



**FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR *ISHARI*  
PERSPEKTIF SAYYID HAYDAR AMULI  
(STUDI KITAB *TAFSIR AL-MUHIT AL-A'ZAM WA  
AL-BAHR AL-KHUDAM*)**

Oleh:

**Beta Firmansyah**

NIMKO:

**6972020116004**

Pembimbing:

**Dr. Cipta Bakti Gama**

**FAKULTAS USHULUDDIN  
PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA  
JAKARTA  
2020**

## ABSTRAK

Penelitian ini berangkat dari masalah gencarnya penolakan terhadap tafsir *ishārī*. Penolakan itu dapat dikategorikan pada fondasi ontologis yaitu tafsir *ishārī* bertumpu *kashf* bersifat personal sehingga tidak dijadikan argumentasi dan fondasi epistemologis yaitu tafsir *ishārī* tidak merujuk referen (*maṣādīq*) yang valid.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitis yaitu peneliti tidak hanya mendeskripsikan masalah, akan tetapi dibarengi dengan proses analisis. Haydar Amuli merumuskan sebuah teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Dalam pandangan Haydar Amuli antara Al-Qur'an, alam dan manusia merupakan *kitāb ilāhī* yang merupakan lokus penampakan (*mazhar*) ilahi yang memiliki kesesuaian. Jika susunan kitab Al-Qur'an terdiri dari huruf, kata dan ayat, maka susunan kitab *afāqī* dan *anfusī* pun terdiri dari huruf, kata dan ayat. Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini menjadi fondasi ontologis dari tafsir *ishārī*. Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini sebagai asumsi dasar dari setiap penafsiran para sufi.

Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini mampu menjebatani penafsiran para sufi yang dianggap antara ayat dan referen tidak memiliki relasi. Seperti misalnya penafsiran tentang Yusuf dengan *qalb*, Ya'qub dengan *'aql* atau ruh. Yusuf dan Ya'qub di sini disebut sebagai ayat *Qur'ānī* yang merujuk pada Yusuf dan Ya'qub sebagai person nabi tertentu. Sedangkan Yusuf dan Ya'qub sebagai person tertentu disebut dengan ayat *afāqī*, dan merujuk pula *qalb* dan *'aql* atau ruh sebagai tafsiran dari Yusuf dan Ya'qub disebut sebagai ayat *anfusī*. Penentuan kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode *kashf*. Metode *kashf* ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Penentuan kesesuaian ketiganya tidak bisa melalui analisis rasional.

**Kata Kunci :** *Haydar Amuli, Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam, Fondasi Tafsir Ishārī, Fondasi Epistemologis, dan Fondasi ontologis*

**LEMBAR PENGESAHAN**  
**SIDANG SKRIPSI**

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Beta Firmansyah

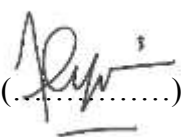
NIM/NIMKO : 16.5.1.111.004

Judul : **FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR *ISHARI***  
**PERSPEKTIF SAYYID HAYDAR AMULI**  
**(STUDI KITAB *TAFSIR AL-MUHIT AL-A'ZAM***  
***WA AL-BAHR AL-KHUDAM*)**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

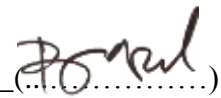
Dr. Kholid Al Walid, M. Ag

(Ketua Sidang)

Date 25-11-2020 ()

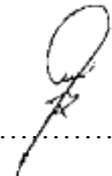
Dr. Muhammad Babul Ulum

(Penguji I)

Date 16-11-2020 ()


Hasan Asy'ari, SQ. ME.

(Penguji II )

Date 16-11-2020 ()


Dr. Cipta Bakti Gama

(Pembimbing )

Date 16-11-2020 ()

Dr. Humaidi

(Sekretaris Sidang)

Date 16-11-2020 ()

## LEMBAR PERSETUJUAN

### SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh

Nama : Beta Firmansyah

NIM : 16.5.1.111.004

Judul : **FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR *ISHARI*  
PERSPEKTIF SAYYID HAYDAR AMULI  
(STUDI KITAB *TAFSIR AL-MUHIT AL-A'ZAM*  
*WA AL-BAHR AL-KHUDAM*)**

Telah disetujui oleh pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 09 September 2020

Pembimbing



**Dr. Cipta Bakti Gama**

**FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR *ISHARI***  
**PERSPEKTIF SAYYID HAYDAR AMULI (STUDI**  
**KITAB *TAFSIR AL-MUHIT AL-A'ZAM WA AL-BAHR***  
***AL-KHUDAM*)**

Disusun oleh:

**Beta Firmansyah**

NIMKO:

**6972020116004**

Pembimbing:

**Dr.Cipta Bakti Gama**

SKRIPSI

**PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI**

Skripsi ini merupakan kerja asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Jakarta, 19 September 2020

  
  
**Beta Firmansyah**

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

### A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

### B. Vokal

Pendek	: a = َ;	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َا;	i = ِي;	ū = ُو
Diftong	: ay = ِاي;	aw = ِاو	

### C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله ditulis *fi ma’rifat Allāh*.

Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis "h", seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

#### **D. Syaddah**

*Syaddah* atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

#### **E. Kata Sandang**

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

#### **F. Pengecualian Transliterasi**

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

## KATA PENGANTAR

*Bismillāhiraḥmānirrahīm*

*Allahumma ṣalli ‘ala muhammad wa ‘āli muhammad*

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt yang telah memberikan nikmat kepada kita semua, khususnya telah memberi nikmat kekuatan kepada penulis dalam menyusun penelitian ini. Shalawat dan salam semoga tetap untuk Baginda Rasul Muhammad saw, para keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan semoga untuk kita selaku umatnya.

Peneliti ingin mengucapkan terima kasih kepada orang-orang yang berkontribusi baik secara langsung maupun tidak langsung terkait penyusunan proposal penelitian ini. Mereka itu adalah sebagai berikut:

1. Orang tua penulis, Asep Akasah dan Ai Hasanah. Peneliti yakin mereka selalu menyertakan nama peneliti dalam setiap doanya.
2. Dr. Kholid Al-Walid, dengan segala upaya telah memberikan fasilitas demi terlaksannya penelitian ini.
3. Dr. Muhammad Babul Ulum yang selalu memberikan motivasi.
4. Dr. Cipta Bakti Gama selaku pembimbing yang telah bersedia memberikan masukan dan koreksi terhadap penelitian yang sederhana ini.
5. Dr. Beny Susilo yang telah memberikan inspirasi penelitian melalui kelas mata kuliah Studi Naskah Tafsir Sufi. Dari kuliah inilah peneliti mendapatkan masalah penelitian.
6. Dr. Nano Warno dan Hasan Asy’ari, SQ., ME. Selaku pembina asrama yang selalu mengingatkan terkait hafalan dan proposal skripsi.
7. Adam Adrianto, S.Ud. selaku teman diskusi dan pemberi inspirasi terhadap masalah kehidupan.
8. Seluruh civitas akamedia STFI Sadra Jakarta.
9. Teman-teman peneliti yang telah memberikan dukungan baik moril maupun materil.

**Penulis**  
Beta Firmansyah

## DAFTAR ISI

<b>ABSTRAK</b>	i
<b>LEMBAR PENGESAHAN</b>	ii
<b>LEMBAR PERSETUJUAN</b>	iii
<b>LEMBAR BEBAS PLAGIASI</b>	iv
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI</b>	v
<b>KATA PENGANTAR</b>	vii
<b>DAFTAR ISI</b>	viii
<b>DAFTAR TABEL</b>	x
<b>BAB I : PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Batasan Masalah	12
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian	13
F. Manfaat Penelitian	13
G. Kajian Pustaka	14
H. Metodologi Penelitian	16
I. Sistematika Penelitian	18
<b>BAB II : FONDASI TAFSIR <i>ISHĀRĪ</i></b>	
A. Tafsir <i>Ishārī</i> : Definisi, Tipologi dan Diskursus	20
1. Definisi Tafsir <i>Ishārī</i>	21
2. Tipologi Tafsir <i>Ishārī</i>	22
a. Berdasarkan Kecenderungan Penulis	22
b. Berdasarkan Relasi Makna Zahir dan Batin	23
c. Berdasarkan Sistematika Penulisan	25
d. Berdasarkan Validitas Metode	25
3. Diskursus Tafsir <i>Ishārī</i>	26
B. Fondasi Tafsir <i>Ishārī</i>	29
1. Fondasi Epistemologis	30

2. Fondasi Ontologis	33
a. Makna Zahir dan Batin	34
b. Levelitas Makna Al-Qur'an	37
c. Aspek <i>Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	38
<b>BAB III : HAYDAR AMULI DAN TEORI KESESUAIAN <i>QUR'ANI, AFAQI DAN ANFUSI</i></b>	
A. Biografi Intelektual Sayyid Haydar Amuli	41
1. Kehidupan dan Pemikiran Sayyid Haydar Amuli	41
2. Karya-Karya Haydar Amuli	44
B. Sekilas tentang <i>Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam wa al-Baḥr al-khudam</i>	46
C. Teori Kesesuaian <i>Qur'anī, Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	50
1. Kesesuaian Kitab <i>Qur'anī, Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	50
2. Kesesuaian Huruf <i>Qur'anī, Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	57
3. Kesesuaian Kata <i>Qur'anī,</i> <i>Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	61
4. Kesesuaian Ayat <i>Qur'anī, Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	64
<b>BAB IV : TEORI KESESUAIAN <i>QUR'ANI, AFAQI</i> DAN <i>ANFUSI</i> SEBAGAI FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR <i>ISHARI</i></b>	
A. Teori Kesesuaian <i>Qur'anī, Afāqī</i> dan <i>Anfusī</i>	68
B. <i>Kashf</i> Basis Penentuan Kesesuaian <i>Qur'anī,</i> <i>Afaqī</i> dan <i>Anfusī</i>	76
<b>BAB V : PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan	81
B. Saran	81
<b>DAFTAR PUSTAKA</b>	83

## DAFTAR TABEL

Tabel 3.1 Kesesuaian Kitab Ilahi	51
Tabel 3.2 Kesesuaian antar Kitab <i>Qur'ānī</i> dan Kitab <i>Afāqī</i>	54
Tabel 3.3 Kesesuaian Huruf <i>Qur'ānī</i> dan Huruf <i>Afāqī</i>	58
Tabel 3.4 Kesesuaian Susunan dan Harakat <i>Qur'ānī</i> dan <i>Afāqī</i>	61

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk bagi seluruh umat manusia (*hudan linnās*). Dalam redaksi lain, petunjuk bagi orang yang beriman *hudan lil muttaqīn*.<sup>1</sup> Karena Al-Qur'an sebagai petunjuk, maka munculah upaya-upaya untuk memahami Al-Qur'an. Inilah yang disebut dengan tafsir, yaitu mengeluarkan makna Al-Qur'an sesuai kadar kemampuan manusia.<sup>2</sup> Setelah itu, muncul pula beragam metode memahami Al-Qur'an; seperti misalnya memahami Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*al-Qur'ān bil al-Qur'ān*), memahami Al-Qur'an dengan riwayat (*bil ma'thūr*), memahami Al-Qur'an dengan akal (*bil ijtihād*), memahami Al-Qur'an dengan penyingkapan (*bil ishārī*) dan memahami Al-Qur'an dengan ilmu ekperimental (*bil al-'ilm*).<sup>3</sup>

Di antara penafsiran yang dianggap lebih mendalam dengan mencoba menemukan makna esoterik dari ayat-ayat Al-Qur'an adalah tafsir *ishārī*. Tafsir *ishārī* berangkat dari asumsi dasar bahwa Al-Qur'an memiliki levelitas makna dan memiliki aspek zahir dan batin. Asumsi ini diperoleh dari berbagai kesimpulan, yaitu rasional, tekstual maupun irfan.

Secara rasional, Al-Qur'an diperuntukan bagi semua orang di setiap waktu dan tempat. Hal ini meniscayakan makna Al-Qur'an harus relevan pada setiap waktu dan tempat (*sālīh likulli zamān wa makān*). Sebagaimana diketahui, lahiriah ayat dan hukum yang ada tidak secara langsung merespon masalah-masalah yang belum terungkap pada masa Al-Qur'an turun. Oleh karena itu, hal ini mengharuskan sebagian dari pengetahuan dan hukum tersebut tersimpan pada batin ayat-ayat Al-Qur'an. Batin ayat Al-Qur'an inilah yang diharapkan akan tersingkap

---

<sup>1</sup> QS. Al-Baqarah [2]:2

<sup>2</sup> Muḥammad 'Abdul 'Azīm al-Zarqānī selanjutnya ditulis al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), Jilid 2, 6.

<sup>3</sup> Muhammad Ali al-Riḍā'ī al-Isfahānī ditulis al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011) cet-3, 26.

seiring dengan berjalannya waktu dan perkembangan pemikiran manusia.<sup>4</sup>

Dalam tradisi irfan, Al-Qur'an memiliki gradasi wujud, mulai dari gradasi tertinggi yaitu *wāḥidiyyah* sampai pada gradasi terendah yaitu wujud *lafzī* (tulisan). Setiap wujud di bawahnya adalah bayangan bagi wujud di atasnya. Sebaliknya, wujud di atasnya adalah hakikat bagi wujud di bawahnya. Wujud tertinggi dari Al-Qur'an adalah pada maqam *wāḥidiyyah*, dan wujud terendah Al-Qur'an adalah pada maqam lafaz (kata).<sup>5</sup>

Dalam tradisi teks, begitu banyak riwayat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki levelitas makna. Di antaranya hadis yang datang dari Imam Ja'far Shadiq yang bersambung pada Imam Husein bin Ali bin Abi Thalib "Kitab Allah (Al-Qur'an) memiliki empat level makna, *al-'ibārah*, *al-'ishārah*, *al-laṭā'if* dan *al-ḥaqā'iq*. *al-'Ibarāh* diperuntukan untuk kalangan umum (*'awwām*), *al-'ishārah* untuk orang khusus, *laṭā'if* untuk para wali Allah, dan *ḥaqā'iq* untuk para Nabi as."<sup>6</sup>

Jalaluddin al-Suyūṭī dan Najmuddin al-Kubra mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin 'Auf yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, "Dikabarkan dari Abdurahman bin 'Auf, Rasulullah saw bersabda bahwa Al-Qur'an berada di bawah 'Arsy. Ia memiliki aspek zahir dan batin yang akan menjadi *hujjah* bagi para hambanya."<sup>7</sup>

al-Sullamī mengutip ucapan Imam Ali bin Abi Thalib yaitu :

---

<sup>4</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2018), 29.

<sup>5</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 206.

<sup>6</sup> Abu Abdurrahman Ibn al-Husain Musa al-Azadī al-Sullamī ditulis al-Sullamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* ditahqiq oleh Sayyid 'Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2001), Jilid 1, 22; Lihat juga al-Sulṭān Muhammad Kanābādī ditulis Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, (Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408 H), Jilid 1, 13; Lihat juga Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-'Immah al-Aṭḥār*, (Beirut: Dār Iḥya al-Tutāth al-'Arabī, 1983), Jilid 75, 278.

<sup>7</sup> Jalaluddin al-Suyūṭī ditulis Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*, (Qum : Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi an-Najafī, 1400 H), Jilid 6, 65; lihat juga : Ahmad Farīd al-Mazīdī, *Muqaddimah Ta'wīlāt an-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2009), Jilid 1, 20.

Tidaklah pada ayat Al-Qur'an itu kecuali dia memiliki empat level makna; zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*. Zahirnya adalah *tilawāh* (bacaan), batinnya adalah pemahaman (*fahmuh*), *ḥad*-nya adalah '*ibārah* dan *ishārah* serta hukum halal dan haram, dan *maṭla'*-nya adalah maksud dari Al-Qur'an...<sup>8</sup>

Begitupun Najmuddin al-Kubra mengutip sebuah hadis dari Rasul saw yaitu: "Setiap ayat Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, setiap hurufnya memiliki *ḥad* dan setiap *ḥad* meiliki *maṭla'*."<sup>9</sup>

Terkait makna batin, para peneliti Al-Qur'an berbeda pendapat. Pendapat mereka dapat diklasifikasikan ke dalam dua macam, yaitu : (1) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai makna konseptual (*al-ma'ārif al-mafhūmī*) dan (2) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai realitas eksternal (*al-wujūd al-misdaqī/al-khārijī*). Para pendukung pendapat makna konseptual, seperti misalnya Sahl Tustarī, Hadi Ma'rifat dan al-Ṭusi. Sedangkan pendukung pendapat realitas eksternal seperti al-Ghazali, Ṭabaṭabā'ī dan Mullā Ṣadrā.<sup>10</sup>

Sahl Tustarī berkata dalam tafsirnya:

Tidaklah pada suatu ayat Al-Qur'an kecuali dia memiliki empat level makna, zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*. Zahirnya adalah tilawahnya, batinnya adalah pemahaman terhadapnya, *ḥad*-nya adalah hukum halal dan haram, serta *maṭla'*-nya adalah hati yang menerima pemahaman dari maksud ayat melalui pancaran dari Allah swt.<sup>11</sup>

Sedangkan Mullā Ṣadrā, dengan basis pendekatan ontologis terkait manusia, alam dan Al-Qur'an, dia berkata bahwa ketiganya memiliki kesesuaian (*taṭbīq*) satu sama lain. Sehingga ayat Al-Qur'an bisa dilihat realitasnya pada manusia dan alam (realitas eksternal). Pandangan Mullā Ṣadrā ini dipengaruhi oleh pemikiran Ibn 'Arabi dan Sayyid Haydar Amuli.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Jilid 1, 22.

<sup>9</sup> Ahmad Farīd al-Mazīdī, *Muqaddimah Ta'wīlāt an-Najmiyyah*, Jilid 1, 19.

<sup>10</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 218.

<sup>11</sup> Sahl Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* ditahqiq oleh Ṭaha Abdurrauf Sa'd dan Hasan Muhammad 'Ali, (tt: Dār al-Ḥarm Litturāth, 2004), 76.

<sup>12</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 221; Lihat juga : Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khūdam* ditahqiq oleh Sayyid Muhsin al-

Lalu bagaimana untuk menuju makna batin tersebut? Bagi mereka yang meyakini makna batin sebagai makna konseptual, maka analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju makna batin Al-Qur'an. Sedangkan mereka yang memaknai makna batin sebagai realitas eksternal, maka cara untuk menempuh makna batin yaitu dengan *mukāshafah* atau *mujāhadah* dalam istilah al-Ghazālī,<sup>13</sup> *tahārah al-qalb* (penyucian hati) dalam istilah Ṭabaṭabā'ī serta *tajarrud* dari pakaian *insāniyah* dalam istilah Mullā Ṣadrā.<sup>14</sup> Perbedaan penyebutan itu tidaklah memiliki masalah, karena pada intinya semua merujuk pada satu realitas yang sama. Inilah yang disebut dengan takwil. Yaitu mengungkap makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an (*al-ma'nā al-thanawī*).<sup>15</sup> Takwil ini pun sebagai basis dari tafsir *ishārī*.

Dalam perjalanannya, tafsir *ishārī* tidak diterima begitu saja. Sikap para pakar tafsir terhadap tafsir *ishārī* dapat dibagi menjadi tiga klasifikasi, mereka yang mendukung secara mutlak, menolak secara mutlak dan menerima dengan perincian.<sup>16</sup> Para pendukung secara mutlak seperti misalnya Imam Khomeini, al-Ghazālī, at-Taftāzānī, Ibn 'Aṭṭa dan Ḥasan Abbās Zakīy. Sikap menolak secara mutlak seperti misalnya dilakukan oleh Suyūṭī, al-Zarkashī, Ibnu Taimiyah, al-Zanjānī dan lain sebagainya. Sedangkan yang menerima dengan perincian seperti Ṭabaṭabā'ī, Hadi Ma'rifat dan al-Dhahābī.<sup>17</sup>

Al-Taftāzānī mengatakan ada isyarat-isyarat tersembunyi di balik makna zahir. Isyarat itu hanya mampu disingkap oleh para pesuluk.<sup>18</sup>

Mūsawī al-Tabrīzī, (Teherān: Muassasah at-Ṭabā'ah wa an-Nashr Fī Wizārah al-Irshād al-Islāmī, 1422 H), Jilid 1, 250 dan J 2, 30-32.

<sup>13</sup> Abū Ḥamid Muhammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Arabī, tt), Jilid 1, 171.

<sup>14</sup> Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn dikenal Mulla sadra, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* ditahqiq oleh Muhammad al-Khawājawī, (Qom: Manshūrāt Baidār, 1408H), Jilid 18, 84.

<sup>15</sup> Muhammad Fākir al-Mibadī, *Qawā'id al-Tafsīr Ladā ash-Shī'ah wa as-Sunnah*, (Teheran: Markaz at-Taḥqīqāt wa ad-Dirāsah al-'Alamiyyah, 2007), 25; Lihat juga Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 230.

<sup>16</sup> Al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 263.

<sup>17</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 166.

<sup>18</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 265; Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār an-Nafāis, 1986), 215.

