

Studi Tafsir Mullā Şadrā

Pustaka Sophia
2019

Interpretasi Filosofis Terhadap Prinsip
Agama dalam Surat *al A'lā*

Dr. Kerwanto, M.Ud.

Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis
Terhadap Prinsip Agama dalam Surat *al A'la*

©Kerwanto, 2019

All rights reserved

Editor : Rain Vidiansyah
Tata letak: Muhammad
Cover: Wawan

Pustaka Sophia
Jalan Haruwi No. 47
Malang

Website : www.pustakasophia.com
Email : redaksi@pustakasophia.com

Cetakan pertama, 2019
13,5×20 cm; x+179 hal
ISBN: 978-602-52412-3-9

Dilarang memperbanyak atau menggandakan sebagian atau seluruh isi dari buku ini. Tindakan pembajakan sebuah buku akan diproses sesuai hukum. Pengutipan dan penggunaan dalam hal-hal yang bersifat ilmiah diperkenankan.

PENGANTAR

Beragam metode, corak, dan pendekatan telah mewarnai lahirnya karya-karya tafsir. Salah satu bentuk pendekatan tafsir yang sering dipergunakan oleh filsuf muslim—kendatipun kurang berkembang—adalah penulisan karya tafsir dengan menggunakan pendekatan rasional-filosofis. Para filsuf Islam meyakini bahwa ajaran dan cita rasa *qur'ani* bersifat dinamis dan dapat menjadi sumber kreativitas sejauh pembacaan dan metode penafsirannya memiliki beragam cara.

Dari sekian banyak para filsuf yang telah menulis interpretasi al-Qur'an, Mullā Ṣadrā adalah salah satunya. Akan tetapi, ia tidak menafsirkan seluruh surat al-Qur'an. Sejumlah tafsir Mullā Ṣadrā atas ayat dan surat Al-Quran dikumpulkan oleh Muḥammad Khājavī dan dinamai *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Tafsir tersebut terdiri dari tujuh (7) jilid. Jilid pertama meliputi tafsir *Q.S. al Fātiḥah* dan *Q.S. al Baqarah*: 1-16. Jilid kedua mengandung sebagian *Q.S. al Baqarah*: 17-33. Demikian juga, pada jilid ketiga, berisi tafsir *Q.S. al Baqarah*: 34-65. Sedangkan pada jilid keempat hanya mengulas tiga ayat *kursī* (*Q.S. al Baqarah*: 255-257). Pada jilid kelima, Mullā Ṣadrā menafsirkan secara khusus satu surat (*Q.S. Yasin*). Demikian juga, pada jilid keenam hanya mengulas dua surat (*Q.S. as Sajadah* dan *Q.S. al Ḥadīd*). Jilid ketujuh memuat beberapa surat: *Q.S. al-Wāqiah*, *al Jumū'ah*, *ath Thāriq*, *al A'lā* dan *al Zizāl*.

Tafsir al-Quran Surat *al A'lā*—yang menjadi pembahasan dalam buku ini—merupakan sebuah karya tafsir yang sangat unik. Tafsir ini memuat pendahuluan, tujuh bab, dan satu paragraf penutup singkat. Setiap bab dalam tafsir ini diberikan judul dengan *tasbīḥ*. Setiap *tasbīḥ* mengkaji kandungan beberapa ayat.

Walaupun tafsir ini dapat dikatakan singkat, tetapi memiliki susunan yang sangat sistematis dan terstruktur. Ulasan sejumlah doktrin pokok agama dibahas secara runut: berawal dari ketuhanan (*mabda'*), kenabian (*nubuwwah*), dan kebangkitan (*ma'ād*). Melalui tafsir ini, Ṣadrā hendak menjelaskan tentang 'pemujian' dan 'penyucian' akan Tuhan, serta mengulas esensi (*dhāt*), sifat-sifat, dan tindakan-tindakan-Nya (*af'āl*) dan menjelaskan hakikat seluruh sifat *imkāniyah* makhluk yang tidak lain adalah "kebergantungan mutlak" pada Tuhan. Kemudian, Ṣadrā menjelaskan tentang jalan Tuhan (teori kenabian) dan cara-cara untuk menggapai kebahagiaan.

Diperkirakan risalah tafsir ini ditulis pada tahun antara 1621-1632, yakni bertepatan dengan fase pasca khalwat, yaitu satu fase ketika Ṣadrā kembali untuk menetap di kota Shiraz, setelah masa uzlah yang cukup lama di kota Qom. Jika tidak berlebihan, tafsir ini ditulis di puncak *Filsafat Transenden*, puncak kematangan perkembangan filsafat Islam.

Selain aspek rasional dan filosofis, pembaca akan menemukan corak dan warna esoterik yang sangat kental di dalam berbagai karya tafsirnya. Jika dilihat dari corak dan kandungannya, selain bisa disebut sebagai tafsir filosofis (*falsafī*), dapat juga disebut sebagai tafsir sufi (*'irfānī*), tafsir isyari. Sedangkan jika dilihat dari sisi metodis, tafsir ini bisa disebut

sebagai *at-tafsīr al-isyārī al-muta'ādil*.

Pada sistem penulisan dan cara pemaparan tafsir (*uslūb tafsīr*), tafsir ini memiliki *uslūb* yang baik. Gaya bahasa dan metodenya tidak monoton, tidak terkesan apologetik dalam menyampaikan pandangan-pandangannya. Selain itu Ṣadrā juga sangat toleran, mengikuti paradigma tafsir yang sudah diterima, seperti memulai penafsiran dengan uraian filologi, menyebutkan ragam pendapat yang berbeda dari para penafsir sebelumnya, serta mengutip sumber-sumber tafsir yang secara teologis berbeda dengan pandangannya.

Sederhananya, melalui buku ini, penulis mengajak untuk menikmati analisa filsafat dengan *dzauq irfāni* dalam bingkai hidangan *Qur'ani*.

Daftar Isi

Pengantar ~v

1. Refleksi Ulang Tentang Filsafat dan Agama ~ 1
Ruh Filsafat Transenden dalam Hermeneutika ~1
Secercah Polemik Filsafat dalam Islam ~ 9
2. Epistemologi dan Pondasi Hermeneutika Ṣadrā ~ 15
Teori Pengetahuan Sadra ~ 15
Hermeneutika *Wujūdī* ~ 36
Beberapa Kandungan Pokok *Q.S. al A'lā* ~ 44
3. Ketuhanan dalam *Q.S. al A'lā* ~ 54
Pembuktian *Wujūd* Tuhan ~ 55
Mengenal *Dhāt, Nama, dan Ṣifāt* Tuhan ~ 66
4. Kenabian dalam *Q.S. al A'lā* ~ 88
Pengetahuan akan Kenabian ~ 88
Fungsi Kenabian ~ 105
5. Kosmologi dan Manusia dalam *Q.S. al A'lā* ~ 115
Pengetahuan Tentang Kosmos ~ 115
Pengetahuan Tentang Manusia ~ 124
6. Eskatologi dan Keadilan dalam *Q.S. al A'lā* ~ 138
Pengetahuan akan Hari Akhir (*Ma'ād*) ~ 138
Relasi Akhlāk dengan *Ma'ād* ~ 147
Keadilan: Posisi di antara Dua Ekstrim ~ 156
7. Penutup ~164
Daftar Pustaka ~ 175

1

Refleksi Ulang Tentang Filsafat dan Agama

Ruh Filsafat Transenden dalam Hermeneutika

Şadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī (979–1050/1571–1640), yang bergelar Şadr al-Muta'ālihīn dan paling dikenal sebagai Mullā Şadrā, merupakan salah satu filsuf muslim terbesar yang hidup di masa dinasti Safāwī. Ia telah menulis sekitar 50 buah judul buku terkait dengan filsafat atau teosofi dan hermeneutika atau tafsir al-Qur'an dan *hadīth*.¹ Karyanya yang paling terkenal dan monumental adalah *al-Asfār al-Arba'ah*, yang terdiri dari sembilan jilid. Şadrā juga telah menemukan aliran baru dalam filsafat, dikenal sebagai *Ḥikmah Muta'āliyah*. Di dalamnya ia berhasil mengombinasikan ide-ide dasar dari beberapa aliran filsafat sebelumnya dan termasuk dari aliran mistis atau sufisme.

Selain bergelut dalam bidang ilmu-ilmu rasional, ia mengambil bagian dalam hermeneutika al-Qur'an maupun *hadīth*. Karyanya mengenai hermeneutika atau tafsir merupakan representasi dari filsafat *Ḥikmah Muta'āliyah*. Tatkala menafsirkan al-Qur'an, peran yang diambil Şadrā agak berbeda dengan para filsuf lainnya, sebab ia mengembangkan makna batin al-

Qur'an. Hal ini juga dikarenakan adanya sistem yang harmonis antara wahyu dan akal. Tujuan yang demikian sering ia tekankan di beberapa tempat dalam *Asfār* atau sejumlah karya *falsafah* lainnya sebagai hal sentral dari *Hikmah Muta'āliyah* (Teosofi Transenden). Dalam *Asfār*, Ṣadrā menyatakan: “Adalah mustahil hukum-hukum *shariat* yang haq dan putih bersih berbenturan dengan pengetahuan yang swabukti; dan celakalah aliran filsafat yang prinsip-prinsipnya tidak selaras dengan *Al-Quran* dan *Sunnah*”.²

Ṣadrā juga menekankan bahwa akal merupakan *Nabi batin* bagi manusia, yang hanya termanifestasi secara sempurna pada diri mereka dan apabila akal seseorang menjadi benar-benar tajam akan disebut oleh al-Qur'an sebagai ‘orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūna fī al-'ilmi*)’.³ Adapun perihal keharmonisan antara wahyu dan akal dalam filsafat *Hikmah Muta'āliyah*, Seyyed Hossein Nasr menulis:

“Tak seorang pun filsuf sepanjang sejarah filsafat Islam yang memberikan perhatian begitu besar pada *Al-Quran* sebagai sumber pengetahuan filosofis dan teosofi, dan banyak menulis tafsir *Al-Quran* sebagaimana yang telah dilakukan oleh Mulla Ṣadrā’. ‘Tafsir-tafsir al-Qur'an Ṣadrā merupakan kelanjutan dari teosofi transendennya, dan teosofi transendennya merupakan hasil dari perkembangan makna batin al-Qur'an sebagai bentuk keselarasan antara wahyu dan akal (*intelek*)’”.⁴

Tatkala menjadi seorang *mufassir* (ahli hermeneutika), Ṣadrā tidak kehilangan identitas sebagai seorang filsuf karena salah satu proyek besarnya adalah mengawinkan filsafat dan sufisme dalam menafsirkan teks-teks sakral agama. Bahkan di antara para filsuf yang mencoba untuk mengomentari *Al-Quran*, Ṣadrā adalah filsuf terdepan dan memiliki yang tempat

istimewa. Ketika dihadapkan pada beberapa karya *tafsīr*-nya, elemen-elemen pemikiran filosofis sangat dominan di dalamnya. Hubungan yang harmonis dalam masalah ketuhanan ini sebenarnya dapat merangsang kita untuk bertanya: Apakah ruh ajaran al-Qur'an mendorongnya untuk menyusun prinsip-prinsip filosofisnya yang begitu otentik, atau, sebaliknya, apakah hanya berfilsafat semata—tanpa dorongan dari ruh al-Qur'an—ia dapat mencapai puncak pemikiran filosofis?

Karya-karya Ṣadrā dalam bentuk *risālah* dan tafsir yang telah dikumpulkan oleh Muḥammad khājāvī terdapat tujuh jilid dan dinamakan dengan '*Tafsīr al-qur'ān al-karīm*'. Ia memulai penulisan tafsir dari ayat *kursī* dan ayat *al nūr*. Tafsir ayat *kursī* ini diperkirakan ditulis oleh Ṣadrā pada tahun 1613, sedangkan tafsir ayat *al Nūr* pada 1621. Dan selanjutnya pada tahun 1621 hingga 1632 ia melanjutkan penafsirannya pada beberapa surat al-Qur'an, seperti, *sūrah Yāsīn*, *al Hadīd*, *al Wāqī'ah*, *al A'lā*, *al Thāriq*, lalu di akhir hidupnya menafsirkan beberapa ayat *al Fātiha* dan *al Baqarah* (tidak selesai). Kedua tafsir yang terakhir (*al Fātiha* dan *al Baqarah*) ditulis pada tahun 1632-1634.⁵

Secara umum, tafsir Ṣadrā bisa dikategorikan dalam dua jenis, yaitu *tafsīr* atas *sūrah* dan *tafsīr* atas '*āyah*'. Beberapa surat yang telah ditafsirkan Ṣadrā di antaranya: *sūrah al-Fātiḥah*, *al Baqarah*, *al Sajadah*, *yāsīn*, *al Hadīd*, *al Wāqī'ah*, *al Jumu'ah*, *al Tāriq*, *al A'lā* dan *al Zilzāl*. Sedangkan kategori penafsiran atas '*āyah*' ada tiga: '*āyah al Kursī*', *al Nūr* dan *al Naml* (27):88.⁶ Dari sekian *risālah* tafsir tersebut, menurut penulis, tafsir Q.S. *al A'lā* merupakan karya yang paling sistematis dan terstruktur. Dalam *risālah* tafsir ini, Ṣadrā

juga membahas persoalan teologis-filosofis secara runut, ketahuidan (*al-mabdā'*), kenabian (*nubuwwah*) dan kebangkitan (*ma'ād*).

Diperkirakan Ṣadrā menulis tafsir *al a'lā* pada tahun antara 1621-1632.⁷ Tafsir ini memuat pendahuluan, tujuh bab, dan satu paragraf penutup yang singkat. Setiap bab pada tafsir ini diberikan judul dengan *tasbīḥ* (pernyataan pujian dan penyucian), dan setiap *tasbīḥ* dikhususkan pada beberapa ayat. Kendati setiap bab diawali dengan '*tasbīḥ*' dan penyucian Tuhan, Ṣadrā tetap menguraikan beragam pokok persoalan pelik terkait dengan metafisika al-Qur'an beserta cabang-cabangnya, seperti, kesucian *Dhāt* Tuhan, sifat-sifat Tuhan, tingkat kebahagiaan dan derita manusia, dan sejumlah prinsip pokok pandangan dunia tentang nilai penting dari pengetahuan atas ketuhanan, kenabian dan hari akhir (*al-mabdā'*, *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*, dan *ma'ād*).

Ṣadrā memulai tafsir *Q.S al A'lā* dengan penjelasan tentang denotasi utama (*al-maqṣūd al-aṣlī*) dari akar kata *sabbaha*. Denotasi dari akar kata tersebut adalah 'penyucian Tuhan'. Kendati akar kata tersebut mendenotasikan akan 'pujian' atau 'penyucian', persoalan ini juga menunjukkan sejauh mana posisi diri kita mampu menyandingkan sifat-sifat Tuhan secara tepat, menyucikan Tuhan dari sifat-sifat *imkāniyah* sebagaimana yang dimiliki oleh makhluk. Dengan demikian, masing-masing bab dimulai dengan penyucian Tuhan, kemudian mencoba untuk memahami sejumlah pokok permasalahan, seperti pemeliharaan Tuhan atas makhluk, butuhnya makhluk secara esensial pada Tuhan, sifat-sifat dan tindakan-tindakan (*af'āl*) Tuhan, dan jenis penderitaan

maupun kebahagiaan yang dialami manusia pasca kematian.

Sebagaimana dalam *risālah-risālah* tafsir Ṣadrā lainnya, sebelum mengulas lebih dalam, ia kerap memulai dengan menguraikan aspek filologi mengenai ayat al-Qur'an. Metode seperti ini menjadi ciri khusus tafsir *al A'lā* dan contohnya dapat ditemukan dalam kata *sabbaha* dan *ism* di ayat pertama, kata *khalaqa* dan *taswiyah* pada ayat kedua, kata *qaddara* dalam ayat ketiga, dan kata *aḥwā* dalam ayat kelima. Dalam beberapa hal, Ṣadrā menggunakan metode penafsiran antara *al-Qur'an dengan al-Qur'an* atau *al-Qur'an dengan hadith*.

Adapun mengenai persoalan tata bahasa, sepertinya Ṣadrā kurang tertarik untuk membahasnya, meski ia memiliki perbedaan pendapat dengan dari para *mufasssir* sebelumnya mengenai kata atau frase ayat al-Qur'an. Pada tafsir ini juga tidak ada pembahasan sebab musabab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan *gharāib al-Qur'ān*. Juga, tidak ada perbandingan penafsiran dari beberapa teolog, Sufi, dan *mufasssir*. Ciri khas lainnya yang menonjol pada *risālah* tafsir ini adalah perhatian pada bimbingan spiritual menuju hakikat wahyu ayat suci al-Qur'an, seperti memberikan diskursus rasional tentang perjalanan spiritual dan moralitas atau *akhlak*.

Untuk menghindari terjadinya pengulangan inti dan pokok-pokok utama mengenai spiritualitas dalam beberapa *risālah* tafsir tersebut, Ṣadrā menulis *Mafātīḥ al-Ghayb*. Jadi, sebelum membaca tafsirnya pembaca seakan-akan diajak untuk mengacu pada pengantar dari kitab tersebut. Kitab *Mafātīḥ al-Ghayb* sendiri merupakan ringkasan yang berisi sejumlah tema serta permasalahan sehubungan dengan al-Qur'an. Jumlah halaman pada *Mafātīḥ* yang dikomentari oleh

Mulla ‘Ali Nuri lebih dari 700 halaman. Karya ini mencakup sebuah pengantar penting dan berisi dua puluh bab. Sepuluh bab pertama menjadi bagian pertama, sedangkan sepuluh bab terakhir, menjadi bagian kedua. Masing-masing bab terdiri dari beragam anak judul yang mengulas tema-tema yang lebih spesifik. Dari dua puluh bab tersebut, hanya dua bab pertama yang mengulas secara khusus metodologi tafsir atau hermeneutika.

Mafātīḥ diperkirakan ditulis pada tahun 1042/1632,⁸ suatu fase di mana Ṣadrā aktif menulis beberapa karya yang mengurai sejumlah tema sehubungan dengan al-Qur’an. Sebelum *Mafātīḥ*, Ṣadrā sudah menulis tafsir ayat *kursī* pada tahun 1613. Pada tahun 1621 hingga 1632, Ṣadrā sudah dan juga sedang menyelesaikan beberapa tafsir surat al-Qur’an, di antaranya: *al ṭāriq*, *yāsīn*, *al ḥadīd*, *al wāqī‘ah*, *al a‘lā*, *al jumū‘ah*, *al nūr*, dan *al zilzāl*.⁹ Dengan beragam tema yang diulas, kiranya agak sulit untuk mengatakan bahwa *Mafātīḥ* merupakan pengantar bagi karya tafsirnya. Terlebih lagi, sebagaimana dijelaskan di atas, sebelum menulis *Mafātīḥ* beberapa *risālah* tafsir juga selesai ditulis. Oleh karena itu, selain sebagai ruang pembahasan untuk menghindari terjadinya pengulangan pembahasan terkait dengan tema-tema tertentu, *Mafātīḥ* dapat dikatakan sebagai ringkasan metodologi tafsir Ṣadrā.

Karya teoritis penting lainnya adalah *Asrār al-Ayāt wa Anwār al-Bayyināt* yang ditulis setelah *Mafātīḥ*, yaitu di sekitar fase akhir karir intelektualnya.¹⁰ *Asrār al-Ayāt* terdiri dari sebuah pengantar dan tiga bagian. Setiap bagian dipilah menjadi subseksi (*tarāf*) yang dinamakan Ṣadrā sebagai

tempat penyaksian (*mashhād*), di mana setiap *mashhād* terdiri dari beberapa kaidah (*qā'idah*). Kendati diulas dengan secara singkat, jangkauan karya ini sangat luas sebab di dalamnya terdapat persoalan yang berkisar pada tema-tema teologi, filsafat, dan spiritualitas. Ṣadrā juga sering menarik ayat-ayat al-Qur'an dalam uraiannya dan turut mengulas nama dan karakteristik al-Qur'an, perbedaan antara *kalām Allah* dan *al-kitāb*, wahyu, dan kenabian.

Ṣadrā turut melakukan klasifikasi terhadap karya tafsir berdasarkan metode yang digunakan oleh sang *mufasssir*, di samping itu juga melakukan kritik atas beberapa karya tafsir lainnya. Klasifikasi yang pernah ditulis sebagai berikut:¹¹ *Pertama*, karya tafsir yang hanya mengkaji teknik literal dan makna verbal dan berbagai persoalan retorika al-Qur'an. *Kedua*, karya tafsir yang menggunakan aspek lahiriah al-Qur'an untuk mendapatkan pengetahuan yang berkaitan dengan penyelesaian persoalan hukum (*fiqh*) dan tuntunan etika. *Ketiga*, karya tafsir yang menyingkirkan aspek lahiriah dengan tujuan untuk memaksakan pandangan pribadi sang penafsir pada al-Qur'an. *Keempat*, karya tafsir yang tidak hanya menerima sisi lahiriah, tetapi—dengan bantuan dari akal, intuisi, dan iluminasi dari Tuhan—juga melanjutkan penafsiran hingga sampai pada makna batin al-Qur'an.

Di antara empat metode tersebut, Ṣadrā hanya menerima metode yang keempat dan meyakini kebenaran metode ini. Inilah yang menjadi perbedaan Ṣadrā dengan para *mufasssir* lainnya. Jadi, Ṣadrā menolak metode para *mufasssir* yang hanya memfokuskan pada makna lahiriah dari *nash* dan melupakan aspek batinnya. Pada saat bersamaan, ia juga menolak metode

kaum batini yang hanya memfokuskan diri pada batin ayat dan meninggalkan sisi lahiriahnya. Tetapi, ada satu hal menarik di sini, Ṣadrā menegaskan bahwa jika tidak ada pilihan lain dari keduanya, ia lebih mengutamakan metode dari kaum *ẓāhirī* dibandingkan *bātinī*. Alasan untuk ini terletak pada menjaga kemurnian aspek eksternal dari al-Qur'an: jika tidak ada sisi *ẓāhir*, maka tidak ada sisi *bātin*.

Menurut Ṣadrā, ada tiga cara untuk mendapatkan makna al-Qur'an: *pertama*, mengacu pada tata bahasa; *kedua*, melalui pencerahan dari ilahi; *ketiga*, menggunakan bantuan kekuatan akal. Di sinilah seseorang *mufasssir* harus melihat tiga cara tersebut. Dilihat dari tiga cara tersebut, tafsir bukanlah menghilangkan makna verbal atau literal dari kata, tidak pula hanya bergantung pada cita rasa intuitif yang bertujuan untuk tidak mengindahkan kaidah-kaidah rasional.¹² Orang yang mampu menjalani keduanya, kata Ṣadrā, disebut oleh Al-Qur'an sebagai "*orang-orang yang mendalam ilmunya*" (*al-rāsikhūna fī al-'ilm*),¹³ yaitu, orang yang menerima ilmunya berdasarkan *ilhām rabbānī* sehingga tidak memiliki keraguan sedikit pun dalam hati dan akal mengenai kebenaran pengetahuan yang mereka dapatkan.

Dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Ṣadrā tidak menggunakan metode yang monoton. Artinya, ia tidak melulu menerapkan cita rasa sufistik-filosofis, tetapi juga memasukkan *hadīth* Nabi sebagai penguat argumentasinya. Namun dalam seluruh tafsirnya, Ṣadrā tampak tidak terlalu tertarik pada gagasan para *mufasssir* dan para teolog di masanya atau masa sebelumnya, karena ia lebih banyak berkonsentrasi pada upaya deskripsi dan menguraikan muatan makna al-Quran

yang berdasarkan pada intuisi personalnya. Dalam tafsir *al A'lā*, misalnya, Ṣadrā hanya menyinggung dan mengkritik pemikiran teolog semisal dari golongan Mu'tazillah, Ash'ariyah, dan filsuf hanya dengan enam baris kalimat saja. Memang, dalam tafsirnya, dan ditinjau dari aspek mistisnya, Ṣadrā mengikuti gaya Ibn Arabī, yakni menggunakan metode *symbolisme*. Ia benar-benar berbeda dari para filsuf maupun teolog yang masih terkesan apologetik atau terkesan teologis tatkala menafsirkan al-Qur'an.

Al-Quran, dalam sistem Ṣadrian, identik dengan *wujūd* atau eksistensi¹⁴ atau, dalam kata lain, alam semesta adalah Kitab Besar, sementara al-Qur'an adalah Kitab Kecil. Keragaman kata dari al-Qur'an merepresentasikan keragaman objek di alam,¹⁵ dan keragaman entitas di alam pun —mengingat alam identik dengan Kitab Besar— termasuk merupakan tanda-tanda akan eksistensi Tuhan.

Secercah Polemik Filsafat dalam Islam

Sebagian kelompok menganggap ajaran-ajaran filosofis merupakan barang asing dan bertolak belakang dengan ajaran agama, khususnya al-Qur'an dan sunah Nabi yang *ṣahīḥ*. Terdapat anggapan bahwa antara filsafat dan al-Qur'an memiliki jarak yang tidak dapat disatukan. Bahkan, muncul sekelompok agamawan yang tanpa keraguan mengeluarkan stigma “kafir” atau “zindiq” kepada para filsuf, tidak luput pula pada orang-orang yang tengah belajar filsafat.

Upaya normalisasi dalam aktivitas keagamaan ini menysar ke dalam wilayah pelajaran logika dan teologi-filosofis. Beberapa teolog yang getol menyuarakan isu normalisasi

tersebut adalah al-Ghazālī, Ibn Taimiyah, dan Ibnu Qoyim. Al-Ghazālī menulis buku secara khusus tentang bantahan terhadap beberapa pemikiran para filsuf, *Tahāfut al-Falāsifah*. Ibn Taimiyah juga menulis buku *Nāṣiḥat Ahl al-’Imān fī al-Ra’d ‘alā Manṭiq al-Yunān* yang dikhususkan untuk memperingatkan orang-orang mukmin mengenai bahaya logika Yunani.

Sementara itu, para filsuf muslim sendiri meyakini bahwa antara filsafat dengan wahyu tidak bertentangan. Bahkan, keduanya memiliki relasi selayaknya “penjaga benteng” dan “benteng” itu sendiri. Dalam beberapa hal, kaidah-kaidah filsafat sangat berguna untuk memahami kandungan dan makna batin al-Qur’an. Kebutuhan tafsir saat ini pada filsafat seharusnya disamakan dengan kebutuhan seorang *mufasssir* pada kaidah dalam penguasaan ilmu *nahwu*, *sharf*, *balāghah*, *bayān*, dan lain-lainnya. Bantuan filsafat untuk memahami agama beserta kandungannya sebenarnya bukan upaya untuk menyesatkan umat, apalagi membuat *nihil* nilai yang dikandung dalam agama. Bukti untuk hal itu adalah sistem *falsafah* Ṣadrian yang berhasil memberikan perspektif baru dalam memahami agama dan berujung pada pengukuhan nilai-nilai keagamaan; semuanya dilakukan tanpa represi, tanpa kekerasan.

Untuk merespon diskursus para teolog, sebagian filsuf muslim juga mengerahkan segenap kekuatan untuk membuktikan keselarasan antara filsafat dan agama. Menurut mereka, mempersoalkan beberapa pemikiran Yunani yang masuk ke wilayah pemikiran Islam dianggap salah satu bentuk dari “kedangkalan” dalam berpikir. Salah satu filsuf yang begitu bersemangat untuk menjawab tantangan tersebut adalah Ibn

Rushd dengan bukunya *Tahāfut al-Tahāfut* sebagai bantahan atas karya al-Ghazāli (*Tahāfut al-Falāsifah*). Sayangnya, bantahan Ibn Rushd kurang kuat dalam membendung serangan al-Ghazāli.

Para filsuf muslim sendiri sebenarnya mengakui bahwa terdapat sebagian pandangan filsuf Yunani yang tidak selaras dengan ruh al-Qur'an. Akan tetapi berdasarkan ruh al-Qur'an sendiri dan semangat tradisi intelektualitas dalam komunitas Islam, para filsuf muslim selalu berupaya menyelaraskan filsafat Yunani dengan ajaran Islam. Mereka yakin bahwa salah satu dari rahasia keabadian dan mukjizat al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip rasionalitasnya. Bahkan, mereka menambahkan, ketiadaan jarak antara kandungan al-Qur'an dengan prinsip rasional dalam filsafat adalah sebab ajaran Islam selalu hidup, dinamis, dan tetap terjaga sepanjang sejarah. Usaha ini tampaknya mencapai puncak dalam sistem filsafat yang dibangun oleh Ṣadrā, teosofi transenden atau *Hikmah Muta'āliyah*.

Dari beberapa alasan mendasar di atas, bisa ditarik sebuah hipotesa akan adanya relasi yang harmonis antara filsafat dengan agama berserta teks sakralnya. Oleh karena itu, penting untuk mengadakan studi analisis secara mendalam atas komentar para filsuf terkait dengan al-Qur'an yang sesungguhnya suatu upaya untuk memperlihatkan bagaimana para filsuf menghormati wahyu suci dalam agama, khususnya al-Qur'an. Selain itu, studi seperti ini juga diharapkan mengubah pandangan masyarakat tentang filsafat, yang selama ini dianggap sebagai alat menihilkan nilai agama menjadi sebaliknya: "penjaga" untuk melindungi "benteng agama".

1. M. Khamenei, *the Qur'anic Hermeneutics of Mulla Ṣadrā*, (Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) Publication, 2006), hal. 28-29. Lihat juga: M. Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, (Tehran: Sadra Islamic Research Institut (SIPRI), 2004), hal. 23-24.

2. Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: *Dār ihyā' al turāth*, 1981), J. 8, hal. 303. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *al Asfār*:

3. *al Nisā'*: 162.

4. Lihat: Hossein Nasr, *Mulla Ṣadrā: Ajaran-ajarannya*, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Kedua)*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 927.

5. Mohammed Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣadrā's Tafsīr Surah al Fātiḥah*, (University of Toronto, 2009), hal. 245. Selanjutnya disebut: Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy*.

6. Lihat: *Ibid* hal. 245-246. Lihat juga: M. Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, (Tehran: Sadra Islamic Research Institut (SIPRI), 2004), hal. 25.

7. Lihat: *Ibid*, hal. 245.

8. Mohammed Rustom, *The Nature and Significance of Mulla Ṣadrā's Qur'anic Writing*, hal. 123. Lihat juga: Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy*, hal. 245.

9. Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy*, hal. 245.

10. *Ibid.*, hal. 125.

11. M. Khamenei, *the Qur'anic Hermeneutics of Mulla Ṣadrā*, (Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) Publication, 2006), hal. 31. Lihat juga: Ṣadrā, *Mafātiḥ al-Ghayb*, (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), hal. 73-76.

12. *Ibid.*, 41.

13. *al Nisā'*: 162.

14. Latimah Parvin Peerwani, *Translator's Introduction pada On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qurān (Tafsīr Ayah al Nūr)*, (London: ICAS Press), hal 15. Selanjutnya disebut: Peerwani, *Translator's Introduction pada On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qurān (Tafsīr Ayah Al Nūr)*. Lihat juga: Ṣadrā, *al Asfār*, J. 7, hal. 9.

15. Muhammad 'Abdul Haq, *An Aspect of the Metaphysics of Mulla Ṣadrā*, *Islamic Studies (Islamabad)* 9:4 (1970), hal. 339.

16. Tulisan sederhana perihal pembagian *wujūd* dan *māhiyah*

secara konseptual bisa dilihat pada www.sadarvilsavat.wordpress.com, dengan judul: Membincang Fundamentalitas dan Respektualitas; Dari Abstraksi Kembali ke Realitas.

17. Terkait dengan hal ini, ia mengemukakan banyak argumentasi pada beberapa tempat. Lihat: Şadrā, *al-Mashā'ir*; (Tehran: Tahouri Library, 1984), hal. 9-18.

18. Untuk melihat argumentasi lebih jauh perihal argumentasi dan perdebatan fundamentalitas pembaca dapat mengacu pada buku-buku lainnya. Penulis dalam hal ini hanya memberi pengantar sederhana untuk masuk ke alam epistemologi dan dilanjutkan dengan metode hermeneutika Şadrā.

19. Şadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: *Dār ihyā' al turāth*, 1981), J. 1, hal. 176. Selanjutnya disebut: Şadrā, *al Asfār*.

20. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 259 – 262.

21. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 423 – 446.

22. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 36.

23. *Ibid.*, J. 3, hal. 297.

24. Şadrā, *al-Taşawwur wa al-Taşdq*, (Qum: Bidar Publishers, 1992), hal 307.

25. Şadrā, *al-Asfār*, J. 3, hal. 378 – 379.

26. Lihat: *Ibid.*, J. 3, hal. 380.

27. *Ibid*, J. 3, hal. 373.

28. *Ibid*, J. 1, hal. 264-265.

29. *Ibid*, J. 1, hal. 266.

30. *Ibid*, J. 1, hal. 268 – 314.

31. Untuk mempelajari lebih lanjut lihat M. Rainhard, Realisme Eksistensialisme, bab 3, bagian Klasifikasi Objek Pengetahuan, hal 45.

32. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 224 -225.

33. Şadrā mengenalkan dua macam predikasi, yakni *al-ḥaml al-awwalī* dan *al-ḥaml al-shā'i*. Melalui dua predikasi tersebut, Şadrā berargumen bahwa sesuatu yang tidak ada merupakan maujud di benak kita. lihat: Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 217. Mengenai penjelasan dua jenis predikasi tersebut lihat, Realisme Eksistensialisme, M. Rainhard & M. Yasyakur, Bab II (Marwah Indo Media; 2018).

34. Şadrā, *al-Asfār*, J. 3, hal. 284 -286.

35. Lihat: Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 211–213.

36. *Ibid.*, J. 3, hal. 382.

37. Ṣadrā, *Taṣawwur wa Taṣdīq*, (Qum: Bidar Publishers, 1992), hal. 307.

38. Lihat misalnya, M. Rainhard, Realisme Eksistensialisme, hal 40-41, 2018.

2

Epistemologi dan Pondasi Hermeneutika Ṣadrā

Teori Pengetahuan Ṣadrā

Sedikit disebut di bab sebelumnya bahwa karya tafsir Ṣadrā adalah representasi dari kerangka filsafatnya. Tidaklah mengherankan dalam beberapa studi mengenai cabang dari filsafat Ṣadrīan selalu dimulai oleh beberapa isu penting serta penyelesaiannya dan termasuk pula metode-metodenya. Yang paling penting dari semua persoalan filsafat dalam pemikiran Islam adalah persoalan eksistensi atau *wūjūd* yang merupakan sifat paling mendasar dari bangunan ontologis. Hossein Nasr sendiri menyebut para filsuf Muslim sebagai Filsuf Eksistensi (tidak dimaknai dengan yang ada di Barat) karena tidak ada yang lebih penting bagi Filsafat Islam dan khususnya metafisika Islam daripada *wūjūd*.

Alasan untuk membahas isu filsafat ini paling tidak terletak pada upaya Ṣadrā tatkala menyamakan kandungan al-Qur'an seperti eksistensi kosmik yang memiliki perbedaan tingkat. Sebenarnya epistemologi dalam sistem Ṣadrīan pun selalu menggunakan kerangka kerja eksistensialis bukannya, sehingga cabang-cabang keilmuan dalam pemikiran Ṣadrā

tidak lepas dari persoalan eksistensi atau *wujūd*. Di bab selanjutnya pembaca akan melihat bagaimana ayat-ayat al-Qur'an nampak seperti entitas *wujūd* dalam pandangan Ṣadrā sehingga kita tidak bisa keluar dari metode-metode yang telah disediakan.

Teori Ontologi

Teori pengetahuan Ṣadrā merupakan bagian dari keseluruhan sistem ontologinya. Bahkan, tidak berlebihan jika mengatakan epistemologi Ṣadrian adalah epistemologi yang ontologis. Pada bab ini, kita akan mencoba untuk melihat dua bagian penting ontologi Ṣadrā, yaitu fundamentalitas *wujūd* (*aṣālah al-wujūd*) dan gradasi *wujūd* (*tashkīk al-wujūd*). Selanjutnya, kita benar-benar harus mengetahui teori pengetahuan Ṣadrā serta relasinya berdasarkan struktur bangunan ontologinya.

Ṣadrā memberikan perhatian begitu besar pada *wujūd*, dan menjadikannya sebagai fundamen dari kenyataan. Ketika seseorang melakukan pengamatan atas objek dunia eksternal, pikiran orang itu mempersepsi dua hal: pertama adalah *wujūd*-nya yang dengannya kita mengetahui sesuatu itu ada; kedua adalah kuiditas (*māhiyyah*)-nya yang dengannya kita mengenal jenis apakah objek tersebut.

Bagaimanapun, objek dari satu benda, misalnya, tidak lain hanya ketunggalan semata. Artinya, *wujūd* dan kuiditas dari sesuatu tidak terpisahkan satu sama lain. Membedakan antara *wujūd* dan kuiditas merupakan analisis mental. Sesungguhnya dua konsep yang didapatkan dari satu objek eksternal harus melibatkan kesadaran filosofis, yaitu kemampuan pikiran dalam mengurai sesuatu menjadi bagian-bagian konseptual dan

menginvestigasi serta mempersoalkan, apakah masing-masing dari konsep itu berbeda satu sama lain, berbeda dan sama pada aspek-aspek tertentu, atau keduanya benar-benar identik.¹ Kemudian, apabila pertanyaan diajukan mengenai realitas eksternal, manakah dari keduanya yang memiliki realisasi sejati? Dengan kata lain, mana dari keduanya yang benar-benar sejati, yang benar-benar riil? Dan mana dari keduanya yang hanya sebatas *abstraksi* pikiran semata?

Pertanyaan semacam itu memiliki akar yang panjang. Berangkat dari pandangan Aristoteles (384-322 SM) dan dari sejumlah filsuf muslim lainnya, misalnya Ibn Sīnā (980-1037) yang berpandangan bahwa *wujūd* merupakan aksiden dari kuititas, dan Suhrawardi (1154-1191) yang berpendapat bahwa kuititas-lah yang riil dan benar-benar sejati, sementara *wujūd* hanya sekedar abstraksi mental.

Bagaimanapun, Ṣadrā memiliki posisi yang berbeda dengan tokoh-tokoh sebelumnya. Dalam persoalan fundamentalitas, Ṣadrā menolak argumen Suhrawardi dan menghadirkan pandangan teorinya.² Secara sederhana, menegakkan realitas fundamental—memilih apakah *wujūd* dan kuititas yang riil—adalah dengan menggunakan kata *wujūd* atau eksistensi untuk mendenotasikan realitas eksternal, misalnya, “manusia ada”. Sebaliknya, jika manusia non-ada, maka tidak ada yang namanya manusia. Dengan penggunaan kata *wujūd* atau “ada”, dapat dipastikan apa pun yang ada di dunia eksternal, termasuk mental, adalah *wujūd*, sesuatu yang mengada, bukan sesuatu yang non-*wujūd*. Dengan demikian, *wujūd*-lah realitas sejati.³

Berdasarkan argumentasi singkat ini, kuititas bukanlah

fundamen kenyataan melainkan abstraksi mental semata, yang caranya untuk mengada di eksternal “bergantung” pada realitas fundamental. Dalam hal ini, kuiditas kerap dikatakan mengada secara aksidental. Di samping itu, kuiditas sering dimengerti sebagai “batasan” *wujūd* yang nantinya batasan-batasan tersebut terkonsepsi menjadi forma-forma mental. Selain itu, kuiditas juga merupakan suatu kemungkinan (*imkān*): esensinya bukan *wujūd*, bukan pula non-*wujūd* (*‘adam*).⁴ Alasan dari *kemungkinan* ini turut menegaskan kuiditas sebagai realitas fundamental, sebab mustahil apabila *kemungkinan* menjadikan dirinya benar-benar *wujūd* (menjadi kausa bagi dirinya sendiri untuk *menjadi-ada*). Kuiditas (*māhiyyah*) benar-benar menjadi *wujūd* sejauh terdapat subjek yang mengeluarkannya dari posisi *kemungkinan*. Subjek yang mengeluarkan kuiditas dari posisi kemungkinan itu adalah *wujūd*, yang derajatnya sama dengan *keniscayaan* (*wujūb*). *Wujūd* dan kuiditas dalam dunia eksternal tunggal—dalam arti kemustahilan untuk memisahkan keduanya, yang mana pemisahan dari keduanya hanya dapat dilakukan di pikiran semata.

Wujūd memiliki beberapa sifat khusus yang penting, di antaranya adalah gradasi dan intensifikasi *wujūd* memiliki posisi terpenting.⁵ Menurut Ṣadrā, saat seseorang membincang perihal objek-objek secara umum dan menghubungkan dengan eksistensinya (*wujūd*), kemudian membicarakan tentang Tuhan dan mengaitkan dengan eksistensi (*wujūd*) Tuhan, maka secara harfiah orang itu telah mengacu pada aspek yang sama: aspek *wujūd*, subjek yang benar-benar mengada. Dengan bahasa yang berbeda, antara *wujūd* Tuhan dan *wujūd* apa pun selain-Nya dapat “dimengerti” sebagai hal yang “sama”. Dalam terminologi Aristoteles, hal ini dise-

but *univokal*. Perbedaan antara *wujūd* Tuhan dan selain-Nya terdapat pada tingkatan *wujūd*. Tuhan itu murni (*pure*) dan sederhana (*simple*); tidak memiliki kuiditas (batasan); seluruh aspek-Nya bersifat niscaya. Sedangkan selain Tuhan dibatasi oleh kuiditas atau terkomposisi dari *wujūd* dan kuiditas.

Hal tersebut menunjukkan bahwa dari sudut pandang logika, apabila kita hanya “mempertimbangkan” *wujūd* secara konseptual semata, maka kita tidak mendapati perbedaan antara Tuhan dan berbagai sesuatu selain-Nya. Konsekuensi dari pandangan ini menegaskan bahwa hanya ada satu *wujūd* di dunia ini. Namun demikian, apakah hal ini berarti antara *wujūd* Tuhan dan *wujūd* makhluk itu sama? Dengan kata lain, dengan menerima pandangan bahwa hanya ada satu *wujūd* yang hadir dan terentifikasi menjadi segala sesuatu, bagaimana kita mampu menjelaskan penampakan dari keragaman makhluk?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, Ṣadrā menyuguhkan teori gradasi *wujūd* (*tashkik al-wujūd*).⁶ Menurut teori ini, *wujūd* (yang bagi Ṣadrā identik dengan cahaya) merupakan sesuatu yang tunggal sekaligus gradual (*mushakkik*), yang memiliki tingkatan berbeda sesuai dengan kekuatan (*al-ishtidād*) dan kelemahannya (*al-taḍa‘uf*), lebih dahulu dan lebih akhir (*al-‘awaliyyah wa al-‘aqdamiyyah*), kesempurnaan (*al-tazayyud*) dan ketidaksempurnaan (*tanaqquṣ*). Kendati baik Tuhan dan makhluk sama-sama *wujūd* atau mengada di realitas, tingkatan *wujūd* dari keduanya berbeda. Tuhan sebagai *al-Wujūd al-Wājib* dan kausa tertinggi yang memiliki tingkatan dan intensitas *wujūd* yang paling kuat. Dia juga mengada di levelitas tertinggi, yang tidak ada lagi tingkatan di atas-Nya. Sementara itu, makhluk atau *wujūd* selain-Nya menempati

tingkatan realitas yang berbeda-beda, yang semuanya tidak mengada di dalam cakupan level yang sama. Tingkatan realitas di bawah Tuhan terisi oleh *wujūd* immateri; setelah *wujūd* immateri terdapat *wujūd* materi. Selanjutnya, posisi terendah dari level dunia adalah materi pertama (*al-hayūla*), yang tidak memiliki aktualitas sama sekali. Artinya, materi pertama hanya potensi murni yang aktualitasnya adalah potensi murni itu sendiri. Demikian juga, *wujūd* substansi (*jawhar*) lebih kuat dibandingkan dengan aksiden (*‘a‘rādh*); *wujūd* immateri juga lebih kuat dibandingkan *wujūd* materi; *wujūd* kausa lebih kuat dibandingkan *wujūd* efeknya.⁷

Ṣadrā menggunakan teori gradasi *wujūd* (*tashkīk al-wujūd*) untuk menjelaskan persoalan mengenai perbedaan objek-objek. Dalam realitas, *wujūd* itu murni dan sederhana (*simple/baṣīṭ*), akan tetapi *wujūd* memanifestasikan diri dalam beragam objek berdasarkan keragaman tingkatan intensitas. Tatkala seseorang dihadapkan pada beragam modus *wujūd* ini, beragam modus tersebut “tampak” atau terhasilkkan ke dalam benak kita dengan keragaman formanya. Oleh karenanya, pengetahuan atas sesuatu yang beragam hanya bersandarkan pada keragaman formanya. Singkatnya, alam ini memiliki kesatuan karena hanya ada satu *wujūd* yang pada saat bersamaan memiliki keragaman: *wujūd* yang unik ini bermanifestasi atau mendeterminasi diri menjadi beragam modus *wujūd* berdasarkan pada intensitasnya yang berbeda-beda.

