

PEMIKIRAN TASAWUF–FALASAFI TAFSIR ŞADR AD-DĪN AL-MUTA'ALIHĪN AL-SHĪRĀZĪ: STUDI ATAS CORAK TAFSIR MAFATIĪH AL-GHAIB DAN TAFSIR AL-QURAN AL-KARIM

Solehudin ^{1*}

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; e-mailsuryakencana1991@gmail.com

* Correspondence: -

Received: 2022-02-06; Accepted: 2022-12-23; Published: 2022-12-26

Abstrak: Tasawuf dan filsafat adalah dua disiplin ilmu yang dicitrakan dikhotomis dalam penafsiran al-Qur'an. Konsekuensi yang dihasilkan ialah warna (*laun*) tafsir yang diproduksi. Upaya-upaya sintesis tasawuf dan filsafat dalam konteks penafsiran al-Qur'an dikembangkan oleh Mulla Sadra, sebagai upaya untuk mengintegrasikan antara keduanya yang disebut dengan *al-Hikmatu al-Muta'aliyyah*. Konsep tersebut tidak lepas dalam penafsiran al-Qur'an, Karya tafsir Mulla Şadrā yang dikaji dalam penelitian ini yaitu tafsir *Mafatih al-Ghaib* dan *Tafsir al-Quran al-Karim*. Pendekatan yang digunakan ialah *Muqaranah al-Tafsir (Study Comperative)*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa orientasi tafsir Mullā Şadrā merupakan sintesis antara pendekatan Tasawuf dan Filsafat. Mulla Şadrā menggunakan perangkat takwil melalui media akal (*al-'aql*), hati (*qalb*) dan imajinasi (*khayal*). Teks tafsir al-Qur'an karya Mulla Şadrā menyebutkan beberapa terma yang mengindikasikan adanya sintesis Tasawuf dan Filsafat. Ada beberapa kata kunci yang digunakan Mulla Şadrā dalam menafsirkan al-Qur'an, seperti; *al-Isyarah, al-Isyraq, isyraq syams, al-Hikmah, al-'Irfan, al-Mi'raj, al-Inārah, at-Tanwir, mukasyafah 'arsyiyah, kasyf 'aqli, kasyf burhani, ta'yid kasyfi* dan kata-kata kunci lain berupa derivasi-derivasinya. Penafsiran Tasawuf-Falsafi Mulla Şadrā bermuara pada *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan nuansa sufistik yang kemudian dilakukan argumentasi nalar-demonstratif (*burhāni*).

Kata Kunci: Tasawuf, Filsafat, Mulla Şadrā, Mafātih al-Ghaib, Tafsir al-Qur'an al-Karim

Abstract: Sufism and philosophy as two scientific disciplines are imaged as dichotomous in the interpretation of the Qur'an. The resulting consequence is the interpretation tendencies that is produced. The synthesis of Sufism and philosophy in the context of the interpretation of the Qur'an were developed by Mulla Sadra, as an attempt to integrate the two, which is called *al-Hikmatu al-Muta'aliyyah*. This concept cannot be separated from the interpretation of the Qur'an as can be seen from Mulla Şadrā's commentary works that are *Mafatih al-Ghaib* and *Tafsir al-Quran al-Karim*. The approach used in this study is *Muqaranah al-Tafsir (Comparative Study)*. The results of this study indicate that the interpretation orientation of Mullā Şadrā is a synthesis between Sufism and Philosophy approaches. Mulla Şadrā uses a set of *takwil* through the media of reason (*al-'aql*), heart (*qalb*) and imagination (*khayal*). Mulla Şadrā's interpretation of the Qur'anic text mentions several terms which indicate a synthesis of Sufism and Philosophy. There are several key words used by Mulla Şadrā in interpreting the Qur'an, such as; *al-Isyarah, al-Isyraq, isyraq syams, al-Hikmah, al-'Irfan, al-Mi'raj, al-Inārah, at-Tanwir, mukasyafah 'arsyiyah, kasyf 'aqli, kasyf burhani, ta'yid kasyfi* and other key words in the form of its derivations. Integration of the interpretation of Sufism and philosophy is rooted to *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*. The verses of the Qur'an are interpreted with a Sufistic nuance which is then carried out by reasoning-demonstrative arguments (*burhāni*).

1. Pendahuluan

Tasawuf dalam konteks penafsiran al-Qur'an adalah upaya memaknai; baik pemaknaan yang diambil dari kajian teoritiknya (*nadzari*) maupun pemaknaan yang diambil dari wilayah praksis (*'amali*), dimana prosesnya dapat muncul dengan melalui *isyarat, meditasi, intuisi, kasyf, ladūni, ilhām*. Beberapa kosa-kata tersebut di atas dari mulai *isyarah* hingga *ilhām* (informasi langsung) merupakan kata-kata kunci penting, karena terkoneksi dengan salah satu kata kunci yang menjadi istilah penting dalam Tasawuf-falsafi.

Produk tafsir al-Qur'an berbasis Tasawuf ditemukan ada sejumlah karya. Di antara karya-karya tersebut adalah yang dibuat oleh Imam al-Qusyairi, *Lathā'if al-Isyārah* (Al-Qusyairi, 2007), tulisan Abdul Qadir al-Jailani (Qādir, n.d.), *Tafsir Imam al-Ghazali* (Al-Ghazālī, n.d.), karya as-Sulami, *Haqāiq al-Tafsīr* (Sulami, 2001). Ada juga yang memasukkan tulisan tafsīr *Rūh al-Ma'āni* karya al-Alusi (Al-Alusi, 1270) sebagai tafsir dengan orientasi sufistik.

Ada perdebatan panjang tentang otoritas tafsir sufistik secara akademis. Hal tersebut terletak pada persoalan penangkapan pengetahuan melalui sumber *kasyf* atau istilah-istilah lain yang dianggap sinonim. beberapa istilah tersebut seperti; *Isyāri, Ilhām, Faiḍ* dan lain-lain. Ibn Bājah menolak pengetahuan diperoleh dengan jalur *kasyf* atau *ilhām* (*Spiritual Intuition*). Ia menyebutkan bahwa pengetahuan *kasyf* hanya pengetahuan ilusi saja. Ia menggunakan disiplin ilmu psikologi untuk membantah perangkat *kasyf* dalam memperoleh pengetahuan. Menurutnya, jika seorang sufi yang menggunakan alat pencerapan indrawi (الحس المشترك), daya imajinasi (الخيال) dan kekuatan memori (الذاكرة) secara bersamaan (integral) maka akan memunculkan bayang-bayang obyek yang hadir dalam kognisi sūfi tersebut (Goodman, n.d., p. 236). Di lain pihak, banyak ulama tafsir yang berbeda pendapat dengan Ibn Bājah. Di antara ulama tersebut yang paling tegas adalah Imam al-Ghazali, Ibn 'Arabi dan lainnya yang menerima pengetahuan berdasarkan *kasyf*.

Selanjutnya adalah tentang terma filsafat dalam konteks pendekatan tafsir. Realitasnya, al-Qur'an sering dilekatkan dengan terma filsafat (*falsafah*) (Wahyudi, 2006, p. 46) yang kemudian disebut dengan tafsir *falsafi*. Terma tafsir *falsafi* adalah suatu istilah yang baru muncul pada aktivitas transformasi keilmuan filsafat Yunani ke dunia Arab melalui aktivitas terjemah teks filsafat Yunani ke Bahasa Arab. Menurut Murtaḍa Muthahhari, penyebutan kata "falsafah" oleh para filosof Muslim terdahulu, secara umum tidak merujuk pada filsafat sebagai disiplin ilmu secara spesifik. Kata "falsafah" merupakan terma yang bersifat generik dan tidak disematkan pada disiplin tertentu.

Ada beberapa tokoh yang telah menafsirkan al-Qur'an; baik ulama klasik, pertengahan maupun modern. Di antara tokoh yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan indikasi sufistik-filosofis adalah Ṣadr ad-Dīn Syirāzi yang kemudian dikenal dengan sebutan Mullā Ṣadrā. Produk tafsir yang Ṣadr ad-Dīn asy-Syirāzi buat adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Ṣadra, n.d.-a) dan aspek teoritiknyanya terdapat dalam kitab *Mafātih al-Ghaib* (Ṣadra, n.d.-b). Dua kitab ini yang akan penulis teliti, untuk menemukan basis teoritik dan implementasi tafsirnya. Pendekatan yang digunakan ialah melalui *Muqaranah Tafsir* (*study comparative*) untuk melihat sejauh mana orientasi tafsir al-Qur'an (الاتجاه) atau yang juga sering disebut corak atau warna tafsir al-Qur'an. Pendekatan ini dapat menunjukkan sejauhmana seorang penafsir menggunakan pendekatan tertentu dan dibaca kemudian dinilai. Al-Farmāwi mendefinisikan *Muqaran tafsir* sebagai cara untuk mengkaji, meneliti dan membandingkan pendapat sejumlah penafsir berkaitan dengan ayat tertentu baik dari generasi salaf maupun khalat atau membandingkan penafsiran al-Qur'an (dari segi Sumber tafsir, corak, bahkan karakteristik dari tafsir itu sendiri) (Al-Farmāwi, 1977, p. 93).

