

TAFSĪR AL-HUKAMĀ': MEMOTRET PERSINGGUNGAN
TAFSIR AL-QUR'AN DAN TRADISI HIKMAH

Asep N. Musadad

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI)
Sunan Pandanaran, Yogyakarta
E-mail: crhapsodia@gmail.com

Abstract

This paper discusses a neglected exegetical tradition in the Qur'anic studies, namely the heritage of "tafsīr al-ḥukamā'", (tafsīr of the theologians/ḥikmah masters) which is the representation of the ḥikmah (*theosophical*) tradition in the Islamic philosophy. In addition to the study of "tafsīr al-falāsifah" (tafsir of Hellenistic/Peripatetic philosophers), this heritage is an area of study that needs further exploration in the light of philosophical school of Qur'anic exegesis. It is mainly motivated by the revision of the history of Islamic philosophy in general, that must include "ḥikmah" tradition as the integral part. In turn, the study of Qur'anic exegesis should also correspond with the development of the discourse. Started with a discussion related to the ḥikmah tradition, this paper focuses on two major issues. Firstly, it highlights the contact between Qur'anic exegesis and ḥikmah tradition in a historical and chronological context. Secondly, it also explains the intersection of both in epistemological relation. This research shows that through examining some Qur'anic commentaries written by theologians such as Suhrāwardī, Mullā Shadrā, up to the current tradition, the treasury tafsīr ḥukamā' has a rich but still abandoned material. In addition, this tradition also has a distinguishing epistemological characteristic compared to other with tafsir traditions.

Keywords: *Ḥikmah (theosophy), ḥukamā', philosophical exegesis, epistemological reconstruction, Hellenistic philosophers.*

Abstrak

Tulisan ini mendiskusikan sebuah khazanah tafsir yang cukup terabaikan dalam studi al-Qur'an, yakni tafsir para teosof (*tafsīr al-ḥukamā'*) yang merupakan representasi dari tradisi filsafat Islam. Selain tafsir yang berkembang di kalangan filsuf Muslim Helenistik atau Peripatetik (*tafsīr falāsifah*), khazanah tafsir ini merupakan salah satu eksponen corak "tafsir filosofis" yang perlu dieksplorasi lebih lanjut. Hal ini dilatari oleh adanya revisi sejarah filsafat Islam secara umum harus memasukkan tradisi hikmah di dalamnya, sehingga tafsir al-Qur'an juga harus berkorespondensi dengan perkembangan wacana tersebut. Diawali dengan pembahasan terkait hikmah (teosofi), tulisan ini terfokus kepada dua hal; pertama, menyoroti persinggungan antara tafsir al-Qur'an dan hikmah dalam konteks historis dan, kedua, memotret persinggungan keduanya dalam relasi epistemologis. Riset ini menunjukkan bahwa melalui penelitian atas beberapa khazanah tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para teosof semacam Suhrāwardī, Mullā Shadrā sampai kepada tradisi terkini, khazanah tafsir al-ḥukama memiliki sebuah materi yang kaya tetapi masih terbungkalai. Selain itu, tradisi ini juga memiliki karakter epistemologis yang distingtif dibandingkan dengan tradisi tafsir lainnya.

Kata-kata Kunci: *Hikmah (teosofi), ḥukamā' (teosof), tafsir filosofis, rekonstruksi epistemologis, filsuf Helenistik.*

Pendahuluan

Salah satu bukti adanya persinggungan antara studi al-Qur'an dan khazanah Filsafat Islam adalah tradisi tafsir filosofis (*al-tafsīr al-falsafī*). Meski demikian, harus diakui bahwa corak tafsir tersebut merupakan sebuah wacana yang kurang mendapatkan atensi akademik jika dibandingkan dengan corak tafsir lainnya. Setidaknya, hal ini dikarenakan lima alasan: *Pertama*, tidak banyak para filsuf Muslim yang memiliki karya khusus yang didedikasikan untuk tafsir al-Qur'an. Mayoritas merupakan literatur tafsir yang berceceran dan terselip di dalam buku filsafat mereka. *Kedua*, pemahaman tafsir selama ini yang cenderung terbatas pada formulasi tertentu,

sehingga kitab filsafat yang di dalamnya terdapat ayat al-Qur'an cenderung tidak dipandang sebagai tafsir. *Ketiga*, dikotomi yang kuat antara agama dan filsafat menjadikan interaksi teks al-Qur'an dengan filsafat menjadi tidak terlalu diperhatikan. *Keempat*, perbedaan perspektif dalam memaknai filsafat dalam sejarah peradaban Islam. *Kelima*, terdapat beberapa karya yang masih berupa manuskrip dan belum bisa diakses oleh para sarjana al-Qur'an kontemporer. Padahal, jika dicermati dengan seksama, tafsir filosofis merupakan salah satu corak yang telah memiliki segmentasi sejarah yang cukup panjang dalam perkembangannya sampai saat ini.

Pemaknaan populer filsafat dalam istilah *al-tafsir al-falsafi* biasanya merujuk kepada filsafat Islam dalam statusnya sebagai filsafat Yunani kuno berbaju Arab dan pada gilirannya, juga merupakan segmentasi dari sejarah Filsafat Barat. Salah satu eksponen dari tradisi tafsir filosofis adalah *tafsir al-falāsifah* atau tafsir para “filsuf”, sebuah tajuk yang digunakan oleh Hussein al-Dzahabī.¹ Dalam konteks ini, Catatan Henry Corbin perlu diperhatikan bahwa kata *falāsifah* sendiri dalam pemaknaan dasarnya merujuk pada para filsuf Muslim Peripatetik garis neo-Platonis yang mewarisi tradisi Helenisme Yunani (*Greek Hellenism*).² Hal ini sebagaimana diperlihatkan al-Dzahabī yang menjadikan al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ikhwān al-Shafā sebagai kelompok yang disebut *falāsifah*.³ Dengan demikian, berdasarkan perspektif tersebut, seiring dengan berakhirnya “sejarah filsafat Islam” pada awal abad ke-12 M yang ditandai wafatnya Ibn Rusyd (w. 1198 M), maka berakhir pula cerita tentang *falāsifah*, dalam makna yang diajukan Corbin.

Pemaknaan tafsir filosofis sudah seharusnya berkorespondensi dengan sejarah filsafat Islam itu sendiri. Hal ini pada gilirannya menuntut sebuah re-

konstruksi historis-epistemologis. Anggapan bahwa filsafat Islam telah mati *pasca* wafatnya Ibn Rusyd telah direvisi. Beberapa dekade terakhir, beberapa sarjana mulai menyadari bahwa pemikiran filsafat di dunia Islam tidak mengalami kebekuan *pasca* Ibn Rusyd. Hal ini dikarenakan tradisi filsafat di belahan timur dunia Islam terus berkelanjutan bahkan menemukan bentuknya yang baru, yaitu “hikmah” atau teosofi (*theosophy*) yang oleh sebagian diidentifikasi sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya.⁴

Salah satu eksponen utama tradisi ini adalah kelompok yang dikenal dengan *al-hukamā'* (teosof), kata jamak dari *al-hakīm* yang berarti “ahli hikmah”. Hal yang harus digarisbawahi adalah sebuah fakta bahwa persinggungan antara tafsir al-Qur'an dan tradisi filsafat Islam menemukan titik kulminasinya dalam tradisi *hikmah* tersebut. Hal ini misalnya ditunjukkan semenjak Suhrawardī (w. 1191 M), konseptor mazhab Illuminasionis (*isyraqiyyah*) yang tidak saja menjadikan ayat al-Qur'an sebagai “motto”, tetapi juga sebagai metode

¹Muhammad Hussein al-Dzahabī, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn*, jil. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 308.

²Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadin Sherrard (London: The Institute of Ismaili Studies), 105.

³Muhammad Hussein al-Dzahabī, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn*, jil. 2, 308-318.

⁴Menurut Henry Corbin, *hikmah* merupakan suatu ajaran dalam tradisi Islam yang justru lebih ekuivalen dengan terminology *sophia* yang merupakan asal kata filsafat dalam bahasa Latin. Selain itu, kata *hikmah ilāhiyyah* juga bisa dipadankan dengan *theosophie* (teosofi). Dengan demikian, Corbin menganggap meditasi filosofis tentang kenabian (filsafat profetik), imamah dan mistisisme saintifik sebagai bagian integral dari filsafat Islam. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadin Sherrard, 105.

