya berbeda tidak dari sisi esensinya seperti konsep ‘manusia’ untuk Kholid, ‘Amr, dan Zaid tidak lebih banyak atau lebih kuat sisi kemanusiaan antara satu dan lain, tapi berbeda dari sisi selain kemanusiaannya seperti tinggi, warna kulit, karakter, dll. Sementara *Musyakkik* adalah konsep universal yang setiap referennya berbeda dari sisi intensitas esensinya, misalnya intensitas warna putih pada salju, kertas, tembok berbeda dari sisi ke-putihannya; begitu juga dengan angka antara satu, dua, dst berbeda dari banyaknya. Lihat: Muhammad Ridha Muzhaffar, *Mantiq*, Qom: Jama’ah Madrasain, hal.71. Lihat juga Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Bandung: Pustaka, 2000, 45-46

³⁸Universal sekunder logis adalah konsep universal yang tidak memiliki hubungan dengan objek eksternal, baik secara instantiasi sebagaimana konsep universal primer mâhiyah atau abstraksi sebagaimana konsep universal sekunder filosofis.

³⁹Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra press, 2011, hal. 102.

sebagai perantara untuk membuktikan adanya gradasi di realitas eksternal. Meskipun, sebenarnya universalitas atau partikularitas⁴⁰ tidak bisa diterapkan kepada semua konsep mental. Oleh karena itu, konsep ini tidak mungkin dimasukkan dalam pembahasan asosiasi atau gradasi. Oleh karena itu, konsepsi itu pada dirinya tidak bisa kita sifati dengan universal, partikular, *musyakkik*, *mutawati*'. Justru sifat-sifat ini dihasilkan dan dapat dipahami esensinya dan konsep-konsepnya tatkala dihubungkan dengan referennya (*misdaq*). Yang lebih dahulu diterima ialah referen-referen eskternal dan wujud-wujud eksternal. Apabila dua contoh konsep tadi bersifat gradasi, hal itu disebabkan adanya realitas eksternal yang bergradasi, bukan 'konsep' logis universal itu yang bersifat gradual.

1. Makna Gradasi Wujud (*Tasykik Al-Wujûd*)

Gradasi wujud merupakan pembahasan lanjutan tema *ashâlatul wujûd* yang dilatarbelakangi oleh perbedaan pandangan para filsuf penganut fundamentalitas wujud, seperti Ibn Sina, Mulla Sadra, dan penganut fundamentalitas *mâhiyah* seperti Suhrawardi.⁴¹

Makna gradasi wujud dalam wujud bahwa wujud itu memiliki tingkatan-tingkatan yang beragam sekaligus berbeda dari sisi kualitasnya, baik dari segi kuat maupun lemahnya sesuai dengan intensitasnya. Akan tetapi, perlu diketahui bahwa perbedaan-perbedaan ini semua tidak disebabkan oleh faktor lain, melainkan dari kualitas wujud itu sendiri.⁴²

Ibn Sina dalam konsep *ashâlat al-wujûd* memandang bahwa keberadaan semua entitas berakar pada wujud⁴³ dan pengaruh wujud terhadap suatu entitas bersifat partikular sehingga keberadaan setiap entitas memiliki maujud hakiki yang berbeda-beda, seperti maujud Hasan, Khair, Ahmad, dan Jamal di realitas.⁴⁴ Pandangan Ibn Sina mengimplikasikan wujud bersifat beragam dan aktualisasinya yang berbeda di realitas.⁴⁵ Konsep kehakikian wujud yang beragam perspektif Ibn Sina itu ditolak oleh Mulla Sadra. Menurutnya, fundamentalitas wujud bermakna satu (*isytirak ma'nawi*) sekaligus bergradasi (*tasykik*) sehingga wujud ditempatkan sebagai sumber efek untuk semua entitas di realitas, sebagaimana argumentasi

⁴⁰ Maksudnya konsep esensial universal dan partikular dalam universal sekunder logis, bukan referen *misdaq* dari konsep universal seperti manusia atau referen konsep partikular seperti budi.

⁴¹ Sa'eed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London: Octagon Press, 1980, hal.73.

⁴² Lihat penjelasannya dalam Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 17-20.

⁴³ Khadimi, *Mulla Sadra's Illuminationist and Mystical Ideas Concerning the Origination of the Many from the One*, Tehran: SIPRI, 1999, hal. 98.

⁴⁴ Yahya Yathribi, *A Critical Analysis of the Doctrine of the Principlity of Existence...*, hal. 40.

⁴⁵ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1..., hal. 30.

fundamentalitas wujud.⁴⁶

Akan tetapi, Mulla Sadra memandang bahwa wujud itu tidak beragam dan memiliki hakikat yang satu (*haqîqah al-wâhidah musyaqqah*), hanya saja memiliki kualitas entitas wujud yang beragam di realitas,⁴⁷ ditinjau dari sisi kuat dan lemahnya, potensi dan aktus, keterdahuluan dan keterakhiran, misalnya intensitas cahaya terang dan redup, warna putih salju dan warna putih kertas.⁴⁸ Kekeliruan para filsuf peripatetik dalam pandangan Mulla Sadra, adalah karena memahami realitas yang ‘beragam’ dan ‘satu’ dalam pada setiap wujud eksternal. Sementara Mulla Sadra membedakannya melalui konsep univokal (*isytirak ma'nawi*) dan equivokal (*isytirak lafzhi*) untuk mengatasi permasalahan para filsuf peripatetik mengenai konsep fundamentalitas wujud.⁴⁹ Contohnya, putihnya baju dan putihnya kapur, terangnya cahaya matahari dan cahaya bulan.⁵⁰ Sementara, bila wujud dimaknai secara *equivokal* (*musytarak ma'nawi*), setiap maujud memiliki makna yang berbeda-beda.

Oleh karena itu, menurut hemat penulis, gradasi wujud ini ingin menjelaskan terkait eksistensi jiwa yang dalam tahapannya memiliki kualitas dan tingkatan yang beragam. Adapun untuk memahami terkait tingkatan jiwa itu sendiri, akan penulis uraikan pada penjelasan berikutnya.

2. Argumen Gradasi Wujud (*Tasykîk Al-Wujûd*)

Banyak kita saksikan adanya perbedaan pada setiap objek realitas yang beragam, seperti kuat dan lemah; dahulu dan belakangan, sempurna dan tidak sempurna. Keberagaman itu kembali pada wujud setiap objek realitasnya bukan kepada kuintitasnya. Maka, wujud menjadi sudut pemersatu dari perbedaan-perbedaan tersebut, dan inilah yang disebut sebagai univokal (*isytirak maknawi*). Dalam hal ini, Thabâthabâi sebagai pendukung gradasi wujud, menghadirkan beberapa argumentasi tentang adanya gradasi wujud sebagai berikut.⁵¹

Pertama, kalau hakikat wujud itu tidak satu tapi berbeda dengan seluruh esensinya, dan meniscayakan perbedaan konsep wujud yang terangkat dari objek-objek yang beragam secara hakiki, dan hal tersebut adalah suatu kemustahilan. Kemustahilan tersebut didasarkan pada penjelasan bahwa konsepsi dan objek adalah satu, hanya saja perbedaannya

⁴⁶ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 13.

⁴⁷ Farah Ramin, *The Principles of Mulla Sadra's Philosophy...*, hal. 119.

⁴⁸ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 18. Lihat juga Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Hikmah*, Jilid 1., hal. 32-33.

⁴⁹ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1..., hal. 30.

⁵⁰ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1..., hal. 30.

⁵¹ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 19-20.

bahwa eksistensi yang ada itu adalah wujud eksternal atau wujud mental. Maka, penginduksian pemahaman yang satu sebagaimana mestinya satu, diambil dari realitas yang beragam dan plural pula. Oleh karena itu, meniscayakan kesimpulan bahwa yang seharusnya satu menjadi banyak, dan hal tersebut sangatlah mustahil.

Kedua, jika konsep yang satu tersebut diambil dari objek-objek yang banyak dan beragam, dan bila salah-satunya sesuai dengan objek A, maka tidak akan bisa diterapkan dengan objek B, dan begitu pula sebaliknya; dan apabila kesesuaian itu diambil dari keduanya, maka tidak akan mungkin sesuai dengan keduanya; dan bila tidak diambil dari partikular keduanya bahkan diambil sesuatu yang bersifat univokal dari keduanya, meniscayakan tidak adanya penginduksian dari hakikat yang beragam. Justru, kembalinya kepada yang sebuah hakikat pemahaman atau konsep yang satu, seperti pemahaman universal yang diambil dari individu-individu yang memiliki kesesuaian di antara individu-individu, dan ini adalah sesuatu yang bertentangan asumsi yang telah dikemukakan.

Ketiga, bahwa hakikat wujud itu bergradasi adalah sebagaimana yang tampak dari kesempurnaan-kesempurnaan yang hakiki sekaligus beragam, yang mempunyai karakteristik utama yang saling menonjol, dan tidak keluar dari hakikat yang satu, seperti dilihat dari sisi kuat dan lemahnya, ketedahuluan dan keterakhirannya, potensi dan aktual, dan lain sebagainya, yang merupakan hakikat yang satu sekaligus plural pada dzatnya, yang setiap sisi perbedaan-perbedaan tersebut kembali pada sesuatu yang sama.

Berdasarkan argumentasi yang dikemukakan Thabâthabâi, maka Taqi Misbah Yazdi menyimpulkan argumentasi tersebut kedalam dua argumen: *pertama*, dengan melihat makna wujud yang *musyatarak ma'nawi* wujud dengan melihat wujud-wujud eksternal yang beragam; *kedua*, dengan menggunakan argumentasi hukum sebab-akibat (kausalitas)⁵² antara lain sebagai berikut:

- a. Argumentasi pertama, bahwa dari seluruh kenyataan-kenyataan eksternal dapat disimpulkan satu pemahaman yaitu pemahaman wujud dan penyimpulan satu pemahaman wujud ini yang diambil dari realitas-realitas plural bahwa menunjukkan adanya sesuatu yang nyata, dan dari nyata itu ada sisi kesamaan dan perbedaan. Kalau sekiranya tidak ada sisi kesamaan di antara yang eksis di alam eksternal, maka tidak mungkin kita dapat menyimpulkan pemahaman yang satu. Dan argumentasi ini, dibentuk dengan dua prolog. *Pertama*, pemahaman wujud itu adalah pemahaman yang satu, sebagai *musyatarak ma'nawi*. *Kedua*, pemahaman konsep yang satu dari hal-hal yang plural, menunjukkan adanya satu kesamaan di

⁵² Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Al-Manhaj al-Jadid fi Ta'lim al-Falsafah*, Jilid 1, Beirut: Dâr At-Ta'arif li Al-Matbû'ât, 1428 H, hal. 369-372.

antara mereka, karena kalau tidak ada dimensi kesatuan antara wujud-wujud eksternal tersebut, maka kita tidak bisa menyimpulkan pemahaman yang satu tersebut.

b. Argumentasi kedua ini, terdiri dari dua premis:

- 1) Hubungan sebab akibat ada pada segenap maujud, dan tidak ada maujud yang berdiri sendiri di luar kausalitas. Dan sudah nyata dari mata rantai sebab akibat itu, ada yang statusnya hanya menyandang sebagai akibat saja dan ada juga yang menyandang sebagai sebab saja.
- 2) Bahwa wujud akibat yang menjelma tidaklah berdiri sendiri keberadaannya yang terpisah dari sebab yang mewujudkannya. Dengan kata lain bahwa keberadaan akibat sebenarnya adalah keberadaan realasinya itu sendiri dan bergantung pada sebab, juga bukan suatu wujud yang bersifat independen.

Dengan dua premis tersebut, dapat kita gabungkan dan simpulkan bahwa hubungan wujud seluruh akibat pada sebab yang mewujudkannya dan pada akhirnya hubungan itu sampai pada wujud Tuhan sebagai sumber seluruh maujud selain diri-Nya tidak lain adalah kebergantungannya itu sendiri. Karena semua makhluk adalah manifestasi wujud Tuhan sesuai dengan tingkatan masing-masingnya. Ada di antara mereka yang memiliki derajat kekuatan dan kelemahan, keterdahuluaan dan keterakhiran, serta sebagian mereka relatif independen dari sebagian yang lain, tetapi independen dan kemandirian secara hanya untuk dzat Tuhan.

C. Gerak Substansi (*Al-Harâkah Al-Jauhariyyah*)

Gerak Substansi merupakan salah satu pembahasan penting dalam filsafat Islam. Pembahasan ini dilatarbelakangi oleh para filsuf *ashâlatul wujûd* yang meyakini perubahan atau pergerakan bagi setiap entitas. Konsep gerak substansi juga terpengaruh oleh pemikiran Aristoteles mengenai sepuluh kategori.⁵³ Akan tetapi, filsuf penganut *ashâlatul wujûd* memiliki dua perbedaan dalam membagi sepuluh kategori Aristoteles, yang dibagi menjadi sembilan kategori aksiden dan satu kategori substansi.

Pandangan pertama, meyakini empat dari sepuluh kategori Aristoteles. Pandangan ini didominasi oleh para filsuf peripatetik, seperti Ibn Sina yang memandang bahwa perubahan, perpindahan, atau pergerakan entitas dipengaruhi oleh kategori kuantitas, kualitas, tempat, dan posisi.⁵⁴ Berdasarkan empat kategori itu maklum bahwa 'tempat' aksiden yang paling jelas bergerak dan berubah dari satu posisi ke posisi lain, seperti perpindahan

⁵³ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Dîn Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1, hal. 67.

⁵⁴ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Dîn Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1, hal. 67.

mobil dari posisi satu ke posisi lainnya.⁵⁵ Sementara kategori lain, seperti 'kuantitas', dapat diketahui melalui pertumbuhan kuantitatif seorang manusia dari fase anak-anak menuju fase remaja.⁵⁶ Pertumbuhan tersebut memperlihatkan adanya gerak kuantitatif wujud manusia. Pada kasus lain, perubahan warna apel muda berwarna hijau menjadi apel matang berwarna merah muda, perubahan itu tidak hanya terjadi pada warna saja. Akan tetapi, perubahan rasa tawar menjadi rasa manis. Perubahan apel, baik rasa maupun warna juga disebut gerak kualitatif dalam istilah filsafat. Para filsuf peripatetik memandang perpindahan dan pergerakan secara posisi dan kualitas hanya terjadi pada aspek aksiden.⁵⁷

Pandangan kedua, didominasi oleh filsuf *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Mereka meyakini lima kategori, yang terdiri dari empat kategori aksiden, yaitu kualitas, kuantitas, ruang, waktu; dan satu kategori lainnya, yakni substansi. Mereka memandang seluruh perubahan, pergerakan, atau perpindahan entitas kembali pada substansi.⁵⁸ Sementara aksiden bergantung pada substansi secara wujud untuk bergerak di realitas.⁵⁹

Gerak adalah tabiat materi, karena materi identik dengan perubahan. Bahkan, sesuatu yang tidak berubah, tidak bisa disebut sebagai materi. Karena itu, materi yang selalu berubah, identik dengan tiadanya pengetahuan yang saling tertutupi oleh dimensi-dimensi. Sisi yang atas tidak mengetahui sisi yang bawah. Sisi kanan tidak mengetahui sisi kiri. Namun, Mulla Sadra dengan filsafatnya membuktikan bahwa perubahan material terjadi secara aksidental dan substansial sekaligus sehingga kelemahan tabiat materi berpotensi berubah menyempurna secara substansial.

Mulla Sadra menawarkan argumentasi khusus untuk membuktikan gerak substansial. Dia berargumentasi, jika substansi tidak mengalami pergerakan, maka mustahil terjadi perubahan aksidental, yaitu status, keadaan karena kebergantungan aksiden terhadap substansi. Faktanya, aksiden mengalami gerak di realitas.⁶⁰ Gerak substansi dan aksiden disebabkan oleh hubungan keduanya untuk mencapai kesempurnaan. Dalam hubungan keduanya, substansi berperan sebagai sebab dan aksiden berstatus sebagai akibat di realitas.⁶¹

⁵⁵ Yanis Eshots, *Substantial Motion and New Creation in Comparative Context*, hal. 81;

⁵⁶ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005, hal.73.

⁵⁷ Ahmad ibn Zain al-Din al-Ahsâi, *Syarah al-Arsiyah*, Beirut: Mu'assasah Syam Hajar, 2005, hal.163.

⁵⁸ Mashhad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy...*, hal. 321.

⁵⁹ Ali Rabbâni Kalbikâni, *Idhâhu al-Hikmah fi Syarah Bidâyah al-Hikmah*, Jilid 3, hal. 49

⁶⁰ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 75.

⁶¹ Muhammad Abdul Haq, *Mullâ Şadrâ's Concept of Substantial Motion...*, hal. 81.

Pandangan Mulla Sadra ini tidak selaras dengan penjelasan Ibn Sina mengenai gerak. Menurut Ibn Sina, seluruh gerak hanya terjadi pada aksiden, bukan terjadi pada substansi.⁶² Ibn Sina menolak keras gerak pada substansi dengan mempertimbangkan, jika perubahan terjadi pada substansi maka setiap substansi meninggalkan identitas entitas menuju identitas lain.⁶³ Ibn Sina memandang perpindahan identitas lama menuju identitas baru harus dibuktikan kebenarannya untuk membenarkan gerak terjadi pada substansi. Contohnya, apabila substansi ‘kursi’ bergerak maka ia akan berubah menjadi substansi ‘selain kursi’. Akan tetapi, perubahan substansi kursi menjadi substansi lain tidak dapat dibuktikan secara nyata, melainkan perubahan kursi terjadi kualitas kayu dari kuat berubah menjadi rapuh di realitas.⁶⁴ Berdasarkan perubahan kualitas kayu, Ibn Sina memandang gerak hanya terjadi pada aksiden semata.

Mulla Sadra kemudian memberikan kritik terhadap pandangan Ibn Sina dengan memberikan tiga argumentasi gerak substansi secara *wujūdi*, di antaranya:

Argumentasi pertama, bahwa wujud aksiden, seperti kualitas, kuantitas, tempat, dan waktu bergantung pada substansi di realitas.⁶⁵ Dan wujud substansi sebagai penggerak bagi perubahan kategori aksiden. Substansi senantiasa merefleksikan kategori aksiden untuk mengalami perubahan dan perpindahan, sehingga Kategori aksiden tidak dapat mengalami perubahan tanpa pengaruh substansi.⁶⁶ Dengan demikian, diketahui bahwa substansi dipandang sebagai sumber gerak bagi keberadaan kategori aksiden di realitas.

Argumentasi kedua, Sadra melihat substansi dan aksiden melalui kacamata sebab-akibat. Menurutnya, substansi merupakan sebab kategori aksiden untuk bergerak.⁶⁷ Artinya, semua kategori aksiden membutuhkan sebab untuk memperoleh gerak dalam wujudnya. Sadra menegaskan bahwa gerak aksidental tidak terealisasi kecuali karena gerak substansi di realitas. Karena itu, Gerak substansi meniscayakan perubahan bagi kategori aksiden.⁶⁸ Sebaliknya, aksiden mustahil memperoleh gerak tanpa sokongan gerak substansi.

Argumentasi ketiga, substansi itu bersifat abadi, sedangkan aksiden bersifat terbatas. Mulla Sadra mengkaji masalah substansi dan aksiden melalui pendekatan kejadian dan kehancuran (*kaun wa al-fasad*).⁶⁹

⁶² Muhammad Abdul Haq, *Mullâ Şadrâ's Concept of Substantial Motion...*, hal. 81.

⁶³ Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 67.

⁶⁴ Reza Akbarian, *Trans-Substantial Motion and Its Philosophical Consequences*, vol. 2, hal. 176.

⁶⁵ Muhammad Kamal, *Mullâ Şadrâ's Concept of Substantial Motion...*, hal. 75.

⁶⁶ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Ĥikmah*, Jilid1..., hal. 95-96.

⁶⁷ Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*.

⁶⁸ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Ĥikmah*, vol.1, hal. 95-96.

⁶⁹ Muhammad Kamal, *Rethinking Being: From Suhrawardi to Mulla Sadra*, Victoria:

Menurutnya, substansi bersifat *kaun* sementara aksiden bersifat *fasad*. Substansi akan bangkit kembali menuju proses kesempurnaan.⁷⁰ Kebangkitan itu mendeskripsikan istilah sesuatu yang ‘menjadi’ (*becoming*), maksudnya ialah proses kesempurnaan dan keabadian suatu wujud secara terus-menerus.⁷¹

Adapun aksiden akan mengalami kehancuran karena wujudnya bersifat terbatas. Semua yang terbatas menunjukkan ketidaksempurnaan dan kekurangan dalam keberadaannya. Berdasarkan argumentasi *ḥarâkah al-jauhariyah* Mulla Sadra, jelas bahwa manusia memiliki substansi yang immateri yang dipahami sebagai jiwa. Secara wujud, jiwa manusia bersifat potensial, sehingga manusia harus mengaktualkan jiwanya untuk memperoleh kesempurnaan di realitas. Kesempurnaan jiwa bersifat bertahap, sehingga memungkinkan manusia untuk mengaktualkan kesempurnaan jiwanya setelah alam materi. Jika manusia dapat mencapai kesempurnaan jiwa maka ia dapat meningkatkan wujud dirinya di realitas.⁷² Dengan demikian, manusia harus menyadari jiwa sebagai substansi kesempurnaan dirinya.

Pandangan filsuf tentang gerak secara umum, dapat dibagi tiga. *Pertama*, diwakili oleh Parmenides dan Zeno. Mereka memandang tidak ada gerakan di realitas. Mereka berpendapat gerak atau perubahan hanyalah ilusi. *Kedua*, berlawanan dengan pendapat pertama. Heraklitus memandang bahwa dunia ini layaknya air sungai yang terus-menerus mengalir dan selalu terjadi kebaruan (*pantarei*). *Ketiga*, mayoritas filsuf mempertahankan tentang adanya gerakan (*ḥarâkah*) dan adanya juga diam (*sukun*).

Prinsip gerak substansi bukan isu yang baru dikeluarkan oleh Mulla Sadra. Pandangan ini sebenarnya sudah dikemukakan oleh sebagian tokoh seperti Heraklitus dan Ibn ‘Arabi. Hanya saja, mereka tetap memiliki perbedaan dalam memandagan Gerak Substansi. Misalnya, menurut Heraklitus, ketika pengamat mengobservasi peristiwa gerak, pengamat sebenarnya tidak bergerak, melainkan objek yang diamati saja yang bergerak. Sementara Sadra memahami, bahwa baik pengamat maupun objek yang diamati sama-sama bergerak. Adapun, Ibn ‘Arabi dalam teori *Tajaddud Amsâl* menyebutkan tidak terdapat keberlangsungan yang kontinu antara perubahan sebelum dan setelahnya. Karena ia memaknai gerakan sebagai pembaruan wujud kemudian meninggalkan wujud sebelumnya.

Journal of Shi’a Islamic Studies, 2009, Jil. 4, hal. 43.

⁷⁰ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihâyat al-Ḥikmah*, vol. 1, hal. 96.

⁷¹ Kamâl Al-Haidarî, *Durus fi al-Ḥikmah Muta’âliyah: Syarḥ Kitâb Bidâyat al-Ḥikmah*, Qom: Muassasah al-Imâm al-Jûlûh al-Fikr al-Tsaqâfah, 1427 H, hal. 300

⁷² Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy...*, hal. 71

	Gerak Substansi	Tajadud Amsâl
Subjek	Substansi materi	Wujud
Keluasan dan cakupannya	Hanya wujud materi	Seluruh wujud baik materi dan non materi
Penciptaan	Dua <i>i'tibâr, i'tibâr wujud dan i'tibâr tajadud</i>	Penciptaan <i>basith</i>

Sementara Sadra memahami gerak sebagai pemberian wujud yang baru dengan tetap mempertahankan wujud sebelumnya. Sadra menyebutnya pemakaian baju setelah mengenakan baju (*al-labsu ba'da al-labsi*).

Sebagian ahli melihat beberapa kesamaan antara gerak substansial dengan teori Darwin dalam bukunya *The Origin of Species*. Namun, minimal ada tiga perbedaan di antara keduanya.

Pertama, gerak substansi terkait dengan seluruh wujud secara individual. Bahkan, mencakup entitas yang immaterial. Sementara Evolusi Darwin terkait dengan perubahan spesies melalui mutasi genetik dan seleksi alam. *Kedua*, gerak substansi bersifat menyeluruh dan universal, sedangkan Evolusi Darwin awalnya hanya digunakan untuk makhluk hidup saja (*living creatures*). *Ketiga*, gerak substansi adalah perubahan dalam substansi (*jawhar*), sedangkan dalam Evolusi Darwin adalah perubahan sifat individu (*traits of individual*) melalui mekanisme seleksi.

Menurut Muhammad Kamal, “*sensible world actual in some way and potential in other, yet change from potential to actual, but not complete.*” Alam empiris itu aktual dari satu sisi, dan potensial dari sisi lainnya. Namun, perubahan potensial ke aktualnya tidak sempurna. Sementara menurut Sadra, alam dunia ini tidak benar-benar materi seperti yang diklaim Aristoteles yang meniscayakan hubungan mekanis, yang berawal dari penggerak utama (*prime mover*). Akan tetapi, alam materi terbentuk dengan tujuan dan sebab yang sempurna. Dengan kata lain, gerak substansi terjadi pada wujud yang paling rendah, yaitu wujud yang berbentuk potensial murni. Wujud itu terus mengaktual dan berproses dari satu aktualitas menuju aktualitas lainnya hingga mencapai aktualitas murni. Evolusi dari wujud yang terendah menuju wujud yang lebih sempurna itu terjadi di realitas eksternal (*khariji*). Hanya saja pikiran membaginya menjadi dua, yakni potensialitas (*quwwah*) dan aktualitas (*fi'li*).

Gerak substansi merupakan hukum yang tetap untuk semua maujud materi. Gerak ini menggambarkan perjalanan menuju kesempurnaan yang hakiki. Sadra menyatakan bahwa dunia ini adalah aspek lahir dari akhirat dan akhirat adalah aspek batin dunia. Jadi, dibalik dunia ini adalah akhirat. Kehancuran dunia atau kiamat adalah sebuah keniscayaan karena seperti halnya kelahiran bayi yang harus diawali dengan pecahnya organ tubuh ibu.

Demikian juga dunia harus pecah dan hancur untuk memasuki alam lain yang lebih sempurna dan lebih abadi.

Terjadinya kiamat dalam bahasa agama dan terjadinya gerak substansi dalam bahasa filsafat merupakan keniscayaan evolusi untuk menuju Tuhan. Kausa Prima yang menjadi awal dari perjalanan ontologi dan perjalanan epistemologi. Dalam terminologi filsafat Hikmah Muta'aliyah, proses pertama yang datang dari Tuhan disebut dengan busur menurun (*qaws nuzûl*) dan perjalanan kembali ke Tuhan disebut busur naik (*qaws su'ûd*).

Berdasarkan penjelasan tersebut bahwa jiwa dengan adanya gerak substansi yang ada pada dirinya, memiliki potensi untuk menyempurna, sehingga kesempurnaan jiwa tidak lagi terpengaruhi oleh situasi ruang dan waktu dari dimensi alam materi, sehingga aktualisasi kesempurnaan jiwa bisa menembus batasan-batasan wilayah alam materi. Misalnya, jiwa manusia yang masih berada di alam materi, bila kesempurnaannya telah aktual, maka ia dapat menembus dimensi cakrawala alam di atasnya, sehingga ia dapat menyaksikan realitas sebagaimana mestinya dari fenomena-fenomena lahir. Hanya saja, pandangan cakrawala batinnya bersifat sementara, karena masih terikat oleh dimensi fisikalnya yang melekat, kecuali setelah kepunahan dimensi fisiknya.

D. Keabadian Jiwa

'Tak dapat dipungkiri bahwa baik secara argumentasi falsafi maupun teologis tentang adanya perbedaan pendefinisian hakikat jiwa, akan tetapi setidaknya ada titik temu bahwa dalam diri manusia ada sesuatu selain dari raganya yang bersifat materi yang berbeda secara esensial dengan materi. Di samping itu, sisi lain dari diri manusia tersebut tidak terbatas oleh ruang dan waktu dan tidak bisa dibatasi juga dengan batas waktu, karena batasan-batasan waktu yang disebut sebagai usia adalah waktu materi dan miliki fisik manusia, bukan jiwa manusia. Oleh karena itu, hakikat diri manusia tidak mengalami pertumbuhan dan perkembangan secara kuantatif, akan tetapi dia hanya memiliki perkembangan secara kualitatif. Sebagai contoh, ketika kita mengatakan bahwa ungkapan usia saya sekarang adalah identitas saya yang ada pada dua puluh tahun yang lalu, dan itu tidak berbeda secara esensial.

Maka, dengan mengamati realitas kehidupan manusia yang di dalamnya ditopang oleh jiwa sebagai lokus identitas manusia, maka seringkali muncul di dalam benak seseorang tentang pertanyaan 'adakah sesuatu yang abadi/kekal?' Jika ada yang kekal, lalu apa yang menjadi kekal di dalamnya? Apakah diri manusia yang terdiri dari jiwa dan raga akan abadi dan kekal? Atau hanya salah-satu di antara keduanya yang kekal? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, akan dijelaskan lebih jauh.

1. Hakikat Jiwa

Jiwa⁷³ merupakan kesempurnaan pertama raga alamiah⁷⁴ yang berfungsi sebagai alat yang memiliki kehidupan secara potensial.⁷⁵ Yang dimaksud dengan kesempurnaan awal menurut Sabzawari, ada dua pengertian, yakni: *pertama*, sesuatu potensi yang dengannya menjadi aktual; *kedua*, sesuatu yang menjadi aktual secara spontanitas. Yang pertama pertama tidak aktual secara spontanitas, sedangkan yang kedua aktual secara spontanitas.⁷⁶ *Jisim* (raga) alami yang dimaksud adalah *jisim* yang memiliki gerak pada dirinya seperti api, tumbuh-tumbuhan, dan udara. Istilah *jisim* dalam definisi jiwa bermakna genus (*jins*) yang tidak bermateri atau sesuatu yang bersifat alami tanpa ada unsur-unsur materi di dalamnya. Di samping itu, jiwa juga dipahami sebagai substansi immateri yang secara esensinya bukanlah materi, akan tetapi keaktualannya bersama dengan materi.⁷⁷ Dari sini, dapat kita pahami bahwa jiwa sebenarnya bukanlah materi, akan tetapi aktualisasinya kesempurnaannya memerlukan lokus materi, yang materinya berbeda dengan benda-benda mati (*jisim jamâd*) yang tidak memiliki kehidupan.

Setiap manusia sering mengekspresikan tentang keberadaan dirinya dengan mengungkapkan kata-kata saya/aku; saya pergi; saya makan; saya mendengar; dan lain sebagainya. Dan ke-aku-an yang diekspresikan itu adalah sesuatu yang bukan bentuk fisiknya yang nyata. Fakhruddin Ar-Razi mengemukakan bahwa ke-aku-an itu adalah bukan dari bentuk fisiknya, dengan argumentasinya sebagai berikut:⁷⁸

Pertama, kita katakan bahwa jiwa itu satu, dan tatkala jiwa tersebut adalah satu, maka niscaya berbeda dengan badan, dan begitu juga berbeda dengan bagian

⁷³ Dalam tradisi Islam setidaknya ada dua term yang merujuk pada konsep jiwa yaitu term *nafs* dan *rûh*. Al-Kasyâni dalam *Ishtilâhât ash-Shûfiyyah* menjelaskan *nafs* adalah substansi *al-jauhar al-bukhârî* yang lembut, memiliki potensi kehidupan, cinta, gerak, dan kehendak. Sedangkan para filsuf menamai *nafs* dengan ruh hewani (*ar-rûh*) *al-haywaniyyah* yang menjadi perantara antara hati yang disebut sebagai jiwa rasional dan antara badan yang di dalam Al-Qur'an diistilahkan dengan pohon Zaitun. Sedangkan *rûh* adalah eksistensi insaniah yang immateri. Para filsuf tidak membedakan antara hati (*al-qalb*) dan ruh (*ar-rûh*) meraka mendefinisikan hari sebagai jiwa rasional (*an-nafs an-nâthiqah*). Lihat; 'Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtilâhât ash-Shûfiyyah*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1992, hal. 32 dan 82.

⁷⁴ Abdullah Al-As'adi, *Buhûts fî an-Nafs al-Falsafî*, Qom: Dâr Farâqid lî At-Thabâ'ah wa An-Nasyr, 2005, hal. 27.

⁷⁵ Hasan Zadeh Amûlî, *'Uyûn Masâil an-Nafs*, Tehran: Muassasah Intisyarât Amîr Kabîr, 1385 H, hal. 93.

⁷⁶ Hasan Zadeh Amûlî, *'Uyûn Masâil an-Nafs...*, hal. 96. Lihat juga Syekh Abdullah Al-As'adi, *Buhûts fî An-Nafs Al-Falsafî...*, hal. 23.

⁷⁷ Mahbubah Abdullahi, *Syenokh Nafs wa Tazkiye Ôn Jihate Wushûln Behadrat Haq*, dalam Jurnal Zabon wa Adabe Farsî, No. 168, Tahun 1377 H, hal. 137.

⁷⁸ Fakhru Ad-Dîn Muhammad bin 'Umar Ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûh wa Syarh Qiwâhimâ*, Tehran: Markaz Tahqîqât Komputeri Ulûmi Islamî, 1406, hal. 67-69.

fisik lainnya, dan setiap orang menyadari akan keberadaan dirinya secara *badihi*. Bahwa tatkala dia mengatakan ‘aku’, maka sesungguhnya yang ditunjuk oleh dirinya adalah bukan berbilang.

Kedua, bila kita asumsikan bahwa jiwa dan raga adalah substansi yang independen, maka masing-masing dari keduanya akan independen dengan perbuatannya secara khusus yang mencegah dan menghalangi bagi aktivitas perbuatan salah-satunya. Misalnya, apabila lokus untuk berpikir adalah substansi itu sendiri, dan lokus untuk amarah adalah substansi tersendiri, dan juga daya syahwat, maka meniscayakan adanya aktualisasi aktivitas salah-satu daya seperti berpikir, emosi, akan mencegah aktualisasi aktivitas daya-daya yang lainnya “seperti saat seseorang itu marah, maka tidak mungkin di saat yang bersamaan, ia akan bahagia”. Sehingga jelas bahwa jiwa itu berbeda dengan fisik, dan kategori-kategori tersebut adalah sifat yang beragam dari substansi yang satu.

Ketiga, apabila kita mengetahui sesuatu, boleh jadi pengetahuan kita adalah sebab bagi syahwat. Dan boleh jadi dapat memicu timbulnya emosi. Sekiranya substansi penginderaan dan pengetahuan itu berbeda dengan emosi dan keinginan, maka di saat subjek pengindra sedang mengaktifkan pengindraannya pada sisi syahwat, maka tidak mungkin akan terjadinya emosi di waktu yang bersamaan, dan begitu juga sebaliknya. Maka jelaslah bahwa subjek pengindra itu adalah pemilik syahwat, dan juga emosi, tapi bukanlah daya emosi dan syahwat itu sendiri.

Keempat, bahwa hakekat hewan adalah jasmani, bukan jiwa, yang mengindra dan bergerak dengan kehendak. Maka jiwa sebenarnya tidak memiliki kemampuan untuk bergerak dengan kehendak, kecuali dipicu oleh adanya dorongan dan rangsangan. Dorongan dan rangsangan tersebut tidak terjadi, kecuali karena adanya perasaan tentang kebaikan yang ingin diraihinya, atau keburukan yang ingin dihindarinya. Dan ini menuntut adanya yang bergerak dengan kehendak itu adalah dirinya sendiri yang merasakan adanya kebaikan ataupun keburukan. Dengan demikian apa yang telah disebutkan tersebut menunjukkan bahwa jiwa manusia hakikatnya adalah satu.

Sementara itu, definisi jiwa pada umumnya adalah kesempurnaan awal bagi jasad (*kamâl al-awwal li jism*). Jiwa inilah yang membuat manusia dapat bergerak. Sedangkan jasad adalah kesempurnaan kedua sebagai alat yang memiliki fungsi untuk menjalankan aktivitas. Jadi jiwa dan jasad merupakan dua hal yang berbeda dan saling berkaitan. Namun pandangan Ibn Sina tentang ‘kesempurnaan’ ini berbeda dengan Aristoteles. Aristoteles memahami kesempurnaan ini sebagai bentuk (*şûrah*) yang tidak terpisah dari materi (*maddah*). Sedangkan Ibn Sina berpendapat dalam *al-Syifa*, bahwa walaupun bentuk (*şûrah*) adalah kesempurnaan bagi jasad, tetapi tidak berarti setiap kesempurnaan adalah *şûrah*. Baginya, jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri (*jauhar qâimun bi dzâtih*).⁷⁹

⁷⁹ Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibn Sina*, dalam jurnal *Kalimah* Vol. 12 No.2 Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor UNIDA, 2014 hal. 266.

Ibarat sebuah kapal, terdiri dari bahan-bahan material dan bentuk kapal itu sendiri. Tetapi kesempurnaan kapal adalah ketika ada nahkoda yang mengendalikannya. Juga jika ada sebuah kota yang terdapat materi (penyusun kota) dan bentuk kota itu sendiri, maka penyempurna dari kota tersebut adalah adanya wali kota/pemerintah yang mengatur kota tersebut. Maka Ibn Sina menolak pandangan Aristoteles bahwa ‘kesempurnaan’ yang dimaksud adalah bentuk (*ṣûrah*).⁸⁰

Jiwa sendiri berada dalam perdebatan. Democratus dan beberapa ahli kalam menyatakan bahwa jiwa adalah bagian dari jasad, yakni aksiden. Ibn Hazm menambahkan dengan pernyataannya di dalam *Al-Fashl fi al-Milâl*, bahwa jiwa *Zaid* bukanlah jiwanya *Amru*, yang menandakan jiwa itu bagian dari jasad. Ketika jasad hancur, maka jiwa pun ikut hancur. Argumen ini menafikan dalil kekekalan jiwa.⁸¹ Ibn Sina mengajukan beberapa argumen untuk membuktikan keberadaan jiwa dan independensinya dari badan.

Pertama, Ibn Sina berkata, “Renungkanlah, hai orang yang berakal, bahwa pada hari ini, engkau berada dalam dirimu dan bersamanya engkau menghabiskan usia, sehingga engkau mengingat banyak peristiwa yang terjadi pada dirimu. Dengan demikian, tak diragukan lagi bahwa jiwamu tetap dalam keadaan seperti itu, sedangkan badanmu dan bagian-bagiannya tidaklah tetap, namun selalu menyusut dan berkurang.”⁸²

Jadi, jika jiwa adalah aksiden dari badan, maka seiring berjalannya waktu memori kita akan peristiwa yang telah lalu akan juga menghilang, karena badan kita yang sekarang bukanlah badan kita yang dulu. Badan kita yang dulu telah menghilang karena daya regenerasi tubuh.

Argumen kedua, jika manusia memperhatikan sebuah persoalan, sesungguhnya ia menghadirkan substansinya sendiri dan berkata. ‘sesungguhnya aku telah melakukan ini dan itu’. Dalam keadaan demikian, ia tidak ingat lagi pada seluruh anggota tubuh. Jelas bahwa apa yang dilakukannya tidak dilupakannya. Oleh karena itu, substansi manusia berbeda dari badannya.⁸³

Jelas bahwa ketika kita berkata telah melakukan sesuatu yang menyandarkannya kepada diri kita (*ego*), maka pada saat itu yang kita maksud adalah diri kita, bukan badan kita. Dengan begitu jiwa berbeda dengan badan.

Argumen ketiga, populer dengan istilah *Floating Man*, Ibn Sina berkata:

⁸⁰ Ibn Sina, *Aḥwâl an-Nafs Risalah fi an-Nafs wa Baqa’iha wa Ma’adiha*, diterjemahkan menjadi *Psikologi Ibn Sina* Bandung: Pustaka Hidayah, 2009 hal. 59.

⁸¹ Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibn Sina*, dalam jurnal *Kalimah* Vol. 12 No.2, hal. 268.

⁸² Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina...*, hal. 183.

⁸³ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina...*, hal. 183-184.

Kembalikan kepada dirimu dan refleksikan! Jika kamu sehat, atau lebih tepatnya pada beberapa keadaanmu selain sehat, dimana kamu melihat sesuatu secara tajam dan akurat, apakah kamu menolak eksistensimu dan tidak mengakuinya? Bagiku (mengabaikan dan tidak mengakui) ini menjadi jelas. ketika seseorang tidur di dalam tidurnya dan seseorang mabuk di dalam kemabukannya, dirinya tidak akan kehilangan dirinya. Meskipun representasi dirinya atas dirinya tidak dapat dipastikan dalam ingatan. Kalau kamu membayangkan dirimu sebagaimana kamu diciptakan, pada awal penciptaan, dengan akal dan kecenderungan yang sehat, tidak melihat kepada bagian-bagiannya dan merasakan sentuhan apapun, dari bagian-bagian tubuh, tetapi secara terpisah dan menggantung sekejap di udara bebas. Maka kamu akan mendapati bahwa kamu telah meragukan segala sesuatu kecuali pernyataan keraguanmu itu (keraguanmu sendiri).”⁸⁴

Sekilas, memang ada kemiripan dengan *Cogito*-nya Descartes, bahwa kendatipun kita meragukan sesuatu, namun kita tak bisa meragukan diri kita sendiri. Pandangan Descartes tentang jiwa pun agak mirip dengan Ibn Sina. Descartes memandang manusia sebagai hantu dalam mesin, yakni jiwa yang mengendalikan tubuh. Penelitian khusus telah dilakukan terkait komparasi ilmu jiwa Ibn Sina dan Descartes.⁸⁵

Argumen yang keempat, kita seringkali mempersepsi segala hal, melihat, mendengar, menilai sesuatu, dan lain sebagainya. Kita mengetahui bahwa di dalam diri kita ada sesuatu yang menghimpun segala persepsi dan aktivitas. Dengan pasti kita mengetahui bahwa bukan badanlah yang menghimpunnya, melainkan sesuatu yang ada di balik badan. Bagi Ibn Sina, identitas manusia tidak ditentukan lewat jasmaninya, karena jasmani itu senantiasa berubah dan rusak. Maka haruslah identitas manusia itu, yakni sesuatu yang ada di balik badan, sebagai substansi spiritual tunggal. Ibn Sina mengutip ayat:

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

“Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya (manusia) dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku... (Al-Hijr/15:29).

Kata ‘menyempurnakan’ di sini berarti menyempurnakan segala unsur kemanusiaan dengan menambahkan ruh pada jiwanya.⁸⁶

Ibn Sina tidak membedakan antara ruh dan *nafs*, tetapi ruh dan *nafs* merupakan dua tingkat dari satu entitas yang disebut *nafs*. Ruh berada pada

⁸⁴ Ibn Sina, *Al-Isyarât wa al-Tanbihât ma’a Syarh Nashir ad-Dîn al-Ṭûsi* Jilid 2, hal. 344-345

⁸⁵ www.maysaloon.org/2009/04/for-averroes-can-there-be-any-conflict.html?m=1, diakses pada 22 April 2016.

⁸⁶ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina...*, hal. 184-185.

tingkat transendental yang murni, tidak ada hubungannya dengan badan. Sedangkan ketika ruh memasuki tubuh pada tingkat fenomenal dan menjadi penggerak bagi badan, maka dia yang disebut *nafs*. Jika *nafs ruh* masuk dalam pembahasan metafisika, maka *nafs* yang fenomenal masuk ke dalam pembahasan fisika.⁸⁷ Maka dari itu dalam kitab *Al-Isyarat* jiwa berada pada bagian fisika.

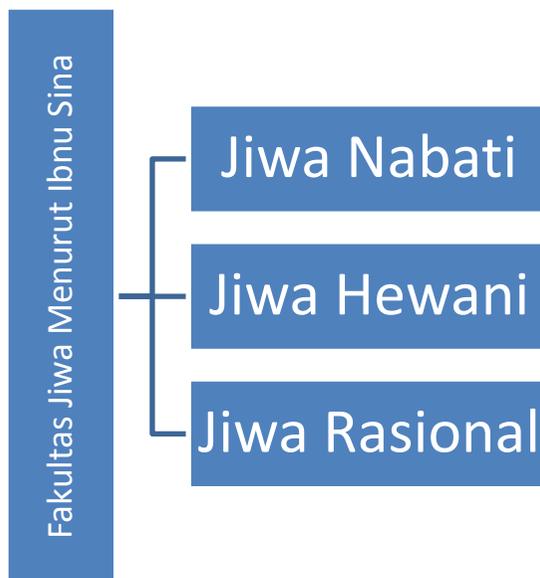
Tentang hubungannya dengan badan, Ibn Sina berkata, “Substansi (jiwa) yang berada dalam dirimu adalah satu. Ketika diverifikasi, substansi ini ditemukan di dalam dirimu. Substansi ini memiliki beberapa cabang dan kekuatan, yang terdapat di organ-organmu.”⁸⁸

Ibn Sina membagi kekuatan jiwa itu menjadi tiga fakultas, yakni jiwa nabati, jiwa hewani, dan jiwa rasional. Jiwa nabati adalah fakultas aktif yang bekerja dengan keterpaksaan dan kemajemukan arah dan spesies, yang terdiri dari daya makan, tumbuh dan reproduksi. Jiwa hewani adalah fakultas yang bekerja dengan suatu tujuan dan pilihan sendiri yang berbeda yang menyebabkan perbedaan tindakan yang terjadi padanya, yang terdiri dari daya gerak dan persepsi. Persepsi terbagi dua, yakni eksternal (lima indra) dan internal (indra bersama, imajinasi, estimasi, dan memori). Jiwa rasional adalah fakultas aktif yang bekerja dengan suatu tujuan dan pilihan sendiri dalam kesatuan arah dan tujuan, yang terdiri dari daya praktis dan teoritis. Praktis adalah akhlak dan teoritis adalah berpikir.⁸⁹

⁸⁷ Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibn Sina” dalam *Jurnal Kalimah* Vol. 12 No.2, hal. 267.

⁸⁸ Ibn Sina, *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât ma’a Syarḥ Nasr ad-Dîn at-Thûsî* Jilid 2..., hal. 356-358.

⁸⁹ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina...*, hal. 73-76



3.1. Tabel Fakultas Jiwa Menurut Ibnu Sina

Dalam hubungannya antara jiwa dan badan Ibn Sina mengatakan bahwa ada suatu forma halus yang terbentuk dari udara dan asap yang di dalamnya tersimpan daya-daya material (*al-mijaz*). Jiwa berindak sebagai pengendali bagi forma tersebut ketika melakukan persepsi, tetapi tidak menyatu dengan forma tersebut, karena akan menyebabkan reinkarnasi. *Al-mijaz* atau forma halus ini merupakan jiwa dalam tingkat pertama yang berkaitan dengan uap (*bukhar*) dan asap dari Ruh al-Bukhari. Namun pendapat ini dibantah oleh Mulla Sadra, karena sangat jelas bahwa fisik uap terlahir dari sebagian unsur-unsur yang terpisah melalui sebab rendah. Sekiranya tidak ada substansi yang menjaga keutuhannya sehingga dirinya tetap berada dalam pengendalian jiwa, maka dirinya tetap dalam substansi sebagai bagian dari tumbuh-tumbuhan dan hewan karena dirinya merupakan sebagai lokus bagi persepsi imajinasi. Maka hal seperti ini akan menyebabkan reinkarnasi.⁹⁰ Kemajuan dalam menjelaskan hubungan jiwa dengan badan terdapat pada pemikiran Mulla Sadra.

2. Argumentasi Keberadaan Jiwa

Di dalam membuktikan keberadaan jiwa, para filsuf Muslim mengajukan beberapa argumentasi. Argumentasi-argumentasi tersebut diperoleh melalui kehadiran efek-efek yang timbul dari objek-objek yang beragam di realitas eksternal.

⁹⁰ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra* Jakarta: Sadra Press, 2014 hal. 131

Hasan Zadeh Amûlî dalam kitabnya *'Uyûn Masâil An-Nafs'* menjelaskan, ketika kita merenungkan bahwa diri kita seolah-olah diciptakan secara spontanitas dan sempurna, akan tetapi pandangan-pandangan kita tertutupi untuk melihat realitas di luar. Kemudian diri kita seolah-olah diciptakan berada di atas udara atau di ruang hampa yang tidak berbentura antara satu dengan lainnya, yang dipisahkan seluruh bagian-bagiannya yang setidaknya tidak saling menyentuh dan bertemu. Dengan keadaan seperti itu, apakah ia bisa membuktikan keberadaan dirinya? Maka tidak dapat diragukan lagi ia bisa membuktikan keberadaan dirinya melalui kesadaran dirinya.⁹¹ Dan inilah yang disebut dengan prinsip *tanbih* dan *tadzki'r*.

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa kesadaran diri manusia akan keberadaan dirinya adalah jalan terbaik di dalam membuktikan eksistensi jiwa. Mengapa demikian? Karena pengetahuan tentang diri termasuk dari pengetahuan yang paling jelas (*badihi*), sehingga dalam pembuktiannya tidak memerlukan argumentasi lagi. Dengan kata lain, bahwa pembuktian adanya jiwa bagi manusia cukup dengan menggunakan pengetahuan kehadiran (*hudhuri*). Argumentasi ini sebenarnya bisa kita sebut sebagai argumentasi *tanbih* (memperingatkan) dan *tadzki'r* (mengingatkan), dan argumentasi ini menggunakan pengetahuan kehadiran (*hudhuri*).

Sayyid Kamâl Haidarî dalam menjelaskan adanya realitas jiwa, mengemukakan tiga argumentasi yaitu:⁹²

Pertama, di sana terdapat jisim yang bermunculan darinya efek-efek yang beragam.

Kedua, perbedaan dan keberagaman efek-efek tersebut menyingkap adanya sebab-sebab yang beragam.

Ketiga, sumber efek-efek beragam yang muncul dari fisik, bisa disebabkan oleh materi atau forma ragawi, atau disebabkan hal lain yang bukan merupakan materi forma ragawi. Ketika dua asumsi sebab itu tidak bisa dijadikan sebagai penyebab munculnya efek-efek yang beragam tersebut, maka alternatifnya adalah adanya asumsi sebab ketiga, dan itulah yang kita sebut dengan jiwa. Asumsi pertama, tidak bisa diterima, karena adanya kesamaan dalam setiap jisim. Apabila dapat dijadikan sebagai penyebab sumber efek, maka niscaya efeknya satu dan tidak beragam. Dan hal tersebut bertentangan dengan apa yang kita saksikan. Asumsi kedua, aktualitas materi adalah potensial. Maka tidak mungkin materi menjadi sebab dari aktualitas-aktualitas yang beragam, sementara sifat materi hanya menerima (pasif), dan melazimkan ketiadaan. Sedangkan penyebab dari efek tersebut sudah aktual, yang meniscayakan keberadaannya.

⁹¹ Hasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâil an-Nafs*, Tehran: Muassasah Intisyârât Amîr Kabîr, 2000, hal. 109

⁹² Abdullah Al-As'adi, *Buhûts fî an-Nafs al-Falsafî*, Qom: Dâr Farâqid lî At-Thabâ'ah wa An-Nasyr, 2005, hal. 30.

3. Tingkatan-Tingkatan Jiwa manusia

Kita telah mengetahui bahwa identitas diri manusia terdiri dari jiwa dan raga, dan masing-masing darinya bukanlah dua realitas yang saling bertentangan melainkan berada dalam satu kesatuan, dan akan menyempurna dalam tingkatan terdiri dari diri manusia. Oleh sebab itu, tingkatan-tingkatan jiwa manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pandang, tetapi berikut ini akan dijelaskan dari sudut pandang filsafat dan al-Qur'an. Adapun penjelasan selengkapny adalah sebagai berikut:

a. Tingkatan-Tingkatan Jiwa dalam Filsafat Islam

Diskursus tentang jiwa dalam filsafat Islam, membagi tingkatan-tingkatan jiwa atau disebut fakultas jiwa dalam tiga bagian, yakni jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nabâtiyah*), jiwa hewani (*an-nafs al-hayawâniyah*), dan jiwa rasional (*an-nafs an-nâtiqah*)⁹³. Setiap maujud memiliki perbedaan dalam proses penyempurnaannya.⁹⁴ Perbedaan tersebut menunjukkan keberadaan kualitas wujudnya. Salah-satu maujud yang bergradasi adalah wujud jiwa manusia. Menurut Mulla Sadra, jiwa adalah identitas inti manusia yang bersifat sempurna, sehingga setiap manusia dapat meningkatkan wujudnya tahap demi tahap.⁹⁵ Di satu sisi, Mulla Sadra menyebutkan jiwa merupakan kesempurnaan pertama manusia untuk memperoleh kesempurnaan yang lebih tinggi melalui proses aktualisasi di realitas.

Mulla Sadra menggambarkan perjalanan kesempurnaan jiwa ibarat manusia memakai baju di dunia. Pada fase balita manusia akan memakai baju sesuai ukurannya. Setelah mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita dan memakai baju ukuran anak-anak.⁹⁶ Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai wujud yang berada pada fase awal, sehingga ia akan menggantungkan segala kebutuhannya terhadap sesuatu bersifat rendah, seperti materi.⁹⁷ Sedangkan manusia yang berada pada tahap anak-anak digambarkan sebagai wujud yang telah melampaui aspek materi. Artinya, setiap individu memiliki potensi untuk meningkatkan kesempurnaan wujudnya di realitas.⁹⁸ Potensi kesempurnaan wujud dalam diri manusia mengindikasikan sebuah gradasi wujud seseorang berdasarkan kesempurnaan jiwanya. Untuk membuktikan proses tersebut Mulla Sadra

⁹³Ghulam Reza Fayyadl, "Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa", dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012, hal. 26.

⁹⁴Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 13; Muhammad Husain Thabâthabâi, *Nihayat al-Hikmah...*, hal. 36; Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra...*, hal. 47.

⁹⁵Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 80.

⁹⁶Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 80.

⁹⁷Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substantial Motion...*, hal. 49.

⁹⁸Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1..., hal. 67.

menjelaskan kesempurnaan jiwa manusia melalui konsep gerak substansi dan emanasi.

Oleh karena itu, jiwa manusia bekerja melalui tingkatan-tingkatan fakultas tersebut.⁹⁹ Dan adapun penjelasan dari ketiganya, yaitu: *Pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi kepada apa yang telah menghadirkannya, mengendalikannya, bahkan reproduksi. *Kedua*, jiwa hewani merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi kepada persepsi parsial dan bergerak dengan keinginan (kehendak). *Ketiga*, jiwa manusia (rasional) merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alami yang berorientasi kepada intelek universal, melakukan aktivitas kreatif dengan menggunakan kemampuan berpikir dan analisis rasional.”¹⁰⁰

Di antara ketiga pembagian jiwa tersebut, terdapat daya-daya yang menjadi sifat-sifat khususnya, yakni:

Pertama, jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nabâtiyah*). Jiwa tumbuh-tumbuhan adalah dipahami sebagai kesempurnaan pertama bagi jisim alamiah dan organik (fisikal) yang memiliki potensi menyerap makanan, berkembang, tumbuh dan bereproduksi.¹⁰¹ Misalnya, pepohonan, tumbuh-tumbuhan karena sebab memiliki jiwa tumbuhan ini, maka juga daya serap, berkembang, dan reproduksi. Ciri-ciri khusus inilah yang membedakannya dari benda mati, betapapun daya pengindra, gerak kehendak, serta berpikir, berbeda dengan hewan dan manusia.¹⁰² Adapun daya-daya yang terdapat dalam jiwa tumbuh-tumbuhan.¹⁰³ yakni:

Syahwat makanan, yaitu kecenderungan dan hasrat untuk makan dan minum, kesukaan untuk menikmati makanan dan minuman, dan ambisi untuk mencarinya, keberanian menanggung kesulitan dan kehinaan demi mendapatkan keduanya, bahagia dan senang karena perasaan terhadap keduanya, ketenangan dan kenikmatan setelah mendapatkannya, serta menghindari dan membenci aspek bahaya dari keduanya. Daya menarik, daya memegang, daya menelan, daya mendorong, daya menyerap, daya tumbuh. Di antara daya pada jiwa tumbuh-tumbuhan adalah merasakan dan membedakan antara enam arah; menyebarkan akar ke segala arah yang rendah dan tanah yang lembut; mengarahkan dahan dan ranting ke arah yang

⁹⁹Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin, Bandung: PUSTAKA, 2000, hal. 264.

¹⁰⁰Kholid Al Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra...*, hal. 91.

¹⁰¹Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm An-Nafs Falsafî*, Qom: Muassasah Âmuzesyî wa Pezuhesyî, 1393, hal. 55. Lihat juga Ghulam Reza Fayyadl, “Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa” dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012, hal. 26.

¹⁰²Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm An-Nafs Falsafî...*, hal. 55.

¹⁰³Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hal. 118.

luas; serta kecenderungan menghindari tempat-tempat yang sempit dan fisik yang menyiksa.

Jiwa manusia pada tahapan ini, cenderung menjalankan fungsinya secara natural dan alami untuk mempertahankan dirinya dalam kehidupannya dengan cara tumbuh dan berkembang alami. Bila jiwa manusia itu hanya membatasi dirinya pada dimensi *nabatiyah* semata, maka manusia tidak ada bedanya dengan tumbuh-tumbuhan, sedangkan manusia secara hakiktnya, memiliki potensi yang lebih tinggi dan mulia dari dimensi.

Kedua, jiwa hewani (*an-nafs al-hayawâni*) adalah kesempurnaan pertama jisim alamiah yang berfungsi sebagai alat yang dapat mengindra dan bergerak dengan kehendak,¹⁰⁴ atau sebagai kesempurnaan pertama bagi jisim alamiah yang memiliki beragam organ-organ, selain tumbuh, menyerap makanan, dan bereproduksi, juga memiliki potensi rasa (naluri), dan bergerak dengan kehendak.¹⁰⁵ Jisim alamiah ini adalah jisim yang memiliki anggota pengindraan selain daripada perasa, pertumbuhan, penyepan, dan reproduksi. Jiwa hewani ini memiliki indra perasa dan dengan kehendek ia bergerak. Seluruh binatang selain daripada memiliki daya jiwa tumbuhan, juga memiliki daya yang lain, sehingga daya tersebut dapat mengindra dan dapat bergerak, berbeda dengan tumbuh-tumbuhan, yang bergerak dengan kehendak, tetapi jiwa hewani, ia tidak memiliki daya rasional.¹⁰⁶

Adapun daya-daya yang terdapat pada jiwa hewani adalah sebagai berikut:¹⁰⁷ *Pertama*, syahwat seksual untuk mendapatkan keturunan. *Kedua*, syahwat dendam demi mempertahankan diri dari bahaya dan kehancuran. Pertahanan diri kadang-kadang dilakukan dengan kekerasan dan dominasi, tetapi kadang-kadang juga dengan melarikan diri dan menjauh. Pada saat lain, kadang-kadang dengan berlindung dan bersembunyi, tetapi kadang-kadang juga dengan tipuan dan siasat. *Ketiga*, syahwat kepemimpinan demi kekuatan politik. Sebab politik tidak akan ada, kecuali setelah mendapatkan jabatan kepemimpinan. Dan yang dimaksudkan dengan politik adalah kebaikan dan keabadian *maujûdât* (makrokosmos) dalam keadaan yang paling baik dan dengan tujuan yang paling sempurna. Keempat, dinamika ruang dan migrasi dalam enam arah untuk mewujudkan tujuan dan manfaat yang besar. *Kelima*, sensitivitas terhadap objek eksternal. *Keenam*, *waham* dan fantasi untuk mendapatkan tujuan dan manfaat; hafalan dan ingatan untuk mengenal sesama jenis dan lawan; serta kemampuan untuk melindungi diri.

¹⁰⁴Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm an-Nafs Falsafî...'*, hal. 55

¹⁰⁵Ghulâm Rezâ Fayyadî, “Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa” dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012, hal. 26

¹⁰⁶Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm An-Nafs Falsafî...'*, hal. 56

¹⁰⁷Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim...'*, hal.

Jiwa manusia pada dimensi ini, berupaya untuk mengaktualkan setiap potensi-potensi yang ada pada dirinya yang pada dasarnya adalah sebagai potensi positif bila dibimbing dan didukung oleh daya rasionalnya, sehingga mampu berjalan secara seimbang antara dimensi jiwa tumbuhan dan hewani, serta dimensi-dimensi lainnya yakni jiwa rasional. Akan tetapi, jika tidak dibimbing dengan jiwa rasional, maka manusia terjerumus pada tingkatan yang lebih rendah daripada binatang.

Ketiga, jiwa rasional (*an-nafs an-nâtiqah*). Jiwa rasional dipahami sebagai kesempurnaan pertama bagi jisim alamiah sebagai alat yang dapat memikirkan hal-hal yang bersifat universal, baik secara konseptual (*tashawwur*) maupun realitas, (*tashdîq*) sehingga mampu menyimpulkan berbagai pandangan, dan melakukan aktivitas rasional serta dugaan. Karenanya manusia selain memiliki jiwa tumbuhan dan hewani, juga memiliki daya berpikir.¹⁰⁸ Di samping itu juga, memiliki potensi jiwa tumbuhan dan hewani, juga memiliki potensi (daya) berpikir dan dengan potensi inilah manusia dipisahkan dari hewan-hewan lainnya.¹⁰⁹ Para pemikir kontemporer mendefinisikan jiwa dengan pengertian adalah substansi immateri secara esensinya yang berhubungan dengan materi secara aktualnya.¹¹⁰

Adapun daya-daya yang terdapat dalam jiwa rasional adalah hasrat untuk mendapatakan, memperluas, mengembangkan ilmu pengetahuan; hasrat untuk berkarya dan berketerampilan serta menguasai dan membanggakannya; serta hasrat untuk berbangga diri, kagum, atau merasa tinggi dalam mencapai tujuan.¹¹¹

Jiwa rasional pada dasarnya adalah jiwa tertinggi yang menjadi pembeda antara manusia dan makhluk lainnya, karena dengan jiwa rasional ini manusia mampu mengaktualkan dan mengembangkan potensi rasionalitasnya ke tingkat pengetahuan tertinggi yang tak terbatas. Dengan itu manusia dapat menganalisis, mencipta, dan mengembangkan daya-daya kreativitas yang ada pada dirinya.

Keempat, nafs falâkî. Secara umum para filsuf berpandangan bahwa jiwa itu ada tiga macam yakni jiwa tumbuhan, hewan, rasional, akan tetapi menurut Fayozî berdasarkan pandangan para pemikir dahulu, justru terdapat empat jiwa, termasuk dari ketiga jiwa yang telah disebutkan dan beliau menambahkan satu yakni *nafs falâkî*. *Nafs falâkî* adalah kesempurnaan pertama bagi jisim alamiah yang sebagai alat yang memiliki pengetahuan dan

¹⁰⁸Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm An-Nafs Falsafî...'*, hal. 56.

¹⁰⁹Ghulâm Rezâ Fayyadî, “Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa” dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012, hal. 26.

¹¹⁰Ghulâm Rezâ Fayyadî, *‘Ilm An-Nafs Falsafî...'*, hal. 56.

¹¹¹Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim...'*, hal. 119.

memiliki gerak secara kontinuitas. Jiwa ini, menurut Fayadi bahwa para pemikir saintis di masa lalu meyakini bahwa planet-planet pengetahuan dan selalu bergerak.¹¹² Akan tetapi dari empat jiwa tersebut, sebagaimana para filsuf lainnya seperti ibn Sina, Mulla Sadra, Fayadi menegaskan bahwa hanya ada tiga jiwa dari ke empat jiwa tersebut yang memiliki argumentasi terkuat.¹¹³

Oleh karena itu, pandangan *nafs falâkî* ini adalah pernyataan-pernyataan para filsuf terdahulu, dan menurut Fayadi bahwa fondasi terkait argumentasi pandangan ini sangat rapuh, karena itu Fayadi hanya meyakini pendapat kebanyakan para filsuf lainnya yang kekinian yakni hanya tiga macam jiwa yaitu jiwa tumbuhan (*an-nafs an-nabâtîyah*), jiwa hewani (*an-nafs hayawân*), dan jiwa rasional (*an-nafs an-nâtiqah /insân*).

b. Tingkatan-Tingkatan Jiwa dalam Al-Qur'an

Selain dari tingkatan-tingkatan jiwa yang telah dijelaskan oleh para filsuf Muslim, al-Qur'an juga menggambarkan terkait adanya tingkatan-tingkatan jiwa yang terdiri dari *an-nafs al-amârah bi as-sûu*, *an-nafs al-lawwamah*, *an-nafs al-muthmainnah wa tuma'ninah*.¹¹⁴ Adapun penjelasan dari ketiga tingkatan jiwa tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, an-nafs al-amârah bi as-sû'. *An-nafs al-amârah* secara harfiah adalah jiwa yang dominan dalam memerintah. Sebagaimana yang terdapat dalam surat Yusuf: 53. Dalam istilah akhlak dan 'irfan, banyak definisi yang diungkapkan,¹¹⁵ antara lain: *Pertama*, Jiwa manusia yang didominasi oleh daya hewaniyahnya, dan selalu memerintahkan manusia untuk melakukan keburukan, maka dinamakan nafsu amarah. *Kedua*, jiwa yang cenderung kepada pemuasan kebutuhan jasmani, dan menjerumuskan hati pada jurang kenistaan, keburukan, dan menjadi sumber akhlak tercela.

