

**RELASI FILSAFAT DENGAN AL-QUR'AN DALAM
PANDANGAN MULLĀ ṢADRĀ**

Disusun Oleh:

Junia Nurjannah

(NIMKO: 6912030215006)

Dosen Pembimbing:

Nano Warno, Ph.D

SKRIPSI

Diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi gelar sarjana

**PROGRAM STUDI AQIDAH dan FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA
JAKARTA 2020**

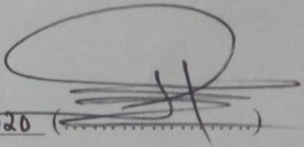
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

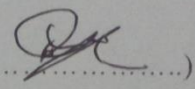
Nama : Junia Nurjannah
Nimko : 6912030215006
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Judul : **Relasi Filsafat dengan Al-Qur'ān dalam
Pandangan Mullā Ṣadrā**

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

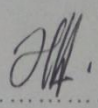
Dr. Humaidi
(Ketua Sidang)

Date 14. Feb. 2020 ()

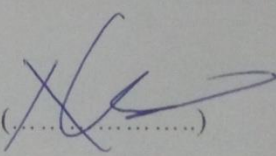
Dr. Abdel Aziz Abbaci
(Penguji I)

Date 14. Feb 2020 ()

Dr. Hadi Kharisman
(Penguji II)

Date 14. Feb 2020 ()

Nano Warno, Ph.D
(Pembimbing)

Date 14. Feb 2020 ()

**RELASI FILSAFAT DENGAN AL-QUR'AN DALAM
PANDANGAN MULLĀ ṢADRA**

Disusun Oleh:

JUNIA NURJANNAH

NIMKO: 6912030215006

Pembimbing:

Dr. Nano Warno

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan karya asli penulis. Kecuali kutipan-kutipan yang jelas sumbernya. Apabila terdapat plagiasi maka penulis siap menerima sanksi dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Jakarta, 20 Januari 2020


METERAI
TEMPEL
No. 20
6601FAHF326631447
6000
ENAM RIBURUPIAH
JUNIA NURJANNAH

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	s	=	ص	l	=	ل
h	=	ح	d	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	t	=	ط	n	=	ن
d	=	د	z	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek : a = اَ; I= إ; u = أُ

Panjang : ā = آ; i= إ; ū= أ

Diftong : ay = آي; aw = أ

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal في معرفة الله ditulis *fi ma'rifat Allah*. Ta' marbutah yang bersambung dengan kata lain tetapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis ‘h’, seperti lafal المدينة الفاضلة ditulis al-Madinah al-fadilah.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasikan dengan huruf yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis 'aqliyyah, فعليّة ditulis *fi'liyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدوّ ditulis 'aduww.

E. Kata sandang

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

F. Pengecualian transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia dengan menjadikan bahasa Indonesia seperti lafal اللهسنة maka akan ditulis sunnatullah, dan juga asma al-husna seperti الرحمنعبد maka akan ditulis Abd

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Assalāmu'alaikum Wr.Wb

Alhamdulillah, segala puji syukur bagi Allah Swt. yang telah memberikan nikmat kepada kita semua, khususnya nikmat kekuatan dan kesempatan bagi penulis dalam menyusun dan menyelesaikan penellitian ini. Sholawat dan salam selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammas Saw, keluarga, sahabat dan untuk kita semua selaku umatnya.

Suatu kebanggaan tersendiri bagi penulis karena bisa menyelesaikan karya penelitian ini, walaupun penulis menyadari bahwa karya ini tidaklah sempurna dan tentunya masih perlu bimbingan, kritikan dan saran dari pihak yang lebih ahli, demi perkembangan dalam hal penulisan dan analisa lainnya. Terlepas dari semua itu, semoga karya sederhana ini bisa menjadi sumbangsih besar dalam pemikiran, keputakaan maupun ranah social. Karya ini tidak aka nada di hadapan pembaca jika tanpa orang-orang hebat yang telah membantu dan mendukung dalam proses penyusunannya. Oleh karena itu, penulis menyampaikan banyak-banyak terima kasih kepada:

1. Ibu dan Bapak (Zainiah dan H. Abdul Hamid) yang merupakan penyemenagat pertama dalam hidupku, yang selalu mendoakan peneliti agar sukses. Juga kepada saudara-saudara peneliti (Waliatul Amiza, Alfian Hidayat, Alfin Hidayat, Rizki Farabi, Zahwa Nadira) yang selalu menyemangati peneliti supaya terus berjuang dalam menyelesaikan tugas akhir ini.
2. Dr. Khalid al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Jakarta, yang banyak berperan penuh dalam mengupayakan fasilitas dan ilmu di kampus ini.
3. Dr. Nano Warno, selaku dosen pembimbing skripsi. Terima kasih banyak sudah menerima dan membimbing peneliti dengan sabar, dan selalu memberikan saran yang baik demi terselesainya penelitian ini dengan baik.

4. Dani Nur Pajar.M,Pd.i, selaku dosen PAWA yang selalu memberikan dukungan dan semangat kepada peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini.
5. Reni Rosyida, S.Phil, selaku pembina asrama putri Gandul yang turut serta dan selalu mendorong peneliti supaya selesai penelitian dan selalu membina penulis selama di asrama, terima kasih banyak atas ilmunya yang sangat bermanfaat.
6. Kepada teman-teman WALHASIL angkatan 2015 yang sudah penulis anggap seperti keluarga sendiri, turut serta dalam memberikan dukungan dan semangat kepada penulis sehingga terselesainya penelitian ini.
7. Kepada teman-teman organisasi (HIMMAH NW, KHAZANA VOICE, DKM AL-MUSTHAFA, AHBABULLUGHAH AL-‘ARABIYAH, PSHT,) yang turut serta memberikan semangat dan doa kepada penulis.
8. Kepada Joni Arlan yang sudah memberikan banyak dukungan dan semangat juga kepada penulis, sehingga terselesainya penelitian ini.
9. Kepada semua sahabat penulis yang juga selalu menasehati dan menyemangati penulis.
10. Para penulis buku yang telah menyumbangkan pemikiran dan pengetahuannya dalam buku, jurnal, artikel, skripsi, disertasi dan sebagainya. Semoga Allah selalu memberikan keberkahan dan membalas kebaikan mereka semua dalam membumikan budaya pemikiran dan keilmuannya.

Dengan dukungan semuanya, akhirnya kegiatan penelitian ini dapat terselesaikan. Semoga Allah Swt. senantiasa membalas kebaikan semua pihak yang turut serta dalam penelitian ini dengan balasan yang tidak terhingga. Āmīn

Penulis menyadari bahwa penulisan karya ilmiah ini sangat jauh dari sempurna, dikarenakan keterbatasan pengetahuan dan wawasan yang dimiliki penulis. Oleh karena itu, kritik dan saran sangatlah penulis harapkan demi perkembangan penulisan selanjutnya. Terlepas dari itu, penulis berharap karya ini dapat menjadi sumbangsih pemikiran bagi pembaca dan peneliti selanjutnya.

Wallohul Muwāfiq walhādi ilā Sabīlirrosyā

Wassalāmu'alaikum Wr.Wb

Jakarta, 20 Januari 2020

JUNIA NURJANNAH

ABSTRAKSI

Skripsi ini menjelaskan tentang relasi filsafat dengan Alquran yang dilatarbelakangi oleh munculnya sebagian golongan hingga kini yang memperdebatkan nilai penting filsafat, dan menganggap ajaran-ajaran filosofis merupakan sesuatu yang asing dan bertentangan dengan Alquran. Tentu cara pandang tersebut berseberangan dengan cara pandang para filsuf muslim yang meyakini bahwa adanya relasi antara filsafat dengan wahyu (Alquran), khususnya Mullā Ṣadrā, sehingga peneliti tertarik untuk menulis relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitik dengan menjelaskan dan menganalisa teori-teori yang berkaitan dengan filsafat dan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā. Hasil penelitian ini menjelaskan tentang pandangan Mullā Ṣadrā bahwa Alquran dan wujud merupakan parallel satu sama lain, karena Alquran berasal dari nama Allah yang unik dan mutlak, sehingga sarana yang menyingkap makna bathin Alquran juga akan menjadi sarana untuk membuka makna bathin dari wujud. Kunci untuk memahami aspek yang tidak tampak dari Alquran juga menjadi kunci untuk memahami aspek-aspek atau dimensi yang tidak tampak dari wujud itu sendiri.

Kata Kunci: *Filsafat, Alquran, MullāṢadrā*

DAFTAR ISI

Cover	
Lembar pengesahan sidang skripsi	i
Lembar Plagiasi	ii
Pedoman Transliterasi	iii
Kata Pengantar	v
Abstraksi	viii
Daftar Isi	ix

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Perumusan Masalah	9
1. Identifikasi Masalah	10
2. Pembatas Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Manfaat Penelitian	10
E. Tinjauan Pustaka	10
F. Metode Penelitian	15
1. Jenis Penelitian	
2. Teknik Pengumpulan Data	
3. Analisis Hasil	
G. Sistematika Penulisan	16

BAB II KAJIAN TEORITIS TENTANG FILSAFAT DAN AL-QUR'AN

A. Pembahasan Filsafat	18
1. Makna Filsafat	18
2. Makna Hikmah dan Falsafah	22
3. Filsafat Islam, Muslim, atau Arab?	23
B. Pembahasan Alquran	26
1. Makna Alquran	26
2. Alquran sebagai Wahyu	26
3. Fungsi Alquran	27

4. Dimensi Filsafat dalam Alquran dan Peranannya	30
C. Diskursus Relasi Filsafat dengan Alquran	39
BAB III MULLĀ ṢADRA, BIOGRAFI, KARYA DAN PEMIKIRANNYA	
A. Biografi	47
B. Karya-karya	50
C. Pemikiran FilsafatMullā Ṣadra	55
D. Sumber-sumber Pemikiran Mullā Ṣadra	61
BAB IV ANALISIS TEORITIS	
A. Relasi Filsafat dengan Alquran dalam Pandangan Mullā Ṣadra	64
B. Alquran dan Kaitannya dengan Wujud menurut Mullā Ṣadra	70
BAB V PENUTUP	
G. Kesimpulan	79
H. Kritik dan Saran	79
DAFTAR PUSTAKA	80

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Filsafat Islam sebelum berkembang berawal dari pengaruh pemikiran Yunani, dan tampak dengan jelas pada pokok-pokok pikiran dari para filsuf Muslim. Pemikiran Islam berupa filsafat yang berasal dari produk Yunani tersebut memang tidak dapat dipungkiri, tetapi kita seharusnya menyadari bahwa hal itu tidak sepenuhnya dapat menyelesaikan persoalan kekiniaan, karena konteks persoalan yang dihadapi sudah mengalami banyak perubahan. Oleh karena itu, diperlukan pengkajian kembali terhadap keberadaan filsafat Islam yang lebih sesuai untuk menjawab persoalan kekinian.¹

Seperti yang dikatakan Jan Hendrik bahwa kenyataannya, saat ini masih banyak orang yang menganggap bahwa filsafat adalah suatu kombinasi antara astrologi, psikologi, dan teologi. Tidak mengherankan jika di toko-toko buku terkemuka sekalipun sering terlihat penempatan buku-buku filsafat yang dicampuradukkan begitu saja.² Selain itu, Jan Hendrik juga menegaskan bahwa:

“Karena filsafat disebut juga sebagai induk dari segala ilmu pengetahuan, maka cukup banyak pula orang yang menganggap filsafat sebagai ilmu yang paling istimewa, ilmu yang menduduki tempat paling tinggi dari antara seluruh ilmu pengetahuan yang ada. Karena itu, filsafat hanya dapat dipahami oleh orang-orang tertentu dan bisa dipelajari oleh orang-orang yang memiliki intelektual luar biasa. Sehubungan dengan anggapan itu, ada banyak mahasiswa yang sengaja menghindari mata pelajaran filsafat karena dianggap sangat susah untuk dipahami”³.

¹ Fakhul Mufid, *Perkembangan Ontologi dalam Filsafat Islam*, Jurnal Penelitian, Kudus; (vol.7.no.2, 2013), hal. 276.

² Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta; Kanisius, 1996), hal.

³ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hal. 12

Sebaliknya, ada pula yang mengatakan bahwa filsafat itu tidak berharga untuk dipelajari. Filsafat tidak lebih dari permainan kata yang tidak memiliki makna. Apa gunanya mempelajari filsafat jika tidak bisa memberikan petunjuk tentang bagaimana seseorang dapat meningkatkan keuntungan bagi perusahaannya?. Apa gunanya filsafat yang tidak mampu memberikan petunjuk tentang bagaimana merancang sebuah bangunan yang mampu membuat banyak orang terkagum-kagum. Pada intinya mereka mengatakan bahwa filsafat tidak memiliki kegunaan praktis.⁴

Pembelajaran dan pengajaran filsafat di dunia Islam hingga kini masih terkendala oleh banyak hal. *Pertama*, adanya gambaran keliru belajar filsafat itu sulit dan rumit, di samping anggapan umum bahwa belajar filsafat itu sia-sia, membuang waktu saja karena tidak mendatangkan manfaat ekonomis dan tidak jelas apa gunanya. Menjadi tugas para guru, dosen dan ilmuan untuk menepis anggapan semacam itu dan menerangkan hakikat filsafat dan manfaatnya untuk mengasah keterampilan berpikir analitis, kritis, dan kreatif, serta kemampuan mengutarakan hujah atau argumen secara logis dan ilmiah.

Menurut Syamsudin Arif bahwa terdapat kasus-kasus memprihatinkan di kalangan mahasiswa yang banyak menjadi ateis, melecehkan nabi dan ulama, mengabaikan kewajiban agama, dan sebagainya, hal itu bukan semata-mata disebabkan oleh filsafat sebagai disiplin ilmu, melainkan karena sikap mental yang buruk dan merasa diri hebat, angkuh, membangkang, mengingkari kebenaran, dan melecehkan otoritas.⁵

Terlepas dari itu, sejarah manusia tidak pernah berhenti untuk berusaha mencari kebenaran dan Tuhannya. Bagi sebagian orang, agama yang berpegang teguh pada Alquran bisa menjadi jawaban atas pencariannya, namun demikian, sejak ratusan tahun bahkan ribuan tahun silam, dunia telah diramaikan oleh para filsuf yang selalu terlibat dalam pembicaraan tentang ketuhanan (teologi), bahkan wacana

⁴ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hal. 13

⁵ Syamsudin Arif, *Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversial*, hal. 16

tentang asal-usul alam semesta (ontologi) dan ilmu pengetahuan (epistemologi).⁶

Pembahasan filsafat dan agama bukanlah hal yang tabu dalam dunia Islam. Banyak filsuf yang telah membahas keduanya, mulai dari yang kontra sampai ada yang ingin menyatukan keduanya. *Syari'at* merupakan hukum dari Tuhan, bukan hanya sebatas hukum yang tidak bisa diikuti dengan nalar-nalar filosofis, tetapi Islam turun dengan ajaran-ajarannya untuk dijadikan panutan bagi umat manusia.⁷

Filsafat Islam pada dasarnya bertujuan untuk mempertemukan antara agama dengan filsafat. Permasalahan yang kemudian timbul adalah bagaimana mempertemukan agama sebagai wahyu Tuhan dengan filsafat sebagai hasil ciptaan dan pikiran manusia. Permasalahan ini muncul ketika kebenaran agama harus dipertemukan dengan kebenaran filsafat yang berlandaskan pemikiran dan logika manusia.⁸

Kita ketahui bersama bahwa sejauh perjalanan sejarah, hubungan antara agama dengan filsafat terkadang dekat dan baik, namun juga terkadang jauh dan buruk. Adakalanya para agamawan merintis perkembangan filsafat dan adakalanya pula orang beragama merasa terancam oleh pemikiran para filsuf yang kritis dan tajam.

Dikalangan agamawanpun ada yang beranggapan bahwa, jika agama difilsafatkan maka agama akan turun nilainya, karena agama lebih tinggi nilainya dibandingkan filsafat. Agama berasal dari Tuhan sedangkan filsafat berasal dari hasil produk pemikiran manusia.⁹

Menurut A. Sulaeman bahwa para filsuf yang sekuler kadang-kadang memberi kesan sombong, menganggap dirinya paling benar. Sebab akal menjadi ukuran segala-galanya, dan manusia dengan potensi akal yang dimilikinya mampu menghasilkan sesuatu yang tidak terbatas, bisa merekayasa

⁶ Nuraini, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat dan Sains*, (Universitas Muhammadiyah Ponorogo; Vol.2, No.1, 2016), hal.112

⁷ Nuraini, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat, dan Sains*, hal.113

⁸ Nuraini, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat, dan Sains*, hal.114

⁹ Bahtiar Amsal, *Filsafat Agama*, (Jakarta; Logos Wacana Ilmu, 1999), hal.1

alam dan menundukkannya untuk kepentingan dirinya sendiri. Jelas bahwa tanpa agama, akal mampu mencari kebenaran dan membimbing manusia sendiri.¹⁰

Pada kasus lain, terkadang terjadi bentrokan, dimana para filsuf menjadi korban atas kepicikan dan kemunafikan orang-orang yang mengatasnamakan agama. Misalnya Socrates dipaksa meminum racun atas tuduhan ateis, padahal dalam sejarahnya justru ia berusaha mengantarkan kaum muda kota Athena kepada penghayatan agama yang lebih mendalam.

Selanjutnya, Ibn Rusyd dianggap menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam dengan mengatakan bahwa alam itu *qodim*, Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang *juz'iyat* (partikular), dan tidak ada kebangkitan secara jasmani. Lalu Socrates ditangkap dan dimasukkan ke dalam penjara dan diasingkan hingga meninggal dalam pembuangan.¹¹

Telah kita ketahui bahwa adanya tantangan dan hujatan yang keras sekaligus membabi buta dari kalangan agamawan mengenai kehadiran filsafat ke dalam kajian atau wilayah agama, dimana mereka mengatakan bahwa filsafat sangat bertentangan dengan ajaran agama, khususnya agama Islam. Hal ini terjadi karena adanya sebagian ulama yang memahami dalil secara tekstual saja. Menurut Amin Abdulloh dalam bukunya yang berjudul *Islamic Studies* mengatakan:

Adanya pola pikir keagamaan Islam yang bersifat selalu memandang bahwa ajaran agama seluruhnya bersifat *tauqifi* yaitu yang mengedepankan unsur wahyu daripada akal, bahkan hal-hal yang dicurigai sebagai produk akal akan disebut sebagai bid'ah.¹²

Selain permasalahan di atas, Adanya ulama yang hanya menfokuskan diri pada ilmu-ilmu syariat dan hukum-hukumnya. Tidak mau memahami apa yang dikatakan kaum filosof, sehingga pemikiran filsafat dianggap bid'ah dan

¹⁰A. Sulaeman, *Pergulatan antara Filsafat dan Agama*, (Islamadina, Vol. 9 No.1, Universitas Muhammadiyah Purwokerto, 2010), hal. 85.

¹¹ Louis O.Katt Soff Alih Bahasa Soejono Soemarno, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta; Tiara Wacana, 1996), hal. 4

¹² Amin Abdullah, *Islamic Studies*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2006), Hal.82.

menyesatkan. Menurut mereka bahwa Alquran tidak untuk diperdebatkan, dipikirkan dan ditakwilkan menurut akal pikiran, akan tetapi Alquran untuk diamalkan sehingga dapat dijadikan tuntunan hidup di dunia dan akhirat.¹³

Ibnu as-Shalah seperti yang dikutip Ahmad Hanafi dalam buku *pengantar filsafat Islam* bahwa ketika dimintai pendapatnya tentang tindakan apa yang harus diambil terhadap orang-orang ahli filsafat dan mengajarkan filsafat di sekolah-sekolah umum, ia menjelaskan bahwa “Filsafat adalah pokok kebodohan dan penyelewengan, bahkan kebingungan dan kesesatan. Siapa yang berfilsafat, maka butalah hatinya dari kebaikan-kebaikan syariah yang suci, yang dikuatkan dengan dalil-dalil yang lahir dan bukti-bukti yang jelas. Barang siapa yang mempelajarinya, maka ia bertemankan kehinaan, tertutup dari kebenaran dan terbujuk oleh setan”.¹⁴

Adanya kaum rasionalis yang dipelopori oleh kaum Mu'tazilah dimana mereka lebih mengedepankan akal dari pada wahyu dalam menghadapi permasalahan. Mereka beranggapan bahwa akal mampu membedakan mana yang benar dan salah atau baik dan buruk bahkan mampu mengetahui tentang Tuhan. sehingga tidak ada alasan bagi orang yang bearakal untuk tidak percaya kepada Allah swt, jika tidak mampu mengoptimalkan akalinya maka akan dihukum meskipun wahyu belum turun.”¹⁵

Sementara adanya fakta bahwa dipihak filsuf ada yang mengingkari agama, hal itu terjadi tiada lain karena hilangnya kesempatan mereka untuk mengerti kitab suci agama-agama, karena tidak ingin membahas berabagai isi kitab suci dan cenderung meremehkan isinya, ataupun karena pendeknya pengetahuan mereka tentang kajian-kajian agama.¹⁶ Keadaan seperti ini memungkinkan seorang berbeda pendapat dalam

¹³ Asmoro Akhmadi, *Filsafat umum*, Jakarta PT Raja Grafiika Persada, 2003, hal 93.

¹⁴ Ahmad Hanafi. *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1991, hal 20.

¹⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta; UI Press 1972), hal.103.

¹⁶ A. Sualeman, *Pergulatan antara Filsafat dan Agama*, hal.89.

suatu permasalahan, sehingga salah paham dan saling mengkritik bahkan saling menghujat satu sama lain.

Masalah selalu datang dari dalam diri umat Islam sendiri, karena tidak menjadikan Alquran sebagai pedoman dan petunjuk dalam arti yang sesungguhnya. Ayat-ayat Alquran seringkali digunakan dalam hal-hal yang mengandung *magic* sehingga tidak dijadikan pedoman, melainkan pajangan dan maksud-maksud tertentu, sehingga umat Islam tidak memaksimalkan potensi berpikirnya.¹⁷

Sementara itu, sepanjang perjalanan sejarah, Alquran pernah bersinggungan dengan *falsafah*, yaitu istilah baru muncul sejak penerjemah teks filsafat Yunani kuno ke dalam Bahasa Arab yang dilakukan mulai abad ke tiga Hijriah atau delapan Masehi. Penggunaan istilah tersebut hanya ditujukan pada filsuf muslim yang menguasai berbagai bidang sains rasional dan tidak merujuk pada bidang tertentu.¹⁸

Permasalahan yang perlu digarisbawahi adalah, secara epistemologis, materi filsafat yang dirumuskan oleh para filsuf muslim tidak bisa dipisahkan dari sumber-sumber dasar Islam sendiri yaitu Alquran. Materi filsafat Islam pada hakikatnya menjelaskan tentang penyingkapan hermeunetis mengenai dua hal utama dalam wahyu Tuhan, yaitu di satu sisi sebagai Alquran dan satu sisi sebagai realitas alam semesta.¹⁹ Senada dengan Nasr dan Henry Corbin menyatakan bahwa perbincangan filsafat Islam tidak boleh lepas dari latar belakang utamanya sebagai sesuatu yang terlahir dari komunitas yang meyakini keberadaan sebuah teks Alquran.²⁰

Melalui spirit Alquran dan hadits nabi, para filsuf muslim selalu berupaya secara maksimal dalam menyelaraskan

¹⁷ Amroeni Drajat, *Filsafat Islam; Dimensi Teoritis dan Praktis*, (Medan: Perdana Publishing, 2015), hal.4-5.

