

TAFSIR FILOSOFIS MULLĀ ṢADRĀ Analisis Materi Filosofis Kitab *Tafsīr Āyat al-Kursī*

The Philosophical Exegesis of Mullā Ṣadrā: Analyzing Philosophical Accounts of Tafsīr Āyat al-Kursī

التفسير الفلسفي لملا صدرا: دراسة تحليلية لمواد فلسفية في كتاب تفسير آية الكرسي.

Asep Nahrul Musadad

Sekolah Tinggi Agama Islam “Sunan Pandanaran”

Jalan Kaliurang Km. 12,5 Candi, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman 55581

Yogyakarta, Indonesia

crhapsodia@gmail.com

Abstrak

Tujuan artikel ini memotret salah satu titik kulminasi persinggungan antara tradisi tafsir Al-Qur'an dan tradisi filsafat Islam dengan mengacu kepada *Tafsīr Āyat al-Kursī*, salah satu karya tafsir Mullā Ṣadrā. Ṣadrā merupakan eksponen dari sebuah tipe filsafat yang dikenal dengan *ḥikmah* (teosofi) yang berkembang setelah Ibn Rusyd di belahan timur dunia Islam. Untuk mengetahui suatu bentuk unik interaksi antara tafsir Al-Qur'an dan filsafat Islam, *Tafsīr Āyat al-Kursī* merupakan karya representatif untuk dieksplorasi, terutama dengan menelaah materi-materi filosofis di dalamnya. Artikel ini menunjukkan bahwa kitab tersebut ditulis ketika Mullā Ṣadrā baru saja menyelesaikan fase asketik di Kahak dengan diwarnai konteks polemis antara kelompok eksoteris dan esoteris. *Tafsīr Āyat al-Kursī* juga merupakan satu dari dua karya tafsir yang pertama kali ditulis oleh Ṣadrā. Selain dari berbagai literatur tafsir sebelumnya, sumber material *Tafsīr Āyat al-Kursī* berasal dari materi sufistik, kalam, dan filsafat. Dalam kerangka filosofis, kitab tersebut memuat isu-isu metafisika, kosmologi dan eskatologi, serta beberapa materi *'ulūm al-Qur'ān* yang dibingkai dalam kerangka onto-epistemologis.

Kata Kunci

Mullā Ṣadrā, *tafsīr Āyat al-Kursī*, tafsir filosofis.

Abstract

The main purpose of this paper is to describe an intersection between Qur'anic exegetical tradition and Islamic philosophy, with special reference to the Tafsīr Āyat al-Kursī, one of the Mullā Ṣadrā's works on Qur'anic commentary. Ṣadrā is one of the representative exponents of a philosophical school called ḥikmah (theosophy), which developed after Ibn Rusyd period in the eastern part of the Islamic world. In order to know the unique form of interaction between Al-Qur'an and Islamic philosophy, Tafsīr Āyat al-Kursī is a representative work to be explored, particularly by studying philosophical materials in it. This research shows that the book was written when Mullā Ṣadrā had just completed the ascetic phase in Kahak, along with the tension happened between exoteric and esoteric groups. Tafsīr Āyat al-Kursī is also one of two earliest Ṣadrā's works on Qur'anic commentary. In addition to previous commentaries, the material sources of this book consist of sufism, kalam (dialectics), and philosophy. In the philosophical frame, this book encompasses metaphysical, cosmological and eschatological issues, as well as some of the Qur'anic sciences issues discussed in an onto-epistemological way.

Key words

Mullā Ṣadrā, Tafsīr Āyat al-Kursī, philosophical exegesis.

ملخص

يستهدف هذا البحث إلى نقطة مكتملة اشتركتها تعاليم تفسير القرآن وتعاليم فلسفة الإسلام، بالرجوع إلى كتاب تفسير آية الكرسي، أحد كتب التفسير للعلامة الملا صدرا. إنه يعتبر دليلاً مماثلاً من وجود الفلسفة المشهورة باسم الحكمة، حيث انتشرت هذه الفهوم بعد عصر ابن رشد في المشرق الإسلامي. إن كتاب تفسير آية الكرسي ممثل ليكون موضع النظر والدراسة، حيث تبلور فيه الاحتكاك الشاحن بين تفسير القرآن والفلسفة الإسلامية، بدراسة المواد الفلسفية الكامنة في محتوى الكتاب. وأشار هذا البحث إلى أن الملا صدرا بدأ في كتابة هذا الكتاب بعدما أنجز سيره من مراحل الزهد في كاهك، حيث اشتبك فيه سياق جدالي بين أهل الظواهر وأهل البواطن. وكان هذا التفسير هو أول كتاب التفسير الذي ألفه الملا صدرا. وكانت مصادر تفسيره من نواحي مختلفة؛ منها كتب التفاسير لسابقه، ومعالم الصوفية، والكلام، والفلسفة. وفي الإطار الفلسفي، يحتوي هذا الكتاب على قضايا غيبية وكونية وأخروية، وبعض مواد علوم القرآن التي تشكل في داخل المنهج.

كلمات مفتاحية

الملا صدرا، تفسير آية الكرسي، التفسير الفلسفي.

Pendahuluan

Dalam perjalanan sejarahnya, Al-Qur'an pernah bersinggungan dengan filsafat atau *falsafah*,¹ suatu istilah baru yang muncul sejak penerjemahan teks filsafat Yunani Kuno ke dalam bahasa Arab yang dilakukan mulai abad ke-3 H/ 9 M. Salah satu hasil dari kontak antara Al-Qur'an dengan filsafat tersebut adalah sebuah corak tafsir yang dikenal sebagai tafsir filosofis (*at-tafsīr al-falsafī*), sebuah corak tafsir yang cenderung terabaikan jika dibanding dengan corak lainnya.

Permasalahan yang harus digarisbawahi adalah terkait relasi generik antara menafsir Al-Qur'an di satu sisi dan tradisi berfilsafat di kalangan kaum muslim di sisi lain. Secara epistemologis, materi filsafat yang dirumuskan oleh para filosof muslim sendiri tidak bisa dipisahkan dari sumber asasi dalam agama Islam itu sendiri, yakni teks Al-Qur'an sebagai salah satu determinan utama yang juga menentukan direksi bagi narasi besar berikut wacananya. Dalam konteks ini, Seyyed Hosseyn Nasr dengan sangat tepat mengatakan bahwa materi filsafat Islam sejatinya merupakan penyingkapan hermeneutis (*hermeneutical unveiling*) atas dua kitab utama Tuhan, yakni Al-Qur'an dan realitas alam semesta (Nasr dan Leaman 2002: 29-40). Senada dengan Nasr, Henry Corbin menyatakan bahwa bersama dengan materi terjemahan khazanah Yunani, tradisi tafsir esoteris-spiritual atas Al-Qur'an merupakan basis dari seluruh meditasi filosofis dalam filsafat Islam (Corbin 1993: 1-21).

Dalam perkembangannya, salah satu titik kulminasi sejarah filsafat Islam adalah kemunculan filsafat tipe *ḥikmah* di belahan timur dunia Islam. Anggapan bahwa filsafat Islam telah mati pasca wafatnya Ibnu Rusyd (w. 1198 M) telah direvisi. Dalam beberapa dekade terakhir, beberapa sarjana mulai sadar bahwa pemikiran filsafat di dunia Islam tidak mengalami kebekuan pasca Ibnu Rusyd, mengingat tradisi filsafat di belahan timur dunia Islam terus berkelanjutan bahkan menemukan bentuknya yang baru, yaitu filsafat tipe *ḥikmah* atau teosofi (*theosophy*) yang oleh sebagian diidentifikasi sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya. Menurut Henry Corbin, *ḥikmah* merupakan suatu ajaran dalam tradisi Islam yang justru lebih ekuivalen dengan *sophia* yang merupakan asal kata filsafat dalam bahasa Latin. Selain itu, kata *ḥikmah ilāhīyyah* juga bisa dipadankan dengan *theosophie* (Corbin 1993: 105). Saat ini, *ḥikmah* telah dikenal secara luas se-

¹ Kata *falsafah* merupakan hasil dari kontak Islam dengan daerah pembebasan. Secara intelektual, *falsafah* merupakan salah satu hasil gerakan penerjemahan yang disponsori terutama oleh Khalifah al-Ma'mūn. Kata *falsafah* merupakan transposisi bahasa Arab dari kata *philos* (cinta) dan *sophia* (kebijaksanaan) dalam bahasa Yunani. Demikian pula, kata *failasūf* (filosof) dan *tafalsafa* (berfilsafat). Keduanya merupakan transposisi dari *philosopher* dan *philosophize* (Wahyudi 2006: 3-4, Muthahhari 2002: 46).

bagai suatu sistem filsafat yang kohern.

Şadrud-din asy-Syirāzī atau yang lebih dikenal dengan Mullā Şadrā (w. 1050 H/1635 M) tampil sebagai salah satu eksponen utama dari tradisi tersebut. Di tangannya filsafat Islam, khususnya metafisika, mengalami suatu perubahan besar dan dianggap sebagai suatu lompatan maju tradisi filsafat Islam. Ia merupakan penggagas aliran filsafat yang dikenal sebagai “teosofi transenden” (*al-ḥikmah al-muta’āliyah*), suatu aliran yang merupakan sintesis dari beberapa tradisi intelektual sebelumnya.

Hal menarik yang perlu digarisbawahi adalah bahwa selain dikenal sebagai pembaharu filsafat Islam, pendiri teosofi transenden ini juga dikenal cukup intens dalam tradisi penafsiran Al-Qur’an. Ia tercatat memiliki beberapa karya yang secara khusus didedikasikan untuk studi Al-Qur’an, yaitu *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (berisi tafsir beberapa surah Al-Qur’an termasuk *Tafsīr Āyat al-Kursī*), *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*, *Mutasyābihāt al-Qur’ān*, dan *Mafātīḥ al-Gaib*. Di tangan Mullā Şadrā, persinggungan antara tradisi penafsiran Al-Qur’an dan filsafat Islam mencapai salah satu titik puncaknya.

