

ISSN: 2598-7607
e-ISSN: 2622-223X

Vol. IX No.1 Maret 2024



PUTIH JURNAL

PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

- **I'DĀDU MAWĀD 'ILM AL-DILĀLAH AL-MUSTAMIDAH MIN AL-AYĀT AL-QUR'ĀNIYYAH FIY MANẒŪRAL-MADKHOLAL-ISTIQRŌIY**
Abdurrahman Ahmad Agil (1-20)
- **EXPLORING JALALUDDIN RUMI'S PHILOSOPHY OF LOVE THROUGH YOUTUBE CONTENT 'NGAJI FILSAFAT' ON MJS CHANNEL**
Velida Apria Ningrum, Nabila Fajriyanti Muhyin (21-38)
- **THE CONCEPT OF HUMAN CREATION ACCORDING TO ISLAMIC SCHOLARS AS A CRITICISM OF HOMO ECONOMICUS**
Khairul Umam, Akbar Yazidurrama (39-54)
- **PENAFSIRAN ESKATOLOGI WUJŪDĪ MULLA SADRA (Makna Filosofis Peristiwa Eskatologi dalam Surah al-Zilzāl)**
Achmad Fadel, Hasyim Adnani, Cipta Bakti Gama, Muhammad Asrul Syam (55-78)
- **FILSAFAT DAN AGAMA (Pendekatan Rasionalitas dan Spiritualitas)**
Ahmad Syatori (79-98)
- **KEBEBASAN BERAGAMA DALAM LITERATUR TAFSIR BI AL-MA'TSUR (Studi terhadap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)**
Fathur Rozi (99-117)

diterbitkan :

MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya
2024

Redaktur PUTIH
Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah

Ijin terbit

Sk. Mudir Ma'had Aly No. 18/May-PAF/II/2018/SK

Reviewers

Abdul Kadir Riyadi
Husein Aziz
Mukhammad Zamzami
Chafid Wahyudi
Muhammad Kudhori
Abdul Mukti Bisri
Muhammad Faiq

Editor-in-Chief

Mochamad Abduloh

Managing Editors

Ainul Yaqin

Editorial Board

Imam Bashori
Fathur Rozi
Ahmad Syathori
Mustaqim
Nashiruddin
Fathul Harits
Abdul Hadi
Abdullah
Imam Nuddin

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat:
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN: 2598-7607

ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X

e-ISSN: 2622-223X



Diterbitkan:

MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- **I'DĀDU MAWĀD 'ILM AL-DILĀLAH AL-MUSTAMIDAH MIN AL-AYĀT AL-QUR'ĀNIYYAH FIY MANẒŪR AL-MADKHOL AL-ISTIQRŌIY**
Abdurrahman Ahmad Agil (1-20)
- **EXPLORING JALALUDDIN RUMI'S PHILOSOPHY OF LOVE THROUGH YOUTUBE CONTENT 'NGAJI FILSAFAT' ON MJS CHANNEL**
Velida Apria Ningrum, Nabila Fajriyanti Muhyin (21-38)
- **THE CONCEPT OF HUMAN CREATION ACCORDING TO ISLAMIC SCHOLARS AS A CRITICISM OF HOMO ECONOMICUS**
Khairul Umam, Akbar Yazidurrahma (39-54)
- **PENAFSIRAN ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* MULLA SADRA**
(Makna Filosofis Peristiwa Eskatologi dalam Surah al-Zilzāl)
Achmad Fadel, Hasyim Adnani, Cipta Bakti Gama, Muhammad Asrul Syam (55-78)
- **FILSAFAT DAN AGAMA**
(Pendekatan Rasionalitas dan Spiritualitas)
Ahmad Syatori (79-98)
- **KEBEBASAN BERAGAMA DALAM LITERATUR TAFSIR *BI AL-MA'TSUR***
(Studi terhadap Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, *Tafsir al-Quran al-Adzim* dan *al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*)
Fathur Rozi (99-117)

PENAFSIRAN ESKATOLOGI *WUJŪDĪ* MULLA SADRA (Makna Filosofis Peristiwa Eskatologi dalam Surah al-Zilzāl)

Achmad Fadel

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
achmadfadel7@gmail.com

Hasyim Adnani

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
hasyimadnani@sadra.ac.id

Cipta Bakti Gama

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
ciptabaktigama@sadra.ac.id

Muhammad Asrul Syam

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
muhasrulsyam@gmail.com

Abstract

This research This research aims to analyze the eschatological phenomenon in Surah Al-Zalzalah based on the approach of Mulla Sadra's Philosophy of Existence. The eschatological phenomenon described in the Qur'an is an event that can be believed not only through dogmatic methods but also through rational-speculative means. The focus of the events to be discussed here is the Day of Judgment, resurrection (*sudūr an-nās*), and recompense (*jaẓā'*). These three events go beyond sensory instruments and scientific testing, making them philosophical issues that are suitable to be understood within a rational-universal framework. Mulla Sadra offers a rational explanation based on the Transcendental Theosophy theory (*al-Hikmah al-Muta'aliyyah*) to understand the events of the Day of Judgment, resurrection, and recompense. The source of data is taken from *Tafsir al-Qur'an al-Karim* by Sadra, edited by Khajavi. This research involves a literature review using the Philosophy of Existence theory by Sadra. The results of this study indicate that each eschatological phenomenon is a form of evolution and modulation of existence. Firstly, the Day of Judgment is interpreted as the process of actualization and perfection of material, where the Earth is replaced by another Earth, and every substance undergoes a perfecting movement. Resurrection is the actualization of every potential and the forms of souls toward the original form of each creature. Recompense is the original psychological form of the soul when resurrected, producing either happiness or misery. This interpretation implies a more Sufi approach to religion, attributing every goodness or badness to the condition of the individual soul's form.

Keywords: *Existential Eschatology, Mullā Ṣadrā, Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis fenomena eskatologi dalam surah al-Zalzalah berdasarkan pendekatan Filsafat Wujud Mulla Sadra. Fenomena eskatologi yang dijelaskan dalam al-Qur'an

Achmad Fadel

merupakan peristiwa yang dapat diyakini kalau tidak dengan metode dogmatis, diyakini dengan rasional-spekulatif. Fokus peristiwa yang akan dijelaskan di sini ialah kiamat, kebangkitan (*sudūr an-nās*), hingga balasan (*jaẓā*). Tiga peristiwa tersebut melampaui instrumen indrawi dan sains untuk diuji, karena itu masalah-masalah tersebut bersifat filosofis dan layak dipahami berdasarkan kerangka rasional-universal. Mulla Sadra menawarkan penjelasan rasional yang berbasis pada teori Teosofi Transendental (*al-Hikmah al-Muta’aliyyah*) untuk memahami peristiwa kiamat, kebangkitan, dan balasan. Sumber data diambil dari kitab *Tafsir al-Qur’an al-Karim* karya Sadra yang diedit oleh Khajavi. Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan teori Filsafat Wujud Sadra. Hasil penelitian ini menunjukkan setiap fenomena eskatologi merupakan bentuk evolusi dan modulasi wujud. *Perrama*, kiamat ditafsirkan sebagai proses aktualisasi dan penyempurnaan materi, ketika itu bumi diganti dengan bumi yang lain, dan setiap substansi mengalami gerak menyempurna. Kebangkitan adalah aktualisasi setiap potensi dan bentuk-bentuk jiwa menuju bentuk asli setiap makhluk. Balasan adalah bentuk psikologi jiwa yang asli ketika dibangkitkan, bentuk itu menghasilkan kebahagiaan ataupun kesengsaraan. Penafsiran tersebut berimplikasi kepada cara beragama yang lebih sufistik dan mengembalikan setiap kebaikan atau keburukan kepada kondisi bentuk jiwa individu.

Kata kunci: *Eskatologi Wujūdī, Mullā Ṣadrā, Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm, al-Zalzalah.*

Pendahuluan

Eskatologi merupakan salah satu dari tiga pilar bangunan Islam, di samping tauhid dan kenabian.¹ Tiga pilar keislaman itu pada dasarnya merupakan kontinuitas yang tidak terpisahkan. Tauhid menjadi landasan asal penciptaan, kenabian menjadi perjalanan penciptaan, dan eskatologi (*ma’ād*) menjadi tujuan akhir dari penciptaan. Karena itu, kedudukan eskatologi sangat penting bagi muslim untuk membentuk pandangan dunia (*world view*) dan cara seorang muslim bertindak. Kekeliruan dalam menafsirkan persoalan eskatologi turut memengaruhi muslim sampai ke ranah praktis. Misalnya, penafsiran tentang martir (*shahādah*) dan pelbagai bentuk balasan yang diperoleh di akhirat, memengaruhi jihadis dari kalangan Islam fundamentalis untuk ikut dalam aksi bunuh diri, sebagaimana peristiwa 9/11 yang menimbulkan munculnya Islamofobia di Barat.² Penjelasan tentang akhirat, kiamat, isthmus (*barẓakh*), dan isu-isu eskatologi tidak terpisahkan oleh praksis muslim pada era modern ini.³

¹ Tiga pilar itu menjadi landasan untuk seluruh agama yang diturunkan oleh Allah dalam QS. Al-Baqarah/2: 62; QS. Al-Baqarah/2: 177; dan QS. Al-Mā'idah/5: 69.

² Emily Dubosh, Mixalis Poulakis, and Nour Abdelghani, 'Islamophobia and Law Enforcement in a Post 9/11 World', *Islamophobia Studies Journal* 3, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.13169/islastudj.3.1.0138>.

