

ETIKA LINGKUNGAN BERBASIS AL QUR'AN DAN KOSMOLOGI SUFISTIK MULLA ŞADRĀ

Environmental Ethics Based on the Qur'an and Sufistic Cosmology of Mulla Adrā

الأخلاقيات البيئية المستندة إلى القرآن وعلم الكونيات الصوفي لملا أدري

Kerwanto

Institut PTIQ Jakarta, Indonesia

Kerwanto@ptiq.ac.id

Abstrak:

Filsafat kosmologis Mulla Sadra berpadu dengan Al Qur'an yang kaya akan nilai-nilai spiritual bisa dijadikan pijakan untuk membangun sebuah etika lingkungan baru. Beberapa prinsip dasar filsafat kosmologi Mulla Şadrā diantaranya: pertama, segala sesuatu yang ada, termasuk Allah dan ciptaan-Nya, memiliki berbagai hirarki dan strata eksistensi, yang memiliki kesamaan yang mendasar dan penting. Allah dan ciptaan-Nya memiliki kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Makhluk (ciptaan) bergantung mutlak pada Pencitanya. Kedua, sebagaimana alam semesta dengan keseluruhan tingkatannya merupakan tanda (āyah) bagi Allah Ta'ala, maka demikian juga al Qur'an. Alam semesta merupakan Kitab Besar (Kitab Takwini), sedangkan al Qur'an merupakan Kitab Kecil (Kitab Tadwini). Ketiga, sebagai ciptaan Allah yang paling sempurna manusia memiliki posisi dan peran sentral dalam hirarki tingkatan eksistensi alam tersebut, yakni memberikan makna pada realitas eksistensi tersebut. Sebagai khalifah Allah, manusia harus semaksimal mungkin untuk menjaga keseimbangan alam dan berinteraksi secara adil/ benar dengan makhluk (maujud-maujud) lainnya.

Kata Kunci: Mulla Şadrā, Kosmologi, Tingkatan Alam, Tingkatan Al Qur'an, Tingkatan Manusia, Etika Lingkungan

Abstract:

Mulla Sadra's cosmological philosophy combined with the Qur'an which is rich in spiritual values can be used as a basis for building a new environmental ethic. Some of the basic principles of Mulla adrā's cosmological philosophy include: first, everything that exists, including Allah and His creation, has various hierarchies and strata of existence, which have basic and important similarities. God and His creation have an indivisible unity. Being (creation) is absolutely dependent on its Creator. Second, just as the universe with all its levels is a sign (āyah) for Allah Ta'ala, so is the Qur'an. The universe is a Big Book (Kitab Takwini), while the Qur'an is a Small Book (Kitab Tadwini). Third, as God's most perfect creation, humans have a central position and role in the hierarchy of levels of nature's existence, namely giving meaning to the reality of that existence. As the caliph of Allah, humans must do their best to maintain the balance of nature and interact fairly/correctly with other creatures (majud-majud).

Keywords: Mulla Sadrā, Cosmology, Natural Level, Al-Qur'an Level, Human Level, Environmental Ethics

الملخص:

يمكن استخدام فلسفة الملا صدرا الكونية جنباً إلى جنب مع القرآن الغني بالقيم الروحية كأساس لبناء أخلاقيات بيئية جديدة. تتضمن بعض المبادئ الأساسية لفلسفة الملا أدرا الكونية ما يلي: أولاً ، كل ما هو موجود ، بما في ذلك الله وخلقته ، له تراتبية وطبقات مختلفة من الوجود ، والتي لها أوجه تشابه أساسية وهامة. إن الله وخلقته لهما وحدة لا تتجزأ. يعتمد الوجود (الخلق) بشكل مطلق على خالقه. ثانياً ، كما أن الكون بكل مستوياته علامة (آية) لله تعالى ، كذلك القرآن. الكون كتاب كبير (كتاب تقويني) والقرآن كتاب صغير (كتاب تدويني). ثالثاً ، كخلقة الله الأكثر كمالاً ، يتمتع البشر بمكانة ودور مركزي في التسلسل الهرمي لمستويات وجود الطبيعة ، أي إعطاء معنى لواقع ذلك الوجود. بصفته خليفة الله ، يجب على البشر بذل قصارى جهدهم للحفاظ على توازن الطبيعة والتفاعل بشكل عادل / صحيح مع المخلوقات الأخرى (مجود مجود).

الكلمات المفتاحية: الملا أدرا ، علم الكونيات ، المستوى الطبيعي ، مستوى القرآن ، المستوى البشري ، الأخلاق البيئية.

Pendahuluan

Pemerintah dan masyarakat dunia Islam, menurut Hossein Nasr¹, merasakan keprihatinan yang mendalam dan memberikan perhatian besar atas berbagai macam masalah, khususnya terkait mengenai isu krisis lingkungan. Krisis tersebut meliputi seluruh sistem ekologi alami di bumi, termasuk hal-hal yang berkaitan dengan manusia; udara yang kita hirup, makanan yang kita makan, air yang kita minum, termasuk sistem di tubuh kita. Krisis tersebut membahayakan keharmonisan seluruh materi di bumi termasuk sistem kehidupan di muka bumi. Namun, tegasnya, sebagian besar umat muslim, seperti manusia lainnya, ibarat orang yang tidur berjalan dalam menghadapi krisis ini. Mereka hanya memberikan perhatian kecil tanpa mencari tahu penyebab krisis yang membahayakan keberadaan manusia di muka bumi tersebut. Aksi tidur berjalan ini seperti telah menjadi hal yang biasa, meskipun ada kekuasaan dan ajaran spiritual Islam mengenai hubungan manusia dengan alam dan lingkungan.

Secara umum, menurut Mohsen Miri,² terdapat dua pendekatan yang bisa kita gunakan sebagai solusi untuk mengatasi krisis lingkungan baik secara individual maupun sosial. Pertama, pemecahan krisis melalui pertimbangan atas segala sesuatu yang langsung dapat dilihat, situasi yang sedang berlangsung, membuat perubahan

¹ Seyyed Hossein Nasr, "Masalah lingkungan di dunia Islam Kontemporer" dalam *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 43.

² Mohsen Miri, *Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mulla Shadra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup* dalam "Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup" (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 24-25.

jangka pendek dan membuat suatu perencanaan ulang. Kedua, Pemecahan krisis melalui penjabaran sebab dan faktor yang mendorong munculnya krisis (aspek ontologis), melalui dasar keilmuan (aspek epistemologis), kerangka rohani, dan intelektual, serta paradigma budaya yang menyebabkan krisis tersebut terjadi dengan tetap mengacu kepada pendekatan pertama.

Pendekatan kedua, tandas Miri,³ merupakan solusi yang memberikan pengaruh yang lebih nyata. Jika hanya bersandar pada pendekatan pertama, maka masalah akan muncul kembali dan menjadi lebih serius karena penyebab krisis sebelumnya masih aktif.

Mengetahui penyebab munculnya krisis lingkungan tersebut menjadi penting karena tanpanya kita tidak mungkin mampu mengatasi masalah tersebut. Miri menguraikan penyebab krisis lingkungan:

“Penyebab kerusakan, kehancuran, dan krisis dalam lingkungan adalah perspektif mengenai manusia dan alam semesta pada era modern; sebuah pandangan dunia yang merupakan imitasi mutlak saintisme. Perspektif tersebut mengabaikan semua unsur filosofi, budaya dan kerangka spiritual; mengurangi tingkat kebenaran dan membatasi hanya kepada sains sensasional dan segala sesuatu yang bersifat material. Perspektif tersebut secara perlahan menghilangkan kehidupan jiwa, tujuan, harapan, kebahagiaan dan kesucian dengan cara pemutusan materi dari jiwa dan dunia gaib (matafisik)”⁴.