Tulisan ini merupakan suatu upaya untuk menampilkan persinggungan antara wacana filsafat Islam Abad Pertengahan dan studi Al-Qur’an melalui karya Mullā Şadrā yang berjudul *Tafsīr Āyat al-Kursī*. Tidak seperti filosof muslim sebelumnya, ia memang memiliki minat yang sangat besar terhadap studi Al-Qur’an sehingga secara khusus mendedikasikan beberapa karya. Bersama *Tafsīr Sūrat an-Naml: 8*, *Tafsīr Āyat al-Kursī* merupakan karya tafsir pertama yang ditulis Mullā Şadrā dalam karir intelektualnya, yakni pada tahun 1613 M yang bahkan mendahului karya-karya lainnya terkait filsafat (Rizvi 2007: 81). Dengan demikian, ia merupakan salah satu karya yang representatif dalam melacak persinggungan awal Mullā Şadrā dengan dunia tafsir Al-Qur’an.

Untuk mencapai tujuan ini, salah satu upaya yang dilakukan adalah melakukan analisis materi filosofis terhadap *Tafsīr Āyat al-Kursī* dengan diposisikan dalam konteks sistem filsafatnya secara keseluruhan. Hal ini dilakukan guna menarik relasi korespondensial antara karya Al-Qur’an di satu sisi dan karya filsafat Şadrā di sisi lainnya. Pada gilirannya, hal ini juga dapat dijadikan acuan untuk melihat relasi antara “menafsir kitab suci” di satu sisi dan “berfilsafat” di sisi lain, dalam konstelasi pemikiran Mullā Şadrā.

Profil Singkat Mullā Şadrā

Mullā Şadrā lahir di Syirāz tahun 979 H/ 1571 M (Rizvi 2007: 5). Ketika itu, Syirāz merupakan salah satu kota penting di Iran sebagai salah satu pusat

intelektual (Iṣfahānī 2001: 6). Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Ibrāhīm bin Yaḥyā al-Qawwāmī asy-Syirāzī. Ia diberi gelar “Ṣadr ad-Dīn” dan lebih populer dengan sebutan Mullā Ṣadrā. Di jazirah Indo-Pakistan ia dikenal dengan “Ṣadra” atau Ṣadr al-Muta’alīhīn (Nasr 1978: 32). Ia juga dijudi sebagai salah satu pembaru filsafat Islam dan salah satu metafisikawan terbesar yang memunculkan beberapa gagasan yang telah membentuk sebuah sistem filsafat yang biasa disebut sebagai *al-ḥikmah al-muta’aliyah* atau teosofi transenden.

Ia hidup pada masa dinasti Ṣafawī, suatu dinasti yang berasal dari gerakan sufi yang dipimpin oleh Syekh Ṣafi ad-Dīn Ardībīlī yang ketika itu menyatukan seluruh kawasan Persia.² Pada masa dinasti ini, Syiah Imāmīyah muncul sebagai entitas budaya dan politik yang mandiri untuk yang pertama kalinya (Rakhmat 2004: v) Ketika Mullā Ṣadrā mengawali karir intelektualnya, filsafat Islam telah mencapai masa keemasannya di tangan filosof seperti al-Fārābī (w. 399 H/ 950 M), Ibnu Sīnā (w. 428 H/ 1037 M), dan Suhrāwardī (w. 586 H/ 1191 M).

Ketika itu, secara epistemologis, filsafat Islam di kawasan Persia, terutama di kawasan Iṣfahān telah menyaksikan suatu perkawinan intelektual yang sangat kreatif. Di Iṣfahān inilah kemudian terbentuk salah satu tradisi intelektual terpenting dalam filsafat Islam yang dikenal dengan “aliran Iṣfahān” (Kamal 2006: 26, Corbin 1993: 338). Figur penting dari aliran ini, tidak lain adalah guru-guru Mullā Ṣadrā sendiri, yakni Mīr Damād, Syekh Bahā’ī dan Mīr Fendereski. Ketika itu kota Iṣfahān menjadi pusat kegiatan intelektual terpenting di Persia, bahkan di belahan timur dunia Islam secara keseluruhan. Mullā Ṣadrā memasuki suatu iklim di mana ilmu-ilmu intelektual (*al-‘ulūm al-‘aqliyyah*) dapat berjalan seiring dengan ilmu-ilmu keagamaan transmisional (*al-‘ulūm an-naqliyyah*). Tradisi akademik ini juga mendapat dukungan dari Syah ‘Abbās I, raja dinasti Ṣafawī ketika itu. Diceritakan bahwa Syah ‘Abbās menjalin hubungan baik dengan guru-guru di Iṣfahān (Kamal 2006: 27, Bisaab 2004: 70).

² Dinasti Ṣafawī berdiri sekitar tahun 1501 M di Persia, ketika Syah Ismā’īl I (1488-1524 M), raja pertama dinasti Ṣafawī menaklukkan Tabriz. Asal usul dinasti ini berawal dari gerakan Tarikat Ṣafawīyyah yang dibentuk oleh Syekh Ṣafi ad-Dīn Ardībīlī (1252-1334 M). Dalam konteks politik, masa Tahmasp dan ‘Abbās I (periode 1587-1629 M) menunjukkan sebuah stabilitas dan kemakmuran yang direpresentasikan oleh kemegahan ibukota Ṣafawī ketika itu, yakni Iṣfahān dengan keindahan arsitekturnya. Pada masa inilah Mullā Ṣadrā bersama beberapa figur representatif lainnya, tampil sebagai salah satu representasi dari masa kejayaan Ṣafawī dalam bidang filsafat yang berkembang dalam “matriks” Syiah. Perkembangan ini tidak terlepas dari peran penguasa Ṣafawī yang memang memberikan sebuah kondisi yang sangat kondusif bagi kemajuan pengetahuan, termasuk filsafat dan mistisime yang tentunya berada di bawah naungan Syiah Imāmīyyah (Newman 2006: 9-11, Black 2001: 406).

Para ahli sejarah membagi perjalanan hidup Mullā Ṣadrā ke dalam tiga fase; fase pendidikan formal di Syīrāz, Qazwīn, dan Iṣfahān, fase asketik di Kahak, dan fase menulis dan mengajar di Syīrāz (Nasr 1978: 38, Khameini 2006: 271, Nur 2012: 52). Pada fase pertama, Mullā Ṣadrā menghabiskan waktunya untuk menimba ilmu pengetahuan dari beberapa guru dengan latar intelektual yang beragam. Di antara mentor utamanya adalah Syekh Bahā' ad-Dīn al-Āmili (953-1031 H/ 1546-1622 M) dan Mir Damād (950-1041 H/ 1543-1631 M). Keduanya merupakan guru Mullā Ṣadrā yang paling berpengaruh.

Di fase kedua, Seiring perkembangan intelektual, ia terpanggil untuk mencari dimensi kehidupan yang lain, yaitu kehidupan asketik. Ia kemudian pergi untuk menjalani latihan spiritual dan penyucian diri di Kahak (Nasr 1978: 35). Keputusannya untuk meninggalkan kehidupan kosmopolitan Iṣfahān menuju Kahak, sebuah desa terpencil di dekat Qum, didasarkan pada dorongan dalam dirinya untuk menjalani latihan spiritual. Di samping itu, alasan lainnya adalah perlawanan dari ulama Syiah ortodoks yang sangat literal dan kaku dalam memahami ajaran agama. Menurut Fazlur Rahman, salah satu penyebab adanya perlawanan ulama ketika itu adalah karena pandangannya tentang *waḥdatul wujūd* (Rahman 2010: 3).

Setelah menjalani kehidupan asketik beberapa tahun lamanya,³ atas desakan sosial, Mullā Ṣadrā kembali kepada kehidupan publik. Selanjutnya ia memasuki fase terakhir kehidupannya dengan menulis dan mengajar di Syīrāz, tanah kelahirannya. Ia meninggal di Syīrāz pada tahun 1635 M, dan menyandang nama besar sebagai seorang metafisikawan dan teosof muslim.

Latar Penulisan Kitab *Tafsīr Āyat al-Kursī*

Tafsīr Āyat al-Kursī dipilih sebagai karya yang paling representatif dalam menggambarkan persinggungan awal antara tradisi tafsir Mullā Ṣadrā dengan tradisi filsafatnya. Ditulis pada tahun 1613 M, bersama *Tafsīr Sūrat an-Naml*: 88, ia merupakan tafsir pertama yang ditulis oleh filosof eksistensialis tersebut. Penelusuran terkait materi tafsir, relasinya dengan karya filsafat lain, dan beberapa lahan kajian lainnya akan membantu untuk memberikan gambaran awal terkait bagaimana Mullā Ṣadrā memandang “tafsir” dan “filsafat”, dan seperti apa posisi keduanya dalam konstelasi pemikiran Mullā Ṣadrā.

³ Ada yang mengatakan 15 tahun, sebagian menyatakan 10 tahun, sumber lain mengatakan 7 tahun (Nasr 1978: 36).

Kahak dan Qum

Setelah menjalani kehidupan asketis di Kahak selama kurang lebih lima tahun sekitar tahun 1605-1606 M, Mullā Ṣadrā mulai kembali kepada kehidupan publik (Rijvi 2007: 14). Ketika itu ia telah menjalani dua episode utama dalam kehidupannya. Ia telah dibekali dengan khazanah keilmuan yang berkembang di Iṣfahān di bawah mentor para eksponen Mazhab Iṣfahān; Mir Damād, Mir Fendereski, dan Syekh Bahā'ī. Selain itu, titik penting lainnya adalah bahwa ia juga telah menyelesaikan kehidupan asketisnya di Kahak, tempat ia menjalani berbagai praktik purifikasi layaknya seorang asketis yang sedang berkontemplasi dalam mencari kebenaran hakiki.