³ William C. Chittick, 'Muslim Eschatology', in *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls, Oxford Handbooks (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).

Stagnansi pemikiran Islam dalam merespons isu-isu modern oleh pakar, ulama, atau peneliti Islam dipengaruhi oleh metode mereka memahami al-Qur'an dan hadis. Untuk melihat kontekstualisasi konsep eskatologi Islam pada era kontemporer, William Chittick mengklasifikasi metode yang digunakan untuk memahami Islam, di antaranya, modernis dan tradisional. Modernis terkadang melahirkan cara pandang yang fleksibel terhadap isu kontemporer; atau bisa juga melahirkan cara pandang fundamentalis dengan mengajukan sikap yang lebih otoritarian daripada konsep-konsep Barat yang sudah berkembang. Di sisi lain, berbeda dengan dua metode modernis tersebut, tradisional berusaha mempertahankan secara ketat konsep keislaman tanpa melakukan kontekstualisasi.⁴ Stagnansi eskatologi disebabkan oleh iterasi (perulangan) konseptual isu-isu kehidupan setelah dunia dengan mengabaikan konsekuensi praksis kehidupan muslim saat ini. Ini menunjukkan alternasi metode cara pandang terhadap sumber-sumber keislaman.

Penafsiran eskatologi yang menggunakan pendekatan Filsafat Wujud dapat ditelusuri kepada filsuf peripatetik, seperti Ibnu Sina;⁵ kajian-kajian tasawuf filosofis, seperti Ibnu 'Arabi; dan yang lebih kental kepada filsuf Teosofi Transenden, Mulla Sadra. Meskipun tiga mazhab itu menekankan instrumen epistemologi yang berbeda, karakteristik *wujūdī*-nya dalam menjelaskan isu-isu filosofis tidak hilang. Terkhusus masalah eskatologi, persoalan yang biasa diangkat ialah kebangkitan. Pertanyaan utama yang muncul mengenai kebangkitan ialah apakah manusia dibangkitkan bersama badan ataukah hanya ruh? Ibnu Sina menjawabnya dengan ruh saja, sementara teolog Asy'ariyyah, seperti al-Ghazali meyakini kembalinya badan dan menerima balasan. Sadra berusaha memoderasi pertentangan jiwa-badan dengan konsep *tajassud al-arwah* (pembentukan materi jiwa) yang baru di alam perantara (*isthmus*, *alam mithālī*, *barẓakh*, *imaginal world*). Teori kebangkitan fisik (*ma'ād jasmānī*) yang ditawarkan Sadra itu,⁶ dapat dilacak kembali ke pemikiran kebangkitan Ibnu 'Arabi. Ibnu 'Arabi tampak memengaruhi Sadra dengan sintesis dan rekonstruksi argumentasi yang baru. Pengaruh dan peminjaman konsep antarfilsuf Islam sudah jamak terjadi.⁷ Namun, pengaruh yang paling

⁴ Chittick.

⁵ Husain bin Abdillāh Ibnu Sina, *Asb-Shifa' (Ilahiyat)* (Kairo: The General Affairs for the Affairs of Amiriyah Press, 1960); Husain bin Abdillāh Ibnu Sina, 'Risalah Fi Sirr Al-Qadr', in *Rasaail Shaykh Ar-Ra'is*, 1st ed. (Hayderabad: Press of Jam'iyyah Dairah Al-Ma'arif Al-Uthmaniyyah, 1354); Husain bin Abdillāh Ibnu Sina, *Risalah Fi An-Nafs Wa Baqa'ihā Wa Ma'aadiba*, ed. Ahmad Fu'ad al-Ahwani (Paris: Dar Bibliyun, 2007); Husain bin Abdillāh Ibnu Sina, *Al-Irshaadat Wa At-Tanbeehaat*. (*Investigation: Sulaiman Deenaa, Daar Al-Ma'arif, Cairo, 3rd Ed.*), n.d.; Khalid bin Abdul-Aziz al-Saif, 'The Philosophical Fundamentals on Which Avicenna Built His Statement of Denying the Bodily Resurrection', *Majallah Al-Jami'ah al-Islamiyah Li 'Ulum Ash-Shar'iyyah*, 2021, 9, <https://doi.org/10.36046/2323-055-199-017>.

⁶ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Asb-Shawahid Ar-Rububiyah Fi al-Manahij as-Sulukiyah* (Beirut: Mu'assasah at-Tarikh al-'Arabi, 1996), vol. 1, 261.

⁷ Yousef Shafiei, Musa Akrami, and Enshaallah Rahmati, 'On the Henry Corbin's Reading of Mulla Sadra's Eschatology', *Religious Anthropology* 19, no. 47 (23 August 2022): 27–48, <https://doi.org/10.22034/ra.2022.544080.2728>.

fundamental memengaruhi filsuf belakangan, khususnya Sadra ialah konstruksi filosofisnya tentang wujud.

Kajian eskatologi Sadra hampir didominasi dengan pembahasan tentang kebangkitan manusia pascakematian yang dikemukakan dalam kitab *al-Hikmat al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*,⁸ sementara upaya interpretasi dan dialektika antara teori filsafat yang dikonstruksi dengan ayat-ayat al-Qur'an kurang menjadi fokus. Kajian serius tentang eskatologi Sadra dari sisi filsafat yang dilakukan oleh Eiyad S. Al-Kutubi membagi prinsip eskatologi Sadra secara metafisika, psikologi, dan epistemologi. Ia menerapkan prinsip itu untuk memahami eskatologi eksistensial manusia sebagai peristiwa wujud.⁹ Sebelumnya, Kholid Al-Walid juga memberikan analisis-komparatif—kepada audiens Indonesia—mengenai interpretasi filosofis Sadra atas peristiwa eskatologi dan kebangkitan yang diuraikan Sadra dalam kitabnya.¹⁰ Mayoritas penelitian tentang eskatologi Sadra bersinggungan dengan tema-tema khusus,¹¹ seperti kebahagiaan,¹² kebangkitan,¹³ atau alam imajinatif¹⁴ yang menjadi landasan paling penting hampir untuk seluruh fenomena eskatologi. Dialektika teori eskatologi Sadra dengan sumber-sumber al-Qur'an, khususnya, yang merujuk kepada kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim* sebelumnya menempatkannya sebagai salah satu dari tiga pilar keislaman dalam surah al-A'lā.¹⁵ Kerwanto menguraikan argumentasi hikmah ilahi yang meniscayakan keberadaan akhirat, kemudian memasuki pembahasan perdebatan tentang kebangkitan jasmani-ruhani, dan diakhiri dengan konsep keadilan yang berposisi sebagai pertengahan di antara

⁸ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, 1981), vol. 9.

⁹ Eiyad S. Al-Kutubi, *Mullā Ṣadrā and Eschatology: Evolution of Being*, Routledge Sufi Series (London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), 3–4.

¹⁰ Dr. Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra* (Jakarta: Sadra Press, 2012).

¹¹ Muhammad Rizal Hidayat and Mohammad Izdiyan Muttaqin, 'A Thematic Study of Philosophy Science and Methodology on Eschatology Based on The Qur'an and al-Hadith Text', *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 9, no. 1 (19 June 2023): 113–32, <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v9i1.261>.

¹² Sayed Muhammad Mousavi Baighi, Hassan Afshari, and Suleiman Suleiman, 'The True Happiness of the Human Soul in the Philosophy of Mulla Sadra', *The Islamic College University Journal* 2, no. 75 (2023), <https://www.iasj.net/iasj/article/294393>; Simin Molaei Birgani, Mohsen Garavian, and Mehdi Najafafra, 'The Guilds of Human Beings in the Hereafter: A Study of Mulla Sadra's Opinion in Completing and Criticizing the Views of the Philosophy of Illumination', *Political Sociology of Iran* 5, no. 11 (21 January 2023): 4617–67, <https://doi.org/10.30510/psi.2022.294864.1986>.

¹³ Rizki Rizki Supriatna, 'Eskatologi Mulla Sadra: Kebangkitan Setelah Kematian', *Jaqi: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 5, no. 1 (23 April 2020): 101–20, <https://doi.org/10.15575/jaqfi.v5i1.6329>; Morteza Hoseinzadeh, Sahar Kavandi, and Mohsen Jahed, 'Impact of Sadrian Eschatological-Philosophical Principles on Rectifying the Theories on Corporeal Resurrection', *Kheradname-ye sadra* 98, no. 2 (April 2020): 37.

¹⁴ Nadia Wardeh, 'Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra', *Humanities and Social Science Review* 7 (11 December 2017): 271–86.

¹⁵ Kerwanto, *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis Terhadap Prinsip Agama Dalam Surah al-A'lā* (Malang: Pustaka Sophia, 2019), 138.

Achmad Fadel

dua ekstrem.¹⁶ Penelitian itu cukup komprehensif, meskipun tidak membahas semua peristiwa eskatologi-kosmis, seperti kiamat, karena tema-tema kajian surah al-A'lā fokus kepada eskatologi individual. Penafsiran peristiwa alam ketika kiamat oleh Sadra sebenarnya tampak pada surah al-Zalzalah, yang pernah, dikaji oleh Shigeru Kamada.¹⁷ Kamada menyimpulkan prinsip gerakan substansial atau evolusi wujud merupakan landasan perfeksi jiwa manusia. Arah penelitian Kamada adalah menemukan prinsip teosofi dalam penafsiran al-Qur'an. Melihat ulang kajian-kajian tentang eskatologi Sadra, penelitian terhadap fenomena eskatologi dari aspek wujud eksistensi alam, dilewatkan. Pembahasan eskatologi-kosmis secara khusus diungkapkan di tafsir surah al-Zilzāl itu yang akan menjadi objek kajian penelitian ini.