¹⁸ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah; Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung; Mizan, 2002), hal. 46.

¹⁹ Seyyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*; Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Banudng; Mizan, 2002), hal. 29.

²⁰ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadain Sherred, London; The Institute of Ismaili, tth, hal.1

pemikirannya dengan ajaran-ajaran Islam. Mereka yakin bahwa rahasia keabadian Alquran terletak pada prinsip rasionalnya. Bahkan keselarasan antara ayat-ayat Alquran dengan prinsip rasional yang kokoh menyebabkan ajaran dan pemikiran para filsuf menjadi selalu hidup, dinamis dan tetap terjaga sepanjang sejarah.

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa upaya penyelarasan ini setia dengan perkembangan filsafat Islam itu sendiri. Hal ini selaras dengan pernyataan al-Farabi sebagai komentator Aristoteles dan guru kedua dari para filsuf peripatetik: “*Syariat yang benar lahir dari pangkal akal, jadi mustahil terjadi pertentangan antara keduanya.*”²¹ Akan tetapi kerja keras para filsuf ini tidak banyak memberikan sebuah keberhasilan yang memuaskan, terutama untuk hal-hal yang berkaitan dengan pembahasan jiwa atau keadaan yang akan dialami manusia setelah kematian, atau hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan setelah kematian.

Upaya tersebut dilanjutkan oleh Suhrawardi dengan melengkapi beberapa perangkat yang tidak dimiliki oleh pendahulunya, yakni selain berpegang pada argumentasi akal untuk menyingkap realitas eksternal, tetapi juga mendalami suluk irfani dan penyucian jiwa. Akan tetapi, secara umum upaya Suhrawardi juga memiliki kekurangan dalam mengafirmasi kebenaran realitas kepada orang lain.

Akhirnya di tangan Mullā Ṣadrā usaha ini tampak mencapai keberhasilan yang sangat besar. Mullā Ṣadrā diwarisi dari filsafat peripatetik, iluminasi dan ajaran-ajaran agama islam. Bertumpu pada ajaran Alquran dan al-Sunnah, ucapan-ucapan para penguasa sebelumnya Mullā Ṣadrā membuat sintesis secara menyeluruh yang selanjutnya dikenal dengan teosofi transedenden (*al-hikmah al-muta’aliyah*). Sebuah filsafat yang diakui telah mampu memberikan argumentasi yang kuat bagi terjalannya keselarasan antara prinsip-prinsip rasional filosofis dan kasyf dengan klaim-klaim keagamaan dari ajaran-ajaran Alquran, ucapan nabi dan para imam suci.

²¹ Kamāl al-Haedary, *Durus fī al-Ḥikmah al-Muta’aliyah*, *Syarh Bidayah al-Ḥikmah*, Vol.1, Dar Faraqid, hal 38

Mullā Ṣadrā adalah tokoh filsafat muslim yang diakui sebagai orang yang paling berjasa bagi lahirnya Filsafat Hikmah. Ia dipengaruhi oleh empat aliran pemikiran Islam klasik pasca Mongol, yaitu peripatetik, Iluminasi, *'irfan* (Gnosis, Sufisme atau Tasawuf), dan *kalam* (teologi islam). keempat aliran tersebut saling mendekat satu sama lain, sehingga mempersiapkan dasar baginya untuk kemudian menciptakan suatu sintesis besar.²²

Seperti yang dijelaskan pada permasalahan sebelumnya, para filsuf muslim sebelum Mullā Ṣadrā masih menyisakan kebingungan dan pertanyaan mengenai bagaimana seharusnya relasi antara filsafat dengan Alqur'an. Selain itu, penulis belum menemukan secara detail dan perhatian khusus mengenai relasi filsafat dengan Alquran. Hingga di tangan Mullā Ṣadrā yang mampu memberikan sumbangsih pemikiran yang unik mengenai relasi filsafat dengan Alquran. Mullā Ṣadrā adalah salah satu filsuf muslim yang memiliki pemikiran yang cukup komprehensif mengenai hal yang terkait. Oleh karena itu penulis tertarik untuk mengkaji tokoh dan pemikiran Mullā Ṣadrā mengenai relasi filsafat dengan Alquran.

B. Perumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang permasalahan di atas, penulis dapat mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

- a. Adanya perbedaan pendapat mengenai istilah filsafat yang banyak melahirkan pandangan-pandangan yang justru mengaburkan makna filsafat itu sendiri. Jika demikian bagaimana hakikat makna dari filsafat itu sendiri?.
- b. Polemik antara agama dan filsafat yang tidak pernah henti-henti karena ada beberapa pemikir yang setuju dan tidak setuju, ada kaum yang beranggapan bahwa hanya dengan belajar filsafat kita semua bisa menemukan kebenaran, sebaliknya ada juga kaum yang

²² Saifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002), hal.42-43

mengesampingkan bahkan menjauhkan diri dari belajar filsafat, karena hanya akan menimbulkan kesesatan berpikir dan dianggap ilmu yang susah untuk dipahami orang awam, bahkan ada yang berusaha mempersatukan keduanya. Jika dipisahkan, apakah cukup jika agama dikaji tanpa perenungan akal atau sebaliknya apakah cukup belajar filsafat tanpa mengetahui dan mempelajari Alquran?

- c. Munculnya sebagian golongan hingga kini yang memperdebatkan nilai penting filsafat dan menganggap ajaran-ajaran filosofis merupakan sesuatu yang asing dan bertolak belakang bagi ajaran agama yang terkandung di dalam ayat-ayat Alquran. Tentu cara pandang tersebut berseberangan dengan cara pandang para filsuf muslim yang meyakini bahwa adanya relasi antara filsafat dengan Alquran. Akan tetapi di antara banyak filsuf muslim, penulis belum menemukan secara detail dan perhatian khusus mengenai relasi filsafat dengan Alquran. Hingga di tangan Mullā Ṣadrā yang mampu memberikan sumbangsih pemikiran yang unik mengenai relasi filsafat dengan Alquran. Oleh sebab itu, bagaimana sebenarnya relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā?

2. Pembatasan Masalah

Sesuai dengan identifikasi masalah di atas, penulis hanya membatasi penjelasan dan menelaah lebih lanjut terkait bagaimana relasi filsafat dan Alquran menurut Mullā Ṣadrā. Karena penulis akan memfokuskan kajiannya pada pemikiran Mullā Ṣadrā tentang hal tersebut.

3. Rumusan Masalah

Adapun rumusan masalah yang dapat penulis angkat untuk dikaji adalah: Bagaimana relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah: Untuk mengetahui relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis, memberikan wawasan mengenai pembahasan tentang relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā.
2. Secara praktis, memberikan sumbangsih dan kontribusi dalam memperkaya khazanah ilmu pengetahuan dalam menyikapi pemikiran dan pandangan masyarakat sosial terkait penelitian tersebut.
3. Memberikan pengetahuan dan wawasan serta menjadi bahan rujukan untuk dikaji lebih mendalam lagi mengenai relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā bagi mahasiswa STFI Sadra dan peneliti lainnya.

E. Kajian Pustaka

Adapun penelitian lain yang mengkaji pemikiran Mullā Ṣadrā dan beberapa hal yang terkait dengan judul peneliti ialah

1. Jurnal *Kanz Philosophia*, Vol.4, No.2, 2014 yang ditulis oleh Kerwanto, ICAS Jakarta. Tulisannya menjelaskan bahwa dalam tafsir atas surah al-A'la Mullā Ṣadrā, melalui karya *Tafsir Qur'anul Karim*, ia mencoba menganalisa dan mengenali makna terdalam dan realitaas ketauhidan, kenabian dan kebangkitan yang diulas secara filosofis. Penelitian tersebut merupakan upaya untuk menggali manfaat dari aspek-aspek terpenting dari sumber-sumber keagamaan yang tergali dari petunjuk Alquran, yang berpadu dengan prinsip-prinsip rasional filosofis dan pengalaman mistik Mullā Ṣadrā.. Kerwanto menjelaskan pada penelitiannya bahwa setiap bab pada tafsir al-a'la diberikan judul dengan tasbih (pernyataan pemujian dan penyucian), dengan tetap memaparkan beragam pokok persoalan terkait metafisika Alquran. Prinsip-prinsip filosofis yang digunakan dalam risalah tafsir *al-a'lā* menjadi salah satu bukti ketidakberjarakan antara filsafat dengan teks-teks

keagamaan. Mullā Ṣadrā menggunakan metode tafsir yang tetap menerima sisi lahiriah Alquran dan mencari misteri-misteri atau berbagai rahasia dengan bantuan intelek (akal), intuisi dan iluminasi Tuhan untuk memperoleh realitas dan makna-makna dibalikinya. Persamaanya ialah sama-sama menjelaskan tentang pemikiran Mullā Ṣadrā, tetapi khusus tafsir filosofi *al-a'la'*, sedangkan peneliti membahas relasi filsafat dengan Alquran dengan menghimpun pemikiran filsafat Mullā Ṣadrā dan menghubungkannya dengan Alquran.

2. Tesis yang ditulis oleh Asep N. Musadad, Mahasiswa Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, dengan judul *Tafsir Alquran dalam Tradisi Filsafat Hikmah ; Analisis Materi Filosofis Tafsir Āyat al-Kursy, karya Mullā Ṣadrā*. Ia menjelaskan bahwa studi Alquran memiliki banyak kontak dengan ilmu-ilmu lainnya, termasuk khazanah filsafat Islam. Persinggungan ini memunculkan sebuah genre yang disebut tafsir falsafi. Filsafat dalam pengertian ini tidak hanya terbatas kepada corak Hellenistik Yunani yang menjadikan *falāsifah* sebagai eksponennya, akan tetapi juga mendenotasi filsafat tipe hikmah (teosofi) yang berkembang di Persia pasca Ibnu Rusyd dengan kelompok *hūkama'* sebagai motor utama aliran ini. Hal terpenting yang harus digarisbawahi adalah bahwa secara epistemologis, materi filsafat yang dirumuskan oleh para filosof muslim tidak bisa dipisahkan dari sumber asasi dalam agama Islam itu sendiri, yakni teks al-Qur'an. Mullā Ṣadrā dengan karya-karyanya mencerminkan persinggungan puncak antara filsafat dan tradisi penafsiran al-Qur'an. *Tafsir Āyat al-Kursy* (merupakan salah satu karya tafsirnya yang pertama dan memuat corak Syi'ah penulisnya, sehingga ia sangat representatif untuk dieksplorasi lebih lanjut.

Penelitian ini mencoba untuk menelusuri sejauh mana persinggungan keduanya lewat analisis materi filosofis

dalam *Tafsīr Āyat al-Kursy*. Hasil penelitian membawa kepada beberapa konklusi. *Pertama*, kitab Tafsir *Tafsīr Āyat al-Kursy* merupakan salah satu karya Tafsir yang ditulis pada fase awal karir penulisnya di tahun 1613 M, tepat setelah ia menyelesaikan kehidupan asketik-nya di Kahak. Ia merupakan tafsir atas QS. al - Baqarah: 255-257 , yang terdiri atas 20 sesi pembahasan yang memuat beberapa tema-tema filosofis. *Kedua*, kitab *Tafsīr Āyat al-Kursy* memuat beberapa tema-tema filosofis, seperti metafisika, kosmologi, eskatologi, soteriologi, sampai dengan beberapa isu ontoepistemologis terkait ilmu-ilmu Alquran yang dikemas dengan filsafat wujud penulisnya yang khas. Dalam hal ini, menafsir Alquran dan berfilsafat telah menjadi suatu kesatuan kontemplatif dalam sistem filsafatnya. Hal ini dikarenakan ia melihat Alquran sebagai salah satu modus dari wujud dan memiliki status makrokosmos.

3. Jurnal yang ditulis oleh Happy Saputra, *Konsep Epistemologi* Mullā Ṣadrā, mahasiswa Fakultas Ushuluddin UIN ar-Raniry, Banda Aceh, 2016. Ia menjelaskan konsep epistemologi yang Mullā Ṣadrā yang dipengaruhi oleh empat aliran pemikiran Islam klasik pasca Mongol yaitu peripatetik, iluminasi, ‘*irfani* (Gnosis, Sufisme atau Tasawuf), dan kalam (Teologi Islam). Keempat aliran tersebut saling mendekat satu sama lain, sehingga mempersiapkan dasar baginya untuk kemudian menciptakan suatu sintesis besar (*grand synthesis*). Filsafat Mullā Ṣadrā, yang lebih dikenal dan lebih populer dengan sebutan *al-ḥikmah al-muta’āliyah*, adalah sejenis hikmah atau falsafah yang dilandasi oleh fondasi metafisika yang murni, yang diperoleh melalui intuisi intelektual, dan diformulasikan secara rasional dengan menggunakan argumen-argumen yang rasional. Namun dalam jurnal tersebut, penulis belum menemukan titik temu relasi antara akal, wahyu dan ‘irfan dalam memperoleh pengetahuan menurut Mullā Ṣadrā dan relasi filsafat dengan Alquran.

4. Jurnal Vol.2, No.1, 2016, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat dan Sains*, yang ditulis oleh Nuraini, Mahasiswi Universitas Muhammadiyah Ponorogo. Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa sebagai pemilik kebenaran yang hakiki, agama menjadi alternatif terakhir dalam pembaruan suatu persoalan dalam ilmu dan filsafat. Namun tidak dapat dipungkiri pula bahwa agama juga tidak terlepas dari filsafat dan ilmu. Jadi hubungan antara agama, filsafat dan ilmu memiliki sisi yang saling berkaitan, saling mendukung dan saling menguatkan. Bahkan ilmu dan filsafat yang tanpa didasari dengan agama hanya akan memberikan kontribusi palsu dalam kehidupan. Perbedaannya, penulis lebih memfokuskan pembahasan tentang filsafat dan Alquran serta relasinya. Namun persamaanya, jurnal ini mengandung penjelasan filsafat dan Alquran.
5. Jurnal sosial dan budaya syar'i, Vol.6, No.1, 2019 yang ditulis oleh Abu Tamrin Mahasiswa program Doktoral Ilmu Alquran dan Tafsir Institute PTIQ Jakarta, *Relasi Ilmu, Filsafat, Agama dalam Dimensi Filsafat Ilmu*. Ia menjelaskan bahwa tidak semua pengetahuan dapat menjadi ilmu pengetahuan, namun pengetahuan yang mempunyai karakteristik tertentu disusun secara sistematis, metodis dan syarat-syarat tertentu, selain itu ia menjelaskan tentang epistemologi dan menyimpulkan bahwa agama merupakan hal yang penting sebagai pedoman hidup, agar manusia hidup tenang di dunia karena tuntunan yang diajarkan masing-masing agama. Agama berfungsi bagi manusia baik dalam kehidupan individu maupun kehidupan masyarakat, dan persamaan antara agama, ilmu dan filsafat ialah mengenai kebenaran.
6. Jurnal Substansia, Vol.21, No.1, 2019 yang ditulis oleh Muhammad Alwi HS dengan judul *Epistemologi Tafsir; Mengurai Relasi Filsafat dengan Alquran*, Mahasiswa UIN SunanKalijagaYogyakarta. Email; muhalwish2@gmail.com. Dalam tulisannya menjelaskan fenomena penafsiran

Alquran senantiasa mengalami perkembangan dan pergeseran sekaligus dan tidak bisa dilepaskan dari pencarian makna yang dilakukan oleh pembaca Alquran, kemudian melahirkan epistemologi tafsir yang tercipta dari manusia yang membaca dan berpikir dengan Alquran. Tulisan tersebut juga hendak mendiskusikan relasi filsafat dengan Alquran dalam memunculkan wacana epistemologi tafsir sebagai wacana penting dalam pengembangan dunia penafsiran. Berangkat dari asumsi bahwa filsafat sebagai kerja berpikir menjadi jalan tersendiri bagi manusia dalam mendialogkan teks yang diam, dengan konteks yang berubah-ubah. Kemudian disimpulkan bahwa ada beberapa aspek yang menyebabkan lahirnya epistemologi tafsir, yakni Alquran sebagai kalam Allah yang disakralkan bertransmisi dari lisan ke tulisan, sehingga bersifat *open publik* atau bebas ditafsirkan. Selain itu, pengaruh latar belakang penafsir, metode, serta pendekatan yang digunakan Alquran semua aspek ini melahirkan epistemologi tafsir.

Dari beberapa penelitian dan karya ilmiah di atas memiliki persamaan dan perbedaan dengan penelitian penulis. Persamaannya ialah membahas tentang relasi filsafat dengan berbagai ilmu, namun penulis lebih terfokuskan pada relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣhadra.

F. Metode Penelitian

Metodologi adalah *the way of doing anything*, cara untuk mengerjakan sesuatu.²³ Penelitian ini menggunakan metode untuk memudahkan aktivitas penelitian dan mencapai tujuan yang dikehendaki dari penelitian ini. Dalam skripsi ini, penulis menggunakan metode deskriptif-analitis dengan menjelaskan berbagai pandangan yang terkait dengan judul, lalu dianalisa sesuai rujukan yang ada.

1. Jenis Penelitian

²³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*, (Yogyakarta; Idea Press, 2017), hal. 17

Jenis penelitian ini termasuk dalam penelitian *library research* yaitu penelitian yang membatasi penelitiannya pada bahan-bahan koleksi perpustakaan saja tanpa memerlukan riset lapangan.²⁴

a. Data Primer

Rujukan primer yang mendukung tentang pembahasan tentang relasi filsafat dengan Alquran menurut Mullā Şhadrā ialah *Mafâtiḥ al-Ghâib, Al-Asfâr Al-Arba'ah fi Al-Ḥikmah Al-Muta'âlliyah* dan beberapa rujukan primer yang terkait.

b. Data Sekunder

Data sekunder berupa bahan referensi yang di jadikan sebagai data tambahan yang diperkirakan relevan dengan tema penelitian yang akan diangkat sebagai penguat atas hasil temuan-temuan pada data primer. Data sekunder ini juga berfungsi untuk mendeskripsikan objek penelitian. Data-data sekunder yang dirujuk penulis berasal dari buku-buku, jurnal, skripsi, tesis, disertasi dan internet.

2. Pengumpulan dan Analisa Data

Adapun tehnik mengumpulkan datanya adalah dengan membaca, mempelajari dengan menganalisis data primer dan sekundernya, kemudian menelaah dan memahami pada setiap data tersebut. Selain data primer juga dibutuhkan data sekundernya untuk mengeksplorasi kembali maksud maksud dari objek penelitian agar menjadi penelitian yang komprehensif. Adapun step-step pengumpulan data akan mengacu pada tahapan-tahapan di bawah ini sebagai berikut:

- a. Membaca/mempelajari data kemudian menandai gagasan penting yang berkaitan dengan penelitian.
- b. Penelitian terfokus pada kata kunci atau keyword dan berusaha menjelaskan tema-tema yang terkait.

²⁴ Hadari Nawai dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta; Gajahmada University Press, 1996), hal. 60

- c. Mengeksplor kembali model-model temuan pada data primer dan sekunder.
- d. Menjabarkan kembali diskursus atau pandangan pandangan ulama terkait pembahasan yang menjadi topik penelitian.

Selanjutnya data yang diperoleh akan disintesis, mencari pola dan metode, mengkomparasikan data-data tersebut agar menjadi penelitian yang tersistematiskan dan tematis. Kemudian mengadakan analisis dengan pendekatan-pendekatan yang dibutuhkan dalam penelitian.

G. Sistematika Penulisan

Dalam hal ini akan di kelompokkan dalam beberapa bab-bab pembahasan yang bertujuan untuk mensistematiskan kajian. Selain tuntutan akademis, sistematika penelitian diperlukan agar memperoleh hasil yang bisa mendekati sebuah penelitian yang bersifat ilmiah. Adapun sistematika sebagai berikut:

BAB I, membahas latar belakang masalah penelitian yang penulis lakukan, lalu mengidentifikasi masalah-masalah yang ditemukan dan menjelaskan batasan serta rumusan masalah. Setelah itu, penulis membahas tentang tujuan penelitian dan memaparkan tinjauan pustaka untuk memperjelas perbedaan penelitian yang telah pihak lain lakukan sebelumnya, setelah itu, penulis membahas metode penelitian yang akan digunakan serta memaparkan sumber-sumber yang terdiri dari sumber primer dan sekunder serta literturnya yang dapat membantu penulis dalam mengumpulkan data data agar analisa dalam penelitian ini dapat dilakukan dengan tepat.

Bab II, membahas kajian teori mengenai filsafat dan Alquran menurut beberapa pemikir.

Bab III, setelah bab sebelumnya memaparkan mengenai gambaran teori filsafat dengan Alquran, selanjutnya dibahas mengenai biografi Mullā Ṣadrā., karya dan pemikirannya serta pokok pembahasan tentang relasi filsafat dengan Alquran menurut Mullā Ṣadrā.

Bab IV, pada bab ini peneliti akan melakukan analisa dan menjelaskan ulang relasi filsafat dengan Alquran.

Bab V bab ini merupakan bab penutup yang berisi tentang kesimpulan dan juga saran yang perlu diberikan guna lebih memperluas kajian tentang topik penelitian ini.

BAB II

TINJAUAN TEORI FILSAFAT DAN AL-QUR'AN

A. Pembahasan Filsafat

1. Makna Filsafat

Ditinjau dari segi semantik, kata filsafat berasal dari bahasa Yunani, *Philo* dan *Sophia* yang berarti cinta kearifan.²⁵ Sedangkan dari segi praktis, filsafat berarti alam pikiran atau alam berpikir. Menurut Plato, filsafat merupakan pengetahuan tentang segala sesuatu yang ada atau ilmu pengetahuan yang berminat mencapai kebenaran yang asli. Terlebih lagi Aristoteles memaknai filsafat sebagai ilmu pengetahuan yang mencakup kebenaran yang didalamnya terkandung ilmu-ilmu metafisika, logika, retorika, etika, ekonomi, politik, dan estetika. Berbeda dengan Al-Farabi yang menjelaskan filsafat sebagai ilmu pengetahuan tentang alam maujud dan bertujuan menyelidiki hakikat.²⁶

Dalam kamus besar Bahasa Indonesia, filsafat menunjukkan makna pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakikat segala sesuatu yang ada, sebab, asal dan hukumnya.²⁷ Istilah 'filsafat' atau 'falsafah' dalam bahasa Indonesia diserap dari bahasa Arab فلسفة Ia dari kata majemuk *philosophia* yang dalam bahasa Yunani kuno merupakan gabungan dari kata *philein* yang artinya cinta dan *shopia* artinya kearifan. Singkatnya, "filsafat" itu ilmu pengetahuan yang dicapai manusia dengan akal pikirannya.

Para filsuf mempelajari persoalan alam semesta, manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, mineral dan segala sesuatu yang ada. Mereka adalah kelompok orang-orang

²⁵ Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta; Liberty, 1999), cet. 4, hal. 29.

