



**PENAFSIRAN ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* MULLA SADRA
DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM***

Oleh:

Achmad Fadel Rusmadi Putra

19.8.1.111.003

Pembimbing:

Dr. Hasyim Adnan, MA.

Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat
memperoleh gelar sarjana

PROGRAM ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
2023

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Allahumma Ṣalli ‘alā Sayyidina Muhammad wa ‘ala Āli Sayyidina Muhammad

Segala puji dan syukur hanya untuk Allah, atas berkat dan karunia-Nya penelitian skripsi ini bisa diselesaikan dengan kadar kemampuan penulis. Ketika memulai penulisan dan menentukan tema penelitian, penulis mempunyai banyak opsi-opsi untuk diangkat. Bahkan, tema eskatologi dalam penelitian ini tidak sempat terpikir sejak awal. Terlalu banyak persoalan masyarakat dan aktual saat ini memang perlu dijelaskan dan dengan bantuan petunjuk al-Qur’an. Sebagaimana ia turun sebagai petunjuk untuk setiap tempat dan waktu. Setelah lama berpikir, saya merasa secara subjektif perlu mengangkat tafsir filosofis karya Sadra karena kekuatan dominasinya di dunia filsafat Islam mutakhir, khususnya di Iran. Ia dianggap sebagai filsuf yang menyatukan pandangan teolog, sufi dan filsuf yang terkesan kontradiktif. Karena itu, bukan hanya kelebihannya dalam menyatukan, tapi menghasilkan pemikiran baru yang sebelumnya meski sudah terpikir, tetapi tidak dihasilkan sebagai karya oleh filsuf-muslim sebelumnya. Alasan itu yang membuat saya tertarik memilih Ṣadra.

Tentu banyak kesulitan bahasa dan konsep filosofis yang agaknya terkesan klaim dogmatis yang diterima begitu saja, ketika membaca karyanya. Syukurnya, kesulitan-kesulitan itu dapat teratasi dengan kemampuan teknologi dan sedikit menguras ketelitian. Meskipun demikian, penelitian ini tentu tidak lepas dari kekurangan-kekurangan yang akan dikembangkan oleh peneliti selanjutnya di bidang Filsafat dan Tafsir.

Walhasil, atas usaha tersebut, saya berterima kasih kepada kedua orang tua saya, Ir. Rusmadi, M.Si dan Hj. Marlina, SE., kepada keluarga yang memberikan doa dan dukungan untuk menyelesaikan pendidikan di STAI Sadra. Tak lupa saya juga menghaturkan terima kasih kepada:

1. Dr. Hossein Mottaghi dan Yayasan Hikmat al-Musthafa yang telah memberikan bantuan pendidikan
2. Dr. Kholid Al Walid sebagai ketua STAI Sadra

3. Ustaz Abdullah Beik, MA yang telah memberikan perhatian kepada mahasantrinya sebagai ketua Hauzah Ilmiah al-Musthafa Jakarta
4. Dr. Hasyim Adnan, MA sebagai pembimbing yang telah memberikan saran berharga sehingga penelitian ini dapat diselesaikan
5. Dosen-dosen STAI Sadra dan HIMJA yang telah memberikan ilmu dan kesadaran kepada mahasiswa-mahasiswanya
6. Dosen Penguji Dr. Muhammad Shodiq, M.A. dan Azam Bahtiar yang telah memberikan masukan dalam perbaikan skripsi ini.
7. Staf-Staf STAI Sadra yang telah membantu dan mempermudah penulis dalam menyelesaikan urusan-urusan akademik dan administrasi
8. Terkhusus, kepada teman-teman terbaik di STAI Sadra.

Semoga mereka semua selalu mendapatkan kebaikan di sisi Allah Swt..

**PENAFSIRAN ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* MULLA SADRA
DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM***

Disusun oleh:

Achmad Fadel Rusmadi Putra

19.8.1.111.003

Dosen Pembimbing: Dr. Hasyim Adnan, MA.

Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra sebagai syarat mendapatkan gelar sarjana

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 21 Agustus 2023



Achmad Fadel Rusmadi Putra

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Achmad Fadel Rusmadi Putra

NIM : 19.8.1.111.003

Judul Skripsi **ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* DALAM AL-QUR'AN (ANALISIS PENAFSIRAN SURAH AL-ZALZALAH DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM* ŞADR AD-DĪN SHĪRĀZĪ)**

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi sebagai syarat memperoleh gelar sarjana agama (S.Ag.). Demikian surat ini dibuat agar digunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 22 Juni 2023



Dr. Hasyim Adnan, M.A
Dosen Pembimbing Skripsi

ABSTRAK

Perbedaan tafsir al-Qur'an merupakan hasil dari perbedaan metode dan prinsip yang digunakan untuk memahami al-Qur'an. Salah satu prinsip penting dalam al-Qur'an ialah adanya level makna lahiriah dan batiniah. Sebagian mufasir menolak untuk menakwilkan al-Qur'an dan menolak eksistensi level esoteris pada ayat al-Qur'an itu. Karena itu, lahirlah persoalan metodis yang mesti diselesaikan untuk membuktikan keabsahan makna esoteris sebuah ayat. Selain itu, penelitian ini juga dilatarbelakangi oleh kebutuhan atas penjelasan akhir kehidupan bagi pemuda yang mengalami *Quarter Life Crisis* dan keabsahan tafsir *wujūdī* Ṣadrā dalam memahami al-Qur'an.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan konsep Eskatologi *Wujūdī* dalam tafsir surah al-Zalzalah kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, pendekatan interpretatif (*interpretative approach*) dan teknik analisis eksplanatori (*explanatory analysis*). Penelitian ini menyimpulkan bahwa penafsiran Ṣadrā atas surah al-Zalzalah dipengaruhi oleh fondasi prinsip Filsafat Wujud. Prinsip filsafat itu di antaranya: Fundamentalitas Wujud, Gradasi Wujud, Gerakan Substansial dan Kontinuitas Wujud. Sebagai penjelasan, *pertama*, Fundamentalitas Wujud sebagai landasan utama Ṣadrā untuk membedakan seluruh fenomena eskatologi sebagai mode-mode realitas wujud. *Kedua*, Gradasi Wujud menjadi cara untuk menggambarkan keberagaman alam tanpa menghilangkan keesaan dan kesederhanaan wujud. *Ketiga*, Gerakan Substansial mempengaruhi hasil pemaknaannya atas “Guncangan” dan balasan perbuatan yang akan disaksikan oleh manusia dalam surah al-Zalzalah. *Keempat*, Kontinuitas Wujud mempengaruhi pemaknaan atas kebangkitan sebagai penciptaan baru. Melalui prinsip-prinsip Filsafat Wujud itu, konsep Eskatologi *Wujūdī* dapat dikenali sebagai sebuah konsep metodis dalam memahami fenomena eskatologi yang tidak lepas dengan kaidah-kaidah wujud. Konsep itu juga digunakan Ṣadrā dalam menafsirkan surah al-Zalzalah yang diturunkan dari prinsip Filsafat Wujudnya.

Kata Kunci: Eskatologi *Wujūdī*, Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, al-Zalzalah.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* 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	ṣ	=	ص	l	=	ل
h	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ;	i = ِ;	u = ُ;
Panjang	: ā = َ;	ī = ِ;	ū = ُ;
Diftong	: ay = َ;	aw = َ;	

C. *Tā' Marbūtah*

Tā' marbūtah yang di-*idāfah*-kan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله ditulis *fī ma'rifāt Allah*. *Tā' marbūtah* yang disambung dengan kata lain, tapi tidak dalam posisi muḍāf, maka ditulis “h” seperti المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fadīlah*.

D. Shaddah

Shaddah atau *tashdīd* ditransliterasi dengan huruf, yaitu dengan menggunakan dua huruf, seperti lafal عَقْلِيَّةٌ *'aqliyyah*, فَعْلِيَّةٌ ditulis *fi'liyyah*, dan قُوَّةٌ ditulis *quwwah*, sedangkan *tashdīd* yang berada diakhir kata, seperti عَدُوٌّ ditulis *'aduww*.

E. Kata Sandang

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

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سُنَّةُ اللَّهِ maka ditulis *sunnatullah*, dan juga lafal *asmā' al-ḥusna*, seperti عَبْدُ الرَّحْمَنِ maka ditulis *Abdurrahman*.

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Batasan Masalah	11
D. Rumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian	11
F. Manfaat Penelitian	11
1. Manfaat Teoretis	11
2. Manfaat Praktis	12
G. Kajian Pustaka	12
H. Metodologi Penelitian	16
1. Jenis Penelitian	16
2. Pendekatan Penelitian	16
3. Data dan Sumber Data	17
4. Teknik Pengumpulan Data	18
5. Teknik Analisis Data	18
I. Sistematika Penulisan	19
BAB II KONSEP ESKATOLOGI <i>WUJŪDĪ</i> DALAM AL- QUR'AN	21
A. Pengertian Eskatologi.....	21
1. Pengertian Eskatologi	21
2. Pengertian Terminologi	23
B. Pengertian Eskatologi <i>Wujūdī</i>	27
C. Dalil Al-Qur'an Eskatologi	31
D. Bentuk-Bentuk <i>Ma`ād</i>	33
1. Pengembalian Ketiadaan	33
2. Kembalinya Jiwa kepada Jasad	33
3. Kembalinya Ruh kepada Allah	34
4. Kembalinya Jiwa kepada Allah Berdasarkan Kualitas Jasad	36
5. Pembaruan Kehidupan Dunia Materi Menjadi Bentuk Lain	37

E. Diskursus Eskatologi <i>Wujūdī</i> dalam Al-Qur'an	37
1. Prinsipalitas Wujud	37
2. Gerak Substansi	43
3. Gradasi Wujud	44

BAB III ESKATOLOGI WUJUDĪ PERSPEKTIF

MULLĀ ṢADRĀ	46
A. Latar Belakang Keilmuan Mullā Sadrā	46
B. Profil Kitab <i>Tafsīr al-Qur'an al-Karim</i>	48
C. Peristiwa Ma`ād Perspektif Filsafat Wujud	51
1. Makna Kiamat	52
2. Hakikat Kematian	54
3. Nikmat dan Azab Kubur	56
D. Fondasi Afirmatif (<i>Mabādi' Taṣdīqiyyah</i>)	58
1. Argumentasi Eskatologi <i>Wujūdī</i>	58
2. Prinsip-Prinsip Filsafat Wujud dalam Eskatologi	63
1) Fundamentalitas Wujud	63
2) Gradasi Wujud	66
3) Kontinuitas Wujud	69
4) Gerak Substansi	70

BAB IV PENAFSIRAN ESKATOLOGI WUJUDĪ

MULLĀ ṢADRĀ DALAM SURAH AL-ZALZALAH

A. Analisis Tema Penafsiran Surah Al-Zalzalāh Mulla Sadra dalam Surah Al-Zalzalāh.....	72
1. Gerakan Substansial Bumi	72
2. Teleologi Gerak Bumi	79
3. Pembicaraan Bumi	84
4. Keluarnya Manusia	86
5. Penyaksian Perbuatan	92
B. Eskatologi Wujudi Penafsiran Surah Al-Zalzalāh	96
1. Prinsip Fundamentalitas Wujud	96
2. Prinsip Gerakan Substansial	98
3. Prinsip Gradasi Wujud	98
4. Prinsip Kontinuitas Wujud	99

BAB V PENUTUP	101
A. Kesimpulan	101
B. Saran	101
 DAFTAR PUSTAKA	 103

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Teks al-Qur'an memiliki makna yang bertingkat. Sebagian besar mufasir berpandangan bahwa setiap ayat memiliki lahir dan batin yang bertingkat-tingkat. Fayḍ Kashānī dalam kitabnya menukil beberapa riwayat yang membuktikan hierarki makna al-Qur'an, kemudian menyimpulkan bahwa, “*Sungguh setiap makna dari pelbagai makna, adalah hakikat dan ruh. Ia memiliki gambar dan bentuk. Gambar dan bentuk itu beragam, (berasal) dari hakikat yang satu...*”¹ Ṣaḍr ad-Dīn Shīrāzī (selanjutnya disebut Ṣadrā) juga menekankan hubungan antara level makna al-Qur'an dan tiga level alam, berikut ini:

Ketahuilah! Sesungguhnya kebanyakan dari lafal-lafal yang disebutkan di dalam Kitab Ilahi adalah seperti lafal-lafal lain yang digunakan untuk hakikat-hakikat yang umum secara luas. Ia terkadang dipakai, tetapi yang dimaksud dengannya ialah yang lahiriah dan terindra, lafal yang digunakan itu dilontarkan terkadang (juga) maksudnya ialah rahasianya, hakikatnya, batinnya. Hal itu karena landasan semua alam dan sumber, jumlahnya tiga: Dunia, Akhirat, dan Alam Ketuhanan. Semuanya sinkron, (yakni) semua hal yang ditemukan dari salah satu alam-alam tersebut, juga ditemukan di selainnya, dengan cara yang serasi dengan semua keberadaan yang terdapat dengannya di alam khusus.²

¹ Makna diidentikkan dengan hakikat atau ruh. Makna tersebut mempunyai tampilan gambar yang berbeda-beda. Demikian al-Qur'an yang memiliki tampilan yang berbeda-beda, tetapi sumbernya satu. Lihat: Al-Fayḍ Al-Kashānī, *at-Tafsīr As-Ṣāfi*, Cet. 2 (Tehrān: Manshūrāt aṣ-Ṣadr, 1415 HQ) Jil. 1, 31

² Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣaḍr ad-Dīn Ash-Shirāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Qom: Penerbit Pedār, Cet. 2, 1366 HS) Jil. 6, 58, dengan redaksi berikut:

“اعْلَمْ إِنَّ أَكْثَرَ الْأَفْظَاظِ الْوَارِدَةِ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ كَسَائِرِ الْأَفْظَاظِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْحَقَائِقِ الْكَلْبِيَّةِ مُجْمَلَةٌ، يُطْلَقُ تَارَةً وَيُرَادُ بِهَا الظَّاهِرُ الْمَحْسُوسُ، وَيُطْلَقُ تَارَةً وَيُرَادُ بِهَا سِرُّهُ وَحَقِيقَتُهُ

Tingkatan makna sudah menjadi prinsip lazim bagi mufasir sebelum menjumpai makna al-Qur'an. Prinsip ini bukan hanya dikemukakan oleh mufasir saja, tetapi berdasarkan hadis Nabi saw, “*Tidak ada ayat yang Allah ‘azza wa jalla turunkan, kecuali ia memiliki lahir dan batin, setiap huruf memiliki batas, dan setiap batas memiliki bahasan*”.³ Tingkatan al-Qur'an meniscayakan adanya perbedaan hasil penafsiran berdasarkan jangkauan pemahaman mufasir dalam menggali ayat al-Qur'an. Dengan demikian, perbedaan penafsiran yang disebutkan dalam hadis ataupun mufasir dengan ragam coraknya belum tentu menyalahkan satu sama lain, tetapi merupakan bentuk kedalaman makna al-Qur'an.⁴

Sayangnya, tingkatan makna tersebut tidak disadari oleh sebagian pembaca bahkan mufasir, sehingga menyebabkan pemutlakan makna dan tafsir pada satu metode atau level makna saja.⁵ Sebaliknya, konsekuensi adanya level makna al-Qur'an ialah adanya beragam metode dan instrumen yang bisa digunakan untuk menggali kandungan lafal setiap ayat. Secara epistemologis, manusia dapat menggunakan akal, indra, dan hatinya untuk memahami hakikat al-Qur'an. Level esoteris sebuah ayat terkadang tidak dapat disentuh dengan penalaran akal belaka, tetapi mesti dengan bantuan pancaran cahaya pengetahuan dari Allah swt yang diberikan kepada hamba-hambanya yang

وَبَاطِنُهُ. وَتَارَةً يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهَا سِرُّ سِرِّهِ وَحَقِيقَتُهُ وَبَاطِنُ بَاطِنِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ أَصُولَ الْعَوَالِمِ وَالنَّشْآتِ ثَلَاثَةٌ: الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ وَعَالَمُ الْإِلَهِيَّةِ. وَكُلُّهَا مُتَطَابِقَةٌ. وَكُلُّ مَا يُوجَدُ فِي أَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الْعَوَالِمِ يُوجَدُ فِي الْآخَرِينَ عَلَى وَجْهِ يَنَاسِبٍ كُلِّ مُوجُودٍ لِمَا فِي عَالَمِهِ الْخَاصِّ بِهِ.”

³ Hāshim ibn Sulaimān Bahrānī, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qom: Ba'thah Institute, Cet. 1, 1995) Jil. 1, 46; Muhammad ibn Bāqir ibn Muḥammad Taqī Majlisī, *Bihār al-Anwār Al-Jāmi'ah li Durar al-Akḥbār al-A'imma Al-Athār*, (Beirut: Dar al-Turath al-'Arabi, Cet. 2, 1982), Jilid 89, 94.

⁴ Ṣadrā menjelaskan hakikat tingkatan makna al-Qur'an juga sesuai dengan tingkatan batin manusia, yaitu *an-Nafs*, *al-Qalb*, *al-'Aql*, *ar-Ruh*, *as-Sirr*, *al-Khafā*, dan *al-Akhfā*. Lahiriah al-Qur'an adalah mushaf yang dilihat dan disentuh, batinnya dikaetahui oleh indra batin, yakni khayal seperti para penghafal al-Qur'an. Kemudian al-Qur'an terbagi menjadi dua tingkatan duniawi yang dipahami oleh setiap manusia dan juga batin/rahasianya sebagai dua tingkatan akhirat yang setiap tingkatannya terdapat derajat. Lihat: Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Maḥāṭib al-Gayb*, Cet. 3 (Beirut: Mu'assasah Tarīkh al-'Arabī, 2003), Jilid 1, 115.

⁵ Jawad 'Alī Kassār, *Fahm al-Qur'ān: Dirāsah 'alā Daww'i al-Madrasāt al-'Irfāniyyah*, Jilid 1, (Beirut: Markaz Al-Ḥadārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2010), 45

menyucikan dirinya.⁶ Sebagian mufasir yang berasal dari latar belakang tasawuf kerap mengeluarkan makna al-Qur'an yang dikatakan berasal dari proses penyingkapan batin.⁷ Sebagian orang tidak setuju dengan berpegang pada makna lahiriah dan literal sebuah ayat.⁸ Ṣadrā menyebut perhatian metodologi tafsir yang hanya berkutat pada teks, sastra, dan detail-detail kebahasaan tidak lain seperti *keledai yang membawa buku-buku tebal* (QS. 62:5).⁹ Isu ini memunculkan permasalahan validitas penafsiran irfani-filosofis terhadap al-Qur'an.

Ṣadrā salah satu tokoh yang menggunakan pendekatan penyingkapan dan penyaksian batin, selain dengan rasionalitas dalam memahami ayat al-Qur'an.¹⁰ Ia menggabungkan beragam pendekatan. Ia mengatakan bahwa ucapan-ucapannya tidak bermakna, jika hanya mengandalkan penyingkapan, perlu menggunakan argumentasi, penyingkapan, dan syariat sekaligus dalam suluk.¹¹ Namun, terkadang Ia juga sering menyatakan bahwa kandungan sebuah ayat hanya bisa dikenali oleh ahli *mukāshafah* (orang-orang yang tersingkap tabir antara dirinya dan Tuhan),¹² meskipun setiap penjelasan esoterisnya yang diisyaratkan pada sebuah ayat, selalu diiringi dengan argumentasi rasional yang berbasis pada prinsip teosofis transendental (*ḥikmah muta'āliyyah*), sebagaimana yang disebut dalam mukaddimah tafsirnya:

Apa yang sudah nampak pada seseorang, dengan menyaksikan (secara batin), maka tidak mungkin menjelaskan dan menetapkan

⁶ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 26.

⁷ Muḥammad 'Alī Arrida'i Al-Isfahani, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhāt At-Tafsīriyyah li Al-Qur'ān*, (Qom: Markaz al-Musthafā al-'Ālāmī li at-Tarjamah wa an-Naṣr, 1431 HS) 203-204. Mullā Ṣadrā juga mendefinisikan penyingkapan (*mukāshafah*) adalah “cahaya yang tampak pada hati ketika menjadi suci dan penyucian dari sifat tercela, dan tersingkap dari cahaya itu perkara yang didengar dari sudut nama-namanya..” dalam Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. 2, Jilid 2, 69.

⁸ Jawad 'Alī Kassār, *Fahm al-Qur'ān: Dirāsah 'ala Daww'i al-Madrasāt al-'Irfāniyyah*, Jilid 1, 45.

⁹ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. 2, Jilid 1, 124.

¹⁰ Muḥammad 'Alī Asadī Nisab, *Al-Manahij At-Tafsīriyyah 'inda As-Shī'ah wa As-Sunnah*, Cet. 1 (Tehran: Majma' 'Ālami li Taqrīb Bayna al-Madhāhib Al-Islāmiyyah, 2010), 450.

¹¹ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 27

¹² Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 101 dan 404;

(penyaksian)nya kepada orang lain kecuali dengan argumentasi, karena itu alim pada hikmah muta'aliyah adalah alim pada argumentasi, menyaksikan hakikat-hakikat, dan sesuai antara ucapan dan syariat.¹³

Perbedaan metode penafsiran yang tercatat dalam kitab-kitab tafsir sepanjang sejarah, sebenarnya tidak luput dari perhatian para mufasir. Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsirnya, setelah mengumpulkan banyak pendapat dari para mufasir sebelumnya, ia kemudian mengemukakan satu pendapat yang paling benar dengan menolak pendapat-pendapat yang lain. Berbeda dengan Ṣadrā yang ketika mengutip Fakhr al-Dīn al-Rāzī pada langkah pertama penelitiannya. Ia mengambil jalan lain dalam memecahkan permasalahan. Ia tidak mengemukakan sudut pandanginya dengan cara menolak perspektif yang berbeda. Ia berusaha mengumpulkan ide-ide kemudian mengintegrasikan secara koheren.¹⁴ Keunikan pandangan Ṣadrā dalam menggubah pemikiran terdahulu secara integratif penting untuk ditelisik lebih jauh.

Ṣadrā mempunyai keunikan dalam penafsirannya. Ia memiliki kemandirian pemikiran dari sisi fondasi dan pendekatan, bila dikomparasi dengan mufasir isyari seperti Sahl at-Tustārī (283 H), Abū Abdurrahman as-Sulamī (412 H), Abu al-Qāsim al-Qushayrī (465 H), Abdul Qadir al-Jaylānī (561 H), Abu Ḥāmid al-Baqlī ash-Shīrāzī (606 H), Najm ad-Dīn Kubrā (618 H), Ibnu 'Arabī (638 H) dan mufasir irfani-filosofis lainnya. Perbedaan utama Ṣadrā dengan mufasir-mufasir itu ialah penggunaan prinsip-prinsip Filsafat Wujud sebagai pondasi menyelami makna batin al-Qur'an.¹⁵

'Alī Ridā'ī membagi tafsir isyari menjadi tafsir isyari yang tidak sah dan sah. Tafsir isyari-batini yang tidak sah terdiri dari tiga

¹³ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 27.

¹⁴ Janan Izadi dan Farideh Davoudy Moghadam, "Interdisciplinary Approach to Interpretation of Qur'an: Interpretative Method of Mullā Ṣadrā" *Ilm Dunya*, Vol. 6, 2014, 119 dari Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīh al-Gayb* (Beirut: Dār al-Ihya' Turāth al-'Arabī, 1420), 270-272 dan Ṣadr al-Dīn Al-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Qom: Bidar Publication, 1366), Vol. 1, 249-266.

¹⁵ Lia Mamluatus Syarafah, *Tafsir Surat Al-Nur: Tafsir dalam Paradigma Filsafat Wujud (Studi Kitab Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm Karya Mulla Ṣadrā)*, (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020), 130

metode,¹⁶ yaitu *fayḍī*,¹⁷ *naẓārī*,¹⁸ dan *li al-bāṭinīyyah*.¹⁹ Penolakannya atas tafsir isyari dalam al-Qur'an disebabkan oleh pertentangannya dengan kaidah dan prinsip dasar tafsir, seperti lahiriah ayat, munasabah, dan lainnya.²⁰ Sebuah tafsir dapat divalidasi secara rasional apabila ia mengikuti kaidah-kaidah penafsiran,²¹ meskipun masih terdapat ikhtilaf dalam penggunaan kaidah tafsir.²² Penggalian makna al-Qur'an tanpa kaidah tafsir merupakan *tafsīr bi ar-ra'yī*. Sebuah hadis menyebutkan, “*Siapa yang berkata tentang al-Qur'an dengan opini pribadinya maka*

¹⁶ Alī ar-Ridā'ī menolak metode tafsir yang bertolak belakang dengan lahiriah al-Qur'an dan kaidah *istinbāt* dari lahiriah tanpa memerhatikan fondasi standar yang diakui untuk mencapai batin al-Qur'an, seperti *qarīnah naqliyyah* atau *'aqliyyah akan berakhir pada tafsīr bi ar-ra'yī*. Muḥammad 'Alī Arridā'ī Al-Isfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhat At-Tafsīriyyah li Al-Qur'an*, 203.

¹⁷ *Manhaj at-Tafsīr al-Ishārī ash-Shuhūdi* atau *Fayḍī* merupakan metode yang diambil mufassir dari cara penyingkapan, penyaksian irfani, penampakan hati dalam menafsirkan al-Qur'an yang melewati batas lahiriah. Contohnya ialah Tafsir at-Tustarī dalam Tafsir basmalah bahwa *bā'* adalah *bahā'ullah*, *sin* adalah *sanā'ullah*, dan seterusnya. Masalah tafsir seperti ini ialah boleh jadi bersumber dari Tuhan atau setan, dan seandainya dari Tuhan maka tafsir itu juga hanya menjadi *hujjah* bagi mufasir saja. Muḥammad 'Alī Arridā'ī Al-Isfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhat At-Tafsīriyyah li Al-Qur'an*, 203-204.

¹⁸ *Manhaj at-Tafsīr al-Ishārī an-Nazarī* merupakan metode tafsir yang menggunakan fondasi teori irfan atau tasawuf teoretis dalam menafsirkan al-Qur'an dengan melampaui batas lahiriah tanpa adanya *qarīnah* yang rasional atau yang dinukil dalam penakwilannya. Di antaranya, Tafsir yang dinisbahkan kepada Ibn Arabi. Muḥammad 'Alī Arridā'ī Al-Isfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhat At-Tafsīriyyah li Al-Qur'an*, 205.

¹⁹ *Manhaj at-Tafsīr al-Ishārī li al-Bāṭinīyyah* adalah metode tafsir yang menolak objek-objek lahiriah al-Qur'an dan *syara'* dan menanggapi maksud sebenarnya al-Qur'an hanya batin, seperti salat, zakat, puasa, haji, umrah, masjidil haram, mash'ar al-harām ialah adalah individu-individu tertentu, yaitu imam batiniyah. Makrifat agama ialah makrifat terhadap individu tersebut. Muḥammad 'Alī Arridā'ī Al-Isfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhat At-Tafsīriyyah li Al-Qur'an*, 206.

²⁰ Muḥammad 'Alī Arridā'ī Al-Isfahānī, *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhat At-Tafsīriyyah li Al-Qur'an*, 210-211.

²¹ Disebutkan bahwa Kaidah Tafsir merupakan Neraca Tafsir. lihat: Muhammad Fākīr Maibudī, *Qawā'id at-Tafsīr ladā As-Shī'ah wa As-Sunnah*, (Tehran: Majma al-'Ālamī li at-Taqrīb bayna al-Madhāhib al-Islāmiyyah, 2007), 33.

²² Di antaranya, penerapan kaidah lahir al-Qur'an. Menurut mufasir Syiah, lahiriah ayat harus selalu bersama dan dimulai darinya untuk mendapatkan makna ayat, meskipun berubah dalam bentuk yang umum karena adanya *qarīnah*; sementara mufasir Ahlusunnah membolehkan untuk mengkhususkan, menakwil, atau menghapus jika ada dalil. Lihat: Muhammad Fākīr Maibudī, *Qawā'id at-Tafsīr ladā As-Shī'ah wa As-Sunnah*, 276.

bersiaplah mengambil tempat di neraka.”²³ Dalam konteks ini, apakah penafsiran teosofis transendental Ṣadrā dapat digolongkan sebagai *bi ar-ra’yī* dan tidak sesuai dengan kaidah penafsiran? Sebelumnya, ‘Alī Asadī membenarkan dan menetapkan validitas metode tafsir teosofis transendental dari Ṣadrā dan kesesuaiannya dengan kaidah penafsiran umumnya.²⁴ Di satu sisi, Zarkāshī mengatakan, ucapan sufistik berkenaan tafsir al-Qur’an bukanlah sebuah tafsir, tetapi sekadar makna yang ditemukan ketika membaca al-Qur’an.²⁵ Oleh karena itu, melalui analisis tafsir eskatologi Ṣadrā, peneliti juga dapat menyelami akuntabilitas metode penafsiran teosofis transendental.

Pentingnya Eskatologi *Wujūdī* dalam al-Qur’an tidak hanya karena isu metodis yang melandasinya. Konsep diri manusia yang membawa pada keyakinan tentang akhir kehidupan, menjadi landasan pentingnya pembahasan eskatologi. Al-Qur’an merupakan bentuk tertulis dari hakikat manusia sempurna, yaitu hakikat *muḥammadiyah*.²⁶ Turunnya sebuah ayat sebagian besar karena sebab dan kondisi (*sya’n*) individu dan sosial sekitar Nabi saw. Para sahabat mendengar dan menghafal ayat-ayat yang disampaikan kepada umat Islam dan menjadikannya petunjuk eksistensial bagi dirinya.²⁷ Al-Qur’an tidak hanya sekadar lafal atau suara yang berpindah dari satu individu ke individu lainnya, tetapi hakikat yang turun dari alam tinggi ke alam terendah.²⁸ Manusia yang mendengar dan memahami maksud-maksudnya dengan benar, akan menemukan konsep diri, yaitu konsep yang menyadarkannya untuk sampai pada pemahaman hakikat dirinya, yaitu asal diri, *way of life*, dan

²³ Abu ‘Isa Muhammad ibn Isa at-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, Cet. 1, Jilid 5 (Beirut: Dar al-Garb Al-Islami, 1969), 66, Hadis No. 2951; ‘Alauddin ‘Alī ibn Hisham, *Kanz al-Ummal fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*, Cet. 5, Jilid 10 (Beirut: Mu’assasah Ar-Risālah, 1981), 222.

²⁴ ‘Alī Asadī membedakan Mullā Ṣadrā dengan metode yang digunakan oleh para *Mutaṣawwif Bāṭinī*. Mereka menakwilkan sesuatu ‘yang jelas’ menjadi samar dan tidak mengetahui sesuatu dari kaidah penakwilan yang benar terhadap al-Qur’an. Lihat: Muhammad ‘Alī Asadi Nisab, *Al-Manāhij At-Tafsīriyyah ‘inda As-Shī’ah wa As-Sunnah*, Cet. 1, 447.

²⁵ Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Abdullah Az-Zarkāshī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. 3 (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1984), Jilid 2, 170.

²⁶ Ḥasan Zādeh Āmulī, *As-Sayr ilā Allah*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Mahajjah al-Baydā’, 2001), 43.

²⁷ Ahmad Khalil Jum’ah, terj. Subhan Nasution, *Al-Qur’an dalam Pandangan Sahabat Nabi*, Cet. 1 (Jakarta: Gema Insani Press: 1999), 35 dan 43.

²⁸ Islamquest.net, *Makna Nuzūl Al-Qur’an Dan Hikmah Mengapa al-Qur’an Diwahyukan Secara Berangsur-Angsur?*, diakses dari <https://www.islamquest.net/id/archive/fa5086> pada 21 Maret 2023.

akhir kehidupannya.²⁹ Dengan demikian, perenungan terhadap al-Qur'an perlu harmonis dengan pengenalan terhadap diri. Eskatologi *Wujūdī* yang dikemukakan oleh Ṣadrā dalam tafsirnya, merekonstruksi kembali cara pandang tentang diri dan realitas kehidupan melalui pendekatan teosofi transendental.

Meskipun demikian, tren penafsiran yang berkembang pada masa kontemporer ialah penafsiran yang kontekstual yang bertujuan merespon “kebutuhan” masyarakat saat ini.³⁰ Di antaranya: tafsir sains, sastra, sosial-peradaban, dan corak tafsir serupa yang berkembang saat ini. Sementara itu, metodologi tafsir juga berkembang dengan melakukan integrasi, komparasi, bahkan validasi dengan hermeneutika barat. Tema-tema yang ditinjau dengan pendekatan interdisipliner, hermeneutis, dan linguistik.³¹ Pendekatan filosofis dan irfani hampir jarang dikaji dan bahkan dianggap sebagai pembahasan yang sudah usang karena tidak bermanfaat untuk masyarakat secara langsung.

Jika persoalan ketuhanan, manusia sempurna, jiwa, atau eskatologi—yang menjadi tema pembahasan tafsir falsafi-irfani dipandang sekilas—maka memang mungkin saja seseorang dapat menyimpulkan bahwa tafsir falsafi-irfani hanya konsep abstrak dan doktrinal saja. Demikian juga, Eskatologi merupakan isu doktrinal dan filosofi. Akan tetapi, pembahasan ini merupakan kebutuhan perenial manusia pada masa awal manusia tercipta hingga kini. Sebagian mazhab pemikiran modern, lahir menolak agama dan doktrin eskatologi. Nietzsche, misalnya, sebagai filsuf eksistensialis, menganggap bahwa hidup merupakan perjuangan untuk bertahan hidup dan proses pencarian makna terus-menerus. Tidak ada makna yang tetap dan absolut, seperti yang ditawarkan oleh doktrin agama-agama. Ia berpandangan bahwa agama telah membatasi kebebasan.³² Pemikiran Nietzsche merupakan proses pencarian kesadaran diri yang terus-menerus tanpa batas, tetapi instrumen yang digunakan untuk memahami hakikat diri dan

²⁹ Meyniar Albina dan Mursal Aziz, “Hakikat Manusia dalam Al-Qur'an dan Filsafat Pendidikan Islam,” *Edukasi Islam: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 2, Agustus, 2021, 731.

³⁰ Muhammad Syuhada Subir, “Metodologi dan Tren Tafsir Modern”, *Transformasi: Jurnal Studi Agama Islam*, Vol. 11, No. 1, 2018, 150.

³¹ Wely Dozan, “Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer,” dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 1, Juni 2020, 46.

³² I Komang Ramadi Putra, “Tragedi Pembunuhan Tuhan dalam Menciptakan Manusia Unggul (Konstruk Pemikiran Fredrich Nietzsche),” dalam *Jurnal Penalaran Riset*, Vol. 1, No. 1, 2022, 36-37.

kehidupannya masih terikat materi. Nietzsche belum menyentuh persoalan metafisika,³³ sehingga tidak menemukan makna hidup yang absolut. Eskatologi transendental sebagai pemikiran tentang hakikat akhir hidup manusia dan seluruh alam merupakan pendekatan filosofis eksistensial yang dapat menyadarkan diri manusia dari kebimbangan dan hidup tanpa arah, karena keyakinan terhadap hari akhir merupakan prinsip amal yang dapat menggerakkan manusia menuju alam keabadian yang lebih tinggi.

Quarter life Crisis sebagai isu psikologis yang menimpa setiap pemuda, menentukan arah dan kualitas hidupnya.³⁴ Isu itu menjadi salah satu dampak faktual yang dapat ditemukan saat ini. Krisis ini biasanya terjadi pada usia 20-29 tahun yang ditandai dengan cemas, pesimis, kekhawatiran berlebih dan bahkan perasaan tertekan. Riset di LinkedIn Study tahun 2017 menyebutkan bahwa 72 persen milenial mengalami krisis ini.³⁵ Tentu solusi krisis ini tidak terselesaikan hanya dengan pembelajaran konseptual dan doktrin religius, tetapi diperlukan penghayatan dan pemaknaan atas hidup secara psikologis yang dibantu oleh pemikiran keagamaan secara rasional maupun praktikal. Eskatologi *Wujūdī* jika dikonstruksi sebagai jawaban atas kegelisahan eksistensial akhir (tujuan) kehidupan. Ia dapat memberikan alternatif bagi pemuda yang dalam proses mencari makna kehidupan.

Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm karya Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī sebenarnya merupakan himpunan dari lembaran-lembaran atau manuskrip yang berbeda. Muhammad Khajawi kemudian menyusun dan mengeditnya menjadi tujuh jilid. Lalu, ia yang memberikan judul pada kitab ini. Gaya penafsiran yang dihidangkan dengan dua bentuk, yaitu *tahlili* surah dan tematik ayat. Yang pertama ialah al-Fatihah, as-Sajadah, Yāsīn, al-Wāqī'ah, al-Ḥadīd, al-Jum'ah, al-A'lā, dan al-Zalzalah. Yang kedua ialah Ayat Kursi (QS. 2:255) dan Ayat Nur (QS. 24:35).³⁶ Risalah penafsiran yang berbeda-beda itu ditulis oleh Ṣadrā tidak kurang dari dua puluh tahun.³⁷ Dalam menafsirkan al-Qur'an,

³³ Muhammad Ghifari Misbahuddin, *Metafisika: Nasr dan Nietzsche* (Skripsi, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019), 69.

³⁴ Rahimah, dkk, "Psychological Well Being and The Tendency of Quarter Life Crisis," dalam *Healthy-Mu Journal*, Vol. 6, No. 2, 2022, 118.

³⁵ LinkedIn, <https://news.linkedin.com/2017/11/new-linkedin-research-shows-75-percent-of-25-33-year-olds-have-e> diakses pada 24 Maret 2023

³⁶ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 120.

³⁷ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 122.