Surah al-Zalzalah (al-Zilzāl) termasuk surah di antara surah-surah lain juz tiga puluh yang kandungannya bercorak eskatologi. Ketika ulama menginterpretasi bahasan eskatologi dalam al-Qur'an, mereka menghasilkan simpulan yang berbeda-beda karena praasumsi, pendekatan, dan horizon hermeneutika mereka bervariasi.¹⁸ Terlepas dari validitas penggunaan hermeneutika dalam al-Qur'an, sebuah penafsiran meniscayakan mufasir untuk memilih satu pendekatan untuk memahami teks al-Qur'an. Karena itu, interpretasi atas surah al-Zalzalah tidak hanya menghasilkan kajian teologi saja. Terdapat pendekatan lain, seperti linguistik dari 'A'isyah bintu Shāṭi'¹⁹ dan Abdul Ghofur²⁰; dan tafsir sains oleh Tantawi Jauharim, di antaranya.²¹ Karena itu, mengungkap sebuah teks keseluruhan dan komprehensif tidak dapat dilakukan. Selalu terbuka beragam pendekatan dan horizon baru untuk dikaji atas sebuah ayat atau surah. Namun, penelitian ini memilih pendekatan Teosofi Transendental (*al-Hikmah al-Muta'aliyyah*) Sadra dengan alasan kandungan surah al-Zalzalah yang membahas peristiwa metafisika sesuai jika dianalisis secara filosofis. Upaya menemukan hubungan konsep kiamat-kosmik, kebangkitan, dan balasan dengan ayat-ayat al-Qur'an merupakan sinkronisasi metodologis antara instrumen wahyu dan instrumen rasional. Penelitian ini juga dapat memberikan kontribusi dalam mengisi kajian eskatologi-kosmis Sadra dalam al-Qur'an.

¹⁶ Kerwanto, 138–61.

¹⁷ Shigeru Kamada, 'Mullā Ṣadrā between Mystical Philosophy and Qur'an Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake', *Internasional Journal of Asian Studies* 2, no. 2 (2005): 275–89.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David Edward Linge, 1st pbk. ed, CAL (Berkeley: University of California Press, 1977); Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd, revised edition ed., Continuum Impacts (London: Continuum, 2004).

¹⁹ 'A'ishah bintu 'Abdirrahman Bintu Syati', *At-Tafsīr al-Bayānī Lī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990), vol. 1.

²⁰ Abdul Ghofur, Nur Huda, and Ali Ja'far, 'Stylistic Analysis of Surah Al-Zalzalah', *ALSINATUNA* 6, no. 2 (28 June 2021): 187–203, <https://doi.org/10.28918/alsinatuna.v7i2.3575>.

²¹ Tantawi Jauhari, *Al-Jawābir Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Multaqa Ahl al-Athar, 1351); Hilya Nuri Naqiya, 'Tantawi Jauhari's Interpretation of Earthquakes Verses', *Journal of 'Ulūm al-Qur'ān and Tafsīr Studies* 1, no. 2 (2022).

Achmad Fadel

Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif. Sumber data primer diambil dari kitab *tafsir al-Qur'an al-Karim*²² karya Sadra, dan sumber data sekunder ialah karya-karya Sadra yang membahas tentang al-Qur'an, seperti *Mafatih al-Ghayb*,²³ *Asrār al-Ayat*,²⁴ *Mazāhir al-Ilahiyyah*²⁵ buku-buku, artikel jurnal, dan referensi ilmiah lainnya. Karena itu, penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*). Untuk menyajikan makna kiamat, kebangkitan, dan balasan dalam penafsiran surah al-Zalzalah, dengan perspektif Filsafat Wujud Sadra, digunakan metode Analisis Konten. Analisis Konten (*Content Analysis*) adalah bentuk analisis teks yang digunakan untuk mendeskripsikan atau menjelaskan karakteristik pesan yang terdapat dalam teks. Tahap analisis dimulai dari pemilihan teks, penyatuan unit pesan, menyusun kategori konten, mengkode teks, dan menyajikan hasil.²⁶ Tahap itu dapat diringkas dengan proses mendekode dan encode. Pada tahap decode, kategori konten teks yang dianalisis ialah kiamat, kebangkitan, dan balasan. Tiga konsep itu menjadi acuan analisis terhadap seksi tafsir surah al-Zilzāl.

Akar Diskursif Eskatologi Wujūdī

Eskatologi *Wujūdī* tidak lahir dari ruang kosong, sebagaimana konsep-konsep lainnya. Terdapat latar belakang historis, batasan-batasan, karakteristik khusus, dan praasumsi di balik konsep ini. Unsur-unsur itu merupakan akar diskursif yang memunculkan struktur bahasan yang jelas terhadap konsep ini. Eskatologi *Wujūdī* tersebar dan menjadi topik bahasan filsuf Islam abad pertengahan hingga modern. Tarik-menarik antara upaya apologetik untuk membuktikan kebenaran peristiwa eskatologi; dengan upaya polemis untuk menguji kembali doktrin tentang hari akhir, menempatkan eskatologi sebagai subjek pembahasan yang sangat luas. Melakukan spesifikasi eskatologi merupakan cara yang tepat untuk membedakan metode dan sumber-sumber yang digunakan memahami akhirat dan segala bentuk perjalanan menuju akhir kehidupan.

Lahirnya pembahasan eskatologi *wujūdī* atau eskatologi eksistensial ini disebabkan oleh filsuf-filsuf muslim yang mengembangkan pemikiran ontologi dari tokoh-tokoh Neoplatonisme Yunani

²² Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* (Qom: Bidar, 1987).

²³ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Mafatih Al-Ghayb* (Tehran: Ministry of Culture and Higher Education/Islamic Council of Wisdom and Philosophy of Iran, 1984).

²⁴ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Asrar Al-Ayat Wa Anwar al-Bayyinah* (Tehran: Islamic Council of Islamic Teosophy and Philosophy, 1981).

²⁵ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Mazāhir Ilahiyyah Fi Asrar 'Ulum al-Kamaliyyah* (Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy, 1999).

²⁶ Michael Stausberg and Steven Engler, eds., *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (London ; New York: Routledge, 2011), 107.

Achmad Fadel

atau Filsafat Helenistik, seperti Ammonius Saccas, Plotinus, Porphiri, dan Lamblikus. Pemikiran tentang dunia imajinatif diinisiasi oleh tokoh-tokoh Neoplatonis. Posisi dunia imajinatif yang dibahas secara khusus oleh Henry Corbin²⁷ nantinya memengaruhi konsep ontologi yang melambiri pemahaman terhadap peristiwa eskatologi. Sayyed Hossein Nasr²⁸ dan Oliver Leaman menjelaskan secara komprehensif sejarah Filsafat Islam bahwa sebagian bahasannya diadaptasi dari filsafat Yunani.²⁹ Namun, penggunaan filsafat Yunani untuk menjelaskan wahyu dan hadis Nabi, ditolak oleh sebagian ulama, seperti Ibnu 'Taymiyyah³⁰ dan Muhammad Iqbal,³¹ karena pemikiran filsafat Yunani dianggap sebagai hasil pemikiran ijtihad di luar Islam yang diinfiltrasi ke dalam ajaran Islam. Meskipun demikian, fakta pengaruh Yunani terhadap filsafat Islam dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam sudah sangat berkembang dan berdampak positif kepada diskursus rasional filsafat Islam. Akar diskursif eskatologi *Wujūdī* dalam bentuk asalnya pada pemikiran filsafat Yunani itu ditemukan pada pembahasan level-level eksistensi, yang dikembangkan oleh filsuf Peripatetik awal, seperti al-Kindi dan suksesornya al-Farabi.

Di antara contohnya, dapat ditelusuri bahwa genealogi term *'alām al-mithāl*, *alam al-ḥayāl*, *barzakh*, isthmus, atau *mundus imaginalis*³² bersumber dari konsep Plato tentang bentuk arketipe jiwa yang bersumber dari alam eksternal. Arketipe itu merupakan prototipe yang mengakumulasi semua pola-pola entitas.³³ Alam tersebut memiliki kemiripan dengan konsep alam imajinatif. Senada dengan itu, Plotinus dalam *Enneads*, menegaskan ulang konsep tiga alam (hipostatis), yaitu *The One*, *Intellect*, dan *Soul*.³⁴ Hipostatis *soul* yang menjadi alam imajinatif menuntun lahirnya level ontologi filosofis Suhrawardi, Semnani, Najm ad-Dīn al-Kubrā, dan sufi lainnya.³⁵ Suhrawardi menyebutnya *ashbah*

²⁷ Tom Cheetham, *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings* (Berkeley, Calif.: North Atlantic Books, 2012); Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, Islamic Texts and Contexts (London; New York: KPI in association with Islamic Publications, London, 1986).

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, SUNY Series in Islam (Albany, NY: State Univ. of New York Press, 2006).

²⁹ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (USA: Routledge, 1996).

³⁰ Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Kitāb al-radd 'ala al-mantiqīyyīn* (Lahore, Pakistan: Idarat Tarjuman al-Sunnah, 1976).

³¹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Encountering Traditions (Stanford, California: Stanford University Press, 2013).