Mulai fase ini, ia memulai untuk menulis karya dengan kapasitas keilmuan yang sudah cukup mapan (*advanced stage*) di usia ke-35 tahun. Dalam catatan Rizvi, setelah fase Kahak, Mullā Ṣadrā kemudian mulai menjadi seorang filosof yang gemar berkeliling (*itinerant philosopher*) dari satu tempat ke tempat lain dan mengisi kegiatan dengan menulis, mengajar dan berkunjung ke beberapa tokoh, termasuk berkorespondensi dengan gurunya sendiri, Mir Damād, sampai ia meninggal pada tahun 1631 M (Rijvi 2007: 14-16).

Tafsir Āyat al-Kursī ditulis dalam periode ini. Dalam pengantarnya, terdapat keterangan yang menyatakan bahwa ia sedang berdiam di Qum ketika mulai menulis kitab tafsir tersebut; *al-qumī maskanan* (Ṣadrā t.th.: 9). Ketika sedang berada di Qum, Mullā Ṣadrā mengisi aktivitas dengan mengajar, menulis dan berkorespondensi dengan beberapa gurunya di Iṣfahān. Secara epistemologis, fase Qum merupakan salah satu masa yang sangat penting bagi Mullā Ṣadrā. Bersama fase asketis di Kahak, periode ini merupakan salah satu bagian kontemplatif dalam perjalanan kehidupannya. Fase selanjutnya di Syirāz menjadi periodenya yang juga produktif sebagai pengajar. Hal yang juga perlu dicatat adalah bahwa karya ini ditulis dalam rentang waktu penulisan kitab filsafatnya yang paling monumental *al-ḥikmah al-muta'āliyah* yang ditulis mulai tahun 1606 M sampai 1628 M.

Sebuah “Panggilan Jiwa” Untuk Menulis Tafsir

Berdasarkan informasi dalam pengantar kitabnya, motivasi Mullā Ṣadrā dalam menulis kitab *Tafsir Āyat al-Kursī* adalah semata-mata didorong oleh sebuah “panggilan jiwa”. Dalam posisinya sebagai seorang teosof (*ḥakīm*), sejak awal ia menyadari bahwa berkontemplasi dan mencari rahasia-rahasia terdalam kitab suci Al-Qur'an merupakan salah satu tugas seorang hamba Tuhan yang meyakini keajaiban ciptaan-Nya. Terkait hal ini, ia mengatakan:

“Ketahuilah wahai saudaraku, ... yang sedang merenung dan mengambil pe-

lajaran akan keajaiban ciptaan-Nya, yang berkata ‘wahai Tuhan-ku, tidaklah Engkau semata-mata menjadikan ini semua dengan sia-sia, (Āli ‘Imrān: 191, penj.), Maha Suci Engkau, lindungilah kami dari siksa neraka’, ... bahwasanya Allah Swt. dengan segala anugerah yang diberikan kepada hamba-Nya yang fakir untuk menghadap-Nya dalam segala sisi ..., (memerintahkannya hamba tersebut, penj.) supaya ia menelaah sebagian rahasia kitab-Nya yang mulia ...” (Ṣadrā t.th.: 10).

Untuk seorang teosof-asketis yang baru saja menyelesaikan masa kontemplasinya di Kahak dan memasuki Qum untuk mulai menulis dan berkorespondensi, ungkapan di atas harus dilihat dalam konteks penulis yang baru saja mendapatkan “pencerahan” dan ingin melimpahkannya kepada orang-orang sekitar. Meski demikian, dalam hal ini, justru terdapat sebuah indikasi bahwa penulisan kitab ini merupakan sebuah keinginan yang lama tertunda (Ṣadrā t.th.: 10).

Konteks Polemis dalam Penulisan Tafsīr Āyat al-Kursī

Perjalanan hidup Mullā Ṣadrā tidak bisa dilepaskan dari sebuah konteks polemik yang mengkontestasi kelompok esoteris (filosof, teosof, mistikus) dan kalangan eksoteris (kaum literalis, *fuqahā*) yang terjadi pada masa Ṣafawī di awal abad ke-16 M. Ketegangan antara keduanya terus mewarnai perjalanan intelektual dinasti tersebut. Alasan kepergian Mullā Ṣadrā ke Kahak untuk mengasingkan diri salah satunya juga didasarkan atas polemik ini. Penolakannya terhadap *taqlīd* dan otoritas yurisprudensi telah menuai berbagai pertentangan dengan ulama eksoteris. Hal inilah yang menjadikan publikasi *Tafsīr Āyat al-Kursī* juga menjadi tertunda. Salah satu indikator polemik tersebut di antaranya terekam dalam pengantar beberapa karyanya, termasuk dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī* itu sendiri dan karya lainnya (Ṣadrā t.th.: 217, 300, Ṣadrā 1981: 7/46).

Segera setelah mendapatkan pencerahan, Mullā Ṣadrā merasa bahwa kondisi masih belum berpihak kepadanya, sehingga ia lebih memilih untuk “diam”. Hal ini dikarenakan ketika itu telah banyak terjadi perselisihan, fitnah dan kedengkian yang menjangkit orang-orang di sekitarnya. Dalam studi Rizvi, polemik antara Mullā Ṣadrā dengan kaum eksoteris bisa dilihat dalam dua konteks utama; *pertama*, pergeseran citra Shah yang pada awalnya berstatus sebagai seorang tokoh tarikat sufi yang kharismatik menjadi seorang penguasa royal istana dengan kekuasaan yang dilegitimasi oleh syari’ah, *kedua*, konflik sektarian antara kelompok filosof-mistikus dan para ahli fiqih (Rizvi 2007: 31).

Akhirnya, setelah berpikir berulang kali dan meminta petunjuk, Mullā Ṣadrā memantapkan hatinya untuk menulis *Tafsīr Āyat al-Kursī*:

“Hal ini terus-menerus aku lakukan, sehingga kebenaran untuk ke sekian kalinya datang kepadaku untuk kembali merencanakan hal tersebut ... maka tergeraklah batin untuk mencetuskan sebagian rahasia tersebut kepada saudara-saudaraku yang mencintai kebenaran ...” (Ṣadrā t.th.: 10-11).

Ketika ia mulai menyadari bahwa penulisan sebuah tafsir yang menurutnya memuat beberapa rahasia makna Al-Qur’an memang harus dilakukan. Ia sendiri mengatakan bahwa dirinya telah melihat rahasia-rahasia dalam tafsir Al-Qur’an yang tidak bisa diungkap oleh satu pun pakar ilmu tafsir (*al-‘ulamā al-musytahirīn bi ‘ulūm at-tafsīr*) dan ahli takwil (*al-fuḍalā al-mutafakkirīn fī badāyi’ at-ta’wīl*) yang ia kenali ketika itu (Ṣadrā t.th.: 10). Pengakuan semacam ini pada gilirannya mengindikasikan bahwa materi tafsir yang ditawarkan oleh Mullā Ṣadrā merupakan sesuatu yang bisa dikatakan berbeda dan memiliki karakter distingtif dengan materi tafsir lain yang berkembang sampai abad ke-16 M. Hal ini memperkuat tesis bahwa tafsir yang diusungnya merupakan tafsir versi teosof (*ḥakīm/ḥukamā*) yang pada dasarnya memiliki konstruksi epistemologis yang khas dan bisa ditempatkan dalam kluster yang berbeda dengan semua mazhab tafsir yang selama ini dikenali.

Struktur Penulisan dan Sumber Material *Tafsīr Āyat al-Kursī*

Edisi yang dijadikan pedoman dalam penelitian ini adalah versi terbitan Intisyārāt Bidārfar Qum yang telah diredaksi ulang (*taḥqīq*) oleh Muḥammad Khwajawi. Meskipun diberi judul *Tafsīr Āyat al-Kursī*, tafsir ini memuat Ayat Kursi (al-Baqarah/2: 255) dan dua ayat setelahnya (al-Baqarah/2: 256-257). Tafsir setebal 342 halaman ini terdiri dari pengantar (*muqaddimah*) penulis, dua puluh judul atau sesi pembahasan yang ia sebut dengan *al-maqālah*. Pembagian *al-maqālah* didasarkan kepada penggalan beberapa kata atau ayat yang akan dijelaskan. Setiap *al-maqālah* terdiri atas beberapa sub-divisi yang berisi beberapa isu-isu variatif yang menjadi materi tafsirnya, terutama isu linguistik, kalam, filsafat, sampai sufisme. Contoh sebuah *maqālah* adalah sebagai berikut (Ṣadrā, t.th.: 23-49):

Judul	Sub-Judul
<i>Al-Maqālah al-Ūlā:</i> Penjelasan tentang nama “Allah”	Tata cara penulisan lafaz Allah
	Tata cara pelafalannya
	Asal-usul bahasanya
	Indikasi maknanya
	al-Ism al-A’zam
	Penjelasan sintaksis (<i>i’rāb</i>)
	Persoalan “nama” dan “hakikat” zat Allah
	Tentang limitasi makna lafaz tersebut
	Diskusi terkait sesuatu yang dinamai (<i>al-musammā</i>) dengan lafaz “Allah”

Salah satu hal yang menjadi karakteristik utama *Tafsīr Āyat al-Kursī* adalah akomodasi Mullā Ṣadrā terhadap permasalahan linguistik. Secara konsisten, Ia terlebih dahulu mencantumkan uraian linguistik sebelum menjelaskan materi tafsirnya. Penjelasan materi tafsir menggunakan metode yang beragam. Tafsir ayat dikemas secara *taḥlīlī*, bahkan karena ia merupakan tafsir tiga ayat saja, setiap kata atau penggalan diurai dalam sebuah pembahasan tersendiri yang saling terpisah yang disusun dalam 20 *maqālah* tersebut. Selain itu, dalam beberapa isu yang diperdebatkan, ia juga sering kali menghadirkan tafsir komparatif (*muqāran*) dari lintas mazhab baik filsafat, kalam atau yang lainnya.