Adapaun Ḥasan Abbās Zakīy berpendapat bahwa para sufi menjadikan makna zahir sebagai fondasi dari makna batin, dan jika berhenti pada lahiriah teks, maka itu akan membatasi *kalam* Allah yang tidak terbatas.<sup>19</sup> Sedangkan Imam Khomeini makna batin merupakan sebuah konsekuensi dari sebuah teks yang ia sebut sebagai *lawāzīm al-kalām*.<sup>20</sup>

Berbeda dengan para pendukung tafsir *ishārī*, sebagian pakar tafsir malah menolak tafsir *ishārī* dengan sangat gencar. Penolakan mereka dapat dirangkum ke dalam lima poin, yaitu (1) tafsir *ishārī* tidak bertumpu pada premis-premis ilmiah dan rasional, melainkan pada *kashf* yang bersifat personal, (2) *kashf* tidak bisa dikomunikasikan/dijadikan argumentasi kepada orang lain, (3) tafsir *ishārī* tidak sesuai dengan spirit ajaran Islam, bahkan dikategorikan sebagai tafsir *bil ra'yī*, (4) metode tafsir simbolik (*al-ramzī*) keluar dari batas-batas tafsir dan perolehan makna serta maksud Al-Qur'an, takwilnya pun tidak berlandaskan pada wahyu dan syariat serta tidak merujuk referen (*maṣādīq*) yang valid, dan (5) tafsir *ishārī* berlandaskan pemikiran filsafat Yunani seperti Plato dan Pythagoras.<sup>21</sup>

Penolakan di atas berkisar pada fondasi tafsir *ishārī*. Penolakan ini muncul karena perbedaan asumsi dasar terkait Al-Qur'an sebagai objek ilmu tafsir dan perolehan pengetahuan penafsiran. Dalam tradisi ilmu tafsir, poin pertama berkaitan dengan fondasi ontologis tafsir, yaitu bagaimana memandang asumsi dasar Al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dari alasan penolak yang menyatakan bahwa tafsir *ishārī* menarik makna yang begitu jauh dari makna zahirnya. Artinya, seolah tidak ada relasi antara makna dan ayat Al-Qur'an. Sedangkan poin kedua berkaitan dengan epistemologi tafsir. Hal ini dapat dilihat dari

---

<sup>19</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 264.

<sup>20</sup> Muhammad Reza Ursyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), 8-9.

<sup>21</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 290-291; Lihat juga Kerwanto, "Epistemologi Tafsir Mulla Sadra", *dalam* Jurnal Theologia, Vol. 30 No. 1, 2019, 25; Lihat juga Cipta Bakti Gama, "Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an", *dalam* Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an, Vo. 1 No. 2, 2016, 122-123.

alasan penolakan tafsir *ishārī* terkait *kashf* yang menjadi sumber pengetahuan utama terkait tafsir *ishārī*.

al-Zanjānī mengategorikan tafsir *ishārī* ke dalam tiga kategori, (1) *al-tafsīr ar-ramzī* (simbolik) seperti karya al-Kāshānī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. (2) *al-Tafsīr al-ishārī*, dan (3) *al-Tafsīr al-shuhūdī*. Ketiganya dikategorikan sebagai *tafsīr bil ra’yī* yang tertolak.<sup>22</sup>

Alasan lain dari para penolak tafsir *ishārī* yaitu berkaitan dengan sumber penafsiran. Menurut mereka, para sufi menafsirkan Al-Qur’an dengan berpegang pada pemikiran filsafat Yunani seperti Phytagoras dan Plato yang berpijak pada metafisika.<sup>23</sup> Mereka menemukan kesamaan antara ayat Al-Qur’an yang memiliki aspek batin (*warā’ al-zāhir*) dengan metafisika yang berbicara terkait hal di luar fisik.<sup>24</sup> Dengan kontruksi metafisika inilah mereka mendekati Al-Qur’an.

Menurut Zarkashī, sebagaimana dikutip Zarqānī, menyebut tafsiran para sufi bukanlah tafsir.<sup>25</sup> Bahkan Ibn Ṣalah berkata siapa saja yang meyakini tafsir al-Sullamī sebagai kitab tafsir, maka dia telah terjatuh dalam kekafiran. Tidak ada satu kata pun di dalam tafsirannya yang termasuk tafsir.<sup>26</sup> Begitupun dengan Suyūṭī, Ia menilai bahwa kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* adalah kitab tafsir yang *ghair maḥmūd* (tercela).<sup>27</sup> Begitupun al-Dhahābī mengatakan kitab ini adalah penyimpangan (*taḥrīf*) makna Al-Qur’an. Senada dengan al-Dhahābī adalah Abu Ḥasan al-Wāḥidī,<sup>28</sup> Ibnu Taimiyah, dan Usman al-Dhahābī.<sup>29</sup>

Kitab *Ta’wīlāt al-Kāshānī* yang dikenal dengan *Tafsīr Ibn ‘Arabī* yang dinisbatkan kepada Ibn ‘Arabī adalah contoh *tafsīr al-isyāri ar-ramzi* yang menyeleweng dan mengambil makna yang begitu jauh dari maksud dan tujuan Al-Qur’an dengan menjadikan doktrin-doktrin

---

<sup>22</sup> al-Riḍā’ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 266-268.

<sup>23</sup> Khālid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 237.

<sup>24</sup> Khālid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, 238.

<sup>25</sup> al-Riḍā’ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 66.

<sup>26</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 2, 66.

<sup>27</sup> Muhammad ‘Imrān, *Muqaddimah Ḥaqāiq al-Tafsīr*, Jilid 1, 11.

<sup>28</sup> Muhammad ‘Imrān, *Muqaddimah Ḥaqāiq al-Tafsīr*, Jilid 1, 11.

<sup>29</sup> Hadi Ma’rifat, *al-Tamhīd Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 2, 965.

filosofat sebagai basis penafsirannya. Tidak hanya itu, Kāshāni menjadikan pemikiran Ibn ‘Arabi –yaitu *waḥdah al-wujūd*, sebagai fondasi penafsiran ayat Al-Qur’an dan ini jelas tertolak.<sup>30</sup>

Sebagai contoh produk tafsir yang seolah tidak ada relasi dengan referennya, yaitu penafsiran Kāshāni terkait surah al-Muzammil [52] : 8-9. Kāshāni menafsirkan :

*Tuhan timur dan barat* yaitu nampak cahaya-Nya pada dirimu maka terbitlah dari ufuk wujudmu dengan penciptaanmu. Kata *al-maghrib* berarti tersembunyi wujudmu dan nampak cahaya-Nya dalam dirimu, lalu terhiblah karena mu. *Tiada Tuhan* dalam wujud *kecuali Dia*, artinya tiada sesuatu pun dalam wujud yang disembah selain-Nya...<sup>31</sup>

Pengaruh konsep *waḥdah al-wujūd* sangat nampak dalam penafsiran di atas. Hal inilah yang menjadi keberatan para penolak tafsir *ishārī*. Keberatan lain yang disampaikan dari para penolak adalah begitu jauh atau loncatan penafsiran para sufi. Misalnya, penafsiran al-Kāshāni terhadap kata *al-mashriq* (Timur) dan *al-maghrib* (Barat). Dalam tafsir eksoterik seperti Ṣuyūṭi dengan menukil Ikrimah, dia menafsirkan kedua kata tersebut dengan tanda waktu siang dan malam.<sup>32</sup> Artinya, Suyūṭi menafsirkannya dua term di atas dengan arah Timur dan Barat. Begitupun apa yang dilakukan oleh Ibn Kathīr, dia menafsirkannya dengan arah Timur dan Barat.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 239-240.

<sup>31</sup> Muḥyiddin Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī* ditahqiq oleh ‘Abd al-Wārith Muhammad ‘Ali, (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1422 H), Jilid 2, 382. Tafsir ini disebut juga *Ta’wilāt al-Kāshānī*.

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ أَي: الَّذِي ظَهَرَ عَلَيْكَ نَوْرَهُ فَطَلَعَ مِنْ أَفْقٍ وَجُودِكَ بِإِيجَادِكَ، وَ الْمَغْرِبِ الَّذِي اخْتَفَى بِوُجُودِكَ وَ غَرَبَ نَوْرَهُ فِيكَ وَ احْتَجَبَ بِكَ لَا إِلَهَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ أَي: لَا شَيْءَ فِي الْوُجُودِ يَعْجِدُ غَيْرَهُ، هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ، وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا أَي: انْسَلْخْ عَنْ فِعْلِكَ وَ تَدْبِيرِكَ بِرُؤْيَا جَمِيعِ الْأَفْعَالِ مِنْهُ فَيَكُونُ أَمْرَكَ مَوْكُولًا إِلَيْهِ يَدْبِرُ أَمْرَكَ وَ يَفْعَلُ بِكَ مَا يَشَاءُ فَكُنْتَ مَتَوَكِّلًا.

<sup>32</sup> al-Suyūṭī, *ad-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma’thūr*, Jilid 6, 279.

وَ أَخْرَجَ عَبْدُ بَنِ حَمِيدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قَالَ وَجْهَ اللَّيْلِ وَ وَجْهَ النَّهَارِ

<sup>33</sup> Ismā‘īl Ibn ‘Amr Ibn Kathīr ditulis Ibn Kathīr , *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* ditahqiq oleh Muhammad Husain Syamsuddin, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1419), Jilid 8, 266.

Maka kita harus bertanya kepada Kāshāni, apa asumsi dasarnya menafsirkan *al-mashriq* dan *al-maghrib* dengan muncul dan terbenamnya wujud? Adakah relasi antara *al-masyriq* dan *al-maghrib* yang makna aslinya adalah Timur dan Barat sebagai petanda waktu siang dan malam dengan ditandai terbit dan terbenamnya matahari dengan nampak dan terhibabnya wujud?

Tidak hanya itu, masalah sama juga muncul ketika Kāshāni mentakwilkan Yusuf. Dia mentakwilkan Yusuf dengan *al-qalb* (hati) yang sudah disiapkan untuk menerima puncak kebaikan (*ghāyah al-husn*), yang begitu dicintai (*al-maḥbūb*) oleh Ya'qub yang ditakwil sebagai *al-'aql*, dan didengki (*al-maḥsūd*) oleh saudara-saudaranya yang ditakwil dengan lima panca indra baik yang zahir dan batin, *ghadab* yaitu anak dari jiwa yang lupa akan Tuhanya.<sup>34</sup>

Bukan hanya Kāshāni yang menakwilkan Yusuf, Najmuddīn al-Kubra pun mentakwilkan Yusuf. Dia menakwilkan kisah Yusuf dengan *aḥwāl* yang terjadi pada seorang pesuluk dalam perjalanannya kembali dan sampai pada Tuhan (*rujū' wa wuṣūl ilaih*). Najmuddīn menakwilkan Yusuf dengan *al-qalb*, Ya'qub sebagai *al-rūḥ* dan saudaranya ditakwilkan sebagai panca indra (*al-ḥawwās al-khams*) dan bintang yang bersujud ditakwil dengan enam potensi (*al-qaww al-sittah*).<sup>35</sup>

Pertanyaannya sama, apa asumsi dasar al-Kāshāni dan Najmuddīn al-Kubra mentakwilkan Yusuf – sebagai ayat *afāqī* dan *qur'āni* dalam istilah Haydar Amuli, dengan *al-qalb* – sebagai ayat *anfusi*? Begitupun dengan Ya'qub yang ditakwilkan dengan *al-'aql* oleh al-Kāshāni dan *al-rūḥ* oleh Najmuddīn al-Kubra serta saudara

---

و قوله تعالى: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا أَي هُوَ الْمَالِكُ الْمُتَصَرِّفُ فِي الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

<sup>34</sup> Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 316.

و ذلك أن مثل يوسف مثل القلب المستعد الذي هو في غاية الحسن، المحبوب، الموموق إلى أبيه يعقوب العقل، المحسود من إخوته من العلات، أي: الحواس الخمس الظاهرة و الخمس الباطنة و الغضب و الشهوة بنى النفس إلا الذاكرة

<sup>35</sup> Najmuddīn al-Kubā dan 'Alā ad-Daulah al-Simnānī, *at-Ta'wīlāt a:- Najmiyah* ditahqiq oleh Ahmad Farīd al-Mazīdī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2009), Jilid 3, 307-309.

Yusuf yang ditakwil dengan lima panca indra (*al-ḥawwās al-khams*). Di saat banyak penafsir eksoterik seperti Suyūṭī menafsirkan Yusuf dengan salah seorang Nabi keturunan nabi Ya'qub, yaitu Yusuf Ibn Ya'qub Ibn Ishaq Ibn Ibrahim. Begitupun dengan Ya'qub dan saudara Yusuf dimaknai dengan person-person tertentu.<sup>36</sup> Penafsiran seperti inipun dilakukan oleh Ibn Kathīr dalam tafsirnya. Dia menafsirkan Yusuf, Ya'qub dan saudaranya merujuk pada person-person tertentu.<sup>37</sup>

Di antara penafsiran Sullamī dalam *Haqāiq al-Tafsīr* – kitab tafsir yang banyak dikomentari sinis sebagaimana halnya dengan *Tafsīr Ibn 'Arabī*, yang begitu jauh dari lahiriah ayat, misalnya adalah tafsiran surah Fusilat [41]:10. Sullamī dengan mungutip al-Qāsim yang menakwil *al-rawāsiy* (gunung-gungung) dengan para wali (*auliyā'*) yang mereka memiliki kemuliaan di atas makhluk disebabkan keistimewaan yang mereka miliki. *Min fauqihā* (di atasnya) ditakwil dengan mereka yang maqamnya lebih tinggi dan paling mulia di atas maqam umumnya para wali yaitu wali kutub yang dengannya tegak semua wali.<sup>38</sup> Lebih lanjut Sullamī dengan mengutip Ibn 'Athā' menafsirkan ayat *Kami menghiasi langit dunia (al-samā' al-dunyā) dengan bintang-bintang (maṣābīḥ)*<sup>39</sup> dengan Kami menghiasi hati-hati (*qulūb*) para 'arif dengan cahaya pengetahuan (*anwār al-ma'rifah*) dan Kami menjadikan *maṣābīḥ* bagi mereka yang ditakwil sebagai hidayah dan pancaran ketauhidan.<sup>40</sup>

Pertanyaannya sama sebagaimana yang diajukan kepada Kāshānī dan Najmuddīn al-Kubra. Apa asumsi dasar Sullamī sehingga dia menafsirkan *rawāsiy* dengan para wali/'arif? Begitupun dengan tafsiran selanjutnya, antara *as-samā'* dengan *qalb*? Atau pertanyaannya diganti dengan apa relasi antara *rawāsiy* (ayat *qur'ānī*) dengan para wali (ayat *afāqī*), langit (ayat Qur'ānī dan *afāqī*) dan hati (ayat *anfusī*)?

<sup>36</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 3, 4.

أخرج أحمد و البخاري عن ابن عمر رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الكريم ابن الكريم  
الكريم ابن يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة و السلام

<sup>37</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 4, 353.

<sup>38</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Jilid 2, 216.

<sup>39</sup> Fushilat [41]:12

<sup>40</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Jilid 2, 216.

Dari uraian di atas, penolakan-penolakan terhadap tafsir *ishārī* sangatlah jelas. Alasan mereka jelas, bukan hanya sumber penafsiran mereka – yaitu *mukashāfah*, filsafat Yunani dan teori *waḥdah al-wujūd*, tetapi hasilnya pun mengalami lompatan sangat jauh dari makna zahir. Sehingga dengan dasar ini, tafsir *ishārī* dipermasalahkan bahkan ditolak. Para penolak menganggap para manafsirkan ayat Al-Qur’an dengan sesuatu yang tidak memiliki relasi sama sekali.

Apa yang menjadi perdebatan di atas pada intinya karena masih kaburnya persepsi terkait asumsi dasar (baik ontologis, metodologis dan episemologi tafsir *ishārī*). Sehingga diperlukan deskripsi mendalam terkait fondasi ontologis dan epistemologis tafsir *ishārī*.<sup>41</sup> Hal ini pun yang menjadi kritik Haydar Amuli kepada pendahulunya, Kāshāni dan Najmuddīn al-Kubra.<sup>42</sup> Akan tetapi dalam penelitian ini masalah akan dibatasi, yaitu terkait fondasi ontologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Hal ini karena tidak mungkin membahas semua masalah dalam satu penelitian. Penelitian ini mencoba menganalisa terkait asumsi dasar dari tafsir *ishārī*, sehingga akan nampak relasi antara ayat Al-Qur’an dan maknanya yang dianggap oleh sebagian tidak memiliki relasi.

Dilatarbelakangi itu semua, Sayyid Haydar Amuli menjelaskan dalam muqaddimah tafsirnya terkait fondasi ontologis dan epistemologis tafsir *ishārī*. Bahkan ia mendeskripsikan panjang lebar terkait relasi antara apa yang ada pada Al-Qur’an (ayat *qur’ānī*), alam (*afāqī*) dan manusia (*anfusī*) secara detail untuk mengisi apa yang ditinggalkan para pendahulunya.<sup>43</sup> Menurutnya, ada relasi erat atau kesesuaian (*tatabbuq*) antara ketiganya. Sehingga ketiganya adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan karena ketiganya memiliki kesesuaian, di tempat lain dia menyebutkan ketiganya adalah *mazhar*

---

<sup>41</sup> Kerwanto, “Epistemologi Tafsir Mullā Ṣadrā”, dalam Jurnal Theologia Vol. 30 No. 1, 2019, 25.

<sup>42</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A’zam*, Jilid 1, 202.  
و الشيخ الكامل نجم الدين الرازي، و كمال الدين عبد الرزاق رحمة الله عليهما، قد غفلا عن ضبط هذه المعاني، و تمهيد هذه المباني، و حيث ما حصل لهما هذه السعادة العظمى و الدرجة الشريعة الكاملة العليا، و كان الحق تعالى قد اذخرها «9» لأجلي، و أودعها خزائن سرّي، فها أنا أبرزتها على الوجه المذكور، و جعلتها متقدمة على الكل لاحتياج الكل إليها، و دوران الكل عليها.

<sup>43</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A’zam*, Jilid 1, 206.

*ilahi* (lokus penampakan Ilahi).<sup>44</sup> Segingga takwil yang digagas oleh Haydar Amuli adalah takwil dalam arti *tatbiq* ayat *qur'ānī* dengan *afāqī* dan *anfusī*. Konsep ini khas dari Haydar Amuli.<sup>45</sup>

Haydar Amuli merumuskan fondasi ontologis takwil sebagai basis tafsir *ishārī* dan respon atas penolakan takwil seperti yang terjadi pada Abdurrazak al-Kāshānī dan Najmuddīn al-Kubra. Dalam pemikiran Haydar Amuli, alam, manusia dan Al-Qur'an memiliki kesesuaian. Ketiganya saling terhubung satu sama lain, dan ketiga memiliki relasi satu sama lain.

Menurut Sayyid Haydar Amuli, kitab Allah tidak terbatas hanya pada Al-Qur'an, Injil, Taurat atau kitab yang bersumber dari langit saja. Begitupun ayat, kalimat, kata dan huruf bukan terbatas pada tulisan kitab yang bersumber dari langit saja. Menurutnya, kitab, ayat, kalimat, kata dan huruf dimiliki oleh alam. Dalam istilah Sayyid Haydar Amuli adalah *al-afāqī*. Begitupun manusia, dalam pandangan Sayyid Haydar Amuli bahwa dia memiliki kitab, ayat, kalimat, kata dan huruf. Dalam istilah Sayyid Haydar Amuli disebut *al-anfusī*. Di tempat lain, Sayyid Haydar memberikan istilah alam dengan *al-kitāb al-kabīr al-ilāhī* dan manusia diistilahkan dengan *al-kitāb al-sagīr al-ilāhī*. Sedangkan Al-Qur'an, diposisikan oleh Sayyid Haydar Amuli sebagai kitab yang menghipun keduanya (*al-jāmi' bainahimā*).<sup>46</sup>

Sebagai contoh misalnya dari sisi huruf, dalam perspektif Sayyid Haydar Amuli yang dimaksud dengan huruf alam (*al-afāqī*) adalah entitas sederhana (*al-ḥaqāiq al-baṣīṭah*) pada *al-a'yan al-thābitah* yang berada pada ilmu Allah yang bersifat azali dan abadi serta sebelum terbentuk menjadi kata dan kalimat.<sup>47</sup> Kontruksi seperti ini diterapkan oleh Sayyid Haydar Amuli dalam penafsirannya. Seperti misalnya kita temukan dalam tafsiran surah al-Fatihah [1]:1. Dalam konteks ini, Sayyid Haydar mengatakan bahwa huruf yang terdapat pada ayat ini berjumlah sembilan belas, huruf itu menunjukkan pada sembilan belas

---

<sup>44</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 206.

الأفاق و القرآن كلاهما مظهران لأسمائه و صفاته و أفعاله تعالى

<sup>45</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 15.

<sup>46</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 15.

<sup>47</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 352.

tingkatan alam.<sup>48</sup> Penafsiran ini muncul sebagai bentuk *tatbīq* ayat Qurani terhadap ayat *afāqī*. Hal ini karena paradigma ontologis yang dimiliki oleh Sayyid Haydar yang meyakini adanya kesesuaian pada alam.