³² Ali Shariat, 'Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of the Creative Imagination in Iranian Philosophy', *Diogenes* 39, no. 156 (December 1991): 83–114, <https://doi.org/10.1177/039219219103915605>.

³³ Douglas J. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, 7th ed (Australia; Belmont, CA: Wadsworth/Cengage Learning, 2010).

³⁴ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, trans. G. R. Boys-Stones et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); John P. Anton, 'Some Logical Aspects of the Concept of "Hypostasis" in Plotinus', *The Review of Metaphysics* 31, no. 2 (1977): 258–71.

³⁵ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. Nancy Pearson (New Lebanon: Omega Pubs, 1994).

Achmad Fadel

murajjada (dunia bentuk immaterial) atau bentuk-bentuk (*sumar*).³⁶ Alam imajinal ini juga disetujui dengan karakternya yang khas oleh Ibnu ‘Arabi.³⁷ Meskipun terdapat perdebatan tentang hakikat realitas alam perantara yang dimaksud, posisi alam yang dianggap sebagai penghubung antara alam takterbatas dengan alam terbatas disepakati oleh filsuf Islam yang bersinggungan dengan ontologi Filsafat Wujud. Sadra menghubungkan konsep-konsep eskatologi kepada alam perantara ini, karena karakternya yang dapat menerima bentuk-bentuk, tetapi terlepas dari dimensi ruang dan waktu.³⁸

Ciri khas Eskatologi *Wujūdī* ialah peranan konsep eksistensi yang sangat penting menjelaskan peristiwa metafisika berdasarkan kaidah individuasi (*tashakkbhus*), evolusi (*barakah*), dan modulasi (*tashkik/marātib*).³⁹ Individuasi merupakan syarat individual bagi sesuatu dapat mendapatkan realitas. Bila ide atau sebuah objek memiliki karakter universal, maka ia belum dapat terealisasi hingga mendapatkan bentuk khususnya yang individual. Berkenaan dengan itu, konsep wujud yang satu, tidak berbeda secara esensial dengan wujud-wujud lainnya. Namun, semua entitas yang plural itu merupakan wujud yang sama, tetapi berbeda dari sisi kuiditas yang tercipta oleh konstruksi mental (*i’tibariyyat al-mahiyah*).⁴⁰ Jika satu entitas, misalnya kuda dengan binatang atau benda-benda lainnya secara eksistensial berbeda, maka wujud yang dipandang plural bertentangan dengan kesatuan wujud. Kesatuan wujud untuk semua entitas ini bersifat individual, bukan universal.⁴¹ Konsekuensinya individuasi ini melahirkan konsep eskatologi yang berbasis pada hukum-hukum umum eksistensi.

Keterpengaruhannya pemikiran filsafat Islam oleh filsafat Helenistik dapat ditemukan dari sisi ontologi, yaitu pemahaman tentang realitas yang bertingkat-tingkat. Ontologi itu kemudian mengalami perkembangan dari filsafat Peripatetik yang memandang realitas dengan modalitas niscaya (*wujub*), kontingen (*mumkin*), dan mustahil (*mumtani*).⁴² Setelah itu, Ibnu ‘Arabi menolak segala bentuk pluralitas yang dinisbahkan kepada hakikat wujud dan menempatkannya sebagai manifestasi (*tajalli*) yang tidak memiliki fungsi eksistensial sama sekali. Di satu pihak, Suhrawardi

³⁶ Yahyā ibn Ḥabash Suhrawardī et al., *The Philosophy of Illumination; Hikmat al-Isbrāq: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Isbrāq*, 1st ed, Islamic Translation Series (Provo: Brigham Young University Press, 1999); Roxanne Marcotte, ‘Suhrawardī’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Spring 2023 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/suhrawardi/>.

³⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ‘Arabi*, Princeton/Bollingen Paperbacks 91 (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1981).

³⁸ Eiyad S. al-Kutubi, ‘Sadra’s Theories of Imagination and Bodily Return’, in *Mulla Sadra and Eschatology* (Routledge, 2014); Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Din al-Shirāzī)*, 1st ed, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany: State University of New York Press, 1975).

³⁹ Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being* (London: Routledge, 2009), <https://doi.org/10.4324/9780203879542>.

⁴⁰ Eiyad S. al-Kutubi, ‘Primacy of Existence’, in *Mulla Sadra and Eschatology* (Routledge, 2014).

⁴¹ Eiyad S. al-Kutubi, ‘Individuation and Identity’, in *Mulla Sadra and Eschatology* (Routledge, 2014).

⁴² Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Al-Hashiyah ‘Ala al-Ilahiyyat Ash-Shifa’* (Qom: Bidar, n.d.).

Achmad Fadel

mengidentifikasi realitas sebagai cahaya yang berevolusi dan bertingkat-tingkat. Sadra melakukan sintesis antara cahaya Suhrawardi yang bergradasi, fundamentalitas wujud Ibnu ‘Arabi dan pengetahuan religius-teologis al-Qur’an. Melalui tiga sumber epistemologi (iluminasi spiritual, diskursif intelektual, dan pengetahuan religius-tradisional), Sadra menghasilkan mazhab pemikiran holistik yang disebut dengan *al-Hikmah al-Muta’aliyyah* (Kebijaksanaan Transendental).

Untuk mencermati interkoneksi dan primordialitas eksistensi terhadap seluruh konsep-konsep keagamaan, pernyataan pembuka Sadra dalam kitab *Mashā’ir* ini menegaskan secara langsung:

Persoalan wujud melandasi kaidah-kaidah filosofis. Wujud menjadi fondasi untuk masalah ketuhanan, wujud menjadi poros yang mengitari seluruh pembahasan, wujud menjadi sentral pembahasan ilmu tauhid, ilmu eskatologi (*ma’ad*), pengumpulan ruh dan jasa, serta masih banyak dari hal-hal yang dipisahkan (deduksi) dengan istinbat atau disatukan (induksi) dengan penyimpulan. Sesiapa yang tidak mengenal wujud, maka ketidaktahuannya membawa kepada kebodohan pada pokok-pokok pembahasan (tadi), atau kepada kebodohan sebagian besar darinya. Dengan kebingungannya terhadap pokok pembahasan itu, maka ketertutupan dan ketersembunyian makrifat datang.⁴³

Pembahasan eksistensi Sadra pada hakikatnya hendak mengungkapkan realitas yang dialami secara langsung (*hudūr*), tetapi disusun dengan pelbagai karakteristik dan pembagian-pembagian supaya konsep yang dipahami bisa sesuai atau minimal mendekati realitas sebagaimana adanya. Signifikansi pengenalan konseptual dan spiritual terhadap eksistensi, memengaruhi paradigma tentang konsep eskatologi. Potongan paragraf kitab *Mashā’ir* di atas menjelaskan implikasi pengenalan terhadap eksistensi terhadap pemahaman eskatologi, kebangkitan, pengumpulan, hingga balasan. Atas dasar itu, eskatologi *wujūdī* mendapatkan tempat penting dalam diskursus filsafat Sadra. Realitas modulasi (level) eksistensi menentukan modulasi jiwa dan seluruh entitas yang mengalami evolusi substansial menuju Tuhan. Evolusi yang terjadi kontinyu itu mengandaikan kiamat, baik makro (*kubrā*) maupun mikro (*sugrā*) adalah proses evolusi eksistensial. Kiamat juga tidak bermakna kehancuran, justru bermakna penyempurnaan dan aktualisasi dari substansi korporeal yang mencapai batas akhir menuju substansi immaterial *mithālī*. Karena itu, upaya menginterpretasi makna-makna eskatologis dari apa yang dialami manusia pascakematian merupakan upaya silogistik untuk menerapkan prinsip *wujūdī* kepada fenomena tersebut, atau menguji ulang koherensi interpretasi-interpretasi terhadap eskatologi.

⁴³ Muhammad bin Ibrahim Sadr ad-Din Shirazi, *Mashā’ir* (Tehran: Tahuri, 1984), 4.

Akar diskursif eskatologi *wujūdī* ini bukan hanya berasal dari filsafat Yunani yang mengalami perjalanan panjang yang rumit dan penuh dialektika. Melalui pengetahuan *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*,⁴⁴ yang mengarah kepada satu tujuan, Sadra memperkenalkan holisme teologi/eskatologi Islam. Filsafat Yunani merupakan satu di antara sumber-sumber *burhānī*. Semangat utama Sadra tidak hanya hendak membuktikan bahwa argumentasi rasional harus diterima, tetapi bahwa pengalaman spiritual (*‘irfānī*) yang diperolehnya dengan *riyāḍah* dan pendidikan ruhani sejalan dengan rasionalitas. Lebih lagi, wahyu dan tradisi kenabian (hadis) yang dipelajari Sadra selama bertahun-tahun di Isfahan adalah akal eksternal yang pasti sejalan dengan dua sumber epistemologi sebelumnya. Fundamentalitas ialah eksistensi yang diidentifikasi sebagai Tuhan. Eksistensi mengindividuasi dari aspek hakikat dirinya dan dari aspek level-level keterdahuluan, kesempurnaan, dan intensitas. Oleh karena itu, diperlukan eksposisi tekstual al-Qur’an yang menunjukkan landasan eksistensial Filsafat Sadra.