Ṣadrā tidak meninggalkan makna lahiriah, kebahasaan, dan juga tidak luput memerhatikan pendapat mufasir sebelumnya. Akan tetapi, ia menyebutkan bahwa sebagian besar penyakit manusia dalam memahami hakikat al-Qur'an ialah terlalu teperdaya dengan berita *zahir*, tertutup dengan pandangan-pandangan terdahulu dan detail-detail ilmu partikular. Hakikat al-Qur'an tidak menyingkapkan zat Allah dan memberikan jalan kepada sifat-Nya. Ṣadrā menolak pandangan yang menolak lahiriah ayat, takwil justru menyempurnakan dan menyambungkan pada inti melalui kulitnya.³⁸

Eskatologi *Wujūdī* adalah konsep eskatologi yang diturunkan dari prinsip-prinsip Filsafat Wujud. term *wujūdī*³⁹ merupakan kata yang berarti penisbahan terhadap wujud, sebagai landasan utama dalam penafsiran dan pemikiran filosofisnya.⁴⁰ Dalam istilah lain, *ma'ād* (eskatologi) dalam pemikiran Ṣadrā dinisbahkan kepada fisik dengan penyebutan *Ma'ād Jasmānī*,⁴¹ tetapi yang dimaksud oleh Eskatologi *Wujūdī* di sini ialah konsep-konsep partikular tentang eskatologi yang berlandaskan pada *Asalāt al-Wujūd*, *Tashkīk al-Wujūd*, *Ḥarakah Jawhariyyah*, dan lainnya. Penisbahan terhadap wujud kepada metode tafsir yang digunakan Ṣadrā juga digunakan dengan istilah Hermeneutika *Wujūdī*.⁴² Karena itu, peneliti akan menjelaskan pengaruh prinsip-prinsip filsafat wujud terhadap konsep eskatologi surah al-Zalzalah yang tidak lain merupakan Eskatologi *Wujūdī*. Pembuktian pengaruh prinsip tersebut penting bagi pengembangan tafsir filosofis-irfani yang tidak hanya berhenti di lahiriah teks, tetapi masuk ke dalam lautan makna batinnya sebagaimana yang telah disebutkan di awal.

Pemilihan surah al-Zalzalah karena surah ini merupakan surah terakhir dalam susunan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* Mullā Ṣadrā yang paling banyak membahas konsep-konsep eskatologi dibanding sembilan

³⁸ Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 125.

³⁹ term ini menggunakan *yā'* nisbah, yaitu *yā'* yang dibaca kasrah dengan *tashdīd* yang dapat diartikan dengan sesuatu yang berhubungan dengan wujud, atau secara term berhubungan dengan Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā. Secara kebahasaan dapat merujuk pada Jamaluddin Muhammad bin Abdullah, *Syarḥ bin 'Aqīl 'alā al-Alfiyyah* (Surabaya: Al-Haromain Jaya Indonesia, 2018), 261.

⁴⁰ Lia Mamluatus Syarofah, *Tafsir Surat Al-Nur: Tafsir dalam Paradigma Filsafat Wujud (Studi Kitab Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm Karya Mulla Ṣadrā)*, 130.

⁴¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Cet. 3 (Beirut: Dar al-Ihya' Turath al-'Arabi, 1981), Jilid 5, 185.

⁴² Kerwanto, *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis terhadap Prinsip Agama dalam Surah al-A'la* (Malang: Pustaka Sophia, 2019), 36.

surah lainnya dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Surah ini hampir memiliki keluasan bahasan eskatologi dibanding surah lainnya pada juz yang sama. Meskipun begitu, penelitian sebelumnya kebanyakan hanya fokus pada sisi pendidikannya⁴³ dan hanya menggali makna tradisional yang dibawakan oleh ulama tafsir *mutaqaddim*. Penelitian sebelumnya yang mengkaji surah ini membawakan pendekatan alternatif, seperti Bintu Syati',⁴⁴ Tantawi Jauhari⁴⁵, Tabā Tabā'i⁴⁶ Toshihiko Isutzu⁴⁷ dan beberapa mufasir lainnya. Keunikan penafsiran surah Al-Zalzalah yang disajikan Ṣadrā tersirat jelas ketika menghubungkan dimensi esoteris melalui lahiriah ayat, dengan membawa prinsip filsafat wujud dalam memahami al-Qur'an.

Berdasarkan uraian dan duduk permasalahan di atas, dapat diketahui persoalan metodologis, penolakan terhadap eskatologi, kebutuhan akan konsep diri. Masalah tersebut menunjukkan pentingnya persoalan Eskatologi *Wujūdi* secara teoretis dan praktis. Oleh karena itu, peneliti membahas judul penelitian **Penafsiran Eskatologi *Wujūdi* Mulla Sadra dalam Kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm***.

B. Identifikasi Masalah

Melalui latar belakang yang telah disebutkan, dapat diringkas beberapa permasalahan yang menjadi pijakan awal penelitian ini, sebagai berikut:

1. Berkembangnya krisis pemuda dalam menentukan makna dan tujuan hidupnya

⁴³ Seperti yang diteliti oleh Fitri Ramadhani, *Konsep Evaluasi Pendidikan dalam AlQuran Surah Al-Baqarah Ayat 31-34 dan Al-Zalzalah Ayat 7-8* (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2018), 109; Fakelompokah Az-Zaharah Mazlan, "Surah Al-Zalzalah Ayat 7 dan 8 sebagai Tema Pendekatan Motivasi Islami," dalam *Tinta Artikulasi Membina Ummah*, Vol. 2, No. 2, 2021, 78—87.

⁴⁴ Hidayatul Ma'rifah, *Penafsiran surah Al-Zalzalah perspektif Bintusy Syati' dalam Kitab Al-Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al- Karim* (Sarjana, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2022).

⁴⁵ Hilya Nuri Naqiya, dkk, "Tantawi Jauhari's Interpretation of Earthquakes Verses," dalam *Journal of 'Ulūm al-Qur'ān and Tafsīr Studies*, Vol. 1, No. 2, 2022, 10—15.

⁴⁶ Sri Inayah, *Tafsir Surat Al-Zalzalah (Studi Perbandingan antara Tafsir Thantowi dengan Tafsir Thabathaba'i)* (Sarjana, Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 2013).

⁴⁷ Zihan Nur Rahma, *Makna Zalzalah dalam al-Qur'an: Tinjauan Semantik Toshihiko Izutsu* (Sarjana, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021).

2. Kurangnya perhatian terhadap kesadaran eksistensial tentang hari akhir
3. Penolakan doktrin eskatologi oleh filsuf dan pemikiran barat.
4. Pemutlakan metode lahiriah dalam menarik makna al-Qur'an, dengan menolak adanya level makna esoteris.
5. Perdebatan tentang validitas tafsir falsafi-irfani dalam al-Qur'an
6. Adanya ketidakpercayaan terhadap validitas metodologi tafsir teosofi transendental Ṣadrā

C. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah, maka peneliti akan membatasi permasalahan pada isu eskatologi dalam perspektif Teosofi Transendental yang dikemukakan oleh Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī dalam Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

D. Rumusan Masalah

Dengan batasan masalah di atas, peneliti akan menganalisis pemikiran eskatologi *Wujūdī* Mullā Ṣadrā dalam Al-Qur'an melalui Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dengan rumusan masalah: bagaimana konsep eskatologi *Wujūdī* Mullā Ṣadrā dalam Surah Al-Zalzalah Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*?

E. Tujuan Penelitian

Karena rumusan masalah di atas maka penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penafsiran Surah Al-Zalzalah dalam Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī untuk menemukan bentuk, bahan dan aktualisasi Eskatologi *Wujūdī* dalam al-Qur'an.

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis

Dengan analisis penafsiran kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, wawasan tafsir filosofis-irfani menjadi berkembang. Pola analisis yang penulis hasilkan didasarkan pada bentuk dan konten yang menjadi kebutuhan keilmuan untuk melanjutkan estafet pemikiran Tafsir Mullā Ṣadrā. Selain itu, penerapan Teosofi Transendental sebagai pondasi penafsiran membentuk cakrawala pemikiran yang lebih terang dan gamblang dalam penafsiran al-Qur'an. Masalah eskatologi sebagai doktrin Islam juga menjadi kokoh dalam lingkup dialog konseptual.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini bermanfaat untuk kehidupan beragama umat Islam sebagai umat yang meyakini hari akhir, atau juga bagi agama lain yang meyakini persoalan yang sama. Keyakinan terhadap eskatologi merupakan pijakan awal untuk membentuk karakter dan perilaku yang bertujuan dan terarah. Hari akhir mengatasi pikiran nihilisme dalam memandang dunia dan kehidupan seseorang Teosofi Transendental yang dilalui dengan jalan argumentasi dan penyucian hati dapat melatih analisis filosofis dan memperbaiki karakter.

G. Kajian Pustaka

Kajian pustaka adalah penelusuran terhadap penilaian- penilaian yang relevan dengan penelitian yang akan kita lakukan. Dalam konteks ini, peneliti akan mengurai dengan gamblang penelitian yang telah dilakukan sebelumnya untuk mendapatkan ide dan dijadikan dasar penelitian yang akan dilakukan. Selain itu, peneliti juga mengungkap teori, temuan, dan bahan peneliti terdahulu yang menjadi landasan untuk penelitian yang akan diajukan lalu mengungkap perbedaan penelitian yang akan dikaji.⁴⁸

Objek penelitian ini ialah kitab *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* karya Mulla Sadra pada bagian surah al-Zalzalah. Melalui objek tersebut, peneliti mengambil konsep Eskatologi *Wujūdī*, yaitu konsep kiamat hingga hari pembalasan yang menggunakan prinsip-prinsip Filsafat Wujud. Berdasarkan penelusuran peneliti, terdapat penelitian tafsir Eskatologi Surah al-Zalzalah yang berbasis pemikiran Ṣadrā sebelumnya yang ditulis oleh Shigeru Kamada. Selain itu, penelitian eskatologi surah al-Zalzalah diteliti oleh pandangan mufasir lainnya. Penelitian terdahulu yang menjadi acuan penelitian ini di antaranya ialah sebagai berikut:

1. Skripsi *Hakikat Setan dalam al-Qur'an: Tafsir Mulla Ṣadrā* karya Dede Jeri Adrian (2019). Penelitian ini menyimpulkan bahwa setan menurut Mulla Ṣadrā adalah potensi jahat yang berada dalam diri manusia. Potensi itu bertugas untuk menyesuaikan, memalingkan dan mengajak manusia ke jurang kenistaan, dosa dan perbuatan tercela. Potensi itu dapat teraktual ketika menjadi keimanan dalam diri manusia.⁴⁹ Penelitian Dede Jeri merupakan

⁴⁸ Sekolah Tinggi Agama Islam Ṣadrā, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, Disertasi Sekolah Tinggi Agama Islam Ṣadrā* (Jakarta: STAI Sadra, 2021).

⁴⁹ Dede Jeri Adrian, *Hakikat Setan dalam al-Qur'an: Tafsir Mulla Sadra* (Sarjana, STAI Sadra, 2019).

penafsiran atas konsep setan yang dikemukakan dalam kitab tafsir karya Ṣadrā dengan metode yang sama. Akan tetapi, penelitian ini tidak menunjukkan secara khusus pengaruh Filsafat Wujud Ṣadrā dalam penafsirannya. Ia hanya memberikan pembagian-pembagian setan dan pengertiannya yang lebih baru menurut Ṣadrā. Peneliti akan melihat konsep eskatologi yang ditafsirkan berdasarkan prinsip-prinsip Filsafat Wujudnya agar tidak hanya memberikan pengertian-pengertian, tetapi juga menunjukkan relasi-relasinya dengan pemikiran filsafat Ṣadrā.

2. Skripsi *Nilai-Nilai Eskatologi dalam Surah al-Zalzalah* oleh Mhd. Sukro. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai eskatologi dalam surah al-Zalzalah menggambarkan kondisi bumi pada saat itu, manusia keluar dari kuburnya lalu dibangkitkan kembali untuk menimbang segala perilaku di dunia sesuai buku amal perbuatannya yang akan diterima sebagai ganjaran saat itu.⁵⁰ Kesimpulan Sukro dalam penelitiannya lebih bersifat deskriptif dan hanya mengulang pendapat mufasir sebelumnya dalam bahasa yang lain. Pendekatan tafsir yang digunakan juga masih umum digunakan. Penelitian Eskatologi *Wujūdī* menggabungkan studi filosofis dan tafsir al-Qur'an sebagai pendekatan baru memahami hakikat batin ayat-ayat dalam surah al-Zalzalah.
3. Skripsi *Hermeneutika Teosofis dalam Penafsiran al-Qur'an (Studi atas Teori Tafsir al-Qur'an Mulla Ṣadrā)* karya Asep Nurul Musadad (2014).⁵¹ Skripsi itu menghasilkan dua kesimpulan. Pertama, Tafsir Ayat al-Kursi Mulla Sadra 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, Tafsir Ayat al-Kursy memuat beberapa tema-tema filosofis, seperti metafisika, kosmologi, eskatologi, soteriologi, sampai dengan beberapa isu ontoepistemologi terkait 'ulum al-Qur'an konvensional yang dikemas dengan asken filsafat wujud penulisnya yang khas. Selain itu, dikotomi yang biasa digunakan untuk para filosof yang menulis Tafsir; *act of reading*

⁵⁰ Mhd. Sukro, *Nilai-Nilai Eskatologi dalam Surah Al-Zalzalah (Kajian Tafsir Tematik)*, (Sarjana, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2020), 63.

⁵¹ Asep Nahrul Musadad, *Hermeneutika Teosofis Dalam Penafsiran Al-Qur'an (Studi Atas Teori Tafsir Al-Qur'an Mulla Sadra)* (Sarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

scripture dan *act of philosophy* terlihat tidak berlaku bagi Mulla Sadra. Dalam hal ini, menafsir al- Qur'an dan berfilsafat telah menjadi suatu kesatuan kontemplatif dalam sistem filsafatnya. Hal ini dikarenakan ia melihat al-Qur'an sebagai salah satu modus dari wujud dan memiliki status makrokosmos.

Hasil penelitian Nurul Musadad menunjukkan bahwa filsafat dan tafsir bagi Ṣadrā merupakan satu kesatuan kontemplatif yang tidak terpisahkan. Objek penelitiannya lebih fokus pada tafsir Ayat Kursi yang dianggap mencakup banyak persoalan teologis-filosofis. Akan tetapi, pembahasan eskatologi dalam penafsiran tersebut tentu tidak seluas dan selengkap tafsirnya atas surah al-Zalzalah, meski pengaruh filsafatnya tetap sangat kental. Karena itu, peneliti akan melihat hubungan antara prinsip Filsafat Wujudnya dengan kerangka eskatologinya. Penelitian ini akan lebih spesifik pada persoalan-persoalan eskatologi dalam tafsirnya, sehingga dapat mengembangkan lebih jauh pemikiran tafsir-falsafi eskatologi Ṣadrā.

4. Artikel Jurnal *Mullā Ṣadrā between Mystical Philosophy dan Qur'an Interpretation: Through his Commentary on The "Chapter of Earthquake"* oleh Shigeru Kamada (2005) dari Universitas Tokyo. Penelitian ini mengeksplorasi tafsir Surah Al-Zalzalah yang menggambarkan kejadian gempa bumi di hari akhir. Kesimpulannya, berdasarkan makna literal, Ṣadrā memahami makna yang lebih dalam, yaitu penciptaan ulang terus-menerus dan perubahan berkesinambungan menuju kesempurnaan, juga menjelaskan adanya perbedaan transformasi oleh manusia di hari akhir. Kamada menemukan adanya spiritualitas yang berbeda dari Islam, yang berbeda dari bangunan makna permukaan dari al-Qur'an.⁵² Penelitian ini memiliki objek penelitian yang sama dengan peneliti dan secara deskriptif cukup serupa, hanya saja peneliti akan menganalisis dan memperdalam penafsiran tersebut dengan memperbandingan dengan pandangan mufasir lain, menyesuaikan dengan kaidah-kaidah penafsiran *mu'tabar*, dan menyusunnya dalam kerangka analisis formal dan material. Sementara Kamada hanya melakukan deskripsi dan penerjemahan sebagian dari penafsiran al-Zalzalah yang bersifat meringkas dan

⁵² Shigeru Kamada, "Mullā Ṣadrā between Mystical Philosophy and Qur'an Interpretation: Through his Commentary on The "Chapter of Earthquake," dalam *Internasional Journal of Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, 2005, 275-289.

menyimpulkan. Oleh karena itu, di sini peneliti akan mengisi kekosongan penjelasan dan analisis penafsiran oleh Kamada dengan membahasnya di bawah tema Eskatologi *Wujudī*.

5. Artikel Jurnal *Takwil Sirat al-Mustaqim dalam Pembacaan Tafsir Mullā Ṣadrā* oleh Nurul Khair, dkk (2020). Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitis dengan kajian kepustakaan. Kesimpulan penelitian ini ialah pandangan Mullā Ṣadrā yang menengahi antara pandangan yang berbasis riwayat dan yang berbasis rasionalitas dalam memaknai *Sirat al-Mustaqim*. Penafiran moderat yang dimaksud ialah tiga tingkatan makna *Sirat al-Mustaqim*: (1) jalan lurus esensial yang diberikan Allah sebagai petunjuk; (2) penghambaan manusia; (3) aktualisasi jalan lurus berupa tindakan kebaikan akhirat dan dunia.⁵³ Penelitian ini mengkaji tema khusus dalam *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, sementara peneliti akan mengkaji satu surah, yakni Al-Zalzalah meskipun tokoh dan kitab yang sama.
6. Penelitian berjudul *Ayat-ayat Gempa pada Hari Kiamat (Analisis Tafsīr al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm karya Tantawi Jauharī)* oleh Uun Yusufa dan Umi Wasilatul Firdausiyah. Penelitian ini bersifat tematis pada ayat-ayat gempa pada hari kiamat, yaitu QS. al-Ḥajj: 1 dan QS. al-Zalzalah: 1 dengan term *zalzalah*, QS. Al-Waqiah: 4 dengan term *Rajj*, QS. Al-Haqah: 14 dengan term *dakk*, dan QS. an-Nāzi'āt: 6 dengan term *Rājifah*. Kesimpulannya, Tantawi menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan melihat konteks yang sedang terjadi, bukan sekadar ayat-ayat yang melukiskan kejadian hari kiamat. Ia mengemukakan penafsiran baru dengan perspektif tafsir sains. Selain itu, penulis menyimpulkan implikasi positif, yaitu kesinambungan al-Qur'an memberikan petunjuk dan negatif, yaitu menimbulkan kesalahfahaman mengenai ayat yang *mubham*, *muḥkam*, dan *mutashābih* penafsiran Tantawi yang menggunakan sains.⁵⁴ Penelitian ini berbeda dengan objek penelitian tokoh yang

⁵³ Nurul Khair, dkk, "Takwil As-Sirat Al-Mustaqim dalam Pembacaan Tafsir Mullā Ṣadrā," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 9, No. 2, 2020, 29-54.

⁵⁴ Uun Yusufa dan Umi Wasilatul Firdausiyah, "Menelisik Ayat-Ayat Gempa pada Hari Kiamat (Analisis Tafsir Al-Jawahir fī Tafsir al-Qur'an al-Karim karya Tantawi Jauhari)" dalam *Al-Manar: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 7, No. 1, 2021, 19-40.

dibawakan sebagai pendekatan dalam memahami ayat-ayat gempa bumi, khususnya al-Zalzalah.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk dalam metode penelitian kualitatif.⁵⁵ Moleong mengatakan bahwa metodologi kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.⁵⁶ Kaelan menuturkan bahwa penelitian kualitatif lebih menekankan aspek kualitas daripada kuantitas. Penekanan kepada kualitas dilakukan karena objek penelitiannya menjawab soal pengertian, konsep, nilai, serta ciri yang melekat pada objek penelitian.⁵⁷

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan interpretatif (*Interpretative Approach*), yaitu pendekatan yang dipakai untuk melaksanakan penelitian teks atau literatur tafsir yang berfungsi menjelaskan teks tafsir yang sedang dibahas.⁵⁸ Pendekatan ini tidak membahas otentisitas sebuah teks, tetapi teks sudah diterima apa adanya kemudian memberikan keterangan terhadap isi teks tafsir yang dikaji. Terdapat beberapa kacamata yang digunakan dalam menjelaskan teks melalui pendekatan ini. Secara umum dibagi menjadi sub-pendekatan historis dan sub-pendekatan sastra (*Literary Approach*).⁵⁹

Sub-pendekatan sastra (*literary approach*) merupakan sub-pendekatan yang dipakai untuk mendapatkan informasi atau pengetahuan melalui pemahaman atas tanda bahas pada sebuah teks, baik yang sifatnya tersurat atau tersirat. Secara sederhana, sub-

⁵⁵ Metode kualitatif adalah metode yang bergantung pada teks dan data gambar. Ia memiliki langkah-langkah yang unik dalam analisis data dan menggambarkan beragam desain penelitian. John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Method Approaches* (USA: Sage Publications, 2014), 232.

⁵⁶ Lexy J Meleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bantung: PT Remaja Rosdakarya, 1989), 4.

⁵⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 5.

⁵⁸ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," dalam *Shuf*, Vol. 12, No. 1, Juni 2019, 138.

⁵⁹ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 138-139.

pendekatan ini digunakan untuk mendialogkan dan menganalisis produk pemikiran tafsir seseorang. Dalam proses analisis tersebut, peneliti dapat memakai sudut pandang filosofis, linguistik, psikologis, politik, sosiologis, feminis, dan lainnya, atau gabungan dari beragam sudut pandang.⁶⁰

3. Data dan Sumber Data

Data primer ialah data yang diperoleh dari tangan pertama berdasarkan objek penelitiannya. Data primer penelitian ini ialah karya Ṣadrā berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang disatukan oleh Muhammad Khajawi. Adapun sumber-sumber sekunder ialah tulisan Ṣadrā lainnya yang mendukung penelitian, seperti *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyyah*,⁶¹ *Ash-Shawāhid Ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah*,⁶² *Risālah al-Mashā'ir*,⁶³ *al-'Arshiyyah*,⁶⁴ *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-*

⁶⁰ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 139.

⁶¹ Peneliti hanya akan fokus pada Jilid 9, *as-Safr ar-Rābi`, Qism ath-Thānī*, Bab 10 dan 11. Bab 10 membahas tentang *investigasi atas kebangkitan ruhaniah dan penjelasan atas kebahagiaan dan penderitaan rasional* الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة و dan Bab 11 tentang *Kebangkitan Jasmani dan hal-hal yang Berkaitan dengannya Berupa Kondisi-Kondisi dan Tingkatan-Tingkatan Akhirat* الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها. Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981), Jil. 9, 121 dan 185.

⁶² Dalam kitab ini, peneliti hanya fokus pada bagian *Mashhad Thālith* (Tempat Persaksian Ketiga) tentang *Teori Khusus tentang Eskatologi* النظر المختص بعلم المعاد dan *Mashhad Rābi`* (Tempat Persaksian Keempat) tentang *Pembuktian Kebangkitan Jasmani dan Hal-Hal yang dijanjikan oleh Pemberi Syariat dan Ancaman di Alam Kubur, Kebangkitan, Surga, Neraka, dan Selainnya* إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع و. Lihat: Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah, Muqaddimah 'Arabī* (Beirut: Mu'assasah at-Tarikh al-'Arabī, 1417 H). Jil. 1, 179 dan

⁶³ Kitab ini sama sekali tidak menyinggung persoalan eskatologi, karena dari keseluruhan delapan *mash'ar* yang dibahas, semuanya hanya berkaitan dengan wujud. Namun, peneliti tetap menggunakan kitab ini untuk memahami perbedaan pengaruh dan hubungan antara wujud dengan alam serta fenomena akhirat lainnya. Kitab ini yang menjadi landasan penulis untuk membedakan eskatologi berbasis *Aṣalat al-Wujūd* dan *Aṣalat al-Mahiyah* melalui hubungan itu. Peneliti akan membatasi pada *Mash'ar* lima sampai delapan. Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mashā'ir* (Tehran: Tahouri Library, 1984), 27—44.

⁶⁴ Peneliti akan fokus pada bagian *Mashraq Thānī* tentang *Makrifat Eskatologi*. Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-'Arshiyyah* (Tehran: Mawla Publishers, 1984), 234.

'*Ulūm al-Kamāliyyah*,⁶⁵ dan *Mafātih al-Gaib*.⁶⁶ Selain itu tulisan Ṣadrā, terdapat komentar dari sejumlah ahli tentang Eskatologi *Wujūdī* dan Tafsir al-Zalzalah dalam bentuk buku, artikel ilmiah, penelitian akhir dan karya ilmiah lainnya yang relevan dengan penelitian—yang juga menjadi sumber sekunder.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah cara atau metode yang digunakan untuk mengumpulkan data. Penelitian ini merupakan survei literatur, sehingga teknik pengumpulan data dengan pembacaan secara intensif dan ekstensif terhadap seluruh literatur terkait baik secara daring maupun luring berdasarkan kata kunci penelitian. Setelah itu, peneliti menganalisis secara deduktif dan induktif berdasarkan struktur penelitian yang telah ditentukan. Metode deduktif digunakan untuk mendapatkan gambaran detail pemikiran Ṣadrā mengenai Eskatologi *Wujūdī*. Sementara metode induktif dipakai untuk mendapatkan gambaran utuh tentang Eskatologi *Wujūdī* dalam al-Qur'an menurut Ṣadrā yang diungkapkan dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* surah Al-Zalzalah.

Penelusuran tentang Eskatologi *Wujūdī* ini sangat signifikan karena pendekatan yang digunakan dalam memahami al-Qur'an dengan fondasi rasional Filsafat Transendental Ṣadrā, seperti prinsip Fundamentalitas Wujud, Gradasi Wujud, Gerakan Substansi, dan lainnya. Prinsip ini tetap menaati kaidah penafsiran dan lahiriah ayat yang dipegang dan disepakati oleh para mufasir, walaupun penyimpulan dan pendalaman lahiriah ayat yang digunakan akan menghasilkan makna-makna baru. Makna itu memperdalam dan tidak bertentangan dengan lahiriah ayat. Secara metodologis, pendekatan ini dapat menyelesaikan proses penafsiran *batīnī* dengan pendekatan filosofis. Signifikansi lainnya ditemukan dalam uraian penjelasan Ṣadrā dalam Surah Al-Zalzalah dengan merekonstruksi kembali doktrin dan pandangan dunia Islam tentang eskatologi, serta merespon penafsiran lainnya.

5. Teknik Analisis Data

⁶⁵ Peneliti akan fokus pada *al-Fann ath-Thānī fi al-Mabāhith al-Muta'alliqah bi al-Ma'ād* (Disiplin Kedua tentang Pembahasan yang Berkaitan dengan Eskatologi). Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah* (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers, 2008), 85.

⁶⁶ Dalam kitab ini peneliti akan fokus pada *Miftāh* ketujuh belas sampai kedelapan belas. Muhammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Mafātih al-Gayb* (Tehran: Anjuman Islāmī wa Falsafeh Iran, 1326 HS), 577—619.

Pemilihan bentuk analisis penelitian bergantung pada masalah penelitian, pendekatan dan metode penelitian. Teknik yang digunakan harus valid dan rasional. Kedalaman analisis sangat diperlukan. Kemampuan analitis peneliti juga ditentukan oleh kedalamannya dalam memahami pelbagai jenis pendekatan dan teori.⁶⁷ Penelitian menggunakan Analisis Eksplanatori (*Explanatory Analysis*), yaitu analisis yang bertujuan memberikan penjelasan mendalam daripada hanya mendeksripsikan atau memaparkan kandungan arti teks tafsir.⁶⁸ Analisis eksplanatori memiliki banyak variasi, di antaranya Analisis Komparatif, Analisis dengan Teori Sosiologis, Analisis dengan Teori Hermenutika Modern, Analisis Filosofis, dan Analisis Feminis.⁶⁹ Penelitian ini menggunakan analisis filosofis, yaitu analisis penelitian yang menggunakan prinsip dan konsep filsafat dalam menjelaskan teks.⁷⁰ Analisis ini digunakan karena sesuai dengan corak yang digunakan oleh Šadr ad-Din Shirazi dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu secara filosofis.

I. Sistematika Penulisan

Skripsi ini tersusun dari lima bab dengan uraian setiap bab sebagai berikut:

Bab pertama, membahas latar belakang masalah yang menjadi landasan penelitian ini. Masalah tersebut kemudian dibatasi dan dirumuskan dalam bentuk pertanyaan dengan urutan subbab, yaitu: batasan, identifikasi, dan metode penelitian

Bab kedua, membahas fondasi Eskatologi *Wujūdī* dari sisi konseptual (*tašawwuriyyah*) dan afirmatif (*tašdīqiyyah*).

Bab ketiga, mengkaji konsep-konsep eskatologi dalam surah al-Zalzalah menurut para mufasir

Bab keempat, menjawab rumusan masalah, yaitu pemikiran eskatologi *Wujūdī* Šadrā dalam Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

⁶⁷ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 140.

⁶⁸ Henry Van Laer, *Filsafat Sain*, Terj. Yudian W. Asmin dan Torang Rambe (Yogyakarta: LPMI, 1995), 117 yang dikutip oleh Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 140.

⁶⁹ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 140-146.

⁷⁰ Tariq Jaffer, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (*al-nafs*) and Spirit (*al-rūh*): An Investigation into the Eclectic Ideas of *Mafātīh al-Ghayb*," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 16, No. 2, 2014, 98 yang dikutip oleh Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," 145.

Jawaban yang diberikan dalam bentuk analisis bentuk, materi, dan aktualisasinya pada doktrin Islam dan Pandangan Dunia.

Bab terakhir menutup dan menyimpulkan pembahasan dengan menjawab persoalan utama penelitian ini, yaitu analisis eskatologi *Wujūdi* Mullā Ṣadrā dalam Tafsir Surah al-Zalzalah. Kemudian diakhiri dengan saran kepada pihak terkait terkait penelitian ini.

BAB II

KONSEP ESKATOLOGI *WUJŪDĪ*

Bab ini akan mengkaji konsep Eskatologi *Wujūdī* yang terkandung di dalam al-Qur'an. Namun, sebelum itu konsep tersebut akan didefinisikan melalui pemikiran filsafat yang dikembangkan oleh para filsuf yang mengembangkan pemikiran ontologi wujud, seperti Ibnu Sina, Ibnu Arabi, dan Mullā Ṣadrā. Pemikiran itu dapat digali dari al-Qur'an sebagai landasan untuk menjelaskan adanya pengaruh wujud terhadap konsep Eskatologi.

A. Pengertian Eskatologi

1. Pengertian Eskatologi

Eskatologi dalam bahasa Indonesia diambil dari Bahasa Inggris, yaitu *Eschatology*. Dalam bahasa Inggris, term ini diambil dari bahasa Yunani, yaitu ἔσχατος (*éskhatos*) artinya “akhir”. Menurut kamus Merriam Webster, makna yang digunakan pertama kali pada 1838, ialah *cabang teologi yang membahas kejadian terakhir dalam sejarah dunia atau kemanusiaan*. Kemudian berkembang menjadi makna kedua, yaitu *kepercayaan tentang kematian, akhir dunia, dan takdir pasti dari umat manusia*. Makna kedua secara spesifik dimaksudkan oleh doktrin Kristiani tentang kedatangan kedua Yesus, kebangkitan dari kematian, dan pengadilan terakhir.¹ Pengertian kedua itu juga dibahas secara umum oleh agama Ibrahim lainnya dan lebih rinci dijelaskan dalam Islam. Misalnya, pembahasan tentang “Kedatangan Kedua” atau Messianisme dalam Islam dikenal dengan Mahdiisme, yaitu datangnya sang juru selamat yang akan menegakkan keadilan di muka bumi setelah meluasnya kezaliman. Takdir pasti atau *ulkelompokate destiny* yang disebutkan oleh Merriam Webster juga dibahas dalam Islam.

Namun, bagaimana bahasa Arab mengungkap term Eskatologi ini? Kitab-kitab teologi atau kalam dalam Islam menggunakan kata *Ma`ād* untuk membahas segala hal yang berkaitan dengan pengembalian manusia menuju Allah, sejak ia hidup saat ini, terjadinya proses kehancuran alam, dibangkitkan, dihitung amalannya, kemudian mendapatkan balasan yang sekelompokpal dengan perbuatannya. Proses tersebut disebut dengan *Ma`ād* atau Eskatologi.

¹ “Eschatology.” Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/eschatology>. diakses pada 17 Sep. 2023.

Dalam al-Qur'an term *Ma`ād* hanya digunakan sekali dan itu bukan membahas tentang hari kiamat atau pembahasan kebangkitan yang dibahas dalam teologi Islam. Namun, ayat itu membahas tentang kota Makkah sebagai tempat kembali ketika beliau mengadakan perjalanan menuju Madinah, tetapi sesampainya di Juhfah beliau merasakan kerinduan untuk kembali ke tempat kelahirannya, karena itu Jibril langsung turun menyampaikan ayat ini kepada Nabi.²

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ
وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (التقصص/28: 85)

Sesungguhnya (Allah) yang mewajibkan engkau (Nabi Muhammad untuk menyampaikan dan berpegang teguh pada) Al-Qur'an benar-benar akan mengembalikanmu ke tempat kembali. Katakanlah (Nabi Muhammad), "Tuhanku paling mengetahui siapa yang membawa petunjuk dan siapa yang berada dalam kesesatan yang nyata." QS. al-Qaṣaṣ [28]:85.

Akan tetapi, pembahasan *ma`ād* disinggung dalam bentuknya *fi'l al-mudārī*, misalnya ayat berikut ini:

إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا أَنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا
كَانُوا يَكْفُرُونَ (يونس/10: 4)

Hanya kepada-Nya kamu semua akan kembali. Itu merupakan janji Allah yang benar dan pasti. Sesungguhnya Dialah yang memulai penciptaan (makhluk), kemudian mengembalikannya (menghidupkannya lagi) agar Dia memberi balasan dengan adil kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh. Adapun untuk orang-orang yang kufur, untuk mereka (disediakan) minuman dari air yang mendidih dan azab yang sangat pedih karena mereka selalu kufur. (Yunus/10:4)

² Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr al-Qur'an* (Qom: Madrasah of Imam `Ali bin Abi Tālib, 2000), Jil. 12, 313.

Karena itu, Ibnu Manẓūr menyebutkan bahwa salah satu sifat Allah ialah *al-Mubdi'* dan *al-Mu`īd*, yaitu yang memulai dan yang mengembalikan.³ Ia mendefinisikan *al-Ma`ād* adalah segala sesuatu yang menjadi tujuan akhir. Karena itu, sebagian mufasir juga memahami *ma`ād* dalam QS. al-Qaṣaṣ di atas ialah tempat dibangkitkan nanti.⁴

Pembahasan singkat tersebut, menunjukkan bahwa eskatologi secara kebahasaan berasal dari bahasa Yunani, dan padanannya yang sesuai ialah term *al-Ma`ād* dari sisi pembahasan dan ekstensi konseptualnya. Hemat penulis, pembahasan kata tersebut cukup untuk menunjukkan makna asal yang menjadi pokok kajian saat ini. Makna itu akan lebih berkembang pada kajian terminologi selanjutnya.

2. Pengertian Terminologi

Secara terminologis, eskatologi dapat didefinisikan sebagai *studi tentang tujuan akhir sesuatu dan resolusi akhir seluruh ciptaan*.⁵ Pengertian yang disebutkan oleh Jerry Walls merupakan hasil kesimpulan dari studi atas eskatologi agama-agama di dunia. Poin pertama yang perlu diperhatikan dari definisi itu ialah tujuan akhir sesuatu yang bermakna lebih luas, tidak hanya manusia, tetapi alam semuanya memiliki akhir yang mengarah ke sana. Poin ini menunjukkan keterarahan hidup dan seluruh ciptaan, sehingga menolak pandangan nihilisme. Poin selanjutnya ialah resolusi atau kejadian yang akan diperoleh setelah tercapainya tujuan akhir tersebut. Tentu, setiap agama berbeda-beda dalam memahami bentuk resolusi itu. Karena itu, pembahasan eskatologi sangat luas dan kerap kali bersinggungan dengan disiplin keilmuan lainnya.

Domain isu eskatologi cukup bervariasi. Pembahasannya dapat bersinggungan dengan pembahasan kosmologi sebagai satu-kesatuan proses penciptaan sejak awal hingga akhir. Ia juga dapat dibahas secara teologis maupun filosofis. Akan tetapi, dari sisi subjeknya, penting untuk membedakan antara eskatologi personal dan eskatologi kosmis. Eskatologi personal lebih menekankan pembahasan tentang kondisi akhir seseorang setelah menjalani kehidupannya di dunia ini, sementara eskatologi kosmis mendiskusikan kondisi akhir alam semesta secara

³ Muhammad bin Mukarram bin Manẓūr, *Lisān al-`Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), Jil. 3, 316.

⁴ Muhammad bin Mukarram bin Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, Jil. 3, 317

⁵ Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology* (New York: Oxford University Press, 2008), 22.

keseluruhan.⁶ Jerry Walls membedakan dua subjek eskatologi itu berdasarkan perspektif agama-agama yang sebagian hanya fokus pada eskatologi personal, dan tidak dalam konteks kosmis. Pembagian itu penting bagi peneliti untuk mendudukan kembali konteks pembahasannya. Dalam Islam, sebagaimana yang akan dijelaskan, dua eskatologi itu mempunyai porsi pembahasan masing-masing

Jika eskatologi ditinjau lebih luas, terdapat banyak pengertian yang diberikan oleh para ahli. Pengertian-pengertian itu juga bergantung kepada isu-isu yang dibahas di dalamnya. Di antara pembahasan yang sering dikemukakan ialah akhir sejarah alam semesta, kebangkitan dari kematian, Messianisme, Teodisi atau keadilan Tuhan, penghakiman akhir, dan lain-lain.⁷ Untuk menyesuaikan dengan konteks penelitian ini, kita akan meninjau pengertian singkat secara teologis-filosofis oleh beberapa agama untuk mengetahui posisi pembahasan dalam penelitian ini.