Oleh karena itu, penelitian ini akan mengeksplorasi fondasi ontologis tafsir *ishārī* dalam perspektif Sayyid Haydar Amuli. Setidaknya ada tiga alasan fundamental pemilihan Haydar Amuli yaitu; *pertama*, dalam muqaddimah Haydar Amuli akan menghadirkan tafsir zahir dan batin dari ayat Al-Qur'an, dan ini adalah kontruksi yang baik menurut pakar tafsir. Hal ini menjadi keunggulan dari takwil Haydar Amuli sendiri. Karena dengan rumusan seperti itu pembaca akan mampu membedakan mana makna lahir dan mana makna batin. *Kedua*, tafsir Haydar Amuli adalah tafsir *ishārī* periode awal dari kalangan Syiah yang mensintesis antara *burhān* (filsafat), irfan dan kalam Syiah. Dalam rumusan al-Riḍā'ī ini adalah tafsir terbaik, yaitu menggabungkan beberapa sumber (eklektik). *Ketiga*, Haydar Amuli menulis panjang lebar terkait fondasi ontologis tafsir *ishārī* yaitu terkait kesesuaian pada Al-Qur'an, alam dan manusia. Hipotesa peneliti, formulasi ini akan menjawab masalah yang disajikan.

## B. Identifikasi Masalah

Dari uraian di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah yang muncul berkaitan dengan epistemologi tafsir Haydar Amuli, di antaranya adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana fondasi tafsir *ishārī*?
2. Bagaimana fondasi ontologis tafsir *ishārī*?
3. Bagaimana fondasi epistemologis tafsir *ishārī*?
4. Bagaimana menyelesaikan produk takwil para sufi yang kadang begitu jauh bahkan seolah tidak ada relasi antar ayat Al-Qur'an dengan referen (*misdaq*) dari takwil itu sendiri?
5. Apa relasi ayat quranī dengan referennya (ayat *afāqī* dan *anfuṣī*)?

## C. Batasan Masalah

---

<sup>48</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam*, Jilid 2, 435.

Dari uraian identifikasi masalah, sulit untuk menjawab semua masalah yang muncul dalam sebuah penelitian. Karena dalam sebuah penelitian harus ada fokus masalah yang dibatasi. Dalam penelitian ini, peneliti membatasi masalah pada pertanyaan “Bagaimana fondasi ontologis tafsir *ishārī* menurut Haydar Amuli?”

#### **D. Rumusan Masalah**

Dari latar belakang, identifikasi masalah dan batasan masalah di atas, maka perlu dirumuskan rumusan masalah yang hendak diteliti dalam penelitian ini. Hal ini dianggap perlu agar supaya penelitian ini fokus, terarah dan tidak simpang siur. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana fondasi ontologis tafsir *ishārī* menurut Haydar Amuli?
2. Bagaimana fondasi ontologis tersebut dapat menyelesaikan masalah tafsir *ishārī* yang dianggap tidak memiliki relasi antara ayat dan referennya?

#### **E. Tujuan Penelitian**

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjawab rumusan masalah yang telah dituliskan, yaitu :

1. Mendeskripsikan dan menganalisa fondasi ontologis tafsir *ishārī* perspektif Haydar Amuli.
2. Mendeskripsikan dan menganalisa relasi antara ayat dan referennya.

#### **F. Manfaat Penelitian**

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. **Manfaat teoritis**; penelitian ini diharapkan menjadi solusi penolakan tafsir *ishārī*. Yaitu bahwa tafsir *ishārī* bisa diterima sebagai salah satu jenis tafsir muktabar. Tidak hanya itu, penelitian ini pun diharapkan memberikan sumbangsih terkait fondasi ontologis tafsir *ishārī* untuk melihat relasi antara ayat dan penafsiran.
2. **Manfaat praktis**; dalam ranah praktis diharapkan penelitian ini mampu memberikan sebuah prototipe tafsir *ishārī* yang baik. Yaitu tafsir *ishārī* yang memperhatikan aspek zahir dan batin serta meletakkan fondasi yang jelas.

## G. Kajian Pustaka

Memang tidak dipungkiri tulisan mengenai takwil begitu banyak ditulis. Mulai dari buku ber-*genre* ulumul quran hingga bercorak sufistik atau takwil dalam pandangan para sufi. Akan tetapi, penelitian ini berfokus pada fondasi ontologis tafsir *ishārī* yang digagas oleh Sayyid Haydar Amuli sebagai solusi atas problematika takwil.

Ada beberapa penelitian yang konsepnya sama dengan apa yang peneliti lakukan, yaitu sebagai berikut :

1. Tulisan yang berjudul *Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir Al-Qur'an* yang ditulis oleh Cipta Bakti Gama dan dimuat dalam Jurnal Tanzil. Tulisan ini mencoba menjawab penolakan terhadap tafsir *ishārī* yang dilakukan oleh mereka yang menolak sumber penafsirannya yaitu di antaranya tasawuf teoritis. Kesimpulan yang ditawarkan oleh tulisan ini yaitu: *Pertama*, tawasuf teoritis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir Al-Qur'an. *Kedua*, *shuhūd 'irfānī* yang merupakan basis utama tasawuf teoritis bisa diposisikan sebagai tafsir Al-Qur'an, dalam batas penyingkapan makna bukan penjelasannya. *Ketiga*, tasawuf teoritis bisa dijadikan indikator atau dalil dalam menentukan tafsir Al-Qur'an. *Keempat*, setiap proposisi yang hipotesis (*zannī*) dalam tafsir Al-Qur'an tidak boleh bertentangan dengan teori rasional *qath'i* tasawuf teoritis. *Kelima*, tafsir *ishārī* merupakan sebuah bentuk metode penafsiran partikular, yang dapat dikombinasikan dengan metode-metode tafsir lainnya, hingga membentuk tafsir eklektik dan holistik.<sup>49</sup>

Persamaan penelitian ini dengan penelitian Cipta adalah keduanya berusaha menjawab penolakan terhadap tafsir *ishārī* yang fondasinya adalah takwil oleh sebagian kalangan. Akan tetapi, titik

---

<sup>49</sup> Cipta Bakti Gama, "Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an," *dalam* Jurnal Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an, Jakarta, STFI Sadra, Vol. 1 No. 2, 2016, 121-141.

perbedaannya adalah jika penelitian Cipta ingin menjawab penolakan dari sisi epistemologis tafsir *ishārī*, sedangkan penelitian ini berfokus pada fondasi ontologis dari tafsir *ishārī*.

2. Sebuah jurnal yang ditulis oleh Kerwanto berjudul “Epistemologi Tafsir Mullā Ṣadra”. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa tafsir Mullā Ṣadra walaupun lahir dari tradisi Syiah, akan tetapi epistemologinya banyak kemiripan dengan tafsir ahlu sunnah terutama Syekh Akbar Ibn ‘Arabi. Hal ini karena Ṣadra banyak terpengaruh oleh Ibn ‘Arabi. Kerwanto pun mampu menjelaskan standar epistemologi tafsir *ishārī* yang bisa dijadikan dasar bagi peneliti tafsir *ishārī*.<sup>50</sup>

Kesamaan penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan Kerwanto adalah sama-sama berupaya mendeskripsikan fondasi, epistemologi serta metodologi tafsir *ishārī*. Akan tetapi, perbedaannya, Kerwanto meneliti epistemologi tafsir *ishārī* sedangkan penelitian ini berfokus pada fondasi ontologis yang digagas Haydar Amuli.

3. Sebuah skripsi yang ditulis oleh Umyatul Ulya berjudul “Epistemologi Tafsir *Ishārī*: Studi Analisis Terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī*”.<sup>51</sup> Kesimpulan dari penelitian ini (1) mengungkap perincian baru terkait tafsir *ishārī*, yaitu *mukāshafah* primer, sekunder dan gabungan. (2) Mengungkap metode baru dalam tafsir *ishārī*, yaitu penukilan, pemikiran pribadi dan metode gabungan. (3) Tafsir *Ḥaqāiq al-Tafsīr* valid dikatakan sebagai kitab tafsir walaupun banyak tokoh yang menolak dan mengecamnya.

Kesamaan penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan Ulya adalah sama-sama berupaya mendeskripsikan fondasi, epistemologi serta metodologi tafsir *ishārī*. Akan tetapi, perbedaannya, Ulya meneliti epistemologi tafsir *ishārī* sedangkan penelitian ini berfokus pada fondasi ontologisnya.

4. Sebuah disertasi berjudul “Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Al-Qur’an” yang ditulis oleh Kerwanto. Disertasi berhasil merumuskan sebuah teori baru

---

<sup>50</sup> Kerwanto, “Epistemologi Tafsir Mullā Ṣadrā”, dalam *Jurnal Theologia* Vol. 30 No. 1, 2019, 47.

<sup>51</sup> Umyatul Ulya, *Epistemologi Tafsir Ishārī: Studi Analisis Terhadap Ḥaqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī*, (Jakarta; Skripsi STFI Sadra, 2020), 77.

yaitu esoelektik. Esoelektik adalah sebuah teori dan pendekatan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (makna esoterik) dari ayat Al-Qur'an dengan menggunakan metode tafsir muktabar sehingga membentuk sebuah penafsiran yang komprehensif dan utuh.

Persamaan penelitian ini dengan penelitian Kerwanto yaitu kesamaan tema. Tema yang dimaksud adalah tema tafsir *ishārī*. Perbedaannya penelitian ini berfokus pada formulasi fondasi ontologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Artinya, penelitian ini lebih spesifik dalam wacana tafsir *ishārī*.<sup>52</sup>

## **H. Metodologi Penelitian**

### **1. Metode Penelitian**

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode deskriptif-analitis; Artinya, peneliti bertugas tidak hanya mendeskripsikan saja. Akan tetapi, peneliti juga harus melakukan analisa terhadap objek penelitian. Tidak hanya itu, peneliti juga melakukan elaborasi dengan sumber-sumber yang lain dalam rangka menjelaskan objek kajian. Hal ini tidak lain agar mampu menjawab permasalahan yang sudah disajikan.

### **2. Pendekatan Penelitian**

Pendekatan ialah penggunaan disiplin ilmu tertentu untuk menganalisa masalah. Dalam penelitian ini, pendekatan yang digunakan yaitu menggunakan dua pendekatan, yaitu *'irfān an-nazari* dan Ulumul Quran.

*Pertama*, tasawwuf teoritis (*'irfān al-nazārī*). Dalam penelitian ini amat penting dihadirkan, karena tidak mungkin akan memahami konsep alam, manusia dan Al-Qur'an yang disebut ayat *afāqī*, *anfusī* dan *qur'anī* oleh Sayyid Haydar Amulī yang menjadi basis takwilnya.

*Kedua*, *Ulumul Quran*. Penelitian inipun menggunakan pendekatan ulumul quran untuk melihat asumsi dasar terakit Al-Qur'an.

### **3. Jenis Penelitian**

Adapaun jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah prosedur peneltian yang menghasilkan

---

<sup>52</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoelektik*, 414.

data deskriptif berupa kata-kata, catatan yang berhubungan dengan makna, nilai serta pengertian. Model penelitian ini dalam pengamatannya terhadap data penelitian tidak dibatasi dan diisolasi dengan variabel, populasi, sample, serta hipotesis. Oleh karena itu metode kualitatif senantiasa memiliki sifat holistik, yaitu penafsiran terhadap data dalam hubungannya dengan berbagai aspek yang mungkin ada.<sup>53</sup>

#### 4. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini data dan sumber data terbagi menjadi dua bentuk, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah sumber data-data yang merupakan karya tokoh yang sedang dikaji. Sedangkan data sekunder adalah data-data yang merupakan hasil riset orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek ini yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis mengenai persoalan yang sedang dibahas.<sup>54</sup>

Sumber data primer digunakan pada penelitian ini adalah buku-buku dan karya-karya yang ditulis oleh Sayyid Haydar Amuli seperti: *Tafsīr Muḥīṭ al-A'zam Wa al-Baḥr al-Khudam Fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam*,<sup>55</sup> *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*,<sup>56</sup> dan *Naqd al-Nuqūd Fī Ma'rifah al-Wujūd (Jāmi' al-Asrār)*.<sup>57</sup>

Sedangkan sumber data sekunder, peneliti membagi beberapa bidang. Untuk kajian tafsir esoterik, peneliti menggunakan *Tafsīr Ibn 'Arabī*,<sup>58</sup> *Tafsīr Tustarī*,<sup>59</sup> *Haqāiq al-Tafsīr*,<sup>60</sup> *Laṭā'if al-Ishārāt*,<sup>61</sup> *Ta'wīlāt an-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*,<sup>62</sup>

---

<sup>53</sup> Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paramadina, 2015), 5.

<sup>54</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an*, 52.

<sup>55</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*.

<sup>56</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, (Teheran: *Qism ad-Dirāsāt al-'Irāniyyah*, 1393 H).

<sup>57</sup> Haydar Amuli, *Naqd al-Nuqūd Fī Ma'rifah al-Wujūd* dikenal dengan *Jāmi' al-Asrār*, (Teheran: al-Manshūrāt al-'Ilmiyyah wa al-Thaqāfiyyah Fī Wizārah al-Thaqāfah wa at-Ta'lim al-'Āfī, 1410 H).

<sup>58</sup> Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*.

<sup>59</sup> Sahl Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*.

<sup>60</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*.

<sup>61</sup> 'Abdul Karim Ibn Hawāzin al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Ishārāt* ditahqiq oleh Ibrāhīm al-Bisyūnī, (Mesir: al-Haiyah al-Miṣriyyah al-'Āmah Lilkitāb, tt).

*Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*,<sup>63</sup> dan lain-lain. Untuk tafsir eksoterik, peneliti menggunakan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*,<sup>64</sup> *Tafsīr ad-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*,<sup>65</sup> *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*,<sup>66</sup> dan lain-lain.

Untuk bidang ulumul Quran, peneliti menggunakan *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*,<sup>67</sup> *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*,<sup>68</sup> *Manāhil al-'Irfān*,<sup>69</sup> *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*,<sup>70</sup> dan lain-lain.

## 5. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data yang akan peneliti gunakan mencakup metode dokumentasi. Dokumentasi yang dimaksud adalah pencarian data yang bersumber dari buku-buku, surat kabar, jurnal, karya ilmiah dan lain sebagainya.<sup>71</sup> Dalam prosedurnya, mulanya peneliti akan mencari bahan-bahan penelitian yang berasal dari sumber-sumber primer. Selanjutnya, peneliti akan menambah khazanah penelitian dengan data yang didapatkan dari sumber-sumber sekunder yang tentunya yang relevan dengan penelitian ini.

### I. Sistematika Penelitian

Peneliti akan mencoba memberikan fokus arah dari penelitian ini. hal ini diperlukan agar pembaca memahami arah penelitian ini. Adapun arah penelitian ini adalah sebagai berikut :

BAB I: Pada bab ini peneliti mendiagnosa masalah yang peneliti kaji. Peneliti kemukakan terkait latarbelakang masalah yaitu terkait

---

<sup>62</sup> Najmuddīn al-Kubā dan 'Alā ad-Daulah al-Simnānī, *at-Ta'wīlāt an-Najmiyah* ditahqiq oleh Ahmad Farīd al-Mazīdi.

<sup>63</sup> Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

<sup>64</sup> Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.

<sup>65</sup> al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*.

<sup>66</sup> Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī ditulis al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412 H).

<sup>67</sup> al-Ṣuyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Jamī' al-Ḥuqūq Maḥfūz Linnāshir, 2008).

<sup>68</sup> Badruddīn Muhammad Ibn 'Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* ditahqiq oleh Abu al-Fadhl ad-Dimyāṭī, (Beirut: Jamī' al-Ḥuqūq Maḥfūz Linnāshir, 2006).

<sup>69</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

<sup>70</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

<sup>71</sup> Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 225.

penolakan terhadap tafsir *ishārī*. Peneliti sebutkan akar penolakan terhadap tafsir *ishārī* yaitu terlalu jauhnya ayat dengan *misdaq* yang ditakwilkan. Lalu peneliti jelaskan identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penelitian.

BAB II. Pada bab ini peneliti akan menjelaskan terkait fondasi tafsir *ishārī* yang meliputi fondasi ontologis dan fondasi epistemologis. Peneliti akan membuktikan pula bahwa masih minimnya penjelasan terkait fondasi tafsir *ishārī* terutama terkait fondasi ontologisnya.

BAB III. Pada bab ini peneliti akan menjelaskan terkait biografi singkat penulis tafsir dan identitas dari kitab *Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam wa al-Baḥr al-Kuḍam*. Di samping itu, peneliti akan menjelaskan teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* yang digagas oleh Haydar Amuli sebagai pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini.

BAB IV. Pada bab ini peneliti mengeksplor terkait masalah penafsiran yang seolah tidak ada relasi antara ayat dan referennya. Penafsiran itu telah peneliti sebutkan di latarbelakang masalah. Peneliti akan melihat masalah itu dengan pendekatan yang sudah disebutkan di BAB III.

BAB V. Pada bab ini peneliti akan memberikan kesimpulan dari masalah yang ada dan peneliti akan memberikan saran untuk peneliti selanjutnya yang berkaitan dengan penelitian ini.

## BAB II

### FONDASI TAFSIR *ISHĀRĪ*

#### A. Tafsir *Ishārī*: Definisi, Tipologi dan Diskursus

##### 1. Definisi Tafsir *Ishārī*

Jika tafsir dibagi berdasarkan sumbernya, maka dapat dikategorikan menjadi (1) tafsir yang sumbernya diterima yang mencakup tafsir *bil ma'thūr* yang sumbernya adalah riwayat, tafsir *bil ijtihādī* yang sumbernya adalah *'aql ijtihādī* (akal rasional), tafsir *'ilmī* yang sumbernya ilmu eksperimental dan tafsir *bil ishārī* yang sumbernya isyarat-isyarat dari alam gaib (*kashf*). (2) tafsir yang sumbernya tertolak yaitu tafsir *bil ra'yi* yang sumbernya adalah ra'yu (pemikiran tanpa dasar dan berasal dari kepentingan pribadi).<sup>72</sup>

Fokus masalah dalam penelitian ini yaitu terkait tafsir *ishārī*. Tafsir *ishārī* terdiri dari dua term kata, yaitu tafsir dan *ishārī/ishārah*. Tafsir didefinisikan sebagai upaya manusia untuk mengungkap makna dan maksud Al-Qur'an sejauh kadar kemampuannya (*'alā qadri 'uqūlihim*).<sup>73</sup> Sedangkan kata *ishārāh*, secara etimologi al-Muṣṭafawī mendefinisikannya sebagai memilih (*intikhāb*) atau mengeluarkan (*ikhrāj*) sesuatu dari beberapa hal baik berupa ucapan, perbuatan maupun pemikiran.<sup>74</sup> Makna seperti ini digunakan oleh Al-Qur'an pada surah Maryam [19]:29. Dalam konteks kisah Maryam, *ishārah* berarti Maryam memilih jawaban dengan mengembalikannya kepada anaknya, Isa as.<sup>75</sup>

Sedangkan *ishārah* dalam terminologi ilmu tafsir diartikan sebagai memanfaatkan sesuatu dari pernyataan selain dari konsekuensinya (*maudū'*). *Ishārah* pun terkadang bersifat indrawi (*ḥissiyah*) dan konseptual (*dihniyyah*), terkadang pula nampak dan tersembunyi (*khafīyyah*).<sup>76</sup> 'Abdurrahman al-'Ak mendefinisikan

---

<sup>72</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, hal 26.

<sup>73</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, 6.

<sup>74</sup> Ḥasan al-Muṣṭafawī ditulis al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur'ān*, (Teheran: Markaz Nashr Athār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420), Jilid 6, 180.

<sup>75</sup> "Maka maryam mengisyaratkan kepada anaknya (*ishārat ilaihi*).” Lihat Al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur'ān*, Jilid 6, hal 181.

<sup>76</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 261.

*ishārah* sebagai *al-īmā'* yang berarti makna tersembunyi (tidak terungkap secara langsung) yang terkandung dalam sebuah pernyataan. Dengan kata lain, *ishārah* diartikan sebagai *al-dalālah al-iltizāmiyyah* (makna tersirat/*mantūq* dalam istilah ulumul Quran)<sup>77</sup> dalam sebuah ungkapan.<sup>78</sup>

Sedangkan tafsir *ishārī*, para pakar memberikan beragam definisi terkaitnya. Di antaranya adalah al-Riḍā'ī yang mendefinisikannya dengan tafsir yang mengungkap isyarat-isyarat tersembunyi (*al-ishārāt al-khafīyyah*) pada ayat-ayat Al-Qur'an yang bertolak dari makna zahir ayat menuju makna batin.<sup>79</sup> al-Dhahābī mendefinisikan tafsir *ishārī* dengan membaginya ke dalam dua jenis, *al-ṣūfī al-naẓarī* dan *al-ṣūfī al-faiḍī/al-ishārī*. Tafsir *al-ṣūfī al-faiḍī* yaitu takwil aya-ayat Al-Qur'an yang berbeda dari makna zahir dengan isyarat-isyarat tersembunyi (*al-ishārāt al-khafīyyah*) yang nampak kepada pesuluk. Sedangkan tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī* yaitu tafsir yang dibangun di atas premis-premis ilmiah yang dihasilkan oleh pemikiran seorang sufi.<sup>80</sup>

Dari paparan di atas, Dhahābī membedakan antara tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī* dengan *al-ishārī al-faiḍī*. Ada dua perbedaan mendasar, yaitu (1) basis dari tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī* adalah premis-premis ilmiah yang dihasilkan dari pemikiran sufi, sedangkan basis tafsir *al-ishārī al-faiḍī* dihasilkan dari latihan spiritual (*riyāḍah rūḥaniyyah*) yang dilakukan sufi hingga mencapai derajat tersingkapnya isyarat-isyarat suci (*al-ishārāt al-quḍsiyyah*) dari zahir Al-Qur'an. (2) Penulis tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī* mengklaim bahwa dia telah memperoleh semua kemungkinan makna dan penafsirannya adalah satu-satunya penafsiran. Sedangkan penulis tafsir *al-ishārī al-faiḍī* tidak mengklaim bahwa tafsirnya adalah satu-satunya kemungkinan dari penafsiran.<sup>81</sup>

Hadi Ma'rifat memberikan tiga poin penting terkait tafsir *ishārī*, yaitu (1) tafsir *al-ṣūfī* yang berpijak pada fondasi takwil dan batin

---

<sup>77</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 145.