Landasan Eskatologi *Wujūdī* dalam Al-Qur’an

Landasan eksistensial untuk mengkaji peristiwa-peristiwa eskatologi dapat dibagi menjadi prinsip fundamentalitas wujud, prinsip individuasi, dan prinsip evolusi substansial.⁴⁵ Namun, kritik terhadap tafsir falsafi atau tafsir *ishārī* yang kerap ditemui ialah adanya pemaksaan (*tahmīl*) atau penerapan (*taṭbīq*) teori-teori filsafat kepada ayat-ayat al-Qur’an sehingga penafsir mengubah makna asli al-Qur’an sesuai keinginannya.⁴⁶ Untuk menghindari pemahaman parsial yang lahir dari pemaksaan atau penerapan makna yang sudah dimiliki kepada ayat al-Qur’an, diperlukan kajian holistik terhadap al-Qur’an. Mufasir dituntut untuk membiarkan al-Qur’an berbicara (*istintāq al-Qur’an*) karena tiap-tiap bagian al-Qur’an saling menjelaskan satu sama lain. Untuk itu, bagian ini akan mengulas ayat-ayat yang digunakan Sadra dalam *Mashā’ir*⁴⁷ dan *Tafsir al-Qur’an al-Karīm*⁴⁸ ketika menjelaskan persoalan eksistensi.

Prinsip Fundamentalitas Wujud

‘Sesuatu’ sebagai realitas ketika dipersepsi oleh akal manusia melahirkan dua konsep paling umum, yaitu wujud dan kuintitas. Namun, pada kenyataannya keseluruhan realitas itu hanya dapat didasari oleh satu konsep. Para filsuf menyepakati bahwa realitas adalah wujud karena sesuatu tidak

⁴⁴ Muhammad ‘Abid Jabiri, *Bunyat Al-‘Aql al-‘Arabī: Dirasah Tablīyiyah Naqdiyyah Li Nizāmi al-Ma’rifah Fi Thaqafat al-‘Arabīyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabīyah, 2009).

⁴⁵ Jalaluddin Ashtiyani, *Sharh Bar Zad Al-Musafir* (Qom: Boustān-e Ketāb, 2002), 17.

⁴⁶ Muhammad Husayn Tabataba‘i, *Al-Mīzān Fi Tafsir al-Qur’an* (Beirut: Mu’assasah al-A‘lami li al-Matbu‘at, 1390), vol. 1, 6.

⁴⁷ Sadr ad-Din Shirazi, *Mashā’ir*.

⁴⁸ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur’an al-Karīm*, vol. 7.

Achmad Fadel

dapat menjadi nyata bila tidak memasuki kewujudan. Sementara itu, kuiditas hanyalah ciptaan akal manusia karena mempersepsi perbedaan intensitas dan mode wujud yang berbeda-beda. Perbedaan kembali kepada cara wujud yang satu itu tercipta dan membentuk kuiditas-kuiditas di alam pikiran kita, sementara segala perbedaan di alam realitas tidak menjadi aksiden, substansi, atau entitas wujud plural. Apabila wujud dipandang sebagai fundamen seluruh kenyataan, maka Tuhan sebagai realitas fundamen meliputi segala sesuatu. Dengan seluruh pelimpahan wujud, tiada yang benar-benar mengasihi kecuali Dia, dan karena seluruh modus atau cara wujud kembali kepada hakikat sumbernya, maka Dia meliputi segala sesuatu, sebagaimana yang dikemukakan dalam QS. Gāfir/40:7 berikut.⁴⁹

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا

Wahai Tuhan kami, rahmat dan ilmu-Mu meliputi segala sesuatu (QS. Ghāfir/40:7)

Ibnu ‘Arabi dalam *rahmah min ar-rahman* menafsirkan keterliputan Allah pada ayat itu berhubungan dengan pengampunannya terhadap orang-orang yang berdosa. Namun, spesifikasi keterliputan secara *rahmah* (kasih sayang) dan ilmu termasuk di antara nama-nama Allah. Pada hakikatnya, dua spesifikasi itu dijelaskan lebih universal pada QS. Hūd/11:123, yaitu *dikembalikan urusan-urusan semuanya*.⁵⁰ Bila seluruh ciptaan secara eksistensial bergantung kepada Allah, maka segala urusan dan diri-diri yang hidup selalu tertunduk di hadapannya.

Prinsip Individuasi

Kekeliruan persepsi tentang wujud kadang terjadi jika keterliputannya dianggap seperti konsep universal; atau kekeliruan lainnya wujud dipandang sebagai lokus bagi kuiditas sebagaimana yang diyakini oleh kalangan Peripatetik. Dua kekeliruan itu tidak terjadi bila individuasi wujud dipahami. Pada hakikatnya, realitas itu bersifat individual/partikular, karena segala sesuatu yang bersifat universal tidak dapat memberi efek nyata, seperti ‘api’ yang universal tidak dapat memanaskan, tetapi ‘api’ di realitas yang individual barulah dapat menjadi panas. Karena itu, wujud identik dengan individualitas.

Individuasi (*tashakkhus*) merupakan syarat sesuatu mendapatkan kenyataan. Karena itu, individuasi adalah realisasi. Sadra mengatakan keterliputan segala sesuatu dalam wujud yang individual seperti *nafas rahmani* terhadap segala entitas. Pengkhususan (*takhsīs*) wujud kalau tidak

⁴⁹ Sadr ad-Din Shirazi, *Masha’ir*, 8.

⁵⁰ Muhammad bin ‘Ali Ibnu Arabi, *Rahmah Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isyarat al-Qur’an* (Damaskus: Penerbit an-Nadr, 1410), vol. 4, 5.

Achmad Fadel

dengan hakikat diri, sehingga identitas ketuhanan dikenali; pengkhususan wujud juga terjadi karena perbedaan level (*marātib*) dari sisi keterdahuluan, kesempurnaan, atau kekuatan intensitas wujudnya. Perbedaan identitas antara satu entitas makhluk dengan makhluk lainnya disebabkan oleh tingkatan itu, tetapi segalanya adalah wujud.⁵¹ Demikianlah, al-Qur'an menggambarkan bahwa segala sesuatu tunduk di hadapan wujud, yang Maha Hidup dan Maha Mengurus.⁵²

وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ

Semua wajah tertunduk di hadapan (Allah) Yang Maha Hidup lagi Maha Mengurus. (QS. Tāhā/20:111)

Ketundukan manusia dan seluruh makhluk terjadi secara eksistensial (*takwīmī*) dan formal (*tashrī'ī*). Manusia dan ciptaan lainnya selalu mengikuti hukum alam (*sunnatullah*) yang telah ditetapkan dalam lingkup *qadā'* dan *qadar*-nya. Setiap kejadian terjadi atas keputusan Allah, dan disebabkan oleh terpenuhinya syarat-syarat yang telah ditentukan ukurannya. Penetapan dan pengukuran itu berlaku kepada semua makhluk. Sementara itu, penetapan aturan yang khusus kepada manusia sebagai makhluk rasional, ialah syariat yang diturunkan kepada manusia. Ketertundukan manusia secara eksistensial disebabkan oleh individuasi wujudnya. Dengan itu, perbedaan dapat dikenali.

Evolusi Substansial

Evolusi substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) adalah gerak menyempurna modus/entitas wujud tertentu menuju modus wujud yang lain tanpa menghilangkan identitas aslinya. Evolusi substansial berbeda dengan gerak aksidental, seperti perubahan warna, tempat, posisi, waktu, kuantitas, dan lainnya. Contoh evolusi substansial adalah proses penciptaan manusia dari mani, darah, tulang-belulang, janin, hingga menjadi manusia. Manusia awalnya adalah benda mati kemudian mengalami perkembangan substansi, dari materi, bentuk, benda, jiwa, hingga akal (lima substansi). Demikian pula akal berevolusi, dari akal potensial (*'aql hayulānī*), akal natural (*'aql bi al-malakah*), akal aktif (*'aql bi al-fi'l*), dan akal mustafad (*'aql mustafād*).⁵³ Pembagian substansi dan akal itu juga berasal dari filsafat Yunani. Karena itu, penamaannya bisa berbeda-beda, tetapi objek yang dituju sama. Evolusi substansial ini disampaikan dalam al-Qur'an berkenaan dengan gunung-gunung yang selalu bergerak secara substansial.⁵⁴

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

⁵¹ Sadr ad-Din Shirazi, *Masha'ir*, 33.

⁵² Sadr ad-Din Shirazi, 9.

⁵³ Sadr ad-Din Shirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, vol. 3, 428.

⁵⁴ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, vol. 7, 419.

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

Sadra menyebut evolusi substansial dalam al-Qur'an sebagai *harakah jabaliyah* (gerakan kegunungan) karena al-Qur'an memberikan contoh gunung-gunung yang dikira diam dalam pandangan mata, tetapi hakikatnya selalu bergerak. Evolusi substansial ini, menurut Sadra, tidak dapat dijangkau oleh pancaindera manusia, karena indra hanya dapat mempersepsi aksiden-aksiden.⁵⁵ Gerak yang diketahui oleh indra ialah gerak aksidental. Evolusi substansial hanya dapat dialami dengan penyingkapan spiritual, atau dipahami dengan demonstrasi akal. Evolusi substansial menjadi fondasi untuk memahami tahap-tahap eskatologi *wujūdī*.