(wahyu) selain metode intuitif (*dzaug 'irfanī*) dan metode rasional (*burhān-'aqlī*) dalam karya-karya dan pemikiran filsafatnya, sampai Mullā Shadrā (w. 1635 M), metafisikawan Muslim terbesar penggagas aliran Teosofi Transendental (*al-ḥikmah al-muta'āliyah*), yang menulis karya-karya khusus tentang tafsir al-Qur'an. Keduanya merupakan perwakilan yang representatif dari tradisi *tafsir al-ḥukamā'* atau tafsir yang ditulis oleh para teosof. Eksplorasi terkait khazanah *tafsir al-ḥukamā'* secara umum masih cenderung terabaikan. Hal inilah yang pada dekade 1990-an juga disesalkan oleh Seyyed Hossein Nasr, yang mengatakan bahwa khazanah tradisi tafsir ini cenderung terabaikan, padahal ia memiliki status yang sama dengan tafsir corak lainnya.⁵

Meski demikian, beberapa karya yang secara khusus meneliti tradisi tafsir al-Qur'an di kalangan para teosof telah mulai bermunculan, salah satunya yang diminati adalah studi tafsir Mullā Shadrā. Seyyed Hossein Nasr sendiri misalnya, telah menulis *The Qur'anic Commentaries of Mullā Shadrā* salah satu artikel ilmiah pertama yang menjadi pionir studi al-Qur'an Mullā Shadrā.⁶ Selanjutnya, beberapa karya ilmiah juga telah ditulis seputar tema ini, di antaranya

Mohammed Rustom dengan *The Triumph of Mercy*, yang meneliti *Tafsir Sūrat al-Fātiḥah* karya Mullā Shadrā dan banyak karya ilmiah lainnya.⁷

Adapun wacana sekitar persinggungan antara kedua tradisi tersebut secara umum, dalam konteks rekonstruksi historis-epistemologis, belum terlalu diperhatikan dan perlu untuk dieksplorasi lebih lanjut. Literatur terkait perkembangan sejarah tafsir al-Qur'an, baik itu mencakup para penafsir, corak, dan metodologi tafsir telah banyak bermunculan. Di antara contoh literatur yang representatif misalnya *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, karya al-Dzahabī, *al-Mufasssirūn; Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, karya 'Iyāzi, *Durūs fi al-Manāḥij wa al-Ittijāhāt al-Tafsiriyyah li al-Qur'ān*, karya Muhammad 'Ali Ridhā'ī al-Ishfahāni, *Lamaḥāt fi 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ittijāhāt al-Tafsir*, karya Luthfi al-Shabāgh, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn fi Tsawbihi al-Qasyīb*, karya Hādī Ma'rifat, *Ta'rīf al-Dārisīn fi Manāḥij al-Mufasssirīn*, karya 'Abdul Fattāḥ al-Khālidi, *Manāḥij al-Mufasssirīn*, karya Mahmud al-Naqrasyi, dan beberapa literatur serupa. Akan tetapi, harus diakui bahwa karya-karya ini belum memberikan gambaran yang utuh dan memadai terkait wacana *tafsir al-ḥukamā'* atau tafsir yang

⁵Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam, Buku Pertama* (Bandung: Mizan, 1996), 42.

⁶Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'anic Commentaries of Mullā Shadrā", dalam Jalāl al-Dīn Asyītiāni, *Consciousness and Reality: Memory of Toshihiko Izutsu* (Leiden: Brill, 2000), 45-56.

⁷Untuk informasi lebih lanjut terkait karya-karya keserjanaan al-Qur'an kontemporer tentang hermeneutika al-Qur'an Mullā Shadrā, lihat Mohammed Rustom, "Approaching Mulla Sadra as Scriptural Exegete", dalam *Comparative Islamic Studies Journal*. vol. 4. no. 2. 2008, 75-95.

berkembang dalam tradisi *hikmah*.⁸ Uraian mendetail terkait tafsir filosofis memang disajikan al-Dzahabī dalam *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, akan tetapi ia hanya membatasi kepada tafsir para filsuf Muslim Helenistik atau Peripatetik (*al-falāsifah al-Masysyā'iyah*) dan belum menyentuh tradisi tafsir para teosof (*al-hukamā'*).⁹

Sebagai pengecualian, hanya kitab *Durūs fi al-Manāhij wa al-Ittijāhāt al-Tafsīriyyah* karya al-Ishfahānī, yang memuat uraian tafsir filosofis dengan cukup proporsional dengan membagi corak tersebut menjadi tiga kluster; corak tafsir Filosofis-Peripatetik, Illuminasionis, dan Teosofi Transendental.¹⁰ Dua kluster terakhir setidaknya secara langsung merujuk kepada tradisi *hikmah*. Meskipun demikian, ia hanya merupakan pengantar dan perlu dieksplorasi lebih mendalam.

⁸Berdasarkan penelusuran penulis, hanya 4 karya pertama yang menyajikan informasi tentang “tafsir filosofis”. Porsi uraian pun sangat singkat dibanding tafsir corak lain, keempat penulis, selain ‘Iyazi dan al-Ishfahānī, masih menempatkan “filsafat Islam” dalam sejarah lama, yakni filsafat Helenisme yang berbaju Arab dan tidak berkorespondensi dengan perkembangan terkini dalam wacana filsafat Islam. Hal ini barangkali dikarenakan perbedaan perspektif dalam mendefinisikan “filsafat Islam” dan akses masing-masing penulis terhadap beberapa karya yang ditulis oleh para teosof seperti tafsir Mullā Shadrā.

⁹Muhammad Hussein al-Dzahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, jil. 2, 308-318.

¹⁰Ali al-Ridhā al-Ishfahānī, *Durūs fi al-Manāhij wa al-Ittijāhāt al-Tafsīriyyah*, 277-280.

Berangkat dari penjelasan di atas, tulisan ini mencoba untuk memotret persinggungan antara tafsir al-Qur'an dan tradisi *hikmah*. Fokus kajian dalam hal ini adalah bagaimana persentuhan antara tafsir al-Qur'an dan tradisi *hikmah* ditinjau dari sisi historis dan persinggungan epistemologis? Aspek historis yang dimaksud adalah potret persinggungan kedua tradisi dalam konteks kronologis dari masa ke masa, sedangkan relasi epistemologis di sini berkaitan dengan wacana studi tafsir al-Qur'an dalam hubungannya dengan tradisi *hikmah*.

Tradisi *Hikmah* (Teosofi)

Hikmah dan Revisi Sejarah Filsafat Islam

Ketika Ibn Rusyd berusaha menyelamatkan filsafat Islam yang hampir menemui titik baliknya, pada saat yang hampir bersamaan, di Persia, suatu fase filsafat Islam yang khas tercipta di tangan Syihāb al-Dīn al-Suhrawardī (549-578 H./1153-1191 M.), konseptor filsafat iluminasi (*isyraqī*). Filsafat ini merupakan perpaduan antara epistemologi khas Peripatetik dan tradisi mistis. Ia telah membuktikan keabsahan pengetahuan presentasional atau ilmu *hudhūrī* (*knowledge by presence*) sebagai salah satu sarana untuk mencapai pengetahuan.

Bersama Suhrawardī, filsafat Islam tidak hanya memasuki sebuah fase baru namun dunia yang juga baru. Sebagai pendiri perspektif intelektual baru, ia

lebih suka menggunakan istilah *ḥikmat al-isyrāq* daripada *falsafat al-isyrāq* dalam uraian pemikiran yang ia cetuskan sebagaimana terlihat jelas pada nama aliran yang diusungnya dan menjadi judul pada salah satu mahakaryanya.¹¹ Dalam hal ini, *ḥikmah* kemudian menjadi suatu perbendaharaan baru yang melandasi bangunan filsafat Islam, terutama periode pasca-Ibn Rusyd.

Berdasarkan hal itu para peneliti seperti Henry Corbin, Oliver Leaman dan Toshihiko Izutsu mengungkapkan suatu pandangan bahwa *ḥikmah* merupakan suatu ajaran yang lebih relevan dengan makna filsafat Islam sesungguhnya, yaitu filsafat yang mengkomodir khazanah-khazanah agama berupa penafsiran wahyu dan tradisi mistisisme Islam. Menurut Corbin, *ḥikmah* memiliki makna yang lebih sesuai dengan terminologi *sophia* (yang merupakan asal kata filsafat) dalam bahasa Latin. Kata *ḥikmah ilāhiyyah* bisa dipadankan dengan *theosophia* (teosofi). Dengan demikian, Corbin menganggap meditasi filosofis tentang *kenabian* (*prophetic philosophy*) dan *imām* berikut mistisisme saintifik atau tasawuf teoretisnya (*al-'irfān al-nazharī*) sebagai bagian integral dari filsafat Islam.¹² Berdasarkan perspektif Corbin, filsafat peripatetik, iluminasionis, kalam dan

tasawwuf-filosofis, merupakan keluarga besar filsafat Islam.