Dari sisi teologi, Eskatologi didefinisikan sebagai *cabang teologi yang membahas akhir dunia atau manusia*, seperti kepercayaan yang berkaitan dengan kematian, akhir dunia, dan nasib akhir manusia.⁸ Penelitian tentang eskatologi awalnya lahir dari keyakinan agama tentang akhirat dan kiamat, kemudian berkembang secara sekuler dengan murni analisis filosofis atau saintifik. Karena perkembangan itu, lahir definisi-definisi eskatologi yang berbeda berdasarkan latar belakang para ahli. Bahkan dari perspektif agama, istilah ini dipahami berdasarkan konstruk keyakinan yang terkandung di dalam kitab sucunya.

Eskatologi perspektif Islam menggunakan kosakata bahasa Arab, *al-mā'ad*, yang artinya tempat atau waktu kembali.⁹ *Al-Ma'ād* merupakan *isim makan*. Kata ini berasal dari kata kerja *`āda* (عاد), *ya`ūdu* (يعود), *`awdan* (عودا) yang berarti kembali atau pulang: *raja'a* (رجع).¹⁰ Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata berbahasa Arab yang terdiri dari *al-'ayn*, *al-waw*, dan *ad-dāl* memiliki dua asal makna (1) membuat sesuatu

⁶ Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology* (New York: Oxford University Press, 2008), 22.

⁷ Richard Landes, "eschatology," *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/eschatology> diakses 18 Maret 2023.

⁸ Merriam-Webster.com Dictionary, s.v. "eschatology," <https://www.merriam-webster.com/dictionary/eschatology> diakses 10 April 2023

⁹ Eiyad S. Al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being*, (New York: Routledge, 2015), 7.

¹⁰ Muhammad bin Ḥassān bin Durīd, *Jamharah al-Lughah*, Cet. 1 (Beirut: Dār al-'Ilām al-Malāyīn, 1988), Jilid 2, 666.

menjadi dua (*tathniyyah*) dalam sebuah perkara; atau (2) sejenis kayu.¹¹ Pulang atau kembali adalah menempatkan diri kedua kalinya pada tempat sebelumnya. Karena itu, pengertian pertama yang menjadi pijakan makna untuk term *ma'ād*.

Istilah *ma'ād* menjadi pembahasan khusus dalam teologi Islam (*uṣūl ad-dīn*). *Ma'ād* juga merupakan salah satu dari tiga pilar utama dalam doktrin Islam, selain Tauhid dan Kenabian. Penggunaan term *ma'ād* yang dapat diartikan sebagai ‘tempat kembali’ tidak bermakna sempit pada persoalan surga-neraka. Pembahasan ini mencakup jiwa manusia sejak di dunia hingga akhir kehidupannya dan kaitannya dengan kosmos. Oleh karena itu, *ma'ād* dalam Islam tidak hanya menekankan pada sisi kosmologi. Ia justru konsekuensi perbuatan batiniah manusia dalam bentuk alam.

Di sisi lain, eskatologi dalam tradisi Perjanjian Lama (*Old Testament*) tidak begitu memerhatikan persoalan individual dan surga-neraka. Bangsa Yahudi yang memegang tradisi Perjanjian Lama meyakini kepastian adanya masa depan yang cerah, yaitu kondisi tidak ada kejahatan dan dosa. Saat ini mereka memahami dunia terisi oleh kesalahan dan dosa-dosa, lalu pada suatu saat—yang tidak diketahui waktunya kecuali oleh Tuhan—akan muncul perubahan radikal yang mengubah dunia menjadi lebih baik.¹²

Konsep eskatologi Yahudi dan tradisi agama Ibrahim pada umumnya tidak begitu relevan dengan tradisi agama-agama India. Mereka mempunyai konsep eskatologi yang lebih personal dan siklikal. Jika eskatologi sebagai doktrin tentang “akhir sesuatu” dengan pengertian tekstual, maka konsep itu tidak akan ditemui dalam ajaran Buddha. Teks ajaran Buddha menjelaskan bahwa konsep tentang *samsāra* tidak memiliki awal dan akhir, yaitu lingkaran kelahiran dan kematian alam semesta dan individu tanpa titik mulai. Sama halnya dengan ajaran India lain, seperti Hindu dan Jainisme, Buddhis tidak meyakini adanya akhir dari roda alam semesta yang lahir maupun yang batin.¹³ Zwi Werblowsky menyebut eskatologi Buddha sebagai

¹¹ Abū al-Ḥasan Ahmad bin Fāris bin Zakariyya al-Qazwinī ar-Rāzī (Ibnu Fāris), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), Jilid 4, 181.

¹² Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelpia: Fortress, 1986), 2 dalam Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 44.

¹³ Pembahasan Eskatologi Buddha dapat merujuk Zwi Werblowsky, *Eschatology*, Mircea Eliade (ed.) (New York: Macmillan, 1987), Jilid 5, 148, 151 dalam Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 198.

“eskatologi relatif”.¹⁴ Penyebutan itu cukup pantas karena Buddha tidak benar-benar menjanjikan tentang adanya akhir alam semesta atau alam keabadian yang menjadi tempat balasan bagi perbuatan manusia, selain juga hampir sama sekali tidak mempunyai pembahasan khusus tentang hari akhir.

Pada level kosmos, eskatologi Buddhis tampaknya satu fase manifestasi dan nonmanifestasi alam semesta yang menyeluruh. Maksudnya, setiap sesuatu di alam ini berubah mencapai akhir dari roda kehidupan. Seseorang akan menjadi lebih sempurna atau justru menjadi rendah setelah melewati tahap evolusi. Pada level historis, Buddhisme telah menganggap kematian agama Buddha sebagai sebuah fenomena sebab-akibat, meskipun ia akan hidup kembali dengan bentuk yang berbeda. Buddha merupakan orang yang pernah hidup dan diajar di masa lalu, kemudian bangkit masa depan.¹⁵ Oleh karena itu, definisi eskatologi Buddhisme berbeda dengan ajaran Ibrahimiah lainnya. Kebangkitan hanya terjadi secara personal, yaitu pembebasan sebagai tujuan ajarannya.¹⁶ Pelatihan diri seorang murid dengan moral, meditasi, dan pengetahuan—menjadikannya dapat meniru pengelamannya di *nirvāna*.¹⁷ Eskatologi agama kelompokur pada hakikatnya bukan sebuah akhir, tetapi suatu fase *nirvana* yang harus dicapai dengan penempaan diri.

Pada dasarnya, baik eskatologi yang berasal dari agama Ibrahim, agama kelompokur India atau agama-agama lainnya, mereka sama-sama mempunyai konsep tentang “akhir”, meskipun cara dan tafsir yang mereka hasilkan berbeda. Oleh karena itu, uraian-uraian di atas memberikan pemahaman bahwa setiap agama dan pemikiran memiliki isu dan *starting point* yang berbeda dalam mengkaji persoalan akhirat.

¹⁴ Zwi Werblowsky, *Eschatology*, Mircea Eliade (ed.) (New York: Macmillan, 1987), Jilid 5, 149 dalam Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 198.

¹⁵ Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 198.

¹⁶ Sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Vinaya Pitaka, bagian dari Tripitaka, yaitu kitab suci agama Buddha. Di dalamnya berisi etiket dan ajaran seorang biksu, yaitu “Seperti lautan luas, O murid-murid, diresapi dengan satu rasa, rasa garam, demikian juga, murid-muridku, hukum ini (dharma) dan disiplin (Vinaya) diresapi dengan hanya satu rasa, dengan rasa pembebasan.” Lihat I.B. Horner, M.A. (penerjemah), *The Book of Discipline, (Vinaya Pitaka)*, (Oxford: The Pali Text Society, 2001), Jilid 5, 335.

¹⁷ Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugrapariprecchā)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), 156-170 dalam Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 209.

Ada agama yang sifatnya personal-individual pada manusia. Ada agama yang sifatnya kosmologis, dan tidak hanya agama, masih banyak metode lain yang digunakan untuk memahami akhir dunia, seperti filsafat dan sains.¹⁸ Peneliti menyimpulkan bahwa eskatologi adalah *studi tentang perjalanan alam semesta atau manusia menuju kondisi akhir*.

B. Pengertian Eskatologi *Wujūdī*

Eskatologi *Wujūdī* merupakan gabungan dari istilah ‘eskatologi’ (*ma`ād* dalam bahasa Arab) yang berarti ilmu tentang akhir dan ‘*Wujūdī*’ berarti penisbatan terhadap wujud sebagai sebuah corak filosofis yang dikenal dengan Filsafat Wujud. Pemikiran itu berkembang dan dianut oleh filsuf yang menyakini wujud sebagai prinsip primer dibandingkan kuititas.

Pada awalnya genealogi lahirnya pembahasan wujud sebagai ontologi berasal dari penerjemahan kitab-kitab Yunani, yang dinisbahkan kepada Aristoteles dan Plotinus. Sejak itu lahir pengkajian tentang wujud dengan beragam aspek dan karakteristiknya. Al-Kindi, al-Farābī, Ibnu Sīnā, hingga Ibnu Rushd yang termasuk tokoh Paripatetik merupakan penganut kemendasaran wujud, tetapi mereka tidak secara langsung menempatkannya pada satu pembahasan khusus. Kemudian, di sisi lain pemikiran filsafat wujud dikembangkan oleh Ibnu `Arabī dengan pemikirannya tentang *Wahdat al-Wujūd*, yaitu kesatuan wujud untuk segala sesuatu, dengan menganggap alam dan segala isinya sebagai manifestasi wujud yang nyata, yaitu Allah. Pada kondisi itu, arah menuju *Aṣalat al-Wujūd* mulai mengkristal, hingga puncaknya pada Mullā Ṣadrā. Ia membahas keterdahuluan wujud atas mahiyah untuk seluruh realitas, untuk mengkritik pandangan Syekh Ishrāq atau Suhrawardi.

Alam semesta dan segala prosesnya adalah perubahan realitas yang esa dari satu tingkatan kepada tingkatan yang lain. Termasuk alam akhirat dan seluruh proses menuju Tuhan yang disebutkan dalam pembahasan *Ma`ād*. Pengkajian Ṣadrā secara khusus tentang Fundamentalitas Wujud ia akui melalui proses penyingkapan spiritual

¹⁸ Salah satu teori Sains menyebutkan bahwa alam semesta ini terus berkembang dan meluas tanpa batas, sehingga tidak akan ada akhir bagi dunia. Teori ini termasuk pembahasan Eskatologi sekalipun menolak adanya akhir bagi jagad raya; lihat: Daniel Baumann, “Cosmological Inflation: Theory and Observations,” dalam *Journal of Computational and Theoretical Nanoscience*, Vol. 2, No. 2, 2008. Selain itu dalam Filsafat Modern melahirkan beragam aliran tentang akhir kehidupan; lihat: William Hasker dan Charles Taliaferro, *Afterlife* (Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2023).

yang kemudian diungkapkan dengan bentuk argumentatif. Karena itu ciri khas Mulla Sadra ialah penekanan atas dua aspek epistemologi, yaitu rasionalitas dan penyingkapan spiritual. Filsafat Wujudnya menjadi berbeda dengan pandangan para filsuf lainnya yang menggunakan corak filosofis yang berkuat pada kuiditas. Eskatologi *Wujūdi* menjadi suatu konsep pengembangan dari pemikiran Fundamentalitas Wujudnya yang diterapkan untuk memahami realitas eskatologi. Berdasarkan penjelasan itu, dapat disimpulkan, Eskatologi *Wujūdi* adalah *konsep eskatologi yang bersumber dari penerapan prinsip-prinsip filsafat wujud yang dijustifikasi berdasarkan rasionalitas dan penyingkapan*.

Eskatologi *Wujūdi* menggabungkan pendekatan rasional dan irfani sebagai sumber konsep dan justifikasi. Melalui dua pendekatan itu, eskatologi yang dimaksud lebih khusus lagi karena didasarkan oleh kaidah-kaidah filsafat wujud. Eskatologi *Wujūdi* ini merupakan penisbahan terhadap konsep yang dimiliki oleh kebanyakan filsuf yang meyakini Fundamentalitas Wujud, yaitu tokoh-tokoh mazhab Peripatetik, Teosofi Transendental dan para ahli Irfan Teoretis. Corak wujud dalam pemikiran mereka sangat kental, sehingga mempengaruhi hampir semua lini keilmuan. Prinsip-prinsip wujud juga menjadi bagian sentral dan poros untuk menjelaskan segala sesuatu. Sebagai sebuah penamaan atas suatu konsep, Eskatologi *Wujūdi* menolak pemikiran eskatologi berdasarkan Fundamentalitas Kuiditas (*Aṣālah al-Māhiyyah*).

Eskatologi *Wujūdi* sebagai penamaan atas konsep eskatologi yang diturunkan dari prinsip-prinsip wujud Sadra digunakan atas beberapa alasan. Kaidah-kaidah wujud memiliki peranan penting dalam menjelaskan realitas dan fenomena metafisika karena efek-efek semua fenomena kembali pada realitas wujudnya, bukan sehingga *wahdah al-wujūd* sebagai penisbatan atas konsep kesatuan wujud hanya pada Allah dan selainnya sebagai manifestasi. Meski dua frasa itu tidak pernah disebutkan sebagai istilah khusus oleh tokoh yang dinisbahkan, maksud istilah itu digunakan oleh tokoh tersebut. Frasa *Wahdah al-Wujūd*, misalnya yang dihubungkan oleh Ibnu Taymiyyah pertama kali kepada Ibnu ‘Arabī lalu diteruskan hingga saat ini, walaupun Ibnu Arabi tidak menggunakan istilah itu untuk pemikirannya.¹⁹

¹⁹ Ibnu ‘Arabī tidak menggunakan istilah *Wahdah al-Wujud* dalam kitabnya sebagai nama bagi pemikirannya, tetapi Ibnu Taymiyyah (W. 1328) yang pertama kali menisbatkan pemikiran itu kepadanya dan beberapa sufi. Lihat: "*Wahdat Al-Wujud*." *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, (25 Mei 2023) diakses dari <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/wahdat-al-wujud>, 28 Mei 2023.

Wujud merupakan konsep sentral beberapa filsuf Islam untuk menjelaskan teologi Islam dan menafsirkan al-Qur'an, utamanya Ṣadrā, sehingga penamaan “Filsafat Wujud”²⁰ dan “Hermeneutika *Wūjūdī*/Eksistensial”²¹ dinisbahkan kepadanya. Wujud merupakan bangunan epistemologi dan ontologi Ṣadrā dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an serta memahami konsep eskatologi.²² Deduksi fenomena melalui kaidah-kaidah wujud sering dilakukan oleh filsuf Islam sebelum Ṣadrā. Salah satu pengaruh Filsafat Wujud dalam pandangan Ibnu Sina, misalnya, pemikirannya tentang jiwa yang akan merasakan penderitaan atau kebahagiaan setelah berpisah dari badan berdasarkan tingkat-tingkat wujudnya. Tingkatan kebahagiaan dan penderitaan manusia merupakan bentuk individual dari wujud alam akal, alam *nafs*, dan alam *jism*. Susunan wujud itu membentang dari wujud tertinggi (*al-Ḥaqq al-Awwal*) hingga tingkatan wujud terjauh dari Tuhan.²³ Pandangan Ibnu Sina hanya bisa dipahami dengan meyakini prinsip level-level wujud dan emanasi. Selain itu, pengaruh falsafah wujud dalam eskatologi Ibnu Arabi juga misalnya, tentang bolehnya wujud sesuatu (*'ayn*) dan arketipe-arketipe (*amthāl*) mewujudkan kembali setelah berubah sebagai bentuk peluasan. Perulangan wujud itu terjadi pada jiwa manusia ketika hari kiamat dengan merasakan penderitaan dan kebahagiaan. Campuran jiwa berbeda ketika di alam dunia dan alam akhirat. Akan tetapi, melalui prinsip identitas wujud,²⁴ Ibnu 'Arabi menolak perulangan *hakikat*

²⁰ Muhammad Nur Djabir, *Waḥdah al-Wujūd Ibnu 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012) dan Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). Selain dua buku tersebut, masih banyak karya-karya yang kita temukan yang menisbatkan pemikiran Ṣadrā dengan nama Filsafat Wujud karena sentralitas wujud dalam pemikirannya.

²¹ Kerwanto, *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis terhadap Prinsip Agama dalam Surat al-A'lā* (Malang: Pustaka Sophia, 2019), 36. Lihat juga: Mulyani, *Hermeneutika Eksistensial Transendental: Rekonstruksi terhadap Konsep al-Qur'an dan Kenabian* (Jakarta: Disertasi Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2022).

²² Dalam penafsiran al-Qur'an prinsip wujud yang mempengaruhi penafsirannya ialah Gradasi Wujud dan Keselarasan Akal dan Wahyu, lihat: Kerwanto, *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis terhadap Prinsip Agama dalam Surat al-A'lā*, 36-44.

²³ Ibnu Sīnā, *Aḥwāl an-Nafs: Risālah fī an-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā* (Paris: Dār Biblion, 2007), 181—182.

²⁴ Maksudnya, *Tidak Ada Pengulangan dalam Wujud*. Ṭabā Ṭabā'ī menjelaskan bahwa wujud adalah realitas murni (*huwiyyah al-'ayniyyah*) yang satu menolak segala macam bentuk keberagaman karena ia merupakan individu. Karenanya, dalam satu realitas tidak ada dua wujud. Lihat: Muḥammad Ḥusayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Niḥāyah al-Ḥikmah*, Cet. 4 (Qom: Mu'assaah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 2000), Jilid 1, 43—46.

wujud, yang ia maksud dengan kebolehan perulangan wujud ialah bentuk-bentuk (*hay'āt*) dan gabungan-gabungan (*imtizājāt*) sesuatu.²⁵ Eskatologi *Wujūdī* yang tersirat dalam pemikiran filsuf muslim merupakan hasil dari prinsip realitas yang menjadi fondasi awal untuk memahami perjalanan jiwa manusia menuju akhirat.

Dengan demikian, Eskatologi *Wujūdī* merupakan penamaan atas konsep para filsuf yang berpandangan bahwa eskatologi dan fenomenanya tidak dapat dijelaskan tanpa prinsip-prinsip wujud. Oleh karena itu, dapat disimpulkan secara singkat bahwa Eskatologi *Wujūdī* berarti konsep eskatologi yang disusun secara konseptual berdasarkan kaidah universal wujud.

C. Dalil Al-Qur'an Eskatologi

Eskatologi disinggung dalam al-Qur'an dengan beragam lafal dan bentuk penyampaian. Sebagian besar ayat-ayat yang menyinggung dan menggambarkan tentang eskatologi berada di juz ketiga puluh. Ayat-ayat itu dominan turun sebelum hijrah Nabi karena objek dakwah saat itu ialah orang-orang yang kafir terhadap kejadian hari kiamat hingga hari kiamat.

Al-Quran memberikan dua bentuk bukti terkait dengan keyakinan akan kebangkitan. Pertama, bukti ini berhubungan dengan dasar keyakinan pada tauhid. Al-Quran menyatakan bahwa tidak mungkin Allah adalah Tuhan tanpa ada kebangkitan, jika tidak, penciptaan akan menjadi sia-sia, dan manusia hanya akan menjadi hamba-Nya. Al-Quran menyampaikan bukti ini dengan kata-kata-Nya yang mengatakan, 'Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu secara sia-sia dan bahwa kamu tidak akan kembali kepada Kami?' Al-Quran kemudian menguraikan lebih lanjut tentang bukti ini.

Bagian ini akan membuktikan bahwa klaim kebangkitan adalah salah satu aspek inti dalam Islam. Ini adalah apa yang sebenarnya ingin disampaikan oleh Al-Quran. Jika kita mengatakan bahwa Allah tidak ada..." Apa yang sebenarnya ingin disampaikan oleh Quran adalah bahwa jika kita mengatakan bahwa Allah tidak ada, maka penciptaan adalah sia-sia, pembentukan adalah kosong, dan usaha mencari hikmah di balik penciptaan adalah tanpa arti. Ini karena Allah bukanlah

²⁵ Muḥammad bin 'Alī bin 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Qom: Mu'assasah 'Āli al-Bayt li Ihya' at-Turāth, 1410 H) Jilid 2, 471—472.

penghalang bagi penciptaan untuk ada sebagai dasar eksistensi. Jika Allah ada dan Dialah yang menciptakan alam semesta, maka kita juga harus menyadari bahwa akan ada kebangkitan, karena Dia adalah pengatur penciptaan dan pemeliharannya, dan kita adalah bagian darinya. Tanpa Dia, penciptaan menjadi tidak lengkap, eksistensi menjadi perhambaan, dan menjadi tanpa arti.²⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (الحج/22: 5-7)

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

²⁶ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

Allah, Dialah yang Maha Benar dan sesungguhnya Dia menghidupkan orang-orang yang mati dan sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Sesungguhnya kiamat itu pasti datang, tidak ada keraguan padanya dan sesungguhnya Allah akan membangkitkan siapa pun yang di dalam kubur. (Al-Hajj/22:5-7)

Ṭabā Ṭabā'ī menjelaskan maksud lahiriah ba'th (kebangkitan) pada ayat tersebut adalah dihidupkannya kembali orang-orang yang sudah mati dan dikembalikan kepada Allah swt. Makna `alaqah ialah gumpalan dari yang membeku, muḍḡah adalah gumpalan daging, mukhallaqah sebagaimana yang disebutkan ialah suatu ciptaan sempurna, sementara gayr al-mukhallaqah adalah bentuk sempurna lain dan diterapkan kepada pembentukan janin yang diniscayakan oleh adanya peniupan ruh kepadanya, atau pendapat lain menyebutkan maksudnya ialah penciptaan dan pembentukan. Kalimat *Li nubayyina lakum* pada ayat itu secara lahiriah menjelaskan kepada orang-orang yang ragu bahwa kebangkitan itu dapat terjadi dan Tuhan akan menghilangkan keraguan karena sesungguhnya perubahan dari tanah, nutfah, kemudian menjadi segumpal darah dan daging, hingga menjadi manusia yang hidup tanpa membiarkan adanya keraguan mengenai kerancuan antara kematian dan kehidupan. Karena itu, ayat ini mengatakan agar kami menjelaskan kepadamu.²⁷

Dalam Al-Quran, ada contoh lain dari bukti yang diambil dari tatanan yang ada dan terlihat sebagai bukti atas kebangkitan. Pada awal surah Al-Ḥajj dan Al-Mu'minun di mana Allah berbicara kepada manusia, pesan-Nya adalah bahwa jika kalian meragukan kebangkitan dan ragu tentangnya, lihatlah penciptaan kalian. Kami menciptakan kalian dari setetes air mani, yang kemudian berubah menjadi segumpal darah, lalu menjadi seongkah daging yang kami bentuk, dan kemudian menjadi bentuk yang berbeda

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (المؤمنون/23: 115)

Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu main-main (tanpa ada maksud) dan kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami? (Al-Mu'minun/23:115)

²⁷ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qom: Mu'assasah an-Nashr al-Islāmī, 1417), Jil. 14, 344

ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ۗ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ (المؤمنون/23:15-16)

Kemudian, sesungguhnya kamu setelah itu benar-benar akan mati. Kemudian, sesungguhnya kamu pada hari Kiamat akan dibangkitkan.

(Al-Mu'minun/23:15-16)

D. Bentuk-Bentuk *Ma`ād*

1. Pengembalian Ketiadaan

Sebagian kelompok berpendapat bahwa kembalinya manusia setelah kematian ialah kembalinya sesuatu yang telah menjadi tiada (*i`ādah al-ma`dūm*). Banyak ahli kalam terdahulu yang menyetujui adanya kemungkinan sesuatu yang telah menjadi tiada kembali lagi menjadi ada dengan bentuk yang persis sama dari segala aspek wujudnya secara substansial maupun aksidental, yang disebut dengan *i`ādah ma`dūm* (pengembalian ketiadaan).²⁸ Yang dimaksud dari pengembalian ketiadaan bukan seperti membuat kembali hal serupa seperti rumah yang dihancurkan kemudian dibuat lagi kembali dengan bentuk yang persis sama dari segala bentukan dan sudutnya.

Namun, rumah yang sebelum dihancurkan itu mengada kembali hakikat dan penyusunnya yang telah hancur, berubah, bahkan menjadi tiada. Para ahli kalam itu menganggap bahwa eskatologi dan hari kiamat adalah pengulangan ketiadaan, kemudian membahas bahwa apabila terdapat ketiadaan mutlak, apakah mungkin untuk menjadi ada untuk kesempatan yang lainnya atau menjadi ada lagi merupakan kemustahilan? Menurut Mutahhari persoalan itu sebenarnya tidak membutuhkan pembahasan, terlebih dahulu perlu ditanyakan apa argumentasi bahwa sesuatu itu menjadi tiada secara mutlak, sebelum mempertanyakan setelah itu apakah pengulangan ketiadaan itu suatu hal yang mungkin atau mustahil? Bagi Mutahhari, tidak terdapat dalil santifik atau *syar`ī* bahwa sesuatu dapat menjadi tiada secara umum, begitu juga tidak ada dalil kalau kiamat itu adalah pengulangan ketiadaan. Persoalan ini masuk pembahasan filsafat dan kalam. Para filsuf memandang bahwa pengulangan ketiadaan adalah hal yang mungkin, sementara ahli kalam menganggapnya mustahil.²⁹

2. Kembalinya Jiwa kepada Jasad

²⁸ Murtaqā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

²⁹ Murtaqā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

Pandangan kedua meyakini bahwa kiamat ialah kembalinya jiwa ke badan ketika kiamat. Saat manusia mati, jiwa berpisah dari badan, kemudian menuju alam tertentu yang disebut dengan Alam Barzakh menunggu terjadinya hari kiamat. Ketika kiamat telah terjadi, maka setiap jiwa-jiwa yang berada di Barzakh itu kembali kepada badannya. Mutahhari memandang pendapat seperti itu membawa pada masalah, yaitu mengubah makna *ma`ād* atau kembalinya manusia menuju jasad lagi kembali. Mereka mendistorsi makna asli *ma`ād* dalam al-Qur'an yang menunjukkan arti *rujū`* atau kembali kepada Allah swt., bukan kepada jasad. Menurut Mutahhari, tidak ada kata pengembalian dalam al-Qur'an yang berarti kembali ke jasad. Semua konsep pengembalian dan pelbagai bentuknya dalam al-Qur'an merujuk kepada pengembalian manusia kepada Tuhan, yaitu *inna lillahi wa inna ilayhi rāji`ūn*.³⁰

3. Kembalinya Ruh kepada Allah

Para ahli hadis yang sah, seperti al-Majlisi, menyatakan bahwa semua pemeluk agama sepakat bahwa *al-Ma`ād* berarti kembalinya jiwa-jiwa ke dalam tubuh. Namun, beberapa di antara mereka mengatakan: "Benar, ada kesepakatan, tetapi bukan tentang kembalinya jiwa-jiwa ke dalam tubuh, melainkan tentang kembalinya jiwa-jiwa kepada Allah."

Dalam hal apakah kembalinya jiwa-jiwa kepada Allah mengharuskan kembalinya jiwa-jiwa ke dalam tubuh atau dalam bentuk lain, ini adalah masalah yang akan kita bahas nanti. Yang penting, Al-Quran berbicara tentang hari kebangkitan dengan waktu, hari, atau saat manusia dikembalikan kepada Allah. Namun, apa artinya itu semua? Secara mendasar, apa artinya berasal dari Allah, dan apa artinya kembali kepada-Nya? Terlepas dari apa yang terjadi, Anda akan menemukan bahwa Al-Quran menyatakan hari kiamat sebagai saat pertemuan dengan Allah, dan menggambarkan orang-orang yang mengingkarinya sebagai orang-orang yang mendustakan pertemuan itu, seperti yang dinyatakan dalam ayat:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ (الرّوم/30: 8)

Apakah mereka tidak berpikir tentang (kejadian) dirinya? Allah tidak menciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, kecuali

³⁰ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

dengan benar dan waktu yang ditentukan. Sesungguhnya banyak di antara manusia benar-benar mengingkari pertemuan dengan Tuhannya. (Ar-Rum/30:8)

Dan juga dalam ayat:

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (العنكبوت/29:53)

Mereka minta agar engkau menyegerakan (datangnya) azab. Kalau bukan karena waktunya telah ditetapkan, niscaya azab datang kepada mereka. (Azab itu) benar-benar akan datang kepada mereka dengan tiba-tiba, sedangkan mereka tidak menyadarinya. (Al-'Ankabut/29:53)

Bahkan, adalah hal yang wajar bahwa kita menganggap berbagai teori ini tanpa menghakimi atau menerima atau menolaknya, dan setiap orang meyakini bahwa ini adalah penafsiran mereka tentang hari kiamat. Tidak ada yang ingin mengatakan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh Nabi, tetapi setiap kelompok merujuk pada berbagai aspek yang membuat hari kiamat tampak berbeda di mata mereka. Dalam pandangan beberapa orang, kiamat atau hari kebangkitan berarti jiwa-jiwa kembali ke tubuh-tubuh yang telah hancur dan terurai menjadi debu.³¹

Ada juga kelompok lain yang mengartikan *al-Ma`ād* sebagai kembali kepada Allah. Namun, mereka berpendapat bahwa kembali kepada Allah hanya berlaku bagi jiwa-jiwa, dan tubuh-tubuh tidak kembali. Menurut pandangan mereka, tidak ada arti dalam mengatakan bahwa tubuh-tubuh kembali kepada Allah; sebaliknya, jiwa inilah yang memiliki kemampuan untuk mencapai tingkatan dan pangkat yang lebih tinggi dan lebih dekat dengan asal usul rohaniah sesuai dengan tingkat dan pangkatnya. Bagi mereka, kiamat adalah kembalinya jiwa-jiwa kepada Allah, dan mempersempitnya hanya berarti pemahaman tentang aspek rohaniah yang mutlak, yang bertentangan dengan ajaran para nabi.³²

Benar bahwa ajaran para nabi membahas kembalinya kepada Allah, tetapi mereka telah menetapkan bentuk tertentu untuk kembalinya

³¹ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

³² Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

ini yang bukan sepenuhnya bersifat rohaniah. Konsep kiamat pada awalnya tidak diperkenalkan oleh para filsuf kuno, yang berarti bahwa para nabi adalah orang-orang yang membawa gagasan tentang kiamat, bukan para filsuf. Bahkan, tokoh seperti Aristoteles meyakini dalam keabadian jiwa dan bukan dalam kembalinya atau sejenisnya. Bagi mereka, jiwa adalah entitas yang ada dan dapat lenyap.³³

Para filosof Islam seperti Ibnu Sina memiliki pandangan lain. Abu Ali percaya bahwa bukti ilmiah dan akal mendukung gagasan bahwa jiwa-jiwa tetap ada dan kembali kepada Allah. Namun, kebahagiaan dan penderitaannya adalah jenis kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat spiritual dan rasional: artinya, kenikmatan dan penderitaan tersebut adalah kenikmatan dan penderitaan yang berasal dari akal budi, yaitu jenis kenikmatan yang diperoleh melalui pemikiran, dan penderitaan yang dirasakan oleh akal budi, bukan jenis kenikmatan dan penderitaan yang dirasakan oleh tubuh manusia.³⁴

Kemudian, ia mengingatkan bahwa ini adalah jalan ilmiah yang dapat diikuti, dan ia membuktikan bahwa jiwa manusia tidak punah, melainkan tetap ada dalam dunia lain, baik dalam bentuk sengsara maupun nikmat. Namun, jalan ini mengarahkan kita pada kesimpulan bahwa yang tetap ada adalah akal manusia saja (yaitu, kekuatan akal budi dalam dirinya), sementara kekuatan lainnya menghilang, apa pun jenisnya, dan yang tetap ada adalah kekuatan akal budi dalam bentuk yang mandiri atau entitas yang mandiri, karena hakikat sejati manusia adalah kekuatan akal budi ini.

Kemudian, ia menyebutkan bahwa Nabi telah menginformasikan tentang kiamat jasmani, oleh karena itu kita juga percaya pada kiamat jasmani karena laporan yang tepat (dari Nabi). Yang ingin ia sampaikan adalah bahwa bukti ilmiah dan akal budi mengarahkan kita pada kiamat rohaniah saja, sedangkan kiamat jasmani tidak dapat kita pahami melalui akal budi, tetapi kita percayai karena Nabi yang jujur telah mengabarkannya.

4. Kembalinya Jiwa kepada Allah Berdasarkan Kualitas Jasad

Kelompok lain telah memilih untuk menggabungkan antara dua pandangan ini dan mereka mencapai teori yang menyatakan bahwa jika ada kebangkitan, itu adalah kembalinya individu kepada Allah, bukan kembalinya jiwa ke dalam tubuh. Mereka percaya bahwa dalam pandangan ini, proses kembalinya individu kepada Allah memiliki

³³ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

³⁴ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

dimensi fisik yang terjadi secara bersamaan. Kelompok ini memiliki pandangan yang berbeda dari pandangan Ibnu Sina dan orang-orang sebelumnya yang menyatakan bahwa akal manusia adalah satu-satunya kekuatan yang berdiri sendiri dan terpisah dari tubuh. Kelompok ini berpendapat bahwa kekuatan vital manusia terdiri dari dua lapisan, yaitu lapisan fisik dan lapisan non-fisik. Menurut pandangan mereka, manusia memiliki tubuh yang disebut sebagai "tubuh ideal" atau "tubuh al-Barzakhi" yang ada bersamaan dengan tubuh fisiknya saat ini. Ketika seseorang meninggal, tubuh ini mengambil alih, sementara tubuh fisik pertama mengalami pelapukan, perubahan, dan akhirnya digantikan oleh tubuh lain. Mereka berpendapat bahwa hubungan antara tubuh ini dan yang lainnya seperti hubungan antara rambut dan kuku dengan tubuh fisik. Sama seperti manusia mengganti rambut dan kuku beberapa kali selama hidupnya dengan rambut dan kuku baru yang tumbuh, demikian pula kematian menggantikan tubuh ini dengan yang lainnya.³⁵

Tubuh ideal, yang merupakan tubuh sejati manusia, berbeda dari tubuh ini yang seperti pakaian, dan diletakkan jauh darinya. Ada perbedaan antara tubuh ini yang material, yang mati dengan sendirinya, dan tubuh ideal atau tubuh al-Barzakhi yang hidup: dalam dirinya sendiri, kehidupan adalah bagian dari dirinya, dan oleh karena itu, tidak ada makna untuk menganggapnya mati. Jadi, dalam konteks kebangkitan, itu adalah kembalinya jiwa ke kesempurnaannya, yang juga memiliki dimensi fisik. Ini juga merupakan hipotesis lain dalam domain ini, dan harus dilihat apakah sesuai dengan ekspresi dalam Al-Quran atau tidak. Ini adalah masalah yang rumit karena cocok dengan beberapa format Al-Quran yang sangat unik, sementara sulit diterapkan pada format-format lainnya.

5. Pembaruan Kehidupan Dunia Materi Menjadi Bentuk Lain

Kelompok lain ingin mengusulkan konsep kebangkitan sebagai fenomena yang bersifat material dan alami, mirip dengan apa yang telah diajukan oleh kelompok pertama, tetapi tanpa perlu mengklaim bahwa jiwa kembali ke tubuh. Jiwa-jiwa tidak kembali ke tubuh, karena pada dasarnya tidak ada jiwa, tetapi kehidupan material ini secara bertahap diperbarui sendiri dengan cara yang berbeda.³⁶

E. Diskursus Eskatologi *Wujūdī* dalam al-Qur'an

1. Prinsipalitas Wujud

³⁵ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma'ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

³⁶ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma'ād* (t.tp: Dār al-Hawrā', t.t.), 40.

Prinsip Primasi Wujud dalam pemikiran Mulla Sadra memandang bahwa wujud (keberadaan) adalah yang pertama dan yang terutama, dan segala sesuatu bergantung pada wujud-Nya.

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (الحديد/57: 4)

Dia bersamamu di mana saja kamu berada. Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (Al-Hadid/57:4)

Dalam ayat ini, Allah menyatakan bahwa Dia bersama manusia di mana pun mereka berada. *Pertama*, Kehadiran Allah yang maha luas. Ayat ini mencerminkan keyakinan dalam Islam bahwa Allah adalah hadir di mana-mana, tidak terbatas oleh ruang atau waktu.³⁷ Ini adalah aspek dari prinsip Primasi Wujud, yang menyatakan bahwa Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama, dan eksistensi-Nya meliputi segala sesuatu. *Kedua*, Pengetahuan Allah. Allah disebut sebagai *Basīr*, yang berarti Maha Melihat atau Maha Mengetahui.³⁸ Ini menekankan pengetahuan Allah yang luas tentang semua yang kita lakukan. Dalam konteks prinsip Primasi Wujud, ini menunjukkan bahwa Allah adalah Sumber Utama pengetahuan dan eksistensi, dan segala sesuatu yang kita lakukan terlihat oleh-Nya.

Ayat ini menggambarkan bagaimana Allah, sebagai Wujud yang pertama dan terutama, tidak terbatas oleh ruang atau waktu, dan eksistensi-Nya hadir di setiap tempat. Ini adalah konsep yang sesuai dengan prinsip Primasi Wujud Mulla Sadra, di mana wujud adalah yang pertama dan segala sesuatu ada karena wujud Allah. Oleh karena itu, ayat ini mengundang pemahaman bahwa Allah adalah Wujud yang hadir di mana pun kita berada, dan Dia memiliki pengetahuan yang mendalam tentang semua yang kita kerjakan. Prinsip Primasi Wujud menggarisbawahi bahwa eksistensi kita dan segala sesuatu dalam alam semesta bergantung pada Wujud-Nya yang mutlak.

³⁷ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 19, 146

³⁸ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 19, 146

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ
وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آذَنِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ آيِنٌ مَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ
بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (المجادلة/58:7)

Apakah engkau tidak memperhatikan bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi? Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, kecuali Dialah yang keempatnya dan tidak ada lima orang, kecuali Dialah yang keenamnya. Tidak kurang dari itu atau lebih banyak, kecuali Dia bersama mereka di mana pun mereka berada. Kemudian, Dia memberitakan apa yang telah mereka kerjakan kepada mereka pada hari Kiamat. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Al-Mujadalah/58:7)

Ayat ini memiliki banyak aspek yang relevan dengan prinsip Primasi Wujud dalam pemikiran Mulla Sadra.