Penelitian ini menunjukkan karakteristik tersendiri yang belum dikaji, karena sebelumnya objek kajian lebih banyak kepada tokohnya seperti penelitian biografi dan karya-karya Ṣadr ad-Dīn al-Muta'alihīn as-Syirazi. Yang termasuk pada kategori biografi dan karya Ṣadra adalah tulisan Sayyed Hussein Nasr, *Ṣadr ad-Dīn as-Syirazi and His Trancendent Theosophy* (Qāsim, n.d., pp. 161-162). Berikutnya adalah tulisan Hossein Ziai, *Mulla Ṣadra; His Life and Works* (Qāsim, 1973, p. 162). Tulisan lain tentang biografi dan karya-karya Ṣadra adalah tulisan D. Mac Eoin, *Mulla Ṣadra* (MacEoin, 2001). Dari tiga tulisan tersebut, karya Sayyed Hossein Nasr dianggap sebagai tulisan yang paling komprehensif. Isi riset Sayyed Hussein Nasr mencakup riwayat hidup Mulla Ṣadra, pemikiran dan

pengaruh pemikiran tersebut terhadap aliran kalam syi'ah. Kemudian tulisan Abu Abdillah Zanjani, *al-Filusuf al-Kabir Šadr ad Dīn asy-Syirāzī* (Zanjani, n.d.). Tulisan Muhammad Khazavi, *Lawāmi' al-Ārifīn fi Ahwāl Šadr al-Mutallihin* (Al-Khazavi, n.d.).

Sedangkan pada karya dari Mulla Sadra tidak secara spesifik mengkaji Pemikiran Tafsirnya, di antara penelitian sebelumnya seperti yang bersifat pengantar atas karya-karya Mulla Šadrā. Ada beberapa tulisan yang masuk kategori kedua ini, diantaranya; tulisan Falur Rahman, *Philosophy of Mulla Šadrā* (Rahman, 1975). Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (Fakhri, 1983), demikian juga tulisan Henry Corbin (Corbin, 1993). Tulisan lain dari Christian Lambert, *L'acte d'etre: La Philosophie de la Revelation chez Molle Sadre* (Lambert, 2006). Tulisan Christian ini secara umum mengulas pengantar pemikiran filsafat Mulla Šadrā. Berikutnya adalah tulisan Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bagir, 2000) dan tulisan Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Filsafat dalam Islam*. Tulisan ini menjelaskan gagasan Mulla Sadra tentang Prinsipalitas Wujud (*Ašālat al-Wujūd*), Gradasai Wujud (*Tasykīk al-Wujūd*) dan Gerak Trans-Substansi (*al-Harakah al-Jauhariyyah*). Tulisan lainnya adalah dari Sayid Muhsin Miri dan Muhammad Ja'far Ilmi, *Fihristi Maudhu'i Asfar* (Sayid Muhsin Miri dan Muhammad Ja'far Ilmi, n.d.). Abdul Husain Misykatudini, *Nažari bi Falsafe-e Šadr ad-Dīn Syirazi* (Misykatudini, n.d.).

Adapun penelitian tema-tema yang diambil dari bagian pemikiran filsafat Mulla Šadrā, di antara tulisan yang masuk kategori ini adalah tulisan Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Šadrā* (Nur, 2003). Tulisan ini mengelaborasi tiga prinsip wujud yang menjadi gagasan utama dari pemikiran filsafat Mullā Šadrā. Tulisan berikutnya adalah dari Muhammad Kamal, *Mullā Šadrā's Transcendent Philosophy* (Kamal, 2006). Berikutnya adalah tulisan Ali Nashiri, *Maktabe Tafsiri-e Shadrul Mutaallihin*. Karya ini mengulas tentang literatur tafsir Mulla Šadrā. Tulisan berikutnya oleh Faiz, *Eksistensialisme Mulla Sadra* (Faiz, 2013). Tulisan berikutnya oleh tokoh barat yang bernama Zilan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Šadrā; an Analysis of the al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (Moris, 1994). Penelitian lainnya adalah dari Hasan Bakti, *Hikmah Muta'aliyyah; Analisa Filosofis terhadap Proses Sintesis Mulla Šadrā* (Nasution, n.d.). Berikutnya adalah tulisan Munir, *The Problem of Evil in Islamic Philosophy; Mulla Šadrā's Theodicy* (Munir, 2013). Penelitian ini mengurai tentang kejahatan menurut pemikiran Mulla Šadrā dengan melakukan kajian terhadap kitab *al-Asfar, as-Syawahid ar-Rububiyah, Risalah fi al-Qada wa al-Qadar, Kitab Masya'ir* dan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Munir melakukan analisis yang tajam tentang kejahatan menurut Mulla Šadrā dengan menggunakan penalaran logis, koherensi dan komprehensif, juga analisis historis. Berikutnya adalah tulisan Sayid Muhammad, *Hikmah Muta'aliyah wa Mullah Šadrā* (Khamenei, n.d.)

2. Profil Mulla Sadra dan Karyanya

Sadr al-Din Mohammad Shirazi (w. 1050/1640), yang bergelar Šadr al- Muta'ālīhīn, dan dikenal dengan Mulla Sadra. Ia merupakan filsuf Muslim yang hidup pada dinasti Safawi yang belajar secara langsung kepada Shaykh Baha al-Din 'Ameli dan Mir Muhammad Baqir Hussayni (Mir Damad). Tokoh yang paling mempengaruhi pemikiran Mulla Sadra ialah Mir Damad dalam aspek filsafat peripatetic dan ilmuniisasi. Sadra merupakan penulis yang produktif, walaupun sempat berhenti menulis ketika masa Uzlah (sekitar 15 tahun). Ia kembali aktif menulis berkaitan dengan kajian filsafat, tafsir al-Qur'an dan Hadis. Karya yang ditulis sekitar 50 buah judul buku (Khamenei, 2004, pp. 23–24, 2006, pp. 28–29)

Sadra memberikan gagasan filsafat baru yang dikenal dengan Filsafat *Hikmah Muta'aliyah*. Aliran filsafat ini mengkombinasikan antara ide-ide dasar aliran filsafat sebelumnya seperti aliran filsafat peripatetic, ilmuniisasi dan sufisme/Irfan (Khamenei, 2006, p. 29). Aliran filsafat ini tersebut, memberikan pengaruh terhadap karya yang ditulis. Salah satunya ialah *Tafsir Mafatih Al-Ghaib Dan Tafsir Al-Quran Al-Karim*. Karya *Tafsir Mafatih Al-Ghaib* diperkirakan ditulis pada tahun 1042/1632M (Rustom, 2009, p. 245). Uraian dari tafsir ini menjelaskan tema-tema dan permasalahan-permasalahan terkait dengan al-Qur'an. Jumlah halaman dari tafsir ini lebih dari 700 halman. Karya tersebut mencakup pengantar untuk menjelaskan lebih dair 20 bab. Dari 20 bab terdapat 2 bab yang secara khusus menjelaskan tentang metodologi tafsir al-Qur'an. Sedangkan *tafsir al-Qur'an al-Karim* diperkirakan ditulis tahun 1621-1632. Tujuan dari penulisan tafsir ini ialah menguraikan hakikat jalan

kebenaran, khususnya jalan Nabi Muhammad, sehingga dapat meniti jalan untuk mendapatkan kebahagiaan di akhirat. Bahkan Sadra menyakan bahwa tafsir ini merupakan penyingkapan spiritual yang datang dari *al-malakūt al-'alā*; yang berbasiskan pada *dzawqayat*-ayat al-Qur'an (Sadra, n.d.-a, p. Juz 7, 372). Karya Tafsir ini menyajikan penafsiran secara ringkas dan sistematis dengan menjelaskan awal dari ketauhidan (*al-mabdā'*), kenabian (*nubuwwah*) dan kebangkitan (*ma'ād*). Tafsir ini memuat pendahuluan, tujuh bab, dan satu paragraf penutup yang singkat. Setiap bab pada tafsir ini diberikan judul dengan *tasbīh* (pernyataan pemujian dan pensucian), dan setiap *tasbīh* dikhususkan pada beberapa ayat. Walaupun setiap bab diawali dengan kalimat pensucian Tuhan (Rustom, 2009, p. 245).