Definisi Pengetahuan

Ṣadrā mempunyai beragam definisi pengetahuan, karena ia melihatnya dari beragam aspek, dan tentu, ia meyakini dan mencoba untuk menunjukkan bahwa definisi-definisi tersebut harmonis. Untuk hal ini, definisi Ṣadrā secara umum mengenai pengetahuan memiliki karakteristik yang khas terkait dengan ontologi. Ṣadrā mengekspresikan definisi pengetahuannya sebagai berikut:

*“Pengetahuan bukanlah sebuah privasi seperti abstraksi atas materi, dan bukan juga sebuah relasi, akan tetapi pengetahuan adalah wujud. Wujud [dalam hal ini] bukanlah setiap wujud, tetapi wujud yang aktual (wujudan bi al-fi’li), bukan potensial (bi al-quwwah); bukan pula semata-mata setiap wujud aktual, akan tetapi wujud murni yang tidak bercampur dengan ketiadaan”.*⁸

Dari nukilan di atas, Ṣadrā memandang pengetahuan sebagai sebuah modus dari *wujūd* (*mode of being*). Pada tempat yang lain, Ṣadrā mendefinisikan pengetahuan sebagai berikut:

*“Pengetahuan adalah hadirnya (presence) forma objek di pikiran subjek (ḥudūru ṣuwari al-‘ashyā’ ‘inda al-‘aql). Relasi antara pengetahuan dengan objek yang diketahui (ma’lūm) seperti relasi antara wujud dengan kuintitas. Antara wujud sesuatu dengan kuintitasnya terdapat penyatuan secara esensial dan berbeda secara konsiderasi (i’tibāran). Demikian pula antara pengetahuan (‘ilm) dengan objek pengetahuan (ma’lūm), keduanya tunggal dalam esensi dan berbeda dalam konsiderasi (i’tibāran)”.*⁹

Di sini, Ṣadrā menganggap bahwa antara *wujūd* dan kehadiran identik, sehingga secara sederhana dapat dikatakan bahwa pengetahuan (‘ilm) adalah modus *wujūd* sekaligus kehadiran

(*presence/al-ḥuḍūr*).

Pengetahuan sendiri pada akhirnya bergradasi secara esensial, dikarenakan ia adalah modus *wujūd* sekaligus mengikuti prinsipnya. Bagi Ṣadrā, intensifikasi pengetahuan memiliki hubungan langsung dengan sifat keumuman *wujūd*. Semakin bersifat universal dan semakin mencakup objek yang diketahui, maka semakin kuat intensitas *wujūd*-nya. Apabila sesuatu semakin jelas diketahui batasan *wujūd*-nya, maka semakin diketahui kesempurnaan hakikatnya.¹⁰ Tingkatan pengetahuan itu seperti tingkatan *wujūd*, maka pengetahuan intelektual itu seperti *wujūd* intelektual, yang juga berlaku pada persepsi imajinasi ataupun inderawi. Signifikansi dari intelektual adalah menyatukan yang pluralitas (*tawhīd al-kathīr*), dan signifikansi dari indrawi adalah sebaliknya memecah belah sesuatu yang tunggal (*taksīr al-wāhid*).¹¹

Selanjutnya Ṣadrā mengatakan:

*“Wujūd (begitu pula pengetahuan) memiliki level kuat dan lemah. Apabila wujūd menjadi kuat dari sisi ketercakupan makna-makna universal dan abstraksi kuintitas intelektual, maka secara otomatis ia menjadi lebih kuat; dan ketika wujūd mencapai batas alam akal yang sederhana (al-‘aql al-baṣīṭ al-mujarrad), maka ia secara sempurna terpisah dari materi dan kuantitas, sehingga ia mencakup seluruh intelligible (ma‘qūlāt), dan mengetahui sesuatu secara sempurna dan mulia...”*¹²

Jika pengetahuan sama dengan *wujūd*, lalu persoalan selanjutnya berkisar pada penetapan jenis *wujūd* pada pengetahuan. Ṣadrā menjelaskan bahwa pengetahuan bukan dari jenis *wujūd* materi, sebab modus *wujūd* materi adalah ketidakhadiran. Benda material tersusun dari beberapa elemen, dan

setiap elemen penyusun “tidak hadir” pada elemen penyusun lainnya. Bahkan, sebagian besarnya absen (tidak hadir) atas bagian tertentu. Apabila bagian tertentu disebut dengan ‘A’, bagian lainnya tidak dapat disebut sebagai ‘A’. Oleh karena itu, pengetahuan bukanlah *wujūd* materi, karena pengetahuan identik dengan kehadiran, dan dalam *wujūd* materi ketidakhadiran dapat ditemukan, maka pengetahuan haruslah *wujūd* immateri.

Pertanyaan selanjutnya adalah relasi apakah yang terjadi antara *wujūd* materi suatu objek dengan *wujūd* immaterinya sebagai bagian dari pengetahuan seseorang? Menurut Ṣadrā, seperti disebut di atas, *wujūd* immateri itu lebih kuat intensitasnya dibandingkan dengan *wujūd* materi. Oleh karenanya, pengetahuan yang riil dari sebuah objek itu pasti lebih kuat intensitasnya, lebih tinggi tingkatannya ketimbang *wujūd* materi dari suatu entitas eksternal.

Untuk memahami definisi ontologi Ṣadrā mengenai pengetahuan ini, kita harus mengetahui bagaimana prosesnya diperoleh. Menurutnya, instrumen yang aktif dalam menghasilkan pengetahuan adalah jiwa. Tuhan menciptakan jiwa identik dengan diri-Nya sehingga jiwa juga memiliki daya kreativitas, daya menciptakan. Jiwa, dengan mengkreasi berbagai forma mental, mestilah memberikan *wujūd* pada forma-forma tersebut.¹³ Kendati demikian, karena tingkatan jiwa lebih rendah dari Tuhan, ciptaannya akan lebih lemah intensitasnya, sebab tingkatan jiwa lebih rendah dari Tuhan. Oleh karena itu, level *wujūd* ciptaan jiwa (forma mental) lebih rendah dibandingkan dengan ciptaan Tuhan.

Inilah alasan mengapa ciptaan Tuhan memiliki bebera-

pa efek eksternal (*athār khārijīyah*) di dunia eksternal, sedangkan forma mental dari kreasi jiwa hanya ada di benak semata tanpa memiliki efek-efek eksternal. Namun, bagi sebagian orang yang telah melakukan pendakian *sulūk* (*ahl al-karāmah*) lantaran kedekatannya dengan alam kesucian, ia mampu mengkreasi sesuatu yang memiliki efek di eksternal.¹⁴ Ṣadrā menyebut ciptakaan jiwa tersebut sebagai *wujūd* mental (*al-wujūd al-dhihnī wa al-ẓillī*), sedangkan objek penciptaan Tuhan disebut sebagai *wujūd* eksternal (*al-wujūd al-khārijī wa al-‘ainī*). Berbagai *wujūd* mental tersebut merupakan *wujūd* immateri yang diciptakan oleh jiwa dalam dirinya sendiri. Mereka tentu tidak memiliki efek eksternal.

Tahap selanjutnya dalam sistem Ṣadrā ini adalah pene-gasan bahwa pengetahuan merupakan *wujūd* mental.¹⁵ Ketika melakukan pengamatan atas sebuah objek di dunia eksternal (objek objektif), maka objek ini memperlihatkan efek-efek tertentu pada organ-organ indra. Efek-efek tersebut membe-rikan kondisi-kondisi yang tepat bagi jiwa untuk mencetak *wujūd* mental dalam dirinya (objek subjektif) yang nantinya berkorespondensi dengan objek eksternal. *Wujūd* mental yang immaterial tersebut identik dengan pengetahuan seseorang atas suatu objek. Dengan kata lain, pengetahuan merupakan sebuah modus wujud immaterial (kehadiran) yang memiliki sejumlah ciri khas dari *wujūd* mental yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri.

Ada beberapa hal penting yang perlu menjadi titik per-hatian, di antaranya: *pertama*, *wujūd* dan kuiditas dari sebuah objek subjektif (*wujūd* mental) adalah identik. Kita dapat membagi *wujūd* dan kuiditas dari sebuah objek objektif di

benak kita; kendati pada objek subjektif kita tidak mampu membayangkan sebuah *wujūd* mental tanpa adanya kuiditas. Singkatnya, kita bisa mengatakan bahwa keduanya tidak terpisahkan. Kuiditas dari objek objektif itu identik dengan kuiditas pada objek subjektif. Terakhir, akan ada kesamaan dalam hal kuiditas, antara kuiditas mental dengan kuiditas eksternal, bukan pada *wujūd*-nya.

Kedua, kendatipun objek eksternal memberikan beberapa kondisi yang sesuai bagi jiwa untuk menciptakan suatu korespondensi atas *wujūd* mental, tetapi tetap saja bahwa objek sejati yang diketahui oleh jiwa bukanlah objek eksternal melainkan *wujūd* mental itu sendiri. Dalam filsafat Islam, objek pengetahuan yang sesungguhnya adalah objek-objek ideal yang terhasikan dalam pikiran, dan objek-objek tersebut terkadang dapat ditinjau sebagai jembatan pikiran subjek dengan objek-objek eksternal baik pengetahuan seseorang atas kuiditas sesuatu ataupun pengetahuan atas ciri khas eksistensi sesuatu. Di sinilah kerap dikatakan bahwa pengetahuan hakikatnya adalah objek pengetahuan esensial (*al-'ilm 'ayn al-ma'lūm bi al-dhāt*).¹⁶

Penjelasan dari objek pengetahuan ini memiliki beberapa konsekuensi, salah satunya adalah persoalan baru seperti, bagaimana hakikatnya pengetahuan seseorang atas dunia eksternal? Atau bagaimana kita bisa tahu bahwa dunia eksternal itu benar-benar ada? Untuk menjawabnya, penulis meminjam penjelasan Fazlur Rahman sebagai berikut: Apa yang kita ketahui bukan hanya sebatas abstraksi atau kreasi acak dari benak kita, tetapi dunia nyata (*the real world*), dunia nyata secara total tanpa interpolasi. Makna dari diktum tersebut

adalah objek pengetahuan terhadap dunia eksternal yang telah ditransformasi menjadi sebuah *wujūd* baru (menjadi sebuah status realitas *wujūd* pengetahuan) tidaklah berarti bahwa kita mengetahui sebuah dunia baru atau hanya sebatas duplikat dari realitas eksternal. Bahkan, sejatinya, apa yang kita ketahui merupakan dunia eksternal tersebut dengan keseluruhan realitas persepsi nyatanya. Jiwa yang menciptakan forma-forma hanyalah merupakan sekedar cara untuk menegaskan identitas cara berfikir dan *wujūd* mental. Dunia yang kita ketahui merupakan sama persis dengan dunia yang ada. Akan tetapi status dari *wujūd*-nya berubah, menjadi sebuah kualitas mental dari sebuah pengetahuan.¹⁷

Konskuensi lain dari pandangan kedua tersebut, bagi Ṣadrā, adalah seseorang mampu menjelaskan pengetahuannya atas “sesuatu yang noneksis/tidak mungkin eksis“. Sesuatu yang di realitas dunia tidak ada, tapi kita mampu mengonsep-sinya, dan hasil konsepsi tersebut ada dalam benak kita, misalnya, sekutu Tuhan.¹⁸

Relasi antara Subjek dan Objek Pengetahuan

Salah satu hal yang sangat penting dari teori pengetahuan yang harus dijelaskan adalah relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Ṣadrā memiliki pandangan unik atas masalah ini. Namun, sebelum menganalisisnya, mari kita lihat pemikiran yang diajukan oleh filsuf pendahulu sebelum Ṣadrā.¹⁹

Beberapa filsuf memegang pendapat bahwa pengetahuan adalah sebuah *negasi*. Mengetahui objek eksternal-material berarti mengabstraksi atau melucuti materi yang terdapat pada

objek tersebut. Ini merupakan pengetahuan riil yang abstrak. Artinya, pengetahuan merupakan abstraksi dari materi dan setiap abstraksi merupakan *negasi*. Ṣadrā menolak pandangan ini, sebab menurutnya abstraksi dari materi merupakan sebuah konsep general dan universal. Dan apabila pengetahuan memang benar-benar berupa *negasi*, maka sesungguhnya tidak ada perbedaan antara hasil abstraksi satu orang dengan lainnya. Tidak mungkin untuk mengatakan bahwa hasil abstraksi Ahmad sama dengan Ali. Oleh karenanya, lebih tepat dikatakan bahwa hasil abstraksi Ahmad itu berbeda dengan hasil abstraksi Ali dan dengan demikian pengetahuan bukanlah sebuah *negasi* seperti abstraksi.

Kemudian, terdapat pandangan dari beberapa filsuf bahwa pengetahuan merupakan *representasi*. Hal ini ditinjau dengan memperhatikan seseorang yang dihadapkan pada objek dunia eksternal yang mengkreasi representasi dalam benaknya. Jika forma-forma representasi itu berkorespondensi dengan realitas, maka dapat dikatakan bahwa seseorang telah memiliki pengetahuan. Oleh karena itu, pengetahuan juga dapat dikatakan sebagai representasi yang tepat dari objek yang diketahui. Aristoteles, Ibn Sīnā, dan sebagian besar para filsuf paripatetik lainnya membela pandangan ini, sedangkan Ṣadrā menolaknya. Keberatan Ṣadrā mengacu pada persoalan bagaimana kita mengetahui tentang diri yang tidak memiliki representasi.

Pandangan ketiga, pengetahuan berupa *relasi* antara subjek dan objek pengetahuan. Untuk hal ini, Ṣadrā juga menolaknya. Menurutinya, pandangan ketiga tidak bisa diterima, sebab tidak memungkinkan bagi kita untuk memiliki pengetahuan

terhadap suatu objek yang non-*wujūd* ('*adamī*'). Dalam persoalan ini, dikarenakan objek pengetahuan tersebut non-*wujūd* di dunia eksternal, maka tidak ada *relasi* antara subjek dengan sesuatu tersebut. Dalam hal yang sama, manakala seseorang memiliki pengetahuan tentang dirinya sendiri, maka secara mendasar tidak ada pengetahuan antara subjek (jiwa) dengan objek pengetahuan (jiwa).²⁰

Sekarang kita kembali ke pandangan Ṣadrā tentang relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Menurutnya, subjek dan objek aktual yang diketahui identik. Ini merupakan salah satu dari beberapa doktrin paling penting dari Ṣadrā yang biasanya disebut dengan kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan (*ittihād al-'aqīl wa al-ma'qūl*).

Ṣadrā memiliki dua argumentasi terhadap teori ini, di antaranya:

Pertama, subjek pengetahuan yang aktif adalah jiwa. Sedangkan, objek pengetahuan yang aktual adalah *wujūd* mental dalam jiwa, yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri. Bagi Ṣadrā, jiwa adalah *wujūd* immateri yang serupa dengan berbagai *wujūd* immateri lainnya, yang tidak bisa dibagi-bagi menjadi bagian-bagian. Dengan kata lain, jiwa itu sederhana (*baṣīṭ*). Sekarang, apabila kita menerima bahwa jiwa itu sederhana (*baṣīṭ*), hal ini akan berimplikasi bahwa jiwa merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisah-pisah dari ciptaan-ciptaannya dalam dirinya jiwa. Oleh karenanya, jiwa dan *wujūd* mental merupakan kesatuan sejauh relasi ini ditinjau berdasarkan kausalitas ala Ṣadrīan yang menekankan "*relasi pancaran*", seperti ketakterpisahan matahari dengan cahayanya.

Argumentasi *kedua* kesatuan ini sebagai berikut: mari

mengamati objek inteleksi aktual (*actual intelligible/al-ma'qūlāt*). Esensi dari objek pengetahuan aktual ini adalah bahwa ia merupakan subjek dari inteleksi terhadap subjek penginteleksi (*intelligent/al-'āqil*). Ada dua kemungkinan di sini: kemungkinan pertama adalah kita dapat memperkirakan bahwa subjek penginteleksi (*intelligent/al-'āqil*) itu merupakan sebuah *wujūd* yang terpisah dari objek inteleksi (*intelligible/al-ma'qūlāt*). Kalau demikian, maka objek inteleksi bukanlah objek inteleksi selamanya, karena ketika subjek penginteleksi tidak menginteleksinya, objek inteleksi (*intelligible/al-ma'qūlāt*) akan berhenti.

Dalam kasus ini, objek inteleksi (*intelligible*) tersebut tidak menjadi sebuah objek inteleksi aktual (*actual intelligible*) lagi, sehingga menginteleksi hanyalah suatu kemungkinan (*potentiality*) yang akan dicapai ketika subjek penginteleksi luar memikirkan subjek tersebut. Padahal, anggapan pertama tadi adalah objek inteleksi merupakan sesuatu yang aktual. Nah, satu-satunya jalan untuk menghindari dari kontradiksi ini adalah menganggap bahwa subjek penginteleksi bukanlah *wujūd* yang terpisah dari objek inteleksi aktual. Dengan kata lain, objek inteleksi aktual tersebut pastilah subjek penginteleksi dan objek inteleksi itu sendiri.

Argumentasi ini mengharuskan bahwa objek inteleksi aktual (objek pengetahuan) itu identik dengan subjek penginteleksi (jiwa). Pengetahuan itu tidak lebih merupakan inteleksi jiwa terhadap ciptaan-ciptaannya dalam dirinya sendiri. Kesimpulan ini menempatkan sistem epistemologi Ṣadrā berbeda dengan epistemologi umum yang mendasarkan diri pada *oposisi biner* antara subjek dan objek.

Onto-Epistemologi

Bagian-bagian dari teori Ṣadrā tentang pengetahuan yang telah didiskusikan sebelumnya memiliki relasi secara langsung dengan prinsip ontologinya. Pada prinsipnya, apabila seseorang tidak menerima landasan ontologi Ṣadrā, maka sulit baginya untuk menerima teori Ṣadrā perihal epistemologi. Umumnya, karakteristik khas epistemologinya benar-benar bergantung pada prinsip ontologinya. Kita dapat menyebutnya sebagai onto-epistemologi ketimbang sekedar hanya epistemologi. Oleh karena itu, konsekuensi-konsekuensi yang berlaku pada ontologi turut berlaku pada onto-epistemologinya, di antaranya:

~ Pembagian Pengetahuan

Pengetahuan merupakan modus dari *wujūd* immateri, dan setiap *wujūd* itu swabukti, sederhana (*baṣīṭ*), dan tidak dapat dianalisa dengan kategori-kategori kuintitas seperti genus dan spesies. Ini berarti keduanya—*wujūd* dan pengetahuan—bersifat sederhana (*baṣīṭ*), sehingga tidak dapat didefinisikan, dikategorikan, dan dibagi menjadi beberapa bagian. Pada sisi lainnya, *wujūd* juga identik dengan kuintitas pada dunia eksternal, sedangkan pengetahuan identik dengan objek intelek (objek pengetahuan) pada benak. Dengan demikian, pembagian-pembagian kuintitas merupakan pembagian-pembagian pengetahuan.²¹

Berdasarkan pada pembagian objek pengetahuan (*ma'qūlāt*), Ṣadrā membagi pengetahuan menjadi dua bagian. *Pertama*, pengetahuan *wujūd* wajib (*wujūd al-wājib*). Hanya Tuhan sajalah yang memiliki pengetahuan tersebut,

karena Tuhan wajib atau niscaya *wujūd*-Nya. Oleh karena itu, pengetahuan-Nya akan diri-Nya dan *wujūd* selain-Nya menjadi wajib (niscaya); *kedua*, pengetahuan yang bersifat *wujūd* mungkin (*mumkīn al-wujūd*), yaitu pengetahuan yang dimiliki oleh semua *wujūd* selain Tuhan. Pengetahuan jenis ini mirip dengan kuintas, yang dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu “substansi” dan “aksiden”.

Pembagian pengetahuan ini berkoresponden dengan pembagian lainnya yang disuguhkan Šadrā. Ada dua pembagian pengetahuan: pengetahuan kehadiran (*‘ilm huḍūrī*) dan pengetahuan berperantara (*‘ilm huṣūlī*). Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, bahwa objek pengetahuan yang aktual merupakan *wujūd* mental di dalam jiwa. Sekarang, jika objek pengetahuan hanya memiliki satu *wujūd*, yaitu apabila *wujūd* aktual sebagai objek pengetahuan itu identik dengan *wujūd* riilnya berarti seseorang telah memiliki *‘ilm huḍūrī*. Sedangkan, apabila *wujūd* aktual dari objek pengetahuan tersebut berbeda dengan *wujūd* riil dunia eksternalnya berarti bersifat *‘ilm huṣūlī*.²² Misalnya, ketika seseorang memiliki pengetahuan tentang diri sendiri, karena objek pengetahuan tersebut hanya memiliki satu *wujūd*, maka *wujūd* ini berada di dalam jiwa yang secara otomatis akan identik dengan *wujūd* riil jiwa tersebut. Contoh semacam inilah yang disebut sebagai *‘ilm huḍūrī*. Namun, apabila seseorang memiliki sesuatu perihal objek eksternal, maka *wujūd* riil tersebut (di dunia eksternal) berbeda dengan *wujūd* aktualnya dalam jiwa, sehingga pengetahuan semacam ini disebut sebagai *‘ilm huṣūlī*.

Penting untuk diperhatikan, di saat berbagai *wujūd* dari forma-forma mental tersebut berbeda dengan berbagai *wujūd*

riilnya, maka kita memiliki *'ilm ḥuṣūlī*. Dan ini salah satu penjelasan dari definisi pengetahuan yang berbunyi: hadirnya forma sesuatu ke dalam pikiran. Dan sebaliknya, ketika berbagai *wujūd* dari forma-forma mental tersebut itu identik dengan *wujūd* riilnya, maka itu *'ilm huḍūrī*.

Sebagaimana Aristoteles, Ṣadrā turut membagi *'ilm ḥuṣūlī* menjadi dua bagian, *taṣawwur* dan *taṣdīq*. *Taṣawwur* ibarat *genus*, sedangkan *taṣdīq* merupakan jenis khusus dari *taṣawwur*, seperti satu spesies yang mengandung *genus* dan *diferentia* tertentu. Dalam *taṣawwur*, seseorang memiliki *wujūd* mental murni dari berbagai objek. Konsep ini terpisah dari *wujūd* mental lainnya yang berada dalam pikiran (sebagaimana *wujūd* eksternal yang terindividuasi, terdeterminasi, dan terpisah satu sama lain). Jenis pengetahuan ini sesungguhnya tidak membutuhkan suatu “keputusan”, “penilaian”, ataupun “penghukuman”. Sederhananya, *Taṣawwur* (konsepsi) hanya sekedar gambaran mental perihal sesuatu di dunia eksternal, seperti konsepsi seseorang akan sebuah meja; dan ini berarti bahwa dalam benak seseorang hanya terdapat sebuah *wujūd* mental atau forma sesuatu yang berkorespondensi dengan meja dan terpisah dari *wujūd* mental lainnya. *Wujūd* mental ini tidak membutuhkan sebuah keputusan atau penghukuman apa pun terkait dengan meja.

Sebaliknya, *taṣdīq* merupakan jenis pengetahuan yang tampil sebagai “keputusan”, “penilaian”, dan “penghukuman”. Para filsuf muslim biasanya memberi pengertian *taṣdīq* sebagai “*penisbahan sesuatu pada sesuatu lainnya*”, seperti menisbahkan konsep “pintar” pada sosok “Ahmad”, sehingga muncul suatu proposisi (*qaḍīyyah*) yang berupa “Ahmad

itu pintar.” Penisbahan “pintar” pada Ahmad selalu dirangkai dan didahului dengan pengamatan, keyakinan, dan, terakhir, penghukuman sehingga muncullah sebuah proposisi baik berupa analitis ataupun sintesis. “Penisbahan sesuatu pada sesuatu lainnya” melazimkan adanya *dua* konsep berbeda yang terkonstitusi di dalam proposisi. Artinya, proposisi selalu mengandung aspek *subjek* dan *predikat*. Sementara, terdapat proposisi lainnya yang kerap disebut sebagai *proposisi sederhana*, yang mana kuitas menjadi subjek dan eksistensi adalah predikat, seperti “Ahmad ada.” Proposisi sederhana, menurut para filsuf, khususnya Sadrian, tidak memiliki “relasi”, sebab sesuatu *dengan* dirinya sendiri [dengan eksistensinya sendiri] tidaklah dijembatani oleh sesuatu lainnya.

~ *Kebenaran dan Isi Pengetahuan*

Şadrā tidak menjelaskan secara eksplisit tentang teori kebenaran, akan tetapi penulis mencoba menjelaskan teorinya secara garis besar semata. Seperti diketahui secara umum bahwa Şadrā membagi pengetahuan menjadi dua: *‘ilm huḍūrī* dan *‘ilm huşūlī*.

Pada *‘ilm huḍūrī*, karena subjek dan objek pengetahuan itu identik, maka tidak perlu diperdebatkan lagi. Bagi Şadrā, dalam pengetahuan semacam ini seseorang tidak perlu melakukan investigasi relasi antara forma mental dengan objek aktualnya. Keduanya identik, dan oleh karena itu *‘ilm huḍūrī* selalu benar. Dengan demikian, tidak perlu teori apa pun tentang kebenaran bagi *‘ilm huḍūrī*.

Epistemologi Şadrā didasarkan pada hierarki pengetahuan dalam prinsip *ilm huḍūrī*. Hal ini menunjukkan bahwa pengetahuan setiap orang tentang dirinya sebagai *maujūd* (ek-

sisten) pelaku persepsi merupakan pengetahuan yang tidak bisa disangkal. Subjek persepsi adalah subjek yang aktif dalam memikirkan sesuatu, dengan penyaksian batinnya ia sadar atas dirinya sendiri, tanpa membutuhkan wahana pengindraan, forma-forma ataupun konsep-konsep mental. Bahkan, diri subjek persepsi itu sendiri merupakan pengetahuan. Dalam pengetahuan dan kesadaran ini, subjek, objek, dan pengetahuan, tidak mungkin terfragmentasi.

Dikarenakan begitu validnya pengetahuan kehadiran, ia menjadi sesuatu yang tidak bisa dianalisis dan diuraikan dalam konsep-konsep. Jadi, pengetahuan tentang diri sendiri merupakan kesadaran yang bersifat intuitif, sederhana, dan secara langsung berkaitan dengan jiwa. Pengetahuan jenis ini kerap disebut esensi kesadaran jiwa. Karenanya, proposisi seperti “Aku ada”, “Aku ragu”, “Aku yakin” mustahil untuk tertolak. Berbagai proposisi yang bersumber dari fitrah dan batin manusia adalah proposisi yang mutlak dan bebas dari kesalahan.

Sementara dalam *‘ilm ḥuṣūlī*, Ṣadrā membaginya menjadi dua bagian, yaitu pengetahuan *duniawi* dan pengetahuan *ukhrawi*. Pada pengetahuan duniawi, Ṣadrā mengikuti Aristoteles terkait dengan teorinya tentang kebenaran: teori korespondensi. Menurut teori ini, ketika seseorang mengetahui suatu objek berarti forma mental yang mengada dalam pikiran berkorespondensi dengan forma eksternal dari objek tersebut. Selanjutnya, bagaimanakah *wujūd* mental berkorespondensi dengan sebuah *wujūd* eksternal? Menurut Ṣadrā, kedua *wujūd* tersebut memiliki forma kuintitas yang sama meskipun *wujūd* eksternal dan *wujūd* mental berbeda secara esensial satu sama

lain.²³ Tatkala jiwa berhadapan dengan sebuah objek eksternal melalui organ indrawi, jiwa membuat sebuah *wujūd* mental, yang kuititasnya identik dengan kuititas objek eksternal. Jadi, korespondensi merupakan sesuatu yang ada pada setiap *taṣawwur* dan *taṣdīq*. Ini merupakan kemampuan jiwa dalam mengkreasi forma mental yang identik dengan objek-objek acuannya.

Dengan demikian, definisi kebenaran dalam konteks ini adalah korespondensi forma mental dengan forma objek eksternal yang dipersepsi. Kesulitan dari *‘ilm ḥuṣūlī* ini adalah metode dan pencarian momen dalam menentukan korespondensinya dengan realitas. Terlebih lagi, kompleksitas realitas eksternal yang tidak melulu benar-benar menjadi objek persepsi mental seseorang. Dan sebab inilah, *ilm ḥuṣūlī* berpeluang untuk bisa benar (*valid*) atau keliru (*invalid*). Ia menjadi *benar* ketika sesuai dengan kenyataan dan menjadi *salah* jika tidak sesuai dengan kenyataan. Hal ini tentu berbeda dengan *‘ilm huḍūrī* yang subjek dan objek pengetahuannya identik secara esensial.

Ada satu kata kunci dari sistem teori Ṣadrā ini yang terkesan ambigu, yaitu perihal kata *‘Haq’*. *‘Haq’* secara bersamaan memiliki beberapa makna, pada satu sisi, berarti Tuhan, Pencipta, Yang Absolut dan *Wujūd Wājib*. Makna ini merefleksikan aspek ontologi dari filsafat Ṣadrā. Pada sisi lainnya, kata tersebut berarti ‘kebenaran’, sesuatu yang berkorespondensi dengan realitas. Hal ini menunjukkan bahwa sistem pengetahuan Ṣadrā tidaklah murni ontologi, dan juga tidak murni epistemologi. *‘Haq’* itu sendiri lebih luas pemaknaannya dibandingkan dengan ‘kebenaran’, sebab kata tersebut

memiliki beberapa koneksi dengan *wujūd*. Jadi menurut Ṣadrā, pengetahuan yang benar haruslah memiliki hubungan yang dekat dengan realitas, *wujūd*. Dan realitas itu tidak lain merupakan ‘Yang Satu’, sederhana (*baṣīṭ*), dan murni. Terakhir, pengetahuan yang benar (haq) dan *wujūd* merupakan hal yang sama.

Hermeneutika *Wujūdī*

Ada beberapa aturan dan prinsip tertentu yang digunakan Ṣadrā mengenai hermeneutikanya. Dalam bukunya, *Mafātiḥ al-Ghayb*, Ṣadrā menyebutnya sebagai *ta’wīl*, yang dalam pandangannya bukan *membuang* atau *mempertentangkan* makna *ẓāhir* ayat al-Qur’an, tetapi lebih kepada menyingkap makna *bāṭin*-nya, memperdalam, dan menyempurnakannya. Mengenai hal tersebut, Ṣadrā mengatakan, “*Apa yang diraih atau akan diraih oleh orang-orang yang rāsikh (mendalam) ilmunya dan urafa muhaqqiq seputar rahasia-rahasia al-Qur’an sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir lahiriahnya, bahkan merupakan penyempurna dan pelengkap bagi makna lahiriah. Ta’wīl, berdasarkan pada hakikatnya, beranjak dari [makna] lahiriah menuju inti kedalamannya, melewati permukaan menuju batin dan rahasianya*”.²⁴

Untuk sampai pada kedalaman pemikiran hermeneutika Ṣadrā, menganalisa dan memahami definisinya tentang dunia, manusia dan al-Qur’an, sangat diharuskan. Dalam bab ini terdapat beberapa isu yang harus ditinjau sebagai pondasi hermeneutika dan sebenarnya bahasan ini merupakan kelanjutan dari isu-isu teosofi transendennya yang sudah dibahas sebelumnya. Apabila di bab yang lalu kita melihat bahasan menge-

nai *wujūd*, di bab ini adalah upaya untuk menerapkan *falsafah wujūd* pada kandungan al-Qur'an.

Gradasi Ayat al-Qur'an

Berdasarkan prinsip filsafatnya, Ṣadrā memandang al-Qur'an identik dengan *wujūd* yang memiliki sifat gradasi, secara khusus, ada tiga tingkat. Prinsip teori Ṣadrā perihal masalah ini mengacu pada salah satu ayat al-Qur'an yang terkait dengan tiga cara penerimaan wahyu: “*Dan tidak mungkin bagi seorang manusia pun bahwa Allah berbicara dengannya, kecuali dengan perantara wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat), lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana*” [Q.S. 43: 51].²⁵

Dengan kata lain, kitab suci menurut Ṣadrā memiliki tiga tingkatan penafsiran: *intelektual*, *simbolik*, dan *literal*. Di lain tempat, ia mengatakan, sebagian besar dari kitab al-Qur'an dituangkan ke dalam makna literal (eksternal) yang memiliki implikasi dengan inti dan makna yang tersembunyi di balik forma literal tersebut. Dan yang inti memiliki implikasi dengan makna inti yang selanjutnya.²⁶ Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*: “*Al-Qur'an seperti manusia yang memiliki aspek internal (bāṭin) dan eksternal (ẓāhir). Setiap aspek memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna bāṭin) juga memiliki makna batin lainnya, dan hal ini berlaku sampai pada suatu batas yang tidak ada seorang pun mengetahuinya kecuali Tuhan*”.²⁷ Kemudian dalam rangka memperkuat pendapatnya, ia menukil sebuah *hadīth*: “*Al-*

Qur'an memiliki makna zāhir dan bāṭin, yang bāṭin memiliki makna bāṭin lagi hingga tujuh tingkatan bāṭin".²⁸

Prinsip gradasi al-Qur'an ini serupa dengan gradasi realitas alam semesta. Pada ketiganya—al-Qur'an, alam, manusia—terdapat hubungan dan kesesuaian. Manusia adalah dunia kecil (mikrokosmik); alam adalah dunia besar (makrokosmik); dan al-Qur'an adalah pendamping keduanya. Antara satu dengan lainnya memiliki sistem yang sama. Manusia sempurna, misalnya, pada satu sisi meliputi seluruh aspek realitas-realitas kosmos, dan pada sisi lainnya mencakup realitas-realitas al-Qur'an. Al-Qur'an, melalui kedua lapis pembungkusnya, juga merefleksikan tingkatan manusia sempurna dan hakikat *wujūd* alam semesta. Tiga realitas tersebut—jiwa manusia (*al-anfusī*), langit (*al-aftak*) dan al-Qur'an—adalah kitab-kitab Ilahi sekaligus *dilālah* (tanda akan) *wujūd* Tuhan, *tajalli* dari nama, sifat, dan penampakan (*mazāhir*) Tuhan.²⁹

Penjelasan Ṣadrā mengimplikasikan bahwa al-Qur'an memiliki makna-makna mengenai tingkatan secara vertikal yang nantinya dapat dicapai berdasarkan pada kapasitas intelektual dan spiritual seseorang. Terlebih lagi, al-Qur'an secara konstan mengajak kita untuk menyingkap potensi makna yang tak terbatas. Hal ini juga menunjukkan bahwa prinsip hermeneutika Ṣadrā berjalan secara dinamis dan tidak statis dan model hermeneutikanya identik dengan teori hermeneutika (*ta'wīl*) para sufi (*'urafā*).

*Yang Jelas (Muḥkām) dan yang Samar-Samar
(Mutashābihāt)*

Tingkatan *zāhir* dan *bāṭin* dalam al-Qur'an seperti dijelaskan

di atas akan mengarahkan kita pada pembahasan selanjutnya, yaitu “yang jelas” (*muḥkām*) dan “yang samar” (*mutashābihāt*).

Yang samar (*mutashābihāt*) kerap disebut polisemi atau ekuivokal (*al-ishtirāk al-lafẓi*), yang berarti satu kata mengandung keragaman makna. Contohnya adalah kata “*ayn*” yang dapat berarti “mata”, “sumber”, “esensi”, dan “pemimpin utama”. Pada umumnya, pembagian polisemi semacam ini disebut oleh ahli bahasa sebagai polisemi horizontal. Sementara gagasan hermeneutika Ṣadrā sendiri—dengan menggunakan prinsip gradasi al-Qur’an—bukanlah dari kategori polisemi horizontal. Dengan bahasa sederhana, gagasan hermeneutika ala Ṣadrā adalah polisemi vertikal atau gradual (*tashkīk*), yang sesuai dengan kaidah gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*). Sebagai contoh, kata ‘*arshī*’ dalam al-Qur’an adalah ‘hati manusia’, dan makna ini hanya jika dipandang dari makna literal; adapun makna batin dari ‘*arshī*’ adalah ruh hewaniahnya; makna batin dari ‘*arshī*’ selanjutnya adalah jiwa rasional yang merupakan pondasi bagi jiwa manusia.³⁰

Dari penjelasan tersebut, kata dan berbagai *lafaz* al-Qur’an memiliki tingkatan dalam hal makna. Terkadang kata-kata tersebut dapat dipahami dalam forma indrawi atau literal, terkadang pula dipahami makna batinnya sampai pada batas batinnya batin. Pondasi dari pandangan ini adalah kesamaan prinsip kosmik, seperti, antara alam yang lebih rendah tingkatannya terhadap alam yang lebih tinggi, dan keduanya saling terhubung satu dengan lainnya. Contohnya adalah sesuatu yang ditemukan pada tingkatan alam yang rendah dapat ditemukan pula pada realitas alam yang lebih tinggi, tetapi bagi keduanya memiliki perbedaan intensitas *wujūd*, antara “lebih sempurna”

dan “kurang sempurna”.³¹

Mengenai manusia sendiri, tidak semuanya dapat berhubungan secara intensif dengan semua tingkatan alam. Ada orang yang hanya mampu berkuat pada dunia indrawi; ada pula yang, melampaui dunia indrawi, mencapai alam imajinasi dan—barangkali sebagian kecil saja—benar-benar mampu mencapai seluruh tingkatan alam raya. Selain itu, berdasarkan pada perbedaan intensitas *wujūd*, kemampuan manusia dalam mempersepsi dunia pastilah berbeda. Hukum seperti ini juga akan berimplikasi pada persepsi mengenai Kitab Suci (al-Qur’an).

Penjelasan demikian berangkat dari prinsip keidentikan dan paralelisme antara al-Qur’an, alam, dan manusia, di mana al-Qur’an adalah denotasi bahasa (*al-lughawī*) dan ungkapan *lafẓī* dari *wujūd* pada setiap tingkatannya. Seseorang dapat mengatakan bahwa al-Qur’an merupakan simbol penanda, sedangkan *wujūd* merupakan yang ditandai. Setiap sisi dari realitas tersebut memiliki *zāhir* dan *bāṭin*, sebagaimana alam *al-mulk* dan *al-shahādah* yang dijadikan penanda nama lahiriah (*al-zāhir*), sementara alam *al-malakūt* dan *al-ghayb* sebagai penanda nama batin (*al-bāṭin*).³² Sisi *zāhir* bersifat jelas dan sisi *bāṭin* itu bersifat tersembunyi, begitu pula sisi yang terdapat pada manusia. Apabila yang pertama menandakan sisi jasmani yang berubah-ubah, maka yang kedua menandakan hati (*qalbu* dan *sir*) yang bersifat tetap.³³

Pembagian tingkatan alam ini sesuai dengan penamaan yang digunakan oleh al-Qur’an itu sendiri, seperti, bahwa setiap alam memiliki nama khusus yang sesuai dengan *maqām*-nya. Demikian juga dengan al-Qur’an, yang pada satu

sisi menamakan dirinya *al-majīd*; “*Bahkan yang ia dustakan adalah al-Qur’an yang mulia (al-majīd)*”, dan, pada sisi lainnya, menamakan dirinya dengan kata tinggi (*‘ālī*); “... *Dan sesungguhnya al-Qur’an itu dalam induk al-kitāb di sisi Kami, adalah benar-benar tinggi nilainya (‘ālī) dan amat banyak mengandung hikmah*”. Dan nama-nama lainnya sesuai dengan ayat-ayat terkait dalam al-Qur’an, seperti, *mubīn*, *nūr*, *‘azīm*, *‘azīz*, dan *karīm*. Perbedaan nama-nama tersebut bukanlah menunjukkan perbedaan hakikat Kitab Suci, melainkan mengacu pada “ketunggalan hakikat” sekaligus “keragaman tingkat” dalam *‘nuzūl*-nya. Jadi, nama-nama yang sesuai dengan *‘nuzūl*’ tersebut pasti berbeda-beda. Begitu pula berlaku bagi manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) yang hakikatnya tunggal sekaligus memiliki banyak *maqām* dan derajat dalam *‘su’ūd*-nya atau “kenaikannya”.

Masing-masing tingkatan al-Qur’an memiliki nama-nama yang berbeda, sama halnya tingkatan *maqām* manusia sempurna yang juga memiliki nama-nama yang berbeda.³⁴ Jadi, al-Qur’an yang selama ini kita lihat ber-*lafaz* bahasa Arab adalah tingkatan terendah (*al-marḥalah al-nāzilah*) dari *Kalām* Ilahi. *Lafaz* bahasa Arab merupakan *tanazzul* akhir dari tingkatan kemutlakan yang bersifat terbatas, terdeterminasi, berbentuk huruf, dan berupa tulisan.

Keselarasan antara Akal dan Wahyu

Prinsip ketiga dari sistem hermeneutika Şadrīan adalah keharmonisan antara akal dan wahyu. Akal, menurut Şadrā, adalah *hujjah bāṭin* Tuhan untuk manusia, sedangkan wahyu merupakan *hujjah zāhir*-nya. Ia juga menyebut akal sebagai

shāriat dalam diri manusia, sedangkan hukum *shāriat* sebagai akal luar bagi manusia.³⁵ Wahyu al-Qur'an bak cahaya yang dengannya manusia bisa melihat. Di sini akal ibarat mata, satu instrumen yang dengannya seseorang mampu melihat dan menyadari akan adanya cahaya tersebut. Apabila cahaya tidak ada, kendati seseorang memiliki mata yang utuh dan berfungsi, ia pasti tidak dapat melihat; bahkan, jika cahaya dihalangi dan ditutupi, seseorang juga tidak dapat melihat kendati ia memiliki mata; dan sebaliknya, menutup mata hanya menjadikan seseorang tidak dapat melihat apa pun. Dalam kacamata penulis, analogi terakhir tengah terjadi dan mengacu pada banyak kelompok literalis yang menutup akalnya.