Pertama, kemencakupan pengetahuan Allah. Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan bumi.³⁹ Ini menggarisbawahi pengetahuan Allah yang luas tentang segala sesuatu, yang sesuai dengan prinsip Primasi Wujud. Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama, dan pengetahuan-Nya mencakup segala sesuatu.

Kedua, kehadiran Allah yang meliputi segala tempat. Ayat ini menyatakan bahwa tidak ada pembicaraan rahasia yang bisa terjadi antara tiga orang, kecuali Allah adalah yang keempat, dan tidak ada pembicaraan rahasia antara lima orang, kecuali Allah adalah yang keenam. Ini menunjukkan bahwa Allah selalu hadir di mana pun manusia berada, dan tidak ada tempat yang luput dari kehadiran-Nya. Ini sesuai dengan prinsip bahwa Allah adalah Wujud yang hadir di semua tempat dan tidak terbatas oleh ruang atau waktu.

Ketiga, pengungkapan amal di hari kiamat. Ayat ini mengatakan bahwa Allah akan memberitakan kepada manusia apa yang telah mereka kerjakan di Hari Kiamat. Ini menunjukkan bahwa Allah adalah Wujud yang memiliki pengetahuan lengkap tentang tindakan manusia dan akan memberikan pertanggungjawaban di masa depan. Prinsip Primasi Wujud juga mencakup pemahaman bahwa eksistensi manusia dan perbuatan

³⁹ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 19, 174.

mereka tergantung pada Allah, dan Allah memiliki pengawasan penuh terhadap semua yang mereka lakukan.

Jadi, ayat ini menggambarkan bagaimana Allah, sebagai Wujud yang pertama dan terutama, memiliki pengetahuan yang meliputi segala sesuatu, selalu hadir di mana pun manusia berada, dan akan memberikan pertanggungjawaban di masa depan berdasarkan perbuatan manusia. Prinsip Primasi Wujud Mulla Sadra memahami bahwa segala sesuatu bergantung pada Allah sebagai Wujud yang mutlak.

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة/2: 115)
Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui.

Ayat tersebut menggambarkan konsep fundamental dalam pemikiran Islam, yang juga terkait erat dengan prinsip Primasi Wujud. Ayat ini memulai dengan kata-kata yang menyatakan, "*Hanya milik Allah timur dan barat.*" Pesan yang terdapat dalam ungkapan ini adalah bahwa Allah adalah Maha Esa, satu-satunya Tuhan yang berkuasa dan menguasai segala hal. Hal ini mencerminkan prinsip Primasi Wujud, yang menyatakan bahwa wujud Allah adalah yang pertama dan yang terutama dalam hierarki eksistensi.

Ayat ini juga mengungkapkan bahwa *Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah.* Ini adalah pernyataan yang mendalam tentang kehadiran Allah yang meliputi segala tempat dan arah. Ṭabā Ṭabā'ī menegaskan ayat itu menunjukkan kekuasaan dan kepemilikan Allah sebagai raja atas segala sesuatu yang tidak terikat oleh perubahan dan gerak.⁴⁰ Prinsip Primasi Wujud Mulla Sadra menggarisbawahi bahwa Allah adalah Wujud yang hadir di mana-mana, tidak terbatas oleh ruang atau waktu. Dalam konteks ayat ini, kita dapat memahami bahwa tidak peduli di mana kita berada atau ke arah mana kita menghadap, Allah senantiasa hadir bersama kita. Ini adalah ilustrasi konkret dari prinsip Primasi Wujud, di mana eksistensi Allah meliputi seluruh alam semesta.

Ayat ini juga menutup dengan menyatakan bahwa "Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui." Hal ini menggambarkan sifat Allah yang meliputi segala sesuatu dan memiliki pengetahuan yang tak

⁴⁰ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 1, 258.

terbatas. Prinsip Primasi Wujud menekankan bahwa Allah adalah Wujud yang memiliki pengetahuan yang mendalam tentang segala sesuatu, dan pengetahuan-Nya mencakup seluruh alam semesta. Dengan demikian, ayat ini mengingatkan kita pada kedalaman pemahaman tentang keberadaan Allah yang meliputi segala tempat, dan pengetahuan-Nya yang mencakup segala sesuatu. Ini adalah ilustrasi konkret dari prinsip Primasi Wujud dalam konteks Al-Qur'an.

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (التور/24: 35)

Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (pada dinding) yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (dan) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di kelompokur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ayat An-Nur/24:35 adalah sebuah ayat dalam Al-Qur'an yang menggambarkan konsep penting tentang cahaya dan pengetahuan Allah dalam Islam. Ayat ini secara kuat menggambarkan prinsip Primasi Wujud, yaitu bahwa Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama, dan segala sesuatu bergantung pada-Nya.⁴¹

Ayat ini menggambarkan Allah sebagai Nur (cahaya) yang merupakan sumber cahaya bagi langit dan bumi. Dalam prinsip Primasi Wujud, cahaya ini dapat diinterpretasikan sebagai cahaya eksistensi yang diberikan oleh Allah kepada segala sesuatu di alam semesta. Seperti

⁴¹ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Dīn Shīrāzi, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Qom: Penerbit Pedar, 1408), Jil. 4, 348.

cahaya yang memancar dari pelita besar di dalam tabung kaca, cahaya eksistensi ini datang dari Allah, yang dianggap sebagai "Pohon yang diberkahi, yaitu pohon zaitun." Ini menunjukkan bahwa Allah adalah sumber eksistensi dan pengetahuan yang meliputi segala sesuatu di alam semesta.

Selanjutnya, ayat ini menggambarkan bahwa cahaya Allah tidak terpengaruh oleh arah atau tempat. Minyak pohon zaitun yang dinyalakan oleh Allah hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh oleh api. Ini mencerminkan pemahaman bahwa Allah adalah Wujud yang meliputi segala arah dan tempat, serta pengetahuan-Nya yang mencakup seluruh alam semesta. Dengan demikian, ayat ini memberikan gambaran yang kuat tentang prinsip Primasi Wujud dalam pemikiran Islam, yang menekankan bahwa eksistensi Allah adalah sumber utama eksistensi dan pengetahuan yang meliputi segala sesuatu.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الاحلاص/112):

(4-1)

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Dialah Allah Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. serta tidak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya." (Al-Ikhlās/112:1-4)

Ayat Al-Ikhlās/112:1-4 adalah salah satu ayat yang paling penting dalam Al-Qur'an yang menggambarkan konsep Tawhid atau keesaan Allah dalam Islam. Ayat ini sangat relevan dengan prinsip Primasi Wujud dalam pemikiran Islam, yang menekankan bahwa Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama, serta bahwa segala sesuatu bergantung pada-Nya.⁴²

Ayat ini dimulai dengan perintah untuk, *Katakanlah (Nabi Muhammad), 'Dialah Allah Yang Maha Esa.* Ini adalah panggilan kepada semua umat Islam untuk mengakui dan bersaksi atas keesaan Allah. Konsep Tawhid adalah inti dari agama Islam, dan dalam prinsip Primasi Wujud, kita memahami bahwa Allah adalah Wujud yang Maha Esa, yang tidak ada sesuatu pun yang setara atau sebanding dengan-Nya.

Ayat tersebut juga menyatakan bahwa Allah adalah *Yang tidak beranak dan tidak pula diperanakkan.*" Ini menggambarkan bahwa Allah adalah Wujud yang tidak melahirkan atau dilahirkan. Dalam

⁴² Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 20, 387.

prinsip Primasi Wujud, ini mencerminkan pemahaman bahwa eksistensi Allah adalah yang pertama dan tidak bergantung pada hal lain, dan Dia adalah sumber eksistensi bagi semua yang ada.

Selanjutnya, ayat ini menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun yang setara dengan Allah. Ini menegaskan prinsip Primasi Wujud bahwa Allah adalah Wujud yang unik dan tak terbandingkan, dan segala sesuatu yang ada adalah hasil dari kehendak-Nya. Prinsip Primasi Wujud mengajarkan bahwa eksistensi Allah meliputi segala sesuatu, dan tidak ada yang bisa menyamai-Nya.⁴³

Secara keseluruhan, surah ini adalah manifestasi konsep Tawhid dalam Islam, yang sejalan dengan prinsip Primasi Wujud. Ayat tersebut menggambarkan Allah sebagai Wujud yang Maha Esa, yang tidak beranak dan tidak diperanakkan, serta tidak ada yang setara dengan-Nya. Prinsip Primasi Wujud memahami bahwa eksistensi Allah adalah yang pertama dan terutama, dan segala sesuatu bergantung pada-Nya sebagai Wujud yang mutlak.

Kelima ayat yang telah dibahas mengilustrasikan prinsip Primasi Wujud dalam pemikiran Islam dengan cara yang berbeda namun saling melengkapi. Ayat pertama (Al-Ḥadīd/57:4) menggambarkan kehadiran Allah yang meliputi segala tempat, mengingatkan kita akan konsep bahwa Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama. Ayat kedua (Al-Mujādalah/58:7) menegaskan pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu, menggambarkan Allah sebagai Wujud yang selalu hadir di mana pun manusia berada. Ayat ketiga (Al-Baqarah/2:115) mengilustrasikan Allah sebagai Maha Esa yang meliputi segala arah dan tempat, sesuai dengan prinsip Primasi Wujud. Ayat keempat (An-Nur/24:35) menggambarkan cahaya dan pengetahuan Allah sebagai sumber eksistensi, yang sesuai dengan prinsip bahwa Allah adalah sumber utama eksistensi dan pengetahuan. Ayat kelima (Al-Ikhlās/112:1-4) mengukuhkan konsep keesaan Allah, menegaskan bahwa tidak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya, sejalan dengan prinsip Primasi Wujud yang menekankan bahwa Allah adalah Wujud yang unik dan tak terbandingkan. Keseluruhan, kelima ayat ini secara kuat mencerminkan prinsip bahwa Allah adalah Wujud yang pertama dan terutama, yang meliputi segala sesuatu, dan bahwa segala sesuatu bergantung pada-Nya dalam pemikiran Islam.

2. Gerak Substansi

⁴³ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 20, 388.

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي آتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ
خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (النمل/27: 88)

Engkau akan melihat gunung-gunung yang engkau kira tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan. (Demikianlah) penciptaan Allah menjadikan segala sesuatu dengan sempurna. Sesungguhnya Dia Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (An-Naml/27:88)

Ayat An-Naml/27:88 menyampaikan gambaran tentang bagaimana gunung, meskipun terlihat seperti benda yang tetap dan diam, sebenarnya bergerak seperti awan.⁴⁴ Ini menggambarkan perubahan yang sangat mendalam dalam realitas alam, yang mencerminkan konsep harakah jawhariyyah. Perubahan dari keadaan yang tampak statis menjadi gerakan yang dinamis adalah contoh jelas dari perubahan substansial yang Allah ciptakan. Ayat ini juga menyoroti kekuasaan Allah sebagai Pencipta yang menciptakan segala sesuatu dengan kesempurnaan dan mengetahui segala yang kita kerjakan.

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهيم/14: 48)
(yaitu) hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit. Mereka (manusia) berkumpul (di Padang Mahsyar) menghadap Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (Ibrahim/14:48)

Ayat dalam Surah Ibrahim/14:48 mencerminkan konsep harakah jawhariyyah dalam konteks Hari Kiamat. Ayat ini meramalkan perubahan besar yang akan terjadi pada bumi dan langit pada hari itu. Pergantian bumi dengan bumi yang lain adalah contoh perubahan substansial yang luar biasa, mengingat bahwa seluruh tatanan alam semesta akan mengalami transformasi yang radikal.⁴⁵ Ini adalah bagian dari rencana Allah yang mencerminkan perubahan substansial dalam realitas alam semesta yang akan terjadi di masa depan. Pada hari itu,

⁴⁴ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 15, 401.

⁴⁵ Muhammad bin Umar Fakhr Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb* (Beirut: Dār Ihyā Turāth `Arabī, 1420), Jil. 19, 111—112.

semua manusia akan berkumpul menghadap Allah Yang Maha Esa dan Maha Perkasa, menegaskan bahwa Allah adalah yang mengontrol semua perubahan substansial dalam alam semesta.

Dalam kedua ayat ini, terdapat penggambaran perubahan substansial yang mengubah realitas alam semesta. Ayat-ayat ini mengingatkan kita akan kekuasaan Allah sebagai Pencipta yang mampu mengubah dan mengatur segala sesuatu sesuai dengan rencana-Nya. Ini adalah contoh penting dari bagaimana konsep harakah jawhariyyah tercermin dalam Al-Qur'an, yang menggambarkan bahwa perubahan substansial adalah bagian integral dari realitas yang diciptakan oleh Allah.

3. Gradasi Wujud

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (الملك/67:3)

(Dia juga) yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu tidak akan melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih ketidakseimbangan sedikit pun. Maka, lihatlah sekali lagi! Adakah kamu melihat suatu cela? (Al-Mulk/67:3)

Dalam ayat ini, Allah menyatakan bahwa Dia menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Ini menggambarkan hierarki eksistensi yang terdiri dari beberapa lapisan langit. Konsep ini mengindikasikan bahwa ada tingkat-tingkat eksistensi yang berbeda dalam alam semesta, dan setiap lapisan langit memiliki fungsi dan peran uniknya sendiri dalam keseluruhan penciptaan.⁴⁶ Tidak ada ketidakseimbangan atau ketidaksempurnaan dalam penciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih ini, dan setiap langit berada pada tempatnya dengan harmoni yang sempurna dalam hierarki eksistensi.

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا (نوح/71:14-15)

Padahal, sungguh, Dia telah menciptakanmu dalam beberapa tahapan (penciptaan). Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis? (Nuh/71:14-15)

⁴⁶ Muhammad bin Umar Fakhr Rāzī, *Maḥāṭib al-Gayb*, Jil. 30, 581.

Ayat dalam Surah Nuh/71:14-15 juga mengacu pada penciptaan tujuh langit yang berlapis-lapis. Hal ini menunjukkan bahwa konsep ini adalah salah satu pesan yang penting dalam Al-Qur'an. Allah mengingatkan manusia untuk memperhatikan bagaimana Dia menciptakan alam semesta dalam tahapan-tahapan yang berurutan.⁴⁷ Ini menegaskan bahwa setiap tahap dalam proses penciptaan ini memiliki peran dan makna mereka sendiri dalam skema keseluruhan penciptaan.

إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا (المعارج/70:6-7)

Sesungguhnya mereka memandangnya (siksaan itu) jauh (mustahil terjadi), sedangkan Kami memandangnya dekat (pasti terjadi). (Al-Ma'arij/70:6-7)

Ayat dalam Surah Al-Ma'arij/70:6-7 menggarisbawahi perbedaan dalam persepsi manusia tentang siksaan dari Allah. Beberapa melihatnya sebagai sesuatu yang jauh atau mustahil, sedangkan Allah menyatakan bahwa itu adalah sesuatu yang pasti terjadi.⁴⁸ Konsep ini mencerminkan ide bahwa manusia sering kali tidak memahami sepenuhnya atau mungkin tidak sepenuhnya menyadari tingkat eksistensi dan peran-Nya dalam penciptaan. Ini menunjukkan bahwa eksistensi dapat bervariasi dalam tingkat intensitas persepsi manusia, tetapi itu tidak mengubah hakikat eksistensi itu sendiri.

Ayat-ayat di atas memberikan dasar bagi konsep gradasi wujud dalam Al-Qur'an, yang menggambarkan hierarki eksistensi dalam alam semesta dan menegaskan bahwa tidak ada ketidakseimbangan atau ketidaksempurnaan dalam ciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih ini. Semua elemen dalam alam semesta ini memiliki tempat dan makna mereka sendiri dalam skema penciptaan yang lebih besar.

⁴⁷ Muhammad bin Umar Fakhr Rāzī, *Maḥāṭib al-Gayb*, Jil. 30, 653.

⁴⁸ Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Jil. 20, 8.

BAB III

ESKATOLOGI WUJŪDĪ

PERSPEKTIF MULLA SADRA

Mulla Ṣadrā memiliki otentisitas pemikiran dari sisi sintesis dari aliran tasawuf falsafi Ibnu `Arabī, filsafat cahaya Suhrawardi dan teologi Syiah. Sintesis itu menghasilkan menurut Fazlur Rahman lahir dari kegeniusan Ṣadra menyaring pelbagai kelompok pemikiran. Melalui sintesis itu, ia menuangkan struktur pemikiran filsafatnya dalam kitab *al-Ḥikmah al-Muta`āliyyah fī al-Asfār al-`Aqliyyah al-Arba`ah*. Bagian ini akan membahas peran prinsip Filsafat Wujud dalam memahami Eskatologi.

A. Latar Belakang Keilmuan Mullā Ṣadrā

Namanya disebutkan dengan beragam bentuk di beberapa pengantar kitab dan risalahnya, yaitu: Muḥammad, yang dikenal dengan Ṣadr ad-Dīn bin Ibrāhīm al-Qawāmī dalam pengantar *Risālah al-Hudūth*, atau Muḥammad, yang masyhur dengan Ṣadr ad-Dīn bin Ibrāhīm Ash-Shīrāzī sebagai nisbah kelahiran, dan al-Qommī sebagai nisbah tempat tinggal dalam pengantar *Tafsīr Āyat al-Kursī*, atau Muḥammad bin Ibrāhīm bin Yahyā, yang masyhur dengan Ṣadr Shīrāzī dalam kitab *Seh Aṣl al-Farisiyyah*. Ia lahir pada 979 H sebagaimana yang tercatat dalam *Sharh li al-Uṣūl min al-Kāfi*. Dalam *Tarājim* dikatakan, Ṣadrā meninggal pada tahun 1050 H di usia 71 tahun. Ia wafat di Basrah, ketika bepergian untuk haji pada hari kelima belas.

Ṣadrā lahir di Shīrāz dan hidup di sana sepanjang masa mudanya lalu pergi menuju Isfahan. Dia mengambil manfaat ilmu dari para guru besar di sana, seperti Syekh Bahā'ī dan Mir Damād. Ia lalu berpindah ke Qom dan mengadakan uzlah dengan ibadah dan riyadah spiritual. Terakhir, ia kembali ke Shīrāz dan bekerja di sana sebagai pengejar sampai akhir hidupnya.¹ Ṣadrā kemudian menjelaskan dalam pengantar tafsir Ayat Kursi-nya, bahwa, “Al-Qommī sebagai tempat tinggal.” Ia juga mengatakan, “Sungguh usiaku telah sampai lebih dari 40 tahun.” Dengan demikian, perkiraan kelahirannya ialah 1022 H.² Ṣadrā diperkirakan berada di Qom sekitar tahun 1023—1040 H. Namun,

¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*, Jilid 1, 13.

² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*, Jilid 1, 14.

tertulis secara singkat di pengantar *al-Asfār*, beliau tinggal di sana sebelum penulisan kitab itu beberapa tahun:

Sampai ketika aku mengasingkan diri di sebagian sudut-sudut rumah, aku menutup diri dari kemasyhuran dan dengan patah hati, angan-angan terputus, perhatian terpatahkan, waktuku dipenuhi dengan melaksanakan kewajiban, aku berusaha menjauhi kelalaian dari sisi Allah, karena aku bertemu dengan pelajaran yang tertinggi dan aku melakukan penulisan tentangnya ...³

Kehidupan Ṣadrā juga bersambung dengan pemerintahan Shāh ‘Abbās aṣ-Ṣafawī (996—1038 HQ) dan Shāh Ṣafī (1038—1056 HQ). Pada masa itu terjadi banyak peperangan dan agresi di sebagian batas kekuasaan Iran, seperti Khurasān dan Azerbaijan. Ṣadr Muta’alīhīn merupakan keturunan bangsawan dan tinggal di tempat yang relatif tenang. Ia hidup jauh dari kejadian-kejadian berdarah itu.⁴ Sebagian sejarah yang perlu dibuktikan bahwa kembalinya Ṣadrā ke Shirāz merupakan perintah Shāh ‘Abbas Ṣafawī. Itu menyebabkannya bertemu dengan Fayḍ Kashānī pada 1030 atau sebelumnya, sehingga ia mantap tinggal di Qom selama 8 tahun sebelum tahun 1038 yang ketika itu penguasa wafat.⁵

Ia mempunyai anak yang juga memiliki keutamaan bernama Mīrzā Ibrāhīm yang pandai dan ahli kalam. Bahkan, cucunya yang bernama Muḥammad bin Ibrāhīm juga seorang yang termasuk orang yang memiliki banyak kelebihan.⁶ Setelah Ṣadrā menyempurnakan ilmu-ilmu tekstual di Shiraz, ia berpindah ke Isfahan yang saat itu merupakan tempat yang aman dan menjadi pusat peradaban dan politik. Ṣadrā belajar dengan para ustaz dan mengambil ilmu dari ahli ilmu yang besar di sana, seperti Mir Dāmād dan Syekh al-Bahā’ī. Ṣadrā sibuk menyempurnakan ilmu-ilmu rasional dan tekstual di zaman ini.

Saya menghabiskan kekuatan untuk (mempelajari) masa lalu sebanyak yang saya bisa sejak zaman kini hingga masa kejayaan Filsafat Ketuhanan, hingga sampai usaha keras saya. Saya mengikut jejak *hukamā’* sebelumnya dan *fudalā’* setelahnya—dengan mengambil hasil pemikiran dan wawasan mereka; mengambil manfaat dari dada mereka yang muda dan rahasia-

³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta’alīyah fi al-Asfar al-‘Aqliyah al-Arba’ah* (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1981), Jilid 1, 6.

⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 14.

⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 15.

⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 15.

rahasia mereka. Saya mendapatkan temuan dalam kitab-kitab Yunani, para guru besar dengan memilih inti sari dari semua bab.⁷ Dulu saya sangat sibuk dengan pembahasan dan pengulangan, dan betul-betul mengulang pembacaan terhadap kitab-kitab pemikiran para *hukamā'*.⁸

Ṣadrā memiliki—dengan kejeniusan tinggi dan kecerdasan sempurna—kesempurnaan dalam ilmu-ilmu tekstual dan pengetahuan atas aliran-aliran filsafat, teologi. Ia menjadi guru yang cakap dalam teori filsafat. Karenanya, ia memiliki spiritualitas yang tinggi dan semangat penolakan untuk dekat dengan kekuasaan⁹ dan tokoh pimpinan orang-orang awam. Ia melemparkan busur kebodohan, kekurangan dan pemilik hawa nafsu. Ketika ia belum mendapatkan hasrat pada masa awal usianya. Ia kemudian mendapatkan kebodohan, kehinaan, dan tidak ada apa yang ia dapat. Ia lalu mengasingkan diri dari manusia dan mengikhlaskan diri dalam menyembah Tuhannya yang Maha Tinggi. Ia sibuk dengan riyadah, mujahadah *syar'iyah* dengan tinggal di sebagian desa di Qom. Ia menyebutkan sebuah syair:¹⁰ Akhir hidupnya berada di Qom dan berakhir di Basrah. Ṣadrā sibuk menulis kitab dan mengajarkan ilmunya. Pada tahun-tahun ini juga kitab dan risalah Ṣadrā paling banyak diselesaikan.¹¹

B. Profil Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Surah-surah yang ditafsirkan Ṣadrā dalam kitabnya dengan urutan waktu ialah Surah al-Hadīd, Surah al-A'lā, Ayāh al-Kursī, Surah as-Sajadah, Surah at-Ṭāriq, Surah Yāsīn, Ayah an-Nūr, Surah al-Zilzāl, Surah al-Wāqī'ah, Surah al-Jum'ah, Surah al-Fātiḥah, Surah al-Baqarah.¹² Tafsir itu ditulis secara terpisah-pisah selama bertahun-tahun. Kemudian, Muhammad Khajawi menyatukannya dalam satu kitab dengan total tujuh jilid yang dapat ditemui saat ini. Sebenarnya, masih

⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid 1, 4.

⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 10.

⁹ Ṣadrā mengatakan dalam tafsir al-Jum'ah (tafsir dhikrullah) Ketika menyebutkan khutbah salat Jum'at, "Adapun sesuatu selain itu, yaitu penyebutan *az-zulmah*, gelar-gelarnya, pujian atasnya—yang semestinya mereka berhak diperlakukan sebaliknya—seruan kepadanya merupakan sebutan setan. Kami berlindung dari pengasingan Islam dan kesukaran zaman. Lihat Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 254.

¹⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 17—18.

¹¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 20.

¹² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 118

ada beberapa tafsir lain yang dinisbatkan kepadanya, seperti Surah al-Kāfirūn dan Tafsir Surah aṭ-Ṭalāq. Tafsir tersebut terdapat di perpustakaan raja di Tehran dengan No. 1236.¹³

Tafsir Surah al-Ḥadīd merupakan risalah pertama yang ditulisnya dalam bidang tafsir, sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *Syarḥ Uṣūl al-Kāfi*.¹⁴ Kemudian, Tafsir ayat kursi ditulis ketika usia Ṣadrā sudah di atas 40 tahun. Dengan perkiraan kelahirannya tahun 979 H, bila dibandingkan dengan tahun 1022 H maka penulisan tafsir ayat tafsir Surah aṭ-Ṭāriq, Yāsīn, dan Ayat an-Nūr ditulis sebelum tahun 1030 H. Hal itu tercatat di akhir pemikirannya yang mirip dengan bagian *muqaddimah* tafsir Surah al-Zilzal yang juga ditulis pada masa ini.

Setelah itu, ia menulis tafsir Surah al-A'lā ditulis sebelum tafsir-tafsir lainnya karena kurangnya kecenderungan pembahasan irfani. Adapun tafsir Surah as-Sajadah ditulis sebelum surah Yāsīn karena pembahasan huruf-huruf tunggal (*muqatta'ah*) yang dijelaskan dalam surah as-Sajadah dan dilanjutkan di surah Yāsīn. Tafsir tersebut pada awalnya merupakan risalah-risalah tafsir yang belum menunjukkan penafsiran surah Yāsīn sebagaimana yang dimaksud dalam konteks ini. Setelah itu ia memperbaikinya dan di pengantar tafsirnya menyebutkan dirinya tinggal di kota Qom.¹⁵

Kemudian, tafsir Surah al-Wāqī'ah dan al-Jum'ah ditulis setelah surah al-A'lā karena di dalamnya banyak uraian yang berhubungan dengan masalah irfan yang menjadi bukti atas isi tulisannya yang lain di akhir usianya.¹⁶ Ṣadrā menulis dengan jelas, bahwa ia (sebenarnya) menulis tafsir yang lengkap pada bagian *muqaddimah* tafsir Surah as-Sajadah.

Aku mengangkat tabir-tabir dari sebagian surat-surat dan ayat-ayatnya. Aku menyingkap selubung kebingungan melalui penjelasan-penjelasan—seperti Ayat Kursi, Ayat an-Nur, Surah Yāsīn, Surah al-Ḥadīd, Surah al-Wāqī'ah, Surah al-A'lām Surah aṭ-Ṭāriq, Surah al-Zalzalah, dan lain-lain berupa fragmen-fragmen, dan dengan pengharapan terhadap Allah, aku mengumpulkan kitab yang lengkap dan tafsir besar yang orang belum pernah mata manapun

¹³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 118

¹⁴ Mullā Ṣadrā, *Syarḥ Uṣūl al-Kāfi*, Cet. 1 (Teheran: Mu'assasah Muṭāla'at wa Taḥqīqāt Farhang, 1383 HS), Jilid 3, 116.

¹⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 120.

¹⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 120.

melihatnya yang sepertinya. Pikiran-pikiran anak zaman tidak pernah mendapatkan miripnya.¹⁷

Akhirnya, setelah penulisan dua surah dan pengantar kitab tafsir di itu, Ṣadrā menyusun tafsir Surah al-Fātiḥah, Surah al-Baqarah sampai ayat keenam puluh lima, lalu ia berniat untuk menyelesaikannya tetapi ia belum menahan diri. Ia menjelaskannya di akhir-akhir tafsirnya, “Sebagaimana akan kami jelaskan pada engkau tentang tafsir Surah al-Isrā’, semoga Allah menghendaki.

Ṣadrā menggunakan metode yang digunakan oleh mufasir lain dalam menyajikan tafsirnya. Ia mengoperasikan tafsir dengan memulai selayaknya mufasir lazim menerangkan makna kosakata ayat, perbedaan qira’at, pendapat serta kritik-kritik terhadap mereka. Analisis Ṣadrā dengan analisis yang digunakan oleh *ahl al-ḥaqq*.¹⁸

Ia merujuk pada awal-awal pembahasannya dan menyebutkan makna-makan kata, qira’at dari tafsir *Majma’ al-Bayān*, *Bayḍāwī*, dan *al-Kashshāf*. Ia juga terkadang mengutip pendapat mereka dan mengurutkan pemikiran tafsir *Majma’ al-Bayān*, al-Fakh ar-Rāzī dan tafsir *an-Nayshābūrī*. Dalam pembahasan rasional, Ṣadrā merujuk pada kitab-kitab umum berdasarkan konteks pembahasannya.¹⁹

Total penulisan risalah-risalah tafsirnya tidak kurang dari 20 tahun dari usianya. Sebagian risalah itu berbentuk ringkas dan singkat, di dalamnya mempunyai isi yang tidak berbeda jauh dengan pandangan jumbuh. Namun, sebagian yang lain sangat rinci dan menggunakan metode penafsiran *dhawqiyyah*. Setiap kali Khajawi mencermati tulisannya, ia banyak menjaga aturan-aturan penulisan dan penyusunan tulisan. Contohnya, pada bagian akhir tafsir Surah al-Baqarah, ia menguraikan pembagian sastra dalam poin pembahasan dan yang lainnya di bawah judul “al-Ma’nā”. Itu juga yang dilakukan oleh penulis kitab *Majma’ al-Bayān*.

Asumsi dasar Ṣadrā dalam penafsiran ialah tingkatan-tingkatan makna. Ṣadrā mengumpamakan al-Qur’an seperti hidangan yang turun dari langit dengan banyak rasa dan jenis. Namun, setiap makanan dinikmati berdasarkan tingkatan jiwa manusia. Berikut ini penjelasannya.

Sesungguhnya al-Qur’an seperti hidangan yang turun dari langit ke bumi. Karenanya, ia turun dengan ragam corak di dalamnya,

¹⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 6, 6.

¹⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 122.

¹⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1 122.

seperti makanan-makanan dari langit, yakni dari Alam Akal menuju Bumi Jiwa yang tertanam pohon-pohon akhirat. Setiap jenis ciptaan memiliki rezeki yang diketahui dan porsi yang dibagi di Bumi Jiwa ... hikmah dan argumentasi diberikan pada suatu kaum. Nasihat dan ceramah pada suatu kaum. Terdapat juga “makanan pertengahan” kelembutan (*laṭāfah*) dan kekerasan (*kathāfah*) bagi selain dua kaum tadi berdasarkan tujuan dan levelnya. Makanan itu berakhir dengan pembebanan dan kehinaan sampai batas kulit dan dedak (lapis terluar padi). Itulah (makanan) bagi awam yang berada di derajat hewan dan binatang.²⁰

Ṣadrā menyifati al-Qur’an sebagai kitab yang memiliki faedah bagi manusia, baik untuk akhiratnya maupun dunianya.

Al-Qur’an memiliki manfaat yang mencakup dunia dan akhirat, sebagaimana ayat QS An-Nāzi’āt 79:33, yang menjelaskan bahwa semua hal untuk kesenanganmu dan untuk kenikmatan-kenikmatanmu, tetapi manfaat akhirat tidak diterima oleh orang yang kotor (*ahl al-julāfah*) dan memiliki hati yang keras (*ahl al-qaswah*). Manfaat akhirat dikhususkan untuk orang-orang yang bersih dan hatinya terbuka.²¹

Ṣadrā memandang al-Qur’an memiliki tingkatan makna lahir dan batin. Itu juga disebutkan dalam hadis Nabi. Ṣadrā memandang hakikat derajat dan tingkatan makna al-Qur’an itu sangat penting. Ia menganggap orang yang hanya memerhatikan sisi lahiriah atau kebahasaan al-Qur’an sama seperti keledeci yang membawa buku-buku. Oleh karena itu, Ṣadrā juga menilai orang yang hanya memahami lahiriah tidak sampai pada inti yang terdalam dari al-Qur’an.²² Ṣadrā memiliki syarat-syarat yang khusus dalam menempuh kedalaman batin al-Qur’an. Ia berpandangan lahir al-Qur’an tidak pernah bertentangan dengan batinnya, *vice versa*. Tugas makna batin al-Qur’an adalah menyempurnakan lahir agar sampai pada inti (*lubb*) al-Qur’an.²³

C. Peristiwa *Ma`ād* Perspektif Filsafat Wujud

Mullā Ṣadrā mengajukan teori yang disebut dengan *Ma`ād Jasmānī* yang artinya ialah kekhususan jasmani itu wujud di alam ruh. Sementara, para filsuf berbeda pendapat tentang kebangkitan jasmani atau ruhani. Lebih lanjut, al-Qur’an tidak hanya menyebutkan bahwa

²⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Mafāṭīh al-Gayb*, 304.

²¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta`āliyyah fī al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba`ah*, Jilid 9, 215.

²² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 125 dan Jil. 6, 10.

²³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, 127—128.

yang mengalami pengembalian itu bukan hanya manusia, tetapi juga seluruh alam dengan segala partikelnya, sebagaimana ayat *idha shamsu kuwwirat, wa idha an-nujum inkadarat, wa idha al-jibāl suyirat*. Ayat-ayat itu menceritakan tentang kiamat, karena itu ayat yang menyebutkan *ketika bumi diganti dengan bumi yang lainnya*, bukan “bumi” manusia saja, tetapi juga untuk bumi yang ditinggali saat ini.²⁴

1. Makna Kiamat

Peristiwa penting dalam kajian eskatologi Islam dan menjadi awal mula berpindahannya seluruh jagat raya ke alam yang lebih tinggi ialah kiamat. Keyakinan tentang kiamat datang dari al-Qur’an dengan beragam nama-nama, seperti al-Wāqī’ah (Kejadian), al-Ḥaqqah (Hari Kiamat), al-Qiyāmah (Kiamat), an-Nabā’ (Berita Agung), at-Takwīr (Penggulungan), al-Infīṭār (Pembelahan), al-Gāshiyah (Kejadian Dahsyat), al-Zalزالah (Guncangan), dan al-Qāri’ah (Ketukan yang Keras).²⁵ Karena itu, kiamat merupakan salah satu isu utama dalam pembahasan eskatologi al-Qur’an.

Secara kebahasaan, ‘kiamat’ berasal dari kata *qāma, yaqūmu, qiyāmā* (قام - يقوم - قياما) artinya *berdiri*, yaitu ketika manusia berdiri di hadapan Tuhan.²⁶ Al-Qur’an menggambarkan kiamat sebagai *hari ketika manusia tidak dapat menolong siapapun dan semua urusan di bawah kekuasaan Allah*.²⁷ Peristiwa-peristiwa yang mengawali kiamat dilukiskan al-Qur’an dengan digulungnya matahari,²⁸ langit terbelah,²⁹ gunung-gunung hancur,³⁰ dan bintang-bintang memudar.³¹ Kiamat dimulai dari peristiwa peniupan sangkakala, lalu jagat raya menjadi

²⁴ Murtaḍā Mutahharī, *al-Ma`ād* (t.tp: Dār al-Hawrā’, t.t.), 268.

²⁵ Al-Gazālī dalam bukunya menulis 101 nama-nama kiamat, *lihat: al-Gazālī, Ihyā’ ‘Ulum ad-Dīn*, Jilid 4, 549—500.

²⁶ Ḥasan al-Muṣṭafāwī, *At-Tahqīq fī Kalimat al-Qur’ān al-Karīm* (Teheran: Wizārāt ath-Thaqafah va Irsyade Islāmī, 1368 HS), Jilid 9, 345. Disebutkan dengan redaksi: يوم ترى المؤمنين و المؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم و بأيمانهم

²⁷ QS. Al-Infīṭār 82:19, يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ, (Yaitu) pada hari (ketika) seseorang sama sekali tidak berdaya (menolong) orang lain. Dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah.

²⁸ QS. At-Takwīr 81: 1, إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ, (Apabila matahari digulung)

²⁹ QS. Al-Muṭaffifīn 83:18, كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِنزَارِ لَفِي عَلَيِّنَ (Sekali-kali tidak! Sesungguhnya catatan orang-orang yang berbakti benar-benar tersimpan dalam ‘Illiyin.)

³⁰ QS. Al-Ma`ārij 70:9, وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ, dan gunung-gunung bagaikan bulu (yang beterbangan).

³¹ QS. At-Takwīr 81:2, وَإِذَا النُّجُومُ انْكَرَّتْ, dan apabila bintang-bintang berjatuhannya.

hancur. Setelah itu, kehidupan dan perjalanan menuju akhirat di alam selanjutnya dimulai.

Şadrā membagi kiamat menjadi kiamat kecil dan besar. Pembagian ini umum dikenali oleh teolog dan ahli hadis pada umumnya. Kiamat kecil ialah kematian manusia sebagaimana lepasnya roh manusia dari badan. Namun, Şadrā berbeda dengan pandangan umum dalam menafsirkan kiamat besar. Jika umumnya dikenali bahwa kiamat besar ialah hancurnya seluruh jagat raya beserta isinya, Şadrā memandang kiamat besar sebagai pengalihan semua perhatian entitas yang rendah kepada Allah swt.. Akibat mengalihkan dirinya pada sebab. Forma fokus terhadap hakikatnya. Begitu juga, jiwa-jiwa langit menyambungkan dirinya pada jiwa-jiwa intelek yang lebih tinggi.³²

Bagi Şadrā, akhirat adalah terangkatnya semua tabir yang menutupi pengetahuan manusia akan hakikat. Segala bentuk yang membatasi manusia dalam mengetahui kebenaran dengan ketunggalan, serta bentuk-bentuk substansial sesuatu akan tersingkap. Karena itu, semua yang nyata dalam batin manusia akan muncul secara lahir di akhirat akibat terangkatnya tabir-tabir yang membatasi manusia.³³ Pengertian akhirat menurut Şadrā itu lebih dalam kepada hakikatnya secara langsung, bila dibandingkan dengan pengertian akhirat menurut pandangan umum yang membayangkan suatu alam lain yang terjadi prosesi material di dalamnya.