²⁶ Hamzah Ya'qub, *Filsafat Agama*, (Jakarta; Pedoman Ilmu Jaya, 1991), hal. 3

²⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta; Balai Pustaka, 1988), cet.i, hal. 242.

yang kita sebut sebagai saintis di zaman sekarang. Tidak bisa disalahkan bahwa sebutan filsuf adalah saintis, karena waktu itu belum dikenal pemisahan dan perbedaan sempit seperti yang kita kenal saat ini antara filsafat dan sains, antara ahli biologi dan ahli geologi, antara ahli fisika dan ahli kimia. Bahkan hingga zaman Isaac Newton, kajian mengenai fenomena-fenomena alam yang kini kita namakan fisika masih disebut filsafat alam. Adapun istilah “*scientia*” dan turunannya (*science, scienza, sains*) dalam arti yang sempit marak digunakan sejak dua abad terakhir ini.²⁸

Istilah filsafat mengalami pengerucutan arti sehingga dimaknai dengan sekedar kajian terhadap asal-usul dan pokok-pokok yang mendasari sesuatu. Lalu ketika dihubungkan dengan cabang ilmu tertentu, filsafat kemudian dipahami sebagai perenungan mendalam dan penguraian menyeluruh tentang berbagai persoalan asasi, prinsip, dan hukum dalam ilmu yang bersangkutan. Muncul istilah filsafat ilmu matematika, filsafat ilmu fisika, filsafat ilmu biologi, filsafat ilmu pendidikan, filsafat ilmu ekonomi, dan lain-lain.²⁹

Selain itu, Poejawijatno mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang mencari sebab yang sedalam-dalamnya bagi segala sesuatu yang ada dan mungkin ada melalui budi belaka.³⁰ Asmoro Achmad mengungkapkan bahwa filsafat adalah suatu kata yang menunjukkan pada upaya manusia untuk mencari keutamaan hidup dengan meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan melalui berbagai pemikiran agar manusia lebih berbudaya,

²⁸ Lihat Ann Blair, “*Natural Philosophy*,” dalam *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Ed. Katharine Park and Lorraine Daston, Vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hal. 365.

²⁹ Lihat *Logical Positivism in Perspective: Essays on Language, Truth and Logic*, Ed. Barry S. Gower (London: Croom Helm, 1987) dan *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Ed. Paolo Parrini et al. (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2003).

³⁰ Poejawijatno, *Tahu & Pengetahuan, Pengantar ke ilmu dan Filsafat*, (Jakarta; PT. Rineka Cipta, 2019), cet.9, hal.69

berabad, dan menikmati hidup.³¹ Begitu juga dengan Endang Saifudin Anshari mengungkapkan bahwa filsafat merupakan ilmu yang istimewa, karena mencoba menjawab berbagai persoalan yang tidak dapat dijawab oleh ilmu pengetahuan biasa.³²

Ibn Rusyd seperti yang dikutip Nuraini menyatakan bahwa filsafat adalah hikmah yang merupakan pengetahuan pokok yang perlu ditimba oleh manusia, sebab dikaruniai oleh Allah dengan akal. Filsafat diwajibkan pula oleh Alquran agar manusia dapat mengagumi karya Tuhan dalam alam semesta.³³ Definisi lain, filsafat adalah sistem kebenaran tentang segala sesuatu yang dipersoalkan sebagai hasil dari berpikir secara radikal, sistematis dan universal.³⁴

Pada zaman Skolastik, filsafat disebut juga dengan filsafat masehi karena didasarkan pada ajaran agama masehi atau agama yang berisi hal-hal yang supranatural. Ia berada di atas akal pikiran serta tidak akan dapat diketahui kecuali dengan jalan wahyu. Seperti persoalan penjelmaan anak menjadi Yesus dan trinitas. Walaupun disebut dengan filsafat Masehi, filsafat tetap pada arti yang sebenarnya karena berjalan di atas landasan pikiran. Secara khusus dijelaskan dalam buku filsafat skolastik bahwa agama adalah akidah atau kepercayaan yang diwahyukan dan mengharuskan manusia pada keimanan, sedangkan filsafat ialah penyelidikan pikiran yang didasarkan atas dalil-dalil pemikiran.³⁵

Banyak pengertian-pengertian atau beberapa definisi filsafat yang telah dikemukakan oleh para filsuf. Menurut Merriam Webster seperti yang dikemukakan Soeparmo, bahwa secara harfiah filsafat berarti cinta

³¹ Asmoro Achmadi, *Paradigma Baru Filsafat Pancasila & Kewarganegaraan*, (Semarang; RaSAIL, 2009), Hal. 1.

³² Endang Syaifudin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, (Surabaya; PT. Bima Ilmu, 1987), hal.171-172

³³ Nuraini, *Mengitegrsaikan Agama, Filsafat dan Ilmu*, hal. 116

³⁴ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 24

³⁵ A. Hanafi, *Filsafat Skolastik*, (Jakarta; Pustaka al-Husna, 1983), hal.83

kebijaksanaan, maksud sebenarnya adalah pengetahuan tentang kenyataan-kenyataan yang paling umum dan kaidah-kaidah ralitas serta hakikat manusia dalam segala aspek perilakunya seperti logika, estetika dan teori pengetahuan.³⁶

Timbulnya filsafat dikarenakan manusia merasa kagum dan heran. Pada tahap awalnya kekaguman atau keheranan itu terarah pada berbagai gejala alam. Selanjutnya, karena persoalan manusia semakin kompleks, sehingga tidak semua dapat dijawab oleh filsafat secara memuaskan. Jawaban yang diperoleh menurut Koento Wibisono yaitu dengan melakukan refleksi berpikir tentang dirinya sendiri, dengan demikian tidak semua persoalan itu harus persoalan filsafat.³⁷

Dari beberapa pengertian filsafat di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa filsafat adalah sebuah ilmu yang menjelaskan tentang hakikat segala sesuatu untuk memperoleh kebenaran, yang didalamnya tercakup segala ilmu pengetahuan dan merupakan karunia dari Allah melalui firman-Nya, yang mengajarkan kita untuk terus berpikir dan menemukan jawaban atas permasalahan materi maupun non materi sesuai dengan kemampuan manusia.

2. Makna Hikmah dan Falsafah

Kata filsafat atau falsafah merupakan ucapan Arab yang diserap dari bahasa Yunani, "*philosophia*", yang terdiri dari dua suku kata "*philo* dan *sophia*". *Philo* artinya cinta, *shopia* artinya hikmah atau kebenaran. Dengan demikian, *philosophia*, kemudian disebut filsafat dapat diartikan sebagai cinta hikmah atau cinta kebenaran.³⁸

³⁶ Soeparmo, *Struktur Keilmuan dan Teori Ilmu Pengetahuan Alam*, (Surabaya; Airlangga University Press, 1994), hal. 2.

³⁷ Koento Wibisono dkk, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten; Intan Pariwara, 1997), hal. 7.

³⁸ Mulia dan Hidding, *Encyklopedi, Indonesia, Artikel Filsafat*, (Bandung; Gravenhage, tt.), hal.496-497.

Dalam tradisi intelektual Islam, kita temukan tiga istilah yang umum dipakai untuk istilah “*shopia*”. Pertama, *ḥikmah*, istilah ini dipakai oleh generasi awal pemikir muslim sebagai padanan kata “*sophia*”. Istilah ini diterima oleh kaum muslim supaya terkesan bahwa filsafat itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam akan tetapi justru bermuara dari Alquran.

Demikian juga dengan al-Kindi yang menerangkan bahwa secara harfiah kata “falsafah” artinya adalah *ḥubb al-ḥikmah* (cinta pada kearifan).³⁹ al-Farabi menamakan ilmu mereka pada zaman Yunani Kuno dengan sebutan *shopia*.⁴⁰ Ibn Sina dalam kitabnya menjelaskan bahwa *ḥikmah* adalah kesempurnaan jiwa manusia tatkala berhasil menangkap makna segala sesuatu dan mampu menyatakan kebenaran dengan akal pikiran maupun perbuatan sebatas kemampuannya sebagai manusia, siapapun yang mampu menggapai hikmah maka mampu menggapai kebaikan dan anugerah yang melimpah.⁴¹

Namun al-Ghazali mengkritik pendefinisian hikmah oleh para filsuf sebelumnya, ia mengatakan bahwa para filsuf telah menyalahgunakan makna hikmah itu demi kepentingan mereka sendiri, padahal hikmah yang dimaksud dalam Alquran bukanlah filsafat, melainkan syari’at agama yang diturunkan oleh Allah Swt. Kepada para nabi dan rasul.⁴²

Kedua adalah kata falsafah, istilah falsafah yang dimasukkan ke dalam kosakata Arab melalui penerjemahan karya-karya Yunani Kuno. Al-Kindi termasuk yang mempopulerkan istilah asing ini melalui karyanya *fī al-Falsafah al-Ūla* (filsafat utama). menurut al-Kindi bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari hakikat segala sesuatu sebatas

³⁹ Lihat *al-Rasā’il al-Kindi al-Falsafiyah*, Ed. M.A, Abu Rid’ah, 2, Jilid, (Kairo,1950, hal 3), dalam Jurnal Tsaqafah, Syamsuddin Arif, *Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi*, vol.10.No.1, 2014, hal.3

⁴⁰ Al-Farabi, *Kitāb Taḥsil al-Sa’ādah*, (Hyderabad; Majlis Dā’irat al-Ma’ārif al-‘utsamniyah), dalam Jurnal Tsaqafah, Syamsudin Arif, *Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi*, hal.6

⁴¹ Ibn Sina, *Uyūn al-Ḥikmah*, Ed. Abdurrahman Badawi, (Kuwait;Wakalat al-Mathbuat, 1954), hal.16

⁴² Imam al-Ghazali, *Ihyā’ al-‘Ulum al-Din*, Ed. Sidqi Muhammad Jamil al-‘Ammar, Beirut;Dir al-Fikr, 1999, jil.1, hal 40-41.

kemampuan manusia. Ada filsafat teoritis yang bertujuan menemukan kebenaran, dan ada pula filsafat praktis yang intinya mengarahkan perilaku manusia agar selaras dengan kebenaran.

Seperti yang dijelaskan di atas, makna hikmah dan falsafah hampir mirip, namun hikmah lebih ditujukan kepada Alquran sedangkan falsafah atau filsafat lebih ditujukan kepada ilmu yang mempelajari hakikat segala sesuatu yang ada sebatas kemampuan manusia.

3. Filsafat Islam, Muslim atau Arab?

Pada abad kedupuluh hingga sekarang ini, para ahli pemikir Timur dan keIslaman masih belum sepakat mengenai istilah yang tepat dan seharusnya digunakan apabila kita bicara tentang filsafat yang digeluti golongan ahli pikir dari umat Islam. Sebagian sarjana orientalis lebih suka menyebutnya ‘Filsafat Arab’ (*Arabic Philosophy*). Ernest Renan, Dimitri Gutas, dan Peter Adamson yang mewakili kelompok ini beralasan bahwa filsafat yang tumbuh berkembang di dunia Islam adalah hasil proses intelektual yang panjang dan rumit, di mana para sarjana Muslim maupun non-Muslim (terutama Yahudi dan Nasrani) turut aktif mengambil bagian. Namun, mereka yang berbeda-beda bangsa dan agama itu mengambil bahasa Arab sebagai sarana untuk menyatakan pikiran-pikirannya.⁴³

Selain itu, para penekun filsafat pada periode awal seperti al-Kindi dan al-Farabi lebih banyak bergelut dengan karya-karya filsuf Yunani yaitu, Plotinus dan Aristoteles daripada merintis filsafat Islam sendiri. Namun, bukan mustahil di balik semua alasan itu tersembunyi rasis intelektual bahwa yang namanya filsafat itu mesti produk pemikiran Yunani dan karenanya apa yang dikerjakan kaum Muslim sekadar menerima dan memeliharanya untuk diwariskan kepada generasi sesudah mereka.⁴⁴

⁴³ Syamsudin Arif, *Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversial*, hal. 8

⁴⁴ D. Gutas, “*The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*,” dalam *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 5-25; P. Adamson dan R.C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambridge: CUP, 2005), hal. 3-4

Kemungkinan juga terselip alasan ideologis untuk pilihan istilah tersebut. Menurut Seyyed Hossein Nasr bahwa mereka yang suka memakai istilah “*Arabic Philosophy*” biasanya mengkaji filsafat Islam sebagai barang lama atau artifak museum, sehingga pendekatannya melalui historis dan filologis. Maka, filsafat Islam di mata para orientalis semisal Van den Bergh hingga Gutas ibarat sosok mumi dari makhluk yang lahir di abad ke sembilan dan mati di abad ke dua belas Masehi. Mereka biasanya tidak peduli dan tidak mengerti bahwa filsafat Islam adalah kegiatan pikiran yang senantiasa hidup dari dahulu sampai sekarang.⁴⁵

Tetapi, mayoritas orientalis, seperti W. Montgomery Watt, Richard Walzer, Michael E. Marmura, George F. Hourani, Oliver Leaman, Samuel Stern, Parviz Morewedge, Seyyed Hossein Nasr, Hossein Ziai, dan Hans Daiber lebih memilih istilah *Islamic Philosophy* (Filsafat Islam), manakala Max Horten dan T.J. de Boer dalam bukunya menggunakan istilah *philosopher in Islam*.

Beberapa alasan telah dikemukakan untuk itu, antara lain oleh Oliver Leaman yang menyatakan bahwa filsafat Islam adalah nama generik keseluruhan pemikiran yang dihasilkan masyarakat dalam bingkai tradisi dan konteks peradaban Islam. terlepas apakah mereka yang punya andil di dalamnya adalah keturunan Arab ataupun non-Arab, muslim ataupun non-muslim, di Timur Tengah, Andalusia, India, Asia Tengah dan Asia Tenggara, dengan bahasa Arab, Parsi, Ibrani, Turki, ataupun Melayu sebagai mediumnya, sejak zaman dahulu sampai sekarang ini.⁴⁶

Jika ditelusuri dan diteliti karya-karya para filsuf Muslim bukan semata-mata memproduksi ulang apa yang mereka pelajari dari khazanah pemikiran Yunani kuno. Mereka tidak menerima begitu saja tanpa sikap kritis. Sebaliknya, para pemikir Muslim telah mengupas, mengurai, melakukan analisis, menyanggah, menjelaskan, mengkritik, menilai, menyaring, mengurangi,

⁴⁵ Lihat: S.H. Nasr, *History of Islamic Philosophy*, (London: Routledge, 1996), hal. 11-18

⁴⁶ H. Ziai, “*Islamic Philosophy*,” dalam *The Oxford Companion to Islamic Philosophy*, (Oxford: OUP, 1995), hal. 419-421.

menambahkan, memperkenalkan konsep-konsep baru ke dalam istilah-istilah yang sudah ada, dan menawarkan berbagai solusi baru untuk persoalan-persoalan kekinian dalam filsafat.

Para filsuf muslim sejak al-Kindi hingga Allamah Thabathaba'i menarik pemikiran-pemikirannya dari Alquran dan hadits sebagai sumber utamanya, bahkan mereka mengkritik pemikiran-pemikiran yang bertentangan dengan kedua sumber tersebut.⁴⁷ Keterikatan kuat dengan Alquran dan hadits, Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin menyebutkan filsafat Islam dengan filsafat kenabian, meskipun keterikatan sebagian filsuf muslim dengan kedua sumber tersebut masih diperdebatkan. Akan tetapi, kedua sumber tersebut sudah melekat kuat dalam pemikiran-pemikiran filsafat Islam, dan filsafat Islam merupakan sebuah upaya untuk mengharmonisasikan kebenaran rasional spekulatif filsafat dengan kebenaran absolut wahyu, atau upaya untuk memberikan dasar penjelasan rasional bagi ajaran Islam.⁴⁸

Di samping berhasil melahirkan sintesis cemerlang dan membangun sistem pemikiran tersendiri, filsuf Muslim itu berhasil membawa khazanah keilmuan Yunani kuno dalam kerangka pandangan hidup Islam. Dengan kata lain, yang telah mereka lakukan adalah upaya Islamisasi.⁴⁹

Oleh karena itu, penulis menyimpulkan bahwa filsafat Islam merupakan aliran pemikiran yang merangkum berbagai pemikiran sebelumnya, terlepas pemikiran itu dari orang Arab dan orang muslim sendiri yang mampu mengkolaborasi beberapa pemikir Yunani dan Barat menjadi suatu pemikiran tersendiri dan berpacu pada Alquran dan hadits.

B. Pembahasan Alquran

1. Makna Alquran

Menurut bahasa kata Alquran merupakan kata benda bentuk dasar (masdar) sinonim dari kata '*al-qirā'ah*', berarti bacaan. Sebagaimana firman Allah SWT. dalam Q.S. Al-Qiyamah

⁴⁷ Wardani, *Al-Qur'an Sebagai Sumber Tektstual Filasafat Islam*, hal. 2

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Qur'an and Hadith as Saource and Inspiration of Islamic Pilosophy*, dalam Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London dan New York; Routledge, 1996), part. 1, hal. 28.

⁴⁹ H. Ziai, "*Islamic Philosophy*," hal.419

yang artinya “*Apabila kami telah selesai membacanya, maka ikutilah bacaannya itu. kemudian sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya*”. Kata *qira’ah* disini berarti bacaannya. Berbeda dengan Manna’ Khalil al-Qattan bahwa kata *qoro’a* memiliki makna mengumpulkan dan menghimpun, dan *qiro’ah* berarti menghimpun huruf-huruf dan kata-kata yang satu dengan yang lain dalam suatu ucapan yang tersusun rapi. Alquran pada mulanya seperti *qiro’ah*, yaitu mashdar dari kata *qara’a*, *qirā’atan*, *qur’ānan*.⁵⁰

Sebagaimana dalam Q.S. Al-Qiyamah;17-18 yang artinya “*Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkan dalam dadamu dan membuatmu pandai membacanya, apabila kami telah selesai membacanya maka ikutilah bacaannya.*” Sedangkan menurut istilah ialah firman Allah SWT. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW., yang tertulis berupa beberapa mushaf, disampaikan kepada kita secara mutawatir, membacanya mendapat pahala dan merupakan tantangan walaupun pada surat yang paling pendek.⁵¹

Sementara menurut Abdul Wahhab al-Khallaḥ bahwa al-Qur’an adalah firman Allah yang bernilai mukjizat yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. dengan Bahasa Arab, isinya dijamin kebenarannya dan sebagai hujjah kerasulannya, undang-undang bagi seluruh manusia, petunjuk dalam beribadah, serta dipandang ibadah membacanya. Terhimpun dalam mushaf yang dimulai surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah an-Nas diriwayatkan kepada kita dengan mutawatir (berangsur-angsur).⁵²

Secara teologis diyakini bahwa Alquran baik lafal maupun makna dalam firman Allah disampaikan melalui malaikat Jibril kepada nabi Muhammad. Saw. Alquran sebagai cermin yang

⁵⁰ Manna’ Khalil al-Qattan, 1973 *Mabahits Fi Ulumul Qur’an*, terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*, (Jakarta; PT. Litera Antar Nusa, 2000),

⁵¹ Salim Muhaisinin, *Biografi Alquran al-Karim*, (Surabaya; CV. Dwi Marga, 2000), hal. 1-2

⁵² M. Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyan Fi Ulumul Qur’an* (terj. Muh. Qadirun Nur., *Ikhtisar Ulumul Qur’an Praktis*), Jakarta; Pusaka Amani, 2001, hal. 3. lihat juga Tim Penyusun Studi IAIN Sunan Ampel, *Pengantar Studi Islam*, (Surabaya; IAIN Sunan Ampel Press, 2005), hal. 17

sanggup memantulkan seribu satu wajah sesuai dengan orang yang datang untuk bercermin dan berdialog dengannya. Ketika membaca Alquran kita diharapkan pada berlapis–lapis penafsiran. Jika diurut, penafsiran pertama Alquran adalah yang disebut Jibril. Penafsiran kedua tentu saja Nabi Muhammad Saw. Keterlibatan Nabi Muhammad dalam penafsiran Alquran berlangsung dalam data level. Penyampaian malaikat Jibril disebut proses pengungkapan dalam bahasa Arab, sedangkan ucapan Nabi merupakan penafsiran atas Alquran yang kemudian disebut hadits.⁵³

2. Alquran sebagai Wahyu

Alquran memiliki kaitan erat dengan wahyu, karena Alquran merupakan wahyu Allah yang telah disampaikan kepada nabi Muhammad SAW, sebagaimana Allah sampaikan wahyu kepada rasul sebelumnya. Wahyu merupakan isyarat yang cepat dan itu terjadi melalui pembicaraan yang berupa rumus dan lambang, dan terkadang melalui suara semata, dan terkadang pula melalui isyarat dengan sebgaiian anggota badan.

Al-Wahy (wahyu) adalah kata masdar. Dia merujuk pada dua pengertian dasar yaitu, tersembunyi dan cepat. Oleh sebab itu wahyu dikatakan bahwa wahyu adalah informasi secara tersembunyi dan cepat yang dikhususkan untuk orang-orang tertentu tanpa diketahui oleh orang lain. Namun terkandung *al-Muḥā* isim maf'ul yang berarti diwahyukan.⁵⁴ Dalam Alquran term wahyu diulang sebanyak tujuh puluh delapan kali, yaitu dalam bentuk kata benda sebanyak 6 kali, dan dalam bentuk kata kerja sebanyak tujuh puluh dua kali.⁵⁵

Secara etimologi, wahyu memiliki arti ilham yang menjadi fitrah manusia, seperti wahyu terhadap ibu Nabi Musa dalam Q.S. al-Qasas;7, *dan kami wahyukan (ilhamkan) kepada Musa,; Susuilah dia!*⁵⁶ Selain itu wahyu merupakan ilham yang ada pada naluri binatang seperti wahyu yang diilhamkan kepada

⁵³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 6

⁵⁴ Mannā' al-Qattān, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), hal. 34

⁵⁵ Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hal. 468-469

⁵⁶ Q.S. al-Qasas; 7, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta; Departemen Agama RI, Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, 1978), hal.610

lebah.⁵⁷ Isyarat yang cepat melalui isyarat seperti isyarat Zakaria melalui petunjuk Alquran seperti dalam Q.S. Maryam;11.⁵⁸ Wahyu juga diartikan bisikan setan untuk menghias yang buruk agar tampak indah dalam diri manusia.⁵⁹

Sementara itu menurut pendapat lain yang mendefinisikan wahyu dari segi bahasa maupun secara istilah adalah bahwa wahyu secara semantik diartikan sebagai isyarat yang cepat termasuk bisikan di dalam hati, ilham, surat tulisan, dan segala sesuatu yang disampaikan kepada orang lain untuk diketahui. Sedangkan menurut istilah adalah pengetahuan seseorang di dalam dirinya bahwa pengetahuan itu datang dari Allah, baik dengan perantara atau tanpa suara maupun tanpa perantara.⁶⁰

Secara terminologis, wahyu dapat diartikan sebagai pemberitahuan Allah Swt. kepada hamba-Nya yang terpilih mengenai segala sesuatu yang ia kehendaki, baik berupa ilmu atau petunjuk dan penyampaiannya dengan cara tersembunyi serta tidak terjadi pada manusia biasa.⁶¹

Hal yang sama dituturkan oleh Muhammad Abduh dalam Risalah Tauhid mengatakan bahwa wahyu adalah pengetahuan yang didapati seorang dalam dirinya dengan suatu keyakinan bahwa pengetahuan itu datang dari Allah Swt., baik melalui perantara atau tidak, yang terjelma melalui suara ataupun tidak.⁶²

Hasbi ash-Shiddieqiy menjelaskan bahwa wahyu sebagai penerima pembicaraan melalui rohani, kemudian pembicaraan itu terbentuk dan tertulis di dalam hati, dan merupakan limpahan ilmu yang dituangkan Allah Swt., kepada hati yang para nabi dan rasul melalui ibarat-ibarat dan gambaran lalu dengan itu, para nabi dan rasul mendengar pembicaraan yang tersusun rapi.⁶³

Sebelum konsep wahyu Alquran diturunkan kepada nabi Muhammad Saw, konsep wahyu telah ada di dalam budaya masyarakat Arab pada masa itu. Konsep pada suatu itu terkait

⁵⁷ Q.S. an-Nahl; 68, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal. 412

⁵⁸ Q.S. Maryam; 11, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal. 463

⁵⁹ Q.S. al-An'am; 121, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal. 208

⁶⁰ Quraish Shihab, dkk, *Sejarah Ulumul Qur'an*, (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2000), hal.48.