Seyyed Hossein Nasr menyebutkan bahwa di belahan timur dunia Islam, istilah *al-ḥikmah al-ilāhiyyah* secara praktis menjadi bersinonim dengan *falsafah*. Sedangkan di belahan barat dunia Islam, *falsafah* secara denotatif masih merujuk kepada aktifitas para filsuf (*philosophers/falāsifah*), dalam pengertian Helenisme Yunani. Istilah-istilah ini juga sering digunakan untuk suatu aktivitas intelektual tipe baru yang membangun suatu sistem filsafat atau dalam pemaknaan lain juga bisa dikatakan sebagai "teosofi".¹³

Secara teknis, istilah *ḥikmah* sebenarnya telah dipakai oleh para filsuf muslim periode awal. Ketika berusaha mengembangkan kembali klasifikasi ilmu atau pengetahuan menurut Aristoteles, misalnya mereka memakai kata *falsafah* dan *ḥikmah*. Ibn Sīnā, misalnya, memberikan suatu konsep pengetahuan yang ia sebut dengan *ḥikmah masyriqiyyah*, yaitu suatu perbedaan yang dilakukan Ibn Sīnā terhadap corak-corak pengetahuan teoretis; filsafat Peripatetik (Aristotelian) dan "kebijaksanaan timur" (*ḥikmah masyriqiyyah*).¹⁴ Dengan konsep ini ia memberikan suatu pengetahuan yang berbeda dengan konsep tradisional. Yang ia

¹¹Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, 32.

¹²Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, xv-xvii.

¹³Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy from Its Origin to The Present: Philosophy in Land of Prophecy* (New York: State University of New York, 2006),13-14.

¹⁴Oliver Leaman, *Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, 75.

maksudkan dengan “kebijaksanaan timur” ini adalah teori yang tidak hanya sekedar mencoba menghadirkan kebenaran obyektif, tetapi juga berlaku adil pada kebutuhan para pencari pengetahuan untuk menemukan nilai spiritual dalam bahan kajiannya.¹⁵

Pasca Ibn Rusyd, istilah *hikmah* mendapatkan posisi teknis yang lebih jelas. Istilah ini dipakai oleh beberapa filosof semacam Suhrawardi dan Mullā Shadrā untuk menyebut aliran filsafat yang mereka bidani. Ajaran Suhrawardi dikenal dengan *hikmat al-isyrāq*. Henry Corbin, salah satu peneliti Suhrawardi, lebih suka memakai istilah *theosophie* (teosofi) daripada filsafat untuk menerjemahkan istilah *hikmah* ke dalam bahasa Prancis sebagaimana dipahami oleh Suhrawardi dan Mullā Shadrā. Seyyed Hossein Nasr pun mengalihbahasakan *al-hikmah al-muta-‘āliyah*, aliran filsafat yang digagas Mullā Shadrā ke dalam bahasa Inggris sebagai

transcendent theosophy (teosofi transendental).¹⁶

Hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa Suhrawardī dan semua filosof sesudahnya memandang *hikmah*, pertama-tama, dan terutama sebagai *al-hikmah al-ilāhiyyah* (kebijaksanaan ilahiah atau teosofi) yang harus direalisasikan dalam sosok utuh manusia dan bukan hanya secara mental. Suhrawardī sendiri melihat *hikmah* semacam ini sebagai sesuatu yang dijumpai di Yunani kuno sebelum munculnya rasionalisme Aristotelian dan mengidentifikasi *hikmah* sebagai pelepasan diri dari tubuh dan pendakian ke dunia cahaya sebagaimana halnya Plato.¹⁷ Dalam makna ini, *hikmah* bisa dipadankan dengan teosofi (*theosophy*) dalam tradisi Barat.

Filsafat Islam dalam Konteks Kronologis

Dengan demikian, berdasarkan revisi historis di atas, periodisasi filsafat Islam kemudian diposisikan secara mandiri dan bukan hanya terbatas kepada *falāsifah* yang *notabene* merupakan filosof Muslim Peripatetik, salah satu segmen kecil dari filsafat Barat. Henry Corbin, misalnya membagi perio-

¹⁵Terkait hal ini, dalam kitab *Manthiq al-Masyrīqiyyīn*, misalnya, Ibn Sīnā membagi pengetahuan induk (*al-‘ulūm al-ashliyyah*) menjadi dua; pengetahuan teoretis (*nazharī*) dan praksis (*‘amalī*). Tujuan utama dari ilmu teoretis adalah penalaran yang bisa menjadi instrumen bagi seseorang dari keadaan tidak tahu untuk menjadi tahu sesuatu, salah satu disiplin utama ilmu ini adalah logika (*manthiq*). Sedangkan ilmu praksis bertujuan untuk mengamalkan sesuatu yang telah tergambar dalam jiwa, sehingga seseorang bisa mencapai kebahagiaan tidak hanya di dunia, namun juga di akhirlatnya kelak, sebagian menspesifikannya dengan ilmu akhlak (Abu ‘Alī Ibn Ibn Sīnā, *Manthiq al-Masyrīqiyyīn wa al-Qashīdat al-Muzdawijah fi al-Manthiq* (Qum: Maktabah Ayātullah ‘Uzhmā al-Najafī, 1355), 5-7.

¹⁶Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, 32.

¹⁷Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, 33.

disasi filsafat Islam menjadi tiga periode berikut ini.¹⁸

Pertama, periode awal dari masa kemunculan sampai kematian Ibn Rusyd (595 H/1198 M). Dalam hal ini, meskipun kematian Ibn Rusyd menandakan akhir sebuah episode filsafat Islam di dunia belahan barat, akan tetapi pada saat yang sama, sebuah episode baru filsafat Islam muncul di dunia belahan timur dengan kemunculan Suhrawardī, sang konseptor filsafat Illuminasionis (*isyraqī*). Selain itu, kemunculan Ibn 'Arabi dengan ajaran sufistik yang cenderung filosofis juga memberikan sebuah arah dan bentuk baru bagi perkembangan selanjutnya.

Kedua, periode antara abad ke 12 M sampai 15 M, tiga abad sebelum masa renaissance Dinasti Shafawi di abad ke-16 M. Pada fase ini, salah satu karakteristik epistemologis yang menjadi basis adalah "metafisika Sufistik" yang ditandai dengan berkembangnya ajaran Ibn 'Arabi, Najm al-Dīn al-Kubrā, dan aliran sufisme yang merupakan sintesis kreatif antara ajaran Syi'ah Imāmiyyah dan Ismā'iliyyah.

Ketiga, periode sejak renaissance Dinasti Shafawi di abad ke-16 M sampai saat ini. Memasuki abad ke-16 M, sebuah perkawinan intelektual yang masif dan unik terjadi. Empat epistemologi berbeda, yaitu filsafat Peripatetik, filsafat Illuminasionis, kalam, dan mistisisme, tergabung dalam sebuah sintesis kreatif

yang digawangi para filsuf Shafawi termasuk Mir Damād dan Mullā Shadrā. Dampak dari renaissance intelektual ini pada gilirannya memproduksi banyak filsuf di Persia dengan coraknya masing-masing. Dampak tersebut bisa dirasakan sejak masa Dinasti Qajar, bahkan sampai saat ini.

Dalam istilah yang lain, Seyyed Hossein Nasr juga menyebut tiga periode perkembangan filsafat Islam. *Pertama*, filsafat Islam periode awal (*early*), *kedua*, filsafat Islam periode terkemudian (*later*), dan *ketiga*, filsafat Islam modern.¹⁹ Menurut Nasr, mazhab Ishfahān yang menandakan sebuah tradisi intelektual yang amat kaya, selanjutnya memproduksi beberapa figur penting yang menjadi mewarisi tradisi tersebut, dan pada gilirannya pusat studi filsafat bergeser ke Teheran mulai pada masa Dinasti Qajar sampai ke era Pahlavi di abad ke-19 M.

Mazhab Teheran juga menjadi sangat signifikan karena di akhir fasenya, filsafat Barat modern mulai berpenetrasi ke dalam tradisi filsafat Islam tersebut dengan semua pro dan kontranya. Memasuki abad ke-20 M. tradisi filsafat Islam lebih intens berinteraksi dengan filsafat Barat. Dalam hal ini, Muhammad Hussein al-Thabāthabā'i (w. 1983 M), pengarang *Ushūl-i Falsafeh-i Ri'ālism* (Prinsip-prinsip Filsafat Realisme), dan Mehdi Ha'iri Yazdi (w. 1999 M.), pengarang *Knowledge by Presence*, merupakan

¹⁸Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, xvi-xvii.