3. Tafsir dan Takwil : Integrasi Keilmuan antara Tasawuf dan Filsafat menurut Mullā Ṣadrā

Siapa yang berhak menafsirkan al-Qur'an?

Mulla Sadra selain sebagai tokoh filosof Muslim, ia pun menunjukkan kepiawaiannya dalam menulis karya Tafsir. Di antara karya tafsir yang ditulis ialah tafsir *Mafātih al-Ghaib* dan *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Ia memiliki karakteristik siapa yang boleh menafsirkan al-Qur'an dan etika apa yang harus dimiliki seorang mufasir. Ia berupaya mengintegrasikan nilai-nilai sufistik terhadap tokoh yang menafsirkan al-Qur'an. Berbeda halnya dengan tokoh Sunni yang menunjukkan dominasi syarat menafsirkan al-Qur'an yang cenderung formalistik. Seperti penjelasan Jalaluddin al-Suyūti menyebutkan syarat-syarat mufasir memiliki; *pertama*, menguasai ilmu bahasa Arab berserta aspeknya. *Kedua*, menguasai ilmu gramatikal Arab (nahwu-sharaf). *Ketiga*, menguasai ilmu *maani*, *bayan* dan *badi'*. *Keempat*, menguasai ilmu qiroat, baik qiroat sab'ah maupun asyarah. *Kelima*, menguasai ilmu ushul al-Dīn atau ilmu agama dengan sempurna. *Keenam*, menguasai ilmu ushul fiqih. *Ketujuh*, menguasai ilmu asbab al-Nuzul. *Kedelapan*, menguasai ilmu nasih dan mansukh. *Kesembilan*, Menguasai ilmu fikih dan hukum Islam. *Kesebelas*, menguasai hadis-hadis Nabi berkenaan penafsiran suatu ayat. *Terakhir*, yaitu mendapatkan 'ilmu al-mawbihah, yaitu ilmu yang diberikan oleh Allah kepada hamba yang dikehendaki sehingga bisa berpotensi menjadi seorang muafasir (Al-Suyūthi, n.d.).

Selanjutnya Ibnu Taimiyah membuat satu sub-bab mengenai syarat-syarat mufassir yang diberi nama *Adwat al-Tafsir* (perangkat penafsiran). Ibnu Taimiyah membagi syarat-syarat mufassir menjadi lima belas bagian yang harus dikuasai seorang penafsir, di antaranya yaitu: ilmu bahasa arab, ilmu gramatikal arab (nahwu-sharaf), ilmu ushul fiqih, ilmu qiroat, ilmu ishtiqaq, ilmu maani, ilmu bayan, ilmu badi', ilmu al-'aqidah, ilmu asbabunuzul, ilmu al-qisas, hadis, fiqih, nasih mansukh, serta ilmu al mawbihah (Alfurqon, n.d., p. 222). Kriteria syarat-syarat mufassir yang telah ditetapkan oleh Ibnu Taimiyah ini juga diikuti oleh Imam Jalaluddin al-Suyuti dalam kitabnya *al-Tahir fi Uliūm al-Tafsir*. Sementara itu, Abd al-Mun'im alNamr juga memberikan syarat yang sama sesuai syarat yang ditentukan oleh Imam Ibnu Taimiyah, hanya saja tidak memasukan fiqih, hadis, nasih mansukh, ilmu ushul al-Din dan ilmu mawbihah. Sedangkan Imam Adz-Dzahabi dalam kitabnya yang berjudul *al-Tafsir wa al-Mufassirun* menulis beberapa syarat-syarat muafasir menurut pendapat para sahabat, yaitu; *pertama*, memahami ilmu bahasa arab seluruh aspeknya, karena dengan ilmu tersebutlah seseorang bisa memahami makna ayat secara baik dan benar. *Kedua*, mempunyai pemahaman yang baik serta mempunyai pengetahuan yang luas (Alfurqon, n.d., p. 224). Quraish Shihab meringkas syarat mufasir diantaranya pengetahuan ilmu bahasa Arab berserta aspeknya. *Kedua* menguasai ilmu gramatikal Arab (*nahwu-sharaf*). *Ketiga* menguasai ilmu ma'ani, bayan dan badi'. *Keempat*, menguasai ilmu qira'at, baik qira'at sab'ah maupun asyarah. *Kelima*, menguasai ilmu ushul al-Din atau ilmu agama dengan sempurna. *Keenam*, menguasai ilmu ushul fiqih. *Ketujuh*, menguasai ilmu asbab al-Nuzul. *Kedelapan*, menguasai ilmu nasih dan mansukh. *Kesembilan*, Menguasai ilmu fikih dan hukum Islam. *Kesebelas*, menguasai hadis-hadis Nabi berkenaan penafsiran suatu ayat. *Terakhir* yaitu mendapatkan 'ilmu al-mawbihah, yaitu ilmu yang diberikan oleh Allah kepada hamba yang dikehendaki sehingga bisa berpotensi menjadi seorang muafssir (Shihab, 2013, p. 396)''

Selain dari syarat seorang mufasir, terdapat etika yang dibutuhkan seorang mufasir. Prespektif Sunni menunjukkan bagaimana etika yang dimiliki lebih menunjukkan aspek akhlaki. Seperti

pendapat Ahmad Bazawy AdhDhwy membuat pedoman yang singkat mengenai adab-adab seorang mufassir yaitu; Pertama, niat yang lurus semata karena Allah. Kedua, mempunyai aqidah yang kokoh. Tiga, tidak mengikuti hawa nafsunya. Empat, bersikap tawadu dan tidak sombong. Lima, tidak cinta dunia, Enam, sikap hati-hati terhadap perkara yang tidak jelas, baik perkara yang mengarah ke syariat ataupun keseharian. Tujuh, tidak mengikuti pendapat yang lemah serta pendapat yang dibuat-buat (*bid'ah*) dalam menafsirkan Alquran. Delapan, tidak menggunakan akalnnya dalam menjelaskan ayat-ayat Alquran serta menjadikan Alquran sebagai panutannya (Amin Suma, 2013, pp. 402–403).

Persyaratan menjadi seorang penafsir yang baik dalam pandangan Mullā Ṣadrā (Ṣadra, n.d.-c, p. 129), menunjukkan nilai etis bagi seorang mufassir. Sehingga ia memiliki sifat seorang *'alim rabbani*, yang memiliki kapasitas menafsirkan al-Qur'an, maka ada beberapa syarat yang harus dilakukan: 1) Mendekatkan diri pada Allah (*taqarrub*), 2) Melatih jiwa (*riyādah*), 3) Merendahkan diri (*khudu'*), 4) Fokus (*khusyu'*), 5). Sabar (*as-sabr*), 6). Shalat (*as-ṣalāh*) Komunikasi intesif dengan Allah, Menghindari hal-hal yang tercegah. Ia pun memberikan sepuluh landasan etis berhadapan dengan al-Qur'an dalam karya yang ditulis *al-Isyārat ila adābi al-nadzīrīn fi'ilm al-Qurān*" (As-Syirāzi, n.d., p. 57).

Pertama, memahami keagungan Firman dalam al-Qur'an (*فهم عظمة الكلام*). Point pertama ini adalah etika memposisikan al-Qur'an sebagai Kalam Allah. Secara teologis, memahami keagungan Kalam al-Qur'an adalah menarik teks al-Qur'an ke wilayah sakralitasnya (*Qur'an as The Sacred Text*).

Kedua, penyucian hati dari kotoran keyakinan yang merusak (*Tathhīr al-qalb 'an khabāis al-ma'āsi wa irjasi al-aqā'id al-fāsidah*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 57)). Terma "*tathhīr al-qalb*" adalah terma penting dalam kajian teologi dan tasawuf. Dalam tafsawwuf *tathhīr al-qalb* biasanya ber-relasi dengan pembersihan hati dari berbagai akhlak buruk, seperti; iri-dengki, tamak, kecederungan pada kehidupan dunia (*al-hirṣ*), dan seterusnya. Dalam teologi (*aqidah*) biasanya ter-relasi dengan penyucian jiwa dari menyekutukan Allah (*syirik*) sebagai versus dari tauhid, ritual bukan karena Allah (*riya*) sebagai versus dari ikhlas, dan seterusnya.

Ketiga, Hati yang Hadir dan Meninggalkan Bisikan hati (*Hudlur al-Qalb wa tarku haditsi al-nafs*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 59). Menurut Mulla Ṣadrā, sikap hadirnya hati dan meninggalkan was-was dalam diri adalah kelanjutan dari etika kedua dalam menghadapi al-Qur'an. Orang yang hatinya bersih dari kemaksiatan dan aqidah yang menyimpang, akan memudahkan dirinya untuk menghadirkan hati ketika menghadapi al-Qur'an. Orang yang hendak menafsirkan al-Qur'an, hendaklah mengeluarkan kecintaannya kepada hal-hal yang batil. Jika ini dilakukan maka orang tersebut akan mampu menangkap kebenaran dalam al-Qur'an (Ṣadra, n.d.-b, p. 59)..