⁶¹ Muhammad Abd Al-Azim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut; Dar al-Fikr, 1988), jilid 1, hal. 63

⁶² Mannā al-Qattān, *Pengantar Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, hal.35-36

⁶³ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam 5*, Cet. Ke-4, (Jakarta; Ichtiar Baru Van Hoeve, 2009), hal. 164

dengan puisi dan ramalan yang dianggap datang dari dunia jin yang disampaikan kepada penyair dan peramal melalui proses pewahyuan. Penyair dan peramal pada saat itu merupakan mediasi kebenaran karena bisa berinteraksi untuk mendapatkan informasi langit melalui jin. Hal ini wahyu keagamaan menurut Abu Zaid merupakan basis kultural fenomena wahyu keagamaan, karena keyakinan ini pemikiran Arab juga dekat dengan konsep Malaikat yang berkomunikasi dengan seorang nabi.⁶⁴, selain itu juga pesan kepada malaikat sebagai sebuah perintah Allah Swt. untuk dikerjakan.⁶⁵

Konsep wahyu dapat dianggap sebagai konsep sentral bagi teks itu sendiri. Teks menggunakan nama tersebut (wahyu) untuk menunjuk dirinya sendiri di banyak tempat. Meskipun ada beberapa nama lain bagi teks, seperti Alquran, az-Zikr, dan al-Kitāb, tetapi nama “wahyu” dapat mencakup semua nama tersebut sebagai konsep yang bermakna dalam kebudayaan, baik sebelum atau sesudah terbentuknya teks. Makna sentral wahyu adalah “pemberian informasi secara rahasia”. Dengan kata lain, wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi pesan secara samar dan rahasia.⁶⁶ Jadi, Alquran dan wahyu memiliki satu kesatuan. Alquran sudah termasuk wahyu, sedangkan wahyu bagian dari Alquran.

3. Dimensi Filsafat dalam Alquran dan Peranannya

Keberadaan Alquran sebagai kitab hidayah sekaligus mukjizat telah disepakati sarjana-sarjana muslim, namun, apa yang dimaksud dengan kemukjizatan Alquran itu sendiri. Kata *i'jāz* berasal dari kata, *a'jaza, yu'jizu, i'jāz*, berarti melemahkan. Maka, Alquran telah membuat manusia tidak mampu membuat tandingan terhadap Alquran, seperti dikatakan Fadhal Hasan Abbas, kemukjizatan Alquran adalah ketidakmampuan manusia untuk menandingi Alquran. Kebanyakan para ulama berpendapat, bahwa sisi-sisi kemukjizatan al-Qur'an bermacam-macam di

⁶⁴ Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur'an Kontemporer*, (Jakarta; PT. Tiara Wacana, 2002), hal. 159

⁶⁵ Q.S. Al-Anfāl; 12, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal. 262

⁶⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 29-30

antaranya; al- i'jāz al-bayānī, berita-berita Alquran tentang hal-hal yang ghaib dan sebagainya.⁶⁷

Alquran adalah sentral bagi perkembangan filsafat Islam. Yusuf Musa dalam bukunya *Alquran wa al-Falsafah* mengatakan bahwa Alquran sebagai faktor utama sesudah persentuhan kaum muslimin dengan karya-karya Yunani yang menyebabkan perkembangan yang semarak dalam filsafat Islam, kita bisa melihat peran Alquran dalam beberapa segi.⁶⁸

Pertama, istilah lain dari filsafat itu sendiri yaitu *hikmah*, diambil dari Alquran (Q.S al-Baqarah;2;269) dan (Ali Imran; 3;48) dan hadits, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd yaitu memperjelas peran kitab suci dalam pencarian kebenaran melalui spekulasi akal. *Kedua*, Alquran mendorong manusia untuk menggunakan akal pikiran dengan intensif dalam memahami agama dengan ungkapan seperti *afalā ta'qilūn* dan *afalā tatadabbarūn*.

Tidak diragukan lagi bahwa akal merupakan sarana penting untuk memahami Islam, bahkan Alquran dalam menyampaikan ajaran-ajarannya, di samping menggunakan ajaran retorik (pesan tanpa argumen rasional) tetapi juga menggunakan metode burhan atau argumen rasional yang dapat diterima oleh semua orang, terutama berkaitan dengan ajakan Alquran kepada manusia untuk bertauhid.

Alquran sebagai kitab suci yang diperuntukkan bagi segenap manusia bisa dikatakan selalu selaras dengan perkembangan zaman. Hal inilah yang menjadi penyebab banyaknya ulama yang tertarik dengan berbagai metode dalam mendekati dan memahami Alquran, sehingga nilai-nilai I'jaz dan kandungan-kandungannya mampu menjawab tantangan zaman dan problematikanya, sehingga bisa merealisasikan dan

⁶⁷ Fadhil Hasan Abbaās, *I'Jaz Al-Qurān al-Karīm*, (Ammān, Dār al-Nāfis, 2009), hal.27

⁶⁸ Yusuf Musa, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, (Yogyakarta; Tiara Wacana, 1991), hal. 159.

memposisikan keberadaan Alquran itu sendiri sebagai petunjuk dan rahmat Allah swt. Bagi alam semesta.⁶⁹

Berangkat dari tesa teologis di atas tentang fungsi Alquran, maka ada beberapa dimensi filsafat dalam Alquran melalui telaah I'jaznya. Sebuah falsafah yang memungkinkan Alquran menjalankan fungsinya sebagai petunjuk dan rahmat bagi umat manusia yang hidup dalam ruang dan waktu yang berubah dan berkembang. Lebih dari itu, dengan mengungkapkan nilai-nilai filsafat melalui i'jaznya, maka nilai-nilai dan kandungan Alquran menjadi hidup dan mampu menjawab tantangan zaman.⁷⁰

Alquran membawa manusia menuju Allah Swt. melalui ciptaan-Nya berupa realitas alam semesta. Hal inilah yang dilakukan ilmu pengetahuan, yaitu melakukan observasi, kemudian menarik hukum-hukum alam berdasarkan observasi dan eksperimen. Jadi agama dan ilmu pengetahuan bersinergi, seperti istilah dari Albert Einstein bahwa agama menjadi tongkat bagi sains, agar dia tidak berkuat hanya pada pengamatan empiris, supaya menjelajahi dunia yang lebih luas. Adapun sains memberikan lampu bagi agama, agar agama mampu melihat cahaya dalam kegelapan, supaya tidak tenggelam dalam tahayul dan kepercayaan palsu.⁷¹

Dalam Alquran terdapat contoh ayat-ayat yang hanya bisa dipahami dengan logika dan dimensi-dimensi filsafat, seperti berikut:

- a. Ketika dikemukakan tauhid, Q.S. al-Anbiyā'/21;22 menunjukkan ketidaklogisan pengandaian banyaknya Tuhan dalam ayat berikut;

لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

⁶⁹ Jatim Mistar, *Dimensi-dimensi Filsafat dalam al-Qur'an; I'jaz al-Qur'an dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern*, (Pamekasan; Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Pamekasan, El-Furqonia, Vol.1, No.1, 2015), hal. 28

⁷⁰ Jatim Mistar, *Dimensi-dimensi Filsafat dalam al-Qur'an; I'jaz al-Qur'an dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern*, hal. 28

⁷¹ Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama; Sebuah Pengantar*, (Bandung; Mizan 2005), hal 50.

*“Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan”.*⁷²

Ayat tersebut bisa dipahami hanya dengan menggunakan logika, Allah memberikan perumpamaan akan ketidaklogisan adanya banyak Tuhan. Jika ada banyak Tuhan, maka akan ada banyak aturan, dan aturan yang banyak akan menyebabkan ketidakharmonisan. Ketidakharmonisan tersebut akan menimbulkan kerusakan dan kebinasaan, maka Tuhan harus satu, supaya harmonis.

- b. Ketika menjelaskan adanya kebangkitan, sebelum menyimpulkan suatu kesimpulan yang berisi keyakinan, Alquran mengemukakan runtutan berpikir secara logis. Dengan memperhatikan secara seksama, kita akan memperoleh gambaran berpikir dengan logika di dalam Alquran seperti dalam rangkaian ayat-ayat dalam surah Yāsīn;77-80 yang artinya:

*“Dan apakah manusia tidak memperhatikan bahwa kami telah menci ptakannya dari setitik air (mani), lalu tiba-tiba ia menjadi penantang yang nyata, (77) dan ia membuat perumpamaan bagi kami dan ia lupa tentang kejadiannya. Ia bertanya, “ siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang yang telah hancur luluh?” (78) Katakanlah; ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya pertama kali, dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk , (79) Yaitu Tuhan yang menjadikan untukmu api dari kayu yang hijau, lalu kamu bisa menyalakan api dari kayu itu, (80) Tidakkah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu kuasa menciptakan yang serupa dengan itu? tentu saja, Dia kuasa, Dialah yang Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui.”*⁷³

Sebagaimana tampak pada kutipan ayat-ayat di atas, Alquran tidak secara langsung menyampaikan suatu

⁷² Q.S. Al-Anbiya;22, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal.323

⁷³ Q.S. Yāsīn;77-80, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal.445

keyakinan tentang kebangkitan manusia, kecuali setelah dikemukakan runut berpikir logis. Pada ayat 79, untuk menyatakan bahwa Allah swt. Maha mengetahui tentang ciptan-Nya, dikemukakan argumen rasional tentang kekuasaan Tuhan menciptakan manusia ketika kejadian pertama.

Argumen ini diperkuat kembali pada ayat berikutnya tentang kekuasaan Tuhan untuk menciptakan panas api dari pohon hijau. Selanjutnya pada ayat 81 disimpulkan bahwa “Allah swt. adalah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui”. Alquran mengungkapkan kemahakuasaan Tuhan untuk menciptakan langit dan bumi yang lebih besar daripada manusia. Dengan runut berpikir logis tentang kemampuan Tuhan untuk menciptakan manusia dari tiada menjadi ada, seperti pada kejadian awal, atau pada penciptaan panas api dari kayu basah (hijau), hingga kemampuan Tuhan untuk menciptakan langit dan bumi.

Alquran berargumen bahwa *”bukankah lebih logis untuk menerima pernyataan bahwa Tuhan Maha Kuasa membangkitkan manusia yang telah menjadi tulang-belulang yang berserakan, sesuatu yang ada wujudnya sebelumnya?”* Karenanya hal itu mudah dalam skala logika manusia, meski dalam kekuasaan Tuhan semuanya mudah, seperti dinyatakan dalam ayat berikutnya (83) untuk diciptakan atau dibangkitkan kembali. Logika Alquran tersebut dikemukakan agar manusia menggunakan akalunya.⁷⁴

Logika seperti ini juga bisa ditemukan pada ayat-ayat lain seperti Q.S al-Hajj/22; 5-7:

“Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai

⁷⁴ Wardani, *Al-Qur'an Sebagai Sumber Tektstual Filasafat Islam*, hal. 14

waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah (5), Yang demikian itu, karena sesungguhnya Allah, Dialah yang hak dan sesungguhnya Dialah yang menghidupkan segala yang mati dan sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala suatu (6), dan sesungguhnya hari kiamat itu pastilah datang, tak ada keraguan padanya; dan bahwasanya Allah membangkitkan semua orang di dalam kubur(7)".⁷⁵

Analogi yang sama juga ditemukan pada Q.S. Fushhilat/41:39 berikut; "Dan sebagian dari tanda-tanda (kekuasaan) Nya bahwa kamu melihat bumi itu kering tandus, maka apabila Kami turunkan air di atasnya, niscaya ia bergerak dan subur. Sesungguhnya Tuhan Yang menghidupkannya tentu dapat menghidupkan yang mati; sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Yusuf Musa mengkategorikan analogi seperti dalam Alquran di atas mengenai analogi dari persoalan yang kongkret untuk sampai kepada persoalan yang kongkret untuk sampai pada kesimpulan tentang Tuhan sebagai yang tidak terlihat (abstrak).

Ketiga, ayat Alquran mengandung ayat-ayat *muḥkām* dan *mutasyābih*. Menurut Fakhrud ad-Din al-Rāzi, *ḥikmah* dari dua macam ayat tersebut ialah untuk mendorong perkembangan pemikiran dan aliran dalam Islam, karena setiap ajaran Islam harus dituntut pengetahuan yang disertai dengan argumennya. Ia juga mengatakan bahwa jika semua ayat Alquran itu *muḥkam*, maka hanya akan sejalan dengan

⁷⁵ Q.S al-Hajj:5-7, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal.333

satu pemikiran yang berarti sistemnya yang mengandung satu pengertian itu akan membatalkan akan adanya aliran pemikiran lainnya. Hal ini akan mengakibatkan aliran pemikiran lainnya akan menjauhkan diri dari Alquran dan teori yang disampaikan di dalam Alquran. Sesungguhnya ayat *mutasyābih* mendorong manusia untuk memikirkan ayat tersebut dengan bantuan argumentasi akal dan terlepas dari *taqlid*.⁷⁶

Di samping alasan tersebut, menurut Fakhrudin ar-Razi, alasan terkuat adalah karena Alquran adalah kitab suci yang ditujukan kepada semua lapisan manusia dengan berbagai level pemahaman yang berbeda. Pola pemikiran kalangan awam adalah kemampuan memahami lahiriah teks. Oleh karena itu, kepada mereka keimanan ditanamkan melalui ayat-ayat yang *muḥkam*. Sedangkan kelompok ahli memiliki kemampuan untuk menafsirkan secara simbolik atau majaz makna-makna terdalam di balik teks-teks ayat *mutasyābih*.⁷⁷

Di samping memuat *muḥkam* dan *mutasyābih*, Alquran juga memiliki makna lahiriah dan makna batin, karena sifat Alquran multi aspek yang disebabkan oleh beberapa faktor seperti dari dalam teks yaitu kebahasaan, maupun dari luar teks yaitu kondisi sosio historis.⁷⁸ Selama tidak bertolak dari kaidah, prinsip, atau metode penafsiran yang benar dan bertanggung jawab, adalah sesuatu yang diizinkan oleh Tuhan, karena perbedaan aliran dan pemahaman tafsir tersebut merupakan implikasi dari dorongan Alquran untuk menggunakan akal. ‘

Keempat, Alquran memuat tentang isu-isu yang kemudian memberikan inspirasi bagi diskusi yang mendalam pada filsafat Islam, seperti diskusi tentang dzat Allah swt. Dalam Q.S. Al-Baqarah/2:20 yang artinya *Sesungguhnya*

⁷⁶ Yusuf Musa, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, hal.28

⁷⁷ Wardani, *Al-Qur'an Sebagai Sumber Tektstual Filasafat Islam*, hal.16

⁷⁸ Sa'ud Abdullah, *Ikhtilāf al-Mufasssirīn;Asbābuh wa Atsāruh*, (Riyadh; Markaz ad-Dirāsāt wa al-I'lam, 1997), hal.8-9 dalam Wardani, *Al-Qur'an Sebagai Sumber Tektstual Filasafat Islam*, hal.16

Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu , dan Q.S. Al-Baqarah; 256 yang artinya *Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*⁷⁹

Berdasarkan kedua ayat di atas, diyakini bahwa Allah swt. memiliki kuasa, kemampuan mendengar, dan kemampuan mengetahui. Kaum muslim generasi awal menerima pengertian adanya sifat-sifat Allah swt. tanpa mempersoalkan bagaimana cara kerjanya ketiga sifat tersebut meskipun menimbulkan berbagai pandangan yang berbeda dengan terjadinya polarisasi umat Islam kepada sekte-sekte yang ada, seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Syi'ah.

Harry Austryn Wolfson menyimpulkan bahwa persoalan tentang sifat Tuhan sebagaimana yang didiskusikan secara rumit oleh umat Islam belakangan berabad-abad setelah Rasulullah saw adalah sesuatu yang baru dalam kalam. Problem awalnya adalah semantik tentang bagaimana Alquran mendeskripsikan Tuhan untuk membedakan-Nya dari makhluk-Nya.⁸⁰

Persoalan dzat dan sifat Tuhan dalam Alquran akhirnya didiskusikan secara filosofis sebagai persoalan filsafat tentang substansi dan aksiden. Dalam menggunakan istilah-istilah tersebut merambah ke diskusi filsafat. Dalam diskusi itu, kita tidak bisa menyangkal bahwa filsafat Islam berakar dari filsafat Yunani, khususnya dalam diskusi pandangan Aristoteles tentang sepuluh kategori, terutama substansi dan aksiden. Namun, diskusi tersebut tidak mendapat spirit yang kuat jika tidak bersentuhan dengan ajaran Alquran tentang dalam konteks ini.

Selain zat dan sifat Tuhan, kosmologi juga dibincangkan dalam Alquran, seperti dalam Q.S. an-Nur/24;35:⁸¹ *“Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus,*

⁷⁹ Q.S. Al-Baqarah; 256, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal.42

⁸⁰ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge; Harvard University Press, 1976), hal. 206 dalam Wardani, *Al-Qur'an Sebagai Sumber Tektstual Filasafat Islam*, hal. 18

⁸¹ Q.S. An-Nûr; 35, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, hal.354

yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Sebagaimana diketahui ayat-ayat Alquran memuat dua lapisan makna, yaitu makna luar dan dalam. Makna yang terakhir yang disejajarkan dengan *ḥaqīqah* yang ingin digali oleh filsuf Islam dan sufi. Tidak semua tokoh Islam sepakat dengan adanya majaz dalam Alquran.

Jika memperhatikan kandungan-kandungan dan nilai-nilai Alquran, dapat ditemukan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan tiga unsur filsafat seperti epistemologi, ontologi dan aksiologi. Kita dapat menemukan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan ontologis, seperti dalam Q.S. At-Thariq: 5 dan Al-Ghasiyah: 17-20 yang artinya, “*Maka hendaklah manusia memperhatikan (meneliti) dari apa yang dijadikan,, (Q.S. At-Thariq: 5), dan maka apakah manusia tidak memperhatikan unta sebagaimana ia diciptakan dan langit bagaimana ia ditinggikan dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan dan bumi bagaimana dihamparkan. (Q.S. Al-Ghasiyah: 17-20).*⁸²

Dari ayat-ayat tersebut dapat dipahami bahwa objek kajian yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan ialah alam dan manusia. Seruan untuk meneliti dan mengkaji objek-objek sebagaimana yang disebutkan di atas, menurut Quraish Shihab, bahwa dapat mendorong manusia untuk mengadakan observasi dan pengkajian dalam rangka

⁸² Jujun S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta; Sinar Harapan, 1995), hal. 33-34

membangun serta meningkatkan kualitas keimanan kepada Allah Swt.⁸³

C. Diskursus Relasi Filsafat dengan Alquran

Sejak munculnya gagasan filosofis, hubungan antara akal dan wahyu dibingkai dalam relasi filsafat dengan agama. Banyak agamawan menilai ajaran-ajaran filsafat bertentangan dengan ajaran para nabi. Segal acara mereka lakukan untuk mengecam kaum filsuf. Pertentangan dan keserasian antara filsafat Aristotelian dan iman Kristen juga telah memicu perdebatan berkepanjangan di dunia Barat.⁸⁴

Wacana tentang pemaduan antara agama yang berpacu pada teks (Alquran) dan filsafat yang berpacu pada akal termasuk salah satu objek kajian yang menjadi tuntutan lingkungan Islam, terutama menurut para filsuf yang mempercayai bahwa agama adalah suatu kebenaran yang tidak dapat diragukan, dan mereka menghormati nilai-nilai serta prinsip-prinsipnya. Selain itu mereka juga mempercayai keluhuran dan orisinalitas filsafat dan melihatnya sebagai kebenaran yang tidak diragukan, oleh karena itu, mereka tidak ingin filsafat dengan agama bertolak belakang.

Untuk itu, tidak ada jalan lain kecuali berupaya memadukan agama dengan filsafat serta menyingkirkan hal yang tampak bertentangan di antara keduanya. Selama para filsuf berpegang teguh pada filsafat dengan tanpa mengurangi keteguhan mereka dalam memegang ajaran Islam serta meletakkan filsafat pada posisi yang sejajar dengan Islam.⁸⁵ Beberapa konsep pemikiran dalam berbagai varian kemudian muncul sebagai usaha mempertemukan kebenaran filsafat dan agama masing-masing saling berhubungan.

Tumbuh-kembangnya madzhab filsafat di dunia Islam ini tampaknya tidak bisa terlepas dari pandangan dunia dalam

⁸³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung; Mizan, 1997), hal.51

⁸⁴ Hasan Yusufian, *Kalam Jadid; Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama*, (Jakarta; Sadra International Institute, 2014), hal.251.

⁸⁵ Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah al-'aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Kairo; Dar al-Ma'arif, 1967), hal.268 dalam jurnal pendidikan Islam yang ditulis Nuraini, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat, dan Sains*, hal.114

Alquran itu sendiri. Alquran mendorong manusia untuk merelasikan dan membuktikan kebenaran hakiki dari wahyu Tuhan dengan kebenaran rasional yang dimiliki akal manusia. Ayat-ayat Alquran mengarahkan manusia untuk menggunakan akalnyanya dengan menjadikan alam semesta sebagai objek pikirannya dan secara tegas merangsang munculnya pemikiran filosofis dalam Islam.⁸⁶

Beberapa ayat Alquran bisa kita jadikan acuan dalam soal ini, antara lain: QS. Al-Ghaasyiyah; 17-20: *“Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan? Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung, bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi, bagaimana ia dihamparkan?”*, dan QS. Al-Baqarah; 26:

“Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah daripada itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu adalah kebenaran yang datang dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: “Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberinya petunjuk, dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik”, dan QS. Ali Imran; 60: *“Kebenaran (al-Haq) itu datangnya dari Tuhanmu karena itu janganlah kamu termasuk orang-orang yang ragu-ragu”*.⁸⁷

Alam memberi bukti tentang kebenaran berita dalam paparan Alquran, sedangkan sebaliknya Alquran sendiri dapat memberi petunjuk dan isyarat yang bersifat universal kepada manusia untuk mengungkap rahasia alam. Misalnya, dalam surat al-Furqan; 61-62 Allah berfirman: *“Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan bintang-bintang dan Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya. Dan Dia pula yang menjadikan malam dan siang silih berganti*

⁸⁶ Q.S dalam jurnal filsafat oleh Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 142

⁸⁷ Q.S dalam Jurnal Filsafat oleh Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 142

bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau orang-orang yang ingin bersyukur.”⁸⁸

Persoalannya yang muncul kemudian adalah bagaimana kebenaran Alquran semacam ini kemudian ditangkap oleh kemampuan akal dan inderawi manusia, untuk membuktikan dan merelasikan kebenaran Alquran tersebut dengan kebenaran filsafat yang berkarakter relatif. Ketika hal ini bisa direlasikan, maka akan membuahkan keimanan yang benar dan kokoh bagi para filsuf maupun saintis yang melakukannya. Tetapi, ketika mereka gagal, maka akan menghasilkan kekufuran atau pengingkaran terhadap kebenaran Alquran tersebut. Relasi inilah yang di satu sisi bisa menjadi titik temu Alquran dengan filsafat.⁸⁹

Kebenaran Alquran dalam tradisi Islam dianggap sebagai satu-satunya yang dapat memberikan kebenaran yang bersifat mutlak, karena ia bersumber langsung dari Dzat yang Maha Mutlak. Di dalam Alquran kebenaran absolut itu disebut dengan *al-Haqq*. *Al-Haqq* sendiri mempunyai arti ganda, yaitu bisa bermakna Tuhan dan bermakna sesuatu yang barasal langsung dari Tuhan. Jadi, Tuhan itu di samping sebagai sumber kebenaran, juga merupakan kebenaran itu sendiri. Sebagaimana difirmankan Allah dalam QS. Ali Imran; 60: “*Yang Haqq (Kebenaran itu) itu adalah datangnya dari Tuhanmu, karena itu janganlah kamu termasuk orang-orang yang ragu*”.⁹⁰

Dengan demikian manusia membutuhkan kebenaran wahyu yang bersifat absolut itu untuk dijadikan pedoman agar tidak terjerumus dalam kesesatan. Ini artinya bahwa meskipun manusia di satu pihak memiliki kebebasan untuk mencari kebenaran dengan menggunakan perangkat akal dan inderawinya, namun di pihak lain ia dibatasi oleh kebenaran wahyu yang pasti.