Kiamat besar tidak terjadi pada satu fase saja menurut Şadrā, tetapi terjadi setiap masa dan puncaknya ketika setiap entitas sampai pada tujuan perjalanannya. Fenomena itu yang disebut Şadrā sebagai “waktu” atau “hari ketuhanan yang satu”. Demikian berarti siapa saja dan kapan saja orang dapat mengalami kiamat. Ketika seseorang sadar akan Gerakan Substansial yang terjadi dan hatinya dipenuhi oleh cahaya keimanan, maka ia dapat menyaksikan semua bentuk identitas, parsialitas, dan jiwa yang berjalan menuju Allah. Penyaksian itulah kiamat yang bagi manusia, bukan kiamat dalam pengertian kehancuran wujud alam semesta karena semua wujud akan kembali pada keabadian.³⁴

³² Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 9, 278.

³³ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 9, 278

³⁴ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 9, 193.

Peristiwa kiamat dalam tinjauan Filsafat Wujud tidak lepas dari prinsip Gerakan Substansi yang melingkupi segala realitas ciptaan menuju kesempurnaan. Kiamat bukanlah satu masa yang terjadi setelah hancurnya seluruh alam semesta, tetapi ketika manusia menyempurna dengan Gerakan Substansi pada dirinya hingga sampai pada tujuan akhirnya. Prinsip-prinsip wujud tidak lepas dari proses penyempurnaan manusia. Tingkatan-tingkatan alam yang akan dilalui, serta karakter wujud yang lebih sempurna, dan fundamentalitasnya melingkupi proses pengembalian dan penyingkapan realitas pada hari kiamat.

2. Hakikat Kematian

Kematian dalam Eskatologi *Wujūdī* merupakan proses peningkatan dari level wujud rendah ke wujud yang lebih tinggi. Kematian adalah fase perjalanan manusia menuju Allah dengan berpisah jiwa dari raga materi. Setelah berpisah, jiwa membawa daya eskelompokasi (*wahmiyyah*) dan menyimpan bentuk-bentuk. Bentuk jiwa itu berpengaruh bagi derita dan nikmat yang dialami jiwa ketika di alam kubur.³⁵ Kematian merupakan kepastian bagi setiap kehidupan. Kematian dilukiskan dengan bentuk membahagiakan dan tidak mengenakkan. Namun, hakikatnya hanya akan dirasakan melalui pengalaman langsung. Sadra menjelaskan hakikat kematian sebagai berikut:

Hakikat Kematian adalah terusirnya jiwa dari badan pertama-tama, berpalingnya jiwa dari alam indrawi, dan menghadap menuju Allah dan kerajaannya secara bertahap.³⁶

Dalam perspektif Filsafat Wujud, kematian dapat dikategorisasikan sebagai bentuk *fanā'*, penolakan atas kebenaran, kebodohan, dan kelalaian.³⁷ Kematian secara transendental bersama Tuhan merupakan bentuk *fanā'*. Makna pertama ini sebenarnya kematian yang digunakan dalam term sufistik, yakni matinya egoisme seseorang dengan melakukan penyucian jiwa. Adapun kematian dalam makna lainnya ialah kekufuran, sebab dengan kufur maka jiwa seseorang akan

³⁵ Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 218.

³⁶ Dengan redaksi berikut: حقيقة الموت انزجار النفس أولاً عن البدن وإعراضها عن . وإقبالها على الله وملكوته على التدرج
Lihat: Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah* (Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers, 1640), 100.

³⁷ Hasyim Adnani, *Konsep Ma'ad Transenden dalam al-Qur'an* (Jakarta: Publica Indonesia Utama, 2023), 256—262.

mati, sebaliknya dengan beriman jiwa seseorang akan hidup. Lalu, makna kedua ialah matinya daya akal seseorang, sehingga kebodohan juga dikatakan sebagai kematian. Terakhir, kematian dalam makna hilangnya kesadaran akan Tuhan, atau kelalaian.³⁸ Bentuk-bentuk kematian itu merupakan kematian yang lebih hakiki bagi manusia, dibanding kematian yang dipahami sebagai berpisahny jiwa, karena berpisahny jiwa justru sebagai tanda sempurnany jiwa dalam diri manusia, bukan bentuk kekurangan sama sekali.

Baginya, kematian ialah kebenaran sebagai kejadian alamiah jiwa untuk kembali dari kehidupan duniawi dan awal menuju Allah. Jiwa akan tetap terikat dengan raga, tetapi bukan dalam pengertian material. Keterikatan jiwa terletak pada daya eskelompokasi (*wahmiyyah*) yang dapat mendapatkan pengetahuan atas ragam makna-makna substansial secara parsial dan bentuk-bentuk. Jiwa juga masih dapat menggunakan daya imajinasinya setelah mati. Oleh karena itu, jika tubuh manusia dibakar atau dimakan hewan buas, jiwa manusia tidak akan terpengaruh. Berbeda dengan pandangan al-Gazālī yang menilai bahwa jiwa memiliki keterikatan material sehingga perlakuan manusia ketika jenazah manusia dimandikan dan dikuburkan, akan terasa.³⁹

Ketika jiwa berpisah dengan badan, maka masih ada bagian badan yang tersisa menurut para filsuf dan teolog. Terdapat tiga pendapat umum mengenai maksud dari aspek badan yang tersisa itu: pertama akal potensial (*akal hayūlī*), kedua potensi awal (*hayūli uwlā*), atau yang ketiga bagian asli (*ajzā' al-aṣlī*). Menurut al-Ghazali bagian yang tersisa itu adalah jiwa yang menjadi fondasi bagi alam akhirat. Abu Yazid al-Waqwāqī mengatakan maksudnya ialah substansi individu yang tidak berubah ketika memasuki alam akhirat, sementara menurut Ibnu `Arabi entitas substansial yang tetap (*a`yān jawhar ath-thābitah*). Dari semua pandangan itu, Sadra berpendapat yang bertahan adalah potensi imajinatif (*quwwah khayaliyyah*) sebagaimana yang dimiliki manusia ketika bermimpi.⁴⁰ Kondisi-kondisi jiwa itulah yang tersimpan, kemudian ia menjadi kebahagiaan atau kesengsaraan.

Sadra menjelaskan lebih jauh bahwa kebahagiaan atau kesengsaraan bagi jiwa adalah tergantung penggunaan potensinya sesuai aktualitas yang ditujukan padanya, sebagaimana yang ia katakan berikut:

³⁸ Hasyim Adnani, *Konsep Ma`ad Transenden dalam al-Qur'an*, 260—262.

³⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 169.

⁴⁰ Saḍr ad-Dīn Shīrāzī, *Ash-Shawāhid ar-Rububiyyah* (Mashhad: al-Markaz al-Jami` li an-Naṣr, 1981), 276.

Tidak dapat diperselisihkan bahwa kenikmatan pada setiap potensi jiwa dan kebaikan bagi persepsinya ialah sesuatu yang cocok padanya, sementara keburukan bagi jiwa dengan persepsi kepada yang bertentangan dengannya. Karena itu, kenikmatan setiap persepsi dengan objek indra yang dikhususkan apa danya dan kelezatan potensi marah dengan menggunakan marahnya, kelezatan perasaan dengan berharap, kelezatan ingatan seperti mengingat-ingat. Kesengsaraan semuanya itu dengan mempersepsi hal-hal yang bertentangan darinya.⁴¹

Sebab dan hikmah kematian menurut Ṣadra adalah gerak menuju kesempurnaan. Setiap yang memiliki tujuan akan bergerak menuju tujuannya, sehingga ketika ia telah mencapai tujuannya ia berhenti bergerak. Begitu pula dengan jiwa, ketika dirinya dari aspek dunia material telah mencapai tujuannya, maka ia akan berhenti bergerak. Itulah yang dimaksud dengan kematian menurut Sadra. Akan tetapi, di sisi lain kematian adalah kelahiran dan dimulainya kehidupan akhirat bagi jiwa manusia. Jadi kematian bagi Sadra hanya berlaku bagi alam gerak ini, sementara alam akhirat adalah kelahiran.⁴²

3. Nikmat dan Azab Kubur

Nikmat dan azab kubur merupakan pengalaman jiwa secara sadar terhadap kondisi dirinya.⁴³ Pengalaman jiwa ketika di alam kubur diteruskan sampai ia keluar menuju alam akhirat. Keluarnya manusia dari alam kubur seperti bayi yang keluar dari rahim ibunya.⁴⁴ Kehidupan alam kubur merupakan level wujud yang di dalamnya terjadi pengadilan dan pembalasan atas hal-hal yang terjadi pada diri jenazah. Manusia akan menemukan ragam hidangan dalam bentuk yang menyenangkan bila dirinya melakukan kebaikan ketika di dunia. Akan tetapi, manusia juga

⁴¹ Dengan redaksi “ لا نزاع لأحد في أن لذة كل قوة نفسانية وخيرها بإدراك ما يلائمها و”
 ألمها وشرها بإدراك ما يضادها فلذة كل حس بإدراك المحسوس الذي يخصه ولذة الغضب بالانتقام
 ” Lihat: Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *Mafātih al-Gayb*, Cet. 1 (Tehran: Cultural Research Institution, 1983), 586.

⁴² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Ash-Shawāhid ar-Rububiyah*, 89.

⁴³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 173.

⁴⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 9, 219.

akan menderita atas bentuk-bentuk yang diperoleh jiwanya karena perbuatannya di dunia. Berikut ini penjelasan Sadra:

فإذا مات الإنسان و فارقت معها جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها
و معها القوة الوهمية المصورة فيتصور ذاته مفارقة عن هذا العالم و
يتوهم نفسه عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته و يجد بدنه
مقبورا و يدرك أيضا الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية
على ما وردت به الشرائع الحققة فهذا عذاب القبر و إن كانت سعيدة
يتصور ذاتها على صورة ملائمة و يصادف الأمور الموعودة فهذا ثواب
القبر⁴⁵

Kehidupan manusia di alam kubur atau alam barzakh merupakan kehidupan yang berada di alam batas antara kehidupan dunia dan akhirat. Setelah manusia mati, raganya hancur dan menjadi tanah, sementara jiwanya tetap hidup di alam kubur tersebut. Di dalamnya terjadi kehidupan dengan karakter alam. Ṣadrā mendeskripsikan kehidupan di alam kubur merupakan kesadaran jiwa dan persepsi jiwa itu sendiri. Karenanya, alam kubur tidak berada di luar jiwa manusia, bahkan ia merupakan hasil persepsi manusia itu sendiri. Uraian Ṣadrā tentang alam kubur sangat berbeda dengan teolog umumnya sebagai alam yang ditempati oleh manusia setelah kematiannya. Justru alam kubur adalah penampakan sifat-sifat jiwa manusia sesuai dengan bentuk-bentuk jiwanya.

⁴⁵ Terjemahannya ialah: *Apabila manusia mati dan jiwanya berpisah bersama seluruh kelaziman-kelaziman di dalam potensinya yang khusus, juga bersama potensi wahmiyyah formatif, maka jiwanya mengetahui perpisahannya dengan alam ini. Jiwanya akan merasakan diri manusia yang dikubur yang telah mati dalam bentuknya. Manusia akan mendapati badannya dikubur dan merasakan kesakitan-kesakitan yang terkait dengannya dalam bentuk balasan-balasan indrawiah sebagaimana yang disebutkan oleh syariat yang benar ini. Apabila azab kubur itu bentuknya kebahagiaan maka dirinya akan menggambarkan dalam bentuk yang sesuai dengan hal-hal yang dijanjikan. Inilah yang dimaksud dengan azab kubur. Lihat: Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *Mafātiḥ al-Gayb*, 607.*

C. Fondasi Afirmatif (*Mabādi' Taṣdīqiyyah*)

Setelah menjelaskan Fondasi Konseptual, bagian ini akan memberikan postulat-postulat dan dasar justifikasi yang menjadi landasan untuk menjelaskan Eskatologi *Wujūdī*. Bagian pertama akan menguraikan argumentasi-argumentasi untuk membuktikan kebangkitan dan akhirat, lalu yang kedua akan diuraikan prinsip-prinsip yang memiliki peranan untuk menafsirkan fenomena eskatologi.

1. Argumentasi Eskatologi *Wujūdī*

Ṣadrā, dalam kitab *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*, menuliskan sebelas argumentasi berikut yang menjadi proposisi dasar untuk memahami fenomena eskatologi perspektif Ṣadrā.⁴⁶

Pertama, Wujud itu bersifat primer dan kuintitas bersifat sekunder, yakni kuintitas mengikuti wujud dari sisi ada atau tiada. Prinsip pertama ini berasal dari prinsip yang disebut sebagai Fundamentalitas Wujud (*Asālāt al-Wujūd*). Prinsip ini tidak menyetujui pandangan sebelumnya bahwa wujud merupakan konsep rasional-universal yang sekunder (*ma'qūlāt ath-thaniyyah*). Jika wujud merupakan konsep universal maka ia merupakan mahiyah, karena wujud diposisikan sebagai konsep. Prinsip ini berpandangan bahwa wujud bukanlah konsep, tetapi realitas murni (*huwiyyāt 'ayniyyāt*) yang tidak dapat dipikirkan atau ditunjuk oleh akal, kecuali disaksikan langsung dengan dengan ilmu *ḥudūrī* atau *'irfān shuhūdī*.⁴⁷ Ṣadrā menunjukkan peranan sentral prinsip Fundamentalitas Wujud sebagai postulat awal agar penjelasan-penjelasan tidak disalahpahami sebagai konsep-konsep rasional sekunder (*ma'qūlāt thanawī*). Wujud fenomena eskatologi merupakan efek-efek wujud yang menghasilkan cerminan dalam pemikiran.

Kedua, Realitas individual dan semua karakternya yang nyata adalah wujud itu sendiri. Artinya, aksiden-aksiden individu, seperti putih, tinggi, jauh, lama, dan lainnya, semuanya merupakan efek-efek wujud. Aksiden itu dapat mengalami perubahan dari satu kualitas menjadi kualitas yang lain tetapi bukan pada hakikat wujud yang asli, melainkan pada efek-efeknya.⁴⁸

⁴⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 185—194.

⁴⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 185.

⁴⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 185.

Ketiga, Sesungguhnya hakikat wujud yang sederhana (*basīṭ*) memiliki intensitas yang kuat (*shiddah*) dan lemah (*da'f*). Intensitas itu sama sekali tidak membuat hakikat wujud yang sederhana menjadi tersusun, baik dalam pikiran maupun kenyataan. Prinsip ini lazim disebut sebagai Gradasi Wujud (*Tashkīk al-Wujūd*). Ṣadrā mengatakan bahwa wujud memiliki “banyak jenis” dari level yang memiliki intensitas paling kuat hingga level yang paling lemah. Masing-masing level itu merupakan jenis yang berbeda-beda.⁴⁹

Keempat, Setiap wujud dapat menjadi kuat (*ishtidād*) dan juga menjadi lemah (*tada'uf*). Prinsip ini berkaitan dengan prinsip sebelumnya, yaitu wujud mengalami penguatan dari level wujud yang lemah, ataupun sebaliknya. Gerak menjadi kuat atau lemahnya suatu wujud itu bahkan terjadi pada aspek substansial wujud yang disebut sebagai transformasi hakikat (*istihālah adh-dhatiyyah*) bagi wujud.⁵⁰

Kelima, Identitas aktual segala sesuatu yang terkomposisi dari materi dan forma ialah formanya. Maksudnya, benda-benda material, seperti buku, pedang, kucing atau manusia dapat disebut sebagai dirinya karena formanya, yang membentuk materi. Misalnya, buku disebut sebagai buku karena bentuknya yang telah sempurna, bila bahan kertas belum teraktual menjadi buku, ia tidak dapat disebut buku. Pedang dikatakan pedang karena ketajamannya. Bentuk buku dan ketajaman pedang merupakan forma yang menjadi pengaktual. Namun, pembagian materi dan forma merupakan komposisi kuintitas dari sisi efek-efek wujud di luar, sementara dari perspektif pikiran, benda terkomposisi dari jenis (*naw'*) dan pembeda (*faṣl*), misalnya manusia terkomposisi dari binatang dan rasional. Oleh karena itu, aktualitas sesuatu terletak pada formanya. Benda, tumbuhan, hewan, hingga manusia menerima forma pada materi dan jiwanya yang membentuk identitas.⁵¹

Keenam, Sesuatu yang lebih sempurna derajatnya—pada hakikat wujudnya—dapat menjadi lokus bagi beragam sifat. Wujud individu dapat ditinjau dari aspek luas: yaitu luas dan intens wujudnya; aspek temporal: yaitu baru dan aktual; aspek tabiat fisik: yaitu plural atau potensial.

⁴⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mashā'ir*, 35.

⁵⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 186.

⁵¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 9, 188.

الحق أن الحركة كما يجوز في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف و في الكيف كالاستحالة وفي الوضع كالاستدارة وفي الأين كالنقلة كذلك يجوز كما أن السواد إذا اشتد له في اشتداده فرد شخصي. في الصور الجوهرية من الوجود زماني متصل بين المبدأ والمنتهي وله حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية أو غير متخالفة بها كذلك للجوهر الصوري في استكمالته التدريجي كون واحد زماني متصل وله حدود كذلك⁵²

Oleh karena itu, wujud fisik yang derajatnya sangat rendah tidak dapat menampung kualitas yang berbeda pada saat bersamaan. Satu bagian tembok tidak dapat menampung warna hitam dan putih sekaligus. Namun, jika wujud telah menyempurna lebih abstrak dan terlepas dari sifat-sifat material, ia dapat menampung banyak sifat-sifat yang kontradiktif pada waktu bersamaan. Prinsip ini juga menjadi landasan bahwa individu menyatukan materi dan immateri dalam dirinya yang satu.⁵³

Ketujuh, hakikat setiap raga ialah jiwanya. Contohnya, hakikat individu Zayd tidak berubah meskipun organ tubuhnya dihilangkan, atau bahkan wajahnya diubah. Zayd yang bertambah tua dengan perubahan raga sejak bayi sampai menjadi tua, hakikat individualnya tetaplah Zayd. Hakikat dirinya merupakan jiwa yang bersifat tetap. Karena itu, Zayd tetap eksis meskipun mati lalu berpindah ke alam kubur dan alam-alam selanjutnya.

⁵² Terjemahan ialah: Yang benar bahwasanya gerak sebagaimana ia mungkin terjadi secara kuantitatif seperti pertumbuhan dan kemerosotan, menipis atau menebal atau secara kualitatif seperti perubahan pada lokus, seperti pengaliran pada tempat, begitu juga seperti gerak pada bentuk-bentuk substansia. Sebagaimana hitam, bila ia menjadi lebih kuat, penguatan intensitasnya berada pada individu wujud yang secara waktu menghubungkan antara muasal dan muara, ia memiliki batas yang tidak berakhir secara potensial baik itu berbeda atau tidak dengan kudititas. Dengan demikian forma substansi memiliki satu keberadaan temporal yang menyempurna secara bertahap dan bersambung dan demikian memiliki batas. Lihat: Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *ash-Shawāhid ar-Rububiyah* (Mashhad: al-Markaz al-Jāmi` li an-Naşr, 1981), 100.

⁵³ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta`aliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba`ah*, Jil 9, 188—190.

Kedelapan, Daya imajinatif manusia melampaui raga. Artinya, lokus daya imajinatif, baik yang bersambung atau berpisah dari jiwa melampaui raga. Daya ini berada di antara alam akal dan alam materi.

Kesembilan, Bentuk-bentuk imajinatif dan daya intelek ialah perbuatan jiwa dan bentuk itu tidak muncul karena diterima dari luar, seperti yang biasa dipahami bahwa penyaksian terhadap benda-benda di luar sebagai pantulan bayangan cermin dari alam eksternal ke dalam pikiran; pikiran yang datang bukan juga seperti pancaran cahaya yang diberikan langsung; atau tambahan pengetahuan yang diperoleh jiwa setelah syarat-syarat terpenuhi. Semua pandangan itu keliru. Menurut Ṣadrā, selama jiwa masih melekat dengan badan maka penyaksian indriawi memang membutuhkan benda-benda luar dan syarat-syarat khusus lainnya. Namun, setelah jiwa berpisah dan hanya memiliki daya imajinatif, ia tidak lagi bergantung pada benda-benda material di luar. Daya imajinatif menyatu kembali dengan sumbernya di alam imajinasi dan lebih kuat. Daya imajinasi mempersepsi objek-objek pengetahuan secara aktif yang ketika itu kemampuan, ilmu, dan kehendak dalam dirinya menyatu.⁵⁴

Kesepuluh, Forma-forma alam imajinal berupa bentuk, ukuran dan gerak kosmis memiliki kesesuaian dengan potensi-potensinya. Forma-forma itu dapat dihasilkan tanpa penyertaan material, sebagaimana daya imajinal yang biasa manusia hasilkan. Prinsip ini merujuk pada entitas alam imajinal (*‘ālam al-mithāl*) yang tercipta dari bahan-bahan alam akal (*‘ālam al-‘aql*). Alam imajinal tentu sesuai dengan dengan bahannya, yaitu alam akal. Setiap forma yang tergambar dalam jiwa manusia memiliki wujud yang jelas di alam imajinal. Forma gedung, bumi, dan pelbagai benda material tidak dapat ditampung secara material oleh otak manusia, tetapi benda-benda itu dapat ditangkap formanya oleh jiwa dari alam imajinal. Forma yang ditangkap oleh jiwa dapat menjadi tidak jelas karena berhubungan dengan aktivitas eksternal yang menyibukkan daya jiwa. Akan tetapi, bersamaan dengan aktivitas eksternal jiwa juga menguat dengan tindakan-tindakannya yang membentuk karakter selama di dunia. Oleh karena itu, setelah jiwa berpisah dengan badan, jiwa dapat merasakan forma-formanya lebih kuat dan terungkap semuanya tanpa halangan aktivitas material. Jiwa akan menempati tingkatan masing-masing berdasarkan kesempurnaannya.⁵⁵

⁵⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, Jil 9, 191.

⁵⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta‘aliyyah fi al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*, Jil 9, 192.

Kesebelas, Tingkatan wujud alam terbagi menjadi tiga secara umum, meskipun sebenarnya tidak ada batas kuantitatif yang dapat membatasi alam-alam tersebut. Pembagian ini sebenarnya berdasarkan karakter umum yang dimiliki oleh setiap alam. *Pertama*, alam material, yaitu alam terendah berbentuk fisik yang hakikatnya adalah kehancuran. *Kedua*, alam imajinal yang dapat menerima pelbagai kontradiksi. *Ketiga*, alam rasional dan ide-ketuhanan. Jiwa manusia memiliki ciri khas yang meliputi tiga alam itu dengan identitasnya yang terus-menerus bergerak menuju kesempurnaan. Ketika manusia masih usia kanak-kanak, ia hidup dengan segenap daya fisiknya dan berada di alam material, pada tahap itu ia disebut manusia biologis (*insān basharī*). Tahap selanjutnya, jiwa manusia mulai menyempurna dengan proses gerakan substansi pada dirinya, sehingga mencapai tingkatan manusia ukhrawi (*insān nafsānī ukhrawī*), sehingga ia dapat bangkit dalam forma ragawi yang ruhaniah. Pada tahap yang lebih tinggi lagi, manusia melesat ke alam akal yang menjadi alam tertinggi dalam penciptaan makhluk, setelah melalui proses ia menjadi manusia rasional (*insān ‘aqlī*).⁵⁶ Proses perjalanan sampai pada level akhirat hingga alam kesucian (*ḥadrah al-qudsiyyah*) dikhususkan untuk manusia yang memiliki kemencakupan pelbagai dimensi wujud, sementara ciptaan yang lain tidak dapat melalui proses penyempurnaan seperti itu.⁵⁷

Sebelas argumentasi itu merupakan konsep dasar Eskatologi *Wujūdī* yang sebenarnya diuraikan oleh Ṣadrā untuk membuktikan kebangkitan manusia berdasarkan kedirian jasmani manusia. Ia menolak pandangan umum yang menyebutkan manusia akan bangkit dengan jasmani yang tersusun secara fisik ataupun secara rohani. Ia juga menolak pandangan Iluminasi yang menyatakan kebangkitan terjadi secara imajinal. Ia meyakini manusia akan bangkit secara jasmani yang terpancar dari kedirian manusia. Kenikmatan dan penderitaan akan lebih terasa dengan bangkitnya jasmani kedirian sesuai dengan perbuatan-perbuatan yang membentuk dirinya. Itulah fondasi prinsip-prinsip wujud yang berperan sentral dan menjadi argumentasi memahami hakikat eskatologi dalam al-Qur’an.

⁵⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 9, 193.

⁵⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 122.

2. Prinsip-Prinsip Filsafat Wujud dalam Eskatologi

Sebagian prinsip-prinsip Filsafat Wujud merupakan landasan untuk membuktikan fenomena-fenomena eskatologi. Ṣadrā membentuk mazhab falsafah yang dikenal dengan Teosofi Transendental atau *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah* yang menjelaskan keseluruhan realitas melalui pendekatan realitas sendiri—*wujūd bimā huwa wujūd*. Eskatologi sebagai fenomena pengembalian manusia menuju Tuhan ia jelaskan secara khusus dalam kitabnya berjudul *al-Mabda' wa al-Ma'ād*⁵⁸ dan *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*.⁵⁹ Prinsip-prinsip wujud yang berpengaruh bagi pembahasan eskatologi, yaitu Fundamentalitas Wujud, Gradasi Wujud, Kontinuitas Wujud, Gerakan Substansi, Kebaruan Alam, dan Alam Imajinal.

a. Fundamentalitas Wujud

Realitas dalam pandangan Ṣadrā adalah wujud. Seluruh realitas yang melingkupi alam semesta identik dengan wujud. Pandangannya mengkritik kelompok *aṣālah al-māhiyyah* yang meyakini kuititas sebagai fondasi seluruh kenyataan. Prinsip *Aṣālah al-Wujūd* yang dikemukakan Ṣadrā merupakan prinsip paling primer di antara prinsip lainnya. Wujud tidak lain adalah kenyataan yang paling jelas (*bādihī*) dan wujud juga mustahil didefinisikan.⁶⁰ Karena kejelasannya, realitas pada hakikatnya tidak perlu lagi untuk dibuktikan, tetapi persoalan ini membutuhkan perhatian atas pengertian yang tepat dan susunan konseptual yang jelas sehingga perlu untuk dibahas.

Masalah fundamentalitas (*aṣālah*) lahir dari adanya perbedaan antara “ke-apaan” sesuatu yang disebut sebagai *kuiditas* dan “ada”-nya sesuatu yang disebut sebagai *wujud*; sementara realitas yang melahirkan konsep dalam pikiran hanyalah satu. Konsekuensinya, dua mode pikiran (yaitu *kuiditas* dan *wujud*) salah satunya pastinya merupakan bentukan pikiran atau hanya anggapan pikiran (*i'tibār/consideration*).⁶¹ Berawal dari persoalan itu, lahir pertanyaan: manakah yang hakiki (*aṣl*) antara wujud atau mahiyyah dan manakah yang hanya anggapan (*i'tibār*)? Orang yang menjawab bahwa wujud

⁵⁸ Muḥammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, Cet. 1 (Teheran: Asosiasi Hikmah dan Falsafah Iran, 1354 HS), 223—500.

⁵⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid 9.

⁶⁰ Muḥammad Ḥusayn Tabā Tabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah* (Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1415 H), 11.

⁶¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 34.

yang asli, berarti ia penganut *asālah al-wujūd*. Jika sebaliknya, ia disebut sebagai *asalah al-mahiyyah*.

Lahir tiga mazhab besar filsafat Islam karena perdebatan ini. Ibnu Sina dengan mazhab Peripatetik meyakini bahwa yang mendasar ialah wujud, sementara Suhrawardi dengan mazhab Iluminasi berpandangan kuiditas sebagai dasar segala realitas.⁶²

Suhrawardi menyatakan pemikirannya dengan argumentasi berikut ini:

Jika yang mendasar dan nyata ialah wujud maka yang mewujud di luar ialah wujud. Wujud harus memiliki atribut ke-wujudan (untuk dapat menjadi nyata) dan ketika ia hendak mewujud harus terdapat dalam dirinya wujud sehingga terjadi regresi (tasalsul) dan regresi merupakan sesuatu yang mustahil. Selain alasan yang disampaikan oleh Suhrawardi, penolakan utama didasarkan karena wujud merupakan konsep paling universal dibanding segala sesuatu, sehingga wujud tidak lebih dari konsep rasional sekunder (*ma'qūl ath-thanī*).⁶³

Ṣadrā menolak pandangan Suhrawardi dan menyetujui pandangan Ibnu Sina. Argumentasi Fundamentalitas Wujud menurut Ṣadrā ialah sebagai berikut.⁶⁴

Pertama, kuiditas jika ditinjau dari hakikat dirinya sendiri (*mahiyyah bima huwa mahiyyah*), ia berada di antara sisi wujud/realitas dan tiada. Apabila kuiditas masuk ke sisi wujud bukan karena wujud maka hakikat kuiditas mengalami perubahan (*inqilāb*) yang bertentangan dengan hakikatnya yang relatif dan perubahan hakikat (*inqilāb*) itu mustahil terjadi secara logis.⁶⁵ Oleh karena itu, satu-satunya yang menjadikan kuiditas mewujud jadi nyata ialah wujud itu sendiri.

Ketiga, kuiditas merupakan sumber segala perbedaan. Antara satu kuiditas dengan kuiditas yang lain, saling berbeda. Apabila tidak ada yang menyatukan atau menyamakan antara satu kuiditas dengan yang lain maka tidak ada mustahil terjadi prediksi dari satu kuiditas

⁶² Ṣādiq as-Sā'idī, *Nāfiḍhah 'ala al-Falsafah*, Cet. 1 (t.tp: al-Markaz al-'Ālamī li ad-Dirāsah al-Islamiyyah, 1422 H), 38—39.

⁶³ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (New York: State University of New York Press, 1975), 35.

⁶⁴ Ṣadr ad-Dīn Shirāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 1, 38—73.

⁶⁵ Muḥammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Nihāyah al-Ḥikmah*, Cet. 4 (Qom: Mu'assasah an-Nashr al-Islāmi, 2000), Jilid 1, 18.

kepada kuiditas yang lain. Karenanya, penggabungan yang menyamakan semua kuiditas sebagai realitas dasar ialah wujud. Realitas itulah wujud.

Keempat, kuiditas dapat mewujudkan secara eksternal dan memiliki efek-efek (misalnya membakar bagi api), tetapi pada saat yang sama kuiditas dapat mewujudkan secara internal pada wujud mental (*dhihnī*). Apabila kuiditas merupakan dasar realitas, dalam keadaan apapun kuiditas tetap sama. Nyatanya, kuiditas membutuhkan wujud untuk mendapatkan efek. Oleh karena itu, wujud merupakan dasar realitas yang menjadi sumber pengaruh.

Kelima, kuiditas bersifat netral dan tetap. Keadaannya tidak dapat menguat atau melemah; tidak dapat memadat atau menyebar. Namun, realitas eksternal menunjukkan tingkatan yang lebih kuat (misalnya sebab) dan lebih lemah (misalnya akibat). Apabila wujud tidak menjadi dasar realitas maka mustahil terjadi intensitas kuat dan lemah karena kuiditas tidak dapat menerima intensitas. Karena itu, wujudlah yang memenuhi syarat dan menjadi niscaya satu-satunya sebagai dasar realitas.

Ṣadrā menjawab argumentasi Suhrawardi yang menolak wujud sebagai hakikat realitas dengan perumpamaan. Menurutnya, wujud menjadi nyata (secara eksternal) bukan karena atribut dari luar dirinya, tetapi menjadi nyata tanpa membutuhkan selain dirinya sendiri. Karenanya perwujudan itu tidak menyebabkan regresi.⁶⁶

Berdasarkan argumentasi di atas, Ṣadrā menunjukkan prinsip filsafatnya yang disebut dengan *Aṣālah al-Wujūd wa I'tibāriyyah al-Mahiyyah*. Prinsip ini merupakan konsep yang menjalin seluruh pemikiran filosofisnya. Selain itu, landasan ini menjadi argumentasi untuk menyucikan Tuhan dari segala bentuk kuiditas dan batasan-batasan. Inilah yang kerap kali menjadi perdebatan utama antara para filsuf dan teolog.⁶⁷

⁶⁶ Muḥammad Ḥusayn Tabā Tabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, 13.

⁶⁷ Berkaitan awal mula munculnya permasalahan ini Kamāl Ḥaydari mengutip Muṭahharī bahwa, "Penguraian masalah-masalah *Aṣālah al-Wujūd* merupakan masalah-masalah baru dalam Filsafat Islam, karena ia tidak disebutkan dalam filsafat Aristoteles, al-Fārābī, dan Ibnu Sina. Karena itu, tidak disebutkan istilah *Aṣālah al-Wujūd* dan *Āsālah al-Māhiyyah* dalam kitab *Metafisika* Aristoteles, begitu juga tidak muncul dalam filsafat Platon ... Ketika kami menyampaikan pandangan atas warisan Filsafat Islam, kami memerhatikan bahwa masalah ini baru muncul pertama kali pada masa Mīr Dāmād dan Ṣadr al-Muta'allihīn dalam bentuk pertanyaan yang bermanfaat, apakah yang asli kuiditas atau wujud?" Lihat: Kamāl Ḥaydarī, *Buḥūth fī 'Ilm an-Nafs al-Falsafī* (Qom: Dār Farāqid, t.t), 77—78.

Sebelum Ṣadrā, Fundamentalitas Wujud sebenarnya yang sudah lama dijustifikasi oleh sebagian besar filsuf Peripatetik, seperti Ibnu Sina dan Tokoh Irfan teoretis, seperti Ibnu ‘Arabi. Pandangan ini mempengaruhi konsep tentang Tuhan atau *Mabda’* sebagai sumber wujud murni dan tertinggi yang terlepas dari segala macam kuiditas. Tentu, *ma’ād* juga merupakan proses pemurnian dan pengembalian manusia dari wujud terendah menuju wujud murni melalui proses-proses dan tingkatan alam.⁶⁸ Dalam pemikiran Filsafat Wujud, tingkatan tersebut menjadi niscaya yang disebut dengan prinsip *Tashkīk al-Wujud*.

Bagaimana relevansi prinsip ini dengan pembahasan *ma’ād*? Tentu, prinsip *Asālah al-Wujūd* menjadi poros utama Ṣadrā dalam menggambarkan peristiwa eskatologi yang setiap efek-efeknya, seperti nikmat azab dan pedih di setiap tindakan, berdasarkan wujud. Prinsip ini tidak hanya mengungkapkan bahwa wujud merupakan dasar dan pengisi realitas, tetapi ia meyakini bahwa efek-efek semuanya adalah wujud. Cara yang tepat untuk memahami efek-efek dalam perjalanan eskatologi hanya melalui wujud.

b. Gradasi Wujud

Prinsip kedua Filsafat Wujud yang dapat menjelaskan hubungan alam dengan Tuhan dan pelbagai proses pengembalian eskatologis manusia, ialah Gradasi Wujud. Prinsip ini merupakan pandangan tentang adanya tingkatan-tingkatan kualitatif tetapi hakikatnya wujud tetap tunggal. Pandangan ini memandang wujud dari dua cara, yaitu dari sisi ketunggalannya (univok) dan dari sisi keragamannya (ekuivokal), yang diungkapkan Ṣadrā dengan kalimat *al-Kathrah fī ‘Ayn al-Waḥdah wa al-Waḥdah fī ‘Ayn al-Kathrah*.⁶⁹

Ṣadrā menguraikan bahwa keragaman wujud bukan dari sisi hakikatnya, tetapi dari sisi kualitas intensitas kuat atau lemah; keterdahuluan atau posterioritas; atau ketampakan atau ketersembunyiannya. Menurutnya, setiap tingkatan memiliki atribut-atribut khusus yang disebut kuiditas dalam pandangan para filsuf, sementara kalangan sufi menyebutnya sebagai entitas-entitas tetap (*a’yān ath-thābitah*).⁷⁰

⁶⁸ Ṣadr ad-Dīn Shirāzi, *al-Mabda’ wa al-Ma’ād* (Teheran: Anjuman Hikmat va Falsafeh Iran, 1354), 122.

⁶⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Jil 1, 79.

⁷⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 38.