Keempat, Melakukan Perenungan (*at-Tadabbur*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 59). Tahap berikutnya adalah melakukan perenungan makna al-Qur'an. Mulla Ṣadrā menyebutkan realitas sebagian kaum muslimin yang hampir menghabiskan waktu kesehariannya tanpa merenungkan al-Qur'an. Ada yang mendengarkan al-Qur'an tapi hanya sebatas mendengar, tanpa melakukan perenungan (*tadabbur*).

Kelima, Penarikan Pesan (*al-Istinbath*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 60). Langkah awal yang harus dilakukan dalam upaya *istinbat* adalah melakukan pembidangan dari pembacaan yang telah dilakukan. Pesan yang dikandung dari teks yang dibaca kemudian ditarik kepada disiplin ilmu tertentu. Ṣadra mengutip pendapat Ibn Mas'ud; "*Barangsiapa yang hendak mengetahui ilmu-ilmu klasik dan kekinian, maka hendaklah mengkaji al-Qur'an*".

Keenam, mengosongkan diri dari hal-hal yang menghalangi pemahaman (*at-Takhali min Mawani' al-Fahmi*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 60). Menurut Mullā Ṣadrā, ada empat hal yang dapat menghalangi seseorang untuk memahami al-Qur'an; (1) Tidak melakukan pembacaan teks al-Qur'an secara benar dalam aspek *tajwīd* (2) Mengekor (*taqlīd*) kepada guru tertentu kemudian fanatik atas apa yang dia dengar sebagai kebenaran mutlak (3) menghabiskan waktu untuk kajian-kajian kebahasaan al-Qur'an (4) sikap *jumūd*, dengan mencukupkan informasi tafsir dari riwayat-riwayat saja.

Ketujuh, Pembaca memposisikan diri sebagai Obyek yang dituju al-Qur'an (*at-Takhṣīs*) (Ṣadra, n.d.-b, p. 60). Ketika membaca al-Qur'an, maka penunjukan (*khitāb*) ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca

tersebut dicitrakan untuk dirinya (pembaca). Ketika ia mendengar al-Qur'an menginformasikan tentang perintah, larangan, janji, maka secara langsung penunjukannya pada dirinya sendiri.

Kedelapan, harus berefek pada Prilaku (*at-Ta'asur wa al-Widj*)(Sadra, n.d.-b, p. 169). Pembacaan yang dilakukan harus memberi efek kejiwaan, tersinari cahaya Kalām Allāh (al-Qur'an), pasca pembacaan dan mengkristal dalam kehidupan keseharian. Pembaca mesti terkena efek dari ayat yang dibaca dan direnungkannya.

Kesembilan, Meningkatkan level pembacaan (*at-Tarāqi*)(Sadra, n.d.-b, p. 173). Maksud dari "*tarāqi*" adalah menaikan level dari pembacaan dan mendengar al-Qur'an oleh dirinya sendiri kemudian naik hingga "mendengar" dari Allah bukan dari dirinya. Tujuan dari latihan kejiwaan ini adalah mengukur diri kemudian meningkatkannya.

Kesepuluh, Melepaskan Diri (*at-tabarri*)(Sadra, n.d.-b, p. 68). Maksud dari *tabarri* (melepaskan) adalah upaya yang dilakukan seseorang untuk melepaskan daya-upayanya, melihat dirinya dengan kerelaan dan terus menerus melakukan penyucian jiwa.

Penjelasan Sadra menunjukkan bahwa aspek yang paling penting selain syarat keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an ialah aspek tasawuf yang harus dimiliki dalam berinteraksi dengan al-Qur'an. Karena dengan memegang prinsi dalam menafsirkan al-Qur'an akan dapat menurunkannya menjadi petunjuk (*hudan*), bukan hanya sekedar teks yang dibaca.

Takwil dalam pandangan Mulla Sadra

Tafsir sebagai istilah menunjukkan makna menerangkan, menjelaskan atau menguraikan (Daif, 1379, p. 688). Dari makna ini Tafsir didefinisikan sebagai disiplin ilmu membincangkan tentang penjelasan makna-makna lafaz al-Qur'an, dan apa yang dapat diambil faedah daripada lafaz-lafaz tersebut secara ringkas atau secara meluas (Al-Zarqānī, 1995, p. Juz 2, 7). Mayoritas mufasir membedakan antara Tafsir dengan Takwil. Walaupun keduanya memiliki makna yang sama yakni menjelaskan kandungan al-Qur'an. Bahkan Al-Zarqani menegaskan bahwa makna Takwil secara bahasa sama dengan tafsir (Al-Dzahaby, n.d., p. Juz 1, 17). Namun secara terminologi istilah takwil memiliki definisi yang berbeda dengan tafsir, sebagaimana definisi dari Manna al-Qaṭṭān bahwa takwil ialah mengarahkan lafadz dari makna yang lebih unggul (*rājih*) kepada makna yang lebih lemah (*marjuh*) karena ada dalil atau indikasi akan hal itu (Al-Qattan, n.d., p. 325). Sehingga perbedaan antara Tafsir dan Takwil terletak dalam pemaknaan al-Qur'an. Tafsir menekankan makna yang diambil harus berdasarkan sumber-sumber yang sah (*rājih*), sedangkan takwil menekankan makna yang diluar dari kaidah-kaidah penafsiran dengan mengambil sumber-sumber yang dianggap lemah, karena menyelisih makna literal (Mahammad Husein Al-Dzahaby, n.d., p. Juz 1, 20-21)

Adapun dalam pandangan Mulla Sadra, antara Takwil dan Tafsir tidak memiliki perbedaan, sebagaimana yang dikemukakan mayoritas dari para mufasir. Ia menganggap bahwa Takwil bukanlah membuang atau menyelisih makna literal (*zāhir*) ayat, akan tetapi lebih pada upaya menyingkap makna esoterisnya. Ia mengemukakan :

"Apa yang diraih atau akan diraih oleh orang-orang yang *rāsikh* (mendalam) ilmunya dan 'urafa muḥaqiq seputar rahasia-rahasia al-Qur'an sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir (makna) eksoterisnya. Makna esoterik merupakan penyempurna dan pelengkap bagi eksoteris. Takwil pada hakikatnya beranjak dari eksoterik hingga sampai menuju inti kedalamannya, melewati permukaan (eksoterik) menuju sisi esoterik (*bāṭin*) dan rahasia-rahasia-nya."(As-Syirāzi, n.d., p. 82)

Sehingga takwil dalam al-Qur'an merupakan keniscayaan bagi seorang mufasir (Sadra, n.d., p. 19). Mulla sadra menjelaskan bahwa adanya takwil tidak lepas dari ketogorisasi Ilmu dan tingkatan akal manusia. Menurut Mullā Ṣadrā, ilmu dapat dibagi kedalam tiga kategori;

- 1) Ilmu yang diperoleh melalui proses belajar (*al-'ilm al-kasbi*). Ilmu dengan cara ini merupakan bentuk yang lazim terjadi di kalangan manusia biasa. Ilmu ini disebut Mullā Ṣadrā sebagai "*'ilm basyari*" ; Ilmu yang diperoleh manusia secara umum dalam konteks sebagai manusia.

- 2) Ilmu ruhani ('ilm *ruhāni*). Maksud dari ilmu ini adalah ilmu kenabian melalui media malaikat pemberi wahyu (*malak al-wahyi*).
- 3) Ilmu pemberian langsung tanpa proses belajar (*ladūni-ilāhi*). Ilmu ini khusus diberikan kepada para nabi, para wali dan orang-orang *sālik*.

Atas dasar hal tersebut di atas, Mullā Ṣadrā (Ṣadrā, n.d., p. 19) menyebutkan bahwa pengajaran dapat dibagi ke dalam tiga bagian; pengajaran biasa (*ta'lim basyari*), pengajaran melalui media malaikat (*ta'lim malaki*) dan pengajaran langsung dari Allah (*ta'lim ilāhi*). Pembagian yang dilakukan Mullā Ṣadrā merujuk pada ayat al-Qur'an surat asy-Syūra.

Menurut Mullā Ṣadrā, ilmu hakikat dalam tinjauan orang yang ma'rifat bersifat pemberian (*warāṣah*), bukan ilmu yang didapat melalui proses belajar (*dirāṣah*). Mullā Ṣadrā menyebut ilmu hakikat dengan sebutan; *nūr*; 'Azīz al-manāl, *faḍlu Rafī' al-misāl*. Maksudnya adalah; Ilmu hakikat tidak akan diperoleh hanya dari "katanya" atau menurut "orang lain", tidak melalui pembahasan, debat atau sekedar informasi dari orang lain. Pernyataan Mullā Ṣadrā ini menegaskan bahwa ilmu lebih bersifat pengalaman personal dengan kata kunci "mengalami"-mengetahui. Ini akan parallel dengan kaidah sufistik; *man lam yaḍūq lam ya'rif* (barangsiapa yang tidak merasakan, dia tidak tahu).