<sup>78</sup> Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, 205.

<sup>79</sup> al-Riḍā'ī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 216

<sup>80</sup> Muhammad Husein al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Beirut : Dār al-Ḥadīth, 2012), Jilid 2, 308.

<sup>81</sup> al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 2, 308.

Al-Qur'an serta tasawwuf teoritis (*naẓarī*), tafsir ini tidak valid disebut dengan tafsir karena tidak memiliki landasan takwil yang kuat serta jauh dari spirit Al-Qur'an. tafsir ini disebut tafsir *al-ṣūfī al-naẓrī*. (2) Tafsir *al-ṣūfī* berlandaskan pada *kashf* atau *shuhūd* serta tasawwuf praktis ('*amālī*) yang diperoleh oleh pesuluk melalui pengolahan jiwa. Tafsir ini disebut tafsir *al-ṣūfī al-faidī*.(3) Tafsir *al-bāṭin al-ṣahīh* yang berlandaskan pada fondasi takwil yang sah dalam mengungkap makna Al-Qur'an.<sup>82</sup> Hadi Ma'rifat menolak tafsir yang diperoleh oleh para sufi karena tidak memiliki hujjah dan argumentasi (*burhān*). Akan tetapi, dia menerima tafsir batin yang dibangun atas fondasi yang sah.<sup>83</sup>

Dari deskripsi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir *ishārī* memiliki dua makna, (1) jika ditinjau dari makna, tafsir *ishārī* didefinisikan sebagai tafsir yang menekankan pada makna batin. (2) Sedangkan ditinjau dari sumber perolehan pengetahuannya, tafsir *ishārī* yaitu tafsir yang sumber pengetahuannya adalah *kashf*, baik itu teoritis (pemikiran) maupun praktis (*wijdān*).

## 2. Tipologi Tafsir *Ishārī*

Tipologi tafsir *ishārī*/sufi dapat dibagi tergantung dasar pembagiannya (*maqṣam*). Kerwanto berbekal dari pembagian para paka tafsir seperti 'Alī Asadī Nasab, Hadi Ma'rifat, al-Dhahābī, al-Riḍā'ī menggagas empat dasar tipologi. Tipologi tersebut adalah (1) berdasarkan kecenderungan penulis, (2) berdasarkan relasi makna zahir dan batin, (3) berdasarkan sistem penulisannya dan (4) berdasarkan validitas metodenya.<sup>84</sup> Deskripsi keempat tipologi di atas adalah sebagai berikut:

### a. Berdasarkan Kecenderungan Penulis

Pembagian ini digagas oleh Hadi Ma'rifat, al-Dhahābī, dan 'Alī Asadī Nasab. Mereka berpendapat bahwa jika tafsir *ishārī* ditinjau berdasarkan kecenderungan penulisnya, maka dapat dibagi ke dalam dua bagian yaitu, *tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī*

---

<sup>82</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubih al-Qashīb*, (Iran: al-Jāmi'aj al-Raḍawīyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2006), Jilid 2, 959-961. Lihat juga al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātun*, 271.

<sup>83</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubih al-Qashīb*, Jilid 2, 959-961. Lihat juga al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātun*, 271.

<sup>84</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 182.

dan *tafsīr al-ṣūfī al-faiḍī*. Pembagian ini didasarkan pada dua mazhab tasawwuf, yaitu *nazarī* (teoritis) dan ‘*amālī* (praktis).<sup>85</sup>

*Tafsīr al-ṣūfī al-nazarī* yaitu tafsir yang sumbernya utamanya adalah premis-premis ilmiah yang dihasilkan dari pemikiran seorang sufi.<sup>86</sup> Tafsir semacam ini biasanya digeluti oleh para sufi yang konsen pada tasawuf teoritis seperti Ibn ‘Arabi atau Kāshāni. Pokok pembahasan dari tasawwuf teoritis ini adalah Tuhan, Alam dan manusia.<sup>87</sup>

Berbeda dengan *tafsīr al-ṣūfī al-faiḍī/al-shuhūdī* yaitu tafsir yang sumber utamanya adalah *kashf* seorang sufi melalui jalan penyucian jiwa (*tazkiyah al-naḥs*) atau latihan ruhaniyah (*al-riyāḍah al-rūḥāniyah*).<sup>88</sup> Perbedaan antara *nazarī* dengan *faiḍī* yaitu, *nazarī* sumbernya adalah pemikiran sufi sedangkan *faiḍī* sumbernya adalah *wijdān* yang terjadi pada *aḥwāl* (kondisi) diri seorang sufi.

Jika melihat dua pembagian di atas, maka pembagian tafsir *ishārī* berdasarkan kecenderungan penulisnya bisa dibagi menjadi tiga pembagian. Selain dua pembagian di atas ditambah dengan tafsir *ishārī* gabungan, yaitu tafsir *ishārī* yang penulisnya memiliki kecenderungan pada dua jenis tasawwuf, *nazarī* dan ‘*amālī*. Sebagai contoh dari sufi tersebut adalah Haydar Amuli dan Mullā Ṣadrā.<sup>89</sup>

## **b. Berdasarkan Relasi Makna Zahir dan Batin**

Dasar tipologi ini digagas oleh ‘Alī Asadī Nasab. Menurutny, berdasarkan relasi makna zahir dan batin, tafsir *ishārī* dapat dibagi menjadi (1) tafsir *ishārī* yang selaras dengan makna zahir baik memiliki pendukung (*shawāhid*) maupun

---

<sup>85</sup> al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 2, 251; Lihat juga Hadi Ma’rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubih al-Qashīb*, Jilid 2, 959; Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab selanjutnya ditulis ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāḥij al-Tafsīriyyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, (Tehran: al-Majma’ al-‘Ālamī li Taqrī Baina al-Madhāhib al-Islāmiyyah, 2010), 394.

<sup>86</sup> Hadi Ma’rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubih al-Qashīb*, Jilid 2, 959; Lihat juga Al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 2, 261.

<sup>87</sup> Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf Positif*, (Bandung: Mizan, 2005), 101.

<sup>88</sup> Hadi Ma’rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubih al-Qashīb*, Jilid 2, 959; Lihat juga al-Dhahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 2, 261.

<sup>89</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 167.

tidak asalkan tidak bertentangan, (2) tafsir *ishārī* yang tidak selaras dengan makna zahir namun tidak bertentangan, dan (3) tafsir *ishārī* yang bertentangan dengan makna zahir.<sup>90</sup>

*Pertama*, tafsir *ishārī* yang selaras dengan makna zahir dan memiliki pendukung baik berupa Al-Qur'an, hadis maupun *mukāshafah*. Tafsir *ishārī* jenis ini adalah tafsir *ishārī* terbaik. Sedangkan tafsir *ishārī* yang selaras dengan makna zahir akan tetapi tidak memiliki pendukung memiliki kualitas di bawah tafsir *ishārī* yang memiliki pendukung, dan tafsir jenis ini pun diterima oleh para pakar tafsir.<sup>91</sup>

*Kedua*, tafsir *ishārī* yang tidak selaras dengan makna zahir namun tidak bertentangan, baik memiliki pendukung seperti Al-Qur'an, hadis maupun *mukāshafah* ataupun tidak.<sup>92</sup> Secara prinsip tafsir *ishārī* yang tidak berpijak pada makna lahir teks tidak dapat diterima. Hal ini karena salah satu syarat sah dari tafsir *ishārī* berpijak pada makna lahir teks.<sup>93</sup>

*Ketiga*, tafsir *ishārī* yang bertentangan dengan makna lahir teks. Tafsir jenis ini jelas ditolak walaupun memiliki pendukung dari Al-Qur'an, hadis dan *mukāshafah*.<sup>94</sup> Prinsipnya, sumber utama tafsir *ishārī* adalah *kashf* dan salah satu syarat validitas *kashf* yaitu tidak boleh bertentangan dengan *kashf* yang lebih tinggi. Al-Qur'an dan hadis adalah hasil *kashf* Rasul saw dan diposisikan *kashf* paling tinggi.<sup>95</sup> Maka dari itu, tafsir *ishārī* yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis harus ditolak. Tafsir *ishārī* jenis ini pun tidak mungkin memiliki pendukung dari nash Al-Qur'an dan hadis, karena Al-Qur'an

---

<sup>90</sup> Afī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, 394.

<sup>91</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 288; Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, 208; Afī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, 396.

<sup>92</sup> Afī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, 397.

<sup>93</sup> Afī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, 288.

<sup>94</sup> Afī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, 401.

<sup>95</sup> Yazdān Panāh, *al-Irfān al-Nazarī: Mabādi'uh wa Uṣūluh*, (Beirut: Markāz al-Ḥaḍarah litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2014), 90-96.

memiliki prinsip saling menafsirkan satu sama lain dan tidak saling bertentangan.

**c. Berdasarkan Sitematika Penulisan**

Dasar tipologi ini digagas oleh ‘Alī Asadī Nasab. Asadī Nasab membagi tafsir *ishārī* berdasarkan sitematika penulisannya ke dalam beberapa bagian yaitu sebagai berikut:

*Pertama*, tafsir *ishārī* ditulis dengan tidak menjelaskan terlebih dahulu makna zahir dari teks, namun tidak mengingkari keberadaannya.<sup>96</sup> Tafsir seperti ini dapat diterima asalkan tidak bertentangan dengan makna zahir. Contoh dari tafsir jenis ini adalah tafsir Ibn ‘Arabi atau al-Kāshāni.

*Kedua*, tafsir *ishārī* ditulis dengan menjelaskan makna zahir terlebih dahulu sebagaimana lazimnya, setelah itu menjelaskan isyarat-isyarat batin dari makna zahir tersebut berlandaskan pada suluk mereka.<sup>97</sup> Tafsir jenis ini adalah tafsir yang paling baik, contohnya adalah *Laṭāif al-Ishārāt*.

*Ketiga*, tafsir *ishārī* yang disusun dengan tanpa memisahkan (mencampurkan) makna zahir dan batinnya. Penafsir tidak memisahkan makna zahir dan batin secara jelas. Tafsir jenis ini seperti *Tafsīr al-Rūh al-Bayān* karya Ismail Haqqi al-Boruswī dan *Tafsīr Bayān al-Sa’adah fī Maqāmāt al-Ibādah* karya Janābadī.<sup>98</sup>

**d. Berdasarkan Validitas Metode**

Dasar tipologi ini digagas oleh al-Riḍā’ī. Al-Riḍā’ī membagi tafsir *ishārī* berdasarkan validitas metodenya ke dalam dua jenis, yaitu *tafsīr ishārī ṣaḥīḥ* (valid/diterima) dan *tafsīr ishārī ghair al-ṣaḥīḥ* (invalid/tertolak).

Tafsir *ishārī ṣaḥīḥ* yaitu tafsir batin yang menggunakan kaidah-kaidah penafsiran muktabar, sesuai dengan semantik kata (*dilālah al-faḍḍ*), dan tidak keluar dari tujuan umum ayat. Dengan kata lain tafsir yang memenuhi kriteria (1)

---

401. <sup>96</sup> Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*,

402. <sup>97</sup> Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*,

402. <sup>98</sup> Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*,

memperhatikan aspek zahir dan batin sekaligus, (2) menjaga kesesuaian relasi (*munāsabah*) antara zahir dan batin (3) tidak berkontradiksi dengan ayat *muḥkamāt*, argumentasi rasional (dalil *qat'ī*) dan konsep umum (*mathūm 'ām*) ayat.<sup>99</sup>

Tidak hanya itu, tafsir *ishārī saḥīḥ* memenuhi metode perolehan makna batin, yaitu (1) menentukan tujuan umum ayat, (2) menghilangkan spesifikasi ayat, (3) menjaga unsur-unsur intrinsik dalam tujuan ayat tersebut, (4) mengeluarkan konsep umumnya dan menerapkannya pada konteks tempat dan waktu berbeda.<sup>100</sup>

Sedangkan tafsir *ishārī ghair al-saḥīḥ* adalah tafsir yang berlandaskan pada *mukāshafah* seorang sufi, penyingkapan ruhani, teori-teori irfan, akan tetapi menyalahi makna zahir ayat, tanpa menggunakan kaidah-kaidah penafsiran dan bertentangan dengan dalil *qat'ī*. Dengan kata lain tafsir jenis ini adalah tafsir yang menyalahi validitas tafsir *ishārī*.<sup>101</sup>

### 3. Diskursus Tafsir *Ishārī*

Tafsir *ishārī* menjadi jenis tafsir yang diskursusnya sangatlah sengit di bandingkan dengan jenis tafsir lainnya. Hal ini dikarenakan sumber dari tafsir *ishārī* dianggap tidaklah ilmiah dan tidak dapat diverifikasi. Bahkan pandangan ekstrem mengatakan bahwa sumber tafsir ini hanyalah khayalan semata.

Pandangan pakar terkait tafsir *ishārī* dapat diklasifikasikan ke dalam tiga ragam pandang. *Pertama* yaitu mereka yang menolak secara mutlak. *Kedua*, mereka yang mendukung secara mutlak dan *ketiga*, mereka yang menerima dengan perincian, artinya mereka menolak sebagian dan menerima sebagian. Tokoh pandangan pertama di antaranya adalah Imam Khomeini, al-Ghazālī, al-Taftāzānī, Ibn 'Aṭṭa dan Ḥasan Abbās Zakīy. Sedangkan Tokoh pandangan kedua adalah Suyūṭī, al-Zarkashī, Ibnu Taimiyah, al-Zanjānī dan lain sebagainya. Sedangkan tokoh pandangan ketiga adalah Thabathaba'i, Hadi Ma'rifat dan al-Dhahābī.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 277.

<sup>100</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 277.

<sup>101</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 278.

<sup>102</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 166.

Al-Taftāzānī mengatakan sebagian penafsir (*muhaqqiq*) mendasarkan pandangannya pada makna zahir dari nash, bersamaan dengan itu, ada isyarat-isyarat tersembunyi (*al-ishārāt al-khafīyyah*) yang begitu dalam yang mampu disingkap oleh para pesuluk (*arbāb al-sulūk*), dan sangat mungkin dipadukan antara lahiriah teks. Hal tersebut adalah bagian dari kesempurnaan iman dan kemurnian irfan.<sup>103</sup>

Adapaun Ḥasan Abbās Zakīy, dengan membedakan antara tafsir al-bāṭinī yang begitu jauh dari lahiriah ayat dengan tafsir *ishārī*, dia berkata, ulama syariah (zahir) hanya terhenti pada aspek lahiriah ayat. Sedangkan para sufi menjadikan lahiriah teks sebagai fondasi dari makna batin, dan mereka pula tidak menafikan lahiriah ayat tersebut. Jika berhenti pada lahiriah teks, lanjutnya, maka akan membatasi *kalām* Allah yang tidak terbatas.

Menurutnya pula, ada sesuatu yang melampaui persepsi akal yaitu *qalb* yang mampu merasa sebuah rasa (*dzauq*) yang khusus. Ibarat orang yang mencicipi makanan yang lezat, dia tidak mampu mengungkapkannya kepada orang lain. Begitupun bahasa *qalb*, tidak mampu untuk diungkapkan dan dihimpun dengan bahasa. Akan tetapi, dia tidak akan pernah berkontradiksi dengan ayat-ayat Quran dan sabda-sabda Rasul saw. Dan isyarat tersembunyi itupun tidak terbatas pada ini saja (yang diperoleh oleh seorang sufi).<sup>104</sup>

Sedangkan Imam Khomeini berpendapat bahwa makna batin sebagai *lawāzīm al-kalām* dari sebuah teks, dan dia tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir *bil ra'yī*.<sup>105</sup> Menurutnya, berhenti pada aspek lahiriah ayat (skripturalisme) bagaikan Iblis yang menilai Adam ketika diperintahkan sujud padanya. Iblis hanya melihat Adam dari sudut pandang lahirnya saja.<sup>106</sup>

Berbeda dengan para pendukung tafsir *ishārī*, sebagian pakar tafsir malah menolak tafsir *ishārī* dengan sangat gencar. Penolakan mereka dapat dirangkum ke dalam lima penolakan, yaitu (1) tafsir

---

<sup>103</sup> al-Riḍā'ī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 265; Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār an-Nafāis, 1986), 215.

<sup>104</sup> al-Riḍā'ī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 264.

<sup>105</sup> al-Riḍā'ī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 264.

<sup>106</sup> Muhammad Reza Ursyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, 8-9.

*ishārī* tidak bertumpu pada premis-premis ilmiah dan rasional, melainkan pada *kashf* yang bersifat personal, (2) *kashf* tidak bisa dikomunikasikan/dijadikan argumentasi kepada orang lain, (3) tafsir *ishārī* tidak sesuai dengan spirit ajaran Islam, bahkan dikategorikan sebagai tafsir *bil ra'yī*, (4) metode tafsir simbolik (*al-ramzī*) keluar dari batas-batas tafsir dan perolehan makna serta maksud Al-Qur'an, takwilnya pun tidak berlandaskan pada wahyu dan syariat serta tidak merujuk referen (*maṣādīq*) yang valid, dan (5) tafsir *ishārī* berlandaskan pemikiran filsafat Yunani seperti Plato dan Phythagoras.<sup>107</sup>

Menurut al-Zanjānī tafsir *ishārī* terbagi menjadi tiga (1) *al-tafsīr al-ramzī* (simbolik) yaitu tafsir yang digunakan oleh kaum *Bāṭinī* yang tidak berpegang bahkan meninggalkan lahiriah teks, dan hanya mengambil batin Al-Qur'an, *amthāl*, *kināyah*, dan *isharāt-ishārat* yang ada di dalamnya. Di antara tafsir yang termasuk jenis ini adalah karya al-Kāshānī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*. (2) *al-Tafsīr al-ishārī*, mereka menggunakan metode para sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an. (3) *al-Tafsīr al-shuhūdī* yang berpegang pada syuhud (penyingkapan) atau *isyraq* (pancaran). Zanjānī mengkategorikan semua tafsir ini sebagai *tafsīr bil ra'yī* yang tertolak.<sup>108</sup>

Menurut Zarkashī, sebagaimana dikutip Zarqānī, bahwa tafsiran para sufi terhadap Al-Qur'an bukanlah tafsir.<sup>109</sup> Menurut Ibn Ṣalāḥ, ketika diberitakan kepadanya bahwa al-Sullamī telah menulis tafsir, yaitu *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, dia berkata bahwa siapa saja yang meyakini (tafsir al-Sullamī) sebagai kitab tafsir, maka dia telah terjatuh dalam kekafiran. Tidak ada satu kata pun di dalam tafsirannya yang termasuk tafsir.<sup>110</sup>

Suyūṭī mengatakan bahwa kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* adalah kitab tafsir yang *gair maḥmūd* (tercela).<sup>111</sup> Begitupun al-Dhahābī

---

<sup>107</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 290-291; Lihat juga Kerwanto, "Epistemologi Tafsir Mulla Sadra", *dalam* Jurnal Theologia, Vol. 30 No. 1, 2019, 25; Lihat juga Cipta Bakti Gama, "Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an", *dalam* Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an, Vo. 1 No. 2, 2016, 122-123.

<sup>108</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 266-268.

<sup>109</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 2, 66

<sup>110</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, J 2, 66.