An-nafs al-amârah berarti mengajak atau menyentuh (memerintah). *An-nafs al-amârah* acap mengajak akal manusia pikiran manusia untuk berangan-angan. Biasanya dengan iming-iming yang menggurukan, makan, minum, tidur,¹¹⁶ dan lain sebagainya. *An-nafs al-amârah* merupakan nafsu kemauan, penyemangat, yang tidak membedakan baik atau buruk.¹¹⁷

Jadi, dari kedua definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa *an-nafs al-amârah* adalah jiwa senantiasa mendorong manusia untuk melakukan

¹¹² Ghulâm Rezâ Fayyadî, *Ilm An-Nafs Falsafî...*, hal. 57.

¹¹³ Ghulâm Rezâ Fayyadî, *Ilm An-Nafs Falsafî...*, hal. 58.

¹¹⁴ Ali Muhammad Abdullah, *Al-Insân baina Al-Jism An-Najmî wa Al-Hâlah*, Yordania: Al-Manhâl, 2017, hal. 18.

¹¹⁵ Ahmad Katabi, "Mafâhîm Nafs Amârah, Nafs Lawwâmah, Nafs Muthmainnah Dâr Andishe Hâye Maulawî", dalam Jurnal *Ôrsyuyû wa Nuskhe Perûhé*, No. 38. hal. 16.

¹¹⁶ M. Yusni Amru Ghazali, dkk, *Ensiklopedia Al-Qur'an dan Hadits Per Tema*, Jakarta: Gramedia, 2019, hal. 146.

¹¹⁷ Budhi Setianto, *Glosarium: Kamus Ringkas*, Jakarta: H&B PERKI, 2021, hal. 55.

keburukan dan penyimpangan dari kebenaran dan moral, sehingga menyebabkan manusia terjerumus ke dalam jurang kesesatan yang nyata dan menjauhkan manusia dari hakikat *al-Haqq*.

Kedua, an-nafs al-lawwamah. An-Nafs al-lawwamah secara bahasa adalah jiwa yang mencela dan sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Qiyamah: 2 '*Aku bersumpah demi jiwa yang menyesali dirinya sendiri*'.

Terkait *an-nafs al-lawwamah* Ahmad Katabi menawarkan dua definisi yaitu:¹¹⁸ Jiwa yang sangat mencela dirinya atas kecenderungannya terhadap maksiat dan membimbing hati manusia kepada kebenaran dan menjadikan jiwa manusia mencapai jiwa orang-orang yang soleh dan para kekasih Tuhan. Dan jiwa seorang hamba mukmin yang hari-harinya merasakan kerugian, sehingga mencela dirinya atas kekurangan dan kelalaiannya, dan memperingatkan dirinya dengan penuh perasaan hina dalam melihat dirinya.

An-nafs al-lawwamah selalu berubah keadaan. Ia sering berbalik. Berubah warna. Kadang ia ingat, kadang ia lupa. Kadang ia sadar, kadang ia berpaling. Kadang ia cinta, kadang ia benci. Kadang ia bergembira, kadang ia sedih. Kadang ia ridha, kadang ia murka¹¹⁹, dan lain sebagainya. Nafs *lauwwamah* bersifat egoistik (egosentripal) tetapi satu-satunya nafsu yang dapat berubah polarisasinya menjadi egonetril sebagai ketahanan penderitaan dan kekuatan jasmani.¹²⁰

Jadi, *an-nafs al-lawwamah* adalah daya positif jiwa yang mampu mengoreksi segala bentuk kelalaian dan kekurangan dirinya dalam perjalanan menuju *al-Haqq* sebagai tujuannya. Dengan demikian *an-nafs al-amârah* adalah sebuah jiwa negatif yang bila tidak dikembalikan, akan mendominasi seluruh jiwa-jiwa lainnya, sehingga *an-nafs al-lawwamah* tidak mampu menjalankan fungsinya sebagai penasehat dan juga pengkritik terhadap *an-nafs al-amârah*.

Ketiga, an-nafs al-mutmainnah wa tuma'ninah. An-nafs al-mutmainnah adalah jiwa yang tenang. Jiwa ini tenang karena beristirahat dalam keyakinan Allah.¹²¹ Istilah jiwa *an-nafs al-mutmainnah* ini, memiliki beberapa definisi di antaranya:¹²² Jiwa yang disebabkan karena adanya upaya mengolah diri (*riyâdhah*) serta melatih perilaku dari kekhawatiran-kekhawatiran duniawi, dan terbebas dari celaan dan penyimpangan nafsu *lawwamah* dan berbuat sesuai dengan pertimbangan-pertimbangan moral. Dan jiwa yang terlepas

¹¹⁸ Ahmad Katabi, *Mafâhîm Nafs Amârah, Nafs Lawwâmah, Nafs Muthmainnah Dâr Andishe Hâye Maulawî*, hal. 16-17.

¹¹⁹ M. Yusni Amru Ghazali, dkk, *Ensiklopedia Al-Qur'an dan Hadits Per Tema...*, hal. 146.

¹²⁰ Budhi Setianto, *Glosarium: Kamus Ringkas...*, hal. 53

¹²¹ Muhammad Izzuddin Taufik, *Dalil Afaq Al-Qur'an dan Alam Semesta: Memahami Ayat-Ayat Penciptaan dan Syubhat*, Solo: Tiga Serangkai, 2006, hal. 206.

¹²² Ahmad Katabi, *Mafâhîm Nafs Amârah, Nafs Lawwâmah, Nafs Muthmainnah Dâr Andishe Hâye Maulawî...*, hal 18.

dari sifat-sifat tercela dan telah menyanggah sifat-sifat terpuji dan meraih kedekatan Ilahi, sehingga mendapatkan ketenangan. Karena itulah disebut dengan *an-nafs al-mutmainnah*, seperti yang tercantum dalam surat al-Fajr: 27 'hai jiwa yang tenang'.

Dari penjelasan keduanya, dapat disimpulkan bahwa *an-nafs al-mutmainnah* adalah tingkatan jiwa tertinggi setelah *an-nafs al-amârah* dan *an-nafs al-lawwamah* yang dihasilkan dengan upayah penyucian diri (*riyadhah*), baik dari sisi rasionalitas maupun spiritualitas dan selalu menerapkan sifat-sifat dan perilaku Tuhan dalam kehidupannya.

4. Keabadian Jiwa

Kata keabadian atau *khulud* secara etimologis artinya *dawam* dan *baqa'* yaitu sesuatu yang abadi keberadaannya maupun kondisinya. '*khulud*' juga berarti abadi selama-lamanya atau mempunyai masa kehidupan yang begitu panjang.¹²³ Oleh karena itu, kata ini umumnya diartikan sebagai abadi. Apabila kata ini dihubungkan dengan jiwa, maka artinya keberadaan jiwa itu abadi dan tidak mungkin menjadi tiada. Karena itu, penulis memaknai *khulud* tidak sekadar kehidupan yang sangat lama sekali, tetapi keberadaan yang tak mendapatkan ketiadaan dalam semua kondisinya. Terdapat dua pengertian tentang keabadian jiwa. *Pertama*, keabadian hakiki, yakni jiwa unik manusia tetap abadi bersama identitas individuasinya (*tasyakhush*). *Kedua*, keabadian non hakiki, yaitu jiwa kehilangan individuasinya (*tasyakhush*) dan keunikannya, tetapi ia bertahan dengan bentuk yang baru dan berbeda. Dalam konteks ini, penulis menggunakan makna keabadian hakiki untuk memahami realitas jiwa dan seluruh fenomena eskatologis yang akan dijelaskan tentangnya.

a. Pelbagai Pandangan tentang Keabadian Jiwa

Secara umum, keabadian jiwa bisa diringkas menjadi lima pembagian berikut ini.

Pertama menolak tentang keabadian jiwa. Mereka berkata bahwa sesungguhnya jiwa manusia akan lenyap setelah kematiannya. Pandangan ini dipercayai oleh sebagian filsuf Yunani. Dalam al-Qur'an juga disebut tentang sebagian kelompok yang dinamakan Kaum *Dahriyyun* atau Materialis. Mereka memandang bahwa jiwa itu tidak abadi dan kehidupan terbatas pada kehidupan dunia saat ini saja. Mereka berpendapat kematian adalah akhir kehidupan manusia, dan tidak akan ada kehidupan setelahnya. Sementara para Filsuf Yunani seperti Demokritus dan Likiplus meyakini mempunyai pandangan yang mirip. Begitu juga dengan Pemikir modern, Bertrand Russel.

¹²³ Ibrahim Mustafa, *al-Mu'jam Mutawasith: Fashal Kha, Lam Dal*, hal 249. Lihat juga Fakhruddin Tharihi, *Majma al-Bahrain...*, Juz 1, hal 679.

Kedua ialah keabadian jiwa diperoleh dengan reinkarnasi. Menurut pandangan ini setiap jiwa itu abadi dalam badan materi dengan reinkarnasi (*tanasukh*), yakni jiwa itu berpindah dari badan yang lama melalui kematian kepada badan yang baru. Kemudian ia pindah lagi ke badan yang baru lagi hingga terus demikian tanpa akhir. Lalu, jiwa itu tidak keluar dari rangkaian yang abadi itu, selama-lamanya. Pandangan tersebut dikemukakan oleh Plato dan sebagian besar penganut reinkarnasi (*tanasukh*). Jiwa setelah kematian akan abadi melalui reinkarnasi. Ia menjalani rangkaian kelahiran dan memperoleh kehidupan baru. Ia terus melakukan perjalanan dari satu alam ke alam yang lain dan memasuki kehidupan baru dengan baju (badan) yang baru.¹²⁴

Ketiga meyakini bahwa jiwa itu abadi tanpa adanya persepsi. Menurutnya, jiwa itu abadi secara mutlak, tetapi tidak mempunyai proses memahami dan tidak memiliki pencerapan. Namun, jiwa akan memiliki persepsi kembali saat dikumpulkan di hari kiamat.

Keempat meyakini bahwa sebagian jiwa abadi bersama persepinya dan sebagian lainnya kehilangan pengetahuannya hingga datangnya hari kiamat. Pendapat ini juga bersumber dari salah satu mazhab dalam Islam.

Kelima mengatakan bahwa semua jiwa abadi bersama persepinya. Menurutnya, jiwa itu abadi dan memiliki persepsi bersama keabadiannya. Pengatahuan jiwa tidak hilang karena kematian merupakan keyakinan sebagian agama samawi dan juga sebagian mazhabnya.

b. Kebaharuan Raga dan Keabadian Ruh/Jiwa (*Jasmaniyah al-Hudûts wa Ruḥaniyah al-Baqâ*)

Doktrin tentang ruh/jiwa dan raga menjadi salah-satu perdebatan mendasar di kalangan filsuf Muslim, kaum arif, dan juga para teolog. Bagaimana tidak, mereka dihadapkan dengan suatu persoalan mendasarkan tentang proses penciptaan manusia serta kebangkitan manusia pasca kematian. Maka, tak jarang dapat kita temukan pernyataan-pernyataan mereka yang mengemukakan bahwa identitas manusia yang terdiri dari jiwa dan raga, sama-sama akan dibangkitkan pasca kematian di dalam kekekalannya. Namun pandangan tersebut memperoleh banyak kritikan, terutama dari sebagian kalangan filsuf Muslim yang mengatakan bahwa bagaimana mungkin raga yang telah hancur akan dibangkitkan seperti semula, sedangkan aktualisasi raga itu adalah kehancuran bagi dirinya sendiri.

Kebaharuan raga dan keabadian ruh (*jasmaniyah al-hudûts wa ruḥaniyah al-baqâ*) merupakan proses terjadinya jiwa yang bersifat baru dan berasal dari fisik atau materi, dan selanjutnya mengalami proses

¹²⁴ Plato, *Daureh Kâmil Âtsar Aflaton*, Juz 3, hal 544-545, John, *Târîkh Jamî Adyân*, hal 155, Mulla Hadi Sabzawari, *Asrâr al-Hikâm*, Juz 1, hal 269

kesempurnaan melalui gerakan transubstansial dan kemudian menyempurna menjadi ruhani serta tetap abadi pada kondisi tersebut¹²⁵. Adapun kebaharuan raga (*jasmaniyah al-hudûts*) dalam permulaannya adalah bersifat materi (*mâdiyah*)¹²⁶ dan secara kontinuitasnya terus mengalami kebaharuan hingga menuju kehancuran raga. Sedangkan kebadian jiwa/ruh (*ruhAniyah al-baqâ*) dipahami sebagai proses kesempurnaan yang berakhir pada keimaterialitas ruhani. Mengapa demikian? Karena, penjelasan Mulla Sadra sendiri tentang jiwa terletak pada ajarannya yang mendasar mengenai “kemunculan” atau “perubahan substantif” (*istihâlah al-jauhariyyah*). Karena itu, ia (Mulla Sadra) berpendapat bahwa jiwa pada mula penciptaannya jasmaniyah dan ruhani dalam kekekalannya (*jasmaniyah al-hudûts wa ruhAniyah al-baqâ*)¹²⁷ dalam kesempurnaan manusia.

Maka dapat dibenarkan bahwa jiwa manusia adalah kebaharuan jasmani dan kecenderungannya adalah keabadian ruhani.¹²⁸ Sebab, jiwa di dalam tingkatan-tingkatannya sebelum mengalami kebaharuan adalah jismani yang berlangsung di dalam permulaannya dan sebagai realitas jismani, kemudian mengalami perubahan gerak substansi yang bersifat potensial menuju realitas immateri serta ruhani¹²⁹ dan kekal di dalamnya.

Jika jiwa bersifat jismani dalam kebaharuannya, penampakkannya, serta diciptakan demikian, maka ruhani yang bersifat immateri ada dalam kejadiannya dan tidak ada perubahan (baginya) dengan berubahnya jisim (*jasmaniyah al-hudûts wa ruhAniyah al-baqâ*).¹³⁰ Hal ini dimaksudkan demikian, karena kesempurnaan jisim/raga adalah kehancuran pada dirinya, sedangkan jiwa yang berada bersamanya akan menyempurna menjadi ruhani tanpa terikat lagi dengan materi, sehingga tidak mengalami kehancuran seperti yang terjadi pada materi.

Terkait persoalan ini, para terdapat beberapa pandangan yang berbeda dalam menyusun argumentasi terhadapnya. Seperti jiwa adalah makhluk sebelum keberadaan raga—pandangan Plato—dan tidak ada kebaharuan ruhani, maka oleh karena itu makhluk dan keberadaannya di dalam waktu bersama raga—pandangan ibn Sina—akan tetapi, Mulla Sadra kemudian

¹²⁵Kholid Al Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra...*, hal. 81.

¹²⁶Abdullah Al-As’adi, *Buhûts fi an-Nafs al-Falsafi*, Qom: Dâr Farâqid li At-Thabâ’ah wa An-Nasyr, 2005, hal. 75.

¹²⁷Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra...*, hal. 266.

¹²⁸Husain Haydar, *Al-‘Isyq fi Al-Basâit Ad-Dzâtiyyah*, Qom: Muassasah Al-Asfâr li An-Nasyr wa At-Tauzî’, 2008, hal. 43.

¹²⁹Abdurrasul ‘Ubudiyyat, *An-Nizôm Al-Falsafi li Madrasah Al-Hikmah Al-Muta’aliyah*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, Juz 3, hal. 342.

¹³⁰Ahmad Wa’zi, *Al-Islâm min Mandzûr Al-Islâm*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, hal. 46.

mengkritiknya dan mengemukakan bahwa makhluk dan sesuatu yang meliputinya adalah jiwanya yang kemudian menuju tingkatan keimaterialitas sesuatu karena adanya gerak subtansi¹³¹ yang bergerak dari keadaan netral (potensial) menuju aktualitasnya.

Adapun tahapan gerak subtansi yang dimaksud oleh Mulla Sadra di dalam menjelaskan *jasmaniah al-hudûts wa ruhAniyah al-baqâ* bahwa keberadaan jiwa manusia memiliki tingkatan dan derajat yang cukup banyak. Dimulai dari awal penciptaannya hingga mencapai tujuan akhirnya (kesempurnaan). Karena itu, sumber esensinya serta keberadaan tingkatan-tingkatannya dalam keterikatannya adalah subtansi jismani kemudian mengalami perubahan sesuatu. Maka, sesuatu yang berupa potensi serta tingkatan-tingkatannya akan menempati kedudukan esensinya dan terpisah dari satu keadaan dirinya di dunia menuju akherat. Maka ia akan kembali kepada Tuhannya bersifat *jasmaniyah al- hudûts wa ruhAniyah al-baqâ*.¹³²

Gerak subtansi ini berlangsung pada materi pertama dan akan berakhir menuju kesempurnaannya bersifat ruhani dan transendental. Materi pertama ini merupakan sejumlah gerak yang berlangsung dari forma (materi) yang ada, karena materi pertama tidaklah selain potensi, dan tidak ada aktualitas padanya melainkan aktualisasinya dengan potensi.¹³³ Potensi yang dimaksud adalah bersifat pasif¹³⁴— dan dapat berubah sesuai dengan kehendak subjek penggerak—dari sisi keberadaannya. Potensi-potensi tersebut berada pada jisim yang meliputi forma dan materi dalam pembagian subtansi, yang dengannya jiwa akan teraktualisasi menuju kesempurnaannya.

Perlu diketahui bahwa raga/jism dalam pengertiannya merupakan benda tiga dimensi¹³⁵ yang memiliki dimensi ruang dan bisa disaksikan fenomena-fenomenanya melalui aksidennya, seperti warna-warna dan bentuk-bentuknya¹³⁶ yang menempati forma dan materi sederhana. Oleh karena itu, melalui jisim/raga, akan bersama dalam aktualitasnya, akan tetapi akan menyempurna menjadi ruhani dalam tingkatan tertingginya.

¹³¹Ali Naqî Khudâyari, dkk, *'Ain Al-Hikmah: al-'Aql fî Târîkh al-Fikr al-Islâmî*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2015, hal. 245.

¹³²Dhârî Mazhar Sholeh, *Ar-Ruh as-Sûfi: Jamâliyah asy-Syaikh fî Zaman at-Tîh*, Damaskus: Dâr Az-Zamân li Ath-Thabâ'ah wa An-Nasyr wa At-Tauzi', 2012, Jilid 1, hal. 188.

¹³³Abdul Jabar Ar-Rirâ'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyah: Syarh Taudîh li Kitâb Bidâyah al-Hikmah*, Tehran: Muassasah Al-Hudâ li An-Nasyr wa At-Tauzi', 2000, hal. 575.

¹³⁴Abdul Jabar Ar-Rirâ'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyah: Syarh Taudîh li Kitâb Bidâyah al-Hikmah*, Tehran: Muassasah al-Hudâ li An-Nasyr wa At-Tauzi', 2000, hal. 592.

¹³⁵Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Al-Manhaj al-Jadid fî Ta'lim al-Falsafah*, Jilid 2, Beirut: Dâr At-Ta'ârif li Al-Matbû'ât, 1428 H, hal. 126.

¹³⁶Mohsen Gharawiyân, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam...*, hal. 178.

Demikianlah yang dapat dipahami dari prinsip *jasmaniyah al-ḥudûts wa ruḥaniyah al-baqâ*.

E. *Qaws Şu'ûd* dan *Qaws Nuzûl* (Busur Naik dan Busur Menurun)

Di dalam studi *'irfan*/tasawuf serta filsafat Islam, satu siklus lengkap perjalanan hidup manusia melewati dua busur yang membentuk sebuah lingkaran penuh: busur turun (*qaws nuzûl*) dari Allah kea lam ciptaan; dan busur naik (*qaws şu'ûd*) dari alam ciptaan kembali kepada Allah. Seperti firman-Nya tentang adanya jarak, atau tidaknya jarak, antara Diri-Nya dengan makhluk, yang disimbolkan melalui diri Nabi Muhammad saw. dalam *mi'raj*:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

“Dia kemudian mendekat (kepada Nabi Muhammad), lalu bertambah dekat, sehingga jaraknya (sekitar) dua busur panah atau lebih dekat (lagi)” (An-Najm/52: 8-9).

Dua busur ini dua belah dari satu lingkaran utuh. Karena ia sebuah lingkaran, kita tidak tahu dari mana berangkat dan tiba. Kita bisa berangkat dari titik mana pun, dan tiba di titik mana pun. Di saat yang sama, titik berangkat sekaligus bisa menjadi titik tiba. Kedua-duanya menjadi satu.¹³⁷

¹³⁷ Haidar Bagir, *Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, (Jakarta: Noura, 2019), hal. 70-71



3.2. Diagram *Qaws Su'ud* dan *Qaws Nuzul*

Dalam pengertiannya, *qaws su'ud* merupakan sebuah perjalanan transenden naik dari penciptaan jiwa manusia. Sedangkan *qaws nuzul* merupakan perjalanan transenden menurun bagi jiwa manusia. Maka, 'terkadang manusia terhubung dengan sesuatu yang tinggi sekaligus mutlak yang berada di atas seluruh hal-hal yang menyatu di dalamnya. Dan inilah yang dimaksud dengan *qaws su'ud*. Akan tetapi, jika keterhubungannya dengan dunia atau realitas eksternal yang materi dengan didasarkan pada aktualisasi manusia menurut kehendaknya, maka ini disebut sebagai *qaws nuzul*¹³⁸, dalam perjalanan manusia.

Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulla Sadra (Shadr Ad-Dîn Muhammad Asy-Syirazi) bahwasanya:

“Ketahuilah bahwa Allah adalah Pengatur makhluk dengan mengeluarkan mereka dari alam kemungkinan (*mumkin al-imbân*) menuju alam arwah. Kemudian, Dia menurunkan mereka dari alam arwah ke alam *asybâh* (alam syariat/taklif, materi) melewati kerajaan (*malakût*) tertinggi dan terendah dari jiwa-jiwa langit dan bumi, melalui orbit, bintang, ether, udara, air, dan tanah hingga mereka sampai pada tempat yang paling rendah dan neraka kegelapan—kemudian, terjadi pengembalian pada pintu kemanusiaan dengan tarikan-tarikan

¹³⁸ Abdul Latif Al-Huruz, *Minal 'Irfân ilâ ad-Daulah*, Beirut: Dâr Al-Fârâbî, 2011, hal. 182.

pertolongan Kehadiran Ilahi di mana terjadi proses turun melewati tempat-tempat persinggahan dan maqam-maqam hingga sampai ke *insân kâmil* yang merupakan ruh alam, tempat penampakan diri Allah, dan khalifah-Nya.¹³⁹

Tentunya, pembicaraan mengenai *qaws su'ûd* dan *qaws nuzûl* (busur naik dan busur menurun) yakni sebagai upaya untuk mendudukan perjalanan jiwa manusia. Dalam pengertiannya, *qaws nuzûl* dipahami sebagai busur perjalanan makhluk yang diawali dari Nabi Muhammad Saw dan berakhir dengan perjalanan entitas-entitas makhluk menuju perjalanan manusia. Sedangkan *qaws su'ûd* diawali dari perjalanan materi pertama yang dinamai dengan potensi (*al-hayûlâ*) yang diterimanya dalam bentuk potensi tanpa ada aktualisasi padanya sebelumnya dan berakhir pada manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*)¹⁴⁰ sebagai tingkatan tertinggi dari hakikat manusia.

Sementara itu, di antara tingkatan diri manusia terdapat (sebuah perjalanan) akhir berupa *qaws nuzûl* dan permulaannya berupa *qaws su'ûd* yang saling berbeda pada kedudukan tertingginya. *Qaws su'ûd* dari permulaannya menuju akhir adalah tingkatan-tingkatan ruhani. Atau, *qaws nuzûl* berawal dari keorisinalitas dirinya (*ibdâ'*), sedangkan *qaws su'ûd* dari hasil aktualisasinya (*ikhîrâ'*)¹⁴¹ yang dialami oleh jiwa manusia. Tentu saja, jiwa yang aktualitasnya sempurna, akan menempati kedudukan tertinggi dari tingkatan derajat manusia. Sebaliknya juga bagi jiwa yang tidak aktual secara sempurna, akan berada sesuai pada tingkatan dengan aktualitasnya.

Di sini, dalam konteks aktualitasnya, jiwa manusia dalam domain *qaws su'ûd* dan *qaws nuzûl*, menempati tingkatan-tingkatan alam yang bersifat materi dan immateri atau bersifat eksoterik maupun esoterik. Tingkatan-tingkatan alam tersebut, dilalui oleh perjalanan jiwa manusia, baik ketika jiwa masih bersama dengan raga maupun pasca kematian. Hal ini mengindikasikan bahwa setiap potensi yang dimiliki oleh jiwa akan sampai pada hakikat tertingginya, tergantung proses dan kondisi aktualitas dirinya.

Adapun beberapa tingkatan alam dalam *qaws su'ûd* dan *qaws nuzûl*, para urafa memiliki istilah yang beragam yang secara umum menjelaskan tentang adanya perjalanan *nuzûl* (turun) dan *su'ûd* (naik) dari setiap entitas, khususnya manusia. Di antaranya Imam Khomeini membagi *qaws su'ûd* dan *qaws nuzûl*, pada tujuh tingkatan entitas eksternal:

¹³⁹ Shadr Ad-Dîn Muhammad Asy-Syirazi, *Teosofi Islam: Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005, hal. 107

¹⁴⁰ Sayyid Murtadha Uyani, *At-Tanmyah wa Asas al-Hadhârah al-Gharbiyah: at-Taqaddam al-Iqtishâdî am At-Takâmul At-Tsaqâfî*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah lî Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, hal. 195

¹⁴¹ Muhammad Hasan Ismail, *Al-Bâbiyah wa al-Bahâiyah: Târikh wa 'Aqîdah*, Beirut: Dâr Kutub Al-'Ilmiyah, 2009, hal. 366.

a. Alam Keesaan (*Ahadiyahât*)

Pertama kali tahapan universal alam adalah tahapan *ahadiyahat* (keesaan). Qhaisari berpendapat bahwa seluruh asma dan sifat Tuhan adalah tenggelam dan fana pada dzat-Nya yang absolut.¹⁴² Maka, konsekuensi daripada maqom ini adalah bagi para pesuluk dalam perjalanan suluk *shu'ud* bagi orang-orang yang sempurna, mereka telah sampai pada manifestasi *wujudî* dengan tanpa entitas sifat dan sampai hakikat dzat-Nya.¹⁴³

Di sisi lain, Imam Khomeini dengan pandangannya ini bahwa manifestasi *wujudi* dan penyaksian *al-Haq* Taala bisa tercapai dan termanifestasikan hanya pada tingkatan asma Ilahi yang memancar dan manifestasi tersebut adalah sebuah kemustahilan kecuali pada tingkatan asma dan sifat.¹⁴⁴ Tetapi bukan berarti bahwa pada tahapan *ahadiyahat* tersebut, terbebas dari pluralitas asma Ilahi, namun berlangsung pada tingkatan asma dzati dan entitas sifat dzati, atau terjadi pada maqom *djam 'ul jam 'i*.¹⁴⁵

Pada seluruh tahapan-tahapan ini, menurutnya bahwa perjalanan *qhous nuzul dan shu'ud* adalah bersifat hubungan kausalitas serta muara silsilah tersebut dari alam wahidiyat atau alam lahut.¹⁴⁶

b. Alam Kesatuan (*Wâhidiyât/Lahut*)

Alam *wâhidiyât* (kesatuan) atau dikenal juga dalam irfan sebagai *hadrah wahidiyat*. Tahapan ini adalah tahapan asma Ilahi dengan entitas sifat dan hasil dari manifestasi dzati-Nya *al-Haq* dalam bingkai asma dan sifat. Pada manifestasi dzat, untuk para auliya adalah tahapan pertamanya adalah manifestasi asma dan sifat pada alam *hadrah wahidiyah*. Setelah itu, naik pada tingkatan asma dzatnya *ahadiyahat*.¹⁴⁷

Pada tahapan *wahidiyah* ini, dapat kita pahami dari tiga sudut pandang: 1. Dari sudut relasinya dengan *asma al-Haq*. Pada tahapan ini, bisa disebut dengan *hadrah asma* dan sifat atau *hadrat jam 'i (hadrat jam 'i wa sifat)*; 2. Dilihat dari sisi relasi dan hubungannya dengan ilmu Allah. Maka, atas dasar ini disebut dengan hadrat ilmiah atau entitas-entitas tetap (*a'yan at-tsâbitah*) yang disebut juga dengan forma ilmu Tuhan (*shuwar 'ilmi al-Haq*); 3. Tahapan yang berhubungan dengan potensi-potensi dan ketentuan-ketentuan entitas eksterna. Dari sudut ini juga disebut dengan *hadrat qadha*

¹⁴² Dâwud Qhaisari, *Syarh Qhaisari 'alâ Fushûsh al-Hikâm*, Tehran: Bidhâr, 1363, hal. 12.

¹⁴³ Dâwud Qhaisari, *Syarh Qhaisari 'alâ Fushûsh al-Hikâm...*, hal. 15.

¹⁴⁴ Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahar*, Tehran: Chop wa Nasyr 'Urûj, 1423, hal. 69-71.

¹⁴⁵ Khomeini, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fushûsh al-hikâm Mishbâh al-Uns*, Tehran: Muassasah Posdâr, 1406, hal. 176.

¹⁴⁶ Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Tehran: Muassasah Tandzîm wa Nasyr Âtsar, 1385, Jilid 1, hal. 72.

¹⁴⁷ Khomeini, *Syarh Jahl Hadîs*, Tehran: Muassasah Tandzîm wa Nasyr Âtsar, 1383, hal. 653.

dan qadar Ilahi. Sedangkan entitas-entitas tetap (*a'yan ats-tsâbitah*) merupakan forma kadar dan ketentuan alam mungkin. Dan asma dan sifat Ilahi ditinjau dari sisi eksistensinya menyatu dengan tahapan *uluhiyah*.¹⁴⁸

c. Alam Kehendak Penciptaan (*Masyiyat Fi'li*)

Kehendak penciptaan (*masyiyat fi'li*) disebut juga sebagai emanasi (*fayd muqaddas*). Pada tahapan ini, terdapat dua tingkatan yakni pertama tingkatan asma dzati dan asma sifat, yang disebut dengan *masyiyat dzatiyah* yang merupakan kumpulan dari manifestasi cinta yang disebut sebagai (*tajalli ghaibi ahadi*) dan tajalli ilmi (*fayd al-aqdas*). Kedua, maqam manifestasi perbuatan Tuhan atau entitas asma fi'li yang disebut dengan *masyiyat fi'li* dan *fayd muqaddas*. Dengan kata lain, kehendak Dzat adalah tingkatannya sebelum wahidiyat, sedangkan *masyiyat fi'li* setelah wahidiyah.¹⁴⁹ *Fayd muqaddas* atau *masyiyat fi'li* ini adalah manifestasi *ism a'dzam*.¹⁵⁰

Seluruh kuiditas-kuiditas dan entitas eksternal yang ada hadir pada *fayd muqaddas*. Dan disebut juga dengan sebutan *nafs rahmanî* yang mana seluruh entitas-entitas makhluk bergantung pada diri-Nya¹⁵¹.

d. Alam Akal (*'Aql*)

Istilah akal yang dalam bahasa filsafat Peripatetik disebut dengan akal universal dan jiwa universal, sedangkan dalam istilah *'irfan* disebut dengan malaikat.¹⁵² Seluruh alam akal itu dengan termanifestasikan dengan nama alîm, dan dengan nama al-alim untuk memmanifestasikan pada alam-alam akal lainnya. Akal universal ini disebut juga dengan alam jabarut. Disebut jabarut, karena Allah Swt menyempurnakan kekurangan-kekurangan mereka. Atau disebut dengan jabarut karena mereka menyempurnakan segala kekurangan yang berada di bawahnya.¹⁵³

Akal universal mencakup juga dua jenis malaikat, yaitu malaikat *muhaiyamah* atau *muhaymanah* dan malaikat jabarut yang berfungsi sebagai perantara rahmat Ilahi dan sebagai emanasi pertama terhadap tingkatan-tingkatan yang berada di bawahnya, dan paling agungnya malaikat alam jabarut terdapat empat malaikat sebagai empat arsy yaitu Israfil, Jibrail, Mikail, Izrail, dan masing-masing merupakan manifestasi dari empat nama Tuhan pembawa arsy wahdaniyah: rahman, rahim, rabb, dan malik. Dan menurut Imam Khomeini bahwa Jibril adalah nama Tuhan yang Maha

¹⁴⁸Khomeini, Imam Khomeini, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fushûsh al-hikâm Mishbâh al-Uns...*, hal. 252.

¹⁴⁹Khomeini, *Syarh Jahl Hadîts...*, hal. 598.

¹⁵⁰Khomeini, *Tafsîr Sûrat Hamd*, Tehran: Muassasah Tandzîm wa Nasyr Âtsar, 1381 hal. 24.

¹⁵¹Khomeini, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fushûsh al-Hikâm Mishbâh al-Uns...*, hal. 296.

¹⁵²Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 3..., hal. 50.

¹⁵³Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 1..., hal. 76.

Mengetahui (*alim*).¹⁵⁴

e. Alam Mitsâl (*Nufûs Kullî*)

Alam mitsal (*nufûs kullî*) adalah alam setelah alam akal. Alam mitsal (jiwa universal) pada tingkatan esensinya adalah akal dan terbebas dari unsur materi dan forma. Akan tetapi, pada tingkatan aktualitasnya, memiliki hubungan pengaturan terhadap alam di bawahnya.¹⁵⁵ Jiwa-jiwa universal karena berhubungan dengan pengaturan alam fisik, maka disebut dengan malaikat pengatur (*malaikah al-mudabbir*).¹⁵⁶

Terdapat empat pilar yang menjadi lokus manifestasi asma Allah yaitu rahman, rahim, malik, dan rabb. Semuanya berada pada jiwa universal (*nufus kulli*) yang menjadi pilar malaikat pengatur jisim universal, dan pembawa arsy wujud.¹⁵⁷

f. Imaginal World (*Mitsâl Mutlaq*)

Alam mitsal mutlak disebut alam malakut terendah. Alam mitsal merupakan *barzakh* dan penghubung alam akal dan jiwa universal serta alam materi. Alam malakut terendah ini bertempat pada jiwa partikular. Alam mitsal mutlak tidak memiliki unsur materi dan di realitas tidak juga memiliki arah dan juga hanya memiliki forma dan ukuran.¹⁵⁸ Di alam mitsal ini, antara *qhaus shuud* dan nuzul berbeda yang disebut sebagai alam *dzar* dan *alastu* dan berada sebelum turun ke alam materi. Dan di sanalah berikrar tentang tauhid.¹⁵⁹ Alam *dzar* disebut juga surga perjumpaan, yang mana dengan surga *barzakhî* terjadi pasca kematian dalam perjalanan naik (*qaws shu'ud*) yang berbeda dengan busur menurun (*qaws nuzûl*).¹⁶⁰

Alam mitsal pada busur naik adalah alam *barzakh* dan alam akherat, yang mana tempatnya pada jiwa partikular manusia yang terjadi setelah terlepas dari badan dan unsur-unsur materi. *Barzakh* memiliki dua bagian universa yakni surga pada alam malakut yang tinggi dan neraka pada alama malakut terendah, dan masing-masing memiliki tingkatan yang berbeda-beda.¹⁶¹ Penghuni *barzakh* memiliki wujud *barzakhî* yang juga memiliki surga kebahagiaan *barzakhî*, dan begitu juga sebaliknya orang-orang yang celaka berada dalam neraka *barzakhî* yang disebut dengan nerakanya orang-orang yang tercela.¹⁶² Dan juga di alam *barzakh* dan akherat, terdapat proses

¹⁵⁴ Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 3..., hal. 46.

¹⁵⁵ Khomeini, *Âdab As-Shalwah*, Tehran: Muassasah Tandzîm wa Nasyr Âtsar, 1378 H, hal. 341.

¹⁵⁶ Khomeini, *Syarh Du'â As-Sahr...*, hal. 149.

¹⁵⁷ Khomeini, Imam Khomeini, *Âdab As-Shalwah...*, hal. 273.

¹⁵⁸ Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 3..., hal. 596.

¹⁵⁹ Khomeini, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fusûs Al-Hikâam Mishbâh Al-Uns...*, hal. 125.

¹⁶⁰ Khomeini, *Âdab As-Shalwah...*, hal. 46.

¹⁶¹ Khomeini, *Âdab As-Shalwah...*, hal. 363

¹⁶² Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 3...,hal. 72.

penyempurnaan dan gerak substansi.¹⁶³

g. Alam Materi (*Ṭabi‘iyât*)

Pada alam materi ini, terdapat unsur-unsur dan kekhususan yaitu memiliki forma dan materi, yang meniscayakan adanya potensi bagi materi. Oleh karena itu, mengindikasikan adanya gerak untuk menuju pada kesempurnaannya yaitu aktualisasi. Karena itu, seluruh yang bersifat jasmani, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia, semuanya bergerak. Dan gerak ini ada pada materi, sedangkan materi dari sisi keberadaannya selalu bersama dengan forma.¹⁶⁴ Oleh sebab itu, forma dan materi bergerak menuju kesempurnaan, hingga mencapai aktualisasi seluruh potensi dan daya-daya yang dimilikinya.

¹⁶³ Khomeini, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fusûs Al-Hikâam Mishbâh Al-Uns*, hal. 170-171.

¹⁶⁴ Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 1..., hal. 74. Lihat juga Abdul Karim Ardebili, *Taqrîrât Falsafe Imâm Khomeinî*, Jilid 3..., hal. 76-77.

BAB IV

AYAT-AYAT MA'ÂD TRANSENDEN

Banyak sekali ayat-ayat yang membicarakan tentang *ma'âd* dan hari kiamat dengan berbagai macam nama dan fungsinya, sehingga banyak di antara para ulama yang membahas tema-tema kiamat tersebut sesuai dengan nama dan fungsinya. Seperti, Jawadi Amuli menulis buku *Ma'âd dan Kiamat dalam Alquran*; Quraish Shihab menulis *Kehidupan Setelah Kematian*; Muhsin Qiraati menulis '*Ushûl 'Aqâid*'; Mishbah Yazdi menulis '*Âmuzesy-é 'Aqâid*'; Ibn Sina dan Mulla Sadra menulis *Al-Mabda' wa Al- Ma'âd* ; dan lain sebagainya.

Hal ini menunjukkan bahwa tema *ma'âd* ini adalah sebuah pembahasan yang sangat fundamen dalam Alquran, sehingga menjadi perhatian khusus bagi para ulama dan pemikir Islam yang ditelaah secara terus-menerus oleh para ulama dari generasi ke generasi. Pandangan para ulama yang mengkaji tentang tema-tema *ma'âd* dalam Alquran ini, memiliki beragam pemaknaan dan penafsiran sebagaimana yang telah dikemukakan dalam pembahasan sebelumnya. Akan tetapi, dari beragam penafsiran yang telah dikemukakan oleh para ulama dan cendekiawan Muslim, mayoritas dari mereka masih memaknai *ma'âd* sebagai kehidupan pasca-kematian. Padahal, menurut peneliti setelah mengamati beberapa ayat tentang *ma'âd* , justru *ma'âd* tidak hanya berlaku untuk kehidupan pasca-kematian semata, melainkan sudah dimulai semenjak kehidupan dunia. Sebagaimana yang terdapat pada penjelasan tabel berikut ini, antara lain:

No	Tema-Tema <i>Ma'âd</i>	Ayat Alquran
1	Ayat-Ayat Tentang Kematiaan	Al-Zumar/29: 30
		Ali Imran/3: 158
2	Ayat-Ayat Tentang Kiamat	Maryam/19: 95
		Al-Syura/42: 17-18
		Al-Nahl/16: 77
		Al-Mukminun/23: 100
		Al-Isrâ/17: 2
		Al-Wâqi'ah/56: 49-50
		Al-Kahfi/18: 47
		Hûd/11: 56
		Al-Mu'minun/23: 74
		Al-Zumar/39: 68
3	Ayat-Ayat Penyingkapan Perbuatan	Al-Zalzalâh/99: 7-8
		Al-Kahfi/18: 49
		Ali Imran/3: 30
		Ghâfir/40: 16
4	Ayat-Ayat Penyingkapan Realitas	Qaf/50: 22
		Al-Thariq/86:
		Al-Qasas/28: 88
5	Ayat-Ayat Tentang Surga dan Neraka	Al-Kahfi/18: 107-108
		Luqman/31: 8
		As-Sajadah/32: 19
		Yunus/10: 25
		Ad-Dukhan/44: 51
6	Ayat-Ayat Tentang Kembalinya Manusia kepada Tuhan	Al-Baqarah/2: 156
		Al-Rum/30: 11
		Al-Maidah/5: 10
		Al-Baqarah/2: 285
7	Ayat-Ayat Tentang Kembalinya Seluruh Makhluk kepada Tuhan	Al-Nur /24: 42
		Al-Syuraa/42: 5
		Al-Anbiya/21: 93
8	Ayat-Ayat Tentang Reinkarnasi	Al-Baqarah/2: 22
		Al-Maidah/5: 60
		Al-Takwir/81: 5

4.1. Tabel Ayat-Ayat *Ma'âd* Transenden

Oleh sebab itu, penulis dalam hal ini, akan menyoroti beberapa ayat yang berhubungan dengan *ma'âd* di dalam berbagai kitab tafsir lahiriah (eksoteris) dan tafsir batiniyah (esoterik).

Ini ditunjukkan untuk mencoba menguak isyarat Nabi yang menyatakan bahwa Alquran memiliki dimensi lahir dan batin. As-Sulami di dalam mukadimah kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, selain menghadirkan sebuah hadis Nabi dari Ibn Mas'ūd, dikutip juga perkataan Imam Ali ra. tentang empat makna yang terkandung di dalam sebuah ayat yaitu *zhâhir*, *bâthin*, *had* dan *mathla'*. Terakhir dinukil juga kategori pembagian ayat-ayat Alquran oleh Imam Ja'far al-Shâdîq—seorang sufi generasi awal dan ketururunan Nabi Muhammad saw. Menurut al-Sulami, Imam Ja'far membagi 4 tingkatan makna Alquran yaitu; (1) *Al-'Ibâdah* level ini didapat oleh orang *'awâm*. (2) *Al-Isyârah* yaitu untuk orang khusus (*al-khawâsh*). (3) *Al-Lathâif* diperuntukan untuk para wali (*al-auliya'*). (4) *Al-Ḥaqâiq* ditunjukkan untuk para Nabi (*al-anbiya'*).¹

A. Ayat-Ayat Tentang Kematian

Kematian adalah peristiwa yang tidak bisa dihindari oleh seorang pun. Hukum dunia sebagaimana yang dikemukakan dalam Alquran bahwa setiap yang bernyawa pasti mengalami kematian. Ini menunjukkan bahwa kematian menjadi suatu keniscayaan kepada seluruh makhluk yang bernyawa. Terkait hal ini, baik kaum teolog, filsuf, maupun sufi atau *'urafa* sama-sama meyakini demikian. Akan tetapi, di dalam menjelaskan makna kematian, mereka memiliki pandangan yang berbebeda-beda. Oleh sebab itu, sebelum memahami terkait pandangan kaum teolog maupun *'urafa* tentang kematian, akan dijelaskan terlebih dahulu terkait makna kematian.

Kata kematian secara etimologi berasal dari bahasa Arab² yaitu *mâtayamûtu-mautan* “مات يموت موتا” yang berarti terpisahnya roh dari jasad;³ suatu keadaan yang menunjukkan atas hilangnya kekuatan sesuatu;⁴ lawan kata dari kehidupan⁵ seperti diam, tidur, punah, rusak, rapuh, usang, dan busuk;⁶ terpisahkan dari kehidupan.⁷ Sedangkan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kematian dimaknai sebagai (1) sudah hilang nyawanya;

¹Abi 'Abd al-Rahmân Muḥammad bin al-Ḥusain bin Musa al-Sulamî, *Ḥaqāiq al-Tafsīr Tafsīr al-Qur'ân al-'Azîz*, di-*taḥqîq* oleh Sayyid Imrân (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), cet-1, jilid. 1, h. 19-23

²Mahmud Musawî, *Farhange Istilâhât Falsafé wa Kalâm Islâmî: Fâris-Inggris – Inggris-Fâris*, Tehran: Doftare Phirûhesy wa Nasyr Suhrawardî, 1386, hal. 608

³Louis Ma'luf, dkk, *Al-Munjid fî Al-Lughah wa Al-Adab wa Al-Ulul*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986, hal. 778

⁴Abî Al-Husain Ahmad Ibn Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007, hal. 283

⁵Ibnu Manzûr, *Lisân Al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119, hal. 4294

⁶Majid Al-Dîn Al-Fairûz Âbâdî, *Al-Qâmûs Al-Muhît*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1429 H, hal. 1562

⁷Ahmad Al-Âyid, dkk, *Al-Mu'jam Al-'Arabî Al-Asâsî*, Tunisia: Al-Manzumah Al-'Arabiyyah li a-Tarbiyyah wa Al-Tsaqâfah wa al-'Ulûm, 1424 H, hal. 1158

tidak tumbuh lagi (2) tidak mempunyai nyawa; tidak pernah hidup (3) tidak ada gerak atau kegiatan⁸.

Jadi, berdasarkan penjelasan mengenai kata '*al-maut*', kita dapat memahami bahwa frase kematian tidak hanya berkaitan dengan kematian yang dipahami oleh banyak orang sebagai diangkatnya roh dari jasad. Akan tetapi, dengan mengamati beberapa pendefinisian atas frase '*al-maut*', maka kematian bisa diartikan sebagai berikut:

1. Kematian adalah diangkatnya ruh dari jasad.
2. Kematian adalah hilangnya kekuatan sesuatu.
3. Kematian ada keadaan yang menunjukkan atas sesuatu yang diam dan tidak bergerak.

Menurut al-Farabi bahwa kematian adalah kehancuran raga. Jiwa yang sempurna akan mengalami perjalanan kehidupan selanjutnya, sedangkan jiwa yang rusak akan mengalami kehancuran bersama dengan hancurnya raga.⁹ Sedangkan ibn Sina menyebut kematian itu adalah terpisahnya jiwa dari raga.¹⁰ Penjelasan kematian menurut al-Farabi agaknya memiliki kesamaan dengan paham reinkarnasi sedangkan ibn Sina tidak menjelaskan lebih jauh setelah jiwa dan raga itu berpisah jiwa akan menuju ke mana.

Sementara itu, Râghib Al-Ishfahânî dalam *Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân* menyebutkan bahwa kematian (موت) memiliki beberapa makna,¹¹ antara lain:

1. Kematian adalah lawan dari kata daya tumbuh dan berkembang yang ada pada manusia, hewan dan tumbuhan. Sebagaimana yang disebutkan dalam *Rum/30: 19*;¹²

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ
مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾

Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup dan menghidupkan bumi sesudah matinya. Dan seperti itulah kamu akan dikeluarkan (dari kubur).

⁸Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 998. Lihat juga Tim Penyusun Tesaurus Pusat Bahasa, *Tesaurus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 315..

⁹Abu Nashr Al-Farabi, *Al-Siyâsat Al-Madaniyah*, India: Dâ'irah al-Ma'ârif al-Ustmaniyyah, 1345 H, hal. 53

¹⁰Ibn Sina, *Al-Najâh*, Tehran: Nashir Khorouw, 1364 H, hal. 291

¹¹Râghib Al-Ishfahânî, *Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009, hal. 476-477

¹²Lihat juga *Qaf/50: 11*.

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa pertumbuhan manusia dari nutfah atau burung tumbuh dari telur serta berkembangannya tumbuhan berasal tanah yang awalnya kering. Ini menggambarkan bahwa kehidupan pasca kematian digambarkan oleh Allah seperti ayat tersebut dan bukanlah suatu keanehan. Maka, melalui perumpaan ayat ini, Allah Swt menggambarkan seperti itulah dalam membangkitkan manusia di akherat kelak.

2. Kematian adalah hilangnya kekuatan indra. Sebagaimana yang disebutkan dalam *Maryam/19: 23*,¹³

فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا

مَنْسِيًّا ﴿١٣﴾

Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma, dia berkata: "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan".

Ayat ini juga menggambarkan bahwa hilangnya kekuatan indra juga adalah sebuah kematian. Sebagaimana yang dikisahkan oleh ayat ini tentang peristiwa kelahiran nabi Isa oleh Siti Maryam yang menginginkan kematian bagi dirinya, akan tetapi Allah kemudian memberikan kematian baginya dengan dihilangkannya rasa bagi Siti Maryam ketika hendak melahirkan. Dalam ayat ini, hilangnya indra perasa juga disebut sebagai kematian agar tidak merasakan penderitaan.

3. Kematian adalah hilangnya daya akal yang berarti kebodohan. Sebagaimana yang disebutkan dalam *al-An'am/6: 122*,¹⁴

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan.

¹³ Lihat juga *Maryam/19: 66*

¹⁴ Lihat juga *Al-Naml/27: 80*

Berdasarkan ayat ini, orang-orang yang tidak bisa mengambil manfaat dan mengikuti seruan nabi Muhammad dianggap telah mati akibat kebodohnya. Jadi, penolakan seseorang atas kebenaran akibat kebodohan sama halnya dengan orang-orang yang hanya hidup dengan raganya tetapi akal dan hatinya telah mati.

4. Kematian adalah kesedihan. Sebagaimana yang disebutkan dalam *Ibrahim/14: 17*.

يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ

وَرَأَيْهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٧﴾

Diminumnya air nanah itu dan hampir dia tidak bisa menelannya dan datanglah (bahaya) maut kepadanya dari segenap penjuru, tetapi dia tidak juga mati, dan dihadapannya masih ada azab yang berat.

Melalui ayat ini Allah Swt menggambarkan bahwa orang-orang yang disiksa tidak akan mati dan mereka hanya dapat merasakan penderitaan dan kesedihannya, sementara tidak ada jalan keluar lagi. Keadaan tersiksa di akherat di mana siksaan datang bertubi-tubi dan mereka tidak mati, sedangkan di balik itu ada siksa yang lebih pedih lagi, maka ia benar-benar telah berada dalam kesedihan dan kepedihan.

5. Kematian adalah (ketika seseorang dalam keadaan) tidur. Sebagaimana yang disebutkan dalam *al-An'am/6: 60*:¹⁵

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ

أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾

Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan di siang hari, kemudian Dia membangunkan kamu pada siang hari untuk disempurnakan umur(mu) yang telah ditentukan, kemudian kepada Allah-lah kamu kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang dahulu kamu kerjakan.

Berdasarkan keterangan ayat ini bahwa kondisi tidurnya seseorang juga dipahami sebagai kematian, karena pada saat seseorang tidur, ia tidak memiliki kesadaran. Jadi, tidurnya seseorang adalah sebuah kematian, meskipun ruh dan raganya masih ada bersamanya.

Raghib Isfahani juga menambahkan bahwa kematian yang dipahami orang-orang awam adalah sebagaimana lazimnya terpisahnya

¹⁵ Lihat juga Al-Zumar/39: 42

roh dari jasad. Padahal, Allah menganggap orang yang terbunuh di jalan-Nya adalah hidup, sehingga siapa pun yang mati di jalan Allah adalah hidup. Sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Zumar/39: 30.¹⁶

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula).

Ayat ini menunjukkan bahwa terpisahnya roh dari jasad adalah sebuah kematian dan inilah yang dipahami oleh mayoritas orang di mana kematian tak lain adalah dicabutnya roh dari jasad manusia.

Sementara itu, Hasan Zadeh Amuly menjelaskan bahwa kematian dapat dikelompokkan ke dalam empat macam, yakni:¹⁷

Pertama, al-maût al-aḥmâr yaitu, melawan hawa nafsu yang disebut jihad akbar, sebagaimana disebutkan dalam hadis, ketika Nabi saw dari peperangan melawan orang-orang kafir, Nabi saw mengatakan, “Kami telah kembali dari jihad yang kecil untuk menuju kepada jihad yang lebih besar, para sahabat bertanya, apa jihad yang paling besar itu? Nabi menjawab, melawan hawa nafsu”.

Kedua, al-maût al-abyâd yaitu rasa lapar, karena rasa lapar dapat menerangi batin manusia dan memutihkan wajah hati manusia, maka apabila seorang sâlik¹⁸ senantiasa dalam keadaan lapar ia sesungguhnya telah mati putih. Pada saat itu, seorang sâlik telah menghidupkan kecerdasan batinnya karena rasa kenyang itu mematikan kecerdasan dan barang siapa yang mematikan perutnya maka telah menghidupkan kecerdasannya.

Ketiga, al-maût al-aḥdâr yakni seorang sâlik mengenakan pakaian sederhana yang tidak bernilai. Maka apabila seorang salik telah merasa cukup dengan pakaian yang dapat menutupi auratnya dan bisa dipakai untuk shalat, maka dia telah mati putih, disebabkan karena telah menghidupkan kehidupannya dengan *qana'ah* serta menghiasi wajahnya dengan keindahan dirinya yang dengan itu dia dapat menghidupkan dirinya dan merasa tidak perlu dengan keelokan palsu.

Keempat, al-maût al-aswâd yaitu adanya asumsi gangguan dari makhluk karena bila tidak ditemukan pada dirinya kesusahan dan merasakan

ketersakitan pada dirinya bahkan merasakan kelezatan dengan itu karena dia dapat menyaksikan kekasihnya.

¹⁶ Lihat juga Ali Imran/3: 169

¹⁷ Hasan Zadeh Amuly, *Shidrah Al-Munthahâ fi Tafsîr al-Mushthafâ*, Qom: Alif Lâm Mîm, 1388 H, Cet-1, hal. 178-179.

¹⁸ Sâlik adalah orang yang melakukan perjalanan spiritual menuju Allah. Lihat: ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtihâlâhât ash-Shûfiyyah*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1992, hal. 199

Selain itu, frase kematian yang digunakan dalam Alquran memiliki beragam derivasinya. Sebagaimana yang digambarkan dalam tabel berikut ini:

Bentuk Kata								Surah
No	Fi'il			Isim				
	Fi'il Mâ'î	Fi'il Mu'dârî	Fi'il Amr	Maşdar	Maşdar Mim	Isim Fâ'il	Isim Maf'ûl	
1	مَاتَ	-	-	-	-	-	-	Al-Imran/3: 144 At-Taubah/9: 84
2	مَاتُوا	-	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 161 Al-Imran/3: 91 Al-Imran/3:156 At-Taubah/9: 84 At-Taubah/9: 125 Al-Hajj/22: 58 Muhammad/47: 34
3	مَاتَتْ	-	-	-	-	-	-	Maryam/19: 23 Maryam/19: 66 Al-Anbiya/21: 34
4	مَاتْتُمْ	-	-	-	-	-	-	Al-Imran/3: 157 Al-Imran/3: 158
5	مَاتِمٌ	-	-	-	-	-	-	Al-Mu'minun/23: 35
6	مَاتِنَا	-	-	-	-	-	-	Al-Mu'minun/23: 82 As-Saffat/37: 16 As-Saffat/37: 52 Qaf/50: 3 Al-Waqi'ah/56: 47
7	-	أَمُوتُ	-	-	-	-	-	Maryam/9: 33
8	-	تَمُتُ	-	-	-	-	-	Az-Zumar/42: 39
9	-	تَمُوتُ	-	-	-	-	-	Al-Imran/3: 145 Luqman/31: 34
10	-	تَمُوتُنَّ	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 132
11	-	تَمُوتُونَ	-	-	-	-	-	Al-Imran/3: 102 Al-A'raf/7: 25
12	-	نَمُوتُ	-	-	-	-	-	Al-Mu'minun/23: 37 Al-Jasiyyah/45: 24
13	-	فَيَمُتُ	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 217
14	-	يَمُوتُ	-	-	-	-	-	An-Nahl/16: 38 Maryam/19: 15 Thaha/20: 78 Al-Furqan/25: 58 Al-A'la/87: 13
15	-	يَمُوتُوا	-	-	-	-	-	Fatir/35: 36
16	-	يَمُوتُونَ	-	-	-	-	-	An-Nisa/3: 18

17	-	يُمِينِي	-	-	-	-	-	Asy-Syu'araa/26: 81
18	-	-	-	-	مَمَاتُهُمْ	-	-	Al-Jasiyah/45: 61
19	-	-	-	-	مَمَاتِي	-	-	Al-An'am/6: 162
20	أَمَاتُهُ	-	-	-	-	-	-	Abasa/80: 61
								Al-Baqarah/2: 259
21	أَمَّتْنَا	-	-	-	-	-	-	Ghafir/40: 11
22	أَمَاتَ	-	-	-	-	-	-	An-Najm/35: 44
23	-	أَمِيَّتُ	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 258
24	-	نُمِيَّتُ	-	-	-	-	-	Al-Hajr/15: 23
								Qaf/50: 43
25	-	يُمِيَّتُ	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 258
								Al-Imran/3: 156
								Al-A'raf/7: 158
								At-Taubah/9: 116
								Yunus/10: 56
								Al-Mu'minun/23: 80
								Ghafir/40: 68
								Ad-Dukhan/44: 8
Al-Hadid/57: 2								
26	-	يُمِيَّتُكُمْ	-	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 28
								Al-Hajj/22: 66
								Ar-Rum/30: 40
								Al-Jasiyah/45: 26
27	-	-	مُوتُوا	-	-	-	-	Al-Baqarah/2: 243
								Al-Imran/3: 119
28	-	-	-	المَوْتُ	-	-	-	Al-Baqarah/2: 19
								Al-Baqarah/2: 94
								Al-Baqarah/2: 133
								Al-Baqarah/2: 180
								Al-Baqarah/2: 183
								Al-Imran/3: 143
								Al-Imran/3: 168
								Al-Imran/3: 185
								An-Nisa/4: 15
								An-Nisa/4: 18
								An-Nisa/4: 78
								An-Nisa/4: 100
								Al-Maidah/5: 106
								Al-Anfal/8: 6
								Hud/11: 8
								Ibrahim/14: 18
								Al-Mulk/67: 2
								Al-Munafiqun/63: 10
Al-Anbiya/21: 35								
Al-Mu'minun/23: 99								
Al-Ankabut/29: 57								
As-Sajadah/32: 11								

								-Al-Ahzab/33: 16 Al-Ahzab/33: 19 Saba/34: 14 Az-Zumar/39: 42 Ad-Dukhan/44: 56 Muhammad/47: 20 Qaf/50: 10 Al-Waqi'ah/56: 60 Al-Jum'ah/62: 6 Al-Jum'ah/62: 8
29	-	-	-	مَوْتًا	-	-	-	Al-Furqan/25: 3
30	-	-	-	مَوْتِكُمْ	-	-	-	Al-Baqarah/2: 56
31	-	-	-	مَوْتِهِ	-	-	-	An-Nisa/4: 159 Saba/34: 14
32	-	-	-	مَوْتِهَا	-	-	-	Al-Baqarah/2: 164 Al-Baqarah/2: 259 An-Nahl/16: 65 Al-Ankabut/29: 63 Ar-Rum/30: 19 Ar-Rum/30: 24 Fatir/35: 9 Az-Zumar/39: 42 Al-Jasiyah/45: 5 Al-Hadid/57: 17
33	-	-	-	الْمَوْتِ	-	-	-	Ad-Dukhan/44: 56
34	-	-	-	مَوْتِنَا	-	-	-	As-Saffat/ 37: 59 Ad-Dukhan/44: 35 Fatir/35: 22
35	-	-	-	-	-	أَمْوَاتٌ	-	Al-Baqarah/2: 154 Al-Imran/3: 169 Al-Mursalat/77: 62
36	-	-	-	-	-	أَمْوَاتًا	-	Al-Baqarah/2: 28 Al-Imran/3: 169 Al-Mursalat/77: 62
37	-	-	-	-	الْمَمَاتِ	-	-	Al-Isra/17: 75
38	-	-	-	-	-	مَمِيلِينَ	-	As-Saffat/37: 58
39	-	-	-	الْمَوْتَى	-	-	-	Al-Baqarah/2: 73 Al-Baqarah/2: 260 Al-Imran/3: 49 Al-Maidah/5: 110 Al-An'am/6: 36 Al-An'am/6: 111 Al-A'raf/7: 57 Ar-Ra'd/13: 31 Al-Hajj/22: 6 An-Naml/27: 80 Ar-Rum/30: 50

								Ar-Rum/30: 52
								Yasin/36: 12
								Fusilat/41: 49
								As-Syura/42: 9
								Al-Ahqaf/46: 33
								Al-Qiyamah/15: 40
40	-	-	-	مَيِّتًا	-	-	-	Al-An'am/6: 122
								Al-Furqan/25: 49
								Az-Zukhruf/43: 11
								Al-Hujurat/49: 12
								Qaf/50: 11
41	-	-	-	الْمَيِّتَةُ	-	-	-	Al-Baqarah/2: 173
								Al-Maidah/5: 3
								Al-An'am/6: 139
								Al-Maidah/6: 145
								An-Nahl/16: 115
								Yasin/36: 33
42	-	-	-	-	-	الْمَيِّتُ	-	Al-Imran/3: 67
								Al-An'am/6: 95
								Al-A'raf/7: 57
								Yunus/10: 31
								Ibrahim/41: 17
								Ar-Rum/30: 19
								Fatir/35: 9
								Az-Zumar/39: 30
43	-	-	-	-	-	مَيِّتُونَ	-	Al-Mu'minun/23: 15
								Az-Zumar/39: 30

4.2. Tabel Ayat-Ayat Kematian

Dari berbagai frase kematian yang ada, Alquran menjelaskan bahwa kematian tidak hanya dipahami sebagai terpisahnya roh dari raga semata, akan tetapi kematian menjadi sebuah tahapan penyaksian diri seorang hamba dengan Tuhannya. Seorang yang mati akan menyingkap segala realitas, sehingga tidak ada lagi yang terhijab¹⁹ darinya. Ini menunjukkan bahwa seluruh makhluk termasuk manusia akan melewati proses kematian yang bermakna 'transformasi dari satu keadaan kepada keadaan lainnya'. Hanya saja kalangan teolog seringkali memahami istilah kematian hanya pada dimensi fisik semata. Kalangan teolog memahami bahwa kematian merupakan terpisahnya roh dari raga, akan tetapi pasca kebangkitan kelak raga yang sebelumnya hancur akan dibangkitkan kembali. Dengan

¹⁹Hijab atau terhijab adalah terhambatnya gambar alam kosmik dalam hati yang dapat mencegah pancaran Ilahi. Artinya selama hati sibuk dengan dunia materi maka hal ini dapat menghalangi manusia dari alam rohani. Lihat: 'Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishthilâh}ât ash-Shûfiyyah*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1992), hal. 81

mencermati keterangan ayat Alquran serta pandangan para sufi atau *'urafa*, justru kematian tidak terbatas pada dimensi fisik semata, melainkan juga mencakup berbagai hal seperti: keadaan tidur, kebodohan, kematian jiwa yang disebabkan karena dosa dan kemaksiatan.

1. Kematian Menurut Tafsir Eksoteris

Dalam Alquran, kata kematian diistilahkan dengan *'al-maut'*. Istilah ini dipahami oleh kaum teolog sebagai ketentuan Tuhan yang berlaku untuk setiap yang bernyawa. Kematian dipahami oleh kaum teolog adalah kehancuran raga atau badan dengan terpisahnya dari roh. Sebagaimana yang dikemukakan dalam beberapa ayat berikut ini:

﴿ ٣٠ ﴾ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ ۖ

Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad akan) mati dan sesungguhnya mereka pun (akan) mati. (Al-Zumar/39: 30)

Wahbah Al-Zuhailî dalam tafsirnya *Al-Munîr* menjelaskan bahwa ayat ini turun ketika orang-orang kafir tidak sabar menunggu kematian Nabi Muhammad saw. Frase *al-mayyit* (المَيِّت) adalah orang yang akan mati, sedangkan frase *al-maytu* (المَيْت) adalah orang yang telah mati. Maka, semuanya sama dalam hal kematian. Kamu akan mati dan mereka juga akan mati.²⁰ Dalam *Tafsîr Jalâlain* dijelaskan juga bahwa maksud dari “*Kamu wahai Muhammad pasti akan mati*” kelak kamu akan mati dan mereka kelak akan mati pula, maka tidak usah ditunggu-tunggu datangnya kematian itu,²¹ karena setiap orang akan mengalaminya.