Terkait dengan tiga prinsip di atas, metode hermeneutika Ṣadrā akan memiliki konsekuensi tertentu terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya dengan ayat-ayat *mutashābihāt*. Berkenaan dengan metode dan model hermeneutika, Ṣadrā banyak mengkritik sejumlah metode yang sering digunakan oleh para literalis, *fuqahā'*, teolog, dan filsuf. Para rasionalis, misalnya, cenderung mengarah pada makna alegoris (kiasan) yang dapat membuat seseorang tergelincir pada suatu makna, dan hal ini menjurus pada menihilkan makna literalnya; sedangkan para literalis cenderung pada makna literal. Akibatnya, yang pertama terkesan mengacuhkan *zāhir*, yang kedua terlalu acuh pada kekayaan *bāṭin* ayat-ayat al-Qur'an.

Terdapat pula sebagian teolog yang memadukan dua metode di atas, tetapi malah membawa kepentingan *mazhāb*, aliran filsafat tertentu, atau hasrat pribadi. Hasilnya, terdapat kesan memaksakan sebuah makna agar berkorespondensi antara pandangan yang dimiliki dengan ayat-ayat al-Qur'an.³⁶

Kamal Haedary menyebut proses seperti ini sebagai ‘*tahmīl*’, yaitu, kita bertanya pada akal, dan selanjutnya menerapkan pandangan-pandangan rasional yang kita miliki pada al-Quran.³⁷ Hal ini tentu bisa menggiring seseorang menafikkan prasyarat teoritik yang seharusnya dimiliki oleh seorang mufasir, seperti kaidah-kaidah dalam bahasa Arab.

Mengenai kelompok-kelompok tersebut, Ṣadrā mengatakan:

“Pertama, sebagian seperti Mu’tazillah pada umumnya saat melakukan penakwilan yang tidak menggunakan makna lahiriahnya. Kedua, sebagian lainnya seperti Hanabilah yang sangat jumud dalam makna lahiriahnya. Ketiga, sebagian lain seperti golongan Asy’ari dan para Filsuf yang dalam persoalan ta’wil dan dalam pertentangan ta’wil dengan makna lahiriahnya mencoba mengambil jalan tengah. Golongan ini pada sebagian tempat tidak sesuai dengan makna lahiriah, misalnya dalam persoalan tauhid hingga persoalan derajat qudsi rububiyah”.³⁸

Metode tafsir yang tepat menurut Ṣadrā adalah menempatkan teks-teks *shariat* atau ayat-ayat al-Qur’an, bukan sekedar realitas simbolik. Hal ini juga harus menunjukkan sejumlah fundamen pada realitas hakiki dari bahasa dan menunjukkan realitas eksternal sebagaimana adanya.

Seorang *mufasssir* harus mampu menjaga relasi dari tiga realitas (yang sudah dibahas di atas) dan menjaga ruh maknanya. Ruh makna sendiri adalah penyatu antara makna *zāhir* dan *bāṭin* agar keduanya tidak saling bertentangan.³⁹ Metode seperti ini merupakan metode yang digunakan oleh orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūna fī al-‘ilm*), seorang yang tajam mata akal dan intuisinya serta dipilih Tuhan untuk menyingkap misteri realitas, makna spiritual, dan berbagai

rahasia lainnya. Model hermeneutika Ṣadrā, kendati menekankan untuk menyelami samudra spiritual, tidak serta merta menolak makna *ẓāhir* dari al-Qur'an.

Terkait dengan metode tersebut, Ṣadrā mengatakan:

*“...Keempat, mereka adalah ahli makrifat dan mereka itu mendalam (rāsikh) ilmunya dan telah mendapatkan cahaya suci dan ruh Ilahi sehingga mereka sampai pada kedalaman rahasia-rahasia syariat. Bahkan, tanzīh (visi pensucian atau transendensi Tuhan, bahwa Tuhan tidak identik dengan alam) yang mereka pahami berbeda dengan tanzīh yang dipahami Asy'ari dan sebagian filsuf. Mereka (ahli makrifat) meyakini bahwa tanzīh pada saat yang sama adalah tashbīh (visi imanensi Tuhan, bahwa Tuhan memiliki kemiripan dengan alam), dan mereka menyatukan antara tashbīh dan tanzīh”.*⁴⁰

Memang, kedekatan hermeneutika ala Ṣadrā dengan para Sufi, khususnya Ibn Arabī, tidak bisa disangkal, karena tujuan utama dari metode yang diberikan tidak hanya menjaga makna hakiki melalui penyaksian akan realitas hakikinya, tetapi juga mengharuskan pembuktian melalui konteks justifikasi atau argumentasi rasional filosofis.

Beberapa Kandungan Pokok *Q.S al A'lā*

Mayoritas Ulama' menggolongkan surat *al A'lā* sebagai salah satu surat *makkiyah*, karena ayat-ayat dalam surat ini diturunkan sebelum Nabi berhijrah ke Madinah. Namun sebagian ahli tafsir menggolongkan sebagian ayat pada surat ini sebagai ayat-ayat Madinah, karena ayat ke-14 dan ke-15 berbicara tentang zakat fitrah dan sholat *Idul Fitri*. Zakat Fitrah dan sholat *Idul Fitri* diadakan setelah Nabi hijrah ke Madinah.⁴¹ Menurut sejumlah Ulama', tema utama yang terkandung dalam surat ini adalah penyucian Tuhan dan

penetapan ke-esaan-Nya serta kuasa-Nya dalam mencipta serta memberikan tuntunan wahyu kepada para Nabi yang menuntun manusia ke jalan yang benar.⁴²

Dalam beberapa beberapa riwayat, surat ini merupakan salah satu surat yang paling disukai oleh Rasulullah, terutama dibaca pada waktu dan hari-hari utama seperti shalat di hari jumat atau sholat-sholat di hari raya (*Ied*). Membaca surat ini pun memiliki keutaman, seperti yang dikatakan Rasulullah: “*Barangsiapa yang membaca surat ini pada setiap shalat fardu ataupun shalat nāfilah, maka ia dipersilahkan untuk memasuki surga dari arah pintu mana pun yang ia kehendaki*”; “*Barangsiapa yang membaca surat ini, maka Tuhan akan memberikan 10 kebaikan baginya*”.⁴³

Kata *al-a'lā* sendiri merupakan bentuk superlatif dari kata *al-‘ālī* yang maknanya adalah “tinggi” dan oposisi dari segala sesuatu yang rendah, bersifat material ataupun immaterial. Makarim Shirazī dalam tafsirnya, *al-Amthal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*, mengartikan kata *al-a'lā* dengan “sesuatu yang lebih tinggi” dari apa pun. Sesuatu yang lebih tinggi di sini adalah sesuatu yang melampaui segala macam konsep, imajinasi, analogi (*qiyas*), prasangka, dan setiap penyerupaan baik penyerupaan tersebut bersifat jelas maupun tersembunyi.⁴⁴

Surat *al A'lā* ini diawali dengan kata perintah yang dalam bahasa Arab disebut sebagai *fi'il amr*, yang mengharuskan pembaca untuk mengagungkan dan memuji nama Tuhan (*sabbih ism rabbika l-a'lā*). Dengan alasan tersebut Ṣadrā menamakan setiap bab pada tafsir ini dengan *tasbīh*.

Menurut Ṣadrā, kata bentuk perintah *sabbih* tidak hanya

sebatas pernyataan *lafaz* ‘maha suci Tuhanku yang Maha Tinggi (*subhāna rabbī al-a’lā*)’, tetapi maksudnya adalah suatu pengetahuan dan kesadaran akan “kesucian Tuhan”. Akar kata tersebut mendenotasi “pemujian” dan “penyucian” dan juga menunjukkan sejauh mana posisi diri kita mampu memberikan penyifatan terhadap Tuhan secara tepat, karena Dia suci dari segala sifat *imkāniyah* makhluk. Oleh karenanya, Ṣadrā memulai *tafsīr Q.S al A’lā* dengan penjelasan tentang denotasi utama (*al-maqṣūd al-aṣlī*) dari akar kata *sabbaḥa*.⁴⁵ Dengan itu, masing-masing bab dalam tafsir dimulai dengan penyucian Tuhan, yang di dalamnya menguraikan persoalan mengenai prinsip-prinsip agama berdasarkan cara pandang filosofis-mistikal.

Singkatnya, nilai-nilai pokok yang terkandung dalam *tafsīr Q.S al A’lā* Ṣadrā beserta pembagian bab (*al-tasbīḥ*) dengan kategori ayatnya adalah sebagai berikut:

Bab pertama (*al-tasbīḥ al-awwal*) *tafsīr Q.S. al A’lā* mengulas tiga ayat ke-1: “*Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi (sabbihī isma rabbika al a’lā). Yang menciptakan dan menyempurnakan penciptaan-Nya (alladhī khalaqa fasawwā). Dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk (wa alladhī qaddara fahadā)*.”⁴⁶ Pada bab ini, Ṣadrā mendeskripsikan hakikat *tasbīḥ* dan mendeskripsikan kesucian *Dhāt* Tuhan dengan menggunakan argumentasi penciptaan hewan dan kondisi jiwa hewan. Selain itu, terdapat pemaparan filologi sehubungan dengan ayat, misalnya, menjelaskan hakikat makna dari frase ‘*isma rabbika al-a’lā*’ di ayat pertama, kata ‘*taqdīr*’ di ayat kedua dan kata ‘*taswīyah*’ di ayat ketiga.

Bab ke-2 (*al-tasbīḥ al-thānī*) mengulas dua ayat setelahnya: “*Dan yang menumbuhkan rumput-rumputan (walladhī akhrajā almar’ā). Lalu Dia menjadikan rumput-rumput itu kering kehitam-hitaman (faja’alahū ghuthā’an aḥwā)*”.⁴⁷ Pembahasan utama dari bab (*al-tasbīḥ*) ini adalah penjelasan tentang *ināyah*, *ḥikmah*, dan kesucian Tuhan dengan menggunakan argumentasi *wujūd* tumbuhan. Pada bab kedua ini juga, Ṣadrā mengawali tafsirnya dengan penjelasan secara singkat mengenai akar kata ‘*al mar’ā*’ dan ‘*aḥwā*’ yang menjadi kata kunci di dalam kedua ayat tersebut.

Bab ketiga (*al-tasbīḥ al-thālith*) mengulas empat ayat selanjutnya: “*Kami akan membacakan (al-Qur’an) kepadamu (Muhammad) maka kamu tidak akan lupa (sanuqriuka falā tansā). Kecuali kalau Allah menghendaki. Sesungguhnya Dia mengetahui yang terang dan yang tersembunyi (illā mā shā Allāhu innahū ya’lamu al-jahra wa ma yakhfā). Dan Kami akan memberi kamu taufik kepada jalan yang mudah (wanuyassiruka lilyusrā). Oleh karena itu, berikanlah peringatan karena peringatan itu bermanfaat (fadhakkir in nafa’ati al-dhikrā)*”.⁴⁸

Di bagian ini Ṣadrā secara khusus mengulas tentang karakteristik seorang Nabi, seperti kesempurnaan Nabi Muhammad saw. Kesempurnaan yang dimiliki Nabi merupakan kesempurnaan hakiki, yakni memiliki kesempurnaan dalam dua fakultas: Teoritis (*al-quwwah al-naẓariyyah*) dan praktis (*al-quwwah al-‘amaliyyah*). Arti dari dua kemampuan tersebut adalah memiliki kemampuan untuk menerima wahyu dari Tuhan dan menyampaikannya kepada manusia, lalu membimbingnya untuk menuju proses kesempurnaan (*takammul*).⁴⁹ Bagi orang

yang memiliki kesempurnaan ilmu hakiki sejatinya memiliki pula kesempurnaan dalam keseluruhan sifat-sifat sempurna (*kamīlan fi jamī' al-sifāt al-kamāliyah li al-maujūd bimā huwa maujūd*), dan terbebas dari segala sifat kekurangan. Orang seperti inilah yang merupakan cerminan dari kesempurnaan, bukti (*hujjah*), dan tanda (*ayāt*) teragung mengenai *wujūd* Tuhan.

Melalui argumentasi seperti yang disebutkan, Ṣadrā menyimpulkan bahwa seseorang yang hanya mencapai kesempurnaan dalam amal tanpa pengetahuan tidak bisa disebut sebagai seseorang yang telah mencapai kesempurnaan hakiki dan konsekuensinya tidak bisa mendapat posisi kenabian ataupun *khilāfah*.⁵⁰

Bab empat (*al-tasbīḥ al-rābi'*) membahas tiga ayat selanjutnya, dari ayat ke-10 hingga ke-13: “Orang yang takut [kepada Allah] akan mendapat pelajaran (*sayadhdhakkaru man yakshā*). Orang-orang yang celaka (*kafir*) akan menjahuinnya (*wa yatajannabuhā al-ashqā*). Yaitu orang yang akan memasuki api yang besar/neraka (*alladhī yaṣlā al-nāra al-kubrā*). Kemudian dia tidak mati di dalamnya dan tidak pula hidup (*thumma lā yamūtu fihā walā yahyā*)”.⁵¹

Pada bab empat (*al-tasbīḥ al-rābi'*) terdapat ulasan mengenai tingkatan jiwa manusia, kebahagiaan dan deritanya, ditinjau dari sisi pencapaian kesempurnaan ilmu. Sementara bab kelima (*al-tasbīḥ al-khāmis*) mengulas tentang tingkat kebahagiaan dan derita yang akan dialami oleh manusia di akhirat, dan ini ditinjau dari sisi amalnya. Ayat-ayat yang termuat di bab kelima (*al-tasbīḥ al-khāmis*): “*Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri dengan beriman*

*(qad aflaha man tazakkā). Dan dia ingat nama Tuhannya, lalu dia shalat (wadhakara isma rabbihī faṣallā). Tetapi kamu (orang-orang kafir) memilih kehidupan duniawi (bal tu 'thirūna al-ḥayāta al-dunyā).*⁵²

Pada bab enam (*al-tasbīḥ al-sādis*) *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā hanya menjelaskan satu ayat saja: “*Sedang kehidupan akhirat adalah lebih baik dan lebih kekal (wa al-ākhiratu khayrun wa abqā).*”⁵³ Ṣadrā mengulas tentang perbedaan kondisi manusia ditinjau dari perbedaan ketetapan hatinya tatkala mencari kenikmatan. Jiwa yang hina dan rendah lebih mengutamakan dunia dan kenikmatan yang bersifat singkat, sedangkan jiwa yang mulia dan suci akan mencari kenikmatan *ukhrawī* nan abadi yang jauh lebih baik di akhirat kelak nanti.

Bab terakhir *tafsīr Q.S. al A'lā*, bab ketujuh (*al-tasbīḥ al-sābi'*), mengulas dua ayat terakhir surat ini: “*Sesungguhnya ini benar-benar terdapat dalam kitab-kitab yang dahulu (inna hādha lafi al-ṣuḥufi al-ūlā). (Yaitu) Kitab-kitab Ibrahim dan Musa (ṣuḥufi ibrahīma wa mūsā)*”.⁵⁴ Bab penutup berisi tentang beberapa penegasan bahwa sejumlah perkara yang disebutkan dalam pembahasan bab sebelumnya yang terkait dengan ketuhanan, kenabian dan hari akhir merupakan jalan Ilahi dan agama yang lurus. Pengetahuan-pengatahuan tersebut merupakan jalannya para Nabi dan para Wali.

Jadi, secara garis besar, pembahasan-pembahasan yang terkandung di dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* adalah menjelaskan tentang tiga prinsip dasar agama, yakni tentang ketuhanan, kenabian dan hari akhir atau eskatologi. Ketuhanan diulas oleh Ṣadrā dalam *tasbīḥ* pertama dan kedua, kenabian dalam *tasbīḥ* ketiga. Sedangkan tentang hari akhir (*ma'ād*), Ṣadrā

memberikan ruang yang cukup luas pada *tasbīḥ* keempat hingga *tasbīḥ* ketujuh.

Mengenai tata bahasa tampaknya Ṣadrā kurang tertarik. Penulis sendiri tidak menemukannya dalam tafsir *Q.S al A'lā*, tetapi dalam *risālah* tafsir lainnya Ṣadrā terkadang memberikan beberapa pendapat yang berbeda mengenai frase ayat al-Qur'an dan tata bahasa dari para *mufasssir* sebelumnya. Selain itu, Ṣadrā juga tidak memberikan bahasan mengenai sebab-musabab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan *gharāib al-Qur'ān*. Pun, tidak ada komparasi penafsiran dengan beberapa penafsiran dari para penafsir lainnya. Ciri khas yang menonjol, selain menguak pengetahuan spiritual dan demonstrasi rasional dari makna lahiriah, adalah adanya fokus pada bimbingan spiritual untuk menuju realitas sejati al-Qur'an yang suci.

1. Tulisan sederhana perihal pembagian *wujūd* dan *māhiyah* secara konseptual bisa dilihat pada www.sadarvilsavat.wordpress.com dengan judul: Membincang Fundamentalitas dan Respektualitas; Dari Abstraksi Kembali ke Realitas.

2. Terkait dengan hal ini, ia mengemukakan banyak argumentasi pada beberapa tempat. Lihat: Ṣadrā, *al-Mashā'ir*; (Tehran: Tahouri Library, 1984), hal. 9-18.

3. Untuk melihat argumentasi lebih jauh perihal argumentasi dan perdebatan fundamentalitas pembaca dapat mengacu pada buku-buku lainnya. Penulis dalam hal ini hanya memberi pengantar sederhana untuk masuk ke alam epistemologi dan dilanjutkan dengan metode hermeneutika Ṣadrā.

4. Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: *Dār ihyā' al turāth*, 1981), J. 1, hal. 176. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *al Asfār*:

5. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 259 – 262.

6. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 423 – 446.

7. Lihat: *Ibid*, J. 1, hal. 36.

8. *Ibid.*, J. 3, hal. 297.

9. Ṣadrā, *al-Taṣawwur wa al-Taṣdīq*, (Qum: Bidar Publishers, 1992), hal 307.

10. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 3, hal. 378 – 379.

11. Lihat: *Ibid.*, J. 3, hal. 380.

12. *Ibid*, J. 3, hal. 373.

13. *Ibid*, J. 1, hal. 264-265.

14. *Ibid*, J. 1, hal. 266.

15. *Ibid*, J. 1, hal. 268 – 314.

16. Untuk mempelajari lebih lanjut lihat M. Rainhard, Realisme Eksistensialisme, bab 3, bagian Klasifikasi Objek Pengetahuan, hal 45.

17. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 224 -225.

18. Ṣadrā mengenalkan dua macam predikasi, yakni *al-ḥaml al-awwalī* dan *al-ḥaml al-shā'i*. Melalui dua predikasi tersebut, Ṣadrā berargumen bahwa sesuatu yang tidak ada merupakan maujud di benak kita. lihat: Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 217. Mengenai penjelasan dua jenis predikasi tersebut lihat, Realisme Eksistensialisme, M. Rainhard & M. Yasyakur, Bab II (Marwah Indo Media; 2018).

19. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 3, hal. 284 -286.

20. Lihat: Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 211– 213.

21. *Ibid.*, J. 3, hal. 382.

22. Ṣadrā, *Taṣawwur wa Taṣdīq*, (Qum: Bidar Publishers, 1992),

hal. 307.

23. Lihat misalnya, M. Rainhard, *Realisme Eksistensialisme*, hal 40-41, 2018.

24. Ṣadrā, *Maḥāṭih al-Ghayb*, (Tehran: *Cultural Researches Institution*, 1982), hal. 82. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Maḥāṭih*.

25. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 7, hal. 9.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, J. 7, hal. 36.

28. *Ibid.*

29. Ṣadrā, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm*, (Qum: *intishārāt bīdār*, 1344 H), vol. 5, hal. 377. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Tafsīr*.

30. Ṣadrā, *Maḥāṭih*, hal. 88. Lihat juga: *Tafsīr Āyah Kursi*, dalam Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 4, hal 167.

31. Biasanya bahasan ini sering dicontohkan dalam kajian *onto-epistemologi* yang menekankan kesamaan kuintitas alam mental dengan alam eksternal, tetapi kedua kuintitas tersebut berbeda dalam intensitas *wujūd*.

32. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 2, hal. 31.

33. *Ibid.*

34. Ṣadrā, *Maḥāṭih*, hal. 22-23.

35. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 2, hal. 31.

36. *Ibid.*

37. Ṭolāḥ al-Hasan, *al-Minhaj al-Tafsīrī Inda al-Allāmah al-Haedarī*, (Iran: *Dār Farāqīd*, 2010), hal. 48-49.

38. Ṣadrā, *Maḥāṭih*, hal. 73-76. Lihat juga: Muhammad Nur, *Ta'wil dalam pandangan Sadra*, dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, J. 2, no. 2, Desember 2012, hal. 297. Selanjutnya disebut: Nur, *Ta'wil dalam pandangan Sadra*.

39. Nur, *Ta'wil dalam pandangan Sadra*, hal. 307-308.

40. Lihat *ibid.*, hal. 76. Lihat juga: Nur, *Ta'wil dalam Pandangan Sadra*, hal. 297.

41. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), J. 15, hal. 193.

42. *Ibid.*, hal. 194.

43. Lihat: Mushtāq al-Muzoffār, *'Uyūn a-Garār fī faḍā'il al-Ayāt wa al-Suwar*, hal. 252-253.

44. Al-Shaykh Nāṣir Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*, (Qūm: Madrasah al-Imām Ali Ibn Abī Ṭalīb, 1379 H), J. 20, hal. 125.

45. Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al karīm*, (Qum: *intishārāt bīdār*, 1344 H), J. 7, hal. 363-364. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Tafsīr*.

46. *Q.S. al A'lā: 1-3.*
47. *Q.S. al A'lā: 4-5.*
48. *Q.S. al A'lā: 6-9.*
49. *Şadrā, Tafṣīr; J. 7, hal. 374.*
50. *Ibid.*
51. *Q.S. al A'lā: 10-13.*
52. *Q.S. al A'lā: 14-16.*
53. *Q.S. al A'lā: 17.*
54. *Q.S. al A'lā: 18-19.*

3

Ketuhanan

dalam *Q.S. al A'lā*

Al-Qur'an berulang kali menginformasikan kepada pembacanya bahwa segala sesuatu, termasuk manusia, berasal dari Tuhan. Setelah mengada di dunia ini, segala sesuatu akan kembali kepada-Nya. Dari perspektif ini, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pesan fundamental dari al-Qur'an adalah tentang asal (*mabdā'*) dan kembali (*ma'ād*). Di antara dua realitas tersebut, tindakan manusia juga menjadi penting untuk dibahas, karena tindakan manusia adalah penentu akhir kehidupannya di dunia. Secara mendasar, tafsir ini mengkaji tiga realitas penting yang secara langsung terhubung dengan kehidupan manusia, yaitu Tuhan, tindakan manusia, dan hari akhir.

Asal manusia (*mabdā'*) berkorespondensi dengan ketuhanan (*rubūbiyyah*), karena berkaitan dengan kehendak Tuhan yang memunculkan manusia dalam *wujūd*. Jalan penghubung manusia berkorespondensi dengan penghambaan (*'ubūdiyyah*), karena ketika hidup di dunia manusia harus menyembah dan membersihkan diri. Dan tempat kembali manusia (*ma'ād*) berkorespondensi dengan pengetahuan jiwa pasca kematian. Jadi dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, manusia

mendapatkan pengarahannya mengenai semua yang dibutuhkan dalam perjalanan hidupnya, termasuk perjalanan spiritual. Oleh karena itu, dalam bab ini penulis akan mengulas pandangan Ṣadrā tentang Tuhan dan seluruh atribut atau sifat-Nya, selanjutnya menguraikan bagaimana keragaman *wujūd* selain-Nya menuju kembali ke arah kesatuan Tuhan (unitas), serta peran manusia dalam alam semesta.

Pembuktian *Wujūd* Tuhan

Permasalahan tentang eksistensi Tuhan dan pengetahuan tentang-Nya merupakan permasalahan yang paling penting untuk dipecahkan karena menyangkut dengan sejumlah persoalan metafisika lainnya. Persoalan ini juga sangat terkait dengan *sumber* dari segala *sumber* atau *kausa* dari segala *kausa*. Pada umumnya para teolog menyebut dengan istilah pencipta, sedangkan para filsuf cenderung menggunakan istilah *wājib al-wujūd* atau Eksistensi Yang Niscaya, Eksistensi Yang Berdiri Sendiri. Para filsuf iluminasi (*ishrāqī*) cenderung menggunakan istilah “Cahaya di atas cahaya” untuk menyebut Tuhan. Dalam sistem iluminasi sendiri, Tuhan adalah *wujūd* yang paling jelas karena Tuhan ekuivalen dengan *cahaya* tertinggi dari pada cahaya lainnya, yang tidak ada sedikit pun kekurangan pada diri-Nya.

Dari perspektif gradasi *wujūd*, Tuhan adalah *wujūd* yang tidak memiliki kekurangan sedikit pun dan implikasinya adalah *wujūd*-Nya hadir pada semua aspek alam sekaligus melampaui alam. Tuhan merupakan cahaya yang tampak dengan Esensi-Nya (*Dhāt*) sendiri sekaligus menampakkan segala sesuatu selain-Nya. Sebenarnya, apabila manusia tidak mampu

mengetahui Tuhan bukan berarti Tuhan yang tersembunyi atau Tuhan berada jauh di atas sana, tetapi manusia sendiri yang tidak memiliki perangkat yang “utuh” dan benar-benar dapat menampung pengetahuan atas Tuhan *qua* Tuhan. Namun demikian, manusia memiliki beberapa perangkat atau instrumen pengetahuan yang dapat mengetahui Tuhan, misalnya, mengetahui aktivitas-Nya di alam. Dalam sejarah filsafat dan teologi banyak sekali bukti dan argumentasi akan *wujūd* Tuhan yang telah diberikan, tetapi bagi Ṣadrā semuanya itu memiliki keterbatasan karena berusaha membuktikan Tuhan dengan sesuatu selain Tuhan. Jadi, bagi Ṣadrā, Tuhan harus dibuktikan melalui diri-Nya sendiri. Tetapi pertanyaannya, sejauh mana manusia dapat membuktikan Tuhan dan mengetahui *wujūd*-Nya?

Dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, khususnya pada *tasbīḥ* pertama dan kedua, beberapa argumentasi yang diberikan oleh Ṣadrā mengarah pada suatu kesimpulan bahwa alam, khususnya ciptaan hewan maupun tumbuhan, mengisyaratkan akan *keberadaan* Tuhan. Argumentasi dari *kemungkinan* akan menegaskan bahwa *wujūd* yang *mungkin* (*mumkin*) tidak dapat mengada dengan sendirinya, karena sesuatu yang *mungkin*, sebagaimana *māhiyyah*, mengacu pada kondisi antara *wujūd* dan *'adam* (non-*wujūd*). Oleh sebab itu, *wujūd* yang mungkin butuh pada kausa yang dapat menjadikannya *wujūd*. Ṣadrā menulis: “*Tuhan itu suci dari alam materi dan sesuatu yang bersifat materi*”.¹ “*Tuhan juga suci dari suatu perubahan, waktu dan tempat*”.² “*Esensi-Nya (Dhāt) memiliki ketinggian dari 'amr wa khalq*”.³ Argumentasi jenis ini disebut sebagai *burhān 'innī*, argumentasi yang membuktikan Tuhan melalui ciptaan dan menuju pada kausa tertinggi. Nah, di sini kita mendapati kesan yang ambivalen dalam argumentasi Ṣadrā

di *tafsīr Q.S. al A'lā*, karena sebelumnya argumentasi ‘*innī*’ banyak dikritik oleh Ṣadrā. Dalam *Asfār*, misalnya, Ṣadrā menyatakan: “*Sesuatu yang diperoleh melalui argumentasi ‘inniyah tidak memberikan keyakinan yang kuat*”.⁴ Anehnya, Ṣadrā turut menggunakan argumentasi ‘*innī*’ di dalam *tafsīr*-nya.

Namun demikian, hal tersebut malah menjadi salah satu bukti bahwa Ṣadrā tidak mendahulukan pandangan filsafatnya atas al-Qur’an. Ia tidak membawa pandangan filsafatnya dan mencari justifikasi kebenaran teorinya melalui al-Qur’an. Bahkan, sebaliknya, ia menyodorkan pertanyaan secara langsung kepada al-Qur’an dan mencari jawaban dari al-Quran itu sendiri. Hal ini juga dimaksud oleh penulis, bahwa Ṣadrā menjalankan proses *tafsīr* bukan *tahmīl*. Di bawah ini ada beberapa argumentasi pembuktian *wujūd* Tuhan yang ditanggapi secara langsung oleh Ṣadrā dalam karya *tafsīr*-nya.

Argumentasi Fiṭrah

Argumentasi *fiṭrah* ini merupakan argumentasi untuk membuktikan *wujūd* Tuhan dengan cara mudah dan sederhana yang tidak membutuhkan penguat argumentasi. Oleh karena itu, ini dapat dikategorikan sebagai argumentasi aksiomatik/*badīhiyyah* karena kejelasannya. Oleh sebab itu, banyak para teolog lebih suka untuk menggunakan argumentasi ini. Argumentasi *fiṭrah* semacam ini hanya mengacu kembali pada pengetahuan manusia yang dibawa sejak lahir. Melalui dirinya sendiri dan pengetahuan bawaan yang terpusat di dalamnya, manusia akan menemukan *wujūd*-Nya dan mengenal Esensi-Nya (*Dhāt*). Bagi Ṣadrā, pengetahuan jenis ini tidak memerlukan proses

belajar sebagaimana dalam peraihan pengetahuan teoritik atau *nazariyyah*.⁵

Manusia bisa mengenal Tuhannya lewat diri mereka sendiri disebabkan juga mereka memiliki beberapa atribut dan sifat sebagaimana yang dimiliki oleh Tuhan, misalnya, sifat pengetahuan (*ilm*), kemampuan (*qudrah*), kehendak (*irādah*), hidup (*hayāt*), mendengar (*samā'*), melihat (*baṣār*) dan berbicara (*kalām*). Tapi perlu ditekankan di sini bahwa sifat-sifat Tuhan tentu berbeda dengan apa yang dimiliki manusia. Berkaitan dengan hal ini Ṣadrā menyatakan: “*Lihatlah tanda-tanda, 'af'āl (tindakan), dan potensi-potensi pada diri manusia dari sisi dhāt, sifat dan 'af'āl -nya, maka kamu akan mendapatkan pengetahuan Dhāt, sifat-sifat dan 'af'āl Tuhan*”.⁶

Kendati Ṣadrā tidak memaparkan argumen jenis ini di dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, beberapa penjelasan dan argumentasi yang dipaparkan oleh Ṣadrā dapat membantu manusia untuk menggerakkan hatinya untuk mengenal fitrah dan dirinya. Sesuai dengan hadist Nabi: “*Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhan-nya*”; dan dengan demikian realitas tidak jauh dari diri manusia sendiri, bahkan pengetahuan akan diri merupakan salah satu cara terbaik untuk mengenal Tuhan. Berkaitan dengan pengetahuan tentang *Dhāt* Tuhan, dalam *Asfār* Ṣadrā menegaskan, “*Walaupun manusia bisa mengenal wujud Tuhan Ta'ālā, akan tetapi tidak mungkin baginya mengenal hakikat Dhāt-Nya. Dhāt-Nya tidak bisa dipahami oleh siapa pun*”.⁷ Ṣadrā sendiri mengapresiasi argumentasi *fiṭrah*, tetapi baginya bukan metode para *al-Ṣiddiqīn*.⁸

Argumentasi yang baru saja disebut kerap digolongkan sebagai *burhān 'innī*, argumentasi yang berangkat dari efek

(akibat) menuju kausa. Mullā Ṣadrā sendiri banyak menggunakan argumentasi ‘*innī* dalam *tafsīr Q.S. Al A’lā*, misalnya, argumentasi akan ketinggian, kemuliaan, dan kesucian *Dhāt* dan sifat-sifat-Nya dari ciptaan hewan,⁹ jiwa hewan,¹⁰ dan keberadaan tumbuhan.¹¹ Mullā Ṣadrā menerima argumentasi semacam ini sebagai langkah menuju pendapat selanjutnya, yaitu, gerak substansi. Hal ini juga dikarenakan Ṣadrā berpandangan bahwa gerak substansi lebih utama sebagai pijakan dalam argumentasi untuk mengenal Tuhan ketimbang argumentasi *hudūth*. Namun sayangnya, pernyataan dan teori gerak substansi tidak diekspresikan secara eksplisit oleh Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A’lā*.

Argumentasi Wujūd

Kausa utama pada umumnya dipredikasi dengan sebutan *wujūd wājib* (eksistensi yang niscaya). Kausa utama, Tuhan, disebut sebagai *wujūd wājib* yang tidak membutuhkan kausa apa pun dan akan selamanya mewujud. Sementara efek atau akibat adalah *wujūd mumkin* dan bersifat baru yang membutuhkan kausa dalam keberadaannya. Konsepsi ini tentu tidak mungkin dapat terealisasi kecuali dengan adanya oposisi *mumkin* dengan *wājib*. Apabila entitas yang ditemukan tidak memiliki aspek *mumkin* berarti kita telah sampai pada yang *wājib*, yaitu Tuhan. Tetapi yang menjadi persoalan selanjutnya adalah apabila *wujūd* yang ditemukan adalah yang *mumkin* berarti *wujūd* tersebut harus disandarkan pada yang *wājib*.¹²

Ṣadrā tidak menolak argumentasi seperti itu, hanya saja ia mempermasalahkan jenis argumentasinya, apakah tergolong sebagai argumentasi *limmī* atau argumentasi ‘*innī*.

Sebagaimana diketahui bahwa argumentasi *limmī* merupakan argumentasi yang bergerak dari kausa menuju efek dan digolongkan sebagai argumentasi rasional (*'aqli*). Sedangkan *burhān 'innī* merupakan argumentasi yang bergerak dari efek menuju kausa, dan sering disebut argumentasi indrawi. Berdasarkan pembagian tersebut, maka diketahui bahwa argumentasi sebelumnya, yakni argumentasi *fiṭrah*, dapat digolongkan dalam kategori *burhān 'innī*, yang menjadikan keberadaan makhluk untuk mengafirmasi *wujūd* Tuhan. Dan dalam pandangan Ṣadrā, argumentasi semacam itu tidak mencapai keyakinan yang mantap atau argumentasi yang lemah: “*Sesuatu yang diperoleh melalui argumentasi 'inniyah tidak memberikan keyakinan yang meyakinkan*”.¹³

Mengenai *burhān wujūd* ini, Ṣadrā memandangnya sebagai argumentasi yang menyerupai *limmī* (*burhān shabīhun bi al-limmī*).¹⁴ Disebut sebagai argumentasi yang menyerupai *limmī* karena ia berjalan dengan dua jalan, yakni jalan dari kausa (*'illah*) ke efek (*ma'lūl*), kemudian dari efek (*ma'lūl*) ke kausa (*'illah*). Berangkat dari mengonsepsi *wujūd* dan membatasinya sehingga *wujūd* terbagi menjadi dua agar sampai kepada *wājib al-wujūd*. Dalam hal ini, pembuktian mengharuskan adanya *mumkīn al-wujūd*. Jadi, tidak mungkin mengafirmasi *wājib al-wujūd* kecuali melalui *mumkīn al-wujūd*. Oleh karena itu, Ṣadrā berpandangan bahwa *burhān* semacam ini adalah *burhān shabīh bi al-limmī*, karena menurutnya *burhān limmī* seharusnya berjalan dari kausa (*'illah*) menuju efek (*ma'lūl*).

Ibn Sīnā menggolongkan argumentasi di atas sebagai *burhān al-Ṣiddiqīn*, tetapi Ṣadrā menolak penggolongan itu. Karena tujuan dari *burhān al-Ṣiddiqīn* adalah untuk menga-

raahkan akal pada teori dalam hakikat *wujūd* semata untuk mengafirmasi adanya *wujūd wājib* secara langsung, bukan dengan sesuatu yang lain.

Berasaskan pada pandangan Ṣadrā atas *aṣālat al-wujūd*, argumentasi mengenai bukti Tuhan sebagai berikut: *pertama*, realitas adalah *wujūd* itu sendiri. Selain *wujūd* adalah ketiadaan. Karena realitas adalah *wujūd* itu sendiri, maka *wujūd* satu-satunya di realitas dan hakikatnya *niscaya-mewujud*. Akan tetapi, apabila sesuatu menjadi *niscaya* karena disebabkan dan bergantung pada yang lain berarti sesuatu ini *niscaya dengan yang lainnya (wājib bi'l-ghayr)*. Jika niscaya tidak seperti yang baru saja disebut berarti niscaya berdasarkan dirinya sendiri (*wājib bi'l-dhātih*), dan inilah Tuhan. *Kedua*, kuiditas (*māhiyyah*) yang mewujudkan sudah pasti niscaya, karena —sebagaimana kaidah mengatakan— *sesuatu yang tidak niscaya sudah pasti tidak mewujudkan*. Padahal, kuiditas pada dirinya sendiri adalah keadaan antara *wujūd* dan non-*wujūd* sehingga dalam kewujudan kuiditas terdapat sesuatu yang lain dan niscaya, yang niscaya ini adalah Tuhan. *Ketiga*, dalam gradasi *wujūd*, sesuatu yang rendah derajatnya adalah bergantung mutlak dan butuh pada yang lainnya, dan yang lainnya ini adalah Tuhan. Argumentasi dari gradasi *wujūd* sendiri termasuk metode berasaskan kelaziman *wujūd*.

Tujuan dari argumentasi *al-Ṣiddiqīn* ini ialah menyandar-kan secara langsung pada *wājib al-wujūd* atau pada hakikat *wujūd* itu sendiri yang mengacu pada realitas bukan pada pembagian konseptual. Ṣadrā menyatakan: “*Barangsiapa yang berhasrat untuk menjelaskan wujūd dengan sesuatu selainnya, sesungguhnya ia telah benar-benar salah, sebab wujūd*

adalah sesuatu yang paling jelas dari apa pun".¹⁵ Penamaan argumentasi tersebut sebagai *burhān al-Ṣiddiqīn* terinspirasi dari metode para Nabi dan Rasul, karena mereka yang telah mengenal Tuhan dengan sebaik-baik cara, yakni dengan *Dhāt-Nya*, bagi *Dhāt-Nya*, tidak dengan selain-Nya (*bi dhātih wa li dhātih lā bi ghairihi*).¹⁶

Dalam *tafsīr*-nya, Ṣadrā tetap menggunakan argumentasi dari teolog dan para filsuf paripatetik, meski sangat menekankan *burhān al-Ṣiddiqīn*. Penggunaan Ṣadrā atas *burhān 'innī* dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* disebabkan ia tidak menolak pemikiran terdahulu dan ingin mencakup pemikiran yang terdahulu dalam *tafsīr*-nya. Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*:

*"Setiap argumentasi ada yang lebih kuat dan lebih mulia dibandingkan dengan yang lainnya. Sebaik-baik argumentasi adalah yang tidak membutuhkan term penengah (al-wasat) di dalam argumentasi. Maka, jalan (al-tāriq) menuju sesuatu yang dimaksud merupakan maksud itu sendiri ('ayinul maqsūd). Inilah jalan orang-orang yang benar (ṣiddiqīn) yang menyaksikan Allah Ta'ala, kemudian menyaksikan sifat-sifat-Nya dengan Dhāt-Nya dan menyaksikan af'al-Nya dengan sifat-sifat-Nya."*¹⁷

Setelah itu, Ṣadrā juga mengenalkan konsep baru tentang *wujūd rābiṭ*, yaitu perwujudan sesuatu yang identik dengan "kebergantungan", yang tidak mungkin berdiri sendiri dan mustahil terpisah dari sumbernya,¹⁸ seperti, kebergantungan pikiran yang aktual dengan orang yang berpikir secara aktual. *Wujūd rābiṭ* ini merupakan seluruh keberadaan (*maujūdāt*) selain Tuhan, yaitu, alam. Setiap alam *imkān* tidak lain adalah *wujūd rābiṭ*, keberadaan yang tidak memiliki *wujūd* secara hakiki melainkan kebergantungan mutlak itu sendiri, dan

satu-satunya *wujūd* yang memiliki keberadaan hakiki adalah Tuhan dan sering disebut sebagai *wujūd mustaqil* (eksistensi yang berdiri sendiri). Dikarenakan segala sesuatu selain Tuhan tidak memiliki eksistensi atau *wujūd*, maka alam pada dirinya sendiri adalah *imkān al-faqri* atau realitas *kemungkinan* yang *fakir ekistensi*.

Teori semacam ini tidak ditemukan pada para filsuf sebelumnya, namun menunjukkan pengaruh para *Urafā'* (Sufi) pada Ṣadrā. Para *Urafā'* berpandangan bahwa hubungan antara efek dan kausa atau agennya merupakan hubungan iluminatif (*ishrāqiyah*), seperti hubungan antara matahari dan cahayanya. Efek tidak lain merupakan bagian dari kausanya. Efek juga seperti manifestasi (*tajallī*) dari kausanya. Dengan *wujūd rābiṭ* ini, Ṣadrā tampaknya ingin mendamaikan pandangan antara para Filsuf dengan *Urafā'*. Ṣadrā menyatakan: “*Tajallī adalah kausalitas, dan kausalitas adalah tajallī. Tidak ada pemisahan hakiki antara Pencipta dan makhluk. Baik tajallī maupun efek adalah aktivitas (shu'ūn) dari kausa utama. Pemisahan hanya terjadi dalam pikiran...*”¹⁹ Dalam *tafsīr Q.S. al a' lā*, ruh konsep mengenai *wujūd rābiṭ* dan *imkān al-faqri* bisa kita temukan dari pernyataan-pernyataan Ṣadrā, seperti: “*Tanda Dhāt dan nama-Nya yang suci sesuai dengan haqīqah al-ḥaqqah al-ahādiyah*” (Realitas haqq yang tunggal).²⁰

Contoh penjelasan kebergantungan *wujūd* yang *mungkin* pada *wujūd* yang niscaya dapat kita lihat pada ekspresi Ṣadrā berikut: “*Keberadaan hewan yang bergantung dan tidak bisa mencipta dirinya sendiri. Setiap tingkatan hewan memiliki karakteristik khusus. Dan setiap karakter khusus itu membedakan satu jenis hewan dengan hewan lainnya*”.²¹

Sebagai contoh, antara singa dan ular tidak terdapat “yang lebih hewani” atau “kurang hewani” dari keduanya. Diketahui pula bahwa setiap anggota badan itu tersusun dari unsur-unsur yang berbeda-beda; ada pertentangan unsur panas dengan unsur dingin, misalnya, yang seharusnya menyebabkan kerusakan dan pertentangan. Akan tetapi, terdapat keteraturan yang begitu harmonis pada tiap anggota badan tersebut. Kondisi tersebut juga menunjukkan adanya sang Pemberi *wujūd* yang menjaga eksistensi setiap spesies, yakni Tuhan.

Demikian pula dapat dilihat pada ekspresi berikut: “*Pada tumbuhan tersusun unsur-unsur yang membaaur, yang sangat berpotensi terjadinya tercerai-berai secara natural*”.²² Seperti biji sebuah pohon yang pertumbuhannya konsisten dalam spesiesnya, seperti, biji pohon mangga yang ditanam akan tumbuh sebagai mangga. Keteraturan ini, menurut Ṣadrā, tidak mungkin mandiri karena segala sesuatu selain Tuhan adalah kebergantungan mutlak kepada-Nya.