Terkait sumber materi tafsir, terdapat setidaknya empat sumber utama yang menyusun materi tafsir dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī* sebagai berikut.

Pertama, ayat-ayat Al-Qur’an dan teks hadis. Ia menjadikan ayat-ayat lain sebagai penegas atau pendukung argumentasi yang ia kemukakan terkait tafsir suatu kata. Terdapat sekitar 359 kutipan ayat Al-Qur’an yang tersebar dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*.⁴ Bahkan dalam beberapa paragraf, ayat Al-Qur’an telah terintegrasi dalam rangkaian kalimat yang disusun oleh Mullā Ṣadrā. Selain itu, teks hadis juga menjadi “suplemen” tafsir Mullā Ṣadrā. Terdapat 133 kutipan teks hadis dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*,⁵ yang mayoritas berasal dari sumber hadis Syiah. Di antara sumber utama yang disebutkan adalah al-Kulainī, pengarang *al-Kāfi* (Ṣadrā t.th.: 159, 285). Pengutipan ayat Al-Qur’an dan teks hadis sebagai salah satu sumber material dalam tafsirnya menunjukkan bahwa Mullā Ṣadrā memang telah cukup akrab dengan ilmu-ilmu transmisional (*al-‘ulūm an-naqliyyah*).

⁴ Data ini didasarkan atas identifikasi penulis secara manual atas ayat-ayat Al-Qur’an yang dikutip dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*

⁵ Data diolah dari salah satu appendix yang dicantumkan oleh Muhammad Khwajawi, pen-*taḥqīq* edisi kitab *Tafsīr Āyat al-Kursī* yang digunakan dalam artikel ini.

Kedua, Materi Filsafat dan Kalam. Keduanya terlihat mendominasi dalam uraian Mullā Ṣadrā. Hal ini sangat wajar mengingat pada dasarnya *Tafsir Āyat al-Kursī* merupakan salah satu kitab dengan genre tafsir falsafi yang ditulis oleh seorang filosof muslim yang mewakili filsafat tipe *ḥikmah* (teosofi) yang di dalamnya terdapat elemen paripatetik, iluminasionis, kalam, dan gnostik. Dalam uraiannya, berkali-kali ia mengutip gagasan *falāsifah* atau *mutafalsifin*. (Ṣadrā t.th.: 54, 105, 15) Istilah ini pada dasarnya merujuk kepada para filosof paripatetik Yunani dan beberapa filosof muslim klasik yang terkena pengaruh khazanah Hellenisme (Corbin 1993: 24). Dalam hal ini, pengutipan gagasan kedua kelompok ini dihadirkan Mullā Ṣadrā dalam konteks resistensi, bahwa argumentasi keduanya dihadirkan untuk dibantah.

Rujukan kepada kelompok yang disebutnya sebagai *al-ḥukamā* menempati urutan teratas dalam referensi Mullā Ṣadrā. Ia merupakan kelompok yang paling sering dikutip olehnya melebihi yang lainnya.⁶ Istilah ini tidak lain adalah sebuah istilah baru yang digunakan secara lebih “teknis” untuk menyebut para pakar filsafat (*falsafah*) yang ketika itu mulai bersinonim dengan *al-ḥikmah al-Ilāhīyyah* (Nasr 2006: 13-14). Menurut Nasr, istilah *al-ḥukamā* yang dipahami Mullā Ṣadrā merujuk kepada tiga kelompok; filosof peripatetik (*masyyā’iyah*), filosof iluminasionis (*isyraqīyyah*), dan filosof stoic (*riwāqīyyah*) (Nasr 1978: 76).

Filosof Yunani kuno yang secara eksplisit disebutkannya adalah Plato (*Aflātūn*) ketika menjelaskan hakikat keimanan kepada Malaikat. Ia menyebutkan bahwa konsep Plato tentang “alam ide yang penuh cahaya” (*al-mušul an-nūrāniyyah*) semakna dengan Malaikat dalam posisinya sebagai perantara antara Allah dan makhluknya (Ṣadrā t.th.: 217). Selain itu, di akhir kitab, ia juga sempat menyebut nama Aristoteles (*Aristū*) ketika menyebutkan asal muasal perdebatan (*jadal*) yang diwarisi oleh ulama kalam yang dimulai sejak guru pertama tersebut (Ṣadrā t.th.: 341). Isu-isu kalam sendiri menjadi salah satu elemen yang mendominasi. Dalam berbagai kesempatan, ia terlibat dalam beberapa perdebatan kalam dengan beberapa sekte, yaitu *Asyā’irah*, *Mu’tazilah*, *Khawārij*, dan *Karrāmīyyah*. Sebagaimana biasa, semua aliran dan tokoh ini dihadirkan untuk dibantah argumentasinya.

Ketiga, Materi Sufistik. Di samping filsafat dan kalam, elemen dasar *Tafsir Āyat al-Kursī* adalah gagasan metafisika sufistik. Tokoh sufi yang harus disebutkan adalah Ibn ‘Arabī (Ṣadrā t.th.: 44, 47, 111) yang terkenal

⁶ Mullā Ṣadrā menyebut kelompok ini dalam beberapa variasi redaksi; *al-ḥukamā*, *asāṭin al-ḥukamā*, *awā’il al-ḥukamā*, *junhūr al-ḥukamā*, *al-rāsikhūn min al-ḥukamā*, dan identifikasi lainnya.

dengan gagasan *wahdat al-wujūd*. Keterpengaruhannya Mullā Ṣadrā oleh tokoh ini tidak dipungkiri lagi. Dalam banyak karyanya, nama Ibn ‘Arabī yang juga disebut sebagai *Syaikh al-Akbar* selalu dicantumkan. Selain mengutip langsung kepada tokoh sufi dari Andalusia tersebut, Mullā Ṣadrā juga mendasarkan materinya kepada beberapa komentator Ibn ‘Arabī (*asy-syāriḥīn*) seperti Dāwūd al-Qaiṣarī (Ṣadrā t.th.: 130, 314, 318).

Keempat, Materi dari para penafsir Al-Qur’an (*al-Mufasssir*.) Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa meskipun secara teologis menganut paham Syiah Imāmiyyah, ia juga sangat akrab dengan beberapa literatur di luar Syiah. Hal ini sebagaimana terlihat dalam referensi materi tafsirnya. Selain tokoh penafsir Syiah seperti aṭ-Ṭabṛasī (Ṣadrā t.th.: 153, 202), pengarang *Majma’ al-Bayān*, Mullā Ṣadrā juga sangat familiar dengan *al-Tafsīr al-Kabīr*, karya Fakhrudīn ar-Rāzī, (Ṣadrā t.th.: 80, 92, 138) *Tafsīr al-Baiḍāwī*, karya Qaḍī Baiḍāwī, (Ṣadrā t.th.: 156-157) dan *al-Kasyyāf* karya az-Zamakhsharī (Ṣadrā, t.th.: 137, 165). Beberapa judul tafsir ini menjadi rujukan Mullā Ṣadrā dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*.

Materi-materi Filosofis

Tak dipungkiri bahwa materi yang mendominasi *Tafsīr Āyat al-Kursī* adalah meditasi filosofis-nya yang berkaitan dengan wacana kalam, filsafat paripatetik, iluminasionis, dan mistisisme. Hal ini cukup menjadikan tafsir ini sebagai tafsir dengan corak filosofis (*al-laun al-falsafi*) yaitu model tafsir yang menjelaskan makna ayat Al-Qur’an dengan menggunakan teori-teori filsafat, khususnya Filsafat Hikmah. Filsafat di sini digunakan dalam arti universal dan tidak hanya terbatas dalam nuansa Hellenisme Yunani (*falsafah*). Mullā Ṣadrā sendiri merupakan tokoh yang berhasil mensintesis keempat wacana yang disebutkan.

Metafisika

Eseni Tuhan: Antara Yang Didefinisikan dan Yang Dirasakan

Diskusi filosofis pertama Mullā Ṣadrā dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī* adalah tentang “nama Tuhan” dengan menganalisis *lafz al-jalālah* yakni kata “Allah” yang merupakan pembuka kata dalam Ayat Kursi. Dalam mengurai hal ini, ia pertama-tama menggunakan beberapa pendekatan eksoteris; ilmu *rasm*, *qirā’at*, linguistik-leksikologi (Ṣadrā t.th.: 23-24). Diskusinya mulai menjadi filosofis ketika memasuki pendekatan leksikologi dan semantik terkait asal-usul kata “Allah”. Dengan menghadirkan beberapa pendapat yang saling berseberangan, ia memperlihatkan bagaimana nama “Allah” menjadi rebutan para ahli bahasa yang hendak mengidentifikasi Tuhan mereka

dengan sebuah “nama”. Pada akhirnya, ia menegaskan posisinya dengan pernyataan lugas di bawah ini:

“... yang benar adalah bahwa penggunaan sebuah nama khusus untuk sebuah ‘Esensi Maha Tunggal’ (*aż-żāt al-aḥadiyyah*) dan identitas yang gaib (*al-huwwiyah al-gaibiyah*) ... adalah tak terdeskripsikan sama sekali” (Ṣadrā t.th.: 31).