Selaras dengan Miri, Nur Arfiyah Febriani menyatakan: “Kerusakan lingkungan disebabkan oleh perilaku manusia yang kurang harmonis dalam interaksinya dengan alam”⁵. Tandasnya:

“Hal tersebut, disebabkan oleh cara pandang manusia terhadap alam. Yakni sebuah Paradigma antroposentris yang memandang bahwa alam semesta tercipta untuk kebahagiaan hidup umat manusia sebagai pusatnya. Cara pandang tersebut memiliki implikasi logis terhadap ulah manusia dalam mengeksploitasi sumber daya alam serta perilaku manusia yang tidak menghormati eksistensi alam sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan”⁶.

Sedangkan menurut Nasr, “Faktor yang menjadi penyebab utama krisis lingkungan adalah masalah spiritual”⁷.

Dalam pandangan modern, manusia menganggap alam raya sebagai partikel yang tidak suci, dia menganggap dirinya sebagai dewa yang memiliki segala kekeistimewaan, memerintah, dan menguasai alam raya, tidak memiliki kewajiban terhadap Tuhan dan alam, dan tidak bertanggung jawab terhadap semua orang. Dalam perspektif modern, manusia melalui pencarian kekuasaan dan kedaulatan

³ Mohsen Miri, “Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mulla Shadra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup” dalam *Menanam Sebelum Klamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, 25.

⁴ Mohsen Miri, “Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mulla Shadra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup” dalam *Menanam Sebelum Klamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, 25.

⁵ Nur Arfiyah Febriani, “Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia”, *Jurnal Ulul Albab* 16, no.2 (2015).

⁶ Nur Arfiyah Febriani, “Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia”.

⁷ Seyyed Hossein Nasr, “Masalah lingkungan di dunia Islam Kontemporer” dalam *Menanam Sebelum Klamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, 44.

intelektual akan memisahkan etika dan spriritualitas dari sains dan alam raya dan berusaha mempopulerkan kapitalisme; pada proses yang merusak ini, semua nilai kemanusiaan dan ekonomi merupakan ikatan materiil.

Selama perspektif ini tidak berubah dan kita tidak memberikan upaya pada dimensi spiritual pada lingkungan, maka tidak akan banyak harapan untuk mengembangkan lingkungan hidup. Manusia harus kembali kepada akar spritualnya; dia harus kembali kepada kesucian dirinya, Tuhan dan alam; hanya dengan pendekatan ini dia akan berhenti merusak rangkaian alam, dan disinilah menjadi nyata nilai penting untuk kembali kepada agama dan spritulitas.

Jadi, menjadi penting bagi kita untuk mengetahui sejumlah prinsip dan konsep kosmologi Mulla Şadrā dan hubungannya dengan Al Qur'an yang menunjukan potensi besarnya sebagai basis etika lingkungan hidup.

Mengenal Sosok Mulla Şadrā

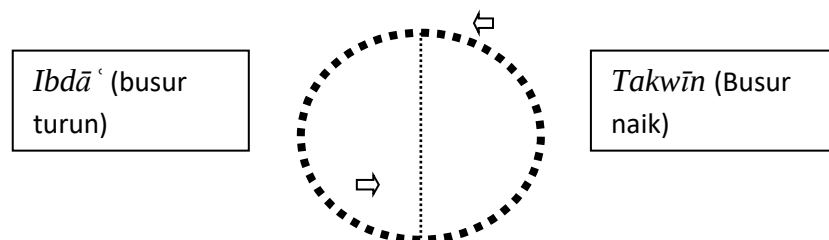
Mazhab filsafat Mulla Şadrā yang mendalam dan menarik dapat berperan dalam mendesain filsafat lingkungan hidup serta menguatkan dasar-dasar filosofisnya. Filosof muslim ini telah melahirkan sebuah mazhab filsafat paripurna yang bercorak sufistik. Ia berkembang dengan menggunakan ayat-ayat al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad saw. Di samping itu ia juga terilhami oleh filsafat sebelumnya seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, Suhrawardi, pemikiran Yunani, Persia kuno, dan Irfan yang mendalam dari Muhyiddin Ibn Arabi.

Filsafat Mulla Şadrā memberikan gambaran akan keserasian teori-teori filsafat dengan obyek-obyek syuhud para arif, dengan Kitab *takwini* (keindahan alam semesta) dan apa yang terdapat di balik Kitab *Tadwini* (Al Qur'an). Dengan kata lain, akal dan kalbu berjalan seiring dengan kandungan ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat yang shohih. Untuk itu, ia berdalil bahwa Tuhan yang merupakan awal dari alam semesta adalah juga yang mengirim Al-Quran, memberi manusia kemampuan berpikir dan juga kalbu yang berkemampuan untuk syuhud hakikat alam. Oleh sebab itu wajar jika ketiganya saling mendukung dan seiring.

Konsep Kosmologi Mulla Sadra dan Hubungannya dengan Al Qur'an sebagai Basis Etika Lingkungan

1. Alam dan Tingkatan Eksistensinya

Şadrā memiliki pandangan yang sangat unik tentang ciptaan. Menurutnya, ciptaan ada dua jenis, yakni; makrokosmos (alam) dan mikrokosmos (manusia). Ciptaan juga memiliki dua proses, yakni yang pertama disebut sebagai *ibdā'* (*supra formal creation*), sedangkan yang kedua disebut sebagai *takwīn* (*formal creation*). Dua model ciptaan ini mirip dengan sebuah lingkaran.



Ibdā' merupakan proses emanasi yang berawal dari Tuhan dan turun dalam tingkatan-tingkatan eksistensi (*wujūd*) semacam intelek, jiwa, alam dan berakhir pada materi pertama. Materi pertama merupakan ujung akhir dari arah turun. Sedangkan *takwīn* merupakan ciptaan material yang berawal dari materi pertama tersebut dan naik menuju tingkatan-tingkatan eksistensi semacam materi natural, dunia tumbuhan, dunia hewan, dan berakhir pada dunia manusia sehingga kembali kepada hakikat kebenaran yang merupakan akhir dari arah naik⁸. Dalam proses *ibdā'* ini, manifestasi dari wujud pada setiap tingkatan tertentu terjadi pengurangan derajat, sedangkan pada proses *takwīn* terjadi peningkatan derajat. Pada proses *ibdā'*, semakin diperbanyak batasan (semakin komplek) pada wujud, maka wujud tersebut menjadi semakin lemah. Proses *ibdā'* menampilkan keberagaman wujud. Materi pertama (*hayūla*) merupakan batasan paling ekstrem (mati) pada proses *ibdā'*. Wujud dikurangi menuju ketiadaan dan kegelapan sehingga kesatuan (unitas) menjadi tidak jelas.

Selanjutnya, karena cinta dan kasih sayang Tuhan-lah, yang sesuai dengan hukum keadilan-Nya yang telah memberikan wujud dan kesempurnaan kepada setiap maujud sesuai dengan kapasitas dan kesiapan masing-masing wujud tersebut; membuka kembali sebuah proses baru yang dinamakan *takwīn* (*formal creation*). Karena lemahnya wujud pada materi pertama, akan tetapi ia memiliki energi, yakni sebuah potensialitas untuk menerima setiap bentuk dari beragam tingkatan dari proses *takwīn* (*formal creation*). Proses ini bisa disebut sebagai proses untuk mengembalikan kembali hubungan (*link*) menuju Tuhan, sebuah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan.

Menurut Ṣadrā, sifat dasar dari hukum natural semacam ini ada pada energi dari beragam jiwa, dan melalui hukum ini jiwa memerankan beberapa tindakan metafisik.⁹ Dunia natural tidak dapat terhubung langsung dengan dunia akal (*intellect*), akan tetapi melalui media dunia jiwa-lah ia dapat terhubung dengan dunia akal (*intellect*). Hal ini dikarenakan domain dunia akal itu tetap sedangkan dunia natural itu itu cepat berubah, sebuah subjek dari ciptaan dan kerusakan (*kaun wa al fasād*). Dunia jiwa terletak diantara dua domain, karena hakekat dari jiwa itu adalah imateri akan tetapi tindakan-tindakannya itu materi. Oleh karenanya, esensi dari dunia natural adalah jiwa walaupun semua tindakannya bersifat jasmaniah¹⁰.