Prinsip inilah yang dapat menjelaskan hubungan antara alam materi yang beragam dengan pencipta yang satu. Hubungan itu sangat sulit untuk dipahami kecuali dengan prinsip Gradasi Wujud yang diberikan Sadra. Sadra menjelaskan hubungan antara Tuhan dan alam yang beragam berdasarkan kuat atau lemahnya wujud sebagai berikut:

إن نسبة المجمعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام، و
الضعف إلى القوة: لما علمت أن الواقع في العين والموجود بالحقيقة
ليست إلا الوجودات دون الماهيات، وثبت أن الوجود حقيقة
بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوم لها، ولا نوع لها، ولا فصل
مقسم لها، ولا تشخص لها، بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة، و
أن التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس إلا بالأشد و
الأضعف، و الاختلاف بالأمر العارضة إنما يتحقق في
الجسمانيات، ولا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصلاً من
مجمعوله، فالمجمعول كأنه رشح و فيض من جاعله، وأن التأثير في
الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل في أطواره و منازل أفعاله⁷¹

Karena itulah, analogi yang sering digunakan untuk memperjelas prinsip ini ialah cahaya. Šadrā menggunakan analogi

⁷¹ Terjemahan: Sesungguhnya hubungan antara makhluk yang diciptakan dengan pencipta seperti hubungan kurang dan sempurna. Kelemahan menuju potensi, sebagaimana yang engkau ketahui bahwa realitas di luar dan keberadaan yang nyata tidak lain adalah keberadaan yang tidak memiliki mahiyah. Telah tertetapkan bahwa wujud yang riil itu bersifat sederhana. Ia tidak memiliki jenis, diferensia yang membentuknya, golongan, atau kelas yang mengelompokkannya. Ia juga tidak menjadi objek individual karena yang lain, tetapi ia terindividuasi dengan dirinya yang sederhana. Bahwa sesungguhnya perbedaan-perbedaan substansi dan hakikatnya satu sama lain tidak lain adalah dari sisi intensitas kuat dan lemahnya. Keragaman sifat-sifat itu terjadi di benda-benda jasmani. Tidak ada keraguan bahwa Sang Pencipta itu wujudnya paling sempurna dan realisasinya paling sempurna dibanding makhluk karena makhluk seperti “rembesan” atau “pelimpahan” dari Sang Penciptanya. Efek di realitas tidak lain adalah hasil dari evolusi Sang Pencipta di setiap tahap evolusinya dan ia tidak lain adalah tingkatan-tingkatan perbuatan Sang Pencipta. Lihat: Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mashā`ir* (Tehran: Tahouri Library, 1984), 44.

cahaya seperti Suhrawardi yang menjelaskan tingkatan-tingkatan realitas. Hanya saja Suhrawardi meyakini kuiditas sebagai dasar realitas, sementara Ṣadrā meyakini wujud sebagai realitas dasar. Ṣadrā mengumpamakan wujud mutlak bagaikan matahari yang memancarkan cahaya ke seluruh matahari dengan intensitas kuat hingga lemah, lalu pada saat yang sama cahaya itu memantulkan banyak warna cahaya dari sumber yang satu. Orang-orang yang hanya memerhatikan pantulan-pantulan cermin itu, akan menganggap bahwa realitas itu beragam. Namun, bagi orang yang memahami hakikat realitas merupakan wujud dan perbedaan-perbedaan yang muncul adalah pantulan-pantulan, mereka menganggap bahwa keseluruhan realitas adalah satu.

Melalui prinsip ini, Ṣadrā merekonsiliasi pandangan para sufi penganut *Waḥdah al-Wujūd* (seperti Ibnu ‘Arabi, Ibnu Sab’īn, dan Ibnu al-Fāriḍ)⁷² dengan teolog pada umumnya penganut keberagaman wujud yang dimiliki setiap entitas secara independen (seperti al-Ghazali).⁷³ Ṣadrā awalnya menganut konsep *Waḥdah al-Wujūd*, sehingga ia sempat diusir dari Shiraz, yang kondisi itu membuatnya mengasingkan diri di Kahak, sebuah desa dekat kota Qom.⁷⁴ Prinsip Gradasi Wujud ini mendamaikan pertentangan antara kesatuan wujud dan keberagaman yang secara sekilas kontradiktif. Namun, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa keberagaman wujud bukan pada hakikat wujud yang menjadi dasar realitas, tetapi pada kualitas wujud yang kuat atau lemah tergantung kesempurnaan dan hubungannya dengan sumber wujud yang mutlak.

Gradasi berpengaruh untuk memahami tingkatan wujud yang akan dilalui manusia untuk sampai pada asalnya (*mabda’*). Proses pengembalian manusia memiliki tahap-tahap eksistensial sesuai dengan karakter alam (*nash’ah*) yang akan dilalui. Jiwa manusia ketika masih berada di alam materi akan beraktifitas sesuai dengan hukum-hukum alam materi. Setelah melepas raga, jiwa menjadi lebih bebas dan mempersepsi hakikat-hakikat imajinal yang lebih nyata di alam imajinal, hingga sampai pada alam rasional yang tidak terikat

⁷² Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmu’ al-Fatāwā* (Madinah: Majma’ al-Mulk Fahd li Ṭabā’ah al-Muṣhaf ash-Sharīf, 2004), Jilid 8, 308.

⁷³ Meskipun dalam akhir riwayatnya al-Ghazali disebutkan mengikuti prinsip *Waḥdah al-Wujūd*, lihat: Abū Ḥāmid bin Muḥammad al-Gazālī, *Mishkāh al-Anwār* (Kairo: ad-Dār al-Qawmiyyah li Ṭabā’ah wa an-Nashr, 1431 H), 14

⁷⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 40.

dari segala bentuk materi dan forma. Oleh karena itu, Gradasi Wujud menjadi landasan utama bagi Eskatologi *Wujūdī*. Kemudian, proses penyempurnaan manusia tersebut meniscayakan prinsip lainnya yang menjadikan wujud tidak pernah meniadakan. Prinsip ini disebut Kontinuitas Wujud.

c. Kontinuitas Wujud

Dalam ungkapan Ṣadrā, prinsip ini disebut dengan *Lā Tīkrār fi al-Wujūd wa Imtinā' I'ādah al-Ma'dum*, yang artinya tidak ada pengulangan dalam wujud dan mustahil ketiadaan kembali. Maksudnya, wujud tidak mungkin menjadi tiada kemudian mewujud kembali. Dengan kata lain, setiap wujud adalah realitas itu sendiri yang tidak mungkin menjadi tiada setelah dan juga mendapatkan realitas kembali, baik dengan wujud yang sama lebih-lebih yang berbeda. Argumentasi Ṣadrā untuk membuktikan prinsip ini ialah: karena wujud dan realitas itu identik sebagaimana prinsip *Aṣālah al-Wujūd*, sehingga apabila wujud menjadi tiada kemudian mewujud kembali, akan memunculkan dua sumber wujud (dan adanya sumber wujud), sementara realitas hanyalah satu. Konsekuensinya, kita menetapkan dua sekaligus satu pada realitas yang satu dengan dimensi-dimensi yang sama. Penetapan itu menjadi mustahil karena meniscayakan pertemuan dua kontradiksi (*Ijkelompokā` an-Naqidayn*).

Argumentasi Ṣadrā lainnya, jika diasumsikan setelah wujud meniadakan lalu mengada dengan wujud yang sama dengan sebelumnya, maka kesamaan wujud itu menyebabkan kontradiksi, karena menyamakan wujud yang pertama dan kedua jelas mustahil. Wujud pertama lebih dahulu kemudian meniadakan, sementara wujud kedua datang setelah ketiadaan. Penyamaan sesuatu yang berbeda tidak lain ungkapan lain dari kemustahilan logis menyatikan dua hal yang berbeda (*Ijkelompokā` an-Naqidayn*).

Selain argumentasi tersebut, tentu masih banyak argumentasi lain yang bisa digunakan untuk memahami kemustahilan kembalinya wujud setelah meniadakan dari para filsuf.⁷⁵ Prinsip ini sebenarnya sudah dibahas sejak berkembangnya mazhab Peripatetik dalam filsafat Islam. Ibnu Rusyd merupakan salah satu tokoh yang menjadikan prinsip ini sebagai alasan untuk mengkritik al-Gazālī yang meyakini kebangkitan jasmani. Namun, Ṣadrā kemudian menguraikan lebih

⁷⁵ Muḥammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Nihāyah al-Ḥikmah*, Jil 1, 43.

rinci berserta argumentasi-argumentasinya.⁷⁶ Karena itu, prinsip ini memiliki peranan mengkonstruksi pemikiran eskatologi berbasis Filsafat Wujud.

d. Gerak Subtansi (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*)

Gerak merupakan merupakan persoalan yang mendapat kajian khusus di Filsafat Islam. Gerak sebenarnya bagian dari konsep universal di bawah kuintitas. Ia bukan pembahasan yang bersinggungan langsung dengan wujud. Gerak tetap berkontribusi untuk memahami rincian-rincian wujud yang bertingkat-tingkat sebagaimana prinsip sebelumnya. Karena itu, perlu diulas khusus pada bagian agar realitas tidak hanya sebagai bongkahan wujud, tetapi hakikat yang bermakna dan dapat menjelaskan kehidupan alam dan manusia.

Ibnu Rushd, tokoh Peripatetik, menulis kitab berjudul *Talkhīṣ al-Kawn wa al-Fasād* yang membahas masalah gerak ini. Baginya, gerak merupakan proses perpindahan titik awal menuju titik berikutnya dengan menghilangkan titik awal lalu tercipta titik kedua, hingga berlanjut ke titik-titik selanjutnya.⁷⁷ Ibnu Sīnā, tokoh Peripatetik lainnya, menilik gerak dari aspek subjektif dan objektif. Jika gerak sebagai perpindahan titik menjadi titik baru dengan persepsi adanya dua titik atau lebih yang terjadi, ini disebut aspek subjektif gerak. Hanya persepsi pengamat saja yang menganggap ada titik-titik perpindahan. Selain itu, jika wujud bergerak secara permanen tanpa ada titik mula dan akhir, inilah yang disebut aspek objektif gerak. Awal dan akhir, secara objektif, menyatu.⁷⁸

Mīr Damād bersama muridnya, Ṣadrā, menolak teori tokoh Peripatetik tadi. Ia menyatakan kontinuitas gerak itu terjadi terus-menerus dan bersifat objektif. Bukan seperti Ibnu Sina yang memandang aspek objektif gerak yang tidak konstan, Mir Damad meyakini ruang dan waktu merupakan realitas objektif karena itu kontinuitas yang tetap bersifat objektif. Ṣadrā, kemudian, melanjutkan arah pemikiran gurunya dengan memperluas lokus gerak mencakup substansi. Karena itu, lahir konsep Gerakan Substansi (*Ḥarakah al-Jawhariyyah*).

⁷⁶ Ibnu Rushd, *Tahāfut at-Tahāfut* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964), 864.

⁷⁷ Ibnu Rushd, *Talkhīṣ al-Kawn wa al-Fasād* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1995), 51.

⁷⁸ Ibnu Sīnā, *al-Ishārāt wa at-Tanbīhāt* (Qom: Mu'assasah Bustān Kitāb, 1396 H), Jilid 2, 255—256.

Sebelum Ṣadrā, para filsuf pada umumnya membatasi gerak pada empat kategori kuiditas: kualitas (*kayf*), kuantitas (*kam*), letak (*wadh'*), dan lokasi (*ayn*). Mereka menganggap substansi (*jawhar*) tidak mengalami transformasi sebagaimana empat aksiden tadi. Bagi pendahulu Ṣadrā, jika substansi juga bergerak maka tidak ada sesuatu yang memiliki identitas tetap. Jika substansi seseorang bergerak, misalnya, maka dia bukan lagi dia setelah bergerak. Masalahnya, substansi merupakan inti sesuatu yang dengannya sesuatu menjadi tetap. Karena itu, masyhur pertanyaan Bahmanyar, murid Ibnu Sina, kepada gurunya, “Mengapa substansi mustahil bergerak?” Gurunya menjawab, “Bila substansi bergerak, Ibnu Sina yang dulu bukanlah Ibnu Sina yang sekarang.”⁷⁹

Untuk menjawab itu, Ṣadrā mengemukakan bahwa mustahil gerakan terbatas pada aksiden (*'araḍ*) karena aksiden bergantung pada substansi. Tempat bergantung, substansi, juga harus ikut bergerak. Gerakan Substansi sama sekali tidak merusak identitas sesuatu dan kesatuan substansial karena tokoh-tokoh Peripatetik memahami gerak disyarati kehancuran (*al-fasād*) menuju pembentukan (*al-kawn*) hal yang baru. Tidak demikian, Ṣadrā memahami gerak sebagai penambahan kualitas atau forma-forma baru, tanpa ada kehancuran. Konsepnya dikenal dengan sebutan *al-Labs ba'da al-Labs* (berbusana setelah berbusana).⁸⁰ Baginya, gerak itu seperti orang yang sudah berbusana baju dengan bergerak menuju tahap selanjutnya berarti ia menambah busana baru tanpa melepas busana sebelumnya. Pandangan ini bertentangan dengan pendahulunya yang memegang cara gerak dengan *al-Kawn wa al-Fasād*.

Melalui teori ini, Ṣadrā berdalil bahwa jagat raya selalu dalam perubahan karena sifat substansial dirinya ialah baru (*hudūth*). Karena itu, gerak selalu membutuhkan pancaran Wujud Niscaya yang konstan. Kebergantungan gerak tentunya akan terjadi hingga jagat raya mendapatkan forma paling sempurna yang akan dibahas secara khusus dalam pembahasan eskatologi. Teori ini punya peranan penting bagi struktur pemikiran eskatologi.

⁷⁹ Jalaluddin Rakhmat, “*al-Hikmah al-Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusyd*” dalam Mulla Ṣadrā, *Kearifan Puncak* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), xix.

⁸⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jil 2, 244.

BAB IV

PENAFSIRAN ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* MULLĀ ŞADRĀ DALAM SURAH AL-ZALZALAH

Pada bagian ini, akan dijelaskan konsep Eskatologi Wujudi dalam tafsir surah al-Zalzalah Sadra. Sesuai dengan definisi yang telah dikemukakan dalam BAB II bahwa Eskatologi Wujudi adalah pengaruh prinsip-prinsip wujud dalam pemikiran eskatologi, karena itu penggunaan prinsip wujud dalam penafsiran eskatologi dalam surah al-Zalzalah Sadra akan dikemukakan. Sadra menafsirkan surah al-Zalzalah dengan beberapa tema yang masing-masing dilandasi oleh pembuktian tekstual, irfani, dan filosofis. Namun, itu tidak menolak adanya pengaruh prinsip filsafatnya dalam menunjukkan konsep eskatologi dalam surah al-Zalzalah.

Prinsip-prinsip Filsafat Wujud yang ditunjukkan di sini ialah Prinsip Fundamentalitas Wujud, Prinsip Gerakan Substansial, Prinsip Gradasi Wujud, dan Prinsip Kontinuitas Wujud.

A. Analisis Tema Penafsiran Mulla Sadra dalam Surah al-Zalzalah

1. Gerakan Substansial Bumi

Sebelum memasuki pembahasan Gerakan Substansial Bumi, perlu dijelaskan poin Şadrā dalam penafsirannya Waktu Akhirat. Şadrā membedakan dua jenis waktu, yaitu Waktu Dunia dan Waktu Akhirat. Waktu Dunia diukur berdasarkan pergerakan matahari, sementara Waktu Akhirat diukur berdasarkan subjek-subjek yang mengamati. Apabila subjeknya adalah manusia yang terhalang, ia terasa jauh. Sebaliknya, jika ia mendapatkan pengetahuan akan kejadiannya maka seakan-akan sangat dekat sebagaimana akan dijelaskan bahwa epistemologi mempengaruhi ukuran waktu ini. Untuk membuktikan epistemologi itu, Sadra menggunakan ayat-ayat yang menyebutkan bahwa Waktu Akhirat memiliki ukduran yang berbeda-beda. Sebagai contoh, satu hari di Waktu Akhirat setara dengan 50.000 tahun waktu dunia. Namun, bagi pengamat yang berada di dunia lain, satu hari tersebut hanya terasa sekejap mata atau bahkan terasa jauh dan dekat secara bersamaan dalam waktu yang sama.¹

Bahasan ini sebenarnya untuk menunjukkan bahwa guncangan bumi dalam ayat pertama terjadi pada Waktu Akhirat. Menurut Şadrā, kata syarat *idha* (إِذَا) dalam tafsir itu bermakna ketika yang lokusnya

¹ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 411

ialah “Waktu Akhirat”. Meskipun begitu, Razi berbeda memandang penggunaan huruf “*idhā*” di awal kalimat sebenarnya untuk menjawab orang yang bertanya tentang waktu terjadinya hari kiamat, yaitu *ketika bumi berguncang*. Maksud utama dari term itu ialah untuk menunjukkan tanda-tanda terjadinya kiamat, yaitu ketika berguncangnya bumi. Ayat ini tidak berbicara tentang waktu tertentu, meskipun menggunakan term “*idha*” yang menunjukkan waktu. Ayat itu mengabarkan bahwa waktu kiamat ialah ketika bumi “berbicara” dan “menyaksikan”. Jika seseorang bertanya, “Kapan terjadi kiamat?” maka jawabannya “*Idhā zulzilat al-arḍ*”.² Penggunaan kata syarat itu menurut Rāzī dalam konteks ayat *idhā zulzilat al-arḍu zilzalahā*, yaitu guncangan bumi sifatnya meniscayakan konsekuensi-konsekuensi dari berguncangnya bumi.³ Dalam konteks kata syarat itu, pandangan Rāzī dan Ṣadrā sama untuk menunjukkan makna waktu terjadinya sebuah peristiwa.

Secara epistemologis, guncangan bumi hanya dapat disaksikan oleh penghuni akhirat dan *ashāb al-yamīn*. Menurut Ṣadrā guncangan bumi yang dimaksud bukan peristiwa dunia, tetapi peristiwa akhirat. Orang-orang yang masih terikat oleh “batasan” tempat dan waktu, tidak dapat memahaminya. Namun, mereka yang telah terbebas dari penjara waktu dan tempat, dapat melihat realitas guncangan itu dari dekat.⁴ Oleh karena itu, pesan pokok ayat pertama dari surah ini ialah Waktu Akhirat yang berbeda dari Waktu Dunia. Ṣadrā ingin menunjukkan bahwa guncangan bumi yang terjadi dalam ayat ini bukan seperti kejadian alam material saat ini, tetapi di alam lain yang berbeda.

Lebih spesifik, orang-orang yang tidak dapat memahami guncangan itu disebut sebagai *Ashab ash-Shimāl*. Ṣadrā menyebutnya *ahl al-jaḥīm wa an-nakal*. Mereka tidak dapat melihat dengan jelas dan penyaksian mereka buram. Mereka tidak mampu membaca kitab-kitab langit, daftar perilaku, dan gulungan waktu huruf per huruf dan kata per kata. Mereka juga tidak dapat melihat tanda-tanda langit dan jiwa dengan benar, kecuali secara terbatas seperti hewan dan binatang ternak. Mereka mengalami perubahan situasi dan waktu mengendalikan mereka.⁵ Sebaliknya, *Ashab al-Yamīn*, yaitu orang-orang yang memiliki penyaksian tajam saat dibangkitkan. Mereka dapat melihat isi “kitab” yang mengandung hakikat alam semesta secara menyeluruh, tanpa

² Muhammad bin ‘Umar al-Fakhr ar-Rāzī, *Mafātīh al-Gayb*, Cet. 3 (Beirut: Dār al-Ihyā’ Turāth al-‘Arabī, 2000), Jilid 32, 253.

³ Muhammad bin ‘Umar al-Fakhr ar-Rāzī, *Mafātīh al-Gayb*, Cet. 3, Jilid 32, 253.

⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 412

⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 412

kehilangan satu huruf pun. Mereka menemukan lembaran-lembaran catatan yang berisi kata dan huruf. Sebagaimana sabda Nabi saw, "Saya telah diberi pengetahuan tentang segala kalimat."

Ayat *dan langit tergulung di tangan kanan-Nya* (QS. Az-Zumar/39:67) tidak dapat dipahami oleh mereka yang tinggal di "rumah kegelapan" tidak dapat melihat langit yang tergulung. Begitu juga, guncangan bumi tidak bisa dilihat oleh semua orang karena tidak terjadi pada "Waktu Dunia". Setiap orang memiliki indra hewaniah yang terikat oleh waktu dan tempat, tetapi sebagian orang dapat melihat peristiwa-peristiwa material, alam sementara, kebangkitan, dan kondisi-kondisi besar alam semesta, bukan dalam detail-detailnya.

Bumi pada hari kiamat akan berbeda dari bumi saat ini karena akan mengalami perubahan, dan langitnya juga berbeda karena akan dilipat oleh Allah. Guncangan bumi yang dimaksud ada di alam lain yang berbeda dari alam material saat ini. Bahkan, "bumi" yang dimaksud dalam ayat ini juga bukanlah "bumi" dalam pengertian material saat ini. Şadrā meletakkan semua makna dan pemahaman tentang guncangan bumi ini ke Alam Akhirat.⁶ Penafsiran Şadrā ini menunjukkan pengaruh pandangan filosofisnya tentang tingkatan alam dan prinsip Gerakan Substansial.

Sebagaimana firman-Nya: "Pada hari bumi akan diubah menjadi sesuatu yang baru" (QS. 14:48) dan "Dan seluruh bumi akan berada di genggamannya pada hari kiamat, dan langit akan dilipat di tangan kanan-Nya" (QS 39:67). Oleh karena itu, "guncangan bumi" pada hari kiamat berbeda dengan "guncangan bumi" di dunia saat ini.

Şadrā berargumen bahwa penggunaan kata ganti (*dāmir*) yang kembali ke bumi pada kata *zilzalaha*, artinya menunjukkan pengkhususan. Pengkhususan itu mengindikasikan bahwa guncangan bumi sebenarnya adalah gerakan yang khusus terjadi bagi bumi itu sendiri. Gerakan ini terjadi sesuai dengan kontur dan naluri bumi. Bahkan, Şadrā menegaskan gerakan itu adalah karakter utama bumi. Semua benda tidak dapat dipisah atau ditanggihkan dari gerakan. Oleh karena itu, gerakan setiap benda tidak lain ialah yang dimaksud guncangan bumi.

Şadrā mengatakan bahwa berdasarkan argumentasi teologis-ilumuminatif, segala yang ada di dalam bumi dan yang ada di atasnya seperti langit memiliki gerakan otomatis yang esensial dan tidak pernah berhenti sejenak pun. Tidak ada satupun sifat atau substansi, kecuali

⁶ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 411

berada dalam gerakan esensial yang menyempurna.⁷ Dengan gerakan ini, kebenaran yang pertama dicari dan kembali kepadanya sebagaimana yang diungkapkan dalam (QS. Fussilat/43: 11).⁸

Melalui ayat di atas, Ṣadrā menerapkan tafsir al-Qur'an melalui al-Qur'an, sebagai khas penafsirannya. Adanya gerakan langit dan bumi yang kontinu dan substansial ia buktikan melalui ayat tersebut. Ia menjelaskan ketika langit dan isinya datang kepada Allah, pada awalnya dilakukan secara sukarela karena langit dianugerahi kesempurnaan yang sesuai dengan penciptaan masa pertama. Ia patuh kepada Allah sesuai dengan kodratnya yang asli. Adapun bumi dan apa yang ada di atasnya, pada awalnya dilakukan dengan paksaan karena kurang dalam kodrat asli mereka, tetapi mereka mencapai kesempurnaan dan mendekat kepada Allah melalui kodrat yang berbeda dan penciptaan masa kedua. Setelah mencapai kesempurnaan dengan jiwa manusia yang lengkap, mereka tunduk kepada Allah tanpa paksaan seperti langit-langit. Keduanya sepakat dalam mengikuti jalan kebenaran, menuju Allah, dan penyerahan kepada-Nya, maka *Keduanya menjawab*, “*Kami datang dengan patuh.*” (QS. Fussilat: 11).⁹

Dalam kitab *al-Kashshāf*, makna penyandaran *zilzāl* (زلزال) kepada *dāmīr* ialah guncangan bumi atas dasar hikmah penciptaan yang dikehendaki Allah. Artinya, ia terjadi sangat kuat yang tidak ada yang lebih besar darinya. Hal ini serupa dengan ucapan: "Orang yang bertaqwa dihormati-nya, dan orang yang fasik dihina-nya." Maksud penyandaran kepada *dāmīr* “nya” dalam kalimat itu berarti pemutlakan kepada semua jenis yang pantas untuk dihormati dan dihina. Guncangan bumi dalam ayat pertama ini juga mencakup semua jenis guncangan dan segala sesuatu yang mungkin terjadi darinya.¹⁰

Gerak bumi itu terjadi di atas bumi, termasuk semua benda yang utuh dan yang tidak utuh, bersama dengan perantara yang membawanya. Ketika itu semuanya bergerak bersamaan dan disaksikan dengan penyaksian-penyaksian. Penyaksian itu berkaitan dengan orang-orang yang beriman pada akhirat dan orang-orang yang memiliki ilmu,

⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 416

⁸ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ Terjemahan Kementerian Agama 2019: *Kemudian Dia menuju ke langit dan (langit) itu masih berupa asap, lalu Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi, "Datanglah kamu berdua menurut perintah-Ku dengan patuh atau terpaksa."* *Keduanya menjawab*, “*Kami datang dengan patuh.*” (QS. Fussilat/43: 11)

⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 416

¹⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 416

meskipun mereka belum dikumpulkan secara sempurna kepada Allah sesuai dengan bentuk mereka, tetapi mereka telah dikumpulkan menuju Allah berdasarkan hati mereka.¹¹

Gerakan bumi, berdasarkan penjelasan Ṣadrā tadi, merupakan gerakan yang didorong oleh kehendak (*irādah*) dan akal, yang dimulai dari Allah dan berakhir kepada Allah, yang berlangsung dengan namanya sebagai tempat yang dituju, seperti QS. al-A'rāf/7:187.¹² Penjelasan Ṣadrā melalui al-Qur'an menjadi dalil baginya bahwa bumi mempunyai akal (*'aql*) dan kehendak (*irādah*), sebagaimana juga diungkapkan dalam QS. Fussilat/41:11¹³, Az-Zumar/39:69¹⁴ dan QS. Fussilat: 39.¹⁵

Menurut Ṣadrā, orang yang melihat dengan *baṣīrah* (penyaksian) cahaya hikmah yang benar, akan mengetahui bahwa setiap benda, baik yang keras maupun yang lembut, memiliki kehidupan, jiwa, dan akal. Karena itu, semua benda memiliki bentuk alami yang menjadi prinsip gerakannya.¹⁶ Setiap benda memiliki kemampuan untuk berbeda, terputus, dan berkembang biak. Ketika terjadi pemutusan dan perkembangbiakan, keberadaannya lenyap dan hubungannya terputus. Akan tetapi, tabiat benda itu memiliki kemampuan berubah dan berproses terus-menerus, sebagaimana yang telah dikonfirmasi dalam keadaannya. Karena itu, jiwa spiritual adalah penghubung dan penyatu benda-benda yang tercerai-berai itu. Kesatuan dan hubungan terdapat pada setiap benda, begitu juga dengan keberadaan dan kelangsungan

¹¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 417

¹² يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِلُهَا قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُفْتَنُ الْبَشَرَ إِنِّي لَمُتَّ مِثْلَهُمْ فَأَبْرَأُ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبُ مَا تَلْمِزُونَ Terjemahan Kementerian Agama 2019: Mereka (orang-orang kafir) bertanya kepadamu (Muhammad) tentang hari Kiamat, "Kapanakah terjadinya?" Untuk apa engkau perlu menyebutkannya (waktunya)? Kepada Tuhanmulah (dikembalikan) kesudahannya (ketentuan waktunya). (QS. al-A'rāf/7:187)

¹³ قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ Terjemahan Kementerian Agama 2019: Keduanya menjawab, "Kami datang dengan patuh. (QS. Fussilat/41:11)

¹⁴ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بُبُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكُنُوبُ وَجَاءَ السَّعْدُ وَالشُّهَدَاءُ وَفُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ Terjemahan: Bumi (padang Mahsyar) menjadi terang benderang dengan cahaya Tuhannya, buku (catatan amal) diberikan (kepada setiap orang), para nabi dan para saksi pun dihadirkan, lalu diberikan keputusan di antara mereka secara adil dan mereka tidak dizalimi. (Az-Zumar/39:69)

¹⁵ وَمِنْ آيَاتِكَ تَرَى الْآرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُخِي الْمَوْتَى مِنْهُ (39: 41) Terjemahan Kementerian Agama 2019: Sebagian dari tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah bahwa engkau melihat bumi kering dan tandus, kemudian apabila Kami menurunkan air (hujan) padanya, ia pun hidup dan menjadi subur. Sesungguhnya Zat yang menghidupkannya pasti dapat menghidupkan yang mati. Sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. (QS. Fussilat: 39).

¹⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

hidupnya, yang disebabkan oleh aliran sifatnya dan ketidakmungkinannya yang telah terjadi.¹⁷

Adapun eksistensi jiwa selalu beserta akal karena jiwa memiliki sifat dan tindakan yang berasal dari akal, serta dalam hakikat dan realitasnya merupakan akal. Oleh karena itu, Ṣadrā menegaskan bahwa bumi memiliki kehidupan jiwa dan memiliki kekuatan spiritual yang berefek. Menurutny, para filsuf membuktikan bahwa bumi memiliki kehidupan dengan pertumbuhan dan perkembangan-biakan pegunungan. Pegunungan adalah tumbuhan di dalam bumi, dan di dalam pegunungan terdapat banyak hewan dan mineral. Namun, semua itu sebenarnya terbentuk karena “pembicaraan” spiritual. Pembicaraan itu membentuk gambaran di dalam bumi. Pembicaraan itu adalah gambaran dari bumi yang melakukan tindakan. Karena itu, bumi tidak mungkin mati dan melakukan tindakan-tindakan yang sangat luar biasa itu, dan bila ia hidup maka pasti berjiwa.¹⁸ Apabila bumi yang dapat diindrai saat ini hidup—padahal menurut Ṣadrā ia hanya berhala, yakni tidak dapat berbuat apa-apa—maka sebenarnya bukti yang lebih kuat, bumi yang berakal itu hidup.

Argumentasi Ṣadrā dalam penafsiran hidupnya bumi ialah bahwa setiap sifat jasmani memiliki gambaran akal di dunia roh, yang disebut dengan istilah bentuk nurani (*al-Mithl an-Nūriyyah*) atau arketipe terpisah (*aṣ-Ṣuwar al-Mufāraqah*) menurut Plato. Mereka merupakan orang-orang yang menyaksikan arketipe itu sebagai penampakan nama-nama Allah swt..¹⁹ Mereka sama sekali tidak meragukan keberadaan arketipe itu, karena tidak ada sesuatu di alam ini kecuali memiliki penggerak, jiwa pengatur, dan akal penerangnya yang muncul dari arketipe atau nama-nama Tuhan itu. Semua hal bertasbih dengan memuji-Nya.²⁰

Gerak bumi itu merupakan bentuk gerak kehendak yang rasional (*irādiyyah—‘aqliyyah*). Ia tidak terjadi pada empat jenis aksiden, karena gerakan ini tidak terasa dan tidak bisa dirasakan oleh salah satu panca indra, melainkan gerakan ini adalah gerakan yang mandiri pada substansi. Akan tetapi, Ṣadrā sering menunjukkan makrifat spiritual yang perlu dialami untuk meyakini pemikirannya. Ia mengatakan:

Mereka (sebagian) yang terbatas pada pencarian pengetahuan dari para cendekia dan pemikir, tidak membenarkan prinsip Gerakan

¹⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

¹⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

¹⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 417

²⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 417

Substansi. Mereka tidak mampu memahami dengan jelas pemikiran dan pandangan dengan gerakan yang independen ini, karena pemahaman ini membutuhkan dukungan ilahi dan ilham nurani yang khusus bagi mereka yang telah mencapai pengetahuan dan tercerahkan oleh cahaya iman serta ma'rifah. Mereka itu telah melihat secara langsung melalui pengamatan bahwa asal-usul hakiki senantiasa bergerak menuju Allah Swt. secara moral dengan gerakan yang independen. Tidak ada sesuatu yang mendapatkan eksistensi kecuali terdapat pergerakan yang berkelanjutan menuju Allah swt..

Sepanjang penafsiran Ṣadrā, penggunaan epistemologi bercorak sufistik sangat kental, sehingga terkadang penjelasannya didasari oleh penyingkapan batiniah dibanding penjelasan rasional, walaupun dalam banyak bagian ia menyebutkan argumentasinya, seperti dalam konteks Gerak Bumi ini yang disebutkan di atas. Menurut Ṣadrā, hakikat Gerakan Substansi ialah selalu berpindah dari satu bentuk ke bentuk lainnya dan dari satu tingkat ke tingkat lainnya. Ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang gerakan dan perjalanan yang berkelanjutan.²¹

Begitu pula manusia. Ia selalu bergerak atas dorongan naluri untuk berubah dan berpindah dari satu bentuk ciptaan ke ciptaan lainnya, dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya, dan dari satu identitas ke identitas lainnya. Mereka yang mengalami perubahan identitas ini, tetap memiliki identitas yang konsisten sejak penilaian awal, dirinya sendiri sebagai yang ada pertama kali. Mereka memiliki identitas yang konsisten, tetapi senantiasa berubah dalam bentuk yang sama.²² Gerakan manusia ini disinggung dalam QS. Al-Infitar/82:6, QS. Al-Infitar/82:9, QS. Al-Baqarah/2:156, QS. Al-Anbiya'/21:93, dan QS. Fussilat/41:21.²³

Adapun Gerakan Kegunungan (*al-ḥarakah al-jabaliyyah*), yang menuju Allah dan akhirat, terjadi bagi orang yang beriman maupun kafir. Demikian juga, proses menuju penyusutan dan kematian alamiah tidak saling bertolak-belakang karena jiwa mengarah ke akhirat setelah fisik sempurna, sehingga jiwa menjauh dari tubuh secara bertahap. Setelah pelepasan itu mencapai totalitas, terjadilah kematian. Oleh

21 وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (النمل/27:88) Terjemahan Kementerian Agama 2019: *Engkau akan melihat gunung-gunung yang engkau kira tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan. (Demikianlah) penciptaan Allah menjadikan segala sesuatu dengan sempurna. Sesungguhnya Dia Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.* (An-Naml/27:88).

22 Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 417

23 Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 419

karena itu, proses menuju penyusutan dan kematian alamiah, bukan sebagaimana yang umum diketahui orang, yaitu kematian terjadi karena melemahnya potensi dalam yang pertama (tubuh) dan berakhirnya potensi dalam yang kedua (jiwa).²⁴

Ṣadrā menggambarkan Gerakan Substansial bumi dengan prinsip Gradasi Wujud. Menurutny, bumi beserta isinya senantiasa berubah dan bergerak dari hakikat indrawi rendah ke hakikat indrawi tinggi. Kemudian, ia bergerak setelah mengatasi tahap-tahap hakikat indrawi menuju hakikat-hakikat non-indrawi. Ia bergerak dari wujud terlemah dan sedikit pengaruhnya menjadi yang paling kuat dan paling berpengaruh. Ia naik tingkat dalam penyempurnaan dan berjalan melalui tahapan perilaku dan keadaan dari satu bentuk ke bentuk lainnya hingga akhirnya mencapai tahap perpindahan dan perjalanan dari substansi spiritual ke substansi rasional.²⁵ Ketika ia mencapai hadirat Allah Swt. dan alam Asma-Nya setelah alam bumi dan langit, ia akan menyatu dengan salah satu dari nama-nama-Nya:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾

(Ibrahim/14:48)

(yaitu) hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit. Mereka (manusia) berkumpul (di Padang Mahsyar) menghadap Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (Ibrahim/14:48)

Gerakan substansial bumi yang bersifat spiritual itu mengembalikan segala sesuatu di dalamnya dan hal-hal yang bersamanya menuju akhirat, kembali kepada Allah. Ayat yang mengafirmasi itu ialah QS. al-Hajj/22:5-7 dan QS. az-Zumar: 71-73.

2. Teleologi Gerak Bumi

وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

dan bumi telah mengeluarkan beban-beban berat (yang dikandung)nya,

Ayat kedua surah al-Zalzalah menegaskan lebih gamblang bahwa gerakan bumi tidak terjadi tanpa tujuan, tetapi proses menuju kesempurnaan. Artinya, gerak memiliki teleologi yang sesuai dengan

²⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 420

²⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 420

hikmah penciptaannya. Guncangan bumi itulah merupakan cara Allah menampakkan akhir dari segala bentuk potensi dan tabiat asli pada hari Kiamat. Pada hari itu perbuatan, tindakan, hati nurani, dan niat manusia terungkap dan mendapat balasan yang sesuai. Selain itu, ayat ini juga menunjukkan adanya pengumpulan (*al-hashr*) semua makhluk pada hari kiamat di bawah satu atap setelah tubuh mereka hancur. Dengan kata lain, terdapat permukaan bumi akan menjadi satu yang mencakup semua permukaan dari masa lampau hingga masa depan yang hanya dapat dipersepsikan melalui indera spiritual atau rasional.²⁶

Poin penting ayat ini ialah adanya teleologi esensial gerakan bumi. Artinya, bumi tidak bergerak tanpa arah. Gerakan, sebagai peristiwa yang berlangsung, juga tidak hampa dari suatu tujuan yang mengarahkannya. Ṣadrā mengatakan esensi gerakan itu untuk mencapai kesempurnaan, dan bergerak dari potensialitas menuju aktualitas. Ṣadrā mengatakan: *Kesempurnaan pertama bagi sesuatu terdapat dalam potensialitas itu sendiri* (كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة).²⁷ Karena itu guncangan bumi merupakan gerak aktualisasi seluruh potensi yang dimilikinya. Tujuan guncangan bumi ialah berakhirnya segala potensi dan munculnya akhir semua tabiat asli setiap individu dari kalangan manusia, jin dan setan yang berjiwa. Jiwa mereka akan merasa bahagia atau celaka pada hari kiamat. Penampakan itu terjadi bersama beban-beban (*athqāl*) mereka, sebagaimana barang bawaan rumah dan beban perjalanan.