Terlihat bagaimana ia melihat Tuhan sebagai sebuah esensi yang “gaib”, bahwa suatu hakikat tertinggi tidak bisa dipresentasikan oleh kerangka konseptual. Hal ini dikarenakan konsep “nama” merupakan sebuah instrumen representasional di level eksistensi yang paling rendah, sedangkan hakikat Tuhan berada di level wujud tertinggi. Hal ini sepenuhnya berkorespondensi dengan gagasan filosofisnya terkait wujud beserta ambiguitas dan gradasinya. Salah satu basis filsafat Mullā Ṣadrā terletak dalam doktrin ambiguitas dan gradasi wujud (*tasykik al-wujūd*) yang meniscayakan kebertingkatan wujud. Dalam hal ini, wujud memang satu dalam tingkat substansinya, namun ia berbeda dalam hal kualitas intensif dan tidak intensif, prioritas dan posterioritas, kuat dan lemah, ketampakan dan ketersembunyian, serta sempurna dan tidak sempurna. Tuhan sendiri adalah wujud dalam arti sebenarnya dan bahkan merupakan sumber pancaran wujud itu sendiri (Ṣadrā 1981: 1/36).

Hal yang menjadi fokus permasalahan dalam benak Mullā Ṣadrā adalah bahwa nama-nama (*al-asmā'*) yang diberikan untuk esensi Tuhan tersebut—meskipun sebagian bersifat *tauqīfī*—pada dasarnya hanya memberikan sebuah makna mental belaka (*al-ma'āni aż-żihniyyah*) yang merujuk kepada beberapa hakikat-hakikat eksternal dan tidak merujuk kepada sebuah realitas wujud yang sesungguhnya. Dalam perspektif Mullā Ṣadrā eksistensi mental tersebut bukan merupakan wujud yang hakiki, melainkan masih merupakan wujud konseptual yang merupakan bagian dari pengetahuan representasional (*huṣūlī*). Dalam perbincangan filsafat wujud Mullā Ṣadrā perbedaan antara konsep (*mafḥūm*) dan realitas (*ḥaqīqah*) menjadi titik aksentuasi pertama. Perbedaan keduanya kemudian akan membagi dua wilayah utama dalam metafisika, wilayah konseptual dalam fikiran/abstraksi mental (*order of thought*) dan wilayah aktual/realitas eksternal (*order of being*) (Kalin 2010 : 89).

Baginya wujud yang sesungguhnya tak terdefinisi dan hanya bisa dirasakan melalui pengetahuan di hakikat eksternal. Jika hakikat eksternal ini hadir, ungkapan kata tak lagi bermakna. Ia tidak lagi membutuhkan indikator rasional atau sensorik karena ia telah menjadi jelas dengan adanya penyaksian (*musayāhadah*). Baginya realitas eksternal hanya bisa dicapai dengan visi illuminatif (*musyāhadah isyrāqiyyah*) dengan pengetahuan

presentasional (*ḥuḍūrī*) yang tanpa melalui representasi mental.

Cakupan Definisi Lafz al-Jalālah: Logika Paripatetik dengan Sentuhan Metafisika Sufistik

Dalam mendiskusikan nama, esensi dan sifat Tuhan, Mullā Ṣadrā yang sudah sejak awal akrab dengan khazanah Hellenisme Yunani juga menjadikan materi filsafat paripatetik sebagai kacamata untuk melihat persoalan di atas. Meski esensi Tuhan hanya bisa dicapai lewat pengetahuan presentasional, pada dasarnya ia memang masih mengkonfirmasi bahwa instrumen representasional merupakan sesuatu yang absah, termasuk penyebutan nama khusus untuk esensi Tuhan, dalam hal ini lafaz “Allah” yang biasa digunakan dalam berzikir. Ia memulai dengan model pengetahuan paripatetik paling dasar, terkait pengetahuan berdasarkan definisi (*knowledge by definition*). Metode ini juga kerap diidentifikasi sebagai *Socratic Method*. Menurut Aristoteles definisi harus menyingkap identitas sesuatu yang sesungguhnya dengan cara menguak esensi alamiah yang ada di dalamnya. Salah satu syarat definisi adalah adanya *genus (jins) differentia (faṣl)* dalam sesuatu (Razavi 1997: 93).

Isu yang menjadi fokus diskusi adalah apakah “nama” Allah memiliki limitasi (*ḥadd*) atau tidak. Jika esensi Tuhan telah dipastikan tak terbatas (*la ḥadd wa lā burhān*), nama “Allah” dalam perspektif ini memiliki limitasi. Hal ini menjadi niscaya karena dengan sendirinya ia sudah menjadi konsep dan memasuki wilayah konseptual-diskursif. Meski demikian, ia mengkritik narasi umum mayoritas filosof paripatetik bahwa sebuah limitasi dan definisi harus terdiri dari *genus* dan *differentia*.

Lebih jauh, ia mengembangkan limitasi nama “Allah” tidak dalam konteks logika paripatetik tersebut, akan tetapi dibawa dalam konteks kosmos dan gradasi level wujud di alam semesta; bahwa limitasi yang hakiki dari nama “Allah” adalah seluruh konsep nama yang dikenal berikut manifestasinya di alam semesta baik yang intrinsik maupun yang ekstrinsik (Ṣadrā t.th.: 49). Dalam hal ini, ia jelas terpengaruh oleh Ibn ‘Arabi yang mengatakan bahwa semesta merupakan suatu simbol dari pengetahuan Tuhan akan esensi-Nya. Dalam pengetahuan tentang diri-Nya, Tuhan mengetahui semua simbol wujud. Dalam mengekspresikan pengetahuan-Nya melalui perkataan kreatif-Nya “*kun*” (jadilah), Ia mengartikulasikan segala sesuatu di dalam wujud, sebagai sebuah substratum dari seluruh “perkataan” eksistensial. Inilah yang dikenal dengan *an-nafas al-rahmāni* (hembusan Yang Mahakasih) (Chittick 1998: 20). Dengan demikian, terlihat bagaimana Mullā Ṣadrā menambahkan unsur metafisika sufistik ke dalam cara berpikir yang dikenal dalam filsafat paripatetik.

Kalimat Tahlil: Tauhid dan Kesatuan Wujud

Ketika mendiskusikan kalimat *tahlil* dalam Ayat Kursi (*lā ilāha illā huwa*), Mullā Ṣadrā menyinggung salah satu isu terpenting dalam bangunan filsafatnya, yakni persoalan wujud. Ia menegaskan bahwa pengetahuan tentang wujud merupakan permasalahan pokok dalam setiap objek yang hendak dicari (Ṣadrā 2000: 4-5). Dalam konsep yang paling dasar, ia juga menegaskan bahwa dengan sendirinya konsep Ketuhanan (*ulūhiyyah*) memiliki muatan pancaran wujud bagi selain-Nya (Ṣadrā, t.th.: 19). Ia juga membahas pancaran wujud tersebut berbarengan dengan pancaran kasih sayang (*ifādat al-wujūd wa ar-rahmah*) (Ṣadrā t.th.: 24). Hal ini berarti bahwa Tuhan dalam arti esensi-Nya yang hakiki adalah ekuivalen dengan realitas wujud itu sendiri yang dengannya, bermanifestasilah segala sesuatu yang ada.

Persoalan ini pada dasarnya merupakan pengembangan dari konsep tauhid yang terkandung dalam kalimat *tahlil* dalam Ayat Kursi. Acuan diskusi ini terletak dalam konsep esa (*waḥdah*) dalam kalimat tersebut dan konsep wujud. Ia mengatakan bahwa melalui penyingkapan spiritual, didapati bahwa keduanya merupakan sesuatu yang satu, baik dalam esensi (*zātan*) maupun hakikatnya (*ḥaqīqatan*). Terkait hal ini, ia mengatakan:

“kesatuan’ dan ‘wujud’ seakan keduanya merupakan dua kerabat yang senantiasa berdampingan satu sama lain. Ketika salah satunya bermanifestasi, maka yang lainnya juga ikut bermanifestasi.” (Ṣadrā t.th.: 64).

Berdasarkan pernyataannya didapati bahwa ia menegaskan konfirmasinya terhadap konsep *waḥdatul wujūd*. Dalam studi yang dilakukan oleh Syaifan Nur, konsep *waḥdatul wujūd* Mullā Ṣadrā bisa dideskripsikan sebagai “keesaan *wujūd* (eksistensi/ada) dan keanekaragaman *wujūd* (eksisten/sesuatu yang ada) (Nur 2012: 172-173). Hal ini diinterpretasikan berdasarkan tingkatan atau gradasi wujud bahwa Yang Esa bermanifestasi dalam yang beranekaragam dan sebaliknya.

Materi Kosmologis: The Nature of Human Being Perspektif Mullā Ṣadrā

Salah satu materi kosmologis dibincang Mullā Ṣadrā dalam membahas hakikat penciptaan manusia. Hal ini ia sampaikan ketika menafsirkan al-Baqarah: 256, tentang Tuhan yang “mengeluarkan kaum beriman dari kegelapan menuju cahaya” (*yukhrijuhum min aẓ-ẓulumāt ilā an-nūr*). Ia mulai dengan makna cahaya (*an-nūr*) dalam ayat ini yang dimaknainya dengan “cahaya keimanan yang merupakan fitrah setiap manusia” (*nūr rūḥāniyyah wa al-īmān al-fiṭrī*), dengan kata lain, cahaya yang dimaksud adalah fitrah Islam. Sedangkan kegelapan (*ẓulumāt*) yang dimaksud oleh ayat ini adalah

watak kebinatangan yang tersekap dalam jiwa-jiwa kasar (Ṣadrā t.th.: 250). Persoalan selanjutnya adalah bagaimana menjelaskan ayat di atas yang mengatakan bahwa manusia bisa berpindah dari “cahaya” menuju “kegelapan” dan sebaliknya? Apa maksud hadis Nabi yang terkenal bahwa setiap manusia lahir dengan membawa “fitrah”-nya? Pada gilirannya, ia masuk ke dalam perdebatan watak dasar manusia (*the nature of human being*).