Oleh karena itu, kebenaran yang diperoleh lewat akal seperti pada aliran Rasionalisme, inderawi seperti pada aliran Empirisme, tidak boleh bertentangan dengan apa yang tertera

⁸⁸ Komarudin Hidayat, dkk, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, hal. 129

⁸⁹ Komarudin Hidayat, dkk, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, hal. 129

⁹⁰ Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 138

dalam wahyu sebagai kebenaran yang absolut. Jika ditemukan kebenaran yang bertentangan dengan wahyu, maka hal yang dilakukan adalah mereformulasi agar kebenaran yang dihasilkan oleh akal manusia itu bisa direlasikan dengan kebenaran wahyu tersebut.⁹¹

Melalui filsafat orang dapat sampai kepada keyakinan atau setidak-tidaknya pengetahuan tentang adanya Tuhan, sebagaimana yang diisyaratkan oleh wahyu-Nya. Namun demikian sebaliknya juga dengan filsafat orang bisa terjerumus kepada kekafiran dan pengabaian eksistensi Tuhan. Oleh karenanya filsafat dalam Islam tidak menganut asas kebebasan yang tak terkendali.

Jadi, ketika filsafat sudah mengarah kepada hal yang menyimpang dari prinsip dasar Islam, maka disitulah filsafat harus berhenti dan kembali ke pangkalnya untuk merambah jalan baru hingga sesuai dengan kebenaran agama. Ketika filsafat yang berpijak pada pertanyaan yang radikal ingin dipertemukan dengan agama yang bertitik-tolak pada keyakinan ini, maka pertanyaannya adalah pada sisi manakah agama menyediakan diri untuk bisa terus-menerus dipertanyakan secara radikal yang pada gilirannya memungkinkan agama memfungsikan diri menjadi ilmu yang terus berkembang, tidak sekedar sebagai keyakinan semata.⁹²

Pertanyaan semacam itulah yang menghantui pikiran Joachim Wach, pakar studi agama kelahiran Jerman, ketika mengkaji berbagai agama selama tiga puluh tahun. Pada akhirnya Wach menyimpulkan bahwa agama yang berpegang teguh pada Alquran sebagai kepercayaan akan bisa menjadi ilmu jika dilakukan studi terhadap ungkapan pengalaman keagamaan, sebagai hasil hubungan manusia dengan realitas mutlak.

Ungkapan pengalaman keagamaan teridentifikasi melalui sejumlah pemikiran, tingkah laku dan komunitas manusia pemeluk agama sepanjang hal itu berkaitan dengan eksistensi Tuhan. Tegasnya bahwa agama bisa difilsafatkan dengan cara

⁹¹ Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 138

⁹² Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 140

mempertanyakan secara radikal ungkapan pengalaman keagamaan manusia yang dalam konteks Islam terkandung dalam Alquran dengan segala cabangnya, Hadits dengan segala disiplinnya, aneka ragam doktrin fiqih, teologi, tasawuf, dan komunitas Muslim sepanjang sejarah.⁹³

Salah satu fakta terpenting tentang keterkaitan filsuf Islam dengan sumber tekstual (Alquran) adalah pandangan tentang akal, karena seorang filsuf beragama dalam pencarian kebenaran ia dihadapkan dengan dua sumber, yaitu kebenaran absolut yang diberikan oleh Tuhan berupa kitab suci Alquran dan kebenaran rasional sebagai hasil kreasi dalam berpikir sebagai pengetahuan hasil pencarian manusia seperti filsafat. Kedua kebenaran tersebut bertarung dalam kesadaran seorang filsuf.

Dalam aktivitas berpikir rasional, apa yang disebut sebagai pemikiran spekulatif mengambil dua bentuk. *Pertama*, pemikiran spekulatif murni, yaitu pemikiran murni bebas rasional yang mendalam tanpa dibatasi oleh batas kebenaran lain, seperti pemikiran filsafat Yunani. *Kedua*, pemikiran spekulatif yang tidak murni seluruhnya bebas, tapi masih mempertimbangkan kebenaran kitab suci, dalam kaitannya dengan filsuf Islam tentang akal, rasionalitas bukanlah mengasumsikan kebebasan tak terbatas seperti pemikiran spekulatif murni kalangan filsuf Yunani, melainkan sebuah pemikiran rasional yang mencari kesesuaian antara pemikiran rasional manusia dengan kebenaran yang diberikan melalui kitab suci.⁹⁴

Para filsuf muslim bebas dalam menuangkan pemikirannya dalam sebuah karya, namun tetap berpacu pada kitab suci Alquran sebagai pedoman dan sumber utama pemikiran filsafatnya, dan tetap mempertimbangkan kebenaran rasional dan Alquran.

Seperti yang kita ketahui, studi Alquran memang banyak menjalin kontak dengan filsafat. Secara epistemologis,

⁹³ Syarif Hidayatulloh, *Relasi Filsafat dan Agama*, hal. 140

⁹⁴ Wardani, *Al-Qur'an sebagai Sumber Tekstual Filsafat Islam*, (IAIN Antasari Banjarmasin, *Studia Insania*, Vol.1 No.1, 2013), hal.9

kemudian dikenal dengan tafsir filosofis. Dalam hal ini, sekiranya ada dua aspek yang menjadi landasan relasi antara filsafat dengan Alquran menurut Majid Fakhri dalam *encyclopedia of the Qur'an*.⁹⁵ membaginya menjadi dua yaitu relasi substansif dan relasi metodologis.

1. Relasi Substantif

Pada dasarnya, dalam Alquran sejak awal memang telah berbicara mengenai kebijaksanaan (*ḥikmah*), baik dalam artian filsafat *shopia* dalam tradisi Yunani atau artian konteks wahyu ketuhanan yang diturunkan kepada nabi Muhammad dan nabi-nabi lainnya. Dalam hal ini, bentuk relasi pertama antara filsafat dengan Alquran dengan filsafat ialah dalam korespondensi substansial terkait beberapa ajaran filosofis. Meskipun secara esensial, Alquran merupakan sebuah teks suci keagamaan, namun dalam beberapa hal isinya bersinggungan semua persoalan yang menjadikannya berdiri di hadapan filsafat. Keduanya sama-sama berbicara tentang Tuhan, alam semesta, jiwa dan beberapa persoalan semacam kebaikan dan kejahatan (*good and evil*), takdir manusia (*human destiny*), dan kehidupan setelah mati (*life after death*). hal ini bisa dikatakan ajaran filosofis dalam Alquran.

Dalam relasi ini, seluruh penafsir Alquran pada dasarnya telah turut serta dalam menafsirkan materi filosofis yang tertera dalam ayat-ayat Alquran. Dengan berbagai latar belakang, metode dan pendekatan, para penafsir Alquran dari masa ke masa telah menafsirkan ayat-ayat terkait untuk menyebutkan beberapa contoh kosmologi, teleologi, eskatologi, dan tema sejenis lainnya.

2. Relasi Metodologis

Bentuk relasi selanjutnya yang lebih penting adalah dalam ranah metodologis. Alquran sendiri sebenarnya memuat beberapa ayat yang menyerukan untuk berpikir

⁹⁵ Majid Fakhry, "Philosophy and The Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of The Qur'an*, vol. 4, (Leiden: Brill, 2001), hal.68-89. Dalam tesis Asep N. Musadad, *Tafsir Qur'an dalam Tradisi Filsafat ḥikmah; Analisis Materi Filosofis Tafsir Āyat al-Kursy, Mullā Ṣadrā*, hal.12.

atau berefleksi terkait rahasia penciptaan semesta. Ia juga melihat orang-orang yang berakal dan mau berpikir sebagai kelompok dapat dengan baik menaati dan beribadah kepada Allah. Kata *ya'qilûn* dan *ta'qilûn*, bahkan diulang sebanyak kurang lebih 36 kali dalam Alquran. Pada gilirannya, Alquran juga memuat sebuah regulasi dalam hal berdebat dengan kelompok yang keluar dalam konteks argumentasi rasional atau nasihat yang baik.

Dengan muatan semacam itu, pada dasarnya Alquran telah menyediakan sebuah jalan bagi masuknya beberapa instrumen berpikir dan “metodologi filosofis”. Dalam konteks inilah al-Kindi misalnya, mengatakan bahwa kebenaran yang dicari oleh para filosof pada dasarnya tidak berbeda dengan kebenaran yang disampaikan oleh utusan Allah kepada umat manusia.⁹⁶ Sebagai pemikir muslim pertama yang secara sistematis menguasai filsafat Yunani, ia kemudian berargumentasi bahwa Alquran yang di dalamnya termuat kebijaksanaan Tuhan tertinggi, pada dasarnya tidak menolak metode berpikir yang digunakan oleh para filosof.⁹⁷

Hal ini bersinggungan dengan kajian yang dijelaskan penulis pada halaman 34 mengenai surat Yāsīn ayat 77-80, untuk berargumentasi bahwa Allah berkuasa untuk menjadikan sesuatu dari kebalikannya yaitu api dari kayu dan kehidupan dari kebalikannya (kematian). Berdasarkan hal tersebut, al-Kindi berkesimpulan bahwa kebenaran yang dibawa Nabi Muhammad Saw. dari Allah bisa dibuktikan melalui bantuan argumentasi rasional, karena sejak masa klasik, metodologi filosofis merupakan salah satu yang paling berpengaruh dalam tafsir Alquran ialah ilmu logika yang diwarisi umat Islam dari tradisi Yunani sebagai sebuah instrumen berpikir.

⁹⁶ Fakhry, *History of Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, (Oxford: One World, 2000), 23. Dalam tesis Asep N. Musadad, *Tafsir Qur'an dalam Tradisi Filsafat hikmah; Analisis Materi Filosofis Tafsir Āyat al-Kursy, Mullā Šadrā*, hal.13

⁹⁷ Majid Fakhry, “*Philosophy and The Qur'an*”, hal.72.

Seperti penjelasan di atas, penulis dapat mengambil penjelasan bahwa filsafat dengan Alquran saling berkaitan satu sama lain, karena dalam Alquran mengajar dan menganjurkan manusia untuk selalu berpikir akan segala yang ada. Selain itu, di dalam Alquran terdapat ayat-ayat yang tidak bisa dipahami dan dicerna secara langsung, oleh karena itu filsafat berperan untuk menjelaskan hal-hal yang tidak bisa dijelaskan secara sederhana.

BAB III

MULLĀ ṢADRĀ: BIOGRAFI, KARYA DAN PEMIKIRANNYA TENTANG RELASI FILSAFAT DENGAN AL-QUR'ĀN DALAM FILSAFAT *ḤIKMAH*

A. Biografi Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā bernama lengkap Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya Qawami al-Syirazi, sering disebut dengan Shadr ad-Din al-Syirazi,⁹⁸ dan lebih populer dengan sebutan Mullā Ṣadrā,⁹⁹ dikalangan muridnya ia lebih dikenal dengan Ṣadr al-Muta'allihin dikarenakan ketinggian tingkat pengetahuannya tentang *Ḥikmah*.¹⁰⁰ Dia lahir di Syiraz sekitar tahun 970-980 H/1571-1572 M, dalam sebuah keluarga yang cukup berpengaruh dan terkenal.¹⁰¹

Menurut Syaifan Nur, pada sumber-sumber tradisional tahun kelahiran Mullā Ṣadrā tidak ditetapkan dan baru diketahui kemudian oleh Allamah Muhammad Husein Thabathaba'I, ia melakukan koreksi terhadap edisi baru *al-ḥikmah al-muta'āliyah* dan mempersiapkan penerbitnya. Pada catatan pinggir yang ditulis Mullā Ṣadrā sendiri, ditemukan sebagai kalimat "*aku memperoleh inspirasi ini pada saat matahari terbit di hari Jumat, pada tanggal Jumadil Awal tahun 1037 bertepatan dengan 14 Januari 1628 ketika usiaku telah mencapai 58 tahun*".¹⁰²

Secara umum, untuk mendapatkan gambaran perjalanan dan perkembangan intelektual Mullā Ṣadrā, seperti yang diungkapkan sendiri pada pengantar asfar, terdiri dari tiga

⁹⁸ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta; Gaya Media Pratama, 2005), hal.167

⁹⁹ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung; PT. Mizan Pustaka, 2005), hal.150

¹⁰⁰ Dedi Suryadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung; CV. Pustaka Setia, 2010), hal.269

¹⁰¹ Syaifan Nur, *Filsafat Hikmah Mulla Shadra*, (Yogyakarta; Rousyanfikir Institute, 2012), hal.51

¹⁰² Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal. 14

periode,¹⁰³ yaitu penempaan diri melalui pendidikan formal di Syiraz dan Isfahan, lalu dilanjutkan pada kehidupan asketik dan penyucian diri di Kahak, dan terkahir aktualisasi pemikiran melalui berbagai tulisan dan kaderisasi di Syiraz.¹⁰⁴

Masa pendidikan formal ia lalui di Sīraz dan Isfahan. Perlu diketahui bahwa selama berabad-abad, sebelum kemunculan dinasti Safawi, Sīraz telah menjadi pusat filsafat Islam dan disiplin-disiplin tradisional lainnya. Posisi ini terus berlanjut sampai abad ke sepuluh hingga enam belas. meskipun fungsinya tidak lagi sehebat sebelumnya. Di dalam tradisi pendidikan inilah Mullā Sadrā memperoleh pendidikan. Merasa tidak puas dengan apa yang diperolehnya di Sīraz, dia berangkat ke Isfahan. Ketika itu, Isfahan telah menjadi pusat intelektual yang penting di Persia dan mungkin di belahan Timur dunia Islam secara keseluruhan.¹⁰⁵

Di Isfahan ia menjumpai beberapa orang mursyid yang memberikan pengaruh mendalam terhadap dirinya. Di sana ia belajar dan mendalami pengetahuan pada tokoh-tokoh terkemuka saat itu, yaitu Bahā al-Dīn al-Amili, Mīr Dāmād dan Mīr Abdul Qāsīm Findirishi. Dengan Bahā al-Dīn al-Amili, Sadrā belajar *al-ulūm al-Naqliyyah* seperti tafsīr Qur’ān dan Fiqh. Sedangkan dengan Mīr Dāmād yang memiliki nama lengkap Sayyid Bagir Muhammad Astarabadi, Sadrā belajar *al-ulūm al-Aqliyyah (Intellectual sciences)*, yaitu perpaduan antara prinsi-prinsip filsafat Ibnu Sīna dengan doktrin illuminasi Suhrawardī, dan dengan Mīr Abdul Qāsīm Findirishi, Sadrā belajar tentang filsafat Peripatetik dan Asketisme sufi.¹⁰⁶ Di bawah bimbingan para murshid tersebut, Mullā Sadrā dengan cepat menjadi tokoh yang berwibawa dalam bidang ilmu keislaman dan kemudian mencari peringkat yang melebihi gurunya sendiri.

¹⁰³ Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Penerbit Lima, 2010), hal. 11-12.

¹⁰⁴ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal. 44

¹⁰⁵ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mullā Sadra*, hal. 44

¹⁰⁶ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 8

Setelah periode formal studinya, Mullā Ṣadrā mengasingkan diri dan menghabiskan beberapa tahun untuk meditasi dan latihan spiritual. Ia memilih mengasingkan diri di desa kecil, yaitu Kahak, tidak jauh dari kota suci Qum. Periode ini ditandai dengan periode panjang meditasi dan praktek spiritual yang menyertai dan melengkapi studi formalnya. Sehingga menyempurnakan program untuk melatih seorang menjadi filosof sejati. Selama periode inilah tercapai pengetahuan yang kemudian mengkristal dalam banyak karyanya.¹⁰⁷

Bagi Mullā Ṣadrā seperti yang dikutip Seyyed Hossein Nasr bahwa latihan rohani adalah satu keperluan mendasar dan penting bagi mereka yang bercita-cita untuk mencapai “rahasia Ilahi” dan menghirup udara suci ilmu hakikat yang dinamakan *Hikmat Ilahi* atau ilmu Ilahi (teosofi). Mullā Ṣadrā menjalani kehidupan menyendiri ini dalam jangka waktu kira-kira tujuh tahun, tetapi ada sumber lain yang menyatakan sebelas tahun dan ada pula yang menyatakan lima belas tahun. Mullā Ṣadrā mengabdikan dirinya dengan renungan hati dan latihan ruhani lainnya, hingga akhirnya keluar dari persemadian ini sebagai seorang hukama yang jiwa metafisika (ilahiyyah) bukan lagi pemahaman akal tetapi yang diturunkan sampai ke hati.¹⁰⁸

Periode terakhir ialah periode mengajar dan menulis. Periode ini berawal dari tawaran yang diberikan Gubernur Sīraz, untuk memimpin madrasah yang baru dibangunnya di kota itu. Memenuhi panggilan itu, Mullā Ṣadrā kembali ke kota kelahirannya untuk mendidik sejumlah murid. Perwatakan dan ilmunya menarik perhatian pelajar dari jauh dan dekat dan menjadikan Syiraz kembali sebagai sebuah kota pusat ilmu seperti dulu. Pusat Kajian Khan atau Madrasah Khan menjadi sangat masyhur hingga ia menarik perhatian pengembara luar. Dalam karirnya sebagai guru, Mullā Ṣadrā telah berhasil

¹⁰⁷ Hossein Ziai, ”Mullā Ṣadrā: *Kehidupan dan Karyanya*”, dalam Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, 904 dalam Skripsi Andi Muhammad Guntur, *Pengaruh Pemikiran Mulla Shadra Terhadap Perkembangan Filsafat Islam Kontemporer*, (UIN Alaudin Makasar, 2015, hal. 79

¹⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi dan Hikmat Muta’aliyah*, Terj. Baharuddin Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), hal. 23 – 27

melahirkan sejumlah murid terkemuka yang memiliki peranan penting di dalam aktivitas filosofis di Persia pada periode berikutnya.¹⁰⁹

Sekolah Khan sangat terkenal dan banyak wisatawan yang tertarik untuk melihatnya, seperti Thomas Herbert (seorang wisatawan pada abad ke-11/17) mengunjungi Syiraz pada saat Mullā Ṣadrā masih hidup, dan menulis sebuah pernyataan bahwa di Syiraz terdapat sebuah lembaga pendidikan di mana diajarkan antropologi, filsafat, kimia dan matematika, sehingga lembaga tersebut terkenal di seluruh Persia”.¹¹⁰

Sepanjang periode ini juga, Mullā Ṣadrā melakukan beberapa kali perjalanan haji ke kota Makkah yang dilakukan dengan berjalan kaki. Intensitas kesalehannya tidak hanya semakin meningkat, tetapi bahkan semakin tercerahkan melalui pandangan spiritual yang dihasilkannya dari praktek-praktek spiritual selama bertahun-tahun. Sekembalinya dari perjalanan haji yang ketujuh, Mullā Ṣadrā jatuh sakit dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 1050 H / 1640 M.¹¹¹

B. Karya-karya Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā menyusun kurang lebih lima puluh buah karya, yang sebagian besarnya dalam bahasa Arab. Menurut Fazlur Rahman bahwa karya Mullā Ṣadrā seluruhnya berjumlah tiga puluh dua atau tiga puluh tiga risalah. Kebanyakan karyanya diterbitkan sejak seperempat terakhir abad ke Sembilan belas, sebagian lebih dari satu kali, sedangkan beberapa risalah tertentu belum diterbitkan.¹¹²

Dari keseluruhan karya Mullā Ṣadrā, ada yang mencoba membaginya dengan karya murni bersifat filosofis dan ada yang bersifat religious berdasarkan tema yang terkandung didalamnya. Begitu juga dengan karya orisinalitasnya, Mullā

¹⁰⁹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal.55

¹¹⁰ Andi Muhammad Guntur, *Pengaruh Pemikiran Mulla Shadra terhadap Perkembangan Filsafat Islam Kontemporer*, (UIN Alauddin Makassar, 2015), hal.17.

¹¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi dan Hikmat Muta'aliyah*, hal. 28.

¹¹² Seyyed Hossein Nasr, *Sadr ad-Din Shirazi dan Hikmat Muta'aliyah*, terj. Baharuddin Ahmad, Dewan Bahasa dan Pustaka, (Kuala Lumpur; 1992), hal. 28.

Şadrā membaginya dengan karya asli dan memuat berbagai penjelasan filosofis, seperti penjelasan tentang metafisika Ibn Sina yang terdapat di dalam *as-Syfa* dan *Hikmat al-Isyraq* Suhrawardi.¹¹³

Namun Mullā Şadrā sendiri menganggap bahwa kedua komponen atau kumpulan ilmu itu harus berkaitan, karena merupakan puncak atau sumber yang sama yaitu hadirat Tuhan.¹¹⁴ oleh karena itu, Mullā Şadrā membicarakan persoalan akal atau intelek di dalam berbagai kitab ilmu naqli, sebaliknya membicarakan ilmu ketuhanan dalam berbagai kitab ilmu akal.¹¹⁵

Karya-karya Mullā Şadrā bukan hanya memuat khazanah mistikal, pandangan kosmologis, dan penjelasan tentang eskatologi yang telah ditemukan dalam sejumlah teks filsafat Islam, tetapi juga menghubungkan berbagai pandangan ajaran pemikiran pra-Islam maupun pasca-Islam. Oleh Karena itu, karya-karyanya merupakan ensiklopedi filsafat Islam yang memadukan ajaran Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, serta pemikiran kalam.¹¹⁶

Semua karya Mullā Şadrā memiliki nilai sastra dan intelektual sekaligus. Kecuali karya indahny *sih aşl* yang berisi syair dan beberapa risalah yang baru saja ditemukan dan ditulis dalam bahasa Arab yang fasih, sederhana dan indah. Beberapa peminat kajian tentang Mullā Şadrā telah membagi karya Mullā Şadrā menjadi dua, yaitu karya-karya yang berhubungan dengan ilmu-ilmu agama (*naqli*) dan yang berhubungan dengan ilmu-ilmu intelektual (*aqli*). Namun, karena Mullā Şadrā menganggap bahwa kedua cabang ilmu ini berkaitan erat dan berasal dari sumber pengetahuan yang sama, yaitu Akal Ilahiah yang memancar, maka ia menjelaskan secara panjang kali lebar

¹¹³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin, (Bandung; Pustala, 2000), hal. 23.

¹¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr ad-Din Shirazi dan Hikmat Muta’aliyah*, terj. Baharuddin Ahmad, hal. 30.

¹¹⁵ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002), hal.57.