Setelah menciptakan badan (*jism*) dengan segala kesempurnaannya, Tuhan meniupkan ruh pada badan tersebut. Tuhan juga telah menentukan pada setiap anggota badan dari suatu tubuh, misalnya tubuh hewan, daya khusus, seperti daya penglihatan bagi mata, mencium bagi hidung, pendengaran pada telinga dan lain sebagainya. Dan sekaligus menentukan jenis komposisi hewan sesuai dengan daya-daya tersebut. Bahkan, Ṣadrā menambahkan, pada hewan-hewan tertentu memiliki ilham intuitif, misalnya, pada laba-laba yang mampu membuat rumah hexagonal, atau ular yang ketika berumur seribu tahun akan mengalami kebutaan dan akan mencari obatnya untuk mengusap matanya pada daun tertentu untuk mengembalikan

kesembuhan pada matanya.²³

Dari penjelasan yang dipaparkan oleh Ṣadrā, secara implisit terdapat gagasan mengenai tingkatan alam yang tampak pada badan dan jiwa dan kesatuan antara keduanya: badan adalah tingkatan *wujūd* terendah dan jiwa adalah tingkatan *wujūd* lebih tinggi di atas badan. Sang Pencipta anggota badan dan jiwa, hewan dan manusia, paling berbeda dari semuanya, karena tingkatan-Nya paling sempurna dan menempati puncak keagungan eksistensi. Uraian tafsir Ṣadrā tersebut dapat membangkitkan kesadaran pada diri kita akan adanya realitas suci, khususnya terkait dengan transendensi *Dhāt* Tuhan. Realitas *Dhāt* Tuhan itu suci, sempurna, dan sederhana (*baṣīṭ*). Dia suci dari segala hal yang terkait dengan kekurangan dan terbebas dari apa pun yang berkaitan dengan badan (*jismānī*).

Tahapan selanjutnya, kendati tidak diekspresikan Ṣadrā dalam tafsirnya, kita bisa memahami dari perspektif Ṣadrā yang menyatakan bahwa *wujūd* identik dengan *Dhāt* Tuhan. Tuhan dalam realitas-Nya sangat tersembunyi dan tidak dapat dicapai oleh pikiran. Kedua istilah tersebut merujuk pada realitas yang sama. Karena *Dhāt* Tuhan itu identik dengan *wujūd*, maka sebagaimana dikatakan Ṣadrā, bahwa realitas *wujūd* itu sepenuhnya sederhana (*simple*) dan tidak bisa didefinisikan. *Wujūd* merupakan sesuatu yang paling tersembunyi, dan satu-satunya cara untuk mengetahuinya adalah intuisi eksistensial atau yang biasa Ṣadrā sebut sebagai kehadiran iluminatif (*ḥudūr ishrāqī*) dan penyaksian esensial (*ṣuhūd ‘ayinī*). Pernyataan-pernyataan seperti ini senafas dengan ajaran dari *urafā’*, khususnya Ibn ‘Arabī. Apa yang berbeda dalam pandangan Ṣadrā dengan *urafā’* adalah Ṣadrā memberikan

penjelasan yang menawarkan argumentasi (*ithbāt wa burhān*).

Mengenal *Dhāt*, Nama, dan *Ṣifāt* Tuhan

Argumentasi penciptaan yang digunakan oleh Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* ditujukan untuk memahami dan mengenal atribut dan sifat-sifat kesucian Tuhan. Argumentasi penciptaan hewan dan kualitas-kualitasnya dan manusia dimaksudkan oleh Ṣadrā untuk mengenal hakikat pencipta dan selanjutnya kita mampu untuk menyucikan Esensi (*Dhāt*), sifat-sifat (*Ṣifāt*) dan tindakan-tindakan-Nya. Argumentasi tersebut menunjukkan kebergantungan makhluk secara mutlak kepada Tuhan, *Dhāt* yang suci yang tidak memiliki aspek *imkāniyah* sedikit pun sebagaimana makhluk. Pengetahuan seseorang akan Tuhan melalui keteraturan mineral, tumbuhan, hewan dan manusia, merupakan salah satu cara yang kerap disebut sebagai *tasbīḥ fiṭri*.

Esensi (Dhāt) Tuhan

Pembahasan tentang *Dhāt* Tuhan merupakan pembahasan yang sangat sulit karena objeknya adalah “*wujūd*” Tuhan. Salah satu kaidah dalam filsafat Islam menyatakan, “*Māhiyyatuhu inniy-yatuhu*” (Esensi-Nya adalah keberadaan-Nya sendiri), yang berarti hakikat Tuhan adalah *wujūd* atau eksistensi-Nya sendiri. Dengan kemutlakan *wujūd*-Nya, sebenarnya harus diakui bahwa Dia tidak mungkin diketahui dengan instrumen epistemologi yang saintifik. Seperti di atas, pengetahuan seseorang mengenai Tuhan berawal dari makhluk ciptaan dan membuat relasi sesuatu di alam dengan Tuhan, bukan mengetahui Tuhan secara langsung.

Namun demikian, bagi Ṣadrā, satu-satunya argumentasi yang bisa menjelaskannya adalah *burhān al-ṣiddiqīn*, tetapi maksud dari *burhān* sendiri bukanlah jalan untuk mengetahui kedalaman esensi melainkan membuktikan *wujūd*-Nya. dikarenakan begitu peliknya pembahasan ini, Rasulullah sendiri pernah bersabda, “*Pikirkanlah ciptaan Allah, dan jangan pikirkan Dhāt-Nya...*”. Imam Husein juga pernah menyatakan: “*Barangsiapa yang telah menyangka bahwa ia mengetahui Allah melalui hijab, atau bentuk atau di dalam sebuah permasalahan sebenarnya orang itu telah musyrik...*”.

Dalam *tafsīr Q.S. al A'la*, Ṣadrā tidak mengulas secara jelas tentang esensi (*Dhāt*) Tuhan. Akan tetapi pesan-pesan implisit tentang karakteristik Tuhan bisa dipahami dalam *tasbīḥ* pertama dan kedua dari *tafsīr* surat ini. Lewat argumentasi hakikat nama Tuhan,²⁴ argumentasi ciptaan²⁵, maupun argumentasi jiwa dan potensi yang dimiliki oleh hewan,²⁶ Ṣadrā hendak membuktikan ketinggian derajat *Dhāt*-Nya dari seluruh alam ciptaan atau ‘*alam amr* (alam perintah). Sementara dengan argumentasi unsur-unsur tumbuhan²⁷ dan perbedaan kondisi tumbuhan,²⁸ Ṣadrā hendak membuktikan sucinya *Dhāt* Tuhan dari segala hal yang bersifat potensialitas, gerak, waktu, ruang, atau tempat.

Terkait dengan esensi (*Dhāt*) Tuhan, dalam *al-Asfār*, Ṣadrā berpandangan bahwa *Dhāt* Tuhan tidak mungkin dapat diketahui oleh manusia. Hal itu dikarenakan kemurnian *Dhāt*-Nya.²⁹ Pandangan Ṣadrā juga ditegaskan oleh Rasulullah dalam salah satu perkataannya: “*...Jika kamu pikirkan Dhāt-Nya maka kamu akan binasa*”.³⁰ Dalam *tafsīr Q.S. al Fātiḥah*, Ṣadrā mengatakan bahwa Esensi (*Dhāt*) Tuhan itu melampaui

definisi, deskripsi, nama, denotasi maupun delimitasi. Keunikan dan kesederhanaan-Nya hanya diketahui oleh diri-Nya sendiri, oleh karena itu Tuhan yang sesungguhnya terbebas dari pemahaman manusia. *Dhāt* Tuhan identik dengan *wujūd* yang tidak bisa didefinisikan, baik dengan batasan esensial (*ḥad*) maupun nama (*ism*). Dia tidak bisa juga dideskripsikan (*rasm*), dan bahkan persepsi intelektual tidak memiliki akses terhadap-Nya.³¹

Ṣadrā berpandangan bahwa kemungkinan bagi seseorang untuk mengetahui *Dhāt* Tuhan hanyalah dengan cara penyaksian *ḥuḍūrī*, dan hal ini pun harus dilalui melalui kefanaan diri dengan *mujāhadah* ibadah dan penyucian jiwa. Maka, setelah tersingkap pada seseorang cahaya hakikat dengan penyaksian *ḥuḍūrī*, maka ia mampu untuk mengetahui *Dhāt* Tuhan.³² Akan tetapi, tetap saja tidak mungkin baginya untuk mengetahui *Dhāt*-Nya dari sisi *kaifiyyah* (hakikat *per se*). Hal ini seperti pengetahuan seseorang atas *wujūd* ruh dalam badannya. Ruh tetaplah menjadi sebuah misteri yang tidak bisa diketahui *kaifiyyah*-nya.

Sedangkan berkaitan dengan pernyataan al-Qur'an tentang ruh: "*Katakanlah wahai Muhammad, ruh merupakan urusan Tuhanku...*" yang mengisyaratkan seakan-akan Nabi sendiri tidak mengetahui hakikat Ruh. Ṣadrā menjelaskan bahwa ruh merupakan substansi sederhana (*basīṭ*) dalam *'ālam amr*. Pada hakikatnya Rasulullah mengetahui ruh, bagaimana mungkin beliau saw tidak mengenal ruh jika mengenal Allah. Diamnya Rasulullah dari pertanyaan tentang ruh dan menunggu jawaban wahyu karena ambiguitas hakikat ruh. Nabi berpandangan bahwa si penanya tetaplah tidak akan mampu memahami

hakikat ruh secara detail. Hal itu dikarenakan ketumpulan, keras, dan rusaknya hati. Berdasarkan kaidah filsafat, subjek yang mempersepsi tidak akan mampu mempersepsi sesuatu jika tidak dalam satu jenis. Indera tidak akan mempersepsi selain sesuatu yang indrawi (*sensible*), imajinasi (*khiyāl*) tidak akan mempersepsi sesuatu di balik imajinal (*khiyāl*), *wahm* tidak akan mempersepsi sesuatu yang rasional. Barangsiapa yang tidak memiliki kapasitas intelektual, ia tidak akan mampu mempersepsi sesuatu yang rasional murni.

Dengan demikian, pandangan Ṣadrā tentang pengetahuan terhadap *Dhāt* Tuhan tersebut terkesan ambigu, karena pada satu sisi ia menegaskan bahwa tidak mungkinnya bagi seseorang untuk mengenal *Dhāt-Nya*, akan tetapi pada posisi lainnya ia mengisyaratkan mungkinnya seseorang untuk mengenal *Dhāt-Nya* dengan jalur pengetahuan *Ishrāqiyah* (*iluminatif*).

Pada pandangannya yang pertama, Ṣadrā bersepakat dengan *jumhūr* teolog baik dari kalangan Ash'ari maupun Mu'tazilah yang menyatakan bahwa *Dhāt* Tuhan tidak akan diketahui oleh siapa pun dengan metode pengetahuan apa pun.³³ Pandangan para teolog ini berasaskan beberapa perkataan al-Quran seperti: "... dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib, tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri...".³⁴ Pada ayat lainnya: "(Dia adalah Tuhan) Yang Mengetahui yang ghaib, maka Dia tidak memperlihatkan kepada seorang pun tentang yang ghaib itu",³⁵ dan "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".³⁶

Sedangkan pada pandangannya yang kedua, Ṣadrā berse-

brangan dengan para teolog, akan tetapi senafas dengan pandangan para *Urafā'*. Hal ini berdasarkan pada asas bahwa hijab itu tidak terletak pada Tuhan, akan tetapi terletak pada makhluk itu sendiri. Ego dan diri manusia merupakan penghalang bagi terbukanya hijab tersebut. Al-Qur'an menegaskan akan hakikat hal ini: "...Maka Kami singkapkan dari padamu tutup (yang menutupi) matamu dan penglihatanmu pada hari itu amat tajam".³⁷

Nama-Nama Tuhan (asmā' Allah)

Tuhan memiliki nama-nama yang indah yang menjadi petunjuk (*dalālah*) atas penyucian bagi-Nya.³⁸ Tuhan itu Esa dan memiliki beragam nama yang indah. Beragamnya nama tersebut bukan berarti terdapat Esensi yang beragam. Keberagaman tersebut menunjukkan kesempurnaan Esensi (*Dhāt*) Tuhan. Nama-nama yang dimaksudkan oleh Ṣadrā di sini bukanlah sekedar *lafaz*, karena seandainya ia berupa *lafaz* maka tidak ditemukan adanya keutamaan dan perbedaan antara satu *lafaz* dengan yang lainnya. Yang memungkinkan adanya perbedaan dan keutamaan adalah dari segi maknanya, seperti *lafaz* iman—kafir, terang—gelap, baik—buruk, tidak ada bedanya dari segi suara dan *lafaz* yang didengar, tapi dari segi *dilālah* dan makna dari sejumlah *lafaz* tersebut memiliki perbedaan.³⁹

Biasanya, yang dimaksud dengan nama (*ism*) adalah sesuatu yang dengannya diketahui hakikat dan batasannya (*had*), seperti konsep tentang hewan yang berpikir untuk menyingkap batasan manusia dan kuititasnya. Dan terkadang bagi sesuatu dibutuhkan beberapa konsep yang keseluruhannya

ada pada *wujūd* yang tunggal, seperti konsep-konsep tentang substansi, badan (*jism*), berpikir, mengindra dan sebagainya. Semua konsep tersebut mengonfirmasi batasan spesies manusia. Demikian juga pada nama (*ism*), suatu makna yang dipredikasikan bagi esensi (*Dhāt*).

Akan tetapi, jika mengacu pada interpretasi Ṣadrā sendiri atas *tafsīr Q.S al A' lā* ayat pertama, akan diketahui bahwa nama (*ism*) bukanlah *lafaz* atau kata, karena *lafaz* bukanlah sesuatu yang disucikan dan dikuduskan. Oleh karenanya, dalam ayat tersebut Tuhan tidak memerintahkan bertasbih atas *lafaz* karena *lafaz* itu sendiri tidak lain hanya sebatas perantara untuk bertasbih. Nama-nama tersebut bukanlah *ism lafaz* atau konsep maknawi (*al-mafhūm wa al-maknā al-dhihnī*), melainkan sistem alam dan hukum kausalitas, yang semuanya akan kembali kepada realitas eksternal. *Ism lafaz* ataupun konsep maknawi (*al-mafhūm wa al-maknā al-dhihnī*) tidak memiliki kemampuan untuk mencipta beragam pengaruh dalam alam *wujūd*. Jadi, yang dimaksudkan dengan nama (*ism*) dalam ayat ini dan ayat-ayat sejenisnya adalah nama eskternal (*al-ism al-khārijī*), sesuatu yang mengacu pada *Dhāt Ilāhi*; yang dilihat dari salah satu aspek atau keseluruhan aspek *Dhāt-Nya*. Ṣadrā dalam tafsirnya mengatakan: “*Kesucian dhāt dan ism Tuhan sesuai dengan hakikat ketunggalan-Nya*”.⁴⁰ Jadi, pandangan Ṣadrā tentang nama (*ism*) semacam ini bertentangan dengan pandangan sebagian teolog yang menganggap bahwa nama (*ism*) hanyalah suatu *lafaz* atau kata.

Ṣadrā juga membedakan antara nama (*ism*) dengan sifat (*ṣifāt*). Perbedaan antara nama dengan sifat seperti perbedaan antara kata ‘putih’ dengan kata ‘keputih-putihan’. Nama

seperti kata ‘putih’, sedangkan sifat seperti kata ‘keputih-putihan’.⁴¹ Jadi, yang dinamai itu satu, tetapi nama-nama yang disandangnya bisa banyak. Nama-nama tersebut merupakan ekspresi dari berbagai predikasi rasional (*‘aqliyah*) terhadap objek penamaan sekaligus tanda-tanda untuk mengenal esensi yang dipredikasikan. Perbedaan yang ada hanya terdapat pada *dilālah*-nya. Hubungan yang terjadi pada nama, sifat, dan *dhāt*, merupakan hubungan kesatuan (unitas), karena nama dan sifat tidak akan memiliki *wujūd* tanpa adanya *wujūd* esensi yang disifati. Di sinilah terjadi perbedaan dari sisi konsep dengan *wujūd*. Yang berbeda-beda adalah konsep, bukan *wujūd* itu sendiri. Sifat-sifat Tuhan seperti *qudrah*, *irādah*, *sam‘u*, dan *baṣr*, semuanya merupakan esensi yang satu dan *wujūd* yang satu. Aspek perbedaan dalam hal ini bisa dilihat dalam substansi jiwa, mengacu pada *falsafah Ṣadrian*, yang substansinya satu sekaligus memiliki beragam sifat. Contoh serupa juga terdapat pada *ism al-a‘zam*, atau nama ‘Allah’, yang mengekspresikan sebuah martabat ketuhanan secara keseluruhan bagi semua nama-nama dan sifat-sifat yang tidak lain adalah manifestasi-manifestasi dari *Dhāt* –Nya.⁴²

Jadi, nama-nama indah Tuhan dan sifat-sifat-Nya tidak saling menafikkan dan juga tidak saling bertentangan. Nama dan sifat memiliki makna yang satu, yakni keduanya menunjukkan pada *Dhāt Ilāhiyah* kecuali *lafaz Allah*. *Lafaz Allah* menunjukkan *Dhāt Ilāhiyah* secara mutlak dan secara khusus menjadi *dilālah* bagi *Dhāt* Tuhan. Dengan *lafaz* tersebut diketahui semua nama-nama dan sifat-sifat. Misalnya, *al-Rahmān* adalah satu nama dari sejumlah nama-nama, sedangkan nama ‘*Allah*’ merupakan nama yang “mencakup” seluruh nama-nama. Gambaran sempurna dari nama-nama tersebut terdapat

pada sosok *insān kāmil*. Rasulullah bersabda: “Telah diberikan padaku *jawāmi‘ al-kalim*”.⁴³ Ṣadrā juga mengatakan: “*Nama Allah merupakan nama Dhāt beserta seluruh sifat yang menunjukkan bahwa sifat-sifat tersebut bukanlah tambahan bagi Dhāt-Nya, tetapi esensi Dhāt itu sendiri. Tidak ada perbedaan kecuali sebatas konsiderasi dari akal (al-i‘tibār al-‘aqlī)*”.⁴⁴

Sifat Tuhan

Pembahasan mengenai sifat-sifat Tuhan bagi para filsuf lebih memungkinkan karena berkaitan dengan konsepsi-konsepsi intelektual. Kendati demikian, menurut Ṣadrā, ada beberapa sifat yang sulit sekali dipahami dan bahkan tidak mungkin bisa dikenali kecuali oleh bagi orang-orang yang sudah terbuka mata hatinya. Sifat-sifat tersebut adalah mendengar (*samā‘*), melihat (*basār*), *al-istiwā‘ alā ‘arshi*, tangan (*yad*), sisi (*junb*), wajah (*wajh*).

Tuhan adalah *wujūd* hakiki dan absolut serta pemilik hakiki dari setiap kebaikan dan kesempurnaan. Jika Tuhan tidak memiliki kesempurnaan dan keabsolutan, maka Tuhan tidak dapat memberikan kesempurnaan tersebut kepada sesuatu selain diri-Nya. Dengan demikian, Tuhan, dengan derajat paling tinggi dan tidak terbatas, memiliki setiap kesempurnaan tanpa kekurangan dan keterbatasan.

Mengenai pembahasan tentang sifat ilahi ini, penulis hanya membatasi pada pembahasan tentang Ilmu Tuhan sebagaimana isyaratkan Ṣadrā dalam *tasbīh* pertama, kedua, dan ketiga dalam *tafsīr Q.S. al A‘lā*. Ṣadrā menegaskan bahwa keteraturan dan keselarasan alam *wujūd* memberikan pembuktian bahwa Tuhan mengetahui segenap rahasia dan berbagai

detail alam semesta. *Wujūd* yang tidak mengetahui detail dan hukum-hukum alam semesta tidak akan mungkin bisa membuat keteraturan yang begitu menakjubkan.

Terkait dengan Ilmu Tuhan (*'ilm Allah*), para filsuf maupun teolog saling berdebat. Sebagian teolog, misalnya al-Ghāzali, beranggapan bahwa para filsuf meyakini Tuhan hanya mengetahui perkara yang universal semata, dan tidak termasuk objek-objek partikular. Dalam beberapa tempat, Ṣadrā juga ikut membantah pandangan para filsuf, dan meyakini bahwa Ilmu Tuhan merupakan salah satu bagian dari sifat esensi (*Dhāt*) kesempurnaan Tuhan: ilmu-Nya merupakan esensi (*Dhāt*)-Nya itu sendiri (*al-'ilm 'ayn al-dhāt*). Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* menyatakan bahwa: “Tuhan mengetahui segala perkara; dari yang universal, intelektual dan *nūriyyah* (cahaya) maupun segala hal yang partikular, indrawi dan kegelapan (*ẓulmiyyah*)”.⁴⁵

Dalam *tasbīh* ketiga *tafsīr Q.S. al A'lā*, untuk membuktikan kesempurnaan ilmu Tuhan, Ṣadrā menggunakan argumentasi dari jiwa suci Nabi. Seorang Nabi berfungsi sebagai perantara antara Tuhan dengan umatnya sehingga implikasinya adalah perantara tersebut harus memiliki kesempurnaan baik dalam pengetahuan maupun tindakannya. Pengetahuan yang didapat oleh para Nabi adalah mendapatkan wahyu dari Tuhan, bukan dengan proses belajar. Ṣadrā menambahkan, jika bukan pengetahuan *huḍūrī* secara langsung dari Tuhan, maka tidak mungkin bisa menjadi perantara antara Tuhan dengan makhluk, ia hanya sekedar sebagai perantara antara makhluk dengan makhluk. Sebagaimana yang diisyaratkan oleh *Q.S. al A'lā*: 6, bahwa Tuhan telah memberikan kekuatan *malākūtiyyah*

dan *nūr 'aqlānī* yang mampu memperkuat substansi ruh Nabi dan menyempurnakannya sehingga jiwa Nabi menjadi jiwa suci dan tercerahkan dengan segala macam ilmu hakiki dan pengetahuan ilahiyah, sehingga Nabi tidak mungkin melupakan pengetahuan yang telah didapatkan dari Tuhan. Sedangkan pada *Q.S. al A'lā: 7*, Ṣadrā mengisyaratkan ilmu Tuhan yang bebas dari segala cela dan kekurangan.⁴⁶ Sesuai dengan kaidah *al-'illah al-tāmmah 'aqwā min fi'lihi*, setelah terbukti adanya realisasi kesempurnaan dalam makhluk, maka meniscayakan adanya kesempurnaan yang lebih suci dan lebih mulia pada Pencipta (Tuhan)-nya. Sesuatu yang *fāqir* (tidak memiliki) tidaklah mungkin akan memberi (*fāqid al-sha'i la yumkin 'an yu'ī*).

Ṣadrā menjelaskan, Tuhan yang telah menjadikan substansi jiwa Nabi menjadi suci yang mengetahui hakikat seluruh pengetahuan, hakikat intelektual universal, maka meniscayakan adanya Tuhan (sang Pemberi) yang memiliki kesempurnaan dan keindahan yang lebih kuat. Jikalau pencipta tidak mengetahui segalanya, mana mungkin Tuhan akan mampu menjadikan ruh Nabi menjadi terbebas dari kelupaan dan kelalaian, menjadi suci dari kebodohan dan kekurangan. Pengetahuan merupakan parameter kesempurnaan bagi *mawjūd*. Setiap pengetahuan hakiki mengharuskan padanya sifat-sifat sempurna.⁴⁷ Semakin abstrak suatu *wujūd* dari segala keter susunan dan keterpengaruhan materi, maka semakin sempurna. Oleh karena itu, adalah niscaya bahwa Tuhan merupakan *wujūd* hakiki yang sederhana (*basīṭ al-ḥaqīqah*) yang tersucikan dari segala kekurangan.

Untuk lebih memahami tentang Ilmu Tuhan dalam pan-

dangan Ṣadrā, ada baiknya untuk meninjau dua kaidah seperti berikut:

~Kesederhanaan Hakikat Mencakup Segala Sesuatu (Basīṭ al-ḥaqīqah kullu al-'ashyā')

Kaidah ini merupakan kaidah temuan Ṣadrā yang digunakan untuk mengafirmasi dan menyelesaikan beragam masalah pelik, khususnya, ilmu Tuhan. Dikatakan dalam *Asfār*: “*Segala sesuatu yang basīṭ al-ḥaqīqah maka niscaya padanya segala sesuatu secara aktual. Ini merupakan temuan berharga yang tidak saya temukan di bumi ini*”.⁴⁸ Gagasan ini merupakan pandangan orisinal dari Ṣadrā walau sedikit tanda-tandanya telah ditemukan di kalangan ‘*urafā*’. Mengenai ketuhanan dan kaidah ini, Ṣadrā menyatakan: “*Allah Ta’ālā merupakan basīṭ al-ḥaqīqah, tunggal dari segala arah. Ia merupakan keseluruhan dari wujud, dan wujud merupakan keseluruhan dari-Nya*”.⁴⁹

Setiap *Dhāt* yang *basīṭ al-ḥaqīqah* tidak bisa dinegasikan. Jika ia menerima negasi berarti memiliki unsur-unsur pembentuknya. Sesuatu yang tersusun berarti ia menerima negasi dan afirmasi. Sesuai dengan pernyataan Ṣadrā bahwa Tuhan itu *basīṭ al-ḥaqīqah*, artinya Dia mencakup segala sesuatu. Karena Tuhan itu *basīṭ al-ḥaqīqah* maka melazimkan terdapat segala sesuatu pada-Nya. Karena jika ada di satu sisi dan tidak ada pada sisi lainnya maka ia pasti tersusun (terkomposisi).⁵⁰ Dan Tuhan suci dari hal semacam itu.

Basīṭ al-ḥaqīqah secara niscaya mencakup segala sesuatu dan Dia adalah yang tertinggi dan paling mulia. Seluruh keberadaan (*maujūdāt*) merupakan efek dari *Dhāt*-Nya. Tidak ada kemampuan (*qudrah*) secara hakiki kecuali kemampuan-

Nya. Tidak ada *wujūd* apa pun terkecuali hanya pancaran dari *wujūd*-Nya. Sesungguhnya ciptaan itu seperti *wujūd* yang tersusun dan memiliki *marātib*. Sebagiannya lebih tinggi dan sebagiannya lebih rendah. Setiap *wujūd* dari setiap yang *mungkin* dari sisi *wujūd*-nya merupakan salah satu aktivitas (*shu'ūn*) Tuhan (*al-Haq*) dan manifestasi wajah-Nya.

Wujūd Tuhan merupakan *wujūd* dari segala sesuatu. Alasannya adalah *Dhāt*-Nya memikirkan diri-Nya sendiri, lalu memunculkan segala sesuatu selain diri-Nya. Adapun segala sesuatu selain-Nya adalah segala sesuatu yang menjadi objek pikiran-Nya. Berpikir atas *Dhāt*-Nya lebih dahulu daripada kemunculan *wujūd* selain-Nya. Ilmu Tuhan atas segala sesuatu itu terjadi pada martabat *Dhāt*-Nya sebelum *wujūd* selain-Nya—seperti *wujūd* intelektual atau *wujūd* material—muncul. Inilah yang disebut sebagi ilmu partikular dan terperinci (*tafsīlī*) pada satu sisi, tetapi pada sisi lain juga global (*ijmālī*).

Dengan kata lain, pengetahuan adalah modus *wujūd*, dan lebih khususnya bagi Tuhan pengetahuan dan *Wujūd* Absolut sangat identik. Dengan demikian, Tuhan mengetahui '*ilm tafsiili* mengenai segala sesuatu dalam esensi-Nya berdasarkan '*ilmu huduri*. Karena kesederhanaan-Nya pula, Tuhan mengetahui segala sesuatu melalui pengetahuan atas esensi-Nya.

Pandangan Şadrā ini searah dengan pandangan para '*Urafā*'. *Wujūd* mutlak menurut '*Urafā*' merupakan ekspresi tidak adanya *ḥāl* dan *ḥad* yang membatasi-Nya. Hal ini tentu sangat berbeda dengan berbagai *wujūd* (yang terikat) *muqayyad*, seperti, manusia, langit, jiwa, atau akal. Pada *wujūd mutlak* seluruh sisinya merupakan yang paling sederhana (*absaṭ*), karena Dia merupakan aktor bagi setiap

kejadian *wujūd muqayyad*. Dia merupakan sumber dari setiap kesempurnaan.⁵¹

Dikarenakan begitu pentingnya kaidah ini, Ṣadrā memproklamirkan dirinya sebagai orang pertama yang melakukan *tahqīq* atas kaidah ini dengan menyatakan: “*Saya belum menemukan di bumi ini orang yang memiliki pengetahuan yang demikian*”.⁵² Kendati kaidah rasional *basīṭ al-ḥaqīqah* ini telah disandarkan pada Aristoteles dan Plato, tetapi Ṣadrālah yang melakukan *tahqīq* atas kaidah ini untuk membuktikan dan mengafirmasi adanya pengetahuan Tuhan yang terperinci (*istbāt ilmi Allah al-tafṣīlī*).

~*Pemberi Sesuatu Tidak Mungkin Tidak Memiliki (Mu'ṭi al-Shai' lā Yumkin 'an Yakūnu Fakīdan Lahu)*

Secara sederhana kaidah kedua ini bisa dijelaskan sebagai berikut:

Premis pertama: Tuhan adalah pencipta dan pemberi kesempurnaan.

Premis kedua: Pemberi sesuatu mustahil tidak memilikinya.

Kesimpulan: Mustahil bagi Tuhan tidak memiliki sesuatu yang diberikan.

Apabila Tuhan tidak memiliki ‘*ilmu tafṣīlī*’ sebelum penciptaan, maka Tuhan tidak mungkin menjadi agen pemberi kesempurnaan dan kewujudan bagi sesuatu selain-Nya. Tetapi dikarenakan segala sesuatu selain-Nya tidak dapat mewujudkan dan memberi kesempurnaan pada dirinya masing-masing, maka Tuhanlah yang memberikannya. Karena itulah Tuhan memiliki ‘*ilmu tafṣīlī*’ tersebut. Kaidah seperti ini juga digu-

nakan oleh Ṣadrā dalam bab sifat *wājib al-wujūd* dan afirmasi (*ithbāt*) ilmu Tuhan dengan *Dhāt*-Nya. Tuhanlah yang menciptakan segala sesuatu dari *Dhāt*-Nya sendiri; Dia pemberi kesempurnaan. Disandarkan pada-Nya juga segala kepemilikan ilmu dan bentuk-bentuk ilmu. Oleh karenanya, *wājib al-wujūd* merupakan yang Maha Mengetahui yang ilmu-Nya tidak berkurang dari *Dhāt*-Nya.⁵³

Setiap *maujūd* selain Tuhan adalah *mumkīn al-wujūd*. Dan setiap yang *mumkīn al-wujūd* bergantung pada *wājib al-wujūd*. Oleh karenanya, Tuhan mengetahui semua *mumkīn al-wujūd* tersebut. *Mumkīn al-wujūd* lebih umum dari partikular (*juz'ī*) maupun universal (*kulli*), substansi (*jauhar*) maupun aksiden (*'araḍ*), materi (*māddah*) maupun non-materi (*mujarrad*), *wujūd* pikiran (*dhihnī*) ataupun eksternal (*khārijī*). Dengan demikian, berdasarkan kebergantungan relasi seluruh *maujūdāt* secara mutlak pada *wujūd mustaqil*, maka tidak ada satu keberadaan pun yang terlepas dari ilmu Tuhan.

Dengan ulasan dua kaidah rasional di atas, Ṣadrā membuktikan secara rasional tentang pengetahuan Tuhan terhadap segala secara terperinci (*'ilmu tafṣīlī*) sebelum ciptaan (*qobla al-ījād*). Suatu teori dan cara pandang yang selaras dengan al-Quran:

“Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang ada di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (lauh mahfudz). Dan Dia-lah 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” [Q.S. al An’am: 59-60].

Pandangan Ṣadrā tentang ilmu Tuhan semacam ini merupakan langkah maju yang melampaui para pendahulunya, baik Ibn Sīnā maupun Suhrawardī. Ibn Sīnā berpendapat bahwa ilmu Tuhan terhadap *Dhāt*-Nya merupakan ilmu *ḥudūri*, sedangkan terhadap segala sesuatu selain diri-Nya merupakan ilmu *ḥuṣūlī*.⁵⁴ Sedangkan bagi Suhrawardī, Tuhan mengetahui secara global (*ijmāl*) terhadap segala sesuatu sebelum ciptaan (*qobla al-ījād*), dan mengetahuinya secara terperinci setelah penciptaan (*ba’da al-ījād*).⁵⁵ Jika pandangan kedua filsuf ini diterima tentu akan bertentangan dengan kesempurnaan *Dhāt* Tuhan, dikarenakan kosongnya *Dhāt* Tuhan dari *ilmu tafṣilī* sebelum ciptaan (*qobla al-ījād*).

Tindakan Tuhan (‘Af’āl Allah)

Pembahasan tentang tindakan Tuhan dapat dibagi menjadi dua: yang terperinci (*tafṣilī*) sehubungan dengan realitas di alam *shahādah* dan sehubungan dengan alam ghaib secara global. Contoh yang pertama seperti kajian tentang langit dan bumi, bintang, matahari, bulan, gunung, awan, hujan, seluruh kausalitas, hewan dan tumbuhan. Sedangkan contoh yang kedua semisal malaikat ruhani, ruh, akal, jiwa (*nafs*), *lauḥ*, *qalam*, *‘arsy*, *kursi*. Dalam perspektif filosofis, tentu pengetahuan tentang *‘ālam malakūt (ghaib)* tersebut lebih mulia dibandingkan dengan *‘ālam shahādah* karena realitas *‘ālam malakūt (ghaib)* lebih mulia (*ashraf*) dibandingkan dengan *‘ālam shahādah*.

Selain itu, Ṣadrā juga berpendapat bahwa tindakan Tuhan terbagi menjadi dua bagian: pertama, tindakan *ibdā'* (*supra formal creation*). Representasi dari hal ini berada dalam *'ālam amr* atau *'ālam al-ghaib. Wujūd* yang masuk di dalamnya tersifati dengan sifat ruhaniah seperti para malaikat, ruh, akal, dan jiwa; *kedua* adalah tindakan *takwīn (formal creation)* yang di dalamnya adalah *'ālam shahadah* atau *'ālam al-khalq*. Segala *wujūd* yang ada dalam tingkatan ini tersifati dengan sifat materi, seperti langit dan segala yang terdapat di dalamnya, atau bumi dan segala sesuatu yang terdapat di atasnya semacam manusia, hewan dan tumbuhan.⁵⁶

Dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā tidak mengekspresikan secara jelas tentang pembagian dua realitas di atas, akan tetapi dengan mengacu pada tulisan lainnya kita akan mendapati pembagian seperti itu.

Tentang realitas ghaib dan tindakan *ibdā'* (*supra formal creation*), Ṣadrā mengisyaratkannya dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, misalnya: “Tindakan Tuhan dan nama-Nya merupakan *maujūd Rūhāni yang suci (muqaddas)* dari unsur *jasmani, batasan-batasan, dan [aspek] imkāniyyah*”.⁵⁷ Ṣadrā menginterpretasi nama (*ism*) dalam *Q.S. al A'lā* ayat pertama dengan *al-ma'lūl al-awwal* atau *al-ṣādir al-awwal*. Tegasnya, emanasi pertama Tuhan bersifat tunggal dan bersifat aktual. Emanasi merupakan substansi intelektual, abstrak dan tidak terpengaruh oleh forma (*ṣurah*), aksiden (*'araḍ*) dan tidak dipengaruhi oleh jiwa.⁵⁸ Sedangkan isyarat tentang keberadaan *'ālam shahadah*, Ṣadrā membahasnya cukup panjang. Dalam *tasbīḥ* pertama dan kedua *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā menghususkan pemaparan tentang *ināyah* dan pengaturan Tuhan atas tumbuhan, hewan,

dan manusia.

Pandangan ini berbasiskan pada dua pondasi:

Pertama, pada kausa yang sempurna ditemukan kesempurnaan efek. Jika kita menemukan efek suatu *maujūd* maka kita akan menemukan kausa-nya (*'illat*) dengan kondisi yang lebih mulia, kuat, dan lebih sempurna.⁵⁹

Kedua, kausa bagi segala keberadaan adalah Tuhan. Oleh karenanya, pada Tuhan pasti terdapat segala sesuatu. Dia juga mengetahui segala sesuatu sebelum diciptakan, karena Dia-lah yang berkehendak untuk menciptakannya. Karena Tuhan berkehendak, maka melazimkan Dia mengetahui kehendak tersebut.

Kendati Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* ayat pertama menginterpretasi nama (*ism*) dengan *al-ma'lūl al-awwal* atau *al-ṣādir al-awwal*, namun tetap perlu diketahui bahwa teorinya tentang *al-ma'lūl al-awwal* atau *al-ṣādir al-awwal* sangat jauh berbeda dengan pandangan filsuf sebelumnya, khususnya dengan teori para filsuf Paripatetik. Ṣadrā mengembangkannya lebih jauh dan menyelaraskannya dengan al-Qur'an dan Sunnah. Filsuf Paripatetik berpandangan bahwa Tuhan bukan sebagai kausa langsung bagi alam. Tuhan menciptakan *maujūd* pertama (*al-ma'lūl al-awwal*) atau biasa disebut dengan akal, dan selanjutnya akal tersebut menciptakan *akal kedua* atau keberadaan kedua, dan seterusnya sampai dengan akal kesepuluh. Jadi, dengan teori ini, Tuhan seperti ditempatkan sebagai kausa jauh yang membutuhkan beberapa perantara dalam menciptakan alam materi.

Selanjutnya adalah bagaimana Ṣadrā menyelesaikan per-

soalan pluralitas dalam tindakan *takwīn* (*formal creation*), padahal—sesuai dengan kaidah filosofis—tidak muncul dari yang tunggal kecuali yang tunggal pula. Jika Tuhan ini Esa, *basīṭ* dan tunggal, kenapa bisa muncul keragaman dalam ciptaan, khususnya pada *‘ālam shahadah* atau *al-‘ālam al-khalq*?

Sangat disayangkan, dikarenakan keterbatasan halaman tafsir ini, jawaban tentang kesatuan (*waḥdah*) dan pluralitas (*kathrah*) tidak banyak disinggung oleh Ṣadrā di dalamnya. Penulis hanya menemukan satu frasa mengenainya dalam kitab tafsir *Q.S. al A'lā* halaman 365. Ṣadrā menyebutnya dengan istilah *‘ḥaqīqah al-ḥaqqah al-aḥadiyyah’*.

Untuk menjawabnya, kita bisa menilik pada teori utama filsafat Ṣadrā seperti *aṣālat al-wujūd* dan *tashkīk al-wujūd*. *Wujūd* itu tunggal yang bergradasi. Realitas yang berbeda-beda dalam *wujūd* kembali kepada realitas yang satu (*ḥaqīqah wāḥidah*). Pluralitas tidak berbeda-beda (*mutabāyinah*) melainkan bersifat gradatif yang akan kembali kepada kesatuan (*waḥdah*). Selanjutnya dengan *ḥarakah jawhariyah*, kita bisa memahami bahwa seseorang dapat meningkatkan *wujūd*-nya dan mengalami transformasi spiritual dari satu tingkatan *wujūd* menuju satu tingkatan *wujūd* selanjutnya. Dan jika kita asumsikan seluruh *wujudāt* itu berbeda-beda (*mutabāyin*) antara satu dengan lainnya, sebagaimana pandangan filsuf Paripatetik, maka kesempurnaan (*takāmul*) tidak mungkin bisa terwujud.

Untuk mempermudah pemahaman mengenai hal ini, kita bisa melihat seseorang yang pada dirinya terdapat keragaman tingkatan *wujūd* tertentu, seperti tingkatan ruh dan badan. Keduanya bukan realitas substansi yang berdiri sendiri-sendiri,

tetapi kesatuan yang di dalamnya terdapat gradasi. Bahkan, jiwa sendiri memiliki gradasi. Misalnya, satu jiwa memiliki tiga tingkatan: intelektualitas, hewani, dan tumbuhan. Ṣadrā menyebutnya sebagai “*kesatuan dalam pluralitas dan pluralitas dalam kesatuan (waḥdah fī ‘ayn al-kathrah wa kathrah fī ‘aini al-waḥdah)*”.

Selanjutnya, ketika kita hubungkan ‘*ālam imkān* dengan Tuhan, Dia tetaplah *wujūd* yang tunggal secara hakiki. Ini dikarenakan kemunculan alam dari Tuhan seperti kemunculan pikiran dengan subjek yang berpikir aktual, yang tidak mungkin terpisahkan satu dengan lainnya. Keragaman *wujūd* pun terjadi jika, katakanlah, satu orang yang berpikir menghasilkan banyak objek yang terpikirkan secara aktual, tetapi berbagai objek tersebut tetaplah bergantung secara mutlak. Nah, kesatuan *wujūd* bagi alam tersebut merupakan kesatuan secara hakiki (*al-waḥdah al-ḥaqīqiyah*).⁶⁰

Dengan cara inilah Ṣadrā membenarkan kaidah ‘*al-wāhid lā yaṣḍuru illa al-wāhid*’. Dengan kaidah ini juga, Ṣadrā memanfaatkan untuk menyelesaikan persoalan ketauhidan sebagai salah satu prinsip-prinsip agama (*uṣuluddin*) yang paling penting. Dalam *Aṣfār*, Ṣadrā menegaskan, “*Tuhan itu meliputi segala sesuatu (segala keberadaan). Tidak ada wujud apa pun kecuali Dhāt-Nya. Semuanya merupakan tindakan-tindakan (‘af‘āl) dan kekuasaan-Nya*”.⁶¹

Jadi, pembahasan tentang seluruh realitas alam—dari alam immateri hingga materi dan dari ‘*ālam al-amr* hingga ‘*ālam khalq*—begitu penting sebagai wahana refleksi untuk mengenal kekuasaan Tuhan. Uraian semacam ini merupakan upaya mengajak al-Qur’an berbicara untuk menyingkap

realitas alam, manusia, dan Tuhan. Selanjutnya, menjadikan al-Qur'an sebagai refleksi untuk menyingkapkan dan memahami pengetahuan yang tepat terhadap *asmā'*, sifat-sifat, dan tindakan-Nya. Berdasarkan dengan prinsip gradasi eksistensi (*tashkīk al-wujūd*), al-Qur'an yang merupakan *prototype* dari *wujūd* akan memberikan gambaran yang jelas bahwa *kalām* Tuhan berbeda dengan *kitāb*. *Kalām* bersifat sederhana (*basīṭ*), sementara *kitāb* bersifat tersusun (*murakkab*). *Kalam* adalah '*amriyun daf'iyun*' sedangkan *kitāb* itu '*kholqiyun tadrijiyun*'.⁶² Demikian juga alam yang merupakan artikulasi bentuk dari *kalām* Tuhan yang sederhana tersebut. Oleh karena itu, sebagai modus dari *wujūd*, ayat-ayat al-Qur'an itu ada di mana pun. Ia merupakan entitas *wujūd* yang dapat ditemukan dalam susunan alam semesta.