Menurut Quraish Shihab bahwa maksud dari ayat ini mengingatkan kepada semuanya bahwa pada akhirnya semua akan mengalami kematian. Selain itu, melalui kematian, Allah akan memberi putusan dan penghakiman kepada setiap orang²² atas perbuatan yang telah dilakukannya di dunia. Pandangan ini juga serupa dengan penjelasan Hamka bahwa kehidupan ini bukanlah soal hidup di dunia saja, melainkan terdapat kehidupan pascakematian. Maka, tidak ada seorang pun yang dapat menjauhkan dirinya dari kematian,²³ selain akan mengalaminya.

²⁰Wahbah bin Al-Mustafâ Al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr fî Al-'Aqîdah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Mu'âshir, 1418 H, Jilid 23, Cet 2, hal. 275-276

²¹Jalaluddîn Mahallî dan Jalaluddîn Suyûtî, *Tafsîr Jalâlain*, Beirut: Muassasah Al-Nûr li al-Matbû'ât, 1416 H, hal. 464

²²M. Qhuraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Jilid 12, hal. 225

²³Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 10, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, 2000, Jilid 8, hal. 6273

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa “*Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad akan) mati dan sesungguhnya mereka pun (akan) mati*” itu bermakna semua makhluk akan *fanâ’* (rusak) dan hanya Tuhanlah yang kekal abadi.²⁴ Di sini, perlu dipahami bahwa kematian dalam pandangan Ash-Shiddieqy adalah rusaknya raga setelah terpisahnya roh darinya.

Al-Qurtubi dalam tafsinya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan adanya sebuah kalimat percakapan yang ditujukan kepada Rasulullah Saw yang mengabarkan akan kematiannya serta kematian orang-orang yang memusuhinya,²⁵ sehingga semuanya pasti akan mengalami kematian. At-Thabari dalam tafsirnya juga menjelaskan demikian. Menurut at-Thabari bahwa ayat ini menjelaskan bahwa tidak lama lagi engkau akan mati, sedangkan orang-orang yang mendustakanmu dan orang-orang yang beriman kepadamu juga akan mati,²⁶ sehingga tak ada satu pun yang dapat menghindari dari kematian.

Berdasarkan penjelasan tersebut bahwa kematian dalam pandangan kaum teolog pada ayat tersebut dimaknai sebagai kematian fisik (*jasâdî*) dan inilah pemahaman mayoritas pada umumnya.

2. Kematian Menurut Tafsir Esoteris

Dalam Alquran, ayat-ayat kematian yang diistilahkan dengan ‘*al-maut*’, oleh kalangan ‘*urafa*’ dipahami sebagai keniscayaan yang terjadi kepada makhluk. Akan tetapi, kematian dalam pandangan ‘*urafa*’ tidak hanya dipahami sebagai kehancuran raga setelah terpisahnya jiwa dari raga, melainkan mencakup jenis kematian lainnya. Jenis kematian ini sebagaimana yang dijelaskan berikut ini:

﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَمِيَّتُونَ ﴾^{٣٠}

Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad akan) mati dan sesungguhnya mereka pun (akan) mati. (Al-Zumar/39: 30)

Selain pandangan kaum teolog yang meyakini kematian sebagai sebuah keniscayaan, para sufi dan ‘*urafa*’ juga meyakini demikian. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Âlûsî dalam tafsir *Rûhul Ma’ânî* bahwa ayat ini menjelaskan tentang keniscayaan adanya kematian yang diperselisihkan oleh orang-orang kafir. Mereka yang menentang kebenaran

²⁴Teungku Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid Al-Nuur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001, Jilid 4, hal. 3557

²⁵Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, Mantsûrât Nâsr Khasaru, 1406 H, Jilid 15, Cet 1, hal. 254

²⁶Muhammad bin Jarîr Al-Thabârî Abû Ja’far, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H, Jilid 7, hal. 86

dan tidak mengambil manfaat dan pelajaran dari perumpamaan-perumpamaan yang ada, sedangkan nasib semua orang ada pada kuasa Allah sehingga pada hari kiamat nanti mereka akan saling berselisih. Pada saat inilah Allah akan memberikan penghukuman dengan adil dan membedakan antara yang hak dan batil.²⁷

Penjelasan Al-Âlûsî ini serupa dengan penjelasan Fayd Kasyânî dalam *Tafsîr Al-Shâfi*. Menurutnyanya “*Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad akan) mati dan sesungguhnya mereka pun (akan) mati*” menunjukkan bahwa semuanya akan menjumpai kematian. Kematian yang dimaksud tidak hanya berkaitan dengan kematian raga semata, melainkan juga dipahami ketika mereka yang berpaling dari kebenaran sama sekali tidak terbesit dalam dirinya untuk mengikuti Alquran sebagai petunjuk dan pedoman kebenaran.²⁸ Serupa dengan penjelasan Fayd Kasyânî, Abû Thâlib Makî menjelaskan bahwa kematian dalam ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang tidak menyaksikan adanya kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Saw. Maka, sesungguhnya engkau (Nabi) adalah bukti kesaksian kami. Jika tidak demikian, engkau tidak dapat membawa risalah dan memimpin umat manusia, sedangkan mereka mati karena tidak menyaksikan atas apa yang telah kami sampaikan.²⁹ Dalam ayat ini, menurut Abû Thâlib Makî bahwa kematian yang dimaksud adalah tidak adanya penyaksian terhadap risalah Nabi sebagai bentuk penolakan adanya keimanan terhadap risalah yang disampaikan.

Muhammad bin Ali Al-Syaukânî dalam ‘*Fath al-Qadir*’ menyebutkan bahwa kematian yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah terpisahnya roh dari badan yang akan kembali kepada Allah Swt.³⁰ Pandangan Al-Syaukânî tersebut diperjelas oleh Ibn ‘Arabi bahwa jika mereka bersama Allah mereka akan menyaksikan diri mereka *fanâ* dan *baqâ* setelah mereka mengalami kematian.³¹ Di samping itu, Ibn ‘Arabi dalam *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* menjelaskan bahwa Allah Swt mengabarkan tentang hati Nabi Saw bahwa sesungguhnya Nabi tidak pernah tidur saat raganya tertidur. Begitupun kematian bagi nabi hanyalah sebuah kematian fisik semata,³²

²⁷Shihâbuddîn Sayyid Mahmûd Al-Âlûsî, *Tafsîr Rûhul Ma’ânî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H, Jilid 12, Cet 1, hal. 252

²⁸Muhsin Fayd Kasyânî, *Tafsîr Al-Shâfi*, Tehran: Mantsûrât Al-Shadr, 1415 H, Jilid 4, Cet 2, hal. 324

²⁹Abû Thâlib Makî, *Ilmu Al-Qulûb*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1424 H, hal. 133

³⁰Muhammad bin Ali Al-Syaukânî, *Fathul Qadir*, Beirut: Dâr al-Kalam, 1414 H, Jilid 4, Cet 1, hal. 530-532

³¹Muhyiddin ibn ‘Arâbî, *Tafsîr ibn Arâbî (Ta;wilât ‘Abdurrazâq)*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts al-‘Arabî, 1466 H, Jilid 2, hal. 202

³²Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah (Empat Jilid)*, Jilid 2..., hal. 159

sedangkan secara rohani jiwa senantiasa hidup. Artinya, jiwa Nabi tidak pernah mati dan selalu terjaga. Seperti yang dijelaskan juga oleh al-ḥakīm Tirmidzî bahwa sebagaimana Nabi yang tidak pernah tidur hatinya, maka hati Nabi juga tidak mati.³³

Sementara itu, al-Mîbâdî dalam ‘*Kasyf Al-Asrâr ‘Uddah Al-Abrâr*’ menjelaskan bahwa kematian yang dimaksud dalam ayat tersebut menunjukkan atas kematian secara hakikat (kematian rohani), meskipun raga mereka masih hidup.³⁴ Artinya, kematian yang sebenarnya adalah meniadakan diri mereka secara *fanâ*’ bersama Tuhan. Oleh karena itu, Allah membedakan antara kematian kekasih-Nya yakni nabi Muhammad Saw dengan selainnya. Kematian para kekasih-Nya akan menyaksikan dan menyingkap manifestasi keazalian Allah. Dalam penyingkapannya, mereka mengalami *fanâ*’ di hadapan dan keterjagaan-Nya saat menyingkap cahaya kebesaran dan keagungan Allah.³⁵

Sementara itu, di ayat lain, para sufi menjelaskan bahwa kematian bukan saja bersifat ragawi, melainkan juga meliputi kebodohan, hingga penolakan terhadap risalah kenabian. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan berikut ini:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ
وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾

Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Hanya pada hari Kiamat sajalah diberikan dengan sempurna balasanmu. Siapa yang dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga, sungguh dia memperoleh kemenangan. Kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya. (Ali Imran/3: 185)

Berdasarkan ayat ini, Ibn ‘Arabi mengemukakan bahwa kematian yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah terlepasnya jiwa dari keterikatannya bersama raga yang sebelumnya mengontrol dan menggerakkannya raga. Maka, melalui keterpisahan jiwa dari raganya, jiwa manusia mengalami transendensi menuju Tuhan dalam *kefanâ*’an.³⁶

³³Al-ḥakīm Tirmidzî, *Khatam Al-Awliyâ*, Beirut: Mahd al-Âdâb Al-Syarqiyah, 1422 H, hal. 284

³⁴Abû al-Fadhl Rasyîduddîn al-Mîbâdî, *Kasyf Al-Asrâr ‘Uddah Al-Abrâr*, Jilid 5, hal. 369

³⁵Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr ‘Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008 M, Cet 1, hal. 85

³⁶Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûhât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Beirut: Dâr al-Shadir, 2006, Jilid 3, Cet 1, hal. 108

Mengapa demikian? Karena eksistensi manusia mengalami lima fase keberadaan, yakni: (1) fase ketiadaan; (2) fase di alam arwah; (3) fase keterhubungan jiwa dan raga; (4) keterpisahan jiwa dari raga; (5) kembalinya jiwa kepada raga pasca kematian. Di sini lokus jiwa (badan) disesuaikan dengan tingkatan alamnya, termasuk alam akhirat, yang mana jiwa memiliki lokus tersendiri bagi raga akhirat.³⁷

Menurut Ahmad Fâridh Al-Mazidî bahwa kehidupan manusia di dunia ini memiliki keterikatan antara jiwa dan raganya. Jika seseorang dalam kehidupannya selalu terikat dengan hasrat dan keinginan yang menjadi tuntutan raganya, maka ia telah mengalami kematian. Akan tetapi, jika seseorang menjadikan hidupnya untuk kepentingan jiwanya, maka senantiasa hidup, sehingga ia akan berpindah dari kehidupan fisik menuju kepada kehidupan jiwa yang hakiki. Dan inilah kehidupan yang sesungguhnya,³⁸ karena setiap jiwa akan mengalami kematian dalam setiap keadaannya.³⁹

Mulla Sadra⁴⁰ dan Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa kematian dalam ayat tersebut adalah terlepasnya jiwa dari keterikatannya dengan fisik yang sebelumnya mengontrol dan menggerakkan fisik. Melalui keterpisahan jiwa dari raganya, maka jiwa manusia mengalami transendensi menuju Tuhan dalam kefanâ’an.⁴¹

Berdasarkan penjelasan atas pandangan para sufi tentang ayat-ayat kematian, maka dapat disimpulkan bahwa:

- a. Kematian adalah terpisahnya roh atau jiwa dari raga dalam keadaan *fanâ’*.
- b. Kematian adalah ketiadaan penyaksiaan atas misi risalah Nabi yang diwujudkan dalam bentuk pengingkaran.
- c. Kematian sebuah kebodohan yang tidak menerima kebenaran, sedangkan kehidupan adalah mengetahui kebenaran menerimanya.
- d. Kematian keadaan tidur, sedangkan kehidupan adalah keterjagaan.

³⁷ Najmuddîn Al-Râzî, *Mishâ Al-‘Ibâd*, Tehran: Majhûl Al-Târîkh, 1322 H, hal. 202

³⁸ Ahmad Fâridh Al-Mazidî, *Al-Imâm Al-Junayd Sayyid Ath-THâifatain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1427 H, Cet 1, hal. 142

³⁹ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibâdî, *Kasyf Al-Asrâr wa ‘Adad Al-Abrâr*, Tehran: Amir Kabir, 1371 H, Jilid 6, Cet 5, hal. 371

⁴⁰ Shadrudîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Al-Syîrâzî, *Mafâtîḥ Al-Ghayb*, Tehran: Muassasah al-Abḥats wa Al-Dirâsât Al-Tsaqâfiyah, 1404 H, hal. 544

⁴¹ Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûḥât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Beirut: Dâr al-Shadir, 2006, Jilid 3, Cet 1, hal. 108

	Makna Eksoterik	Makna Esoteris
Kematian	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kematian adalah keniscayaan 2. Punahnya jasad manusia 3. Hilangnya nyawa manusia 4. Kehancuran raga setelah terpisahnya jiwa dari raga 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kematian adalah keniscayaan 2. Terpisahnya roh atau jiwa dari raga dalam keadaan <i>fanâ</i>'. 3. Ketiadaan penyaksiaan atas misi risalah Nabi yang diwujudkan dalam bentuk pengingkaran. 4. Kebodohan, tidak menerima kebenaran, sedangkan kehidupan adalah mengetahui kebenaran menerimanya. 5. Kematian keadaan tidur, sedangkan kehidupan adalah keterjagaan.

B. Ayat-Ayat Tentang Kiamat

Dalam Alquran, frase kiamat digunakan dalam beragam penamaan sesuai dengan tujuan dan fungsinya. Penamaan tersebut dapat dijumpai dalam beberapa frase seperti: *al-ghâsiyah*, *al-qâri'ah*, *al-hâqah*, *al-thamatul kubrâ*, *al-shakhah*, *yaumul wa'id wa yaumul mau'ud*, *yaumul tanâd*, *yaumul talâq*, *yaumul taghâbûn*, *yaumul khulûd wal baqâ*, *yaumul qiyâmah*, *al-sâ'ah*, *yaumul ba'its*, *yaumul fashl*, *yaumul dîn*, *yaumul jam'î*, *al-âkhirah*, *yaumul hisâb*.

Salah-satu penamaan tentang hari kiamat yang disebutkan dalam Alquran yakni *yaum al-qiyâmah* (يَوْمَ الْقِيَامَةِ). Istilah hari kiamat (*yaum al-qiyâmah*) ini sekaligus menjadi istilah yang sangat populer di kalangan umat Islam. Bahkan istilah ini turut dijadikan oleh sebagian umat Islam sebagai bagian dari rukun iman. Berkaitan dengan kejadiannya, para ulama berbeda pendapat. Di antara mereka seperti kalangan teolog meyakini bahwa peristiwa kiamat terjadi pascakematian dengan ditiupkannya sangkakala. Sedangkan sebagian lainnya seperti kalangan *'urafa* meyakini bahwa kiamat telah berlangsung sejak kehidupan dunia.

1. Kiamat Menurut Tafsir Eksoteris

Alquran tatkala menjelaskan makna kiamat, frase yang digunakan di dalamnya cukup beragam. Dari sekian pengistilahannya, kalangan teolog cenderung memahaminya sebagai peristiwa besar yang terjadi setelah

kehidupan dunia. Penjelasan tersebut sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini:

a. Kiamat dengan Frase *Al-Qiyâmah*

Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân* menghimpun term *al-Qiyâmah* dalam Al-Qur'an sebanyak 80 kali.⁴²

No	Bentuk Kata	Surah
1	الْقِيَامَةِ	Al-Baqarah/2:85;113;174; dan 212
		Ali Imran/3:55;77;161;180;185; dan 194
		An-Nisa/4:87;109,141; dan 159
		Al-Ma'idah/5:14;36; dan 64
		Al-An'am/6:12
		Al-A'raf/7:32;167;dan 172
		Yunus/10:60 dan 93
		Hud/11:60; 98; dan 99
		An-Nahl/16:25;27;92;dan 124
		Al-Isra/17:13;57;62;dan 97
		Al-Kahfi/18;105
		Maryam/19:95
		Thaha/20:100;101;dan 124
		Al-Anbiya'/21;47
		Al-Hajj/22:9;17;dan 69
		Al-Mu'minun/23:16
		Al-Furqan/25:79
		Al-Qashash/28:41;42;61;71; dan 72
		Al-Ankabut/29:13 dan 25
		As-Sajadah/32:25
Fathir/35:14		
Az-Zumar/39:15;24;31;37;60; dan 67		
Fushilat/41:40		

⁴² Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân*, Bandung: Diponogoro, tth, hal. 738-739

	Asy-Syura/42:45
	Al-Jastiyah/45:17 dan 26
	Al-Ahqaf/46:5
	Al-Mujadalah/58:7
	Al-Mumtahanah/60:3
	Al-Qalam/68:39
	Al-Qiyamah/75:1 dan 6

4.3. Tabel Ayat-Ayat Term *al-Qiyâmah*

Dari sekian ayat yang mewakili term *al-Qiyâmah* dalam pembahasan ini ialah termaktub dalam surah Maryam ayat 95.

﴿١٥﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا

“Semuanya akan datang kepada Allah pada hari Kiamat sendiri-sendiri” (Maryam/19: 95)

Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa “Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah pada hari Kiamat dengan sendiri-sendiri”. Yaitu tidak ada penolong dan pelindung kecuali Allah. Dia memberi ganjaran kepada makhluk-Nya sesuai kehendak-Nya dan tidak akan menzalimi siapa pun walau seberat biji *zarah*,⁴³ ia mendapat balasan sesuai dengan hasil perbuatan yang dilakukannya. Sejalan dengan penafsiran Ibn Katsir, dalam *Tafsîr Jalâlain* juga disebutkan demikian yakni pada hari kiamat kelak setiap orang akan datang tanpa harta dan penolongnya yang dapat membelanya.⁴⁴ Disebutkan juga oleh al-Qurtubi tidak ada yang dapat berguna baginya kecuali amal perbuatan yang telah dilakukannya.⁴⁵

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa ayat tersebut menegaskan tentang adanya kiamat yang terjadi kelak dan setiap orang akan menghadap Allah secara sendiri-sendiri dan tidak ada yang mampu menolongnya selain amal dan perbuatannya ketika di dunia.

b. Kiamat dengan Frase *As-Sâ’ah*

Selain itu term *al-Qiyâmah* Alquran juga mengistilahkan kiamat dengan frase *al-sâ’ah* (السَّاعَةَ). Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqi dalam *Al-*

⁴³Ismâ’îl ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, Jilid 5, Cet 1, hal. 236

⁴⁴Jalaluddîn Mahallî dan Jalaluddîn Suyûtî, *Tafsîr Jalâlain...*, hal. 315

⁴⁵Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, Jilid 11..., hal.

Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân menghimpun term *as-Sâ'ah* dalam Al-Qur'an sebanyak 48 kali.⁴⁶

No	Bentuk Kata	Surah
1	السَّاعَةَ	Al-An'am/6:31 dan 40
		Al-A'raf/7: 34 dan 187
		At-Taubah/9:117
		Yunus/10:45 dan 49
		Yusuf/12: 107
		Al-Hijr/15:85
		An-Nahl/16:61 dan 77
		Al-Kahfi/18:21 dan 36
		Maryam/19:75
		Thaha/20:15
		Al-Anbiya'/21:49
		Al-Hajj/22:1;7 dan 55
		Al-Furqan/25:11
		Ar-Rum/30:12;14; dan 55
		Luqman/31:34
		Al-Ahzab/33:63
		Saba'/34:3 dan 30
		Ghafir/40:46 dan 59
		Fushilat/40:47 dan 50
		Asy-Syura/42:17 dan 18
		Az-Zukhruf/43:61;66 dan 85
		Al-Jatsiyah/45:27;32 dan 32
		Al-Ahqaf/46:35
		Muhammad/47:18
		Al-Qamar/54:1 dan 46
		An-Nazi'at/79:42
		Nuh/71:23

4.4. Tabel Ayat-Ayat Term *al-Sâ'ah*

Term *al-sâ'ah* yang sering dikutip dan dijadikan bahan kajian untuk membahas makna kiamat ialah firman Allah yang termaktub dalam surah Asy-Syura ayat 17 dan 18.

⁴⁶ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân*, hal. 470-471.

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾
 يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا
 الْحَقُّ ۗ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ ﴿١٨﴾

Allah yang menurunkan Kitab (Alquran) dengan benar dan (menurunkan) timbangan (keadilan). Tahukah kamu (bahwa) boleh jadi hari Kiamat itu sudah dekat? Orang-orang yang tidak percaya kepadanya (hari Kiamat) meminta agar ia (hari Kiamat) segera terjadi, dan orang-orang yang beriman merasa takut kepadanya serta yakin bahwa ia adalah benar (akan terjadi). Ketahuilah, sesungguhnya orang-orang yang membantah tentang (terjadinya) kiamat itu benal-benal berada dalam kesesatan yang jauh. (Al-Syûrâ/42: 17-18)

Quraish Shihab dalam menafsirkan “لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ” ia merujuk kepada pandangan para ulama yang memahami ayat tersebut dalam arti “boleh jadi kiamat itu sudah dekat, boleh jadi masih jauh, engkau wahai Nabi sama sekali tidak mengetahuinya”. Selanjutnya, Quraish Shihab menjelaskan bahwa frase *al-sâ'ah* berarti kedatangan hari kiamat.⁴⁷ Selain itu, dalam tafsir *Jalalain* disebutkan bahwa *la'alla al-sâ'ah qarib* yakni boleh jadi kiamat itu kedatangannya sudah dekat, sedangkan pada *fi al-sâ'ah lafi dhalâil mubîn* yakni orang-orang yang mengingkari adanya hari kiamat dan mereka berada dalam kesesatan.⁴⁸

Abul-Abbas Ahmad bin 'Ajibah al-Hasani dalam kitabnya menjelaskan bahwa frase *al-sâ'ah* atau kiamat bermakna kebangkitan. Maka Alquran mengabarkan bahwa hari kiamat akan terjadi saat berlangsung hisab dan timbangan sesuai dengan ketentuan dan keadilan. Allah telah memerintahkan kalian untuk berlaku adil, dan mengikuti hukum. Jadi bertindaklah berdasarkan Alquran dan keadilan sebelum hari penghakiman kalian yang mengejutkan, dan timbanglah perbuatan kalian,⁴⁹ karena ini adalah janji Allah yang tidak mungkin untuk dihindari tanpa kejadian (kiamat) itu. Maka, *Qarib*: akan segera terjadi. Ketika itu (kiamat)

⁴⁷M. Qhuraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 12..., hal. 482

⁴⁸Jalaluddin Mahallî dan Jalaluddin Suyûtî, *Tafsîr Jalâlain...*, hal. 488

⁴⁹Abû Al-Abbâs bin Al-'Ujaybah Al-ḥasanî, *Al-Bahr Al-Madîd*, Kairo: Duktûr ḥasan 'Abbâs Zakî, 1419 H, Jilid 5, Cet 1, hal. 207

ditetapkan, kalian akan menyesalinya, dan penyesalan tidak akan bermanfaat bagi kalian pada saat itu.⁵⁰

Dalam tafsir *Al-Amtsal*, Nasr Makârim Syîrâzî menyebutkan bahwa penggalan ayat *la'alla al-sâ'ata qarib*: ketika hari kiamat terjadi, setiap orang akan mendapatkan keadilan atas apa yang dilakukannya. Kemudian melalui ayat ini Alquran menunjukkan sikap orang-orang kafir yang tidak meyakininya dan orang-orang beriman terhadap hari kiamat tersebut.⁵¹ Orang-orang kafir tidak meyakininya karena menganggap bahwa tidak mungkin ada peristiwa hari tersebut, lalu kemudian mereka mengingkari dan mencela apa yang disampaikan oleh Nabi Saw ketika menjelaskan peristiwa hari kiamat.⁵²

c. Kiamat dengan frase *Al-Âkhirah*

Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân* menghimpun term *Al-Âkhirah* dalam Al-Qur'an sebanyak 115 kali.⁵³

No	Bentuk Kata	Surah
1	أخِرَةٌ	Al-Baqarah/2: 4;86;94;102;114;130;200;201;217; dan 220
		Ali Imran/3: 22;45;56;77;85;145;148;152; dan 176
		An-Nisa/4:74;77; dan 134
		Al-Maidah/5: 5;33; dan 41
		Al-An'am/6: 32;92;113; dan 150
		Al-A'raf/7: 45;147;156; dan 169
		Al-Anfal/8: 67
		At-Taubah/9: 38;69; dan 74
		Yunus/10: 64
		Hud/11: 16;19;22; dan 103

⁵⁰Nikmatullah bin Mahmûd Al-Nuhjuwânî, *Al-Fawâtîh Al-Ilahiyyah wa Al-Mafâtîh Al-Ghaybiyyah*, Mesir: Dâr ar-Rakâbî li Al-Nasyr, 1911 M, Jilid 2, Cet 1, hal. 289

⁵¹Nasr Makârim Syîrâzî, *Al-Amtsal fi Kitâbillah Al-Munzal*, Qom: Mantsûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib as, 1461, Jilid 15, Cet 1, hal. 498

⁵²husein bin 'Alî Al-Kâsyifî As-Sabzawârî, *Mawâhib 'Alaih (Tafsîr Al-huseinî)*, Tehran: Markaz al-Ikbâl li Al-Tabâ'ah wa Al-Nasyr, 1411 H, hal. 1087

⁵³ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân*, hal. 28-30

	Yusuf/12: 37;57;101; dan 109
	Ar-Ra'd/13: 26; dan 34
	Ibrahim/14: 3 dan 27
	An-Nahl/16:22;30;41;60;107;109; dan 122
	Al-Isra'/17: 7;10;19;21;45;72; dan 104
	Thaha/20:127
	Al-Hajj/22: 11 dan 15
	Al-Mu'minun/23: 33 dan 74
	An-Nur/24:14;19 dan 23
	An-Naml/27: 3;4;5; dan 66
	Al-Qashash/28: 70;77; dan 83
	Al-Ankabut/29: 20;27; dan 64
	Ar-Rum/30: 7 dan 16
	Luqman/31:4
	Al-Ahzab/33: 29 dan 57
	As-Saba'/34: 1;8; dan 21
	Shad/38: 7
	Az-Zumar/39: 9;26; dan 45
	Ghafir/40: 39 dan 43
	Fushilat/41: 7;16; dan 31
	Asy-Syura/42: 20
	Az-Zukhruf/43: 35
	An-Najm/53: 25 dan 27
	Al-Hadid/57: 20
	Al-Hasr/59:3
	Al-Mumtahanah/60: 13
	Al-Qalam/68: 33
	Al-Muddatsir/74:53
	Al-Qiyamah/75:21
	An-Nazi'at/79:25

		Al-A'la/87:17
		Al-Lail/92:13
		Ad-Dhuha/93:4

4.5. Tabel Ayat-Ayat Term *Al-Âkhirah*

وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكَبِّونَ ﴿٧٤﴾

Sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat benal-benar telah menyimpang jauh dari jalan (yang lurus). (Al-Mu'minin/23: 74)

Quraish Shihab dalam tafsirnya *Al-Misbah* menjelaskan bahwa “*sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat benal-benar telah menyimpang jauh dari jalan (yang lurus)*” yakni menunjukkan atas sikap orang-orang yang tidak percaya adanya hari kebangkitan setelah kematian, serta hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat seperti surga dan neraka, sedangkan mereka benar *benar-benar dari jalan yang lurus itu*. Padahal tidak ada jalan yang lebih baik dalam menuju kebahagiaan selain jalan tersebut⁵⁴ atau dalam penjelasan al-Qurtubî sebagai jalan menuju surga sehingga mereka dapat berjalan menuju neraka⁵⁵ atau dalam pandangan ‘Abdullah bin Ahmad Al-Nasfî bahwa mereka telah menyimpang dari jalan yang lurus⁵⁶ yang dalam keterangan Mahmud Yunus sebagai jalan kebenaran.⁵⁷

Selain itu, menurut al-Fadhl bin al-Hasan Al-Tabrâsî bahwa maksud dari ayat ini menunjukkan atas sikap mereka yang tidak mempercayai kehidupan akhirat dan mereka berpaling dari agama yang benar. Dikatakan juga bahwa mereka berpaling dari jalan menuju surga dan digiring ke neraka.⁵⁸ Sedangkan dalam pandangan Muhammad bin Al-Hasan Al-Thûsî bahwa orang-orang yang tidak mempercayai kebangkitan di akhirat mereka adalah orang-orang yang berpaling dari agama yang *haq*. Sementara dalam penjelasan yang serupa menurut al-Jubâ’î maknanya adalah mereka menyimpang dari jalan surga dengan menuju jalan neraka.⁵⁹

⁵⁴M. Qhuraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 9..., hal. 217

⁵⁵Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, Jilid 12..., hal. 143

⁵⁶ Abdullah bin Ahmad Al-Nasfî, *Madârik Al-Tanzîl wan haqâiq Al-Ta’wil*, Beirut: Dâr Al-Nafâis, 1416 H, Jilid 3, cet 1, hal. 186

⁵⁷Mahmud Yunus, *Tafsir Qur’an Karim...*, hal. 504

⁵⁸Al-Fadhl bin Al-Hasan Al-Tabrâsî, *Majmu’ Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur’ân*, Tehran: Mantsûrât Nâsr Khasr, 1413 H, Jilid 7, hal. 182

⁵⁹Muhammad bin Al-Hasan Al-Thûsî, *Al-Tibyân fi Tafsîr Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts al-‘Arabî, 1418, Jilid 7, Cet 1, hal. 385

Tatkala disebutkan bahwa orang-orang kafir itu membenci kepada kebenaran. Mereka itu berpaling dari jalan yang lurus dan condong sehingga cenderung kepada kebatilan. Dan tatkala Alquran mensifatinya mereka tidak beriman kepada hari akhir, maka agama sebagai jalan kebenaran yang dibangun di atas prinsip keabadian, seharusnya dapat diikuti oleh mereka.⁶⁰ Dengan kata lain bahwa agama yang haq adalah agama yang memiliki sekumpulan kewajiban-kewajiban, baik yang bersiat akidah maupun yang bersifat praktis, dan kewajiban itu tidaklah sempurna kecuali karena adanya perhitungan dan balasan. Sebagaimana juga yang disebutkan oleh Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy bahwa maksud dari ayat ini yakni pada hari itu, masing-masing manusia mendapat pembalasan atas amalan-amalan, betapa pun kecilnya amal itu.⁶¹

Sementara itu, Muhammad Al-Huseinî Al-Syîrâzî menjelaskan bahwa ayat ini merupakan sindiran kepada orang-orang kafir atas penolakan mereka terhadap hari akhir yang menjadi pilar agama, karena keimanan kepada agama semuanya melazimkan keimanan kepada hari akhir,⁶² atau dalam pandangan Abû Bakar Jâbir Al-Jazâir bahwa jauhnya mereka dari Islam adalah karena mereka tidak mempercayai adanya hari akhir.⁶³ Digunakan ibarat seperti itu untuk menjelaskan kepada mereka bahwa mereka sama sekali tidak mengetahui adanya hari pembalasan. Oleh karena itu, Muhammad bin Habibullah Al-Sabzawârî Al-Najfî mengenai ayat ini menjelaskan bahwa bila manusia tidak merasa takut kepada hari pembalasan, maka tidak akan ada dorongan untuk mencari hakikat dan kebenaran.⁶⁴

2. Kiamat Menurut Tafsir Esoteris

Dalam penafsiran kaum sufi kiamat memiliki beragam pemaknaan sesuai dengan frase yang digunakan sebagaimana yang diurai di bawah ini:

a. Kiamat dengan Frase *Al-Qiyâmah*

وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا ﴿٤٥﴾

⁶⁰Muhammad Husein Thabâthabâi, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qurân*, Jilid 15..., hal. 50

⁶¹Teungku Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'anul Majid Al-Nuur*, Jilid 5..., hal. 4669

⁶²Muhammad Al-Huseinî Al-Syîrâzî, *Taqrîb Al-Qur'an ilâ Al-Adzhân*, Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1424 H, Jilid 3, Cet 1, hal. 661

⁶³Abû Bakar Jâbir Al-Jazâir, *Ayassaru Al-Tafsîr li Kalâm Al-'Alîyi Al-Kabîr*, Madinah: Maktabah al-'ulûm wa al-Hikam, 1416 H, Jilid 3, Cet 1, hal. 531

⁶⁴Muhammad bin Habibullah Al-Sabzawârî Al-Najfî, *Al-Jadîd fî Tafsîr Al-Qur'an Al-Mujîd*, Beirut: Dâr Al-Ta'âruf li al-Matbû'ât, 1406 H, Jilid 5, hal. 76

Semuanya akan datang kepada Allah pada hari Kiamat sendiri-sendiri. Surah Maryam/19: 95

Kalangan sufi menafsirkan ayat “*Semuanya akan datang kepada Allah pada hari Kiamat sendiri-sendiri*” (Maryam/19: 95) sangat berbeda dengan para mufasir teolog. Kalangan sufi lebih menitikberatkan pada proses perjalanan spiritual menuju Allah, sehingga dalam perjalanan menuju-Nya tidak harus menunggu setelah kematian. Kiamat dipahami oleh para sufi sebagai perjumpaan seorang hamba dengan Tuhannya dalam kefanâ'an.

Ruzbihan al-Baqli dalam ‘*Arais al-Bayân fi Haqâiq Alquran* menjelaskan makna kiamat yang dimaksud adalah fanâ’. Ruzbihan al-Baqli selanjutnya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan atas seorang hamba ketika fanâ’ menjadi manifestasi sempurna Rabb-Nya. Tetapi, ketika Allah bermanifestasi dengan nama al-Qahar di hari kiamat, semua kembali melebur dalam keesaan Al-Haq sampai tidak ada lagi yang merasakan jauh maupun dekat. Pada maqâm ini seorang ‘arif akan menyaksikan kehadiran dan keindahan Al-Haq sehingga ‘arif sudah menghilangkan atau meniadakan dirinya dan melebur menjadi manifestasi yang azali dan abadi. Apabila seorang ‘arif memiliki kecenderungan ke arah selain Al-Haq seperti keinginan untuk menggapai surga dan berharap untuk selamat dari segala siksaan, maka semuanya akan menjadi hijab⁶⁵ bagi penyaksiannya. Akan tetapi, bila seorang ârif telah mengalami kefanâ’-an dalam menyaksikan manifestasi Al-Haq, maka tidak lagi terbesit keinginan-keinginan semacam itu.⁶⁶

Berdasarkan penjelasan Ruzbihan al-Baqli tersebut, kita dapat memahami bahwa kiamat yang dimaksud adalah sebagai puncak dari perjalanan spiritual seorang ‘arif yakni fanâ’ bersama Tuhan.

b. Kiamat dengan Istilah As-Sâ'ah

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ
اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

⁶⁵Hijab atau terhibab adalah terhambatnya gambar alam kosmik dalam hati yang dapat mencegah pancaran Ilahi. Artinya selama hati sibuk dengan dunia materi maka hal ini dapat menghalangi manusia dari alam rohani. Lihat: ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishthilâh}ât ash-Shûfiyyah*, hal. 81

⁶⁶Ruzbihan Al-Baqli, ‘*Arais al-Bayan fi Haqaiq al-Qur’an*, Jilid 2..., hal. 472

Milik Allah (segala) yang tersembunyi di langit dan di bumi. Urusan kejadian Kiamat itu hanya seperti sekejap mata atau lebih cepat (lagi). Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. Surah Al-Nahl/16: 77

Di samping itu, frase *al-sâ'ah* juga digunakan pada ayat lain, seperti:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾
يَسْتَعْجَلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا
الْحَقُّ ۗ ۙ إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ ﴿١٨﴾

Allah yang menurunkan Kitab (Alquran) dengan benar dan (menurunkan) timbangan (keadilan). Tahukah kamu (bahwa) boleh jadi hari Kiamat itu sudah dekat? Orang-orang yang tidak percaya kepadanya (hari Kiamat) meminta agar ia (hari Kiamat) segera terjadi, dan orang-orang yang beriman merasa takut kepadanya serta yakin bahwa ia adalah benar (akan terjadi). Ketahuilah, sesungguhnya orang-orang yang membantah tentang (terjadinya) kiamat itu benal-benar berada dalam kesesatan yang jauh. (Al-Syûrâ/42: 17-18)

Berbeda dengan penjelasan kalangan teolog, menurut ahli *mukâsyafah*⁶⁷ sebagaimana yang dikutip oleh Mulla Sadra bahwa dinamakan *al-sâ'ah* karena seluruh jiwa berusaha menuju kepada-Nya tanpa ada ruang dan waktu, dan melalui *al-anfâs al-zamâniyah* (jiwa-j jiwa dalam waktu) dengan gerak substansial⁶⁸ mampu menyempurna menuju Allah Swt. Itulah sebabnya dikatakan bahwa barang siapa yang mati, maka telah datang *sâ'ah*-nya, atau dengan kata lain telah terjadi kiamatnya. Itulah waktu kiamat kecil. Bagi mereka yang memiliki makrifat tidak pernah meragukan masalah *al-sâ'ah* dan tidak menanti kejadiannya. Mereka telah yakin dengan memandang bahwa *al-sâ'ah* telah terjadi atas mereka. Berbeda dengan mereka yang terhibab oleh hakikat masih meragukan kejadiannya dan bertanya kapan waktunya, *Dan mereka berkata, kapankah janji ini (terjadi) jika kalian adalah orang-orang yang benar*” (Al-

⁶⁷ *Mukâsyafah* ialah menyaksikan entitas-entitas dan segala yang ada di dalamnya. Istilah ini dalam kajian tasawuf identik dengan menyaksikan Allah. ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtihâlâh}ât ash-Shûfiyyah*, hal. 346

⁶⁸ Gerak substansial merupakan gerak jiwa yang di dalamnya terdapat perubahan secara bertahap. Dinamakan gerak substansial karena jiwa selalu bergerak menuju kepada kesempurnaannya dari potensi menuju aktual. Lihat Sayyid Husain Thabâthabâi, *Bidâyah al-Hikmah...*, hal. 153

Anbiyâ/21: 38), mereka sama sekali tidak merasakan adanya *al-sâ'ah* dalam diri mereka.⁶⁹

Ayat ini turun untuk memberikan peringatan kepada orang-orang kafir. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Sayidah Nashrah Amin dalam menafsirkan ayat ini bahwa orang-orang kafir tidak percaya pada hari kiamat. Mereka berbicara dengan meremehkan dan mengejek. Mereka mengatakan, “Wahai Muhammad saw! Hari kiamat ini yang akan mengancam kita, tetapi karena orang-orang beriman yakin bahwa kiamat akan terjadi. Mereka merasa ketakutan dan gemetar, dan orang-orang mukmin berjalan di jalan kebahagiaan dan kebajikan, tetapi mereka yang meragukan. Akan tetapi, mereka yang meragukan terjadinya hari kiamat, mereka tersesat untuk jangka waktu yang lama dan pada akhirnya, mereka akan jatuh ke dalam jurang kehinaan.”⁷⁰

Sultan Muhammad Gunabadi dalam tafsirnya menyatakan bahwa frase '*al-sâ'ah*' yang terdapat dalam ayat ini memiliki beberapa makna, antara lain: munculnya *al-Qâim*; hari kebangkitan; *raj'ah*, atau kiamat berupa kematian.⁷¹ Kemudian Syekh Thusi menjelaskan bahwa maksud dari kiamat itu dekat dan waktunya disembunyikan dengan tujuan agar mereka takut dan bersegera untuk bertobat. Sebab, jika mereka mengetahui tentang hal itu, mereka akan menemukan diri mereka karena tertipu oleh keburukan-keburukan yang berasal dari angan-angan mereka.⁷² Maka, al-Qaisari kemudian menjelaskan bahwa Allah menegur mereka karena panjangnya angan-angan, dan memperingatkan mereka untuk menunggu ajal (kematian).⁷³

Sementara itu, Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibâdî menjelaskan bahwa maksud dari *wa ma yudrika*: (wahai Muhammad) apakah engkau mengetahui, *la'alla al-sâ'ata qarîb*: mungkin hari kiamat sudah dekat. Oleh karena itu, maksud dari kedatangannya sudah dekat ini menunjukkan adanya kebangkitan dan persiapan manusia untuk kebangkitan,⁷⁴ karena waktu Hari Pembalasan adalah salah-satu rahasia.⁷⁵ Berbeda dengan penjelasan Fadhl

⁶⁹Shadrudîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Al-Syîrâzî, *Asrâr Al-Âyât*, Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1981 M, hal. 169

⁷⁰Nasrah Amîn, *MakhzAl-e Al-Irfan dar Tafîr-e Qurân*, Jilid 11..., hal. 367

⁷¹Sulthân Muhammad Gunâbâdî, *Tafîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât Al-Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'Ilmî li al-Matbû'ât, 1408 H, Jilid 4..., hal. 44-45

⁷²Muhammad bin Al-ḥasan Al-THûsî, *Al-Tibyân fî Tafîr Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ihyâ Al-Turâts al-'Arabî, 1344 H, Jilid 9, Cet 1, hal. 155

⁷³Abû Al-Qâsim Badûl Karîm Al-Qusyairî, *Lathâif Al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-'Âmah li al-Kitâb, 1981 M, Jilid 3, Cet 3, hal. 348

⁷⁴Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibâdî, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Tehran: Amir Kabir, 1371 H, Jilid 9, Cet 5, hal. 14

⁷⁵Nasrah Amîn, *MakhzAl-e Al-Irfan dar Tafîr-e Qurân*, Tehran: Nahdhah Al-Nisâ al-Muslimât, 1406 H, Jilid 11, Cet 1, hal. 366

Rasyiduddîn Mibâdî tersebut, Jalâluddîn al-Isytiyânî bahwa ayat ini menunjukkan salah-satu tingkatan dan tanda-tanda keberadaan hari kiamat. Kemunculannya ditandai dengan munculnya kebenaran dari alam gaib ke alam *syahadah*/materi dengan disingkapkannya semua hakikat-hakikat yang tersembunyi pada alam materi,⁷⁶ karena sebagaimana yang dikemukakan oleh Abul Abbas Ahmad bin Ajibah al-Hasani *al-sâ'ah* bahwa keberadaan dunia ini akan sia-sia.⁷⁷

Selanjutnya, Al-Qâdî Sa'îd Al-Qummî dalam kitab *Arba'inayât li Kasyfi Anwâri al-Qudsiyât* menjelaskan bahwa makna ayat ini adalah:

Rasulullah saw bersabda: “Aku dan Hari Kiamat seperti ini.” sambil menunjuk ibu jari kedua tangannya. Kita akan melihat hubungan keduanya dan mengapa demikian? Maka kami katakan: jiwa manusia memiliki transisi, transformasi diri, dan gerakan spiritual sejak dari awal kemunculannya secara alami hingga akhir zaman. Berawal dari bentuk alamiah, hingga psikologisnya. Maka, hal pertama yang dibutuhkan jiwa adalah kesempurnaan pertumbuhan indrawi dan mengembangkan potensi alamiah dari jiwa tumbuhan, hewan, hingga insan.

Semakin ia meningkatkan kekuatan orisinalnya dan perkembangan batinnya, ia akan menurun dalam bentuk lahiriah dan perkembangan indrawinya, karena perhatiannya pada pengembangan batin dan kegembiraannya dalam pencapaian pemahaman dan kegembiraannya dalam dirinya sendiri. Meniru Sahabat Agung dari awal hingga berakhir dengan perjalanannya ke ambang pintu akhirat dan kematian memperlihatkannya; Itu adalah kebangkitannya yang kecil. Tingkat kesempurnaan yang dirasakan di sebelah kanannya adalah mungkin baginya dibandingkan dengan kematian yang menemaninya.⁷⁸

c. Kiamat dengan Istilah *Al-Âkhirah*

وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكِبُونَ ﴿٧٤﴾

Sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat benal-benar telah menyimpang jauh dari jalan (yang lurus). (Al-Mu'minun/23: 74)

Maqâtil bin Sulaimân Al-Balkhî menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan tentang orang-orang yang tidak mempercayai hari kebangkitan

⁷⁶Jalâluddîn Al-Osytîyânî, *Syarh-e Mukaddim-e Qaysarî bar Fusûshe-e Al-Hikâm*, Qom: Intisyârât Dofta-e Tablîgât Islâmî, 1365 H, hal. 772-773.

⁷⁷Abû Al-Abbâs bin Al-'Ujaybah Al-ḥasanî, *Al-Bahr Al-Madîd*, Jilid 5..., hal. 207

⁷⁸Al-Qâdî Sa'îd Al-Qummî, *Al-Arba'inayât li Kasyfi Anwâri Al-Qudsiyât*, Tehran: Al-Turâts al-Maktûb, 1463 H, Cet 1, hal. 338

dan mereka adalah orang-orang yang berpaling dari kebenaran⁷⁹ sehingga mereka adalah orang-orang yang menyimpang dari agama yang benar. Sebagian memaknainya mereka nanti di akhirat menyimpang dari jalan surga dan mereka digiring dari arah kanan dan kiri ke neraka.⁸⁰

Menurut Muhammad Al-Shâdiqî Al-Tehrânî, makna *shirât* adalah jalan *mabda'* dan juga *ma'âd* dan jalan antara keduanya. Adapun maksud dari orang-orang yang tidak beriman kepada hari akhir, mereka adalah orang yang menyimpang dari jalan yang benar. Adapun maksud dari akhirat (*ma'âd*) itu sebenarnya adalah perjalanan menuju *mabda'* sebagai tempat kembali keduanya. Di sini terdapat dua jalan yakni (1) jalan di dunia (2) jalan di akhirat. Oleh karena itu, mereka yang menyimpang dari jalan keduanya, maka mereka terjerumus kedalamnya.⁸¹

Sebagaimana juga yang telah disebutkan dalam Alquran bahwa:

﴿ وَيَوْمَ نُسِطُ الْجِبَالَ وتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾

(Ingatlah) pada hari (ketika) Kami perjalankan gunung-gunung (untuk dihancurkan) dan engkau melihat bumi itu rata. Kami kumpulkan mereka (seluruh manusia) dan tidak Kami tinggalkan seorang pun dari mereka (Al-Kahfi/18: 47).

Serupa dengan pandangan Muhammad Al-Shâdiqî Al-Tehrânî, menurut Muhammad Al-Karamî Al-Huwaizî orang-orang yang tidak beriman kepada *ma'âd*, *hisâb*, maka balasan dan siksa mereka adalah hal-hal yang telah menyimpang dari jalan yang dapat memberikan rasa aman bagi keberadaan mereka.⁸² Mereka menyimpang dari jalan yang benar yakni jalan yang lurus dan mereka disifati dengan ungkapan tidak beriman kepada hari akhir sebagai ancaman kepada mereka karena telah tenggelam ke dalam kehidupan dunia, sedangkan mereka mengira tidak ada kehidupan kecuali kehidupan dunia ini.⁸³

Menurut 'Alî Al-hâirî Al-Tehrânî bahwa ayat ini mengisyaratkan tentang mereka tidak mempercayai *ma'âd* dan kehidupan akhirat dan mereka menyimpang dari agama yang benar, berpaling dari Allah dan

⁷⁹ Maqâtil bin Sulaimân Al-Balkhî, *Tafsîr Maqâtil bin Sulaimân Al-Balkhî*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts, 1423 H, Jilid 3, Cet 1, hal. 162

⁸⁰ 'Alî Muhammad 'Alî Dakhîl, *Al-Wajûz fî Tafsîr Al-Kitâb Al-'Azîz*, Beirut: Dâr Al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 1422 H, Cet 2, hal. 458

⁸¹ Muhammad Al-Shâdiqî Al-Tehrânî, *Al-Furqân fî Tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, Qom: Mantsûrât Al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1407 H, Jilid 20, Cet 2, hal. 268

⁸² Muhammad Al-Karamî Al-Huwaizî, *Al-Tafsîr li Kitâbillah Al-Munîr*, Qom: al-Matbu'ah al-'Ilmiyyah, 1402 H, Jilid 6, Cet 1, hal. 86

⁸³ Ahmad bin Muhammad bin 'Ujaibah, *Al-Bahr Al-Madîd fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Mujîd*, Kairo: Duktûr ḥasan 'Abâs Zakî, 1419 H, Jilid 3, Cet 1, hal. 589

tersesat jauh dan menyimpang dari jalan hidayah dan petunjuk menuju surga sehingga terperosok ke jalan neraka⁸⁴ lantaran mereka tidak mempercayai kebangkitan dan mereka menyimpang dari agama⁸⁵ dan tenggelam dalam lautan hawa nafsu dan terjerumus ke dalam kemewahan dunia sehingga tidak menemukan jalan penyelamat bagi dirinya.⁸⁶ Padahal kehidupan akhirat sangat kedudukannya dibanding kehidupan duniawi, tetapi sebagian manusia tidak mengetahuinya.

Dalam Alquran, Allah Swt berfirman:

وَالْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْصِيلًا ﴿٢١﴾

Sungguh kehidupan akhirat lebih tinggi derajatnya dan lebih besar keutamaannya. (Al-Isrâ' 17: 21)

Menurut Mahmûd al-Âlûsî bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang tidak beriman adalah orang kafir Qurais karena telah tenggelam dalam kehidupan dunia dan menganggap bahwa kehidupan akhirat itu tidak ada. Padahal, keimanan kepada hari akhir merupakan pendorong yang paling kuat untuk mencari kebenaran bagi para menempuh perjalanan. Disebutkan bahwa boleh jadi yang dimaksud orang-orang kafir adalah bersifat umum yakni setiap orang yang mengingkari adanya kebangkitan. Kemudian beliau menjelaskan bahwa bisa juga yang dimaksud jalan adalah satu jenis jalan yakni mereka menyimpang dari satu jenis jalan yang semestinya yakni jalan menuju kepada al-Haq.⁸⁷ Pandangan al-Âlûsî ini serupa dengan pandangan Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi yang menjelaskan bahwa “*shirât*” adalah agama yang benar.⁸⁸

Menurut al-Qaishârî bahwa ayat ini bermaksud menyinggung mereka yang menyimpang dari *hujjah* yang utama, sehingga mereka jatuh ke dalam neraka. Pada hari kebangkitan nanti kaki-kaki mereka akan tergelincir dari jalan lurus. Mereka jatuh ke dalam neraka yang membakarnya karena berpaling dan menyimpang, baik di dunia maupun di akhirat.⁸⁹

⁸⁴ ‘Alî Al-hâirî Al-Tehrâni, *Muqtaniyât Al-Durar wa Multaqitât Al-Tsamar*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1419 H, Jilid 7, Cet 1, hal. 295

⁸⁵ Nashir bin Muhammad bin Ahmad Al-Samarqandî, *Bahrul ‘Ulûm*, Jilid 2..., hal. 287

⁸⁶ ‘Abdul hasân Thoyyîb, *Abyabul Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Tehran: Mantsûrât al-Islâm, 1420 H, Jilid 9, Cet 2, hal. 438

⁸⁷ Sayyid Mahmûd Al-Âlûsî, *Rûh Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm wa Al-Saba’ Al-Matsânî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, Jilid 9, hal. 255

⁸⁸ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa ‘Uddah Al-Abrâr*, Jilid 6..., hal. 456

⁸⁹ Abû Al-Qâsim ‘Abdul Karîm Al-Qaishârî, *Latâ’if Al-Isyârât*, Jilid 2..., hal. 583

Adapun makna *shirâthal mustaqîm* selanjutnya dijelaskan oleh Thabâthabâi sebagai jalan yang sangat jelas yang tidak mungkin terjadi perbedaan, sehingga dengannya dapat mengantarkan pesuluk sampai kepada maksud dan tujuannya,⁹⁰ atau dalam pandangan ‘Abdul Karîm Al-Khatîb yakni jalan yang dapat mengantarkan orang-orang mukmin menuju surga,⁹¹ karena jalan yang lurus sebagaimana dimaksud oleh Fakhru Al-Râzî yakni jalan yang satu sedang jalan yang menentanginya banyak.⁹² Oleh karena itu, Abdullah bin ‘Umar Al-Baidhawî⁹³ dan Nasr Makârim Syîrâzî menjelaskan bahwa orang-orang yang berpaling dari kebenaran, kelak di akhirat mereka akan ditempatkan di neraka atas perbuatan-perbuatannya yang dilakukannya di dunia⁹⁴ lantaran mereka telah menyimpang dari jalan yang benar.⁹⁵

Muhaqqiq Qhaisari yakni Jalâluddîn Al-Isyiyânî menjelaskan bahwa secara umum kiamat dibagi menjadi dua yakni kiamat kecil (*qiyâmat sugrâ*) dan kiamat besar (*qiyâmat kubrâ*). Kiamat kecil (*qiyâmat sugrâ*) adalah kiamat yang terjadi pada diri manusia dan seluruh makhluk melalui kematian.⁹⁶ Sedangkan kiamat besar (*qiyâmat kubrâ*) dijelaskan oleh Mulla Sadra sebagai kiamat yang terjadi dengan kehancuran seluruh alam semesta, sehingga tampaklah seluruh alam fanâ⁹⁷ di dalam keesaan-Nya atau dalam

⁹⁰Muhammad Husein Thabâthabâi, *Al-Mizân fî Tafîsîr Al-Qur’ân*, Jilid 15..., hal. 49. Lihat juga Muhammad Husein Fadhlullah, *Min Wahyî Al-Qur’ân*, Jilid 16..., hal. 177

Selain pandangan Thabâthabâi, Kasyani yakni jalan tauhid yang melazimkan terjadinya sifat rasa cinta dalam hati, dan penyaksian keesaan (kesatuan) sedangkan orang-orang yang terhibab kebenaran, mereka tenggelam dalam kegelapan kebencian dan permusuhan. Maka tidak aneh kalau mereka menyimpang dari jalan dan menyeleweng dari jala yang semestinya. Di samping itu, al-Maraghi juga menjelaskan bahwa jalan kebenaran yaitu agama yang Allah ridhoi untuk hamba hamba-Nya. Lihat Muhammad Jamaluddîn Al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta’wil*, Jilid 7, hal. 298; Ahmad bin Musthafâ Al-Marâghî, *Tafîsîr Al-Marâghî*, Jilid 18..., hal. 44

⁹¹‘Abdul Karîm Al-Khatîb, *Tafîsîr Al-Qur’ân li Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, Jilid 9, Cet 1, hal. 1163

⁹²Muhammad bin ‘Umar Al-Fakhru Al-Râzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Jilid 23, hal. 288

⁹³‘Abdullah bin ‘Umar Al-Baidhawî, *Anwârul Tanzîl wa Asrârul Ta’wil*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts al-‘Arabî, 1418 H, Jilid 4, Cet 1, hal. 93

⁹⁴Nasr Makârim Syîrâzî, *Al-Amtsal fî Kitâbillah Al-Munzal*, Jilid 10..., hal. 480

Pandangan Nasr Makârim Syîrâzî ini juga sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhammad ‘Alî Al-Shobûnî dan Sa’îd ḥawwî bahwa orang-orang yang tidak mempercayai adanya hari kebangkitan, hari pembalasan, dan siksa nraaka, mereka itu adalah orang-orang yang telah menyimpang dari jalan yang lurus. Lihat Muhammad ‘Alî Al-Shobûnî, *Sofwah Al-Tafâsîr Tafîsîr li Al-Qur’ân Al-Karîm*, Beirut: Dâr alp-Fikr, 1421 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 289. Sa’îd ḥawwî, *Al-Asâs fî Al-Tafîsîr*, Kairo: Dâr Al-Salâm, 1424 H, Jilid 7, Cet 6, hal. 3657

⁹⁵Jalaluluddin Mahallî dan Jalaluddin Suyûtî, *Tafîsîr Jalalain...*, hal. 350

⁹⁶Jalâluddîn Al-Isyiyânî, *Syarh Muqâdimah Qhaisarî bar Fusûs Al-ḥikâm*, Tehran: Mantsûrât Amîr Kabîr, 1416 H, Cet 3, hal. 779

⁹⁷Shadr Al-Dîn Muhammad Al-Syîrâzî, *Mafâtîh Al-Ghayb...*, hal. 427

pandangan Husein Tehrani bahwa kiamat kecil kiamat yang terjadi di alam *mitsal* (*barzakh*) dan kiamat besar terjadi alam jiwa (*nafs*).⁹⁸

Selanjutnya, dalam pandangan para 'urafâ, sebagaimana yang dijelaskan oleh Qaisari bahwa kiamat kecil dan kiamat besar dibagi dalam lima tingkatan, antara lain:

a. Kiamat Bersifat Bertahap (*lahzah bil lahzah*)

Dalam pandangan ahli *ma'rifah*, kiamat jenis ini adalah kiamat yang terjadi pada seluruh keberadaan secara bertahap. Karena seluruh unsur-unsur yang ada di alam berada dalam proses perjalanan busur turun (*qaws nuzûl*) secara bertahap dari alam kegaiban menuju alam penyaksian (*syahâdah*), dan tahap perjalanan busur naik (*qaws su'ûd*) yakni dari alam penyaksian (*syahâdah*) bergerak menuju kegaiban. Kiamat ini berlangsung dari titik terendah menuju pada ketiadaan sufistik yang pada akhirnya terjadi kiamat pada dirinya. Bagi para urafa, inilah salah-satu rahasia tentang kiamat yang disebut sebagai '*sâ'ât*' karena dalam setiap saat terjadi kiamat dan perubahan dan peniadaan.

Qaisari menjelaskan bahwa kiamat yang dimaknai sebagai '*sâ'ât*', dapat ditinjau dalam lima macam tingkatan alam sesuai dengan *hadharah al-khamsah* (lima tingkatan alam wujud). Jadi salah-satu makna kiamat bahwa setiap saat dapat berlangung kiamat adalah saat seluruh mahluk mengalaminya meskipun tidak ada yang mengetahuinya secara menyeluruh kecuali Tuhan.

Sementara itu, maksud dari alam kegaiban menuju alam penyaksian (*syahâdah*) dan dari alam penyaksian (*syahâdah*) menuju kegaiban dengan didasari atas '*sa'at*'. Allah Swt berfirman:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿١١﴾

Siapa yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap hari Dia menangani urusan. Al-Rahman/55: 29

Demikian yang dikatakan Qaisari dalam pernyataannya bahwa bagian jenis pertama dari macam-macam kiamat ini berhubungan erat dengan dengan penciptaan baru (*tajaddud al-amtsâl*), dengan kata lain bahwa dengan menerima teori penciptaan baru melazimkan terjadinya ketiadaAl-ketiadaan yang merupakan jenis ma'ad dan kiamat juga dan segala sesuatu selangkah demi selangkah akan sampai ke alam gaib

⁹⁸ Muhammad Husein Tehrânî, *Ma'âd Syinâsî*, Mashad: Mantsûrât Malakût Nûr al-Qur'ân, 1423 H, Jilid 2, Cet 11, hal. 205

b. Kiamat *Sugrâ Afâkî*

Kiamat *sugrâ afâkî* merupakan kiamat yang dialami oleh masing-masing individu. Ketika manusia mengalami kematian fisik (*thabî'î*) baik itu yang bersifat *ikhtirâmî* maupun *thabî'î*, menurut ahli ma'rifat telah terjadi kiamat secara individual bagi dirinya sendiri. Oleh karena itu, dengan membandingkan kiamat *sugrâ afâkî* dengan kiamat lainnya, maka kiamat ini adalah kiamat yang lebih kecil, karena terjadi di alam eksternal jiwa, sehingga dinamai sebagai kiamat *sugrâ afâkî*. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan dalam riwayat bahwa: "*Barang siapa yang mati, maka telah datang kiamatnya*"⁹⁹. Artinya, tatkala seseorang meninggal dunia maka seluruh perilaku, akhlak, perbuatan, dan seluruh sifat yang telah melekat (*malakah*), akan tampak dalam bentuk yang beragam, baik dalam bantuk surga maupun neraka, buruk ataupun baik.

c. Kiamat *Sugrâ Anfusî*

Selain dari kiamat *sugrâ afâkî*, kiamat *sugrâ anfusî* berlangsung dalam jiwa para pesuluk yang telah dikehendaknya. Kiamat jenis ini, kemunculan efek-efek kematian dalam bentuk kematian *thabî'î* terjadi di alam eksternal. Oleh karena itu, ada syarat-syarat khusus bagi pesuluk dalam menuju Allah terjadi di masa hidupnya, karenanya untuk membedakan antara dua jenis kiamat ini yakni kiamat *sugrâ afâkî* dan kiamat *sugrâ anfusî* adalah dengan mendasarinya atas dua jenis kematian yakni kematian *irâdî* dan kematian *ikhtiyârî* dengan kematian *thabî'î*. Apabila kematiannya bersifat *thabî'î*, maka kiamatnya adalah *sugrâ afâkî*, sedangkan apabila kiamatnya bersifat *irâdî* dan *ikhtiyârî*, maka kiamatnya adalah *sugrâ anfusî*.

Sebagaimana yang dijelaskan dalam sabda Nabi Saw yakni:

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

"Matilah sebelum engkau mati"¹⁰⁰

Dengan mengamati riwayat tersebut, kalimat (أَنْتَ تَمُوتُوا) mengisyaratkan adanya perintah mati dengan perintahnya. Artinya, ini menjelaskan adanya kematian lain di bawah pengaruh kehendak dan ikhtiar manusia. Inilah yang dimaksud dengan kiamat *sugrâ anfusî* yang mana bagi pesuluk, semua yang terjadi pada kematian *thabî'î* akan tersingkap pada diri manusia seperti *mukâsyafâh* (penyingkapan) dan *musyâhadâh* (penyaksian).

⁹⁹ Jalâluddîn Al-Isyiyânî, *Syarh Muqâdimah Qhaisarî bar Fusûs Al-hikâm...*, hal. 847

من مات فقد قامت قيامته

¹⁰⁰ Burhanuddîn Muḥaqqiq Timidzî, *Ma'ârif (Al-Tirmidzî)*, Tehran: Markaz Al-Nasyr al-Jâmi'î, 1419 H, Cet 2, hal. 19

Qaisari juga menjelaskan bahwa sebagai lawan dari kematian *thabi'i* adalah keamatan *irâdî* yang bagi para pesuluk jalan Tuhan sebelum terjadinya kematian *thabi'i* telah mengalami terjadinya kematian ikhtiari. Bagi para pesuluk, segala apa yang tersingkap oleh mayit (*maût thabi'i*) juga dapat tersingkap oleh para pesuluk dan pejalan cinta dengan kemampuan menyingkap alam barzakhnya. Jenis kiamat semacam ini juga disebut kiamat *sugrâ anfusî* karena terfokus pada orang-orang tertentu saja, terutama bagi para urafa.¹⁰¹

d. Kiamat *Kubrâ Âfâkî (Syar'i)*

Selain dari pada dua jenis kiamat *sugrâ* tersebut yakni kiamat *sugrâ afâkî* dan *sugrâ anfusî*, terdapat jenis kiamat lain yakni kiamat *kubrâ âfâqî (syar'i)* dan kiamat *kubrâ anfusî*. Kiamat *kubrâ âfâqî* ini tidak hanya terjadi pada satu individu saja, tetapi berlaku secara umum, tak terkecuali seluruh manusia dengan kebangkitan dan kiamatnya juga bersifat menyeluruh.

Kiamat *kubrâ âfâqî* adalah kiamat yang dijanjikan kepada seluruh para nabi dan kedatangannya telah disebutkan dalam Alquran dan riwayat. Oleh karena itu, berbeda dengan kematian *thabi'i* yang dikenal juga dengan kiamat individu, jenis kiamat ini mencakup semua makhluk. Qhaisari menjelaskan jenis kiamat yang keempat ini dengan pernyataannya: bagian dari kiamat yang lain adalah kiamat yang telah dijanjikan dan dinantikan oleh semua orang.

Sebagaimana yang dijelaskan dalam Alquran bahwa:

وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ

Sesungguhnya kiamat itu pasti datang, tidak ada keraguan padanya dan sesungguhnya Allah akan membangkitkan siapa pun yang di dalam kubur. (Al-Hajj/22: 7)

Selanjutnya Qaisari menjelaskan bahwa terjadinya kiamat *kubrâ* sebenarnya adalah apa yang disebutnya sebagai *i'dâm irfânâ* (peniadaan diri secara irfani). Maka Qaisari katakan: Sebagaimana malam tersingkirkan dengan munculnya matahari, maka kiamat juga muncul dengan munculnya cahaya matahari sebagai Zat yang Esa dari sisi tenggelamnya manifestasi makhluk dan penyingkapan alam hakikat universal, sehingga munculah keesaan yang sempurna dari segala pluralitas.