Terkait hal tersebut, ia memasuki diskusi kosmologinya yang khas. Manusia, menurutnya berasal dan terdiri dari dua realitas yang berbeda; di satu sisi ia berada pada ‘*ālam al-‘amr* (alam perintah) dan di sisi lain ia berada pada ‘*ālam al-khalq* (alam penciptaan). Dengan demikian, ia memiliki dua fitrah pada saat yang sama. Fitrah manusia di ‘*ālam al-‘amr* adalah “cahaya” spiritual yang tinggi atau sekali waktu juga disebut dengan *al-malakūt al-a’lā*. Sedangkan, fitrahnya di alam penciptaan adalah “jiwa yang gelap” (*nafs zulmāniyyah*). Di antara keduanya terdapat pertentangan tarik ulur dalam pembentukan manusia dan jiwanya (Ṣadrā t.th.: 250). Singkatnya, dari ‘*ālam al-‘amr*, hakikat manusia adalah cahaya ruh-nya, sedangkan dari ‘*ālam al-khalq*, nafsu-nafsu menjadi watak dasarnya.

Ruh, lanjut Mullā Ṣadrā, senantiasa berkehendak untuk dekat dengan penciptanya, sedangkan nafsu selalu ingin menjauh dari pemiliknya. Keduanya sama-sama ingin menundukkan pemiliknya dan selalu berselisih dan tarik menarik satu sama lain. Selain itu keduanya juga memiliki pelindung yang menjaga masing-masing. Penolong ruh adalah Allah dengan akhlak-akhlak terpuji (*akhlāq ḥasanah*) dan potensi-potensi ruhani (*quwā rūḥāniyyah*) sebagai bala tentaranya, sedangkan penolong nafsu adalah *ṭāghūt* dengan bala tentaranya yakni ketidaktahuan (*jahālāt*), sifat tercela (*al-ṣifat aẓ-ẓamimah*), dan watak peperangan dan perselisihan (*muḥārabah wa muṭāradah*) (Ṣadrā t.th.: 251). Kedua belah pihak akan senantiasa berperang untuk menundukkan hati pemiliknya.

Pada akhirnya ia juga mengakui bahwa mayoritas manusia telah dikalahkan oleh hawa nafsunya sendiri. Atas dasar inilah para utusan Tuhan diutus kepada segenap umat manusia untuk menyucikan jiwa dari segala kegelapan yang meliputinya (Ṣadrā t.th.: 252). Di lain pihak, Tuhan juga memberikan kekuasaan kepada setan untuk menolong para pengikutnya agar ruh mereka digiring dari cahaya menuju kegelapan. Hal ini diutarakan dalam rangka menjelaskan bahwa keduanya tetap berada dalam *qaḍā* Allah dan atas kekuasaan-Nya (Ṣadrā t.th.: 251-252).

Eskatologi: Hakikat Surga dan Neraka

Persoalan eskatologi Mullā Ṣadrā dalam *Tafsīr Āyat al-Kursi* di antaranya terlihat dalam penjelasan terkait surga dan neraka, ketika ia menafsirkan penggalan terakhir Surah al-Baqarah/2: 256, “mereka itulah penghuni neraka” (*ulā’ika aṣḥāb an-nār*). Ia mengatakan bahwa surga dan neraka memiliki dua hal; forma (*ṣūrah*) dan realitas (*ḥaqīqah*) (Ṣadrā, t.th.: 264).

Forma surga, lanjut Mullā Ṣadrā, telah digambarkan dalam beberapa ayat Al-Qur’an, di antaranya “surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai” (Surah al-Baqarah/2: 25) dan “di dalamnya terdapat buah-buahan bagi para penghuni surga” (Surah Muḥammad/47: 15). Adapun forma neraka juga disebutkan dalam beberapa ayat Al-Qur’an, di antaranya, “*ḥuṭamah* (api yang dinyalakan)” (Surah al-Humazah/104: 5), “yang mengelupas kulit kepala, yang memanggil orang yang membelakang dan yang berpaling dari agama” (Surah al-Ma’ārij/70: 16-18), dan beberapa gambaran lainnya. Dalam perspektif Mullā Ṣadrā, beberapa karakteristik di atas hanya sebatas “deskripsi sensorik” bagi surga dan neraka di alam dunia. Hal ini dilakukan untuk memberikan pemahaman terhadap manusia yang notabene masih berada di level wujud yang paling rendah (Ṣadrā t.th.: 265).

Di lain pihak, hakikat atau realitas sesungguhnya dari keberadaan surga dan neraka, merupakan sesuatu yang lain. Terkait hal ini, ia mengatakan:

“Realitas neraka adalah jauh (*al-bu’d*) atau kurangnya (*an-nuqṣān*) seseorang dari rahmat Yang Maha Pengasih, bahkan terputus dengannya. Ia bukan sumber semua itu, akan tetapi merupakan sebuah substansi yang menjadikan seseorang berada pada puncak kejauhan dan keterputusan dengan kasih sayang Tuhan ... Sedangkan hakikat surga adalah kedekatan (*al-qurb*) dengan Tuhan dan bersanding (*mujāwarah*) dengan-Nya. Dalam artian bahwa surga adalah sesuatu yang dengannya, seseorang bisa berada di dekat Tuhan dan bersanding dengan-Nya. Hal ini diposisikan dalam konteks kedekatan dengan kasih-sayang atau rahmat Tuhan (Ṣadrā t.th.: 264).

Hal ini harus dilihat dalam konteks wujud sebagai sebuah realitas yang memiliki gradasi atau kebertingkatan (*tasykīk*), di satu sisi dan seluruh yang ada berada dalam korespondensi terhadap level-level wujud tersebut. Surga merupakan sebuah level wujud di mana manusia bisa berada bersanding dengan Tuhan sebagai sumber pancaran wujud, sedangkan neraka merupakan sebuah realitas wujud yang berada pada titik terjauh dari sumber wujud tersebut. Dalam hal ini, arti penting konsep gerak trans-substansial menemukan momentumnya. Konsep gerak trans-substansial merupakan salah satu inti pemikiran Mullā Ṣadrā. Gerak di sini terjadi dalam wilayah metafisika. Ia terjadi pada segala sesuatu baik benda material atau ruhani. Gerakan pada materi menuju kehancuran, sedangkan gerakan pada jiwa

menuju kesempurnaan. Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa dengan gerakan substansial, segala yang ada di alam semesta sedang bergerak secara vertikal sehingga mencapai realitas sempurnanya (Ḥasan 2005: 212).

Dengan demikian, sebagaimana disimpulkan oleh Fazlur Rahman, kehidupan setelah mati dalam pandangan Mullā Ṣadrā pada dasarnya hanya bersifat nisbi saja. Hal ini dikarenakan bahwa intelek dan jiwa telah sejak awal memiliki wujud transenden sebelum dunia ini, akan tetapi keduanya bukan intelek dan jiwa manusia. Hal ini dikarenakan manusia senantiasa bergerak dan berkembang, termasuk jiwa manusia. Penjelasan bahwa kehidupan setelah mati merupakan sesuatu yang relatif, misalnya dicontohkan dengan kehidupan tumbuh-tumbuhan yang merupakan “kehidupan setelah mati” bagi benda-benda inorganik, kehidupan binatang setelah matinya tumbuh-tumbuhan, dan kehidupan manusai adalah setelah matinya kehidupan binatang (Rahman 2010: 333-344). Dengan demikian, kehidupan jiwa dengan tubuh astralnya masing-masing merupakan kehidupan setelah manusia di alam dunia. Oleh karenanya, dalam menyebut fase ini ia seringkali menyebutnya dengan istilah *an-nasy’ah aš-šāniyah* (kejadian/kehidupan kedua) atau *an-nasy’ah al-ukhrā* (kehidupan yang lain).

Isu-isu “Onto-Epistemologis” Terkait Tafsir Al-Qur’an

Tema terakhir yang menempati peran sentral dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī* adalah terkait ilmu-ilmu Al-Qur’an. Tema inilah yang pada gilirannya akan menentukan di posisi mana Mullā Ṣadrā berdiri di antara beberapa corak atau kelompok yang telah lama dikenal dalam wacana Tafsir Al-Qur’an. Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa ketika berbicara tentang Mullā Ṣadrā, pertanyaan semacam “apakah pengetahuan itu ada?” masih memiliki relevansi dalam membincang teori pengetahuan. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa perbincangan terkait tafsir memasuki wilayah yang disebut sebagai “onto-epistemologis”. Teori pengetahuan Mullā Ṣadrā termasuk unik karena berbeda dengan teori pengetahuan kontemporer yang memisahkan epistemologi dari ontologi. Pemisahan antara keduanya berawal dari Descartes kemudian menjadi benar-benar terpisah di tangan Immanuel Kant. Adapun dalam perspektif Mullā Ṣadrā, baik ontologi maupun epistemologi tak ubahnya seperti dua sisi dari satu mata uang yang sama (Rezaee dan Mansur 2009). Berikut ini adalah beberapa tema yang berkaitan dengan wacana *‘ulūm al-Qur’ān* konvensional yang terdapat dalam sela-sela materi tafsir Mullā Ṣadrā dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*.

Ayat Mutasyābihāt: Polisemi Vertikal

Salah satu *trademark* dalam teori Tafsir Mullā Ṣadrā adalah terkait keber-

tingkatan makna Al-Qur'an yang sebelumnya dipopulerkan oleh tradisi tafsir sufistik dan esoterisme Syiah. Salah satu tema yang representatif adalah terkait ayat *mutasyābihāt*. Tema ini merupakan salah satu wacana *'ulūm al-qur'ān* konvensional yang paling banyak disorotinya. Tema ini juga dimuat dalam *Mafātiḥ al-Gayb*, bahkan ia menulis sebuah kitab tersendiri yang berjudul *Mutasyābih al-Qur'ān*. Dalam *Tafsir Āyat al-Kursī*, menurut Mullā Ṣadrā, salah satu lafaz Al-Qur'an yang notabene *mutasyābihat* adalah kata "*al-Kursī*" itu sendiri. Untuk hal tersebut, ia menyediakan sebuah pembahasan tersendiri dalam tajuk *fī tafsīri lafẓ al-kursī wa gairihī min al-alfāẓ at-tasybīhiyyah* (Ṣadrā t.th.: 150).