<sup>111</sup> Muhammad 'Imrān, *Muqaddimah Ḥaqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, J 1, 11.

mengatakan kitab ini adalah penyimpangan (*tahrīf*) makna Al-Qur'an. Abu Ḥasan al-Wāhidī mengatakan siapa saja yang meyakini kitab ini adalah kitab tafsir, maka dia telah kafir.<sup>112</sup> Ibnu Taimiyah mengomentari sinis tafsir ini, “sungguh apa yang Sulami nukil dari Ja'far Shadiq adalah sebuah kebohongan terhadap Ja'far.”<sup>113</sup> Usman al-Dhahābī mengomentari bahwa, “tidak lain dalam tafsir ini berupa bencana-bencana (*maṣāib*) dan takwil-takwil ahli batin, serta kita mohonkan ampun untuk Sullamī.”<sup>114</sup>

Berbeda dengan dua pandangan ekstrem di atas, Ṭabaṭabā'ī menolak *al-tafsir al-ṣūfī* dan menerima tafsir *al-bāṭinī al-ṣaḥīḥ*. Menurutnya, tafsir *al-ṣūfī* tidak mengindahkan makna lahir. Para sufi terlalu sibuk dengan batin Al-Qur'an. Sedangkan tafsir *al-bāṭinī al-ṣaḥīḥ* menempatkan lahir dan batin pada posisinya masing-masing dan tidak saling mengeliminasi.<sup>115</sup>

Senada dengan Ṭabaṭabā'ī, Hadi Ma'rifat mengklasifikasi tafsir *ishārī* ke dalam dua kategori dengan mengikuti formulasi al-Dhahābī, yaitu tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī* dan tafsir *al-ṣūfī al-faiḍī*. Menurutnya, kedua tafsir tersebut tidak berpegang pada premis-premis ilmiah dan Hadi Ma'rifat mengkategorikan dua jenis tafsir ini sebagai tafsir *bil ra'yī*. Di sisi lain, Hadi Ma'rifat menawarkan sebuah tafsir *al-bāṭinī al-ṣaḥīḥ* yang berpijak pada fondasi-fondasi yang sudah disepakati.<sup>116</sup>

## B. Fondasi (*mabādi'*) Tafsir *Ishārī*

Fondasi dalam bahasa arab disebut *mabādi'* diartikan dalam tradisi ilmu logika sebagai *mā bihi al-burhān*. Artinya, yang dimaksud dengan fondasi di sini adalah sekumpulan proposisi dan konsep yang menjadi pijakan peneliti dalam melakukan verifikasi atas masalah-masalah-masalah ilmu tersebut.<sup>117</sup>

<sup>112</sup> Muhammad 'Imrān, *Muqaddimah Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, J 1, 11.

<sup>113</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Qom: Manshurāt Dzawī al-Qurbā, 2009), cet 2, J 2, 965.

<sup>114</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, J 2, 965.

<sup>115</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 1, 7.

<sup>116</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 10, 444.

<sup>117</sup> Lajnah al-Ta'līf fī Akādīmīyah, *Mīzān al-Fikr*, (Qom: Madrasah Akādīmīyah al-Ḥikmah al-'Aqliyyah, 2011); Lihat juga Falah al-'Abidi dan Sa'ad al-

Sedangkan dalam tradisi ilmu tafsir, Kerwanto meletakkan dua fondasi tafsir *ishārī*, yaitu fondasi epistemologis dan fondasi ontologis.<sup>118</sup> Dalam penelitian ini, akan mengeksplor lebih dalam terkait fondasi ontologis dari tafsir *ishārī*, akan tetapi akan dibahas juga terkait fondasi epistemologis untuk memberikan gambaran sumber pengetahuan dari tafsir *ishārī*. Karena dengan gambaran itu akan membantu memahami terkait fondasi ontologis dari tafsir *ishārī*.

### 1. Fondasi Epistemologis

Dalam wacana fondasi tafsir *ishārī*, ada dua fondasi utama yaitu fondasi epistemologis dan fondasi ontologis. Fondasi epistemologis adalah fondasi yang menitikberatkan pada sumber pengetahuan atau perolehan pengetahuan tafsir *ishārī*. Sedangkan fondasi ontologis adalah pandangan terkait asumsi dasar terkait realitas atau hakikat Al-Qur'an.

Fondasi epistemologis tafsir *ishārī* berkisar pada mungkinnya bagi seseorang mendapatkan ilmu *ladunnī* atau ilmu *ḥuḍūrī*, dan *kashf* dalam istilah lain. Ilmu *ladunnī* adalah ilmu yang diperoleh tanpa didahului oleh proses berpikir, mendengar, belajar atau periwayatan. Ibn 'Arabī memaknai ilmu ini sebagai ilmu yang dituliskan dalam lembaran jiwa hamba yang terpilih melalui pena akal (*qalm al-'aql*) dan ilmu ini dianggap sebagai *mauhibah* (pemberian) dari Allah serta ini adalah ilmunya para nabi dan para wali seperti nabi Khidir.<sup>119</sup>

Mullā Ṣadrā menyebutnya sebagai *al-ta'lim al-rabbanī* yaitu ilmu yang diperoleh tanpa proses perantara (*ghair al-wāṣīṭah*). Dalam istilah lain ilmu ini disebut ilmu *ḥuḍūrī*. Ilmu ini tidak bisa diperoleh melalui proses teoritik, akan tetapi harus melalui *dzauq* (rasa) dan *wijdān*. Artinya ilmu ini hadir langsung dalam diri seorang hamba.<sup>120</sup>

---

Musawi, *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas* diterjemahkan oleh Iwan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2018), 10.

<sup>118</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 204.

<sup>119</sup> Ibn 'Arabī, *Futuḥāt al-Makiyyah*, (Beirut: Dār al-Ṣadr, tt), Jilid 1, 582; Lihat Juga Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 188.

<sup>120</sup> Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-Ghaib*, (Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Thaqafiyah, 1050 H), 144-145.

Sumber utama itu dalam istilah lain disebut sebagai *kashf*. Secara etimologi *kashf* berarti tersingkapnya hijab (*rafʿ al-hijāb*). Kata ini sering digunakan dalam ungkapan *kashafat al-marʾah wajhahā*, seorang perempuan menyingkapkan wajahnya. Artinya, cadar (*niqāb*) perempuan tersebut tersingkap.<sup>121</sup> Sedangkan secara terminologi, *kashf* didefinisikan sebagai mengetahui makna-makna gaib (*al-māʾanī al-ghaibiyyah*) maupun realitas hakiki (*al-umūr al-haqiqiyyah*) yang ada di balik hijab baik secara eksistensial (*wujūdan*) maupun penyaksian (*shuhūdan*). Term *wujūdan* merujuk pada *kashf maʾnawī* (maknawi) dan *shuhūdan* merujuk pada *kashf sūrī* (formal).<sup>122</sup>

Menurut al-Qaysharī, *kashf sūrī* (formal) yaitu penyingkapan yang terjadi di alam imajinal (*ʿālam al-mithāli*) melalui lima indra batin, baik melalui *mushāhadah* (penyaksian), *simāʾ* (pendengaran), *istinshāq* (penciuman), *mulāmasah* (sentuhan) dan *dhawq* (pencerapan).<sup>123</sup> Penyingkapan formal erat kaitannya dengan penyingkapan maknawi, karena seorang *mukāshif* tatkala melihat realitas di alam imajinal, maka ia akan menemukan makna dari realitas tersebut.

Penyingkapan ini seperti *mukhāshif* (seorang ahli *kashf*) melihat bentuk arwah-arwah yang berjasad (*suwar al-arwāh al-mutajassidah*) dan cahaya-cahaya ruhani (*al-anwār al-ruhaniyyah*), Nabi mendengar suara lonceng atau lebah sebagai pertanda wahyu turun kepadanya, mencium hembusan-hembusan ilahi dan semerbak *rabbaniyyah*, merasakan sentuhan Tuhan seperti yang dialami Nabi saw, dan menyaksikan berbagai jenis makanan serta ia (*mukāshif*) mengecap atau memakan makanan tersebut sehingga muncul dalam dirinya makna-makna gaib.<sup>124</sup>

Penyingkapan formal biasanya berhubungan dengan hal-hal duniawi maupun ukhrawi. Akan tetapi *mukhāshif* sejati mengabaikan perkara duniawi tersebut karena menganggapnya sebagai tarikan (*istidrāj*) yang menjauhkan dari Tuhan dan tipu

---

<sup>121</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Tehran: al-Shirkah al-ʿAlamiyyah wa al-Thaqāfah linnashr, 1375 H), 108.

<sup>122</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 108.

<sup>123</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 108.

<sup>124</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 108.

daya (*al-makr*) terhadap seorang hamba. Bahkan ia pun tidak menghiraukan perkara ukhrawi, yang ia tuju hanyalah lenyap dalam Allah (*al-fanā fi Allāh*) dan kekal dengan Allah (*al-baqā bi Allāh*).

Sedangkan penyingkapan maknawi (*al-kashf al-ma'nawī*) yaitu penyingkapan yang terjadi tanpa adanya forma hakikat sedikitpun dan merupakan manifestasi (*tajalliyāt*) nama Ilahi Yang Maha Mengetahui dan nama Ilahi Yang Maha Bijaksana. Penyingkapan ini merupakan nampaknya (*zuhūr*) makna-makna gaib (*al-ma'anī al-ghaibiyyah*) dan hakikat-hakikat konkrit eksternal (*al-haqāiq al-'ainiyyah*).<sup>125</sup>

Penyingkapan maknawi (*al-kashf al-ma'nawī*) memiliki tiga tingkatan, intuisi, cahaya kesucian, ilham dan penyaksiaan Qalbu. Tingkat intuisi yaitu penyingkapan makna-makna pada fakultas pemikiran (*al-mufakkirah*) tanpa melalui premis-premis dan silogisme. Tingkatan cahaya kesucian yaitu penyingkapan yang terjadi pada fakultas akal (*al-quwwah al-'aqliyyah*) yang mempekerjakan fakultas pemikiran yang tidak memiliki badan jasmani. Tingkat ilham dan penyaksian Qalbu yaitu penyingkapan pada derajat Qalbu, sering juga disebut sebagai ilham karena yang nampak adalah suatu makna dari berbagai makna-makna gaib dan bukan suatu hakikat. Sedangkan jika yang nampak adalah suatu ruh arwah immateri dari entitas permanen maka penyingkapan disebut penyingkapan Qalbu (*mushāhadah al-qalbiyyah*). Terakhir penyingkapan ruh (*al-shuhūd al-rūhī*) yaitu penyingkapan yang terjadi pada derajat ruh.<sup>126</sup>

Akan tetapi, *kashf*, ilmu *ladunnī* atau ilmu *ḥuḍūrī* tidak serta merta diterima validitasnya dalam wacana keilmuan. Sebagian penolak mengatakan bahwa *kashf* atau *shuhūd* hanyalah imajinasi (*tawahammāt*) dan khayal (*takhayyalāt*) para sufi saja.<sup>127</sup> Al-Zanjāni mengkategorikan *dzawq* dan ilmu irfan bertentangan dengan Al-Qur'an dan pada hakikatnya adalah tafsir *bi al-ra'yi*, *kashf* sebagai sumber utama takwil batil, dan *kashf* hanya

---

<sup>125</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Hikam*, 108.

<sup>126</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Hikam*, 108.

<sup>127</sup> Hadi Ma'rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufāssirūn fī Thaubih al-Qashīb*, Jilid 2, 528-536.

pengalaman personal serta tidak menjadi argumentasi (*hujjah*) bagi yang lain.<sup>128</sup>

Dari penolakan di atas, disusunlah sebuah standar *kashf* yang dibenarkan atau *kashf* yang dianggap valid dan diterima sebagai penafsiran Al-Qur'an. Dawud al-Qaysharī memberikan standar validitas *kashf* yaitu, *pertama*, syarat umum dan *kedua*, syarat khusus. Syarat umum yang dimaksud yaitu selaras dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis (syariat). Sedangkan syarat khusus yaitu penyandingan pada *kashf* sufi muktabar sebelumnya.<sup>129</sup>

Selain Qaysharī, Yazdān Panāh menyusun tiga standar validitas *kashf*. Dua standar persis seperti standar Qaysharī, dan satu standar yang khas. Standar tersebut yaitu: *pertama*, *al-mīzān al-'ām* (standar umum) yaitu Al-Qur'an dan hadis, *Kedua*, *al-mīzān al-khās* (standar khusus) yaitu mursyid dan *ketiga*, *al-mīzān al-thālith* yaitu akal.<sup>130</sup>

Al-Qur'an dan hadis dijadikan standar karena secara prinsip *kashf* harus diukur dengan penyingkapan yang lebih tinggi tingkatannya. Penyingkapan Nabi saw diakui sebagai penyingkapan paling tinggi, dan Al-Qur'an serta hadis adalah penyingkapan dari Nabi saw. Penyingkapan mursyid dijadikan standar karena perjalanan spiritual tidaklah gampang sehingga dibutuhkan seorang guru spiritual, itulah mursyid. Penyingkapan mursyid pun dijadikan ukuran karena dia orang yang terlebih dahulu menapak jalan spiritual. Akal menjadi standar baru dalam standar validitas penyingkapan, dan ini dikenal dalam diskursus irfan teoritis (*nazarī*). Akal dijadikan standar karena dia mampu menimbang mana penyingkapan yang benar dan batil.<sup>131</sup>

Pada intinya, ada tiga standar validitas *kashf* yaitu, kesesuaian dengan (1) Al-Qur'an dan hadis, (2) mursyid atau sufi muktabar sebelumnya, dan (3) akal.

## 2. Fondasi Ontologis

---

<sup>128</sup> al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 290-291.

<sup>129</sup> Dawud al-Qaysharī, *Sharh Fuṣūṣ al-Hikam*, hal 101.

<sup>130</sup> Yazdān Panāh, *al-Irfān al-Nazarī: Mabādi'uhī wa Uṣūluh*, hal 90-96.

<sup>131</sup> Yazdān Panāh, *al-Irfān al-Nazarī: Mabādi'uhī wa Uṣūluh*, 90-96.

Dalam wacana fondasi ontologis tafsir *ishārī*, Kerwanto memberikan beberapa aspek, yaitu fondasi linguistik, hakikat Al-Qur'an dan fondasi filosofis. Fondasi linguistik meliputi makna *majāzī* dan *ḥaqīqī*, kaidah *rūḥ al-ma'nā*, *al-aṣl al-wāḥid*, *isti'ārah* dan *kinayah*, *al-ramz* dan *amthāl Qur'ān*. Menurut peneliti, fondasi linguistik dikategorikan sebagai salah satu fondasi tafsir *ishārī* karena memaknai tafsir *ishārī* sebagai tafsir yang menitikberatkan pada makna batin. Makna batin ini tidak hanya diperoleh oleh *kashf* sebagai basis tafsir *ishārī*, akan tetapi bisa diperoleh melalui analisis rasional. Dan ini lebih akrab digunakan oleh para tafsir eksoterik.

Akan tetapi, karena dalam penelitian ini sudah dibatasi bahwa yang dimaksud tafsir *ishārī* itu berdasarkan sumber perolehannya yaitu *kashf* yang membedakan dengan tafsir lainnya. Maka fondasi ontologis dari aspek ini tidak perlu dideskripsikan dalam penelitian ini. Begitupun dengan fondasi filosofis itu sendiri, ternyata ada kesamaan dengan aspek *anfusī* dan *afāqī* dalam hakikat Al-Qur'an. Sehingga fondasi ontologis dalam penelitian ini berkisar pada hakikat Al-Qur'an yang berisikan makna zahir dan batin, levelitas makna Al-Qur'an, aspek *anfusī* (kemanusiaan) dan *afāqī* (kealaman) dari Al-Qur'an.

Dalam wacana tafsir secara umum, asumsi dasar dari tafsir Al-Qur'an yaitu Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin. Banyak ragam pandangan yang diajukan terkait makna zahir dan batin itu sendiri. Pemaknaan makna batin dari Al-Qur'an itu akan menghantarkan pada diskursus tafsir *ishārī*. Aspek batin dari Al-Qur'an menjadi fondasi sentral dalam tafsir *ishārī*.

Tidak hanya aspek zahir dan batin yang menjadi fondasi ontologis tafsir *ishārī*, para pakar tafsir memberikan beberapa teori sebagai landasan ontologis dari tafsir *ishārī*. Di antara landasan itu adalah levelitas makna Al-Qur'an, aspek *anfusī* dan *afāqī* Al-Qur'an, serta aspek zahir dan batin. Deskripsi dari fondasi ontologis di atas adalah sebagai berikut:

#### **a. Aspek Zahir dan Batin Al-Qur'an**

Asumsi bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin dapat dijumpai pada banyak riwayat hadis. Menurut Ṭabaṭbā'ī Al-Qur'an tidak terbatas pada zahir teks saja, akan tetapi ada makna lain di baliknya yaitu makna batin. Ia mengutip hadis

Nabi yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, bahkan batinnya sampai tujuh puluh lapis.<sup>132</sup> Di tempat lain, Ṭabaṭbā'ī menyebutkan lapisan Al-Qur'an yang terdiri dari zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*.<sup>133</sup>

Makārim Shirāzī pun mengungkap bahwa Al-Qur'an memiliki dua aspek, zahir dan batin.<sup>134</sup> Hashim Baḥrānī mengutip riwayat yang sampai pada Jābir, ia mengungkapkan bahwa batin Al-Qur'an sangatlah erat relasinya dengan zahirnya, begitupun sebaliknya.<sup>135</sup> Bahkan Ṭabarī mengungkap bahwa setiap huruf pada ayat Al-Qur'an memiliki aspek zahir yang di dalamnya terkandung makna batin dan *ḥad* yang terkandung di dalamnya *maṭla'*.<sup>136</sup> Fayd al-Kāshānī pun menyebutkan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek lahir dan batin yang keduanya sangat saling keterikatan,<sup>137</sup> Mullā Ṣadra pun meyakini itu. Karena Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, maka syariat pun memiliki itu.<sup>138</sup> al-Majlisi menambahkan bahwa batin Al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh para Imam Ahlul Bait.<sup>139</sup> Al-Boruswī berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak hanya turun pada ahli zahir saja, akan tetapi ia turun kepada ahli batin juga.<sup>140</sup>

Dalam pandangan Ṭabaṭbā'ī, makna *zāhir* Al-Qur'an yaitu makna pertama yang nampak pada ayat Al-Qur'an. Sedangkan

---

<sup>132</sup> Muhammad Husein Ṭabaṭbā'ī ditulis Ṭaba'tabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417 H, Jilid 1, 7.

<sup>133</sup> Ṭabaṭbā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 3, 72.

<sup>134</sup> Nāṣir Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, (Qum: Manshūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421 H), Jilid 16, 64.

<sup>135</sup> Hashim Bahrani, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Teheran: Muassasah al-Bi'thah, 1416 H), Jilid 1, 5.

<sup>136</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 1, 25; lihat juga Muhammad Ibn Ṭāhir Ibn 'Ashūr ditulis Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Beirut: Muassasah al-Tārikh, tt), Jilid 1, 32.

<sup>137</sup> Maulā Muḥsin Fayd al-Kāshānī, *Tafsīr al-Ṣāfi*, (Teheran: Manshurāt al-Ṣadr, 1415 H), Jilid 1, 29-30.

<sup>138</sup> Mullā Ṣadra, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, 83

<sup>139</sup> Muḥammad Bāqir Ibn Muḥammad Taqī al-Majlisi, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Dirār Akhbār al-Aimma al-Aṭhār*, Jilid 89, 78.

<sup>140</sup> Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), Jilid 1, 289.

*bātin* yaitu makna yang berada di bawah (*taḥta*) makna zahir, bisa berjumlah satu maupun banyak, dekat maupun jauh atau bahkan di tengah keduanya. Makna dari *ḥad* itu sendiri menurut Ṭabaṭabā'ī adalah *nafs al-ma'na* (inti makna) baik itu zahir maupun batin, dan *maṭla'* yaitu makna sebagai tempat yang muncul (*tala'a*) *ḥad* dan batin dari keduanya saling bersambung (*muttasil*).<sup>141</sup>

Menurut Ṭabarī, makna zahir diperoleh dari pembacaan (*tilawah*) terhadapnya, sedangkan makna batin diperoleh melalui takwil. *Ḥad* menurutnya adalah *ḥudū allāh*, batas-batas yang telah ditetapkan oleh Allah yang berisikan halal, haram dan seluruh syariat yang mengandung konsekuensi pahala dan siksa. Sedangkan *maṭla'* adalah penampakan di hari kiamat setelah wafatnya manusia.<sup>142</sup>

Ibn 'Ashūr memaknai zahir sebagai *lafz* yang diperoleh melalui tilawah dan batin sebagai makna yang diperoleh melalui takwil.<sup>143</sup> Menurut al-Boruswī, zahir Al-Qur'an yaitu hukum-hukum yang terdapat *nasikh* dan *mansūkh* di dalamnya. Sedangkan batin Al-Qur'an adalah hakikat-hakikat (*ḥaqāiq*) dan rahasia-rahasia (*asrār*) yang tidak ada *nasikh* dan *mansūkh* di dalamnya.<sup>144</sup> Ia menambahkan ketika menafsirkan surah Hud [11]:4 terkait ilmu *ladunnī* (ilmu dari sisi-Nya), bahwa zahir Al-Qur'an diperoleh oleh ahli linguistik (*al-lughah*) sedangkan batin Al-Qur'an diperoleh oleh mereka yang mendapatkan pencerahan ilmu *ladunnī*.<sup>145</sup> Bahkan menurutnya, makna batin tidak mungkin didapatkan kecuali oleh ahli suluk dan ulama yang memperoleh ilmu *ladunnī*.<sup>146</sup>

Ibn 'Ajibah memaknai zahir Al-Qur'an sebagai makna-makna yang turun kepada ahli zahir, sedangkan makna batin yaitu *rūh al-alfāz* (ruh lafaz), yakni ungkapan (*kalām*) yang tinggi yang berada di level ruh suci (*al-rūḥ al-quḍsiyyah*).

---

<sup>141</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 3, 72.

<sup>142</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 1, 25.

<sup>143</sup> Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 1, 32.