Sebagaimana firman Allah Swt:

¹⁰¹ Jalâluddîn Al-Isyiyânî, *Syarh Muqâdimeh Qhaisarî bar Fusûs Al-hikâm...*, hal. 7

يَوْمَ هُمْ بَرْزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لَمَّا لَمِنَ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

(Yaitu) pada hari (ketika) mereka tampak dengan jelas (di hadapan Tuhan-Nya), tidak (ada) satu (keadaan) pun dari mereka yang tersembunyi di sisi Allah. (Allah berfirman,) “Milik siapakah kerajaan pada hari ini?” (Lalu, dijawab,) “Milik Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan.” Gafir/40: 16.

e. Kiamat *Kubrâ Anfusî*

Apa yang terjadi pada kiamat *kubrâ âfâqî* adalah kiamat *kubrâ* yang memiliki keserupaan dengan apa yang dialami oleh seorang *muwwahid*, yang mana seorang *ârif* telah mencapai *maqâm-maqâm fanâ*, bahkan lebih tinggi dari pada *maqâm baqâ*. Seorang *ârif* ketika mencapai *maqâm* ini, maka segala peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, semuanya terpancarkan padanya, sehingga orang-orang ahli jahanam dan surga akan tersaksikan olehnya.

Qaisari pada pembahasan tentang kiamat *kubrâ anfusî* dengan perkataannya: Bersama Allah, seorang *ârif* akan menyatu (*muwwahid*) pada *maqâm fanâ* dan *baqâ* di dalamnya bersama Allah sebelum bertajalli kepada seluruh makhluk. Inilah yang Kemudian disebut sebagai kiamat *kubrâ anfusî*.

Selain itu, jenis kiamat ini (*kubrâ anfusî*) merupakan salah-satu *maqâm* yang menunjukkan atas perjalanan naik (*qaws su'ûd*). Dalam *qaws su'ûd*, ada tiga alam yang harus dilewati oleh pesuluk yakni: alam dunia, alam barzakh dan terakhirnya adalah alam akhirat yang dimaknai sebagai kiamat. Ketiga alam ini dalam istilah irfan tertuang pada *asma'-asma' dzâhir* dan *asma'-asma' bâthin*, yang menjadi induk nama-nama dan seluruh nama-nama Tuhan.

Adapun maksud dari *asmâ'-asmâ' dzâhir* dan *asmâ'-asmâ' bâthin* adalah *asmâ'-asmâ' dzâhir* menjadi penanggung jawab dari hakikat dunia dan seluruh urusan dunia, sedangkan *asmâ'-asmâ' bâthin* menempati bagian akhirat. Kedua *asmâ'* tersebut, dihasilkan dari penyatuan dua isim *dzâhir* dan *bâthin* yang menjadi perantara dari alam barzakh beserta hal-hal yang terkait dengannya.

Oleh sebab itu, penjelasan yang dapat diperoleh adalah apa yang tampak di alam ini sebagai wujud zahir, maka di alam lain secara bertahap memiliki realitas batin dan terus berlangsung dalam batin. Begitu juga apa yang di alam ini bersifat batin dan tersembunyi, maka di alam lain secara perlahan menjadi zahir.

f. Kiamat dengan Frase *Bârizûn*

يَوْمَ هُمْ بَرِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ
الْقَهَّارِ ﴿١٦﴾

“(Yaitu) pada hari (ketika) mereka tampak dengan jelas (di hadapan Tuhan-Nya), tidak (ada) satu (keadaan) pun dari mereka yang tersembunyi di sisi Allah. (Allah berfirman,) “Milik siapakah kerajaan pada hari ini?” (Lalu, dijawab,) “Milik Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan.” (Ghâfir/40: 16).

Secara etimologi (bahasa), *ba-ra-za* berarti tampaknya sesuatu. Maka, sesuatu atau seseorang yang tampak jelas disebut sebaga *bâriz*. Makna dasar dari kata ini, menurut al-Mushtafawî, adalah memiliki kemiripan makna kata *dha-ha-ra*, yang berarti ‘nampak’. Bedanya, *ba-ra-za* berarti nampak dengan kondisi dan cara khusus, yang berbeda dengan sebelumnya¹⁰² sehingga kata *bârizna* dalam Surah Ghâfir [40]: 16 adalah tampak dengan kondisi dan cara khusus, dengan ketentuan-ketentuan yang berbeda dengan sebelumnya (saat berada di dunia).¹⁰³

Menurut al-Âlûsî, kata *bârizna* berarti saat itu segala sesuatu yang ada pada manusia akan ditampakkan semua. Pada saat itu, tidak ada bangunan, gunung atau apa pun yang dapat menutupi mereka.¹⁰⁴ Sementara itu, terdapat pendapatnya lainnya, yang memaknai *bârizûna* sebagai saat manusia bangkit dari kubur. Mereka tampak dan telanjang sebab tidak sesuatu apa pun yang menghalangi mereka, pada saat itu seluruh perbuatan maupun rahasia-rahasianya disingkapkan.¹⁰⁵

Pada hari Kiamat nanti manusia keluar dari kuburnya. Tidak sedikit pun perbuatan mereka yang tersembunyi di sisi Allah, semuanya diketahuinya. Kemudian mereka menerima balasan sesuai dengan amal mereka, kalau baik, dibalas dengan baik dan kalau jahat, dibalas dengan azab dan siksa.¹⁰⁶ Hal ini sebagaimana dalam firman Allah Swt:

¹⁰² Hasan al-Mushthafawî, *Al-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Amaliyah wa Markaz al-Nashr Turâth al-‘allâmah al-Mushtafawî, 1430 H, Jilid 1..., hal. 272.

¹⁰³ Hasan al-Mushthafawî, *Al-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân al-Karîm*, Jilid 1..., hal. 272.

¹⁰⁴ Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H, J. 12, h. 309.

¹⁰⁵ Muḥammad Ibn ‘Umar Al-Nawawî al-Jâwî, *Marâḥ labîd li Kasyfî Ma’nâ al-Qurân al-Majîd...*, Jilid 2, hal. 345.

¹⁰⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Widya Cahaya, 2011, Jakarta: Jilid 8, hal. 513.

يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾

“Pada hari itu kamu dihadapkan (kepada Tuhanmu). Tidak ada sesuatu pun dari kamu yang tersembunyi.” (Al-Hâqqah/69: 18).

Maksud firman Allah Swt “*yauma hum bârizna lâ yakhfâ ‘alâ allâhi minhum syai’un*” pada Surah *Ghâfir/40: 16* ditafsirkan oleh ath-Thabâthabâ’î sebagai *yauma Al-talâqî*, hari pertemuan pada hari kiamat kelak, sebagaimana disebutkan pada ujung (akhir) ayat sebelumnya Surah *Ghâfir/40: 15*.¹⁰⁷

رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ
يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿١٥﴾

“(Dialah) Yang Mahatinggi derajat-Nya, yang memiliki ‘Arasy, yang menurunkan wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya agar memperingatkan (manusia) tentang hari pertemuan (hari Kiamat).” (Ghâfir/40: 15).

Maksud dari *yauma hum bârizna* adalah bahwa kelak Allah Swt akan menampakan dan mengangkat sebab-sebab ilusi yang menghalangi diri dari Tuhannya. Sebab-sebab yang melupakan dirinya dari ketercakupan kuasa Allah Swt. Dalam konteks ayat ini, *yauma hum bârizna* ditafsirkan oleh ath-Thabâthabâ’î sebagai isyarat akan terangkatnya segala hijab/ penghalang.

Menurut ath-Thabâthabâ’î, patongan kalimat setelahnya (*lâ yakhfâ ‘alâ allâhi minhum syai’un*) merupakan tafsir dan penjelas bagi potongan kalimat sebelumnya (*yauma hum bârizna*). Maksudnya, hati dan amal mereka tampak jelas di sisi Allah. Apa saja yang mereka tampakan maupun sembunyikan akan tersingkap. Apa saja yang mereka ingat atau lupakan akan dibuka kembali.¹⁰⁸

Selanjutnya, ungkapan dalam ayat “*li man al-mulku al-yauma*” merupakan kalimat pertanyaan, yang Kemudian dijawab sendiri secara langsung oleh Allah Swt dengan kalimat berikut: “*lillâhi al-wâhidi al-qahhâri*”. Kedua ungkapan tersebut menjelaskan bahwa pada hari tersebut (*yaumu Al-talâq*) akan tampak kuasa mutlak Allah Swt terhadap seluruh makhluknya. Pendapat ath-Thabâthabâ’î semacam ini sesuai dengan

¹⁰⁷ Muḥammad ḥusein ath-Thabâthabâ’î, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qurân...*, Jilid 17, hal. 318.

¹⁰⁸ Muḥammad ḥusein ath-Thabâthabâ’î, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qurân*, Jilid 17..., hal. 319.

pendapat Al-Âlusî. Dalam kitab tafsirnya, Al-Âlsî menafsirkan *bârizna* dalam Surah Ghâfir [40]: 16 sebagai *yaumu Al-talâq* (sebagaimana tercantum dalam Surah Ghâfir [40]: 15). *Yaumu Al-talâq* diilustrasikan sebagai suatu peristiwa maha dahsyat di hari kiamat.

Menurut Makârim Syîrâzî, gambaran akan dahsyatnya *yauma Al-talâqî* dapat dipahami dari penjelasan *Surah Thahâ/20: 106* tentang dihamparkannya gunung-gunung menjadi rata.¹⁰⁹

فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا^{١٠٦}

“Kemudian Dia akan menjadikan (bekas gunung-gunung) itu dataran yang (terhampar) rata”. (Thahâ/20: 106).

Maksud lain dari *yauma Al-talâqî* dapat pula dipahami dari ayat-ayat lainnya, seperti: Ath-Thâriq [86]: 9, yang mana seluruh manusia akan dibangkitkan dari kubur, Kemudian disingkapkan seluruh rahasia batin mereka.

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ^٩

“Pada hari ditampakkan segala rahasia” (Ath-Thâriq/86: 9)

Lebih jauh Al-Âlusî menjelaskan, bahwa sesuatu kondisi di akhirat dinamai sebagai *yaumu Al-talâq* karena beberapa kemungkinan berikut: *Pertama*, bertemunya seluruh makhluknya di dalamnya. Ini merupakan pendapat Ibn ‘Abbâs. *Kedua*, bertemunya antara Tuhan dan makhluknya. Ini merupakan pendapat Muqâthil. *Ketiga*, bertemunya penduduk langit dengan penduduk bumi. Ini merupakan pendapat Ibn ‘Abbâs. *Keempat*, bertemunya orang yang dhalim dengan orang-orang yang telah didhaliminya. Ini merupakan pendapat Maemun Ibn Mahrân. *Kelima*, bertemunya setiap orang dengan amal yang telah dilakukannya. Ini merupakan pendapat Ats-Tsa’labî.¹¹⁰

Dari beberapa pendapat tersebut, Al-Âlusî menguatkan pendapat Muqâthil. Yakni, sebagai pertemuan antara Tuhan dengan makhluknya. Pendapat al-Âlusî tersebut didasarkan adanya ayat Alquran di tempat lain yang mengukuhkan hal demikian.

¹⁰⁹ Nâshir Makârim Syîrâzî, *Al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâhi Munazzal*, Jilid. 15..., hal. 223.

¹¹⁰ Maḥmûd al-Âlusî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Jilid. 12..., hal. 309.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ
 آيَاتِنَا غٰفِلُونَ ﴿٧﴾

Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapakan pertemuan dengan Kami (di akhirat), merasa puas dengan kehidupan dunia, dan merasa tenteram dengannya, serta orang-orang yang lalai terhadap ayat-ayat Kami. Yunus/10: 7.

Secara teologis, Surah Ghâfir/40:16 menggambarkan kondisi manusia saat di bangkitkan dari alam kubur. Ayat ini juga memperkuat keyakinan teologi akan adanya kebangkitan jasmani. Berdasarkan pada beberapa keterangan hadis, pada saat hari kiamat nanti (*yaumu Al-talâq*) semua manusia akan telanjang, tanpa pakaian.¹¹¹

Tafsir semacam ini didasarkan pada beberapa keterangan hadis, Diantaranya:

حَدَّثَنَا قَتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرِو، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ
 ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ، يَقُولُ: «إِنَّكُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ حُفَاةَ عُرَاةٍ غُرْلًا»¹¹²

“Diriwayatkan oleh Sa’ib Ibn Jubair, Ibn ‘Abbâs Ra. mengatakan: “Saya mendengar Rasulullah saw ketika Dia sedang berkhotbah di atas mimbar. Dia bersabda: “Kamu akan bertemu Allah tanpa alas kaki, telanjang dan tanpa disunat”. (HR. Bukhari, No. 6525).

Selain hadis tersebut, ada juga riwayat lainnya yang disandarkan kepada Ummul Mukminin, Aisyah Ra. sebagai berikut:

¹¹¹ Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Jilid 12..., hal. 309.

¹¹² Muḥammad Ibn Ismâ’îl Abû Abdillâh al-Bukhârî al-Ja’fî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Dâr Thûq Al-Najâh, 1422 H, Jilid 8, hal. 109 (bâb: *Kaifa al-ḥasyr*, no. Hadis: 6525).

Menurut Imam Syamsuddin, hadis ini diriwayatkan dengan beragam redaksi, dan dapat di kitab-kitab hadis seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim dan beberapa kitab hadis lainnya. Lihat: Syamsuddîn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sâlim Al-Safârî al-Hanbalî, *Lawâmi’ al-Anwâr al-Bahiah wa Wasâith al-Asrâr al-Atsariah*, Damaskus: Muassasah aal-Khâfiqîn wa Maktabatuhâ, 1982/ 1402 H, Jilid 2, hal. 159 (bâb: *al-Ma’âd al-Jismânî ḥaqquq wa Shidquq Shâdiqun Dallâ ‘Alaihi*).

يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاءَ عُرَاءَ غُرْلًا قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، النِّسَاءُ
وَالرِّجَالُ جَمِيعًا يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا
عَائِشَةُ الْأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يَنْظُرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ¹¹³

“Manusia akan dikumpulkan pada hari Kiamat dalam kondisi tanpa alas kaki, telanjang dan tanpa disunat. Aisyah bertanya kepada Nabi Saw.: apakah seluruh laki-laki dan perempuan akan saling melihat?” Nabi Saw bersabda: “Wahai Aisyah, urusan pada saat itu lebih sulit, daripada saling memandang”. (HR. Bukhari- Muslim).

Lebih jauhnya, menurut Imâm Syamsyuddîn, keteranganAl-keterangan hadis tersebut menjadi dalil akan kebenaran kebangkitan jasmani bagi manusia di hari akhirat kelak. Sehingga, dapat disimpulkan bahwa adanya kebangkitan jasmani di akhirat kelak merupakan ajaran islam yang dengan mudah dapat dirujuk pada sumber-sumber primer islam, baik dari Alquran maupun Hadis Nabi Saw.¹¹⁴ Dalam konteks ini, Surah Ghâfir/40: 16 menjadi salah satu dasar kuat bagi keyakinan teologis akan adanya kebangkitan jasmani. Jasad dan jiwa (roh) manusia akan dibangkitkan ulang oleh Tuhan guna mempertanggungjawabkan seluruh amal perbuatan mereka. Segala perbuatan baik maupun yang buruk akan ditampilkan di hari kiamat (*yaumu Al-talâq*) kelak.

Selanjutnya pada ayat berikutnya, Surah Ghâfir/40: 17 ditegaskan bahwa perhitungan amal seluruh manusia tersebut dilaksanakan secara sempurna dan cepat. Saat itu, sesuai dengan sifat Maha Adil-Nya, maka tidak ada seorang pun yang akan dihalimi akan hak-haknya.

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٧﴾

“Pada hari ini setiap jiwa diberi balasan sesuai dengan apa yang telah diusahakannya. Tidak ada yang terzalimi pada hari ini. Sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungAl-Nya.” (Ghâfir/40:17).

Kanâbâdî dalam tafsirnya menjelaskan makna isyarî dari ayat ini. Di sisi Allah Swt, tidak ada yang tidak jelas. Yakni, pada hari kiamat, mereka akan dibangkitkan dari kuburan mereka. Kebangkitkan dari kuburan berarti

¹¹³ Syamsuddîn, *Lawâmi' al-Anwâr al-Bahiah wa Wasâith al-Asrâr al-Atsariah*, Jilid 2..., hal. 159.

¹¹⁴ Syamsuddîn, *Lawâmi' al-Anwâr al-Bahiah wa Wasâith al-Asrâr al-Atsariah*, Jilid 2..., hal. 159.

Allah akan mengangkat segala hijabnya. Hijab yang menghalangi makrifat kepada Allah Swt adalah kuburan manusia itu sendiri.¹¹⁵ Bagi Kanâbâdî, ayat ini adalah isyarat akan batasAl-batasan (*ta'ayyun*) manusia. Pada saat itu (*yaumu Al-talâq*), Allah Swt akan mengangkat segala batasAl-batasan (*ta'ayyun*) yang menghalangi makrifat manusia kepada Allah Swt. Batasan (*ta'ayyun*) yang meliputi manusia itu sendiri-lah yang menghalangi manusia untuk makrifat kepada Allah, padahal di sisi Allah Swt mereka selalu tampak jelas. Allah Swt mengetahui segala perilaku, perkataan dan hal-hal yang mereka rahasiakan.¹¹⁶

Penjelasan ini sesuai dengan sebuah keterangan hadis:

مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ¹¹⁷

“Barang siapa mati, maka kebangkitannya telah tegak”.

Atau, ungkapan-ungkapan sufi, seperti: “Barang siapa mati, maka ia telah bertemu Allah Swt”. Maksud pertemuan di sini adalah “kedekatan/*al-qurb*”. Yakni, “Barang siapa menemui seseorang maka hilang-lah penghalang yang menghalangi keduanya”.¹¹⁸ Dalam konteks ini, kematian tidak harus selalu dimaknai sebagai kematian/rusaknya fisik manusia. Akan, tetapi dapat juga dimaknai sebagai kematian/hancurnya sifat-sifat tercela yang melekat jiwa/roh manusia pada jiwa manusia.

Kebangkitan dari kubur dalam hal ini ditafsirkan secara metaforik oleh sufi sebagai kebangkitan dari hijab diri yang menghalanginya untuk makrifat kepada Allah Swt. Terdapat sebuah hadis yang menyeru kita untuk mati sebelum mati jasad.

فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ عَلَى قَائِلِهِ وَآلِهِ أَشْرَفُ سَلَامِ اللَّهِ: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»¹¹⁹

“Dalam sebuah hadis: “Matilah kamu sebelum waktu kematianmu”.

¹¹⁵Muhammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Jilid 4..., hal. 21.

¹¹⁶Muhammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Jilid 4..., hal. 21.

¹¹⁷Muhammad Bâqir Ibn Muhammad Taqî Majlisî, *Biḥâr al-Anwar*, Beirut: Dâr Iḥyâ Al-Tutâts al-'Arabî, 1403 H, Jilid 58, hal. 7.

¹¹⁸Muhammad Ibn Ibrâhîm Shadrul Mutaalihîn (Mullâ Shadrâ), *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 3...,hal. 298.

¹¹⁹ Muhammad Bâqir Ibn Muhammad Taqî Majlisî, *Biḥâr al-Anwar*, Jilid 69..., h. 59.

Makna hadis ini adalah tidak mungkin seseorang itu dapat mencapai martabat *al-liqâ* (bertemu Allah Swt), kecuali setelah mencapai *al-fanâ* (peleburan diri dalam makrifat Allah swt). *Fanâ* ini bisa dicapai dengan perjuangan *suluk*, tidak semata-mata hanya dapat dicapai setelah kematian jasad manusia.¹²⁰ Tafsir semacam ini sesuai dengan pendapat Al-Mushthafawî, bahwa tidak ada seorang pun yang mengetahui/ mencapai maqam *fanâ* ini kecuali orang-orang yang telah diberikan petunjuk oleh Allah Swt dalam *suluk*, *mujâhadah*, *tazkiyah Al-nafs* dan keihlisan.¹²¹

Menurut Mullâ Shadrâ, makna hadis ini sesuai dengan maksud Al-Baqarah/2: 54.

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنَّا كُنتُمْ ظَالِمِينَ أَنفُسِكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

“(Ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, “Wahai kaumku, sesungguhnya kamu telah menzalimi dirimu sendiri dengan menjadikan (patung) anak sapi (sebagai sembah). Oleh karena itu, bertobatlah kepada Penciptamu dan bunuhlah dirimu. Itu lebih baik bagimu dalam pandangan Penciptamu. Dia akan menerima tobatmu. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.” (Al-Baqarah/2: 54).

Tafsir dari ungkapan ini adalah bunuh-lah dirimu sebagai syarat penyempurna taubatmu. Maksudnya, tinggalkanlah nafsu dan kesenangan duniawi. Matikanlah potensi-potensi hewani dalam diri yang telah menghalangi dan menghidupkan diri. Hal ini juga seperti ungkapan-ungkapan para ulama, “Barang siapa tidak mendidik dirinya, maka tidak dapat menikmati ilmunya”. Demikian juga, “Barang siapa yang tidak membunuh hawa nafsu, maka tidak dapat menghidupkan jiwa atau rohnya”¹²².

¹²⁰ Saat seseorang mengalami kematian, maka jiwa (roh) manusia akan terlepas dari hijab-hijab jasad.

¹²¹ Hasan al-Mushthafawî, *Al-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân al-Karîm*, Jilid 1..., hal. 162.

¹²² Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Jilid 3..., hal. 399.

	Makna Eksoteris	Bakna Esoteris
Kiamat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Peristiwa besar yang terjadi setelah kehidupan dunia 2. Hari akhir 3. Hari pembalasan 4. Hancurnya semesta 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Perjumpaan seorang hamba dengan Tuhannya dalam <i>kefanâ'an</i> 2. <i>Fanâ'</i> 3. Kiamat kecil kiamat yang terjadi di alam <i>mitsal (barzakh)</i> dan kiamat besar terjadi alam jiwa (<i>nafs</i>).

C. Ayat-ayat Penyingkapan Perbuatan

Manusia dalam menuju kesempurnaan, ditentukan oleh amal perbuatannya yang telah membentuk menjadi hakikat dirinya. Maka perbuatan yang baik akan menjadikan kualitas dirinya lebih sempurna, begitu pun sebaliknya. Karena itu, hubungan antara perbuatan manusia dengan dirinya memiliki tiga bentuk tahapan, yakni: (1) Tahapan *hâl* (kondisional) yang cenderung dapat berubah; (2) Tahapan *malakah* yaitu perbuatan dengan dirinya yang melekat kuat, sehingga entah itu perbuatan baik maupun buruk sulit untuk terlepas dari dirinya; (3) Tahapan *zat (wahdah)* yaitu perbuatan entah itu baik maupun buruk sudah menjadi hakikat dirinya, sehingga kebaikan dan keburukan merupakan wajah batin dari diri dan perbuatannya.

Selain itu, setiap perbuatan yang dilakukan oleh manusia akan tersingkap kepada manusia dan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang telah dilakukannya. Tak memandang perbuatan tersebut kecil atau besar, semuanya akan tersingkap sehingga tak satu pun dapat menghindari dan menutupinya. Maka, Alquran banyak menyinggung terkait penyingkapan perbuatan ini, sehingga dapat kita jumpai beberapa term yang menjelaskan tentang penyingkapan perbuatan dan diri seseorang dengan berbagai macam ungkapannya.

Terdapat tiga ayat yang secara spesifik menjelaskan tentang penyingkapan perbuatan berikut ayat-ayatnya:

No	Surat	Redaksi Ayat
1	Âli 'Imrân/3:30	<p>يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا</p>

		بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ
2	Al-Kahf/18:49	وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوَيْلَتْنَا مَا لِي هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا
3	Al-Zalzalah/99 :7-8	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

4.6. Tabel Ayat-Ayat Penyingkapan Perbuatan

Tiga ayat ini akan dikaji dan digali maknanya dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir muktabar baik tafsir eksoteris dan esoterik sehingga ditemukan maknanya berikut penjelasannya:

1. Penyingkapan Perbuatan Menurut Tafsir Eksoteris

Allah Swt berfirman:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

Siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya. Siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya. (Al-Zalzalah /99:7-8).

Secara etimologi, kata *al-mitqâl* المِثْقَالُ berarti timbangan, seukuran (*wazân*)¹²³ yakni segala sesuatu yang menjadi ukurannya¹²⁴ dan menjadi ketentuannya¹²⁵, sedangkan *zarah* 'الذرة' berarti binatang terkecil¹²⁶, semut

¹²³Khalîl bin Ahmad Farâhidî, *Kitâb Al-‘Ain*, Qom: Nasyr Hajrat, 135 H, Jilid 5..., hal. 137

¹²⁴Husein bin Muhammad Râqhib Ishfahânî, *Mufrodât Al-Fâdz Al-Qur‘ân*, Beirut: Dâr al-Qolam, 325 H, hal. 174. Lihat juga Muhammad bin Hasan ibn Darîd, *Jumharatul Lughah*, Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Malâiyîn, 321 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 830

¹²⁵Muhammad bin Ahmad Azharî, *Tahdzîb al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Ihyâ atuTurâts al-‘Arabî, 370 H, Jilid 9, Cet 1, hal. 79

¹²⁶Hasan Mustafawî, *Al-Tahqîq fî Kalimât Al-Qur‘ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid 3...,hal. 304

merah¹²⁷ terkecil¹²⁸, partikel terkecil atom.¹²⁹ Demikian yang dapat dipahami dari kata *al-mitqâl*. Selanjutnya akan dijelaskan terkait pandangan teolog dan sufi

Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata 'رَأَى' yang terdapat dalam ayat ini diambil dari kata (رَأَى) *ra'â* yang pada mulanya berarti *melihat dengan mata* kepala, tetapi ia digunakan juga dalam arti mengetahui. Sedangkan kata (عَمَل) yang dimaksud di sini termasuk juga niat seseorang. Amal adalah penggunaan daya manusia dalam bentuk apa pun.¹³⁰ Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa kedua ayat ini adalah sebuah peringatan sekaligus tuntunan yang sangat penting, karena ada banyak peristiwa-peristiwa besar yang bermula dari hal-hal kecil, damn semuanya memiliki kadar dan ketentuannya masing-masing.¹³¹

Hamka dalam tafsirnya Al-Azhar karena di zaman modern ini para ilmuwan telah menemukan partikel kecil yang disebut sebagai atom, maka istilah atom ini dapat digunakan untuk menyebut kalimat zarah,¹³² sedangkan dalam menurut Mahmud Yunus bahwa kata *zarah* diartikan sebagai debu halus atau semut.¹³³

Dalam tafsir Jalalain dijelaskan bahwa (*maka barang siapa yang mengerjakan seberat zarah*) atau seberat semut yang paling kecil (*kebaikan, niscaya dia akan melihatnya*) melihat pahalanya. (*dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah pun, niscaya dia akan melihatnya pula*) yakni dia akan menerimanya balasannya.¹³⁴

At-Thabari juga dalam tafsirnya menyebutkan bahwa "*Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah pun, niscaya Dia akan melihat (balasan)nya.*" Maksudnya adalah siapa saja yang selama di dunia mengerjakan kebaikan walaupun sebesar zarah, maka di akherat akan melihat ganjarannya.¹³⁵ Serupa dengan penjelasan At-Thabari, menurut

¹²⁷Muhammad bin Muhammad Murtadhâ Zabîdî, *Tâjûl 'Arûs*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1205 H, Jilid 6, Cet 1, hal. 435

¹²⁸Abî Al-Husein Ahmad bin Fâris bin Zakriyyâ, *Mu'jam Al-Muqâyas Al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr lî Al-Tabâ'ah wa Al-Nasyr wa Al-Tauzî' 1399 H, Jilid 2, hal. 343

¹²⁹Muhammad 'Alî bin 'Alî Al-Tahânawî, *Kasyâf Ishtillahât Al-Funûn*, Beirut: Maktabah Lubnân Nâsyirûna, 1158 H, Jilid 1, Cet 1, hal. 823

¹³⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 15..., hal. 456

¹³¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, hal. 457

¹³²Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 10 ..., hal. 8085

¹³³Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim...*,hal. 914

¹³⁴Jalaluluddin Mahallî dan Jalaluddin Suyûtî, *Tafsîr Jalalin*, Beirut: Muassasah Al-Nûr lî al-Matbû'ât, 1416 H, Cet 1, hal. 602

¹³⁵Muhammad bin Jarîr Al-Thabârî Abû Ja'far, *Tafsîr Ath-Thabârî min Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'an...*,hal. 555

Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di bahwa ayat ini bersifat umum untuk semua perbuatan yang baik dan buruk, karena jika manusia dapat melihat perbuatannya seberat biji *zarah* yang sangat kecil kemudian diberi balasannya, maka yang lebih besar tentu lebih bisa dilihat.¹³⁶ Di sini, Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di ingin menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan bahwa setiap perbuatan sekecil apapun yang dilakukan oleh manusia, meskipun ia tidak melihatnya, pasti akan mendapatkan balasannya.

Sementara itu, pada ayat yang lain, Alquran juga menggambarkan bagaimana manusia melihat perbuatannya masing-masing, yakni:

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾

Diletakkanlah kitab (catatan amal pada setiap orang), lalu engkau akan melihat orang yang berdosa merasa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya. Mereka berkata, "Betapa celaka kami, kitab apakah ini, tidak meninggalkan yang kecil dan yang besar, kecuali mencatatnya." Mereka mendapati (semua) apa yang telah mereka kerjakan (tertulis). Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun. Al-Kahf/18:49

Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa "dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan hadir" dipahaminya dengan merujuk kepada para ulama yang memahami dalam arti "ganjaran dan balasannya hadir". Namun, selain itu, Quraish Shihab juga mempertegas ayat ini dengan memahaminya bahwa dikarenakan perkembangan teknologi yang cukup pesat, yang mana dapat merekam gambaran visual, maka boleh jadi ayat ini menunjukkan atas kehadiran hakekat amal perbuatan yang hadir dalam arti yang sebenarnya.¹³⁷

Al-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kehadiran amalan yang ada pada ayat ini akan disaksikan oleh manusia pada hari kiamat kelak, sehingga sebagian mengambilnya dengan tangan kanannya, dan sebagian lain mengambilnya dengan tangan kirinya¹³⁸ berdasarkan kitab catatan amal

¹³⁶ Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di, *Tafsir Al-Quran*, Diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, dkk, Jakarta: Darul Haq, 1433 H, hal. 620

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 8..., hal. 75

¹³⁸ Muhammad bin Jarîr Al-Thabârî Abû Ja'far, *Tafsîr Ath-Thabârî min Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'ân...*, hal. 299

perbuatan selama hidup di dunia, baik perbuatan yang baik ataupun perbuatan yang buruk, yang mulia maupun yang hina.¹³⁹

Maka, selanjutnya dijelaskan lebih jauh oleh Mahmud Yunus bahwa engkau akan melihat orang-orang yang berdosa gemetar ketakutan, karena (melihat) apa-apa yang hadir di dalam kitab amalan mereka.¹⁴⁰ Sementara itu, dalam tafsir Jalalain dijelaskan bahwa maksud dari (*dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan hadir*) adalah bahwa seluruh amal perbuatan manusia tertulis di dalam catatan kitab-kitab mereka.¹⁴¹

Demikian yang dapat dipahami dari penjelasan mufasir teolog terkait Al-Kahf/18:49. Adapun dari penjelasan yang dapat temukan bahwa penyingkapan dan kehadiran kitab amalan perbuatan tersebut, akan dihadirkan pascakematian, sehingga masing-masing dari mereka akan mendapatkan balasannya masing-masing.

Di samping itu, Alquran juga menjelaskan bahwa setiap jiwa manusia akan mendapatkan balasannya masing-masing dengan dihidrkannya setiap perbuatan yang telah dilakukannya. Sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini:

Allah Swt berfirman:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ * تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٣٠﴾

(Ingatlah) pada hari (ketika) setiap jiwa mendapatkan (balasan) atas kebajikan yang telah dikerjakannya dihadirkan, (begitu juga balasan) atas kejahatan yang telah Dia kerjakan. Dia berharap seandainya ada jarak yang jauh antara Dia dan hari itu. Allah memperingatkan kamu akan (siksa)-Nya. Allah Maha Penyayang terhadap hamba-hamba-Nya. (Âli ‘Imrân/3:30)

Al-Qurtubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud dari ayat ini adalah “Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu yakni pada hari ketika tiap-tiap jiwa akan menemukan amal dan perbuatannya yang telah hilang,¹⁴² atau dalam tafsir *Jalalain* dijelaskan bahwa maksud dari “Pada hari itu diri akan mengetahui segala yang dilakukan” nya “berupa kebaikan akan dihadirkan ke hadapannya, begitu juga segala keburukan yang dilakukan” nya.¹⁴³

¹³⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6..., hal. 4206-4207

¹⁴⁰ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim...*, hal. 427

¹⁴¹ Jalalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin Al-Suyuti, *Tafsir Jalalain...*, hal. 21

¹⁴² Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Tafsir Al-Qurtubi*, Jilid 4..., hal. 160-161

¹⁴³ Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin Al-Suyuti, *Tafsir Jalalain...*, hal. 219

Selain itu, ibn Katsir juga menegaskan bahwa maksud dari *ingatlah) pada hari (ketika) setiap jiwa mendapatkan (balasan) atas kebajikan yang telah dikerjakannya dihadirkan*, yaitu pada hari kiamat kelak akan dihadirkan di hadapan seorang hamba semua amal perbuatannya yang baik maupun buruk¹⁴⁴ atau dalam istilah Mahmud Yunus frase kehadiran dimaknai sebagai didatangkan lebih dekat.¹⁴⁵ Berkaitan dengan ayat ini pula, Hamka dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini memberikan ketegasan dan jaminan bagi setiap orang yang melakukan kebaikan, sehingga akan mendapatkan balasannya. Di samping itu juga, amalan yang buruk pun akan mendapatkan balasannya pula.¹⁴⁶

Wahbah Al-Zuhaili juga memberikan penafsirnya terhadap ayat ini dengan menjelaskan bahwa setiap jiwa pasti akan menemukan amal perbuatannya yang baik maupun buruk yang dilakukannya di dunia sehingga ditampakkan dan dihadirkan ke hadapannya. Maka, perbuatan yang baik akan mendapatkan kesenangan, begitu juga halnya dengan perbuatan buruk sekecil apapun juga dihadirkan di hadapannya, sehingga ia merasa bersedih, menyesalinya sambil mengatakan bahwa seandainya antara dirinya dan amal perbuatannya ada jarak yang sangat jauh seperti jarak antara timur dan barat,¹⁴⁷ maka ia tidak harus terlihat ketakutan hingga seperti ini.

2. Penyingkapa Perbuatan dalam Pandangan Tafsir Esoteris

﴿۷﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿۸﴾

Siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya. Siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya. (Al-Zalzalah /99:7-8).

Menurut Thabatabai dalam tafsirnya *al-mizân* bahwa ayat ini menjelaskan tentang penyaksian seseorang atas amal perbuatannya, seperti baik atau buruk, besar atau kecil yang telah menjadi hakikat jiwanya, dan akan diberikan balasan sesuai kadar amal perbuatannya.¹⁴⁸ Sedangkan menurut Nasir Makarim Syirazi dalam tafsirnya *al-amtsâl* bahwa ayat ini menunjukkan atas keadaan manusia yang mengalami keterguncangan hebat dan secara sadar menyakasikan seluruh amal perbuatannya seperti baik

¹⁴⁴ Ismâ'îl ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsir Ibn Katsir*, Jilid 2..., hal. 35

¹⁴⁵ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim...*, hal. 72

¹⁴⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2..., hal. 754

¹⁴⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj...*, hal. 236

¹⁴⁸ Muhammad Husein Thabâthabâi, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qurân*, Qom: Muassasah Al-Nasyr al-Islâmî Al-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fî al-hauzah al-Ilmiyah, 1417 H, Jilid 20, hal. 344

maupun buruk. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa perhitungan (*hisâb*) dan timbangan Allah atas amal perbuatan manusia sesuai dengan tingkatan amal perbuatan manusia.¹⁴⁹

Terkait ayat ini, Mulla Sadra menjelaskan bahwa kata *zarah* adalah binatang kecil. Kata *zarah* adalah perumpamaan seperti sorotan cahaya matahari yang terpancar dari butiran debu di udara. Selanjutnya, Mulla Sadra menjelaskan bahwa maksud dari ayat ini adalah segala sesuatu yang dapat ditemukan di alam kubur yang diperoleh di dalam jiwa yang hadir dan menyaksikan setiap perbuatannya selama di dunia entah baik maupun buruk.¹⁵⁰ Oleh karena itu, setiap manusia setelah disingkapkannya dan dibukakan hijab dari penglihatannya, Dia akan diperlihatkan seluruh amal dan perbuatannya dan menyaksikan jejak perbuatannya¹⁵¹ yang pernah dilakukannya di dunia.

Penjelasan para sufi tentang ayat ini menunjukkan bahwa amal perbuatan seseorang tidak hanya dapat disaksikan pasca-kematian semata, akan tetapi seluruh amal perbuatan juga dapat disaksikan pada kehidupan dunia. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Syekh Ruzbahan Baqli Shirazi dalam kitab tafsir *'Arâis al-Bayân fi Haqâiq al-Qurân* berkenaan dengan penafsiran ayat ini mengatakan: seorang ârif melihat balasan amalnya dari kebaikan-kebaikan dan ia tidak terikat dengannya; sebab ia disibukkan dengan Haq Ta'ala dari melihat selain-Nya. Ia melihat apa yang dilakukannya dari gerakan-gerakan (perbuatan-perbuatan) yang tercela; untuk bisa mengetahui karunia Allah Swt atasnya, sebab Dia tidak membalasnya dengan itu semua kepada para hamba-Nya yang shaleh. Selanjutnya, Rûzbihân Al-Baqlî Al-Syîrâzî mengemukakan bahwa barang siapa yang mengerjakan keburukan-keburukan, maka semuanya akan (dipertanggungjawabkan) kepada Allah, karena Allah Mahabijaksana dengan ketentuan balasan-Nya.¹⁵²

Maka seluruhnya bersaksi atasnya dan menyaksikan ketersembunyian (setiap perbuatan). Oleh karena itu, Ibn 'Arabi dalam *Al-Futûhât al-Makiyyah* menjelaskan bahwa Dia (manusia) harus menanggung sendiri meski memiliki ketakutan terhadap penyaksian akan perbuatannya sendiri

¹⁴⁹ Nasr Makârim Syîrâzî, *Al-Amsal fi Kitâbillah Al-Munzal*, Qom: Mantsûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib as, 1461, Jilid 20, hal. 280

هذه الآية على أي حال تحركيان الإنسان الواعي من الأعماق، و تشير إلى أنّ حساب الله في ذلك اليوم دقيق و حساس للغاية. و ميزان أعمال الناس دقيق إلى درجة يحمي أقل أعمال الإنسان.

¹⁵⁰ Muhammad bin Ibrahim Shadr Al-Muta'allihîn, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, Qom: Mantsûrât Bidhâr, 1408 H, Jilid 7, hal. 438

¹⁵¹ Muhammad bin Ibrahim Shadr Al-Muta'allihîn, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, hal. 438-439

¹⁵² Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr 'Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008 M, Cet 1, Jilid 3, hal. 523

dan Tuhan dalam ayat ini tidaklah melakukan penghukuman terhadapnya (melainkan konsekuensi atas perbuatannya sendiri). Penyaksian ini pasti terjadi sekalipun pada orang-orang yang telah diampuni dosa-dosanya, akan tetapi mereka akan menyaksikannya¹⁵³ entah perbuatan baik maupun buruk.

Dari sini, kita dapat mengetahui bahwa manusia yang hakiki adalah orang-orang yang keluar dari *maqâm mukâsyafah*¹⁵⁴ (penyingkapan) menuju *maqâm musyâhadah*¹⁵⁵ (penyaksian) dan dari *maqâm musyâhadah* menuju *maqâm perjumpaan (wishâl)*. Sebagaimana yang dikemukakan oleh ibn ‘Arabi dalam tafsirnya bahwa barang siapa yang melakukan kebaikan dari kalangan orang-orang yang berbuat bahagia (kalangan Ârif), maka dia akan melihat dan menyaksikannya. Begitupun barang siapa yang melakukan perbuatan buruk dari kalangan orang-orang tercela, maka dia juga akan melihat dan menyaksikannya¹⁵⁶ seluruh amal dan perbuatannya. Serupa dengan ibn ‘Arabi, Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî menjelaskan juga bahwa:

Berkata Ja’far: “*Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya*” di dunia jika ia seorang mukmin. “*Dan Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula*” di dunia jika ia seorang yang musyrik. Berkata al-Wasithi: jika ia termasuk ahli Islam, maka semua hal yang bersifat aksiden tidak akan terlihat, tidak kekal dan tidak jelas, maka bagaimana ia bisa mengetahuinya? Maka, dijelaskan bahwa Alquran adalah salah-satu sifat Allah Swt dan sifat ini tidak menjelaskan dari apa yang disifati (selain dari maksud dari hakekat dirinya), sebagaimana ia terlihat pada lembaran mushaf, maka begitu juga amal-amal perbuatan manusia.¹⁵⁷

Dalam kitabnya *Kasyf al-Asrâr wa ‘Adad al-Abrâr*, berkata Abu al-Fadhl Rasyiduddin Mibadi: berkata Muhammad bin Ka’ab: tentang ayat ini: “*Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarahpun, niscaya Dia akan melihat (balasan)nya*” dari orang kafir, ia melihat pahalanya di dunia dalam dirinya, keluarganya, hartanya dan anaknya sehingga ia keluar dari dunia sedangkan tidak ada di sisi Allah Swt kebaikan. Sedangkan ayat: “*dan Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar zarahpun, niscaya Dia*

¹⁵³ Muhyiddin Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât Al-Makiyyah (Arba’ah Ajzâ)*, Beirut: Dâr Al-Shâdir, 1420 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 534

¹⁵⁴ *Mukâsyafah* ialah menyaksikam entitas-entitas dan segala yang ada di dalamnya. Istilah ini dalam kajian tasawuf identik dengan menyaksikan Allah. ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtihâlâh Jât ash-Shûfiyyah*, hal. 346

¹⁵⁵ *Musyâhadah* adalah penyaksian Dzât dengan terangkatnya tirai-tirai penghalang secara mutlak. ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtihâlâh Jât ash-Shûfiyyah*, hal. 347

¹⁵⁶ Muhyiddin Ibn ‘Arabî, *Tafsîr ibn ‘Arâbî (Ta’wîlât ‘Abdurrazaq)*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts al-‘Arâbî, 1442 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 451

¹⁵⁷ Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr ‘Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Jilid 3, hal. 522

akan melihat (balasan)nya pula.” Dari orang mukmin, ia melihat balasannya di dunia dalam dirinya, keluarganya, hartanya, anaknya dan rumahnya sehingga keluar dari dunia dan tidak ada disisi Allah Swt keburukan¹⁵⁸ lantaran cenderung mengikuti sifat-sifat syaitan dalam segala perbuatannya, sehingga ia sempurna dalam kesesatan dengan pimpinan roh-roh syaithoni dan menjadi musuh roh-roh rahmani.¹⁵⁹ Maka, pelaku perbuatan akan mendapatkan hakekat perbuatan pada dirinya dan akan menyaksikannya setelah kematiannya.¹⁶⁰

Lebih jauh, Syekh Nawâwî al-Bantânî juga menjelaskan tentang ayat ini yakni “siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya” “siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah, Dia akan melihat (balasan)-nya” yakni sebagaimana yang diriwayatkan oleh ibn Abbas bahwa barang siapa yang mengerjakan sebuah perbuatan kebaikan seberat zarah, maka ia adalah seorang yang kafir (tertutupi) untuk melihat pahalanya di dunia, sampai menjumpainya di akhirat kelak. Begitu pun barang siapa yang mengerjakan keburukan seberat zarah dari kalangan orang mukmin, maka ia akan melihat ganjaran dan balasannya di dunia, entah dalam dirinya, hartanya, keluarganya, anak-anaknya, sampai keluar dari dunia (mengalami kematian), sementara Allah tidak menghendaki keburukan atas dirinya.¹⁶¹

Serupa dengan ayat sebelumnya, Alquran juga menjelaskan bagaimana seseorang akan menyaksikan kehadiran amal perbuatannya melalui kitab amalan perbuatan. Sebagaimana yang dijelaskan berikut ini:

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝٤٩

Diletakkanlah kitab (catatan amal pada setiap orang), lalu engkau akan melihat orang yang berdosa merasa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya. Mereka berkata, “Betapa celaka kami, kitab apakah ini, tidak

¹⁵⁸ Abû Al-Fadhîl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Tehran: Amir Kabir, 1371 H, Jilid 10, Cet 5, hal. 580

¹⁵⁹ Ahmad bin 'Alî Al-Rifâ'î Al-Kabîr, *Hâlah Ahli Al-Haq iqoh ma'a Allah Ta'ala*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 1425 H. Jilid 1, Cet 1, Hal. 194

¹⁶⁰ Sulthân Muhammad Gunâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fi Maqâmât Al-Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'Ilmi li al-Matbû'ât, 1408 H, Jilid 4, Cet 3, hal. 270-271

¹⁶¹ Muhammad bin 'Umar Nawawî Al-Jâwî, *Mûrah Labîd li Kasyaf Ma'nâ Al-Qur'an Al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 656

meninggalkan yang kecil dan yang besar, kecuali mencatatnya.” Mereka mendapati (semua) apa yang telah mereka kerjakan (tertulis). Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun. (Al-Kahf/18:49)

Dalam kitabnya *Makhzan al-Irfan dar Tafsir Qur'an*, Sayyidah Nusrat Amin terkait penjelasan ayat ini ia menjelaskan bahwa manusia tidak akan mendapatkan amal nanti di akhirat, melainkan apa yang ada di alam-alam lainnya bisa terealisasi di sana dan apa yang kita dapati di alam ini akan menjelma di akhirat.¹⁶² Dalam penjelasan lain Sayyidah Nusrat Amin juga mengatakan: firman Allah Swt “*dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada*” adalah bahwa pada waktu itu sebagaimana dikabarkan di dalam Alquran, disebabkan keheranannya manusia. Seperti firman Allah: “*Aduhai celaka Kami, kitab Apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya*” bahkan bisa dikatakan lembaran amal itu adalah jiwa manusia, sebab setiap amal dan perbuatan yang bersumber darinya memiliki pengaruh dalam jiwa manusia, sehingga secara perlahan akan menjadi karakter jiwa. Sebagaimana kita saksikan ketika sebuah perbuatan sampai menjadi kebiasaan maka akan menghasilkan karakter jiwa darinya. Jika banyaknya amal dan perbuatan tersebut tidak sampai menjadi karakter jiwa, maka pengajaran, latihan dan tarbiah menjadi tidak pada tempatnya dan sia-sia. Orang-orang yang berakal melakukan itu selain bahwa setiap manusia dengan hati nuraninya akan memahami bahwa perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara terus menerus dan menjadi kebiasaan jiwanya, maka akan memunculkan keadaan dalam jiwanya yang disebut dengan karakter yang sulit untuk dihilangkan dan bahkan seperti mustahil untuk dihilangkan.¹⁶³

Berkenaan dengan maksud ayat ini berkata Al-Qusyairî dalam *Lathâif Al-Isyârât* menjelaskan bahwa firman Allah Swt: “*dan mereka berkata: "Aduhai celaka Kami, kitab Apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya; dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada (tertulis). dan Tuhanmu tidak Menganiaya seorang juapun*” manusia memiliki kesedihan di dalam hatinya karena ia mengetahui bahwa ia melihat amal keburukannya maka ia berada di dalam rasa malu karena keburukan kondisinya. Jika ia melihat kebaikan maka ia pun berada di dalam perasaan malu disebabkan sedikitnya harga diri; disaat rasa malu orang-orang yang jujur (*Ahlu Shidq*) ketika melihat kebaikan-kebaikan mereka, maka rasa malu dari orang-orang yang lalai semakin besar jika melihat kelalaian mereka. Dikatakan bahwa orang-orang

¹⁶² Nusrat Amin (Banu Isfahani), *Makhzan Al-Irfân dar Tafîsîr Qur'ân*, Jilid 15..., hal. 37

¹⁶³ Nusrat Amin (Banu Isfahani), *Makhzan Al-Irfân dar Tafîsîr Qur'ân*, Jilid 15..., hal. 88

yang taat jika mendapati apa yang telah mereka lakukan, maka tempat kembali mereka adalah kebahagiaan, kesenangan, kehidupan hati dan kenyamanan. Sementara mereka yang menentang Tuhan ketika melihat apa yang telah berlalu dari perbuatan yang telah melewati batas kewajaran, melanggar perjanjian, maka ini termasuk bagian dari dosa dengan disertai niat buruk.¹⁶⁴

Sementara itu, Ismâil Haqî Barwaswî dalam *Tafsir Rûh Al-Bayân* menjelaskan bahwa:

Berkata Abu Hafsh: firman Allah Swt “*dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada*” yakni lihatlah kepada mereka yang menentang di mana di dalamnya mereka mendapati perbuatan mere bercampur dengan riya, *sum'ah* dan syahwat. Maka ketakutan orang yang sadar lebih besar dari ketakutan orang-orang yang menentang; sebab mereka yang menentang akan mencari ampunan dan syafa'at. Selanjutnya, firman Allah Swt “*dan diletakkan kitab*” atau kitab yang sesuai dengan apa yang ada dalam jiwa-jiwa mereka dari bentuk-bentuk perbuatan yang tertanam kuat dalam diri mereka. Kemudian “*lalu kamu akan melihat orang-orang bersalah ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya*” karena mereka mendapatinya apa yang mereka telah lupakan. “*dan mereka berkata: "Aduhai celaka Kami"* mereka menyeru kehancuran dimana mereka telah mengalami kehancuran dengannya dikarenakan keyakinan yang salah dan amal-amal yang buruk. “*kitab Apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya*” karena dampak dari gerak-gerak dan amal-amal mereka semuanya kekal di dalam jiwa mereka; besar maupun kecil akan tetap berada dalam lembaran--lembaran jiwa mereka.¹⁶⁵

Di samping itu, Alquran juga menjelaskan bahwa setiap jiwa manusia menemukan amalan mereka masing-masing yang hadir secara langsung.

Allah Swt berfirman:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٢٤﴾

(Ingatlah) pada hari (ketika) setiap jiwa mendapatkan (balasan) atas kebajikan yang telah dikerjakannya dihadirkan, (begitu juga balasan) atas kejahatan yang telah Dia kerjakan. Dia berharap seandainya ada jarak yang jauh antara Dia dan hari itu. Allah memperingatkan kamu akan

¹⁶⁴ Abû Al-Qâsim Badûl Karîm Al-Qusyairî, *Lathâif Al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-‘Âmah li al-Kitâb, 1981 M, Jilid 3, Cet 3, Hal. 401

¹⁶⁵ Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr ‘Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Jilid 3..., hal. 428

(siksa)-Nya. Allah Maha Penyayang terhadap hamba-hamba-Nya. (Âli ‘Imrân/3:30)

Jawâdî Âmûlî dalam *Tafsîr Tasnîm*, menjelaskan bahwa maksud dari kata *tajidu* (تَجِدُ) pada ayat ini memiliki arti khusus karena tidak menggunakan kata *ta’lamu* (تعلم) yang menunjukkan bahwa manusia akan menemukan barang/sesuatu yang hilang saat berada di dunia ini. Oleh karena itu, kalimat ‘تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ’ mengisyaratkan bahwa pelaku perbuatan adalah jiwa itu sendiri, sedangkan badan hanyalah alat bagi raga semata.¹⁶⁶ Sebagaimana yang disebutkan dalam ayat lain bahwa: “Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah ia lakukan”.¹⁶⁷ Adapun maksud dari rahasia penisbatan amal perbuatan bagi jiwa adalah karena pada hekekatnya yang berperan utama adalah jiwa sedangkan badan hanyalah alat semata (untuk teraktualnya jiwa). Meskipun manusia dalam segala alam kehidupannya, entah di dunia, barzakh, maupun akhirat memiliki jiwa dan bentuk badan tersendiri, akan tetapi dari setiap keadaan alam tersebut, yang memiliki peranan utama adalah jiwanya.¹⁶⁸

Muhyiddin bin ‘Arabi dalam kitabnya *Al-Futuhat al-Makkiyyah* berkata:

Ketauhilah bahwa Allah Swt ketika menciptakan kekuatan (potensi) yang dinamakan dengan akal dan menjadikannya dalam jiwa yang berpikir untuk bisa berhadapan dengan syahwat alami jika menguasai jiwa maka akan menuntunnya kepada jalan penuntun yang telah ditentukan oleh Allah Swt. Maka ia mengetahui Allah Swt yang telah dibekalkan dalam kekuatan akal yang menerima apa yang diberikan kepadanya berupa kebenaran dan kepada apa yang diberikan kepadanya kekuatan pikir. Ia telah mengetahui Allah Swt bahwa Dia yang telah menjadikan dalam kekuatan pikir untuk campur tangan dalam makhluk dan menguasainya dari apa yang terikat oleh daya hayal atas apa yang diberikan kepadanya kekuatan indrawi dan yang diberikan kekuatan menggambarkan apa yang belum diketahuinya dari keseluruhan dengan kekuatan indrawi. Maka ia mengetahui bahwa hendaklah kekuatan pikir menguasainya dengan bertafakkur tentang Zat yang menciptakan yaitu Allah Swt. Maka ia mengasihinya atas apa yang diketahuinya dari kelemahannya untuk mengetahui apa yang dikehendaki, maka Diajak bicara dengan Alquran “dan Allah memperingatkan kamu terhadap siksa-Nya. dan Allah sangat Penyayang kepada hamba-hamba-Nya”. Allah Swt berfirman bahwa kami tidak mengingatkan kalian dari melihat dalam Zat Allah Swt kecuali rahmat atas kalian dan kecintaan kepada kalian dari apa yang kami ketahui tentang apa yang diberikan oleh kekuatan pikir kepada akal dari penafian apa yang

¹⁶⁶ ‘Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur’ân Karîm*, Qom: Markaz Nasyr Isrâ, 1389 H, Jilid 3, hal. 38

¹⁶⁷ Surah Al-Mudatsir/74: 38

¹⁶⁸ ‘Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur’ân Karîm...*, hal. 69

kami tetapkan atas lisan para utusan-Ku dari sifat-sifat-Ku. Kalian kembalikan itu dengan dalil-dalil kalian, maka kalian tidak mendapatkan keimanan dan kalian mendapat kecelakaan yang abadi.¹⁶⁹

Sedangkan dalam tafsirnya, ibn ‘Arabi menjelaskan terkait ayat ini bahwa:

Firman Allah Swt: “*pada hari ketika tiap-tiap diri mendapati...*” semua yang dilakukan oleh manusia atau yang diucapkan oleh mereka akan memberikan dampak dalam jiwanya dan jiwanya akan tergambar dengannya. Jika hal itu berulang-ulang maka gambar tersebut akan menjadi karakter yang melekat. Begitu juga akan tergambar di lembaran-lembaran jiwa langitnya, akan tetapi ia disibukkan dengan bentuk-bentuk jiwanya dan gambal-gambarnya dengan kesibukan-kesibukan indrawi dan pengetahuan-pengetahuan ilusi dan khayali, tidak terfokus kepadanya. Jika jiwanya berpisah jasad dan tidak tersisa apa yang membuatnya sibuk dari bentuk-bentuk dari gambal-gambar jiwa, ia akan mendapati apa yang telah dilakukannya dari kebaikan dan keburukan hadir di depannya. Jika yang menjelma adalah keburukan maka ia akan berharap setelah antara Dia dengan hari tersebut atau dengan amal tersebut untuk mengazab jiwa olehnya. Maka bentuk-bentuk dan gambal-gambarnya jika sudah melekat kuat, akan tetapi jika tidak maka Dia akan mendapati balasan sesuai dengan keadaannya. Lalu diulangi “*dan Allah memperingatkan kamu terhadap siksa-Nya*” sebagai penekanan jika mereka tidak mengetahui apa yang layak bagi mereka dari balasan. “*dan Allah sangat Penyayang kepada hamba-hamba-Nya.*” Oleh karenanya Dia mengingatkan mereka dari keburukan-keburukan seperti seorang ayah yang penyayang mengingatkan anaknya atas apa yang akan menyimpannya.¹⁷⁰

Selain itu, Fakhru al-Râzî dalam tafsirnya *Mafâtîh al-Ghayb (Tafsîr al-Kabîr)* menjelaskan bahwa perbuatan amal manusia akan hilang. Karena itu maksud dari ‘*setiap jiwa mendapatkan (balasan) atas kebajikan yang telah dikerjakannya dihadirkan*’ yakni setiap orang akan mendapatkan balasan perbuatannya sendiri atau mendapatkan lembaran-lembaran perbuatannya yang berada dalam jiwa mereka.¹⁷¹

Dalam kitab *Makhzan al-‘Irfân dâr Tafsîr Qur’ân*, Sayyidah Nusrat Amin menjelaskan:

Firman Allah Swt “*pada hari ketika tiap-tiap diri mendapati segala kebajikan dihadapkan*”, bahwa setiap jiwa dan setiap individu di saat itu akan sampai kepada aktualitas akhir dan sisi-sisi yang ada dalam dirinya yang berupa potensi, akan sampai kepada tahapan aktualitas dan akan tampak. Sebab tidak ada lagi baginya kondisi menunggu, akan mendapat kesempurnaan sebisa

¹⁶⁹ Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûhât Al-Makîyyah...*, hal. 319

¹⁷⁰ Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Tafsîr Ibnu ‘Arâbî (Ta’wilât Abdurrazak) ...*, hal. 101

¹⁷¹ Muhammad bin ‘Umar Al-Fakhru Al-Râzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Beirut: Dâr al-Ihyâ Al-Turâts al-‘Arabî, 1430 H, Jilid 8, Cet 3, hal. 17

mungkin selama menempuh jalan dan perjalanannya dari mulai penciptaannya di alam tabiat sampai berakhir di alam akherat. Di sana tidak ada lagi penyempurnaan, akan tetapi di sana adalah tempat aktualitas dan mengambil hasil. Dikarenakan akhir kesempurnaan manusia adalah sisi-sisi tingkatan pengetahuannya, yang mana ketika sampai kepada aktualitas akhirnya, maka hal pertama yang nampak di hadapannya adalah ilmu dan pengetahuannya tentang amal-amal yang telah dilakukan serta karakter-karakter dan kesempurnan-kesempurnaan yang telah menemukan aktualitasnya dan hasil serta dampak yang ada padanya yang secara utuh telah sampai kepada tingkatan penyaksian (*syuhûd*) dan penjelmaan. Ya, seseorang yang telah melakukan *tadabbur* tentang urusan penciptaan dan mengkaji dengan pandangan ibroh kepada alam-alam manusia, maka akan nampak kepadanya rahasian bahwa ketika alam tabiat mengalami *kefanâ'an* dan alam kiamat muncul serta tampak "*tidaklah bagi manusia kecuali apa yang diusahakan*"¹⁷² dari kesempurnaan-kesempurnaan yang didapatkan, karakter-karakter dan kebaikan-kebaikan yang tertanam dalam dirinya, juga amal-amal dan keutamaan-keutamaan yang diraihnya, maka secara utuh akan menjelma dan tampak di hadapannya. Sebab pada saat itu manusia memiliki seluruh kesempurnaan dan seluruh potensi, rasa serta meliputi (mengetahui) seluruh alam yang ada di bawahnya; awalnya akan bersambung dengan akhirnya, zahirnya bersambung dengan batinnya dan semua yang telah didapatkan sepanjang perjalanannya, tidak akan ada yang luput darinya, kecuali sisi-sisi yang dulunya masih berupa potensi akan teraktual.¹⁷³

	Makna Eksoteris	Makna Esoteris
Penyingkapan Perbuatan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Penyingkapan dan kehadiran kitab amalan perbuatan tersebut, akan muncul pascakematian. 2. Perhitungan (<i>hisâb</i>) dan timbangan Allah atas amal perbuatan manusia sesuai dengan tingkatan amal perbuatan manusia 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Amal perbuatan seseorang tidak hanya dapat disaksikan pasca-kematian semata, akan tetapi seluruh amal perbuatan juga dapat disaksikan pada kehidupan dunia 2. <i>Maqâm mukâsyafah</i> dan <i>maqâm musyâhadah</i>

¹⁷² Al-Najm ayat 39.

¹⁷³ Nusrat Amin (Banu Isfahani), *Makhzan Al-Irfân dar Tafîr Qur'ân*, Jilid 15..., hal. 24-25

D. Ayat-ayat Penyingkapan Realitas

Manusia memiliki dua dimensi yaitu jasmani dan rohani. Jasmani manusia mencerminkan dimensi materi (*mulkiyah*) manusia, sedangkan dimensi rohani manusia mencerminkan dimensi *malkutiyah*. Dengan kata lain, kedua dimensi ini mencerminkan sisi zahir dan batin manusia. Dalam pandangan para 'urafa', hakikat manusia adalah dimensi batiniahnya, dan dimensi ini sekaligus menjadi hakikat diri manusia yang sesungguhnya.

Oleh karena itu, manusia yang berada di dunia ini belum tentu secara hakiki dan batiniahnya, karena boleh jadi manusia selama berada di dunia boleh saja mengklaim dirinya sebagai manusia dari sisi fisiknya, akan tetapi secara *ma'nawi* dan hakiki belum tentu mencerminkan manusia. Ini disebabkan karena perilaku, perbuatan, dan ideologi (pandangan hidup) yang membentuk dirinya. Hanya saja, manusia secara umum, pandangannya terbatas pada dimensi materi, sehingga dapat menyingkap realitas batiniahnya, kecuali bagi orang-orang pilihan Allah Swt yang dapat menyingkap realitas batin manusia. Akan tetapi, bagi mereka yang tidak dapat menyingkap realitas batiniahnya di dunia, mereka akan menyingkapnya pasca kematiannya.

Berikut ini ayat-ayat Alquran yang menyinggung terkait penyingkapan realitas:

No	Surat	Redaksi Ayat
1	Al-Qasas/28: 88	وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهَ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾
2	Qâf/50: 22	لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ
3	Rahman/55: 26-27	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٦٧﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٦٨﴾
4	Ath-Thâriq/86:9	يَوْمَ تُبَلَى السَّرَابُ

4.7. Tabel Ayat-Ayat Penyingkapan Realitas

1. Penyingkapan Realitas Menurut Tafsir Eksoteris

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَّهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Jangan (pula) engkau sembah Tuhan yang lain (selain Allah). Tidak ada tuhan selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali zat-Nya. Segala putusan menjadi wewenang-Nya dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan. (Al-Qasas/28: 88)

Al-Maraghi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menginformasikan sesungguhnya Allah swt adalah yang kekal dan abadi, sedangkan kata “*wajh*” mengisyaratkan hakikat Zat, dan begitu juga firman Allah dalam kajian ayat ini, bahwa semua akan binasa kecuali Dia.¹⁷⁴ Pandangan al-Maraghi tersebut serupa dengan penjelasan Ibnu Katsir yang menjelaskan bahwa kata “*wajh*” menunjukkan atas hakikat. Disebutkan juga dalam riwayat lain bahwa Mujahid dan Tsauri berkata tentang ayat tersebut” “*kullu syain hâlikun illâ wajhah*” yakni segala sesuatu akan binasa kecuali yang ditujukan untuk Tuhan¹⁷⁵.

Sementara itu, menurut Sayyid Qutub bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang segala sesuatu yang akan lenyap, baik berupa harta, kedudukan, kekuasaan, kekuatan, kehidupan, kesenangan. Maka, bumi dan segala sesuatu yang ada di langit dan di dalamnya, semuanya tidak akan kekal kecuali wajah Allah yang abadi dan sendirian kekal.¹⁷⁶

Muhammad al-Mazharî dalam tafsirnya menyebutkan bahwa ayat ini dapat dipahami bahwa segala sesuatu akan sirna kecuali zat-Nya, makna lain dari ayat itu adalah segala amal perbuatan adalah sia-sia dan batil kecuali amal yang diharapkan karena Allah.¹⁷⁷ Nashir Al-Samarqandî juga memiliki pandangan serupa yakni segala perbuatan akan binasa dan tidak ada pahalanya kecuali yang diperuntukkan untuk Allah.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Ahmad bin Musthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, Jilid 20..., hal. 107

¹⁷⁵ Ismâ'îl ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Jilid 6..., hal 236

¹⁷⁶ Sayyid bin Qutub bin Ibrâhîm Al-Syâdzilî, *Tafsîr fî Dzîlâl Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Al-Syurûq, 1412 H, Jilid 15, Cet 10, hal. 2717

¹⁷⁷ Muhammad Tsanâullah Al-Mazharî, *Tafsîr Al-Mazharî*, Pakistan: Maktabah Al-Rasyidiyyah, 1412 H, Jilid 7, Cet 1, hal. 189. Lihat juga Ibrâhîm Al-Amûlî, *Tafsîr Al-Amûlî*, Tehran: Mantsûrât Al-Shadûq, 1401 H, Jilid 7, Cet 1, hal. 42

¹⁷⁸ Nashir bin Muhammad bin Ahmad Al-Samarqandî, *Bahrul 'Ulûm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1413 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 624. Lihat juga Muhammad bin Ahmad Al-Juzî, *Al-Tashîl li 'Ulûm AL-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Arqam bin Abî al-Arqam, 1416 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 122

Selanjutnya, makna dari akhir ungkapan "*Dan kepada-Nyalah kamu sekalian akan dikembalikan.*" Dijelaskan oleh Hamka dalam tafsirnya:

Semuanya akan dikembalikan, sebab semuanya berasal dari Dia. Tentu kembalinya ialah kepadaNya! Maka diberilah ketentuan setelah kembali kepada Allah itu kelak. Barangsiapa yang berbuat baik, kebaikan pulalah ganjaran yang akan diterimanya. Dan barangsiapa yang mendapat ganjaran buruk, janganlah disesali melainkan diri sendiri. Dengan dua ayat penutup ini, 87 dan 88 Nabi kita Muhammad saw. diberi bekal untuk perjuangannya. Dijelaskan inti perjuangan, yaitu menegakkan Tauhid Rububiyah dan Tauhid Uluhiyah. Sehingga dengan demikian jelas jalan yang akan ditempuh, terang perbedaan di antara yang batil dengan yang hak; sedang kemenangan terakhir akan tetap pada yang tiada putus hubungan dengan Allah.¹⁷⁹

Selain itu, Wahbah Zuhaili berpendapat bahwa dari segala sesuatu yang ada di alam wujud akan *fanâ'* (hancur) kecuali zat Allah swt yang Maha Suci, Dia lah yang kekal dan abadi, Yang Maha Hidup dan berdiri sendiri, Yang Mematikan makhluk-makhluk dan Dia tidak mati¹⁸⁰ Husein Fadhlullah juga terkait ayat yang sama, menafsirkannya bahwa segala sesuatu selain Tuhan akan rusak atau *fanâ'* dalam tingkatan kesempurnaannya masing-masing.¹⁸¹ sebagaimana firman Allah berikut ini:¹⁸²

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٦٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٦٧﴾

Semua yang ada di atasnya (bumi) itu akan binasa. (Akan tetapi,) wajah (zat) Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal (Al-Rahman/55: 26-27).