Di dalamnya, ia menyebutkan tiga kelompok dalam memaknai ayat-ayat ekuivokal tersebut; *pertama*, kelompok literalis/ahli bahasa, yang diwakili oleh pengikut Aḥmad bin Ḥanbal, Karrāmiyyah, dan para ahli hadis. Menurut Mullā Ṣadrā, metode yang mereka gunakan adalah mempertahankan makna literal ayat. *Kedua*, kelompok rasionalis yang menafsirkan sesuai dengan kaidah-kaidah logis dalam rangka menyucikan Tuhan (*tanzīh*) dari segala atribut kontingensi. Dalam hal ini, mereka melakukan *ta'wīl* atas ayat *mutasyābihāt* dengan memalingkannya kepada makna lain secara figuratif (*mujarrad at-takhyīl*). *Ketiga*, kelompok *al-rāsikhūna fī al-'ilm*, yakni mereka yang tetap mempertahankan makna literal pertama akan tetapi disertai dengan sebuah telaah atas makna tersebut dengan menyingkap "ruh makna" yang terkandung di dalamnya (Ṣadrā t.th.: 150).

Mullā Ṣadrā menyatakan afirmasinya terhadap kelompok terakhir. Kelompok pertama, menurutnya telah gagal menemukan makna esoteris Al-Qur'an dan terjebak dalam permainan tekstualitas. Kelompok kedua juga dibantah Mullā Ṣadrā karena telah melakukan invalidasi makna literal yang menjadi makna pertamanya, padahal hal tersebut merupakan prasyarat utama dalam memahami lebih dalam ayat tersebut. Cara mereka juga berimplikasi kepada produksi makna yang figuratif atau metaforis, sehingga juga menginvalidasi sebuah "realitas" yang terkandung dalam makna kata tersebut. Adapun kelompok ketiga menurutnya merupakan yang paling menepati kebenaran, karena di samping tidak keluar dari makna literal, mereka juga mendasarkan diri kepada visi spiritual dalam menyingkap makna ayat tersebut (Ṣadrā t.th.: 150-168). Terkait hal ini ia mengatakan:

"yang benar adalah mempertahankan bentuk literalnya (*ẓawāhir*) sesuai dengan mana asalnya ... kemudian, visi yang benar berdasarkan fitrah yang suci telah menyingkap bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an tidak hanya terbatas kepada hal-hal material/ekstrinsik ..." (Ṣadrā t.th.: 158-159).

Dalam memaknai ayat *mutasyābihāt*, ia menggunakan model polisemis, bahwa ekuivokalitas makna memunculkan makna beragam yang

berdiri dalam beberapa dimensi yang berbeda secara vertikal. Toshihiko Izutsu, sebagaimana dikutip oleh Latimah P. Peerwani, mengatakan bahwa ekuivokalitas makna, pada dasarnya berimplikasi kepada sebuah ambiguitas, ketidakpastian, dan indeterminasi. Ketika beberapa makna yang berbeda tersebut berdiri dalam dimensi yang sama, ia disebut dengan polisemi horizontal (Peerwani 2004: 25).

Dalam kasus Mullā Ṣadrā, Al-Qur'an memiliki makna yang multi-dimensional dan digunakan dalam level-level eksistensi yang beragam secara vertikal. Ia misalnya mencontohkan makna dari kata *'arsy* (singgasana) dalam al-Furqān: 59. Dalam signifikansi eksternalnya, ia bisa bermakna "hati" seseorang, dalam makna esoterisnya ia bisa berarti "jiwa hewani" seseorang, dan dalam makna yang lebih tinggi lagi ia bermakna "intelekt" atau "jiwa rasional" seseorang (Ṣadrā 1984: 88).

Mullā Ṣadrā tidak secara eksplisit menyebutkan makna kata "*al-kursi*". Pada dasarnya ia menolak makna figuratif (*majāzī*) dan fiktif. Ia menegaskan bahwa pemaknaan secara literal lebih mendekati kebenaran daripada pemaknaan figuratif di atas, meski demikian, bagi mereka yang telah memiliki ketersingkapkan spiritual, makna suatu ayat tidak hanya berhenti pada aksentuasi sensorik, akan tetapi ia semakin berlapis secara vertikal.

Dalam hal inilah, makna polisemi vertikal menemukan momentumnya. Setelah berpanjangan lebar membantah kelompok literalis dan rasionalis, ia kemudian menghubungkan penjelasan ini dengan materi kosmologis, bahwa segala sesuatu yang berada di alam dunia ini merupakan arketip jasmaniah bagi sebuah realitas yang berada di alam yang lebih tinggi. Terkait hal ini ia mengatakan:

"Kita katakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam (material/sensorik) ini, merupakan sebuah arketip atau representasi bagi sesuatu di alam rohani, yakni alam malakut, seakan-akan dia adalah ruh maknanya ... representasi jasmaniah merupakan tangga bagi makna rohaninya" (Ṣadrā t.th.: 172).

Penjelasan kosmologis ini pada dasarnya dihadirkan dalam rangka memberikan basis metafisik terhadap pemaknaan ayat *mutasyābihāt* tersebut. Alasan mempertahankan makna literal adalah karena forma sesuatu di alam rohani hanya bisa diketahui melalui formanya di alam sensorik, dan sebaliknya. Dalam hal ini, segala sesuatu yang berada di alam dunia ini merupakan sebuah representasi jasmaniah dari forma lain di level eksistensi yang lebih tinggi. Hal yang sama berlaku bagi Al-Qur'an, ia mencakup beberapa kata yang memiliki makna di alam sensorik ini dan juga memiliki makna lain yang lebih tinggi berdasarkan korespondensi level wujud (Musadad 2016: 152-167).

Al-Qur'an dan Pembacanya: Mufassir, Mu'awwil, dan Muḥaqqiq

Perbincangan terhadap beberapa kecenderungan dalam membaca ayat-ayat *mutasyābihāt* mengantarkan diskusi Mullā Ṣadrā kepada beberapa tipe pendekatan dalam interaksi dengan Al-Qur'an. Di dalam *Tafsir Ayat al-Kursī*, ia setidaknya membedakan antara tiga kelompok epistemologis dalam pembacaan Al-Qur'an; *mufassir*, *mu'awwil*, dan *al-'arif al-muḥaqqiq* (Ṣadrā t.th.: 172).

Kelompok pertama dan kedua pada dasarnya berada dalam satu kluster, tetapi kelompok kedua lebih melakukan interpretasi secara lebih filosofis dan logis, sedangkan kelompok terakhir dianggap Mullā Ṣadrā sebagai yang tertinggi dari ketiganya. Dalam pandangannya, kelompok *mufassir* masih berkuat kepada urusan eksoteris (*al-qasyr*) dan berada di level yang berbeda dengan kelompok *al-'arif al-muḥaqqiq* yang telah mampu melakukan penyingkapan spiritual dalam menggali makna terdalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Berdasarkan istilah yang ia gunakan, jelas bahwa Mullā Ṣadrā terpengaruh oleh tradisi tradisi sufisme. Istilah *al-muḥaqqiq*, yang sering kali ia gunakan dalam berbagai kesempatan dalam karyanya menempati peran sentral dalam sufisme. Tujuan dari spiritualitas Islam menurut keyakinan para sufi adalah *taḥqīq* atau aktualisasi kebenaran dan realitas. Ia seakar kata dengan *al-ḥaqq al-ḥaqqīqah*. Pada akhirnya ia berujung kepada pencarian jalan Tuhan, bahwa aktualisasi tersebut secara prinsipil adalah mencapai yang Riil dalam arti sebenarnya (Tuhan) dan melihat segala sesuatu di bawah naungannya (Chittick, 2015: 1737). Kelompok yang disebut *al-muḥaqqiqūn* adalah mereka yang telah mampu mengaktualisasikan realitas dan menyingkap kebenaran sejati.

Al-'Aql al-Qur'ānī: Sebuah Akulturasi Nomenklatur

Pada gilirannya, interaksi antara filsafat dan materi tafsir Al-Qur'an juga terlihat dalam konteks leksikon. Dalam *Tafsir Ayat al-Kursī*, telah terjadi perpaduan antara istilah Qur'an dan istilah filsafat Islam. Hal ini misalnya terlihat dari sebuah istilah yang disebutnya dengan *al-'aql al-Qur'ānī* (intelekt Qur'ani) sebagai sebuah istilah lain yang ia ciptakan untuk menyebut intelek pertama (*al-'aql al-awwal*).

Intelek pertama merupakan bagian dari konsep emanasi yang populer di dalam kajian kosmologi filosof neo-platonis. Gagasan emanasionisme merupakan warisan khazanah intelektual Yunani yang berpenetrasi ke dalam khazanah Islam. Ia bisa ditemui dalam filsafat Plato dan Aristoteles. Pada dasarnya emanasi adalah sebuah teori yang menjelaskan bagaimana asal usul dan struktur realitas dengan membuat postulat terkait adanya se-

buah prinsip transenden yang menjadi asal muasal segala sesuatu dengan sebuah proses yang disebut dengan emanasi (Merlan 2006: 3/188).

Gagasan ini menjadi salah satu yang paling diminati oleh para filosof muslim. Hal ini sebagaimana terlihat dalam kosmologi Ibnu Sina. Menurut Nasr, salah satu basis metafisika Islam adalah keberadaan “ada yang nis-caya” (*wājib al-wujūd /necessary being*). Kontemplasi *wājib al-wujūd* atas dirinya sendiri, memunculkan “intelekt pertama” (*al-‘aql al-awwal*) yang menjadi awal mula bagi seluruh penciptaan. Selanjutnya, kontemplasi intelekt pertama terhadap *wājib al-wujūd* dan terhadap dirinya sendiri melahirkan intelekt kedua (*al-‘aql as-sānī*), demikian seterusnya sampai kepada intelekt ke-10 (Nasr 2006: 141).