<sup>144</sup> Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 1, 289.

<sup>145</sup> Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 4, 93.

<sup>146</sup> Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 4, 392.

Sedangkan *ḥad* adalah maksud dari ayat Al-Qur'an yang berada antara zahir dan batin, antara batin dan *maṭla'* yakni membentang antara batin sampai pada *ṣifat* dan *'ism dzat*. Setiap ayat memiliki tujuan pucak yaitu maksud Allah dari makna ayat Al-Qur'an. *Maṭla'* yaitu tempat munculnya *kalām*, mulai dari *kalām al-nafsanī* sampai pada *ism mutakallim*. Inilah maksud perkataan Imam Ja'far Shadiq "Allah bertajalli pada kitabnya untuk hamba-Nya, akan tetapi mereka tidak melihat itu."<sup>147</sup>

Sahl Tustari berkata dalam tafsirnya:

Tidaklah pada suatu ayat Al-Qur'an kecuali dia memiliki empat level makna, zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*. Zahirnya adalah tilawahnya, batinnya adalah pemahaman terhadapnya....<sup>148</sup>

Sedangkan Mullā Ṣadrā, dengan basis pendekatan ontologis terkait manusia, alam dan Al-Qur'an, dia berkata bahwa ketiganya memiliki kesesuaian (*taṭbīq*) satu sama lain. Sehingga ayat Al-Qur'an bisa dilihat realitasnya pada manusia dan alam (realitas eksternal). Pandangan Mulla Sadra ini dipengaruhi oleh pemikiran Ibn 'Arabi dan Sayyid Haydar Amuli.<sup>149</sup> Bahkan sejauh pandangan peneliti, konsep kesesuaian antara manusia, alam dan Al-Qur'an adalah khas dari Haydar Amuli.

Pada ininya, para peneliti Al-Qur'an berbeda pandang terkait makna batin Al-Qur'an. Pendapat mereka dapat diklasifikasikan ke dalam dua macam, yaitu : (1) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai makna konseptual (*al-ma'ārif al-maḥmūmī*) dan (2) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai realitas eksternal (*al-wujūd al-misdaqī/al-khārijī*).<sup>150</sup>

## **b. Levelitas Makna Al-Qur'an**

---

<sup>147</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, (al-Qāhirah: al-Duktur Ḥasan Aḥmad Zakīy, 1419H), Jilid 1, 17.

<sup>148</sup> Sahl Tustari, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 76.

<sup>149</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 221; Lihat juga : Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 250 dan Jilid 2, 30-32.

<sup>150</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 218.

Selain memiliki aspek zahir dan batin sebagai levelitas Al-Qur'an, dalam beberapa riwayat, Al-Qur'an memiliki empat levelitas lain, yaitu *'ibārah*, *ishārah*, *laṭāif* dan *ḥaqāiq*. Keempat level ini dikutip banyak hadis, di antaranya adalah Sayyid Haydar Amuli dan al-Sulṭan Muḥammad al-Kanābādī. Ia mengutip riwayat yang sampai pada Imam Husain Bin Ali bin Abi Thalib. "Kitab Al-Qur'an memiliki empat levelitas makna, *'ibārah* untuk orang awam, *ishārah* untuk orang khusus, *laṭāif* untuk para wali dan *ḥaqāiq* untuk para Nabi."<sup>151</sup>

Menurut al-Kanābādī, yang dimaksud dengan *'ibārah* adalah ungkapan-ungkapan yang merujuk (*al-dāllah*) pada konsep-konsep umum (*al-'urfiyyah*) dan referen-referen indrawi murni (*al-maṣādiq al-ḥissiyah al-tabī'iyah*). Konsep ini dipahami oleh orang awam yang persepsinya hanya terbatas pada indrawi. Ada pula tingkat orang awam yang lebih tinggi dari tingkat pertama, yaitu mereka yang mampu melihat isyarat-isyarat selain indrawi. Sedangkan makna *ishārah* adalah ungkapan yang memiliki referen indrawi dan merujuk pada referen ruhaniyah (*maṣādiq al-ruḥāniyyah*).<sup>152</sup>

Makna *laṭāif* adalah *rawāiq* yang hadir dan ditemukan oleh seorang dalam dirinya (*wujūd al-mudrik*) yaitu mereka orang-orang khusus yang menyibukan dirinya untuk bertawajjuh dan mengingat alam akhirat, mikrokosmos (*al-'ālam al-ṣaghīr*) serta makrokosmos (*al-'ālam al-kabīr*). Mereka itu adalah para wali yang memiliki hati kewilayahan. Sedangkan makna *al-ḥaqāiq* adalah sebuah ungkapan untuk merujuk pada referen Al-Qur'an secara sempurna. Makna ini diperoleh oleh orang yang mampu merealisasikan dan menyaksikan serta ber-*ta'ayyun* dengan ayat Al-Qur'an. Mereka itulah tingkatan para Nabi karena *nubuwwah* mereka dan para wali yang menjadi khilafah (pewaris/pengganti) mereka. Prinsipnya, orang yang sudah mencapai makna *ḥaqāiq*, ia pasti sudah memperoleh makna *laṭāif*, *ishārah* dan *'ibārah*.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam*, Jilid 1, 358; Jilid 3, 7; Lihat juga: al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*, Jilid 1, 13.

<sup>152</sup> al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*, Jilid 1, 14.

<sup>153</sup> al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*, Jilid 1, 14.

### c. Aspek *Afāqī* (Kealaman) dan *Anfusī* (Kemanusiaan)

Di antara fondasi ontologis tafsir *ishārī* yaitu terkait pandangan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek *afāqī* (kealaman) dan *anfusī* (kemanusiaan). Landasan dari pandangan ini adalah ayat Al-Qur'an surah Fusilat [41]:53. Pandangan ini dikemukakan oleh beberapa pakar tafsir seperti Mullā Ṣadra, Kamāl Ḥaydari dan Ṭalāl Ḥasan.

Dari ayat di atas, Kamāl Ḥaydari sebagaimana dikutip oleh Ṭalāl Ḥasan, ia menyebutkan bahwa dari konsep ini lahir lah sebuah kaidah irfani yaitu setiap ayat Al-Qur'an memiliki aspek *afāqī* dan *anfusī* yang berlaku pada setiap waktu dan tempat.<sup>154</sup> Hal ini dipertegas dengan hadis Nabi saw “Pada Al-Qur'an itu terdapat cerita orang-orang sebelum kamu dan menjadi hukum di antara kamu dan menjadi kabar yang akan datang.”<sup>155</sup>

Aspek *anfusī* yang dimaksud yaitu batasan (*ḥudūd*) yang berlaku bagi setiap insan, sedangkan aspek *afāqī* yaitu aspek yang keluar dari batasan manusia. Bagi setiap insan memiliki aspek *anfusī* yang inheren dalam dirinya dan kosmos (*afāqī*) di luar dirinya. bagi setiap ayat Al-Qur'an memiliki kedua aspek itu, *anfusī* yang bersesuaian dengan proses menyempurna manusia itu sendiri dan aspek *afāqī* yang selaras dengan manusia sebagai mikrokosmos.<sup>156</sup>

Ṭalāl Ḥasan memberikan sebuah contoh penafsiran terhadap surah al-Nisa' [5]:100.<sup>157</sup> Beberapa penafsir menjelaskan bahwa arti hijrah dalam ayat ini sebagai berpisah dengan kaum musyrik dengan berpindah kepada negeri Islam,<sup>158</sup> dan berpindah dari kesesatan menuju petunjuk dengan cara

---

<sup>154</sup> Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, (Qum: Dār al-Farāqid, 2012), Jilid 1, 100.

<sup>155</sup> Sayyid Abu al-Qāsim al-Khū'ī ditulis al-Khū'ī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qum: Muassasah Ihyā' Athār al-Khū'ī, tt), 20.

<sup>156</sup> Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, Jilid 1, 101.

<sup>157</sup> Katakanlah (Muhammad), “Tidaklah sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya keburukan itu menarik hatimu, maka bertawakallah kepada Allah wahai orang-orang yang mempunyai akal, agar kamu beruntung.”

<sup>158</sup> al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarshī selanjutnya disebut Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Teheran: Manshurāt Nāṣr Khasr, 1314 H), Jilid 3, 153; Lihat Juga Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 5, 152; Lihat juga Suyūṭī, *Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 2, 207.

berpindah dari negeri musyrik kepada negeri Islam.<sup>159</sup> Berbeda dengan itu, Ṭalāl Ḥasan memaknai hijrah dalam ayat ini dengan dua yaitu hijrah *anfusī* dengan suluk dan perjalanan spiritual sebagai gerak maknawi (*ḥarakah ma'nawiyah*) dan hijrah *afāqī* yaitu gerak indrawi dengan berpindah dari tempat tinggalnya. Begitu ia memaknai *al-bayt* (rumah) dengan dua makna, rumah maknawi (*al-bayt al-ma'nawī*) yaitu hati (*al-qalb*) dan rumah indrawi (*al-bayt al-ḥissī*).<sup>160</sup>

Mullā Ṣadra dengan teori wujudnya memandang bahwa Al-Qur'an memiliki levelitas. Kesimpulan ini diambil dari prinsip bahwa wujud itu bergradasi dan Al-Qur'an dipandang sebagai wujud, maka ia pun harus bergradasi. Tidak sampai di sana, Ṣadra pun memandang bahwa Al-Qur'an, alam dan manusia memiliki kesesuaian. Ia memandang bahwa ketiganya sebagai kitab ilahi (*kitāb ilāhī*). Ketiganya merupakan manifestasi (*maẓāhir*) Ilahi.<sup>161</sup>

Sejauh penelusuran penulis, jika dilihat dari sejarah pencetusan istilah dan teori *afāqī* dan *anfusī*, Mullā Ṣadra dan Ṭalāl Ḥasan serta Kamāl Ḥaydarī bukanlah pencetus awal dari teori tersebut. Teori ini sudah dicetuskan oleh Haydar Amuli pada abad 3 M. Dari deskripsi yang ada, belum ditemukan sebuah teori utuh kesesuaian Al-Qur'an, alam dan manusia. Artinya, Mullā Ṣadra dan Ṭalāl Ḥasan tidak mengeksplor lebih dalam bagaimana bentuk kesesuaian tersebut, apa yang dimaksud *afāqī*, *anfusī* dan bagaimana relasinya dengan ayat Al-Qur'an? Apakah relasi ketiganya mencakup hanya pada ayat ataukah sampai pada kata bahkan huruf?

Peneliti menemukan penjelasan yang komprehensif pada Sayyid Haydar Amuli. Sayyid Haydar memaparkan sangat rinci terkait maksud dari *afāqī*, *anfusī* dan *Qur'ānī*. Bahkan menurutnya kesesuaian itu tidak hanya pada tingkat ayat semata, kesesuaian itu sampai pada huruf dan kata. Artinya bahwa huruf, kata dan ayat pada Al-Qur'an memiliki *taṭbīq*-nya

---

<sup>159</sup> Muhammad Ibn Ḥasan al-Ṭūsī selanjutnya disebut al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Iḥyā' al-Thurāth al-'Arabī, tt), Jilid 3, 306.

<sup>160</sup> Ṭalāl Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, Jilid 1, 101.

<sup>161</sup> Mullā Ṣadra, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 5, 377.

pada *anfusī* dan *afāqī*. Haydar Amuli mengidentikan ketiganya. Jika Al-Qur'an memiliki huruf, kata dan ayat, maka *anfusī* dan *afāqī* pun memilikinya.

### BAB III

## HAYDAR AMULI DAN *TEORI KESESUAIAN QUR'ANI, AFAQI DAN ANFUST*

### A. Biografi Intelektual Sayyid Haydar Amuli

#### 1. Kehidupan dan Pemikiran Sayyid Haydar Amuli

Gelar sayyid disematkan sebagai kehormatan bagi mereka yang memiliki silsilah keturunan Nabi saw melalui Fatimah dan Ali bin Abi Thalib.<sup>162</sup> Begitupun Haydar Amuli memiliki gelar itu karena silsilah keturunannya sampai kepada cucu Nabi saw yaitu Imam Husain bin Ali melalui jalur keturunan Imam Ali Zainal Abidin.<sup>163</sup> 'Alī al-Fāḍil al-Qāynī al-Najafī menyebutkan bahwa pengarang kitab tafsir *al-Muḥīṭ al-A'zam* dan *Naqd al-Nuqūd* serta *Jāmi' al-Asrār* ini memiliki nama asli Ḥaydar Ibn al-'Alawī al-Ḥusainī Ubaidī.<sup>164</sup>

Nama lengkapnya yaitu Rukn al-Dīn bin Ḥaydar bin Sayyid Tāj al-Dīn 'Ali Fadasah bin Sayyid Muḥammad bin 'Ali Fadasah bin Abī Ja'fār Muḥammad bin Ibrāhīm bin Muḥammad Hārūn bin Hamzah bin 'Ubaidillāh al-A'rāj bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Aṣghaar bin al-Imām 'Alī bin al-Ḥusain Zainal 'Abidīn bin al-Ḥusain al-Shahīd bin 'Ali bin Abī Ṭālib. Ia lahir di kota Āmul ibu kota Turkistan. Gurunya bernama Fakhr al-Muḥaqqiqīn.<sup>165</sup>

Uthmān Yahya merangkum perjalanan Haydar Amuli dengan menyebutkan bahwa Sayyid Haydar diperintahkan oleh Allah untuk melakukan perjalan. Ia mulai meninggalkan kota kelahirannya yaitu Āmul, Turbekistan yang berada di ujung Khurasan. Lalu Sayyid Haydar menjadi mentri (*wazir*) di kerajaan Persia pada usia 30

---

<sup>162</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), 25.

<sup>163</sup> Imam Ali Zainal Abidin adalah imam ke empat dalam urutan imam Syiah Ithna 'Ashariyah

<sup>164</sup> 'Alī al-Fāḍil al-Qāynī al-Najafī, *Mu'jam Muallifi al-Shi'ī*, (tt: Maṭba'ah Wizarāt al-Irshād al-Islāmī, 1405), 9.

<sup>165</sup> Haydar Amuli, *Inner Secrets of The Path* diterjemahkan oleh Asadullah ad-Daakir Yate, (tt: Zahra Publications, 1989), 12.

tahun, yaitu ketika kekuasaan raja al-Sa'īd Fakr al-Daulah Ibn Syah Katkhda (کتنخدا).<sup>166</sup>

Lalu Sayyid Haydar melanjutkan perjalanannya ke Makkah untuk mengunjungi Baitullah sebagai tempat terbaik. Di Makkah, Sayyid Haydar melakukan berbagai ritual ibadah wajib dan sunnah serta mumusatkan perhatiannya kepada Allah swt. Lalu ia merasa kerinduan yang sangat untuk berziarah kepada Nabi saw sekaligus sebagai leluhurnya. Lalu pergilah Sayyid Haydar ke Madinah.<sup>167</sup>

Di Madinah, Sayyid Haydar memperoleh ilham bahwa ia harus kembali ke Irak yaitu ke Masyhad suci. Di sana, Sayyid menyibukan diri untuk *riyāḍah*, ibadah dan melakukan ketaatan-ketaatan yang seseorang tidak mungkin mampu melakukan itu. Dari sini terpancarlah kepada Sayyid Haydar ilmu yang tidak terbatas terutama terkait takwil Al-Qur'an, *Sharḥ al-Fuṣūṣ*, kearifan-kearifan (*ma'ārīf*), dan rahasia-rahasia (*daqāiq*). Dari sinilah Sayyid Haydar menulis karya-karyanya yang berjumlah lebih dari empat puluh karya.<sup>168</sup>

Dalam perjalanan hidupnya, Haydar Amuli menghabiskan waktu mudanya dengan mempelajari kaidah-kaidah/ilmu-ilmu zahir (*al-qawā'id al-zāhiriyyah*) dari kalangan Syiah Imamiyah. Setelah merasa mapan dalam ilmu itu, lalu ia mencari ilmu batin (*al-'ulūm al-shar'iyyah al-bāṭiniyyah*) terutama terkait irfan. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa Syiah Imamiyah dan irfan adalah identik.<sup>169</sup>

Haydar Amuli menggeluti ilmu batin setelah perjalanan panjangnya dalam mencari ilmu. Pada akhirnya, ia menghabiskan waktu untuk latihan spiritual (*riyāḍah*), berkontemplasi (*khalwat*), melakukan ketaatan-ketaatan, beribadah yang mungkin seseorang tidak akan mampu melakukan itu semua. Setelah itu, Allah

---

<sup>166</sup> Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, (Teheran: Markaz al-Nashriyyāt al-'Ilmiyyah wa al-Thaqafiyyah al-Tābi'ah Liwizārah al-Thaqāfah wa Ta'lim al-'Āfi, 1409 H), 11.

<sup>167</sup> Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, 12.

<sup>168</sup> Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, 13.

<sup>169</sup> Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafṣīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 29.

memancarkan ilmu yang tidak terbatas ke dalam hatinya terutama terkait takwil Al-Qur'an dan *Sharh al-Fuṣūṣ*.<sup>170</sup>

Haydar Amuli dianggap sebagai orang yang mampu mensintesis antara irfan (tasawwuf), burhān (filsafat) dan teologi Syiah. Menurutnya, ada titik persinggungan antar ketiganya, yaitu kesamaan dari sisi sumbernya. Sumber ketiganya adalah para Imam Syiah. Menurutnya, Syiah hakiki adalah seorang teosof (*'arīf*) dan teosof hakiki adalah seorang Syiah Imamiyah.<sup>171</sup>

Haydar Amuli pun dianggap sebagai komentator ulung dari Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī. Ia menulis komentar (*sharḥ*) salah satu kitab *masterpiec* Ibn 'Arabi yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Syarahnya ia berinama *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ al-Fuṣūṣ* atau *al-Muqaddimah fī Sarḥ al-Nuṣūṣ*.<sup>172</sup> Haydar Amuli juga dianggap sebagai tokoh yang menjadi mediator antara pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi dan kalam Syiah. Hal ini terlihat dalam beberapa kali Haydar Amuli mengungkapkan terkait Ibn 'Arabi.

Haydar Amuli juga mengklaim telah memperoleh ilmu yang tiada batas (*al-'ilm al-lātanāhiyyah*) dari Allah. Ia pun mengklaim bahwa memperoleh dua kitab pentingnya – yaitu *Tafsīr Muḥīṭ A'zam* dan *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, melalui iluminasi ilahi (*al-fuyūḍāt al-ilāhiyyah*)<sup>173</sup> sebagaimana Rasul dan Ibn 'Arabi memperoleh dua kitab penting mereka. Sayyid Haydar berkata:

Jika Nabi memiliki dua kitab yaitu Al-Qur'an yang turun (*nāzil*) kepadanya dan kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikam* yang bersumber (*sādir*) darinya, dan Ibn 'Arabi pun mengklaim bahwa dirinya memperoleh dua kitab yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam* yang turun (*nāzil*) kepadanya dan *Futūḥāt al-Makīyyah* yang bersumber darinya, maka aku (Sayyid Haydar Amuli) memiliki hal yang sama yaitu *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam* yang turun (*nāzil*) kepada ku dan *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Sarḥ al-Fuṣūṣ* yang bersumber (*sādir*) dari ku.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 17.

<sup>171</sup> Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 16.

<sup>172</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 534; lihat juga Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 12.

<sup>173</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 534; lihat juga Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 16.

<sup>174</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 147; lihat juga Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 13.

Sebagai seorang teosof, Haydar Amuli meyakini bahwa perolehan ilmu pengetahuan tidak hanya dibatasi pada panca indra dan persepsi rasional semata. Akan tetapi, perolehan ilmu pun bisa melalui metode penyucian jiwa (*tazkiyyah*), metode *tawajjuh* dan takwa, metode hati dan fitrah, metode penyingkapan (*kashf*) dan penyaksian (*shuhūd*) serta *wilāyah*. Menurutnnya metode ini bukanlah metode indrawi, rasional, eksperimen (*tajribiyyah*), dan kontemplasi (*tafakkur*). Hal inilah yang diisyaratkan oleh surah al-Thalaq ayat 2.<sup>175</sup>

*...Demikianlah pengajaran itu diberikan bagi orang yang beriman kepada Allah. Barang siapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya.*

Makna pemberian rezeki dalam ayat ini bukanlah rezeki dalam arti duniawi. Haydar Amuli berargumen bahwa tidak mesti bertakwa untuk mendapatkan rezeki duniawi. Secara pasti kita dapat orang yang tidak bertakwa tetap Allah limpahkan rezeki kepadanya. Pemberian rezeki dalam ayat ini yaitu rezeki batin berupa penyingkapan pengetahuan-pengetahuan dari alam gaib.<sup>176</sup> Berbeda dengan Haydar Amuli, penafsir lain memaknai rezeki dalam ayat tersebut adalah rezeki materi,<sup>177</sup> keselamatan dan kesenangan,<sup>178</sup> keberkahan yang bersumber dari langit dan bumi,<sup>179</sup> pengabulan doa, pencukupan dalam hal rezeki, dan pelipatgandaan balasan.<sup>180</sup>

## 2. Karya-Karya Haydar Amuli

Haydar Amuli termasuk ulama yang produktif. Ia menulis karya-karyanya dalam dua bahasa, Parsi sebagai bahasa ibunya dan Arab sebagai bahasa Al-Qur'an dan hadis serta sebagai bahasa yang mampu diakses oleh dunia Islam.