¹⁹Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy, from Its Origin to The Present: Philosophy in Land of Prophecy*, 109-119.

dua di antara filsuf Muslim modern terpenting yang intens dalam melancarkan kritik terhadap filsafat Barat dan melestarikan kesinambungan tradisi filsafat Islam. *Pasca* revolusi Iran (1979), pusat studi filsafat Islam beralih ke kota Qum.

Tentang sketsa filsafat Islam modern, Nasr tetap meyakini bahwa sekalipun ia telah berasimilasi dengan filsafat Barat modern saat ini, sebuah tradisi filsafat yang hidup (*living philosophy*) masih berlanjut dalam bentuknya yang “profetik”²⁰ terutama di kawasan Persia dan India. Hal ini tentunya harus dibedakan dengan filsafat Islam sebagai sebuah “sejarah filsafat” yang menjadi mata pelajaran di beberapa universitas Islam, bahkan di Barat.²¹ Dalam hal ini, di samping sebagai bagian dari sejarah filsafat Islam, filsafat tipe *hikmah* merupakan fenomena hidup yang dilestarikan oleh beberapa penjaganya sampai saat ini. Dalam nomenklatur kajian filsafat di Indonesia, kemudian dikenal istilah “filsafat hikmah” yang pada awalnya digunakan untuk mengidentifikasi sistem filsafat Mullā Shadrā. Dalam tulisan ini, “filsafat hikmah” yang dimaksud merujuk

kepada tradisi *hikmah* sejak Suhrawardi, Mullā Shadrā sampai tradisi yang masih berkembang sampai saat ini yang dalam bahasa Nasr masih bermuatan sebuah unsur “profetik”, sekalipun ia telah berinteraksi dengan filsafat Barat.

Dalam kaitannya dengan tradisi penafsiran al-Qur'an, berdasarkan peta kronologis di atas, mayoritas sarjana masih menganggap corak tafsir filosofis sebagai sebuah segmentasi sejarah tafsir yang bahkan terbatas pada fase pertama filsafat Islam dalam versi Corbin. Padahal, ia seharusnya berkorespondensi dengan sejarah perkembangan filsafat Islam itu sendiri yang ternyata masih berlanjut hingga saat ini sebagai sebuah tradisi yang hidup. Sebagaimana dipaparkan di sesi berikutnya, tradisi penafsiran al-Qur'an dalam khazanah *hikmah*, ternyata juga berlanjut sampai pada perkembangan terkini.

Kelompok *al-Hukamā'*

Mereka yang memiliki kapasitas dalam bidang *hikmah* disebut sebagai *al-hakīm* atau *al-hukamā'* dalam bentuk jamak. Harus diakui bahwa istilah *al-hakīm* juga memiliki variasi makna, akan tetapi pemaknaan yang digunakan dalam tulisan ini adalah sebagaimana yang diidentifikasi oleh Suhrawardi yang pada dasarnya melihat kelompok tersebut sebagai *al-hakīm al-muta'allih* atau *al-hukamā' al-muta'allihūn*,²² yakni

²⁰Pada dasarnya, filsafat yang bercorak profetik tersebut mendasarkan diri kepada sistem filsafat *hikmah* yang menjunjung tinggi realitas Ketuhanan (*al-hikmah al-Ilāhiyyah*). Hal ini dibedakan dengan filsafat Barat modern yang sepenuhnya telah memisahkan diri dari dimensi sakral (*the sacred*).

²¹Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy, from Its Origin to The Present: Philosophy in Land of Prophecy*. 235-255.

²²Suhrawardi bahkan membagi para *hakīm* menjadi delapan tingkatan berdasarkan kapasitasnya dalam hal *ta'alluh* dan *al-bahṭs*.

orang-orang bijak bestari yang mendalami ilmu ketuhanan.²³ Keberadaan kelompok ini telah dikenal secara luas pada masa Suhrawardī. Ketika itu terdapat sebuah tuduhan miring terhadap kelompok *al-hukamā'* yang dianggap memiliki keyakinan ateis sebagaimana aliran *al-dahriyyah*²⁴ yang mengingkari adanya pencipta alam. Untuk menepis tuduhan tersebut, ia menulis sebuah traktat yang berjudul *Risālah fi I'tiqād al-Hukamā'*. Di dalamnya, ia membela kelompok *al-hukamā'*, bahwa mereka masih meyakini adanya pencipta alam, diutusnya para Nabi oleh Tuhan, kontingensi alam semesta dan adanya balasan amal perbuatan di akhirat.²⁵

²³ Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrāwardī, *Hikmat al-Isyrāq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'āt Mushannafāt Syaikh al-Isyrāq* (Teheran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), 11-12, *Risālah fi I'tiqād al-Hukamā'*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'āt Mushannafāt Syaikh al-Isyrāq* (Teheran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), 262.

²⁴ Istilah ini biasanya digunakan untuk mengidentifikasi sebuah keyakinan pra-Islam yang dianggap ateis karena mengingkari adanya pencipta dan meyakini kekekalan alam semesta (*eternalist*). Wolfson mensinyalir bahwa kelompok ini merupakan sebuah kelompok yang terdiri dari beberapa filosof dengan latar yang berbeda yang di antaranya adalah filosof Aristotelian yang tumbuh di pusat filsafat Yunani pra-Islam seperti Harran dan Jundisaphur. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 505.

²⁵ Suhrāwardī, *Risālah fi I'tiqād al-Hukamā'*, 262-272.

Penggunaan kata *al-hakīm* sendiri tidak hanya merujuk kepada orang-orang “bijak bestari” dari kalangan umat Islam semata, akan tetapi ia dipandang sebagai sebuah khazanah universal yang memiliki akar yang sangat kuat di masa lampau. Sebagaimana ditunjukkan Mullā Shadrā, istilah ini digunakan untuk menyebut beberapa filsuf Yunani kuno seperti Phytagoras,²⁶ Socrates,²⁷ sampai Plato,²⁸ di samping para penerusnya dari umat Islam seperti al-Suhrawardī²⁹ dan al-Thusi.³⁰ Meski demikian, khazanah hikmah pada masa Yunani kuno disebut Mullā Shadrā sebagai ajaran yang belum “matang”.³¹ Dalam konsepsi Suhrawardī, khazanah ini bahkan merujuk kepada Hermes Trimegistus yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai Nabi Idris a.s. yang merupakan sumber dari segala silsilah pengetahuan yang ada. Dari Hermes, khazanah hikmah kemudian diteruskan oleh para pewarisnya melalui dua cabang; Mesir dan Persia, hikmah dari Mesir diteruskan oleh Yunani. Pada gilirannya, sumber dari Persia

²⁶ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. 5 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1981), 12

²⁷ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 5, 213.

²⁸ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 2, 43.

²⁹ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 5, 17-18.

³⁰ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 1, 98.

³¹ Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 5, 77.

dan Yunani berpenetrasi ke dalam khazanah peradaban Islam.³²

Di sisi lain, sebuah analisis menarik dari Sajjad Rizvi barangkali akan membuat persoalan ini menjadi lebih spesifik, bahwa istilah *ta'alluh* yang merupakan asal derivasi kata *muta'allih*, merupakan kosa kata Arab yang menjadi naturalisasi gagasan Platonik tentang *theosis*, yang menyatakan tujuan berfilsafat sebagai sebuah upaya maksimal manusia untuk bisa menjadi serupa dengan Tuhan (*becoming god as far as possible/al-tasyabbuh bi al-bārī*).³³ Mengacu pada argumentasi Rizvi, kelompok *al-hukamā' al-muta'allihūn* yang disebut Suhrawardī, dalam banyak hal merepresentasikan sebuah istilah bahasa Arab yang mengacu kepada tradisi Platonisme dan neo-Platonisme berikut khazanah yang menjadi akarnya. Meski demikian, terdapat juga indikasi yang merujuk kepada tradisi Peripatetik sebagaimana Mullā Shadrā yang juga sempat menyebut Aristoteles sebagai *al-hakīm*.³⁴ Atas alasan inilah sebagian juga menyamakan istilah *falsafah* dan *hikmah*, bahwa keduanya merupakan istilah yang sama-sama digunakan untuk mendenotasi tradisi filsafat yang berkembang dalam dunia Islam.

³²Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 61.

³³Sajjad H. Rizvi, *Mullā Shadrā Shūrāzī: His Life and Works and The Source for Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1.

³⁴Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 6, 237.

Ditinjau secara historis dan epistemologis, *hikmah* memang memuat unsur-unsur intelektual yang berkembang sebelumnya, termasuk Peripatetik. Sintesis Suhrawardī dalam *hikmat al-isyrāq* memadukan antara khazanah Peripatetik dan mistisisme. Pada Mullā Shadrā, empat tradisi intelektual; Peripatetik, Illuminasionisme, *Kalam*, dan Mistisisme, diramu menjadi sebuah sistem filsafat yang menjadi titik kulminasi *hikmah* dan terkenal dengan mazhab *al-hikmah al-muta'āliyah* atau teosofi transendental. Hal inilah kiranya yang menjadikan penggunaan istilah *al-hakīm* menjadi cukup bervariasi dalam beberapa tulisan para filsuf atau teosof Muslim itu sendiri dari masa ke masa.