2. Penyingkapan Realitas Menurut Tafsir Esoteris

Dalam pandangan para sufi bahwa ayat ini "*kullu syain hâlikun illâ wajhah*". Al-Hakîm Al-Turmuzî dalam kitab *Kaifiyah Al-Sulûk* menafsirkan makna binasa (*hâlikun-halaka*) adalah *fanâ'*. *Fanâ'* adalah bukan bermakna hamba masuk ke dalam diri Tuhan, melainkan meleburnya diri seorang hamba dengan *rabb-Nya*.¹⁸³ Penjelasan serupa juga dijelaskan oleh Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqîlî Al-Syîrâzî bahwa yang dimaksud dari ayat

¹⁷⁹Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7..., hal. 5388

¹⁸⁰Wahbah bin Musthafâ Al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr fî AL-Aqîdah wa Al-Syarâ'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 20..., hal. 179

¹⁸¹Muhammad Husein Fadhlullah, *Min Wahyî Al-Qur'ân*, Jilid 15..., hal. 357

¹⁸²Muhammad Jamaluddîn Al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H, Jilid 7, Cet 1, hal. 543

¹⁸³Al-Hakîm Al-Turmuzî, *Kaifiyah Al-Sulûk ilâ Rabb Al-Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H, hal. 114

tersebut adalah segala makhluk akan larut dan tenggelam disaat tersingkapnya wajah-Nya.¹⁸⁴

Ahli *ma'rifat* memaknai kata *fanâ'* atas segala ciptaan yang secara azali dan abadi karena kuasanya kerajaan *wahdaniyah* meskipun orang-orang yang terhibat tidak dapat menyaksikannya. Apabila seorang hamba menyaksikannya maka ia akan *fanâ'* dalam *istihsân* (menganggap baik) dan *istiqbah* (menganggap buruk).¹⁸⁵ Oleh karena itu, makna dari kebinasaan dalam ayat tersebut adalah ketiadaan dan ini bersifat terus menerus dan hal inilah yang membedakan antara sesuatu dan relasinya bersifat meniadakan (*'adamiyah*).

Masalah ini bertujuan untuk memutuskan tingkatan-tingkatan makhluk dan langsung terhubung dengan pencipta yang haq. Kita tidak mendapatkan sesuatu yang bisa mempersamakan di antara segala yang wujud ini selain dari pada wujud dan wujud itu sendiri adalah realitas yang satu dan bersifat eksternal.¹⁸⁶

Semua yang berada di alam ini mengalami perubahan dan selalu silih berganti bahkan dalam pandangan filsafat "*al-harakah al-jauhariyyah*" gerak substansi, bahwa zat dari *wujud mumkin* itu sendiri berubah dan kita ketahui bahwa gerak dan perubahan itu berarti *fanâ'* dan kembali secara terus menerus, maka setiap saat *wujud mumkin* yang ada di alam ini mati dan hidup.

Sementara itu, Thabathabai menjelaskan bahwa kata *wajhun* dalam pandangan masyarakat umum adalah sesuatu yang dengannya orang lain menghadap kepadanya dan berhubungan dengannya sebagaimana wajah fisik yang nampak darinya, dan wajah manusia adalah bagian muka dari kepalanya. Wajah Allah adalah makhluk dengan wajah tersebut menghadap kepada-Nya. Dan itu menjelaskan sifat-sifat-Nya yang mulia seperti, hidup, ilmu, kuasa, mendengar, melihat dan sifat-sifat yang berakhir pada sifat perbuatan Tuhan seperti mencipta, memberi rizqi, menghidupkan, mematikan, mengampuni, memberi rahmat dan ayat-ayat yang menjelaskan hal tersebut.¹⁸⁷

Selanjutnya Thabathabai menjelaskan bahwa makna dari ayat tersebut adalah bahwa segala sesuatu yang batil pada zatnya maka baginya tidak memiliki hakikat kecuali segala apa yang ada pada sisi-Nya yang Allah anugerahkan kepadanya, adapun segala apa yang tidak disandarkan kepada

¹⁸⁴Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr 'Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Jilid 1..., hal. 400

¹⁸⁵Affuddîn Sulaimân bin 'Alî Telmesânî, *Syarh Manâzil Al-Sâ'irîn*, Qom: Intisyârât Bidhâr, 1371 H, Jilid 1, hal. 69

¹⁸⁶Affuddîn Sulaimân bin 'Alî Telmesânî, *Syarh Mawâqf Al-Nafrî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1428 H, hal. 73

¹⁸⁷Muhammad Husein Thabâtâbâ'î, *Al-Mizân fi Tafsîr Al-Qurân*, Jilid 16..., hal. 91

Allah swt tidak lain hanyalah apa yang diciptakan oleh hayalan dan fatamorgana yang diciptakannya sendiri seperti patung-patung dan berhala-berhala yang tidak memiliki hakikat selain dari pada kayu dan batu-batu¹⁸⁸ dan lainnya.

Adapun anggapan mereka bahwa patung-patung sebagai Tuhan, pengatur yang memberi manfaat, yang memberi bahaya dan lain sebagainya semuanya itu hanyalah nama-nama yang para penyembahnya, seperti juga manusia pada hakikatnya tidak memiliki hakikat dan realitas kecuali roh, jasad, dan seluruh sifat-sifat kesempurnaan yang telah Allah titipkan kepadanya dan semuanya itu disandarkan kepada-Nya, sedang apapun yang disandarkan oleh akal sosial kepadanya seperti kekuatan, kekuasaan, kedudukan, kekayaan, kemuliaan, anak-anak dan lain sebagainya hanyalah fatamorgana dan angan-angan kosong yang semuanya akan binasa begitu juga makhluk-makhluk yang lain.

Menurut Abû Thâlib al-Makkî bahwa ayat tersebut memiliki makna segala perbuatan adalah kebatilan kecuali bila perbuatan itu diharapkan dan ditujukan untuk Tuhan.¹⁸⁹ Selain Abû Thâlib al-Makkî, pandangan serupa juga dijelaskan oleh al-Qusyairî bahwa maksud ayat "*kullu syain hâlikun illâ wajhah*" segala sesuatu akan binasa adalah segala perbuatan akan batil kecuali perbuatan yang ditunjukkan karena Allah dan kerana tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Al-Qusyairî menjelaskan segala yang hidup akan mati kecuali Dia, Allah berfirman bahwa setiap manusia akan mati, dan bahwa segala sesuatu berpotensi binasa dan meniadakan dan tidak ada yang kekal kecuali wajah-Nya, yang dimaksud wajahnya adalah sifat dari sifat-sifat-Nya yang tidak bisa berdiri sendiri kecuali dengannya.¹⁹⁰ Artinya, ayat ini mengisyaratkan bahwa alam ini ada yang *haq* ada yang batil. Maka, kebatilan setiap saat akan ditelan *al-Haq* Kemudian menghilang, kemudian datang yang lain dengan *tajâlli* yang kedua, karenanya nabi saw bersabda: *paling baiknya perkataan adalah perkataan yang diucapkan oleh seorang penggembala (labîd) yaitu "ketahuilah bahwa segala sesuatu selain dari Allah adalah batil"*. Sementara itu, kata "*hâlik*" bermakna binasa dari saat ini artinya kehancuran segala sesuatu itu dari sekarang dan kekalnya wujud adalah kericayaan.¹⁹¹

Haydâr Âmulî dalam tafsinya juga menjelaskan bahwa ayat ini mengisyaratkan tentang segala sesuatu yang bersandar kepada wujud mutlak

¹⁸⁸ Muhammad Husein Thabâtabâ'î, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qurân*, Jilid 16..., hal. 92

¹⁸⁹ Abû Thâlib Al-Makkî, *Ilmul Qulûb...*, hal. 515

¹⁹⁰ Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm Al-Qaishârî, *Latâ'if Al-Isyârât*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Âmah lil Kitâb, 1981 M

¹⁹¹ Gerûhé az Nevisandegân, *Al-Wâr Al-Abhar fî Al-Difâ' 'An Al-Akba*, Kairo: Dâr al-Dzîkr lî Al-Nasyr wa Al-Tauzî' 1427 H, hal. 168

(Tuhan) akan abadi, dan bersandar kepada selainnya akan hilang selamanya, karena wujud kopula (makhluk) itu tidak hakiki serta selalu bersandar kepada wujud yang tidak bersandar kepada apa pun.¹⁹² Artinya, segala sesuatu dari wujud-wujud *mumkin* yang disandarkan kepada Dzat Wajib, maka wujudnya akan sirna kecuali hakikat zat dan hakikat wujud.¹⁹³

Khawâjah ‘Abdullah al-Anshârî juga menjelaskan bahwa ayat tersebut adalah seorang fakir (seorang yang tidak memiliki sesuatu apa pun) yang sesungguhnya adalah yang tidak memiliki kesamaan sedikitpun dengan *al-Haq* dan seluruh yang dimilikinya bahkan wujudnya semuanya tenggelam dalam *al-Haq* dan dalam alam realitas ini tidak ada yang kekal kecuali *al-Haq*. Oleh karena itu segala sesuatu binasa kecuali wajah-Nya.¹⁹⁴

Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dari ayat: segala sesuatu akan binasa “artinya, bahwa ayat ini mensifati orang-orang yang zalim dari umat Nabi Saw, dalam upaya menginginkan sesuatu yang ingin dicapainya dan tidak kunjung didapatinya (karena masih ada ego yang menyertainya). Dalam perjalanan *sair* dan *suluk*, ada di antara umat nabi saw yang telah mencapai tingkatan tauhid yang tinggi sehingga kefanaan dirinya (*fanâ*) adalah suatu bentuk pencapaian yang mesti dialami hingga tenggelam dan *fanâ*’ menyaksikan wajah *al-Haq*. Menurutnnya bahwa *al-wajhu* mengisyaratkan kepada Zat yang ada dengan sifat-sifat-Nya dan wajah *al-Haq* adalah hakikat wujud yang esa (*al-wujûd al-ahadî*) dan mutlaq.¹⁹⁵ Seluruh tingkatan *wahmiyah* akan binasa kecuali wajah-Nya dikarenakan seluruh tingkatan maujud (makhluk) disifati melalui wujud-Nya, sehingga tidak ada yang kekal selain bersama dengan hekekat wujud-Nya.¹⁹⁶

Di sisi lain, al-Ghazâlî menafsirkan ayat “*kullu syain hâlikun illâ wajhah*” adalah Dia tidak menyaksikan segala sesuatu, sehingga tak ada lagi yang tersingkap dari pandangannya selain dari pada *al-Haq*.¹⁹⁷ Suatu ketika ‘Abdul Qadîr al-Jailânî saat mencapai *maqâm fanâ*’ *fillah*, *fanâ*’ di dalam

¹⁹² Haydâr Âmûlî, *Jâmi’ Al-Asrâr wa Manba’ Al-Anwâr*, Tehran: Markaz Intisyârât ‘Ilmî, 1368 H, hal. 56-57

¹⁹³ Haydâr Âmûlî, *Naqd Al-Nuqûd fî Ma’rifah Al-Wujûd*, Tehran: Markaz Intisyârât ‘Ilmî, 1368 H, hal. 669

¹⁹⁴ Khawâjah ‘Abdullah Al-Anshârî, *Maqâmât Al-Ârifân*, Tehran: Kitâbokhâné Mustafâ, 1370 H, Jilid 1, hal. 96

¹⁹⁵ ‘Abdurrazaq Kasyânî, *Syarh Fusûs Al-Hikâm (Kasyânî)*, Qom: Intisyârât Bidhâr, 1370 H, hal. 74

¹⁹⁶ ‘Abul Haq bin Ibrahim bin Muhammad (ibn Sab’in), *Rasâil ibn Sab’in*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1428 H, hal. 253

¹⁹⁷ Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihyâ Ulumuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1431 H, Jilid 12, Cet 1, hal. 78 . Lihat juga Muhammad bin ‘Abdul Malik Al-Dailâmî, *Syarh Al-Anfâs Al-Rohâniyyah li Aimmah Al-Salaf Al-Sufiyyah*, Kairo: Dâr al-Âtsâr al-Islâmiyyah, 1428 H, hal. 102

Allah yakni *fanâ'* dari selain Allah yaitu apa bila sifat-sifat kemanusiaan telah *fanâ'* maka akan kekal sifat-sifat *aḥadiyah* dan sifat ini tidak akan hilang. Maka hamba yang telah *fanâ'* akan kekal dengan Tuhannya Yang Maha Kekal dan begitu pula hati yang *fanâ'* bersama Allah akan kekal.¹⁹⁸

Dari sinilah para sufi mengatakan; seorang sufi tidak akan mencium baunya tauhid kecuali dengan mencapai *maqâm fanâ'*. Juga mereka mengatakan bahwa kalau sekiranya seorang yang bertauhid (*muwahidî*) menyaksikan ketauhidannya maka sungguh Dia telah musyrik. Ketauhidan dalam pandangan mereka adalah hendaknya tidak mengingat sesuatu selain Allah dan tidak mengetahui selain Allah. Sehingga dalam pandangan Umar bin Fâridh bahwa yang tampak terlihat di mata dan hati adalah Dia bahkan seluruh alam dan makhluk akan melihat keindahan pencipta-Nya.¹⁹⁹

Dengan demikian tidak ada yang kekal selain-Nya. Ayat tersebut menjelaskan bahwa *maqâm fanâ'* (*halaka*) adalah *maqâm* yang lebih tinggi dari sebelumnya. Yakni perjalanan spritual pada *maqâm* pertama masih menyaksikan bahwa semuanya adalah karunia dan masih mencari kepuasan diri dan amal.²⁰⁰ Sebab, pada akhirnya menjadi *fanâ'* sementara menyaksikan keadaan seperti ini hanya bisa disaksikan setelah kematian bagi orang yang masih terhibab. Tapi bagi orang-orang ahli *bashirah* (memiliki penglihatan batin yang bersih) dan orang-orang yang mampu menyaksikan alam batin yang telah terbebas dari batasan oleh sempitnya ruang dan waktu, mereka mampu menyaksikan *al-Ḥaq* dan janji Tuhan bagi mereka adalah langsung terjadi saat itu juga.²⁰¹

¹⁹⁸ Abdul Qadîr al-Jailânî, *Sirrul Asrâr wa Mazharul Anwâr fî mâ Yahtâju Ilahi Al-Abrâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1428 H, hal. 28

Pandangan Abdul Qadîr al-Jailânî ini juga disinggung oleh Abî Yâsir Umâr Muhammad Al-Madliisî. Menurut Muhammad al-Majlisî ayat ini menunjukkan bahwa pada hakikatnya tidak ada yang kekal selain Allah sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut, bahwa segala sesuatu senantiasa berjalan menuju Allah sehingga *fanâ'* perjalanannya .maka Dia pergi dijalan Allah (*fillah*) karena keadaan orang-orang yang ingin mencapai puncak tujuan dalam perjalanannya bersama Allah swt,dan keadaannya dari Allah dan di dalam Allah (*fillah*). Maka Dia tidak akan membiarkan musuh menguasainya. Abî Yâsir Umâr Muhammad Al-Madliisî, *Bahjahtul Thâyifah*, Beirut: Dâr Al-Nasyr Farâniz, 1999 M, hal. 86

¹⁹⁹ Umar bin Fâridh, *Diwân ibn Fâridh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1440 H, hal. 143

²⁰⁰ Abdurrazaq Kasyânî, *Syarh Manâzil Al-Sâ'irîn (Kasyânî)*, Qom: Intisyârât Bidhâr, 1385 H, hal. 166

²⁰¹ 'Azuddîn Mahmûd bin 'Alî Kasyânî, *Misbâhul Hidâyah wa Miftâhul Kifâyah*, Tehran: Majelis, 1944 M, hal. 23

	Makna Lahirian	Bakna Batin
Penyingkapan Realitas	<ol style="list-style-type: none"> 1. Segala sesuatu akan lenyap: harta, kedudukan, kekuasaan, kekuatan, kehidupan, kesenangan kecuali wajah Allah yang abadi. 2. Segala amal perbuatan adalah sia-sia dan batil kecuali amal yang diharapkan karena Allah 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Segala makhluk akan larut dan tenggelam disaat tersingkap wajahnya 2. Segala perbuatan adalah kebatilan kecuali bila perbuatan itu diharapkan dan ditujukan untuk Tuhan 3. Segala sesuatu yang bersandar kepada wujud mutlak (Tuhan) akan abadi, dan bersandar selainnya akan hilang selamanya

E. Ayat-Ayat Tentang Surga dan Neraka

Salah satu istilah terpenting dalam wacana *ma'âd* adalah istilah surga dan neraka, yang dalam istilah umum Al-Qur'an disebut *al-jannah* dan *annâr*. Pandangan umum para ulama tentang surga dan neraka adalah tempat terakhir bagi manusia setelah dibangkitkan di hari kiamat. Mereka yang berperilaku baik sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad akan ditempatkan di surga, sedangkan mereka yang berperilaku buruk akan ditempatkan di neraka. Namun, para sarjana dan cendekiawan Muslim memiliki penjelasan yang tidak seragam tentang detail surga dan neraka. Pada sub bab ini, akan dijelaskan bagaimana pemaknaan surga dan neraka menurut penafsiran eksoteris dan esoteris.

No	Term Surga	Surat	Ayat
1	<i>Jannah al-Firdaus</i>	Al-Kahfi/18: 107-108	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ تُزْلَلُونَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا

			حَوْلًا
2	<i>Jannah an-Na'im</i>	Luqman/31: 8	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ ^ل
3	<i>Jannah al-'Adn</i>	Al-Kahfi/18: 30-31	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعَمَ الثَّوَابِ ^ط وَحَسَنَتْ مُرْتَفَقًا ^ع
4	<i>Jannah al-Ma'wâ</i>	As-Sajadah/32:19	أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ ^ط نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
5	<i>Dâr as-Salâm</i>	Yunûs/10:25	وَاللَّهُ يَدْعُوآ إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي ^ع مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
6	<i>al-Maqâm al-Amîn</i>	Ad-Dukhân/44:51	إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ^ل

4.8.Tabel Ayat-Ayat Surga

1. Surga dan Neraka Menurut Tafsir Eksoteris

Surga adalah istilah yang digunakan dalam bahasa Indonesia untuk merujuk pada term *jannah*. Istilah *jannah* sendiri berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *jim* dan *nun*. Dari kedua kata tersebut, *janna* berarti menutupi, sedangkan *jannah* memiliki arti asli, taman atau perkebunan. Dalam istilah agama, *al-jannah* berarti tempat yang disediakan Allah bagi orang-orang yang bertakwa dan taat dalam menjalankan perintah-Nya, serta menjauhi segala larangan-Nya.²⁰² Masyarakat Arab sering mengartikan kata *jannah* sebagai tempat yang dipenuhi pepohonan rindang, yang berisi kurma dan anggur sehingga tanahnya tertutupi kedua jenis pohon tersebut.²⁰³

Kata *jannah* yang bertalian *ma'âd* dalam Al-Qur'an disebutkan 45 kali dalam bentuk tunggal, dua kali dalam bentuk *mutsanna* dan 69 kali dalam bentuk jamak. Dalam bentuk tunggal, kata *jannah* mengacu pada suatu entitas, yaitu seluruh tempat tinggal bagi orang-orang saleh, sedangkan neraka merupakan tempat tinggal orang jahat. Penggunaan kata *jannah* dalam bahasa Al-Qur'an menggambarkan surga itu benar-benar memberi kesan segudang kenikmatan yang tak terbatas.²⁰⁴ Al-Qur'an menyebut surga dengan beragam istilah di antaranya:

Pertama, Jannah al-Firdaus sebagaimana yang tertuang di dalam surat al-Kahfi/18: 107-108:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿١٠٨﴾

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh memperoleh surga Firdaus sebagai tempat tinggal. Mereka kekal di dalamnya, mereka tidak ingin pindah dari sana*”.

Kedua, Jannah an-Na'im terdapat dalam surat Luqman/31: 8

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ ﴿٨﴾

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, baginya surga-surga yang penuh kenikmatan*”.

Ketiga, Jannah al-'Adn, termaktub dalam surat al-Kahfi/18: 30-31

²⁰² Moh. Abdai Rathomy, KIAMAT, Bandung: PT Alma'arif, 1983, h. 172

²⁰³ Ibnu Manzhur, Lisan Arab, jilid 8, h. 100

²⁰⁴ Muhammad Abdul Halim, *Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an*, terj. Rofiq Suhud (Ujung Berung: Nuansa, 2008), hal. 131.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿١٣﴾ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿١٤﴾

“*Sesungguhnya mereka yang beriman dan mengerjakan kebajikan, Kami benar-benar tidak akan menyalah-nyaiakan pahala orang yang mengerjakan perbuatan baik. Mereka itulah yang memperoleh surga ‘Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. (Dalam surga itu) mereka diberi hiasan gelang emas dan mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan sutra tebal. Mereka duduk-duduk sambil bersandar di atas dipan-dipan yang indah. (Itulah) sebaik-baik pahala dan tempat istirahat yang indah*”.

Keempat, *Jannah al-Ma'wâ*, tergambar dalam surat as-Sajadah/32:19

أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾

“*Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, mereka akan mendapat surga-surga (sebagai) tempat kediaman sebagai balasan atas apa yang selalu mereka kerjakan*”.

Kelima, *Dâr as-Salâm*, tertuang dalam surat Yunûs/10:25

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾

“*Allah menyeru (manusia) ke Dârussalâm (surga) dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki menuju jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk)*”.

Keenam, *al-Maqâm al-Amîn*, tergambar dalam surat ad-Dukhân/44:51

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾

“*Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa berada dalam tempat yang aman*”

Mayoritas ulama dan cendekiawan Muslim percaya bahwa diskursus tentang surga berkaitan dengan *sam'iyat*. Sehingga surga itu dirasakan pasca kematian manusia. Hal yang sama juga neraka menurut pandangan

umum ialah tempat tinggal yang disediakan Allah bagi hamba-hamba-Nya yang tidak beriman dan melanggar aturan-aturan-Nya. neraka juga adalah tempat untuk menghukum musuh-musuh Allah dengan siksaan yang amat dasyat dan hina, sehingga tidak ada tempat yang lebih buruk darinya. Pemahaman ini dapat didasari dari firman Allah dalam surat al-Taubah/9: 63.²⁰⁵

Gambaran kenikmatan surga dan penderitaan neraka ini banyak dimunculkan dalam surat-surat pendek yang secara umum diturunkan di kota Mekkah pada awal kenabian. Karena itu, penggambaran surga dan neraka dalam Al-Qur'an cenderung literal, bahkan ada yang menuduh penggambaran itu materialistis.²⁰⁶

2. Surga dan Neraka Menurut Tafsir Esoteris

Walaupun ada ayat tentang cerita Nabi Adam diturunkan dari surga ke muka bumi, kita harus memahami bahwa surga yang ditinggalkan buyut kita—nabi Adam dan Siti Hawa—karena “kesalahan” mereka berdua itu sangat berbeda dengan surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa lagi iman. Itu karena, surga yang terakhir hanya mengada (untuk individual tersebut) “setelah” kehancuran dunia ini, lenyapnya langit dan bumi, dan akhir masa dunia pergerakan dan perubahan. Tetapi, surga-surga ini berimpit dalam realitas mereka dan dalam derajat (wujud)-nya dan derajat keagungannya, karena keduanya secara bersamaan dan dalam hakikatnya merupakan tempat tinggal kehidupan dan kekekalan. (Tidak seperti hal-hal material, mereka) tidak terus-menerus diperbarui dan ditransformasikan, tidak juga beralih, lenyap atau sirna selamanya.²⁰⁷

Ada dua macam surga: terdapat surga indrawi dan surga noetik. Sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ۖ

Bagi siapa yang takut pada keagungan Tuhannya disediakan dua surga. Ar-Rahman/ 55:46.

Atau pada ayat yang lain, dijelaskan juga bahwa:

فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأْكِهَةٍ زَوْجَانِ ۖ

Di dalam kedua (surga) itu terdapat aneka buah-buahan yang berpasang-pasangan. Ar-Rahman/55:52.

²⁰⁵Hanafi, *Surga dan Neraka dalam Persepsi al-Ghazali*, hal. 58

²⁰⁶Kholid al-Walid, *Eskatologi*...218

²⁰⁷Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Risâlah al-Hikmah al-'Arsyiyah*, (Qum: Dâr al-Ma'ârif al-Hikmiyyah, 1427), h. 129

“Buah-buahan” indrawi (dari keadaan-keadaan menggembirakan jiwa) adalah untuk *ashâbu al-yamîn* (golongan kanan); sedangkan “buah-buahan” noetik adalah untuk *al-muqarrabûn*: bagi merekalah surga tertinggi. Neraka juga ada dua macam: yaitu neraka indrawi (dari keadaan-keadaan jiwa yang menyakitkan) dan neraka realitas batin (“Jahanam” eksistensi menyakitkan) dan neraka fisik, atau jarak dari wujud noetik, sebagaimana telah disebutkan.²⁰⁸ Baik surga indrawi ataupun neraka indrawi adalah alam-alam yang mempunyai eksistensi. Yang pertama merupakan bentuk (luar) Rahmat Tuhan, dan yang lain adalah bentuk dari murka-Nya sebagaimana firman-Nya:

كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾

Makanlah sebagian yang baik-baik dari rezeki yang telah Kami anugerahkan kepadamu. Janganlah melampaui batas yang menyebabkan kemurkaan-Ku akan menimpamu. Siapa yang ditimpa kemurkaan-Ku, maka sungguh binasalah dia. (Thaha/20:81).

Oleh karena itu, murka-Nya menimpah bagi para penindas dan menghancurkan orang-orang yang berlebih-lebihan dalam kecongkakan.²⁰⁹

Kita telah mengetahui bahwa surga dan neraka (psikis, “indrawi”) tidak mempunyai lokasi spasial dalam aspek lahir dunia ini, apakah dalam ketinggiannya ataupun kedalamannya, karena segala sesuatu yang ditempatkan dalam ruang-ruang dunia (material) ini diperbarui dan dimusnahkan secara terus-menerus, selalu berubah dan sirna: karena segala sesuatu yang seperti itu adalah dari dunia ini. Tapi surga dan neraka adalah dari alam akhirat:

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٤﴾

(Malaikat berkata,) “Salâmun ‘alaikum (semoga keselamatan tercurah kepadamu) karena kesabaranmu.” (Itulah) sebaik-baiknya tempat kesudahan (surga). QS ar-Ra’d/13: 24.

Masing-masing dari keduanya mempunyai suatu tempat di balik hijab-hijab langit (fisik), walaupun mereka benar-benar memiliki manifestasi di

²⁰⁸Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Risâlah al-Hikmah al-Arsiyya...h*, h. 130

²⁰⁹Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Risâlah al-Hikmah al-Arsiyyah...h*, h. 130

dunia ini sesuai dengan cara-cara wujud partikularnya. Hadis-hadis yang diriwayatkan yang menyebutkan tempat-tempat tertentu di dunia ini sebagai tempat-tempat surga dan neraka semuanya harus diinterpretasikan sesuai dengan ini (yakni, sebagai tempat-tempat manifestasi khusus realitas-realitas noetik dan psikis).

Para sufi—termasuk Mulla Sadra—saat menjelaskan tentang surga dan neraka, selain didasarkan pada argumentasi rasional yang telah dipaparkan sebelumnya, juga berdasarkan *nash-nash*, pernyataan para Imam dan *mukâsyafah*. Hal ini dinyatakannya pada awal penjelasannya tentang realitas surga dan neraka, mengingat realitas surga-neraka secara spesifik adalah sesuatu yang tidak terjangkau akal. Argumentasi rasional yang dihadirkan oleh Mulla Sadra, pada intinya, hanya membuktikan kenonmaterian surga-neraka dan substansi yang telah mencapai puncaknya tidak lagi terjadi gerakan dalam makna teraktualisasinya potensi. Karenanya, seperti yang dikemukakannya sebelumnya, hampir sebagian besar penjelasannya erpangkal pada *nash* dan penyingkapan spiritual.²¹⁰

Kaum sufi mendeskripsikan sifat surga sebagai tempat keabadian dan keselamatan yang tidak ada kematian, kelemahan, sakit, derita, kesulitan, kehilangan, maupun kelenyapan. Surga sebagai tempat kemuliaan yang menyenangkan jiwa dan pandangan, dan para penghuninya abadi di dalamnya, baik itu bersifat indrawi maupun spiritual, hal tersebut sesuai dengan tingkat kecenderungan jiwa penghuninya. Namun, kaum sufi menegaskan bahwa apa yang ada di surga, semuanya bersifat kenikmatan intelek²¹¹ dan sama sekali tidak ada materi, gerak, sebab aktivitas, pembaruan dan perpindahan karena wujud di surga tidak lain adalah wujud formatif.²¹²

Neraka merupakan tempat di mana penghuninya berada dalam kenestapaan, penderitaan, duka, penyiksaan, kelaparan, kehausan, pembaruan azab, dan pergantian kulit. Neraka, bagi sufi termasuk Sadra, hanya khusus bagi orang-orang kafir dan musyrik yang telah keluar dari fitrahnya yaitu selaras dengan tujuan dan perintah Tuhan. Sedangkan pengikut ajaran Tauhid yang melakukan kesalahan akan keluar darinya berkat rahmat dan syafaat dari Allah yang begitu luas tak terhingga.²¹³ Pernyataan ini meneguhkan semangatnya dalam berporos pada *nash* dan pandangan teolog yang meyakini bahwa umat Islam, sekalipun berbuat kesalahan besar, tetap menerima ampunan dan akan keluar dari ganasnya api neraka dengan beragam *syafa'at*. Kepercayaan ini juga dikuatkan

²¹⁰ Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Al-Asfar...*, J. 9, hal. 319.

²¹¹ Intelektual yang dimaksud Mulla Sadra di sini adalah bersifat nonmateri.

²¹² Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Al-Asfâr...*, J.9, hal.321.

²¹³ Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Al-Asfâr...*, J.9, hal.320.

argumentasi rasional bahwa “Ahli tauhid, jiwa mereka telah terpancarkan cahaya kebenaran dan keyakinan dan terangkat dari alam yang rendah menuju kedudukan yang tinggi”.²¹⁴

Di antara persoalan yang sering kali muncul dalam pembicaraan surga dan neraka adalah doktrin Alquran yang menyebutkan penghuni surga kekal dan abadi di dalamnya,²¹⁵ tetapi Alquran juga menunjukkan kasus keluarnya Adam dari surga dan sepertinya, kedua hal tersebut menunjukkan kontradiksi Alqur’an. Dalam hal ini, Mulla Sadra menjelaskan bahwa surga yang di huni Nabi Adam sebelum diturunkan ke dunia berbeda dengan surga yang akan menjadi tempat balasan bagi hamba yang saleh. Mulla Sadra menyebut surga Adam tersebut sebagai “Surga Para Ruh” (*Jannat al-Arwah*) atau dikenal dikalangan ahli *ma’rifah* sebagai “tempat perjanjian”.

Ketidakmungkinan surga Adam dan surga yang akan ditempati orang-orang yang bertakwa nantinya adalah sama, disebabkan oleh surga dan neraka yang akan ditempati manusia nantinya terjadi pascakematian dan kehancuran alam semesta, tempat akhir dari seluruh aktivitas, dan ini terjadi pada kurva naik (*Qaws al-Su’ud*), sedangkan apa yang terjadi pada Adam merupakan *entry point* gerakan dan itu terjadi pada kurva turun (*Qaws al-Nuzul*).²¹⁶

	Makna Eksoteris	Bakna Esoteris
Surga dan Neraka	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tempat terakhir bagi manusia setelah dibangkitkan di hari kiamat: Mereka yang berperilaku baik akan ditempatkan di surga, sedangkan mereka yang berperilaku buruk akan ditempatkan di neraka 2. Surga adalah tempat segudang kenikmatan yang tak terbatas sedangkan neraka adalah tempat yang menyengsarakan 3. Surga dan neraka 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Surga sebagai tempat kemuliaan yang menyenangkan jiwa dan pandangan, dan para penghuninya abadi di dalamnya, baik itu bersifat indrawi maupun spiritual, hal tersebut sesuai dengan tingkat kecenderungan jiwa penghuninya. Neraka merupakan tempat di mana penghuninya berada dalam kenestapaan, penderitaan, duka, penyiksaan, kelaparan, kehausan dan pembaruan azab

²¹⁴ Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Al-Asfâr*, J.9, hal. 320.

²¹⁵ Surah Ali Imran/3:15.

²¹⁶ Muhammad bin Ibrahim Shadrudin asy-Syirazi, *Al-Asfar*, J.9, hal. 320

	dirasakan pasca kematian manusia	<p>2. Surga yang dihuni Nabi Adam sebelum diturunkan ke dunia berbeda dengan surga yang akan menjadi tempat balasan bagi hamba yang saleh. Mulla Sadra menyebut surga Adam tersebut sebagai “Surga Para Ruh” (<i>Jannat al-Arwah</i>) atau dikenal di kalangan ahli <i>ma’rifah</i> sebagai “tempat perjanjian”.</p> <p>3. Surga dengan gambaran gelimang kenikmatan adalah simbol dari perwujudan <i>Jamaliyyah</i> Tuhan dan neraka adalah bentuk <i>Jalaliyyah</i> Tuhan</p>
--	----------------------------------	---

F. Ayat-ayat Tentang Kembalinya Manusia kepada Tuhan

Manusia dengan berbagai dimensi yang dimilikinya berasal dari Tuhan sebagai *mabda’*. Tuhan di alam *aḥadiyah* tidak dikenali oleh siapa pun karena berada di alam *ghâib al-ghuyûb*, sehingga seluruh kesempurnaan-kesempurnaan Tuhan, baik yang bersifat *jamâliyyah* maupun bersifat *jalâliyyah* semuanya tersimpan dalam alam *aḥadiyah*. Untuk menyingkap alam tersebut agar seluruh sifat-sifat *jamâliyyah* dan *jalâliyyah* dapat terealisasi di alam eksternal, maka kehadiran makhluk khususnya manusia menjadi suatu keniscayaan. Karenanya Allah berfirman dalam hadis qudsi bahwa “*Aku adalah misteri yang tersembunyi, maka Aku ingin dikenali, sehingga Aku menciptakan makhluk agar Aku dikenali.*”²¹⁷

Makhluk yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah manusia, karena manusia adalah makhluk yang paling sempurna sekaligus sebagai manifestasi utama dari pancaran cahaya asma ilahiah baik *jamâliyyah* maupun *jalâliyyah*. Keberadaan manusia pada hakikatnya adalah

²¹⁷ Abu Al-Qâsim ‘Abdul Karîm AL-Qusyairî, *Syarh Asmâ Allah Al-Husnâ*, Kairo: Dâr al-Harm lî Al-Turâts, 1422 H, Cet 1, hal. 32. Lihat juga Hakîm Al-Tirmidzî, *Khatm Al-Auliya’*, Beirut: Mahd al-Âdâb Al-Syarqiyyah, 1422 H, Cet 2, hal. 135

كنت كنزا مخفيا. فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني
كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني

pengejawantahan Tuhan sebagai *mabda'* dan akan kembali kepada *mabda'*nya yang disebut sebagai *ma'âd*. Manusia dalam perjalanan *ma'âd* menuju *mabda'* melalui beberapa tahapan-tahapan alam yakni alam *zarrâh*, alam dunia, alam *barzakh*, dan akhirat. Semua tahapan-tahapan akan dilalui oleh manusia sebagai bentuk penyempurnaan atas potensi-potensi dasar sifat-sifat sempurna Tuhan yang tersirat dalam Alquran. Sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini:

1. Kembalinya Manusia kepada Tuhan Menurut Tafsir Eksoteris

Al-Qur'an menyinggung tentang manusia itu akan kembali kepada Tuhannya dengan redaksi *ar-Raji'un* terulang sebanyak empat kali.²¹⁸ Sedangkan term *turja'un* ulang 19.²¹⁹ Berikut ini ayat-ayat Alquran yang menyinggung terkait kembalinya manusia kepada Tuhannya:

No	Surah	Redaksi	Ayat
1	Al-Baqarah/2: 46	رُجِعُونَ	الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَإِنَّهُمْ إِلَيْهِ رُجِعُونَ □
2	Al-Baqarah/2: 156	رُجِعُونَ	الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رُجِعُونَ
3	Al-Anbiya'/21:93	رُجِعُونَ	وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلَّ إِلَيْنَا رُجِعُونَ
4	Al-Mu'minun/23:60	رُجِعُونَ	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقَلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رُجِعُونَ
5	Al-Baqarah/2:28	تُرْجَعُونَ	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
6	Al-Baqarah/2:245	تُرْجَعُونَ	مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

²¹⁸ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'an*, Bandung: Diponogoro, tth, hal. 383-384

²¹⁹ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'an*, Bandung: Diponogoro, tth, hal. 383

7	Al-Baqarah/2: 281	تُرْجَعُونَ	وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ
8	Yunus/10: 56	تُرْجَعُونَ	هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
9	Hud/11: 34	تُرْجَعُونَ	وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
10	Al-Anbiya'/21:35	تُرْجَعُونَ	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوْكُمْ بِالنَّارِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
11	Al-Mu'minun/23:115	تُرْجَعُونَ	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
12	Al-Qashash/28:70	تُرْجَعُونَ	وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
13	Al-Qashash/28: 88	تُرْجَعُونَ	وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
14	Al-Ankabut/29: 17	تُرْجَعُونَ	إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
15	Al-Ankabut/29: 57	تُرْجَعُونَ	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا

			تُرْجَعُونَ
16	Ar-Rum/30:11	تُرْجَعُونَ	اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
17	As-Sajadah/32: 11	تُرْجَعُونَ	قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ
18	Yasin/36:22	تُرْجَعُونَ	وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
19	Yasin/36:83	تُرْجَعُونَ	فَسُبْحٰنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
20	Az-Zumar/39:44	تُرْجَعُونَ	قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۗ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ۗ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
21	Fushilat/41:21	تُرْجَعُونَ	وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
22	Az-Zukhruf/43:85	تُرْجَعُونَ	وَتَبَرَّكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۗ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
23	Al-Jatsiyah/45:15	تُرْجَعُونَ	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

4.9.-Ayat Kembalinya Manusia kepada Tuhan

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan
“Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râjî ‘ûn” (sesungguhnya kami adalah milik Allah

dan sesungguhnya hanya kepada-Nya kami akan kembali). (Al-Baqarah/2: 156)

Menurut pengarang *Maqâyis al-Lughah*, kata *raja'a* berarti menjawab, membalas, mengembalikan (*radda 'ala*) dan pengulangan (*tikrâr*). Maka dari itu, laki-laki yang mendatangi kembali istrinya disebut *rujû'*. Sedangkan dalam konteks perkataan, kata *rujû'* berarti mengulangi perkataan. Dan dalam konteks perjalanan, kata *raja'a* berarti kembali dari perjalanan satu menuju perjalanan selanjutnya.²²⁰

Menurut pengarang kamus *Mishbâh al-Hidayah*, seperti halnya *Maqâyis al-Lughah*, ia memaknai kata ini sebagai kembali dari sebuah perjalanan dan kembali dari sesuatu. Kata ini juga merupakan antonim dari pergi kepergian (*al-dzahâb*). Begitupun dalam konteks perkataan, kata *raja'a* berarti mengulangi. Dalam konteks perempuan yang ditalak mati oleh suaminya, penggunaan kata *raja'a* bermakna kembali kepada keluarganya karena suaminya meninggal. Maka dari itu istilah *raj'ah* berarti kembali ke dunia.

Menurut Râghib, kata *raja'a* berarti kembali (*'aud*) ke tempat awal bertolak. Tempat semula tersebut, baik perkataan maupun perbuatan. Menurutnya, secara substansial kata *raja'a* berarti kembalinya sebagian pada sebagian yang lain atau beralih dari satu pekerjaan kepada pekerjaan-pekerjaan yang lain. lebih lanjut Raghîb menyebutkan kata *al-rujû'* berbeda dengan kata *al-raj'*. Kata *al-rujû'* berarti kembali (*al-'aud*) sedangkan *al-raj'* berarti mengembalikan (*al-i'adâh*) dan kata *al-rijâ'* dikhususkan pada kembalinya burung dari tempat yang bermusim panas atau dingin kepada tempat yang nyaman untuknya.

Kata *rujû'* juga berbeda dengan kata *al-iyâb*, dan *al-inâbah*. Kata *iyâb* berarti kembali kepada puncak tujuan baik untuk tujuannya maupun tujuan yang lainnya. Dengan demikian untuk mengungkapkan kembalinya dari sebagian perjalanan menggunakan kata *raja'a* yaitu *raja'a ilâ ba'd al-tharîq* (kembali dari beberapa perjalanan) tidak menggunakan kata *iyâb*. Kata *rujû'* pula berbeda dengan kata *inâbah* yang berarti kembali kepada ketaatan. Sehingga orang yang kembali dari kemaksiatan tidak dengan kata kerja *raja'a* tapi dengan kata *anâba*.²²¹

Musthafawî pengarang *Tahqîq fî Kalimah al-Qur'an* memberikan kesimpulan bahwa makna inti dari kata *raja'a* yaitu kembali kepada sesuatu sebelumnya (*al-'aud ilâ mâ kâna 'alaih qablah*), baik itu posisi (tempat), sifat, keadaan, perbuatan maupun perkataan. Selanjutnya Musthafawî membandingkan antara kata *rujû'*, *'aud*, *mashîr*, *inâbah*, *taubah* dan *iyâb*.

²²⁰ Hasan Al-Mustfawî, *Al-Tahqîq fî Kalimah Al-Qur'ân*, Tehran: Markaz Nashr Âthâr al-'Allâmah al-Mustafawî, 1420, Jilid 4, hal. 83.

²²¹ Hasan Al-Mustfawî, *Al-Tahqîq fî Kalimah Al-Qur'ân*, Jilid 4..., 83.

Menurutnya, kata *al-taubah* berarti kembali dari kemaksiatan dan penyimpangan disertai penyesalan. Sedangkan kata *al-inâbah* berarti kembali kepada ketaatan dan kebaikan. Kata *iyâb* berarti kembali kepada titik akhir atau puncak dari tujuan disertai dengan kehendak dan kemauan. Artinya, kata *rujû'* lebih umum daripada kata-kata yang lainnya. Kata *rujû'* bermakna kembali baik dari kemaksiatan atau ketaatan, baik kepada ketaatan ataupun kepada kemaksiatan, baik kepada akhir tujuan maupun pada sebagian tujuan, dan baik kembalinya dengan kemauan atau kehendak maupun terpaksa.

Kata *rujû'* juga memiliki dua aspek, yaitu kembali materi (*mâddah*) dan rohani (*rûhaniyah*). Kembali suatu materi sudah sangat jelas dipahami, akan tetapi kembali rohani berarti terealisasinya rahasia yang maknawi, gerak rohaniyah dengan terlepasnya dari materi dan beralih fokus (*tawajjuh*) kepada non materi/rohani, atau dengan terlepasnya dari badan atau berpindah (*taḥawwul*) kepada alam akhirat.

Penggunaan kata *ruju'* dan '*aud* pada Allah dilihat bahwa Ia adalah sumber manifestasi awal dan akhir, dengan cahaya-Nya maka terciptalah langit dan bumi, dan karena manifestasinya maka terciptalah martabat wujud. Inilah makna ayat (إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُخْفِي).

Sedangkan materi (*mâddah*), jasad, keterikatAl-keterikatan terhadap dunia, kekuatan lakhir, syahwat-syahwat hewani, semua itu adalah penghalang dan hijab bagi roh untuk membimbing roh manusia menuju perjalanan naik dan kembali kepada Allah swt. Jika semua hal tersebut terputus atau hilang, maka terbukalah hijab tersebut dan terputuslah ikatAl-ikatan duniawi tersebut dengan matinya badan jasmani. Pada kondisi seperti inilah orang tersebut *fanâ''* terhadap Allah swt. Maka alam-alam non materi tersingkap dan ia mampu melihat semua hal non materi tersebut. Pada fase inilah terlihat hakikat dari makna *rujû'*.²²²

Penggunaan kata *rujû'* yang direlasikan dengan Allah juga berarti semua kembali pada martabatnya masing-masing. Artinya, di akhirat kelak kaagungan dan keperkasaan Allah akan nampak, semua makhluk pada waktu itu tidak berdaya dan dihisab. Dalam konteks ini, mereka kembali pada tingkat dan jalan serta caranya masing-masing, di sana mereka tidak memiliki pilihan karena kekuasaan pada waktu itu diserahkan kepada Allah yang Maha Mutlak.

Kembalinya manusia ke alam *jabarut*, tidak berdasarkan kehendak dan keinginannya. Mereka dipaksa dan tidak memiliki kemampuan untuk kembali kepada alam *jabarut*. Kesimpulan ini didapat dari penggunaan kata *raja'* menggunakan kata kerja *muta'addi*.

²²² Hasan Al-Mustfawî, *Al-Taḥqîq fi Kalîmah Al-Qur'ân...*, hal 68.

Kata *raja'a* beserta derivasinya disebutkan dalam banyak tempat. Akan tetapi, peneliti akan memilih beberapa ayat yang mengindikasikan eskatologi. Di antara ayat yang dimaksud adalah surah al-Baqarah/2: 156.

الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

Yaitu mereka yang apabila ditimpa musibah, mereka berkata sesungguhnya kami berasal dari Allah dan kepada-Nya pula kami dikembalikan.”

2. Kembalinya Manusia kepada Tuhan Menurut Tafsir Esoteris

الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

“Yaitu mereka yang apabila ditimpa musibah, mereka berkata sesungguhnya kami berasal dari Allah dan kepada-Nya pula kami dikembalikan” (al-Baqarah/2: 156).

Ayat ini menurut Thabathaba'i menjelaskan terkait asal-usul manusia. Manusia berasal dari alam *malak* dan tempat kembalinya yaitu kepada Allah swt. Ungkapan Thabathaba'i ini mengindikasikan bahwa kembali dalam ayat ini bermakna kembali secara rohani.²²³ Karena dalam konteks ini, kembali (*raja'a*) dikaitkan dengan orang yang bersabar.

Secara filosofis Thabathaba'i menjelaskan seluruh wujud insan dan wujud lainnya, mulai dari potensi (*quwwah*) dan aktualitas (*af'âl*) mengada karena zat Allah yang telah menciptakan seluruh makhluk. Manusia tidak secara independen (*istiqlâl*) baik dalam hal wujud potensi maupun aktualitasnya, termasuk wujudnya di alam *mulk*.²²⁴

Dengan prinsip ketergantungan wujud (*râbith*) di atas, Thabathaba'i mengidentifikasi dari mana sebenarnya wujud manusia tersebut. Karena wujudnya bergantung pada wujud Allah, maka dari itu dengan izin-Nya manusia memiliki wujud. Jika Allah tidak memberikan izin, maka manusia tidak akan memiliki wujud karena secara prinsip wujud manusia adalah wujud bergantung (*istiqlâl*). Thabathaba'i memperkuat dengan menghadirkan ayat al-Mu'minun:16, yakni:

ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾

Kemudian, sesungguhnya kamu pada hari Kiamat akan dibangkitkan. (Al-Mu'minun/23:16).

²²³ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1..., 354.

²²⁴ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1..., 354.

Semua rangkaian di atas menunjukkan bahwa kembalinya manusia (*rujû' al-insân*) dan semua yang bersamanya (miliknya) mulai dari diri, anak, harta dan lainnya akan kembali kepada Allah swt.²²⁵

Dalam pandangan lain, Nasir Makârim Syirâzî menyebutkan bahwa ayat *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* menunjukkan kekuasaan Allah swt. Dengan prinsip ini kita dididik agar tidak merasa sedih dengan apa yang hilang dari kita karena Allah adalah raja kita dan seluruh yang berada di semesta. Pengambilan kembali atau hilangnya milik kita itu berdasarkan prinsip kemaslahatan Allah swt. Ungkapan Makârim Syirâzî mengindikasikan ayat ini tidak hanya berkaitan dengan eskatologi sebagaimana dimaknai sebagai kematian atau hari akhir. Karena kembali dalam ayat ini kembalinya apa yang dimiliki manusia. Termasuk penggalan ayat yang telah disebutkan menunjukkan kesabaran menghadapi kehilangan yang dimiliki oleh kita itu untuk menyempurnakan diri.²²⁶

Al-Râzi dalam tafsirnya menjelaskan terkait *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* bermakna bahwa segala musibah (yang menimpa manusia) semua akan kembali kepada Allah. Lebih lanjut al-Râzî menyebutkan bahwa term kembali bukan mengindikasikan perpindahan tempat. Hal ini karena direlasikan dengan Allah dan Allah dinegasikan dari kepemilikan tempat. Makna kembali dalam ayat ini berarti kepemilikan hukum di akhirat kelak. Artinya, di akhirat kelak tidak ada satu orang pun yang mampu memberikan manfaat maupun kemandaratan selain Allah swt. Memang jika di dunia secara lahiriah mereka mampu memberikan manfaat dan madarat, dan di akhirat kelak kepemilikan memberikan manfaat dan madarat ini akan kembali kepada Allah swt. Kesimpulan al-Râzî terkait ayat ini tidak bermakna perpindahan tempat tapi perpindahan kemampuan (*qudrah*).²²⁷

Terkait tema yang sama ditemukan juga dalam Alquran, Allah Swt berfirman

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾

“Dan orang-orang yang melakukan kebaikan yang telah mereka kerjakan dengan hati penuh rasa takut (karena mereka tahu) bahwa sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhannya”. (Al-Mu'minun/23: 60).

Dalam pandangan Thabathaba'i makna memberikan dalam ayat ini berarti berinfak dengan harta yang dimilikinya di jalan Allah swt. Maksud

²²⁵ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 1..., 355.

²²⁶ Nâshir Makârim Al-Syîrâzî, *al-Amthâl fî Tafsîr Kitâb Allâh al-Munzal*, Jilid 1..., hal. 441.

²²⁷ Muhammad bin 'Umar Al-Fakhru Al-Râzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Jilid 4..., 133.

kedua dari pemberian dalam ayat ini pun tidak dibatasi pada sedekah, akan tetapi memberikan dalam segala perbuatan dan amal saleh. Digambarkan pula dalam pemberian tersebut hati mereka diliputi dengan rasa takut karena mereka akan dikembalikan kepada Tuhannya. Thabathaba'i memaknai kembali dalam ayat ini dengan pembangkitan di hari akhirat.²²⁸

Pada hari kiamat, pemberian infak berupa harta dan infak dalam seluruh kebaikan tersebut menunjukkan ekspresi keimanannya kepada Allah, risalah dan hari akhir. Karena keimanan pulalah mereka berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan yang digambarkan oleh ayat selanjutnya.²²⁹ Dari uraian di atas, dapat disimpulkan dalam pandangan Thabathaba'i makna kembali dalam ayat ini berarti hari akhir. Karena keimanan kepada hari akhir itulah mereka berlomba-lomba dalam berinfaq dan beramal saleh.

Tidak jauh berbeda dengan Thabathaba'i, Makârim Syirâzî memaknai kembali dalam ayat ini dengan hari kebangkitan. Menurutnya, ayat ini menggambarkan fase keimanan kepada ma'ad dan hari kebangkitan. Karena keimanan itu, mereka saling tolong-menolong baik dalam perbuatan maupun dalam perkataan.

Makna keimanan di sini tidak hanya sebatas pengakuan iman terus bermalas-malasan, dan mengklaim bahwa mereka dekat dengan Allah swt. Akan tetapi iman dalam ayat ini harus dibarengi dengan pembuktian dalam perbuatan dan perkataan. Maka dari itu, ayat selanjutnya mendeskripsikan bahwa orang-orang yang beriman bersegera dan berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan karena mereka memiliki ketakutan kepada Allah.²³⁰

Al-Râzî memaknai pemberian dalam ayat ini yaitu dengan mengeluarkan zakat, *kafarah*, dan memberikan hak-hak manusia (*hfuqûq al-âdamiyyîn*). al-Râzî mengutip hadis yang mengisahkan Aisyah ra yang bertanya pada Rasul saw. Aisyah bertanya apakah ayat ini berarti orang-orang yang berzina, meminum minuman keras, mencuri dan lain sebagainya sedangkan ia takut kepada Allah? Rasul menjawab bahwa makna dari ayat ini bukanlah seperti itu. Ayat ini diperuntukan bagi orang yang salat, berpuasa, bersadaqah dan ia takut kepada Allah.²³¹ Artinya, keimanan yang dimaksud adalah keimanan yang sejati yang tidak mencederainya dengan melakukan perbuatan yang dilarang agama.

Ketakuatan dalam ayat ini tidak bermakna hanya takut semata. Takut (*wajilah*) dalam ayat ini dimaknai sebagai takut dibarengi dengan melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Karena ketakutannya

²²⁸ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 15..., 41.

²²⁹ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 15..., 42.

²³⁰ Muhammad Husein Taba'Tabâ'i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 10..., 469.

²³¹ Muhammad bin 'Umar Al-Fakhru Al-Râzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Jilid 23..., hal.

pada Allah dan hari kiamat sebagai perwujudan dari keimanan, maka orang tersebut berlomba-lomba dalam kebaikan.²³²

Penulis kitab *Ruh al-Bayân* menjelaskan ayat ini dengan mengutip hadis Aisyah tentang pertanyaannya terhadap Rasul yang dimaksud pada ayat ini bukanlah orang yang berzina, mencuri, mabuk, dan perbuatan keji lainnya. Akan tetapi yang dimaksud ayat ini yaitu mereka yang selalu taat kepada Allah baik dalam berpuasa, bersedekah, salat, dan ketaatan lainnya karena mereka takut kepada Allah swt. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *kepada Tuhannya mereka kembali* yaitu kepada Allah mereka akan kembali dan mereka akan dibangkitkan pada hari kiamat dan seketika itu tersingkap hakikat segala sesuatu. Pada hari itu pula para hamba mengharapkan penerimaan amal mereka sebagaimana disebutkan dalam surah al-Zalzalah: 7-8.²³³

Kembali dalam ayat ini bermakna kembali kepada Allah dengan beribadah (*'ubudiyyah*) dan tidak ada keharusan Allah untuk menerima amal mereka karena Allah swt adalah Raja (*mâlik*) segala sesuatu sehingga ia melakukan sesuatu berdasarkan kekuatannya. Sehingga perbuatan kebaikan orang-orang beriman tidak menjadi sebab penerimaan amal mereka oleh Allah swt. Diterima atau tidaknya amal kebaikan seseorang bukan tergantung amal tersebut, tapi tergantung kehendak Allah swt.²³⁴

Di dalam surah Al-Maidah/5: 48 ditemukan ayat yang menunjuk pada konsep kembali yaitu:

إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۗ

“Kepada Allahlah tempat kembali kalian dan apa yang kalian perselisihkan”. Al-Maidah/5: 48

Dalam pandangan Makârim Syirâzî, kata *marji'ukum* dalam ayat ini berarti kembalinya mereka kepada Allah swt pada hari kiamat bersama apa yang mereka perselisihkan.²³⁵ Menurut al-Râzî, redaksi ini merupakan *isti'nâf* (permulaan) yang bermakna *ta'lîl* (sebab sesuatu) artinya sebab diterimanya sesuatu.²³⁶

²³² Muhammad bin 'Umar Al-Fakhr Al-Râzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Jilid 23..., 284.

²³³ Al-Âlûsî, *Roh al-Ma'ânî fi Tafsîr Al-Qur'ân al-Adzîm wa al-Sab' al-Mathânî*, Jilid 9..., hal. 244.

²³⁴ Al-Âlûsî, *Roh al-Ma'ânî fi Tafsîr Al-Qur'ân al-Adzîm wa al-Sab' al-Mathânî*, Jilid 9..., hal. 244.

²³⁵ Nâshir Makârim Al-Syîrâzî, *al-Amthâl fi Tafsîr Kitâb Allâh al-Munzal*, Jilid 4..., hal. 28.

²³⁶ Fakhr Al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Jilid 12..., hal. 373.

Selanjutnya dalam pandangan para sufi, ayat ini tidak hanya dipahami sebagai bagian dari proses kembalinya manusia kepada Allah pasca-kematian semata. Akan tetapi, ungkapan *‘إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ’* juga dipahami sebagai perjumpaan manusia dengan Allah dalam ke-*fanâ*’an dirinya dengan Allah.

Menurut Ibn ‘Arabi bahwa maksud dari *‘إِنَّا لِلَّهِ’* yaitu mereka (manusia) memberi penghormatan dan meyakini bahwa dirinya berada dalam kuasa-Nya yang melakukan sesuatu dengan kuasa-Nya, sedangkan *‘وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ’* bermakna mereka *fanâ*’ di dalam-Nya dan menyaksikan peleburan diri mereka di dalam-Nya bersama-Nya.²³⁷ Hal ini tak lain karena para sufi di dalam perjalanan suluknya telah diuji dengan berbagai cobaan-cobaan, sehingga dengan kedekatan mereka, tersingkaplah cahaya-cahaya ilahi dan tenggelan dalam ke-*fanâ*’Al-Nya.²³⁸

Makna *‘rujû’* yang terdapat pada ayat ini bukanlah terjadi setelah naik *‘uruj’*, akan tetapi *‘rujû’* merupakan hakikat *ma‘âd* dan itu terjadi setelah turun *‘nuzûl’*—dari alam akal, alam *mistâl*, alam materi, terus kembali lagi *uruj/ ma‘âd* ke alam *mistâl* kemudian alam akal—sebagaimana yang disebutkan dalam Alquran *“innaa lillahi wa innaa ilaihi râji’ûn*. Oleh karena itu, manusia dengan melakukan perjalanan *ma‘âd*, akan mampu menghilangkan segala debu-debu di alam *mumkin* (keterbatasan alam materi), atau kotoran dan segala sesuatu yang dapat membatasinya, sehingga akan memakai sifat-sifat rahman dan menyatu dengan Zat pemilik *rahmaniyyah*. Tatkala kesatuan itu terwujud pada *maqâm ahâdiyah*, maka hilanglah seluruh pluralitas beserta efek-efek sehingga *fanâ*’ secara hakiki dan tidak ada lagi dualisme, dan dia akan kekal bersama al-Haq.²³⁹

Jalâl al-Dîn al-Rûmî mengatakan: Aku telah datang dari alam yang hidup semenjak permulaan dan inilah diriku sekarang telah kembali dari alam yang rendah menuju ke alam yang lebih tinggi dan seluruh bagianku baik yang bergerak ataupun yang diam semuanya mengatakan *innaa lillahi wa innaa ilaihi râji’ûn*.²⁴⁰

Menurut al-Qhaisharî bahwa jiwa sebagai manifestasi *asmâ* ilahiyah, baik yang *tanzîh* maupun *tasybîh*, sesuai dengan sifat Tuhannya, karena jiwa itu tinggi dalam kerendahannya dan rendah dalam ketinggian. Jiwa tersebut dalam subtansi dirinya memiliki segenap potensi untuk melakukan perjalanan spritual menuju *al-Haq* sehingga mencapai *maqâm fanâ*’ di

²³⁷ Muhyiddin Ibn ‘Arâbî, *Tafsîr Al-Qurân Al-Karîm*, Jilid 1..., hal. 100

²³⁸ Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqfî Al-Syîrâzî, *Tafsîr ‘Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Jilid 1..., hal. 69

²³⁹ Dâwud Al-Qhaishârî, *Syarh Qhaishârî ‘alâ Tâiyah ibn Fâridh Al-Kubrâ...*, hal. 84

²⁴⁰ Jalâl Al-Dîn Al-Rûmî Muhammad Al-Balkhî, *Al-Matsnawî Al-Ma’nawî*, Kairo: al-Majlîs al-‘Ilâ li Al-Tsaqâfah, 1416 H, Jilid 3, Cet 1, hal. 8

dalam Allah (*fillah*). Maka Allah karuniakan kesadaran (*shahwâ*) bagi jiwa dalam menuju perjalanannya yang kedua (*fanâ'* di dalam Allah) dan mencapai maqam asma, karena dapat menerima pancaran-pancaran *asmâ*-Nya dan mereka tergolong orang-orang yang dicintai Allah Swt dan orang-orang yang rindu kepada-Nya. Sebagaimana juga yang dikemukakan oleh pendahulu para wali 'Ali bin Abi Thalib bahwa "*innaa lillahi*" adalah ikrar untuk kita atas kepemilikan. Dan "*wa innaa ilaihi râji'ûn*" adalah ikrar untuk jiwa-jiwa kami dengan *fanâ'*.²⁴¹

Sedangkan menurut Mulla Sadra makna ayat 'إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ' menunjukkan atas alam *rububiyyah* dan lokus—bagi manifestasi—Ilahi yang meliputi segala hakikat sesuatu dan forma-forma ilmiah yang diciptakan oleh Allah yang kekal dan abadi.²⁴²

Proses perjalanan ini disebut proses perjalanan dari *mabda'* kepada *ma'âd* dan sebaliknya dari *ma'âd* kepada *mabda'*. Senada juga dijelaskan oleh Haydar Âmulî bahwa ayat ini menjelaskan terkait prinsip-prinsip dan hakikat realitas yang telah diciptakan, semuanya akan kembali. Maka Allah sebagai *mabda'* adalah tujuan akhir dan Allah sebagai tujuan akhir adalah *mabda'* itu sendiri.²⁴³ Seperti yang dapat dipahami dalam penjelasan Sa'îd Al-Dîn al-Farghânî bahwa perjalananku dimulai dari yang terbatas dan terikat, kemudian terhubung dan manyatu ke alam batin yang mutlak dan absolut. Sebagaimana sebelum perjalanan menaik "*urûj*" itu juga sebagai *mabda'* perjalanan turun "*tanazzul*" diriku sebagai realitas "*innaa lillah*" bersifat mutlak. Maka setelah melewati tahapan-tahapan perjalanan menurun dan *mi'râj*, selanjutnya menuju pada perjalanan kedua yakni realisasi dari*sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan. Surah al-A'raf/7: 29.* Telah sampai pada kemutlakan dan menjadi realitas sebagaimana Dia yang pertama dan yang Akhir dan aku menyaksikan itu.²⁴⁴

Jawâdî Âmulî dalam menjelaskan ayat ini, ia menjelaskan tentang sifat orang-orang yang sabar bahwa mereka dalam setiap kejadian yang tidak menyenangkan selalu mengingat Allah Swt dan ini merupakan sifat dan karakter alamiah manusia dalam setiap keadaan.²⁴⁵ Selanjutnya, Jawâdî Âmulî menjelaskan bahwa maksud dari 'إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ' menunjukkan bahwa orang-orang sabar bila ditimpa musibah, mereka akan mengucapkan

²⁴¹ Dâwud Al-Qhaisharî, *Syarh Fushûs Al-hikâm...*, hal. 1165

²⁴² Shadr Al-Mutallîn Al-Syîrâzî, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, Tehran: Muassasah al-Abhâts wa Al-Dirâsât Al-Tsaqâfiyyah, 1404 H, Cet 1, hal. 437

²⁴³ Haydar Âmulî, *Tafsî Al-Muhîth Al-A'dzâm*, Tehran: Markaz Wizârah Al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî lî Al-Tabâ'ah wa Al-Nasyr, 1466 H, Jilid 1, Cet 3, hal. 25

²⁴⁴ Sa'îd Al-Dîn Al-Farghânî, *Masyâriq Al-Darârî: Syarh Tâiyah ibn Fâridh*, Qom: Mantsûrât Maktabah al-I'lâm al-Islâmî, 1461 H, Cet 2, hal. 79

²⁴⁵ 'Abdullah Jawâdî Âmulî, *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*, Jilid 7..., hal. 670

innalillahi wa innalillahi râjiun. Namun, makna dari ayat ini juga mengisyaratkan bahwa keyakinan dan orang-orang yang dimaksud dalam ayat tersebut bahwa setiap keadaan dan persoalan kehidupan selah mengarah pada kesadaran jika *mabda'* dan *ma'âd* nya adalah Tuhan.²⁴⁶

Menurut Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî bahwa *Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar dengan tercapainya tujuan mereka setelah mereka keluar dari ujianku, yang ketika suatu musibah menimpa mereka dari musibah-musibah ini, mereka lari dari kekuasaan-Ku menuju ke kelembutan-Ku, dan menyerahkan diri kepada saya sehingga Saya dapat melakukan dengan mereka apa yang saya inginkan, dan inilah yang dikatakan Yang Mahatinggi kepada para khawas dari hamba-hamba-Nya: mereka berkata Kami adalah milik Tuhan dan kepada-Nya kami akan kembali.*²⁴⁷

Menurut Al-Hakîm Al-Turmuzî bahwa mereka ahli makrifat merasakan kelezatan dengan ucapan ini (*innaa lillahi wa innaa ilaihi râji'ûn*), seperti ucapannya seorang hamba sahaya: “*Aku milik tuanku dan aku adalah budaknya. Aku merasa lebih dari seluruh budak dan bangga dengan kedudukanku.* Dan berdoa *innaa lillahi wa innaa ilaihi râji'ûn* yakni mereka saling memberitakan kabar gembira dengan kembali kepada-Nya. Dan mereka menikmati dengan mengingat tempat kembalinya karena rindu kepadaNya. Begitu juga saat mereka mengantarkan janazah.²⁴⁸ Sedangkan menurut Abû Na'im Ahmad bin 'Abdullah al-Ashbahânî bahwa ayat ini “*innaa lillahi wa innaa ilaihi râji'ûn*” menjelaskan bahwa kalimat “*innaa lillahi*” adalah ikrar dan pengakuan kepimilikan Allah swt dan kalimat “*wa innaa ilaihi râji'ûn*” adalah ikrar dan keyakinan atas kekuasaan-Nya.