Selanjutnya, untuk lebih memahami '*ṣifāt rubūbiyyah*' dan '*af'al*' Tuhan yang terbentang di alam semesta, perlu kiranya kita memahami secara lebih detail tentang alam dan manusia. Pengetahuan akan keduanya merupakan pondasi penting terhadap realitas *mabdā'* dan *ma'ād*.

1. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 372.
2. *Ibid.*, hal. 370.
3. *Ibid.*, hal. 368.
4. Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut: *Dār ihyā' al-turāth*, 1981), J. 6, hal. 27. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *al-Asfār*:
5. Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 8, hal. 118.
6. *Ibid.*, J. 6, hal. 377.
7. *Ibid.*, J. 6, hal. 72.
8. *Ibid.*, J. 6, hal. 44.
9. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 366 – 367.
10. *Ibid.*, hal. 367 – 368.
11. *Ibid.*, hal. 369 – 372.
12. *Ibid.*, J. 6, hal. 26 – 27.
13. *Ibid.*, J. 6, vol. 27.
14. *Ibid.*, J. 6, hal. 29.
15. *Ibid.*, J. 1, hal. 26.
16. Muḥammad Ṭabāṭabāi, *Nihāyat al-Hikmah*, (Qūm: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1626 H), hal. 327.
17. Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 6, hal. 13 – 14.
18. *Ibid.*, J. 1, hal. 82.
19. Lihat: Murtaḍā Muṭahharī, *Muḥadḍarāt fī al-Falsafah al-Islāmiyah*, hal. 148-149.
20. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 364 - 365.
21. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 366.
22. *Ibid.*, J. 7, hal. 369 – 370.
23. *Ibid.*, J. 7, hal. 367 – 368.
24. *Ibid.*, J. 7, hal. 344 – 345.
25. *Ibid.*, J. 7, hal. 364 – 366.
26. *Ibid.*, J. 7, hal. 366 – 368.
27. *Ibid.*, J. 7, hal. 369 – 370.
28. *Ibid.*, J. 7, hal. 370.
29. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 6, hal. 71.
30. Ṣadrā, *Al-Mazāhir Al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*, (Tehran: Bonyad Hikmat Ṣadrā Publishers), hal. 62. Ṣadrā, *al-Mazāhir*:
31. Ṣadrā, *Tafsīr*; J.1, hal. 39.
32. Ṣadrā, *Al-Mazāhir*, hal. 63-64. Lihat juga: Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 6, hal. 85
33. Lihat: al-Qāḍī Abdul Jabbār: *Faḍlu al-I'tizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, hal. 140. Lihat juga: al-Ghazālī: *Mishkāt al-Anwār; Ṭabī'at al-Sa'ādah*, 1325 H, hal. 40.
34. *Q.S. al-'An'am*: 59.
35. *Q.S. al-Jin*: 26.
36. *Q.S. al-Isā'*:85.

37. *Q.S. Qāf: 22.*
38. *Q.S. al 'A'rāf: 180,*
39. Ṣadrā, *Asrār*, hal. 41.
40. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 364 – 365.
41. Ṣadrā, *Asrār*, hal. 41.
42. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 1, hal. 39.
43. Ṣadrā, *Asrār*, hal. 43.
44. Ṣadrā, *Tafsīr Surat Tauhīd* (2), hal. 444.
45. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 381.
46. *Ibid.*, hal. 376 – 377.
47. *Ibid.*
48. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 3, hal. 40.
49. *Ibid.*, J. 3, hal. 40.
50. *Ibid.*, J. 6, hal. 111 – 112.
51. *Ibid.*, J. 6, hal. 116.
52. Muhammad Mahdi al-Mu'min, *Syarh Nihāyat al-Ḥikmah, Muassasah al-Ma'arif Al-Islamiyah*, J. 2, hal. 29.
53. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 6, hal. 116.
54. Lihat: al-Shaykh Kholī al-Razāq, *Falsafah Ṣadr al-Muta'ālihīn: Qirā'ah fi Murtikazati al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, (Iran: dār farāqid), 1430 H, hal. 234.
55. *Ibid.*, hal. 238.
56. Ṣadrā, *Asrār*, hal. 24. Lihat juga: Ṣadrā, *Al-Mazāhir*, hal. 65.
57. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 365.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, hal. 364.
60. Para 'urafā' membagi satu menjadi dua pembagian, yakni satu hakiki dan satu bilangan. *Wahdah* hakiki adalah *dhāt*-nya sendiri, dan sifat hanyalah tambahan bagi *dhāt* itu sendiri. Dia itu sendiri merupakan tunggal yang tidak terbatas. Dia adalah satu yang tidak menerima dua dan seterusnya. Berbeda dengan satu bilangan yang apabila dimasukkan sesuatu yang lain, ia menjadi dua, dan jika ditambahkan sesuatu yang lain lagi ia menjadi tiga dan seterusnya.
61. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 140.
62. Ṣadrā, *Maḥātīḥ al-Ghayb*, (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), hal. 23. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Maḥātīḥ*.

Kenabian dalam *Q.S. al A'lā*

Pengetahuan akan Kenabian

Tujuan diciptakan manusia adalah untuk mencapai kesempurnaan dengan melakukan perbuatan-perbuatan yang sesuai dengan fitrahnya. Sesuai dengan sifat dasarnya, jiwa manusia dapat menuju lebih sempurna yang menjelma menjadi malaikat atau sebaliknya menuju kerendahan menjadi setan. Untuk mencapai tingkatan kesempurnaan tersebut, manusia harus berjuang dengan seluruh usaha, upaya, dan ikhtiarnya. Dengan akalunya, seseorang akan dapat membedakan antara baik-buruk, *haq-bātil*. Akal juga merupakan salah satu instrumen utama untuk meraih derajat kesempurnaan, khususnya, kemuliaan di dunia dan akhirat.

Namun demikian harus diketahui bahwa akal juga memiliki keterbatasan, yakni tidak mampu meliputi secara keseluruhan hal-hal yang terkait dengan sistem *wujūd*, *'ālam al-ghayb*, segala perkara yang membawa maslahat dan kebusukan, khususnya terkait dengan perkara-perkara akhirat. Oleh karenanya, untuk mencapai tujuan kesempurnaan tersebut, seseorang membutuhkan sandaran lain, yaitu wahyu yang diberikan oleh Tuhan melalui para Nabi-Nya.

Berdasarkan asas ini, kita bisa memahami relasi penting antara wahyu dengan akal. Wahyu menjelaskan jalan yang lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), sedangkan akal sebagai penunjuk dan tanda untuk menggapai jalan yang lurus tersebut. Jadi, akal seperti lentera (*al-miṣbāḥ*) yang dengan cahayanya seseorang diterangi untuk menuju tujuan, sementara wahyu merupakan jalan lurus menuju tujuan tersebut. Keduanya ibarat dua sayap yang dimiliki oleh burung, jika salah satunya rusak maka burung tidak bisa terbang.

Dengan demikian, berdasarkan hukum hikmah ilahi, akal manusia akan mengatakan wajib adanya sarana bagi manusia agar mereka dapat memperoleh pengetahuan tentang kedua hal tersebut. Jika tidak tersedia, hal tersebut akan menyalahi sifat keadilan Tuhan dan tujuan dari penciptaan itu sendiri. Tujuan penciptaan alam adalah terwujudnya manusia, dan tujuan penciptaan manusia adalah terwujudnya manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) merupakan buah dari alam, dan dapat disimpulkan bahwa berdasarkan pada hikmah ilahi melazimkan adanya sebuah sarana bagi manusia, selain akal, untuk dapat mengenal jalan kesempurnaan. Sarana tersebut adalah wahyu Tuhan yang diberikan kepada para Nabi sebagai manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*), dan melalui mereka manusia dapat memanfaatkan dan mempelajari segala hal yang diperlukan untuk mencapai puncak kesempurnaan dan kebahagiaan abadi.

Berdasarkan pengantar di atas, sebelum mengulas kenabian dalam *tafsīr Q.S. al A'ālā*, perlu kiranya kita membahas *kalām* Tuhan (wahyu) dan konsep kenabian dalam sudut pandang Ṣadrā. Hal ini menjadi penting karena dalam pandangan

Ṣadrā Al-Quran itu identik dengan manusia. Ṣadrā menyatakan,

“Ketahuilah bahwa *Al-Qur’an* itu seperti manusia yang terbagi menjadi dua dimensi, yakni terang (*‘a’lan*) dan yang tersembunyi (*sirr*). Setiap darinya terbagi menjadi dua, *ẓāhir* dan *bāṭin*. Dan setiap yang *bāṭin* memiliki aspek *bāṭin* lainnya sampai pada titik di mana hanya Tuhan saja yang mengetahuinya”.¹

Kalām Tuhan (Wahyu)

Ṣadrā mengilustrasikan pandangan gnostiknya tentang *kalām* Tuhan yang di dalamnya menjelaskan tentang manusia sebagai konsep makrokosmik dan mikrokosmik. Konsep *kalām* Tuhan merupakan salah satu konsep kunci dalam filsafat Mulla Ṣadrā. Hal ini menjelaskan tentang keseluruhan *wujūd mumkināt* baik realitas materi maupun imateri.

Dalam terminologi, *kalām* merupakan ciptaan. Dalam kosmologi Ṣadrā, seluruh dunia *mumkināt* tidak lain merupakan *kalām* Tuhan, yang biasa disebut sebagai kata ‘*kun*’ (jadilah; sebuah perintah kreatif). Dua puluh delapan huruf Arab merupakan elemen unsur pokok bahasa Arab yang dianggap Ṣadrā sebagai 28 tahapan (*maqāmāt*) yang dilafalkan oleh *nafs al-rahmān* yang merepresentasikan proyeksi simbolik dari kesadaran Tuhan. Aspek literal dari ucapan tersebut menjadi al-Qur’an, sedangkan manifestasi eksistensialnya hadir dalam bentuk alam semesta. Dari pengertian tersebut, alam semesta (teks makrokosmik) bisa dianggap sebagai bentuk dan simbol lain *kalām* Tuhan. Al-Qur’an dan alam semesta memanifestasikan hal yang sama. Keduanya merupakan ekspresi dari *nafs al-rahmān* meski keduanya diekspresikan dalam level simbolik yang berbeda.

Kalām Tuhan menurut Ṣadrā memiliki tiga level secara hierarkis: tinggi, tengah, dan rendah.² Tinggi (*‘a’lā*) merupakan *kalām* yang disajikan tidak untuk suatu tujuan yang melampaui dirinya. Ia memiliki nilai intrinsik, dan karena itu dalam dirinya merupakan sasaran puncak dari pembicara. Kata *‘kun’* (jadilah) menunjukkan *kalām* jenis tersebut. Ṣadrā menyebutnya sebagai ‘kata sempurna Allah’ (*kalimāt Allah al-tāmmah*).

Level tengah (*awsat*) terdiri dari kata-kata yang melayani suatu tujuan yang melampaui kata-kata tersebut. Berbagai kata dan perintah Tuhan wajib ditaati oleh makhluk. Berbagai hukum yang mengatur gerak badan-badan langit (*aflāk*) dan fenomena fisik lainnya merupakan contoh dari *kalām* tersebut. Kata-kata merupakan suatu hal yang wajib dan tidak bisa dihindari dan subjeknya tidak bisa lepas dari kata-kata tersebut. Level rendah (*adnā*) juga memiliki signifikansi penting, yang melayani suatu tujuan yang melampaui dirinya. Namun, berbeda dengan level tengah. Sejumlah tujuan itu mengalami kemungkinan ketidaktaatan. Tugas dan tanggung jawab yang ditentukan oleh Tuhan dan dikirimkan kepada manusia melalui para Nabi bisa dikategorikan pada kategori ini.

Tiga tingkatan ekspresi perintah Tuhan tersebut, menurut Ṣadrā, akan ditemukan pada manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Dengan kata lain, dalam diri manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*), seseorang akan menemukan tiga level ekspresi kesadaran Tuhan. Levelitas tersebut direpresentasikan pada tiga tingkatan korespondensi kesadaran manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) merupakan manifestasi terbaik dari Tuhan. Pengetahuan ilahi

yang diturunkan padanya akan sesuai dengan level tinggi dari *kalām* Tuhan. Selanjutnya, karakter mikrokosmik dari manusia sempurna seperti tindakan jasmani dan kesesuaiannya dengan berbagai hukum alamiah yang merupakan representasi level tengah dari *kalām* Tuhan. Sedangkan, ekspresi-ekspresi dari ide-idenya kepada manusia lainnya melalui bahasa verbal ataupun simbol literal merupakan korespondensi dari level rendah *kalām* Tuhan. Dengan itu Ṣadrā mengatakan jika seseorang menaiki tangga kesempurnaan (*takammul*) dan menempatkan dirinya menuju Tuhan, maka ia memiliki kemungkinan untuk mencapai suatu tingkat dalam perjalanan spiritualnya, di mana Tuhan secara langsung akan berbicara padanya.³

Ṣadrā juga mengatakan bahwa *kalām* itu berbeda dengan *kitāb*. Dalam pandangan Ṣadrā, *kalām* itu sederhana (*basīṭ*) dan melampaui kombinasi kata-kata, sedangkan *kitāb* itu tersusun (*murakkab*). *Kalām* itu abadi (tanpa ada batasan waktu) dan ia hadir dengan seketika (*daf'iyul wujud*). Sedangkan kitab suci merupakan sebuah fenomena dari dunia materi yang rendah, yang datang secara gradual dan datang secara berangsur-angsur (*tadrījiyul kaun*). Jadi, apa yang kita saksikan secara lahiriah pada kitab suci al-Qur'an adalah *kitāb*, bukan wahyu (*kalām* Tuhan).⁴ Kendati demikian, Ṣadrā juga menerima kesatuan antara *kalām* yang berbentuk wahyu dengan tulisan yang berbentuk dengan kitab suci. Agar mudah memahami, kita bisa mengambil analogi antara tulisan dan ujaran manusia. Tulisan merupakan “emanasi” dari penulis, dan kita tidak bisa memisahkan antara keduanya. Demikian juga pada ujaran, kita tidak bisa memisahkannya dengan pembicara.

Wahyu (*kalām* Tuhan) merupakan fenomena immaterial

yang diturunkan melalui beragam tingkatan hingga hadir dalam bentuk al-Qur'an yang sesuai bagi manusia. Tatkala Nabi saw mengabstraksikan jiwanya, naik dari tingkatan indrawi dan material melewati dunia imajinal, menjadi bebas dari materi, dan melintasi alam *malakūt* melalui cahaya pengetahuan ilahi, di sanalah ia menjelma dan menyatu dengan akal aktif (Jibril).⁵

Setelah menyaksikan Jibril, Nabi mendengar dan menerima wahyu (*kalām* Tuhan) yang tidak bisa didengar dengan telinga luar dan gelombang udara. Kemudian, Nabi turun dari dunia intelek menuju dunia materi melalui dunia imajinasi. Pada tahapan dunia imajinasi dan dunia materi tersebut, kata-kata dan realitas yang disaksikan dan didengar oleh Nabi diturunkan dalam bentuk yang sesuai dengan tingkatan tersebut. Dan ketika sampai pada dunia indra dan fisik, wahyu tersebut diubah menjadi bahasa manusia dan tulisan sehingga manusia dapat mendengar dan menyaksikannya.

Konsep Ṣadrā tentang Kenabian

Jika benar bahwa seorang individu dapat mencapai suatu tahap di mana kesadarannya diidentifikasi dengan *kalām* Tuhan, apakah ini berarti bahwa pada tahap tersebut seseorang menjadi Nabi dan mendapatkan wahyu? Kemudian, ketika kesadarannya memanasifestasikan *kalām* Tuhan, maka *kalām* Tuhan jenis apakah dari kata ini jika disebut bukan al Qur'an?

Pandangan Ṣadrā tentang kenabian memberikan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut. Ṣadrā mengatakan:

“Kamu akan mengetahui bahwa jika wahyu adalah petunjuk Tuhan bagi hambanya, maka wahyu tidak akan pernah terhenti. Tentu, bahwa wahyu khusus yang datang kepada

telinga dan hati seorang Nabi melalui seorang malaikat pembawa wahyu telah berakhir; dan oleh karena itu penutup para Nabi (Muhammad Saw) bersabda: 'Tidak ada Nabi setelahku'. Namun, Nabi saw telah menetapkan otoritas orang-orang yang diberikan kabar gembira (al-mubāshirāt) dan otoritas para imam ma'sūm... Ia juga menetapkan otoritas para mujtahid dan memerintahkan bagi orang-orang yang tidak tahu agar bertanya kepada ahl zikr sebagaimana firman Ta'āla: 'Bertanyalah kepada ahl zikr jika kamu tidak mengetahui' [Q.S. al Nahl: 43]'.⁶

Pasasi tersebut mengindikasikan bahwa Ṣadrā memiliki dua konsep tentang kenabian. Pertama merupakan kenabian khusus (*al-nubuwwah al-tashrī'yyah*) yang secara khusus diwahyukan al-Qur'an kepada seorang Nabi melalui malaikat pembawa wahyu. Seseorang penyandang kenabian seperti ini disebut sebagai Nabi secara istilah. Yang kedua merupakan kenabian umum, yang melalui petunjuk Tuhan atau ilham. Dan kenabian umum termasuk orang-orang tertentu. Menurut Ṣadrā, kenabian yang kedua ini tetap ada dan akan selalu berlanjut. Namun demikian, hanya orang-orang khusus yang dapat meraih tahapan kenabian ini. Ṣadrā menyebut orang-orang tersebut sebagai para Wali. Para Wali tidak akan menambahkan sesuatu dari risalah terakhir yang telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw, akan tetapi pengetahuan akan *risālah* tersebut merupakan sebuah pengetahuan ilahi yang diiluminasikan oleh Tuhan kepada hati para Wali. Berdasarkan pada deskripsi tersebut, seorang Wali berarti turut mengetahui dan mengalami apa yang telah Nabi alami.

Untuk mendukung argumen tersebut, Ṣadrā merujuk pada pernyataan Imam Ja'far: “*Kenabian bagi Nabi saw merupakan kenabian secara tegas (shahādah), sedangkan kenabian*

bagi seorang Wali merupakan kenabian implisit (ghayb)”. Oleh karenanya, seorang Wali akan mengikuti Nabi dalam segala hal, baik yang diperintahkan maupun yang dilarang.⁷

Setelah Nabi Muhammad saw, kenabian diwariskan kepada seorang Wali. Para Wali mendapatkan pengetahuan dan percikan spiritual secara langsung dari Nabi dan juga dari Tuhan. Seseorang dapat mengatakan bahwa mereka mendapatkan pengetahuan dari sisi luar (dari Nabi atau Wali sebelumnya) atau juga dari sisi ghaib (dari Tuhan secara langsung). Pengetahuan tersebut ditransmisikan dari satu generasi ke generasi lainnya. Proses transmisi seperti ini selalu berlanjut hingga hari kiamat nanti. Selain itu para Wali menerima kenabiannya dari Tuhan, meski manusia tidak mengakuinya.

Umumnya, padangan Ṣadrā mengenai hal tersebut dapat diketahui bahwa kenabian terbagi menjadi dua bagian: khusus dan umum. Kenabian khusus (*al-nubuwwah al-tashrī‘iyah*), yang secara khusus *risālah* Tuhan diberikan kepadanya melalui malaikat pembawa wahyu. Kenabian jenis ini telah berakhir, dan tidak ada seorang Nabi semacam ini setelah kenabian Muhammad saw. Sedangkan kenabian umum akan tetap berlanjut. Kenabian dan pengetahuan eksoteris semacam ini diberikan kepada seseorang yang telah memiliki akses pada sumber pengetahuan berdasarkan pada tingkat perjalanan spiritualnya. Dari sudut pandang ini terlihat jelas bahwa dalam pandangan Ṣadrā kenabian umum tetap ada. Kenabian jenis ini disebut juga sebagai *wilāyah*. Mereka berperan sebagai perantara antara manusia dan Tuhan.

Bahkan, Ketika menjelaskan tentang kepemimpinan (*imāmah*), Ṣadrā hampir tidak pernah melakukan kritik atas

teori ini. Lebih lanjut, dalam ulasannya yang lebih luas tentang *imāmah*, kita bisa melihatnya dalam *tafsīr Q.S. al hadīd*; 27. Ṣadrā menekankan bahwa Imām al-Mahdī sebagai salah satu pembawa sunnah ilahi. Seorang Imām memiliki pengetahuan terhadap kitab ilahi (al-Qur’an) serta memiliki *maqām* kepemimpinan mutlak dalam persoalan agama dan dunia, apakah manusia menerima kepemimpinannya atau tidak.⁸

Gagasan Ṣadrā yang menjelaskan bahwa bumi harus selalu ada manusia sempurna baik ia berupa Nabi, Imām ataupun Wali itu menegaskan keterpengaruhan Ṣadrā pada doktrin dan ajaran *mazhāb* yang ia yakini, yakni *Shī’ah imāmiyah*. Hal ini tampak tatkala Ṣadrā hendak menjustifikasi kebenaran perihal keyakinan teologi *Shī’ah imāmiyah* bahwa—berdasarkan pada prinsip-prinsip akal dan ayat-ayat al Qur’an—bumi ini harus selalu ada seorang *ḥujjah*, baik ia berupa seorang Nabi, Imam, Wali atau washi.

Esensi dan Sifat Nabi

Dalam *tafsīr Q.S. al A’la*, Ṣadrā menjelaskan secara umum tentang karakteristik seorang Nabi. Ṣadrā menyatakan:

“Parameter akan kesempurnaan dan kemuliaan diri Nabi tidaklah berkaitan dengan badan dan substansi materinya, akan tetapi berkaitan dengan jiwa dan ruhnya. Kesempurnaan jiwa Nabi sendiri bisa dilihat dari dua sisi: pertama, fokusnya jiwa Nabi pada Tuhan. Hal ini disebut sebagai fakultas teoritis (kemampuan spekulatif), yakni suatu kesempurnaan yang berkaitan dengan hakikat kedirian jiwa Nabi dan kembalinya jiwa suci tersebut pada Tuhan dan alam kesucian yang abstrak (‘ālam mujarrād)”.⁹

Dalam *al-Shawāhīd al-Rubūbiyah*, Ṣadrā membagi fakul-

tas teoritis menjadi *empat* tingkatan:¹⁰

Pertama adalah Intelek Potensial (*al-‘aql bi al-quwwah*). Tingkatan ini berfungsi untuk mempersiapkan diri agar bisa menerima semua *ma‘qūlāt* sesuai dengan fitrahnya. Karena *al-‘aql bi al-quwwah* kosong dari forma dan persepsi intelektual, maka ia dinamakan sebagai akal potensial. Pengetahuan pertama kali yang diterima oleh akal ini adalah pengetahuan atas dirinya sendiri dan pengetahuan indrawi. Pengetahuannya mengenai segala sesuatu selalu melalui jalur indra dalam bentuk yang sederhana. Tingkatan di sini lemah karena eksistensi jiwa masih berada dalam tahap persepsi fisik.

Kedua adalah Intelek posesif (*al-‘aql bi al-malakah*). Tingkatan ini terbentuk setelah teraktualisasinya beragam konsep dan pembenaran (*taṣḍīq*) melalui eksperimen. Jadi, pertama kali yang dihasilkan oleh akal ini adalah persepinya atas sketsa objek-objek indrawi, yang melaluinya diperoleh pengetahuan primer dan swabukti. Hasil dari *ma‘qūlāt* tersebut adalah *al-‘aql bi al-malakah*; karena ia secara potensial mempersiapkan kesempurnaan bagi penginteleksi. Persepsi semacam ini penting untuk mengaktualisasikan level berikutnya.

Ketiga merupakan intelek aktual (*al-‘aql bi al-fi‘li*). Pada tingkatan ini terbedakan antara objek-objek indrawi dan intelektual teoritis dan antara realitas primer. Dengannya dimulai penggunaan berbagai *qiyās* dan argumentasi sehingga realitas-realitas yang meyakinkan dihasilkan, dan mampu menyaksikan objek-objek intelektual tersebut serta mampu menghadirkannya kembali kapan pun dikehendaki. Pada titik ini dicapainya kesempurnaan teoritis dari *al-‘aql bi al-malakah*.

Ketika seseorang memiliki akal ini berarti ia telah mencapai kebahagiaan hakiki sehingga menjadi manusia yang hidup secara aktual, tanpa membutuhkan materi badan. Yakni, ketika objek-objek intelek (*ma'qulāt*) tersebut dihasilkan oleh jiwa, maka refleksi dari pengambilan kesimpulan terhadap objek intelek yang belum dipahami akan terjadi pada diri manusia yang akan menjadikannya merefleksikan pemahaman yang lebih tercerahkan dengan menggunakan ingatan sebelumnya untuk mencapai mental yang lebih segar.

Tingkatan terakhir yakni intelek tercerahkan (*al-'aql al-mustafād*). Secara substansial, tingkatan ini sama dengan akal aktual (*al-'aql bi al-fi'li*) hanya saja semua pengetahuan hadir bersamanya dan tidak memerlukan adanya sebuah keinginan dan perhatian. Oleh karenanya, terkandung di dalamnya penyaksian berbagai objek intelektual yang tersambung dengan sumber aktif (*al-mabdā' al-fa'āl*).

Manusia ketika mencapai posisi ini berarti telah mencapai kesempurnaan menuju alam kembali (*ma'ād*) sebagaimana *al-'aql al-fa'āl* merupakan kesempurnaan awal (*mabdā'*). Tujuan puncak dari diciptakannya alam kosmik adalah diciptakannya manusia, sedangkan tujuan diciptakannya manusia adalah *al-'aql al-mustafād*, yaitu dengan disaksikannya realitas intelektual dan ketersambungan dengan malaikat tertinggi melalui emanasi cahaya *'aqli* dari Tuhan. Dengan akal ini, jiwa mendapatkan beragam manfaat, seperti beragam pengetahuan dan hakikat ilahiyah yang dengannya didapat *ḥikmah 'aqliyah*.

Kesempurnaan teoritis yang dimiliki oleh Nabi Muhammad semacam ini diisyaratkan oleh Ṣadrā pada *tafsīr Q.S. al-A'ālā: 6-7*. Makna (*dalālah*) dari kedua ayat tersebut adalah

Tuhan memberikan kabar gembira kepada Nabi Muhammad atas anugrah-Nya: sebuah potensi *malākūtiyah* dan cahaya ‘*aqli* yang dengannya substansi ruh Nabi menjadi kuat dan sempurna sehingga jiwanya menjadi suci dan bersinar. Cahaya ‘*aql mustafād* tersebut merupakan substansi *mufāriq ‘aqlanī* yang bersinar dari cahaya Tuhan, yang tidak tersentuh oleh cahaya pengajaran manusia.¹¹

Ṣadrā menambahkan, pada pengetahuan seperti itu kelupaan dan kelalaian.¹² Ilmu Tuhan yang diberikan kepada para Nabi tidak akan ada perubahan dan tidak ada pertentangan antara Nabi yang satu dengan yang lainnya.¹³ Hal ini bisa terjadi, menurut penulis, karena adanya afinitas kesucian *wujūd* antara Pemberi (Tuhan) dengan penerima (Nabi). Hal ini juga melazimkan sifat kesucian *wujūd* pada diri dan jiwa Nabi. Ilmu Tuhan yang suci tidak mungkin akan diberikan kepada jiwa yang tidak suci. Jadi, demi terjaganya ilmu Tuhan, maka sangat lazim secara ontologis adanya seorang Nabi atau Wali sempurna di dunia. Ṣadrā menegaskan,

“Tingkatan fakultas teoritis yang dicapai oleh para Nabi bukanlah didapat melalui proses belajar, tetapi lewat wahyu yang dibawa malaikatnya atau melalui ilham. Jika didapat melalui proses belajar, maka tidak layak disebut sebagai perantara antara Tuhan dan makhluk. [Apabila ada proses pengajaran] tingkatan tersebut hanya layak disebut sebagai perantara antara makhluk dengan makhluk”.¹⁴

Pernyataan Ṣadrā semacam ini menunjukkan sebuah afinitas *wujūd*. Wahyu yang suci hanya akan mampu diterima oleh hati yang suci. Fakultas selanjutnya yang disebutkan oleh Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A‘lā* adalah fakultas praktis, yang berkaitan dengan fokusnya Nabi pada makhluk. Ṣadrā

menyatakan:

“Suatu kesempurnaan yang berkaitan dengan hal-hal di luar diri Nabi, dengan memberikan pengaruh-pengaruh positif, dan menyempurnakan serta memberikan manfaat kepada selainnya, tanpa menyerap kekurangan dan kemudhorotan dari lawan dan musuh-musuhnya”.¹⁵

Ini merupakan suatu kelaziman, sebab barangsiapa mencapai hakikat kesempurnaan fakultas teoritis, maka akan lahir darinya suatu kesempurnaan fakultas praktis. Implementasi fakultas praktis selama hidup di dunia materi ini memiliki signifikansi penting karena salah satu karakteristik jiwa adalah pada satu sisi ia memiliki aspek abstrak (immateri) dan pada sisi lainnya ia memiliki sisi konkrit (terhubung dengan materi). Di sini tampak jelas bahwa dari pemaparan dan pembagian tingkatan fakultas teoritis dan praktis tersebut, Ṣadrā banyak terpengaruh oleh Ibn Sīnā.

Dalam *al-Shawāhīd al-Rubūbiyah* untuk mencapai kesempurnaan fakultas praktis tersebut, Ṣadrā juga membaginya menjadi empat tingkatan:¹⁶

Pertama, melatih diri secara lahiriah dengan melaksanakan berbagai hukum Tuhan dan ajaran yang disyariatkan seperti shalat, puasa, zakat, dan sebagainya. Kedua, melatih diri dan menyucikan hati dari hal-hal yang hina dan bersifat *ẓulmānīyah*. Ketiga, menghiasi jiwa dengan tindakan dan karakter suci. Keempat, mem-*fanā*'-kan diri dalam Tuhan dan memperhatikan keagungan-Nya.

Orang yang telah memutuskan seluruh sifat keduniawianya dan menghilangkan rasa cinta dan keterikatan pada dunia materi, kesempurnaan eksistensialnya akan lebih dan,

karenanya, akan muncul darinya “refleksi” sifat-sifat Tuhan. Kesempurnaan teoritis merupakan aspek abstrak dari jiwa manusia yang merefleksikan transendensi Tuhan, sedangkan kesempurnaan praktis merupakan aspek konkrit dari jiwa yang merefleksikan imanensi Tuhan. Inilah kesempurnaan yang dimiliki oleh jiwa Nabi yang dikatakan oleh Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A ‘lā*: 8. Kemudahan (*al-yusrā*) yang disebutkan dalam ayat ini bisa dinamakan akhlak.

Makna (*dilālah*) dari ayat tersebut adalah barangsiapa yang bahagia, lembut jiwanya, dan suci jiwanya akan mudah untuk menerima kebahagiaan, mudah mengarahkan diri pada kebaikan dalam amal, bergegas dalam ketundukan atas ketaatan pada Tuhan, berpotensi kuat untuk menerima penerangan (*faydh*) dari sumber aktif, memiliki ketersambungan yang kuat dengan pemberi limpahan kebaikan, dan tidak ada penghalang untuk mendapatkan limpahan pengetahuan, kebaikan, dan ilmu-ilmu sempurna dari sisi Tuhan, dan selanjutnya menjadi juru penerang, juru petunjuk dan *murshīd* untuk umatnya.¹⁷

Jadi, dalam pandangan Ṣadrā, Nabi sebagai manusia sempurna tentu memiliki kesempurnaan yang komprehensif baik kesempurnaan teoritis (spekulatif) maupun praktis. Dikatakan Ṣadrā:

“Barangsiapa memiliki kesempurnaan dalam ilmu hakiki melazimkan adanya kesempurnaan dalam seluruh sifat-sifat sempurna dalam wujud sebagaimana wujud, terbebas dari seluruh kekurangan yang bertentangan dengan kesempurnaan tersebut”.¹⁸

Ṣadrā juga menyatakan bahwa:

“Barangsiapa yang telah mencapai kesempurnaan di dua

hal (fakultas teoritis maupun praktis/amal) dan mampu untuk membawa orang lain menuju kepada kesempurnaan, orang tersebut dapat disebut sebagai Nabi. Dan barangsiapa tidak mencapai kesempurnaan dalam dua hal tersebut, akan tetapi hanya mencapai pada dataran teoritis semata, tenggelam dalam penyaksian keindahan dan keagungan Tuhan dan tidak mampu melepaskan diri dari kesibukan tersebut untuk kembali memperhatikan realitas di luar dirinya, maka ia hanya disebut sebagai Wali yang mengalami ke-fanā'-an".¹⁹

Fungsi yang diperankan oleh seorang Nabi disebut sebagai keperantaraan antara makhluk dengan Tuhan. Posisi para Nabi sebagai perantara disebut sebagai *al-had al-mushtarak*; perantara antara *'ālam al-amr* dan *'ālam al-khalq*; antara *'ālam ma'qūlāt* dan *'ālam mahsūsāt* (alam indrawi). Ciri khas dari manusia seperti ini adalah, pada satu sisi, terkadang ia sibuk dengan ibadah dan kecintaan pada *al-Haq*, dan terkadang ia bersama makhluk dengan kasih sayang dan rahmat. Oleh karena itu, ketika ia kembali dari *al-Haq* menuju makhluk menjadi seolah menyatu dengan makhluk, dan seakan tak mengetahui *al-Haq*. Dan ketika sendiri bersama Tuhannya, ia sibuk dengan berzikir dan khidmat pada-Nya, seolah ia tidak mengetahui *khalq* (makhluk). Ṣadrā menyatakan bahwa ini merupakan jalannya para Rasul dan *Ṣiddīqīn*.²⁰

Terkait dengan hal itu, dalam *al-Shawāhīd al-Rubūbiyah*, Ṣadrā membagi makhluk menjadi tiga jenis:²¹ pertama, malaikat *ruhāniyah* yang tersusun dari akal murni tanpa syahwat. Kedua, binatang (*bahā'im*) yang tersusun dari syahwat tanpa akal. Ketiga, manusia (*banī 'adam*) yang tersusun dari akal dan syahwat.

Klasifikasi lainnya dari Ṣadrā mengenai manusia ada

tiga bagian: pertama, mereka yang tenggelam dalam *ma'rifat* Tuhan dan kerajaan-Nya. Mereka adalah ahli Tuhan dari golongan Wali Tuhan, yang telah dibukakan bagi mereka pintu-pintu *malākūt*. Kedua, mereka yang terkungkung dalam syahwat. Mereka inilah yang terpenjara dalam belenggu penjara dunia. Kebanyakan manusia masuk dalam golongan ini. Mereka terhalang dari nikmat akhirat dan ditutup baginya pintu *malākūt*. Di akhirat kelak, tertutup pula bagi mereka pintu-pintu *malākūt* dan akan dibukakan pintu-pintu neraka, kecuali bagi yang bertobat dan memperbaiki diri.²² Ketiga, mereka yang menempati posisi *al-had al-mushtarak* antara *'ālam ma'qūlāt* dan *'ālam mahsūsāt* (indrawi). Ia terkadang bersama Tuhan dengan penuh kecintaan, dan terkadang bersama makhluk dengan rahmat dan cinta kasih. Ketika kembali bersama makhluk, ia menyatu bersama mereka seakan-akan tidak mengenal Tuhan dan *malākūt*-Nya. Dan sebaliknya, ketika sendiri bersama Tuhannya, ia sibuk berzikir dan menyembah-Nya seakan-akan tidak mengenal makhluk.²³ Kelompok ketiga inilah merupakan jalannya para Nabi, Rasul, dan orang-orang yang benar (*al-Ṣiddīqīn*). Oleh karena itu, seorang Nabi haruslah mengambil ilmu dari sisi Tuhan secara langsung dan selanjutnya mengajarkan dan memberi petunjuk bagi makhluk.

Ṣadrā melanjutkan bahwa seorang Nabi itu memiliki hati dengan dua pintu yang terbuka, yakni pintu bagian dalam (*al-bāb al-dakhilānī*), yang berguna untuk melakukan penyingkapan atas *lauh al-mahfūd* kemudian mengajarkan dan memberitakan tentang segala yang telah terjadi dan yang akan terjadi, seperti hal-hal yang berkaitan dengan baik berkaitan dengan hari kiamat (*al-ma'ād*). Sedangkan pintu kedua

berguna untuk melakukan penyingkapan atas segala sesuatu yang terdapat di alam indrawi. Fungsi lainnya adalah untuk memberikan sesuatu yang berguna bagi makhluk, memberikan hidayah, dan menyeru mereka agar tidak melakukan keburukan. Derajat ini merupakan derajat kesempurnaan *wujūd* yang dicapai oleh manusia. Adapun posisi *al-had al-mushtarak* adalah tanda mengenai kesempurnaan hakiki yang dimiliki Nabi. Dalam *tafsīr Q.S. al A 'lā*, Ṣadrā menegaskan,

“Capaian semacam ini dinamakan kesempurnaan hakiki. Sedangkan seseorang yang hanya mencapai kesempurnaan dalam amal, tanpa pengetahuan (ilmu) maka tidaklah bisa disebut sebagai seseorang yang telah mencapai kesempurnaan hakiki dan tidak layak memanggul posisi kenabian ataupun pemimpin.²⁴ Setiap orang yang memiliki kesempurnaan ilmu hakiki maka lazim baginya memiliki kesempurnaan seluruh sifat sempurna (kamīlan fi jamī' al-ṣifāt al-kamāliyah li al-maujūd bimā huwa maujūd), dan terbebas dari segala sifat kekurangan”²⁵.

Berdasarkan kaidah *'al-imbān al-ashraf'*, *mumkin al-'ashraf* (*wujūd* hakiki yang lebih sempurna) adalah tingkatan eksistensi yang lebih dahulu terwujud daripada *mumkin al-akhas* (*wujūd* hakiki yang lebih rendah). Jika *mumkin al-akhas* terwujud sudah barang tentu telah terwujud *mumkin 'ashraf* sebelumnya.²⁶ Jika kita menemukan kesempurnaan pada efeknya, maka melazimkan akan adanya kesempurnaan yang lebih indah (*ajmal*) dan lebih mulia (*ashraf*) pada kausanya. Jadi, kesempurnaan yang terdapat pada diri Nabi menjadi salah satu bukti akan kesucian dan kesempurnaan Tuhan. Hal ini dikarenakan terkumpul segala kesempurnaan pada diri Nabi dari seluruh dimensi, baik dari dimensi alam ghaib yang *nūrāniyah* maupun alam materi *ḡulmāniyah*, dan Nabi pun

merupakan bukti dan manifestasi terbesar dari *al-asmā' al-ḥusnā* milik Tuhan. Jika seseorang mengalami kesulitan untuk memahami sifat-sifat mulia Tuhan, ia bisa melihat bagaimana Nabi memperagakan sifat-sifat tersebut. Nabi meneladani sifat *al-rahman* dan *al-rahīm* Tuhan ataupun sifat-sifat lainnya secara tepat. Ṣadrā mengatakan bahwa, “Diri Nabi merupakan salah satu nama Rahman”.²⁷

Sedangkan berdasarkan pada prinsip gradasi *wujūd*, melazimkan adanya perbedaan tingkatan pada capaian spiritual seorang *sālik*. Yakni, ketika seorang salik telah mengalami *kefanā'*-an dalam maqam *Dhāt* dan telah menghapuskan ego kedirian berarti *wujūd*-nya menjadi *wujūd haqqānī*. Apa pun yang dilihat dalam *wujūd* tidak lain hanyalah Tuhan. Setelah mengalami fase tersebut, seseorang akan memasuki *safar* kedua dari empat kategori perjalanan sepirtual menurut Ṣadrā. Fase *safar* kedua ini merupakan *maqām* kewalian dan akan terjadi perbedaan pengalaman spiritual untuk masing-masing *sālik*. Hal ini tergantung pada kapasitas, usaha, dan kesiapan diri masing-masing *sālik*. Terkait tingkatan capaian pada fase ini, al-Qur'an menyatakan: “*Para Rasul itu kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang diajak berbicara langsung, dan sebagiannya Allah tinggikan beberapa derajat...*”²⁸

Fungsi Kenabian

Salah satu fungsi penting Nabi adalah perantara (*faiḥ*), yang memiliki kekuatan atas dua alam, yaitu kemampuan mengambil pesan dari Tuhan dan menyampaikannya kepada makhluk.

Sebagai manusia sempurna, seorang Nabi secara terus-menerus melakukan hubungan dengan Tuhan, dan setelah perjalanannya kepada Tuhan selesai, ia kembali untuk mengajak manusia menuju cahaya dan hakikat kebenaran. Terkait dengan peran penting dari dakwah, Ṣadrā menyatakan: “*Maksud lain dari kenabian adalah sibuknya pribadi seorang Nabi dengan mengajak makhluk menuju al-Haq, menggiring makhluk menuju Tuhan dan alam malākūt*”.²⁹ Sebagai manusia sempurna, Nabi merupakan perantara bagi seluruh kesempurnaan eksistensial baik dari segi kemampuan material maupun spiritual antara Tuhan dengan seluruh makhluk yang lainnya.

Sebagai seorang filsuf yang meyakini akidah *Shī'ah imāmiyah*, Ṣadrā begitu menekankan fungsi “keperantaraan”. Dikarenakan fungsi keperantaraan ini begitu signifikan, Ṣadrā menekankan tidak ada satu zaman pun yang tidak memiliki manusia sempurna baik ia berupa seorang Nabi ataupun seorang Wali yang suci. Fungsi kenabian dikatakan Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A'lā: 9* seperti berikut,

“Nabi berfungsi sebagai perantara kesempurnaan kepada orang yang kurang sempurna, menjadi penerang cahaya pada orang-orang yang siap menerimanya. Fungsi ini disebut sebagai dakwah, mengajak manusia menuju ketaatan pada al-mabdā' dan al-ma'ād, mengarahkan mereka yang kurang sempurna menuju jalan keselamatan. Tugas ini disebut sebagai risālah, yakni sebuah tugas untuk mengingatkan dan mengajarkan”.³⁰

Kata *dhakkir* dalam *Q.S. al A'lā: 9* bermakna perintah (*'amr*). Nabi Muhammad diperintahkan oleh Tuhan untuk melakukan tugas *risālah*, yaitu menyempurnakan orang yang kurang sempurna sesuai dengan kesiapan sasaran dakwah,

mengajarkan mereka sesuai dengan kadar kekuatan dan kemampuannya untuk menggapai ilmu-ilmu *ḥaqīqīyyah*. Dikarenakan kebanyakan manusia tidak mampu menggapai hakikat universal dan *uṣul maujūdat* kecuali melalui jalan *tamthīl* dan *tashbīh*, maka para Nabi diberikan tugas untuk menyampaikan dakwahnya berdasarkan kadar akal umatnya, seperti dikatakan sendiri oleh Rasulullah saw: “*Kami, para Nabi, diperintahkan kepada manusia sesuai dengan kadar akal mereka*”. Karena kadar akal kebanyakan manusia berada pada posisi imajinasi (*khiyāl*) dan ilusi (*wahm*), maka metode pengajaran yang sering digunakan oleh para Nabi adalah dengan memberikan *tamthīl* atau analogi yang sesuai dengan sifat alami kebanyakan manusia.³¹

Para Nabi juga diperintahkan untuk memberikan nasihat dan peringatan secara mutlak kepada sasaran dakwanya. Keadaan ini sebagaimana matahari yang memiliki tugas untuk menerangi dan menyinari terlepas dari apakah yang disinari dan diterangi menerimanya atau tidak. Jiwa Nabi dalam memancarkan sinar pengetahuan kepada para jiwa manusia lainnya sama halnya dengan matahari yang memancarkan sinarnya ke beragam materi yang siap menerima cahaya. Sebagian dari jiwa-jiwa manusia ada yang menempati posisi seperti bulan, ada juga yang bagaikan benda materi yang bersinar seperti cermin yang mengkilap, sebagian lainnya ada yang gelap dan kusam. Tujuan dari semua itu adalah mengantarkan jiwa-jiwa pada pencapaian kedalaman hakikat dan mengisi hati mereka dengan sifat dan kelembutan.³² Dari uraian tersebut, kita mengetahui bahwa kenabian memiliki fungsi yang sangat penting.