Mullā Ṣadrā menegaskan bahwa orang yang keilmuannya diperoleh dari sekedar membaca buku, informasi dari orang lain dan diperoleh dari belajar, maka tidak tergolong pada keilmuan *warāṣah* (pemberian langsung) atau ilmu *laduniyah*. Kemudian, ia mengutip ayat al-Qur'an surat al-'Alaq ayat 1-5; dimana Allah SWT. "Mengajari manusia yang sebelumnya tidak diketahui" (*mā lam ya'lam*).

Menurut Mullā Ṣadrā, *ta'wil* memiliki perangkat tersendiri khususnya pada pemaknaan teks. Perangkat yang biasa digunakan untuk pengetahuan umum adalah; perangkat indrawi (*hissi*), nalar (*aql*) dan hati (*qalb*). Sementara takwil, memiliki tiga perangkat; (1) akal (*al-'aql*), hati (*al-qalb*) dan imajinasi (*al-khayāl*) (As-Syirāzi, n.d., p. 82).

Adapun tingkatan akal tidak bisa dilepaskan dalam penafsiran al-Qur'an karena akal merupakan perangkat takwil paling utama (*aula adawat at-Ta'wil*). Menurutnya, akal memiliki variasi makna. Terdapat lima makna dari penelusuran beberapa tulisan Mulla Ṣadrā, yaitu:

- a) Akal dengan tendensi makna "Insting" (*al-gharizah*)
- b) Akal dalam terma teologi yang berelasi dengan timbangan dan penguatan keyakinan beragama.
- c) Akal dalam terma akhlak yang berelasi dengan timbangan prilaku baik-buruk.
- d) Akal dengan tendensi makna "cerdas" (berakal), untuk membedakan dengan yang tidak berakal.
- e) Akal dalam terma psikologi (*ilm an-nafs*) dengan empat kategori; (1) akal *bi al-quwwah*, (2) akal *bi al-malakah*, (3) akal *mustafad*, dan (4) akal *bi al-fi'il*.

Menurut Mullā Ṣadrā dalam kitab *Syarh al-Hidāyah al-Asīriyah*, menyebutkan bahwa akal memiliki empat level;

- 1) Akal yang masih pada kondisi sebagai bawaan (*fiṭrah*). Kondisi akal seperti ini masih belum ada obyek yang difikirkan, tapi sudah siap untuk digunakan. Akal dalam kondisi ini dikenal dengan akal potensial (*العقل الهیولانی*).
- 2) Akal yang sudah menangkap hal-hal aksiomatik (*المعقولات البديهية*), yang dikenal dengan akal *bi al-malakah*.
- 3) Akal yang sudah memformulasi hal-hal yang bersifat teoritik (*المعقولات النظرية*).
- 4) Akal mutlak yang digunakan tidak untuk memformulasi teoritik. Akal ini dikenal dengan istilah akal *mustafad* yang bersumber dari akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*). Akal *mustafad* ini dicitrakan Mullā Ṣadrā seperti cermin, yang secara fungsional bersifat responsif-resiprokal. Mullā Ṣadrā menyebutkan: "Jika anda menghadap, maka ia akan menghadap kepada anda. Jika anda membelakangi maka ia akan membelakangi juga" (Ṣadra, 2001, pp. 241–242).

Selanjutnya adalah pembahasan tentang terma hati (*qalb*). Menurut Mulla Ṣadrā, hati adalah perangkat yang siap menangkap hakikat kebenaran segala sesuatu secara jelas. Mullā Ṣadrā setuju dengan apa yang digagas oleh Imām al-Ghazālī dan Ibn 'Arābi. Ilustrasinya sama dengan keduanya;

Bahwa hati ibarat cermin (*mir'at*); Kebenangan atau ketajaman yang dipantulkan cermin sangat tergantung pada bersih tidaknya cermin tersebut (Şadrā, n.d.-b, pp. 493–495).

Mulla Şadrā menyebutkan eksistensi hati dengan ilustrasi alegorik. Mullā Şadrā menyamakan hati dengan 'Arasy (العرش). 'Arasy menurutnya dianggap sebagai tempat manifestasi *tajalli*-nya Allah. 'Arasy dicitrakan sebagai inti alam yang besar, termasuk manusia sebagai bagian di dalamnya (*al-'alām wa al-insān al-kabīr*). Hati maknawi (*al-qalb al-ma'nāwi*) memiliki citra maknawi yang sama dengan posisi 'Arasy. Hati adalah pengatur yang menangkap totalitas pengetahuan. Jika Ka'bah dicitrakan sebagai "tanda" 'Arasy yang kasat mata (*ma'lam al-'Arasy*), maka hati sanubari (*al-qalb as-sanūbari*) dicitrakan sebagai manifestasi dari hati maknawi (Sadra, Mulla, 1985, p. 32).

Bagian terakhir dari perangkat takwil yang dikemukakan Mulla Şadrā adalah imajinasi (*al-khayāl*). Mulla Şadrā memasukkan imajinasi (*al-khayāl*) sebagai bagian dari perangkat takwil yang tidak ditemukan pada tokoh lain. Terma imajinasi (*al-khayāl*) menurut Mulla Şadrā berkaitan dengan visi-visi batin dalam upaya penangkapan pengetahuan. Ia menyebutkan bahwa potensi imajinatif (*al-quwwa al-khayaliyyah*) bukan potensi alamiah tapi berupa potensi psikologis (*al-quwwa an-nafsāniyyah*). Imajinasi (*al-khayāl*) menurutnya, tidak berelasi dengan keduniaan tapi berelasi dengan keakhiratan. Jika mereduksi kecenderungan material hingga meninggalkannya, maka potensi batin akan semakin menguat. Potensi psikologis seseorang akan menciptakan bentuk-bentuk imajinasi dengan lebih kuat lagi (Şadrā, n.d., p. 32). Dengan demikian, kunci dari potensi imajinasi ditentukan oleh seberapa besar upaya meninggalkan ketertarikan pada duniawi. Semakin kecil ketertarikan pada duniawi, maka potensi imajinasi semakin besar dan fungsional.

Sehingga antara tafsir dan takwil sesungguhnya merupakan bagian dari proses pemahaman dari mufasir terhadap teks al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki makna-makna tingkatan secara vertikal yang akan dapat dicapai sesuai dengan kapasitas intelektual dan spiritual seseorang. menurut Şadrā memiliki tiga tingkatan penafsiran, di antaranya: intelektual, simbolik dan literal. Di tempat lainnya, ia mengatakan: sebagian besar dari kitab Al Qur'an dituangkan dalam makna literal (eksternal), yang memiliki implikasi dengan inti dan makna yang tersembunyi di balik literal tersebut. Dan selanjutnya, yang inti tersebut memiliki implikasi dengan makna inti selanjutnya (Şadrā, 1981, p. Juz 7, 9). Perbedaan penafsiran yang ditunjukkan tidak lepas dari tingkatan akal manusia dan ilmu yang dimilikinya.

4. Orientasi Tafsir Sufistik-Filosofis Mulla Şadrā

Penelusuran terhadap pemikiran Tasawuf Mulla Şadrā dapat ditemukan dengan merujuk pada kata kunci *irfān* teoritik (*naẓari*). Terma ini dibahasakan dengan sebutan *al-Hikmah al-Muta'āliyah*. Terma ini ditengarai sebagai penengah (*wasath*) antara *irfān* dan filsafat (Taftajani, 1985, p. 73).

Jika ditinjau secara konseptual, istilah *Tasawuf* dan *irfān* adalah dua terma yang obyek kajiannya sama, meski dengan menggunakan kata yang berbeda. Kata-kata kunci konseptual yang digunakan keduanya banyak kesamaan. Mulla Şadrā misalnya menggunakan terma-terma; *kasyf*, *ilhām*, *isyarāh*, *zuhud*, *mujāhadah*, *musyāhadah*, *ẓauqi*, dan seterusnya. Terma-terma tersebut kerap digunakan dalam disiplin ilmu Tasawuf. Dalam *irfān* digunakan juga terma-terma tersebut.