Aku mendengar Muhammad bin Al-Husein bin Musa berkata: Aku mendengar Mansur bin Abdullah berkata, Aku mendengar Abu Imran berkata, Aku mendengar Omar Al-Bustami berkata, Aku mendengar Abu Yazid berkata: siapa pun yang tidak melihat saksi dengan mata paksaan, melihat waktu-waktuku dengan mata penipuan, melihat kondisiku dengan mata penipuan, dan melihat perkataanku dengan mata fitnah, juga melihat pernyataanku dengan mata sombong, dan diri aku sendiri dengan mata penghinaan, sungguh dia telah salah membaca aku.²⁴⁹

Menurut Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm Al-Qaishârî bahwa ayat ini mengisyaratkan bahwa di dalamnya terdapat sumpah dengan tauhid yang dihiasi dengan pancaran pengetahuan irfani, kecintaan seperti rembulan,

²⁴⁶ 'Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*, Jilid 7..., hal. 679

²⁴⁷ Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî Al-Syîrâzî, *Tafsîr 'Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*, Jilid 1..., hal. 70

²⁴⁸ Al-Hakîm Al-Turmuzî, *Kaifiyah Al-Sulûk ilâ Rabb Al-Âlamîn...*, hal. 184

²⁴⁹ Abû Na'im Ahmad bin 'Abdullah Al-Ashbahânî, *Hilyatul Awliyâ wa Thabaqâtul Ashfiyâ*, Kairo: Dâr al-Ummu al-Qurâ li Al-Thabâ'ah wa Al-Nasyr, Jilid 10, Cet 1, hal. 40

serta memiliki kedekatan bagaikan bintang-bintang. Sungguh (beruntung) ketika anda berada di jalan ini, seperti yang diungkapkan dalam pernyataan lain bahwa siapa pun yang mengingkari jalan ini, maka ia telah menolak jalan (yang benar), dan siapa pun yang menentang umatnya, membayangkan tidak terpenuhinya hak syariat, dan siapa pun yang zalim, maka dia tidak akan keluar dari batas kedudukan ubudiyah/peribadatan yang sempit.²⁵⁰

Saya katakan: susunan pernyataan ini dibangun di atas prinsip irfani, yaitu bahwa penderitaan dari Tuhan merawat hamba yang menderita, mendidik dan menyucikannya; Untuk membawanya keluar dari kegelapan rahasia menuju cahaya tajalli, dan membuatnya layak untuk penerusnya. Tidakkah kamu melihat bahwa Ibrahim as. tidak menemukan peringkat Imamah, yang merupakan peringkat tertinggi?, kecuali setelah menyelesaikan apa yang diinginkan darinya dengan cobaan, dalam firman Yang Mahakuasa: *Dia akan menjadikanmu imam bagi umat* (al-Baqarah/2: 124), dan di antara kata-kata itu adalah perintah untuk menyembelih Ismail, damai. atasnya, dan untuk dilemparkan ke dalam Neraka, dan apa yang cocok untuknya.

Menurut Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi bahwa "*innaa lillah*" yakni kami dan harta-harta kami adalah milik Allah dan kami adalah hamba-Nya dan milik-Nya melakukan sesuatu apa pun yang dia kehendaki. Sedangkan "*wa innaa ilaihi râji'ûn*" yakni kembali yang dibarengi dengan kebangkitan setelah kematian dan Allah maha kuasa atas segala sesuatu. Ayat ini menunjukkan atas pengakuan dengan adanya kebangkitan, pahala dan siksa bahwa Allah Swt maha kuasa atas segalanya.²⁵¹

Menurut Ahmad bin 'Alî al-Rifâ'î al-Kabîr bahwa makna Firman-Nya: *Kami milik Allah* artinya: Kami adalah hamba-hamba Allah, kami kembali kepada kehendak dan ketetapan-Nya, dan ubun-ubun para hamba di tangan-Nya, *dan kepada-Nya kami akan kembali* dengan rasa cukup dan berserah diri kepada-Nya, dan bersimpuh bersama-Nya, dan menyerahkan segala urusan kepada-Nya.²⁵²

Bahauddîn Sulthân Walad dalam kitabnya "*Intihâ Nâneh*" menjelaskan bahwa "*innaa lillah*" mengisyaratkan bahwa bagi orang-orang yang sabar akan akan memberikan pahalanya karena mereka apabila ditimpa musibah, mengatakan kami dari Tuhan dan kami kembali menuju-Nya²⁵³ Menurut Ibnu Thâwûs disebutkan bahwa dalam pandangan para sufi adanya

²⁵⁰ Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm Al-Qaishârî, *Latâ'if Al-Isyârât*, Jilid 3..., hal. 461

²⁵¹ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Jilid 1..., hal. 415

²⁵² Ahmad bin 'Alî Al-Rifâ'î Al-Kabîr, *hâlah Ahlul haqîqah ma'a Allah Ta'âlâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1425 H, Cet 1, hal. 134

²⁵³ Bahauddîn Sulthân Walad, *Intihâ Nâneh*, Tehran: Mantsûrât Rûzneh, 1418 H, hal. 340

musibah adalah bentuk anugerah Tuhan karena sekiranya apa yang terkandung dari kemaslahatAl-kemaslahatan dan kebahagiaan yang ada dalam musibah itu disingkap oleh orang-orang yang telah meninggal, niscaya mereka akan meminta untuk mempercepat terjadinya musibah dalam keadaan apa pun, dan mereka bila tidak mati, niscaya akan menangis melebihi tangisan saat meninggal.²⁵⁴

Menurut Abdur Razâq Kasyânî bahwa *innaa lillah* adalah ikrar diri kami atas kepemilikanNya, “*wa innaa ilaihi râji’ûn*” adalah ikrar diri kami atas kehancuran. Maka seorang fakir adalah orang yang tidak melihat kepemilikan lain, kecuali milik Allah semata. *Al-faqru* adalah sebutan untuk keterbebasan dari melihat kepemilikan, karena fakir adalah kondisi tidak adanya kepemilikan apa pun. Maka barang siapa yang dirinya masih belum bisa keluar dari dirinya dan belum bisa sampai kepada hakikat, seperti yang terkandung dalam makna ayat quran yakni *aslamtu wajhiya lillah* “*Aku berserah diri kepada Allah*”, maka dia telah mengklaim sebagai kepemilikan dan tidak layak untr.ruk dikategorikan fakir.²⁵⁵

Terkait konsep kembali kembali juga ditemukan dalam surah Al-Rum/30: 11 yaitu:

﴿ ۝۱۱ ۝﴾ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿۝۱۱﴾

Allah memulai penciptaan (makhluk), Kemudian mengembalikannya (menghidupkannya) lagi. Lalu, hanya kepada-Nya kamu dikembalikan. Al-Rum/30: 11

Syekh Thusi dalam kitabnya,²⁵⁶ menafsirkan surah al-Rum ayat 11, menyebutkan bahawa beberapa orang menyimpulkan ayat ini tentang keabsahan *raj’ah* dengan mengatakan, *Allahu yabdau khalqa*: Allah memulai penciptaan mereka, *tsumma yu’iduhu*: lalu mematakannya pada masa *raj’ah*, *tsumma ilahi turjaun* Kemudian kepada-Nya, kamu akan dikembalikan pada hari kiamat. Boleh jadi yang dimaksud adalah kebangkitan mereka di alam kubur untuk ditanyai, yang tidak ada perselisihan, *tsumma ilahi turjaun*: adalah hari kiamat, jadi tidak bisa dijadikan dalil yang kuat. Dan (*al-bad’u*) adalah awal dari kata kerja, dan memiliki dua aspek:

²⁵⁴ Sayyid Ibnu Thâwûs, *Falâh Al-Sâ’il wa Najâh Al-Masâ’il*, Qom: Bustân al-Kitâb, 1406 H, hal. 48

²⁵⁵ ‘Abdur Razâq Kasyânî, *Syarh Manâzil Al-Sâirîn*, Qom: Mantsûrât Bidhâr, 1427 H, Cet 3, hal. 470

²⁵⁶ Muhammad bin Al-Hasan Al-Thûsî, *Al-Tibyân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, Jilid 8..., hal. 234.

Salah satunya adalah bahwa itu adalah awal kata kerja, bagian dari fail (subjek) dan awal dari yang lain. Dan yang kedua - bahwa itu awal dari yang lain, bukan melalui metode fi'liyah, dikatakan: *bada'a, yabda, bad'an, wabtida'an. Ibtida'* lawan dari *naqid al-udh.*' adalah mulai lawan dari akhir, dan penciptaan lawan dari kembali (setelah kematian).

Alawi Amili dalam kitabnya,²⁵⁷ menafsirkan ayat ini, beliau menyebutkan: *Allah yabdaul halqa:* dengan membuat jiwa bersandar pada hati, *tsumma yu'iduhu* melalui perjalanan jiwa dan melewati tingkat-tingkatan/maqam-maqam spritual menuju alam arwah, *tsumma ilahi turja'un:* dengan dorongan *irji'i:* kembalilah. *Wa yauma taqumus sa'ah* kehendak akan muncul, *yublisul mujrimun:* para penjahat akan dihancurkan dengan membuang-buang waktu untuk mengejar apa pun selain Tuhan. Kemudian, datangnya hari kiamat, cinta akan muncul, *yaumaizin yatafarraqul mujrim'un:* ada yang mencari surga, ada yang mencari hubungan, dan ada yang menuntut persatuan.

Dalam kitab *Syarh Asmallah al-Husna*²⁵⁸ dijelaskan bahwa *mabda'* adalah *maf'al* (kata kerja) dengan makna *fail*, dikatakan: Tuhan memulai penciptaan dan memperanakkan mereka. Allah Swt berfirman, *Tuhan memulai penciptaan, Kemudian mengulanginya,*²⁵⁹ dan bahwa Tuhan Yang Maha Esa adalah Pencipta dan Pencipta benda, dan Dia menjadikan mata sebagai mata dan Zat sebagai subjek, dan ini menjadi jalan orang-orang Ahlusunnah tanpa orang-orang yang menentang mereka dari kalangan orang-orang pengikut hawa nafsu dan bid'ah. Ketika mereka berkata. '*Al-Badi'*: Yang menciptakan citra dan yang terbaik dalam perencanaan, dan tidak menciptakan alam semesta stagnan dan membosankan, melainkan menciptakannya penuh dengan artefak indah, seni dan peristiwa yang menakjubkan, menarik bagi para pemikir, banyak indikasi petunjuk untuk orang-orang waras.

Dia Mahasuci, Yang Mahatinggi, kesempurnaan-Nya tidak ada habisnya, keagungan-Nya tidak ada batasnya, dan tidak ada tandingannya, dan ingatan atas-Nya berada di antara orang-orang yang berakal, Yang mengamankan halilintar, kecelakaan-kecelakaan terjadi dalam kehampaan, mereka merusak diri mereka sendiri jalan tauhid dengan bid'ah keji dan ini bukan tempatnya untuk menguraikannya.

Abu Fadhl Rasyididdin dalam kitabnya,²⁶⁰ menyebutkan: *Allah yabdaul khalqa:* Allah memulai penciptaan (didunia ini). *Tsumma yu'iduhu:*

²⁵⁷ *Lathaiful Ghaibiyah*, hal. 490.

²⁵⁸ Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm Al-Qusayirî, *Syarh Asmâ Allah Al-husnâ*, Kairo: Dâr al-haram li Al-Turâts, 1422 H, Cet 1, hal. 389-390.

²⁵⁹ Al-Rum/30: 11

²⁶⁰ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Jilid 7..., hal. 424.

besok, ia akan meninggalkan dunia tersebut. *Tsumma ilaihi turja'un*: Kemudian, akan kembali kepada-Nya. Abu Fadhl Rasyididdin juga²⁶¹ menyebutkan: *Allah yabdaul khalqa*: Allah memulai penciptaan di dunia, *tsumma yu'iduhu* di akhirat. *Ibtida'* lawan dari *intiha'*. Dan al-bad'u lawan dari al-'aud. *Tsumma ilaihi turja'un*: pemisahan hukum di antara mereka.

Dalam kitab *al-Fawatih Ilahiyah wa Mafatih al-Gharbiyah*²⁶² disebutkan bahwa Tuhan yang mandiri dengan mengatur kerajaAl-Nya dan malakut-Nya, *yabdaul khalqa*: pertama, menciptakan makhluk dengan menyembunyikan ketiadaan tanpa diawali oleh materi dan durasi, dan memanifestasikannya dalam ruang keberadaan dengan cara terlihat, Kemudian mematikannya dan meniadakannya. *Tsumma yu'iduhu*: itu, Kemudian menghidupkannya kembali di akhirat setelah punahnya makhluk pertama di pertunjukkan dan diberi balasan, Kemudian setelah pertunjukan dan perhitungan amal, *ilaihi turja'un*: seperti ombak kembali ke laut, dan bayang-bayang ke cahaya.

Dijelaskan dalam kitab *Mafatih al-Ghaib*,²⁶³ *Allahu yabdaul khalqa*, *tsumma yu'iduhu*: yaitu di dunia penciptaan dan penghakiman, Kemudian Dia mengembalikannya ke alam kebangkitan di sisi-Nya, Kemudian kepada-Nya mereka kembali ke pemusnahan semua.

Dalam kitab *Makhzan al-Irfan dar Tafsir-e Quran*²⁶⁴, menyebutkan ayat ini *Allahu yabdaul khalqa*, *tsumma yu'iduhu*: Yang Maha Kuasa menyatakan dan memperkenalkan diri-Nya serta mengingatkan manusia untuk mengetahui bahwa Tuhanlah yang menciptakan makhluk dari ketidakberadaan dan ketiadaan membuatnya muncul, Kemudian mengembalikan ciptaan ke keadaan semula, yaitu kematian. Kemudian ternyata benda-benda dan makhluk-makhluk di dunia ini akan hilang dan tidak terlihat jejaknya, meskipun akan hadir di alam lain yang berada di atas dunia waktu.

Setelah manusia akan tinggal di alam barzakh selama beberapa waktu dan datangnya di hari pembalasan, orang-orang akan kembali kepada Tuhan dan pada akhirnya mereka kembal ke rahmat-Nya dan di bawah panji-panji anugerah abadi selalu dalam buaian kehidupan yang aman dan terjamin. Mereka akan abadi (atau Tuhan melarang) mereka akan kembali kepada murka-Nya dan akan mendapatkan siksaan yang buruk.

²⁶¹ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Jilid 7..., hal. 433.

²⁶² Nikmatullah bin Mahmûd Al-Nuhjuwânî, *Al-Fawâtih Al-Ilahiyah wa Al-Mafâtih Al-Ghaybiyyah*, Jilid 2..., hal. 118

²⁶³ Fakhru Al-Râzî, *Mafâtih Al-Ghayb*..., hal. 428-429

²⁶⁴ Nasrah Amîn, *MakhzAl-e Al-Irfan dar Tafsîr-e Qurân*, Jilid 10..., hal. 79.

Konsep kembali dalam Al-Qur'an juga dideskripsikan dengan term *mashîr* sebagaimana ditemukan dalam ayat:

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ
وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا
وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿١٧٥﴾

Rasul (Muhammad) beriman pada apa (Alquran) yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang mukmin. Masing-masing beriman kepada Allah, malaikAl-malaikAl-Nya, kitab kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata,) "Kami tidak membedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya." Mereka juga berkata, "Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami, wahai Tuhan kami. Hanya kepada-Mu tempat (kami) kembali."

Kata *mashîr* berarti kembali kepada lawan sesuatu sebelumnya. Sedangkan kata '*aud* berarti kembali setelah menyimpang dari sesuatu, kembali kepada semuvla setelah pada tingkat kedua, dengan kata lain kembali kepada awal/tempat semula. Kata '*aud* berarti juga kembali kepada pekerjaan sehingga melakukan perkerjaan kedua. Sedangkan kata *ruji*' menunjukkan pada kembali dalam hal tempat,²⁶⁵ berarti juga kembali pada manusia,²⁶⁶ kembali kepada Allah swt,²⁶⁷ kembali ke neraka,²⁶⁸ kembali kepada Allah dan alam rohaniyah,²⁶⁹ kembali untuk merenung dan bertadabbur.²⁷⁰

²⁶⁵ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ.

²⁶⁶ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ

²⁶⁷ اِرْجِعِي إِلَى رَبِّكَ

²⁶⁸ ثُمَّ إِن مَّرَجَعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ

²⁶⁹ وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

²⁷⁰ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ

	Makna Eksoteris	Bakna Esoteris
Kembalinya Manusia Kepada Tuhan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Semua makhluk (manusia) berasal dari Allah dan kepada-Nya pula akan kembali 2. Kembali kepada Allah terjadi pasca-kematian 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Konsep kembali dalam Al-Qur'an bermakna kembali secara rohani 2. Proses kembali kepada Allah tidak hanya terjadi pasca-kematian tetapi terjadi sejak di alam dunia. Adanya ayat "<i>Kita dari Allah dan akan kembali kepada Allah</i>". Dipahami sebagai perjumpaan manusia dengan Allah dalam ke-<i>fanâ</i>'an dirinya dengan Allah.

G. Ayat-ayat Tentang Kembalinya Seluruh Makhluk kepada Tuhan

Pada umumnya pembahasan tentang *ma'âd* dalam berbagai lietatur kalam, selalu yang diperbincangkan adalah kembalinya manusia kepada Tuhan. Padahal, seluruh makhluk pada hakikatnya kembali kepada Tuhan sebagai *mabda*'nya. Mengapa demikian? Karena seluruh makhluk diciptakan oleh Tuhan dalam kepatuhan dan ketundukkannya kepada Tuhan dan semuanya bertasbih kepada Tuhan.

Di samping itu, seluruh makhluk diciptakan Tuhan dalam keadaan proses menuju kesempurnaannya, yang mana kesempurnaan makhluk tersebut bergerak menuju *mabda*'nya untuk mencapai kesempurnaannya. Artinya, tidak hanya manusia semata yang akan kembali kepada Tuhan melainkan seluruh makhluk ciptaan Tuhan yang tercermin sifat *jamâliyah* dan *jalâliyah*-Nya. Sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini.

1. Kembalinya Seluru Makhluk kepada Tuhan Menurut Tafsir Eksoteris

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٤٢﴾

"Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi dan hanya kepada Allahlah kembalinya (seluruh makhluk)" (Al-Nur /24: 42).

Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* menjelaskan bahwa ayat ini mengisyaratkan tentang binatang seperti burung-burung yang senantiasa bertasbih kepada Allah Swt. Sebagaimana yang dijelaskan bahwa Nabi kita Muhammad saw. kerap kali mengatakan kepada sahabat-sahabatnya, sehingga beliau pun mendengar bunyi tasbih yang diucapkan oleh pasir-pasir yang bergerak di atas bumi. Dan Nabi Daud as. pun bila beliau mementik kecapinya yang terkenal, maka burung-burung di udara pun tertegun sedang terbang, lalu berhenti buat bersama-sama mengucapkan tasbih kepada Tuhan. Oleh sebab itu maka: "*Bagi Allahlah seluruh kekuasaan di semua langit dan bumi dan kepada-Nya jua kita semuanya akan pulang kembali.*"²⁷¹

Sedangkan menurut Ibnu Katsir bahwa maksud dari ayat ini bahwa semua seluruh makhluk yang ada di langit dan di bumi, mulai dari malaikat, manusia, jin hewan, sampai benda mati, bertasbih kepada Allah Swt. Sementara itu, 'وَالْيَوْمِ الْمَصِيرُ' yakni pada hari kiamat, Dia menghukum menurut kehendak-Nya.²⁷² Semakna dengan pendekat Ibn Katsir, Wahbah Al-Zuhaili menafsirkan "*Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi dan hanya kepada*" adalah Allah Swt Pemilik langit semua yang ada di langit dan bumi, Ia Penguasa dan Pengatur keduanya dengan menciptakan dan mematikan. Hanya kepada-Nya semata semua makhluk akan berpulang pada hari kiamat.²⁷³

Pendapat-pendapat di atas diaminikan juga oleh Teungku Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy bahwa "*Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi*" yakni Allah yang memiliki langit dan bumi, karena Allahlah yang menjadikan segala isinya, baik benda berupa sifat ataupun berupa pekerjaan. Kemudian "*dan hanya kepada Allahlah kembali seluruh makhluk*" yakni seluruh makhluk, termasuk manusia, adalah dari Allah dan kepada-Nya manusia kembali.²⁷⁴

Berdasarkan keterangan di atas dalam tafsir eksoteris frase *al-mashîr* bermakna kembali kepada Tuhan setelah kematian menjumpainya. Penafsiran ini tentu berbeda dengan penafsiran esoteris yang menafsirkannya sebagai proses perjalanan menuju kesempurnaan manusia.

²⁷¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7..., hal. 4951-4952

²⁷² Ismâ'il ibn Umar ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Jilid 6..., hal. 66

وَالْيَوْمِ الْمَصِيرُ أَي يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَيُحْكَمُ فِيهِ بِمَا يَشَاءُ

²⁷³ Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Wasith*, Jakarta: Gema Insani, 2013. Jilid 2, hal. 727

²⁷⁴ Teungku Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an Al-Madjud Al-Nuur*, Jilid 4..., hal. 2833

2. Kembalinya Seluru Makhhluk kepada Tuhan Menurut Tafsir Esoteris

وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٤٢﴾

“Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi dan hanya kepada Allahlah kembalinya (seluruh makhhluk)” (Al-Nur /24: 42).

Menurut Mahmûd Al-Nakhjawânî bahwa frase *al-mashîr* yang terdapat pada ayat ini adalah tempat kembali kepada-Nya serta akhir dari perjalanan hanya tertuju kepada-Nya. Karena semuanya berasal dari-Nya dan kepada-Nya pula semuanya kembali. Dialah yang awal dan akhir, zahir dan batin, dan Dia selalu berada dengan segala sesuatu sehingga akan selalu azali dan abadi serta Maha Mengetahui dan Melihat.²⁷⁵

Penjelasan Mahmûd Al-Nakhjawânî ditegaskan juga dalam ayat, “...(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan “*Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji‘ūn*” (sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya hanya kepada-Nya kami akan kembali)” (Al-Baqarah/2:156). Dan ditegaskan juga dalam ayat, “*Dialah Yang Maha Awal, Maha Akhir, Maha Zahir, dan Maha Batin. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu*” (Al-Hadid/57:3).

Terkait surah Al-Nur/24:42, Mulla Sadra menjelaskan bahwa bagi setiap ciptaan mempunyai tujuan dan setiap ajal terdapat ketentuan. Sekiranya tidak ada tujuan hakiki dalam penciptaan alam semesta, maka keberadaannya menjadi sia-sia sedangkan kesia-siaan adalah sesuatu yang mustahil dilakukan oleh Allah. Oleh karena itu, segala sesuatu yang ada di alam realitas meskipun tidak sempurna, akan tetapi semuanya akan menyempurna dan kembali kepada-Nya. Inilah maksud dari “*Dan kepada Allah lah kembali (seluruh makhhluk)*. Semua makhhluk akan kembali dengan *ke-fanâ’an* dan kebangkitan kepada-Nya.”²⁷⁶

Menurut Muḥammad Kalâbâdî bahwa maksud dari “*Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi dan hanya kepada Allahlah kembalinya (seluruh makhhluk)*” yakni kembalinya segala perbuatan yang dilakukan oleh seluruh penghuni langit dan bumi kepada-Nya.²⁷⁷ Perbuatan penghuni seluruh makhhluk seperti yang dijelaskan dalam Alquran bahwa seluruhnya senantiasa bertasybih kepada Allah Swt.

Sebagaimana firman Allah Swt

²⁷⁵Ni'matullah bin Mahmûd Al-Nakhjawânî, *Al-Fawâtiḥ Al-Ilahiyyah wa Al-Mafâṭih Al-Ghaybiyyah*, Mesir: Dâ al-Rikâbi li anp-Nasyr, 1999 M, Jilid 2, Cet 1, hal. 14

²⁷⁶Shadr Al-Dîn Muhammad Al-Syîrâzî, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, hal. 427

²⁷⁷Al-Sulthân Muḥammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Jilid 3, hal. 128

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفْتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

Tidakkah engkau (Nabi Muhammad) tahu bahwa sesungguhnya kepada Allahlah apa yang di langit dan di bumi dan burung-burung yang merentangkan sayapnya senantiasa bertasbih. Masing-masing sungguh telah mengetahui doa dan tasbihnya. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka lakukan. Nur/24: 41

Ayat ini menurut Ibn ‘Arabi bahwa seluruh makhluk menuju tingkatannya yang tertinggi dalam bentuk penyembahan kepada Tuhannya dan memuji keagungan-Nya (*tasybîh*) maupun menyucikannya dari segala bentuk kekurangan (*tanzîh*) yang ada pada-Nya,²⁷⁸ baik secara *asma* maupun sifat-Nya²⁷⁹ yang meliputi seluruh alam semesta. Maka, seluruh alam makhluk, baik yang berada di langit maupun di bumi senantiasa bergerak dalam menyucikannya (*tasybîh*).

Melihat penafsiran di atas, dalam perspektif tafsir eksoteris kata kembali kepada Allah itu terjadi pasca kematian, sedangkan dalam penafsiran kaum sufi kembali bermakna proses penyempurnaan manusia yang dilakukan semasa ia masih hidup.

	Makna Eksoteris	Makna Esoteris
Kembalinya Seluruh Makhluk kepada Tuhan	Kembali kepada Allah terjadi pasca-kematian	kembali bermakna proses penyempurnaan manusia yang dilakukan semasa ia masih hidup (busur naik).

H. Ayat-Ayat Tentang Reinkarnasi

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ

²⁷⁸ Muhyiddîn Ibn ‘Arabi, *Fusûs Al-ḥikam*, Jilid 1..., hal. 225

²⁷⁹ Muhyiddîn Ibn ‘Arabi, *Futûḥât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Jilid 2..., hal. 40

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang sesuatu yang lebih buruk pembalasannya daripada itu) di sisi Allah? (Yaitu balasan) orang yang dilaknat dan dimurkai Allah (yang) di antara mereka Dia jadikan kera dan babi.) (Di antara mereka ada pula yang) menyembah Tagut.” Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus” (Al-Mâ'idah/5:60).

Pembahasan tentang reinkarnasi menjadi sebuah polemik di antara para ulama dan filsuf Muslim. Sebagian mereka ada yang menolak, dan sebagian lagi ada yang menerimanya dengan kategori tertentu. Mereka yang menolaknya adalah sebagian dari kalangan filsuf Muslim seperti Ibn Sina dan dari kalangan teolog. Alasan utama dalam penolakannya bahwa tidak mungkin ruh atau jiwa dapat berpindah dari satu raga kepada raga yang lain. Sedangkan mereka yang menerima adanya reinkarnasi adalah kalangan 'urafâ'.

Sebelum dijelaskan lebih jauh terkait ayat-ayat reinkarnasi, maka terlebih akan diberikan pengertian tentang reinkarnasi. Istilah reinkarnasi berasal dari bahasa latin yakni *'reincarnatio'* yang berarti menjadi daging atau bertubuh kembali.²⁸⁰ Reinkarnasi berasal dari dua kata yakni *'re'* yakni kembali dan *'incarnation'* yakni badan atau tubuh yang baru.²⁸¹ Dalam istilah Inggris reinkarnasi dîstilahkan sebagai *'reincarnation'* yakni sebuah kepercayaan bahwa setelah kematian, jiwa-jiwa manusia akan hidup kembali di dalam sebuah tubuh yang baru.²⁸² Sedangkan dalam bahasa Arab, reinkarnasi dîstilahkan sebagai istilah *'tanâsukh'* yang berarti penjelmaan roh.²⁸³ Adapun dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, reinkarnasi adalah penjelmaan (penitisan) kembali makhluk yang telah mati.²⁸⁴ Maka, dari beberapa penjelasan terkait reinkarnasi ini, dapat dipahami bahwa reinkarnasi merupakan sebuah keyakinan bahwa roh atau jiwa manusia dapat berpindah dari satu raga ke bentuk raga lainnya.

Yang menjadi poin penting dalam ayat ini bahwa Allah Swt menjadikan sekelompok orang menjadi kera dan babi karena perilakunya mengingkari kebenaran. Ayat ini sekaligus menunjukkan bahwa reinkarnasi dapat terjadi pada manusia.

²⁸⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, Cet 3, hal. 945

²⁸¹ https://www.etymonline.com/word/reincarnation#etymonline_v_10351 diakses pada 19/05/2022 Pukul 14.00

²⁸² Tim Penulis Oxford, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 2000, Cet 6, hal. 1116

²⁸³ S. Askar, *Al-Azhar: Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Senayan Publishing, 2011, Cet 3, hal. 914

²⁸⁴ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1282

1. Ayat-ayat Reinkarnasi Menurut Tafsir Eksoteris

Menurut Hamka bahwa mereka dikutuk dilaknat menjadi monyet, menjadi babi dan menyembah thaghut, berhala atau manusia yang diberhalakan. Sebagaimana yang disebutkan dalam Alquran berikut ini:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“(Ingatlah) ketika kamu berkata, ‘Wahai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum melihat Allah dengan jelas.’ Maka, halilintar menyambarmu dan kamu menyaksikan(nya)” (Al-Baqarah/2:55).

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa karena mereka melanggar peraturan libur di hari Sabtu, mereka telah dijadikan kera-kera, monyet-monyet dan buruk, sebagian besar ahli Tafsir mengatakan memang dirubah mereka jadi buruk, disumpah jadi monyet.²⁸⁵

Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya menjelaskan bahwa mayoritas ulama mengatakan bahwa mereka memang benar-benar diubah wujud dan bentuk menjadi kera dan babi sungguhan, kemudian mereka akan punah.²⁸⁶

Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa “*Di antara mereka (ada) yang dijadikan kera dan babi*”. Maksudnya adalah murka yang diberikan kepadanya dengan merubah bentuk mereka menjadi kera dan babi, yang menjadikan mereka hina dan tertimpa bencana di dunia. Penyebab dirubahnya sebagian orang menjadi kera—oleh Allah—telah disebutkan sebagian penjelasannya di dalam kitab kami ini sebelumnya.²⁸⁷

2. Ayat-ayat Reinkarnasi Menurut Tafsir Esoteris

Dalam pandangan para ‘*urafâ*’, reinkarnasi (*tanâsukh*) dibagi menjadi dua yakni reinkarnasi duniawi (*tanâsukh mulkî*) dan transenden (*tanâsukh malakûtî*).²⁸⁸ Reinkarnasi duniawi (*tanâsukh mulkî*) adalah penjelmaan dan perpindahan jiwa dari satu tubuh ke tubuh yang lain, dan inilah yang banyak dikritik oleh para filsuf Muslim, teolog, serta para ‘*urafâ*’. Sedangkan, reinkarnasi transenden (*tanâsukh malakûtî*) adalah penjelmaan amal perbuatan manusia yang menjadi hakikat karakter dirinya,²⁸⁹ baik berupa niat maupun perbuatan itu sendiri.²⁹⁰ Artinya,

²⁸⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3..., hal. 1788

²⁸⁶ Wahbah bin Al-Mustafâ Al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr fî Al-‘Aqîdah wa Al-Syarî‘ah wa Al-Manhaj*, Jilid 6..., hal. 242

²⁸⁷ Muhammad bin Jarîr Al-Thabârî Abû Ja’far, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*, Jilid 3, hal. 130

²⁸⁸ Jalâluddîn Homaei, *Maulawî Nâme: Maulawî Ceh mî Guyad*, Tehran: Mantsûrât-e Hamâ, 1427, Jilid 1, Cet 10, hal. 78

²⁸⁹ Tajuddîn Husein Al-Khawarizmî, Qom: Bustân-e Kitâb-e, 1432 H, hal. 236

²⁹⁰ Ghulâm Redzâ Fayâdzî, *‘Ilm Nafs Falsafî*, Qom: Muassasah Âmuzesyé wa Pazuhisyâ Imâm Khameinî, 1431 H, hal. 432-433

reinkarnasi adalah perubahan kualitas jiwa manusia sesuai dengan sifat dan karakter diri manusia yang aktual sekaligus menjadi realitas diri manusia. Maka, reinkarnasi dalam pengertian yang kedua inilah yang diterima oleh para *'urafâ'*, karena apapun yang menjadi wajah batin diri manusia, semuanya merupakan penjelmaan (reinkarnasi) dari hakikat perbuatan yang telah mencapai tingkatan zat (kesatuan).

Manusia tatkala di dunia ini adalah satu spesies yang memiliki beberapa individu-individu, sedangkan di alam akhirat, manusia memiliki spesies yang tidak terbatas sesuai dengan bentuk sifat-sifat perbuatan yang melekat pada dirinya. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mulla Sadra bahwa ayat ini membicarakan tentang adanya reinkarnasi. Menurutnya reinkarnasi memiliki tiga macam: *Pertama*, perpindahan jiwa dari satu badan ke badan yang lain secara terpisah dalam kehidupan dunia ini atau berpindahnya jiwa binatang ke binatang yang lain atau selainnya; *Kedua*, berpindahnya jiwa dari badan ke badan yang lain di akhirat sesuai dengan sifat dan karakternya di dunia, sehingga akan tampak sesuai dengan sifat-sifat dan karakternya tersebut; *Ketiga*, perubahan kualitatif batin manusia dari satu kepada bentuk yang lain, sesuai dengan kualitas dan daya jiwa yang telah aktual. Jika yang dominan adalah sifat kebinatangan, seperti daya syahwat, amarah, atau sifat *syaitaniyyah*, maka mereka akan menjadi monyet atau pun babi. Adapun yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah reinkarnasi yang kedua dan ketiga, sedangkan yang pertama adalah mustahil.²⁹¹

Jawadi Amuli terkait ayat menyatakan bahwa reinkarnasi (*maskh*) ada dua macam: *pertama*, reinkarnasi *mulkî* yakni reinkarnasi perpindahan jiwa dari badan manusia ke badan bintang dan reinkarnasi seperti ini mustahil dapat terjadi; *kedua*, reinkarnasi *malakûtî* yakni transformasi jiwa manusia yang diakibatkan karena perilaku yang menyerupai sifat-sifat kebinatangan dan sudah melekat pada dirinya, sehingga sifat kebinatangannya menjadi aktual meskipun bentuk lahirnya adalah manusia akan tetapi secara *dzati*-nya adalah binatang. Perubahan ini dapat terjadi di dunia atau di akhirat kelak.²⁹²

Menurut Quraish Shihab bahwa *'Apakah akan aku beritakan kepada kamu berita penting serta pasti tentang yang lebih buruk dari itu pembalasannya di sisi Allah?'* Yakni dari orang-orang itu yang kamu anggap mereka paling buruk. Kalau kamu menganggap mereka—yakni umat Islam—agamanya paling buruk maka sebenarnya yang lebih buruk dari yang kamu anggap paling buruk itu yaitu adalah orang-orang yang dikutuk

²⁹¹ Shadrudîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Asy-Syîrâzî, *Mafâtîḥ Al-Ghayb*. Tehran: Muassasah al-Abḥâts wa ad-Dirâsât ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, hal. 559

²⁹² 'Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*. Qom: Markaz Nasyr Isrâ, 1389 H. Jilid 23, hal. 193

yakni dijauhkan dari rahmat dan dimurkai yakni dibinasakan Allah. Di antara mereka yang dikutuk dan dimurkai itu ada yang Dia yakni Allah jadikan kera-kera dan babi-babi dalam sifat-sifatnya.²⁹³

Hal ini juga yang isyaratkan dalam Alquran, bahwa:

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ^ط

“Apabila binatang-binatang liar dikumpulkan” (Al-Takwir/81:5).

Ayat ini menunjukkan bahwa penyingkapan hakikat manusia yang dilihat dari sisi karakter yang dimilikinya sesuai dengan sifat-sifat kebinatangan manusia yang menjadi hakikatnya. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mulla Sadra bahwa manusia akan dibangkitkan sesuai dengan sifat dan karakter yang dimilikinya.²⁹⁴ Bila sifat dan karakter binatang yang aktual pada dirinya, maka dia akan dibangkitkan dalam bentuk binatang.²⁹⁵

²⁹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 3..., hal. 139

²⁹⁴ Tâjuddîn Husein Al-Khawarizmî, *Syarh Fuşûs Al-Hikam*, Qom: 1432 H, Mantsûrât Maktabah al-I'lâm al-Hawzah al-Ilmiyyah, hal. 113

²⁹⁵ Shadruddîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Asy-Syîrâzî, *Syawâhid Ar-Rubûbiyyah*, Jilid 2, hal. 289

BAB V IMPLIKASI *MA'ÂD* TRANSENDEN

Ma'âd transenden sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa pemaknaan *ma'âd* pada hakikatnya tidak lain adalah perjalanan jiwa manusia yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, serta alam di mana manusia berada. *Ma'âd* tidak hanya berupa sebuah peristiwa yang terjadi pasca-kematian fisik manusia atau di alam dunia semata. Akan tetapi, *ma'âd* adalah sebuah proses perjalanan jiwa manusia kepada kesempurnaan yang dapat disingkap oleh sebagian orang-orang yang memiliki kesempurnaan perjalanan spiritual, sehingga mampu menyingkap alam hakikat di balik alam fisik sampai mencapai *maqâm fanâ*'.¹ Seperti yang dijelaskan oleh Muhammad Al-Shadiqî Al-Tehrânî bahwa *ma'âd* itu sebenarnya adalah perjalanan menuju *mabda'* sebagai tempat kembali manusia. Maka terdapat dua perjalanan yang ditempuh yakni perjalanan di dunia dan perjalanan di akhirat. Oleh karena itu, mereka yang menyimpang dari jalan keduanya, maka mereka terjerumus ke dalamnya.²

Di samping itu, *ma'âd* bagi mereka yang belum mampu menyingkap alam hakikat atau batin, maka kematian fisik merupakan suatu pintu perjalanan menuju alam realitas. Sementara itu, pokok-pokok kajian tentang *ma'âd* seperti kematian, alam barzakh, kiamat, surga, dan neraka,

¹*Fanâ'* adalah keadaan seorang hamba sampai kepada tingkatan dapat melepaskan sifat-sifat buruk yang ada pada dirinya. Lihat: 'Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishtihâlâh}ât ash-Shûfiyyah*, (Mesir: Dâr al-Manâr, 1992) hal. 102

²Muhammad Al-Shâdiqî Al-Tehrânî, *Al-Furqân fi Tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, Qom: Mantsûrât Al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1407 H, Jilid 20, Cet 2, hal. 268

penolakan terhadap reinkarnasi, dan *tajassum a'mâl* yang sekaligus menjadi pembahasan *ma'âd*, seringkali diarahkan pada sebuah fase kehidupan pasca kematian semata. Dengan mengamati penjelasan ayat-ayat Alquran, dapat dicermati bahwa *ma'âd* tersebut sudah dimulai dari sejak kehidupan dunia. Inilah yang akan penulis ungkapkan lebih jauh dalam bab ini dengan didasarkan pada analisa yang bersifat transendental.

Oleh karena itu, untuk dapat memahami *ma'âd* transenden yang dimaksud, penulis akan mengemukakan beberapa pokok permasalahan yang sering dipahami secara horizontal dan dimensi transendennya menjadi tidak tersingkap. Oleh karena itu, bab ini akan menjelaskan beberapa implikasi *ma'âd* transenden.

A. Kematian Transenden

Beragam penjelasan terkait makna kematian telah diungkapkan pada pembahasan sebelumnya dan yang paling dominan dari makna kematian adalah kepunahan atau kelahiran yang kedua ketika dibangkitkan di alam akhirat. Dalam Alquran, Allah Swt berfirman:

إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ ﴿١٣٤﴾ إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ ﴿١٣٥﴾

Sesungguhnya mereka itu pasti akan berkata. "Tidak ada (kematian) selain kematian di dunia ini dan kami tidak akan dibangkitkan. Ad-Dukhan/44: 34-35.

Berdasarkan ayat ini, dijelaskan bahwa bagi mereka yang mengingkari *ma'âd* mengatakan bahwa kehidupan manusia akan berakhir dengan satu kehidupan yang diikuti dengan satu kematian. Hanya saja logika Alquran menjelaskan bahwa manusia memiliki dua kematian dan dua kehidupan, sedangkan menurut penganjur *ma'âd* bahwa kehidupan itu hanya satu kali, begitu juga kematian. Maksudnya bahwa manusia akan meninggalkan kehidupan dunia dan akan berpindah menuju kehidupan barzah, kemudian meninggalkan kehidupan barzah dan berpindah ke alam kiamat atau akherat.

Ketika manusia meninggalkan dunia, maka itu dipandang sebagai kematian pertamanya. Kemudian, saat manusia memasuki alam barzah, maka dianggap sebagai kehidupan pertamanya, dan di saat meninggalkan alam barzah, maka akan mengalami kematian yang keduanya. Kemudian, saat memasuki alam akherat yang dipandang sebagai kiamat qubra dan kehidupan abadi, maka mulailah kehidupan yang kedua. Hal ini sesuai dengan penjelasan qs. Al-Ghafir/40: 11.

قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آثَمَتْنَا وَأَاحِيَّتْنَا آثَمَتْنَا فَآعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّنْ

سَبِيلٍ ﴿١١﴾

Mereka menjawab, “Wahai Tuhan kami, Engkau telah mematikan kami dua kali dan telah menghidupkan kami dua kali (pula), lalu kami mengakui dosa-dosa kami. Maka, adakah jalan (bagi kami) untuk keluar (dari neraka)?”. Al-Ghafir/40: 11.

Menurut Jawadi Amuli bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang adanya dua kematian dan dua kehidupan sebagai jawaban atas pengingkar maad yang mengatakan bahwa manusia ketika meninggalkan dunia ini, maka sesungguhnya ia telah mati selama-lamanya, sehingga tidak ada lagi kehidupan selain kehidupan dunia. Jadi, tidak mungkin juga ada kematian yang lain, karena kematian yang baru itu merupakan bagian dari kehidupan yang baru.³

Dari sini, dapat kita pahami bahwa kematian yang dimaksud oleh Jawadi Amuli berdasarkan ayat tersebut sebagai kematian yang bersifat ma'nawi, sehingga kehidupan dunia yang kita anggap sebagai awal kehidupan dipandang sebagai kehidupan yang bukan hakiki atau dalam terminologi Alquran yakni senda gurau dan permainan (*lahwun wa la'ibun*) yang terdapat dalam Qs. Al-Ankabut/29: 64.

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۗ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا

يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾

Kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah senda gurau dan permainan. Sesungguhnya negeri akhirat itulah kehidupan yang sebenarnya seandainya mereka mengetahui.

Akan tetapi, makna kematian ternyata memiliki makna yang beragam selain bermakna kepunahan sebagai terpisahnya jiwa dari raga. Inilah yang menjadi fokus pembahasan kita dan selanjutnya ditelaah lebih jauh.

Berkenaan dengan makna kematian sebagai terpisahnya jiwa dari raga,⁴ para sufi mengakuinya sebagai suatu bentuk proses kematian. Namun, makna kematian tidak hanya dibatasi sampai di situ saja. Bagi para sufi,

³ Jawadi Amuli, *Maarif Al-Qur'an Min Hilal Al-Hawamiim As-Sab'*, Beirut: Dar as-Shafwah, 1415 H, Cet 1, al. 276-277

⁴ Ahmad Fâridh Al-Mazidî, *Al-Imâm Al-Junayd Sayyid Aṭ-Ṭâifatain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1427 H, Cet 1, hal. 142

seorang yang mati akan menyingkap segala realitas sehingga tidak ada lagi yang terhibah darinya. Mulla Sadra⁵ dan Ibn ‘Arabi⁶ misalnya, keduanya turut menjelaskan hal serupa dengan penjelasan bahwa manusia akan mengalami transendensi jiwa pasca terpisahnya jiwa dari raganya. Akan tetapi, lebih dari itu manusia tidak akan mencapai kesempurnaannya kecuali apabila ia telah mati, dalam arti tidak bergantung pada hal-hal yang bersifat duniawi. Inilah yang dimaksudkan oleh para sufi ketika menafsirkan ayat-ayat kematian.

Agar dapat menyingkap segala yang tersembunyi, manusia terlebih dahulu melewati proses kematian yang bermakna transformasi dari satu keadaan ke keadaan lainnya, dari keadaan ketidaktahuan menuju pengetahuan, dari kondisi yang dipenuhi sifat buruk menjadi person yang dipenuhi sifat kebaikan dan kebijaksanaan sehingga menjadi manusia yang sempurna. Hanya saja kalangan teolog seringkali menggunakan pengertian kematian pada dimensi fisik semata. Namun, terdapat makna yang berbeda ketika mengamati pandangan para sufi dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kematian, justru kita akan menemukan bahwa kematian tidak terbatas pada dimensi fisik semata, melainkan bersifat universal.

Menurut para sufi dan ahli tarekat bahwa manusia yang telah kehilangan akhlak-akhlak terpuji dari dalam dirinya dan yang muncul dalam aktivitasnya adalah akhlak-akhlak buruk, maka itu termasuk dalam kematian manusia.⁷ Pada tingkatan yang lebih tinggi lagi bagi sebagian orang yang telah sampai di tingkatan hakikat, kematian adalah saat ia bergantung pada selain Allah. Artinya kehidupan itu ialah terlepasnya diri dari segala ketergantungan dan keterikatan-keterikatan dunia materi dan berupaya mencapai keterbebasan diri dari pengaruh raga dan *fanâ*’ pada Allah Swt, meskipun manusia berada di alam dunia ini.⁸

Bagaimana bisa dipahami demikian? Sedangkan manusia belum sepenuhnya mati, sebagaimana ruhnya diangkat dan terpisah dari raganya? Hal ini tak lain karena berdasarkan pada prinsip *jismaniyyatul hudûts wa rûhaniyyatul baqâ*, bila jiwa manusia tidak lagi memiliki keterikatan dengan raganya, kemudian memusatkan diri untuk menyempurnakan jiwanya dalam menuju kesempurnaan tertingginya yakni *fanâ*’. Kesempurnaan jiwa yang dimaksud tak lain adalah kesempurnaan berupa pengetahuan, perilaku baik

⁵Shadrudîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Al-Syîrâzî, *Mafâtîḥ Al-Ghayb*, Tehran: Muassasah al-Abḥâs wa Al-Dirâsât Al-Tsaqâfiyah, 1404 H, hal. 544

⁶ Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûḥât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Beirut: Dâr al-Shadir, 2006, Jilid 3, Cet 1, hal. 108

⁷ Haydar Amuli, *Asrâr asy-Syarî’ah wa Athwâr ath-Tharîqah wa Anwâr al-Ḥaqîqah*, Beirut: Dâr al-Mahajjah al-Baidhâ’, 2012, hal. 166.

⁸ Haidar Amuli Haydar Amuli, *Asrâr asy-Syarî’ah wa Athwâr ath-Tharîqah wa Anwâr al-Ḥaqîqah...*, hal. 151

dan sifat-sifat mulia lainnya, sehingga dapat mengantarkannya dalam menuju Tuhannya.

Selain itu, mencermati ayat-ayat kematian dalam Alquran dengan pendekatan transenden akan ditemukan pemahaman bahwa kematian tidak hanya dipahami sebagai terpisahnya ruh dari raga semata, melainkan kematian merupakan proses perjalanan manusia untuk meraih kesempurnaan dirinya. Bahkan menurut perspektif transenden kematian hakiki ialah pengengkangan hawa nafsu. Karena nafsu cenderung kepada kelezatan-kelezatan serta tuntutan-tuntutan alamiah materi manusia. Jika *nafs* itu cenderung kepada sesuatu yang rendah, maka ia menarik hati yang merupakan tempat bersemayamnya Ilahi. Terkait hal ini di kalangan sufi terdapat sebuah hadis yang masyhur yaitu “Hati seorang mukmin merupakan tempat bersemayam (‘Arsy) Tuhan Yang Maha Rahman”⁹

Kematian adalah perjalanan penyaksian diri manusia yang diperoleh melalui perjalanan spiritual dengan cara penyucian jiwa, sehingga tersingkap secara realitas alam malakut dan mencapai kefanâ’an yang sempurna bersama Tuhan. Pengertian kematian transenden ini meliputi beberapa kategori:

1. Kematian sebagai *Fanâ’*

Meniadakan diri dan *fanâ’* adalah kematian transenden bersama Tuhan.¹⁰ Artinya, seorang pesuluk untuk bisa mencapai maqâm *fanâ’* dan penyaksian Tuhan harus dengan cara mematikan dirinya secara total dalam arti bahwa selama masih ada sifat *ananiyah* yang menguasai dirinya maka tidak akan bisa tercapai maqâm *fanâ’* tersebut.

Untuk mencapai maqâm *fanâ’*¹¹ seseorang harus melakukan penyucian diri dengan menghilangkan sifat-sifat dan ahlak yang buruk dan berupaya menjalankan perintah-perintah Allah swt., menjauhi larangan-Nya, selalu menjaga akhlak yang mulia bahkan lebih jauh dari itu bahwa seorang pesuluk tidak hanya dapat melaksanakan kewajiban-kewajiban bahkan semua yang sunah pun menjadi keharusan baginya untuk dijalankan dalam kehidupan sehari-harinya. Juga seorang pesuluk untuk bisa mencapai maqâm *fanâ’* tidak cukup hanya dengan menjauhi yang haram bahkan sampai kepada hal yang makruh pun mereka dapat meninggalkannya dan

⁹ Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi Majlisi, *Mir’ah al-Uqul fi Syarḥ Aḥbâr Ali ar-Rasûl*, Teherah: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1404 Jilid. 11, hal 254

¹⁰ Muhyiddîn ibn ‘Arâbî, *Al-Futûḥât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Beirut: Dâr al-Shadir, 2006, Jilid 3, Cet 1, hal. 108

¹¹ *Fanâ’* adalah keadaan seorang hamba sampai kepada tingkatan dapat melepaskan sifat-sifat buruk yang ada pada dirinya. Lihat: ‘Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishthilâḥât ash-Shûfiyyah*, (Mesir: Dâr al-Manâr, 1992) hal. 102

pada puncaknya yang mubah pun mereka akan tinggalkan karena hal itu dapat menghalanginya dari kefanâ'an.¹²

Senada dengan kematian transenden ini, apa yang diungkapkan oleh Ibnu 'Arabi bahwa kematian adalah terlepasnya ikatan dan ketergantungan jiwa pada raganya yang bersifat materi, sehingga jiwa dapat menyaksikan keagungan dan kebesaran Tuhannya. Hasan Zadeh Amuli lebih rinci lagi menyebut kematian itu terdiri dari kematian *ṭabî'î* dan kematian *ikhtiyârî*. Kemudian beliau menjelaskan juga bahwa kematian *ikhtiyârî* yang dicapai oleh para pesuluk dalam menuju Alhaq Swt, memiliki empat jenis, yaitu perlawanan terhadap hawa nafsu (*al-maut al-aḥmar*), mengosongkan perut atau berpuasa karena, akan meningkatkan kecerdasan spiritual (*al-maut al-abyaḍ*), hidup *qana'ah* dan tidak tertarik dengan gaya dan ketampanan lahiriah dan terfokus pada keindahan prilakunya (*al-maut al-akhḍar*) dan merasakan kelezatan atas celaan orang pada dirinya dengan menyaksikan kekasih-Nya (*al-maut al-aswat*)¹³ dengan penjelasan sebagai berikut:

Pertama kematian *aḥmar*. Yakni melawan hawa nafsu yg disebut dengan jihad akbar. Sebagaimana disebutkan dalam riwayat bahwa ketika nabi saw sepulangnya dari berperang dengan orang kafir, nabi mengatakan kami kembali dari jihad yang kecil menuju kepada jihad yang lebih besar. Para sahabat bertanya, apakah jihad yang lebih besar itu? Nabi saw menjawab, melawan hawa nafsu. Dalam riwayat yang lain dikatakan, orang yang berjihad adalah orang yang melawan hawa nafsunya, barang siapa yang mematikan hawa nafsunya dari kesesatan maka sesungguhnya ia telah hidup dengan petunjuknya.

Kedua kematian *abyaḍ*; adalah keadaan lapar karena rasa lapar dapat menerangi batin dan memutihkan wajah hati. Apa bila seorang pesuluk tidak kenyang dan senantiasa dalam keadaan lapar maka sesungguhnya telah mati dengan kematian *abyaḍ*. Pada saat itu dia hidup kecerdasannya karena keadaan kenyang dapat mematikan kecerdasan, maka barang yang mati perutnya (lapar) maka akan hiduplah kecerdasannya.

Ketiga kematian *akhḍar*. Yakni memakai pakaian sederhana yg tidak bernilai. Ali bin abi thalib ra berkata, aku telah menambal jubahku sehingga aku merasa malu kepada yang menambalnya. Apabila seseorang tidak merasa perlu dengan pakaian yang bagus dan hanya mencukupkannya dengan pakaian bisa menutupi auratnya dan sholat dengan pakain tersebut

¹² Untuk melihat anjuran atau amaliah-amaliah praktis yang harus dilakukan oleh para pesuluk bisa membaca kitab tasawuf praktis Ibn 'Arabi dan tasawuf praktis Imam Abdullah al-Haddad. Lihat: Ibn 'Arabi, *Risalah Kunhu Ma La Budda lil Murid Minhu*, lihat juga: Imam al-Haddad, *Risalah Adab Suluk al-Murid*, (Tarim: Dâr al-Hâwy, 1994), hal. 17-25

¹³ Hasan Zadeh Amuly, *Shidrah Al-Munthahâ fi Tafsîr al-Mushthafa*, Qom: Alif Lâm Mîm, 1388 H, Cet-1, hal. 178-179.

dianggap sah maka orang tersebut telah mati dengan kematian ahdhor karena telah menghijaukan hidupnya dengan merasa cukup dan pandangannya tertuju kepada keindahan dan keelokan yang esensial yang dengannya bisa hidup dan tidak tergoda dengan keindahan yang bersifat baru dan tidak prinsipal.

Keempat kematian *aswad*. Adalah dengan memikul gangguan makhluk karena bila pada dirinya tdk melihat adanya gangguan mereka bahkan sebaliknya dia merasa senang dengan menyaksikan penderitaannya karena dia hanya menyaksikan kekasihnya sendiri.¹⁴

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa kematian transenden yang merupakan bentuk *fana'* perjalanan spiritual manusia secara aplikasinya dapat tergolong kepada empat bagian seperti di atas untuk memudahkan kita dalam memahami macam-macam kematian yang telah disebutkan, perhatikanlah penjelasan tabel berikut ini, yakni:

¹⁴ Lihat 'Uyûn Masâil Nafsi wa Syarhe Ôn juz 2 hal 482-483) dalam buku Zadeh Amuly, *Shidrah Al-Munthahâ fi Tafsîr al-Mushthafa*,..hal 176-179

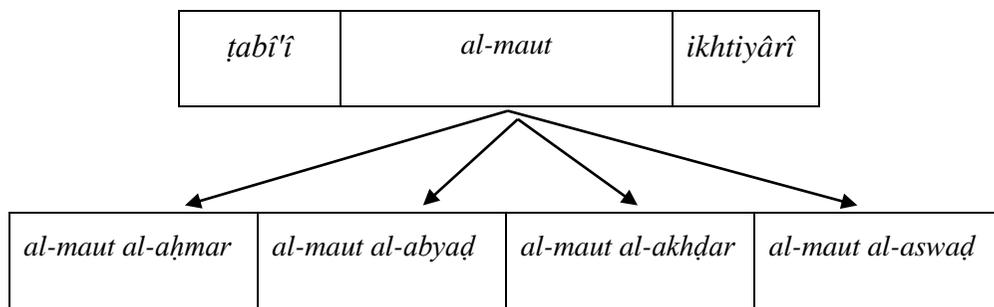
وقد صنف العرفاء الموت اصنافا اربعة:

الاول. الموت الاحمر، وهو مخالفة النفس المسماة بالجهاد الاكبر كما روي انه لما رجع من جهاد الكفار قال : رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر قالوا : يارسول الله وما الجهاد الاكبر؟ قال : مخالفة النفس.

وثانيها الموت الابيض، وهو الجوع لانه ينور الباطن ويبيض وجه القلب. فاذا لم يشبع السالك بل لا يزال جايعا مات الموت الابيض، فحينئذ يجي فطنته لان البطنة تमित الفطنة فمن ماتت بطنته حبيت فطنته . وثالثها الموت الاخضر، وهو لبس المرقع من الحرق الملقاة التي لا قيمة لها. قال امير المؤمنين لقد رقت مدرعتي هذه حتى استحبيت من راقعها. فاذا قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر عورته ويصح فيه الصلاة فقد مات الموت الاخضر لاخضرار عيشه بالقناعة ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي حبي به واستغنى عن التجميل العرضي كما قيل :

اذا المرء لم تدنس من اللؤم عرضه. فكل رداء يرتديه جميل

ورابعها. الموت الاسود، وهو احتمال الاذى من الخلق لانه اذالم يجد في نفسه حرجا من اذاهم ولم يتالم نفسه بل يلتذ به لكونه يراه من المحبوب..



2. Kematian sebagai Penolakan atas Kebenaran

Dalam perspektif *'irfân* keimanan adalah realitas kehidupan sedangkan kekufuran dianggap sebagai kematian, karenanya keimanan terhadap risalah yang dibawa oleh para nabi tidak kecuali Nabi Muhammad adalah hakikat kehidupan, karena dengan mengimani seluruh risalah yang disampaikan oleh para nabi tersebut dapat menghidupkan jiwanya. sebagaimana yang diisyaratkan dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ
اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan Rasul (Nabi Muhammad) apabila dia menyerumu pada sesuatu yang memberi kehidupan kepadamu! Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dengan hatinya dan sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan” (al-Anfal/8:24)

Yang mengisyaratkan bahwa seruan dakwah para nabi adalah mengajak pada hakikat kehidupan diri manusia sehingga penolakan dan penentangan kepada seruan dan dakwah para nabi adalah kematian, maka dalam pandangan *'irfân* penolakan dan penentangan terhadap risalah para nabi dan Islam adalah kematian.

Keimanan kepada risalah para nabi adalah kebutuhan fitrah manusia yang dengan meyakinkannya secara utuh dapat menghidupkan jiwanya. Karena itu, seluruh ajaran para nabi berupaya untuk menghidupkan jiwa-jiwa manusia dan dengan menerima seutuhnya risalah itu berarti manusia telah menghidupkan jiwanya. Karenanya, penolakan dan penentangan risalah para nabi sebagai bentuk kematian bagi jiwanya. dengan demikian, keimanan sebagai lawan dari kekafiran dan penolakan. Yakni, bentuk keimanan terhadap risalah yang dibawa oleh para nabi adalah hakikat kehidupan dan pengingkarannya adalah kematian.

3. Kematian sebagai Kebodohan

Manusia sebagai makhluk rasional dan juga sebagai makhluk Ilahi dibekali dengan kemampuan dan daya rasional, sehingga daya rasional itu menjadi pembeda dengan dari makhluk lainnya¹⁵ dan dengan jiwa rasionalnya itu manusia memiliki potensi lebih dari pada makhluk-makhluk lainnya. Bila potensi rasional itu diberdayakan secara optimal maka akan dapat melampaui derajat ketinggian malaikat. Tetapi sebaliknya, bila tidak dimanfaatkan dengan baik, maka status manusia tidak lebih baik dari binatang seperti yang diisyaratkan dalam al-A'raf/7: 179, yaitu:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ
هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan banyak dari kalangan jin dan manusia untuk (masuk neraka) Jahanam (karena kesesatan mereka). Mereka memiliki hati yang tidak mereka pergunakan untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan memiliki mata yang tidak mereka pergunakan untuk melihat (ayat-ayat Allah), serta memiliki telinga yang tidak mereka pergunakan untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah. (al-A'raf/7: 179).

Karena itu, manusia yang mengaktualkan daya rasionalnya dengan baik, ia dapat menemukan kebenaran dan menerimanya. Karena terhalangnya manusia dari penyingkapan terhadap kebenaran, bahkan menolak kebenaran sebenarnya disebabkan karena kebodohan. Oleh sebab itu dalam pandangan 'irfân, kebodohan adalah kematian bagi manusia.

4. Kematian sebagai Kelalaian

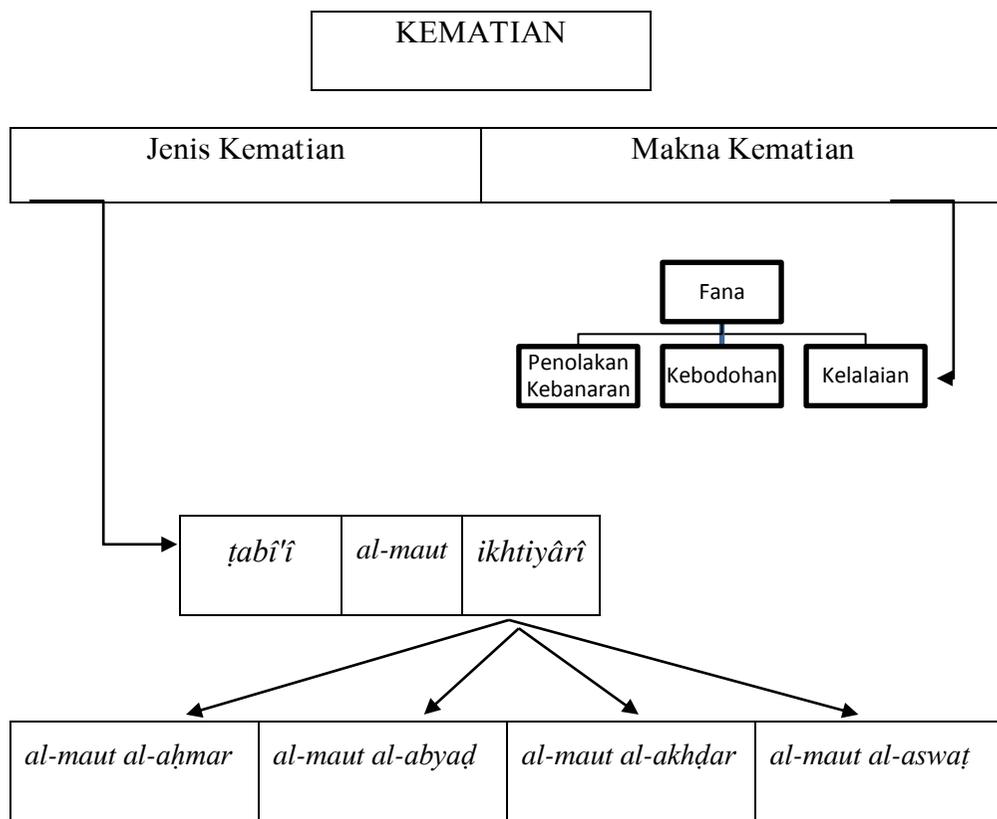
Kesadaran manusia atas kehadiran Tuhan pada dirinya akan mampu mengubah cara pandang dan prilakunya, sehingga dia tidak akan sombong tatkala memiliki kelebihan-kelebihan daripada yang lainnya dan tidak akan pernah putus asa atas apa yang tidak dimilikinya, karena semuanya adalah atas dasar kehendak-Nya dan semuanya adalah milik-Nya. Kondisi spiritual pesuluk seperti ini mampu membuat dirinya merasakan ketenangan, karena

¹⁵ Di dalam kitab-kitab standar ilmu logika manusia itu didefinisikan sebagai hewan yang berpikir. Inilah letak perbedaan dan kesempurnaan manusia dengan makhluk-makhluk lainnya yaitu potensi berpikir. lihat: Imam al-Ghazali, *Mi'yâr al-'Ilm*, ditahkik oleh Sulaiman Dunya, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 10-14

dia telah menyaksikan cahaya Ilahi dan menyaksikan kemuliaan-kemuliaan Tuhan. Maka kesadaran ini adalah bentuk kehidupan sedangkan kelalaian terhadap kehadiran Tuhan adalah kematian. Dengan demikian, keadaan kelalaian manusia dari Tuhan, baik itu dengan melalaikan hukum-hukum-Nya atau lalai dari mengingat Tuhan dipandang sebagai bentuk kematian secara transenden.