Fungsi kenabian sebagaimana dijelaskan di atas merupakan isyarat perjalanan spiritual seseorang *sālik* ketika melewati *safar* ketiga, yakni memberikan kabar atau informasi tentang apa yang disaksikan dalam *safar* kedua. Ini merupakan sebuah tugas fundamental bagi seorang *ārif* dalam perjalanan spiritualnya dari *al-Haq* menuju makhluk (*khalq*) bersama *al-Haq*. Ketika seseorang telah melewati tahapan tersebut berarti ia telah mencapai tingkat kenabian. Kenabian di sini bukan kenabian *tashrī'* (membawa syariat), tetapi hanya sebatas pemberi kabar (*al-ikhbār*).

Dan selanjutnya, ketika seseorang telah melewati *safar* ketiga, maka Tuhan akan memilih sebagian orang untuk menempati kenabian *tashrī'* (membawa syariat). Tugas inti dari *safar* keempat, '*al-safar min al-khalq ilā al-khalq bi al-Haq*', adalah mengobati manusia dengan seperangkat aturan syariat yang dibawanya. Karena kenabian semacam ini telah ditutup dengan kenabian dan *shāriah khātimiah* Muhammad saw, maka tugas ini hanya diberikan kepada seseorang penerima syariat, sedangkan tugas seorang Wali atau Imam setelah Nabi Muhammad bukanlah menerima syariat baru, melainkan mengantarkan para *sālik* menuju tuntunan dan harapan sejati, yaitu Tuhan. Dari sini jelas bahwa kenabian *tashrī'īyyah* dalam *safar* keempat tidak diberikan kepada setiap *sālik* (*ārif*). Kenabian *tashrī'īyyah* merupakan pemberian (*mauhibah ilahiyah*) yang tidak diberikan hanya kepada sebagian orang semata.

Para Nabi merupakan jalan yang lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), yang apabila dilalui akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan. Mereka adalah jalan kebenaran dan hakikat

agama tauhid. Jalan merekalah yang mampu menghubungkan seseorang pada *al-mabdā'* dan *al-ma'ād*, yang membimbing manusia menuju kesempurnaan. Merekalah ukuran kesempurnaan dan contoh ideal agar manusia mampu meneladaninya.

Shari'at dan Mukjizat

Manusia secara fitrah tidak bisa hidup sendiri. Manusia selalu hidup berkelompok dan saling membutuhkan yang lain. Oleh karenanya, dibutuhkanlah sebuah aturan bersama demi terwujudnya suatu keadilan. Jika tidak demikian, antara satu pihak dengan lainnya akan saling mendominasi. Jika konflik tengah terjadi, semua tatanan akan menjadi rusak. Dan untuk menghindari berbagai konflik, maka dibutuhkan sebuah aturan yang disebut sebagai syariat.³³

Selain itu, seseorang pembuat syariat (*shār'i*) yang memiliki kemampuan untuk menentukan sebuah jalan bagi komunitas mengenai keseragaman hidup di dunia juga dibutuhkan. Pembuat syariat harus memiliki kemampuan untuk mengenalkan jalan menuju Tuhan yang akan mengingatkan berbagai perkara akhirat, memberikan peringatan akan singkatnya hidup di dunia ini dan memiliki kemampuan untuk memberikan hidayah menuju jalan yang lurus.³⁴ Pembuat shari'at (*shār'i*) tersebut haruslah seorang manusia. Pengajaran yang diberikan oleh seorang malaikat secara langsung kepada manusia mustahil terjadi. Hal ini dikarenakan kebanyakan manusia derajat wujudnya masih dalam kapasitas hewani.³⁵

Seorang pembuat syariat tersebut harus juga memiliki sebuah bukti dari Tuhan yang menunjukkan otoritas syariat yang dibawanya. Bukti semacam ini penting untuk menetapkan

kenabiannya. Hal itu juga berguna untuk menundukkan pembangkangan sebagian manusia pada kenabian. *Ināyah Ilāhī* ini haruslah ada, sebagaimana air hujan yang turun dari langit ke tanah guna memenuhi kebutuhan makhluk hidup. Oleh karenanya, Tuhan dengan seluruh *ināyah*-Nya pasti akan mengirimkan seorang utusan dari spesies manusia guna memandu dan memberikan kebaikan dunia-akhirat bagi seluruh makhluk hidup, terutama bagi manusia.

Mukjizat yang diberikan kepada para Nabi sebagaimana kita ketahui ada dua jenis: pertama, mukjizat indrawi yang manusia mampu menyaksikannya dengan indra. Mukjizat jenis ini dibatasi *i'jāz*-nya khusus bagi orang yang hidup dan menyaksikannya pada zaman tertentu. Kedua, mukjizat *aqliyyah* (intelektual), mukjizat yang memiliki ketercakupan yang sangat luas dan melintasi sejarah. Ṣadrā menyatakan: “*Al-Qur'an merupakan mu'jizat yang paling agung karena mengandung seluruh pengetahuan ketuhanan dan realitas dari al-mabdā' wa al-ma'ād*”.³⁶ Pentingnya seorang Nabi dikuatkan dengan mukjizat disebut Ṣadrā sebagai berikut,

“Selain kesempurnaan fakultas teoritis dan praktis, seorang Nabi juga harus memiliki mukjizat. Jika hal ini tidak dipenuhi, maka penentangan, keingkaran, dan pencelaan atas suara kebenaran akan terjadi, dan kekuatan syahwat akan menang. Tentu, pesan ketuhanan dan dakwah tersebut tidak akan sampai ke hati para manusia jika hati mereka tidak dilunakkan terlebih dahulu. Keingkarannya harus diredam dan sikap takaburnya harus dihilangkan terlebih dahulu”.³⁷

Selanjutnya, para Nabi dengan segenap syariatnya akan menyeru dan mengajak manusia untuk menjalani ritual ibadah dan ketaatan akan syariat untuk mendorong manusia agar

mampu segera melakukan “hijrah” dari *maqām hewānīyah* menuju *maqām malakūtiyah*.³⁸ Dari ibadah seperti sholat, zikir, dan segenap ketaatan lainnya akan menggerakkan manusia pada kerinduan (cinta) kepada Tuhan. Lebih dari itu, terdapat pula beragam ibadah, seperti *ṣadāqah* dan zakat, yang selain memberikan efek cinta pada Ilahi, juga memberikan manfaat bagi makhluk lainnya. Ada juga ibadah khusus yang sangat bermanfaat untuk menyucikan jiwa dan mencegah kerusakan atas yang lainnya, seperti puasa. Ada juga ibadah dan ritual bersama yang berguna untuk membentuk afinitas bersama, seperti sholat jamaah dan sholat jumat. Ritual-ritual tersebut dilakukan secara berulang-ulang setiap hari ataupun setiap pekan, bahkan ada yang dilakukan setiap tahun guna menghidupkan syiar-syiar Tuhan. Seperangkat hukum dan seluruh ketentuan syariat merupakan ikatan cinta antara eksistensi yang rendah kepada eksistensi yang paling tinggi. Semuanya berfungsi untuk melucuti keterikatan jiwa pada materi.

Jadi, agama dan syariat hadir untuk memperkenalkan sifat-sifat mulia Tuhan yang diperagakan oleh seorang manusia suci. Sisi lahir dari agama adalah kumpulan hukum dan syari’at yang dibawanya, sedangkan sisi batin dari agama adalah diri dan jiwa Nabi itu sendiri. Harapannya adalah agar umat manusia yang mengikuti agama mengenal sifat-sifat mulia Tuhan dengan meneladani sosok manusia suci yang secara sempurna telah berhasil mengukir sifat-sifat mulia itu secara lahir dan batin. Tujuan dihadapkannya agama adalah agar pemeluknya sibuk mengukir sifat-sifat Mulia Tuhan yang diperkenalkan lewat para Nabi-Nya. Efek dari keteladanan tersebut adalah hidup manusia turut menjadi mulia, pengasih, dan bermurah hati.

1. Ṣadrā, *Mafātīḥ al-Ghayb*, (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), hal. 39. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Mafātīḥ*.
2. Ṣadrā, *Mafātīḥ*, hal. 18 – 19.
3. *Ibid*, hal. 93.
4. Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, (Beirut: *Dār iḥyā’ al-turāth*, 1981), J.7. hal. 10. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *al Asfār*.
5. *Ibid*, hal. 24-25.
6. Ṣadrā, *Mafātīḥ*, hal. 42.
7. *Ibid*, hal. 42 – 43.
8. Lihat: Asghar Pourbahrami, *Mahdawiyah dan Keniscayaan Seorang Imam dalam Perspektif Mulla Sadra*, Jurnal al –Qurba, 2 (2): 1- 35, 2012.
9. Ṣadrā, *Tafsīr Al-Qur ‘ān al-Karīm*, (Qum: *Intishārāt Bīdār*, 1344 H), J. 7, hal. 373. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Tafsīr*:
10. Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah*, (Mashhad: al markaz al jami’i li al nashr, 1981), hal. 203-204. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *al-Shawāhid*.
11. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 375.
12. *Ibid*.
13. *Ibid*, hal. 376.
14. *Ibid*, hal. 374 – 375.
15. *Ibid*, hal. 373.
16. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 207.
17. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 378.
18. *Ibid*, hal. 377.
19. *Ibid*, hal. 374, 379.
20. *Ibid*, hal. 379.
21. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 355.
22. *Ibid*.
23. *Ibid*. Uraian tentang *al-had al-mushtarak* semacam ini juga diulas oleh Ṣadrā dalam tafsirnya. Lihat: Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 379.
24. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 374
25. *Ibid*, J. 7, hal. 377
26. Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 7, hal. 244.
27. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 1, hal. 194
28. *Q.S. al Baqarah*: 253.
29. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 379.
30. *Ibid*, J. 7, hal. 380.
31. *Ibid*.
32. *Ibid*, hal. 381.
33. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 360.
34. *Ibid*.
35. *Ibid*.

36. Ṣadrā, *al-mabdā' wa al-ma'ād*, (Tehran: Iranian Theosophy Philosophy, 1975), hal. 483.
37. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 375.
38. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 361.

5

Kosmologi dan Manusia dalam *Q.S. al A'lā*

Pengetahuan Tentang Kosmos

Setelah mengetahui akan adanya Tuhan sebagai satu-satunya Kausa Utama (*Prima Causa*), terdapat hal penting lainnya yang terkait dengan pembagian alam. Ṣadrā membagi realitas alam menjadi tiga bagian, yaitu: 1. Alam akal; 2. Alam imajinal (*mithāl*); 3. Alam materi.

Wujūd dan tingkatannya dapat “ditinjau” (*i'tibār*) menjadi tiga tinjauan: pertama, *Wujūd* yang tidak terikat dengan apa pun. *Wujūd* dalam tinjauan ini tidak dikenal (*majhūl*) secara mutlak. Tinjauan ini disebut dengan realitas bersyarat negatif sesuatu (*al-ḥaqīqah bi sharṭ lā shai'*). Para 'urafā' menamakan *wujūd* ini dengan *al-huwiyyah al-ghaibiyah* atau *al-ghaib al-muṭlaq*, Tuhan dalam identitas-Nya yang tidak diketahui. Kedua, *wujūd* yang terikat dengan selainnya seperti intelek dan jiwa. Tinjauan ini disebut dengan *wujūd bi sharṭ shai'*. Ketiga, *wujūd* yang terbentang secara mutlak dan disebut *wujūd lā bi sharṭ*. *Wujūd* yang terakhir ini bisa dinisbahkan pada *wujūd* secara umum seperti penisbahan materi pada badan (*jism*) tertentu. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya kita akan

mendapatkan pengetahuan semacam ini dengan pendekatan kaidah “kemungkinan yang lebih mulia” (*al-imbkān al-ashraf*) dan kaidah “tidak muncul dari yang tunggal kecuali yang tunggal pula” (*al-wahid lā yaṣḍuru minhu illa wāhid*).¹

Kendati Ṣadrā tidak secara khusus mengulas secara detail tentang kaidah *al-imbkān al-ashraf* dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, namun signifikansi kaidah ini sangat penting diketahui bagi para pembaca, karena di beberapa tempat kita akan menemukan isyarat dan tanda yang secara khusus disinggung oleh Ṣadrā, seperti: “Pembahasan tentang kondisi hewan lebih didahulukan dibandingkan pembahasan kondisi tumbuhan. Hal ini dikarenakan tingkatan wujud hewan lebih 'ashraf (mulia) dibandingkan tumbuhan”.² Di tempat lainnya, ia menyatakan: “Kesempurnaan potensi intelektual lebih 'ashraf . . . oleh karena itu, lebih didahulukan penyebutannya. . . .³ dan jika ditemukan kesempurnaan yang semacam itu, pasti akan ditemukan kesempurnaan yang lebih 'ashraf dan sempurna pada penciptanya. . . .”⁴

Pernyataan-pernyataan Ṣadrā sangat mirip dengan kaidah *al-imbkān al-ashraf*. Kaidah tersebut bukan temuan Ṣadrā, tetapi diwarisi oleh Ṣadrā dari Para filsuf sebelumnya. Aristoteles, Ibn Sīnā, dan Shaykh Ishrāq juga menggunakan kaidah *al-imbkān al-ashraf*. Dengan memahami prinsip kaidah ini, kendati berangkat dari penjelasan filsuf sebelum Ṣadrā, kita akan mampu memahami apa yang dimaksud oleh Ṣadrā dalam tafsirnya dan juga memahami kemustahilan apabila sesuatu yang lebih mulia (*ashraf*) muncul lebih akhir dari sesuatu yang lebih rendah (*'akhaṣ*) dalam sistem tingkatan *wujūd*. Secara sederhana, para filsuf selalu menegaskan bahwa *wujūd* kausa

akan selalu lebih mulia daripada *wujūd* efeknya.

Kaidah ini juga dijadikan Ṣadrā sebagai dasar analisis dan pondasi argumentasi untuk membuktikan dan menegaskan bahwa *wujūd* hakiki atau Tuhan adalah yang paling sempurna di antara semua realitas alam. Selain itu juga dapat membantu dalam menjelaskan kesucian *Dhāt* Tuhan dalam *tafsīr Q.S. al A'ālā* dan relasinya dengan kesempurnaan Nabi dalam hal kesempurnaan akal teoritis dan akal praktis.

Tingkatan wujūd dari arah Turun dan naik

Ṣadrā pada dasarnya mengikuti para Sufi dalam membagi alam atau ciptaan menjadi dua jenis: makrokosmos dan mikrokosmos. Selain itu, ciptaan juga memiliki dua proses, yang pertama disebut sebagai *ibdā'* (*supra formal creation*) dan yang kedua disebut sebagai *takwīn* (*formal creation*).

Ibdā' merupakan proses emanasi yang berawal dari Tuhan dan turun dalam tingkatan-tingkatan *wujūd*, seperti intelek, jiwa, alam materi. Sedangkan *takwīn* adalah kembalinya ciptaan material seperti materi pertama yang kembali lagi menuju ke berbagai tingkatan eksistensi di atasnya, seperti materi natural, dunia tumbuhan, dunia hewan, dan berakhir pada dunia manusia yang mampu untuk kembali kepada hakikat kebenaran, yang merupakan puncak dari segala puncak atau akhir dari arah naik.⁵ Dalam proses *ibdā'*, manifestasi dari *wujūd* pada setiap tingkatan tertentu terjadi pengurangan derajat, sedangkan pada proses *takwīn* terjadi penigkatan derajat. Semakin banyak batasan yang ditemukan pada *wujūd*, maka *wujūd* tersebut menjadi semakin lemah. Proses ini menampilkan *wujūd* yang terbagi-bagi dan menjadi beragam

atau plural. Materi pertama (*hayūla*) merupakan tingkat paling rendah dalam proses *ibdā'*; *wujūd* berkurang intensitasnya menuju ketiadaan dan kegelapan sehingga kesatuan (unitas) menjadi tidak jelas.

Adalah cinta dan kasih sayang Tuhan, yang sesuai dengan hukum keadilan-Nya, telah memberikan *wujūd* dan kesempurnaan kepada setiap *mawjūd* sesuai dengan kapasitas dan *kesiapan* masing-masing, membuka kembali sebuah proses baru yang dinamakan *takwīn* (*formal creation*). *Wujūd* materi pertama sangat lemah dan rendah, tetapi memiliki potensi untuk menerima forma dari beragam tingkatan proses *takwīn* (*formal creation*). Proses ini bisa disebut sebagai proses untuk meraih kembali relasi dengan Tuhan, seperti sebuah perjalanan dari Tuhan menuju realitas yang rendah dan kembali lagi menuju Tuhan. Menurut Ṣadrā, sifat dasar dari hukum alamiah seperti ini terdapat pada energi dari beragam jiwa, dan melalui hukum tersebut jiwa memerankan beberapa tindakan metafisik.⁶ Dunia alamiah tidak dapat memiliki kontak langsung dengan dunia akal (*intellect*), akan tetapi harus melalui dunia jiwa. Hal ini dikarenakan domain dunia akal itu bersifat *tetap*, sedangkan dunia alamiah berubah-ubah, mirip dengan gagasan dari filsuf paripatetik yaitu kemunculan dan kerusakan (*al-kawn wa al-fasād*). Dunia jiwa terletak di antara dua domain: substansinya immaterial dan tindakannya—karena terpaut dengan badan—bersifat material. Oleh karena itu, esensi dunia natural adalah jiwa walaupun semua tindakannya bersifat jasmaniah.⁷

Pada arah naik (*acsend*),⁸ manusia memiliki peran unik dalam hal memulihkan kembali relasinya dengan dimensi malaikat. Berbeda dengan tumbuhan yang tidak memiliki

potensi seperti akal dan menyebabkan tidak memiliki relasi dengan alam malaikat. Jadi, diharuskan adanya suatu tingkatan yang ditempatkan sebagai ciptaan akhir yang akan meraih kembali hubungan tersebut. Oleh sebab itu, manusia dikaruniai oleh Tuhan sebuah akal yang terikat dengan jiwa dan dilengkapi dengan badan yang menyempurnakan ciptaan material. Jiwa manusia sendiri sebenarnya adalah mikrokosmos yang di dalamnya terkandung seluruh potensi (*quwwah*), seperti, nabati, hewani, *shaitānī*, dan *malākūtī*.

Kendati Ṣadrā sendiri tidak mendeskripsikan secara tegas keberadaan tingkatan eksistensi (*wujūd*) sebagaimana telah disebut dalam *tafsīr Q.S al A'lā*, tetapi tanda-tanda akan keberadaannya bisa kita tilik dalam *tasbiḥ* pertama dan kedua. Pesan fundamental dari tafsirnya adalah Ṣadrā hendak mengajak kita membangkitkan kesadaran diri, yaitu kesadaran akan adanya batas-batas kesempurnaan aktualisasi setiap *maujūd*. Setiap *maujūd* memiliki tingkat kelemahan dan intensitas yang berbeda-beda. *Dhāt* yang Maha Sempurna, Tuhan, akan memberikan kesempurnaan-Nya kepada *maujūd* yang lebih rendah levelnya dalam kadar tertentu dan sifat-sifat yang terbatas sesuai dengan tingkatan masing-masing *maujūd*.⁹

Berdasarkan prinsip ini, manusia yang telah mencapai tingkatan tertentu, khususnya manusia sempurna (*insān kāmil*), merupakan *manifestasi komprehensif* dari sifat-sifat dan nama-nama kesempurnaan Tuhan, sebagaimana akal pertama (*al-ṣādir al-awwal*) dalam proses *ibdā'* (*supra formal creation*).¹⁰ Oleh karena itu, hakikat sifat hidup (*al-hayy*), berkuasa (*al-qudrah*) dan pengetahuan (*al-ilm*) yang dimiliki oleh manusia

sempurna adalah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

Butuhnya Alam kepada Kausa

Tema penting yang menjadi perhatian dalam *tafsīr Q.S al A' lā* adalah butuhnya alam kepada kausa, seperti mengenai kondisi tumbuhan yang tersusun dari beragam unsur yang berlawanan dan mendorong terjadinya perpecahan dan mengharuskan adanya subjek yang berperan sebagai penjaga dan pemersatu dari perpecahan unsur.¹¹ Hal yang lebih unik adalah sperma yang bisa membentuk tulang, bagian lainnya bisa tumbuh urat, darah, daging, dan lain sebagainya. Demikian juga pada biji yang nantinya tumbuh beberapa bagiannya menjadi daun, batang, ranting, dan lain sebagainya. Ṣadrā meyakini pengaruh tersebut bukanlah terjadi secara acak dan alamiah semata-mata, melainkan adanya sebuah pengaruh yang datang dari *Dhāt* yang Maha Kuasa yang melakukannya berdasarkan kesempurnaan pengetahuan-Nya.¹² Pada bagian lainnya, khususnya pada *Q.S al 'A' lā*: 6, Ṣadrā menginterpretasi: '*Tuhan memberikan kabar gembira, memberikan daya malakutiyah, cahaya intelek yang akan selalu memperkuat substansi ruh Nabi. . . . sehingga mengetahui secara sesuai, dan tidak akan lupa. . . .*'¹³

Pada prinsipnya, alam secara niscaya membutuhkan awal (*mabdā'*), pencipta atau kausa (*'illat*). Kebutuhan tersebut tidak hanya terjadi pada kebaruan (*hudūth*) semata, tetapi juga pada keabadian (*baqā'*). Alam tidak seperti arloji yang terus berjalan setelah pencipta atau pembuatnya mati, tetapi lebih kepada kebergantungan mutlak pada Kausa Tertinggi. Berbasiskan pada tiadanya keabadian (*baqā'*) pada alam, maka

alam akan mengalami kebaruan secara terus-menerus (*hudūth ba'da hudūth*). Ekspresi keabadian (*baqā'*) bukanlah ekspresi hakiki, karena setiap saat alam selalu membutuhkan emanasi dari sang sumber (*al-mabdā'*). Bahkan, apabila dibayangkan emanasi Tuhan pada alam berhenti, maka pada saat yang sama alam berhenti eksis. Pandangan Ṣadrā ini memberi kontribusi yang begitu besar bagi perkembangan filsafat Islam karena konsep semacam ini tidak ditemukan dalam pendapat filsuf maupun teolog sebelumnya, melainkan ditemukan dalam al-Qur'an dan *hadīth*. Beberapa ayat al-Qur'an yang menegaskan hal tersebut di antaranya adalah;

“Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya tidak lenyap; dan sungguh jika keduanya akan lenyap tidak ada seorang pun yang dapat menahan keduanya selain Allah. Sesungguhnya Dia Maha Penyantun lagi Maha Pengampun” [Q.S. al Fāṭir: 41]. *‘Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan’* [Q.S. al Zumar: 67]. *‘... Setiap waktu Dia dalam kesibukan’* [Q.S. al Rahmān: 29]. Dan, *‘Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru’* [Q.S. Qaf: 15].

Berangkat dari *aṣālah al-wujūd*, Ṣadrā berpandangan bahwa landasan butuhnya alam pada kausa seperti butuhnya sesuatu yang mungkin (*al-mumkīn*) kepada *wujūd*-nya dalam *kemawujūdannya*. Dan karena *wujūd* sesuatu yang mungkin identik dengan *wujūd rabiṭ*, maka—baik dalam *hudūth* maupun *baqā'*—sesuatu yang mungkin terus-menerus butuh pada kausanya atau *wujūd mustaqil*.¹⁴ Demikian juga, hal ini dapat dipahami melalui perbedaan antara kausa kreatif (*al-illah*

al-fā'iliyah) yang telah mengadakan *wujūd* setelah ketiadaan dengan kausa *penyiap* (*al-'illah al-mu'iddah*) yang telah menyiapkan pondasi untuk menerima emanasi bentuk dan *wujūd* dari kausa yang hakiki.

Kinerja sebab *penyiap* (*al-'illah al-mu'iddah*) ini seperti halnya sistem pertanian yang di dalamnya membutuhkan benih, tanah, air, dan cuaca yang sesuai dan petani itu sendiri. Setelah petani memenuhi semua syarat untuk tumbuhnya satu jenis tanaman, Tuhan merealisasikan tumbuhnya tanaman tersebut melalui emanasi dan perwujudan kebaruan tanaman tersebut. Maka dari itu, dapat dipahami bahwa agen hakiki nan sejati adalah Tuhan. Segala sesuatu yang tersedia di alam materi ini merupakan agen *penyiap* (*fā'il mu'īd*) yang tugasnya hanyalah menyiapkan pondasi untuk menerima emanasi *wujūd* dari Tuhan. Singkatnya, petani bukanlah kausa kreatif (*al-'illah al-fā'iliyah*), tetapi hanya merupakan kausa *penyiap* (*al-'illah al-mu'iddah*) untuk tumbuhnya satu tanaman. Ṣadrā mengindikasikan permissalan semacam ini dalam pernyataannya sebagai berikut:

“Jadi alangkah mudahnya bagimu untuk meyakini bahwa wujūd alam ini dari Allah Ta'ala. [Semua yang mengada] bukanlah seperti rumah dari tukang bangunan atau tulisan dari penulis yang tetap ada secara mandiri berdasarkan esensinya setelah ketiadaan sang penulis atau sang pembuat bangunan. Analogi tersebut seperti [relasi] perkataan (kalām) dengan sang pembicara (al-mutakallīm); takala sang pembicara diam, maka wujūd perkataan juga menjadi berhenti. Begitu pula, wujūd sinar matahari akan tetap eksis selama [wujūd] matahari masih terbit. Ketika matahari tenggelam, maka sinarlah cahayanya. . . . Perkataan (kalām) bukanlah bagian dari pembicaraan, demikian juga sinar yang

*terlihat bukanlah bagian dari matahari, melainkan hanya 'aliran' dan 'emanasi'. Analogi seperti ini berlaku juga bagi wujud alam yang berasal dari Tuhan. Alam bukanlah bagian dari Dhāt-Nya, melainkan emanasi-Nya. . . . Dari sini, tidak ada keraguan bahwa wujud alam dari Tuhan muncul secara niscaya. . . . Ini merupakan hukum ciptaan alam dari Tuhan yang tatkala Dia berkehendak maka akan mengemanasikan kedermawanan-Nya, dan sebaliknya jika berkehendak untuk menahan emanasi, maka Dia akan menahannya. Hal ini seperti diisyaratkan oleh [Q.S. Al Fāṭir: 41]”.*¹⁵

Kendati sangat mungkin bagi manusia untuk mengenal Tuhan melalui makhluk dan tindakan (*'af'āl*) Tuhan, terdapat hal penting yang harus diketahui bahwa segala persepsi manusia akan segala fenomena tetaplah terbatas karena fenomena dibatasi oleh sifat *imkāniyah* dan juga disebabkan oleh lemahnya akal. Oleh karena itu, seseorang tetaplah tidak akan mampu mempersepsi *Dhāt* Tuhan sebagaimana Dia *wujūd*. Manusia hanya mampu mempersepsi Tuhan lewat bantuan dan perantaraan makhluk-makhluk-Nya. Alasan untuk hal tersebut adalah identitas keghaiban mutlak Tuhan (*al huwiyah al-ghaibiyah al-'ahadiyah*) yang sangat tersembunyi dan tidak ada seorang manusia pun sanggup memahaminya. Bahkan, Nabi teragung dan termulia, Muhammad saw, pernah menyatakan keterbatasannya dalam salah satu doanya: “*Aku tidak mengenal-Mu dengan sebenar-benarnya pengetahuan, dan aku tidak menyembah-Mu dengan sebenar-benarnya ibadah*”.

Jadi, uraian *tasbīh* pertama dan kedua *tafsīr Q.S. al A'lā* merupakan isyarat akan adanya tingkatan alam *wujūd* yang memiliki karakteristik sebagai berikut:

Pertama, yang dahulu (*al-sabaq*) dan yang akhir (*al-luhūq*). Berdasarkan tingkatan *wujūd*, sebagian alam ada yang lebih dahulu dan sebagiannya lagi ada yang akhir. Yang pertama adalah alam akal (*'aql*), kemudian alam imajinal (*mithāl*) dan terakhir alam materi (*māddah*).

Kedua, masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan kausa emanasi bagi tingkatan setelahnya, dan yang setelahnya akan menjadi subjek yang beremanasi. Alam akal, misalnya, kausa bagi alam *mithāl*, sementara alam *mithāl* merupakan kausa bagi alam materi.

Kendati terdapat ‘yang dahulu’ dan ‘yang akhir’ dalam *wujūd*, keduanya memiliki kemiripan. Hal ini dikarenakan kausa dari satu efek memancarkan kesempurnaan sehingga efek tersebut juga memiliki kesempurnaan, tetapi dalam derajat yang rendah. Misalnya, benda materi memiliki forma, begitu pula *wujūd* imajinal memiliki forma tanpa terikat materi. *Wujūd* imajinal memiliki immaterialitas, begitu pula *wujūd* intelektual atau akal tetapi tanpa memiliki forma. Dalam tinjauan *al-imbkān al-ashraf*, yang pertama kali muncul adalah yang lebih sempurna dan bahkan memberi pancaran bagi selainnya, bukan sebaliknya.

Pengetahuan Tentang Manusia

Ṣadrā memberikan perhatian yang besar pada pengetahuan tentang manusia, karena hal tersebut adalah sebuah tangga yang akan menggiring seseorang kepada pengetahuan tentang Tuhan.¹⁶ Hal itu pun juga disebabkan jiwa manusia yang memiliki beberapa karakteristik yang mirip dengan Tuhan. Kita akan menemukan refleksi yang unik dari dunia metafisika

pada jiwa manusia. Terkait dengan hal ini, ada sebuah riwayat yang *mashhūr* di kalangan *Urafā'*: “*Barangsiapa mengetahui dirinya (jiwanya), maka ia telah mengenal Tuhannya*”. Hadis tersebut menunjukkan bahwa realitas ilahi tidak jauh dari diri manusia.

Manusia merupakan citra gambaran alam semesta ditinjau berdasarkan sintesa yang terdiri dari intelek (*‘aql*), elemen natural, jiwa tumbuhan, jiwa binatang, dan jiwa rasional. Karena manusia berawal dari materi, maka ia merefleksikan realitas kosmos dalam batas tertentu. Keutamaan manusia tidak diukur dengan kekuatan jasmaninya. Sebab, apabila diukur dari materi semata, maka pupuslah semua *hujjah* (argumentasi) bahwa manusia merupakan tujuan puncak ciptaan (*takwīn*). Jika manusia diukur dari panjang atau pendek usianya, sudah barang tentu gajah dan elang lebih panjang umurnya. Jika diukur dari kekuatan amarah dan kebengisannya, niscaya singa dan macan lebih bengis dibandingkan manusia. Jika diukur dari keindahan pakaian dan perhiasannya, maka burung-burung lebih indah pakaiannya. Jika diukur dari kekuatan seksnya, maka niscaya kuda lebih kuat seksnya. Manusia memiliki sesuatu yang berbeda dengan sejumlah sifat yang penulis sebut di atas, yaitu pada kekuatan akal dan *ma‘rifah*-nya. Dapat dikatakan bahwa akal dan *ma‘rifah* menjadi tujuan penciptaan manusia. Sementara spesies makhluk lainnya dalam proses *takwīn* tidak mampu menyadari kemutlakan Tuhan, karena mereka diikat oleh banyak penghalang dan terpenjara dalam cela dan ketundukan materi. Dalam salah satu *risālah*-ya Ṣadrā berkata: “*Tujuan puncak dari ciptaan manusia adalah akalnya, yang akan mengantarkan manusia pada penyaksian akan keesaan dan ketidakterbatasan Tuhan*”.¹⁷

Salah satu persoalan krusial dalam *tafsīr Q.S al A'ālā* (dari *tasbīh* ketiga hingga *tasbīh* ketujuh) adalah tentang kesempurnaan diri manusia baik diri seorang Nabi, manusia non-Nabi, dan tingkatan pencapaian jiwa, serta tingkatan bahagian dan derita.

Manusia Adalah Sintesis dari Dunia Materi

Manusia, menurut Ṣadrā, merupakan bentuk total dari dunia ini, yang terdiri dari materi dan forma. Seluruh esensi dan elemen materi terintegrasi secara sintesis pada manusia. Menukil dari al-Qur'an, Ṣadrā menyatakan bahwa Tuhan telah mengumpulkan berbagai esensi dari seluruh unsur materi dalam rangkaian manusia. Tuhan mengatakan bahwa Dia telah menciptakan manusia dari debu (*turāb*). Adapun debu sendiri menyimbolkan materi primer. Tuhan juga mengatakan bahwa Dia menciptakan manusia dari tanah liat (*tīn*). Tanah liat (*tīn*) menyimbolkan sesuatu yang tercampur dari debu dan air. Di ayat lain, Tuhan juga menyatakan bahwa Dia menciptakan manusia dari tanah yang lentur (*tīn lāzib*). Tanah lentur (*tīn lāzib*) mengimplikasikan suatu kondisi yang seimbang sehingga mampu menerima segala bentuk.¹⁸ Tuhan juga menyatakan bahwa Dia menyempurnakan tubuh manusia dengan Ruh-Nya (*wa nafakhtu min rūhi*). Dan hingga akhirnya, Tuhan menyempurnakan jiwa manusia dengan pengetahuan dan hikmah dari segala sesuatu (*wa 'allama 'ādama 'asmā'a kullahā*).¹⁹

Pengajaran nama-nama (*al-'asmā'*) mengimplikasikan bahwa selain tersusun dari materi, tertanam pula pengetahuan spiritual perihal seluruh nama-nama batin dari alam semesta

yang tidak lain adalah dunia akal dan arketip segala sesuatu yang *wujūd* di dunia.

Manusia Adalah Sintesis dari Dunia Jiwa

Sintesa manusia dengan dunia jiwa berarti terdapat empat daya jiwa tertinggi dalam realitas manusia atau seringkali disebut dengan malaikat yang empat. Empat malaikat tersebut bagi Ṣadrā adalah *'Israfīl*, *Mikā'il*, *Jibrīl* dan *'Izrā'īl*.

'Israfīl sebagai jiwa tertinggi memiliki fungsi untuk meniupkan ruh ke dalam badan manusia dan memberikan kehidupan, persepsi indra, dan gerak. *'Israfīl* identik dengan daya jiwa manusia yang berjuang dan bergerak menuju kesempurnaan. Tanpa daya *'Israfīl*, maka tidak ada perkembangan secara spontan, perpaduan makanan, kesenangan tentang hal-hal penting dari kehidupan, dan tidak ada pengetahuan yang bersifat *a priori* dan *badīhī*.

Daya *Mikā'il* terkait dengan fakultas ingatan, sedangkan daya *Jibrīl* bertanggungjawab pada kemampuan berbicara, membaca, dan memiliki kefasihan lidah. Oleh karenanya, daya *Mikā'il* berfungsi untuk menyediakan makanan, pertumbuhan dengan proporsi yang tepat. Sedangkan dengan bantuan dan inspirasi dari daya *Jibrīl*, manusia memiliki pemahaman wacana dan menurunkannya ke dalam bentuk kalimat. Selanjutnya, dengan daya *'Izrā'īl* manusia memiliki kemampuan gerak, perubahan badan dan keinginan (*irādah*) dan kesadaran untuk melakukan penyempurnaan diri agar segera beranjak menuju perjalanan akhirat.

Dari uraian tersebut, masing-masing daya memiliki fungsi khusus. Daya *'Israfīl* tidak dapat memerankan fungsi dari

daya *Jibrīl*, dan sebaliknya, daya *Jibrīl* pun tidak mampu memerankan fungsi daya *'Israfīl*. Dikarenakan jiwa manusia merupakan buah sintesis dari dunia jiwa dan daya dunia material yang secara keseluruhan berintegrasi di dalam tubuh manusia,²⁰ maka manusia mampu memerankan semua aktivitas secara keseluruhan, baik pada potensi dunia materi maupun jiwa secara serempak.

Ṣadrā juga menekankan keunggulan manusia dari aspek ontologis berdasarkan pada substansi suci jiwa manusia. Jiwa manusia menyerupai Tuhan; kesatuan²¹ berbagai fakultas jiwa menyimbolkan kesatuan-Nya pada aspek sifat-sifat-Nya. Tuhan menguasai dunia malaikat sebagaimana jiwa manusia menguasai tubuh dan lima indranya. Contoh dari perumpamaan tersebut, ketika jiwa menginginkan sesuatu, kelima indranya memerankan tugas-tugasnya masing-masing, seperti melihat, mendengar, mencium, mencoba, dan menyentuh secara spontan. Kelima indra tersebut tidak memiliki daya untuk tidak taat pada jiwa, seperti halnya para malaikat tidak memiliki daya untuk tidak taat pada Tuhan. Ṣadrā menyatakan, para malaikat seperti bala tentara Tuhan (*junūd Allah*), sementara ketaatan indra kepada jiwa disebut sebagai bala tentara hati (*junūd al-qalbi*).²²

Mengenai tingkatan jiwa, Ṣadrā berpandangan bahwa jiwa bermula dari *wujūd* materi kemudian dengan gerak substansi berjalan menuju beberapa tingkatan *wujūd*. Teori ini ditegakkan berdasarkan asas ketunggalan jiwa. *Wujūd* jiwa yang tunggal, dengan esensinya, melaksanakan berbagai tindakannya secara natural. Misalnya, dalam tingkat tindakan indra dan gerak, jiwa akan melaksanakannya dan menerima

forma-forma immaterial yang hanya bisa ditampung pada entitas yang immaterial pula. Jiwa merupakan sebuah *maujūd* yang memiliki sejumlah tingkatan yang berbeda-beda, dan dengan gerak substansi berpindah dari satu tingkat ke tingkat lainnya.

Ketika masih di dalam kandungan, janin merupakan tumbuhan secara aktual dan hewan secara potensial. Ia tidak memiliki kehendak gerak indrawi. Namun, ketika lahir menjadi bayi, ia naik memasuki derajat hewan secara aktual dan manusia secara potensial. Ketika mencapai masa *baligh*, ia menjadi manusia secara aktual dan berpotensi menjadi malaikat, setan, atau hewan. Untuk potensi kesucian (*al-quwwah al-qudsiyyah*) hanya sedikit sekali manusia yang bisa mencapainya. Bisa jadi dari puluhan ribu orang hanya terdapat satu orang yang mencapainya. Berkaitan dengan yang tertera di atas, Ṣadrā menyatakan:

*“Jiwa manusia merupakan sumber alam kerajaan batin (sinkh al-malakūt) yang padanya terdapat kesatuan asosiasi, seperti citra kesatuan ilahiyah. Dengan esensinya, jiwa adalah pelaku yang berfikir, berimajinasi, mengindra, tumbuh, bergerak secara natural yang mengalir dalam badan. . . Jiwa turun dalam posisi persepsinya bagi hal-hal yang terindra menuju derajat indra (al-hawās) dan menggunakan alat indra. Ia merupakan subjek penglihat (‘aīn baṣīrah) dalam tingkatan (kondisi) penglihatan, subjek pendengar ketika mendengar, dan demikian juga naik dalam tingkatan persepsinya bagi hal-hal yang berkaitan dengan objek intelek (intelligible) menuju derajat al-‘aql al-fa’āl dan pada akhirnya menjadi al-‘aql al-fa’āl”.*²³

Sedangkan terkait dengan seberapa besar kebutuhan jiwa pada materi, Ṣadrā berpandangan bahwa jiwa dalam per-

mulaannya bukanlah sesuatu yang abstrak (*mujarrad*), melainkan materi secara esensi dan aktualitasnya. Dan tentu pada fase ini, daya-daya natural, seperti mencerna, ketertarikan, dan lain sebagainya memerankan tindakannya secara langsung tanpa perantara potensi lainnya. Kemudian pada fase selanjutnya, jiwa—dengan gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*)—menyempurnakan diri sehingga menjadi abstrak (*mujarrad*) dalam tingkatan esensi; dan memiliki potensialitas untuk menyempurnakan diri menjadi aktual. Sederhananya, jiwa itu pada hakikatnya satu sekaligus memiliki beragam tingkatan, yang setiap tingkatannya memerankan tindakannya dengan dirinya sendiri.

Jadi, berkat gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*) ini Ṣadrā mampu memecahkan dikotomi antara badan dan jiwa yang belum mampu dipecahkan oleh para pendahulunya. Ibn Sīnā sendiri menganggap jiwa merupakan sesuatu yang ditambahkan pada badan, seperti hubungan seorang nahkoda dengan perahu atau hubungan antara seseorang dengan baju yang dikenakannya. Hal ini tentu berbeda dengan Ṣadrā yang memandang bahwa antara jiwa dan badan merupakan *wujūd* yang tunggal. Jiwa yang pada mulanya merupakan materi akan menjadi semakin abstrak dan menguat substansinya setelah gerak substansi terlaksana; kemudian secara perlahan melepas komposisi materinya sampai pada tahap *wujūdnya* independen atau tidak membutuhkan badan lagi; dan, substansinya tidak rusak dengan rusaknya badan dan kematian tidak lain hanya sekedar terlepas relasinya dengan badan.

Perbedaan lainnya adalah Ibn Sīnā memandang bahwa persepsi jiwa bertingkat-tingkat dari tingkatan indrawi menuju

imajinasi hingga intelektual. Sedangkan jiwa itu sendiri “diam” dan tidak bertingkat menjadi suatu tingkatan di mana ia menjadi abstrak (*tajarrud*). Sementara bagi Ṣadrā, jiwa memiliki tingkat yang berbeda-beda sesuai dengan sisi kuat ataupun lemah dari suatu *wujūd*. Ketika bersama badan, jiwa bersifat badani, ketika bersama imajinasi, ia bersifat imajinal, ketika bersama akal, jiwa adalah akal itu sendiri. Jiwa selalu bergerak dan tidak pernah berhenti dalam *kemenjadiannya*.