Pada arah naik (*acsend*)¹¹ tersebut, manusia memiliki peran unik. Hal ini dikarenakan, dunia tumbuhan dan tanaman tidak mampu untuk memulihkan kembali keterkaitan komunikasi dengan dimensi malakut karena keduanya memiliki kelemahan intelek (akal) yang memiliki akses secara langsung pada dunia Ilahi. Jadi, diharuskan adanya suatu tingkatan yang ditempatkan sebagai ciptaan akhir yang akan mengembalikan kembali pada hubungan tersebut. Oleh sebab itu, manusia dikaruniai

⁸ Mulla Ṣadrā, *Al Ḥikmah al Muta'āliyah fi al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah* (Beirut: Dār iḥyā' al turāth, 1981), 131 – 132.

⁹ Mulla Ṣadrā, *Al Shawāhid al Rubūbiyah fi al Manāhij al Sulūkiyah*, 86.

¹⁰ Ṣadrā, *Al Shawāhid al Rubūbiyah fi al Manāhij al Sulūkiyah*, (Mashhad: al markaz al jami'i li al nashr, 1981), hal. 150.

¹¹ Berdasarkan prinsip *aṣāla al wujūd*, gradasi wujud (*taskik al wujūd*) dan gerak substansi (*al ḥarakah al jauhariyah*) maka materi dapat bergerak dari eksistensi yang lebih rendah menuju level yang lebih tinggi dan membentuk gerak arah menaik (*ascend*).

oleh Tuhan dengan sebuah intelek (akal) yang terikat dengan jiwa dan dilengkapi dengan badan yang akan menyempurnakan ciptaan material. Jiwa manusia merupakan mikrokosmos yang terkandung di dalamnya keseluruhan potensi; nabati (tumbuhan), hewani, *shaitānī* maupun *malākūtī*.

Penjelasan tentang dua proses ciptaan tersebut merupakan isyarat akan adanya tingkatan alam wujud yang memiliki karakteristik sebagai berikut:

Pertama, tingkatan alam ada bisa dikategorikan sebagai ‘yang dahulu’ (*al sabāq*) dan ‘yang akhir’ (*al luhūq*). Secara epistemologiss, sebagian dari tingkatan alam ada yang dikategorikan sebagai ‘yang lebih dahulu’ dibandingkan dengan yang lainnya yang sesuai dengan sistem alam. Yang pertama adalah alam akal, kemudian adalah alam *mithāl* dan selanjutnya alam materi (*māddah*).

Kedua, diantara satu dengan lainnya mengikuti sistem vertikal, yakni masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan sebab emanasi bagi tingkatan di bawahnya. Alam *aqal* misalnya merupakan sebab bagi alam *mithāl*, sedangkan alam *mithāl* merupakan sebab bagi alam materi.

Uraian ringkas dari karakteristik tingkatan alam tersebut diantaranya:

Pertama, tingkatan tiga alam di atas tersusun berdasarkan sistem wujud; ada yang hadir ‘lebih dahulu’ dan ada yang hadir ‘lebih akhir’. Secara eksistensi (*wujudiyah*), alam *aqal* hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam *mithāl*, sedangkan alam *mithāl* hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam materi. Hal tersebut bisa terjadi karena aktualitas murni yang tidak bercampur dengan potensialitas dan proses penyiapan (*astī’dād*), seperti pada akal pertama (*al šādir al awwal*), itu bersifat lebih kuat secara *wujudiyah* dibandingkan dengan potensialitas murni, seperti pada *al hayūlā al ulā* ataupun pada alam materi yang bercampur di dalamnya sifat potensialitas dan persiapan (*al quwwah wa al astī’dād*). Jadi, alam *aqal* dan alam *mithāl* lebih dulu dibandingkan dengan alam materi (*al māddah*).

Kedua, tiga tingkatan alam tersebut memiliki kesesuaian wujud sebagaimana diulas sebelumnya, yakni setiap sebab memiliki ketercakupan atas kesempurnaan efeknya dengan sifat lebih mulia dan sempurna. Dalam alam *mithāl*, misalnya, ada sistem *mithālī* yang menyamai (*yuzāhī*) sistem alam materi dengan kondisi lebih sempurna (*ashraf*). Sedangkan dalam alam *aqal* ada suatu sistem yang menyamai (*yuzāhī*) dengan sistem alam *mithāl*, akan tetapi wujudnya lebih sederhana (*absaṭ*), lebih mulia (*ashraf*) dan lebih indah (*ajmal*).

Ketiga, seluruh sisi pada masing-masing tingkatan alam tersebut; alam materi maupun imateri (baik *aqal* dan *mithāl*) merupakan tanda (*āyah*) bagi Tuhan *Ta’ala*. Setiap sisi kesempurnaan pada masing-masing alam merefleksikan kesempurnaan wujud *Ta’ala*.

Beberapa ayat Al Quran yang mengisyaratkan adanya tingkatan alam, diantaranya:

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ

Ingatlah bahwa sesungguhnya mereka adalah dalam keraguan tentang pertemuan dengan Tuhan mereka. Ingatlah, bahwa sesungguhnya Dia Maha Meliputi segala sesuatu. (QS. Fushshilat/ 41: 54)

Demikian juga dalam surah Al-Hadid, Allah swt berfirman:

هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. Al Hadid/ 57: 3)

Dari kedua ayat tersebut kita bisa memahami bahwa seluruh bagian dan makhluk di dunia merupakan perwujudan dan bentuk nyata dari kebenaran Tuhan di alam raya. Semua makhluk merupakan nama Tuhan. Yang dimaksud sebagai nama di sini merupakan sesuatu yang menunjukkan kebenaran yang spesifik. Seluruh tingkatan alam merupakan tanda-tanda Tuhan. Alam raya seperti sebuah cermin dimana Tuhan hadir dan nyata. Semua makhluk dengan ukurannya masing-masing mengindikasikan kehadiran Tuhan.

Pada Q.S. Al Israa'/17: 44 dan Q.S. An Nahl/16: 49, kita akan menemukan isyarat akan sifat kesempurnaan setiap *maujud* di alam ini.

تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun. (QS. Al Israa'/17: 44).

ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون

Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua makhluk yang melata di bumi dan (juga) para malaikat, sedang mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri.” (QS. An Nahl/16: 49)

Setiap *maujud* di alam ini, yang berada di martabat dan tingkat keberadaan manapun, memiliki semua sifat kesempurnaan. Setiap ‘yang ada’ memiliki kehidupan, pengetahuan, rahmat dan cinta sesuai dengan kadar keberadaannya. Sifat-sifat kesempurnaan mengalir di dalam seluruh *maujud* alam ini, baik yang material maupun yang imateri (imajinal dan ruhani). Maka, Setiap ‘yang ada’ memiliki sifat kesempurnaan, sadar dan mencintai. Semua menjadikan Tuhan sebagai kekasih yang mana mereka semua menuju-Nya. Setiap makhluk tidak kunjung tenang sebelum mencapai sang Absolut (Tuhan SWT). Semua makhluk bertutur kata, bertasbih dan bersujud kepada-Nya.

Melalui teori tingkatan alam semacam ini, Şadrā hendak mengajak kita membangkitkan kesadaran diri kita. Kesadaran akan adanya batas-batas kesempurnaan aktualisasi setiap *maujūd*. Setiap *maujūd* memiliki tingkat kelemahan dan intensitas yang berbeda-beda. *Dhāt* yang Maha Sempurna (Tuhan) akan memberikan kesempurnaan-Nya kepada makhluk (*maujūd* yang lebih rendah levelnya) dalam kadar tertentu (sifat-sifat terbatas) sesuai dengan tingkatannya masing-masing¹².