Pandangan ini didasarkan pada prinsip-prinsip transenden yaitu jiwa dan tingkatannya bahwa jiwa dengan segala keadaan dan tingkatannya menjelaskan akan kehadirannya dalam segala tingkatan alam. Jiwa *muṭmainnah* atau jiwa ilahiah yang ada pada manusia bila berkualitas akan mampu menembus lintasan alam. Meskipun secara fisik belum sampai pada ajal kematian fisiknya.

Oleh karena itu, secara keseluruhan, kematian yang telah dijelaskan dapat dipahami seperti yang terdapat pada tabel berikut ini:



5.1. Bagan Jenis-jenis Kematian Menurut *Urafa'*

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat disimpulkan makna kematian transenden memiliki empat makna yaitu: *Pertama*, perjalanan jiwa manusia dengan meleburkan diri bersama Tuhan (*fana'*). *Kedua*, penolakan atas kebenaran. *Ketiga*, kebodohan karena tidak memiliki pengetahuan. *Keempat*, kematian adalah kelalaian.

B. Kiamat Transenden

Kiamat merupakan salah-satu topik pembahasan yang berhubungan dengan tema *ma'âd*. Seringkali kajian tentang kiamat dipahami secara terbatas yakni dipahami secara teologis sebagai doktrin akan terjadinya kehidupan pasca kematian dengan ditandainya kehancuran alam semesta. Akan tetapi, apabila ditelaah lebih luas, maka dapat ditemui bahwa persoalan kiamat tidak hanya terjadi pasca kehancuran alam semesta semata, melainkan terjadi juga saat di dunia.

Oleh karena itu, para cendekiawan Muslim membagi jenis-jenis kiamat dalam tiga macam, di antaranya:

1. Kiamat Menurut Ahli Syariat

Dalam keyakinan kaum teolog, peristiwa kiamat dimaknai sebagai peristiwa dikembalikannya ruh dan jasad.¹⁶ Bahkan, tulang belulang manusia yang telah hancur pun dalam keyakinan mereka tetap akan dikembalikan sebagaimana sebelumnya, sehingga dengannya semuanya akan menjadi saksi di hadapan Allah Swt. Keyakinan seperti ini didasari atas pemahaman bahwa Allah Swt adalah Tuhan yang berkuasa atas segala sesuatu, sehingga tidaklah mustahil bagi Allah untuk mengembalikan jasad dan roh seperti sedia kala.

Penjelasan ahli syariat ini, dilandasi dengan atas adanya beberapa ayat Alquran tentang kebangkitan setelah kematian secara jasmani, seperti yang terdapat dalam penjabaran berikut ini:

الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ



Pada hari ini Kami membungkam mulut mereka. Tangan merekalah yang berkata kepada Kami dan kaki merekalah yang akan bersaksi terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan. Qs. Yasin/36: 65

Berdasarkan keterangan ayat ini, Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini berbicara tentang keadaan orang-orang kafir

¹⁶ Haidar Amuli, *Mendaki Tangga Iman: Dari Syariat dan Tarekat Menuju Hakikat*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hal. 114

dan munafik atas pengingkarnya terhadap apa yang telah dilakukannya di dunia. Maka Allah mengunci mulut-mulut mereka dan berbicara anggota tubuh yang lain mereka atas apa yang telah dilakukannya.¹⁷ Pada tafsir yang lain, alasan terkuncinya mulut, dan berbicara anggota tubuh yang lain sebagaimana ayat di atas terdapat empat alasan yakni: (1) Karena mereka mengingkari kemusyrikannya; (2) Untuk membedakan antara orang mukmin dan musrik; (3) Karena pengakuan dari yang tidak berbicara lebih jelas hujjahnya daripada yang berbicara; (4) Untuk mengetahui bahwa anggota tubuhnya yang sewaktu di dunia adalah penolah dalam segala perbuatannya, pada hari kiamat akan menjadi saksi atas perbuatannya di hadapan Tuhannya.¹⁸

2. Kiamat Menurut Ahli Tarekat

Kalangan ahli tarekat yang selalu berusaha untuk melakukan *tazkiyatun nafs* dengan menyucikan dirinya dari berbagai penyakit-penyakit hati serta dosa-dosa dan kemasiatan dalam perjalanan spiritualnya meyakini bahwa seluruh makhluk yang ada adalah menifestasi dari wujud al-Haqq. Manifestasi ini bersifat lahir maupun batin, sehingga tidak ada satu pun bentuk wujud makhluk selain bersumber dari manifestasi diri-Nya.

Selanjutnya dalam pandangan ahli tarekat, kiamat dipahami sebagai proses perjalanan kembali dari lahir menuju batin yang meliputi beberapa tahapan kiamat, yakni:¹⁹

- a. Kiamat kecil (*al-qiyâmah as-şugrâ*) adalah kesadaran dan kebangkitan setelah kematian kehendak dan pilihan bebas berdasarkan sabda Nabi Saw yakni “*Matilah sebelum kalian mati*”. Pada kiamat kecil ini, seorang *sâlik* telah mampu membunuh ego dan nafsunya, dan menghidupkan kesadarannya yang tertuju hanya kepada Tuhan. Keadaan ini tidak didapati kecuali dengan membunuh ego dan hawa nafsunya, sebagaimana yang disebutkan dalam hadis tersebut yakni “*matilah sebelum kalian mati*”.
- b. Kiamat pertengahan (*al-qiyâmah al-wustâ*) adalah kematian manusia dari akhlak tercela, dan sifat-sifat yang tidak terpuji, sehingga hidup dengan akhlak yang mulia, serta dengan sifat-sifat yang terpuji. Pada kiamat pertengahan ini, perubahan yang terjadi pada diri seseorang dari perilaku dan sifat-sifat tercela menjadi sifat yang terpuji, sehingga terpancar darinya akhlak mulia yang telah menjadi karakter bagi dirinya. Hal ini

¹⁷ Ismâ’îl ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, Jilid 6, Cet 1, hal. 561

¹⁸ Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, Mantsûrât Nâsr Khasaru, 1406 H, Jilid 15, Cet 1, hal. 48-49

¹⁹ Haidar Amuli, *Mendaki Tangga Iman: Dari Syariat dan Tarekat Menuju Hakikat...*, hal. 135-151

disebabkan karena upaya seorang *sâlik* untuk memperbaiki diri dengan meninggalkan sifat-sifat tercela dan mengenakan jubah kemuliaan yang telah aktual pada dirinya.

- c. Kiamat besar (*al-qiyâmah al-kubrâ*) adalah kefanaan seorang sufi di dalam al-Haq dan kekal bersama-Nya. Kiamat besar ini diperoleh dengan perjalanan spiritual seorang *sâlik* dengan melewati perjalanan spritual sebelumnya, sehingga ia tidak lagi menyaksikan selain al-Haq pada diri-Nya, bahkan ia tidak menyaksikan keberadaan dirinya selain al-Haq.

Dengan demikian kiamat dalam pandangan ahli tarekat dapat disimpulkan bahwa kiamat itu merupakan suatu bentuk perjalanan spiritula yang diawali dengan *tazkiyatun nafs* hingga mencapai kefanaan.

3. Kiamat Menurut Ahli Hakikat

Kiamat menurut ahli hakikat adalah kefanaan seorang sufi di dalam tauhid *fi 'lî*, tauhid *şifât*, serta tauhid dzat.²⁰ Kiamat jenis ini serupa dengan pemaknaan kiamat menurut ahli tarekat, akan tetapi ahli hakikat tidak hanya membatasi pemaknaan fana' yang hanya dikhususkan atas hal-hal yang bersifat batin melainkan juga bersifat lahir, sehingga keduanya dapat fana sesuai dengan tingkatannya masing-masing.²¹

- a. Kiamat kecil (*al-qiyâmah as-şugrâ*) adalah kefanaan seorang sufi dalam tauhid perbuatan (*fi 'lî*) dan mencapai penyaksian (*musyâhadah*) terhadap Pelaku (*fâ'il*) hakiki yang menguasai segala sesuatu.
- b. Kiamat pertengahan (*al-qiyâmah al-wustâ*) adalah kefanaan seorang sufi dalam tauhid *şifât* sehingga dapat menyaksikan satu sifat yang mengalir dalam keseluruhan entitas.
- c. Kiamat besar (*al-qiyâmah al-kubrâ*) adalah kefanaan seluruh makhluk dengan Dzât al-Haq dan kekal di dalamnya.

Bagi para sufi, kiamat transenden diyakini sebagai peristiwa penyingkapan dan penampakan akan realitas diri manusia yang dihasilkan lewat amal perbuatannya atau tersingkapnya segala realitas yang sebelumnya tidak disaksikan oleh pancaindra. Hal ini bisa disingkap oleh seorang *sâlik* yang telah mencapai *maqâm* makrifat dan spiritual yang tinggi sehingga kiamat tersebut dapat tersaksikan oleh dirinya meskipun sebelum kematian dan kehancuran alam semesta. Di samping itu, kiamat transenden bermakna perjalanan jiwa menuju aktualitas kesempurnaan dirinya dan melebur bersama *al-Haqq*.

Untuk dapat mengetahui maksud dari pandangan para sufi tersebut, maka terlebih dahulu kita harus mengetahui bahwa pada dasarnya realitas

²⁰ Haidar Amuli, *Mendaki Tangga Iman: Dari Syariat dan Tarekat Menuju Hakikat...*, hal. 158

²¹ Haidar Amuli, *Mendaki Tangga Iman: Dari Syariat dan Tarekat Menuju Hakikat...*, hal. 158 -161

memiliki tingkatan-tingkatan. Adanya tingkatan realitas ini karena didasari atas doktrin wujud bahwa realitas itu satu sekaligus memiliki tingkatan-tingkatan (gradasi wujud).²² Dari tingkatan-tingkatan tersebut, sesuai dengan prinsip wujud yang mencakup wujud eksternal (eksoterik) dan internal (esoterik).²³ Maka kiamat pun memiliki dimensi yang sama yakni dimensi lahir dan batin dan dimensi lahir dan batin ini merupakan gradasi dari realitas kiamat. Pada dimensi lahir, para sufi memaknainya sebagai tanda atas kehancuran alam semesta, sedangkan pada dimensi batin, para sufi mengaitkannya dengan kematian pada jiwa manusia.

Setelah kita mengetahui bahwa realitas memiliki tingkatan-tingkatan dan hal serupa juga diterapkan pada kiamat, maka selanjutnya akan ditinjau lebih jauh bagaimana para sufi memaknai kiamat yang terdapat dalam Alquran. Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa Alquran menamai kiamat dengan beragam istilah. Adapun istilah yang digunakan dalam Alquran yakni dengan menggunakan frase *al-qiyâmah*, *al-âkhirah*, *as-sâ'ah* dan lain sebagainya. Dari frase kiamat yang digunakan dalam Alquran ini, para teolog cenderung memahaminya sebagai peristiwa kehancuran alam semesta. Selain itu, frase kiamat tersebut dihubungkan dengan hari pembalasan atas segala perbuatan manusia. Pandangan seperti yang diungkapkan oleh Ibn Katsir²⁴ dan Qurthubi²⁵ yang memiliki pandangan serupa. Hanya saja, pandangan berbeda dapat kita temui dalam penafsiran para sufi yang mendudukan penjelasan kiamat lebih ke ranah kiamat yang bersifat transenden.

Pandangan kiamat transenden semacam ini dapat dijumpai dalam penafsiran-penafsiran *'urafa* seperti yang disebutkan pada pembahasan sebelumnya bahwa kiamat tidak hanya pada peristiwa kehancuran alam semesta.

Mengapa demikian? Karena Alquran banyak mengisyaratkan terjadinya kiamat seperti demikian, meskipun tidak menafikan juga pemaknaan kiamat sebagaimana yang dipahami pada umumnya. Artinya, kiamat memiliki makna yang beragam dan bergradasi, sehingga pemahaman akan terjadinya kiamat pasca kematian, setidaknya bukanlah sebuah pemahaman dan pemaknaan yang bersifat tunggal. Oleh karena, menurut penulis bahwa dengan mengamati ayat-ayat kiamat yang bersifat transenden

²² Shadr Al-Dîn Asy-Syîrâzî, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-Asfâr Al-Arba'ah Al-'Aqliyah*, Qom: Hûquq at-Thaba' Mahfuzah al-Maktabah al-Mustafawi, 1287 H, Cet. 2, Jilid 1, hal. 69

²³ Muhammad Husain Thabâthabâi, *Bidâyat al-Hikmah...*, hal. 13.

²⁴ Ismâ'il ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, Jilid 5, Cet 1, hal. 236

²⁵ Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 11..., hal.

dengan didukung pandangan para sufi, maka dapat diperoleh makna yang lebih luas lagi yang meliputi beberapa kategori pengertian kiamat, yaitu:

Pertama, kiamat *lahzèh be-lahzèh* yakni kiamat yang terjadi pada seluruh keberadaan secara bertahap dari alam kegaiban menuju alam *shahadah*, berdasarkan pada prinsip *qaws nuzûli*²⁶ dan bergerak terus dari alam *shahadah* menuju alam kegaiban. Kiamat semacam ini dikenal di kalangan sufi sebagai kiamat *lahzèh be-lahzèh* yang bermakna kiamat yang terjadi secara bertahap.

Kedua, kiamat *şugrâ âfâkî* yakni kiamat yang terjadi pada setiap individu dengan kematiannya (tiba ajalnya). Pasca kematian ini, manusia akan menyaksikan sifat-sifat yang melekat pada dirinya, kiamat ini yang disebut sebagai *şugrâ âfâkî*. Jenis kiamat ini tak ada bedanya dengan kiamat yang diyakini oleh mayoritas Muslim termasuk kaum teolog dan kiamat ditandai dengan adanya kematian. Jika seseorang manusia mati, saat itu pula ia telah menjumpai kiamat jenis ini pada dirinya dengan menyaksikan seluruh amal perbuatannya, sehingga dengannya ia mempertanggungjawabkan seluruhnya.

Ketiga, kiamat *şugrâ anfûsî* yakni yang terjadi pada setiap jiwa yang melakukan suluk dengan kehendak dirinya dan mampu menyingkap alam *barzakh* sebelum kematiannya, yang disebut dengan kematian *ikhtiari* atau *iradi*. Kiamat ini disebut dengan kiamat *şugrâ anfûsî*. Jika seorang pesuluk melakukan perjalanan spiritual ketika menyingkap realitas hakiki, pada saat itu juga telah terjadi kiamat pada dirinya. Dari mungkin terkesan mustahil bagaimana seseorang dapat menyaksikan alam *barzakh* sedangkan dirinya belum meninggal. Maka, perlu diketahui bahwa alam *barzakh* bukanlah sebuah realitas alam yang terlepas dari alam wujud. Hanya saja, dimensi yang ada di dalamnya berbeda dengan alam materi tetapi memiliki keterkaitan. Alam *barzakh* sebagaimana yang dijelaskan bahwa keberadannya hanya berada di balik realitas indrawi. Maka, jika seseorang melakukan perjalanan spiritual dan ia melepas keterikatannya dengan alam materi, ia dapat menyingkap alam *barzakh*.

Keempat, kiamat yang terjadi pada seluruh manusia dan makhluk hidup, yang disebut dengan kiamat *kubrâ âfâkî/kubrâ shar'i*. Jenis kiamat ini bersifat kematian fisik. Maka, barang siapa yang mati, maka telah tampak kiamat baginya dengan kesaksiannya atas segala perbuatan yang telah dilakukannya selama berada di dunia.

²⁶*Qaws nuzûli* seperti yang telah dijelaskan bahwa prinsip ini adalah perjalanan transenden manusia yang bersifat menurun, baik dari alam *ahadiyah* hingga alam *mulkî*. Lihat Abdul Latif Al-Hurzi, *Minal 'Irfân ilâ ad-Daulah*, Beirut: Dâr Al-Fârâbî, 2011, hal. 182.

Kelima, kiamat yang terjadi pada seorang *muwahid* yang *arif* yang telah mencapai *maqâm fanâ'* dan lebih tinggi lagi yakni *baqa'* setelah *fanâ'*, sehingga ia mampu menyaksikan surga dan neraka. Kiamat ini disebut sebagai kiamat *kubrâ anfûsî*. Inilah sisi transenden dari kiamat yang hendak disampaikan. Sebab, apabila dengan kiamat seluruh perbuatan manusia akan tersingkap pasca kematian raga sebagaimana juga yang diyakini oleh kalangan teolog, maka penyaksian tersebut sudah dapat tersaksikan bagi mereka yang mencapai tingkatan *mukasyafah* tanpa harus menunggu datangnya peristiwa kehancuran alam semesta.

Dari kelima pembagian kiamat tersebut, para sufi tidak meletakkannya secara kebetulan. Bagi para sufi, makna kiamat hendaknya diletakkan dalam makna dasarnya sebagai tersingkapnya segala realitas. Maka, untuk dapat memahami maksud dari para sufi, penulis melandasinya lewat prinsip gerak substansial (*al-ḥarakah al-jauhariyyah*)²⁷ bahwa jiwa selalu menyempurna dalam aktualitasnya. Maka, jiwa manusia sebagai realitas wujud yang menyempurna dengan gerak transenden substansialnya akan menyaksikan realitas hakiki. Gerak menyempurna ini akan menciptakan aktualitas-aktualitas kesempurnaannya, baik secara positif maupun negatif. Secara positif dengan melakukan perbuatan-perbuatan baik sedangkan negatif dengan melakukan perbuatan-perbuatan buruk. Realitas dan hakikat jiwa yang baik di dunia ini bagi yang telah mencapai tingkatan makrifat yang tinggi akan tersaksikan dan tersingkap oleh dirinya, sedangkan realitas dan hakikat keburukan jiwa akan tertampakkan setelah kematiannya bagi orang-orang yang belum mencapai makrifatnya.

Melalui gerak subtansi ini pula, kita dapat mengambil sebuah pemahaman mendasar bahwa jiwa itu bersifat dan bergerak ke arah kesempurnaan. Jadi, jika jiwa manusia terus bergerak ke arah kesempurnaannya,²⁸ maka tidak ada kemustahilan bagi jiwa untuk menyingkap realitas sejati yang tidak tampak oleh pancaindra. Begitupun pula ketika jiwa dilatih untuk melakukan aktivitas perjalanan spiritual, maka jiwa pada keadaan-keadaan tertentu akan menyaksikan bentuk-bentuk realitas atas perbuatan yang dilakukan manusia sesuai dengan tingkatan alam di mana jiwa berada.

Selain itu, kiamat transenden yang dimaksud para sufi dapat dicermati ketika memahami bahwa realitas alam memiliki tingkatan-tingkatan, baik dari tingkatan alam *ahadiyât* (keesaan), alam *wâhidiyât* (kesatuan),

²⁷ Abdul Jabar Ar-Rirâ'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyah: Syarḥ Taudîh li Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Tehran: Muassasah Al-Hudâ li An-Nasyr wa At-Tauzî', 2000, hal. 575.

²⁸ Abdul Jabar Ar-Rirâ'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyah: Syarḥ Taudîh li Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Tehran: Muassasah Al-Hudâ li An-Nasyr wa At-Tauzî', 2000, hal. 575.

kehendak penciptaan (*masyiyat fi'li*), alam akal (*'aql*), alam mitsal (*nufûs kullî*), alama imajinal/imajinal world (*mitsâl muṭlaq*), dan alam materi (*ṭabi'iyât*).²⁹ Dari tingkatan alam-alam tersebut, kiamat berlangsung di dalamnya, sehingga apa yang dipahami dari kiamat sebenarnya tak lain adalah penyingkapan atas realitas yang sesuai dengan tingkatan-tingkatan alam di mana jiwa bergerak di dalamnya.

Oleh karena itu, kiamat dengan didasari atas pemaknaan yang bersifat transeden, kita dapat memahami bahwa para sufi mendudukkan kiamat tidak lagi bersifat kehancuran alam semesta semata. Tentu saja, inilah yang penulis maksudkan terkait makna kiamat. Maka, tanpa harus menunggu datangnya kehancuran alam semesta, setidaknya ketika seseorang melakukan perjalanan spiritual, ia dapat menjumpai kiamat pada dirinya dengan menyaksikan realitas hakiki termasuk perbuatan yang mencerminkan karakter hakiki diri manusia.

Dari uraian di atas dapat dipahami makna kiamat transenden merupakan peristiwa penyingkapan dan penampakan realitas diri manusia yang dihasilkan lewat amal perbuatannya. Kiamat transenden juga bermakna perjalanan jiwa menuju aktualitas kesempurnaan diri dan melebur pada *Mabda'* (Allah).

C. Surga dan Neraka Transenden

Keyakinan mayoritas muslim termasuk kaum teolog tentang surga dan neraka adalah sebuah keniscayaan yang akan dijumpai setelah manusia

²⁹ Oleh kalangan sufi tingkatan-tingkatan alam yang beragam dikumpulkan dan diringkas menjadi lima tingkatan (*ḥadharāh al-khamsah*) walaupun mereka mengistilahkan berbeda-beda. Al-Kashani misalnya dalam kitab *Syarah Fushush al-Hikam* mengistilahkan lima kehadiran dengan. Pertama, kehadiran esensi (*ḥadharāh al-dzāt*) pada tahapan ini bersifat non manifestasi atau keabsolutan mutlak (*al-ghaib al-muthlaq*). Kedua, kehadiran Ilahi (*ḥadharāh al-ulūhiyyah*) mencakup kehadiran sifat-sifat dan nama-nama. Ketiga, kehadiran *rubūbiyyah* yaitu kehadiran yang berkaitan dengan tindakan (*af'āl*). Keempat, kehadiran citra dan imajinasi (*ḥadharāh al-mitsāl wa al-khayāl*). Kelima, kehadiran yang bersifat indrawi dan materi (*ḥadharāh al-ḥis wa al-musyāhadah*). Lihat: 'Abd Razzāq al-Kasyani *Syarah Fushūsh al-Hikām al-Kasyani* (Qum: Intishāeāt Bidār, 1370), hal. 134. Sedangkan menurut Yazdanpanāh ia membagi alam menjadi enam tingkatan universal yaitu; pertama, entifikasi pertama (*ta'ayyūn 'awwal*) atau *tajallī awwal*. Kedua, entifikasi kedua (*ta'ayyūn tsānī*) atau *tajallī tsānī*. Ketiga, alam ruh (*'ālam arwah*). Keempat alam imajinal (*'ālam mitsāl*). Kelima, alam materi (*'ālam māddah*) dan keenam, nafas rahman (*nafas raḥmānī*). Keenam tingkatan ini dijadikan lima kehadiran (*al-ḥadharat al-khams*). Kehadiran pertama meliputi entifikasi pertama dan entifikasi kedua, kehadiran kedua meliputi alam akal dan ruh, kehadiran ketiga meliputi alam imajinal, kehadiran keempat meliputi alam materi atau fisik dan kehadiran kelima disebut kejadian yang menghimpun (*al-kawn al-jam'ī*) atau *al-insān al-kamīl*. Yadullah Yazdanpanāh, *Mabānīwa 'Ushūle 'Irfāne Nazharī*, diedit oleh Atha Anzali, (Qum: Muassaseh Amuzashi wa Pizhuhashi Imam Khomeini, 1388 HS), hal. 300

mengalami kematian. Jika selama di dunia, manusia melakukan perbuatan baik, maka ia akan ditempatkan di surga. Begitu pun sebaliknya jika selama di dunia manusia melakukan keburukan, maka ia akan ditempatkan di neraka. Akan tetapi, siapa yang mengira jika para sufi memiliki pandangan yang sedikit berbeda. Bagi para sufi, surga dan neraka tidak hanya dapat dijumpai pasca kematian saja, melainkan selama di dunia seseorang dapat menyaksikan dirinya berada dalam surga atau neraka. Tentu saja, bagi para sufi, surga dan neraka bukanlah sebuah tempat sebagaimana yang diyakini oleh kebanyakan orang, akan tetapi lebih bersifat keadaan jiwa yang dapat mengalami kebahagiaan atau penderitaan.

Bagi para sufi, jika seseorang jiwanya mengalami penderitaan dan kesengsaraan, maka jiwanya sedang menjelma menjadi neraka, dan begitu juga dengan surga jika jiwanya sedang mengalami kebahagiaan, maka jiwanya sedang menjelma menjadi surga.³⁰ Faydh Kasyani menggambarkan bagaimana neraka dipahami sebagai lautan, dan itu mengelilingi mereka (orang-orang kafir), dan bintang-bintang bertebaran di dalamnya, kemudian menyala, sehingga itu menjadi neraka.³¹ Ini adalah perumpaan terkait gambaran neraka saat dialami oleh jiwa-jiwa manusia yang tidak memiliki kualitas jiwa atau dalam pandangan Mûla Hâdî Sabzawarî bahwa mereka berada dalam kekafiran³² sehingga sama sekali tidak merasakan kebahagiaan.

Oleh karena itu, menurut penulis bahwa para sufi menjelaskan maksud dari surga dan neraka demikian karena mempertimbangkan aspek transenden, yang mana jiwa selalu berperan aktif dalam segala aktivitas perbuatannya, maka, surga dan neraka transenden adalah konsekuensi dan realitas dari perbuatan baik dan buruk. Dengan kata lain, surga dan neraka adalah wajah batin dan dimensi malakut serta hakekat dari diri dan perbuatan manusia. Pengertian surga dan neraka seperti ini dilandasi oleh prinsip gradasi wujud³³ sesuai dengan tingkatan-tingkatan alam yang dilaluinya dan sesuai dengan kualitas jiwanya.

Pendapat ini ditegaskan dengan pendapat ‘*urafa*’ bahwa surga dan neraka adalah cermin dari kualitas amal perbuatan dengan melalui beberapa tahapan, *hal*, *malakah* dan *zat (ittihad)* karenanya surga dan neraka secara transenden memiliki tingkatan-tingkatan, yaitu *jannatul ‘amal*, *jannatul-*

³⁰ Hakîm Al-Tirmidzî, *Khatm Al-Auliyâ*, hal. 262.

³¹ Muhsin Fayd Kasyânî, *Majmû-e Rasâil-e Faïdh*, Jilid 4, Tehran: Madrasah Al-Syahîd Muthâharî, 1429 H, Nas ke-60. Lihat juga penjelasan serupa oleh ibn ‘Arabi bahwa surga dan neraka tak lain adalah hasil dari kebijaksanaan manusia. Muhyiddin ibn ‘Arâbî, *Tafsîr ibn Arâbî (Ta;wîlât ‘Abdurrazâq)*, Jilid2..., hal. 300

³² Mûla Hâdî Sabzawarî, *Syarh Matsnawî*, Tehran: Markaz Wazârah Al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1416 H, Jilid 2, hal. 129.

³³ Farah Ramin, *The Principles of Mulla Sadra’s Philosophy...*, hal. 119.

sifât, jannatul liqâ'. Seperti yang dikatakan oleh Kamâl Haidarî menyatakan bahwa surga dan neraka yang disebutkan dalam Alquran dan hadis, pada umumnya berhubungan dengan neraka perbuatan dan surga perbuatan yang mana keduanya dipersiapkan untuk amal baik dan buruk, dan ini adalah pemaknaan surga dan neraka yang ditinjau dari sisi lahir. Akan tetapi, Alquran juga turut menjelaskan surga dan neraka yang dilihat dari aspek batiniahnya. Dari aspek batin, surga dan neraka terkadang diisyaratkan dengan istilah '*jannatul liqâ'* (surga perjumpaan) dan '*nârul firâq'* (neraka perpisahan).³⁴ Surga dalam makna batin ini sangat menyenangkan daripada surga indrawi, dan begitu juga sebaliknya neraka batin lebih pedih daripada neraka indrawi.

Kemudian Kamâl Haidarî menjelaskan bahwa bila neraka yang akan dimasuki oleh manusia itu adalah neraka perbuatan maka hal ini di alam barzakh dapat disucikan kemudian pada hari kiamat, orang tersebut akan masuk sorga hal itu disebabkan karena sifat dan dirinya sebenarnya suci hanya saja masih tercampur dengan amal dan perbuatan yang buruk. Dalam Alquran, Allah Swt berfirman:

وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ
يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠٢﴾

(Ada pula) orang-orang lain yang mengakui dosa-dosanya. Mereka mencampuradukkan amal yang baik dengan amal lain yang buruk. Mudah-mudahan Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (At-Taubah/9: 102)

Ayat ini menunjukkan adanya kekurangan terdapat pada tingkatan perbuatan karenanya masih bisa dibersihkan dan disucikan. Akan tetapi bila kekurangan dan kotoran dosa itu telah sampai pada tingkatan malakah (menjadi sifat) maka sangat sangat sulit untuk menutupi kekurangannya dan sangat susah membersihkannya. dan lebih lagi bila kekurangan dan kotoran dosa itu telah sampai kepada tingkatan Dzat dan penyatuan maka sangat tidak mungkin untuk mensucikannya maka dia akan abadi di neraka jahannam. Karenanya dalam bait doa Nabi Khidir disebutkan:

³⁴ Kamâl Haidarî, *At-Tarbiyyah Ar-Rûhiyyah: Buḥûts fî Jihâd An-Nafs*, Qom: Dâr al-Farâqid, 1423 H, Cet 5, Hal. 281

فهبني يا الهي وسيدي ومولاي صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك
وهبني صبرت على حر نارك فكيف اصبر على عن النظر الى كرامتك

*Wahai, seandainya aku Ya Ilahi, Junjunganku, Pelindungku, Tuhanku, sekiranya aku dapat bersabar menanggung siksa-Mu, mana mungkin aku dapat mampu bersabar berpisah dari-Mu? Dan sekiranya aku dapat menahan panas api-Mu, mana mungkin aku bersabar tidak melihat kemuliaan-Mu?*³⁵

Lebih jauh lagi, para sufi mengungkapkan bahwa neraka yang bersifat transenden ini disebabkan oleh pengaruh duniawi serta akar dari perbuatan yang buiruk. Seperti yang ditegaskan oleh Hasan Zadeh Âmulî bahwa neraka adalah bagian dari dunia, dan akarnya adalah dunia, dan substansinya adalah berkaitan dengan jiwa memiliki keterikatan dengan urusan dunia. Maka, sebagai perbandingannya dengan surga, neraka digambarkan sebagai penderitaan seperti kekurangan dan cacat.³⁶

Dari sini kita dapat memahami bahwa surga dan neraka ketika dilihat dari sudut pandang transenden bukanlah suatu tempat, melainkan keadaan-keadaan yang menjelma atas perbuatan manusia. Jadi, inilah yang penulis maksudkan terkait surga dan neraka yang bersifat transenden, sehingga sebagai manusia kita seharusnya dapat menyadari bagaimana kualitas diri kita masing-masing. Apakah sedang berada dalam kebahagiaan atau sebaliknya berada dalam penderitaan. Mengapa demikian? Karena kita tidak perlu menunggu datangnya kematian untuk mengalami diri kita berada dalam neraka atau surga. Cukup dengan mengedepankan perjalanan spiritual, maka dengannya kita bisa menghadirkan lokus surgawi dalam jiwa kita dengan didasarkan pada perbuatan-perbuatan yang baik.

Dari pemaparan di atas, makna surga dan neraka transenden sesungguhnya bukanlah sebuah tempat yang akan dijumpai pasca kematian, melainkan adalah keadaan batin manusia itu sendiri. Sehingga manusia dapat merasakan kenikmatan surga atau penderitaan neraka sebelum kematiannya.

D. Penyingkapan Perbuatan Transenden

Di antara pembicaraan mengenai perbuatan manusia, kita mungkin saja mengira bahwa yang dimaksud dengan perbuatan adalah aktivitas-aktivitas yang melibatkan kerja fisik. Pemahaman semacam ini tidak

³⁵ Kamâl Haidarî, *At-Tarbiyyah Ar-Rûhiyyah: Buḥûts fi Jihâd An-Nafs...*, 282-283

³⁶ Hasan Zadeh Âmulî, *Hizâr wa Yek Nukteh*, Tehran: Markaz Rajâ' Al-Nasyr Al-Tsaqâfi, 1407 H, Cet 5, hal. 699.

sepenuhnya keliriu. Hanya saja, kita perlu menyadari bahwa perbuatan tidak selalu dimaknai demikian yang dalam arti terdapat dimensi lain dari perbuatan itu sendiri. Dimensi tersebut berasal dari gerak jiwa yang ada pada manusia yang bergerak dengan beragam kualitasnya. Sebut saja pikiran. Manusia ketika memikirkan sesuatu objek, maka saat itu pula ia sedang melakukan aktivitas perbuatan yakni berpikir. Belum lagi hati yang sewaktu-waktu dapat bergerak ke arah duniawi atau ukhrawi tergantung dari masing-masing orang dengan tingkatan kualitas jiwanya.

Para sufi memahami perbuatan dalam dua dimensi yakni perbuatan yang memiliki wajah lahir dan batin. Wajah batinnya sebuah perbuatan, diperoleh melalui perbuatan yang dilakukan secara kontinu, sehingga membentuk sifat dan karakter jiwa manusia melalui tiga tahapan yakni tahapan kondisional (*hâl*), tahapan sifat (*malakah*), dan tahapan zat (*ittihâd*). Ketiga tahapan ini dijelaskan oleh para sufi seperti Ibn ‘Arabi untuk menjelaskan lebih jauh tentang hakikat dari sebuah perbuatan dan bagaimana manusia dapat menyingkapnya tanpa menemuinya pasca kematian.³⁷ Namun, perlu juga diketahui bahwa para sufi juga menjelaskan bahwa bagi orang-orang yang tidak memiliki kualitas jiwa yang memadai sehingga dengannya dapat menyaksikan perbuatan, ia akan menyingkapnya setelah ia mengalami kematian. Melalui kematian inilah tabir-tabir akan dibukakan di hadapannya, termasuk seluruh amal perbuatannya yang telah dilakukannya di dunia.³⁸

Di sinilah yang hendak dibahas lebih dalam oleh penulis bahwa apa yang disebut penyingkapan perbuatan transenden tidak lain adalah penyingkapan atas realitas batin perbuatan manusia yang menjadi hakikat dirinya, yang dapat diketahui dan disingkap realitasnya pasca-kematian, setelah manusia terlepas dari keterikatan fisiknya. Tetapi, oleh sebagian orang yang memiliki kualitas spiritual tinggi dapat menyingkap realitas tersebut di dunia ini, karena perbuatan yang telah menjadi karakter dan menyatu sebenarnya telah menjelma menjadi realitas-realitas sesuai dengan sifat dan karakter jiwa manusia, yang disebut dengan *tajassum a’ mâl*.

Sebagai contoh orang-orang yang memakan harta anak yatim, sesungguhnya apa yang dimakan oleh mereka adalah api. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam qs. An-Nisa//4: 10

³⁷ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Tafsîr ibn ‘Arabi (Ta’wilât ‘Abdurrazaq)*, Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts al-‘Arabi, 1442 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 451

³⁸ Lihat Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Futûhât Al-Makiyyah (Arba’ah Ajzâ)*, Beirut: Dâr Al-Shâdir, 1420 H, Jilid 2, Cet 1, hal. 534

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ
سَعِيرًا ۗ

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). An-Nisa//4: 10.

Berdasarkan ayat ini, dapat dipahami bahwa hakekat perbuatan memakan harta anak yatim sebenarnya yang mereka makan adalah api yang sesungguhnya. Betapa pun, secara dzahir yang tampak adalah makanan daging dan minuman dan lain sebagainya, sementara dimensi batin sebagai realitas tidak terlihat dan tidak dirasakan olehnya karena dimensi batinnya masih tertutupi oleh kekotoran jiwanya. Penjelasan seperti inilah yang kemudian dikenal dengan istilah ‘*tajassum a’âm*’.

Tajassum a’âm secara etimologi berasal dari dua suku kata yakni *tajassum* (تجسس) dan *a’âm* (أعمال). Kata *tajassum* adalah bentuk kata benda (*mashdâr*) dari kata *jasama* (جسم). Seperti yang terdapat pada ungkapan:

تجسس في عيني كذا.

Bahwa sesuatu itu telah menjelma di depan mataku.

Kata *jism* (جسم) merupakan kata benda umum yang berarti segala sesuatu yang memiliki kualitas panjang, lebar, tinggi,³⁹ dan lain seterusnya. Sedangkan kata *a’âm* adalah bentuk plural yang memiliki perbuatan (*a’âm*) dan pekerjaan (*af’âl*). Adapun perbedaan antara keduanya (عمل dan فعل) bahwa kata عمل lebih khusus sedangkan kata فعل lebih umum. Karena terkadang, kata فعل bisa dinisbatkan kepada kekuatan-kekuatan dan daya-daya materi.

Sebagai contoh: penggunaan kata perbuatan (*fa’ala*) adalah bersifat umum dan mencakup perbuatan segala sesuatu, baik yang memiliki kesadaran dan kehendak maupun tidak. Misalnya, gerak alam, kinerja mekanik, bunyi, dan suara. Sedangkan kata perbuatan (*‘amala*) hanya diterapkan kepada subjek yang memiliki kesadaran dan kehendak, karena

³⁹ ‘Alî Akbar Dâkhudâ, *Lughat Nâmeh*, Tehran: Muassasah Lughat Nâmeh Dâkhudâ Jilid 18, hal. 461

hati dan pikiran. Misalnya perbuatan manusia di dalam melakukan sesuatu dikehendakinya.⁴⁰

Sementara itu, pengertian *tajassum a'mâl* dalam diskursus teologi dan filsafat adalah sebuah penjelmaan amalan (perbuatan) yang meliputi sifat-sifat baik dan buruk yang diperoleh lewat perbuatan jiwa, dan merupakan efek dari amalan manusia. Selama berada di dunia, perbuatan-perbuatan yang dilakukan dapat disaksikan, dan di alam akhirat semua perbuatan tersebut akan menjelma dan membentuk, serta disaksikan oleh setiap orang.⁴¹ Sebagaimana yang dikemukakan oleh Jawâdî Âmûlî bahwa *tajassum a'mâl* adalah penjelmaan makhluk-makhluk (dari perbuatan) yang bersifat immateri seperti ideologi, akhlak, sifat-sifat, serta efek-efek (yang dihasilkan dari perbuatan) manusia⁴² itu sendiri.

Dengan demikian, menurut penulis, istilah *tajassum a'mâl* adalah penjelmaan perbuatan (amalan) yang bersifat umum dari sekadar perbuatan-perbuatan hati atau pun anggota fisik yang dilakukan oleh manusia selama masa hidupnya di dunia. Penjelmaan tersebut akan tampak ketika berada di alam akhirat, karena seluruh hakikat perbuatan akan tampak sebagaimana dirinya sesuai dengan kehendak dan perbuatan manusia.

Oleh sebab itu, berdasarkan definisi dan uraian yang telah disebutkan, maka *tajassum a'mâl* dapat dipahami bahwa penjelmaan dan keberbentukan wujud yang bersifat immateri, baik dari ideologi, akhlak, sifat-sifat, perbuatan dan karakter-karakter, dan hal ini berlaku baik di dunia di akhirat kelak. Hanya saja, manusia karena disebabkan oleh kesibukannya dengan urusan dunia, maka mata hatinya tertutupi dan tidak mendapatkan pengetahuan otentik tentang diri dan perbuatannya.

Jika demikian, lalu apa hakikat dari *tajassum a'mâl*? Untuk menjelaskan lebih jauh tentang hakikat *tajassum a'mâl*, terlebih dahulu kita harus mengetahui bagaimana relasi, hubungan, serta kesesuaian yang terdapat di alam ini. Dalam pandangan filsuf Muslim, alam wujud ini terbagi ke dalam empat tingkatan, yakni: *pertama*, alam *uluhiyyah* atau *lahut*; *kedua*, alam *'uqûl* atau alam *jabarut*; *ketiga*, alam *mitsâl* atau alam *malakut*; *keempat*, alam *nâsut* atau alam materi.

Alam ke empat ini jika dilihat dari sisi kedudukannya merupakan tingkatan alam terendah dari sumber utama, dan sesuai dengan tingkata-tingkatan wujud yang ada di alam, maka bentuk yang ada di alam materi ini memiliki tingkatan teratasnya atau tertinggi dan sempurna di

⁴⁰ Jamîl Sholibah, *Mu'jam Falsafî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnânî, 1982 M, hal. 104

⁴¹ Ja'far Sajjâdî, *Farhangge Ulûm Falsafî wa Kalâmî*, Tehran: Chobkhan-e Sefahr-e, 1996 M, hal. 175

⁴² Jawâdî Âmûlî, *Tafsîr Maudû'î Qur'ân Karîm: Ma'âd dâr Qur'ân*, Qom: Markaz Nasyr Isrâ, 1422 H, Jilid 5, hal. 47

atasnya, hingga sampai pada alam yang disebut sebagai *asma'* Ilahi di mana setiap tingkatan alam memiliki bentuk termanifestasikan darinya. Sebagai contoh, jika kita melakukan suatu perbuatan baik dan perbuatan tersebut telah menjadi sifat bagi kita, dan sifat tersebut telah menjadi karakter wujud kita dan telah melekat dengan diri kita, maka sesuai dengan prinsip kesesuaian dan keselarasan alam wujud ini, perbuatan baik kita akan memiliki bentuk lain di alam yang lebih tinggi dan sempurna sampai pada alam *asma'* Ilahi.

Oleh karena itu, pada hakikat dan kenyataannya bahwa bentuk dan forma yang lebih tinggi memiliki kesesuaian dengan bentuk dan forma yang ada di alam materi. Hanya saja, karena berada pada tingkatan teratas, maka lebih kuat dan lebih sempurna lagi bentuknya, dan begitu seterusnya. Tentu saja, hal tersebut sebenarnya menunjukkan bahwa alam tersebut adalah batinnya alam dunia atau alam materi, begitu juga batinnya alam *barzakh* yang memiliki batin alam akal, dan alam akal adalah wajah dan batinnya alam akhirat. Jadi, sifat dan bentuk yang dimiliki oleh manusia di alam materi ini pada hakikatnya memiliki realitas pada tingkatan alam yang lebih tinggi yang menjadi wajah batin dari segala bentuk alam yang ada di bawahnya. Perbuatan juga demikian. Apapun yang telah dilakukan oleh manusia, akan memiliki wajah batin dari perbuatan tersebut.

Sementara itu, ketersingkapan amal perbuatan seseorang, juga dapat ditinjau dari doktrin reinkarnasi. Reinkarnasi yang penulis maksudkan berbeda dengan pandangan khalayak umum yang memahami tentang reinkarnasi. Pada umumnya, reinkarnasi dipahami sebagai penjelmaan kembali atau peristiwa kelahiran kembali ke dalam tubuh atau badan yang lain. Akan tetapi, ketika kita mengamati bagaimana para sufi menjelaskan tentang reinkarnasi, maka kita akan menemukan pandangan yang berbeda terkait doktrin reinkarnasi.

'*Urafa* sebelum memberikan pengertian yang berbeda dengan pandangan umum tentang reinkarnasi. Mereka mendudukan dua persoalan penting terkait penjelmaan. Penjelmaan tersebut dapat berupa penjelmaan diri manusia dan penjelmaan perbuatan.⁴³ Pada penjelmaan diri manusia yang bersifat independen melalui perpindahan dari satu badan kepada badan yang lain, pandangan ini ditolak. Para '*urafa*' menganggap bahwa hal tersebut mustahil dan tidak mungkin terjadinya proses perpindahan, karena melazimkan terjadi kontradiksi antara potensialitas dan aktualitas⁴⁴ dalam

⁴³ Sulthân Muhammad Gunâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât Al-Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'Ilmî lî al-Matbû'ât, 1408 H, Jilid 4, Cet 3, hal. 270-271

⁴⁴ Ismâ'il Asfarâyainî Rûyainî, *Anwâr Al-Irfân*, Qom: Intisyârât Doftar-e Tablîgât Islâmî, 1425 H, hal. 345-346

wujud eksternal. Namun, pembahasan ini akan dijelaskan lebih jauh lagi dalam kaitannya dengan reinkarnasi transeden pada pembahasan berikutnya.

Oleh karena itu, kita dapat memahami bahwa jiwa manusia yang menjadi pelaku atas seluruh perbuatannya, baik yang bersifat lahir maupun batin akan menjelma menjadi perbuatan itu sendiri. Lebih jauh lagi bahwa jiwa manusia akan mereka seluruh perbuatannya dan dengannya akan diadili dan mendapat balasannya masing-masing. Maka perbuatan yang baik akan mendapatkan kebahagiaan dan begitu pun perbuatan yang buruk akan mendapatkan penderitaan dan kesengsaraan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi bahwa “*Dari orang mukmin, ia melihat balasannya di dunia dalam dirinya, keluarganya, hartanya, anaknya dan rumahnya sehingga keluar dari dunia dan tidak ada di sisi Allah Swt. keburukan*”.⁴⁵

Di samping itu juga, perlu dipahami bahwa apabila seseorang telah membersihkan jiwanya kemudian menuju pada perjalanan spiritual, ia dapat menyingkap hakikat dari suatu perbuatan. Inilah yang dimaksud oleh penulis sebagai bagian dari penyingkapan perbuatan secara transenden tanpa harus mengalami kematian berdasarkan maksud dari penafsiran para sufi terkait ayat-ayat yang berkaitan dengan penyingkapan perbuatan.

Penyingkapan perbuatan transenden adalah penyingkapan realitas batin perbuatan manusia. Meskipun bagi manusia yang tidak memiliki ketajaman spiritual, mereka akan menyaksikannya setelah kematiannya. Akan tetapi, bagi mereka yang memiliki kualitas ketajaman spiritual dapat menyibak realitas tersebut sejak di dunia, karena perbuatan tersebut menjadi sifat dan karakter yang menyatu, dalam istilah lain disebut *tajassum a'mâl*.

E. Penyingkapan Realitas Transenden

Manusia tidak terlepas dari perbuatan dan aktivitas-aktivitinya. Bahkan perbuatan itu meliputi pikiran, hati dan keyakinannya. Semuanya itu memiliki realitas di alam eksternal, baik dapat diindra secara kasat maupun tidak. Dalam pandangan *'irfan*, semua perbuatan manusia memiliki wajah lahir dan batin. Wajah batin ini bagi manusia yang memiliki spiritual yang tinggi dan ketajaman mata batin akan mampu menyingkap dan menyaksikannya di dunia ini juga. Sementara bagi kebanyakan manusia yang masih tenggelam dalam dosa dan kemaksiatan sehingga cahaya mata batinnya gelap maka tidak akan mampu menyingkap realitas batin tersebut kecuali setelah kematiannya. Begitu juga tentang kewajiban-kewajiban Tuhan yang diperintahkan kepada manusia untuk melaksanakannya seperti salat, puasa, haji, beriman, dan sebagainya, memiliki wajah batin tersendiri

⁴⁵ Abû Al-Fadhl Rasyiduddîn Mibadi, *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*, Tehran: Amir Kabir, 1371 H, Jilid 10, Cet 5, hal. 580

yang bisa disaksikan oleh orang-orang yang memiliki ketajaman pandangan batin yang bersih akan mampu menyaksikannya. Sementara untuk orang-orang yang masih kotor tidak mampu menyaksikan realitas tersebut, kecuali setelah kematiannya.

Pandangan ini didasarkan atas prinsip gradasi wujud, karena perbuatan-perbuatan itu memiliki realitas dan eksis yang bergradasi meskipun dimensi mata kasat manusia tidak bisa menembusnya, kecuali dengan pandangan batin yang bersih, yang hanya bisa disingkap oleh beberapa orang saja dari hamba Allah. Pada setiap realitas alam memiliki realitas yang berbeda-beda secara kualitas, sehingga wajah batin salat di dunia berbeda dengan wajah batin di barzakh dan berbeda pula di alam akhirat.

Sebagai contoh dalam Alquran surah al-hadid/57: 12 disebutkan bahwa orang-orang yang beriman, cahayanya akan mengitari mereka.

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرُكُمُ الْيَوْمَ
جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٢﴾

“Pada hari engkau akan melihat orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka. (Dikatakan kepada mereka,) “Pada hari ini ada berita gembira untukmu, (yaitu) surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai (dan) mereka kekal di dalamnya. Demikian itulah kemenangan yang sangat agung.” (Al-Hadid/57: 12).

Ini mengisyaratkan bahwa keimanan yang ada dalam hati orang-orang mukmin pada hari kiamat akan tampak dalam bentuk cahaya. Seperti yang kemukakan oleh Bânu Isfahani dalam tafsirnya bahwa cahaya yang muncul pada hari kiamat yang meliputi seluruh orang-orang mukmin adalah penjelmaan atas keimanan, tauhid dan amal saleh yang mereka miliki selama berada di dunia.⁴⁶

Berdasarkan ayat ini juga, bisa dipahami bahwa terang dan redupnya cahaya realitas iman dipengaruhi oleh faktor kualitas perbuatan dari hanya sekedar keimanan saja. Artinya jika hanya berlandaskan kepada keimanan semata tanpa dibarengi dengan perbuatan, maka realitas cahaya iman juga akan redup bahkan akan berubah kepada kegelapan.

Setelah melihat penjelasan sebelumnya maka disimpulkan penyingkapan realitas transenden merupakan penyingkapan hakikat yang

⁴⁶ Nasrah Amîn, *MakhzAl-e Al-Irfan dar Tafsîr-e Qurân*, Tehran: Nahdhah Al-Nisâ al-Muslimât, 1406 H, Jilid 9, Cet 1, hal. 131

tidak dapat disaksikan dengan panca indra, melainkan melalui penyaksian batin.

F. Perjalanan Transenden Manusia

Manusia disadari atau tidak, dia terus berproses menuju penciptanya sebagai *mabda'*-nya. Perjalanan manusia menuju *mabda'* ini bisa dicapai dengan dua tahapan, yakni kembalinya manusia dengan kematiannya sebagaimana yang dipahami secara umum dan tahapan kedua, kembalinya manusia secara transenden, yaitu dengan *fana'*. Di samping itu, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa realitas wujud memiliki tingkatan-tingkatannya (*tasykîk al-wujûd*) dalam segala realitas baik yang terindra maupun tidak terindra, maka perjalanan kembali manusia juga memiliki tingkatannya. Begitu pula yang terjadi pada realitas diri manusia. Manusia akan melewati alam terendah dari tingkatan wujud menuju tingkatan tertinggi dalam perjalanan kesempurnaannya. Perjalanan ini dinamakan perjalanan jiwa manusia melalui gerak subtansi yang menyempurna dalam setiap tahapannya hingga kekal⁴⁷ pada tingkatan kesempurnaan tertingginya.

1. Perjalanan dari *Mabda'* menuju *Mabda'*

Manusia sebenarnya selalu melakukan proses perjalanan menuju kepada Tuhan sebagai *mabda'*⁴⁸ dan proses perjalanan ini disebut dengan *ma'âd*.⁴⁹ Proses kembalinya manusia itu tidak dalam bentuk fisiknya karena realitas dan hakikat manusia adalah jiwanya, sehingga *ma'âd* pun sebagai tempat kembali manusia tidak bersifat jasmani, akan tetapi bersifat rohani. Adapun perjalanan rohani manusia tidak harus terjadi setelah kematiannya, bahkan terjadi semenjak saat ini.

Proses kembalinya manusia bersifat rohani tersebut dapat dipahami melalui prinsip kebaharuan raga dan kekekalan jiwa (*jismaniyatul hudûts wa rûhaniyatul baqâ*)⁵⁰ yang mana jiwa manusia yang bersifat immateri akan menyempurna menuju tingkatan tertingginya dan mencapai *fanâ'* setelah melepaskan keterikatannya bersama dengan raga atau fisik. Maka, para sufi

⁴⁷ Ahmad Wa'zi, *Al-Islâm min Mandzûr Al-Islâm*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah lî Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, hal. 46

⁴⁸ Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm Al-Qusayirî, *Syarh Asmâ Allah Al-Husnâ*, Kairo: Dâr al-Haram lî Al-Turâts, 1422 H, Cet 1, hal. 389-390

Mabda' adalah *maf'al* (kata kerja) dengan makna *fâil*. Disebutkan: Tuhan memulai penciptaan dan memperanakkan mereka. Allah Swt berfirman, *Tuhan memulai penciptaan, Kemudian mengulanginya*. Jadi *mabda'* tak lain adalah Tuhan itu sendiri yang menjadi awal dari segala kemunculan realitas, sehingga darinya pula segala sesuatu akan kembali termasuk manusia.

⁴⁹ Haydar Âmûlî, *Tafsî Al-Muhîth Al-A'dzôm*, Tehran: Markaz Wizârah Al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî lî Al-Tabâ'ah wa Al-Nasyr, 1466 H, Jilid 1, Cet 3, hal. 25

⁵⁰ Ahmad Wa'zi, *Al-Islâm min Mandzûr Al-Islâm*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah lî Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, hal. 46

terkait perjalanan kembali jiwa manusia, mereka memahaminya sebagai perjalanan kembali yang tidak hanya dialami pasca kematian fisik. Akan tetapi, para sufi cenderung memahaminya bahwa ketika jiwa manusia dilatih untuk tidak terikat dengan kecenderungan fisik, maka jiwa manusia dapat melakukan perjalanan transenden menuju Tuhan-Nya.

Tuhan sebagai *mabda'* awal sekaligus sebagai perjalanan kembali (*ma'âd*),⁵¹ menjadikan jiwa manusia selalu bergerak menuju kesempurnaannya, sehingga jiwa manusia yang berasal dari-Nya akan kembali kepada-Nya. Inilah yang dimaksud oleh para sufi berdasarkan maksud firman Allah '*innalillah wa innalillahi râj'ûn*' sebagai perjalanan kesempurnaan jiwa.⁵² Bagi para sufi, perjalanan kembali tersebut tidak hanya dialami setelah kematian, akan tetapi ketika jiwa seorang pesuluk diarahkan hanya kepada Tuhan, maka tidak ada lagi yang hadir selain mengalami *fanâ'* bersama dengan Tuhan.⁵³

Selain itu, para sufi juga memahami bahwa perjalanan kembali manusia bukanlah perjalanan untuk menggapai surga atau berada di dalam neraka. Justru, sebaliknya perjalanan kembali manusia melebihi dari keduanya yakni sebagai perjalanan kesempurnaan menuju ke-*fanâ'*-an, karena *mabda'* dan *ma'âd*-nya itu sendiri adalah Tuhan.⁵⁴ Oleh karena itu, dari sini dapat dimengerti bahwa perjalanan kembali manusia adalah perjalanan transenden jiwa manusia.

2. Perjalanan Kembali dalam *Qaws Su'ûd* dan *Qaws Nuzûl*

Tuhan dalam pandangan '*irfân* memiliki *tajalli* atas makhluk-Nya dan seluruh makhluk merupakan manifestasi diri-Nya lewat *asma'*-Nya.⁵⁵ Pancaran itu terjadi melalui beberapa tahapan alam berdasarkan pada prinsip *qaws nuzûl*, yang dimulai dari alam *mulk* kemudian menyempurna menuju ke alam *malakut* (*barzakh*), menyempurna kembali ke alam *jabarut*⁵⁶ yang disebut dengan *qaws su'ûd*.⁵⁷ Bagi para sufi, proses *nuzul* itu telah terjadi semenjak alam *dharrah* yang di situ manusia telah menyaksikan Tuhannya. Kemudian bertahap menuju alam rahim dan di situlah ketentuan takdir

⁵¹ 'Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*, Jilid 7..., hal. 679

⁵² Muhammad bin Ibrahim Shadr Al-Muta'allihîn, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, Jilid 7..., hal. 405

⁵³ Al-Hakîm Al-Turmuzî, *Kaifiyah Al-Sulûk ilâ Rabb Al-Âlamîn...*, hal. 184

⁵⁴ 'Abdullah Jawâdî Âmûlî, *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*, Jilid 7..., hal. 679

⁵⁵ Sayyidah Nasrah Amîn, *MakhzAl-e Al-Irfan dar Tafsîr-e Qurân*, Jilid 10..., hal. 79.

⁵⁶ Dâwud Qhaisari, *Syarh Qhaisari 'alâ Fushûsh al-Hikâm*, Tehran: Bidhâr, 1363, hal. 12. Lihat juga Imam Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahar*, Tehran: Chop wa Nasyr 'Urûj, 1423, hal. 69-71

⁵⁷ Abdul Latif Al-Hurz, *Minal 'Irfân ilâ ad-Daulah*, Beirut: Dâr Al-Fârâbî, 2011, hal. 182

manusia tertulis dan seterusnya manusia melakukan *nuzul* ke alam dunia. Di alam dunia, manusia melakukan perjalanan transendennya dengan melakukan kebaikan-kebaikan atau keburukan-keburukan. Untuk selanjutnya, manusia melakukan perjalanan *su'ud* ke alam *barzakh* dan di alam *barzakh* ini manusia akan menyaksikan realitas dan hakikat dirinya karena alam *barzakh* adalah alam penyingkapan, yang bagi orang tertentu bisa terjadi di dunia dan untuk kebanyakan orang terjadi setelah kehidupan dunia. Selanjutnya, manusia akan melakukan transenden ke alam akhirat. Di alam ini, realitas dan hakikat manusia akan lebih sempurna dan selanjutnya, manusia akan menuju perjalanan *su'ud*-nya kembali ke *mabda'*nya⁵⁸ dengan *fanâ'*.⁵⁹

Karena itu, manusia yang berupaya melakukan penyucian jiwa, maka akan mampu melakukan perjalanan transenden hingga mampu mencapai alam penyingkapan yang disebut *mukâsyafah*⁶⁰ bahkan sampai *musyâhadah*.⁶¹ Maka *maqâm musyâhadah* ini seorang pesuluk akan menyaksikan realitas alam malakut yang meliputi *barzakh* dan akhirat, meskipun secara fisik masih berada di dunia.

Perjalanan kembali transenden manusia merupakan perjalanan spiritual yang dimulai tidak hanya pasca kematian raga. Akan tetapi, perjalanan kembali manusia berlangsung dari *mabda'* menuju *mabda'*-Nya. Perjalanan kembali manusia ini juga dilalui dengan adanya proses perjalanan busur naik (*qaws su'ûd*) dan busur menurun (*qaws nuzûl*).

G. Perjalanan Transenden Seluruh Makhluk

Seluruh ciptaan Tuhan sebagai manifestasi dari keindahan Tuhan sebenarnya mereka sedang melakukan perjalanan menuju kesempurnaannya dan bermuara kepada *mabda'*-nya. Sebab, seluruh eksistensi, baik yang ada di langit maupun di bumi adalah milik Allah Swt., dan dari-Nya segala urusan di seluruh alam semesta akan kembali kepada Allah Swt.⁶² Hal ini sebagaimana yang difirmankan dalam Alquran yakni:

⁵⁸ Haydar Âmulî, *Tafsî Al-Muhîth Al-A'dzôm*, Tehran: Markaz Wizârah Al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî li Al-Tabâ'ah wa Al-Nasyr, 1466 H, Jilid 1, Cet 3, hal. 25

⁵⁹ Shadr Al-Mutallîn Al-Syîrâzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, Tehran: Muassasah al-Abhâts wa Al-Dirâsât Al-Tsaqâfiyyah, 1404 H, Cet 1, hal. 437

⁶⁰ *Mukâsyafah* ialah menyaksikan entitas-entitas dan segala yang ada di dalamnya. Istilah ini dalam kajian tasawuf identik dengan menyaksikan Allah. 'Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishthilâh}ât ash-Shûfiyyah*, hal. 346

⁶¹ *Musyâhadah* adalah penyaksian Dzat dengan terangkatnya tirai-tirai penghalang secara mutlak. 'Abd Razzâq al-Kasyani, *Ishthilâh}ât ash-Shûfiyyah*, hal. 347

⁶² Maḥmūd al-Âlūsî, *Rūḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Jilid 13, hal. 59.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفْتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

“Tidakkah engkau (Nabi Muhammad) tahu bahwa sesungguhnya kepada Allahlah apa yang di langit dan di bumi dan burung-burung yang merentangkan sayapnya senantiasa bertasbih. Masing-masing sungguh telah mengetahui doa dan tasbihnya. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka lakukan” (An-Nur/24: 41).

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam memaknai ayat tersebut, para sufi memahaminya sebagai perjalanan kembali seluruh makhluk menuju tingkatannya yang tertinggi dalam bentuk penyembahan kepada Tuhannya serta selalu memuji keagungan-Nya (*tasybîh*). Di samping itu, seluruh makhluk juga turut menyucikan-Nya dari segala bentuk kekurangan (*tanzîh*) yang ada pada-Nya, baik secara *asma*’ maupun sifat-Nya.⁶³

Di samping itu, frase kembali yang digunakan dalam Alquran untuk menggambarkan perjalanan kembali seluruh makhluk adalah frase ‘*al-masîr*’. Mulla Sadra menjelaskan bahwa setiap ciptaan mempunyai tujuan, begitu pun setiap ajal terdapat ketentuan. Sekiranya tidak ada tujuan hakiki dalam penciptaan alam semesta, maka keberadaannya menjadi sia-sia, sedangkan kesia-siaan adalah sesuatu yang mustahil dilakukan oleh Allah. Oleh karena itu, segala sesuatu yang ada di alam realitas, semuanya akan menyempurna dan kembali kepada-Nya. Inilah maksud dari “Dan kepada Allah-lah kembali (seluruh makhluk)”,⁶⁴ sehingga semua makhluk akan kembali⁶⁵ dalam *kefanâ’an*-Nya.⁶⁶

Maka, berdasarkan firman Allah dalam Alquran serta didukung oleh penjelasan para sufi, perjalanan seluruh makhluk menuju Tuhan ini tercermin ke dalam dua kategori, yaitu:

1. *Tasbîh*

Yang dimaksud dengan *tasbîh* yakni seluruh makhluk mencerminkan keindahan Ilahi yang tak hentinya memuji-Nya⁶⁷ karena keindahan Ilahi itu memiliki beberapa makna dan memiliki beberapa bentuk atau *tajalli*, baik

⁶³ Lihat Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn ‘Arabi: Mengurai Paradoksalitas Tasbih dan Tanzih*, Jakarta: Sadra Press, 2016, hal. 1

⁶⁴ Shadr Al-Dîn Muhammad Al-Syîrâzî, *Mafâtîh Al-Ghayb*, hal. 427

⁶⁵ Abû Al-Abbas Ahmad bin ‘Ujaybah Al-Ĥasanî, *Al-Baĥrur Al-Madîd*, Kairo: Al-Duktûr Ĥasan ‘Abbas Zakîy, 1419 H, Jilid 4, Cet 1, hal. 50

⁶⁶ Ismâ’îl Ĥaqî Al-Barûawî, *Tafsîr Rûĥ Al-Bayân*, Jilid 6, hal. 164

⁶⁷ Muhyiddîn Ibn ‘Arabî, *Fusûs Al-Ĥikam*, Jilid 1..., hal. 225

dalam bentuk esoteris maupun yang eksoteris, berdasarkan perbuatan yang dilakukan oleh seluruh penghuni langit dan bumi kepada-Nya.⁶⁸ Perbuatan seluruh makhluk seperti yang dijelaskan dalam Alquran bahwa seluruhnya senantiasa bertasbih kepada Allah Swt. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Alquran berikut ini:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَفْتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ
صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

Tidakkah engkau (Nabi Muhammad) tahu bahwa sesungguhnya kepada Allahlah apa yang di langit dan di bumi dan burung-burung yang merentangkan sayapnya senantiasa bertasbih. Masing-masing sungguh telah mengetahui doa dan tasbihnya. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka lakukan. (Nur/24: 41).