¹¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ, (Yogyakarta; CIIS Press, 1991), hal. 80.

berbagai masalah agama dalam karya-karya teosofisnya, demikian pula sebaliknya. Oleh karena itu, pembagian di atas tidak tepat dalam konteks ini, walaupun mungkin pembagian yang dimaksud punya tujuan tertentu.¹¹⁷

Karya-karya Mullā Ṣadrā juga tidak bisa dikelompokkan secara kronologis, setidaknya tidak di dalam penelitian yang dilakukan saat ini. Karyanya sangat beragam, berikut karya-karyanya:

1. *Al-Ḥikmah al-'Arṣiyyah* telah diterjemahkan kedalam Bahasa Indonesia dengan judul 'kearifan puncak' oleh Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi yang diterbitkan oleh Pustaka Pelajar tahun 2001.
2. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (filsafat hikmah tertinggi tentang empat perjalanan akal). Bagian pertama kitab yang terdiri dari sembilan volume ditulis pada tahun 1628 dalam pengasingan Mullā Ṣadrā di Kahak., sementara bagian yang lainnya dilanjutkan oleh Mullā Ṣadrā ketika ia mengajar di Syiraz. Kitab tersebut merupakan isi bangunan filsafat Mullā Ṣadrā secara utuh, walaupun berdasarkan istilah-istilah yang digunakan didalamnya. Menurut beberapa tokoh, Mullā Ṣadrā biasanya mengutip dan mencontoh filsafat islam Ibn Sina dan Suhrawardi.
3. *Al-Lamā'at al-Masyriqiyyah fi al-Funūn al-Manthiqiyah* (pancaran pemikir iluminasi dalam seni dan logika), atau biasa disebut dengan al-Tanqih.
4. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād* (penciptaan dan hari kebangkitan).
5. *Al-Masyā'ir* (tentang metafisika).
6. *Al-Mazhāhir al-Ilāhiyyah fi al-Asrā al-'Ulūm al-Kamāliyyah* (manifestasi Tuhan dalam rahasia ilmu-ilmu kesempurnaan).
7. *Al-Syawāhid al-Rubūbiyyah fi al-Manāhij al-Sulūkiyyah* (penyaksian Tuhan dalam perjalanan suluk).
8. *Al-Taṣawwur wa al-Taṣdiq* (konsep dan penilaian).

¹¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, Pengantar Muhammad Baqir, *Al-Hikmah al-Muta'alliyah Mulla Sadra; Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, (Jakarta; Sadra Press, 2017), hal.29.

9. *Al-Wāridat al-Qalbiyyah fi al-Ma'rifah al-Rubūbiyyah* (ilham yang diterima oleh hati di dalam pengetahuan tentang Tuhan).
10. *Asrārul Āyat wa al-Anwār al-Bayyinah* (rahasia-rahasia ayat dan cahaya-cahaya bukti kebenaran).
11. *Dīwān Asy'ar* (kumpulan syair).
12. *Huduts al-'ālam fī Risālah* (risalah tentang sifat baru pada penciptaan alam).
13. *Iksīr al-'Ārifin fi al-Ma'rifah Tharīq al-Haq wa al-Yaqīn* (Obat Orang Arif di dalam Pengetahuan Tentang Jalan Kebenaran dan Keyakinan).
14. *Iqāzunnā'imīn* (Membangunkan Orang Tidur).
15. *Mafātīḥ al-Ghāib* (kunci-kunci memahami alam ghaib). Karya ini mengandung doktrin-doktrin irfāni tentang metafisika, kosmologi dan eskatologi, serta berisi rujukan terhadap Alquran dan Hadits. Hossein Ziai mengategorikan karya ini sebagai tafsir Alquran. Edisi lithografinya dicetak di Teheran tanpa keterangan tahun.
16. *Mutasyābihat al-Qur'ān* (tentang ayat-ayat mutasyabihat di dalam Alquran, sebuah tafsiran atas ayat-ayat metafisik).
17. *Al-Ittihād al-'Āqil wa al-Ma'qūl* (risalah tentang penyatuan antara akal dan yang dipahami oleh akal).
18. *Al-Ajwabah al-Masā'il al-Nasiriyyah* (jawaban kepada Nasr bahwa Nasr al-Din al-Thusi pernah mengirim surat yang berisi tentang pertanyaan-pertanyaan filosofis kepada Syams ad-Din Abdul Madjid Khusyrawsyahi yang ternyata tidak dapat memberikan penyelesaian. Akhirnya Mullā Ṣhadrā menjawab pertanyaan tersebut).
19. *Ittiṣaf al-Mahiyyah bi al-Wujud* (risalah tentang wujud adalah predikat esensi). Dalam tulisan ini membuktikan bahwa esensi adalah predikat wujud.
20. *Al-Ajwibat al-Masā'il Syams al-Dīn Muhammad Gīlānī* (Jawaban-jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan Syams al-Din Gilani)
21. *Al-Masā'il al-Qudsiyyah fī al-Ḥikmah al-Muta'Āliyah* (Masalah-masalah Kesucian)
22. *Al-Wujūd (Risālah)* (Risalah Tentang Wujud)

23. *Al-Hasyr (Risalah fi)* (Risalah Tentang Hari Kebangkitan)
24. *Al-Khalq al-A'mal* (Risalah fi) (Risalah Tentang Penciptaan Perbuatan).
25. *Tafsir surah al-Fatihah* (tafsir tentang surah al-Fatihah)
26. *Tafsir surah al-Baqarah* (Surah Kedua, tafsir untuk surah ini tidak selesai)
27. *Tafsir ayat al-Kursi* (Surah Kedua, ayat 255)
28. *Tafsir surah al-Sajadah* (Surah Ketigapuluh dua)
29. *Tafsir surah al-'A'la* (Surah Kedelapan puluh tujuh)
30. *Tafsir surah al-Waqi'ah* (Surah Kelimapoluh enam)
31. *Tafsir surah al-Thariq* (Surah Kedelapanpuluh enam)
32. *Tafsir ayat al-Nur* (Surah Keduapuluh empat, ayat 35. Penjelasan tentang pandangan Mullā Şhadrā dalam menafsirkan ayat ini, Tafsir surah Yasin (surah etiga puluh enam).
33. *Tafsir surah al-Jum'ah* (Surah Keenam puluh dua)
34. *Tafsir surah al-Hadid* (Surah Kelimapoluh tujuh)
35. *Tafsir surah al-Zalzalah* (Surah Kesembilan puluh sembilan).¹¹⁸
36. *Tafsir al-Qur'ān al-Karim*. Karya ini merupakan hasil penafsiran Mullā Sadrā atas beberapa surat dan ayat Alquran, penafsiran yang bersifat esoterik dan hermeneutik Surat dan ayat tersebut adalah al-Fātihah, al-Baqarah, sampai ayat 65, dan ayat al-kursi (ayat 256), Surat al-Nūr (ayat 35), al-Sajadah, Yāsin, al-Wāqi'ah, al-hadīd, al-Jumu'ah, al-Tāriq, al-A'la dan al-Zalzālah. Disertai komentar dari Mullā 'Alī Nūrī. karya ini diterbitkan pertama kali tahun 1322 H di Teheran.¹¹⁹

C. Pemikiran Filsafat Mullā Şadrā

Kemunculan seorang figur dengan kapasitas intelektual dan spiritual seperti Mullā Şhadrā, jelas menunjukkan adanya

¹¹⁸ Karya-karya Mulla Shadra dalam buku Menuju Kesempurnaan ditulis oleh Mustamin al-Mandary, hal.11-15, dalam skripsi Andi Muhammad Guntur, *Pengaruh Pemikiran Mulla Shadra Terhadap Perkembangan Filsafat Islam Kontemporer*, hal. 29.

¹¹⁹ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, tth), hal. 909.

kehidupan suatu tradisi intelektual yang kuat, yang memungkinkan baginya untuk tumbuh dan berkembang dengan baik yang kemudian mendorongnya untuk tampil ke permukaan dengan membawa arus-arus yang terdalam dari tradisi tersebut. Kehadirannya tidak bisa dipisahkan dari tradisi yang melahirkannya, yaitu empat pemikiran (peripatetik, iluminasi, tasawuf, dan teologi) menyebar luas sebelum Mullā Ṣadrā, dan keempat aliran tersebut berdekatan satu sama lain, sehingga mempersiapkan dasar bagi Mullā Ṣadrā untuk kemudian menciptakan sebuah sintesis besar.¹²⁰

Dalam epistemologi Mullā Ṣadrā, filsafat dibagi menjadi dua, yaitu bersifat teoritis dan praktis. Filsafat yang bersifat teoritis mengacu kepada pengetahuan yang tentang segala sesuatu sebagaimana adanya, perwujudannya tercermin dalam dunia akali, termasuk jiwa didalamnya. Sedangkan yang praktis mengacu pada pencapaian kesempurnaan yang cocok bagi jiwa.¹²¹

Mullā Ṣadrā merasa yakin bahwa ada tiga jalan terbuka bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan yaitu wahyu, intelektual akal, dan visi batin atau pencerahan (*kasyf*). Dia berusaha merumuskan sebuah 'kebijaksanaan' yang disebut *hikmah* sehingga manusia mampu mengambil manfaat dari ketiga sumber tersebut.¹²²

Bangunan epistemologi Mullā Ṣadrā berkaitan erat dengan idenya tentang kesatuan wujud (*unity*), kemendasaran wujud (*principality*), gradasi wujud (*gradation*) dan ide perubahan substantif (*harakah jauhariyah*). Menurut Ṣadrā, bahwa wujud atau realitas itu hanyalah satu yang membentuk hirarki dari debu hingga singgasana Ilahi. Tuhan sendiri adalah wujud mutlak yang menjadi titik permulaan bidang eksistensi di mana mata rantai wujud bergerak secara konstan menuju titik permulaan itu. Gerakan konstan-vertikal dalam skala-skala

¹²⁰ Happy Saputra, *Konsep Epistemologi Mulla Shadra*, (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Substansia, Vol.18, No.2, 2016), hal. 187

¹²¹ Musthofa, *Filsafat Islam*, (Bandung; Pustaka Setia, 1997), hal.336

¹²² Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum. Akal & Hati Sejak Thales dan James*, cet. iii (Bandung : Remaja Rosdakarya,1993), hal.192

wujud ini disebut oleh Mullā Ṣadrā sebagai perubahan substantif (*harakah jauhariyah*) menuju kesempurnaan (kamal).¹²³ dan sebagian besar dicapai dengan pengetahuan. Gerakan-gerakan dalam perubahan substantif ini oleh Shadra disebut dengan safar (perjalanan/pengembaraan).

Mullā Ṣadrā menyusun topik-topik filosofis mengenai jalan rasional dan intelektual dengan cara yang menyerupai cara kaum ‘urafa menguraikan jalan hati dan jiwa, tahapan-tahapan ini terbagi menjadi empat perjalanan (al-asfar alarba’ah).¹²⁴ Perjalanan pertama dari makhluk (*khalq*) menuju Hakekat Kebenaran atau Pencipta (*Haqq*). Perjalanan pertama ini menunjukkan pengembaraan dari maqam nafsu (*nafs*) ke maqam hati (*qalb*), dari maqam hati ke maqam ruh, dan dari maqam ruh menuju tujuan terakhir (*al-maqṣad al-aqsha*) atau tujuan tertinggi (*al-bahjah al-kubra*). Setiap manusia pada umumnya melalui ketiga level ini. Manakala seseorang manusia telah mencapai *al-maqṣad al-aqsha*, berarti ia telah menghadapkan wajahnya kepada keindahan kehadiran Tuhan dan ia *fana’* (melebur) di dalam-Nya. Maqam yang terakhir ini disebut juga dengan maqam fana’ di dalam dzat Tuhan yang di dalamnya terkandung rahasia, yang tersembunyi dan yang paling tersembunyi.¹²⁵

Perjalanan kedua adalah dari hakikat ke hakikat dengan hakikat (*min al-Haqq ilā al-Haqq bi al-Haqq*). Perjalanan dimulai dari maqam dzat menuju maqam kamalat hingga hadir dalam kesempurnaan Tuhan dan mengetahui seluruh nama Tuhan. Seseorang yang telah mencapai maqam ini, dzatnya, sifatnya, dan perbuatannya fana’ di dalam dzat, sifat dan perbuatan Tuhan. Ia mendengar dengan pendengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan Tuhan, berjalan dengan bantuan Tuhan, dan bertindak dengan tindakan Tuhan. *Sirr* adalah kefanaan dzatnya, *khafa* adalah kefanaan sifatnya, dan perbuatannya; dan *ikhtifa’* (paling tersembunyi) adalah

¹²³ Happy Saputra, *Konsep Epistemologi Mulla Shadra*, hal. 189

¹²⁴ Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, terj. A. Rifai Hasan dan Yuliani L, (Bandung; Yayasan Muthahhari, 1993), hal.48.

¹²⁵ Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, hal.48

kefanaan kedua-dua kefanaan tersebut, baik dzat maupun sifat, dan perbuatannya. Perjalanan kedua ini berakhir sampai ke daerah kewalian yang berarti perjalanan ketiga dimulai.

Perjalanan ketiga adalah dari hakikat kepada makhluk dengan hakikat (*min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq*). Setelah menempuh perjalanan melalui maqam-maqam tersebut, kefanaannya berakhir lalu ia kekal (*baqa'*) dalam kekekalan Tuhan. Lalu ia menempuh perjalanan melalui alam jabarut, alam malakut, dan alam nasut, lalu melihat alam semesta melalui dzat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Ia mengecap nikmat 'kenabian', meskipun ia bukan nabi, dan memperoleh ilmu alam ketuhanan melalui dzat, sifat dan perlakuan Tuhan. Di sini berakhir perjalan ketiga dan bermula perjalanan keempat.¹²⁶

Perjalanan keempat adalah dari makhluk ke makhluk dengan hakikat (*min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*). Seorang salik mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Ia mengetahui kebaikan dan kejelekan makhluk, lahir dan bathin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Ia membawa ilmu yang dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membawa bencana dan mana yang membawa manfaat, mengetahui mana yang membahagiakan dan mana yang mencelakakan. Dalam kehidupannya ia senantiasa bersama yang hakiki, karena wujudnya telah terpaut dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

Al-Hikmah al-Muta'aliyah diidentifikasi sebagai ajaran Shadra oleh murid-muridnya dan masyarakat umumnya, menurut Jalaluddin Rahmat kemungkinan karena dua faktor. Pertama, judul *Al-Asfar* terkandung adanya mazhab dan pandangan dunia berdasarkan ajaran metafisika, yang di dalam matriknya dijelaskan empat perjalanan intelektual menuju maqam kepastian. Kedua, mungkin ada ajaran lisan dari sang

¹²⁶ Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, hal.49

Guru sendiri yang menunjukkan bahwa istilah ini bukan hanya judul buku tetapi juga nama mazhabnya.¹²⁷

Untuk mengetahui pemaknaan dan konsepsi Mullā Ṣadrā tentang *al-ḥikmah al-muta'āliyah*, harus dipahami bagaimana ia mendefinisikan *ḥikmah* atau *falsafah*. Menurutnya, kedua istilah tersebut adalah identik, dan ketika dia berbicara tentang hikmah atau falsafah dalam perspektifnya sendiri, yang dimaksudkan tidak lain adalah *al-ḥikmah al-muta'āliyah*. Dalam pespektif ini, setelah melakukan sintesis terhadap berbagai pandangan terdahulu, Mullā Ṣadrā mendefinisikan *falsafah* sebagai “kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap realitas segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya, dan pembenaran terhadap keberadaan mereka, yang dibangun berdasarkan bukti-bukti yang jelas, bukan atas dasar prasangka dan sekedar mengikuti pendapat orang lain, sebatas kemampuan yang ada pada manusia”.¹²⁸

Jadi bisa disimpulkan bahwa falsafah menurut Mullā Ṣadrā ialah kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap segala keteraturan alam semesta sebagai tata tertib yang bisa dimengerti, sesuai kemampuan yang dimiliki, dalam rangka mencapai kesempurnaan dan keserupaan dengan Tuhan.

Berdasarkan definisi falsafah atau hikmah tersebut, bisa dilihat bagaimana Mullā Ṣadrā berusaha mengkombinasikan dan mengharmoniskan berbagai pandangan terdahulu dengan pandangannya sendiri, melalui kreatifitas serta kejeniusan berpikir yang dimilikinya. Seluruh unsur penting yang terdapat di dalam berbagai definisi yang dikemukakan oleh Ibn Sina, Ikhwan al-Safa', maupun Suhrawardi, disatukan menjadi satu kesatuan yang utuh, sehingga terlihat sebagai sesuatu yang baru.

Dalam mazhab Mullā Ṣadrā, banyak titik perselisihan antara peripatetik dan iluminasi, antara filsafat dan 'irfan, atau antara filsafat dan kalam, menemukan penyelesaiannya. Namun demikian, filsafat Mullā Ṣadrā bukan sekedar sinkretisme, tetapi

¹²⁷ Jalaluddin Rahmat, “*Hikmah Muta'aliyah : Mazhab Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd*”, dalam *Al-Hikmah; Jurnal Studi-studi Islam*. No.10, (Bandung : Yayasan Muthahhari. 1993), hal. 77

¹²⁸ Saifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal.103-104

sebuah sistem filsafat yang unik, yang sekalipun berbagai metode pemikiran Islam memberi pengaruh pada pembentukannya, harus diakui sebagai mazhab yang berdiri sendiri.¹²⁹

Secara ontologis, *al-hikmah al-muta'aliyah* didasarkan ada tiga hal yaitu kemendasaran wujud, gradasi wujud, dan gerak substansi. Seperti para filsuf muslim sebelumnya, Mullā Ṣadrā berusaha menjawab masalah mahiyah (esensi) dan wujud (eksistensi). Bila perbedaan antara esensi dan eksistensi itu hanya dalam pikiran, dan di dunia eksternal hanya satu realitas, manakah yang berkaitan dengan realitas? Kalau peripatetik dan sufi menyatakan bahwa mahiyah hanyalah aksiden atau hanya abstraksi mental, dan yang berhubungan dengan realitas eksternal adalah eksistensi. Sedangkan aliran isyraqi memberi jawaban sebaliknya. Eksistensi hanyalah formulasi abstrak, yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Eksistensilah yang aksiden dan esensilah yang prinsipal. Mullā Ṣadrā mula-mula mengikuti gurunya, Mir Damad, mengikuti mazhab isyraqi.

Kemudian, ia berbalik menyerang Isyraqi dan menyatakan posisi paripatetik. Untuk itu, ia mengajukan sejumlah argumen. Antara lain :

1. Setiap esensi berbeda dari esensi yang lain. Esensi 'pohon' berbeda total dari esensi 'kehijauan'. Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki sesuatu yang sama. Jika tidak ada realitas yang dapat mempersatukan esensi yang berbeda dan menggabungkannya, kita tidak dapat mempredikatkan satu esensi pada esensi yang lain dalam proposisi. Karena itu diperlukan satu realitas dasar untuk menggabungkan berbagai esensi. Realitas dasar ini adalah eksistensi.
2. Setiap esensi sebagaimana esensi, artinya tanpa eksistensi, tidak dapat menimbulkan efek. Sesuatu kita anggap memiliki efek, hanya karena eksistensinya. Karena itu, yang asasi (fundamental) dan sumber efek adalah eksistensi bukan esensi.

¹²⁹ Murtadha Muthahhari, *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, hal.48

3. Eksistensi itu sendiri netral dalam hal intensitas dan kelemahan, prioritas dan poterioritas. Artinya terlepas dari eksistensi, esensi tidak intens tidak lemah, tidak prior dan tidak posterior. Tetapi kita melihat ada eksternal, sebagai prior, sebagian intens (seperti sebab) dan sebagian lemah (seperti akibat). Jika eksistensi tidak dianggap asasi dan real, maka kita harus menganggap esensi, yang tidak memiliki atribut, sebagai sumber atribut. Tetapi tidak mungkin sesuatu yang tidak mempunyai atribut menjadi pemberi atribut.¹³⁰

Kaum peripatetik seperti Ibn Sina juga meyakini *aṣālat al-wujūd*. Tetapi, Mullā Ṣadrā membedakan dirinya dengan mereka dalam hal tasykik (gradasi wujud). Mereka menganggap wujud setiap benda berbeda dari wujud yang lain walaupun merupakan prinsip dalam hubungannya dengan mahiyah (esensi). Bagi Mullā Ṣadrā wujud adalah realitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda.¹³¹

Kontribusi ketiga Mullā Ṣadrā setelah *aṣālat al-wujūd* dan *tasykik al-wujūd* adalah *al-harakah al-jawhariyah* (gerak substansi). Sebelum Mullā Ṣadrā, para filsuf berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden; kuantitas (*kam*) kualitas (*kayf*), posisi (*wadh'*) dan tempat (*'ayn*).¹³² Dengan perkataan lain, substansi tidak berubah tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Karena kalau substansi berubah, kita tidak menetapkan judgement tentangnya. Kalau begitu kita mengeluarkan judgement, ia sudah berubah menjadi yang lain.

D. Sumber Pemikiran Mullā Ṣadrā

Jika seseorang ingin mendiskusikan sumber-sumber pemikiran dan ajaran Mullā Ṣadrā, setidaknya penting untuk

¹³⁰ A. Quli Qara'i dan Mahliqa Qara'i dalam Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal.78-79.

¹³¹ Happy Saputra, *Konsep Epistemologi Mulla Shadra*, hal.193.

¹³² Happy Saputra, *Konsep Epistemologi Mulla Shadra*, hal.194.

terlebih dahulu mengetahui ciri dan karakter tradisional dan historis dari ajarannya. Mullā Ṣadrā selalu ingin mempertemukan berbagai pemikiran intelektual Islam sebelumnya yang beragam. Ketika membicarakan sumber-sumber utama yang sifatnya tradisional maupun historis, kemudian menjadi unsur-unsur teosofi transendennya Mullā Ṣadrā.

Sumber utamanya dimulai dari sumber-sumber tradisi filsafat Islam sendiri yaitu Alquran dan Hadits. Mungkin tidak ada filsuf dan *ḥukamā'* yang benar-benar memahami Alquran sebagaimana Mullā Ṣadrā. Ibn Sina memang pernah menulis tafsir beberapa ayat Alquran dan Suhrawardi juga merupakan filsuf Islam pertama yang menjadikan ayat-ayat Alquran sebagai argument atau bukti dalam pemaparan filosofis dan teosofisnya. Akan tetapi tidak ada satupun yang filsuf sebelum Mullā Ṣadrā yang akrab dengan berbagai kerumitan ayat-ayat suci Alquran dan tidak ada tafsir Alquran yang ditulis dengan mendalam selain Mullā Ṣadrā.

Dalam menyingkap makna bathin ayat-ayat Alquran, Mullā Ṣadrā banyak merujuk kepada Ibn 'Arabi, 'Abdul Razzaq Kasyani, dan mufassir terkemuka serta guru-guru hermeneutika spiritual, daripada kepada para filsuf. Penelitian Mullā Ṣadrā terhadap makna-makna bathin Alquran terlalu luas untuk menjadi satu kajian tersendiri. Namun pengaruh ajaran Mullā Ṣadrā mengenai Alquran tidak hanya dibatasi pada tulisan-tulisan tafsirnya, akan tetapi di semua karya tulisannya terpancar ruh dan cahaya Alquran, dan tanpa pengaruh Alquran, tentu kita tidak akan membayangkan karya-karya Mullā Ṣadrā seperti yang kita kenal saat ini.¹³³

Mullā Ṣadrā juga akrab dengan literatur hadits, baik tradisi Sunni atau Syi'ah. Ia tidak hanya mengutip para perawi hadits dari Syi'ah saja, tetapi mnegutip dari hadits Sunni seperti Ibn 'Abbas. Semua hal yang bersifat Islam, teosofi transenden Mullā Ṣadrā diturunkan dari hadits sebagai sumber kedua

¹³³ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Pengantar Muhammad Baqir, (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal.79.

setelah Alquran. Ia meyakini bahwa hadits juga memiliki tingkatan bathin seperti Alquran, yang hanya dicapai dengan bantuan pencerahan bathin (*kasyaf*). Pencerahan bathin ini terlebih dahulu akan menyingkap makna bathin teks-teks suci tersebut.