---

<sup>175</sup> Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 21.

<sup>176</sup> Muḥsin Musawwī al-Tabrīzī, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 21.

<sup>177</sup> al-Ṭabarshī, *Majama' al-Bayān*, Jilid 3, 324.

<sup>178</sup> Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī selanjutnya disebut al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, (Beirut: Iḥyā' al-Thurāth al-'Arabī, 1420), Jilid 5, 286.

<sup>179</sup> al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 3, 586.

<sup>180</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 3, 59.

Haydar Amuli menulis karya-karyanya setelah perjalanan ruhaniyah yang panjang. Dari perjalanan itu, Sayyid Haydar menulis karya-karyanya mulai dari *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, *Risālah al-Wujūd fī Ma'rifah al-Ma'būd*, *Risālah al-Ma'ād fī Rujū'i al-'Ibād*, dan empat puluh risalah lainnya. Setelah menulis risalah-risalah di atas, Sayyid Haydar diperintahkan oleh Allah untuk menulis tafsir, itulah *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khuḍam*.<sup>181</sup>

Karya-karya Haydar Amuli yang mampu diakses adalah sebagai berikut:<sup>182</sup>

- a. *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*. Kitab ini berisikan pembahasan tentang tauhid. Hal yang penting adalah Haydar Amuli membagi tauhid ke dalam tauhid *wujūdī* dan tauhid *ulūhī*, di sisi lain pula ia membagi tauhid ke dalam tauhid *dhātī*, tauhid *wasfī* dan tauhid *fi'lī*. Di sisi lain pula Haydar Amuli membagi tauhid kepada tauhid *fi'lī*, tauhid *'aynī* dan tauhid *ḥaqqī*.<sup>183</sup> Ini menunjukkan bentuk independensi dari seorang pemikir.
- b. *Risālah al-Wujūd fī Ma'rifah al-Ma'būd* yang berisikan penjelasan wujud terutama terkait wujud Tuhan.
- c. *Jāmi' al-Asrār (Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifah al-Wujūd)*. Kitab ini ditulis setelah ia menyelesaikan karyanya *Risālah al-Wujūd*. Kitab ini berisikan pembahasan tentang wujud dari aspek pembuktian kemutlakan, ke-*badihian*, ketuggalan (*waḥdah*), kejamakan (*kathrah*) dan diskursus antar teolog serta teosof dengan memberikan argumentasi yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis.<sup>184</sup>
- d. *Risālah al-Ma'ād fī Rujū' al-'Ibād* yang berisikan tentang penjelasan terkait hari kebangkitan.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Haydar Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, (Teheran: al-Manshūrāt al-'Alamiyyah wa al-Thaqāfiyyah fī Wizārah wa al-Ta'lim al-'Āli, 1410H), 11-13.

<sup>182</sup> Haydar Amuli, *Inner Secrets of The Path* diterjemahkan oleh Asadullah ad-Daakir Yate, 38.

<sup>183</sup> 'Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, 3.

<sup>184</sup> Haydar Amuli, *Jāmi' al-Asrār (Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifah al-Wujūd)*, 620.

<sup>185</sup> Haydar Amuli, *Risālah al-Ma'ād fī Rujū' al-'Ibād*

- e. *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Sarḥ al-Fuṣūṣ* yaitu kitab yang berisikan komentar-komentar terhadap kitab utama Ibn ‘Arabi yaitu *Fuṣūṣ al-Hikam*.<sup>186</sup>
- f. *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam fī al-Baḥr al-Khuḍam* yaitu kitab yang berisikan tafsir terhadap ayat suci Al-Qur’an dan akan menjadi pokok pembahasan dalam penelitian ini.

## B. Sekilas Tentang *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam wa al-Baḥr al-Khuḍam*

Sayyid Haydar menyebutkan dua nama bagi kitab tafsir ini yaitu *al-Muḥīṭ al-A’zam wa al-Baḥr al-Khuḍam fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam* yang disebutkan langsung pada muqaddimah tafsirnya.<sup>187</sup> Nama kedua kitab ini yaitu *al-Muḥīṭ al-A’zam wa al-Ṭawud al-Asham fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam* yang disebutkan pada muqaddimah kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*.<sup>188</sup>

Metode (*manḥāj*)<sup>189</sup> penulisan dalam tafsir<sup>190</sup> ini tidak bisa dinilai dengan teori al-Farmawi karena hilangnya sebagian besar dari tafsir ini.<sup>191</sup> Akan tetapi, teori Riḍā’ī dengan membagi metode tafsir berdasarkan sumber penafsirannya lebih mudah untuk digunakan.<sup>192</sup>

<sup>186</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*,

<sup>187</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, J 1, 9.

<sup>188</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 12; Muḥsin al-Musawī at-Tabrizi, *Muqaddimah Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, J 1, 9.

<sup>189</sup> Asadī Nasab mengartikan *manḥāj* sebagai cara yang jelas untuk menuju suatu tujuan tertentu. Lihat ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāḥij al-Tafsīriyah ‘inda al-Sunnah wa al-Syi’ah*, 19.

<sup>190</sup> Ahmad Izzan mendefinisikan metode sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar terkait apa yang dimaksud oleh Allah dalam ayat-ayat Al-Qur’an, serta di dalamnya disertakan peraturan-peraturan dan kaidah-kaidah yang harus dipenuhi ketika melakukan penafsiran Al-Qur’an. Lihat Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2011), 97. al-Riḍā’ī mendefinisikan *manḥāj* sebagai jawaban atas pertanyaan bagaimana (*kaifiyyah*). Bagaimana menyikapi dan mengeluarkan makna-makna dan maksud-maksud dari ayat-ayat Al-Qur’an. Lihat al-Riḍā’ī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 17-18.

<sup>191</sup> Al-Farmawi membagi metode tafsir ke dalam empat kategori, yaitu *tahfīfī*, *ijmālī*, *muqāran* dan *maudhū’ī*. Lihat ‘Abd al-Ḥayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudhū’ī*, (tt:Dirāsah Manḥajīyyah, tt), 7.

<sup>192</sup> Riḍā’ī membagi metode tafsir ke dalam (1) *al-manḥaj al-Tafsīr an-naqīṣah* yang terdiri dari *manḥaj tafsīr al-qur’ān bil qur’ān*, *manḥaj tafsīr al-athārī*, *manḥaj tafsīr al-‘aql al-ijtihādī*, *manḥaj tafsīr al-‘ilmi*, *manḥaj tafsīr al-ishārī*. (2) *Manḥaj al-kāmil fī tafsīr*, yaitu tafsir yang menggunakan seluruh sumber tafsir untuk

Jika menggunakan teori al-Riḍā'ī, maka tafsir Sayyid Haydar dikategorikan ke dalam metode tafsir *ishārī*. Hal ini dibuktikan, dengan ungkapan Sayyid Haydar bahwa tafsir ini didapatkan melalui pancaran ilahi (*fayd ilahī*).<sup>193</sup>

Begitupun pada kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*, Sayyid Haydar mengatakan bahwa kitab ini berasal *al-fuyūdhāt al-ilāhiyyah* (iluminasi ilahi).<sup>194</sup> Di tempat lain, Sayyid berkata bahwa kitab ini didapatkan bukanlah dari pencarian (*kasb*) dan ijtihad, akan tetapi ini berasal dari *ifādhah al-ghaibiyyah* (pancaran kegaiban) yang diperoleh melalui *kashf* pada *Haḍrah al-Raḥmān*. Bahkan lebih tegas lagi, Sayyid mengatakan bahwa tafsir ini berasal dari pancaran ilmu ilahi yang tidak terhingga kepada Sayyid Haydar.<sup>195</sup>

Terkait corak penafsiran, ada dua pendapat terkait *lawn* (corak penafsiran)<sup>196</sup> yang digunakan Sayyid Haydar dalam tafsir *al-Muḥīṭ al-A'zam*. Pentahqiq kitab ini menyebutkan bahwa kitab ini bercorak irfan *nazarī* (tasawuf teoritis).<sup>197</sup> Akan tetapi menurut Kerwanto, corak yang digunakan pada tafsir ini adalah irfan *nazarī* dan 'amālī, karena pengarang kitab ini menguasai dua keilmuan tersebut.<sup>198</sup>

Sayyid Haydar Amuli telah menjelaskan bagaimana sistematika kitab ini. Hal ini Sayyid ungkapkan secara gamblang dalam *khutbah kitab*. Sistematika yang ditulis oleh Sayyid Haydar dalam kitabnya ini adalah sebagai berikut.<sup>199</sup>

---

mengungkap makna Al-Qur'an. (3) *manhāj al-tafsīr bi al-ra'yī*. Lihat al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh*, 17-18.

<sup>193</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khuḍam*, J1, 22-24.

<sup>194</sup> Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 534.

<sup>195</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, J 1, 41-42.

<sup>196</sup> *Lawn* atau corak dalam terminologi ilmu tafsir diartikan sebagai penguasaan mufasir pada cabang ilmu tertentu yang secara pasti akan mewarnai pemahamannya tentang Al-Qur'an. Adapun corak yang dimaksud adalah sebagai berikut *fiqhī*, *falsafī*, 'irfānī, *adabī ijtima'ī*, *tarbawī*, *akhlqī* dan lain sebagainya. Lihat Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 199.

<sup>197</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*; Lihat ungkapan pentahqiq.

<sup>198</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 167.

<sup>199</sup> Haydar al-Āmulī, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, J 1, 197.

1. Sayyid Hadydar menuliskan ayat Al-Qur'an terlebih dahulu dengan tinta berwarna merah. Hal tersebut dilakukan agar mampu membedakan antara ucapan Tuhan dan ucapan makhluk.
2. Setelah point a, lalu ia menuliskan tafsirnya.
3. Setelah menuliskan tafsir, ia menuliskan takwil yang diperoleh dari iluminasi ilahi kepadanya. Sayyid Haydar pun menuliskan tafsir setelah menyebutkan Al-Qur'an secara langsung tanpa pemisah. Setelah itu, Sayyid Haydar Amuli menuliskan takwil dari ayat tersebut. Sayyid Haydar menuliskan takwil ayat dengan warna merah. Hal ini agar mampu dibedakan antara tafsir dan takwil.
4. Tidak hanya hal di atas, Sayyid Haydar pun menuliskan tujuh mudaqqimah tafsir. Menurutnya, tujuh muqaddimah ini sangatlah penting dan harus ada untuk memberikan panduan arah tafsir ini.

Akan tetapi, karena begitu lamanya kitab ini tersimpan di perpustakaan, akhirnya kitab ini mengalami kejadian naas. Sebagian besar naskah asli kitab ini hilang dimakan rayap. Hal ini diungkapkan oleh pentahqiq dalam muqaddimah tafsir. Dan hanya tersisa hanya dua jilid saja yang berisikan tujuh muqaddimah, tafsir surah al-Fatihah dan 54 ayat surah al-Baqarah.

Tidak hanya sampai di situ, kitab yang ditemukanpun sulit untuk dibaca dan bercampur antara tema satu dengan yang lainnya. Bahkan lembaran tafsir surah al-Baqarah, satu pertiga dari halamannya hilang. Hingga akhirnya sulit untuk dituliskan kembali. Tidak hanya itu pula, ada bagian-bagian yang sulit dibaca sehingga digantikan dengan tanda kurung sebagai tanda bahwa ada kata/kalimat yang hilang.<sup>200</sup>

Akan tetapi, berkat kegigihan pentahqiq, sisa kitab yang berserakan dan sulit dibaca itu berhasil diurutkan dan dirapikan sesuai halamannya. Dan dua jilid tersebut pentahqiq susun ulang menjadi enam jilid yang berisikan tujuh muqaddimah dan tafsir surah al-

---

<sup>200</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 4.

Fatihah. Tidak hanya itu, hadis dan ayat pun sudah diberikan sumber rujukannya. *Khutbah* kitab yang ada pada kitab ini kami ambil dari bagian yang tersisa dari *khutbah* surah al-Fatihah.

Tujuh muqaddimah penting tersebut adalah sebagai berikut :<sup>201</sup>

1. Muqaddimah 1: penjelasan terkait tafsir dan takwil serta perbedaan keduanya dan penjelasan bahwa takwil adalah keniscayaan baik secara rasional maupun secara nash.
2. Muqaddimah 2: Penjelasan tentang kitab Allah yang makrokosmos (*afāqī*) dan *tatbīq*-nya (keselarasannya) dengan kitab Allah *al-Qur'ānī al-jāmī'* (komprehensif).
3. Muqaddimah 3: Penjelasan tentang huruf-huruf *afāqī* dan *tatbīq*-nya dengan huruf-huruf yang *Qur'ānī*.
4. Muqaddimah 4: Penjelasan terkait kata *afāqī* dan *tatbīq*-nya dengan kata *Qur'ānī*.
5. Muqaddimah 5: Penjelasan tentang ayat Allah yang *afāqī* dan *tatbīq*-nya dengan ayat *Qur'ānī*.
6. Muqaddimah 6: Penjelasan tentang syariat, thariqah dan haqiqah, serta penjelasan bahwasannya ketiga istilah tersebut adalah sinonim yang mengafirmasi (merujuk) kepada hakikat yang satu walaupun dengan ungkapan yang beragam.
7. Muqaddimah 7: Penjelasan tentang tauhid mulai dari klasifikasi, tingkatan seperti tauhid *fi'lī*, *wasfī*, dan *dhātī*.

### C. Teori Kesesuaian *Qur'ānī*, *Afāqī* dan *Anfusī*

Sebelum menulis tafsirnya, Sayyid Haydar Amuli menuliskan tujuh muqaddimah. Menurutnya, tujuh muqaddimah ini adalah hal niscaya bagi mereka (seorang salik) yang ingin memperoleh makna-makna terdalam dan rahasia-rahasia dari Al-Qur'an melalui takwil. Dengan muqaddimah ini pun Sayyid Haydar ingin melengkapi kekurangan pendahulunya yaitu Najmuddīn al-Rāzī dan Abdurrāzaq al-Kāshānī.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 6.

<sup>202</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 201-202.

Muqaddimah yang digagas oleh Haydar Amuli berisikan, (1) definisi dan aplikasi takwil, (2) kesesuaian kitab *afāqī* dan *Qur'anī*, (3) kesesuaian huruf *afāqī* dan *Qur'anī*, (4) kesesuaian kata (*kalimāt*) *afāqī* dan *Qur'anī*, (5) kesesuaian ayat *afāqī* dan *Qur'anī*, (6) kesesuaian *shari'ah*, *tariqah* dan *ḥaqiqah* dan (7) hakikat dan rahasia tauhid. Akan tetapi, dalam penelitian ini hanya dibatasi pada Kesesuaian *Afāqī* dan *Qur'anī*. Pembahasan ini berisikan asumsi dasar terkait kitab Allah yang mencakup kitab *afāqī* dan kitab *qur'anī*. Artinya, penelitian ini hanya akan membahas muqaddimah kedua, ketiga, keempat dan kelima.

### 1. Kesesuaian Kitab *Qur'anī* dan *Afāqī*

Haydar Amuli membuat rumusan terakit kesesuaian antar kitab ilahi, yaitu kitab *Qur'anī* dan *afāqī*. Menurutnya, alam ini yang diisitilahkan dengan *afāq* yang diartikan sebagai kitab Ilahi dan mushaf rabbani. Susunan pada kitab *afāqī* sama dengan susunan pada kitab *Qur'anī* yaitu tersusun dari huruf, kata (*kalimah*) dan ayat.<sup>203</sup>

Menurut Haydar Amuli, bahwa kitab Allah tidak terbatas pada kitab samawi seperti Al-Qur'an, Taurat, Injil dan lain sebagainya. Akan tetapi, ada kitab Allah yang lain, yaitu yang disebut *afāq*. Seperti halnya susunan kitab samawi, kitab *afāqī* pun tersusun dari ayat, kata dan huruf. Kitab ini pula disebut sebagai kitab *al-al-kabīr al-ilāhī* (makrokosmos) yang termuat di dalamnya kitab *anfusī* yang disebut kitab *al-ṣaghīr al-ilāhī*. Istilah lain untuk menyebut kitab *afāqī* ini adalah kitab *insān kabīr* dan untuk menyebut kitab *anfusī* yaitu dengan kitab *insān ṣaghīr*. Menurut Haydar Amuli, Al-Qur'an adalah bentuk rinci (*tafṣīl*) dan bentuk global (*ijmāl*) di antara keduanya. Artinya, Al-Qur'an menghimpun keduanya baik secara forma (*sūrah*) maupun makna.<sup>204</sup>

Kitab Ilahi sebagai <i>mazhar</i>	Kitab <i>Qur'anī</i>	Kitab <i>Afāqī</i>	Kitab <i>Anfusī</i>
	Huruf	Huruf	Huruf
	Kata ( <i>kalimah</i> )	Kata ( <i>kalimah</i> )	Kata

<sup>203</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 206.

<sup>204</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 15.

<i>Ilahi</i>	(kalimah)		
	Ayat	Ayat	Ayat

**Tabel 3.1 Kesesuaian Kitab Ilahi**

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah al-Ra'd [13]:2, yaitu:

*“Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas Arsy. Dia menundukan matahari dan bulan, masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (mahluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu.*

Haydar Amuli menafsirkan ayat dengan logika sederhana. Menurutnya, sebuah ayat meniscayakan adanya kata (*kalimah*) karena ayat itu adalah susunan kata-kata. Dan kata meniscayakan adanya huruf.<sup>205</sup> Begitupun dalam ayat ini, langit dan bumi disebut dengan ayat (tanda kekuasaan). Hal ini meniscayakan adanya kata dan huruf pada langit dan bumi sebagai ayat. Susunan yang terdiri dari huruf, kata dan ayat disebut kitab. Artinya, ayat ini menunjukkan adanya kitab *afāqī*. Kesimpulan ini tidak ditemui pada penafsir-penafsir lain.

Penafsir lain seperti Ṭabaṭbā'ī memaknai kata *al-āyāt* pada ayat tersebut sebagai ayat *kauniyyah*<sup>206</sup> dan ia tidak sampai pada kesimpulan bahwa ada huruf, kata dan ayat *afāqī*. Walaupun kata *afāqī* dan *kauniyyah* dua istilah yang merujuk pada referen yang sama, yaitu alam. Dalam menafsirkan ayat ini, Makārim Shirāzī memaknai gunung, langit, bumi dan bintang sebagai *kitāb al-kawn* (kitab alam)<sup>207</sup> dan ia pun tidak menafsirkannya dengan susunan kitab *afāqī* seperti yang telah disebutkan.

Begitupun Ṭabarshī memaknai ayat ini dengan menyebut makhluk-makhluk alam sebagai sarana untuk beri'tibar (mengambil

<sup>205</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 206.

<sup>206</sup> Ṭabaṭbā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 11, 287-290.

<sup>207</sup> Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jilid 7, 330-331.

pelajaran) dan bertafakur supaya menemukan Allah swt.<sup>208</sup> Al-Ṭūsī memaknai ayat ini dengan makhluk yang ada di alam sebagai tanda bahwa Allah Maha Mengetahui, Kuasa, Bijaksana dan untuk tujuan agar manusia yakin akan adanya hari pertemuan dengan-Nya.<sup>209</sup> Ibn Kathīr menambahkan bahwa makna ayat tersebut supaya makhluk mengetahui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan perjumpaan dengan-Nya sebagaimana permulaan diciptakan adalah kepastian.<sup>210</sup> Muṣṭafa al-Marāghī memaknainya sebagai pemberian ciri khas (*tamayyuz*) pada kumpulan makhluk Allah (*āyah*) untuk membedakan satu dengan yang lainnya.<sup>211</sup>

Menurut al-Boruswī, makna dari *menjelaskan tanda-tanda* sebagai argumentasi (*al-barāhin*) untuk menjelaskan tauhid, hari kebangkitan (*al-ba'ath*), kesempurnaan kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya.<sup>212</sup> Hal ini senada dengan tafsiran al-Nakhjawānī.<sup>213</sup> Berbeda dengan penafsir yang telah disebutkan, al-Kāshānī mentakwilkan ungkapan *menjelaskan tanda-tanda* dengan merujuk pada tingkatan kesempurnaan (*tartīb al-kamālāt*) dan stasiun ruhani (*maqāmāt*) yang berkaitan dengan suluk pada manifestasi ‘asma dan sifat untuk mencapai derajat ‘*ain al-yaqīn*.<sup>214</sup>

Haydar Amuli memperkuat argumentasinya dengan surah Fussilat [41]:53-54:

*“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur’an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagikamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”*

Menurut Sayyid Haydar, ayat ini menambah argumentasi terhadap klaim adanya kesesuaian *Qur’ānī* dan *afāqī*. Karena sudah

---

<sup>208</sup> Ṭabarshī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 7, 421.

<sup>209</sup> al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 6, 215.

<sup>210</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid 4, 369.

<sup>211</sup> Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, (Beirut: Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī), Jilid 13, 364.

<sup>212</sup> Ismā’il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 4, 337.

<sup>213</sup> Ni’matullāh Maḥmūd al-Nakhjawānī selanjutnya disebut al-Nakhjawānī, *al-Fawātīḥ al-Ilāhiyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaibiyah*, (Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419) Jilid 1, 389.