Syekh Muhyiddīn Ibn 'Arabi (Muthahari, n.d., pp. 10–11) misalnya, menyebutkan kedudukan pengetahuan berbasis '*irfān*, sebagai berikut:

"Tidak ada seorangpun yang memperoleh derajat makrifat dalam pengertian yang sesungguhnya, kecuali para nabi dan orang-orang yang memiliki kemakrifatan ('*irfān*). Makrifat adalah sesuatu yang hilang, yang tidak dapat dijangkau oleh para filosof dan teolog. Sungguh, orang yang mencari makrifat dengan jalan filsafat, sama seperti orang yang memiliki tumor, tidak disembuhkan tapi malah memperakut atau orang ingin menyalakan api tapi yang ditiup malah obyek lain, tentu tidak membuat apinya menyala" .

Selanjutnya penelusuran tentang *kasyf* sebagai kata kunci yang sering digunakan Mullā Şadrā. Ia membagi *kasyf* kepada dua bagian; (1) figuratif (صوري) dan (2) abstrak (معنوي). Yang dimaksud dengan *kasyf* figuratif (صوري) adalah sesuatu obyek di alam *misal* yang bisa dijangkau dengan menggunakan panca indra (الحواس الخمس) yang bersifat maknawi.

Penyingkapan figuratif (*Mukasyafah as-Suriyah*) terkadang dengan cara penampakan mata; seperti tersingkapnya gambaran ruh yang memiliki bentuk (*mutajasad*). Melihat sesuatu dengan menggunakan mata kepada obyek tertentu. Pada kasus nabi Muhammad saw., misalnya ia melihat penampakan malaikat, penampakan sorga dan seterusnya. Terkadang juga dengan cara mendengar (*sima'*) seperti Nabi saw., mendengar wahyu turun berupa ucapan yang sistematis, bahkan Nabi saw., mendengar turunnya yang suaranya menyerupai suara gemuruh lonceng dan suara sekumpulan lebah (Sadra, n.d.-b, p. 149). Media lain bisa dengan jalan penciuman, seperti mencium aroma terbukanya pintu-pintu ketuhanan. Terkadang melalui jalan persentuhan. Cara lain bisa juga melalui jalan merasakan (*dauq*) seperti mencicipi makanan dalam konteks gaib (Sadra, n.d.-b, p. 150).

Hanya saja, obyek yang "dilihat", "didengar", "dirasa" adalah obyek non materil. Ini yang membedakan antara panca indra yang dikungkung oleh fisik dengan "panca indra maknawi". Selanjutnya, jika direlasikan dengan penafsiran al-Qur'an maka ada nuansa pengalaman penyingkapan figuratif seorang sufi ketika memaknai al-Qur'an. pengalaman tersebut bisa berupa ketersingkapan makna melalui gambaran-gambaran panca indra maknawi atas obyek non-fisik.

Berikutnya adalah *kasyf* yang bertendensi abstrak (*معنوي*). Menurut Mullā Ṣadrā, *kasyf ma'nawi* ini merupakan level *kasyf* yang paling tinggi dan paling meyakinkan (*a'lā martabatan wa yaqīnan*). Hal demikian karena adanya penyatuan dengan *kasyf* figuratif atau *kasyf* dalam bentuk penampakan. Perangkat dari *kasyf ma'nawi* adalah hati (Sadra, n.d.-b, p. 150). Maksud dari "hati" di sini adalah jiwa yang berbicara (*nafs an-nathiqah*), yang disinari dengan akan praksis (*al-'aql al-'amali*) yang digunakan untuk menjangkau hal-hal yang bersifat ruhaniah.

Mullā Ṣadrā menyebutkan bahwa asal dari indrawi adalah bersifat ruhani (*qalb*), dan replikanya adalah pancaindra dalam bentuk fisik. Ia merujuk pada al-Qur'an; ayat 46 surat al-Hajj; "Maka sesungguhnya hal tersebut bukan disebabkan karena buta mata, tetapi buta hati". Ketika *hijāb* terbuka, maka akan terjadi penyatuan indrawi fisik (cabang, replika) ke indrawi ruhaniah (asal, inti) (Sadra, n.d.-b, p. 151).

Selanjutnya, Mullā Ṣadrā (Sadra, n.d.-b, p. 151) menyebutkan bahwa penyingkapan maknawi (*kasyf ma'nawi*) adalah tersingkapnya berbagai makna kegaiban dan realitas-realitas senyatanya. *Kasyf* jenis ini menurut Mullā Ṣadrā memiliki beberapa tingkatan; a) *Al-hadas* (intuisi), b) *Al-Nūr al-Qudsi* (Cahaya Suci), c) *Ilhām* (Inspirasi), d) *Musyāhadah Qalbiyah* (Kesaksian hati), e) *Al-Shuhūd al-Rūhi* (kesaksian Ruhani)

Ada beberapa istilah yang sinonim dengan *kasyf* dalam tafsir Mullā Ṣadrā; *Isyarah* (isyarat), *hikmah* (hikmah), *tanwir* (penyinaran), *mi'raj* (naik), *basirah* (penglihatan batin), *isyraq* (pencahayaannya), *'irfani* (aspek makrifat), *rumuz* (simbol), *mubahasah 'aqliyyah* (kajian pada dimensi nalar) dan seterusnya. Istilah-istilah tersebut digunakan Mullā Ṣadrā sebagai kata kunci- kata kunci ketika menafsirkan ayat-ayat tertentu.

Penelitian tentang tafsir Mullā Ṣadrā, secara teoritik bisa merujuk pada teori orientasi tafsir yang digagas oleh Muhammad Husein ad-Zahabi, dengan beberapa pengecualian dan tambahan. Teori tentang pembagian tafsir sufi ke dalam dua bagian; Sufi Isyari dan Sufi Nazari.

Mullā Ṣadrā berulang-ulang menegaskan bahwa penafsiran esoterik (*bātini*) yang ia lakukan tidak menegasikan makna zahirnya. Ini bisa dibuktikan misalnya ketika ia penafsirkan ayat 24 surat al-Baqarah, dengan memberi penegasan sebagai berikut:

ولا يظنّ أحد أن مثل هذه التحقيقات يدل على إبطال ما هو المفهوم من ظاهر الآية وإهمال ما قاله العلماء، كلا. ولكن تصديقا لقوله عليه وآله السلام: "إن للقران ظهرا وبطنا. فظاهره دال على ما فسره العلماء الظاهريون، وباطنه على ما حقق وتحقق المحققون بالكشف، بشرط أن يكون موافقا للكتاب والسنة ويشهدان عليه الحق. فإن كل دعوى لم يشهد عليه واحد منهما فهو من تفاريع العبث والجزاف وشعب الفسوق والكفر والخلاف" (Sadra, n.d.-c, Juz II, p. 157).

Jangan mengira bahwa penafsiran pada aspek terdalam al-Qur'an adalah menegasikan makna zahirnya dan mengabaikan pendapat para ulama tafsir. Tidak demikian! Ini dilakukan semata-mata hanya menegaskan kebenaran sabda nabi Muhammad saw.,; "al-Qur'an memiliki makna

zahir dan makna batin". Zahirnya dipersilahkan kepada para ulama dan batinnya diserahkan kepada orang-orang yang memiliki *kasyf*. Penafsiran aspek batin boleh dilakukan selagi sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Orang yang membuat penafsiran tanpa didukung oleh salah satu dari keduanya (al-Qur'an dan atau as-Sunnah), maka akan sia-sia, fasik, kufur dan pasti keliru.

Penafsiran Mullā Ṣadrā memasukan penjelasan penjelasan sufistik, yang dibuktikan dengan penggunaan kata-kata kunci Tasawuf (*sufi's station*). Kata-kata kunci seperti; *suluk, maqam, ahwal, ma'rifat, Ahlullah, fana, baqa, zuhud* dan seterusnya, kerap kali ia disebutkan dalam tafsirnya. Selain itu, Mullā Ṣadrā banyak memasukan penjelasan-penjelasan filsafat dalam tafsirnya. Penafsiran ayat banyak dikaitkan dengan filsafat wujudnya (*sih aṣl*). Ia juga banyak merujuk para filosof; baik filosof Yunani maupun filosof muslim.