Ṣadrā memahami *athqāl* bukan manusia itu sendiri atau harta-harta, tetapi sebagai perumpamaan bagi aktualisasi potensi seluruh alam. Keluarnya *athqāl* dari potensi alam yang mendorong gerakan bumi mirip dengan orang yang mengeluarkan barang-barangnya dari dalam rumah ke tempat yang terang dan menjadi tempat penyaksian, agar tampaklah sisi terang dan benar dari sifatnya serta perbedaan antara yang baik dan yang jahat. Pada hari itu, Allah membedakan antara yang jahat dan yang baik, sehingga perbuatan, tindakan, hati nurani, dan niat mereka terungkap, dan kemudian mereka mendapat balasan sesuai dengan apa yang mereka kerjakan, entah pahala atau siksa.²⁸ Semua ciptaan bertemu pada waktu yang sama di bawah atap yang sama tubuh dan tulang-

²⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 420

²⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 421

²⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 422

belulang mereka hancur. Menurut Ṣadrā, QS. al-Wāqī'ah/56:48 menunjukkan penolakan orang-orang atas kebangkitan seperti itu.²⁹

Ayat itu menunjukkan kemencakupan kekuasaan Allah, perhatian-Nya yang menggugah, dan hikmah-Nya yang niscaya. Tidak ada halangan atas kekuasaannya. Karena itu, Ṣadrā menganggap kekuasaan Allah dalam penciptaan akhirat sebenarnya bukan tanpa waktu atau tempat, tetapi menyatukan semua waktu dan tempat sekaligus ke dalam satu lokus. Allah meluaskan bumi pada hari itu dengan meluaskan semesta raya sejauh yang dia inginkan, sebagaimana disebutkan dalam riwayat tentang Rasulullah Saw.³⁰ dan QS. Al-Infitar/82:3-5.³¹

Jika ditinjau secara rasional, waktu itu selalu bersama dimensinya yang kontinu. Waktu merupakan entitas yang menjadi lokus kehidupan. Ia adalah gerakan yang berkesinambungan dengan ekstensinya yang memiliki identitas dan dimensi yang hadir di sisi Allah Swt. Bahkan, menurut Ṣadrā waktu merupakan waliyullah, seperti malaikat, para nabi, dan *syuhadā'*. Atas dasar itu, Ṣadrā menyatakan bahwa semua hal yang terkait dengan waktu dan gerakan akan hadir secara kolektif pada hari kiamat. Setiap detik permukaan bumi mengalami perubahan. Ketika bumi terikat dalam penjara ruang dan keterbatasan waktu, permukaannya hanya dapat menampung jumlah yang terbatas dari makhluk. Namun, pada hari kebangkitan ia akan mengosongkan dirinya dan memberi tempat kepada ciptaan yang baru yang berbeda. Permukaan bumi menjadi satu, saling terhubung, dan menyatukan semua wilayah bumi yang ada pada waktu tertentu sejak masa, dari awal penciptaan dunia hingga akhirnya. Apabila tirai terbuka dan rentang waktu maka semua permukaan ini tidak terhitung batasannya dan akan menjadi satu permukaan yang menampung semua makhluk sebagaimana pada hari kiamat. Penyaksian itu terjadi pada orang-orang yang melepaskan diri dari keterbatasan waktu dan ruang.³²

Bagi Ṣadrā, Perluasan atau penyatuan permukaan bumi hanya dapat dipersepsikan melalui “indera spiritual”. Perluasan permukaan bumi tidak dapat dipersepsi secara indrawi karena arah dan waktu

²⁹ (الواقعة/56: 48) وَأَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ٨ Terjemahan: *Apakah nenek moyang kami yang terdahulu (akan dibangkitkan pula)?*” (Al-Waqī'ah/56:48)

³⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 422. Hadis yang dimaksud Ṣadrā dikutip dari Mustadrak al-Hākim, Kitāb al-Ahwāl, Jilid 4, 575.

³¹ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ٣ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ٤ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمْتَ وَأَخَّرْتَ ٥ Terjemahan: *Apabila lautan diluapkan, dan apabila kuburan-kuburan dibongkar, setiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakan dan yang dilalaikan(-nya).* (Al-Infitar/82:3-5)

³² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 424.

tertentu juga sudah tidak ada dan indera material tidak dapat mempersepsinya. Demikian pula, jika totalitas sebagai satu kesatuan telah terpahami, ia tidak akan ditemukan secara indrawi, tetapi ada secara rasional. Hanya pikiran atau alat epistemologi lain yang dapat mempersepsi kondisi itu karena totalitas dunia itu secara keseluruhan tidak memiliki keadaan khusus atau indikasi sensorik, dan tidak memiliki arah atau tempat.³³ Eksistensi permukaan bumi dalam bentuk menyatu atas qudrah Allah telah merupakan argumentasi tersendiri, yang juga diperkuat oleh rasionalitas dan hati nurani.³⁴ Menurut Ṣadrā, kemampuan-Nya yang tidak dibatasi oleh apapun akan mengumpulkan semua makhluk dalam satu momen dalam satu lokus, berdasarkan QS. An-Nazi'at/79:14, QS. al-Haqqah/69:14, dan QS. Yasin/36:53.

Menurut Ṣadrā, ayat (وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا) menjelaskan tentang nasib manusia. Saat itu manusia baru menyadari adanya tujuan di balik guncangan bumi. Orang yang telah mati terbebas dan kehidupan baru datang. Ṣadrā menggambarkan bahwa pada hari kiamat, kehadiran semua makhluk akan mengungkapkan gerakan bumi dan guncangan-guncangan yang terjadi, saat fakta-fakta dan rahasia-rahasia terungkap.³⁵

Pernyataan ini dapat dianggap sebagai ungkapan perasaan yang sejalan dengan apa yang dinyatakan. Artinya, keberadaan manusia mengungkapkan kondisi-kondisi yang terjadi pada bumi selama guncangan bumi, termasuk situasi yang sulit dan mengerikan. Ini terjadi pada tiupan kedua, ketika bumi mengeluarkan apa yang ada di dalamnya dan membangkitkan orang mati menjadi hidup. Dalam hal ini, manusia menyadari bahwa tujuan di balik guncangan bumi ini adalah agar orang mati dapat keluar dari rahim bumi hidup, seperti bayi yang lahir dari rahim ibunya ketika ia mengalami kegelisahan dan ketidaksenangan. al-Qummi meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

إِذَا انْقَطَعَ الرِّزْقُ الْمَقْدُورُ لِلْوَلَدِ مِنْ سِرَّةِ أُمِّهِ زَجَرَهُ الْمَلَكُ زَجْرَةً،
فَانْقَلَبَ فُرْعَانًا مِنَ الرَّجْرَةِ، فَصَارَ رَأْسُهُ قَبْلَ الْفَرْجِ، فَإِذَا وَقَعَ إِلَى الْأَرْضِ
دَفَعَ إِلَى هَوْلٍ عَظِيمٍ.

Jika rezeki yang ditentukan bagi anak terputus dari perut ibunya, malaikat akan menegurnya dengan keras. Ia akan berbalik ketakutan

³³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 424

³⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 424

³⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 424

*karena teguran itu, sehingga kepalanya berada di depan jalan kelahiran. Ketika jatuh ke tanah, ia berada pada keadaan yang mengerikan*³⁶

Ṣadrā memaknainya sebagai kehadiran semua makhluk pada hari kiamat dan pengumpulan jiwa manusia kepada Allah setelah berakhirnya proses perkembangannya yang bertahap dan setelah berakhirnya kehidupan duniawinya yang diawali dengan pembentukan materi dan perubahan bumi serta evolusi yang berkelanjutan, akan mengungkapkan gerakan-gerakan bumi dan guncangan-guncangan yang terjadi. Karena

³⁶ Riwayat lengkapnya berikut ini: "Dikisahkan oleh Muhammad ibn Ali al-Kufi dari Ismail ibn Mihran dari Murazim dari Jabir ibn Yazid dari Jabir ibn Abdullah al-Anshari, yang mengatakan: Rasulullah (saw) bersabda: Ketika janin berada di dalam rahim ibunya, wajahnya menghadap ke belakang ibunya jika itu laki-laki, dan wajahnya menghadap ke perut ibunya jika itu perempuan. Tangannya berada di pipinya, dan dagunya berada di lututnya, menyerupai seseorang yang bersedih, terkekang dalam ruang dari pusar sampai pusar ibunya. Melalui pusar itu, ia menerima makanan dan minuman dari ibunya hingga waktu yang ditentukan untuk kelahirannya. Kemudian Allah Yang Maha Kuasa mengutus seorang malaikat kepadanya yang menuliskan di dahinya apakah ia akan menjadi sengsara atau bahagia, seorang yang beriman atau kafir, kaya atau miskin. Malaikat itu juga mencatat umur hidupnya, rezekinya, penyakitnya, dan kesehatannya. *Ketika rezeki yang ditentukan dari pusar ibunya terputus, malaikat itu memberi peringatan kepadanya, dan ia berbalik ketakutan, dengan kepala menghadap saluran kelahiran. Ketika jatuh ke tanah, ia dilemparkan ke dalam lubang besar dan mengalami siksaan yang hebat.* Jika angin menyentuhnya atau jika ia disentuh oleh tangan, ia merasakan rasa sakit yang sangat besar. Kulitnya kekurangan nutrisi, dan ia tidak dapat memberi makan dirinya sendiri. Ia menjadi haus, tetapi tidak dapat minum. Ia menderita dan tidak dapat mencari pertolongan. Kemudian Allah Yang Maha Pemurah, Maha Penyayang, dan Maha Pengasih, melindunginya dari panas dan dingin yang intens dengan diri-Nya sendiri. Ia hampir mengorbankan dirinya sendiri dengan rohnya sendiri. Ia mencapai tingkat kasih sayang di mana ia tidak peduli apakah ia lapar ketika ia kenyang, haus ketika ia sudah terpuaskan, atau telanjang ketika ia sudah berpakaian. Allah Yang Maha Kuasa telah menetapkan rezekinya di payudara ibunya, dengan satu memberikan minumannya dan yang lain memberikan makanannya. Jadi ketika ia disusui, Allah Yang Maha Kuasa memberinya rezeki harian, sebagaimana yang telah ditetapkan-Nya. Ketika ia mencapai kedewasaan, ia memahami urusan keluarga, kekayaan, keinginan, dan keserakahan, dan meskipun demikian, ia menghadapi bencana, penyakit, dan cobaan dari segala penjuru. Para malaikat membimbing dan mengarahkannya, sementara setan-setan menyesatkannya dan menggoda. Ia berada di ambang kehancuran kecuali jika Allah Yang Maha Kuasa menyelamatkannya. Allah Yang Maha Tinggi telah menyebutkan kedudukan manusia dengan berbagai penghormatan dalam Kitab-Nya, dan menjadikannya khalifah di bumi-Nya." Hadis No. 5900 dalam Muhammad bin 'Ālī bin Babawiyh, *Man Lā Yaḥduruhu al-Faqīh* (Qom: Daftar Intishārat al-Islāmi, 1413 H), Jilid 4, 412—413.

hari itu merupakan hari ketika tirai terangkat dan fakta-fakta terungkap dan rahasia-rahasia terungkap.³⁷

3. Pembicaraan Bumi

Ṣadrā berpendapat bahwa bumi itu berbicara dengan pembicaraan dalam makna hakiki. Makna asli “bicara” adalah pengungkapan hal yang tersembunyi dan penyingkapan hal-hal yang tertutup dengan kehendak dari pembicara, baik itu melalui bahasa atau tanpa bahasa, seperti perkataan Allah dan malaikat.³⁸

Ṣadrā mengemukakan tahap-tahap dalam pembicaraan (التحديث) bumi. *Pertama*, bumi berbicara tentang rincian penciptaan Allah pada hari kiamat, hikmah, dan tujuan di balik setiap ciptaan. Saat itu Allah menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati, sehingga mereka mendengarkan pembicaraan bumi.³⁹ Tampaknya, pengertian Sadra itu secara tidak langsung sama saja bahwa pembicaraan bumi adalah mengungkapkan tujuan-tujuan penciptaan dan kejadian akhir (*lisān al-Maqāl*) dengan pembicaraannya secara kondisional (*lisān al-hal*).

Kedua, bumi berbicara melalui dirinya berdasarkan wahyu yang disampaikan oleh Allah. Saat itu, semuanya diberikan kemampuan berbicara, baik secara aktual maupun potensial. Kemudian, potensi berbicaranya bumi teraktualisasi melalui gerakan spiritual. Ṣadrā mengafirmasi aktualisasi pembicaraan itu berdasarkan QS. Tāhā/20: 50.

Petunjuk ilahi dalam QS. Tāhā/20: 50 yang Allah pergunakan untuk mengarahkan makhluk-Nya menuju rahmat-Nya dan mendorong hamba-hamba-Nya menuju keridhaan-Nya, merupakan aktualisasi potensi bagi semua ciptaannya. Pembicaraan itu terjadi setelah menjadikan setiap ciptaan memiliki jiwa kemanusiaan. Artinya, makhluk selain manusia dapat menjadi setara dan mempunyai kemampuan seperti manusia setelah teraktual ke dalam “Pintu Kemanusiaan” dalam term Ṣadrā.⁴⁰

³⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 425

³⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7,426

³⁹ فالأول بأن ينكشف عنها يوم القيامة دقائق صنع الله فيها و عجائب حكمته في خلقها و العايات التي و أما الثاني فبعد صيرورتها جوهرًا ناطقًا أنطقه الله الذي أنطق كل شيء، خلقت لأجلها و سبقت إليها و بعثت لها إذما من شيء إلا و هو ناطق- إما بالفعل أو بالقوة- فتخرج من حد القوة إلى حد الفعل بالحركة الاستكمالية المعنوية التي مزّت إليه الإشارة، كما قال جل ذكره: الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى *Lihat: Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7,426

⁴⁰ فهذه الهداية الإلهية هي التي يخرج الله بها الخلائق إلى رحمته و يسوق بها عباده إلى رضوانه، و *Lihat: Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7,426

“Pintu Kemanusiaan” dan jalan lurus ialah petunjuk ilahi. Semua hal teraktual menuju Allah dan *tidak ada satu makhluk pun kecuali Allah yang menggenggam ubun-ubunnya* (QS. Hūd/11:56).⁴¹ Sesungguhnya Tuhanku berada di atas jalan yang lurus. Setiap binatang di dunia ini berjalan, memiliki kehidupan, serta tasbih khusus. Allah mengingatkan mereka dengan nama khusus yang membuatnya berjalan beriringan dengan kebenaran. Demikianlah halnya dengan pemilik ilmu pengetahuan dan para saksi.⁴² Atas dasar itu, semua makhluk akan menjadi manusia. Kemudian, Allah menggenggam ubun-ubunnya lalu memberikannya nama-nama.⁴³ Dari sisi itu, semua orang akan mendapat petunjuk dan kesesatan yang diperoleh sebenarnya sebetulnya penyimpangan dari jalan yang semestinya. Karenanya, rahmat Allah itu luas dan meliputi segala sesuatu, sementara kemurkaan-Nya tidak selamanya. Pada akhirnya, setiap ciptaan kembali kepada rahmat-Nya yang telah meliputi segala sesuatu.⁴⁴

بَانَ رَبِّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

Karena sesungguhnya Tuhanmu telah memerintahkan (yang sedemikian itu) padanya.

Ayat ini menggambarkan bahwa wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. merupakan kabar-kabar yang disampaikan kepada bumi. Pada hari kiamat, bumi dan makhluk-makhluknya akan menjadi saksi atas perbuatan manusia, dan kesaksian ini akan terungkap melalui pendengaran, penyaksian, dan kulit manusia. Begitu pula, bumi, gunung, dan langit akan memberikan kesaksian dengan cara yang khusus bagi masing-masingnya.⁴⁵

Huruf "bi" (ب) dalam ayat ini memiliki makna sebab dan terkait dengan "tahadduth" (تَحَدَّثَ) yang berarti memberitahukan. Artinya,

⁴¹ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذُ بِنَاصِيَتَيْهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٦ (QS. Hūd/11:56) Terjemahan Kementerian Agama 2019: *Sesungguhnya aku bertawakal kepada Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Tidak satu pun makhluk yang bergerak (di atas bumi) melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya (menguasainya). Sesungguhnya Tuhanku di jalan yang lurus (adil).* (QS. Hūd/11:56)

⁴² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 426.

⁴³ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذُ بِنَاصِيَتَيْهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ Terjemahan Kementerian Agama 2019: *Sesungguhnya aku bertawakal kepada Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Tidak satu pun makhluk yang bergerak (di atas bumi) melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya (menguasainya). Sesungguhnya Tuhanku di jalan yang lurus (adil)* dalam QS. Hud/11:56.

⁴⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 427.

⁴⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 428—429.

wahyu Tuhanmu, wahyu yang Dia berikan kepadanya, yaitu kepada Nabi Muhammad saw. untuk memberitahukan kepada bumi dengan izin Allah dari tempat-tempat yang dapat berbicara dan menyampaikan informasi, melalui organ-organ ucapan dan komunikasi, serta melalui pengamatan dan pemberitahuan. Hal ini sesuai dengan bentuk kesempurnaan yang bersifat metafisis dan tujuan-tujuan pengembangan yang mengarah pada penciptaan kedua, yaitu penciptaan roh dan jiwa serta tempat pemberian balasan atas perbuatan dan gerakan.⁴⁶

Seperti halnya bumi memberitahukan pada hari itu melalui persaksian tangan, kaki, dan kulit atas perbuatan mereka. Sebagaimana perbuatan manusia dan tindakan yang dilakukan oleh individu-individu manusia selama mereka berada di dunia ini akan memanifestasikan diri mereka pada hari akhirat dalam bentuk-bentuk dan wujud-wujud yang ditentukan oleh akhlak dan niat yang berkembang dari pengulangan perbuatan dan tindakan tersebut. Dan berdasarkan hal itu, pendengaran mereka, penyaksian mereka, dan kulit mereka akan menjadi saksi atas apa yang telah mereka kerjakan.⁴⁷

Demikian juga, guncangan bumi, gunung, dan langit yang terbelah, masing-masing memberikan kesaksian dengan bahasa yang khusus untuknya dan mengungkapkan keadaan dan tindakannya melalui pengucapan yang dapat dirasakan atau dengan pemahaman yang diberikan Allah kepadanya dan dinyatakan olehnya.⁴⁸

4. Keluarnya Manusia

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ

Pada hari itu manusia keluar dari kuburnya dalam keadaan berkelompok-kelompok, untuk diperlihatkan kepada mereka (balasan) semua perbuatannya.

Keluarnya manusia (يَصْدُرُ النَّاسُ) artinya manusia keluar dari kuburan mereka dan tubuh-tubuh fisik mereka muncul karena Allah. Seperti dalam firman-Nya: "Maka tiba-tiba mereka keluar dari kuburnya kepada Tuhan mereka dengan tergesa-gesa." (QS. Yaasin: 36:51), dan firman-Nya: "Pada hari mereka keluar dari kuburnya dengan segera, seakan-akan mereka menuju tiang-tiang (tempat kumpul)." (QS. Al-Mu'minun: 23:44). Mereka bangkit dari keadaan materi dan diberikan

⁴⁶ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 428.

⁴⁷ QS. Fushshilat: 41/21

⁴⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 428

bentuk metafisis oleh Allah untuk memasuki dunia akhirat, sebagaimana firman-Nya: "Maka mereka keluar berbondong-bondong menuju Allah." (QS. Ibrahim: 14:21). Mereka keluar secara terpisah dalam berbagai macam.⁴⁹

Ayat tersebut menjelaskan bahwa pada hari kiamat, manusia akan dikumpulkan dan dibedakan berdasarkan perbuatan, niat, keyakinan, dan karakteristik mereka. Mereka akan ditempatkan dalam kelompok-kelompok yang sesuai dengan perbuatan mereka, baik itu kelompok yang mulia, kelompok hewan, atau kelompok yang dihukum. Setiap individu akan menunjukkan ciri-ciri yang sesuai dengan sifat dan kekuatan batin yang mendominasi mereka. Meskipun manusia tampak serupa di dunia fisik, perbedaan yang hakiki akan terungkap saat mereka dibangkitkan.

Mereka akan dikumpulkan di tempat-tempat yang berbeda sesuai dengan perbuatan, tindakan, niat, dan keyakinan mereka. Ada yang ditempatkan dalam kelompok-kelompok yang mulia.⁵⁰ Ada pula yang ditempatkan dalam kelompok-kelompok hewan.⁵¹ Ada pula yang diikat dengan belunggu dan rantai, lalu diseret ke dalam air yang mendidih dan kemudian menuju neraka.⁵²

Secara keseluruhan, setiap individu akan dikumpulkan sesuai dengan usahanya dan hasil akhir perbuatannya. Apa yang dicintai oleh seseorang di dunia dan dia lakukan untuk mencapainya akan mengikutinya hingga akhirat.⁵³ Sebagaimana disebutkan dalam hadis: "Andai seseorang mencintai batu, dia akan dikumpulkan bersamanya." Jika perbuatan-perbuatan berulang, maka akan terjadi manifestasi dan munculnya ciri-ciri yang sesuai. Setiap manifestasi dan karakteristik psikis yang mendominasi batin seseorang akan tercermin dalam bentuk yang sesuai di akhirat, sebagaimana firman-Nya: "Katakanlah, 'Setiap orang beramal menurut keadaannya masing-masing'." (QS. Al-Isra: 17:84). Tidak diragukan lagi bahwa perbuatan para pendosa yang dijatuhkan dan direncanakan sesuai dengan hasrat yang terbatas yang ada

⁴⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 429

⁵⁰ *يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا* Terjemahan: (Ingatlah) suatu hari (ketika) Kami mengumpulkan orang-orang yang bertakwa (menghadap) kepada (Allah) Yang Maha Pengasih sebagai rombongan yang terhormat (Maryam/19:85)

⁵¹ *وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا* Terjemahan: dan Kami menggiring para pendurhaka ke (neraka) Jahanam dalam keadaan dahaga. (Maryam/19:86)

⁵² *إِذْ الْأَغْلُلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ* Terjemahan: ketika belunggu dan rantai (dipasang) di leher mereka, seraya mereka diseret (Gafir/40:71)

⁵³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 430

pada mereka dalam tingkat-tingkat hewan, dan pemikiran mereka terbatas pada tujuan-tujuan binatang atau buruan yang mendominasi jiwa mereka.⁵⁴ Oleh karena itu, tidak diragukan lagi bahwa mereka akan dikumpulkan dalam bentuk binatang yang sesuai dengan perbuatan dan karakteristik mereka.⁵⁵

Manusia memiliki dua aspek: aspek fisik dan aspek rohani. Dalam aspek fisiknya, manusia memiliki jenis dan batasan yang sama, tetapi dalam aspek rohaninya, tergantung pada variasi dan bentuknya, ada banyak jenis manusia.

Perbedaan tampilan manusia saat keluar dan dibangkitkan disebabkan oleh dua sisi jiwa manusia, yaitu sisi potensial dan sisi aktualitas. Dari segi aktualitas, jiwa manusia memiliki bentuk yang melebihi materi fisiknya. Dalam hal ini, ada satu perintah yang merupakan prinsip pemisahan manusia dari semua makhluk hidup lainnya. Dari segi potensialitas, jiwa manusia memiliki potensi yang memendam setiap sifat dan bentuk dalam jiwa. Ketika potensi jiwa menguat dan teraktual, sifat dan bentuk jiwa akan muncul. Kedua sisi ini tidak menggandakan dirinya sendiri atau memerlukan materi dan bentuk karena mereka berasal dari dua asal yang berbeda. Apapun bentuk dalam penciptaan ini adalah materi penciptaan kedua, sehingga dapat dianggap sebagai perantara antara dua sisi, menjadi penghalang antara dua dunia, dan menjadi batas antara dua lautan. Dalam hal ini, ada pintu yang mengarah ke dalamnya, yang penuh dengan rahmat, dan tampak dari luar adalah siksa. Karena makna ini, beberapa filsuf menyebutnya *Tirāz 'Ālam al-Amr*, yaitu alam yang berada di akhir alam kebendaan dan awal dari alam spiritualitas.⁵⁶

Atas dasar itu, manusia memiliki tampak yang serupa. Namun, ketika jiwa-jiwa keluar dari daya materi dengan teraktualnya bentuk-bentuk spiritual batiniah, akan tampak ragam sifat dan daya asli yang terpendam pada jiwa tersebut. Ada yang memiliki sifat-sifat hewan, predator, setan, atau malaikat yang dominan, karena manusia tergabung dari daya intelektual, daya imajinasi dan daya emosional.⁵⁷ Semua daya terpusat dalam diri manusia. Sebagian daya itu juga dimiliki oleh malaikat, setan, hewan, dan binatang. Oleh karena itu, ketika daya itu teraktual, dan daya menjadi bentuk, keyakinan dan rahasia terungkap,

⁵⁴ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 430

⁵⁵ Sebagaimana firman Allah: "Dan (ingatlah) tatkala binatang-binatang buas dikumpulkan." (QS. At-Takwir: 81:5) .

⁵⁶ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 431

⁵⁷ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 431

niat dan hati tersingkap, hal yang berada di dalam kuburan tersebar, atau di dalam dada terungkap.

Setiap orang pada hari kiamat akan menjadi hewan dari binatang jika sifat dan keinginan dan nafsu dominan dalam dirinya. Ia akan boleh jadi menjadi salah satu dari binatang, jika dominan dalam sifat tipu daya, penipuan, kesombongan, dan sejenisnya dari dorongan jiwa setan. Bahkan, ia akan menjadi setan dari setan, jika dominan dalam sifat tipu daya, penipuan, kesombongan, dan sejenisnya dari dorongan jiwa setan. Sebaliknya, ia akan menjadi malaikat, jika akalnya dominan, dirinya terbebas dari fisik, dan jiwanya kosong dari penyakit.⁵⁸

Jadi setiap individu, meskipun tampak serupa dalam dunia nyata, realitas batin saat mereka dibangkitkan hakikatnya berbeda. Batasan antara manusia dan bukan ialah realitas jiwanya. Tidak hanya berbeda karena manusia itu tumbuh, merasakan, berkhayal, dan berpikir. Akan tetapi ini pembeda manusia dan bukan ialah logika dan akal yang menggerakkan dirinya. Daya itu menjadi materi bentuk spiritualnya yang satu. Dirinya akan mendapatkan definisi baru, walau tidak memadai untuk menjadi pemisahan atau bentuk kebenaran yang berbeda, tetapi dapat menjadi jenis atau materi dari berbagai kebenaran. Hal ini diperhitungkan karena penunjukan dan pencapaian dalam yang pertama, dan keraguan dan kekurangan dalam yang kedua. Jiwa adalah gambaran yang lengkap dari tubuh-tubuh fisik duniawi ini, dan materi yang bereaksi terhadap bentuk spiritual dan perkembangan sekunder. Makna itu adalah kebenaran yang tetap dan pasti menurut ahli *mukāshafah* yang didukung oleh ayat dan riwayat.⁵⁹

Menurut Ṣadrā, ayat-ayat al-Qur'an⁶⁰ menuturkan bahwa manusia adalah satu dalam hakikatnya dalam penciptaan dunia, tetapi berbeda dalam realitasnya dalam penciptaan dunia lain. Penciptaan kedua manusia ialah hasil dari perbuatan, keyakinan, kepemilikan.⁶¹

Dari segi ini, ada ayat-ayat yang menunjukkan tentang reinkarnasi, yang maksudnya adalah perpindahan jiwa. Ini telah ditafsirkan oleh ahli-penganut reinkarnasi sebagai perpindahan jiwa-jiwa ke tubuh binatang

⁵⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 431

⁵⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 432

⁶⁰ 'Manusia tidaklah kecuali satu umat saja, kemudian mereka berbubar' (Q.S. Yunus (QS. 10:19); 'Jika Allah menghendaki, tentulah Dia menjadikan kamu satu umat saja, tetapi Dia menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk siapa yang dikehendaki-Nya' (QS. An-Nahl/16:93); dan 'Pada hari ketika mereka ditiup sangkakala, maka datanglah mereka berbondong-bondong' (QS. An-Nazi'at 79:18).

⁶¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 433

ciptaan yang lain. Dalam tinjauan hadis, Ṣadrā mengutip beberapa hadis yang dijadikan dalil fisikalisasi perbuatan manusia di akhirat. Hadis-hadis itu ialah sebagai berikut:⁶²

يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى صُورِ نِيَّاتِهِمْ.

Manusia dikumpulkan pada Hari Kiamat dalam bentuk gambaran niat mereka.

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: "يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى وُجُوهِ مُخْتَلِفَةٍ

Manusia dikumpulkan dengan wajah-wajah yang berbeda.

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي صِفَةِ أَقْوَامٍ: "إِخْوَانُ الْعَلَانِيَةِ أَعْدَاءُ السَّرِيرَةِ.

أَلْسِنَتُهُمْ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَقُلُوبُهُمْ أَمْرٌ مِنَ الصَّبْرِ، يَلْبَسُونَ لِلنَّاسِ

مَسْوِكَ الْكَبَاشِ مِنَ اللَّيْنِ، وَقُلُوبُهُمْ كَقُلُوبِ الذَّنَابِ

Rasulullah saw bersabda tentang sifat sekelompok orang: *Ikhwān al-‘Alāniyyah* adalah musuh keteguhan, lidah mereka lebih manis daripada madu, dan hati mereka lebih keras dari kesabaran. Mereka mengenakan topeng kelembutan kepada orang lain, sedangkan hati mereka seperti hati serigala.

Hadis-hadis tersebut mengindikasikan bahwa penampilan luar dan hakikat batin manusia dapat berbeda, dan ini banyak terjadi pada umat Islam.⁶³ Anda melihat gambaran jiwa, tetapi di dalamnya ada gambaran yang berbeda seperti malaikat, setan, anjing, singa, serigala, monyet, babi, dan sebagainya, seperti yang terjadi pada keturunan Bani Israel seperti yang dinyatakan oleh Allah dalam QS. Al-Maidah/5: 60⁶⁴ dan Al-Baqarah/2: 65.⁶⁵

Ṣadrā menjelaskan melalui ayat-ayat tentang perbedaan transformasi fenomena dalam bentuk yang dapat diterima yang terjadi

⁶² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 434

⁶³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 435

⁶⁴ قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ (المائدة/5: 60) Terjemah: *Katakanlah (Nabi Muhammad), "Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang sesuatu yang lebih buruk pembalasannya daripada itu di sisi Allah? (Yaitu balasan) orang yang dilaknat dan dimurkai Allah (yang) di antara mereka Dia jadikan kera dan babi.*

⁶⁵ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (البقرة/2: 65) Terjemah: *Sungguh, kamu benar-benar telah mengetahui orang-orang yang melakukan pelanggaran di antara kamu pada hari Sabat, lalu Kami katakan kepada mereka, "Jadilah kamu kera yang hina!"*

pada umat Musa dan reinkarnasi dalam bentuk yang mustahil yang diajarkan oleh penganut reinkarnasi.⁶⁶ Menurut mereka, kekeliruan pendapat mereka, dan ini juga merupakan bagian dari ilmu-ilmu mulia yang khusus bagi Ahlulquran, yang merupakan hamba-hamba Allah yang teriskelompokewa seperti yang disebutkan dalam hadis sebelumnya.⁶⁷

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ قَالُوا لَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٠﴾ (الانعام/6:30)

Seandainya engkau (Nabi Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan kepada Tuhannya (tentulah engkau melihat peristiwa yang luar biasa). Dia berfirman, "Bukankah (kebangkitan) ini benar?" Mereka menjawab, "Sungguh benar, demi Tuhan kami." Dia berfirman, "Rasakanlah azab ini karena kamu selalu kufur (kepadanya) (QS. Al-An'am/6:30)

Dikatakan bahwa ini adalah balasan atas perbuatan mereka, tanpa perlu dijelaskan, karena mereka yang memiliki pemahaman yang benar menyadari bahwa gambaran-gambar batin adalah gambaran perbuatan hati dan niat-niat batin. Gambaran-gambaran ini, baik yang menyakitkan seperti yang dirasakan oleh orang-orang yang sengsara, atau yang menyenangkan seperti yang dirasakan oleh orang-orang bahagia, saat ini ada di dalam setiap jiwa manusia, meskipun tersembunyi dan tidak terlihat oleh mata, tidak ada tanda-tanda yang mengungkapkannya karena kelemahannya dan ketidakmampuannya, tetapi tempat munculnya, kelezatannya, dan pemahamannya adalah di alam akhirat. Tidak ada perbedaan antara mereka dalam dunia ini dan akhirat, kecuali dalam hal ketidakterlihatan dan keterlihatan.⁶⁸ Manusia akan keluar dari kubur mereka dan tubuh mereka. Mereka akan bangkit pada hari kiamat bercerai-berai dalam bentuk dan penampilan yang berbeda-beda. Mereka

⁶⁶ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 435.

⁶⁷ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 434—435.

⁶⁸ وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُرِيدُنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابُ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أُخْلِصَهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَاصِرًا وَلَا يَنْظُرُ رَبُّكَ أَحَدًا ۚ (الكهف/18:49) Terjemahan: Diletakkanlah kitab (catatan amal pada setiap orang), lalu engkau akan melihat orang yang berdosa merasa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya. Mereka berkata, "Betapa celaka kami, kitab apakah ini, tidak meninggalkan yang kecil dan yang besar, kecuali mencatatnya." Mereka mendapati (semua) apa yang telah mereka kerjakan (tertulis). Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun. (Al-Kahf/18:49)

akan menyaksikan gambaran amal, tujuan, dan balasan. Mereka akan diberi pahala atau dihukum sesuai dengan itu.⁶⁹

5. Penyaksian Perbuatan

Dalam ayat *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* menunjukkan bahwa setiap orang akan melihat hasil perbuatan mereka sendiri di dunia ini pada Hari Kiamat. Segala perbuatan baik atau buruk akan terungkap dan diperlihatkan kepada mereka. Allah tidak akan menganiaya siapapun, dan setiap perbuatan akan mendapatkan balasan yang sesuai. Ada empat kelompok orang: kelompok pertama adalah orang-orang yang memiliki keyakinan dan akan didekatkan kepada Allah, kelompok kedua adalah orang-orang yang selamat dan memiliki prasangka baik kepada Tuhan mereka, kelompok ketiga adalah orang-orang yang penuh keraguan dan permusuhan, dan kelompok keempat adalah orang-orang yang dalam kebodohan dan kegelapan. Dampak dari perbuatan dan perkataan seseorang dalam hati dan jiwa setara dengan tulisan yang terukir dalam lembaran. Ada malaikat yang mencatat perbuatan baik dan buruk setiap orang. Malaikat mengilhami kebaikan, sementara setan mengilhami kejahatan. Perbuatan dan ucapan yang memiliki dampak jangka panjang akan memperoleh keabadian dan kekokohan. Allah akan memberikan balasan yang adil sesuai dengan perbuatan seseorang.⁷⁰

Ṣadrā mengartikan "dharrah" sebagai semut kecil. Selain itu dia juga mengutip pengertian "dharrah" sebagai debu yang terlihat di sinar matahari yang tersebar di udara. Layaknya ketika kita melihat debu yang halus dan hampir tak terlihat, tetapi ia terdeteksi dalam cahaya matahari yang menerobos melalui jendela atau celah kecil.⁷¹

Dalam konteks balasan, setiap individu akan menghadapi konsekuensi perbuatannya di dunia ini sekecil "dharrah". Semua hal yang tersembunyi diungkapkan dan dikelompokkan. Mereka akan menemukan bahwa segala perbuatan mereka telah dicatat dalam kelompok-bangan amal dan buku catatan yang tidak akan mengabaikan hal apapun, baik yang kecil maupun yang besar.

Dalam keadaan bangkit nanti, lembaran-lembaran amal akan dihamparkan dan buku-buku terhambur karena lembaran amal, kitab-kitab hati, papan-papan jiwa, dan pena-pena pikiran semuanya tersimpan

⁶⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 436

⁷⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 437

⁷¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 437

di sini, terlipat dan tersembunyi dari pandangan di dunia, tetapi akan terbuka dan terbaca pada hari kiamat, terungkap kepada pandangan. Seperti halnya publikasi dunia ini yang terlipat di akhirat, karena roh-roh saat ini tenggelam dalam tubuh-tubuh ini, sedangkan pada hari kiamat berbeda dengan keadaan ini, semua yang bisa dipahami manusia saat ini dengan indera-indera dan diketahui dengan anggota tubuh dan alatnya, meninggalkan kesan pada jiwa dan dikumpulkan dalam lemari informasinya.⁷²

Kesan pada jiwa itu merupakan buku yang hari itu tersembunyi dari penyaksian dan indera, sehingga ketika tabirnya terangkat dan penutupnya dihilangkan, debu alam semesta ini terhapus dari hati dan jiwa. Semua yang telah dilakukan oleh seseorang, baik itu kebaikan sekecil apapun atau kejahatan sekecil apapun, akan terungkap dan diperlihatkan kepadanya pada Hari Kiamat.⁷³ Allah tidak akan menganiaya siapapun, dan segala perbuatan akan mendapatkan balasan yang pantas.⁷⁴

Menurut Ṣadrā, terdapat empat kelompok ketika manusia dikeluarkan dan dibangkitkan di akhirat. *Kelompok Pertama*, dari orang-orang yang memiliki bukti dan keyakinan, mereka adalah yang pertama dan terdepan, mereka adalah yang didekatkan kepada Allah. Derajat mereka berada di tempat yang paling tinggi, dan kitab-kitab mereka ada dalam lembaran-lembaran yang dimuliakan, terjaga dari perubahan dan pengubahan. Hanya orang-orang yang suci dari noda alamiah yang dapat menyentuhnya. Sebaliknya, itu adalah Al-Quran yang mulia dalam loh yang terjaga, terjauh dari sentuhan setan-setan yang sesat. *Kelompok Kedua*, adalah orang-orang yang selamat. "Kesejahteraan bagimu dari golongan kanan." (QS. 56:91) dan memiliki prasangka baik kepada Tuhan mereka.⁷⁵ "Maka barangsiapa yang diberikan kitabnya dari sebelah kanannya, maka dia akan mengatakan, 'Baca kitabku! Sesungguhnya aku yakin akan memperoleh perhitungan (amal) yang baik.' Maka dia akan berada dalam kehidupan yang memuaskan di surga yang tinggi." (QS. 69:19-22). *Kelompok Ketiga* adalah orang-orang yang penuh keraguan, penolakan, dan permusuhan terhadap orang-orang yang beriman dan munafik. Mereka adalah mereka yang mendustakan hari

⁷² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 438

⁷³ *Inilah Kitab Kami yang menyampaikan kepadamu dengan sebenar-benarnya. Sesungguhnya Kami telah mencatat segala sesuatu yang kamu kerjakan.* (QS. 45:29).