Kiamat Wujūdī

Kiamat menurut Sadra adalah tercapainya level eksistensial alam korporeal menuju alam immaterial. Artinya, gerak substansi berlaku kepada seluruh keberadaan tanpa henti, bahkan ketika kiamat. Pengertian kiamat yang bermakna kehancuran dan berhentinya aktualisasi alam korporeal ditolak oleh filsafat Sadra, karena kehancuran yang bermakna ketiadaan tidak mungkin terjadi pada seluruh alam. Di satu sisi itu bertentangan dengan kaidah *i'adat al-ma'dūm* (berulangnya ketiadaan), juga bertentangan dengan prinsip *harakah jauhariyyah* (evolusi substansi) yang meniscayakan segala sesuatu selalu bergerak secara substansial. Bila kiamat dimaknai ketiadaan jagad raya secara keseluruhan, berarti terjadi perhentian gerak yang sudah inheren dan natural kepada seluruh entitas. Karena itu, penjelasan tentang dilipatnya langit (*matwīyyat as-samā'*) dan guncangan bumi (*ḡalḡalat al-ard*) bukan menunjukkan proses kehancuran, justru sebaliknya, yaitu sebagai proses menuju kesempurnaan. Kiamat *wujūdī* adalah pergantian alam korporeal menjadi alam yang serupa dengannya di alam yang lebih tinggi (*mithāl*). Bukti yang ditunjukkan oleh Sadra berkenaan dengan pergantian bumi disebutkan dalam ayat ini.⁵⁶

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمُوتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

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

⁵⁵ Sadr ad-Din Shirazi, vol. 7.

⁵⁶ Sadr ad-Din Shirazi, vol. 7, 413.

Ayat itu menyinggung tentang masalah eskatologi. Bumi kedua memiliki perbedaan-perbedaan kualitas bahkan substansi dengan bumi pertama. Kata *ghayr* menunjukkan perbedaan bumi kedua itu dengan bumi yang sebelumnya. Hal ini juga terjadi kepada langit. Sadra menunjukkan bahwa pada bumi yang kedua, manusia dikumpulkan, yaitu bumi akhirat. Namun, identitas antara bumi duniawi dan bumi akhirat tidak berbeda, karena itu penyebutan namanya tidak dibedakan. Hanya saja, wujud bumi duniawi lebih rendah dan terbatas dibandingkan dengan wujud bumi akhirat, sehingga pengumpulan dapat terjadi. Bumi akhirat mengalami perluasan yang dapat menampung seluruh manusia sejak awal penciptaan hingga terjadinya pengumpulan. Pergantian (*tabdil*) bumi merupakan kiamat makro, ketika itu seluruh potensi-potensi pada setiap makhluk teraktual.

Realitas Tertulis (Wujūd Katbī) dan Fisikalisasi Jiwa (Tajassud al-Arwāh)

Landasan eskatologi *wujūdī* yang menjadi dasar untuk memahami persoalan surga-neraka, azab kubur, *sirāt*, *mizān*, atau term-term eskatologi lainnya dapat dipahami dari realitas tertulis dan fisikalisasi jiwa. Realitas tertulis adalah istilah yang merujuk kepada catatan amal yang terjadi secara alamiah. Pada dasarnya setiap perbuatan, pikiran, atau niat yang timbul pada jiwa manusia membekas pada jiwanya. Jika dilakukan berulang-ulang perbuatan itu menjadi bentuk-bentuk substansial baru bagi diri manusia. Bahkan, ia menjadi diferensia baru. Jika pada awalnya, diferensia manusia adalah rasionalitas, maka setelah perjalanan kehidupannya, kebiasaan-kebiasannya yang membentuk diferensia dirinya. Proses pembentukan forma jiwa hingga menjadi diferensia disebut sebagai proses ‘menulis’. Karena itulah, Sadra menyebutnya sebagai realitas tertulis (*wujud katbī*) sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur’an.⁵⁷

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوزِنُونا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (الكهف/18:49)

Diletakkanlah kitab (catatan amal pada setiap orang), lalu engkau akan melihat orang yang berdosa merasa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya. Mereka berkata, “Betapa celaka kami, kitab apakah ini, tidak meninggalkan yang kecil dan yang besar, kecuali mencatatnya.” Mereka mendapati (semua) apa yang telah mereka kerjakan (tertulis). Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun (Al-Kahf/18:49)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa kitab-kitab mencatat seluruh amal perbuatan manusia. Pada dasarnya kitab itu adalah jiwa manusia yang menyimpan seluruh catatan-catatan perilaku. Catatan itu menjadi membentuk gambaran-gambaran yang berefek sebagaimana yang ditemui ketika

⁵⁷ Sadr ad-Din Shirazi, vol. 7, 250.

Achmad Fadel

di dunia ini. Hal-hal yang terdapat di dunia ini, juga terdapat di akhirat dengan level eksistensi yang berbeda. Materialisasi gambaran-gambaran jiwa manusia adalah *tajassud al-arwāh* atau *tajassud al-ma'ānī*.⁵⁸ Manusia akan melihat secara langsung gambaran dirinya yang membekas pada jiwanya. Al-Qur'an menggambarkan *tajassud al-arwāh* dengan bentuk-bentuk dunia seperti kera atau babi.⁵⁹

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْحَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (المائدة/5: 60)

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang sesuatu yang lebih buruk pembalasannya daripada itu di sisi Allah? (Yaitu balasan) orang yang dilaknat dan dimurkai Allah (yang) di antara mereka Dia jadikan kera dan babi. (Di antara mereka ada pula yang) menyembah Tagut.” Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus. (QS. al-Mā'idah/60:5)

Ayat tersebut menggambarkan balasan kepada manusia yang dijadikan sebagai kera dan babi. Apa yang muncul di akhirat merupakan cerminan dari alam dunia. Ketika di dunia manusia membentuk dirinya menjadi forma-forma baru, yang berbeda dengan sifat aslinya sebagai manusia. Jika yang terbentuk ialah sifat-sifat kebinatangan, maka apa yang tampak di akhirat sesuai dengan sifat-sifat tersebut. Sadra menyebut pembentukan sifat itu sebagai *tajassud al-arwāh*, karena jiwa melalui sebab-sebab internal dalam dirinya menciptakan jasad *mithālī*. Dengan jasad itu manusia dibangkitkan.

Makna Filosofis Peristiwa Eskatologi dalam Surah al-Zilzāl

Setelah membuktikan ayat-ayat tentang landasan-landasan eskatologi *wujūdī*, bagian ini menggunakan ayat-ayat tersebut dalam menjelaskan cara Sadra menafsirkan tiga tema penting dalam surah al-Zalzalah: kiamat, kebangkitan, dan balasan. Berdasarkan pembacaan terhadap kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Sadra, delapan ayat yang ditafsirkan dalam surah al-Zalzalah terwakili oleh tiga tema pembahasan itu. Di antara tiga tema itu, prinsip evolusi substansial yang paling memengaruhi penafsiran Sadra dalam memahami konsep eskatologinya. Misalnya, guncangan pada bumi ditafsirkan oleh Sadra sebagai evolusi substansial, bukan gempa bumi yang diketahui dan dipahami oleh mufasir pada umumnya. Karena itu, kiamat-kosmik dapat dipahami sebagai bagian dari proses evolusi substansial bumi.

Kiamat: Evolusi Alam Semesta

⁵⁸ Sadr ad-Din Shirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, vol. 9, 338.

⁵⁹ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, vol. 7, 344.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, kiamat menurut Sadra bermakna tercapainya titik kesempurnaan pada satu level alam korporeal menuju alam immaterial yang terjadi secara kontinyu. Dalam surah al-Zalzalah disebutkan, *idhā zilzilatil ardu zilzalaha* (ketika bumi berguncang dengan dahsyat). Guncangan itu tidak terjadi pada waktu dunia saat ini, menurut Sadra, tetapi terjadi pada waktu akhirat. Demikian pula, kiamat pada hakikatnya kejadian yang terjadi pada waktu akhirat. Kiamat merupakan proses aktualisasi dan penyempurnaan materi, ketika itu bumi diganti dengan bumi yang lain, dan setiap substansi mengalami gerak menyempurna. Kiamat sebagai evolusi alam semesta dalam surah al-Zalzalah dijelaskan dengan tiga poin: bahwa pengetahuan tentang kiamat dialami seluruh manusia, tetapi dapat diketahui secara khusus melalui penyingkapan spiritual; evolusi substansi melibatkan seluruh makhluk tanpa terkecuali; dan kiamat-kosmik menentukan pergantian level eksistensial.⁶⁰

Sadra menekankan pengalaman tentang evolusi substansial hakikatnya hanya diketahui oleh individu-individu yang telah menyingkap realitas wujud dengan proses suluk *'irfānī*. Sadra berupaya menyampaikan pengalaman penyingkapan itu melalui demonstrasi *burhānī* yang dituturkan dalam surah al-Zalzalah secara *bayānī*. Epistemologi sangat penting bagi Sadra dan tidak terpisahkan ketika menjelaskan hal-hal yang tidak dapat diketahui langsung oleh silogisme. Kiamat sebagai evolusi substansial sebenarnya sudah dapat dialami saat ini. Hanya saja, karena tabir-tabir yang menutupi hati seseorang untuk menggapai gerakan itu, kiamat dianggap sebagai sebuah peristiwa yang terjadi pada momen tertentu saja. Dengan demikian, kiamat dalam pengertian evolusi wujud dalam aspek substansial sudah berlangsung sebagai proses menuju kesempurnaan dan pertapakan tangga-tangga eksistensial. Pengetahuan terhadap evolusi eksistensi itu bergantung pada instrumen hati yang menyingkap realitas secara presensial (*budūrī*).