Selain Alquran dan hadits, Mullā Ṣadrā juga menjadikan teologi (*kalām*) sebagai sumber pemikiran ketiganya. Terkadang ia menolak ajaran-ajaran *kalām*, terkadang juga menerima dan mengintegrasikan ajaran-ajaran *kalām* dengan pandangannya sendiri.¹³⁴ meskipun Mullā Ṣadrā akrab dengan mazhab Syi'ah, ia juga mengenal ajaran Sunni, dan ia juga mengetahui dan membandingkan pandangan para teolog Sunni. Selain itu Mullā Ṣadrā juga akrab dengan pemikiran mazhab Mu'tazilah, sehingga pada awal karya *asfar* nya banyak mengutip dari sumber-sumber Mu'tazilah, namun dalam *asfar* nya *kalām* Asy'ariyah lebih mendominasi daripada kalam Mu'tazilah.¹³⁵

Beralih ke ajaran esoteris dari Islam yang terdapat dalam tasawuf yang menjadi sumber dari pemikiran keempat Mullā Ṣadrā. Mullā Ṣadrā sangat dipengaruhi oleh tradisi sufi baik secara horizontal melalui karya-karya sufi, maupun vertikal melalui keterhubungannya dengan kebenaran (*al-ḥaqīqah*) yang merupakan sumber abadi dari semua tasawuf.

Dalam ranah filsafat sendiri, pengetahuan Mullā Ṣadrā terhadap mazhab-mazhab filsafat dari filsafat Islam maupun pra-Islam sangat mengangumkan. Pengetahuan Mullā Ṣadrā tentang filsafat Islam yang awal tentu lebih menyeluruh daripada pengenalannya terhadap sumber-sumber Yunani. Dalam mazhab Peripatetik, Mullā Ṣadrā mengenal al-Kindi dan memahami solusi yang ia tawarkan terhadap persoalan relasi antara agama dan filsafat, atau antara wahyu dan nalar, meskipun Mullā Ṣadrā jarang merujuk kepada karya-karya al-Kindi.

¹³⁴ Lihat Seyyef Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Ilāhiyyah and Kalām*, Studia Islamica, Vol.37, 1971, hal.139-140.

¹³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra; Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal. 80.

Sumber-sumber yang sepenuhnya bersifat keagamaan terdapat perbedaan antara apa yang kita temukan dalam teosofi transenden dan *isyraqi*. Suhrawardi ialah orang yang pertama kali mengutip ayat-ayat Alquran dan mengharmonisasikannya dengan pemikiran teosofinya. Dengan demikian, Mullā Ṣadrā yang mengikuti pendekatan ini secara menyeluruh dan berhasil menjalinkan teks Alquran dengan pemikiran teosofinya melalui cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya.¹³⁶

¹³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Shadra; Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal.113.

BAB IV

ANALISA RELASI FILSAFAT DENGAN AL-QUR'ĀN

A. Relasi Filsafat dengan Al-Qur'ān dalam Pandangan Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā sebagaimana dikemukakan sebelumnya selain bergelut dengan bidang ilmu-ilmu rasional, ia juga telah mengambil bagian dalam penafsiran Alquran maupun Hadits. Karya tafsirnya merupakan hasil representasi dari filsafat *Ḥikmah al-Muta'āliyah* yang merupakan corak khas dari Mullā Ṣadrā akan adanya keserasian antara wahyu dan akal. Keyakinannya tersebut sering ditekankan dalam karya *asfār* maupun dalam karya filsafat lainnya. Dalam *asfār* Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa “adalah mustahil hukum-hukum syari'at yang putih bersih berbenturan dengan pengetahuan yang swabukti, dan celakalah aliran filsafat yang prinsip-prinsipnya tidak sejalan dengan Alquran dan Sunnah”.¹³⁷

Sebagai sebuah konstruksi pemikiran *al-Ḥikmah al-Muta'alliyah*, tentu saja tidak dibangun berdasarkan hasil individualistik Mullā Ṣadrā semata, tetapi juga bersumber pada bahan-bahan atau unsur-unsur yang telah tersedia sebelumnya, baik yang bersifat tradisional maupun yang bersifat historis. Sumber pertama bagi *al-Ḥikmah al-Muta'alliyah* adalah sumber-sumber tradisi islam itu sendiri, yaitu Alquran. Pengaruh Alquran terhadap dirinya tidak hanya terbatas pada penafsiran-penafsirannya secara formal, sebagaimana tertuang dalam karya tafsirnya, tetapi pada hampir seluruh karyanya yang secara praktis dihiasi dengan ayat-ayat Alquran.¹³⁸ Dengan demikian jelas bahwa Alquran telah dijadikan sebagai dasar atau sumber utama di dalam membangun struktur *al-Ḥikmah al-Muta'alliyah*, selain itu juga menggunakan hadits sebagai dasar atau sumber kedua yang melengkapi pesan-pesan Alquran.

¹³⁷ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, (Beirut; Dār al-Iḥyā' al turāth, 1981), jil.8, hal.303.

¹³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi Filsafat dan Gnostis*, terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ, CIIS Press, Yogyakarta; 1991, hal.80.

Menurut Mullā Ṣadrā bahwa hadits juga memiliki tingkatan-tingkatan makna yang bersifat esoterik seperti halnya Alquran yang hanya dapat disentuh melalui pertolongan iluminasi spiritual, makna inilah yang terlebih dahulu terbuka kepada seorang pencari kebenaran, sebelumnya terungkap dihadapannya makna bathin dari teks suci.¹³⁹

Sebagaimana para filsuf sebelumnya, Mullā Ṣadrā juga meyakini ada titik temu antara filsafat dan agama sebagai kesatuan kebenaran yang dapat dibuktikan melalui mata rantai historis yang berkesinambungan dari Adam sampai Ibrahim, orang-orang Yunani, para sufi Islam (mengalami puncaknya pada Ibn ‘Arabi), dan para filsuf. Orang-orang Yunani, yang menurutnya pada awalnya adalah para pemuja bintang. Akan tetapi, dalam perjalanannya, mereka mengambil filsafat dan teologi dari Ibrahim.¹⁴⁰

Dari sinilah kita dapat melihat bagaimana kritikan Mullā Ṣadrā terhadap para filsuf yang menutup diri dari kebenaran selain akal, karena keterbatasan dalam memandang potensi manusia yang utuh, sehingga dalam kitab *mafātih al-Ghāyb* Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa “banyak orang yang bergelut dalam ilmu pengetahuan menyangkal adanya ilmu yang ghaib yang datangnya dari Allah (ilmu laduni), yang dicapai oleh ahli suluk dan ahli ma’rifat (yang lebih kuat dan kokoh dibandingkan kategori ilmu lain) dengan mengatakan bahwa apakah ada ilmu tanpa proses berpikir, belajar dan bernalar”. Mullā Ṣadrā mengkritik kaum filsuf dan orang-orang yang menafikan ilmu laduni dan mengharuskan semua orang untuk mencapai kebenaran melalui belajar, berpikir dan bernalar sebagai sesuatu yang fatal.¹⁴¹

Setelah mengkritik kaum filsuf atau kaum rasional, selanjutnya kritikan Mullā Ṣadrā ditujukan kepada kaum sufi yang hanya menutup diri pada rasa dan intuisi atau hati (*wijdan*), dalam mengambil kesimpulan, sehingga apa yang disingkap dan diketahui tertutup untuk dirinya sendiri benar dan salahnya

¹³⁹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, hal.110

¹⁴⁰ Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*, hal. 134

¹⁴¹ Musa Kadzim, “*Filsafat Islam dan Agama Masa Depan*,” hal. 29

tidak bisa dipahami dan diketahui orang lain, termasuk dirinya. Mullā Ṣadrā mengatakan: „kaum sufi biasanya mencukupkan diri pada rasa dan intuisi (*wijdan*) dalam mengambil kesimpulan, sedangkan kami tidak akan berpegang pada apa yang tidak berdasarkan pada bukti-bukti argumentasi rasional (*burhan*).¹⁴²

Sebaliknya nuansa Qurani menghiasi seluruh pemikiran filosofisnya. Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa tidak ada seorangpun filsuf sepanjang sejarah filsafat islam yang memberikan perhatian begitu besar pada Alquran sebagai sumber utama pengetahuan filosofis dan teosofi, dan banyak menulis tafsir Alquran sebagaimana yang dilakukan oleh Mullā Ṣadrā. Hal itu merupakan kelanjutan dari teosofi transenden dan hasil dari perkembangan makna bathin Alquran sebagai bentuk keselaraasan antara akal dan wahyu. Ketika menafsirkan Alquran, Mullā Ṣadrā memberikan peran yang berbeda dari filsuf muslim yang lain yakni mengembangkan sisi makna bathin bagi manusia, yang hanya termanifestasi secara sempurna pada diri mereka yang Alquran menyebutkan sebagai orang-orang yang mendalam ilmunya.¹⁴³

Dalam kitab *Mafātih al-Ghāib*, Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa “apa yang diraih atau yang akan diraih oleh orang-orang yang rāsikh (mendalam ilmunya) dan urafa seputar rahasia-rahasia Alquran sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir makna lahiriahnya. Ia bahkan menjadi penyempurna dan pelengkap bagi makna lahiriah. Ta’wil pada hakikatnya beranjak dari makna lahiriah sehingga menuju inti kedalaman nya sampai menuju permukaan bathin dan rahasianya.”¹⁴⁴

Dalam pendahuluan kitab *al-asfar* Mullā Ṣadrā sangat menyayangkan sikap berpalingnya orang muslim dari studi filsafat. Padahal, prinsip-prinsip filsafat yang dipadukan dengan kebenaran Alquran adalah cermin dari kebenaran tertinggi. Untuk memperkuat argumentasinya, Mullā Ṣadrā mengutip

¹⁴² Musa Kadzim, “*Filsafat Islam dan Agama Masa Depan*,” hal. 29

¹⁴³ Q.S. an-Nisa; 162

¹⁴⁴ Mullā Ṣadrā, *Mafātih al-Ghāib*, (Tehran; Cultural Researches Institution, 1982), hal. 82

ayat-ayat Alquran, hadits-hadits nabi dan ucapan para imam Syi'ah pertama yaitu Ali bin Abi Thalib.¹⁴⁵

Sebagaimana para filsuf yang sebelumnya, Mullā Ṣadrā juga meyakini bahwa ada titik temu antara filsafat dengan Alquran sebagai kesatuan kebenaran untuk dibuktikan. Dalam konteks ini, Mullā Ṣadrā membedakan dua kategori filsuf Yunani Kuno. *Pertama*, dimulai oleh Thales dan berakhir pada Socrates dan Plato. *Kedua*, dimulai oleh Phytagoras yang menerima filsafat dari Sulaiman dan para rahib Mesir-seperti terungkap dari banyak catatan sejarah filsafat Arab. Di antara “tiang-tiang filsafat”, Mullā Ṣadrā menyebut nama Empedocles, Phytagoras, Socrates, Plato dan Aristoteles, Mullā Ṣadrā, seperti kebanyakan filsuf muslim lainnya, sama sekali bersikap diam. Semua “tiang filsafat” Yunani tersebut, menurut Mullā Ṣadrā, menerima “cahaya Hikmah” dari “cahaya kenabian”. Inilah sebabnya, para filsuf itu secara keseluruhan bersesuaian dengan para nabi dalam persoalan-persoalan menyangkut keesaan Tuhan, penciptaan alam dan hari kebangkitan.¹⁴⁶

Dalam filsafat Mullā Ṣadrā dijelaskan bahwa filsafat merupakan suatu bentuk pelajaran penalaran dan pemikiran yang disusun secara sistematis, dengan pemikiran tersebut dapat menjelaskan bahwa filsafat menyerupai kaum arif yaitu para sufi dalam perjalanan rohani yang mengutamakan perasaan atau hati, dimana dipercayai bahwa seorang pengembara rohani harus menempuh perjalanan dan pengembaraan rohani di antara empat tahapan.¹⁴⁷

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, dalam filsafat Mullā Ṣadrā terdapat empat aliran berpikir yaitu: aliran paripatetik, iluminasi, kalam dan tasawuf, tergabung secara sempurna dan melahirkan aliran baru bagi filsafat Mullā Ṣadrā

¹⁴⁵ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ; Sebuah Peta Kronologis*, Cet II. Terj. Zaimul Am. (Bandung : Mizan, 2002), hal. 134 lihat juga Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995), hal. 147-148

¹⁴⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ; Sebuah Peta Kronologis*, hal. 134

¹⁴⁷ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Turats al-‘Arabi, 1981), hal. 15-17 dalam Jurnal Substantia, Vol.15, no. 1 yang ditulis oleh Juwaini, *Pemikiran Filosofis Mulla Shadra*, (Universitas Kebangsaan Malaysia, 2013), hal.106.

yang disebut Hikmah Muta'aliyah. Kata hikmah identik dengan *philosophia*, yang dalam filsafat Yunani diartikan kepada cinta kepada kebenaran. Selain itu, dalam Islam terdapat beberapa ayat Alquran yang menyebutkan kata hikmah. Oleh karena itu Alquran memberikan justifikasi terhadap aktivitas filsafat.¹⁴⁸

Muta'aliyah diartikan sebagai yang tertinggi atau yang melebihi yang lain. Maksud dari pengertian ini adalah Muta'aliyah sebagai sistem filsafat yang melebihi filsafat paripatetik, iluminasionisme dan gnostik. Maka Hikmah Muta'aliyah adalah kebijaksanaan yang diperoleh lewat pencerahan rohani yang disajikan dalam bentuk yang rasional dengan menggunakan argumen-argumen rasional.¹⁴⁹ Tujuan dari filsafat Mullā Ṣadrā adalah untuk mengenal Allah sebagai yang tertinggi, sempurna dan berada di luar jangkauan alam.¹⁵⁰

Dalam karya yang bernama *al-Asfar*, Mullā Ṣadrā mengatakan argumen melalui pemikiran atau akal, penyingkapan dan wahyu, semuanya sejalan antara satu dengan lainnya, tidak terjadi pertentangan. Bagi orang-orang yang tidak mengikuti para nabi dan rasul serta ajaran yang dibawanya, pada dasarnya mereka tidak mendapatkan hikmah. Oleh karena itu, mereka tidak disebut sebagai hakim atau filosof ilahi. Syariat yang benar tidak mungkin bertentangan dengan akal, karena pada prinsipnya akal dan wahyu, kedua-keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu makrifat atau mengenal Tuhan, sifat dan perbuatan-Nya.¹⁵¹

Menurut Mullā Ṣadrā, seorang sufi untuk sampai kepada derajat *Kasf* dan *Syuhud*, peranan akal harus disinari cahaya syariat, sebab hakikat-hakikat yang menjadi tujuan sufi harus diperoleh melalui argumen akal. Jika ini belum menyatu dengan realitas luar maka itu merupakan hijab untuk mencapai hakikat-hakikat syuhudi. Menurut Mullā Ṣadrā, ilmu fiqih bertujuan

¹⁴⁸ Hasan Bakti Nasution, *Hikmah Muta'aliyah, Pengantar Filsafat Islam Kontemporer* (Bandung: Cita Pustaka Media, 2006), 37-39.

¹⁴⁹ Hasan Bakti Nasution, *Hikmah Muta'aliyah, Pengantar Filsafat Islam Kontemporer*, hal. 37-39.

¹⁵⁰ Jalaluddin Rahmad, *Mulla Sadra: Ke'arifan Puncak* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 13.

¹⁵¹ Mulla Shadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-arba'ah*, hal.13-14

untuk mengarahkan manusia agar berbuat baik sesuai dengan syari'at yang diperintahkan Allah Swt kepada hamba-Nya, maka bagi yang melaksanakan perintah tersebut akan mendapat ganjaran karunia dan pahala. Jika perilaku manusia terarah maka kondisi jiwa manusia akan sempurna menerima pancaran-pancaran ilmu dan makrifatnya dari Tuhan melalui ilmu fiqh tersebut. Jadi fiqh merupakan langkah awal untuk mencapai kesempurnaan dalam makrifat akan Allah Swt.

Aliran filsafat *Hikmah Muta'aliyah* Mullā Ṣadrā adalah mampu menggabungkan antara doktrin Islam dengan pemikiran filsafat. Alquran dan hadits adalah tumpuan dan sumber ilham untuk menyelesaikan setiap persoalan dan pembahasan yang rumit dalam filsafat. Inilah salah satu pemikiran Mullā Ṣadrā dan menjadi kelebihan baginya karena pemikiran yang seperti ini tidak dimiliki oleh pemikir yang lain. Penggabungan akal dan wahyu tersebut menjadikan karya-karya filsafatnya bercorak Alquran dan al-Hadits. Bagi pengkaji filsafat dengan pemikiran yang demikian sehingga dapat menemukan posisi filsafat Hikmah Muta'aliyah yang dikemukakan oleh Mullā Ṣadrā jelas menunjukkan sebuah warna baru di antara filsafat yang ada. Bagi Mullā Ṣadrā, akal atau syuhud keduanya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam filsafat dan meyakini bahwa Isyraqi tanpa argumentasi rasional tidaklah memiliki nilai apapun, demikian juga sebaliknya.¹⁵²

Argumentasi-argumentasi filosofis Mullā Ṣadrā tentang nash Alquran melalui dalil-dalil rasional dapat menjadi bukti bahwa wahyu dan hakikat yang diajarkan para Nabi bukan hanya dapat dibuktikan secara rasional, dan tidak bertentangan diantara keduanya. Filsafat dan Alquran merupakan sebuah kesatuan dari gambaran-gambaran kemanunggalan wujud Tuhan. Akal yang sehat dengan wahyu yang benar dalam pandangan Mullā Ṣadrā, keduanya adalah satu warna. Selain pemikiran di atas Mullā Ṣadrā membahas tentang persoalan falsafah yaitu pada gradasi wujud, prinsip wujud, dan gerak substansi.

¹⁵² Haidar Baqir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), hal.153.

Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa mustahil hukum-hukum agama ilahi yang *haq* dan cemerlang akan bertentangan dengan pengetahuan pasti (*yaqīnī*) dan jelas (*dharūri*). Celakalah filsafat yang hukumnya tidak selaras dengan Alquran dan sunah.¹⁵³

B. Alquran dan Kaitannya dengan Wujud menurut Mullā Ṣadrā

Dalam epistemologi Mullā Ṣadrā, Alquran merupakan jalan utama untuk mencapai pengetahuan hakiki. Kitab suci bagi Mullā Ṣadrā merupakan sumber ilham pemikiran filsafat dan teosofi yang tak dapat diganti oleh kitab lain.¹⁵⁴ Mullā Ṣadrā menilai Alquran dengan wujud itu sendiri. Wujud, seperti Alquran, mempunyai huruf-huruf yang merupakan “kunci-kunci menuju dunia gaib” dan dari gabungan huruf terbentuklah ayat-ayat, kemudian tersusunlah surah-surah Kitab Suci.

Selanjutnya, dari kombinasi surah dihasilkan “kitab wujud” yang memanasifestasikan diri dalam dua cara seperti yang dijelaskan pada bab dua yaitu sebagai *al-furqon* atau pembeda, dan Alquran atau bacaan (kedua istilah ini merupakan nama Alquran). Aspek pembeda kitab suci adalah makrokosmos dengan segala keragamannya, sedangkan aspek qur’aninya adalah realitas spiritual dari manusia atau disebut manusia sempurna (*al-insān al-kamīl*). Karena itu, kunci-kunci (*mafātih*) menuju dunia gaib, sejauh wahyu Alquran dikaji, juga merupakan kunci-kunci bagi pemahaman akan dimensi abstrak dari dunia realitas eksternal dan wujud batin manusia begitupun sebaliknya.¹⁵⁵

Mullā Ṣadrā menegaskan perlunya dibedakan antara sesuatu yang mustahil menurut akal dan sesuatu yang tidak dapat terjangkau oleh akal. menurutnya, untuk mengukur kebenaran akal dan menghindarinya dari kesalahan, diperlukan timbangan wahyu. Dia menyatakan bahwa hikmah harus berdasarkan pada agama, dan mereka yang tidak memiliki

¹⁵³ Hasan Yusufian, *Akal & Wahyu*, (Jakarta; Sadra Press, 2011), hal.6.

¹⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Mulla Sadra dan Ajaran-ajarannya*, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung, 2003, hal. 930.

¹⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Mulla Sadra dan Ajaran-ajarannya*, hal. 930.

pengetahuan yang mendalam tentang hakikat sesuatu tidak pantas disebut sebagai ahli hikmah. Seperti halnya burhan yang meyakinkan selalu sesuai dan selamanya tidak akan bertentangan dengan agama, demikian pula agama, selalu sesuai dengan akal.¹⁵⁶

Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa untuk memperoleh petunjuk yang benar tidak cukup hanya dengan bertaklid kepada keterangan-keterangan agama, tetapi harus disertai penyelidikan dan penalaran. Sebab, tidak ada tempat bersandar bagi agama kecuali ucapan-ucapan Nabi dan pembuktian akal yang menjelaskan tentang kebenaran misinya. Akan tetapi, petunjuk yang benar tidak akan diperoleh jika hanya mengandalkan akal, tanpa sinar agama. Dengan kata lain, langkah akal akan terbatas dan kemampuannya menjadi berkurang jika dia tidak diberi petunjuk oleh sinar agama.

Oleh karena itu, harus terjadi kombinasi yang serasi antara agama dan akal, salah satunya tidak dapat dipisahkan dari lainnya. Agama yang benar dan bersinar terang tidak akan menjadikan hukum-hukumnya bertentangan dengan pengetahuan yang meyakinkan dan pasti. Agama yang disertai akal adalah cahaya di atas cahaya.¹⁵⁷

Mullā Ṣadrā mengakui bahwa memang banyak orang yang mengingkari keberadaan ilmu yang diperoleh secara gaib tersebut, yang menjadi landasan bagi para pengembara ruhani dan ahli makrifat. Padahal ilmu tersebut adalah yang paling kuat dan paling kokoh di antara seluruh ilmu yang ada. Mereka yang mengingkarinya beranggapan bahwa tidak ada ilmu kecuali yang diperoleh melalui belajar, perenungan atau periwayatan. Mereka yang berpandangan seperti itu seolah-olah tidak mengerti Alquran dan tidak membenarkan bahwa Alquran itu merupakan lautan yang luas yang mencakup seluruh realitas. Memang sudah menjadi kebiasaan bahwa seseorang akan mengikari sesuatu yang di luar pengetahuannya, dan ini merupakan

¹⁵⁶ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra, Pustaka Pelajar*, Yogyakarta, 2002, hlm. 45.

¹⁵⁷ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra, Pustaka Pelajar*, Yogyakarta, 2002, hlm. 46.

penyakit kronis, yaitu sekedar bertaklid kepada mazhab guru dan orang-orang terdahulu serta berhenti pada pemindahan kata-kata belaka.

Jadi, seperti yang dijelaskan di atas, jelaslah bahwa Mullā Ṣadrā memberikan perhatian lebih terhadap Alquran dan filsafat. Karena Mullā Ṣadrā juga meyakini bahwa Alquran itu adalah wujud (*being*), itulah karenanya dalam kitan *mafātih al-ghayb* yang secara harfiah diartikan sebagai kunci-kunci menuju alam ghaib, akan tetapi pada dasarnya diartikan sebagai kunci untuk memahai Alquran dan alam wujud. Hal ini seperti yang dinyatakan oleh mufassir dari Persia dalam pengantarnya *mafātih al-ghayb*:

“Alquran dan wujud merupakan parallel satu sama lain, karena Alquran berasal dari nama Allah yang unik dan mutlak. Dan lantaran wujudnya merupakan manifestasi (*teophany*) dari Nama yang mencakup, sehingga ia merefleksikan semua nama Tuhan. itulah mengapa syari’at Alquran merupakan penutup dari semua syariat lainnya, dan kesucian (*walayah*) Alquran karena alasan yang sama adalah penutup kesucian Tuhan.”¹⁵⁸

Sebagaimana Alquran, wujud memiliki huruf-huruf yang menjadi kunci menuju alam gaib. Dari susunan huruf kemudian terbentuk menjadi kata-kata kemudian ayat, dan dari susunan ayat terbentuk surat-surat. Akhirnya dari susunan surat tersebut terbentuklah kitab wujud diartikan nyata dalam dua aspek, yaitu *Qur’ān* (bacaan) dan *furqān* (pembeda) seperti yang disinggung sebelumnya.