Penafsiran Mullā Ṣadrā tidak menjelaskan pengalaman-pengalaman sufistik dengan penjelasan rasional-filosofis semata (*Tasawuf-falsafi*). Ia malah menjadikan dua disiplin ilmu (Tasawuf dan Filsafat) sebagai ilmu bantu dalam menafsirkan al-Qur'an. Dominasi penggunaan dua disiplin ilmu tersebut menegaskan bahwa Mullā Ṣadrā dinyatakan sebagai penafsir yang mengintegrasikan Tasawuf dan Filsafat dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kata kunci *Kasyf* sebagai terma yang banyak digunakan Mullā Ṣadrā dalam tafsirnya, ditemukan ada 24 kata dengan berbagai derivasinya. Di bawah ini (gambar 1) penulis akan menyebutkan derivasi-derivasi kata *kasyf*, yakni sebagai berikut:

NO	Kasyf dan Derivasinya dalam Kitab Tafsir Mullā Ṣadrā	Terjemah
1	المكاشفة	Penyingkapan tabir informasi
2	تأييد استكشافي	Penguatan <i>Kasyf</i>
3	كشف استناري	<i>Kasyf</i> Penyinaran
4	كشف حال	<i>Kasyf</i> Kondisi tertentu
5	كشف إشراقي	<i>Kasyf</i> Cahaya
6	زيادة كشف	Tambahan Aspek <i>kasyf</i>
7	مكاشفة قلبية	<i>Kasyf</i> Hati
8	إفتتاح كشفي	Pengantar menuju <i>Kasyf</i>
9	كشف الهامي	<i>Kasyf</i> Bernuansa <i>Ilhām</i>
10	مكاشفة قرآنية	<i>Kasyf</i> Berbasis al-Qur'an
11	مكاشفة أخرى	<i>Kasyf</i> Perspektif lain
12	الكشف عن ماهية ...	<i>Kasyf</i> tentang esensi tertentu
13	مكاشفة برهانية	<i>Kasyf</i> bersifat nalar Demonstratif
14	تأييد كشفي	Penguatan <i>Kasyf</i>
15	تقسيم استكشافي	Kategori Bernuansa <i>Kasyf</i>
16	مكاشفة أخروية	<i>Kasyf</i> Eskatologis
17	دقيقة كشفية	<i>Kasyf</i> Mendalam
18	مكاشفة فيها إشارات	<i>Kasyf</i> bernuansa Isyarat
19	كشف استفادي	<i>Kasyf</i> yang memuat Informasi
20	دراسة كشفية	Akal bernuansa <i>Kasyf</i>
21	مكاشفة سرية	<i>Kasyf</i> bersifat Rahasia
22	مكاشفة إلهامية	<i>Kasyf</i> bersifat Intuitif
23	كشف تنبيهي	<i>Kasyf</i> yang bersifat Peringatan
24	كشف تحقيقي	<i>Kasyf</i> Hakikat

gambar 1. derivasi-derivasi kata *kasyf* dalam Tafsir *Mafāṭih al-Ghaib* dan *Al-Qur'an al-Karim*

Sejumlah kata kunci tentang *kasyf* yang 24 tersebut tidak ditemukan distingsi masing-masing secara spesifik. Hanya saja, kesemuanya dapat dikategorikan kepada dua bidang, yakni Tasawuf dan

filosofat. Penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dilakukan Mullā Ṣadrā dengan menggunakan terma-terma tersebut; baik ayat yang bernuansa sufistik maupun filosofis.

Ada beberapa kata kunci lain; *isyraqi, isyarah, mi'raj, nūr, baṣīrah, hikmah* dan *irfāni*. Kesemuanya kata kunci tersebut bermuara pada kata kunci *kasyf* sebagai kata kunci utama. Tidak ditemukan perbedaan signifikan antar berbagai kata kunci tersebut, hanya sebatas pilihan kosakata yang digunakan Mullā Ṣadrā. Distingsi kata-kata kunci tersebut hanya dapat dikategorikan kepada disiplin ilmu Tasawuf dan Filsafat saja.

Kata-kata kunci yang digunakan Mullā Ṣadrā pada tema besar *Kasyf* misalnya terlihat pada penyebutan *Iftitah Kasyfi* (Pengantar *Kasyf*). Untuk contoh kata kunci ini, dapat dilihat misalnya pada penafsiran surat *Yasin* ayat 46:

إعلم أنّ السبب اعراض الخلق عن استماع آيات الله وعن التفكر في أحوال الآخرة أمور ثلاثة: أحدها شوائب الطبيعة ومزيتها. وثانيها وساوس العادة وملهياتها. وثالثها نوااميس الامثلة وتخيلاتها. أما الاولى: فكالدواعي الطبيعية وشهواتها، كشهوة البطن والفرج ومحبة الاهدل والمال والولد. وذلك قوله تعالى (زین للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا). وأما الثانية كدواعي النفس الحيوانية وهي ألد اللذات الشهوية وأجل رتبة من أغراضها ومقاصدها وهي لذة الجاه والعلو في عالم الارض والرياسة على سائر الاقران. فرب إنسان سهل عليه ترك لذة الاكل والمباشرة وجمع المال واليسار، إلا أنه لا يمكنه ترك العلو والافتخار. وأما الثالثة: فكتسويالات النفس الامارة بالسوء وتزيتها الاعمال الغير الصالحات وترويجها الكواسد وتحسينها القبائح وإبرازها الباطل في صورة الحق بسبب تخيلات فاسدة وتوهام باطلة.

Mullā Ṣadra (Ṣadra, n.d.-b, p. Juz V, 140-141) menyebutkan bahwa sebab berpalingnya makhluk dari mendengar ayat-ayat Allah dan berpaling dari berfikir tentang kondisi akhirat, disebabkan oleh tiga hal;

- Rintangan dari watak yang dimiliki manusia (*syawaib at-thabi'ah*). Bagian ini merupakan dorongan tabiat atau watak dan hawa nafsunya seperti; hawa nafsu dorongan perut, kemaluan, cinta berlebihan kepada keluarga, harta dan anak.
- Gangguan dari kebiasaan yang mengitari perilaku manusia (*wasāwis al-'adat*). Bagian ini adalah berupa dorongan nafsu hewani, pada kondisi dominan mengenyam kelezatan syahwat, seperti kenikmatan mendapat jabatan tertentu, memiliki posisi yang lebih tinggi dari orang lain dan seterusnya. Kondisi ini bisa saja ia meninggalkan makanan yang enak dan meninggalkan kenikmatan hubungan biologis, tapi ia tetap terobsesi oleh pangkat dan jabatan dan berbangga-bangga dalam kedudukan yang tinggi (*la yumkinu tarku al-'uluw wa al-iftikhar*).
- Manusia membuat aturan sendiri dan mencitrakannya sebagai kebaikan (*nawāmis al-amsilah wa takhyilatuhā*). Bagian terakhir adalah dorongan nafsu amarah (*an nafs al-amārah bi as-sū*) dihiasi dengan aktivitas-aktivitas yang tidak baik, kemudian dibungkus dengan simbol-simbol agama, seolah-olah apa yang dilakukan adalah bagian dari kebaikan.

Contoh di atas adalah bagian dari tafsir Mullā Ṣadrā yang bernuansa sufistik. Beberapa istilah teknis sufistik menandai penafsiran surat *Yasin* ayat 46 tersebut. Hawa nafsu adalah rintangan terbesar manusia sehingga tidak ia tidak bisa *kasyf* (ketersingkapannya informasi dan mau menerimanya sebagai kebenaran). Hal tersebut tidak akan bisa terjadi ketika manusia masih dikungkung oleh hawa nafsunya.

Aspek filosofis penafsiran Mullā Ṣadra cukup kental. Dalam beberapa surat yang ia tafsirkan, tampak analisis- analisis filosofis mewarnai penafsirannya. Bahkan tidak jarang Mullā Ṣadra mengutip pemikiran tokoh-tokoh filsafat klasik seperti Aristoteles, Plato dan tokoh-tokoh lainnya. Aristoteles sendiri ia memosisikannya sebagai "guru pertama". Di bawah ini akan peneliti sebutkan contoh analisis kategorial bernuansa filosofis dari penafsiran Mullā Ṣadra, dengan menggunakan terma *Kasyf Istinari*. Sebagaimana yang dijelasakannya:

إعلم أنّ للحق تعالى أسماء متقابلة لازمة لذاته كالأول والآخر والظاهر والباطن والهادي والمضلل والمعزّ والمذل. فله بحسب أحدية وجوده الواجب من كل صفتين متقابلتين أشرفهما بحسب جمال ذاته وزينة وجهه. فالأسماء والصفات الجمالية إنما تثبت أولاً وبالذات والصفات الجلالية تصدق عليه ثانياً. وبذلك الأصل ينحفظ قاعدة استحالة كون الخير الحقيقي مبدأ للشورور. وبه أراح أستاذ الحكماء ومقدم المشائين أرسطاطالس شبهة الثنوية الفائلة بعدد الفاعل الأول للكل. فكل ممكن مزدوج الحقيقة من جهة كمالية نورانية ناشئة من الصفات الجمالية النورية, ومن جهة نقصانية عدمية ظلمانية ناشئة من الصفات القهرية الجلالية النارية. فمن هذيو الاصلين نشأ نور الحمدي والنار الابليسي.