Adapun mengenai kesatuan jiwa (*waḥdah al-nafs*), Ṣadrā menyetujui konsep yang ditawarkan oleh Ibn Sīnā dengan menyempurnakan argumentasinya. Ṣadrā menegaskan:

“Setiap individu mengetahui dengan batinnya sebelum mengembalikannya pada argumentasi bahwa esensi dan hakikatnya adalah satu, bukan banyak. Ia mengetahui bahwa dirinya yang berperan sebagai agen yang berfikir, mempersepsi, mengindra, berkeinginan, marah, bergerak, dan diam. . . . Kendati ini merupakan perkara yang mudah dipahami melalui batin, tetap saja banyak manusia yang tidak mampu mengetahui kesatuannya. Bahkan, ada yang menolak akan adanya kesatuan tersebut”.²⁴

Berdasarkan teori kesatuan ini, tatkala kita mengatakan “kita melihat”, kita akan mendapatkan relasi hakiki: “kekitaan” dan “penglihatan” yang tidak lain adalah sesuatu yang satu. Penglihatan merupakan salah satu tingkat dari beberapa tingkatan jiwa. Aktivitas melihat, mendengar, dan lain sebagainya yang melibatkan organ fisik tidak bisa berjalan tanpa adanya kehendak jiwa baik untuk hal-hal yang berkaitan dengan tujuan parsial ataupun universal. Ṣadrā mengatakan: “Argumentasi yang benar adalah jiwa yang bertindak sebagai agen persepsi atas bentuk-bentuk partikular di dalam indra”.²⁵

Relasi setiap sesuatu, sebagaimana di atas, merupakan relasi hakiki. Pendapat Ṣadrā ini selaras dengan al-Qur'an ataupun sunnah. Pada beberapa tempat, al-Qur'an menegaskan bahwa suatu tindakan disandarkan pada Tuhan seperti: “Allah memegang jiwa-jiwa orang. . . .” [Q.S. al Zumar: 42]. Sedangkan di ayat lainnya, suatu tindakan disandarkan juga pada malaikat seperti: “. . . . Ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat kami. . . .” [Q.S. al An'ām: 61] dan “Malaikat maut yang diperintah untuk mencabut nyawamu. . . .” [Q.S. al Sajjadah: 11]. Merujuk pada pandangan Ṣadrā di atas, sistem seperti ini melaksanakan kandungan hukum kosmik dan *wujūd sunnah kauniyyah*, yang semuanya itu tidak lain adalah tindakan Tuhan secara hakiki; semua yang terjadi di alam semesta disebabkan oleh *sunnah*-Nya.

Upaya untuk mengenal jiwa dan seluruh potensi kesempurnaan yang dimiliki manusia sangat selaras dengan hadīth Nabi: “*Barangsiapa mengenal dirinya, maka mengenal Tuhannya*”. Ini merupakan sebuah refleksi untuk menyadari dari manakah diri berasal dan ke manakah diri akan pergi. Pengetahuan semacam ini diharapkan akan membangkitkan kesadaran akan kedudukan, tugas, dan tanggungjawabnya dalam kehidupan ini. Pengenalan (*ma'rifah*) terhadap diri (*nafs*) merupakan cara terbaik untuk *ma'rifah* kepada Tuhan. Realitas hakiki tidak jauh dari diri manusia, bahkan diri manusia sesungguhnya merupakan pancaran dari realitas itu sendiri. Semakin tinggi kesadaran yang dimiliki, maka semakin tinggi kualitas seseorang. Kesadaran seperti ini sangat berguna untuk menghindari segala kekejian dan sifat buruk yang bisa mengotori jiwa kita dan menghalangi proses penyempurnaan (*takammul*) menuju kebahagiaan abadi.

Manusia adalah Mikrokosmik

Ṣadrā menjelaskan bahwa manusia itu identik dengan alam. Beberapa aspek yang menyerupai makrokosmik di antaranya: unsur panas, dingin, kering, dan basah seperti darah, lendir dan empedu. Ada juga yang menyerupai barang-barang tambang dan pegunungan seperti tulang dan otot. Manusia dalam satu sisi menyerupai tumbuh-tumbuhan manakala ia membutuhkan makanan, berkembang, dan beranak pinak. Pada saat yang bersamaan, manusia juga menyerupai binatang ternak ketika berimajinasi, merasakan kenikmatan, merasakan sakit, berhasrat, dan marah. Pada sudut pandang lainnya, manusia menyerupai binatang buas ketika berperang dan berburu. Ia juga seperti setan ketika menggoda dan menyesatkan. Ia juga seperti malaikat ketika mengenal Tuhan, menyembah, memuji, menyucikan, dan mengagungkan-Nya. Ia juga seperti *lauḥ al-mahfūd* karena memiliki potensi menghafal dan mempersepsi beragam objek.²⁶ Oleh karena itu, menurut sebagian ahli hikmah, dalam tubuh manusia terdapat empat ribu hikmah, seperti pena (*qalam*) yang mampu menghadirkan dan menetapkan bentuk-bentuk *intelligible* pada jiwanya atau jiwa orang lain secara global dan terperinci dengan potensi akal *basīṭ*-nya. Sifat dari pena juga mampu menetapkan hikmah dan pengetahuan dalam *lauḥ al-mahfūd*.²⁷

Manusia juga sebagai *khalīfah* Tuhan. Ke-*khalīfah*-an sendiri dapat dibagi menjadi dua: *khalīfah ṣughra* dan *khalīfah kubrā*. Simbolisasi konsep ke-*khalīfah*-an ini, di antaranya: ketundukan bumi, yang disimbolkan dengan ketundukan badan. Gunung dengan tulang. Air dengan mulut, mata dan telinga dan tujuh anggota badan—dua tangan, dua kaki, dada,

perut, dan kepala. Ketundukan bintang-bintang disimbolkan dengan indra; langit dengan otak. Malaikat *zabāniyah* dengan potensi natural (*al-quwwah al-ṭabī‘iyyah*); *al-‘arshī* dengan hati; *al-kursiy* dengan dada, dan seterusnya. Lalu, Tuhan akan memperkuatnya dengan laskar yang tidak bisa dilihat, semata-mata diperuntukan bagi *khalīfah ‘Uzmā (Kubrā)*. Bagi *khalīfah ‘Uzmā (Kubrā)*, ditundukan seluruh laskar *ruhāniyah* dan seluruh *‘ālam mulk wa al-malakūt*.²⁸ Ṣadrā berkata:

*“Dalam alam kecil ini (mikrokosmik), semuanya diciptakan untuk tunduk pada ruh. Seluruh anggota badan diciptakan untuk tunduk padanya. Jika kamu memerintahkan mata agar terbuka, maka ia akan membuka. Jika kamu memerintahkan lisan untuk berbicara, maka ia akan berbicara... ketundukan potensi indrawi dan anggota badan pada jiwa manusia menyerupai ketundukan malaikat dan seluruh unsur alam pada Tuhan...”*²⁹

Dalam pandangan Ṣadrā, hakikat sesuatu yang tertulis pertama kali dalam alam dinamakan *lauḥ al-mahfūd*. Ṣadrā mengibaratkan hal ini dengan kerja seorang insinyur ketika ia ingin menggambar suatu bentuk bangunan rumah. Pertama-tama, ia harus menggambarkan bangunan dalam imajinasinya, kemudian mengeluarkan forma imajinasinya ke dalam bentuk gambar yang dapat dilihat oleh mata telanjang. Begitu pula, pencipta memulai dari alam tertinggi (*‘ālam ‘aqlī*), kemudian diwujudkan dalam alam jiwa, kemudian alam imajinasi dan akhirnya dikeluarkan dalam catatan *wujūd* materi yang bisa dipersepsi oleh indra.

Apabila ilmu Tuhan mengenai segala sesuatu melalui urutan dari atas atau diawali dari arah *‘aqlī*, ilmu manusia sebaliknya, yaitu dari bawah ke atas. Manusia mempersepsi

pertama kali dengan indra, kemudian berlanjut mengarah pada imajinasi, kemudian kepada jiwa dan akhirnya bersatu dengan akal aktif ('*aql fa'āl*). Urutan yang pertama disebut sebagai busur turun (*descend*), sedangkan yang kedua disebut sebagai busur naik (*ascend*) untuk kembali. Realitas semua keberadaan (*maujūdāt*) ini dapat dibagi—dengan istilah lainnya—menjadi *ruhānīyah 'aqliyah*, *mithāliyah* (imajinal), dan indrawi (*hissiyah*). Dengan demikian dalam setiap level persepsi manusia terdapat kecocokan dengan realitas kosmik yang lebih luas, sehingga terdapat realisasi kesatuan antara persepsi dan yang dipersepsi; antara '*aql* dengan *ma'qūl*; antara indra dengan yang terindra; antara imajinasi dengan yang diimajinasikan.

Jika tindak mengetahui atau persepsi tersebut terus berlanjut, manusia akan mencapai tingkatan alam yang lebih tinggi. Begitu pula, ketika ia sampai pada tingkatan *rabbānī* (ketuhanan) dalam *qadā' 'ilāhī* dan *qadar rabbānī*, maka ia dapat menyaksikan *qalam*, *lauh*, dan objek-objek intelektual lainnya. Hal ini seperti yang dialami oleh Nabi Muhammad saw dalam peristiwa mikraj.

Jadi, uraian yang dituangkan oleh Ṣadrā dalam *tasbīḥ* pertama dan kedua *tafsīr* Q.S. *al a'lā* juga merefleksikan perjalanan pertama dari seorang *sālik* (*al-safār al-awwal: min al-khalq ilā al-haq*). Pada posisi ini, seorang *sālik* tidak melihat segala sesuatu kecuali Tuhan dengan segala keindahan-Nya. Tidak ada yang buruk dalam pandangannya. Seorang *sālik* dalam perjalanan tahap awalnya ini akan berusaha dengan keras untuk melepaskan egoisme pribadinya (*al-anānīyah wa al-innīyah*). Bagi seorang *sālik*, kesatuan (*waḥdah*) di alam

materi terhibabi oleh pluralitas (*kathrah*). Oleh karenanya, dalam tahapan ini, seorang *sālik* memulai perjalanannya dari alam pluralitas (*al-kathrah*) menuju alam kesatuan (*al-wahdah*); dari alam materi menuju Tuhan, dari efek menuju kausa. Berdasarkan pada “*al-safār al-awwal: min al-khalq ilā al-haq*” yang merupakan *mi'rāj* adalah seorang *sālik* sampai pada tujuan yang diinginkannya, yaitu menuju alam ketuhanan (*‘ālam rububiyah*), di mana alam tersebut merupakan asal mula *wujūd* (*mabdā' al-wujūd*) sekaligus tujuan *wujūd* (*ghāyah al-wujūd*).

Dari sini tampak jelas bahwa setiap *musāfir* membutuhkan perbekalan, kendaraan, dan seperangkat yang dibutuhkan dalam perjalanannya. Namun pada umumnya, akal secara mendasar tidak bisa menyingkap secara terperinci perbekalan jenis apa yang dibutuhkan dalam perjalanan spiritual hingga sampai pada jalan keselamatan menuju kehidupan akhirat yang kekal. Oleh karena itu, berdasarkan hikmah ilahi, manusia selalu membutuhkan seorang yang memiliki sifat, karakteristik, kapabilitas, dan kemampuan khusus, yang mampu membimbing menuju proses penyempurnaan seorang *sālik*. Manusia yang memiliki karakter khusus seperti itulah yang disebut Ṣadrā dalam *tasbīh* ketiga *tafsīr* Q.S. *al-a'lā* sebagai seorang Nabi, seorang yang akan memberikan petunjuk kepada manusia untuk mengenali Tuhan melalui seluruh manifestasi-Nya yang mengalir pada seluruh tingkatan alam.

1. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 7, hal. 204.
2. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 369.
3. *Ibid.*, hal. 375.
4. *Ibid.*, hal. 377.
5. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 8, hal. 131 – 132
6. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 86.
7. *Ibid.*, hal. 150.
8. Berdasarkan prinsip *aṣālah al-wujūd*, gradasi *wujūd* dan gerak substansi (*al-harakah al-jawhariyyah*), materi dapat bergerak dari eksistensi yang lebih rendah menuju tingkat yang lebih tinggi dan membentuk gerak arah menaik (*ascend*).
9. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 6, hal. 139.
10. Lihat: Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 7, hal. 364-365.
11. *Ibid.*, hal. 370.
12. *Ibid.*, hal. 371 – 372.
13. *Ibid.*, hal. 375.
14. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 2, hal. 215 – 216.
15. *Ibid.*, J. 2, hal. 216.
16. *Ibid.*, J. 8, hal. 224.
17. Ṣadrā, *Majmū'āt al-Rasā'il al-Tis'ah (a Collection of 9 Treatises)*, (Tehran: --), hal. 337. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Majmū'āt al-Rasā'il*.
18. Ṣadrā, *Al-Mazāhir*, hal. 75.
19. *Ibid.*, hal. 76.
20. Ṣadrā, *Majmū'āt al-Rasā'il*, hal. 306 – 307.
21. Jiwa merupakan realitas tunggal dengan beragam fakultas atau daya. Pernyataan yang populer di kalangan filsuf mengenai ketunggalan jiwa adalah: Jiwa adalah seluruh fakultas-fakultasnya.
22. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 8, hal. 137.
23. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 227 – 228.
24. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, Hal. 56. Lihat juga: Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 8, hal. 66.
25. *Ibid.*, J. 8, hal. 66.
26. Ṣadrā, *al-Asrār*; hal. 135 lihat Juga: Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 4, hal. 409.
27. *Ibid.*
28. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 4, hal. 410.
29. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 7, hal. 8

6

Eskatologi dan Keadilan dalam *Q.S. al A'lā*

Pengetahuan akan Hari Akhir (*Ma'ād*)

Segala aktivitas yang dilakukan oleh manusia memiliki niat, motif, dan tujuan. Tujuan puncak dari itu adalah meraih kebahagiaan dan puncak kesempurnaan. Seseorang yang memiliki pandangan dunia materialistis, yang hanya mempercayai bahwa hakikat dirinya hanyalah sekumpulan unsur-unsur materi, masih tetap memandang dan mengakui adanya kebahagiaan dan kesempurnaan selain keuntungan dan usaha duniawi, kendati orang tersebut akan mengatur segala tindakannya sesuai dengan tuntutan dan hasrat duniawinya.¹

Sementara bagi seseorang yang memiliki iman, ia benar-benar yakin bahwa hakikat dirinya itu lebih luas daripada hanya sekedar unsur-unsur material. Kematian bukan akhir dari kehidupan, tetapi perpindahan dari alam dunia yang sementara menuju alam akhirat yang kekal. Seluruh tindakan baik manusia adalah perangkat untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaannya, dan ketika hidup di dunia ia akan menjalani hidupnya dengan cara yang lebih bermanfaat.

Keyakinan terhadap kehidupan akhirat, pahala, serta siksaanya akan memberikan pengaruh yang besar bagi seti-

ap individu. Ia akan menjaga hak diri dan hak orang lain. Ia akan berbuat baik kepada orang-orang lemah dan miskin. Keyakinan terhadap kehidupan akhirat juga dapat berpengaruh dalam mengarahkan perilaku seseorang baik yang bersifat individu ataupun sosial. Ketika keyakinan tersebut merata dalam suatu komunitas, banyak persoalan yang akan teratasi.

Dalam *Asfār*; Ṣadrā memberikan argumentasi tentang adanya hari kebangkitan (*ma'ād*) dengan menggunakan argumentasi hikmah ilahi sebagai berikut:

“Sesuai dengan kelaziman hikmah-Nya, Tuhan menciptakan di dalam dasar jiwa makhluk-Nya untuk mencintai wujud dan keabadian (baqā’). Dan sebaliknya, Dia menciptakan sifat dasar jiwa makhluk-Nya membenci ketiadaan (‘adam) dan kehancuran (fanā’). Hal ini merupakan suatu yang haq; tabiat dari wujud adalah kebaikan dan cahaya murni, sedangkan keabadian (baqā’) merupakan kebaikan dan cahaya puncak.

... Diketahui bahwa kecintaan jiwa-jiwa terhadap keabadian dan bencinya atas kematian tidak lain karena adanya sebuah hikmah dan tujuan, yakni adanya kesempurnaan keberadaan (wujudāt). Jiwa-jiwa diciptakan untuk mengharap dan cinta terhadap keabadian. Hal tersebut menjadi tanda akan adanya wujud ukhrawi yang abadi. Keabadian di dunia [material] ini merupakan sesuatu yang mustahil. Seandainya tidak ada kehidupan lain, maka batal stabilitas yang terkandung terhadap cinta keabadian dan kehidupan di dalam sifat dasarnya”²

Dari sini diketahui bahwa jiwa manusia secara alamiah atau fitrawi tercipta atas cinta keabadian dan membenci ketiadaan. Apabila diasumsikan bahwa kehidupan ini hanyalah terbatas pada kehidupan dunia ini saja, maka tidak sesuai dengan hikmah ilahi. Terlebih lagi, jika diperhatikan realitas

kehidupan dunia ini, akan banyak sekali ditemukan beragam bencana dan kesulitan di dunia. Jadi, tidak diragukan lagi bahwa keinginan dan cinta kepada keabadian merupakan fitrah setiap manusia yang telah diletakkan oleh Tuhan di dalam keberadaannya. Cinta kepada keabadian tersebut akan menjadi kekuatan penggerak menuju keabadian dan mendorongnya agar senantiasa berada pada gerak tersebut. Oleh karena itu, kecenderungan kepada cinta keabadian selaras dengan hikmah ilahi. Dan apabila ada kehidupan lain yang bersifat abadi, pasti bukanlah dunia materi ini. Alasan dari hal itu adalah materi bersifat hancur dan terus-menerus berubah, dan dengan demikian tidak akan mendapatkan sifat keabadian.

Berdasarkan penjelasan singkat ini, akan menjadi jelas bagi pembaca bahwa *ma'ād* dan pembahasannya memiliki signifikansi yang sangat penting. Bahkan, keyakinan terhadap *tauhīd* tanpa diikuti dengan keyakinan pada *ma'ād* tidak akan memberikan pengaruh dan efek yang begitu berarti dalam mengarahkan seseorang pada kehidupan yang benar dan memiliki tujuan. Oleh karena itu, Islam turut menjadikan *ma'ād* sebagai salah satu prinsip terpenting dalam prinsip dasar agama.

Kebangkitan Jasmānī dan Rūhānī

Salah satu permasalahan terpenting dalam Islam adalah keyakinan akan kebangkitan jasmani (*al-ma'ād al-jismānī*). Para filsuf telah berbeda pandangan perihal permasalahan ini; apakah yang dibangkitkan adalah jiwa atau ruh semata atau ruh dan badan? Terhadap pertanyaan tersebut, Ṣadrā berbeda pandangan dengan Ibn Sīnā. Jika Ibn Sīnā berpandangan bahwa yang dibangkitkan hanya jiwa semata, Ṣadrā, sebaliknya,

meyakini kebangkitan pada keduanya.³ Dalam tafsirnya, Ṣadrā menyatakan demikian:

*“Kami yakin akan pengumpulan badan pada hari akhirat, yakni dibangkitkannya badan dari kubur ke dalam bentuk badan lagi. Dan seandainya kamu melihat salah satu di antara mereka, maka kamu akan mengatakan ia adalah si fulan. . . . Yang dibangkitkan dalam ma‘ād merupakan jiwa dan badannya, bukan jiwa semata seperti dalam pandangan peripatetik, atau jiwa dengan badan lain sebagaimana pandangan aliran pemikiran lainnya, atau bukan badan mithali sebagaimana pandangan pengikut shaykh Ishrāq. Inilah keyakinan yang benar yang sesuai dengan akal dan syariat. Barangsiapa membenarkan dan beriman pada ma‘ad, maka ia telah beriman pada hari kebangkitan, hisab, dan balasan (jazā’), sehingga ia menjadi mukmin yang hakiki”.*⁴

Hal senada juga terdapat di tulisannya yang lain:

*“Kebangkitan jasmani (ma‘ād jismanī) disebabkan manusia ini memiliki ruh dan jasad yang akan kembali ke akhirat, sehingga ketika seseorang melihatnya di mahshār, ia berkata, ‘Inilah fulan yang dulu di dunia.’ Barangsiapa mengingkari hal ini, maka ia telah mengingkari satu pilar utama dalam keimanan, dan ia menjadi kafir menurut akal dan syariat. Ini berarti bahwa ia mengingkari banyak naṣ (teks keagamaan) seperti kaum ateis dan dahriyyah, termasuk mereka yang tidak dipandang sebagai kaum filosof dan tidak pula mereka dijadikan rujukan dalam berfikir. Mereka tidak memiliki bagian dalam syariat. Mereka adalah orang-orang yang mengingkari kebangkitan jasad dan jiwa. Di tengah mereka ada yang berpendapat bahwa jika seseorang mati, maka lenyaplah ia. Ia tidak akan dihidupkan kembali. Mereka adalah orang-orang yang paling hina. Dinukil dari Galenus tentang tidak adanya komentar atas masalah ma‘ād karena keraguanannya dalam urusan jiwa ini, apakah ia merupakan campuran sehingga akan sirna ataukah merupakan bentuk abstrak sehingga akan kekal”.*⁵

Pembuktian akan keyakinan Ṣadrā atas kebangkitan jasmani dan ruhani diulas secara luas oleh Ṣadrā di dalam kitab *asfār* jilid kesembilan.⁶ Dalam bukunya, ia mengulas secara panjang lebar perihal sejumlah prinsip mendasar mengenai pembuktian kebangkitan jasmani dan ruhani. Dengan itu pembuktian atas kebangkitan jasmani tersusun dari serangkaian dasar filosofis, seperti gerak substansi (*harakah jawhariyah*), fundamentalitas eksistensi (*aṣālah al-wujūd*), gradasi eksistensi (*tashkīk al-wujūd*), dan kesatuan pengetahuan, yang mengetahui, dan objek yang diketahui (*ittihād al-aql al-aqīl wa al-ma‘qūl*).

Antara satu prinsip dengan prinsip lainnya terdapat relasi ketat sehingga pembuktian adanya kebangkitan jasmani dan jiwa dapat dilakukan secara bersama-sama. Seandainya kita sepakat dengan gerak substansi (*harakah jawhariyah*) dan pada saat yang bersamaan menolak fundamentalitas eksistensi (*aṣālah al-wujūd*), kita tidak akan bisa membuktikan kebangkitan jasmani. Jika kita sepakat terhadap fundamentalitas wujud (*aṣālah al wujūd*), tetapi menolak kesatuan pengetahuan, subjek dan objeknya, kita tidak akan bisa membuktikan kebangkitan jasmani. Dan begitu pula seterusnya.

Pandangan tentang kebangkitan jasmani dan ruhani sebenarnya merupakan pandangan mendasar dari kitab suci dan prinsip dasar agama. Pengalaman eksistensial para *‘urafā* dan para filsuf ilahi sebelum Ṣadrā juga kerap memberitakan mengenai kebangkitan tubuh dan jiwa. Hanya saja, bagi Ṣadrā, mereka tidak memberikan penjelasan rasional atau menuliskan berdasarkan cita rasa filosofis. Dalam *Mafātīh al-Ghaib* Ṣadrā menegaskan,

*“Para filsuf dan muhaqqiq ahli syariah bersepakat akan adanya kebangkitan (ma’ād). Akan tetapi, mereka berbeda pandangan tentang bagaimana modalitasnya (kaifiyah)... Sebagian para filsuf Ilahi dan urafā’ menyatakan akan kebangkitan keduanya (al-ma’adain), sedangkan penjelasan dan argumentasi rasionalnya tidak saya temukan dari seorang pun hingga saat ini...”*⁷

Perdebatan mengenai kebangkitan (*ma’ād*) sendiri dibagi oleh Ṣadrā menjadi empat pendapat, di antaranya: 1. Kebangkitan ruhani semata. Ini merupakan pendapat mayoritas filsuf sebelum Ṣadrā; 2. Kebangkitan jasmani semata merupakan pendapat sebagian teolog dan *fuqahā’*; 3. Menolak kebangkitan. Ini merupakan pendapat ateis dan *mulḥīd*; 4. Kebangkitan jasmani dan ruhani merupakan pendapat para *‘urafā* dan filsuf ilahi.⁸ Bagi Ṣadrā, kelompok terakhir merupakan pendapat paling benar.⁹

Badan di akhirat nanti sebenarnya merupakan badan di dunia; yang berbeda dari keduanya adalah tingkatan *wujūd* antara yang lemah dan yang lebih kuat: badan dunia memiliki tingkat *wujūd* yang lemah, sementara badan akhirat memiliki tingkat *wujūd* yang kuat. Walhasil, badan akhirat disebut Ṣadrā sebagai *al-badan al-mithālī* (badan imajinal).¹⁰ Adapun jiwa manusia sendiri tetap terjaga meski ada kerusakan dan kehancuran, bahkan kematian, pada badan. Ini seperti yang kita saksikan bahwa identitas seseorang tetap terjaga meski terjadi banyak perubahan pada bagian-bagian badannya selama hidup di dunia.¹¹ Misalnya, kita tetap akan mengenali bahwa si *fulan* tetaplah si *fulan* meski pada saat yang bersamaan badan dan bentuk badannya berubah. Demikian juga, si *fulan* akan tetaplah si *fulan* meski nantinya akan terjadi perubahan dari

bentuk badan materi (*al-badan al-unṣūrī*) ke badan imajinal (*al-badan al-mithālī*) ataupun *ukhrawī*.

Hakikat kematian dan kebangkitan, menurut Ṣadrā, merupakan awal dari gerakan kembali menuju Tuhan, bukannya kembali kepada ciptaan materi kegelapan (materi semacam tanah).¹² Kematian merupakan terputusnya (*al-inqitā'*) hubungan antara ruh atau jiwa dengan badan materi (*al-badan al-unṣūrī*). Sedangkan kebangkitan (*mahshar*) merupakan terhubungkannya (*al-irtibāt*) kembali jiwa tersebut dengan badan akhirat (*al-badan al-mithālī/al-badan al-ukhrawī*).

*Kaitan antara Pelaku (fā'il) dan Tindakan ('amal)
dengan Ma'ād*

Dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, khususnya pada *tasbīḥ* kelima dan keenam, Ṣadrā mengajak kita untuk melakukan perbaikan-perbaikan tindakan akhlak dan mengarahkan kehendak (*irādah*) pada tujuan yang lebih mulia secara terus-menerus melalui ibadah yang dianjurkan oleh agama, bersikap *zuhūd* terhadap kehidupan duniawi. Tujuannya adalah agar kita dapat merealisasikan kebahagiaan dunia dan akhirat. Persoalan ini merupakan salah satu dimensi metafisik dari tindakan-tindakan etis manusia.

Dalam *Asrār al-'ayāt* atau di karya lainnya, Ṣadrā menekankan hal yang serupa. Segala amal, tindakan, dan tujuan yang dimiliki manusia selama hidup di dunia akan dipetik hasilnya di akhirat kelak.¹³ Al-Qur'an juga menjelaskan demikian, misalnya, "*Balasan yang engkau dapatkan tidak lain adalah apa yang kamu lakukan*",¹⁴ "*Neraka merupakan balasan bagi*

musuh-musuh Allah".¹⁵ Oleh karena itu, amal merupakan penampakan dari balasan (*jazā'*); dan balasan (*jazā'*) merupakan penampakan dari amal. Hal ini mengisyaratkan akan adanya sebuah hukum kelaziman, yaitu adanya penghubung secara hakiki antara pelaku dan tindakannya, yang tidak ada seorang pun dapat memisahkan antara satu dengan yang lainnya.

Mengenai relasi keduanya, Kamāl Ḥaydarī memberikan penjelasan yang dapat dilihat berikut ini:¹⁶

Fase pertama disebut sebagai *ḥāl* (potensial). Fase ini merupakan suatu kondisi tertentu yang dimiliki seseorang untuk melakukan suatu tindakan, tetapi kondisi tersebut mudah hilang. Misalnya, ketika seseorang menghadiri sebuah kajian keagamaan dan mendengar suatu nasihat, muncul sebuah pengaruh pada dirinya untuk melakukan suatu tindakan yang baik seperti semangat untuk berinjak atau bersedekah. Tetapi, kebiasaan tersebut tidak bertahan lama. Jika orang itu tidak memiliki niat kuat untuk menjaganya, atau jika dalam tempo yang cukup lama tidak hadir dalam kajian keagamaan tersebut serta tidak ada orang yang mengingatkannya lagi, ia akan kembali pada watak aslinya, menjadi kikir lagi.

Fase kedua disebut sebagai posesif (*malakah*). Ini merupakan suatu fase di mana kesadaran dan eksistensi seseorang semakin kuat sehingga semakin sulit orang tersebut untuk memisahkan kecintaan suatu tindakan (*'amal*) dengan pelakunya. Misalnya, kita sulit untuk memisahkan antara keadilan dengan pelaku keadilan, keberanian dengan pelaku keberanian, atau antara sedekah dengan pemberi sedekah.

Fase ketiga disebut sebagai penyatuan (*ittihād*). Ini merupakan fase di mana *malakah* sudah menyatu dengan

wujūd seseorang, dan tidak mungkin lagi ada celah untuk memisahkannya. Fase ini juga merupakan tahap awal dari kemaksuman (keterjagaan). Secara teologis, para Nabi tidak mungkin melakukan tindakan yang berdosa karena sifat keadilan benar-benar menyatu dan melekat dalam jiwa mereka dan, sebaliknya, kemaksiatan atau sifat nista tidak mungkin ada di mereka. Ibarat cahaya: ketika sudah menyala, kegelapan akan sirna.

Tiga tingkatan mengenai relasi antara amal dengan pelakunya bisa dipahami dari sudut pandang bahwa jiwa bermula dari *jismānīyah* (materi), kemudian menyempurna dengan gerak substansi hingga sampai pada tingkatan abstrak dari materi. Dua prinsip filosofis Ṣadrā, *ittihād al-‘aqīl wa al-ma‘qūl* dan gerak substansial, dalam kaitannya dengan eskatologi, memiliki peran eksistensial; misalnya, *ittihād al-‘aqīl wa al-ma‘qūl* menegaskan kedosaan seseorang adalah “ketunggalan efek” perbuatannya sendiri sekaligus “keadaannya di akhirat nanti. Sementara dalam gerak substansial, tindakan seseorang mengarahkan jiwa orang tersebut sesuai dengan apa yang telah dilakukannya.

Hal di atas berbeda dengan pandangan filsafat paripatetik Ibn Sīnā yang berpendapat bahwa pertalian antara jiwa dan badan hanya relasi aksidental. Konsekuensi dari itu adalah tatkala jiwa berpindah ke kehidupan lain, lenyap pula relasi tersebut. Jika lenyap hubungan tersebut, maka yang tetap hanyalah jiwa. Bagi Ṣadrā sendiri, jiwa akan bersama dengan badan *mithālī* yang sesuai dengan kehidupan selanjutnya.¹⁷ Bahan dasar kehidupan akhirat adalah jiwa manusia itu sendiri. Neraka ataupun surga terbentuk dari jiwa manusia seperti

digambarkan oleh ayat al-Qur'an, "*Seseorang yang memakan harta anak yatim secara zālim berarti ia memasukkan api dalam perutnya...*"

Relasi Akhlak dengan *Ma'ād*

Ṣadrā, seperti para filsuf sebelumnya, membagi jiwa manusia menjadi tiga dalam kaitannya dengan sejumlah jenis persepsi mengenai etika. Persepsi indrawi yang merupakan indra lahiriah sering disebut dengan intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*). Kedua, persepsi imajinal yang merupakan indra batiniah dan sering disebut sebagai akhirat. Persepsi jenis ini direpresentasikan oleh intelek posesif (*al-'aql bi al-malakah*). Ia terbagi menjadi dua bagian, yaitu surga dan neraka yang menentukan apakah manusia menjadi bahagia atau tidak bahagia. Tentu hal itu akan tergantung pada tindakan etikanya. Jenis ketiga merupakan persepsi intelektual yang manifestasinya adalah potensi intelektual dan ketika ia menjadi intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'il*), ia menjadi kebahagiaan dan kebaikan murni (*khairan maḥḍan*). Ṣadrā menyebut jenis pertama sebagai lokus potensial, sedangkan jenis kedua dan ketiga disebut sebagai lokus aktual. Jenis pertama disebut sebagai benih, sementara jenis kedua dan ketiga disebut sebagai buah dan hasil pertanian.¹⁸

Pada fakultas teoritis tersebut, seseorang akan mampu membedakan antara yang *haq* dan *bātil*, baik-buruk, dan semua hal yang terkait dengan berbagai objek intelektual universal. Sedangkan pada fakultas praktis, seseorang akan memiliki pandangan dunia dalam seluruh tindakan etikanya, yang akan tercermin dalam seluruh perkara partikular: sesuatu yang seharusnya dilakukan dan ditinggalkan. Ia akan mampu

membedakan antara baik dan buruk dalam setiap tindakan. Fakultas praktis melayani dan menyempurnakan fakultas teoritik. Oleh karena itu, dengan dua fakultas tersebut, jiwa akan mencapai kesempurnaannya.¹⁹

Dua potensi tersebut pada dasarnya adalah satu-kesatuan. Pengetahuan menjadi tindakan dan tindakan menjadi pengetahuan. Kesatuan ini sesuai dengan salah satu prinsip filsafat Ṣadrā: *kesatuan antara tindakan dan pelaku tindakan (ittihād al-‘amal wa al-‘āmil)*.²⁰ Dan seseorang akan disifati sebagai orang yang adil dan bijaksana dikarenakan telah mencapai dua hikmah (fakultas teoritis dan praktis) secara bersamaan; tepatnya, ketika jiwanya telah menyempurnakan dua potensi tersebut sehingga menjadi potensi yang tunggal. Kebahagiaan di sini adalah daya persepsi dari fakultas teoritis dan praktis yang terlaksana tanpa keterkaitan lagi dengan badan.

Kebahagiaan hakiki terkandung di dalam kesadaran dan persepsi *wujūd*. Dan hal itu sesuai dengan prinsip filsafat gradasi eksistensi (*tashkīk al-wujūd*), yang melazimkan terdapatnya tingkatan kesempurnaan atas kebahagiaan. Ṣadrā menyatakan:

“Ketahuilah bahwa wujūd adalah kebahagiaan, kebaikan, dan kesadaran. Dikarenakan wujūdāt itu bertingkat-tingkat dalam kesempurnaan dan kekurangannya, tentu akan meniscayakan jika suatu wujūd itu lebih sempurna pelepasannya dari ketiadaan di mana lebih banyak pula kebahagiaan yang terkandung di dalamnya. Dan sebaliknya, jika lebih kurang keterlepasannya dari ketiadaan, maka ketercampurannya dengan derita semakin banyak pula. Puncak kesempurnaan bagi wujūdāt adalah al-ḥaq al-awwal, selanjutnya diikuti oleh al-mufāriqāt al-aqliyah dan setelah itu adalah jiwa-jiwa. Paling rendahnya wujūdāt adalah materi pertama (al-hayūla

al-‘ūla), waktu (al-zamān), dan gerak (al-ḥarakah)”.²¹

Sebagaimana diisyaratkan dari pernyataan ini, bahwa tingkatan *wujūdāt* meniscayakan tingkatan kebahagiaan, yaitu pada tingkatan persepsi *wujūd*. Hal tersebut karena *wujūd* daya intelektual lebih mulia dibandingkan dengan potensi hewan, syahwat, dan amarah, yang merupakan daya dan potensi binatang ternak dan binatang buas. Ketika jiwa kita menjadi sempurna dan lebih utama serta terlepas hubungannya dengan badan dan kembali kepada *mabdā’* dan esensi hakikinya, maka jiwa akan merasakan kebahagiaan yang tidak memiliki bandingannya dengan kenikmatan duniawi.²² Keindahan dan keagungan dari kebahagiaan pengetahuan yang akan didapat kelak diisyaratkan oleh Ṣadrā dengan sebuah riwayat: “*Tidak ada mata yang melihat, yang didengar telinga, dan juga tidak pernah terlintas dalam hati seorang manusia pun*”.²³

Pengetahuan (*ma’rifah*) adalah benih penyaksian. Benih dari tanaman gandum akan menghasilkan gandum; padi akan menghasilkan padi. Benih lainnya pun akan menghasilkan tanaman dan buah yang sesuai dengan “identitasnya”. Sesuai dengan kaidah ini: oleh karena dunia merupakan ladangnya akhirat maka pengetahuan manusia di dunia ini yang beragam meniscayakan adanya keberagaman penyaksian yang akan dicapai di akhirat kelak. Semakin kuat pengetahuan yang dicapai manusia di dunia, penyaksian yang akan didapat akan semakin kuat. Dan sebaliknya, jika semakin lemah pengetahuannya, maka penyaksiannya akan semakin lemah. Ṣadrā menegaskan: “*Mana mungkin seseorang yang tidak mengenal Tuhan di dunia ini akan menyaksikan-Nya di akhirat kelak—(dengan penyaksiaan hati dan intelektual)*” (Q.S. *al Isro’*

(17): 72).²⁴ Jadi, Pengetahuan terhadap Tuhan dalam dunia ini akan memberikan kenikmatan yang begitu agung ketika terbukanya segala hijab. Pengetahuan yang berlandaskan pada kekuatan argumentasi yang meyakinkan akan menyempurnakan jiwa dan menghilangkan segala hijab tersebut hingga akhirnya seseorang mampu menyaksikan realitas sebagaimana adanya. Seseorang yang tidak memiliki pengetahuan semacam itu, kata Ṣadrā, seperti seseorang yang “*tidak hidup juga tidak mati*” (Q.S. *Al A’la*: 13),²⁵ seperti *wujūd* yang sangat lemah yang ditampilkan oleh materi pertama (*al-hayūla*), waktu (*al-zamān*), dan gerak (*al-harakah*), yang tidak memiliki eksistensi mandiri.

Dari sini menjadi jelas bahwa kebahagiaan dalam filsafat Ṣadrā identik dengan kesempurnaan dan kebaikan. Tentu, untuk mencapai keduanya harus dengan kesempurnaan *wujūd*, dan jalan untuk mencapainya tersimpan pada persepsi jiwa dan kesadaran-diri. Karena kebahagiaan berakar pada persepsi, dan diketahui bahwa persepsi itu bertingkat-tingkat sesuai dengan potensi dan objek persepsi, maka hal tersebut meniscayakan adanya tingkatan kebahagiaan sesuai dengan sejauh mana persepsi yang didapatkannya. Berdasarkan pada hal yang mendasar ini: kebahagiaan hakiki terkandung dalam persepsi intelektual (*al-idrāk al-‘aqlī*) karena batasan tertinggi dari persepsi tersebut adalah potensi intelektual (*al-quwwah al-‘aqliyyah*).

Tingkatan persepsi intelektual yang dimaksud Ṣadrā untuk mencapai kebahagiaan hakiki sebenarnya tidak berkaitan dengan ilmu partikular, melainkan ilmu yang membahas Tuhan, sifat-sifat-Nya, malaikat, dan realitas sejati semesta.

Kebahagiaan pengetahuan tergantung pada kadar kemuliaannya, sebagaimana ditegaskan Ṣadrā: kemuliaan pengetahuan tergantung pada kadar kemuliaan objek pengetahuannya (*ma' lūm*).²⁶ Dan tentu, dalam realitas *wujūd* ini tidak ada sesuatu yang lebih mulia dan lebih agung dari Tuhan dan sifat-sifat-Nya, para malaikat, realitas alam, kitab dan para Rasul. Jadi, jelaslah bahwa pengetahuan ini merupakan kenikmatan dan kebahagiaan hakiki. Pengetahuan yang demikian itu juga telah dicapai oleh para Nabi, orang bijak (*ḥukamā'*), dan *'urafā'*.²⁷

Kendati demikian, kebahagiaan hakiki bagi manusia, menurut Ṣadrā, akan terealisasi manakala penyempurnaan potensi jiwa teraktual tepat setelah terlepasnya hubungan jiwa dengan badan *unṣūrī* melalui jalan kematian. Teori Ṣadrā ini selaras dengan sebuah *ḥadīth*: “*Barangsiapa meninggal dunia, maka telah tegak kiamatnya (al-qiyāmah al-ṣughrā)*”. Setelah kematian, jiwa akan kembali kepada esensi hakikinya. Seseorang sebenarnya tidak akan mampu menyifati kebahagiaan dan kenikmatan tersebut secara indrawi.²⁸

Kenikmatan sesuatu yang berkaitan dengan ruh, berdasarkan pada kaidah *al-imbān al-ashraf*, tentu lebih mulia dibandingkan kenikmatan yang berkaitan dengan badan, sebab substansi ruh lebih mulia dibandingkan dengan substansi badan. Dalam *tafsīr Q.S. al A' lā*, Ṣadrā menyatakan:

“...Ilmu merupakan penyempurna ruh, sedangkan amal merupakan penyempurna badan... Substansi ruh itu lebih mulia dibandingkan substansi badan. Oleh karena itu, kenikmatan dan kesempurnaannya lebih mulia (ashraf) dibandingkan dengan kesempurnaan badan. Kebahagiaan mengenai ma'rifatullah lebih mulia dibandingkan dengan

*kebahagiaan yang terkait dengan makanan, syahwat pernikahan, dan keindahan pakaian... ”.*²⁹

Ketika jiwa terlepas dari badan, ia akan menjadi sepenuhnya aktual dan pengetahuan yang dimiliki akan tampak sebagaimana adanya. Dan mengapa sekarang ini seseorang tidak mampu melihat realitas tersebut, padahal dunia akhirat telah ada? Hal tersebut dikarenakan terhalangnya seseorang oleh hijab duniawi. Hijab tersebut akan terangkat dengan kematian. Dalam *tafsīr Q.S. al A' lā*, Ṣadrā menyatakan, “*Hijab antara seseorang dengan Tuhan adalah dunia. Dunia adalah sibuknya diri dengan keterikatan berbagai perkara duniawi yang rendah*”.³⁰

Adapun cara meraih kebahagiaan seperti itu menurut Ṣadrā adalah dengan melatih jiwa agar menjadi suci dan juga menghindari segala hal yang mengotori jiwa dan pada akhirnya jiwa menjadi cermin yang benar-benar bersih ketika sedang mempersepsi realitas-realitas tertinggi. Upaya *tazkiyyah al-nafs* ini menjadi penting karena derita yang dirasakan oleh manusia disebabkan oleh tindakan-tindakan maksiat dan meninggalkan ketaatan. Penderitaan manusia muncul karena ketundukan daya intelektual pada daya-daya yang lebih rendah, yaitu, ketundukan kepada syahwat, amarah, dan hawa nafsu *shaiṭāniyah*. Mengenai hal ini Ṣadrā menyatakan,

*“Ketika akal manusia taat dan mengabdikan kepada tiga daya tersebut, maka sejatinya esensi manusia tengah mengabdikan kepada setan, anjing, atau babi. Jika sepanjang hidupnya ia tidak kembali kepada ketatan dengan bertaubat dari tindakan berlebih-lebihan tersebut (tafrīt) maka posisinya lebih hina daripada hewan; ‘mereka itu seperti hewan ternak, atau bahkan lebih sesat’ (Q.S. Al A’raf, 179).”*³¹

Ṣadrā juga menambahkan,

Pangkal segala kebaikan adalah pengetahuan terhadap segala realitas dan amal terhadapnya, sedangkan pangkal dari segala keburukan adalah kebodohan dan setiap tindakan yang ditujukan kepada syahwat dan amarah...”³²

Jika seseorang selama hidupnya tidak segera sadar atas kebodohan tersebut dan tidak segera bertaubat, tingkatan atau *manzilah*-nya lebih hina dibandingkan binatang. Posisi yang hina tersebut bisa dinisbatkan padanya karena pelayan lebih rendah posisinya ketimbang yang dilayani.³³ Jika seseorang telah memiliki kesadaran diri, sadar akan eksistensinya, berarti ia hanya mendabdi pada eksistensi yang lebih tinggi. Nah, oleh karena akal budi lebih tinggi derajatnya dibandingkan daya-daya jiwa lainnya, maka mengikuti akal budi lebih tinggi derajatnya alih-alih mengikuti daya jiwa lainnya.