Dalam perspektif sufisme, intelekt pertama juga sepadan dengan “realitas Muhammad” (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*), sebagai asal mula penciptaan semesta. Dalam bahasa Mullā Ṣadrā, hal ini lantas disebut dengan suatu istilah yang menarik, yakni “intelekt Qur’ani”. Terkait hal ini ia mengatakan:

“... dengan demikian, diketahui bahwa yang diberikan izin untuk memberikan syafa’at tiada lain adalah *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*, yang pada awalnya disebut juga dengan *al-‘aql al-awwal* (intelekt pertama), *al-qalam al-a’lā* (pena semesta tertinggi), dan *al-‘aql al-qur’ānī*.” (Ṣadrā t.th.: 128)

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa di tangan Mullā Ṣadrā, materi filsafat neo-platonis dan mistisisme dikemas dalam sebuah ekspresi Qur’ani. Hal ini tentunya tidak lepas dari sebuah sintesis besar yang kreatif antara khazanah filsafat Islam di satu sisi, dan tradisi penafsiran Al-Qur’an di sisi lain yang tercermin dalam sosok Mullā Ṣadrā. Lahirnya idiom *al-‘aql Al-Qur’ānī* menunjukkan bagaimana khazanah filsafat Islam dan Al-Qur’an memiliki sebuah pertautan epistemologis yang sangat kuat dalam sejarah Islam.

Melacak Relasi Antara “Menafsir” dan “Berfilsafat” dalam Pemikiran Mullā Ṣadrā

Dalam survei Mohammed Rustom (2008: 75) terdapat dua domain yang harus diurai dalam membaca seorang filosof yang menafsirkan Al-Quran seperti Mullā Ṣadrā, yakni “*act of philosophy*” dan “*act of reading scripture*”. Istilah pertama menjadikan seseorang sebagai filosof (*philosopher*), sedangkan yang kedua merujuk kepada seorang penafsir kitab suci (*scriptural exegete*). Kedua domain ini terlihat jelas dalam setiap uraian dalam *Tafsīr Āyat al-Kursī*, tidak hanya bersandar kepada materi “tafsir”, tetapi juga mengkomodasi materi filosof.

Beberapa penjelasan sebelumnya mengantarkan kepada sebuah kesimpulan bahwa kedua hal tersebut melebur menjadi satu dalam konstelasi pemikiran Mullā Ṣadrā. Sebagaimana dijelaskan di latar belakang penulisan *Tafsir Āyat al-Kursī*, disebutkan bahwa tugas merenungkan kitab suci merupakan bagian dari tugas dari seorang hamba yang memang meyakini akan keajaiban ciptaan Tuhan. Para *sālik* yang sedang mengambiah “jalan” menuju Tuhan dan bagi mereka yang mau merenungkan ciptaan-Nya, menelusuri rahasia kitab suci yang penuh lautan makna merupakan sesuatu yang menjadi bagian integral dari refleksi semesta itu sendiri. Terlihat bagaimana ia menempatkan tafsir Al-Qur’an—yang notabene merupakan sebuah aktivitas “*reading scripture*” dalam aktivitas kontemplatif atas alam semesta (Ṣadrā, t.th.: 10). Model perpaduan antara tafsir Al-Quran dan filsafat dalam karya tersebut bersifat komplementer; menafsir semesta wujud, berarti menafsir Al-Qur’an, dan membincang Al-Qur’an juga dengan serta merta membincang dan berefeksi tentang semesta wujud.

Sebagian mungkin beranggapan bahwa karya tafsir semacam ini tidak lain hanya sebuah bentuk *eisegesis* (dari gagasan ke teks) dalam mode interpretasi yang mencari ayat-ayat tertentu untuk pembenaran gagasan filosofis tertentu. Akan tetapi, fakta bahwa karya tafsir Mullā Ṣadrā ini mendahului karya-karya filsafatnya, telah membantah hal tersebut; ia justru berfilsafat bersamaan atau bahkan didahului dengan “menafsir” kitab suci Al-Qur’an dan ia menjadi inspirasi yang membuatnya berfilsafat. Kekentalan antara tafsir dan filsafat dalam karya ini terlihat dari akulturasi nomenklatur semacam “intelekt Qur’ani” (*al-‘aql al-qur’āni*) sebagaimana telah dijelaskan. Dalam Mullā Ṣadrā, sebuah persinggungan kreatif antara tafsir Al-Qur’an dan filsafat Islam menemukan momentumnya.

Kesimpulan

Berdasarkan beberapa pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa *Tafsir Āyat al-Kursī* merupakan salah satu karya yang mewakili khazanah tafsir filosofis dalam tradisi tafsir Al-Qur’an yang terlahir dari seorang teosof muslim yang representatif. Di dalamnya, terdapat beberapa materi yang bisa dikatakan berbeda dengan tradisi tafsir yang selama ini dikenali. Penelusuran terhadap kitab *Tafsir Āyat al-Kursī* menunjukkan bagaimana seorang filosof muslim membawa Surah al-Baqarah/2: 255-257 ke dalam beberapa diskusi filosofis yang mendalam, mencakup metafisika, kosmologi, eskatologi dan beberapa isu *ulūmul-Qur’ān* yang dibingkai dalam kerangka onto-epistemologi. Pembacaan terhadap relasi antara “menafsir” dan “berfilsafat” dalam konstelasi pemikiran Mullā Ṣadrā sebagai seorang filosof yang menafsirkan Al-Qur’an juga menunjukkan bahwa dikotomi antara—

meminjam bahasa Rustom—*act of philosophy* dan *act of reading scripture* pada dasarnya tidak bisa diterapkan dalam kasus Mullā Ṣadrā, keduanya melebur menjadi suatu model kontemplatif dalam membaca Al-Qur'an.

Ucapan Terima Kasih

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Mohammed Rustom di Carleton University, Kanada, atas sarannya terkait obyek penelitian ini, juga kepada *blind reviewer* Jurnal *Suhuf* yang telah memberikan catatan kritis terhadap artikel ini.

Daftar Pustaka

- Bisaab, Rula J. 2004. *Converting Persia; Religion and Power in Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Black, Anthony. 2001. *Sejarah Pemikiran Politik Islam*. Terj. Abdullah Ali & Mariana Ariestiyawati. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Chittick, William C. 2015. "The Qur'an and sufism." Dalam Nasr, Seyyed Hossein, dkk. ed., *The Study Qur'an: A New Translation and Commentary, 1737-1749*. San Fransisco: HarperOne.
- . 1998. *The Self Disclosure of God: Principles of Ibn Arabi's Cosmology*. New York: State University of New York Press.
- Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadain Sherrard. London/ New York: Kegan Paul Internasional, kerja sama dengan The Institute of Ismaili Studies.
- Iṣfahānī, Hāmid Najī, ed. 2001. *Majmū' Rasā'il Falsafiyah li Ṣadr ad-Dīn Muḥammad asy-Syīrāzī*. Beirut: Dār Iḥyā Turāts 'Arabī.
- Kalin, Ibrahim. 2010. *Knowledge in Later Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Kamal, Muḥammad. 2006. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Khamenei, Sayyid Muḥammad. 2006. *Masār Falsafah fī Īrān wa al-Ālam Khilāla 'Ishrīna Qarnan*. Teheran: Mu'assasat Ṣadrā li al-Ḥikmat al-Islāmiyyah.
- Merlan, Philip. 2006. Emanationism. Dalam Borchert, Donald M., ed., *Encyclopedia of Philosophy 2nd Edition*. Farmington Hills: Thomson Gale.
- Mullā Ṣadrā. t. th. "Tafsir Āyat al-Kursī," dalam Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Intisyārat Bīdar.
- . 1981 *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- . 1984 *Mafātiḥ al-Ghaib*. Teheran: The Islamic Iranian Academy of Philosophy.
- . 2000. *al-Masyā'ir*. Beirut: Mu'assasāt Tārīkh al-'Arabī.
- Musadad, Asep N. 2016. "Mullā Ṣadrā's Ontological Perspective on the Qur'an." *Al-Bayan*, 14 (2): 152-167.
- Muthahhari, Murtadha. 2002. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*. Terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman, ed. 2002 *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*. Terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan.
- . 2006. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in Land of Prophecy*. New York: State University of New York.
- . 1978. *Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Newman, Andrew J. 2006. *Safavid Iran: Rebirth of A Persian Empire*. London. I. B. Tauris.
- Nur, Syaifan. 2012. *Filsafat Hikmah Mulla Sadra*. Yogyakarta: RausyanFikr Institute.
- Peerwani, Latimah-Parvin. 2004. "Translator's Introduction," dalam Mullā Ṣadrā Shirāzī. *On Hermeneutic of the Light Verse*. Terj. Latemah P. Peerwani. London, ICAS Press.

- Rakhmat, Jalaluddin. 2004. "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca-Ibnu Rusyd," dalam Mullā Ṣadrā, *Kearifan Puncak*. Terj. Dimitri Mahayana. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, Fazlur. 2010 *Filsafat Ṣadra*. Terj. Munir A. Mu'in. Bandung: Pustaka Setia.
- Razavi, Mehdi Amin. 1997. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Surrey: Curzon Press.
- Rezaee, Hossein Sheykh dan Mohamamad Mansur. 2009. "Knowledge as Mode of Being: Mullā Ṣadrā's Theory of Knowledge." *Sophia Perennis*, No. 4, 19-42.
- Rizvi, Sajjad. 2007. *Mulla Ṣadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford University Press.
- Rustom, Mohammed. 2008. "Approaching Mulla Ṣadra as Scriptural Exegete." *Comparative Islamic Studies*. Vol. 4. No.1, 75-96.
- Wahyudi, Yudian. 2006. *Ushul fiqh versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Nawesea Press.