Dengan demikian, meski istilah *al-hukamā'* atau *al-hakīm* memiliki cakupan makna yang luas, yang dikehendaki dalam tulisan ini adalah para teosof Muslim (*al-hukamā' al-muslimīn*) yang meramaikan khazanah filsafat Islam, yaitu *hikmah*, pasca wafatnya Ibn Rusyd yang diawali Suhrawardī, Mullā Shadrā, sampai tradisi filsafat yang masih hidup sampai sekarang di wilayah timur dunia Islam terutama di Persia dan beberapa kawasan di anak benua India.

Khazanah Tafsir al-Qur'an dalam Tradisi *Hikmah*

Dalam konteks studi al-Qur'an, Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa anggapan yang menyatakan filsafat Islam sebagai perpanjangan filsafat Yunani merupakan salah satu penyebab

terbaikannya beberapa komentar al-Qur'an yang ditulis oleh pada teosof (*ḥukamā'*).³⁵ Dengan demikian, studi tafsir filosofis yang hanya merujuk kepada *falāsifah* perlu ditinjau ulang. Berdasarkan revisi sejarah filsafat Islam, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa studi tafsir filosofis juga secara luas berkaitan dengan tradisi penafsiran di kalangan teosof Muslim. Hal ini berangkat dari sebuah asumsi dasar bahwa pada dasarnya, filsafat Islam adalah suatu penyingkapan hermeneutis (*hermeneutic unveiling*) terhadap dua kitab utama wahyu Tuhan, yakni al-Qur'an dan alam semesta.

Tafsir al-Qur'an dan Illuminasionisme Suhrawardī

Dalam mencermati sejarah filsafat Islam yang terkait dengan wahyu Islam, dapat ditemukan suatu gerak menuju pertalian yang semakin erat antara filsafat dan al-Qur'an terutama setelah *falsafah* perlahan berkembang menjadi *al-ḥikmah al-isyrāqiyyah*. Para filsuf Muslim awal semisal al-Kindi, al-Fārābī, Ikhwan al-Shafā, Ibn Sinā, dan Ibn Rusyd, sebuah perhatian terhadap al-Qur'an mulai diberikan baik dengan pengutipan ayat atau tafsir atas beberapa ayat al-Qur'an.³⁶ Berdasarkan penelusuran Mohammed Rustom, penyandaran sebuah gagasan filsafat terhadap al-Qur'an semakin

terlihat dalam tulisan para filsuf *pasca* Ibn Sinā baik terhadap ayat al-Qur'an atau terminologi yang ada di dalamnya. Hal ini terutama terlihat dalam tulisan-tulisan para filsuf Illuminasionis.³⁷

Dalam beberapa tulisan filosofisnya, Suhrawardī telah menjadikan ayat al-Qur'an sebagai sebuah "motto". Beberapa istilah al-Qur'an juga mulai diadopsi sebagai sebuah perbendaharaan baru yang dibingkai dalam ajaran filsafatnya. Dalam beberapa tempat dalam kitab *Hikmat al-Isyrāq*, misalnya, sebuah penggalan ayat al-Qur'an dimodifikasi dan dijadikan sebuah ungkapan yang disisipkan dalam sebuah narasi filosofis. Hal ini terlihat ketika ia menjadikan modifikasi penggalan (QS. Maryam [19]: 68) dan penggalan akhir beberapa ayat, semisal (QS. al-A'raf [7]: 78 atau 91), sebagai bagian dari narasi eskatologisnya ketika menjelaskan keadaan jiwa yang "celaka" ketika ia telah terlepas dari badan:³⁸

وأما أصحاب الشقاوة الذي كانوا ((حول جهنم جثيا)) ((وأصبحوا في دارهم جاثمين)) سواء كان النقل حقا أو باطلا فان الحجج على طريقي النقيض فيه ضعيفة.

Adapun orang-orang yang celaka yang berada "di sekeliling Jahanam dengan keadaan berlutut" dan

³⁵Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, 39.

³⁶Lihat Muḥammad Hussein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, 308-318.

³⁷Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy, Philosophy and scriptural Exegete dalam Comparative Islamic Studies Journal*, vol. 4, no. 2, 2008, 34-36.

³⁸Suhrāwardī, *Hikmat al-Isyrāq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'āt Mushannafāt Syaikh al-Isyrāq*, 230.

“menjadi mayat-mayat yang berge-
limpangan di tempat tinggal mereka”,
baik berpindahnya jiwa itu benar
terjadi pada mereka atau tidak, maka
argumentasi terkait dua sisi yang
berlawanan (terjadi atau tidaknya
salin forma) adalah lemah.

Penggalan narasi ini diuraikan
oleh Suhrawardī dalam tema besar
terkait keadaan jiwa setelah berpisah
dari badan, dengan penjelasan bahwa
setelah terpisah, masing-masing jiwa
akan memiliki status ontologis sesuai
dengan perbuatannya di dunia. Menurut
Syahrazurī (w. abad ke-13 M), salah satu
komentator Suhrawardī, yang dimaksud
dengan kutipan ayat “berlutut di
Jahanam” tersebut adalah keadaan
jiwa yang abadi dalam belenggu bumi
dan tunduk kepadanya (*khulūd ila al-
Ardh*). Jiwa-jiwa yang terbelenggu oleh
bumi, menurut Suhrawardī adalah jiwa-
jiwa yang mengalami kesengsaraan
(*syāqāwah*).³⁹

Selain itu, dalam karyanya yang
lain, *Risālat fī I'tiqād al-Hukamā'*, Suhra-
wardī memberikan tafsirannya atas
(QS. Ibrāhīm [14]: 10), (QS. al-Qamar
[54]: 55), (QS. al-Nāzi'āt [79]: 4-5) dan
beberapa ayat lainnya.⁴⁰ Salah satu
contohnya adalah ketika ia sampai pada
penjelasan intelek ke-10 dalam teori
emanasi yang diyakini oleh kelompok
hukamā', dan menjadikan (QS. Maryam

[19]:19) sebagai legitimasi al-Qur'an
atas keberadaan intelek tersebut,
sebagaimana terlihat berikut ini:⁴¹

ومن العاشر عالم العنصریات ونفوس الانسان
وهوالذی یسمونه واهب الصور ویسمیه الأنبیاء
بروح القدس وجبریل وهوالذی قال ((انما أنا رسول
ربك لأهب لك غلاما زکیا))

Dan dari akal kesepuluh, meman-
carlah alam unsur dan jiwa-jiwa
manusia. Akal kesepuluh tersebut
adalah apa yang mereka (para filosof)
sebagai “pemberi forma”, oleh para
Nabi, ia disebut sebagai “ruh suci”
dan “Jibril”, ia adalah apa yang
difikirkan Allah “Sesungguhnya
aku ini hanyalah seorang utusan
Tuhanmu, untuk memberimu seorang
anak laki-laki yang suci”.

Dalam penggalan narasi di atas,
terlihat bagaimana penafsiran ayat-ayat
al-Qur'an dengan berpijak di atas suatu
gagasan filosofis. Pada saat yang sama
ekuivalensi (keselarasan) antara sebuah
konsep filosofis dan doktrin keagamaan
pun telah terlihat. Dari ayat di atas,
misalnya, Suhrawardī menyebut akal
kesepuluh (*al-'aql al-'āsyir*) yang berasal
dari konsep filsafat emanasi dengan
istilah yang religius; Jibril dan Roh suci
(*rūh al-quds*). Hal ini terus berlanjut
dan terus berkembang pada generasi
setelahnya, termasuk pada Mullā
Shadrā, sosok yang merepresentasikan
titik puncak persinggungan antara
tradisi tafsir al-Qur'an dengan khazanah
hikmah.

³⁹Syams al-Dīn Muḥammad Syahrazurī,
Syarh Hikmat al-Isyrāq (Teheran: Muassasat
Muthāla'at, 1372 H), 551.

Suhrāwardī, *Risālat fī I'tiqād al-Hukamā'*,
264, 267, 269, 270.

⁴¹Suhrāwardī, *Risālat fī I'tiqād al-
Hukamā'*, 265.