⁷⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 439

⁷⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 440

pembalasan.⁷⁶ Sebagaimana firman Allah: “Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang dahulu mereka kerjakan telah menutupi hati mereka.” (QS. 83:14-15). Tidak ada buku bagi orang munafik di hari kiamat, karena buku mereka adalah yang mereka lemparkan di belakang punggung mereka dan membeli dengan harga yang sedikit. Pendamping mereka hanyalah setan dengan bisikan-bisikan, imajinasi yang sesat, dan tipu daya palsu: “Barangsiapa yang menjauhkan diri dari peringatan Ar-Rahman, kami adakan setan bagi yang menjadikannya teman.” (QS. 43:36). *Kelompok Keempat* adalah orang-orang yang dalam kebodohan dan kegelapan, terbakar oleh api hawa nafsu, hati mereka disegel dan mata mereka ditutup oleh penghalang.⁷⁷ Mereka akan mendapatkan siksaan yang pedih. Mereka adalah orang-orang yang paling rendah derajatnya, dan buku mereka ada dalam penjara.⁷⁸

Dasar dari setiap kebahagiaan adalah pengetahuan dan keyakinan, dan asal dari setiap keburukan adalah ketidaktahuan tentang Allah dan hari pembalasan. Jiwa yang sederhana berada dalam keadaan seperti halaman kosong yang tidak ada kebaikan atau kejahatan di dalamnya. Jika dihiasi dengan ilmu, kebijaksanaan, dan adab, maka menjadi wadah untuk rahasia-rahasia kerajaan. Namun, jika dihiasi dengan kata-kata kosong yang rusak dan berhias, hanya pantas untuk terbakar dan hancur.⁷⁹

Perkataan dan perbuatan tidak akan memiliki keabadian dan kekokohan selama kebenaran mereka ada dalam dunia suara dan gerakan. Namun, ketika mereka terwujud dalam bentuk tulisan, mereka memperoleh tingkat keabadian dan kekokohan. Hal yang sama berlaku bagi setiap perbuatan dan perkataan yang memberikan dampak pada diri sendiri dan berdampak dalam jangka waktu yang panjang. Ketika dampak-dampak tersebut berulang kali muncul dalam diri seseorang, mereka menjadi keadaan yang menguasai, sehingga tindakan-tindakan dapat dilakukan dengan mudah tanpa perlu merenung, bermaksud, atau membutuhkan dorongan untuk memperoleh lebih banyak. Keadaan dan

⁷⁶ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 440

⁷⁷ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 440

⁷⁸ (9-7 :83/المطففين) ٩ كَتَبَ مَرْفُوعًا ٨ كَتَبَ مَرْفُوعًا ٧ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ ٨ كَتَبَ مَرْفُوعًا ٩ (المطففين/83:7-9)

Terjemahan Kemenag 2019: Jangan sekali-kali begitu! Sesungguhnya catatan orang yang durhaka benar-benar (tersimpan) dalam Sijjīn. Tahukah engkau apakah Sijjīn itu? (Ia adalah) kitab yang berisi catatan (amal). (Al-Mutaffifin/83:7-9)

⁷⁹ Şadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 442

penguasaan dalam dunia jiwa sebanding dengan ucapan dan tulisan dalam dunia jasmani.⁸⁰

Jika dampak yang terjadi dalam diri dari tindakan dan perkataan tidak memiliki keberlanjutan, keteguhan, kekuatan, dan peningkatan seiring berjalannya waktu hingga mencapai keadaan yang kokoh, maka tidak ada orang yang akan belajar kerajinan dan keahlian, tidak ada manfaat dalam mendidik dan mendisiplinkan, dan tidak akan ada perbedaan antara individu dari masa muda hingga puncak kesempurnaan. Ketahuilah bahwa dampak-dampak yang dihasilkan dari perbuatan dan perkataan dalam hati dan jiwa setara dengan tulisan-tulisan yang terukir dalam lembaran-lembaran.⁸¹

Lembaran jiwa itulah yang dikatakan sebagai "Daftar Amal". Gambar dan tulisan-tulisan itu membutuhkan seorang pencipta dan penulis. Tulisan itu merupakan akibat yang mungkin dari sebab-sebab. Sebab tidak dapat dipisahkan dari penyebab dekatnya. Jadi, para pencipta dan penulis yang penulisannya tidak tampak cela oleh penyaksian dunia ini adalah orang-orang mulia yang terhindar dari kekurangan dunia ini, tidak terlihat oleh indera manusia kecuali mereka yang merupakan hamba Allah.⁸²

Mereka adalah jenis malaikat yang terkait dengan perbuatan dan perkataan hamba-hamba-Nya, yang "*tidak ada suatu ucapan pun yang diucapkannya, melainkan di dekatnya ada pengawas yang siap*" (QS. 50:18). Mereka terdiri dari dua kelompok: Malaikat yang berada di sebelah kanan, yang mencatat perbuatan orang-orang yang berada di sebelah kanan, dan malaikat yang berada di sebelah kiri, yang mencatat perbuatan orang-orang yang berada di sebelah kiri.⁸³

⁸⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 443

⁸¹ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ لَا يَكْفُرُونَ إِلَّا لَنْ يَرْضَى اللَّهُ عَنْهُمُ الْفَاسِقُونَ Terjemahan Kemenag 2019: *Engkau (Nabi Muhammad) tidak akan mendapatkan suatu kaum yang beriman kepada Allah dan hari Akhir saling berkasih sayang dengan orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya sekalipun mereka itu bapaknya, anaknya, saudaranya, atau kerabatnya. Mereka itulah orang-orang yang telah Allah tetapkan keimanan di dalam hatinya dan menguatkan mereka dengan pertolongan dari-Nya. Dia akan memasukkan mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya. Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada-Nya. Merekalah golongan Allah. Ingatlah, sesungguhnya golongan Allah itulah orang-orang yang beruntung.* (Al-Mujadalah/58:22)

⁸² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 444

⁸³ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 445

Prinsip tersebut mendorong jiwa untuk berbuat baik atau berbuat jahat disebut oleh para filsuf dengan istilah "al-Mulkah" dan dalam syariat disebut dengan istilah "al-Malak" (malaikat) dan "asy-Syaitan" (setan). Salah satunya mengilhami kebaikan, dan yang lain mengilhami kejahatan. Jika kekuasaan-kekuasaan ini tidak memiliki keabadian dan kestabilan yang abadi, maka tidak akan ada kekekalan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan dalam kenikmatan dan orang-orang yang berbuat maksiat dalam neraka, sebagaimana yang telah kami tunjukkan sebelumnya. Jika hukuman atau ganjaran bergantung pada tindakan atau ucapan yang fana, maka bagaimana mungkin objek yang tergantung pada penyebab dapat terus ada saat penyebab yang menyebabkannya telah lenyap? Dan bagaimana mungkin tindakan fisik yang terjadi dalam waktu singkat dapat menjadi penyebab ganjaran yang kekal? Bentuk penghargaan semacam ini tidak sesuai dengan kebijaksanaan Tuhan.⁸⁴ Namun, penghuni surga akan kekal di surga dan orang-orang neraka akan kekal di neraka dengan kestabilan dan keabadian yang diperoleh dari akhlak dan kekuasaan

B. Eskatologi *Wujūdī* Penafsiran Mullā Ṣadrā

1. Prinsip Fundamentalitas Wujud

Pengaruh prinsip Fundamentalitas Wujud terhadap penafsiran Surah al-Zalzalah Ṣadrā tampak ketika Ṣadrā memosisikan setiap esensi (*mahiyyah*) fenomena eskatologi yang dibahas dalam penafsirannya sebagai manifestasi wujud atau mode tingkatan wujud. Ṣadrā menunjukkan prinsip filsafatnya yang disebut dengan *Aṣālah al-Wujūd wa I'tibāriyyah al-Mahiyyah*. Prinsip ini merupakan konsep yang menjalin seluruh pemikiran filosofisnya. Selain itu, landasan ini menjadi argumentasi untuk menyucikan Tuhan dari segala bentuk kudititas dan batasan-batasan.⁸⁵ Akan tetapi, dalam konteks eskatologi, prinsip ini hanya sebagai landasan yang tersirat yang menunjukkan bahwa fenomena yang terjadi merupakan hasil dari efek-efek wujud yang menjadi lokus bagi seluruh kejadian di alam realitas.

⁸⁴ Sebagaimana dalam firman-Nya: *Aku tidak menganiaya hamba-hamba-Ku* (QS. Qaf: 29) dan *Allah akan membalas apa yang ada dalam hakekatmu* (QS. al-Baqarah: 225).

⁸⁵ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Ṣadrā*, 34.

كل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر إليه، و العدم لا دخل له في موجودية الشيء و تحصله، و إن دخل في حده و معناه. وثبوت أي مفهوم كان لشيء و حمله عليه، سواء كان ماهية أو صفة أخرى، ثبوتية أو سلبية.... فظهر أن أصل موجودية كل شيء موجود، و هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود⁸⁶.

Dalam tafsir Ṣadrā, daya hidup dan iradah bumi didasarkan oleh wujud jiwa yang menyatikan wujud materi yang tercerai berai. Tentu yang dimaksud ialah realitasnya di eksternal, bukan dalam makna kuintitas karena kuintitas tidak dapat menyatukan perbedaan yang tercerai berai di kenyataan. Ṣadrā menjelaskan bahwa orang yang melihat dengan *baṣīrah* (penyaksian) cahaya hikmah yang benar, akan mengetahui bahwa setiap benda, baik yang keras maupun yang lembut, memiliki kehidupan, jiwa, dan akal. Karena itu, semua benda memiliki bentuk alami yang menjadi prinsip geraknya.⁸⁷

Setiap benda memiliki kemampuan untuk berbeda, terputus, dan berkembang biak. Ketika terjadi pemutusan dan perkembangbiakan, keberadaannya lenyap dan hubungannya terputus. Akan tetapi, tabiat benda itu memiliki kemampuan berubah dan berproses terus-menerus, sebagaimana yang telah dikonfirmasi dalam keadaannya. Karena itu, jiwa spiritual adalah penghubung dan penyatu benda-benda yang tercerai-berai itu. Kesatuan dan hubungan terdapat pada setiap benda, begitu juga dengan keberadaan dan kelangsungan hidupnya, yang disebabkan oleh aliran sifatnya dan ketidakmungkinannya yang telah terjadi.⁸⁸

Selain itu, Ṣadrā berargumentasi dengan mengemukakan bumi sebagai benda yang hidup berdasarkan wujud jiwanya. Jika tidak dipahami wujud sebagai satu-satunya sumber efek maka argumentasinya

⁸⁶ Terjemahan: Setiap yang terkomposisi akan berakhir pada kesederhaannya yang padanya bergantung. Ketiadaan tidak akan memasuki keberadaan sesuatu atau realisasinya. Sungguhnya makna, definisi, dan pembuktian dari “memasuki” ialah konsep sesuatu atau prediksi terhadapnya, baik itu berupa mahiyah atau sifat lainnya ... maka menjadi jelas bahwa prinsip keberadaan segala sesuatu adalah wujud, yaitu hakikat wujud murni yang tidak dimasuki hal lain selain wujud. Lihat: Sadr ad-Dīn Shīrāzī, *al-Mashā`ir* (Tehran: Tahouri Library, 1984), 46.

⁸⁷ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

⁸⁸ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

juga tidak akan dapat dipahami. Ia mengatakan bahwa wujud jiwa selalu beserta akal karena jiwa memiliki sifat dan tindakan yang berasal dari akal, serta dalam hakikat dan realitasnya merupakan akal. Karena itu, Ṣadrā menegaskan bahwa bumi memiliki kehidupan jiwa dan memiliki kekuatan spiritual yang berefek. Menurutnya, para filsuf membuktikan bahwa bumi memiliki kehidupan dengan pertumbuhan dan perkembangan-biakan pegunungan. Pegunungan adalah tumbuhan di dalam bumi, dan di dalam pegunungan terdapat banyak hewan dan mineral. Namun, semua itu sebenarnya terbentuk karena “pembicaraan” spiritual. Pembicaraan itu membentuk gambaran di dalam bumi. Pembicaraan itu adalah gambaran dari bumi yang melakukan tindakan. Karena itu, bumi tidak mungkin mati dan melakukan tindakan-tindakan yang sangat luar biasa itu, dan bila ia hidup maka pasti berjiwa.⁸⁹

2. Prinsip Gerakan Substansial

Pengaruh prinsip Gerakan Substansial dalam penafsiran Ṣadrā tampak dari penerapannya pada pendefinisian “Guncangan Bumi” sebagai Gerakan Substansial, bukan hanya sekadar Gerak Aksidental. Bahkan, Ṣadrā menyimpulkan substansi semua makhluk, bukan hanya bumi, senantiasa bergerak. Ayat kedua surah al-Zalzalah menegaskan lebih gamblang bahwa gerakan bumi tidak terjadi tanpa tujuan, tetapi proses menuju kesempurnaan. Artinya, gerak memiliki teleologi yang sesuai dengan hikmah penciptaannya. Guncangan bumi itulah merupakan cara Allah menampakkan akhir dari segala bentuk potensi dan tabiat asli pada hari Kiamat. Pada hari itu perbuatan, tindakan, hati nurani, dan niat manusia terungkap dan mendapat balasan yang sesuai. Selain itu, ayat ini juga menunjukkan adanya pengumpulan (*al-hashr*) semua makhluk pada hari kiamat di bawah satu atap setelah tubuh mereka hancur. Dengan kata lain, terdapat permukaan bumi akan menjadi satu yang mencakup semua permukaan dari masa lampau hingga masa depan yang hanya dapat dipersepsikan melalui indera spiritual atau rasional.⁹⁰

3. Prinsip Gradasi Wujud

Pengaruh prinsip Gradasi Wujud sebagai hakikat wujud yang satu sekaligus bertingkat digunakan Ṣadra untuk menempatkan setiap fenomena Eskatologi dalam surah al-Zalzalah. Misalnya, Guncangan

⁸⁹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 418

⁹⁰ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 7, 420

Bumi yang dimaksud dalam ayat pertama bukanlah “Guncangan” dan “Bumi” yang berada di Alam Dunia, tetapi di Alam Akhirat. Ṣadrā menggambarkan Gerakan Substansial bumi dengan prinsip Gradasi Wujud. Menurutnya, bumi beserta isinya senantiasa berubah dan bergerak dari hakikat indrawi rendah ke hakikat indrawi tinggi.

Kemudian, ia bergerak setelah mengatasi tahap-tahap hakikat indrawi menuju hakikat-hakikat non-indrawi. Ia bergerak dari wujud terlemah dan sedikit pengaruhnya menjadi yang paling kuat dan paling berpengaruh. Ia naik tingkat dalam penyempurnaan dan berjalan melalui tahapan perilaku dan keadaan dari satu bentuk ke bentuk lainnya hingga akhirnya mencapai tahap perpindahan dan perjalanan dari substansi spiritual ke substansi rasional.⁹¹ Bumi pada hari kiamat bukan dalam pengertian bumi saat ini karena akan mengalami perubahan, dan langitnya juga berbeda karena akan dilipat oleh Allah. Guncangan bumi yang dimaksud ada di alam lain yang berbeda dari alam material saat ini. Bahkan, "bumi" yang dimaksud dalam ayat ini juga bukanlah "bumi" dalam pengertian material saat ini. Ṣadrā meletakkan semua makna dan pemahaman tentang guncangan bumi ini ke Alam Akhirat.⁹² Penafsiran Ṣadrā ini menunjukkan pengaruh pandangan filosofisnya tentang tingkatan alam.

4. Prinsip Kontinuitas Wujud

Pengaruh prinsip Kontinuitas Wujud yang disampaikan ketika Ṣadrā memahami jiwa yang akan keluar dan tampak seluruh hakikat-hakikat perbuatannya. Artinya, kebangkitan dan akhirat bukan sebagai penciptaan baru yang tidak ada hubungannya dengan wujud sebelumnya, tetapi penciptaan sebagai manifestasi. Menurut Ṣadrā, ayat-ayat al-Qur'an⁹³ menuturkan bahwa manusia adalah satu dalam hakikatnya dalam penciptaan dunia, tetapi berbeda dalam realitasnya dalam penciptaan dunia lain. Penciptaan kedua manusia ialah hasil dari perbuatan, keyakinan, kepemilikan.⁹⁴

⁹¹ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 420

⁹² Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 411

⁹³ 'Manusia tidaklah kecuali satu umat saja, kemudian mereka berbubar' (Q.S. Yunus (QS. 10:19); 'Jika Allah menghendaki, tentulah Dia menjadikan kamu satu umat saja, tetapi Dia menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk siapa yang dikehendaki-Nya' (QS. An-Nahl/16:93); dan 'Pada hari ketika mereka ditiup sangkakala, maka datanglah mereka berbondong-bondong' (QS. An-Nazi'at 79:18).

⁹⁴ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 433

Perbedaan tampilan manusia saat keluar dan dibangkitkan disebabkan oleh dua sisi jiwa manusia, yaitu sisi potensial dan sisi aktualitas. Dari segi aktualitas, jiwa manusia memiliki bentuk yang melebihi materi fisiknya. Dalam hal ini, ada satu perintah yang merupakan prinsip pemisahan manusia dari semua makhluk hidup lainnya. Dari segi potensialitas, jiwa manusia memiliki potensi yang memendam setiap sifat dan bentuk dalam jiwa. Ketika potensi jiwa menguat dan teraktual, sifat dan bentuk jiwa akan muncul. Kedua sisi ini tidak menggandakan dirinya sendiri atau memerlukan materi dan bentuk karena mereka berasal dari dua asal yang berbeda. Apapun bentuk dalam penciptaan ketika kebangkitan merupakan materi penciptaan kedua, sehingga dapat dianggap sebagai perantara antara dua sisi, menjadi penghalang antara dua dunia, dan menjadi batas antara dua lautan. Dalam hal ini, ada pintu yang mengarah ke dalamnya, yang penuh dengan rahmat, dan tampak dari luar adalah siksa. Karena makna ini, beberapa filsuf menyebutnya *Ṭirāz 'Ālam al-Amr*, yaitu alam yang berada di akhir alam kebendaan dan awal dari alam spiritualitas.⁹⁵

⁹⁵ Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 7, 431

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Konsep Eskatologi *Wujūdī* ialah penggunaan prinsip-prinsip Filsafat Wujud-nya sebagai fondasi memahami makna-makna peristiwa eskatologi dalam penafsiran surah al-Zalzalah. Prinsip Filsafat Wujud yang telah dibuktikan dalam penelitian ini ialah Fundamentalitas Wujud, Gerakan Substansial, Gradasi Wujud, dan Kontinuitas Wujud. Pembuktian tersebut menunjukkan secara lebih luas penetapan (*ithbāt*) konsep Eskatologi *Wujūdī* sebagai bentuk metode tafsir *wujūdī*. Pengaruh-pengaruh prinsip Filsafat Wujud yang mempengaruhi penafsiran-penafsiran eskatologi Ṣadrā dalam surah al-Zalzalah dapat disimpulkan menjadi beberapa poin berikut ini:

Pertama, pengaruh prinsip Fundamentalitas Wujud terhadap penafsiran Surah al-Zalzalah Ṣadrā tampak ketika Ṣadrā memosisikan setiap esensi (*mahiyyah*) fenomena eskatologi yang dibahas dalam penafsirannya sebagai manifestasi wujud atau mode tingkatan wujud.

Kedua, pengaruh prinsip Gerakan Substansial dalam penafsiran Ṣadrā tampak dari penerapannya pada pendefinisian “Guncangan Bumi” sebagai Gerakan Substansial, bukan hanya sekadar Gerak Aksidental. Bahkan, Ṣadrā menyimpulkan substansi semua makhluk, bukan hanya bumi, senantiasa bergerak.

Ketiga, Pengaruh prinsip Gradasi Wujud sebagai hakikat wujud yang satu sekaligus bertingkat digunakan Ṣadrā untuk menempatkan setiap fenomena Eskatologi dalam surah al-Zalzalah. Misalnya, Guncangan Bumi yang dimaksud dalam ayat pertama bukanlah “Guncangan” dan “Bumi” berada di Alam Dunia, tetapi juga di Alam Akhirat.

Keempat, Pengaruh prinsip Kontinuitas Wujud yang disampaikan ketika Ṣadrā memahami jiwa yang akan keluar dan tampak seluruh hakikat-hakikat perbuatannya. Artinya, kebangkitan dan akhirat bukan sebagai penciptaan baru yang tidak ada hubungannya dengan wujud sebelumnya, tetapi penciptaan sebagai manifestasi.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan tersebut, peneliti selanjutnya dapat menyempurnakan dan mengembangkan yang telah diangkat. Berikut saran-saran yang dapat dilakukan:

1. Eksplorasi lebih lanjut tentang Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā dapat dilakukan untuk lebih memahami konsep dan prinsip-prinsip Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā yang mempengaruhi penafsiran ayat-ayat dalam al-Qur'an. Hal ini dapat mencakup penelitian tentang sumber-sumber pemikiran Ṣadrā yang mempengaruhi pandangan eskatologinya, seperti tulisan-tulisan dan karya-karya terkaitnya.
2. Komparasi dengan pemikiran eskatologi Lainnya: Membandingkan kontribusi Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā dengan pemikiran eskatologi lainnya dalam Islam atau bahkan lintas agama dapat menjadi bidang penelitian yang menarik. Perbandingan ini dapat membantu dalam memahami perbedaan, persamaan, dan kontribusi unik yang ditawarkan oleh Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā.
3. Kritik dan reevaluasi terhadap konsep Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā: Menjalankan kajian kritis terhadap konsep-konsep eskatologi yang diajukan oleh Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā. Peneliti dapat mengeksplorasi kemungkinan kritik atau pendekatan alternatif terhadap konsep-konsep tersebut untuk memperluas pemahaman dan menguji keberlakuan dan kebaruan konsep-konsep tersebut.
4. Dampak dan relevansi kontemporer: Mengkaji relevansi dan implikasi Eskatologi *Wujūdī* Ṣadrā dalam konteks kontemporer, terutama dalam memahami isu-isu sosial, politik, dan ekologis yang dihadapi umat manusia saat ini. Penelitian ini dapat menggali bagaimana konsep eskatologi Ṣadrā dapat memberikan wawasan dan solusi yang berarti dalam menghadapi tantangan-tantangan zaman modern.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabi, Muḥammad bin ‘Alī. 1410 H. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* Qom: Mu’assasah Āli al-Bayt li Iḥyā’ at-Turāth.
- Abdullah, Jamaluddin Muhammad. 2018. *Syarḥ bin ‘Aqīl ‘alā al-alfiyyah* Surabaya: Al-Haromain Jaya Indonesia.
- Abū Ḥāmid bin Muḥammad al-Gazālī. 1431 H. *Mishkāh al-Anwār* Kairo: ad-Dār al-Qawmiyyah li Ṭabā’ah wa an-Nashr.
- Adnan, Hasyim. 2023. *Konsep Ma’ad Transenden dalam al-Qur’an*. Jakarta: Publica Indonesia Utama.
- Adrian, Dede Jeri. 2019. *Hakikat Setan dalam al-Qur’an: Tafsir Mulla Sadra* Sarjana. STAI Sadra.
- Albina, Meyniar dan Mursal Aziz. 2021. “Hakikat Manusia dalam Al-Qur’an dan Filsafat Pendidikan Islam,” *Edukasi Islam: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 10. No. 2. Agustus.
- Al-Kutubi, Eiyad S. 2015. *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being*. New York: Routledge.
- Al-Walid, Kholid. 2012 *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*. Jakarta: Sadra International Institute.
- Āmulī, Ḥasan Zādeh. 2001. *As-Sayr ilā Allah*. Cet. 1. Beirut: Dār al-Mahajjah al-Baydā’.
- Bahrānī, Ḥāshim ibn Sulaimān. 1995.. *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Ba’tḥah Institute, Cet. 1.
- Baumann, Daniel. 1984. “Cosmological Inflation: Theory and Observations,” dalam *Journal of Computational and Theoretical Nanoscience*. Vol. 2. No. 2.
- Creswell, John W. 2014. *Research Design: Qualitative. Quantitative. and Mixed Method Approaches*. USA: Sage Publications.
- Djabir, Muhammad Nur. 2012. *Waḥdah al-Wujūd Ibnu ‘Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* Makassar: Chamran Press.
- Dozan, Wely. 2020. “Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer,” dalam

- Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 5. No. 1. Juni.
- Durīd, Muhammad bin Ḥassān bin. 1988 *Jamharah al-Lughah*. Cet. 1 Beirut: Dār al-I'lām al-Malāyīn.
- Gowan, Donald E. 1986. *Eschatology in the Old Testament* Philadelphia: Fortress.
- Hasker, William dan Charles Taliaferro. 2023. *Afterlife* Stanford: The Metaphysics Research Lab.
- Ḥaydarī, Kamāl. t.t. *Buḥūth fī 'Ilm an-Nafs al-Falsafī* Qom: Dār Farāqid.
- Hisham, 'Alauddin 'Alī. 1981 *Kanz al-'Ummal fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Cet. 5. Beirut: Mu'assasah Ar-Risālah.
- Hosein, Imran N. 2019. *The Qur'an Dajjal and The Jasad* Trinidad: Imran N. Hosein Publication.
- , *The Qur'an. The Great War and The West*. 2018. Trinidad: Imran N. Hosein Publications.
- I.B., Horner. penerjemah. 2001. *The Book of Discipline. Vinaya Pitaka..* Oxford: The Pali Text Society.
- Ibnu Fāris. 1979 Abū al-Ḥasan Ahmad bin Fāris bin Zakariyya al-Qazwinī ar-Rāzī. 2007. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Imran N. Hosein. *The Gold Dinar and Silver Dirham: Islam and The Future of Money* Trinidad: Masjid Jamiah.
- Inayah, Sri. 2013. *Tafsir Surat Al-Zalzalah Studi Perbandingan antara Tafsir Thantowi dengan Tafsir Thabathaba'i*. Sarjana. Institut Agama Islam Negeri Walisongo.
- Isfahani, Muhammad 'Alī Arrida'i. 1431 HS . *Durūs fī al-Manāhij wa al-Ittijāhāt At-Tafsīriyyah li Al-Qur'ān*. Qom: Markaz al-Musthafā al-'Alāmī li at-Tarjamah wa an-Naṣr.
- Izadi, Janan dan Farideh Davoudy Moghadam. 2014. "Interdisciplinary Approach to Interpretation of Qur'an: Interpretative Method of Mullā Ṣadrā" *Ilm Dunya*. Vol. 6.

- Jaffer, Tariq. “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul *al-nafs*. and Spirit *al-rūh*.: An Investigation into the Eclectic Ideas of *Maḥāṭib al-Ghayb*,” dalam *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. 16. No. 2. 2014. 98 yang dikutip oleh Sahiron Syamsuddin. “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir,” 145.
- Jum’ah, Ahmad Khalil. terj. Subhan Nasution. 1999. *Al-Qur’an dalam Pandangan Sahabat Nabi*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma. 2010
- Kamada, Shigeru. “Mullā Ṣadrā between Mystical Philosophy and Qur’ān Interpretation: Through his Commentary on The “Chapter of Earthquake,”” dalam *Internasional Journal of Asian Studies*. Vol. 2. No. 2. 2005
- Kashānī, Al-Fayḍ. 1415 HQ. *at-Tafsīr As-Ṣāfi*. Cet. 2 Tehrān: Manshūrāt aṣ-Ṣadr.
- Kassār, Jawad ‘Alī . 2010. *Fahm al-Qur’ān: Dirāsah ‘alā Daww’i al-Madrasāt al-‘Irfāniyyah*. Jilid 1. Beirut: Markaz Al-Ḥadārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī.
- Kerwanto. *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis terhadap Prinsip Agama dalam Surah al-A’la*. Malang: Pustaka Sophia. 2019
- Khair, Nurul dkk. “Takwil As-Sirat Al-Mustaqim dalam Pembacaan Tafsir Mullā Ṣadrā,” dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*. Vol. 9. No. 2. 2020
- Komarudin. *al-Ma’ad dalam Pemikiran Sayyid Haydar al-Amuli* Tangerang Selatan: Cinta Buku Media. 2020
- Kuehn, Evan F. 2021. “The Idea of The End: Kant’s Philosophical Eschatology,” dalam *Internasional Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 82. No. 1.
- Laer, Henry Van. *Filsafat Sain*. Terj. Yudian W. Asmin dan Torang Rambe Yogyakarta: LPMI. 1995.. 117 yang dikutip oleh Sahiron

- Syamsuddin. “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir
- Maibudī, Muhammad Fākir. *Qawā'id at-Tafsīr ladā As-Shī'ah wa As-Sunnah*. Tehran: Majma al-‘Ālamī li at-Taqrīb bayna al-Madhāhib al-Islāmiyyah. 2007
- Majlisī, Muhammad ibn Bāqir ibn Muḥammad Taqī. 1982 . *Biḥār al-Anwār Al-Jāmi'ah li Durar al-Akḥbār al-A'immaḥ Al-Athār*. Beirut: Dar al-Turath al-‘Arabi.
- Ma'rifah, Hidayatul. *Penafsiran surah Al-Zalzalāh perspektif Bintusy Syati' dalam Kitab Al-Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim* Sarjana. UIN Sunan Ampel Surabaya. 2022
- Mazlan, Fakelompokah Az-Zaharah. 2021. “Surah Al-Zalzalāh Ayat 7 dan 8 sebagai Tema Pendekatan Motivasi Islami,” dalam *Tinta Artikulasi Membina Ummah*. Vol. 2. No. 2.
- Meleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif* Bantung: PT Remaja Rosdakarya. 1989.
- Misbahuddin, Muhammad Ghifari. *Metafisika: Nasr dan Nietzsche* Skripsi. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah. 2019
- Mulyani. *Hermeneutika Eksistensial Transendental: Rekonstruksi terhadap Konsep al-Qur'an dan Kenabian* Jakarta: Disertasi Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta. 2022
- Mutahharī, Murtaḍā. t.t. *al-Ma'ād*. t.tp: Dār al-Hawrā'.
- Musadad, Asep Nahrul. 2014. *Hermeneutika Teosofis Dalam Penafsiran Al-Qur'an Studi Atas Teori Tafsir Al-Qur'an Mulla Sadra*. Sarjana. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mustafa, Sahidi. “Konsep Jiwa dalam al-Qur'an,” dalam *Jurnal Pendidikan Islam Tasfiyah*. Vol. 2. No. 1. 2018
- Mustafāwī, Ḥasan. *At-Tahqīq fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm* Teheran: Wizārāt ath-Thaqafah va Irsyade Islāmī. 1368 HS

- Napitupulu, Dedi Sahputra. 2019. “Elemen-elemen Psikologi dalam al-Qur’an: Studi tentang *Nafs. ‘Aql. Qalb. Ruh. dan Fitrah,*” dalam *Jurnal Psikologi Psikoislamedia*. Vol. 4. No. 1.
- Naqiya, Hilya Nuri, dkk. “Tantawi Jauhari’s Interpretation of Earthquakes Verses,” dalam *Journal of ‘Ulūm al-Qur’ān and Tafsīr Studies*. Vol. 1. No. 2. 2022
- Nattier, Jan. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra Ugrapariprocchā*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2003
- Nisab, Muhammad ‘Alī Asadī. *Al-Manahij At-Tafsiriyah ‘inda As-Shī’ah wa As-Sunnah*. Tehran: Majma’ ‘Ālami li Taqrīb Bayna al-Madhāhib Al-Islāmiyyah. 2010
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Ṣadrā* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002
- Perry, John. *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. Indianapolis: Hackett. 1978
- Putra, I Komang Ramadi. “Tragedi Pembunuhan Tuhan dalam Menciptakan Manusia Unggul Konstruksi Pemikiran Friedrich Nietzsche,” dalam *Jurnal Penalaran Riset*. Vol. 1. No. 1. 2022
- Rahimah. dkk. “Psychological Well Being and The Tendency of Quarter Life Crisis,” dalam *Healthy-Mu Journal*. Vol. 6. No. 2. 2022
- Rahma, Zihan Nur. *Makna Zalzalah dalam al-Qur’an: Tinjauan Semantik Toshihiko Izutsu* Sarjana. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. 2021
- Rahman, Fazlur. 1975 *The Philosophy of Mulla Sadra* New York: State University of New York Press.
- Ramadhani, Fitri. *Konsep Evaluasi Pendidikan dalam Al-Quran Surah Al-Baqarah Ayat 31-34 dan Al-Zalzalah Ayat 7-8* Pascasarjana. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. 2018
- Rāzī, Muhammad bin ‘Umar al-Fakhr. *Mafātīh al-Gayb*. Cet. 3 Beirut: Dār al-Ihyā’ Turāth al-‘Arabī. 2000

- Rushd, Ibnu. *Tahāfut at-Tahāfut* Mesir: Dār al-Ma'ārif. 1964
- . *Talkhīs al-Kawn wa al-Fasād* Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī. 1995
- Sā'idī, Šādiq. *Nāfidhah 'ala al-Falsafah*. Cet. 1 t.tp: al-Markaz al-
'Ālamī li ad-Dirāsah al-Islamiyyah. 1422 H
- Sadr ad-Dīn Shīrāzī. *al-'Arshīyah* Tehran: Mawla Publishers. 1984
- . *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*
Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī. 1981
- . *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Cet. 1 Teheran: Asosiasi Hikmah dan
Falsafah Iran. 1354 HS
- . *al-Mashā'ir* Tehran: Tahouri Library. 1984.
- . *al-Mazāhir al-Ilahiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamaliyyah* Tehran:
Bonyad Hikmat Sadra Publishers. 2008
- . *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah fī al-Manāhij as-Sulūkiyyah*.
Muqaddimah 'Arabī Beirut: Mu'assasah at-Tarikh al-'Arabī. 1417
H
- . *Maḥāṭih al-Gayb* Tehran: Anjuman Islāmī wa Falsafeh Iran. 1326
HS
- . *Kearifan Puncak* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004
- . *Syarḥ Uṣūl al-Kāfi*. Cet. 1 Teheran: Mu'assasāh Muṭāla'āt wa
Taḥqīqāt Farhang. 1383 HS
- . *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*.
Cet. 3 Beirut: Dar al-Ihya' Turath al-'Arabi. 1981
- . *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah* Mashhad: al-Markaz al-Jāmi' li an-
Naṣr. 1981
- . *Maḥāṭih al-Gayb*. Cet. 1 Tehran: Cultural Research Institution.
1983
- . *Maḥāṭih al-Gayb*. Cet. 3 Beirut: Mu'assasah Tarīkh al-'Arabī.
2003
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. .Qom: Penerbit Pedār. Cet. 2. 1366 HS.

- Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra. *Pedoman Penulisan Skripsi. Tesis. Disertasi Sekolah Tinggi Agama Islam Şadrā* Jakarta: STAI Sadra. 2021.
- Sīnā, Ibnu. *Aḥwāl an-Nafs: Risālah fī an-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādiha* Paris: Dār Bibliion. 2007
- , *al-Ishārāt wa at-Tanbīhāt*. Qom: Mu'assasah Bustān Kitāb. 1396H.
- Stanford. "Analytic Synthetic," dalam <https://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic/>
- Stendahl, Krister. *Immortality and Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought* New York: Macmillan. 1956.
- Subir, Muhammad Syuhada. "Metodologi dan Tren Tafsir Modern". *Transformasi: Jurnal Studi Agama Islam*. Vol. 11. No. 1. 2018
- Sukro, Mhd.. *Nilai-Nilai Eskatologi dalam Surah Al-Zalzalah Kajian Tafsir Tematik..* .Sarjana. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau. 2020
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," dalam *Şuḥuf*. Vol. 12. No. 1. Juni 2019
- Syarofah, Lia Mamluatus. *Tafsir Surat Al-Nur: Tafsir dalam Paradigma Filsafat Wujud Studi Kitab Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm Karya Mulla Şadrā..* .Skripsi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2020
- Tabā Tabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāyah al-Ḥikmah* Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī. 1415 H-----, *Nihāyah al-Ḥikmah*. Cet. 4. Qom: Mu'assasah an-Nashr al-Islāmī. 2000
- Taymiyyah, Aḥmad bin. 2004. *Majmu' al-Fatāwā*. Madinah: Majma' al-Mulk Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣhaf ash-Sharīf.
- Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad ibn Isa. 1969. *Sunan At-Tirmīzī*. Beirut: Dar al-Garb Al-Islami.
- Walls, Jerry L. ed.). *The Oxford Handbook of Eschatology* New York: Oxford University Press. 2008

Werblowsky, Zwi. *Eschatology*. Mircea Eliade ed.. New York: Macmillan. 1987

Yusufa, Uun dan Umi Wasilatul Firdausiyah. "Menelisik Ayat-Ayat Gempa pada Hari Kiamat Analisis Tafsir Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim karya Tantawi Jauhari." dalam *Al-Manar: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 7. No. 1. 2021

Zarkāshī, Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. 3 Kairo: Maktabah Dār al-Turāth.

Sumber Situs

"Wahdat Al-Wujud ." *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. .25 Mei 2023. diakses dari <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/wahdat-al-wujud>. 28 Mei 2023.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Afterlife*. 2005. <https://plato.stanford.edu/entries/afterlife/>

Landes, Richard. "eschatology," *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/eschatology> diakses 18 Maret 2023.

LinkedIn. <https://news.linkedin.com/2017/11/new-linkedin-research-shows-75-percent-of-25-33-year-olds-have-e> diakses pada 24 Maret 2023

Islamquest.net. *Makna Nuzūl Al-Qur'an Dan Hikmah Mengapa al-Qur'an Diwahyukan Secara Berangsur-Angsur?*. diakses dari <https://www.islamquest.net/id/archive/fa5086> pada 21 Maret 2023.

Ijtihad.net. *Mabādi' Taṣawwuriyyah*. diakses dari <http://ijtihadnet.net/mojam/> pada 29 Agustus 2023