¹² Mulla Şadrā, *Al Hikmah al Muta‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba‘ah*, 139.

Berdasarkan prinsip ini, manusia yang telah mencapai tingkatan tertentu, khususnya manusia sempurna (*insān kāmil*) merupakan manifestasi terlengkap dari segala sifat-sifat kesempurnaan sebagaimana akal pertama (*al ṣādir al awwal*) pada proses *ibdā'* (*supra formal creation*), pemilik nama dan sifat-sifat Tuhan¹³. Oleh karenanya, hakikat sifat hidup (*al hayy*), berkuasa (*al qudrah*) dan pengetahuan (*al ilm*) yang dimiliki oleh manusia sempurna adalah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

Hubungan antara Sebab dan Akibat (Pencipta dan Ciptaan)

Pembahasan penting lainnya dalam kosmologi Mulla Sadra adalah tentang butuhnya makhluk (alam) kepada sebab. Isyarat akan butuhnya makhluk (alam) kepada sebab akan kita temukan dalam surah al-A'laa ayat 2.

الذي خلق فسوى

Yang menciptakan dan menyempurnakan (penciptaan-Nya). (Q.S. A'laa/ 87: 2).

Ayat tersebut menjelaskan tentang kondisi tumbuhan yang tersusun dari beragam unsur yang berlawanan dan mendorong terjadinya perpecahan mengharuskan adanya subjek yang berperan sebagai penjaga dan pemersatu dari perpecahan unsur¹⁴. Benih dari beragam tumbuhan ataupun sperma dari beragam tumbuhan memiliki konsistensi untuk lahir dan tumbuh sesuai dengan jenisnya, padahal ditinjau dari kualifikasinya, biji-biji dan sperma-sperma tersebut memiliki kesamaan pengaruh. Hal yang lebih uniknyanya adalah dari sperma misalnya bisa membentuk tulang, bagian lainnya bisa tumbuh urat, darah, daging dan sebagainya. Demikian juga pada biji, dari sebuah biji bisa tumbuh beberapa bagian misalnya daun, batang, ranting dan sebagainya. Ṣadrā meyakini pengaruh tersebut bukanlah terjadi secara acak dan natural akan tetapi adanya sebuah pengaruh yang datang dari *Dhāt* yang Maha Kuasa yang melakukannya dengan *ikhtiyār* dan pengetahuan sempurna-Nya, yang Maha Mengetahui sesuai dengan tuntunan akan manfaat dan kebaikan.¹⁵

Demikian juga pada bagian lainnya, khususnya pada tafsir Q.S Al A'laa ayat 6:

سنقرؤك فلا تنسى

Kami akan membacakan (Al Qur'an) kepadamu (Muhammad) maka kamu tidak akan lupa". (Q.S. Al A'laa/ 87: 6)

Mulla Ṣadrā mentafsirkan ayat tersebut sebagai berikut: "Tuhan memberikan kabar gembira, memberikan daya malakutiyah, cahaya intelek yang akan selalu memperkuat substansi ruh nabi ... sehingga mengetahui sesuai, tidak akan lupa..."¹⁶.

Untuk lebih memahami tentang butuhnya makhluk pada Sebab (Tuhan), kita akan meninjaunya dari salah prinsip-prinsip filsafatnya. Berdasarkan pada pondasi

¹³ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, Jilid 7 (Qum: Intishārāt Bidār, 1344 H), 364-365.

¹⁴ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 370.

¹⁵ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 371 – 372.

¹⁶ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 375.

teori gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*), maka meniscayakan bahwa alam ini membutuhkan fundament (*mabdā'*), pencipta atau sebab (*'illat*). Kebutuhan tersebut tidak hanya terjadi pada kebaruan (*hudūth*)¹⁷ semata, akan tetapi juga pada keabadian (*baqā'*). Pandangan ini akan sedikit bersebrangan dengan sebagian teolog ataupun filsuf yang berkeyakinan bahwa alam ini hanya membutuhkan Tuhan dalam kebaruan (*hudūth*)-nya semata. Hubungan antara Tuhan dengan ciptaan (makhluk) bukanlah sebagaimana pandangan sebagian filosof Barat yang menyatakan bahwa, “ketika Tuhan telah menciptakannya, maka alam ini tidak membutuhkan lagi pada Tuhan”. Jadi, relasi alam ini dengan Pencipta-nya bukanlah seperti relasi antara tukang bangunan dengan bangunannya, yakni setelah menciptakannya, alam tidak membutuhkan lagi pada Pencipta-nya.

Ṣadrā tidak setuju dengan pandangan tersebut. Berbasiskan pada ‘tiadanya keabadian (*baqā'*) pada kita, kita akan mengalami kebaruan secara terus menerus (*hudūth ba'da hudūth*). Ekspresi keabadian (*baqā'*)¹⁸ bukanlah ekspresi hakiki, karena setiap saat kita selalu membutuhkan emanasi dari sumber (*mabdā'*), bahkan jika terjadi terputusnya emanasi (ciptaan) sesaat saja maka lenyaplah alam ini.

Pandangan Ṣadrā tentang alam mengalami kebaruan secara terus menerus (*hudūth ba'da hudūth*) memberikan kontribusi begitu besar bagi perkembangan filsafat islam karena konsep semacam ini tidak ditemukan dalam pendapat filsuf maupun teolog sebelumnya, akan tetapi akan ditemukan dalam al Qur'an. Walaupun isyarat butuhnya alam kepada sebab semacam ini dapat ditemukan dalam al Qur'an, akan tetapi para filsuf maupun teolog sebelum Ṣadrā tidak menegakannya dengan argumentasi rasional (*burhān 'aqli*).

Beberapa ayat al Qur'an yang mengisyaratkan hal tersebut diantaranya:

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّه كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya tidak lenyap; dan sungguh jika keduanya akan lenyap tidak ada seorangpun yang dapat menahan keduanya selain Allah. Sesungguhnya Dia Maha Penyantun lagi Maha Pengampun'. (QS. Al Faathir/ 35: 41).

Dalam surah Az Zumar, Allah swt berfirman:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ
Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan. (QS. Az Zumar/ 39: 67)

Dalam ayat lain disebutkan:

¹⁷ Yang dimaksud sebagai *hudūth* adalah hadirnya wujud setelah ketiadaan (*'adam*)

¹⁸ Yang dimaksud sebagai *baqā'* adalah hadirnya wujud setelah wujud

يسأله من في السماوات والأرض كل يوم هو في شأن

Semua yang ada di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan. (QS. Ar Rahmaan/ 55: 29).

أفعمينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد

Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru. (QS. Qaaf/ 50: 15).