Khazanah Tafsir al-Qur'an Mullā Shadrā

Empat abad setelah Suhrawardī, para filsuf dan teosof di masa Dinasti Shafawi, Persia, menulis beberapa karya filosofis dalam bentuk komentar atas teks al-Qur'an.⁴² Salah satu titik kulminasinya ditemukan pada filsafat dan tafsir Mullā Shadrā di abad 11 H/16 M. Ia banyak menulis karya yang secara khusus didedikasikan untuk studi al-Qur'an. Dalam hal ini, Mullā Shadrā mencerminkan salah satu titik kulminasi dalam persinggungan antara tafsir dengan tradisi filsafat Islam. Setidaknya terdapat beberapa karya yang ia dedikasikan secara khusus untuk studi al-Qur'an, yaitu *Mafātīḥ al-Ghayb*, *Asrār al-Āyāt*, *Mutasyābih al-Qur'ān*,⁴³ dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang terdiri dari tafsirnya atas beberapa surat dan ayat tertentu dari al-Qur'an. Dalam magnum opus karya filsafatnya, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, Shadrā juga menyediakan satu bab khusus yang membahas uraian filosofis terkait al-Qur'an.⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr bahkan berkesimpulan bahwa tidak ada filosof muslim yang mencurahkan perhatian yang begitu

banyak kepada studi al-Qur'an yang sebanding dengan apa yang dilakukan oleh Mullā Shadrā.⁴⁵

Sebagai contoh, dalam penjelasan terkait keberadaan gerakan trans-substansial (*al-ḥarakat al-jauhariyyah*) di dalam konteks makrokosmos, misalnya, Mullā Shadrā sering kali mengutip (QS.al-Naml [27]: 88) sebagai inspirasi yang ia dapatkan dari ayat al-Qur'an terkait "terbaharunya substansi" (*tajaddud al-jawāhir*):⁴⁶

وأما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل
به حكيم كذب وظلم فأول حكيم قال في كتابه
العزیز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث
قال و ترى الجبال تحسبها جامدةً و هي ثمرٌ مرَّ
السحابِ

Kegelisahan keempat adalah ucapan anda bahwa hal ini (keterbaharuan substansi jasmaniah) merupakan sebuah mazhab baru yang tidak ada satu *hakim* pun yang mengatakannya, adalah sebuah kebohongan dan kezaliman. Sang bijak bestari pertama, yakni Allah yang merupakan *hakim* yang sebenar-benarnya berkata dalam kitab suci-Nya: "Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagaimana berjalannya awan"

⁴²Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, 48.

⁴³Lihat Latimah P. Perwaani, "Introduction", dalam *Mullā Shadrā, On Hermeneutic of Light Verse (Tafsīr Āyat al-Nūr)*, terj. Latimah P. Perwaani (London: ICAS Press, 2004), 11.

⁴⁴Lihat Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil. 7, 2-50

⁴⁵Seyyed Hossein Nasr, "Ta'ālīm Shadrā" dalam *Majmū'āt al-Bāḥitsīn, Rakāiz Falsafah Shadr al-Muta'allihīn* (Dār al-Ma'ārif al-Hikamiyyah, 2008), 84.

⁴⁶Lihat Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jil.3, 110.

Konsep gerakan trans-substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) merupakan salah satu inti dari sistem filsafat Mullā Shadrā. Perubahan aksiden dalam objek pada faktanya meniscayakan perubahan pada substansinya, mengingat aksiden tidak memiliki eksistensi yang terlepas dari substansinya.⁴⁷ Gerakan trans-substansial terjadi pada segala sesuatu baik benda material atau entitas rohani. Gerakan pada materi menuju kehancuran, sedangkan gerakan pada jiwa menuju kesempurnaan. Ia menjelaskan bahwa dengan gerak substansial, segala yang ada di alam semesta sedang bergerak secara vertikal sehingga mencapai realitas sempurna.

Materi tafsir al-Qur'an Mullā Shadrā bisa dikatakan tersebar pada hampir seluruh tulisannya. Di samping banyak kutipan ayat dalam narasi filosofisnya, beberapa tulisannya juga memperlihatkan sebuah khazanah teoretis terkait penafsiran al-Qur'an. Selain itu, salah satu pencapaian utamanya adalah beberapa karya tafsir al-Qur'an dengan materi yang sangat khas. Hal yang membuat materi tafsirnya menjadi berbeda dari yang lain adalah kekayaan khazanah yang dijadikan sumber material; materi tafsir konvensional, linguistik, filsafat Peripatetik, Illuminasionis, kalam, dan metafisika sufistik. Berikut ini adalah contoh tafsir Mullā Shadrā atas penggalan ayat al-Kursy terkait

siapa yang diizinkan untuk memberikan syafa'at:⁴⁸

وعلم من هذا ان المأذون للشفاعة أولا وبالذات
ليس الا الحقيقة المحمدية المسمى في البداية
بالعقلاول والقلم الأعلى والعقل القرآني

Dengan demikian, diketahui bahwa yang diizinkan untuk memberikan syafa'at tiada lain adalah "realitas muhammad", yang juga dinamakan "intelekt pertama", "*qalam* (pena) tertinggi", dan "intelekt Qura'ni".

Intelekt pertama merupakan bagian dari konsep emanasi yang populer di dalam kajian kosmologi filsuf neo-Platonis. Dalam hal ini, kontemplasi *wājib al-wujūd* atas dirinya sendiri, memunculkan "intelekt pertama" (*al-'aql al-awwal*) yang menjadi awal mula bagi seluruh penciptaan. Selanjutnya, kontemplasi intelekt pertama terhadap *wājib al-wujūd* dan terhadap dirinya sendiri melahirkan intelekt kedua, demikian seterusnya sampai kepada intelekt kesepuluh.⁴⁹

Dalam perspektif sufisme, intelekt pertama juga sepadan dengan "realitas Muhammad" (*al-haqiqah al-muhammadiyah*), sebagai asal mula penciptaan semesta. Dalam bahasa Mullā Shadrā, hal ini lantas disebut dengan suatu istilah yang menarik, yakni "intelekt Qur'ani" (*al-'aql al-qur'ani*). Dalam penggalan tafsirnya, sangat jelas terlihat materi

⁴⁸Mullā Shadrā, "*Tafsir Āyat al-Kursī*", dalam Mullā Shadrā, *Tafsir al-Qur'an al-Karīm* (Qum: Intisyārāt Bidār, t.t), 128.

⁴⁹Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to The Present*, 141.

⁴⁷Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Shadrā* (Jakarta: Sadra Press, 2010), 51.

tafsir Mullā Shadrā yang merupakan cerminan dari tradisi intelektual khas yang dibidannya. Empat istilah berbeda yang digunakan untuk satu substansi, mencerminkan sebuah persinggungan puncak antara tradisi penafsiran al-Qur'an dan tradisi *hikmah*. Tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa Mullā Shadrā adalah peletak dasar tradisi *Tafsīr al-Hukamā'*.

Tradisi Terkini

Tradisi filsafat Shadrian yang menjadi salah satu produk dari renaissans kultural Dinasti Shafawi, selanjutnya diwarisi oleh beberapa generasi setelahnya. Tradisi penulisan komentar al-Qur'an oleh para filsuf sebagaimana dicontohkan oleh Mullā Shadrā, diteruskan pada masa sekarang. Hal ini misalnya diwakili oleh Muhammad Husseyn al-Thabāthabā'i, pengarang kitab tafsir *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, sebuah tafsir fenomenal lengkap 30 juz. Di dalamnya, ia menyertakan komentar filosofisnya (*baḥtsun falsafiy*) terkait beberapa temadalam beberapa ayat.⁵⁰ Dalam banyak hal, penulis *Bidāyat al-Hikmah* dan *Nihāyat al-Hikmah* ini merupakan penerus tradisi Shadrian masa modern di abad ke-20 M.

Selain itu, Muhammad Bāqir Shadr (w. 1983 M), filsuf asal Irak pengarang buku monumental, *Falsafatunā*, yang

⁵⁰Budiman, Ikhlas, "Penerapan Teori-teori Filosofis Dalam Menafsirkan al-Qur'an." *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran*, [Online], Vol. 1. No. 1, Oktober 2015, 53-70. Diakses pada 15 Januari 2016.

gencar mengkritik filsafat Barat, juga tidak ketinggalan untuk berkontribusi dalam studi al-Qur'an. Dalam hal ini, ia bahkan memiliki beberapa kontribusi yang cukup orisinal dalam pengembangan studi al-Qur'an. Di antaranya adalah menggagas orientasi tafsir *maudhū'i* atau *al-tauhīdī* dan gagasannya tentang kaidah gerak sejarah (*sunan al-tārīkh*) dalam ayat al-Qur'an. Dalam banyak hal, Husseyn Fadlullah (1931-2010 M) juga merupakan salah satu tokoh yang terpengaruh tradisi ini. Kitab tafsirnya, *Min Wahy al-Qur'ān*, yang berlandaskan kepada orientasi pergerakan (*al-ittijāhah al-ḥarakiyyah*), memperlihatkan sebuah karakter epistemologis yang dapat dilacak sampai kepada tradisi *hikmah* dengan kemasankinian.