Selanjutnya, hubungan antara wujud makrokosmos yang merefleksikan nama-nama Tuhan yang berbeda-beda dengan berbagai surat dan ayat Alquran, dan merupakan refleksi nama

¹⁵⁸ Doktrin ini yang diasosiasikan dengan hakikat Muhammad sebagai *logos* (prinsip penciptaan), seperti yang ditemukan di dalam pemikiran Islam, telah dijelaskan di sebagian besar sufi terdahulu, khususnya Ibn ‘Arabi mengenai *walāyah* atau *wilāyah* secara umum. Lihat Seyyed Hussein Nasr, *al-Hikmah al-Muta’āliyah Mula Shadra; Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, (Jakarta; Sadra Press, 2017), hal. 166.

Tuhan serta kunci menuju dua hakikat (hakikat wujud makrokosmos dan Alquran) melalui pengetahuan tentang nama-nama. Hal inilah menjadi ilmu yang dimiliki oleh nabi dan kemudian disampaikan kepada mereka yang mendalam ilmunya.

Jelaslah bahwa Mullā Ṣadrā berpandangan bahwa Alquran memiliki keharmonisan dengan wujud, karena itu, semua sarana yang menyingkap makna bathin Alquran juga akan menjadi sarana untuk membuka makna bathin dari wujud. Kunci untuk memahami aspek yang tidak tampak dari Alquran juga menjadi kunci untuk memahami aspek-aspek atau dimensi yang tidak tampak dari wujud itu sendiri.

Seperti yang penulis pahami juga bahwa hampir seluruh karya Mullā Ṣadrā dihiasi dengan ayat-ayat Alquran dan dilanjutkan dengan penjelasan-penjelasan terkait filsafat. Hal ini bisa kita lihat dalam dua karya Mullā Ṣadrā yang terkenal, yaitu *Asfar* dan *Mafātīh al-Ghaib*. Dua karya ini bisa menjadi bukti bahwa Mullā Ṣadrā sangat berusaha keras dalam memadukan antara Alquran dengan Filsafat. Dalam kitab *Mafātīh al-Ghaib* dan tafsir-tafsir lainnya, Mullā Ṣadrā memulai dengan penjelasan ayat-ayat Alquran, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan rahasia wujud. Dua karyanya tersebut memiliki keserasian, bahwa tafsir yang ditulis oleh Mullā Ṣadrā bukan hanya berusaha untuk menguak sisi bathin dari Alquran, akan tetapi menembus dimensi bathin wujud itu sendiri.

Bagi Mullā Ṣadrā, orang yang bisa memahami kandungan Alquran secara mendalam ialah orang yang jiwanya sudah dipantulkan dengan cahaya dari bayangan akal semesta. Dalam hal ini Mullā Ṣadrā membedakan akal dalam empat tingkat, yaitu potensi akal (*'aql bi al-quwwah*), akal posesif (*'aql bi al-malakah*), akal aktual (*'aql bi al-fi'il*) dan akal perolehan (*'aql bi al-mustafad*).¹⁵⁹

¹⁵⁹ Seyyed Mohsen Miri, "*Mulla Sadra Kehidupan dan Pemikirannya*", jurnal Al-Huda, Vol.2 No.8, Islamic Center, Jakarta, 2003, hlm.137

Pada tingkat akal potensi (*al-'aql bi al-quwwah*), disertakan pada jiwa sebagaimana jiwa itu sendiri, tidak memiliki pembuktian terhadap dirinya sendiri, dan pemahaman-pemahaman spekulatif. Kondisi eksistensi jiwa ini adalah tahap terakhir dalam alam fisik dan tahap pertama untuk memasuki alam metafisika.

Tingkat akal posesif (*al-'aql bi al-malakah*) terjadi tepat setelah yang sebelumnya, diaktualkan melalui pemerolehan pemahman-pemahaman primer (konsep dan kesepakatan) atau data primer, eksperimen, transmisi, dan sebagainya. Seperti “keseluruhan itu lebih besar dari bagian”, “berbohong itu bukan perbuatan baik”, satu adalah setengah dari dua”, dan seterusnya. Persepsi-persepsi tersebut diperlukan untuk mengaktualkan tingkatan yang berikutnya.

Tingkat ketiga adalah akal aktual (*al-'aql bi al-fi'il*). Ketika pemahaman-pemahaman tersebut digerakkan menuju jiwa, maka refleksi dan kerinduan untuk menyimpulkan berbagai pemahaman yang belum dipahaminya muncul dalam diri manusia, yang akhirnya secara sukarela merenung menggunakan akal yang sebelumnya telah ia miliki, untuk memperoleh pemahaman mental yang baru.

Tingkat keempat, akal perolehan (*al-'aql bi al-mustafād*). Tingkatan ini sama persis dengan akal actual, kecuali bahwa semua pemahaman spekulatif sebenarnya hadir bersamanya, dan tidak membutuhkan kemauan dan perhatian. Alasannya adalah bahwa jiwa mencari semua pembuktian atas dirinya sendiri dan semua bentuk pemahaman spekulatif, yang sesuai dengan kebenaran yang lebih tinggi atau yang lebih rendah, tanpa adanya perantara material pada saat ia dihubungkan dengan Akal aktif (*al-'Aql al-fa'al*). Oleh karenanya, dunia intelektual semacam itu menjadi sama dengan alam obyektif. Itulah mengapa akal seperti itu disebut

perolehan, karena manfaat yang diterimanya berasal dari luar, yaitu akal aktif.¹⁶⁰

Dari segi ini manusia merupakan kesempurnaan tempat kembali, sebagaimana akal aktif merupakan suatu kesempurnaan dan akhir bagi alam, karena puncak dari penciptaan alam material adalah penciptaan manusia dan puncak dari penciptaan manusia adalah tahap akal yang diperoleh, yakni pencarian tahap pemahaman dan hubungan terhadap alam yang lebih tinggi. Selanjutnya Mullā Ṣadrā meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyaf*, yang ditopang oleh wahyu, dan tidak bertentangan dengan burhan. Di dalam Tafsir Surah al-Waqi'ah, Mullā Ṣadrā mengemukakan bahwa pada mulanya dia disibukkan dengan pengkajian terhadap buku-buku yang bersifat diskursif, sehingga dia merasa bahwa dirinya telah memiliki pengetahuan yang luas. Akan tetapi, ketika visi spiritualnya mulai terbuka, dia baru menyadari bahwa ternyata dirinya kosong dari ilmu yang sejati dan hakikat yang meyakinkan, sesuatu yang hanya bisa diperoleh melalui *zauq* dan *wijdān*.¹⁶¹

Menurut Mullā Ṣadrā hakikat pengetahuan seperti itu tidak dapat diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai hal itu, diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, dilatih supaya tidak terlena kepada kemegahan duniawi, dengan mengasingkan diri dari pergaulan dan keramaian, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan Hadis Nabi, dan mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh. Ketika dia menyadari kelemahan dirinya dan meyakini bahwa dia tidak memiliki sesuatu apa pun, lau semangatnya dibangkitkan dengan sekuat tenaga. Di saat itulah, ketika dirinya dipenuhi oleh sinar cemerlang yang merupakan

¹⁶⁰ Seyyed Mohsen Miri, *Mulla Sadra Kehidupan dan Pemikirannya*, hal.138

¹⁶¹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002), hal.123.

karunia Tuhan, tebuka di hadapannya rahasia dari sebagian ayat-ayat Tuhan dan bukti-bukti yang meyakinkan.¹⁶²

Mullā Ṣadrā mengakui bahwa permasalahan ketuhanan mengandung dasar-dasar pemikiran dan konsep-konsep yang mendasar. Permasalahan ketuhanan tersebut baru bisa dipahami setelah dasar-dasar pemikiran dan konsep-konsep mendasarnya dipahami lebih dulu. Pemahaman ini bisa terjadi dengan dua cara, yaitu melalui intuisi intelektual dan gerak cepat, atau melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memiliki visi spiritual memperolehnya dengan cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmuwan, ahli pikir, dan mereka yang selalu menggunakan pertimbangan akal.¹⁶³ Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa pengetahuan yang diperoleh pada tingkat kewalian sekalipun tidak bisa diterima jika mustahil menurut keputusan akal. Namun, harus diingat bahwa jika hanya mengandalkan akal semata, pengetahuan semacam itu kemungkinan tidak bisa terjangkau.

Mullā Ṣadrā menegaskan perlunya dibedakan antara sesuatu yang mustahil menurut akal dan sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal. menurutnya, untuk mengukur kebenaran akal dan menghindarinya dari kesalahan, diperlukan timbangan wahyu (Alquran). Dia menyatakan bahwa hikmah (filsafat) harus berdasarkan pada agama, dan mereka yang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang hakikat sesuatu tidak pantas disebut sebagai ahli hikmah. Seperti halnya burhan yang sesuai dan tidak akan bertentangan dengan agama, demikian pula agama, selalu sesuai dengan akal.

Menurut Mullā Ṣadrā bahwa metode *kasyaf* dapat menyampaikan seseorang kepada pengetahuan yang sejati .Ia menegaskan bahwa hakikat hikmah diperoleh melalui ilmu *ladunni*, dan selama seseorang belum sampai pada tingkatan tersebut, maka tidak akan dijadikan sebagai ahli hikmah, yang

¹⁶² Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal.124.

¹⁶³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal.124.

merupakan salah satu karunia ketuhanan. Diadakan penjelasannya dia mengemukakan bahwa ada dua macam cara untuk memperoleh pengetahuan, yaitu dengan belajar dan usaha sendiri dan melalui karunia Tuhan yang berupa penyingkapan. Cara pertama dapat berasal dari dalam dan dari luar, atau melalui perenungan pribadi dan yang didengar dari guru serta membaca tulisan. Sedangkan cara yang kedua adalah melalui pengajaran langsung dari Tuhan tanpa perantara. Inilah yang disebut ilmu ladunni atau *kasyfiyyah* atau *ilhāmiyyah*, yang hanya dapat diperoleh melalui *dzauq* dan *wijdan*.

Mullā Ṣadrā mengakui bahwa memang banyak orang yang mengingkari keberadaan ilmu yang diperoleh secara gaib tersebut, yang menjadi landasan bagi para pengembara ruhani dan ahli makrifat. Padahal ilmu tersebut adalah yang paling kuat dan paling kokoh di antara seluruh ilmu yang ada. Orang-orang yang mengingkarinya beranggapan bahwa tidak ada ilmu kecuali yang diperoleh melalui belajar, perenungan atau periwayatan. Mereka yang berpandangan seperti itu seolah-olah tidak mengerti Alquran dan tidak membenarkan bahwa Alquran itu merupakan lautan yang luas yang mencakup seluruh realitas.

Memang sudah menjadi kebiasaan bahwa seseorang akan mengingkari sesuatu yang di luar pengetahuannya, dan ini merupakan penyakit kronis, yaitu sekedar bertaklid kepada mazhab guru dan orang-orang terdahulu serta berhe pada pemindahan kata-kata belaka. Seperti halnya akal, seluruh pencapaian kasyf harus ditimbang oleh agama, dan kasyf tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Di samping itu, pengetahuan yang diperoleh melalui kasyf tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain kecuali dengan menggunakan burhan. Oleh karena itu, di dalam al-hikmah al-muta'aliyah disyaratkan pengetahuan tentang burhan, penyaksian bukti-bukti kebenaran secara intuitif melalui kasyf, dan komitmen yang tinggi terhadap agama. Mengenai hal ini, Mullā Ṣadrā mengatakan:

“Pembicaraan kami tidak semata-mata berkaitan dengan *dzauq* dan *kasyaf*, atau hanya mengikuti agama tanpa

argumentasi dan burhan serta komitmen terhadap hukum-hukumnya. Sesungguhnya, kasyf semata-mata, tanpa burhan, tidak mencukupi dalam pencarian kebenaran. Demikian pula, dengan mengandalkan penyelidikan semata-mata, tanpa *kasyaf*, merupakan suatu kekurangan yang besar.”¹⁶⁴

Dalam pandangan Mullā Ṣadrā, hikmah tidak bertentangan dengan agama, bahkan keduanya memiliki tujuan yang sama. Orang yang menganggapnya berbeda berarti tidak mengetahui kesesuaian antara keputusan-keputusan agama dan pembuktian-pembuktian hikmah. Pengetahuan tentang hal itu hanya bisa diperoleh melalui bantuan Tuhan, pengetahuan yang utuh tentang hikmah, dan pemahaman terhadap rahasiarahasia kenabian. Selanjutnya Mullā Ṣadrā menggunakan simbol perjalanan atau safar bagi menggambarkan proses intelek manusia, untuk mencapai hakikat kebenaran melalui empat perjalanan spiritual.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, Dar Ihya' al-Turas al 'Arabi, Beirut, 1981, Jilid V, hal. 205

¹⁶⁵ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid. I, hal.13.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Bagi Mullā Ṣadrā bahwa Alquran memiliki keharmonisan yang sempurna dengan filsafat dan objek filsafat ialah wujud, karena Alquran berasal dari sumber wujud itu sendiri, yaitu Tuhan. oleh karena itu, semua sarana yang menyingkap makna bathin Alquran juga akan menjadi sarana untuk membuka makna bathin dari wujud. Kunci untuk memahami aspek yang tidak tampak dari Alquran juga menjadi kunci untuk memahami aspek-aspek atau dimensi yang tidak tampak dari wujud itu sendiri. Filsafat dengan Alquran kajiannya memiliki satu tujuan, yaitu memahami dan sampai kepada pemilik segalanya, yaitu Tuhan.

B. SARAN

Dalam penelitian ini, penulis menyadari banyak kesalahan dalam melakukan penulisan, oleh karena itu untuk kesempurnaan penelitian ini penulis berharap sekiranya pembaca dapat memberikan kritik dan saran demi kesempurnaan penelitian ini.

Terlepas dari itu, penulis juga ingin memberikan saran kepada peneliti selanjutnya yang sekiranya tertarik dengan pembahasan tentang relasi filsafat dengan Alquran dalam pandangan Mullā Ṣadrā, untuk sekiranya perlu dilengkapi lagi referensi yang terkait karena penulis mendapatkan banyak kesusahan dalam mencari referensi terkait penelitian ini. Selain itu, keterbatasan pengetahuan dan bahasa juga menjadi penulis sedikit kesulitan dalam menyelesaikan penelitian ini. Semoga kedepannya lebih disempurnakan lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbās, Fadhal Hasan, *I'Jaz Al-Qurān al-Karīm*, Ammān, Dār al-Nāfis, 2009.
- Abd al-Bāqi, Muḥammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, Sa'ud, *Ikhtilāf al-Mufasssirīn; Asbābuh wa Atsāruh*, Riyadh; Markaz ad-Dirāsāt wa al-I'lam, 1997.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Achmadi, Asmoro, *Paradigma Baru Filsafat Pancasila & Kewarganegaraan*, Semarang; RaSAIL, 2009.
- , *Filsafat umum*, Jakarta PT Raja Grafiika Persada, 2003.
- al-'Iraqi, Muhammad 'Atif, *Al-Nuz'ah al-'aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, Kairo; Dar al-Ma'arif, 1967.
- Adamson, P. dan R.C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: CUP, 2005.
- Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum. Akal & Hati Sejak Thales dan James*, cet. Iii, Bandung : Remaja Rosdakarya, 1993.
- Al-Ghazali, *Ihyā' al-'Ulum al-Din*, Ed. Sidqi Muhammad Jamil al-'Ammar, Beirut; Dir al-Fikr, jil.1, 1999.
- Al-Kindi, *al-Rasā'il al-Falsafiyah*, Ed. M.A, Abu Rid'ah, 2, Jilid, Kairo, 1950.
- Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabahits Fi Ulumul Qur'an*, terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Jakarta; PT. Litera Antar Nusa, 2000.
- , *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta; Departemen Agama RI, Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, 1978.
- Amsal, Bahtiar *Filsafat Agama*, Jakarta; Logos Wacana Ilmu, 1999
- Anshari, Endang Syaifudin, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya; PT. Bima Ilmu, 1987.
- Arif, Syamsuddin, *Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi*, Jurnal Tsaqafah, vol.10.No.1, 2014.
- Ash-Shabuni, M.Ali, *At-Tibyan Fi Ulumul Qur'an* (terj. Muh. Qadirun Nur, *Ikhtiasar Ulumul Qur'an Praktis*), Jakarta; Pusaka Amani, 2001.

- Auliffe, Mc., *Encyclopedia of The Qur'an*, vol. 4, Leiden: Brill, 2001.
- Baharuddin Ahmad, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung; PT. Mizan Pustaka, 2005.
- Blair, Ann, "Natural Philosophy," dalam *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Ed. Katharine Park and Lorraine Daston, Vol.3 Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadain Sherred, London; The Institute of Ismaili, tth.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta; Balai Pustaka, cet.i, 1988.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam 5*, Cet. Ke-4, Jakarta; Ihtiar Baru Van Hoeve, 2009.
- Drajat, Amroeni, *Filsafat Islam; Dimensi Teoritis dan Praktis*, Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Fakhry, Majid, *History of Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford: One World, 2000.
- , *Sejarah Filsafat Islam ; Sebuah Peta Kronologis*, Cet II.Terj. Zaimul Am. Bandung : Mizan, 2002.
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Gie, Liang, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta; Liberty, cet. 4, 1999.
- Guntur, Andi Muhammad, *Pengaruh Pemikiran Mulla Shadra terhadap Perkembangan Filsafat Islam Kontemporer*, UIN Alauddin Makassar, 2015.
- Gutas, D., "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," dalam *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002.
- Haidar Baqir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005
- Hanaf, Ahmad, *Filsafat Skolastik*, Jakarta; Pustaka al-Husna, 1983.
- , *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1991.
- Happy Saputra, *Konsep Epistemologi Mulla Shadra*, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Substansia, Vol.18, No.2, 2016.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidding, dan Mulia *Encyklopedi, Indonesia, Artikel Filsafat*, Bandung; Gravenhage, tt.
- Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama; Sebuah Pengantar*, Bandung; Mizan 2005.
- Jatim Mistar, *Dimensi-dimensi Filsafat dalam al-Qur'an; I'jaz al-Qur'an dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern*,

- (Pamekasan; Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Pamekasan, El-Furqonia, Vol.1, No.1, 2015.
- Kuswanjono, Arqom, *Integrasi Ilmu dan Agama*, Yogyakarta: Penerbit Lima, 2010.
- Mufid, Fakhul, *Perkembangan Ontologi dalam Filsafat Islam*, Kudus; Jurnal Penelitian vol.7.no.2, 2013.
- Muhaisinin, Salim, *Biografy Alquran al-Karim*, Surabaya; CV.Dwi Marga, 2000.
- Muhammad az-Zarqani, Abd Al-Azim , *Manahil al- 'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut; Dar al-Fikr, jilid 1, 1988.
- Musa, Yusuf, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, Yogyakarta; Tiara Wacana, 1991.
- Musadad, Asep N., *Tafsir Qur'an dalam Tradisi Filsafat Hikmah; Analisis Materi Filosofis Tafsir Āyat al-Kursy, Mullā Ṣadrā*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*, Yogyakarta; Idea Press, 2017.
- , *Studi al-Qur'an Kontemporer* , Jakarta; PT. Tiara Wacana, 2002.
- Musthofa, *Filsafat Islam*, Bandung; Pustaka Setia, 1997.
- Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Hikmah; Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung; Mizan, 2002.
- , *Tema-tema Penting Filsafat Islam*, terj. A. Rifai Hasan dan Yuliani L, (Bandung; Yayasan Muthahhari, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung; Mizan, tth.
- , *al-Hikmah al-Muta'āliyah Mula Shadra; Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Jakarta; Sadra Press, 2017).
- , *Mulla Sadra dan Ajaran-ajarannya, Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung, 2003.
- , *The Qur'an and Hadith as Saource and Inspiration of Islamic Pilosophy*, dalam Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London dan New York; Routledge, part. 1, 1996.
- , dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam; Buku Pertama*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung; Mizan, 2002.
- , *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta; UI Press 1972.

- Nasution, Hasan Bakti, *Hikmah Muta'aliyah, Pengantar Filsafat Islam Kontemporer*, Bandung: Cita Pustaka Media, 2006.
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Jakarta; Gaya Media Pratama, 2005.
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, Jakarta : Raja Grafindo Persada. 1995.
- Nawai, Hadari dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta; Gajahmada University Press, 1996.
- Nur, Saifan, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Filsafat Hikmah Mulla Shadra*, Yogyakarta; Rousyanfikir Institute, 2012.
- Nuraini, *Mengintegrasikan Agama, Filsafat dan Sains*, Universitas Muhammadiyah Ponorogo; Vol.2, No.1, 2016.
- Suharsono dan Jamaluddin MZ, Yogyakarta; CIIS Press, 1991
- Poejawijatno, *Tahu & Pengetahuan, Pengantar ke ilmu dan Filsafat*, Jakarta; PT. Rineka Cipta, cet.9, 2019
- Rahmat, Jalaluddin, *Mulla Sadra: Ke'arifan Puncak*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin, Bandung; Pustaka, 2000.
- Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta; Kanisius, 1996.
- Şadrā, Mullā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut; Dār al-Iḥyā' al turāth, jil.8, 1981.
- , *Mafātih al-Ghāib*, Tehran; Cultural Researches Institution, 1982.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung; Mizan, 1997.
- , dkk, *Sejarah Ulumul Qur'an*, Jakarta; Pustaka Firdaus, 2000.
- Sina, Ibn, *Uyūn al-Ḥikmah*, Ed. Abdurrahman Badawi, Kuwait; Wakalat al- Mathbuat, 1954.
- Soeparmo, *Struktur Keilmuan dan Teori Ilmu Pengetahuan Alam*, Surabaya; Airlangga University Press, 1994.
- Soff, Louis O.Katt Alih Bahasa Soejono Soemarno, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta; Tiara Wacana, 1996.
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sulaeman, A., *Pergulatan antara Filsafat dan Agama*, (Universitas Muhammadiyah Purwokerto, Islamadina, Vol. 9 No.1, 2010.
- Sumantri, Jujun Suria, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta; Sinar Harapan, 1995.

- Suryadi, Dedi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung; CV. Pustaka Setia, 2010
- Tim Penyusun Studi IAIN Sunan Ampel, *Pengantar Studi Islam*, Surabaya; IAIN Sunan Ampel Press, 2005.
- Wardani, *Al-Qur'an sebagai Sumber Tekstual Filsafat Islam*, (IAIN Antasari Banjarmasin, *Studia Insania*, Vol.1 No.1, 2013)
- Wibisono, Koento dkk, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Klaten; Intan Pariwara, 1997).
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge; Harvard University Press, 1976.
- Ya'qub, Hamzah, *Filsafat Agama*, Jakarta; Pedoman Ilmu Jaya, 1991.
- Ziai, Hussein, "Islamic Philosophy," dalam *The Oxford Companion to Islamic Philosophy*, Oxford: OUP , 1995.