Sedangkan berangkat dari *aṣālah al wujūd*, Ṣadrā berpandangan bahwa landasan kebutuhan pada sebab merupakan butuhnya sesuatu yang mungkin (*al mumkīn*) kepada wujudnya. Disebabkan wujudnya merupakan *wujūd rabiʿ* (kewujudan kopulatif) yang membutuhkan penuh secara pada *wujūd mustaqil* (*wujūd ghanī*), maka ia membutuhkan pada sebab (*illat*) dalam *hudūth* maupun *baqā'*-nya.¹⁹

Yang dimaksud dengan kewujudan kopulatif (*wujūd rabiʿ*) adalah kewujudan ciptaan yang tiada lain merupakan hubungan dan relasi dengan Pewujud (Pencipta)-nya. Begitu hubungan itu hilang, maka kewujudan ciptaan (*maujud*) itu pun ikut menghilang. Sedemikian esensialnya hubungan ini sehingga segala sesuatu selain Allah hanya dapat dipahami dalam hubungan-hubungan dengan-Nya. Sehingga, mustahil adanya penampakan tanpa Penampak, mustahil adanya tanda tanpa Penanda, mustahil adanya maujud tanpa Pewujud. Setiap maujud bergantung secara esensial (*faqir*) kepada Pewujud, dan hanyalah merupakan salah satu dari Nama-Nama-Nya. Ada beberapa ayat Al Quran yang memberikan isyarat kewujudan kopulatif (*wujūd rabiʿ*) sebagai berikut:

يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد

Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah; dan Allah Dia-lah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji. (QS. Faathir/ 35: 15)

Dalam surah al hajj, Allah swt berfirman:

له ما في السماوات وما في الأرض وإن الله هو الغني الحميد

Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya lagi Maha Terpuji.” (QS. Al Hajj/ 22: 64)

Dalam ayat lain disebutkan:

وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد

Dan Musa berkata: "Jika kamu dan orang-orang yang ada di muka bumi semuanya mengingkari (nikmat Allah), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji. (QS. Ibrahim/ 14: 8)

¹⁹ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta'aliyah fi al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, 215 – 216.

Kata *ghani* yang terdapat pada ayat-ayat tersebut secara harfiah berarti tidak membutuhkan atau serba mencukupi diri sendiri, lawan dari kata *faqir* yang berarti membutuhkan dan tidak mencukupi diri sendiri.

Demikian juga, hal ini akan bisa dipahami juga melalui perbedaan antara sebab kreatif pelaku (*al 'illah al fā'iliyah*) yang telah menghadirkan dan mengemanasi wujud setelah ketiadaan dengan sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) yang telah menyiapkan landasan bagi emanasi bentuk dan wujud dari sebab hakiki.

Kinerja sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) ini seperti dalam pertanian yang membutuhkan penyiapan persediaan dari benih pada tanah pertanian, demikian juga membutuhkan pemenuhan air, udara dan sinar matahari yang cocok. Setelah petani memenuhi penyiapan persediaan bagi emanasi penanaman wujud ini, maka Tuhan akan merealisasikan tumbuhnya tanaman ini. Oleh karenanya, dari hal ini bisa dipahami bahwa pelaku hakiki merupakan Tuhan. Segala sesuatu yang tersedia di alam materi ini merupakan pelaku penyiap (*fā'il mu'id*) yang tugasnya hanyalah menyiapkan persediaan dan penyiapan bagi emanasi wujud dari Tuhan. Tukang bangunan atau petani, sesuai contoh di atas, bukanlah sebab kreatif pelaku (*al 'illah al fā'iliyah*), akan tetapi merupakan sebab penyiap (*al 'illah al mu'iddah*) bagi bangunan ataupun pertanian. Ṣadrā mengindikasikan permisalan semacam ini dalam pernyataannya sebagai berikut:

“Jadi alangkah mudahnya bagimu untuk meyakini bahwa wujud alam ini dari Allah Ta'ala, bukanlah sebagaimana wujud rumah dari tukang bangunan ataupun tulisan dari penulis yang tetap ada secara mandiri secara esensinya dari penulis setelahnya. Akan tetapi permisalan seperti ini sebagaimana perkataan (*kalām*) dari pembicara (*al mutakallīm*) ketika ia diam maka binasalah wujud perkataan tersebut. Sebagaimana juga wujud sinar matahari selama matahari masih terbit. Ketika ia tenggelam, maka hancurlah cahaya tersebut... Perkataan (*kalām*) bukanlah bagian dari pembicara, demikian juga sinar yang terlihat bukanlah bagian dari matahari, akan tetapi aliran dan emanasi darinya. Permisalahan semacam ini berlaku juga bagi wujud alam ini dari Tuhan, yang mana bukanlah bagian dari Dhāt-Nya. Akan tetapi merupakan emanasi-Nya... Dari sini, maka tidak ada keraguan bahwa adanya wujud alam dari Tuhan muncul secara natural bukan karena pilihan sebagaimana wujudnya sinar dari matahari yang berlaku bagi segalanya tanpa adanya pilihan. Tidak ada seorangpun yang akan mampu menahan cahaya dan emanasi tersebut... Ini merupakan hukum ciptaan alam dari Tuhan yang mana ketika Ia berkehendak maka akan mengemanasikan kedermahan-Nya, dan sebaliknya jika berkehendak maka Ia akan menahan-Nya. Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. Al Fāṭir: 41”.²⁰

Seluruh makhluk yang ada (*maujūdāt*) tersebut merupakan manifestasi (*tajallī*)-Nya. Karakter khas dari sekian makhluk dan manifestasinya adalah hadir dan lenyap, hidup dan mati, dan seterusnya. Kemudian, dari fenomena tersebut, manusia akan melihat dari persepsi-persepsi tersebut untuk selanjutnya dipikirkan dan direnungkan. Pangkal dari perenungan tersebut adalah lahirnya sebuah kesadaran akan adanya *Dhāt* Ilahi yang tak pernah lenyap.

²⁰ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, 216.

Walaupun sangatlah memungkinkan bagi manusia untuk mengenal Tuhan melalui makhluk dan tindakan (*'af'āl*) Tuhan, akan tetapi ada hal yang perlu diketahui bahwa segala persepsi kita terhadap makhluk (fenomena) tersebut tetaplah terbatas yang akan dibatasi oleh keterbatasan sifat *imkāniyah* dan lemahnya akal kita. Oleh karenanya, kita tetaplah tidak akan mampu mempersepsikan *Dhāt* Tuhan sebagaimana adanya. Kita hanya mampu mempersepsi Tuhan lewat bantuan dan perantaraan makhluk-makhluknya. Tuhan hanya bisa dikenali melalui manifestasi-manifestasi-Nya. Inilah identitas ke-*ghaib*-an mutlak Tuhan (*al huwiyah al ghaibiyah al 'ahadiyah*) yang tidak ada seorang manusia-pun memahaminya. Hingga Nabi teragung dan termulia, Muhammad saw, pernah menyatakan keterbatasannya dalam salah satu *munajāt*-nya: “aku tidak mengenal-Mu dengan sebenar-benarnya pengetahuan, dan aku tidak menyembah-Mu dengan sebenar-benarnya ibadah”.

Manusia Sebagai Mikrokosmik

Ṣadrā menjelaskan bahwa manusia itu identik dengan alam. Hal-hal yang menyerupai makrokosmik diantaranya; ada sesuatu yang menyerupai unsur-unsur panas, dingin, kering dan basah seperti darah, lendir dan empedu. Ada juga yang menyerupai barang-barang tambang dan pegunungan seperti tulang dan otot. Manusia dalam satu sisi menyerupai tumbuh-tumbuhan ketika ia membutuhkan makanan, berkembang dan beranak pinak. Pada sisi lainnya, Manusia juga menyerupai binatang ternak ketika merasa, berimajinasi, merasakan kenikmatan, merasakan sakit, berhasrat dan marah. Pada sudut pandang lainnya, manusia menyerupai binatang buas ketika berperang dan berburu. Ia juga seperti setan ketika menggoda dan menyesatkan. Ia juga seperti malaikat ketika mengenal Tuhan, menyembah, memuji, menyucikan dan mengagungkan-Nya. Ia juga seperti *lauḥ al mahfūd* karena memiliki potensi menghafal dan mempersepsi segala sesuatu²¹. Oleh karenanya, menurut sebagian ahli hikmah, dalam tubuh manusia terdapat empat ribu hikmah seperti pena (*qalam*) yang mampu menghadirkan dan menetapkan bentuk-bentuk *intelligible* di dalam jiwanya atau jiwa orang lain secara global dan terperinci dengan potensi akal *basīt*-nya. Hal itu seperti sifat dari pena yang mampu menetapkan hikmah dan pengetahuan dalam *lauḥ al mahfūd* ²².