Tradisi ini juga menemukan pewaris kontemporer-nya pada salah satu murid Bāqir Shadr, Kamāl Haydarī (1956-sekarang), seorang *marja'* di Irak. Berdasarkan karya-karyanya yang berkisar dalam tema yang bervariasi, antara lain: *hikmah*, studi al-Qur'an, fiqih, akidah, etika, dan tema lainnya, penulis prolific ini merupakan salah satu pewaris kontemporer *hikmah* yang representatif. Beberapa karya filsafatnya seperti, *Syarḥ Nihāyat al-Hikmah* dan karya studi al-Qur'an-nya semisal *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl* serta *al-Lubāb fī Tafsīr al-Kitāb*, cukup membuktikan dirinya sebagai pewaris tradisi *Hikmah* yang merepresentasikan kontak antara tafsir al-Qur'an dan filsafat Islam di masa kontemporer, sekalipun ia telah banyak bersentuhan dengan isu-isu

kekinian dan dikemas dengan berbagai *manhaj* tafsir. Dengan demikian, terlihat jelas bahwa kontribusi para teosof (*al-hukamā'*) dalam studi al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak dapat diabaikan, mengingat ia telah memiliki segmentasi sejarahnya sendiri sejak masa klasik sampai sekarang.

Reposisi Tafsir Filosofis Dalam Studi Tafsir al-Qur'an: Tinjauan Epistemologis

Terdapat beberapa istilah dalam studi tafsir al-Qur'an yang perlu diperjelas setelah mengemukakan seluruh uraian di atas. Dalam konteks studi tafsir, kerangka mendasar dalam seluruh pembahasan ini terpusat pada pertautan dua isu utama; orientasi (*al-ittijāh*) atau corak (*al-lawān*) filosofis dan khazanah *tafsir al-hukamā'*. Pemaknaan filsafat yang dipakai di sini adalah perspektif baru yang mencakup *falsafah* dan *hikmah* sekaligus. Dengan demikian, tafsir filosofis dimaknai sebagai tafsir yang berasal dari filsuf (*falāsifah*) dan teosof (*hukamā'*). Jika memakai pemetaan Henry Corbin, kelompok teolog dan sufi sebenarnya juga tidak dipisahkan dari filsafat Islam. Akan tetapi, dalam konteks studi al-Qur'an kedua kelompok ini telah memiliki terminologi yang mandiri yang mapan sebagai tafsir teolog (*tafsir al-mutakallimīn*) dan tafsir sufistik (*tafsir al-shūfiyyah*).

Keempat istilah ini memiliki beberapa perbedaan sekalipun mereka memiliki persamaan sebagai keluarga

besar. *Falāsifah* merujuk kepada para filsuf yang mewarisi tradisi Helenistik Yunani, seperti al-Kindi, al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rusyd.⁵¹ *Hukamā'* merujuk pada para teosof yang mensintesiskan tradisi Peripatetik dan mistisisme, seperti Suhrawardī dan Mullā Shadrā.⁵² *Mutakallimūn* merujuk kepada teolog Muslim skolastik seperti Washil bin 'Athā' dan Abū Hasan al-Asy'ari.⁵³ Sedangkan *Shūfiyyah* digunakan untuk menyebut eksponen tradisi mistisisme dalam Islam. Secara umum, erat kaitannya dengan studi al-Qur'an, tasawuf atau mistisisme terbagi menjadi dua; *tashawwuf nazharī* (tasawuf teoritis) seperti yang direpresentasikan oleh Ibn 'Arabi dengan ajaran *waḥdat al-wujūd*-nya dan *tashawwuf amali/faidhī* (tasawuf praktis) seperti yang diwakili oleh Sahl al-Tustārī.⁵⁴

Keempat istilah di atas, *falāsifah*, *hukamā'*, *mutakallimūn*, dan *shūfiyyah* merupakan bagian integral dari tradisi intelektual Islam. Mengacu

⁵¹Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 153.

⁵²Sebagaimana dinyatakan oleh Corbin, meskipun pada awalnya sulit untuk melacak ikatan yang jelas antara *falsafah* dan *hikmah ilāhiyyah*, namun semenjak Suhrawardī, pemaknaan istilah kedua lebih mengarah kepada seorang bijak bestari yang sempurna (*sage*) dalam arti sebagai filosof dan sebagai mistikus. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 153.

⁵³Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 105.

⁵⁴Lihat Muḥammad Ḥussein al-Dzahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, jil. 2, 250.

kepada Seyyed Hossein Nasr, semesta intelektual Islam tidak lepas dari tiga dimensi utama; “filosofis”, “teologis”, dan “gnosis/sufistik”. Secara kronologis, tradisi yang pertama kali ada adalah gnosis (*‘irfān/ma‘rifat*), kemudian muncul *falsafah* yang bisa diidentikan dengan makna filsafat (*philosophy*) dalam pemaknaan lama yang tidak hanya terbatas pada positivisme. Selanjutnya ia bertransformasi menjadi suatu tipe baru yang disebut *hikmah ilāhiyyah* atau teosofi. Akhirnya muncullah tradisi *kalam* atau teologi.⁵⁵ Dalam hal ini, teori interpretasi al-Qur’an dalam perspektif para teosof Muslim sebagai bagian integral dari keluarga besar filsafat Islam yang seringkali diabaikan baik dalam studi al-Qur’an atau studi filsafat Islam itu sendiri.

Dengan demikian, pada akhirnya, tafsir filosofis juga harus memasukkan tradisi *hikmah* dan menjadikan perbandingan beberapa tafsir yang telah digagas oleh para *hukamā’*, sehingga terbentuklah suatu tafsir filosofis yang dapat menjadi alternatif tafsir di antara corak-corak tafsir lainnya. Terdapat beberapa distingsi epistemologis yang dimiliki oleh *tafsir al-hukamā’* dibanding corak tafsir lainnya, termasuk *tafsir al-falāsifah*, selain memiliki sebuah segmentasi sejarah yang panjang dan bertahan sampai saat ini sebagaimana telah dikemukakan.

Berikut ini adalah tabulasi perbandingan epistemologis antara *tafsir al-hukamā’* dan tradisi tafsir lainnya:

Corak	Epistemologi
<i>Tafsir al-Falāsifah</i>	Logis-diskursif (<i>al-baḥṭs</i>)
<i>Tafsir al-Mutakallimīn</i>	Dialektik-apologetik (<i>al-jadal</i>)
<i>Tafsir al-Shūfiyyah</i>	Intuitif-eksperiensial (<i>al-kasyf</i>)
<i>Tafsir al-Hukamā’</i>	Intuitif-eksperiensial (<i>al-kasyf/al-‘ilm bi al-hudhūr</i>), dan logis-diskursif

⁵⁵Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy: From Its Origin to The Present: Philosophy in Land of Prophecy*, 119.

Epistemologi *tafsir al-hukamā'* yang dimulai sejak Suhrawardī, pada dasarnya merupakan sintesis dari dua epistemologi yang telah ada sebelumnya, yakni epistemologi demonstrasional khas kelompok *falāsifah* (filsuf-filsuf Peripatetik) dan epistemologi intuitif-eksperiensial yang digagas kelompok sufi. Pada masa Mullā Shadrā, persinggungan antara tafsir dan *hikmah* menemukan bentuknya yang mapan. Tafsir Mullā Shadrā bisa dikatakan sebagai sebuah "model" bagi tafsir filosofis berikutnya.

Menurut 'Ali Ridhā'i al-Isfahānī, ada beberapa karakteristik utama yang dimiliki oleh tafsir filosofis; (1) perhatian lebih kepada ayat-ayat terkait wujud Tuhan dan sifat-sifatNya, (2) perhatian kepada tafsir ayat *mutasyābihāt*, (3) melakukan takwil terhadap makna literal ayat sesuai dengan sebuah gagasan filosofis, (4) bersandar kepada rasio dan metode demonstrasional (*burhānī*), (5) motif dasar untuk menafsirkan adalah sebuah gagasan filosofis tertentu. Dua point pertama memang bisa dikatakan sebagai tema yang lazim dalam materi tafsir filosofis dan seakan telah menjadi pola dasar, yakni elemen metafisik yang mewarnai materi tafsir. Selain itu, gagasan kebertingkatan makna al-Qur'an (*zhāhir* dan *bāthin*) yang dimiliki kaum penafsir sufistik, juga menjadi landasan utama. Tema-tema ini menjadi perhatian tafsir filosofis semenjak Mullā Shadrā sampai saat ini.