Dari sini, *tasbîh* dibagi ke dalam dua macam, yakni *dhâtî* dan *wasfî*. *Tasbîh dhâtî* adalah bentuk-bentuk keberadaan yang terindra/eksoteris dan bentuk-bentuk imajinal yang menyerupai bentuk eksoteris. Adapun *tasbîh wasfî* merupakan bentuk-bentuk yang rasional dan tidak terindra. Oleh karena itu, seluruh makhluk berdasarkan doktrin ini, seluruhnya dalam proses perjalanan kembali⁶⁹ dan selalu bertasbih dalam mengagungkan *al-Haqq*. Adapun perihal bagaimana cara seluruh makhluk bertasbih kepada *al-Haqq*, penjelasan ini tidak diungkapkan lebih jauh di sini. Sebab, menurut hemat penulis, dengan mendasari pada perjalanan transenden, setidaknya kita dapat mengetahui bahwa seluruh makhluk juga melakukan perjalanan kembali.

Lagipula, dengan mengetahui bahwa seluruh makhluk juga melakukan perjalanan kembali, kita menemukan satu pemahaman bahwa tidak ada kesia-siaan yang diciptakan oleh Allah, sehingga semuanya bergerak dalam perbuatannya yakni memujinya (*tasbîh*). Demikian yang dapat dipahami dari penjelasan *tasbîh*.

2. *Tanzîh*

Alquran tidak hanya menggambarkan perjalanan seluruh makhluk dalam proses memuji-Nya (*tasbîh*), akan tetapi berkenaan dengan itu pula Alquran menggambarkan bahwa seluruh makhluk juga turut menyucikan-Nya (*tanzîh*). Berkaitan dengan pembahasan ini, istilah *tanzîh* dipahami sebagai perjalanan makhluk dalam menyucikan Tuhan dari sifat kekurangan

⁶⁸ Al-Sulthân Muḥammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân Al-Sa'âdah fî Maqâmât al-Ibâdah*, Jilid 3, hal. 128

⁶⁹ Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Jilid 13, hal. 59

mahluk dan juga menyucikan-Nya dari sifat kesempurnaan mahluk-Nya.⁷⁰ Atau dengan kata lain, *tanzih* adalah menegaskan *al-Haqq* dari segala keserupaan sifat-sifat mahluk, sehingga yang tampak hanyalah *al-Haqq*.⁷¹ Sebagaimana yang jelaskan dalam Alquran:

صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ۚ

(yaitu) jalan Allah yang milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Ketahuilah (bahwa) kepada Allahlah segala urusan kembali!. (Al-Syûrâ/42:53)

Sejalan dengan penjelasan Alquran, para sufi juga berpandangan demikian. Para sufi memahami bahwa seluruh ciptaan Allah tidaklah sia-sia, melainkan berjalanan menuju kesempurnaannya masing-masing. Perjalanan ini adalah perjalanan yang bersifat transenden dan seluruh mahluk dalam perbuatannya tak lain adalah menyucikan *al-Haqq* dari seluruh kekurangan-kekurangan yang ada pada-Nya. Inilah yang dipahami dari makna *tanzih*.⁷² Al-Âlûsî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa seluruh eksistensi (keberadaan) mahluk di alam semesta, baik di langit maupun di bumi adalah milik Allah Swt, sehingga Allah-lah yang mengatur perkara-perkara yang ada di antara keduanya, sehingga semuanya kembali kepada Allah Swt.⁷³

Maka dari itu, berdasarkan penjelasan ini, dapat dipahami bahwa dalam perjalanan kembali, seluruh mahluk selain mengagungkan *al-Haqq* (*tasbîh*), seluruh mahluk juga turut dalam menyucikan-Nya (*tanzîh*) dari seluruh kekurangan-Nya. Jadi, tidaklah benar jika yang dipahami dari perjalanan kembali hanya diperuntukkan kepada manusia saja melalui kematian, akan tetapi lebih dari itu seluruh mahluk baik yang berada di langit maupun di bumi. Itulah mengapa penulis mengedapankan perjalanan transenden, karena dengan seluruh perjalanan dapat tersingkap bagi kita dengan dasar pemahaman bahwa seluruh mahluk secara kontinuitas berjalanan kembali menuju *al-Haqq*.

Perjalanan transenden seluruh mahluk bermakna perjalanan seluruh mahluk dengan memuji keagungan-Nya (*tasbîh*) serta menyucikan-Nya (*tanzîh*) dari segala bentuk kekurangan yang ada pada-Nya, baik secara *asma* maupun sifat.

⁷⁰Lihat Ibn ‘Arabi, *Fushûsh Al-Hikam...*, hal. 141

⁷¹Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn ‘Arabi: Mengurai Paradoksalitas Tasbih dan Tanzih...*, hal. 178

⁷²Muhyiddîn Ibn ‘Arabî, *Futûhât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*, Jilid 2..., hal. 40

⁷³Maḥmūd al-Âlūsî, *Rūḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-Adhîm*, Jilid 13, hal. 59.

H. Reinkarnasi Transenden

Problem reinkarnasi sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa topik ini cukup mendapatkan banyak kritik dari kalangan teolog dan juga filsuf Muslim. Dasar penolakan ini tak lain adalah adanya kemustahilan bagi jiwa atau roh yang akan kembali kepada raga yang baru atau menjelma dalam bentuk tubuh makhluk yang lain seperti kera, sapi, maupun binatang lainnya sesuai dengan kualitas perbuatan yang telah dilakukannya. Para filsuf Muslim dan juga teolog berpandangan bahwa selain dari alam dunia ini, manusia akan menyempurna menuju alam yang lebih tinggi yakni alam akhirat untuk mempertanggungjawabkan seluruh amal dan perbuatannya. Jadi tidak benar menurut para filsuf Muslim dan teolog jika manusia akan menjelma dari satu bentuk tubuh pada bentuk tubuh yang lain.

Lalu, bagaimana dengan pandangan para sufi terkait problem reinkarnasi ini? Apakah para sufi juga turut menolaknya atau sebaliknya menerimanya sebagaimana yang diyakini oleh kalangan Hindu dan Budha dalam kepercayaan mereka? Terkait problem reinkarnasi ini sebagaimana yang telah disinggung pada pembahasan sebelumnya bahwa para sufi memiliki pandangan yang sama sekaligus berbeda atas apa yang dikritik oleh kalangan filsuf Muslim maupun teolog.

Dari sisi persamaannya, para sufi juga sependapat dengan para filsuf Muslim dan teolog dalam arti bahwa jiwa manusia selalu bergerak menuju ke arah kesempurnaannya dari alam terendah (dunia) menuju alam yang lebih tinggi (akhirat). Maka, tidak mungkin bagi jiwa untuk menetap di alam dunia ini untuk menjelma dalam bentuk tubuh yang lain selain bertransformasi menuju alam selanjutnya dan menyempurna sesuai dengan tingkatan alamnya.

Sementara itu, dari sisi persamaannya para sufi memiliki pandangan yang berbeda dengan kalangan filsuf Muslim dan teolog. Para sufi menganggap bahwa reinkarnasi tidak dapat ditolak begitu saja. Pandangan ini didasarkan atas penjelmaan perbuatan manusia yang telah menjadi karakter dirinya, sehingga boleh jadi secara lahiriah seseorang disebut manusia, akan tetapi pada dimensi spiritualnya ia memiliki wajah batin yang bersifat binatang. Hal ini bukanlah sebuah kemustahilan. Bagi para sufi, setiap perbuatan manusia yang tidak sejalan dengan perbuatan baik, maka ia akan menjelma dengan perbuatan buruknya sesuai dengan karakter binatang yang ada.

Untuk mengetahui lebih jauh terkait persamaan dan perbedaan atas argumentasi yang dikemukakan oleh para sufi, kita dapat menemukan penjelasannya dalam Alquran serta penafsiran para sufi. Oleh karena itu, Alquran menjelaskan bahwa:

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥

“Apabila binatang-binatang liar dikumpulkan” (Al-Takwir/81:5).

Atau pada ayat yang lain, disebutkan pula bagaimana manusia dapat menjelma menjadi binatang seperti babi yang disebabkan oleh perbuatan manusia. Penjelmaan ini tidak disebutkan oleh kaum teolog sebagai bagian dari reinkarnasi, akan tetapi penjelasan berbeda dapat kita amati dari penafsiran para sufi. Dan berikut ini adalah penjelasannya, yakni:

قُلْ هَلْ أَنْتُمْ بِبَشَرٍ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ

السَّبِيلِ ۝٦

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang sesuatu yang lebih buruk pembalasannya daripada itu) di sisi Allah? (Yaitu balasan) orang yang dilaknat dan dimurkai Allah (yang) di antara mereka Dia jadikan kera dan babi.) (Di antara mereka ada pula yang) menyembah Tagut.” Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus” (Al-Mâ'idah/5: 60).

Berdasarkan keterangan ayat tersebut, para mufassir teolog seperti Hamka,⁷⁴ Wahbah Zuhaili,⁷⁵ dan Thabari⁷⁶ meyakinkannya sebagai sebuah konsekuensi atas perbuatan manusia yang dilaknat menjadi babi. Dari sini sebenarnya terlihat bahwa terdapat dimensi lain dari diri manusia yang dapat menjelma menjadi binatang. Akan tetapi, dalam penjelasan yang diuraikan dalam tafsirnya, mereka sama sekali tidak menggolongkan maksud dari ayat ini sebagai bagian dari reinkarnasi atas ulah perbuatan manusia. Hanya saja, pemaknaan yang berbeda ketika kita menelaah lebih jauh terkait pandangan para sufi tentang makna dari ayat tersebut.

Berdasarkan ayat tersebut, para sufi seperti Mulla Sadra⁷⁷ Tâjuddîn Husein al-Khawarizmî⁷⁸ menjelaskan bahwa maksud dari ayat tersebut

⁷⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3..., hal. 1788

⁷⁵Wahbah bin Al-Mustafâ Al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr fî Al- 'Aqîdah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 6..., hal. 242

⁷⁶Muhammad bin Jarîr Al-Thabârî Abû Ja'far, *Tafsîr Al-Qur'ân Al- 'Adzîm*, Jilid 3, hal. 130

⁷⁷Shadrudîdîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Asy-Syîrâzî, *Mafâtîḥ Al-Ghayb*. Tehran: Muassasah al-Abḥâts wa ad-Dirâsât ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, hal. 559

sebenarnya sedang menjelaskan tentang persoalan reinkarnasi. Meskipun, reinkarnasi yang dimaksud bukanlah reinkarnasi yang dipahami oleh kalangan Hindu dan Budha, akan tetapi secara transenden ayat tersebut menunjukkan atas wujud batin dari perbuatan buruk manusia.⁷⁹ Penjelmaan perbuatan inilah yang diyakini oleh para sufi sebagai salah-satu bentuk dari makna reinkarnasi itu sendiri. Oleh karena itu, agar tidak terjadi kesalahpahaman di antara umat Islam, para sufi menjelaskan makna reinkarnasi ke dalam dua bentuk pengertian yang diistilahkan sebagai reinkarnasi *mulkî* dan reinkarnasi *malakûtî*.

Dalam menjelaskan maksud dari kedua reinkarnasi tersebut, Jawadi Amuli menjelaskan reinkarnasi *mulkî* dipahami sebagai bentuk reinkarnasi atas perpindahan jiwa dari satu badan manusia kepada badan bintang, sedangkan reinkarnasi *malakûtî* dipahami sebagai transformasi jiwa manusia yang diakibatkan perbuatan yang menyerupai sifat-sifat kebinatangan dan sudah melekat pada dirinya. Menurutnya, reinkarnasi yang pertama adalah suatu bentuk reinkarnasi yang mustahil terjadi, sedangkan yang kedua adalah reinkarnasi yang dapat diterima.⁸⁰ Pandangan Jawadi Amuli tersebut sekaligus membenarkan bahwa problem reinkarnasi dapat diterima dari satu sisi, sedangkan pada sisi yang lain ditolak.

Maka, menurut hemat penulis bahwa untuk melerai kritikan kalangan filsuf Muslim dan teolog, kita bisa merujuk atas pemaknaan reinkarnasi semacam ini yakni reinkarnasi *mulkî* dan reinkarnasi *malakûtî*, setidaknya menunjukkan bahwa argumentasi yang selama ini dibangun oleh kalangan filsuf Muslim dan teolog dalam mengkritik reinkarnasi adalah suatu hal yang dapat dibenarkan dari satu sisi, namun pada dimensi transenden pandangan mereka tertolak. Sebab, Alquran secara tegas telah menjelaskan demikian dan maksud dari penjelasan Alquran pun dapat dipahami bahwa dimensi reinkarnasi dalam hal perbuatan tidak hanya menunjukkan makna isyarat semata melainkan menunjukkan maksud dari hakikat perbuatan buruk manusia itu sendiri.

Pandangan para sufi ini dapat lebih jauh menggunakan prinsip gerak subtansi (*ḥarakah al-jauhariyyah*). Melalui prinsip ini, jiwa manusia tidaklah bersifat pasif, melainkan aktif dan bergerak menuju kesempurnaannya.⁸¹ Gerak subtansi yang berlangsung pada jiwa dijelaskan

⁷⁸Tâjuddîn Ḥusein Al-Khawarizmî, *Syarḥ Fuṣûs Al-Hikam*, Qom: 1432 H, Mantsûrât Maktabah al-I'âm al-Ḥawzah al-Ilmiyyah, hal. 113

⁷⁹Lihat penjelasan Shadrudîn Muḥammad ibn Ibrâhîm Asy-Syîrâzî, *Syawâhid Ar-Rubûbiyyah*, Jilid 2, hal. 289

⁸⁰Abdullah Jawâdî Âmulî, *Tasnîm: Tafsi'r Qur'ân Karîm*. Qom: Markaz Nasyr Isrâ, 1389 H. Jilid 23, hal. 193

⁸¹Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 71

oleh para filsuf Muslim melalui tahapan potensial menuju aktualitasnya.⁸² Dalam keaktualannya, jiwa manusia bergerak dari jiwa tumbuhan, hewani, hingga menjadi jiwa rasional (*insaniyah*)⁸³ dan selanjutnya menyempurna hingga menjadi akal sebagaimana yang dimiliki oleh wujud malaikat.⁸⁴ Ini tak lain karena jiwa adalah kesempurnaan pertama bagi raga.⁸⁵ Maka, pada tingkatan insan inilah, jiwa manusia tidaklah kembali kepada potensialitasnya karena akan berujung pada pemaknaan yang bersifat kontradiktif.

Merujuk pada gerak substansi ini pula, reinkarnasi yang ditolak oleh kalangan filsuf Muslim dan teolog dapat kita terima. Akan tetapi, pandangan ini dapat dipahami demikian ketika gerak jiwa dipahami dalam ranah perbuatan manusia secara esensial. Namun, berbeda ketika gerak substansi juga dipahami dalam lingkup perbuatan manusia. Hal ini tak lain karena jiwa berperan aktif dalam mempersepsi pengetahuan dan juga tindakan manusia. Jiwa menjadi pusat dari subjek diri manusia yang melakukan aktivitas perbuatan dan apapun yang menjadi aktivitas jiwa akan menjadi karakter jiwa ketika perbuatan tersebut dilakukan secara berulang. Maka, perbuatan manusia yang dilakukan secara terus-menerus sehingga melekat dan menjadi karakter diri manusia, di sanalah terjadi penjelmaan diri manusia atas perbuatannya.

Adapun argumentasi terhadap penolakan adanya reinkarnasi seperti yang dijelaskan oleh Ja'far Al-Subhânî dapat dipahami sebagai berikut:

1. Bahwa jiwa manusia ketika mati telah sampai pada kesempurnaannya. Atas dasar ini maka keterhubungan jiwa atau roh yang baru ini dengan janin tanpa mengabaikan keselarasan antara jiwa dan badan, maka dapat menyebabkan turunnya jiwa dari tingkatan kesempurnaan pada kekurangan dan kelemahan, sehingga dapat menyebabkan penurunan dari tingkatan aktualitas kepada potensialitas. Tentu saja, hal ini bertentangan dengan hukum sunnah Tuhan yang berlaku di alam penciptaan, di mana suatu benda seharusnya terjadi proses penyempurnaan dari potensi menuju aktualitasnya dan tidak sebaliknya.
2. Bila kita terima bahwa jiwa setelah terpisah dari badan pertama kemudian berhubungan lagi dengan badan kedua yang hidup, maka ini

⁸²Lihat penjelasan Muhammad Abdul Haq, *Mullâ Sadrâ's Concept of Substantial Motion...*, hal. 81.

⁸³Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina...*, hal. 73-76. Lihat juga Ghulam Reza Fayyadl, "Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa", dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012, hal. 26.

⁸⁴Lihat penjelasan Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy...*, hal. 75.

⁸⁵Abdullah Al-As'adi, *Buhûts fî an-Nafs al-Falsafi*, Qom: Dâr Farâqid lî At-Thabâ'ah wa An-Nasyr, 2005, hal. 27.

menyebabkan adanya satu jiwa memiliki dua badan. Oleh karena itu, kesimpulannya akan ada dua kepribadian dan ini sangat bertentangan dengan hal-hal yang bersifat aksiomatiknya.⁸⁶

Selain itu, pada prinsip yang lain seperti kebaharuan raga dan kekekalan jiwa (*jismaniyatul hudûts wa rûhaniyatul baqâ*), jiwa manusia bergerak menuju kesempurnaannya dan tidak mungkin kembali kepada potensialitasnya.⁸⁷ Dari sini, dapat diurai bahwa ketika jiwa kekal, maka kekekalannya tak lain berasal dari aktivitas yang dilakukan oleh jiwa, sehingga meskipun jiwa manusia telah terpisah dari raga, namun jiwa akan selalu mengalami kekekalan.⁸⁸ Kekekalan atas aktivitas jiwa inilah yang hendak dimaksud oleh kalangan sufi sebagai bagian dari transformasi atas perbuatan manusia dan sekaligus menjadi makna lain atas reinkarnasi *malakûtî*. Inilah sisi perbedaan yang dimaksudkan ketika kita mencermati bagaimana Alquran juga turut menjelaskan adanya reinkarnasi melalui penjelmaan amal perbuatan manusia yang telah menjadi hekekat atas karakter diri manusia.

Demikianlah yang dapat dipahami dari penjelasan Alquran dan pandangan para sufi tentang reinkarnasi ini. Jadi, menurut hemat penulis bahwa kritik tajam yang telah dikemukakan baik yang berasal dari kalangan filsuf Muslim maupun teolog dapat didudukkan secara bijak setelah kita mengetahui adanya pemaknaan lain dari reinkarnasi yakni penjelmaan atas perbuatan manusia (*tajassum a'mâl*). Apalagi dengan mengamati prinsip gerak substansi jiwa, maka tentulah kita dapat memahami bahwa jiwa akan selamanya kekal dan kekekalannya termasuk berasal dari perbuatan jiwa.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa reinkarnasi transenden (reinkarnasi *malakuti*) adalah tersingkapnya seluruh perbuatan, keyakinan, dan sifat-sifat manusia yang menjelma dengan berbagai bentuknya sesuai dengan karakter dan sifat-sifat yang ada pada binatang dan makhluk lain.

⁸⁶ Ja'far Al-Subhânî, *Al-'Aqîdah Al-Islâmiyah 'ala Daw' Madrasah Ahlul Bayt*, Qom: Muassasah al-Imâm al-Şodîq, 1425 H, Cet. 2, hal. 235

⁸⁷ Ahmad Wa'zi, *Al-Islâm min Mandzûr Al-Islâm*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyah Al-Fikr Al-Islamî, 2016, hal. 46.

⁸⁸ Al-Imâm Fakhru Ad-Dîn Muhammad bin 'Umar Ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûh wa Syarh Qiwâhimâ*, Tehran: Markaz Tahqîqât Komputeri Ulûmi Islamî, 1406, hal. 67-69.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini menunjukkan *ma'âd* transedental merupakan perjalanan jiwa manusia yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, serta alam di mana manusia berada sebagai orang yang berjalan (*salik*) menuju kepada kesempurnaan diri. *Ma'âd* transeden merupakan perjalanan jiwa manusia dari asal keberadaan (*mabda'*) menuju *mabda'* atau perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan. Proses perjalanan menuju *mabda'* itulah yang disebut sebagai *ma'âd*.

Penelitian ini juga menemukan hal-hal sebagai berikut:

Pertama, kematian transenden merupakan perjalanan jiwa manusia yang dipahami sebagai meleburnya pesuluk dengan Tuhan (*fana'*); penolakan atas kebenaran; kebodohan karena tidak memiliki pengetahuan; serta kelalaian.

Kedua, kiamat transenden adalah peristiwa penyingkapan dan penampakan akan realitas diri manusia yang dihasilkan lewat amal perbuatannya. Kiamat transenden juga bermakna sebagai perjalanan jiwa menuju aktualitas kesempurnaan diri dan melebur pada *mabda'*-Nya.

Ketiga, surga dan neraka transenden pada hakikatnya bukanlah sebuah tempat yang akan ditemui pasca kematian, melainkan adalah keadaan batin manusia itu sendiri.

Keempat, penyingkapan perbuatan transenden adalah penyingkapan realitas batin perbuatan manusia yang menjadi hakikat batin dirinya.

Meskipun, bagi manusia yang tidak memiliki ketajaman spiritual, mereka akan menyaksikannya pasca kematian raganya. Akan tetapi, bagi mereka yang memiliki kualitas spiritual tinggi dapat menyingkap dan melihat realitas tersebut di dunia ini, karena perbuatan tersebut telah menjadi karakter dan menyatu dengan dirinya juga telah menjelma menjadi realitas-realitas sesuai dengan sifat dan karakter jiwa manusia (*tajassum a'mâl*).

Kelima, penyingkapan realitas transenden merupakan penyingkapan hakikat realitas yang tidak dapat disaksikan dengan panca indra, melainkan melalui penyaksian batin manusia.

Keenam, perjalanan kembali transenden manusia adalah perjalanan spiritual yang dimulai tidak hanya pasca kematian raga. Akan tetapi, perjalanan kembali manusia berlangsung dari *mabda'* menuju *mabda'*-Nya. Perjalanan kembali manusia ini juga dilalui dengan adanya proses perjalanan busur naik (*qaws su'ûd*) dan busur menurun (*qaws nuzûl*).

Ketujuh, perjalanan kembali transenden seluruh makhluk merupakan perjalanan transenden seluruh makhluk yang di dalamnya seluruhnya memuji keagungan-Nya (*tasybîh*) serta menyucikan-Nya (*tanzîh*) dari segala bentuk kekurangan yang ada pada-Nya, baik secara *asma* maupun sifat-Nya.

Kedelapan, reinkarnasi transenden (reinkarnasi *malakuti*) adalah tersingkapnya seluruh perbuatan, keyakinan, dan sifat-sifat manusia yang menjelma dengan berbagai bentuknya sesuai dengan karakter dan sifat-sifat yang ada pada binatang dan makhluk lain sewaktu di dunia.

Dari penjelasan di atas, disertai ini berusaha mendukung pendapat yang menyebut *ma'âd* itu sudah terjadi dari sejak kehidupan dunia. Kesimpulan ini sejalan dengan pendapat mayoritas ulama sufi atau *'urafa* seperti: Ibn Sina, Ibn 'Arabi, Rumi, Mulla Sadra, Haidar Amuli, Jawadi Amuli, dan juga mendukung disertai Jun Firmansyah serta Komarudin. Sebaliknya, mayoritas ulama terutama para teolog menolak pandangan tersebut. Menurut mereka *ma'âd* adalah peristiwa yang terjadi pasca kematian. Pendapat ini dianut oleh Al-Farabi, Imam al-Ghazali, Muhammad Dhiya Abadi, Fazlur Rahman, dan M. Quraish Shihab.

B. Saran

Kajian tafsir tematik *ma'âd* transenden ini, diharapkan dapat memberikan sumbangsih pemikiran serta khazanah keilmuan Islam untuk menjadi penelitian berikutnya tentang tafsir Alquran yang membahas tentang *ma'âd*. Adapun saran dari penulis untuk para peneliti selanjutnya bahwa cakupan ayat Alquran yang menyinggung tentang *ma'âd* transenden sangat banyak, terutama tema-tema *ma'âd* tidak hanya teradi di akherat semata, melainkan terjadi juga di dunia. Misalnya, pembalasan, timbangan, shirat, dan lain sebagainya yang dapat diteliti lebih jauh.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

Âbâdî, Majid Al-Dîn Al-Fairûz. *Al-Qâmûs Al-Muhît*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1429 H.

Abû Ja'far, Muhammad bin Jarîr At-Thabârî. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H.

Ad-Damasyqî, Abû 'Abullah bin Muhammad bin Abî (Ibnu Qoyyim Al-Jauziyyah). *Madârij As-Sâlikîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1465 H.

-----, *Hakikat Ruh*, Jakarta: Qisthi Press, 2015.

Ad-Dailâmî, Muhammad bin 'Abdul Malik. *Syarh Al-Anfâs Ar-Ruhâniyyah li Aimmah As-Salaf As-Sufiyyah*. Kairo: Dâr al-Âtsâr al-Islâmiyyah, 1428 H.

Adz-Dzabîdî, Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razâq Al-Murtdhâ. *Tâjul 'Arûs min Jawâhir Al-Qâmûs*. Kuwait: Thaba'ah Al-Kuwait, 2008.

'Arâbî, Muhyiddîn Ibn. *Al-Futûhât Al-Makiyyah (Empat Jilid)*. Beirut: Dâr al-Shadir, 2006.

-----, *Tafsîr ibn Arâbî (Ta;wilât ‘Abdurrazâq)*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1466 H.

-----, *Fusûs Al-Hikâm*. Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘‘Arabiyyah, 1946.

-----, *Tafsîr Al-Qurân Al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Andalus lí at-Tabâ’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî’.

Al-‘Ajam, Rafîq. *Mausû’ah Musthalahât At-Tasawwuf Al-Islâmî*. Beirut: Maktabah Lubnân An-Nâsyirûn, 1999.

Al-Âlûsî, Shihâb Ad-Dîn As-Sayyid Mahmûd. *Tafsîr Rûhul Ma’ânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H.

Al-Âmilî, Bahâ Ad-Dîn Muhammad bin Husain. *Al-Kasykûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah 2013.

Al-Amûlî, Ibrahîm. *Tafsîr Al- Amûlî*. Tehran: Mantsûrât as-Shadûq, 1401 H.

Al-Andunîsî, Luqmân Hakîm. *Sabîl al-Irâdah fî Syarh Kîmiyâ’ as-Sa’âdah li al-Imâm al-Ghazâlî*. Jakarta: Maktabah at-Turmusy Litturots, 1442 H.

Al-Anshârî, Khawâjah ‘Abdullah. *Maqâmât Al-Ârifân*. Tehran: Kitâbokhôné Mustafâ, 1370 H.

Al-Ashbahânî, Abû Na’îm Ahmad bin ‘Abdullah. *Hilyatul Awliyâ wa Thabaqâtul Ashfiyâ*. Kairo: Dâr al-Ummu al-Qurâ lí at-Thabâ’ah wa an-Nasyr.

Al-Âyid, Ahmad dkk. *Al-Mu’jam Al-‘Arabî Al-Asâsî*. Tunisia: Al-Manzumah Al-‘‘Arabiyyah lí a-Tarbiyyah wa ats-Tsaqâfah wa al-‘Ulûm, 1424 H.

Al-Baidhîwî, ‘Abdullah bin ‘Umar. *Anwârul Tanzîl wa Asrârul Ta’wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1418 H.

Al-Balkhî, Maqâtîl bin Sulaimân. *Tafsîr Maqâtîl bin Sulaimân Al-Balkhî*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1423 H.

Al-Balkhî, Jalâl Al-Dîn Ar-Rûmî Muhammad. *Fîhî mâ Fîhî*, Tehran: Mantsûrât Neghêhe, 1469 H.

- , *Al-Matsnawî Al-Ma'nawî*. Kairo: al-Majlîs al-A'lâ li at-Tsaqâfah, 1416 H.
- Al-Bukhârî Al-Ja'fî, Muḥammad Ibn Ismâ'îl Abû Abdillâh. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Thûq an-Najâh, 1422 H.
- Al-Bûnî, Ahmad bin 'Alî. *Syams Al-Ma'ârif Al-Kubrâ'*. Beirut: Muassasah an-Nûr li al-Mṭbû'ât, 1427 H.
- Al-Farabi, Abu Nashr. *Al-Siyasah Al-Madaniah*. India: Da'irah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 1345 H.
- Al-Fârâbî, Nashr Ismâ'îl bin Hamâd Al-Jauharî. *Ash-Shihâh Tâjul Lughah wa Shihâh Al-'Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-'Ilm li Al-Malâ'yîn, 1407 H.
- Al-Farghânî, Sa'id Ad-Dîn. *Masyâriq Ad-Darârî: Syarḥ Tâiyah ibn Fâridh*. Qom: Mantsûrât Maktabah al-I'lâm al-Islâmî, 1461 H.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *Ihyâ Ulumuddîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1431 H.
- , *Tahâfatul Falâsifah. Taḥqiq* Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1392 H.
- , *Misykât al-Anwâr*. Beirut: Jamî' Ḥuqûq at-Ṭaba' li Nasyr Maḥfûzah li ad-Dâr, 1407 H.
- , *Mi'yâr al-'Ilm*, ditahkik oleh Sulaiman Dunya, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1961
- Al-Githâ', Hâdî Kâsyif. *Mustadrak Nahjul Balâghah*. Beirut: Mansûrât Maktabah al-Andalus, 1436 H.
- Al-Haidarî, Kamâl. *Al-Ma'âd: Ru'yah Qur'aniyyah*, Bagdad: Muassasah Al-Imâm Al-Jawâd li Al-Fikr wa As-Tsaqâfah, 1425 H.
- Al-Ḥamadanî, Ainul Qadhâ. *Tamhidat*, Tehran: Jâmiyah Tehrân, 1341.
- Al-Hamzânî, Ibnu Khalweh. *Syakwâ Al-Gharîb 'an Al-Authôn ilâ Ulamâ-i Al-Buldân*. Paris: Dâr al-Maktabah Babyliyûn, 1962.

- Al-Hanbalî, Syamsuddîn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sâlim As-Safârî. *Lawâmi' al-Anwâr al-Bahiah wa Wasâith al-Asrâr al-Atsariah*, Damaskus: Muassasah al-Khâfiqîn wa Maktabatuhâ, 1402 H.
- Al-Ḥuseinî, ‘Abdul Qodîr Al-Jaylânî. *Al-Safînah Al-Qôdiriyyah*. Beirut: Dâr al-Albâb, 1412 H.
- Al-Ḥasanî, Abû Al-Abbâs bin Al-‘Ujaybah. *Al-Bahr Al-Madîd*. Kairo: Duktûr Ḥasan ‘Abbâs Zakî, 1419 H.
- Al-Huwaizî, Muhammad Al-Karamî. *At-Tafsîr lî Kitâbillah Al-Munîr*. Qom: al-Matbu’ah al-‘Ilmiyyah, 1402 H.
- Al-Ishfahânî, Râghib. *Mufrodât fî Gharîb al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 2009.
- , *Mufrodât Al-Fâdz Al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Qolam, 325 H.
- Al-Isytiyônî, Jalâluddîn. *Syarh Muqâdimeh Qhaisarî bar Fusûs Al-Ḥikâm*. Tehran: Mantsûrât Amîr Kabîr, 1416 H.
- Al-Jailânî, Abdul Qadîr. *Sirrul Asrâr wa Mazharul Anwâr fî mâ Yahtâju Ilahi Al-Abrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1428 H.
- Al-Jâwî, Syekh Muhammad bin ‘Umar Nawawî. *Mûraḥ Labîd li Kasyaf Ma’nâ Al-Qur’ân Al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H.
- Al-Jazâir, Abû Bakar Jâbir. *Ayassarû At-Tafâsir lî Kalâm Al-‘Alîyi Al-Kabîr*. Madinah: Maktabah al-‘ulûm wa al-Hikam, 1416 H.
- Al-Jîlânî, Muhammad Mahammadî. *Al-Mâ’ad fî Al-Kitâb wa Asunnah*. Yordania: Muassasah al-Khudâmât al-Mathbi’î, 2000.
- Al-Jîlî, ‘Abdul Karîm Al-Asfâr ‘an Risâlah Al-Anwâr fî mâ Yatajallâ lî Ahli Dzîkr min Al-Anwâr. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1426 H.
- Al-Juzî, Muhammad bin Ahmad. *At-Tashîl lî ‘Ulûm At-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Arqam bin Abî al-Arqam, 1416 H.
- Al-Khatîb, ‘Abdul Karîm. *Tafsîr Al-Qur’ân lî Al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî

- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, *Mir'ah al-Uqul fî Syarh Aḥbâr Ali ar-Rasu>l*, Teherah: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1404
- Al-Majlisi, Abî Yâsir Umâr Muhammad. *Bahjahtul Thâyifah*. Beirut: Dâr an-Nasyr Farâniz, 1999.
- Al-Makkî, Abû Thâlib. *‘Ilmul Qulûb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H.
- Al-Marâghî, Ahmad bin Musthafâ. *Tafsîr Al-Marâghî*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1365 H.
- Al-Mazharî, Muhammad Tsanâullah. *Tafsîr Al-Mazharî*. Pakistan: Maktabah Ar-Rasyidiyyah, 1412 H.
- Al-Mazidî, Ahmad Fâridh. *Al-Imâm Al-Junayd Sayyid Aṭ-Ṭâifatain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1427.
- Al-Muḥâsibî, Al-Ḥârîts bin Asad. *Ar-Ri’âyah li Ḥuqûqillah*. Mesir: Dâr al-Yaqîn, 1420 H.
- Al-Nuhjuwânî, Nikmatullah bin Mahmûd. *Al-Fawâtîḥ Al-Ilahiyyah wa Al-Mafâtîḥ Al-Ghaybiyyah*. Mesir: Dâr ar-Rakâbî li an-Nasyr, 1911.
- Al-Osytiyânî, Jalâluddîn. *Syarh-e Mukaddim-e Qaysarî bar Fusûshe-e Al-Hikâm*. Qom: Intisyârât Dofta-e Tablîgât Islâmî, 1365 H.
- Al-Qâsimî, Muhammad Jamaluddîn. *Mahâsin At-Ta’wîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H.
- Al-Qhaishârî, Dâwud. *Syarh Qhaishârî ‘alâ Tâiyah ibn Fâridh Al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1465 H.
- Al-Qummî, Al-Qâdî Sa’îd. *Al-Arba’îniyât li Kasyfi Anwâri Al-Qudsîyât*. Tehran: at-Turâts al-Maktûb, 1463 H.
- Al-Qurtubî, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*. Mantsûrât Nâsr Khasaru, 1406 H.
- Al-Qusyairî, Abû Al-Qôsîm Abdûl Karîm. *Laṭâif Al-Isyârât*. Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-‘Âmah li al-Kitâb, 1981.
- , *Syarh Asmâ Allah Al-Ḥusnâ*. Kairo: Dâr al-Harm li at-Turâts, 1422 H.

Al-Râzî, Abû Zakariyyah Yahyâ bin Muâdz. *Jawâhir At-Tasâwuf*. Kairo: Maktabah Al-Âdab, 1423 H.

Al Walid, Kholid. *Peta Filsafat Islam: Perjalanan Filsafat Masya'iyah Menuju Hikmah Muta'aliyyah*. Jakarta: Sadra Press, 2020.

-----, *Epistemologi Mulla Shadra: Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'quf*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 2004.

Amîlî, Haydâr. *Tafsîr Al-Muḥîṭ Al-A'dzôm*. Tehran: Muassasah at-Ṭabâ'ah wa an-Nasyr fî Wizârah al-Irsyâd, 1422 H.

Amîn, Sayyidah Nasrah. *Makhzan-e Al-Irfan dar Tafsîr-e Qurân*. Tehran: Nahdhah an-Nisâ al-Muslimât, 1406 H.

Âmûlî, 'Abdullah Jawâdî. *Tasnîm: Tafsîr Qur'ân Karîm*. Qom: Markaz Nasyr Isrâ, 1389 H.

-----, *Tafsîr Maudû'i Qur'ân Karîm: Fitrât Dar Qur'ân*. Qom: Markaz Nasyr Islâmî, 1384 H.

-----, *Al-Ma'âd wa Al-Qiyâmah fî Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr as-Safwah, 1414 H.

Âmûlî, Hasân Zâdeh. *Nushûsh Al-Ḥikam fî Syarh Fushûsh Al-Ḥikam*. Qom: Markaz an-Nasyr at-Tâbi' al-I'lâm al-Islâmî, 1418 H.

-----, *Shidrah Al-Muntahâ fî Tafsîr al-Mushthafâ*. Qom: Alif Lâm Mîm, 1388 H.

Âmûlî, Ḥasan Zadeh. *Hizâr wa Yek Nukteh*. Tehran: Markaz Rajâ' an-Nasyr ats-Tsaqâfi, 1407 H.

Âmûlî, Haydâr. *Jâmi' Al-Asrâr wa Manba' Al-Anwâr*. Tehran: Markaz Intisyârât 'Ilmî, 1368 H.

-----, *Naqd An-Nuqûd fî Ma'rifah Al-Wujûd*. Tehran: Markaz Intisyârât 'Ilmî, 1368 H.

-----, *Asrâr Asy-Syarî'ah wa Athwâr ath-Tharîqah wa Anwâr al-Haqîqah*, Beirut: Dâr al-Mahajjah al-Baidhâ', 2012.

An-Najfî, Muhammad bin Habibullah As-Sabzawârî. *Al-Jadîd fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Mujîd*. Beirut: Dâr at-Ta'âruf lî al-Matbû'ât, 1406 H.

- An-Najafî, Mar'asyi. *Mulhaqât Ihqâq Al-Haq*. Qom: Makatabah Ayatullah al-Mar'asyi, 1408 H.
- An-Nakhjawânî, Ni'matullah bin Mahmûd. *Al-Fawâtiḥ Al-Ilahiyyah wa Al-Mafâṭḥ Al-Ghaybiyyah*. Mesir: Dâ ar-Rikâbi li an-Nasyr, 1999.
- An-Nasfî, 'Abdullah bin Ahmad. *Madârik At-Tanzîl wan Ḥaqâiq At-Ta'wîl*. Beirut: Dâr an-Nafâis, 1416 H.
- Al-Qusayirî, Abû Al-Qâsim 'Abdul Karîm. *Syarh Asmâ Allah Al-Ḥusnâ*. Kairo: Dâr al-Ḥaram lî at-Turâts, 1422 H.
- 'Arabiyyah, Majma' Lughah. *Mu'jam Al-Wasît*. Kairo: Maktabah as-Syurûq ad-Dauliyyah, 1425 H.
- Ar-Râzî, Najmuddîn. *Mishâ Al-'Ibâd*, Tehran: Majhûl at-Târîkh, 1322 H.
- Ar-Rifâi, Abdul Jabbar. *Mabâdî al-Falsafah al-Islamiyyah*. Beirut: Dâr al-Hâdî lî at-Tabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 2001.
- Ar-Rifâ'i, Ahmad bin 'Alî. Al-Kabîr. *Hâlah Ahli Al-Haq iqoh ma'a Allah Ta'ala*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1425 H.
- As-Sa'di, Syaikh Abdurrahman bin Nashir. *Tafsir Al-Quran*, Diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, dkk, Jakarta: Darul Haq, 1433 H.
- As'adî, 'Abrurrahmân bin Muhammad bin 'Alî al-Anshôrî. *Masyâriq Anwâr Al-Qulûb wa Miftâḥ Asrâr Al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H.
- As-Sâ'âdî, Syâkir. *Al-Ma'âd Al-Jismânî*. Qom: Mantsûrât al-Markaz al-'Âlamî li ad-Dirâsah al-Islâmiyyah, 1426 H.
- As-Samarqandî, Nashir bin Muhammad bin Ahmad. *Bahrul 'Ulûm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1413 H.
- As-Samnânî, 'Alâ Ad-Daulah. *Khamkhoneh Wahdat*. Tehran: Instisyârât Kumesy, 1385 H.
- As-Sanandajî, 'Abdul Qadîr At-Tukhtî Al-Kurdistânî. *Taqrîb Al-Murâm fî Syarh Tahdzîb Al-Kalâm lî Taftâzânî wa Hâsiyatuhu Al-Muhâkmât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1438 H.

- Ash-Shalâhî, Iyâd Karîm. *Al-Ma'âd 'inda Al-Falâsifah Al-Muslimîn: Min Al-Kindî ilâ Ibn Rusyd*. Damaskus: Shafahât li Ad-Dirâsah wa An-Nasyr, 2012.
- As-Shâleh, Subhi. *Nahjul Balâghah*. Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-Lubnân, 1425 H.
- As-Shanhaji, Abu Abdillah Sidi Muhammad bin Daud. *Matan Al-Jurumiyyah*. Riyadh: Dâr As-Shomî'î li An-Nasyr wa At-Tauzî', 1998.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- As-Shobûnî, Muhammad 'Alî. *Sofwah At-Tafâsîr Tafsîr li Al-Qur'ân Al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H.
- As-Sabzawârî, Husein bin 'Alî Al-Kâsyifî. *Mawâhib 'Alaih (Tafsîr Al-Huseinî)*. Tehran: Markaz al-Ikbâl li at-Tabâ'ah wa an-Nasyr, 1411 H.
- As-Suhrawardî, Syihâb Al-Dîn. *Rasâil Syeikh Isyrâq*. Tehran: Muassasah al-Abhats ad-Dirâsâh ats-Tsaqâfiyyah, 1417 H.
- As-Suyûtî, Jalaluddîn Al-Mahallî dan Jalaluddîn. *Tafsîr Jalâlain*. Beirut: Muassasah an-Nûr li al-Matbû'ât, 1416 H.
- Asy-Syâdzilî, Sayyid bin Qutub bin Ibrâhîm. *Tafsîr fî Dzîlâl Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1412 H.
- Asy-Syâ'ir, Samîr As'ad. *Al-Arba'ûna Al-Idâriyah min Al-Arba'îna An-Nawawiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018.
- Asy-Syaukânî, Muhammad bin Ali. *Fathul Qodir*. Beirut: Dâr al-Kalam, 1414 H.
- Asy-Syîrâzî, Muhammad Al-Huseinî. *Taqrîb Al-Qur'ân ilâ Al-Adzhân*. Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1424 H.
- Asy-Syîrâzî, Rûzbihân bin Abî Nasr Al-Baqlî. *Tafsîr 'Arâis Al-Bayân fi Haqâiq Al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008 M.
- Asy-Syîrâzî, Shadriddîn Muḥammad ibn Ibrâhîm. *Mafâtîḥ Al-Ghayb*. Tehran: Muassasah al-Abhats wa ad-Dirâsât ats-Tsaqâfiyyah, 1404 H.

- , *Asrâr Al-Âyât*. Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1981.
- , *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*. Qom: Mantsûrât Bidhôr, 1408 H.
- , *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fî Al-Asfâr Al-Arba'ah Al-'Aqliyah*. Qom: Huqûq at-Ṭaba' Mahfûzah al-Maktabah al-Mustafawî, 1287 H.
- , *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*. Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1399.
- At-Tabrâsî, Al-Fadhî bin Al-Hasan. *Majmu' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Tehran: Mantsûrât Nâsr Khasr, 1413 H.
- Al-Taftazani. *Syarh Al-Maqâsid*. Iran: Mansyurat Syarif al-Radhi, 1409 H.
- At-Tahânawî, Muhammad 'Alî bin 'Alî. *Kasyâf Ishtillahât Al-Funûn*. Beirut: Maktabah Lubnân Nâsyirûna, 1158 H.
- At-Tehrânî, 'Alî Al-Hâirî. *Muqtaniyât Ad-Durar wa Multaqitât Ats-Tsamar*. Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1419 H.
- At-Tehrânî, Muhammad As-Shôdiqî. *Al-Furqân fî Tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*. Qom: Mantsûrât at-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1407 H.
- At-Turmudzî, Al-Hakîm. *Khatam Al-Awliyâ*. Beirut: Mahd al-Âdâb asy-Syarqiyyah, 1422 H.
- , *Kaifiyah As-Sulûk ilâ Rabb Al-Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H.
- , *Ghaur Al-Umûr*. Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 1422 H.
- At-Thûsî, 'Alâuddin 'Alî. *Tahâfatul Falâsifah*. Tahqiq Ridha Sa'âdah, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- At-Thûsî, Al-Khawâjah Nashîr ad-Dîn. *At-Tazkirah fî Al-Mabda' wa Al-Ma'âd, Syarh wa Ta'liqât* Ayatullah Hasan Zâdeh Âmulî. Beirut: Dâr al-Hâdî lî at-Thbâ'ah wa an-Nasyr wa at-Taudzî', 1429 H.
- , *Syarh al-Isyarat wa al-Tanbihat*. Qom: Nasyr al-Balaghah, 1375 H.
- , *Tajrîd Al-'Aqâid*, Mesir: Dâr Al-Ma'rifah Al-Jâmi'iyyah, 1996.

- At-Ṭûsî, Muhammad bin Al-Ḥasan. *Al-Tibyân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1344 H.
- Azharî, Muhammad bin Ahmad. *Tahdzîb al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 370 H.
- Az Nevisandegôn, Gerûhé. *An-Wâr Al-Abhar fî Ad-Difâ’ ‘An Syeikh Al-Akba*. Kairo: Dâr al-Dzikr lî an-Nasyr wa at-Tauzî’ 1427 H.
- Az-Zuhailî, Wahbah bin Al-Mustafâ. *Tafsîr Al-Munîr fî Al-‘Aqîdah wa Asy-Syarî’ah wa Al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Mu’âshir, 1418 H.
- Bagjawân, Husein. *Syeikh Al-Islâm ibn Kamâl Bâsyâ wa Ârâuhu Al-I’tiqâdiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Bahâuddîn, Muhyiddîn Muhammad bin. *Alqaul Al-Fashl: Syarh Al-Fiqih Al-Akbar lî Imâm Abî Hanîfâh*. Beirut: Dâr al-Muntakhab al-‘Arabî lî ad-Dirâsât wa an-Nasyr wa at-Tauzî’, 1418 H.
- Baker, Gordon dkk. *Descarte’s Dualism*. New York: Routledge, 2005.
- Barwaswî, Ismâil Haqî. *Tafsîr Rûḥ Al-Bayân*. Beirut: Dâr al-Fikr 1138 H.
- Basyir, Hikmat. *Tafsîr Al-Muyassar*. Solo: an-Naba’, 2012.
- Chittick, William C. *The Sufî Part of Knowledge: Ibn Arabi’s Metaphysic’s of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. Prolegomenes, dalam, *Majmu’at Mushanafat Syekh Isyraq*. Tehran: Pezuhisgoh Ulume Insoni, 1373 H.
- Dakhîl, ‘Alî Muhammad ‘Alî. *Al-Wajûz fî Tafsîr Al-Kitâb Al-‘Azîz*. Beirut: Dâr at-Ta’âruf lî al-Maṭbû’ât, 1422 H.
- Dâkhudâ, ‘Alî Akbar. *Lughat Nâmeḥ*. Tehran: Muassasah Lughat Nâmeḥ Dâkhudâ.
- Darîd, Muhammad bin Hasan. *Jumharatul Lughah*. Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Malâyyîn, 321 H.
- Dastaghî. *Ma’ârif Al-Qur’an*. Qom: Chobhane Doftare Intisârât Islâmî, 1380 H.

- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Esfahâni, Muhammad Taqî. *Esharât Êmaniyyah*. Tehran: Anjumane Athar wa Mafkhere Farhangi, 1388 H.
- Fadhullullah, Muhammad Husein. *Min Wahyî Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Al-Malâk lî at-Tabâ'ah wa an-Nasyr, 1419 H.
- Farah, A. Dkk. *The Dictionary English-Arabic: With Pronunciation Transcription*. Beirut: Dâr Al-Kutûb Al-Ilmiyyah, 2004.
- Fakhri, Majid. *Sir Falsafeh Dar Jihône Islâm*, Tehran: Markaze Nashr Donesgohi, 1372 H.
- Farâhidî, Khalîl bin Ahmad. *Kitâb Al-'Ain*. Qom: Nasyr Hajrat, 135 H.
- Fâridh, Umar bin. *Diwân ibn Fâridh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1440 H.
- Francis, Bashir Yusuf. *Mausû'âh Al-Mudun wa Al-Mawâqi' fî Al-'Irâq*. London: E-Kutub Ltd, 2017.
- Gholbeghani, Ali Rabbani. *Kalam Tathbiqi, Imamaat, wa Ma'âd*. Qom, Intisyârat Jami'ah al-musthafa Ilmiah, 1387 H.
- Gunâbâdî, Sulthân Muhammad. *Tafsîr Bayân As-Sa'âdah fî Maqâmât Al-Ibâdah*. Beirut: Muassasah al-'Ilmî lî al-Matbû'ât, 1408 H.
- Guwohi, Abdul Rahim. *Adyâne Zende*, Qom: Muaseseh Bustone Kitob, 1385 H.
- Ḥaidarî, Kamâl. *At-Tarbiyyah Ar-Rûhiyyah: Buḥûts fî Jihâd An-Nafs*. Qom: Dâr al-Farâqid, 1423 H.
- Hamka. *Tafsîr Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, 2000.
- Ḥasan, 'Alî Al-Ḥaj. *Al-Hikmah Al-Muta'âliyah 'inda Shadr Al-Muta'allihîn Asy-Syîrâzî*. Beirut: Dâr al-Hâdî lî al-Matbû'ât wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1426 H.
- Ḥawwî, Sa'îd. *Al-Asâs fî At-Tafsîr*. Kairo: Dâr as-Salâm, 1424 H.

- Ibn Sab'în, 'Abul Haq bin Ibrahîm bin Muhammad. *Rasâil ibn Sab'în*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H.
- Jabir, Syeikh 'Alî. *Falsafah At-Ta'wîl 'inda Shadr Al-dîn Asy-Syîrâzî*. Beirut: Markaz al-Hadhârah lî Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2014.
- Kanâbâdî, As-Sultân Muḥammad. *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât Al-'Ibâdah*. Beirut: Muassasah al-'a'lamî lil Mathbû'ât, 1408 H.
- Kasyânî, 'Abdur Razâq. *Syarḥ Manâzil As-Sâirîn*. Qom: Mantsûrât Bidhôr, 1427 H.
- Kasyânî, 'Azuddîn Mahmûd bin 'Alî. *Misbâhul Hidâyah wa Miftâhul Kifâyah*. Tehran: Majelis, 1944./
- Kasyani, Faidh. *Ilmu al-Yaqîn fî Uṣûluddîn*. Qom: Nasyr Bidar, 1418 H.
- Kasyânî, Muhsin Fayd. *Tafsîr Ash-Shôfî*. Tehran: Mantsûrât ash-Shadr, 1415 H.
- , *Majmû-e Rasâil-e Faidh*. Tehran: Madrasah as-Syahîd Muthâharî, 1429 H
- Katsîr, Ismâ'îl ibn Umar ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah Taqi Mizbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- La Mattrie, Julien Offray de. *Man A Machine and Man A Plant*. United Stated: Hackett Publishing, 1994.
- Majlisî, Muḥamamd Bâqir Ibn Muḥammad Taqî. *Biḥâr al-Anwar*. Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H.
- Makî, Abû Thâlib. *Ilmu Al-Qulûb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H.
- Ma'luf, Louis dkk *Al-Munjid fî Al-Lughah wa Al-Adab wa Al-Ulul*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986
- Manzûr, Ibnu. *Lisân Al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119.

- Mibâdî, Abû Al-Fadhil Rasyiduddîn. *Kasyf Al-Asrâr wa 'Adad Al-Abrâr*. Tehran: Amir Kabir, 1371 H.
- Musawî, Mahmud. *Farhange Istilâhât Falsafé wa Kalâm Islâmî: Fâris-Inggris – Inggris-Fâris*. Tehran: Doftare Phirûhesy wa Nasyr Suhrawardî, 1386.
- Mustafawî, Hasan. *At-Tahqîq fî Kalimât Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muthahari, Murtadha. *Al-Ma'âd*. Qom: Dâr al-Mahdî, 1386 H.
- , *Menyingkap Hakikat, Potensi, dan Jati Diri Manusia*. Diterjemahkan oleh H. Afif Muhammad, Jakarta: Lentera, 2008.
- , *Al-'Adl Al-Ilâhî*. Beirut: Dâr al-Irsyâd lî at-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1436 H.
- , *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*, Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013.
- Naqî, Asy-Syeikh 'Alî. *Al-Ma'âd Al-Jismânî 'inda Asy-Syeikh Ahmad Al-Ahsâ'î*. Beirut: Muassasah Syamsu Hijir, 1430 H.
- Nasafî, Aref Noshahé Abdullah bin Muhammad Qulânîsî. *Irsyâd dar Ma'rifat wa Wa'azh wa Akhlâk*. Tehran: Mîrâts Maktûb, 1386 H.
- Nasfî, 'Azizuddîn. *Insân Al-Kâmil (Nasafî)*. Tehran: Mantsûrât Tôhûrî, 1428 H.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperOne, 2002.
- Peruanskiy, Sergey. *A Theory of The Origin and Evolution of Man Based on Hegel's Philosophy*, London: Cambridge Scholars Publishing, 2020.
- Quraisyi, Ali Akbar. *Qâmus Qurân*, Tehran: Dâr al-Kutûb al-Islâmiyyah, 1453 H.
- Radhi, Syarif. *Nahjul-Balaghah (Khotbah ke-220)*. Jakarta: Al-Huda, 2018.
- Rahman, Fazlur. *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*. Diterjemahkan Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni, Jakarta: Mizan, 2018.

- , *The Philosophy of Mulla Sadra Sadr al-Din al-Shirazi*. New York: State University of New York, Albany, 1975.
- Ra'ûf, Muhammad bin 'Abdul. *Al-Kawâkib Al-Durriyyah fî Tarâjim Al-Sâdah As-Shûfiyyah*. Beirut: Dâr al-Sadir, 1999.
- Rozemond, Marleen. *Descarte's Dualism*. United States: Harvard University Press, 2009.
- Sabzawari, Muhammad Baqir Syariati. *Ma'âd: Dar Nighôhe 'Aqlî wa Dîn*. Qom: Muassasah Bustâne Kitâb, 1319 H.
- Sabzawarî, Mûla Hâdî. *Syarh Matsnawî*. Tehran: Markaz Wazârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1416 H.
- Sajjâdî, Ja'far. *Farhangge Ulûm Falsafî wa Kalâmî*. Tehran: Chobkhan-e Sefahr-e, 1996.
- Schacht, Joseph. *Turâts Al-Islâm*. Kuwait: Al-Majlis Al-Wathan'î As-Tsaqâfah wa Al-Funûn wa Al-Âdâb, 1978.
- Shihab, M. Qhuraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sholibah, Jamîl. *Mu'jam Falsafî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnânî, 1982.
- Sînâ, Abû 'Alî Al-Husein Ibn. *Al-Mabda' wa Al-Ma'â*. Tehran: Intisârât Muassasah Islâmî Dansyegôhe McGill, 1363 H.
- , *Adh-Dohwiyyah fî Al-Ma'âd li Ibn Sînâ*. Tahqiq Hasan 'Âshî, Tehran: Syams Tabrîzî, 1382.
- , *Al-Ilahiyyât*, Tehran: Nashir Khosrouw, 1363.
- , *An-Najah*, Tehran: Nashir Khorouw, 1364 H.
- , *Asy-Syifâ. Tahqiq Hasân Zâdeh Âmûlî*, Qom: Markaz an-Nasyr at-Tâbi' al-I'lâm al-Islâmî, 1418 H.
- Syamsuddîn. *Lawâmi' Al-Anwâr al-Bahiah wa Wasâith al-Asrâr al-Atsariah*. Damaskus: Muţba'ah al-at-Tarkî, 1350 H.
- Syamsuddin, Ahmad. *Al-Ghazâlî: Hayâtuhu, Atsâruhu, Falsafatuhu*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.

- Syibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Syîrâzî, Nasr Makârim. *Al-Amtsal fî Kitâbillah Al-Munzal*. Qom: Mantsûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib as, 1461.
- , *Al-Ma’âd wa ‘Âlam Al-Âkhirah*. Qom: Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1425 H.
- Telmesânî, Afifuddîn Sulaimân bin ‘Alî. *Syarh Manâzil As-Sâ’irîn*. Qom: Intisyârât Bidhôr, 1371 H.
- Thabâthabâî, Muhammad Husein. *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qurân*. Qom: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî at-Tâbi’ah li Jamâ’ah al-Mudarrisîn fî al-hauzah al-Ilmiyah, 1417 H.
- , *Ar-Rasâil At-Tauhidîyyah*. Qom: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî At-Tâbi’ah, 1415 H.
- Thâwûs, Sayyid Ibnu. *Falâh As-Sâ’il wa Najâh Al-Masâ’il*. Qom: Bustân al-Kitâb, 1406 H.
- Thoyyîb, ‘Abdul Ḥasân. *Atyabul Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*. Tehran: Mantsûrât al-Islâm, 1420 H.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008
- Tim Penyusun Tesaurus Pusat Bahasa. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Tim Penulis. *Irsyâd Dzawil Al-‘Uqul ilâ Barâah Ash-Shûfîyyah min Al-Ittihâd wa Al-Ḥulûl*. Kairo: Dâr al-âtsar al-‘Islâmiyyah, 1427 H.
- Timidzî, Burhanuddîn Muḥaqqiq. *Ma’ârif (At-Tirmidzî)*. Tehran: Markaz an-Nasyr al-Jâmi’î, 1419 H.
- ‘Ujaibah, Ahmad bin Muhammad. *Al-Bahr Al-Madîd fî Tafsîr Al-Qur’ân Al-Mujîd*. Kairo: Duktûr Ḥasan ‘Abâs Zakî, 1419 H.
- ‘Umar, Sa’id Ad-Dîn Mas’ûd. *Syarh Al-Maqâsid*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Walad, Bahauddîn Sulthân. *Intihâ Nâmeḥ*. Tehran: Mantsûrât Rûzneh, 1418 H.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services, 1976.

Yazdanpanâh, Yadullah. *Mabânîwa 'Ushûle 'Irfâne Nazharî*, diedit oleh Atha Anzali, Qom: Muassaseh Amuzashi wa Pizhuhashi Imam Khomeni, 1388 H.

Yazdi, Muhammad Taqî Mishbah. *Ômûzesy 'Aqâide*. Iran: Syarikat Cob wa Nasyr baina Milali, 1389.

-----, *Al-Manhaj al-Jadîd fî Ta'lim al-Falsafah*. Beirut: Dâr At-Ta'ârif lî Al-Matbû'ât, 1428 H.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Malaysia: Klang Book Centre, 2003.

Zabîdî, Muhammad bin Muhammad Murtadhâ. *Tâjul 'Arûs*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1205 H.

Zakriyyâh, Abî Al-Husein Ahmad bin Fâris. *Mu'jam Al-Muqâyas Al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr lî at-Tabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1399 H.

Jurnal:

Auliffe, Jane Dammen Mc. *Encyclopedia of The Al-Qur'an*, Buston: Brill. Leiden, Vol 2, 2022.

Fayyadl, Ghulam Reza. "Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa", dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012.

Ghulam Reza Fayyadl, "Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu Jiwa" dalam jurnal *Mulla Shadra*, Vol. II, No. 5, Tahun, 2012.

Komaruddin, Didin. "Argumentasi Fitrah tentang Adanya Tuhan", dalam *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol-1, No. 1, 2016.

Nezad, Murtadha Muttaqy. “*Adileh Imkaane Ma’ad Azdidghahe Allamah Thaba’thaba’i*”, dalam *Jurnal: Ma’arif Qur’ani*, Vol 3, No. 9, 1391 H.

Syah Reza, *Konsep Nafs Menurut Ibn Sina*, dalam jurnal *Kalimah* Vol. 12 No.2 Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor UNIDA, 2014.

Internet:

1. www.maysaloon.org/2009/04/for-averroes-can-there-be-any-conflict.html?m=1, diakses pada 22 April 2016.
2. Merriam-Webster.com *Dictionary Transcendent*, diakses September 30, 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/transcendent>.

BIOGRAFI PENULIS



Hasyim Adnani lahir pada 5 oktober 1968 di Sumber, Cirebon, Jawa Barat. Ia adalah putra dari pasangan suami istri Umar dan Khodijah. Semasa kecilnya, ia selalu akrab dengan dunia pendidikan, baik formal maupun non formal. Pendidikan dasarnya ditempuh pada dua lembaga pendidikan yakni sekolah dasar dan madrasah diniyah yang diselesaikannya pada tahun 1982. Tak berhenti hanya pada pendidikan dasar, ia kemudian melanjutkan jenjang pendidikan selanjutnya di SMPN Babakan, Ciwaringin Cirebon. Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, ia kembali melanjutkan pendidikannya di pondok pesantren Yayasan Al-Ma'had Al-Islami (YAPI) Bangil, Jawa Timur dan lulus pada tahun 1989.

Setelah menamatkan pendidikan dasar dan menengahnya, ia melanjutkan jenjang pendidikan tingginya (Strata Satu) di Universitas Islam At-Thahiriyah Jakarta dengan mengambil jurusan tarbiyah dan berhasil menamatkannya pada tahun 1995. Ia kemudian melanjutkan pendidikannya di Universitas Al-Musthafa, Iran dengan jurusan Islamologi setara dengan strata satu dan lulus pada tahun 1998. Tak hanya berhenti pada jenjang strata satu, ia kembali melanjutkan pendidikan strata dua (magister) di lembaga yang sama yaitu Universitas Al-Musthafa Iran dengan jurusan ilmu Alquran dan hadis dan menamatkannya pada tahun 2006. Karena kecintaannya pada dunia pendidikan, ia kembali melanjutkan pendidikan strata tiga (doktoral) di PTIQ Jakarta dengan konsentrasi Ilmu Alquran dan Tafsir.

Selain pendidikan formal yang pernah ditempuhnya, pria kelahiran Cirebon ini juga tercatat pernah menimba pengetahuan agama di pondok pesantren Lirboyo, Jawa Timur di bawah asuhan langsung K.H Imam Yahya Mahrus (Gus Iman) dan selesai sekitar tahun 1992. Selain itu, ia juga pernah mengenyam pendidikan bahasa Arab di Lembaga Pendidikan Bahasa Arab Ibnu Sa'ud Jakarta dan lulus pada tahun 1993 setara dengan diploma.

Sementara itu, setelah kembali dari Iran, ia juga aktif mengajar di beberapa majelis taklim di wilayah Jakarta serta turut berdakwah di berbagai kota di Indonesia. Tak hanya kegiatan dakwah yang dilakukannya di beberapa majelis taklim, ia juga pernah mengabdikan dirinya untuk mengajar di pondok pesantren Yayasan Al-Ma'had Al-Islami (YAPI) Bangil, Jawa Timur pada tahun 2000-2002. Hingga,

pada tahun 2008 ia mendirikan Majelis Taklim Huseiniyah di Cawang, Jakarta Timur. Melalui majelis taklim tersebut, ia aktif dalam melakukan aktivitas dakwah dan berlangsung hingga sekarang.

Pengalaman dan karir akademiknya antara lain sebagai dosen ilmu Alquran di STAI Sadra Jakarta (2010-Sekarang). Tak hanya tercatat sebagai dosen, dalam pengalaman manajerialnya, ia turut serta dalam menjabat sebagai Ketua III Bidang Kemahasiswaan sekaligus sebagai Koordinator Bidang Keasramaan STAI Sadra Jakarta. Selain itu, ia juga menjadi koordinator Darul Quran Al-Musthafa (2015-Sekarang). Dalam bidang akademik ia menerjemahkan buku '*Mengenal Mazhab Syiah*' (berbahasa Persia) karya Ja'far Al-Hadi. Ia juga menulis penelitiannya strata dua dengan judul '*Tajassum Al-A'mâl*' yang ditulisnya dalam bahasa Persia.

Kini, selain tercatat dosen sekaligus staf STAI Sadra Jakarta, pria kelahiran Cirebon ini juga aktif sebagai da'i dalam memberikan ceramah di beberapa majelis taklim serta sebagai khatib di beberapa masjid.

KONSEP MA'ÂD TRANSENDEN DALAM ALQURAN

ORIGINALITY REPORT

22%
SIMILARITY INDEX

21%
INTERNET SOURCES

3%
PUBLICATIONS

7%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	archive.org Internet Source	1%
3	misteraans.files.wordpress.com Internet Source	1%
4	www.scribd.com Internet Source	<1%
5	Submitted to pbpa Student Paper	<1%
6	alquranalhadi.com Internet Source	<1%
7	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%
8	pt.scribd.com Internet Source	<1%
9	id.wikishia.net Internet Source	<1%
10	ia904501.us.archive.org Internet Source	<1%