Manusia sebagai *khalīfah*-Nya, Tuhan telah menundukan segala sesuatu bagi manusia di bumi. Ke-*khalīfah*-an jenis ini bisa dibagi menjadi dua bagian, yakni *khilāfah ṣughra* dan *khilāfah kubrā*. Simbolisasi konsep ke-*khalīfah*-an ini, diantaranya: ketundukan bumi disimbolkan dengan ketundukan badan. Gunung dengan tulang. Air dengan mulut, mata dan telinga dan tujuh anggota badan - dua tangan, dua kaki, dada, perut dan kepala. Ketundukan bintang-bintang disimbolkan dengan indera. Langit dengan otak. Malaikat *zabāniyah* dengan potensi natural (*al qiwā al ṭabī'iyah*). *Al 'arshī* dengan hati. *Al kursi* dengan dada. Demikian seterusnya hingga ketika sempurna kekhilafahan *Sughra*, maka Tuhan akan memperkuat dengan laskar yang tidak bisa dilihat semata-mata diperuntukan bagi *khilāfah 'Uzmā (Kubrā)*. Bagi

²¹ Mulla Ṣadrā, *Asrār al 'Ayāt*, (Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981), 135; Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, Jilid 4 (Qum: Intishārāt Bidār, 1344 H), 409.

²² Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 409.

khilāfah ‘*Uzmā* (*Kubrā*), ditundukan seluruh laskar *ruhānīyah* dan seluruh ‘*ālam mulk wa al malakūt*.²³ Ṣadrā juga menyatakan;

“Dalam alam kecil ini (mikrokosmik), semuanya diciptakan untuk tunduk pada ruh. Seluruh anggota badan diciptakan untuk tunduk padanya. Jika kamu memerintahkan mata agar terbuka, maka ia akan membuka. Jika kamu memerintahkan lisan untuk berbicara, maka ia akan berbicara... ketundukan potensi inderawi dan anggota badan pada jiwa manusia menyerupai ketundukan malaikat dan seluruh unsur alam pada Tuhan...”²⁴.

Dalam pandangan Sadra, hakekat sesuatu yang tertulis pertama kali dalam alam dinamakan *lauḥ al mahfūd*, dalam hati-hatinya para malaikat terdekat yang terjaga dengan inayah Tuhan tanpa ada kekurangan dan kekurangan. Ṣadrā mengibaratkan hal ini dengan kerja seorang insinyur ketika ia ingin menggambar suatu bentuk bangunan rumah. Pertama kali, ia harus menggambarkannya dalam imajinasinya, kemudian mengeluarkan dalam bentuk gambar yang dapat dilihat oleh mata telanjang. Demikian juga pencipta alam semesta langit dan bumi ketika akan mencipta alam dari awalnya hingga akhirnya. Pencipta memulainya dari alam tertinggi (‘*ālam ‘aqlī*), kemudian diwujudkan dalam alam jiwa, kemudian alam imajinasi dan akhirnya dikeluarkan dalam catatan wujud materi yang bisa dipersepsi dengan indera.

Jika ilmu Tuhan terhadap segala sesuatu melalui urutan diatas (diawali dari arah ‘*aqlī*), maka sebaliknya dengan ritme di atas, capaian ilmu (pengetahuan) manusia hanya bisa dicapai dengan urutan kebalikan di atas. Manusia mempersepsi pertama kali dengan indera, kemudian berlanjut lewat imajinasi, kemudian kepada jiwa dan akhirnya bersatu dengan akal aktif (‘*aql fi ‘āl*). Urutan yang pertama disebut sebagai busur turun (*descend*), sedangkan yang kedua disebut sebagai busur naik (*ascend*) untuk kembali.

Ketika kita melihat seluruh keberadaan (*maujūdāt*) ini yang berwujud *ruhānīyah* ‘*aqliyah*, sebagian lagi *mithālīyah* (imajinal), dan sebagian lagi merupakan inderawi (*ḥissīyah*). Oleh karenanya, dalam setiap level persepsi manusia ini terdapat kecocokan dengan realitas kosmik yang lebih luas. Demikian seterusnya, sehingga terealisasinya kesatuan antara persepsi dan yang dipersepsi; antara ‘*aql* dengan *ma ‘qūl*; antara indera dengan yang terinderai; antara imajinasi dengan objek imajinasi.

Jika ini berjalan terus maka manusia akan bisa naik ke tingkatan alam yang lebih tinggi. Maka ketika ia bisa sampai pada *rabbānī* (ketuhanan) dalam *qadā’ ‘ilāhī* dan *qadar rabbānī*, maka ia akan bisa menyaksikan *qalam*, *lauḥ* dan sebagainya. Ini seperti yang dialami oleh nabi Muhammad saw dalam peristiwa mi’raj.

Al Qur’an dan Hubungannya dengan Tingkatan Alam

Sebagaimana alam semesta dengan keseluruhan tingkatannya di atas merupakan tanda (*āyah*) bagi Tuhan Ta’ala, maka demikian juga al Qur’an. Al Qur’an juga memiliki beberapa tingkat yang sering diungkapkan dengan beberapa ungkapan misalnya *al lauḥ mahfūz*, *al kitāb al mubīn* dan sebagainya. Beberapa riwayat juga menegaskan semacam ini seperti pernyataan: “*al Qur’an memiliki sisi ṣāḥir dan bātīn*”.

²³ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur’ān al Karīm*, 410.

²⁴ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta ‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba ‘ah*, 8.

Tingkatan terendah dari al Qur'an adalah *al kitāb* yang ada di tangan kita sebagaimana diungkapkan oleh Ṣadrā dalam *Asfār*:

“Al Qur'an memiliki beberapa tingkatan (*darajāt wa manāzil*) sebagaimana manusia. Tingkatan terendah dari al Qur'an adalah kulit dan penutup al Qur'an sebagaimana tingkatan terendah dari manusia yakni selaput dan kulit manusia”²⁵.

Tuhan telah menciptakan tanda-tanda, ayat-ayat dan manifestasi-manifestasi yang menunjukkan kepada hikmah, kuasa dan ilmu-Nya. Al Qur'an maupun manusia sempurna (*al insān al kāmīl*) merupakan tanda dan ayat terbesar bagi-Nya. Tanpa tanda-tanda dan ayat-ayat tersebut maka sulit bagi manusia untuk mengenal penciptanya. Jika tidak mengenal-Nya maka mustahil untuk bisa menyembah (ibadah) kepada-Nya. Hal ini karena pengetahuan (*ma'rifah*) merupakan bagian dari ibadah. Barang siapa yang tidak mengenal pencipta-Nya maka tidak mungkin akan menyembah dan memfokuskan (*tawajjuh*) kepada-Nya.

Hal yang menarik lainnya dari Mulla Ṣadrā tentang Al Qur'an adalah pandangannya tentang tingkat kedalaman (levelitas) kandungan al Qur'an. Al Quran, menurut Ṣadrā, itu identik dengan *wujūd* atau eksistensi itu sendiri²⁶. Atau dengan bahasa lain bisa dikatakan bahwa alam semesta merupakan Kitab Besar, sedangkan al Qur'an merupakan Kitab Kecil. Keberagaman dari kata dan frase dari Kitab suci al Qur'an merepresentasikan dari keberagaman dari objek alam ini.²⁷ Jika setiap ayat al Qur'an disebut sebagai *'āyah* yang memiliki arti sebagai tanda, maka demikian juga setiap fenomena alam semesta juga bisa disebut sebagai *'āyah* atau tanda manifestasi Tuhan, yang mana setiap fenomena tersebut bersaksi atas-Nya.