Evolusi substansial yang terjadi melibatkan seluruh makhluk, tidak terbatas kepada manusia saja. Tumbuhan dan hewan pada level eksistensinya mengalami penyempurnaan terus-menerus mencapai substansi yang lebih tinggi. Namun, manusia dipandang sebagai makhluk yang paling fleksibel tercipta, karena hakikat akhirnya tidak ditentukan sejak awal tercipta, tetapi ditentukan oleh tindakan yang membentuk dirinya. Manusia dapat lebih suci dan sempurna dari malaikat jika ia berhasil mengimplementasikan karakter Tuhan pada dirinya. Di sisi lain, ia bahkan bisa lebih buruk dari binatang dan setan bila ia menggunakan seluruh dayanya untuk menuruti potensi-potensi kebinatangan pada dirinya. Spektrum karakter akhir manusia dapat ditimbang secara vertikal

⁶⁰ Sadr ad-Din Shirazi, 68.

Achmad Fadel

berdasarkan level-levelnya. Sementara itu, bagaimana dengan makhluk selain manusia? Sadra berpendapat bahwa hewan dan tumbuhan juga menyempurna dan melemah meski dengan cakupan wilayah yang lebih sempit. Kondisi seluruh makhluk pascalam dunia bangkit dalam bentuk imajinatifnya. *Athqāl* (QS. 99:2) yang keluar dari bumi adalah keseluruhan makhluk kebumian yang teraktual.

Apabila kiamat diartikan secara individual dan kebangkitannya oleh filsuf, bagaimana dengan kiamat-kosmik yang meliputi seluruh entitas? Kiamat individual terjadi bukan dengan kematian saja, tetapi jiwa individual menampakkan dirinya masing-masing dalam bentuk aslinya. Menurut Sadra, bahan dasar akhirat bu⁶¹kan materi yang terbentuk seperti alam korporeal saat ini, tetapi jiwa itu sendiri.⁶² Namun, apabila jiwa manusia bangkit mewakili jiwa individualnya masing-masing, tentunya selain manusia juga dibangkitkan mewakili jiwanya, baik itu tumbuhan atau hewan. Berdasarkan asumsi itu, bahan dasar kosmis alam akhirat adalah bahan yang berkarakter sama dengan jiwa manusia. Lokus jiwa-jiwa manusia dan lokus makhluk-makhluk lainnya pada level yang sama akan mempunyai karakter yang sama. Kiamat-kosmis sebagai kematian bagi alam korporeal, merupakan proses *nujūdī*, yang melampaui perubahan substansi-aksiden, karena segala kuintitas akan tercipta pada alam akhirat dengan identitas yang sama. Pada saat itu manusia terheran-heran (*wa qāla al-insānu mā ladhā*) atas guncangan kiamat-kosmis.⁶³

Kebangkitan: Aktualisasi Hakikat Jiwa Setiap Makhluk

Kebangkitan, menurut Sadra, adalah penciptaan sebagaimana tercipta atau lahir di bumi. Namun, Kebangkitan pada dasarnya dipandang sebagai aktualisasi setiap potensi dan bentuk-bentuk jiwa menuju bentuk asli setiap makhluk. Identitas sebelum kebangkitan dan setelah kebangkitan tidak berbeda. Perbedaan terletak dari sisi level eksistensi dan karakter yang melandasi eksistennya. Hakikat jiwa setiap makhluk sebelum bangkit terhalangi oleh badan. Bentuk-bentuk jiwa dan rasa pedih atau kebahagiaan masih sangat dipengaruhi oleh badannya, kecuali beberapa orang yang berhasil mengendalikan badan fisik dibawah kuasa jiwa. Sementara itu, hukum evolusi berlaku untuk segala hal, termasuk badan fisik. Setelah badan terus menyempurna, jiwa akan melepaskan ikatan dengan badan, sehingga terjadi kematian. Karena itu, kematian menurut Sadra adalah penyempurnaan badan fisik dengan perpisahan hubungan jiwa-badan. Sadra menolak sebab

⁶¹ Sadr ad-Din Shirazi, vol. 7, 421.

⁶² Sadr ad-Din Shirazi, *Ash-Shawabid Ar-Rububiyah Fi al-Manahij as-Sulukiyah*, vol. 1, 283.

⁶³ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, 7, 425.

Achmad Fadel

kematian ialah berhentinya jantung atau fungsi-fungsi fisik lainnya, karena jiwa masih dapat melakukan kontrol terhadapnya.

Poin lain tentang kebangkitan ini ialah, dualisme badan-jiwa yang tidak dikategorikan berdasarkan relasi material. Jiwa-badan adalah hubungan level eksistensial sehingga badan pada hakikatnya adalah jiwa, atau jiwa pada hakikatnya adalah badan. Realitas eksistensi satu dengan yang lain berbeda, sehingga karakter dan penguasaannya berbeda.

Kebangkitan juga tidak tergambar secara material. Pada saat itu apa-apa yang tertanam pada jiwa akan berbicara (*yawm idhin tubaddithu akbaraha*). Bumi berbicara sama dengan berbicaranya seluruh hakikat jiwa manusia. Tangan, kulit, dan bagian-bagian manusia yang berbicara berbentuk imajinatif. Ciri khas lain dari kebangkitan ialah tidak terhitung waktu, sehingga pertanyaan tentang ‘kapan’ tidak dapat terjawab, meskipun akal kita tidak bisa mengeluarkan aspek waktu dari pemikiran.⁶⁴ Kebangkitan sebagai penciptaan langsung Tuhan memiliki sisi perbedaan dan persamaan dengan kondisi makhluk sebelumnya. Demikian pula ketika tercipta di alam ini, manusia memiliki sisi perbedaan, tetapi identitas kemanusiaan sudah berada sejak azali.⁶⁵

Balasan: Manifestasi Bentuk Eksistensial Psikis

Realitas balasan manusia, dalam penafsiran surah al-Zalzalah, berbentuk psikologi jiwa yang asli ketika dibangkitkan. Melanjutkan kebangkitan sebelumnya, balasan pada hakikatnya adalah perasaan pedih atau bahagia yang diterima oleh manusia. Kepedihan, dengan seluruh gambaran imajinatif yang disebutkan dalam hadis, bergantung kepada internal jiwa manusia. Kepedihan itu timbul dari forma diri yang terbentuk. Bentuk-bentuk yang tidak sesuai dengan fitrah penciptaan asal yang tidak terpenuhi, menerima kepedihan.⁶⁶ Perasaan psikologis yang sudah diterima saat ini di dunia, seperti gelisah, stres, dan penyakit mental lainnya, secara tidak langsung mencerminkan kepedihan akhirat dengan kualitas yang lebih rendah.

Ayat tentang keluarnya manusia secara berkelompok (*yawma idhin yasduru an-nas asbtata li yuraw a'malahum*) dan balasan sebiji *dharrah* merefleksikan balasan pascawafat. Seseorang diperlihatkan amal-amalnya dalam bentuk fisikalisasi jiwa (*tajassud al-arwāh*). Term itu digunakan oleh Sadra untuk membedakan dengan pandangan teolog yang meyakini kebangkitan material, dan filsuf peripatetik yang meyakini kebangkitan immaterial. Fisikalisasi disebabkan oleh faktor internal jiwa. Fisik dapat

⁶⁴ Sadr ad-Din Shirazi, *Mafatih Al-Ghayb*, 630.

⁶⁵ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, vol. 7, 429.

⁶⁶ Sadr ad-Din Shirazi, *Mafatih Al-Ghayb*, 626.

Achmad Fadel

tercipta dengan kemampuan imajinatif jiwa. Sebagaimana yang telah dibuktikan, setiap jiwa memiliki fakultas-fakultas yang menciptakan pengetahuan ketika badan fisik di alam korporeal menjumpai objek-objek. Fakultas jiwa menciptakan pengetahuan saat itu karena interaksi eksternal. Sebaliknya, perpisahan jiwa dengan interaksi material, dan mandiri secara eksistensial, menyebabkan kemampuan kreativitas jiwa lebih kuat karena tidak terhalangi dan berhubungan dengan ikatan-ikatan material. Konsekuensinya, efek psikologis yang terjadi saat itu lebih kuat. Amal-amal yang sudah tertulis menjadi realitas (*wujūd kaṭbī*) menjadi saksi atas setiap hal-hal kecil (*dharrāh*) dari manusia.⁶⁷

Kesimpulan

Penemuan konsep eskatologi *wujūdī* dalam surah al-Zalzalah terungkap dalam tiga poin penting: kiamat-kosmis, kebangkitan, dan balasan. Eksistensi sebagai prinsip pokok untuk seluruh pemahaman eskatologi merupakan konsep penting ketika memahami pemikiran tafsir eskatologi Sadra. Prinsip eksistensi itu memengaruhi cara pandang yang baru memahami kiamat sebagai evolusi substansial yang terjadi terus-menerus. Realitas evolusi terjadi secara eksistensial, sehingga kiamat niscaya terjadi, walaupun realitas evolusi tidak dapat dipersepsi dengan indra. Guncangan (*ẓalzalah*) dengan bukti-bukti ayat, ditafsirkan Sadra sebagai evolusi substansial. Selanjutnya, konsep kebangkitan dalam surah al-Zalzalah disebutkan dengan term (*sudūr an-nās*), yaitu aktualisasi seluruh potensi-potensi jiwa dalam bentuk malakah, sehingga diferensia baru manusia terwujud, seperti dalam bentuk kera, babi dalam al-Qur'an atau dalam bentuk ruh-ruh suci yang mendapatkan kebahagiaan. Terakhir, balasan dipandang sebagai implikasi psikologis dari realitas tulisan pada jiwa manusia. Apabila sesuai dengan fitrah asal, maka menghasilkan kebahagiaan (surga), apabila bertentangan, maka menghasilkan (neraka).