Mullā Ṣadrā menyebutkan bahwa Allah Ta'ala memiliki nama-nama yang penyebutannya dantonimkan (*mutaqābilah*) dan wajib atas Zat-Nya, seperti; *al-Awwal wa al-Akhir*, *al-Zahir-al-Bathin*, *al-Hādi-al-Muḍil*, *al-Mu'iz-al-Muḍil*. Hal tersebut menurut Mulla Ṣadra, mesti dipahami dari perspektif ke-Esaan eksistensi Allah dan berdasarkan keindahan Zat-Nya.

Penyebutan nama-nama yang dilawankan, mesti dilihat dari perspektif keagungan Zat Allah atas makhluk-Nya. Mulla Ṣadra menyebutkan, bahwa yang pertama harus dipahami dari nama-nama dan sifat-sifat Allah adalah *Jamaliyyah*-Nya (Keindahan) Allah. Kemudian masuk pada pemahaman *Jalaliyyah*-Nya (Keagungan). Atas dasar ini, maka seseorang akan terjaga dari pemahaman keliru tentang baik-buruk. Kaidahnya adalah bahwa tidak mungkin kebaikan menjadi sumber asal dari keburukan, karena sejak azali Allah sudah mengkategorikan dan mem-versus-kan (Ṣadra, n.d.-c, p. Juz 5, 361-362).

Demikian paparan tentang pemikiran tafsir Mullā Ṣadra yang lebih menekankan aspek orientasi tafsir Tasawuf-Filsafat. Basis teoritik pemikiran tafsir Mullā Ṣadra ditemukan dalam kitab *Mafatih al-Ghaib*, sementara penfsiran al-Qur'an-nya ditemukan dalam kitab *tafsir al-Quran a-Karim*.

5. Kesimpulan

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa seluruh konten penafsiran al-Qur'an Ṣadr ad-Dīn asy-Syīrāzī (Mullā Ṣadrā) bermuara pada gagasan utamanya yakni, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (*Transenden Theosophy*). Gagasan *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* kemudian diturunkan dalam bentuk satuan-satuan penafsiran berbasis; *Kasyf*, *ilham* (*'Irfān*) dan nalar demonstratif (*Burhān*). Al-Qur'an sebagai obyek tertafsir didekati dengan dua pendekatan yakni Tasawuf dan Filsafat secara integratif. Hal tersebut menunjukkan orientasi Tafsir Mullā Ṣadrā lekat dengan disiplin ilmu Tasawuf, dibuktikan dengan penggunaan terma-terma *kasyf*; *derivasi* dan sinonimnya seperti seperti; *'irfān*, *isyārah*, *isyraq*, *nūr*, *hikmah*, *mi'raj* serta derivasi-derivasi dari kata-kata kunci tersebut. Aspek filosofis berupa penegasan keniscayaan penggunaan *kasyf* disertai dengan analisis nalar demonstratif (*burhāni*). Hal tersebut ditandai dengan banyak digunakan terma-terma yang merujuk pada analisis filosofis seperti; *Inarah 'Aqliyah*, *Mukasyafah 'Aqliyah*, *Hidayah 'Aqliyah*, *Mubahasah 'Aqliyah*, *Istidlal* dan lainnya. Hal ini juga menandai adanya integrasi pengetahuan dari dua kutub yang seringkali dipertentangkan. Mullā Ṣadrā menyertakan, mendukung dan menjelaskan al-Qur'an dengan menggunakan terma *kasyf* dan sinonim-sinonimnya dengan argumen nalar (*burhan*).

References

- Al-Alusi. (1270). *Tafsīr Ruḥ al-Ma'āni Fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sabu' al-Mathāni*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah.
- Al-Farmāwi, A. H. (1977). *Al-Bidāyah fi at-Tafsīr al-Mawḍū'ī . al-Mathba'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah*.
- Al-Ghazālī, A. H. (n.d.). *Jawāhir al-Qur'ān* (M. Raihan, ed.). Dār as-Salamah li At-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-tauzī' wa at-Tarjamah.
- Al-Khazavi, M. (n.d.). *Lawami' al-Arifin fi Ahwal Shadr al-Mutallihin*. Teheran: Maula.
- Al-Qattan, M. (n.d.). *Mabahits Fi 'Ulumul Qur'an*. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Al-Qusyairi, A. al-Q. (2007). *Lathāif al-Isyārah* (2nd ed.; A. L. H. Abdurrahmān, ed.). Dar al-Kutub al-'Alamiyyah.
- Al-Suyūthi, J. (n.d.). *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mausuah ar-Risalah.
- Al-Zarqānī, A. al-'Azīm. (1995). *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Alfurqon, A. (n.d.). Kaidah Kualifikasi Intelektual Mufasir Dan Urgensinya. *Mutawātir*, 1(2), 217–228.
- Amin Suma, M. (2013). *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- As-Syīrāzī, Ṣadrudin. (n.d.). *Mafātih al-Ghaib*. Intisyarat Baidar Qum.

- Bagir, H. (2000). *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Corbin, H. (1993). *A History of Islamic Philosophy* (L. Sherrard, ed.). London: Kegan Paul.
- Ḍaif, S. (1379). *Mu'jam al-Wasīf*. al-Qahirah.
- Faiz. (2013). Eksistensialisme Mulla Ṣadra. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 3(2).
- Fakhri, M. (1983). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Goodman. (n.d.). *History of Islamic Philosophy* (S. H. N. dan O. Leaman, ed.). London: Published by Routledge.
- Kamal, M. (2006). *Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy*. Ashgate Publishing.
- Khamenei, M. (n.d.). *Hikmah Muta'aliyah wa Mullah Shadra*. Teheran: Bunyad Hikmati Islami.
- Khamenei, M. (2004). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI).
- Khamenei, M. (2006). *The Qur'anic Hermeneutics of Mulla Sadra*. Tehran: SIPRI Publications.
- Lambert, C. (2006). *The Act of Being; The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra* (J. Fort, ed.). New York: Zone Books.
- MacEoin, D. (2001). "Mulla Sadra". *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: EJ Brill.
- Mahammad Husein Al-Dzahaby. (n.d.). *Al-Tafsir wal-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Misykatudini, A. H. (n.d.). *Nazhari bi Falsafe-e Shadrudin Syirazi*. Teheran: Agah.
- Moris, Z. (1994). *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra; an Analysis of the al-Hikmah al-Muta'aliyyah*. The American University.
- Munir. (2013). The Problem of Evil in Islamic Philosophy; Mulla Sadra's Theodicy. In *Universitas Islam Syarif Hidayatullah*. Jakarta.
- Muthahari. (n.d.). *Hudud al-Falsafah wa Lawami' al-'Irfan*.
- Nasution, H. B. (n.d.). *Hikmah Muta'aliyyah; Analisa Filosofis terhadap Proses Sintesis Mullā Ṣadrā*.
- Nur, S. (2003). *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Jakarta: Teraju.
- Qādir, S. A. (n.d.). *Tafsīr al-Jilāni* (A. Farid al-Muzaidi, Ed.). Pakistan: Maktabah Ma'rūfiyyah.
- Qāsim, M. (n.d.). *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kairo-Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Qāsim, M. (1973). *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Rahman, F. (1975). *Philosophy of Mulla Sadra*. Albani, NY: State University of New York Press.
- Rustom, M. (2009). *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra's Tafsīr Surah al-Fātihah*. Canada: University of Toronto.
- Sadra, Mulla, and M. bin I. (1985). *Al-Mazahir al-ilahiyya*. Tehran: Sadra.
- Ṣadra. (2001). *Syarh al-Hidayah al-Asiriyyah*. Beirut: Dar Ihya at-Turaṣ al-'Arabi wa Muasasat at-Tarikh al-'Arabi.
- Ṣadra, M. (n.d.-a). *kitab Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2nd ed.). Qum: Intisyarat Baidar.
- Ṣadra, M. (n.d.-b). *Mafātīh al-Ghaib*. Qum: Muasasāt wa Tahqīqāt.
- Ṣadra, M. (n.d.-c). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2nd ed.). Qum: Intisyarat Baidar.
- Ṣadrā, M. (n.d.). *Asrar al-Āyāt*. Teheran: Islami Hikmati.
- Ṣadrā, M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dār Ihya' al Turāth.
- Sayid Muhsin Miri dan Muhammad Ja'far Ilmi. (n.d.). *Pihristi Maudhu'i Asfar*. Teheran: Hikmati Islami.
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsīr*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sulami, A. A. (2001). *Haqāiq al-Tafsīr*. Kairo-Mesir: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Taftajani, A. al-W. (1985). *al-Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islami* (Sufi dari). Penerbit Pustaka.
- Wahyudi, Y. (2006). *Ushul Fiqih versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Nawesea Press.
- Zanjani, A. A. (n.d.). *Al-Filusuf al-Kabir Shadrudin Al-Syirazi*. Teheran: Ṣadr.



© 2022 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).