Ṣadrā juga meyakini adanya keterkaitan antara ayat-ayat al Qur'an yang memerintahkan diri kita untuk melihat dan men-tafakuri alam, langit, bumi, binatang dan sebagainya dengan sebuah tugas dan kewajiban untuk mengenali dan menyadari realitas yang nampak (*ālam al shahādah*) dan tersembunyi (*ālam al ghayb*) dari dunia ini. Oleh karenanya, metodologi tafsir al Qur'an yang tepat adalah suatu metode yang mengarahkan pada diri kita untuk menemukan realitas-realitas dunia dan persoalan-persoalan tentang diri manusia. Seorang *mufasssir* yang hanya mengambil makna literal semata saja maka berarti ia sama saja menurunkan derajat dan levelitas al Quran.

Senada dengan pernyataan itu, al Qur'an menurut Ṣadrā juga diidentikan dengan realitas manusia sebagai *microcosmos*, yang memiliki aspek lahir dan batin. Dan yang batin memiliki makna batin lagi, dan seterusnya hingga batas puncak yang hanya diketahui oleh Tuhan. Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*:

“Al Qur'an seperti manusia yang memiliki aspek dalam (*bāṭin*) dan luar (*ẓāhir*). Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna *bāṭin*) juga memiliki makna batin lainnya, dan berlaku hal

²⁵ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, 39.

²⁶ Latimah Parvin Peerwani, *Translator's Introduction pada On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qurān (Tafsīr Ayah Al Nūr)*, (London: ICAS Press), 15; Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, 9.

²⁷ Muhammad 'Abdul Haq, “An Aspect of the Metaphysics of Mulla Ṣadrā”, *Islamic Studies* (Islamabad) 9:4 (1970): 339.

ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”²⁸.

Al Qur’an menurut Mulla Ṣadrā itu identik dengan wujud, yang memiliki tiga tingkatan. Mulla Ṣadrā mendasarkan teorinya tentang hal ini pada salah satu ayat Al Qur’an yang terkait dengan tiga cara penerimaan wahyu²⁹:

وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم
(الشورى / ٥١)

Dan tidak ada bagi seorang manusia pun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.” (QS. Asy Syuura/ 42: 51)

Dengan kata lain, kitab suci menurut Mulla Ṣadrā memiliki tiga tingkatan penafsiran, diantaranya: 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 selanjutnya³⁰. Dalam kontek yang sama, Mulla Ṣadrā menyatakan dalam *Asfār*:

“Al Qur’an seperti manusia yang memiliki aspek dalam (bāṭin) dan luar (ẓāhir). Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna bāṭin) juga memiliki makna batin lainnya, dan berlaku hal ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”³¹.

Prinsip levelitas Al Qur’an tersebut sebanding dengan levelitas realitas lainnya, yakni alam dan manusia. Pada ketiganya ada hubungan dan kesesuaian. Manusia merupakan dunia kecil (mikrokosmik). Alam merupakan makrokosmik (dunia besar). Sedangkan Al Qur’an merupakan pendamping keduanya. Antara satu dengan lainnya memiliki sistem yang sama. Manusia sempurna misalnya, pada satu sisi ia meliputi seluruh aspek realitas-realitas kosmos, dan pada satu sisi lainnya ia mencakup realitas-realitas Al Qur’an. Al Qur’an, melalui kedua lapisan pembungkusnya, juga merefleksikan tingkatan-tingkatan manusia sempurna dan hakikat wujud alam semesta. Tiga realitas tersebut, jiwa manusia (*al anfusī*), langit (*al aflakī*) dan Al Qur’an (*Al Qur’anī*) merupakan kitab-kitab Ilahi yang *dilālah* keberadaan wujud Tuhan; *tajalli* nama-nama, sifat-sifat dan penampakan (*mazāhir*) Tuhan³².

Dari penjelasan tersebut, kita mengetahui bahwa kata-kata dan *lafaz-lafaz* Al Qur’an memiliki tingkatan makna. Terkadang kata-kata tersebut dapat ditangkap dalam bentuk inderwai – literal, terkadang juga dapat ditangkap makna batin hingga pada batasan batinnya batin. Pandangan semacam itu berdasarkan pada kesamaan

²⁸ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta ‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba ‘ah*, 36.

²⁹ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta ‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba ‘ah*, 9.

³⁰ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta ‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba ‘ah*, 9.

³¹ Mulla Ṣadrā, *Al Hikmah al Muta ‘āliyah fī al Asfār al ‘Aqliyah al Arba ‘ah*, 36.

³² Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur’ān al Karīm*, 377.

prinsip kosmik seperti antara alam yang lebih rendah tingkatannya terhadap alam yang lebih tinggi yang satu sama lainnya saling berkorespondensi. Sesuatu yang kita dapatkan pada alam lebih rendah tentu juga akan bisa kita didapatkan pada realitas alam yang lebih tinggi dengan kualitas wujud yang lebih sempurna. Demikian juga pada manusia. Tidak semua manusia mampu berhubungan secara intensif pada semua tingkatan alam. Sebagian besar dari mereka hanya mampu berada pada lapisan inderawi. Sebagian lagi ada pada imajinatif, dan pada keduanya. Sebagian lainnya mampu meraih pada semua tingkatan. Selain itu, berdasarkan pada intensitas wujudnya yang berbeda-beda, maka kemampuan manusia mempersepsi dunia (alam) juga berbeda-beda. Hukum seperti ini juga akan berimplikasi pada persepsi manusia terhadap Kitab Suci (Al Qur'an).

Penjelasan semacam itu berangkat dari prinsip keidentikan dan paralelisme antara Al Qur'an, alam dan manusia; yang mana Al Qur'an merupakan denotasi *al lughawī* (bahasa), ungkapan *lafzī* dari wujud pada setiap tingkatannya. Kita bisa mengatakan bahwa Al Qur'an merupakan simbol penanda, sedangkan wujud merupakan petanda yang ditandai. Masing-masing sisi dari realitas tersebut memiliki sisi *ẓāhir* dan *bāṭin*. Seperti alam *al mulk* dan *al shahādah* dijadikan sebagai penanda nama lahiriyah (*al ẓāhir*), dan alam *al malakūt* dan *al ghayb* sebagai penanda nama batin (*al bāṭin*)³³. Sisi *ẓāhir* itu bersifat jelas dan sisi *bāṭin* itu bersifat tersembunyi. Sedangkan bagi manusia, sisi *ẓāhir*-nya adalah jasmaninya yang bersifat berubah rubah. Sisi *bāṭin*-nya adalah hati (*qalbu* dan *sir*)-nya yang bersifat tetap³⁴.

Pembagian tingkatan alam ini sesuai dengan penamaan yang digunakan oleh Al Qur'an itu sendiri. Seperti bahwa setiap alam memiliki nama khusus yang sesuai dengan *maqām*-nya. Demikian juga dengan Al Qur'an. Pada satu sisi, Al Qur'an menamakan dirinya *al majīd*:³⁵

بل هو قرآن مجيد (البروج/ ٢١)

Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al Qur'an yang mulia (Al Buruuj/85: 21)

Pada sisi lainnya, Al Qur'an menamakan dirinya dengan kata tinggi (*ālī*):

وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم (الزخرف/ ٤)

Dan sesungguhnya Al Qur'an itu dalam induk Al Kitab (Lohmahfuz) di sisi Kami, adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah. (Az Zukhruf/ 43: 4)

Dan nama-nama lainnya sesuai dengan ayat-ayat terkait dalam al Qur'an semisal *mubīn*³⁶, *nūr*³⁷, *'azīm*, *'azīz*, dan *karīm*. Perbedaan nama-nama tersebut bukanlah menunjukkan perbedaan hakikat Kitab Suci. Ia merupakan hakikat yang satu,

³³ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 31.

³⁴ Mulla Ṣadrā, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, 31.

³⁵ Q.S. Al-Buruuj/ 85: 15, 21; Q.S. Qaaf/ 50:1; Q.S. Huud/ 11: 73.