Meski demikian, tiga karakteristik terakhir perlu ditinjau ulang. Kesimpulan al-Isfahānī bahwa motif menafsirkan

berasal dari gagasan filosofis atau materi tafsir ter subordinasi dalam gagasan filosofis tampaknya tidak selamanya berlaku. Dalam penelusuran aspek ontologis atas teori penafsiran versi Shadrā, menafsirkan al-Qur'an tidak ada bedanya dengan menafsirkan semesta (berfilsafat), mengingat al-Qur'an sendiri adalah salah satu modus dari wujud (*anḥā' al-wujūd*).⁵⁶ Fakta bahwa modus pengetahuan presentasional (*hudhūrī*) yang dipopulerkan Suhrawardī dibedakan dengan pengetahuan representasional (*hushūlī*) juga mempertanyakan karakteristik keempat dalam kerangka al-Isfahānī. Pada akhirnya, khazanah *tafsir al-hukamā'* sudah selayaknya menjadi wacana yang diposisikan secara sejajar dengan corak tafsir al-Qur'an lainnya. Dalam hal ini, ia merupakan wacana yang bisa diposisikan di bawah kluster tafsir filosofis, di samping khazanah *tafsir al-falāsifah*.

Kesimpulan

Sekelumit uraian di atas membawa kepada beberapa kesimpulan pokok. *Pertama*, tradisi *hikmah* (teosofi) merupakan sebuah segmentasi dari sejarah filsafat Islam yang berkembang pasca Ibn Rusyd di belahan timur dunia Islam setelah berakhirnya fase Hellenistik dalam filsafat Islam yang digawangi oleh kelompok *falāsifah*. *Hikmah*, dengan para pakarnya yang dikenal dengan

⁵⁶Musadad, Asep N. "Mullā Ṣadrā's Ontological Perspective on the Qur'an," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Sciences*, 14. 2 (2016): 152-167.

kelompok *hukamā'* menjadi eksponen filsafat Islam yang memadukan berbagai khazanah intelektual yang berkembang sebelumnya. Dalam perjalanannya, *hikmah* bersinggungan dengan tradisi penafsiran al-Qur'an yang telah dimulai sejak Suhrawardī yang mulai menjadikan al-Qur'an sebagai salah satu basis bagi gagasan besar filsafat Illuminasinya dan Mullā Shadrā yang bahkan secara khusus menulis beberapa karya tafsir al-Qur'an dengan aksen filsafat wujud-nya yang monumental. Tradisi ini kemudian dilanjutkan oleh para pewarisnya sampai saat ini. *Kedua*, di samping memiliki legitimasi historis, khazanah tersebut memiliki beberapa distingsi epistemologis dari corak tafsir al-Qur'an yang ada. Secara epistemologis, khazanah *tafsīr al-hukamā'* merupakan salah satu khazanah "baru" yang diposisikan di bawah kluster tafsir filosofis. Dalam puncak perkembangannya, konstruksi tradisi tafsir ini digagas berdasarkan metode intuitif-eksperensial (*al-kasyf/al-'ilm bi al-hudhūr*) dipadukan dengan corak logis-diksursif. Hal ini menjadikan materi tafsirnya menjadi demikian berwarna. Di samping memuat materi dari kitab-kitab tafsir konvensional itu sendiri, ia juga bersinggungan dengan wacana filsafat Paripatetik, Illuminasionisme, Sufisme, dan Kalam, sehingga tradisi *tafsīr al-hukamā'* layak untuk diposisikan dalam sebuah kluster tersendiri yang khas.

DAFTAR RUJUKAN

- Amin Razavi, Mehdi. *Surawardi and The School of Illumination*. Curzon Press, 1997.
- Budiman, Ikhlas. "Penerapan Teori-Teori Filosofis Dalam Menafsirkan al-Qur'an", *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an*, [Online], Vol. 1. No 1, Oktober 2015. Diakses pada 15 Januari 2016.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadin Sherrard. London: The Institute of Ismaili Studies, 1993.
- al-Dzahabī, Muhammad Hussein. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Fadlullah, Muhammad Husseyn. *Tafsīr min Wahy al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Malak, 1998.
- Haydari, Kamal. *al-Lubāb fi Tafsīr al-Kitāb*. Qum: Dar Faraqīd, 2010.
- , *Syarh Nihāyat al-Hikmah*. Qum: Dar Faraqīd, 2013.
- , *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*. Qum: Dar Faraqīd, 2006.
- Ibn Sīnā, Abu 'Alī. *Manthiq al-Masyriqiyyīn wa al-Qashīdat al-Muzdawijah fi al-Manthiq*. Qum: Maktabah Ayātullah 'Uzhmā al-Najafī, 1355 H.
- al-Ishfahānī, Muhammad 'Ali al-Ridhā'i. *Durūs fi al-Manāhij wa al-Ittijāhāt al-Tafsīriyyah li al-Qur'an*. terj. Qasim al-Baydhāini. Qum: Jāmi'ah al-Mushthafa al-'Ālamiyyah, 1421 H.

- 'Tyāzi, Muḥammad 'Alī, *al-Mufasssirūn; Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād, 1313 H.
- al-Khālidi, 'Abdul Fattāh. *Ta'rif al-Dārisīn fi Manāhij al-Mufasssirīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2008.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn fi Tsawbihi al-Qasyīb*. Masyhad: al-Jāmi'ah al-Ridhawiyah, 1426 H.
- Mullā Shadrā. *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1981.
- . *Asrār al-Āyāt*. Teheran: Intisyārāt-i Hikmah, 1385 H.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Teheran: Iranian Academy of Philosophy, 1984.
- . *On Hermeneutic of Light Verse (Tafsir Āyat al-Nūr)*. Terj. Latimah P. Perwani. London: ICAS Press, 2004.
- . *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Intisyārāt Bizhār, 1336 H.
- Musadad, Asep N. "Mullā Shadrā's Ontological Perspective on the Qur'an". *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Sciences*. Vol. 14, No. 2, 2016.
- . "Hermeneutika Teosofis dalam Penafsiran al-Qur'an: Studi atas Teori Tafsir al-Qur'an Mullā Shadrā". *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta. 2014. (tidak diterbitkan).
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman (ed.). *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*. Bandung: Mizan, 1996.
- . "Ta'ālīm Shadrā". Dalam *Majmū'āt al-Bāhitsin, Rakā'iz Falsafah Shadr al-Muta'allihīn*. Dār al-Ma'ārif al-Hikamiyyah, 2008.
- . "The Qur'anic Commentaries of Mulla Sadra". Dalam Jalāl al-Dīn Asytiānī (ed.). *Consciousness and Reality: Memory of Toshihiko Izutsu*. Leiden: Brill, 2000.
- . *History of Islamic Philosophy from Its Origin to The Present: Philosophy in Land of Prophecy*. New York: State University of New York, 2006.
- . *Three Muslim Sages*. Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
- Rijvi, Sajjad H. 2007. *Mullā Shadrā Shīrāzī: His Life and Works and The Source for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Rustom, Mohammed. "Approaching Mulla Sadra as Scriptural Exegete". Dalam *Comparative Islamic Studies Journal*. vol. 4. no. 2, 2008.
- . *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*. New York: Suny Press, 2012.
- al-Shabāg, Muhammad Lutfi. *Lamaḥāt fi 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ittijāhāt al-Tafsīr*. Beirut: *al-Maktab al-Islāmī*, 1990.
- Shadr, Muḥammad Bāqir. *al-Madrasah al-Qur'āniyyah*. Qum: Markaz al-Abḥāts

- wa al-Dirāsā al-Takhashushiyyah li al-Syahīd Shadr, 2005.
- . *Falsafatunā*. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 2009.
- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yahyā. *Hikmat al-Isyrāq*. Dalam Henry Corbin (ed.) *Majmū'āt Mushannafāt Syaikh al-Isyrāq*. Teheran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993.
- . *Risālat fī I'tiqād al-Hukamā'*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'āt Mushannafāt Syaikh al-Isyrāq*. Teheran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993.
- Syahrazury, Syamsuddin Muhammad. *Syarh Hikmat al-Isyrāq*. Teheran: Muasasah Muthāla'at, 1372 H.
- al-Thabāthabā'ī, Muḥammad Huseyn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lā li al-Mathbū'at, 1997.
- . *Bidāyat al-Hikmah*. Qum: Muasasah al-Ma'arif al-Islamiyyah, t.t.
- . *Nihāyat al-Hikmah*. Khurasan: Muasasah al-Khurasan li al-Mathbū'at, 2005.
- al-Walid, Khalid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mullā Shadrā*. Jakarta: Sadra Press, 2010.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.