Daftar Pustaka

- Al-Kutubi, Eiyad S. *Mullā Ṣadra and Eschatology: Evolution of Being*. Routledge Sufi Series. London-New York; Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Al-Walid, Dr. Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Anton, John P. 'Some Logical Aspects of the Concept of "Hypostasis" in Plotinus'. *The Review of Metaphysics* 31, no. 2 (1977): 258–71.
- Ashtiyani, Jalaluddin. *Sharh Bar Zad Al-Musafir*. Qom: Boustan-e Ketab, 2002.

⁶⁷ Sadr ad-Din Shirazi, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, vol. 7, 467.

Achmad Fadel

- Baighi, Sayed Muhammad Mousavi, Hassan Afshari, and Suleiman Suleiman. 'The True Happiness of the Human Soul in the Philosophy of Mulla Sadra'. *The Islamic College University Journal* 2, no. 75 (2023). <https://www.iasj.net/iasj/article/294393>.
- Bintu Syati', 'A'ishah bintu 'Abdirrahman. *At-Tafsîr al-Bayâni Li al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- Cheetham, Tom. *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books, 2012.
- Chittick, William C. 'Muslim Eschatology'. In *The Oxford Handbook of Eschatology*, edited by Jerry L. Walls. Oxford Handbooks. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Şūfism of Ibn 'Arabî*. Princeton/Bollingen Paperbacks 91. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1981.
- . *Temple and Contemplation*. Islamic Texts and Contexts. London ; New York: KPI in association with Islamic Publications, London, 1986.
- . *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated by Nancy Pearson. New Lebanon: Omega Pubs, 1994.
- Emily Dubosh, Mixalis Poulakis, and Nour Abdelghani. 'Islamophobia and Law Enforcement in a Post 9/11 World'. *Islamophobia Studies Journal* 3, no. 1 (2015). <https://doi.org/10.13169/islastudj.3.1.0138>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Translated by David Edward Linge. 1st pbk. ed. CAL. Berkeley: University of California Press, 1977.
- . *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. 2nd, revised edition ed. Continuum Impacts. London: Continuum, 2004.
- Ghofur, Abdul, Nur Huda, and Ali Ja'far. 'Stylistic Analysis of Surah Al-Zalzalah'. *ALSINATUNA* 6, no. 2 (28 June 2021): 187–203. <https://doi.org/10.28918/alsinatuna.v7i2.3575>.
- Hidayat, Muhammad Rizal, and Mohammad Izdiyan Muttaqin. 'A Thematic Study of Philosophy Science and Methodology on Eschatology Based on The Qur'an and al-Hadith Text'. *Kanẓ Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 9, no. 1 (19 June 2023): 113–32. <https://doi.org/10.20871/kpijpm.v9i1.261>.
- Hilya Nuri Naqiya. 'Tantawi Jauhari's Interpretation of Earthquakes Verses'. *Journal of 'Ulim al-Qur'An and Tafsîr Studies* 1, no. 2 (2022).

Achmad Fadel

Hoseinzadeh, Morteza, Sahar Kavandi, and Mohsen Jahed. 'Impact of Sadrian Eschatological-Philosophical Principles on Rectifying the Theories on Corporeal Resurrection'. *Kheradname-ye sadra* 98, no. 2 (April 2020): 37.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Kitab al-radd 'ala al-mantiqīyyin*. Lahore, Pakistan: Idarat Tarjuman al-Sunnah, 1976.

Ibnu Arabi, Muhammad bin 'Ali. *Rahmah Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isbarat al-Qur'an*. Damaskus: Penerbit an-Nadr, 1410.

Ibnu Sina, Husain bin Abdillah. *Al-Irshaadaat Wa At-Tanbeehaat*". (*Investigation: Sulaiman Deenaa, Daar Al-Ma'arif, Cairo, 3rd Ed.*), n.d.

———. *Asb-Shifa' (Ilahiyyat)*. Kairo: The General Affairs for the Affairs of Amiriyyah Press, 1960.

———. *Risalah Fi An-Nafs Wa Baqa'iba Wa Ma'aadiba*. Edited by Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Paris: Dar Bibliyun, 2007.

———. 'Risalah Fi Sirr Al-Qadr'. In *Rasaail Shaykh Ar-Ra'is*, 1st ed. Hayderabad: Press of Jam'iyyah Dairah Al-Ma'arif Al-'Uthmaniyyah, 1354.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by M. Saeed Sheikh. Encountering Traditions. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.

Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyat Al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tablīliyyah Naqdiyyah Li Nizami al-Ma'rifah Fi Thaqafat al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009.

Jauhari, Tantawi. *Al-Jawahir Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Multaqa Ahl al-Athar, 1351.

Kerwanto. *Studi Tafsir Mullā Ṣadrā: Interpretasi Filosofis Terhadap Prinsip Agama Dalam Surah al-A'la*. Malang: Pustaka Sophia, 2019.

Kutubi, Eiyad S. al-. 'Individuation and Identity'. In *Mulla Sadra and Eschatology*. Routledge, 2014.

———. 'Primacy of Existence'. In *Mulla Sadra and Eschatology*. Routledge, 2014.

———. 'Ṣadrā's Theories of Imagination and Bodily Return'. In *Mulla Sadra and Eschatology*. Routledge, 2014.

Marcotte, Roxanne. 'Suhrawardi'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Spring 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/suhrawardi/>.

Molaei Birgani, Simin, Mohsen Garavian, and Mehdi Najafiafra. 'The Guilds of Human Beings in the Hereafter: A Study of Mulla Sadra's Opinion in Completing and Criticizing the Views of

Achmad Fadel

- the Philosophy of Illumination'. *Political Sociology of Iran* 5, no. 11 (21 January 2023): 4617–67. <https://doi.org/10.30510/psi.2022.294864.1986>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. SUNY Series in Islam. Albany, NY: State Univ. of New York Press, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy*. USA: Routledge, 1996.
- Plotinus. *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by G. R. Boys-Stones, John M. Dillon, R. A. H. King, Andrew Smith, and James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī)*. 1st ed. Studies in Islamic Philosophy and Science. Albany: State University of New York Press, 1975.
- Rizvi, Sajjad H. *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*. London: Routledge, 2009. <https://doi.org/10.4324/9780203879542>.
- Sadr ad-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. *Al-Hashiyah 'Ala al-Ilahiyyat Ash-Shifa'*. Qom: Bidar, n.d.
- . *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, 1981.
- . *Ash-Shawahid Ar-Rububiyyah Fi al-Manahij as-Sulukiyyah*. Beirut: Mu'assasah at-Tarikh al-'Arabi, 1996.
- . *Asrar Al-Ayat Wa Anwar al-Bayyinat*. Tehran: Islamic Council of Islamic Teosophy and Philosophy, 1981.
- . *Mafatih Al-Ghayb*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education/Islamic Council of Wisdom and Philosophy of Iran, 1984.
- . *Masha'ir*. Tehran: Tahuri, 1984.
- . *Mazahir Ilahiyyah Fi Asrar 'Ulum al-Kamaliyyah*. Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy, 1999.
- . *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar, 1987.
- Saif, Khalid bin Abdul-Aziz al-. 'The Philosophical Fundamentals on Which Avicenna Built His Statement of Denying the Bodily Resurrection'. *Majallah Al-Jami'ah al-Islamiyah Li 'Ulum Ash-Shariyyah*, 2021, 9. <https://doi.org/10.36046/2323-055-199-017>.

Achmad Fadel

- Shafiei, Yousef, Musa Akrami, and Enshaallah Rahmati. 'On the Henry Corbin's Reading of Mulla Sadra's Eschatology'. *Religious Anthropology* 19, no. 47 (23 August 2022): 27–48. <https://doi.org/10.22034/ra.2022.544080.2728>.
- Shariat, Ali. 'Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of the Creative Imagination in Iranian Philosophy'. *Diogenes* 39, no. 156 (December 1991): 83–114. <https://doi.org/10.1177/039219219103915605>.
- Shigeru Kamada. 'Mullā Ṣadrā between Mystical Philosophy and Qur'ān Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake'. *Internasional Journal of Asian Studies* 2, no. 2 (2005): 275–89.
- Soccio, Douglas J. *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*. 7th ed. Australia ; Belmont, CA: Wadsworth/Cengage Learning, 2010.
- Stausberg, Michael, and Steven Engler, eds. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London ; New York: Routledge, 2011.
- Suhrawardī, Yaḥyá ibn Ḥabash, John Walbridge, Hossein Ziai, Yaḥyá ibn Ḥabash Suhrawardī, and Yaḥyá ibn Ḥabash Suhrawardī. *The Philosophy of Illumination; Hikmat al-Isbrāq: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Isbrāq*. 1st ed. Islamic Translation Series. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- Supriatna, Rizki Rizki. 'Eskatologi Mulla Sadra: Kebangkitan Setelah Kematian'. *Jaqfi: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 5, no. 1 (23 April 2020): 101–20. <https://doi.org/10.15575/jaqfi.v5i1.6329>.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Al-Mizān Fi Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1390.
- Wardeh, Nadia. 'Imagination: Its Role in Major Eschatological Events According to Mulla Sadra'. *Humanities and Social Science Review* 7 (11 December 2017): 271–86.