³⁶ Q.S. Al Hijr/ 15: 1.

³⁷ Q.S. Al Maaidah/ 5: 15.

akan tetapi memiliki tingkatan yang banyak dalam turun-nya ('*nuzūl*'). Maka nama-nama yang sesuai dengan '*nuzūl*' tersebut tentu akan berbeda-beda. Dalam setiap alam-nya akan dinamai sesuai dengan *maqām* (tingkatan) khususnya. Demikian juga, hal ini berlaku bagi manusia sempurna (*al insān al kāmīl*) yang memiliki yang hakikat yang satu akan tetapi memiliki *maqām* dan derajat yang banyak dalam naik -nya ('*su'ūd*'); yang berbanding terbalik dengan *nuzūl* Al Qur'an. Masing-masing tingkatan Al Qur'an memiliki nama-nama yang berbeda, maka masing-masing tingkatan *maqām* manusia sempurna juga memiliki nama-nama yang berbeda.³⁸ Jadi, Al Qur'an yang berbentuk *lafaz-lafaz* bahasa arab di tangan kita merupakan tingkatan terendah (*al marḥalah al nāzilah*) bagi *kalām* Ilahi. Ia merupakan *tanazzul* akhir dari tingkatan kemutlakan. Oleh karenanya, ia bersifat terbatas, terdeterminasi, berbentuk huruf dan tulisan.

Penjelasan Ṣadrā semacam itu mengimplikasikan bahwa Al Qur'an memiliki makna-makna tingkatan secara vertikal yang akan dapat dicapai sesuai dengan kapasitas intelektual dan spiritual seseorang. Dan selanjutnya, wujud al Qur'an secara konstan mengajak kita untuk dapat menyingkap potensialitas makna yang tak terbatas. Ini juga menunjukkan bahwa prinsip hermeneutika (*ta'wīl*) Ṣadrā ini berjalan secara dinamik dan tidak statis. Model yang dijalankan Ṣadrā seperti ini identik dengan teori hermeneutika (*ta'wīl*)-nya para arif ('*urafā*').

Kesimpulan

Dalam herarki tingkatan wujud dalam alam, manusia memiliki peran dan posisi yang unik. Sebagai bentuk ciptaan Tuhan yang paling sempurna, manusia adalah perwakilan Tuhan yang paling sempurna di muka bumi. Manusia adalah perantara antara Pencipta (Tuhan) dan makhluk lain mulai dari yang teratas (Tuhan) sampai ke yang terbawah (pergerakan ke bawah) dari seluruh ciptaan-Nya. Melalui manusia-lah kesempurnaan dan rahmat Tuhan turun ke bumi. Dan sebaliknya, melalui manusia-lah seluruh alam raya dapat menggapai Tuhan. Manusia adalah penjaga alam, pemelihara dan penyebab kehidupan di dalamnya. Dan sebaliknya, manusia juga membutuhkan alam dalam pendakiannya dan pergerakan menuju Tuhan. Karena manusia merupakan khalifah Tuhan, maka manusia harus mampu mengatur ego-nya seperti sifat ketamakan dan materialistik. Ia harus mampu melihat relasi antara dirinya dan alam (makhluk lainnya), dan menempatkannya secara adil (harmonis). Di alam, ia melihat ayat-ayat Tuhan sebagai wahana untuk ibadah dan mendekatkan diri pada-Nya.

Selanjutnya, karena alam semesta diciptakan oleh Tuhan berdasarkan keseimbangan dan harmoni, maka manusia harus semaksimal mungkin untuk menjaga keseimbangan alam dan berinteraksi secara adil/ benar dengan makhluk (*maujud-maujud*) lainnya. Terkait dengan keharusan manusia menjaga keseimbangan dan tidak merusaknya, dan bersikap sebaik mungkin berdasarkan iman dan amal salih dengan alam dan makhluk lainnya. Selain itu, manusia juga harus memiliki kesadaran bahwa kepemilikan yang sesungguhnya merupakan milik yang Maha Kuasa Tuhan, dan tidak ada seorang pun yang memiliki hak kepemilikan mutlak atas segala sesuatu. Segala sesuatu merupakan amanah Tuhan semata. Manusia spiritual akan

³⁸ Mulaa Ṣadrā, *Mafātiḥ al Ghayb* (Tehran: Cultural Researches Institution, 1982), 22-23.

bersikap rendah hati dan berhati-hati dalam mengemban amanah tersebut, sehingga ia akan menjaga alam layaknya nyawanya sendiri dan mengubah cara pandang destruktif terhadap alam menjadi kreatif dan dinamis.

Daftar Putaka

- Amuli, Jawadi, *Keindahan dan Keagungan: Perempuan Perspektif Studi Perempuan Dalam Kajian Al Quran, Filsafat dan Irfan*, diterjemahkan dari Jamal al-Mar'ah wa Jalaluha, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Febriani, Nur Arfiyah, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia", dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16, No.2, 2015.
- _____, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014
- Al Hakim, Ali Husain, *Membela Perempuan: Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al Huda, 2005.
- Hude, M. Darwis, *Logika Al Quran (Pemaknaan Ayat Dalam Berbagai Tema)*, Jakarta: EURABIA, Januari 2015.
- Khamenei, Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), 2004 = 1383.
- _____, *the Qur'anic Hermeneutics of Mulla Sadra*, Tehran: SIPRI Publications, 2006 = 1385.
- _____, "Exegesis Fundamentals and Qur'anics for Mulla Şadrā", dalam *SIPRI@mullaŞadrā.org*.
- Nasr, Hossein, *Ensikolpedi Tematis Filsafat Islam*, Translated from: *History of Islamic Philosophy*, Bandung: Mizan, 2003.
- _____, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006.
- _____, "the Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy".
- _____, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Chicago: KAZI Publications, 1997
- _____, "Masalah lingkungan di dunia Islam Kontemporer" dalam "Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup", Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Miri, Mohsen, "Prinsip-Prinsip Islam dan Filsafat Mulla Shadra sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup" dalam "Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup", Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Nur, Muhammad, *Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra*, in *Kanz Philosophia: a Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, vol. 2, no. 2, December 2012.
- Rustom, Mohammed, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra's Tafsir Surah al- Fātihah*, University of Toronto, 2009.
- _____, "the nature and significance of Mulla Şadrā's Qur'anic Writing".
- Şadrā, Mohammad al Shīrāzī, *Al Hikmah al Muta'aliyah fī al Asfār al 'Aqliyah al Arba'ah*, Beirut: Dār ihyā' al turāth, 1981.
- _____, *Al Mazāhir Al Ilāhiyyah fī Asrār al 'Ulūm al Kamāliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers.
- _____, *Al Shawāhid al Rubūbiyah fī al Manāhij al Sulūkiyah*, Mashhad: al markaz al jami'i li al nashr, 1981.
- _____, *Asrār al 'Ayāt*, Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981.
- _____, *Kasr al Aşnām al Jāhiliyyah*, Tehran: Bonyad Hikmat-e Islami Sadra Publishers, 2002.
- 298 | *al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 20, No. 2, Desember 2020: 280-299.

- _____, *Mafātiḥ al Ghayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982.
- _____, *Majmū'at al Rasā'il al Tis'ah (a Collection of 9 Treatises)*, Tehran: --.
- _____, *Tafsīr Al Qur'ān al Karīm*, Qum: Intishārāt Bidār, 1344 H.
- Tabātabā'i, M. Husein, *al Mīzān fī Tafsīr al Qur'ān*, (Qum: Mu'assasah al Nasr Al Islamy, 1417 H)
- Yatsribi, Sayyid Yahya, *Agama dan Irfan (Wahdat Al Wujud dalam Ontologi dan Antropologi, serta Bahasa Agama)*, diterjemahkan dari *Pezhuhesyi dar Nesbat-e Din va Erfan*, Jakarta: Sadra Press, 2012.