Sesuai dengan apa yang diisyaratkan oleh Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A’lā* ayat ke-17, sebab berpalingnya kebanyakan manusia dari upaya mencari pengetahuan ilahiyah dan hakikat rasional adalah sikapnya untuk mendahulukan perkara kehidupan duniawi dan menuruti syahwat daripada kebutuhan akhirat. Semuanya itu bersumber dari potensi-potensi *wahmīyah*, *shahwīyah*, dan *ghaḍabīyah* (amarah), bukannya dari potensi rasional. Jika hal ini terjadi, potensi jasmaniah tersebut akan mendominasi potensi rasional (*‘aqliyah*). Dan apabila terjadi terus-menerus, maka akan menyebabkan keinginan jiwa yang menjadi lebih kuat kepada dunia dan bahkan semakin memperlemah cinta pada perkara akhirat.³⁴ Keburukan dari cinta dunia adalah terhalangnya manusia dari kegiatan religius dan menyebabkan perintah-perintah ruhani

(*ukhrāwi*) tertolak.

Salah satu rahasia dan tujuan ibadah yang diwajibkan agama adalah untuk membuat jasmani, organ-organ fisik, dan insting-insting alamiah tunduk pada akal, sehingga kehendak dan keteguhan akal yang kuat dapat mengendalikan syahwat dan memaksa jasmani untuk bertindak sesuai dengan kehendak akal, dan mencegahnya dari segala hal yang menyalahi akal.³⁵ Ṣadrā menyatakan:

*“Akhirat merupakan landasan bagi setiap kebahagiaan, sedangkan cinta dunia (ḥubbu al-dunyā) merupakan pangkal kesalahan (ra’su kulli al-khaṭī’ah)”.³⁶ Tanda tiadanya pengetahuan (‘alāmatu ‘adami ‘irfān) adalah tiadanya cinta pertemuan (‘adamu ḥubbi al-liqā’), dan tanda tiadanya cinta (‘alāmatu ‘adami al-ḥub) yaitu bencinya pada kematian (karāha al-maut) dan lebih mendahulukan (‘ithār) kehidupan dunia”.*³⁷

Apabila kecenderungan seseorang pada ornamen-ornamen dan perhiasan duniawi semakin menguat maka bisa membuat mata hatinya buta untuk mempersepsikan perkara-perkara akhirat, dan semakin menjauhkannya dari mengingat ayat-ayat ilahi. Dan jika hal ini berkembang, maka peringatan para Nabi tidak lagi bermanfaat. Padahal, kehidupan akhirat merupakan rumah ilmu dan kehidupan intelektual (‘*aqliyah*). Oleh karena itu Ṣadrā menegaskan, “*Puncak derita terletak pada kebodohan (jahl)*”.³⁸

Alasan mengapa seseorang lebih mengutamakan kehidupan dunia ketimbang akhirat adalah dikarenakan adanya kebodohan (*jahl*) dan kerasnya hati. Orang seperti ini diibaratkan Ṣadrā seperti seseorang yang anggota badannya terpotong. Ketika seseorang telah mencapai suatu tahapan

sehingga mampu mempersepsi pengetahuan ilahiyah (*idrāk al-ma'rifah al-ilāhiyah*), niscaya ia akan menikmati pengetahuan tersebut. Dan akan muncul kecintaan untuk berjumpa (*liqā'*) dengan Tuhan dan menyaksikan *Dhāt*-Nya dengan penglihatan intelektual.³⁹ Dan sebaliknya, tanda tiadanya pengetahuan adalah tiadanya kecintaan untuk *liqā'*. Tanda lainnya adalah muncul rasa benci terhadap kematian dan lebih mengutamakan kehidupan dunia.⁴⁰

Tatkala jiwa semakin sempurna dengan capaian pengetahuan atas segala sesuatu dalam esensinya, jiwa dapat keluar dari intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*) dan intelek posesif (*al-'aql bi al-malakah*); dan selanjutnya mendeduksi makna-makna abstrak yang dihasilkan oleh dua intelek tersebut sehingga mencapai intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'il*). Šadrā menyatakan,

*“Kebahagiaan jiwa dan kesempurnaannya merupakan wujud abstrak yang independen, yang mengonsepsi objek-objek intelektual (al-ma'qūlāt) dan pengetahuan mengenai realitas sebagaimana adanya, serta menyaksikan hal-hal intelektual (al-'umūr al-'aqliyah)...”*⁴¹

Demikian itu adalah tinjauan kebahagiaan dari sisi akal teoritis, sedangkan dari sisi praktis adalah mengimplementasikan etika (*akhlāq*) yang baik dan menjauhi hal-hal yang hina. Kebahagiaan hakiki tidak akan terwujud kecuali dengan realisasi kebahagiaan etika terlebih dahulu. Jika keduanya terwujud, maka orang tersebut mencapai kebahagiaan hakiki.⁴² Hal ini dikarenakan kebahagiaan akhirat yang sebagaimana dijelaskan di atas menuntut dua aspek, yakni dari aspek teoritis ('ilmiyah) dan praktis ('amaliyah). Di dunia sendiri pun

kebahagiaan terbagi menjadi dua aspek: internal dan eksternal. Contoh kebahagiaan internal adalah kesehatan dan keselamatan, sementara kebahagiaan eksternal adalah harta dan kekuasaan.

Keadilan: Posisi di antara Dua Ekstrim

Kebahagiaan moral dapat terwujud dengan aktualisasi keadilan dalam seluruh tindakan. Keadilan itu sendiri bisa terwujud dengan adanya keseimbangan atau posisi yang berada di tengah antara dua titik ekstrim, *guluw* dan berlebih-lebihan (*ifrāt*) atau terlalu menyepelekan dan bermalas-malasan (*tafrīt*). Mengontrol tiga potensi jiwa manusia, syahwat, amarah, dan berfikir, bertujuan untuk melahirkan keutamaan-keutamaan akhlak seperti harga diri (*iffah*), keberanian (*shajā'ah*), dan kebajikan (*hikmah*).⁴³

Ṣadrā berpandangan bahwa seluruh tindakan manusia tidaklah pasif (*jabr*) ataupun bebas (*tafwīd*), melainkan berposisi di antara dua titik ekstrim ('*amrun bayna amrayn*).⁴⁴ Bahwasanya kemampuan, kehendak, ilmu, dan kerinduan untuk melakukan sesuatu adalah kausa yang dekat agar tindakan atau pekerjaan terealisasi. Namun, semuanya itu akan bersandar dengan sejumlah kausa lainnya sebagai perantara sehingga akan sampai pada kehendak, ilmu, *qadā'* dan *qadar* Tuhan. Oleh karenanya, tindakan etik atau kebaikan itu sangat terkait dengan sifat pertengahan dan ikhtiar manusia yang tidak *ifrāt* maupun *tafrīt* sehingga tindakan manusia—baik atau buruk—akan tetap disandingkan pada manusia karena mereka yang mempersepsi sifat suatu tindakan yang didasarkan pada ikhtiarnya.

Ṣadrā memaparkan adanya tingkatan capaian jiwa manusia (sebagaimana dijelaskan sebelumnya), bahwa ada orang yang memiliki jiwa suci seperti para Nabi, dan mereka tidak membutuhkan pengajaran dari manusia lainnya. Ada juga orang yang jiwanya begitu lemah, dan sangat membutuhkan pengajaran manusia lainnya untuk memperoleh pengetahuan. Dan ada juga orang yang jiwanya sangat bodoh dan membuat sehingga tidak akan bermanfaat walaupun telah mendapatkan pengajaran, bahkan pengajaran dari seorang Nabi sekalipun.⁴⁵

Karena kebanyakan manusia tidak mencapai tingkat kesucian sebagaimana para Nabi dan Wali suci, maka tidak ada jalan bagi mereka kecuali dengan mengimani, menerima, dan membenarkan apa yang dibawa oleh para pemberi kabar yang terpercaya dari Tuhan. Sedangkan bagi sekelompok orang yang tidak puas terhadap kondisi tersebut dan menginginkan untuk mendapatkan secara langsung melalui penyingkapan ataupun melalui argumentasi (*burhān*), mereka harus berjuang keras dan melakukan *jihād al-nafs*. Karena jalan ini bukanlah jalan yang mudah, mereka harus berusaha untuk melakukan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*): menyucikan substansi jiwa dan pikiran.⁴⁶

Kebodohan (*jahl*) bisa timbul karena tunduknya jiwa (akal) pada sifat jasmani. Bagi orang yang mampu mengontrol syahwatnya, sudah barang tentu orang itu akan memiliki sifat mulia. Ṣadrā juga menegaskan: “Kebebasan dan hikmah merupakan fitrah setiap jiwa. Seluruh sifat mulia akan kembali kepada keduanya, dan, sebaliknya, seluruh sifat tercela bertentangan dengan keduanya”.⁴⁷

Ṣadrā menamakan posisi pertengahan antara dua titik

eksterim tersebut—mengikuti al-Qur'an—sebagai jalan yang lurus (*al-sirāt al-mustaqīm*). *Al-sirāt al-mustaqīm* ini kerap dianalogikan seperti jalan yang lebih tipis dari rambut atau lebih tajam dari pisau. Dinamakan demikian karena jika tidak hati-hati melaluinya niscaya manusia tergelincir dan jatuh ke neraka yang menjadikan tubuh terpotong-potong. Dengan kata lain, melenceng dari rambut yang tipis itu dapat menyebabkan seseorang terjatuh dari fitrahnya.⁴⁸

Dari aspek pengetahuan atau *ma'rifah*, jalan yang lurus ini merupakan keimanan kepada Tuhan dan hari akhir, sementara dari aspek praktis adalah keadilan (keseimbangan).⁴⁹ Oleh sebab itu, Ṣadrā menyatakan bahwa berbagai pengetahuan (*ma'ārif*) yang diulas olehnya dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* ini merupakan agama Ilahi dan jalan lurus—diawali dengan pengetahuan tentang ketuhanan (*ma'rifah al-ilāhiyāt*), disambung dengan pengetahuan tentang kenabian (*ma'rifah al-nubuwwāt*), dan diakhiri dengan pengetahuan tentang hari akhir (*ma'rifah al-ma'ād*).⁵⁰ Diisyaratkan pula dalam *tafsīr Q.S. al A'lā* ayat ke-18—19 bahwa kebahagiaan manusia dan kemuliaan jiwanya tidak akan tercapai kecuali menyibukkan diri dengan pengetahuan yang dibawa dan diperjuangkan oleh para Nabi dan para Wali suci.

Sementara itu, keadilan dari aspek praktik yang dimaksud Ṣadrā merupakan pertengahan yang terletak di antara dua sifat buruk seperti berlebih-lebihan dalam tindakan (*ifrāt*) atau bermalas-malasan (*tafrīt*). Jadi, pertengahan dan keadilan merupakan jalan yang lurus (*al-sirāt al-mustaqīm*), dan siapa saja yang akalinya mampu mengalahkan syahwatnya, maka akalinya akan menjadi pemimpin bagi syahwat, dan orang

tersebut akan menjadi lebih utama daripada malaikat. Dan sebaliknya, jika akalnya terkungkung dan terpenjara oleh syahwat, syahwat menjadi pemimpin bagi akal, dan orang tersebut akan menjadi lebih hina dibandingkan binatang ternak.

Ketiga daya dalam jiwa—syahwat, amarah, dan *wahm*—bisa menjadi pasukan Sang Maha Pengasih yang akan membawa kebahagiaan dan keberuntungan manusia jika semua daya tersebut mengikuti akal sehat dan ajaran para Nabi. Sebaliknya, jika dibiarkan apa adanya, semua daya itu akan menjadi pasukan setan, di mana daya imajinasi adalah panglima bagi kedua daya lainnya. Sesungguhnya, para Nabi tidak memerintahkan untuk membunuh daya-daya tersebut, melainkan memerintahkan agar dapat mengendalikan dan menundukkan semua daya tersebut di bawah perintah akal dan hukum-hukum Tuhan. Sebab, setiap daya itu ingin melakukan kerjanya dan mencapai tujuannya masing-masing kendati tidak dikendalikan, dan hal itu akan menyebabkan kerusakan dan kekacauan di dalam diri manusia.

Dan juga tidak mungkin bagi seseorang untuk berlepas diri dari pengabdian dunia kecuali jiwa berfikir (*al-nafs al-nātiqah*) miliknya berkuasa atas syahwat *shaytāniyyah*. Jiwa berfikir (*al-nafs al-nātiqah*) harus mendorong untuk melakukan amalan-amalan yang utama (*fāḍīlah*), melakukan ketaatan dan ibadah sesuai syariat, dan memiliki keimanan atas perkara akhirat.⁵¹ Oleh karenanya, wajib bagi manusia untuk mengevaluasi diri dan melakukan berbagai amalan.

Para Nabi datang ke dunia ini bersamaan dengan berbagai undang-undang dan wahyu suci agar manusia dapat menghindari sifat berlebihan dan ketidakterkendalian dari sejumlah

lah nalurinya, dan juga dapat dapat menundukkan, melatih, dan mendidik diri di bawah kendali hukum akal dan syariat. Dengan demikian, setiap individu yang mampu mencetak wataknya sejalan dengan hukum Tuhan dan prinsip rasional akan beruntung dan memperoleh keselamatan. Jadi, tujuan utama dari diutusnya seluruh Nabi dan Rasul adalah untuk kembali kepada dua hal: pelepasan dari segala keterikatan materi duniawi (*al-tajarrūd ‘an al-‘ala’iq*) dan penyempurnaan jiwa (*al-istiqmāl bi al-haqā’iq*).⁵²

Jalan lurus ini (*al-sirāṭ al-mustaqīm*) merupakan landasan agar manusia secara *istiqāmah* meneladani para Nabi untuk berhias dan berakhlak dengan akhlak yang mulia. Nabi Muhammad saw bersabda: “*Berakhlaklah dengan akhlak Tuhan!*”. Sederhananya, agama lahir untuk memperkenalkan sifat-sifat mulia Tuhan yang diperagakan oleh para Nabi. Sisi lahir dari agama adalah kumpulan hukum dan syariat, sedangkan sisi batin dari agama adalah diri dan jiwa Nabi itu sendiri. Sebagaimana diulas sebelumnya bahwa para Nabi merupakan manusia hakiki maknawi yang padanya semua kesempurnaan terkumpul baik dari sisi teoritis maupun praktis. Para Nabi merupakan jalan lurus yang akan mengantarkan manusia pada kebahagiaan hakiki. Mereka adalah jalan kebenaran yang menghubungkan kepada *al-mabdā’ wa al-ma’ād*, yang membimbing manusia menuju kesempurnaan.

Dan terakhir, Ṣadrā menjelaskan tingkatan manusia berdasarkan tingkat pengetahuannya,

“Tingkatan terendah yang harus dicapai oleh manusia adalah menghidupkan ruh insaniah-nya agar ia selamat dari api neraka, ia diharuskan memperoleh pengetahuan yang ia yakini dalam hatinya walau ia sendiri tak mampu untuk mencapai

derajat argumentatif yang definitif. Hal tersebut akan memberikan keselamatan dari keburukan yang menghinakan. Tingkatan ini merupakan tingkatan terendah. Kemudian, jika bertambah keyakinan dan capaian penyingkapan maka akan bertambah pula kehidupan, kekuatan, dan kemantapan hingga ia akan merasakan kenikmatan dan kesenangan ukhrawi secara sempurna, ibarat sosok manusia yang anggota tubuhnya sempurna, sehat susunan dan struktur tubuhnya, serta kuat potensi persepsinya. Sedangkan seseorang yang kehilangan pokok keimanan, sesungguhnya ia akan menempati posisi seperti manusia yang terpotong anggota tubuhnya dan tidak ada kemantapan di dalam kehidupan jasmaninya. Begitulah kondisi ruh yang tidak memiliki pengetahuan hakiki dan tidak memiliki keyakinan yang benar (haq)”.⁵³

1. Kaum materialis membatasi *wujūd* ini hanya pada materi dan sifa-sifat khususnya, mengingkari adanya ruh yang bersifat non materi. Dan perkembangan dari materialisme seperti positivisme, mengingkari segala sesuatu yang tidak dapat diindra. Mereka percaya bahwa sesuatu yang dapat diindra itu tidak dapat dibuktikan secara ilmiah. Oleh karenanya, mereka tidak menerima keberadaan forma yang immateri.
2. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 241.
3. Ibn Sīnā misalnya berpendapat bahwa kebangkitan jasmani tidak mungkin bagi akal untuk membuktikannya (*ithbāt*) secara argumentatif (*burhān*), sedangkan kebangkitan ruhani bisa dibuktikan secara argumnetatif. Lihat : Ibn Sīnā, *al-Najāh*, (Tehran, 1985), hal. 291.
4. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 6, hal. 73. Pembuktian akan keyakinan atas kebangkitan jasmani ini, Mulla Sadra mengulas secara panjang lebar dalam *al Asfār*, vol 9.
5. Ṣadrā, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, (Jakarta: Press, 2011), hal. 80 – 81. Lihat juga: Ṣadrā, *Al-Maẓāhir Al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*, (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers), hal. 125 – 126. Selanjutnya disebut: Ṣadrā, *Al-Maẓāhir*.
6. Lihat: Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 185 - 199
7. Ṣadrā, *Maḥāṭih*, hal. 604 - 605.
8. Ṣadrā, *al-Maẓāhir*, hal. 85
9. *Ibid*. Lihat juga: Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 6, hal 73.
10. Ṣadrā, *Tafsīr*, J. 6, hal 73 – 74.
11. Lihat: Ṣadrā, *al-'arshiyah*, (Tehran, Mawla Publishers, 1984), hal. 249 – 250.
12. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 153.
13. Ṣadrā, *Asrār al-'Ayāt*, (Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981), hal. 205.
14. Q.S. *Yāsīn* (36): 54. Lihat juga: Q.S. *al Ṭūr* (52): 16.
15. Q.S. *Fuṣṣilat* (41): 28.
16. Lihat: Kamāl al Ḥaydarī, *al-Tarbiyah al-Rūhiyah: Buḥūth fī Jihād al-Nafs*, (Iran: Dār Farāqid), hal. 136-140.
17. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 75-76.
18. Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 21-22.
19. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 200.
20. *Ibid.*, hal. 200.

21. Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 9, hal. 121.
22. Lihat: *Ibid.*, J. 9, hal. 122.
23. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 388.
24. *Ibid.*, J. 7, hal. 398.
25. *Ibid.*
26. Ṣadrā, *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah*, (Tehran: Bonyad Hikmat-e Islami Sadra Publishers, 2002), hal. 235.
27. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 397. Lihat juga: Ṣadrā, *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah*, hal. 235.
28. Ṣadrā, *al Asfār*; J. 9, hal. 121. Lihat juga: Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 398.
29. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 397.
30. Lihat: *Ibid.*, hal. 398.
31. *Ibid.*, J. 7, hal. 393.
32. Ṣadrā, *Maḥātīh*, hal. 195.
33. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 393.
34. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 394.
35. Ṣadrā, *al-Shawāhid*, hal. 368.
36. *Ibid.*
37. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 400.
38. *Ibid.*, J. 7, hal. 387-388.
39. *Ibid.*, J. 7, hal. 399.
40. *Ibid.*, J. 7, hal. 400.
41. Ṣadrā, *al-Asfār*; J. 9, hal. 128.
42. *Ibid.*, J. 9, hal. 131.
43. *Ibid.*, J. 9, hal 12.
44. *Ibid.*, J. 6, hal. 375-376.
45. *Ibid.*, J. 9, hal. 87. Lihat juga: Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 373-375.
46. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 403 – 404.
47. Lihat: Ṣadrā, *al-Asfār*, J. 9, hal. 87-88.
48. Ṣadrā, *Asrār al-'Ayāt*, (Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981), hal. 191-192.
49. *Ibid.*, hal. 91.
50. Ṣadrā, *Tafsīr*; J. 7, hal. 401.
51. *Ibid.*, hal. 373 -374.
52. *Ibid.*, J. 7, hal. 402.
53. *Ibid.*, J. 7, hal. 386.

7 Penutup

Beranjak dari uraian-uraian dan penjelasan yang dikemukakan serta analisis atas sejumlah permasalahan yang telah disebutkan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

1. Pada *tasbīḥ* pertama *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā mendeskripsikan kesucian *Dhāt* Tuhan dengan argumentasi ciptaan hewan, sedangkan pada *tasbīḥ* kedua ia menjelaskan ināyah, *ḥikmah* dan kesucian-Nya dengan argumentasi keberadaan tumbuhan. Argumentasi yang tertuang dalam dua *tasbīḥ* tersebut bisa dikategorikan sebagai *burhān 'innī*; argumentasi yang bergerak dari efek naik menuju sebab.

Dari sudut pandang seorang filsuf, argumentasi seperti itu tidak memberikan keyakinan yang mendalam. Bahkan di beberapa tempat pada karya filsafatnya yang lain, ia mengkritik argumentasi tersebut dan menawarkan gerak substansi (*ḥarakah jawhariyah*) dan *burhān aṣ-Ṣiddiqīn*. Kedua teori ini, menurutnya, lebih utama sebagai pijakan argumentasi untuk mengenal Tuhan. Walaupun demikian, Ṣadrā tidak mengekspresikan *ḥarakah jauhariyah* dan *burhān aṣ Ṣiddiqīn* dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*.

Dengan demikian, ini menjadi salah satu bukti bahwa Ṣadrā tidak menolak argumen-argumen lainnya, seperti argumentasi *fiṭrah*, argumentasi *hudūst* maupun argumentasi *wujūd*. Hal ini juga menjadi bukti bahwa Ṣadrā tidak mendahulukan pandangan filsafatnya atas al Qur'an. Ia tidak membawa pandangan filsafatnya dan mencari justifikasi kebenaran teorinya melalui al Qur'an. Bahkan, sebaliknya, ia menyodorkan pertanyaan secara langsung kepada al-Qur'an dan mencari jawaban atasnya dari al Quran itu sendiri. Ia menjalankan proses *tafsīr* bukan *tahmīl*.

2. Pada *tasbīḥ* ketiga *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā secara khusus mengulas tentang karakteristik seorang Nabi, khususnya tentang kesempurnaan yang dimiliki oleh Nabi Muhammad saw. Kesempurnaan yang dimilikinya merupakan kesempurnaan hakiki, yakni memiliki kesempurnaan dalam dua fakultas, teoritik (*al-quwwah al-naẓariyyah*) dan praktik (*al-quwwah al-'amaliyyah*); memiliki kemampuan untuk menerima wahyu dari Tuhan, menyampaikannya kepada makhluk (khususnya manusia) dan membimbingnya untuk menuju proses perfeksi (*takammul*).

Sedangkan seseorang yang hanya mencapai kesempurnaan dalam amal, tanpa pengetahuan, tidak bisa disebut sebagai seseorang yang telah mencapai kesempurnaan hakiki; dan tidak layak memanggul posisi kenabian ataupun *khalifah*. Setiap orang yang memiliki kesempurnaan ilmu hakiki, maka lazim baginya memiliki kesempurnaan dalam seluruh sifat-sifat sempurna (*kamīlan fi jamī' al-sifāt al-kamāliyah li al-maujūd bimā huwa maujūd*), dan terbebas dari segala sifat

kekurangan. Ia merupakan cerminan kesempurnaan, bukti (*hujjah*) dan tanda (*ayāt*) teragung bagi Tuhan.

Ṣadrā juga memiliki dua konsep tentang kenabian, yakni khusus dan umum. Kenabian khusus (*al-nubuwwah al-tashrī'iyah*), yakni dikarenakan pemberian *risālah* secara khusus kepada seorang melalui malaikat pembawa wahyu. Kenabian jenis ini telah berakhir, dan tidak ada seorang Nabi semacam ini setelah kenabian penutup, Muhammad saw. Sedangkan, kenabian umum akan tetap berlanjut. Kenabian dan pengetahuan eksoteris semacam ini diberikan kepada seseorang yang telah memiliki akses pada sumber pengetahuan berdasarkan perjalanan spiritualnya. Dari sudut pandang ini terlihat jelas bahwa dalam pandangan Ṣadrā kenabian umum tetaplah ada dan disebut juga sebagai *wilāyah*. Mereka adalah perantara antara manusia dengan Tuhan.

Ṣadrā menghadirkan argumentasi urgensi keberadaan sang juru perantara (*al-ḥad al-mushtarak*) antara Tuhan dan makhluk. Gagasan Ṣadrā semacam ini melazimkan bumi harus selalu ada manusia sempurna. Pemaparan tersebut adalah isyarat bahwa Ṣadrā hendak menjustifikasi kebenaran keyakinan teologi *Shī'ah imāmiyah* bahwa bumi ini harus selalu ada seorang *hujjah*, baik ia berupa seorang Nabi, Imam, Wali atau Washi.

Walaupun teori yang ditawarkan Ṣadrā tentang kenabian semacam ini sangat rasional dan tidak terkesan apologetik sebagaimana seorang teolog, akan tetapi hal tersebut menunjukkan keterpengaruan Ṣadrā pada doktrin dan aliran yang ia yakini, yaitu *Shī'ah imāmiyah*. Ṣadrā hendak menjustifikasi kebenaran keyakinan teologi *Shī'ah imāmiyah* berdasarkan

pada prinsip-prinsip rasional dan ayat-ayat al Qur'an.

3. Sedangkan pada *tasbīh* keempat hingga *tasbīh* ketujuh *tafsīr Q.S. al A'lā*, Ṣadrā mengulas tentang tingkatan jiwa manusia, kebahagiaan dan deritanya pasca kematian di akhirat kelak serta konsep etik (akhlak).

Pada empat *tasbīh* terakhir tersebut (*tasbīh* keempat hingga ketujuh), Ṣadrā sangat menekankan pentingnya pengetahuan sehingga menjadikannya sebagai basis untuk mencapai kebahagiaan di akhirat kelak. Bahkan, Sadra memberikan penghargaan yang lebih besar pada teoritis (ilmu dan *ma'rifat*) dibandingkan dengan praktis (amal). Hal ini berbasiskan pada prinsip bahwa kedekatan kepada Tuhan dan kebahagiaan akhirat tidak dapat dicapai kecuali hanya dengan pengetahuan, bukan hanya pada amal (keta'atan) semata. Kedekatan kepada Tuhan (*liqā' billah*) adalah tujuan, sedangkan amal sebagai sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

Kebahagiaan dalam filsafat Ṣadrā identik dengan kesempurnaan dan kebaikan. Jalan untuk mencapai kesempurnaan *wujūd* tersebut terdapat pada persepsi jiwa dan kesadaran diri. Dan karena persepsi itu bertingkat-tingkat sesuai dengan tingkatan objek persepsinya, maka akan meniscayakan adanya tingkatan sesuai dengan sejauh mana pencapaian persepsi tersebut. Kadar kemuliaan pengetahuan tergantung pada kadar kemuliaan objek pengetahuannya (*ma'lūm*), dan, karenanya, kebahagiaan hakiki yang dimaksud oleh Ṣadrā bukanlah sesuatu yang berkaitan dengan ilmu-ilmu partikular, melainkan pengetahuan yang berkaitan dengan Tuhan, sifat-sifat-Nya dan *'af'āl*-Nya (pengaturan terhadap malaikat, alam semesta, kitab dan rasul-Nya). Pengetahuan semacam ini akan memberikan

kenikmatan yang begitu agung ketika terbukanya segala hijab di akhirat kelak. Pengetahuan yang berlandaskan pada argumentasi yang kuat akan menyempurnakan jiwa manusia dan menghilangkan segala hijab tersebut sehingga mengantarkan manusia agar mampu menyaksikan realitas sebagaimana adanya di akhirat kelak.

Sedangkan terkait dengan konsep etika (akhlak), Ṣadrā, dalam *tafsīr Q.S. al A' lā*, secara umum menekankan prinsip pertengahan dan keseimbangan ('*adālah* dan *tawassuṭ*), yaitu keselarasan antara ilmu dan amal; tidak bersikap ekstrim, guluw dan berlebih-lebihan (*ifrāt*) ataupun tidak juga terlalu menyepelkan dan bermalas-malasan (*tafrīt*); bukan terpaksa (*jabr*) ataupun bebas penuh (*tafwīd*), melainkan di antara keduanya; keselarasan antara akal dan syariat, eksternal dan internal atau selaras dalam aspek individual maupun sosial.

4. Kaidah filsafat dan teori filosofis yang bisa diidentifikasi dalam *tafsīr Q.S. al A' lā*, di antaranya:
 - a. Tingkatan *wujūd* (*marātib al-wujūd*) dan kaidah *al-imbān al-ashraf*. Kaidah tersebut mewarnai seluruh isi tafsir. Ṣadrā menggunakannya untuk menjelaskan tentang argumentasi hakikat nama Tuhan, argumentasi ciptaan, argumentasi jiwa potensi yang dimiliki oleh hewan, ilmu Tuhan, derajat dan kemuliaan yang dimiliki Nabi Muhammad saw, dan tingkatan manusia serta tingkatan kebahagiaan.
 - b. *Burhān 'innī*, yakni suatu argumentasi yang mendasarkan adanya kausa dari efek-efeknya, atau menjadikan keberadaan makhluk untuk mengafirmasi adanya *wujūd* Tuhan. Argumentasi ini mewarnai hampir keseluruhan

tafsirnya, khususnya pada *tasbīh* pertama, kedua dan ketiga.

- c. Keseimbangan antara fakultas teoritis (*al-quwwah al-nazāriyah*) dan fakultas praktis (*al-quwwah al-'amaliyah*). Kesempurnaan pada kedua fakultas tersebut dituangkan oleh Ṣadrā dalam *tasbīh* ketiga *tafsīr Q.S. al A'lā* sebagai metode untuk mengukur kesempurnaan jiwa Nabi. Fakultas teoritis (kemampuan spekulatif), yakni suatu kesempurnaan yang berkaitan dengan hakikat kedirian jiwa Nabi dan kembalinya jiwa suci tersebut pada Tuhan dan alam kesucian yang abstrak (*'ālam mujarrād*). Sedangkan fakultas praktis, yakni sesuatu yang berkaitan dengan fokusnya Nabi pada makhluk, seperti memberikan pengaruh-pengaruh positif dan memberikan manfaat kepada orang lain. Nabi sibuk mengajak makhluk menuju Tuhan dengan cara memberikan jalan dan metode agar bisa menuju Tuhan dan alam malakut. Seseorang yang hanya memiliki kesempurnaan pada sisi teoritis semata dan tenggelam dalam proses *shuhūd* sebenarnya tidak bisa disebut sebagai Nabi. Ia hanya bisa disebut sebagai seorang Wali yang fana.

Selain kesimpulan-kesimpulan di atas, ada beberapa isyarat yang bisa ditangkap dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, di antaranya:

1. Secara garis besar uraian dalam *tasbīh* pertama dan kedua *tafsīr Q.S. al A'lā* merupakan isyarat akan adanya tingkatan alam *wujūd* yang memiliki karakteristik sebagai berikut:
 - a. Pertama, yang dahulu (*al-sabaq*) dan yang akhir (*al-*

luhūq), yakni sebagian dari tingkatan alam lebih dahulu dibandingkan dengan yang lainnya. Yang pertama adalah alam akal, kemudian alam *mithāl*, dan selanjutnya alam materi (*māddah*).

- b. Kedua, di antara satu dengan lainnya mengikuti sistem vertikal, yakni masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan kausa emanasi bagi tingkatan di bawahnya. Alam akal, misalnya, merupakan kausa bagi alam *mithāl*, sedangkan alam *mithāl* merupakan kausa bagi alam materi. Tingkatan tiga alam tersebut tersusun berdasarkan sistem *wujūd*: ada yang hadir lebih dahulu dan ada yang hadir lebih akhir. Tiga tingkatan alam tersebut memiliki kesesuaian dengan kaidah *al-imbkān al-ashraf*, yakni setiap kausa memiliki ketercakupannya atas kesempurnaan efeknya di mana kausa bersifat lebih mulia dan sempurna daripada efeknya. Dalam alam *mithāl*, misalnya, ada sistem *mithālī* yang menyamai (*yuzāhī*) sistem alam materi dengan kondisi lebih sempurna (*ashraf*). Sedangkan dalam alam akal, ada suatu sistem yang menyamai (*yuzāhī*) dengan sistem alam *mithāl*, tetapi wujudnya lebih sederhana (*absaṭ*), lebih mulia (*ashraf*) dan lebih indah (*ajmal*).
2. Secara garis besar *tafsīr Q.S. al A'lā* merupakan refleksi atas empat perjalanan spiritual bagi seorang *sālik*. Untuk lebih jelasnya, lihat penjelasan berikut:
 - a. Pada *tasbīh* pertama dan kedua *tafsīr Q.S. al A'lā*, kita bisa melihat refleksi *saḥar* pertama (*al-saḥār al-awwal*): *min al-khalq ilā al-ḥaq*. Dalam tahapan pertama ini, seorang *sālik* memulai perjalanannya dari alam plura-

litas (*al-kathrah*) menuju alam kesatuan (*al waḥdah*); dari alam materi menuju Tuhan, dari efek menuju kausa.

- b. Sedangkan pada *tasbīḥ* ketiga *tafsīr Q.S. al A'lā*, kita bisa melihat refleksi *safar* kedua hingga ke empat: *min al-ḥaq ilā al-ḥaq bi al-ḥaq*, *min al-ḥaq ilā al-khalq bi al-ḥaq* dan *min al-khalq ilā al-khalq fi al-ḥaq*. Yakni, ketika seorang *sālik* memasuki *safar* kedua dan mengalami ke-*fanā'*-an dalam maqam *Dhāt* dan telah menghapuskan ego dirinya, *wujūd* orang tersebut menjadi *wujūd haqqānī* dan yang dilihatnya dalam *wujūd* tidak lain hanyalah Tuhan. Karena pada posisi ini merupakan alam *asmā'*, *ṣifāt* dan *af'āl* Tuhan, maka orang tersebut akan mendapatkan pengetahuan mengenai *asmā'*, *ṣifāt* dan *af'āl* secara terperinci dan dirinya sendiri menjadi *mazhar* (manifestasi) dari *asmā'*, *ṣifāt* dan *af'āl* Tuhan. Seorang *sālik* menjadi wali (kekasih) Tuhan karena tindakannya menjadi tindakan Tuhan dan sifat-sifatnya menjadi sifat Tuhan. Karena perjalanan pada derajat ini merupakan perjalanan yang tidak berujung, sehingga ada orang yang sepanjang hidupnya terhenti dalam derajat tersebut dan *fanā'* di dalamnya.
- c. Selanjutnya, sebagian dari mereka akan mendapatkan kesempatan bangkit untuk kembali dari Tuhan (*al-Haq*) menuju makhluk (*al-khalq*) dan alam pluralitas (*kathrah*). Kembali di sini bukanlah seperti yang terjadi pada *safar* pertama yang masih tenggelam dalam pluralitas, tetapi memiliki kesadaran yang baru, kesadaran ilahi, dan berpakaian dengan pengetahuan ilahi. Seseorang yang menempati posisi tersebut disebut

sebagai Nabi dengan makna pembawa berita dan kabar (*al-ikhbār wa al-inbā'*). Tugas orang yang melewati fase ini adalah memberikan informasi tentang pengalaman spiritual yang ia saksikan di maqam kedua (*safar thāni*). Informasi tersebut bisa disampaikan dengan dengan argumentasi *aqliyah* ataupun *naqliyah* yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah.

- d. Sedangkan pada *safar* keempat hanya dikhususkan bagi Nabi pembawa syariat yang bertugas untuk membawa syariat, yang digunakan sebagai obat bagi umatnya. Kenabian semacam ini telah ditutup dengan kenabian Muhammad dan syariatnya. Jelas dari sini, tugas seseorang yang hanya menyandang kewalian adalah membawa *sālik* yang lain menuju tujuannya, yakni Tuhan *Ta'ālā*, sedangkan seorang Nabi pembawa syariat mengemban dua tugas sekaligus, yaitu menyediakan jalan dan membawa *sālik* yang lain menuju Tuhan *Ta'ālā*.

Setelah mengkaji dan menganalisa pemikiran filosofis Ṣadrā dalam *tafsīr Q.S. al A'lā*, kita mengetahui bahwa Sadra berhasil menyelaraskan kaidah-kaidah rasional dengan ajaran-ajaran agama (doktrin agama); khususnya terkait dengan permasalahan-permasalahan tentang ketuhanan, kenabian dan kebangkitan (*ma'ād*). Tiga hal inilah, menurut Ṣadrā, merupakan pondasi realitas, agama ilahi dan jalan yang lurus.

Pesan penting lainnya yang mewarnai tafsir ini adalah *tasbīh*. Seorang *musabbih* sejati harus menyadari bahwa semua keberadaan (*maujūdāt*), baik yang secara *zāhir* maupun *bāṭin*,

berada di dalam gembengan nama-nama Tuhan. Seluruh alam tegak berdasarkan pada swa-eksistensi yang bersumber dari nama teragung Tuhan (*al-ism al-a'zam*). Semua keberadaan secara genetis (*takwīnī*) dan intrinsik (*dhātī*) melakukan *tasbīh* atau penyucian.

Pengetahuan seperti itu akan memberikan kesadaran bahwa sang penasbih (*musabbih*) merupakan bagian dari alam. Bahkan, dirinya sendiri pun adalah alam itu sendiri (mikro-kosmik). Ia menyadari bahwa manusia merupakan buah yang dihasilkan oleh alam, yang telah melewati panjangnya gerak substantif; bermula dari unsur, mineral, tumbuh-tumbuhan, dan kehewanan, hingga mencapai kemanusiaan. Sebuah simbolisme yang mengekspresikan bahwa seluruh alam akan kembali menuju Tuhan melalui manusia.

Selanjutnya, karena *wujūd* itu bergradasi dan bertingkat-tingkat, maka ketika seseorang semakin meningkat kesadarannya, maka ia akan semakin merefleksikan dan memanifestasikan *wujūd*. Nabi Muhammad saw yang digambarkan oleh Sadra, dalam *tasbīh* ketiga *tafsīr Q.S. al A 'lā*, merupakan bentuk sempurna dari *musabbih* yang telah mencapai titik puncak tangga perfeksi (*takammul*) dan memiliki posisi sebagai perantara (*al-ḥad al-mushtarak*) antara Tuhan dan makhluk, perantara antara *ālam al-amr* dan *ālam al-khalq*; antara *ālam ma'qulāt* dan *ālam mahsusāt* (alam inderawi).

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku-Buku

1. Khamenei, Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), 2004 = 1383.
2. _____, *the Qur'anic Hermeneutics of Mulla Sadra*, Tehran: SIPRI Publications, 2006 = 1385
3. Nasr, Hossein, *Ensikolpedi Tematis Filsafat Islam*, diterjemahkan dari History of Islamic Philosophy, Bandung: Mizan, 2003.
4. _____, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006.
5. Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, State University of New York Press, Albany, 1975.
6. Rainhard, Muhammad & Moch. Yasyakur, *Realisme Eksistensialisme Dalam Perspektif Filsafat Islam Kontemporer*, Bogor: Marwah Indo Media, 2018.
7. Razaq, Khalīl, *Falsafatu Ṣadri al Muta'āliyah: Qirā'ah fī Murtakizāti al Ḥikmah al Muta'āliyah, Muḥāḍarāt al Sayyid Kamāl al Ḥaidārī*, Qūm: Dār Farāqid, 1430 H.
8. Rustom, Mohammed, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra's Tafṣīr Surah al- Fātihah*, University of Toronto, 2009.
9. Ṣadrā, Mullā, *Al 'arshiyah*, Tehran: Mawla Publishers, 1984.
10. _____, *Al Ḥikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, Beirut: Dār iḥyā' al turāth, 1981.
11. _____, *Al Maẓāhir Al Ilāhiyyah fī Asrār al 'Ulūm al Kamāliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers.
12. _____, *Al Mashā'ir*, Tehran: Tahouri Library, 1984.
13. _____, *Al Taṣawwur wa al Taṣdīq*, Qum: Bidar Publishers, 1992.
14. _____, *Al Shawāhid al Rubūbiyah fī al Manāhij al Sulūkiyah*,

- Mashhad: al markaz al jami'i li al nashr, 1981.
15. _____, *Asrār al 'Ayāt*, Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981.
 16. _____, *Kasr al Aṣṅām al Jāhiliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat-e Islami Sadra Publishers, 2002.
 17. _____, *Maḑāṭiḥ al Ghayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982.
 18. _____, *Majmū'at al Rasā'il al Tis'ah (a Collection of 9 Treatises)*, Tehran: --.
 19. _____, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi: Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir Sebagai Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*. Diterjemahkan dari buku *Al Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asfār al-Ulūm al-Kamāliyah*, Jakarta: Sadra Press, 2011.
 20. _____, *The Metaphysics of Mulla Sadra*. Diterjemah oleh Parvis Morewedge dari *Al-Masyāir*, New York, USA: An Internal Publication of SSIPS, 1992.
 21. _____, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'an.*, London: ICAS Press, 2004. Diterjemah oleh Latimah Peerwani.
 22. _____, *Tafsīr Al Qur'an al Karīm*, Qum: *Intishārāt Bīdār*;1344 H.
 23. _____, *The Wisdom of the Trone: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Diterjemah oleh James Winston Morris dari *Al Hikma al 'Arshīya*, Princeton Library of Asian Translation, 1981.
 24. Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
 25. al Shīrāzī, Al Shaikh Nāṣir Makārim, *al Amthal fī Tafsīr Kitābillah al Munzal*, Qūm: Madrasah al Imām Ali Ibn Abī Ṭalib, 1379 H.

B. Artikel

1. Akbarian, Reza, *The Principle of Primacy of "Existence" over "Quiddity" and Its Philosophical Results in the Ontological System of Mulla Sadra*. Website SPRIn

(SIPRIn@mullasadra.org).

2. Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*. London: Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies.
3. Crow, Karim D., *Mulla Sadra on the First Intellect in Syarh Usūl al-Kahfī*. Website SPRIn (SIPRIn@mullasadra.org).
4. Haq, Muhammad ‘Abdul, *An Aspect of the Metaphysics of Mulla Sadra*. *Islamic Studies (Islamabad)* 9:4 (1970).
5. ____, *Metaphysics of Mulla Sadra*, *Islamic Studies (Islamabad)* 9:4 (1970).
6. ____, *Mulla Sadra’s Concept of Man*, *Islamic Studies (Islamabad)* 9:4 (1970).
7. Khamenei, Muhammad, *Exegesis Fundamentals and Qur’anics for Mulla Ṣadrā*, (SIPRIn@mullaṢadrā.org)
8. Keeler, Annabel, *Mulla Sadra’s Commentary on Surah al Sajda*, Website SPRIn (SIPRIn@mullasadra.org).
9. Nasr, Hossein, *The Qur’an And Hadith As Source And Inspiration Of Islamic Philosophy*.
10. Rustom, Mohammed, *The Nature and Significance of Mulla Ṣadrā’s Qur’anic Writing*.
11. Saleh, Mohsen, *Being: The Light of Light (An Analysis of Mulla Sadra’s Commentary on the Verse of Light)*.

Perlindungan Konsumen

Harap pembaca memeriksa buku setelah dilepas dari plastik wrap. Jika terdapat bagian buku yang tidak tercetak dengan sempurna/ sobek atau terdapat halaman yang hilang, bisa menghubungi email pustakasophia@gmail.com dengan subyek email “Komplain Buku Rusak” dan menunjukkan foto halaman buku yang rusak/halaman buku hilang. Agar pembaca mendapatkan kesempatan untuk mengganti bukunya dengan cetakan yang berkualitas lebih baik. Untuk penggantian buku, konsumen tidak dikenakan ongkos kirim dan tidak dikenakan biaya tambahan apa pun.

Terima Kasih.