<sup>214</sup> Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 335.

bisa dipastikan bahwa struktur kitab itu terdiri dari ayat, kata dan huruf. Untuk menela'ahnya pun harus menela'ah ayat, kata dan huruf. Kitab yang dimaksud oleh Sayyid Haydar yaitu bentuk yang menghimpun (*haiyah jāmi'ah*) tiga unsur yaitu ayat, kata dan huruf. Sedangkan ayat adalah bentuk yang menghimpun (*haiyah jāmi'ah*) kata-kata dan kata adalah bentuk yang menghimpun (*haiyah jāmi'ah*) huruf-huruf.<sup>215</sup>

Kesesuaian kitab *Qur'ānī* dan *afāqī* dapat dilihat bahwa keduanya adalah lokus penampakan (*mazhar*) dari asma', sifat dan perbuatan Allah swt sebagai petanda (*dāl*) akan zat-Nya. Haydar Amuli berargumen dengan surah al-Qashshash [28]:49.

*“Katakanlah (Muhammad), Datangkanlah olehmu sebuah kitab dari sisi Allah yang kitab itu lebih memberi petunjuk daripada keduanya (Taurat dan Al-Qur'an), niscaya aku mengikutinya, jika kamu orang yang benar.”*

Menurut Haydar Amuli kedua kitab itu merujuk pada kitab *Qur'ānī* dan *afāqī*. Kedua kitab ini sebagai lokus penampakan (*mazhar*) yang dengannya seorang salik mampu menyaksikan (*mashāhadah*) asma' dan sifat Allah swt.<sup>216</sup> Berbeda dengan Sayyid Haydar, Ṭabaṭabā'ī, al-Ālūsī dan Makārim Shirāzī menafsirkan dua kitab dalam ayat ini sebagai Taurat dan Al-Qur'an sebagai kebijaksanaan ilahi untuk menuntun manusia kepada jalan kebenaran.<sup>217</sup> Begitupun Ṭabarshī memaknainya sebagai Al-Qur'an dan Taurat sebagai tantangan terhadap kaum kafir.<sup>218</sup> al-Rāzī memaknai ayat ini sebagai salah satu jenis tantangan terhadap kaum kafir.<sup>219</sup> Suyūṭī menafsirkannya dengan Taurat dan al-Furqan (Al-Qur'an).<sup>220</sup>

Lebih lanjut Haydar Amuli mengatakan bahwa memang bukan Al-Qur'an yang ada dihadapan kita, akan tetapi Al-Qur'an yang

<sup>215</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 206-207.

<sup>216</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 207.

<sup>217</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 16, 49; Lihat juga al-Ālūsī, *Ruh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Jilid 10, 299-300 ; Lihat juga al-Nakhjawānī, *al-Fawāṭih al-Ilāhiyah wa al-Mafāṭih al-Ghaibiyah*, Jilid 2, 85.

<sup>218</sup> Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 7, 402.

<sup>219</sup> al-Rāzī, *Mafāṭih al-Ghaib*, Jilid 2, 349.

<sup>220</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 5, 130.

dimaksud adalah Al-Qur'an yang ada di *Lauh al-Mahfūz*.<sup>221</sup> Al-Qur'an yang disebutkan sebagai *fī kitāb maṣṭūr*. Kitab inilah yang bersesuaian dengan kitab *afāqī* yang memuat di dalamnya kitab *anfusī* dan diistilahkan sebagai akal pertama (*al-'aql al-awwal*) atau jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*).<sup>222</sup>

Akal pertama (*al-'aql al-awwal*) merujuk pada kitab global universal (*kitāb ijmālī kullī*) untuk tetapnya segala sesuatu secara *ijmāl* (global). Sedangkan jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) adalah kitab partikular terperinci (*kitāb al-tafṣīl al-juz'ī*) untuk tetapnya segala sesuatu secara terperinci (*mufaṣṣil*).<sup>223</sup> Jiwa universal disebut juga sebagai *al-lauh al-mahfūz* sedangkan akal pertama disebut juga *al-qalam*.<sup>224</sup>

	Kitab <i>Qur'ānī</i>	Kitab <i>Afāqī</i>
<b>Bersifat global universal</b>	<i>al-lauh al-Mahfūz/ Umm al-Kitāb</i>	Akal pertama ( <i>al-'aql al-awwal</i> )
<b>Bersifat Partikural terperinci</b>	<i>al-Qalam</i>	Jiwa universal ( <i>al-nafs al-kulliyah</i> )

**Tabel 3.2**  
**Kesesuaian antar Kitab *Qur'ānī* dan Kitab *Afāqī***

Haydar Amuli pun memberikan penguatan dengan mengutip surah al-Ṭūr [52]:2-5.<sup>225</sup> Ia memaknai *al-tūr* dengan akal pertama (*al-'aql al-awwal*) yang memiliki kedudukan tinggi di sisi Allah. *al-Kitāb al-maṣṭūr* dimaknai sebagai wujud mutlak yang murni, *al-raq al-manshūr* dimaknai sebagai alam jamani mulai dari arasy sampai *farsh* yang dimaknai juga sebagai entitas-entitas (*al-maujudāt*) simple (*al-baṣīṭah*) dan tersusun (*al-murakkab*). *al-Bait*

<sup>221</sup> Surah Buruj [85]:22.

<sup>222</sup> Lihat surah al-Isra' [17]:59; Lihat juga Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 208-209.

<sup>223</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 21.

<sup>224</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 22.

<sup>225</sup> "Demi kitab yang tertulis, pada lembaran yang terbuka. Demi Baitul ma'mur. Demi atap yang ditinggikan (langit)."

*al-ma'mūr* dimaknai sebagai *qalb* alam (*insān kabīr*) yang disebut juga sebagai jiwa rasional universal *afāqī*.<sup>226</sup>

Berbeda dengan Ṭabaṭabā'ī yang memaknai *al-tūr* dengan gunung Sinai yang Tuhan pernah berbicara kepada Musa. Makna *al-Kitāb al-maṣṭūr* sebagai *al-lauḥ al-mahfūz* yang di sana Allah menuliskan kejadian yang telah dan akan terjadi, dimaknai juga sebagai tulisan amal yang dijaga malaikat dan makna lain yaitu sebagai Al-Qur'an. Makna *al-bait al-ma'mūr* sebagai ka'bah.<sup>227</sup> Penafsiran ini semisal dengan penafsiran Makārim Shirāzī, Ṭabari, dan Suyūṭī.<sup>228</sup>

Untuk menjelaskan kesesuaian *Qur'ānī* dan *afāqī*, Sayyid Haydar menjelaskan dengan menggunakan doktrin tasawuf teoritis (*'irfān nazarī*). Sayyid Haydar menggunakan teori lima kehadiran ilahi (*al-ḥaḍarah al-khamsah al-ilāhiyyah*). Lima kehadiran ini dimaknai oleh Sayyid Haydar sebagai alam, karena dasar kata alam sendiri secara etimologi terambil dari *al-'alāmah* yang artinya segala sesuatu untuk mengenal suatu tertentu. Sedangkan secara terminologi alam diartikan sebagai segala sesuatu selain Allah yang dengannya diketahui asma' Allah karena itu adalah lokus penampakan nama tertentu (*ism khās*).<sup>229</sup>

Sayyid Hadyar menjelaskan bahwa alam itu tidak terhingga, akan tetapi melihat kehadiran ilahi berjumlah lima, maka alam-alam universal pun bersesuaian dengan lima kehadiran ilahi tersebut. Lima kehadiran ilahi itu adalah (1) Kehadiran Gaib Mutlak (*ḥaḍrah al-ghaib al-muṭlaq*) dan alamnya adalah alam Entitas-Entitas Permanen (*al-a'yān al-thābitah*) yang berada pada Kehadiran Ilmiyyah (*al-ḥaḍarah al-'ilmiyyah*). Posisi berlawanan dengan Kehadiran Gaib Mutlak, yaitu (2) Kehadiran Syahdah Mutlak (*al-ḥaḍarah al-shahādah al-muṭlaqah*), alamnya adalah alam *mulk* (alam indrawi). Posisi di bawah Kehadiran Gaib Mutlak yaitu Kehadiran Gaib Relatif (*al-ḥaḍarah al-ghaib al-muḍāf*).

---

<sup>226</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 27.

<sup>227</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 19, 6.

<sup>228</sup> Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jilid 9, 246; lihat juga Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 27, 10; lihat juga Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 9, 117.

<sup>229</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 29.

Kehadiran ini terbagi menjadi dua, yaitu *pertama*, (3) kehadiran yang posisinya lebih dekat (*aqrab*) kepada Gaib Mutlak, dan alam pada kehadiran ini disebut dengan alam *Arawāh Jabarutiyyah* dan *Malakutiyyah*. Yaitu alam akal-akal immateri dan jiwa-jiwa immateri. (4) *Kedua*, kehadiran yang dekat dengan Kehadiran Syahdah Mutlak, alamnya disebut dengan alam Imajinal (*al-mithāl*). (5) Kehadiran yang mencakup empat kehadiran yang telah disebutkan, alamnya disebut dengan Alam Insan Kamil yang mencakup seluruh alam-alam yang ada (*al-‘ālam al-insān al-jāmi’*).<sup>230</sup>

Haydar Amuli memaknai lima alam (Entitas-entitas Permanen, *Jabarut*, *Malakut*, Imajinal dan alam Syahadah/indrawi) baik bersifat universal maupun partikular sebagai kitab ilahi. Hal ini dikarenakan semuanya adalah lokus penampakan (*mazhar*) asma’ al-Ḥaq sebagaimana Al-Qur’an. Dengan kerangka itu, Sayyid Haydar menyimpulkan bahwa keduanya (*afāqī* dan *Qur’anī*) memiliki kesesuaian.

Menurut Haydar Amuli, akal pertama dan jiwa universal dimaknai sebagai kitab induk (*umm al-kitāb*) yang berada pada kehadiran *‘ilmiyyah*. Maka dari sini disebutlah akal pertama sebagai *umm al-kitāb* yang menghimpun segala sesuatu secara global (*ijmāl*), sedangkan jiwa universal dimaknai sebagai kitab penjelas (*mubayyin*) sebagai perinci dari akal rasional.<sup>231</sup>

Sayyid Haydar bahkan sampai pada tingkat merumuskan tiga kaidah untuk menyesuaikan antara *Qur’anī*, *afāqī* dan *anfusī*. Kaidah tersebut adalah (1) perincian dan susunan alam baik jasmani maupun ruhani diperoleh melalui metode para ahli tauhid (*muwahhidīn*), filsuf (*ḥakīm*) dan teolog (*mutakallim*). (2) Susunan dan rincian manusia terdiri dari zahir dan batin. (3) Penyesuaian antara *afāqī* dan *anfusī* dengan *Qur’anī* terdiri dari tiga aspek, ayat, kata (*kalimah*) dan huruf.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, Jilid 2, 30.

<sup>231</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, Jilid 2, 30.

<sup>232</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, Jilid 2, 32.

## 2. Kesesuaian Huruf *Qur'ānī* dan *Afāqī*

Tidak hanya sampai pada tingkat kitab, Sayyid Haydar menjelaskan kesesuaian antara huruf *Qur'ānī* dan *afāqī*. Yang dimaksud dengan huruf *Qur'ānī*, yaitu huruf-huruf *hijahiyah* atau *tahajji* yang berjumlah 28 huruf. Sedangkan yang dimaksud dengan huruf *afāqī* yaitu entitas-entitas huruf dan *mufradāt* yang simple (*baṣā'it*) dari maujud. Sayyid Haydar menambahkan bahwa huruf ini berupa entitas-entitas (*a'yān*) dan quiditas-quiditas (*māhiyāt*) tetap pada ilmu al-Ḥaq yang bersifat azali dan abadi sebelum tersusun dan mengindividui menjadi kata dan ayat.<sup>233</sup> Inilah yang disebut oleh para teosof sebagai *shu'ūn*, yang diisyaratkan oleh surah al-Rahman [55]:29.<sup>234</sup>

Ṭabaṭaba'ī memaknai *shu'ūn* sebagai perbuatan Allah yang tidak ada yang mendahuluinya. Artinya, Dia yang pertama, selain-Nya tidak memiliki hak, dan tidak ada yang serupa dengan perbuatan-Nya dari segala segi.<sup>235</sup> Makārim Shirāzī memaknainya sebagai penciptaan sesuatu baru oleh Allah swt termasuk perubahan.<sup>236</sup> Senada dengan Makārim Shirāzī, Haydar Amuli memaknai ayat ini sebagai penampakan (*izhār*) huruf-huruf wujudiyah, kata yang tersusun dan ayat. *Shu'ūn* –sebagai contoh pohon yang terdiri dari buah, daun dan batang, ini berada pada alam entitas-entitas permanen (*a'yān*) yaitu pada maqam *aḥadiyah*. Setelah itu bermanifestasi (*zuhūr*) pada maqam ini dan merinci (*tafṣīl*) pada maqam *wāḥidiyyah*.<sup>237</sup>

Jika huruf *Qur'ānī* berjumlah 28 huruf, begitupun jumlah huruf *afāqī*. Dua puluh delapan huruf *afāqī* itu terbagi dalam dua yaitu yang berada di alam *mulk* (alam indrawi) dan *malakūt*. (alam ruhani).<sup>238</sup>

---

<sup>233</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 351.

<sup>234</sup> QS. Al-Rahman [55]:29

“Setiap waktu Dia berada dalam kesibukan.”

<sup>235</sup> Ṭabaṭaba'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 19, 103.

<sup>236</sup> Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jilid 17,

410.

<sup>237</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 352.

<sup>238</sup> Pembagian ini mengikuti pembagian alam menurut para filsuf dan teosof. Sebagian filsuf membagi alam ke dalam tiga tingkatan, alam yang bersifat ruhani mutlak, yaitu alam *jabarūt*, alam bersifat ruhani dan khayali (*imajinal*) yaitu alam

Huruf di alam *mulk* terdiri dari materi universal awal (*al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah*), ‘*arsh, kusiy*, tujuh falak (*al-aflāk al-sab’ah*) dan empat unsur (*al-‘anāṣir al-arba’ah*). Sedangkan huruf di alam *malakūt* yaitu bentuk ruhani dari alam *mulk*. Karena kaidah yang dipegang oleh Haydar Amuli adalah sesuatu yang batin tidak akan terlepas dari yang zahir. Begitupun sesuatu yang berada di alam *mulk* tidak akan terlepas dari alam *malakūt*-nya.<sup>239</sup>

Huruf <i>Qur’ānī</i>	Huruf <i>A fāqī</i>
<p><b>28 Huruf:</b>            ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص            ض ط ظ ع غ ف ق ل م ن وه لا ي</p>	<p><b>Di alam <i>mulk</i>:</b>            materi universal awal (<i>al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah</i>), arasy, kusiy, tujuh falak (<i>al-aflāk al-sab’ah</i>) dan empat unsur (<i>al-‘anāṣir al-arba’ah</i>).</p> <p><b>Di alam <i>malakūt</i>:</b>            Bentuk ruhani dari huruf di alam <i>mulk</i>.</p>

**Tabel 3.3**  
**Kesesuaian Huruf *Qur’ānī* dan Huruf *A fāqī***

Haydar Amuli berargumentasi dengan surah Yasin [36]:83, yaitu:

“Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.”

Ayat ini mengungkapkan bahwa segala sesuatu terdapat *malakūt*, yaitu bentuk ruhani dari sesuatu tersebut. Ṭabaṭabā’ī menafsirkan bahwa maksud dari kata *malakūt* adalah sesuatu yang lain yang berada di luar alam materi, bersifat murni, tidak terikat waktu dan tempat, tetap dan tidak berubah.<sup>240</sup> Hampir senada dengan Ṭabaṭabā’ī, al-Boruswī memaknai *malakūt* sebagai bentuk non materi dari sesuatu. Dalam ayat ini lanjut al-Boruswī, yang

*malakūt* dan alam yang bersifat materi yaitu alam *mulk* atau *nāsūt*; lihat Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2006), 128-130.

<sup>239</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam*, Jilid 1, 210.

<sup>240</sup> Ṭabaṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 3, 271.

disebut *malakūt kulli shai* adalah bentuk non materi dari benda yang tidak bergerak (*jamād*), nabati, hewani dan manusia. Pada alam *mulk* semua bentuknya berbeda-beda, begitupun pada alam *malakūt*.<sup>241</sup> Berbeda dengan itu semua, menurut Makārim Shirāzī kata *malakūt* merujuk pada pengadilan di hari kiamat.<sup>242</sup> Ṭabarshī memaknainya sebagai pembuktian sifat kuasa Allah dan menegasikan sifat tidak mampu dari-Nya dalam mengembalikan segala sesuatu pada hari kiamat.<sup>243</sup>

Argumentasi lain dari Haydar Amuli untuk membuktikan adanya keksuian antara *Qur'ānī* dan *afāqī*, yaitu dengan sebuah riwayat:

Nabi saw bersabda: “Maujud-maujud bermanifestasi (*zahara*) dengan huruf ba’ pada *bismillāhirrahmanirrahīm*.”<sup>244</sup> Dan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib, “Aku (Ali Bin Abi Thalib) adalah titik di bawah huruf ba’.”<sup>245</sup> Sayyid Haydar pun berargumen dengan ungkapan para sufi, “Dengan ba’, nampak semua wujud dan dengan titiknya menjadi pembeda antara penyembah dan *ma'būd* (yang disembah).” Sufi lain berkata “Tidaklah aku melihat segala sesuatu, kecuali aku temukan ba’ padanya.”<sup>246</sup>

<sup>241</sup> Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 3, 43.

<sup>242</sup> Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jilid 14, 256.

<sup>243</sup> Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 8, 680; Lihat Juga al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Jilid 17, 220; lihat Juga al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 8, 479; Lihat Juga Sayyid Maḥmūd al-Ālūsī, *Ruh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), Jilid 12, 55; Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Jilid 6, 531.

<sup>244</sup> Ḥasan Zāden Āmūfī, *Hczōr wa Yek Kalimah*, (Qum: Bustān al-Kitāb, 1423), Jilid 4, 30.

ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم

<sup>245</sup> Lihat catatan kaki pada Ṣāni' al-Dīn 'Alī Ibn Turkah, *Sarh al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Qom: Manshūrāt Baidār, 1420), 107. Ibn Turkah menceritakan bahwa hadis ini berbicara terkait seluruh rahasai Al-Qur'an. Dalam hadis disebutkan bahwa seluruh rahasia Al-Qur'an terdapat pada surah Fatihah, rahasia surah Fatihah terdapat pada basmallah, dan rahasia basmallah terdapat pada huruf ba, serta rahasia huruf ba' terdapat pada titik ba'. Akulah (Imam Ali) titik ba' itu.

أنا النقطة تحت الباء

<sup>246</sup> Haydar Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, 698-699.

بالباء ظهر الوجود، و بالنقطة تميّز العابد عن المعبود  
ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الباء عليه مكتوبة

Pada tempat lain, Haydar Amuli menafsirkan ungkapan Imam Ali dengan menganalogikannya pada proses bermanifestasi wujud. Menurutnya, huruf alif seperti Zat mutlak dan non materi murni (*mujarrad*) tanpa *ta'ayyun* (manifestasi) dan tanpa terikat (*taqayyud*). Ketika Ia ingin bermanifestasi (*tanazzul*) dan menampakan “diri” (*tashakhas*) –dengan sifatnya yang mutlak, non materi murni dan tanpa terikat, maka manifestasi pertamanya adalah pada kehadiran mutlak dan tajarrudnya serta terikat dengan forma *bāiyyah* (huruf ba’). Keduanya menjadi berbeda dengan titik (*nuqtah*) yang berada di bawah huruf ba’.<sup>247</sup>

Begitupun ketika al-Haq –dengan segala kesempurnaan dan sifatnya, ingin bermanifestasi dan menampakan diri-Nya, maka Ia bermanifestasi pada forma (*sūrah*) penciptaan (*khalkiyyah*). Nantinya Pencipta dan yang diciptakan berbeda (*tamayyuz*) karena titik kehambaan (*al-nuqtah al-‘abidiyyah*). Lalu al-Haq bermanifestasi pada kehadiran mutlak dan tajarrud-Nya dan terikat dengan forma insaniyyah.<sup>248</sup>

Haydar Amuli menambahkan bahwa susunan dari Al-Qur’an terdiri dari huruf, kata dan ayat, *ism* (kata benda), *fi’il* (kata kerja), dan *harf* (huruf). Hal ini bersesuaian dengan *afāq* yaitu mineral (*ma’dan*), nabati (*nabāt*) dan hewan (*ḥayawān*), malaikat, manusia dan jin. Harakat pada Al-Qur’an terdiri dari *ḍammah*, *fatḥah* dan *kathrah*. Begitupun pada *afāq*, yaitu *mustaqīmah* (tegak) yang khusus bagi manusia, *afaqiyyah* (horizontal) yang khusus pada hewan dan di bawah (*mankūсах*) yang khusus pada tumbuhan. Begitupun dengan *naṣab*, *rafa’* dan *jar*, yang bersesuaian dengan *afāq* yaitu *mubtad’iyyah*, *waṣaṭiyyah* dan *muhtahāiyyah*.<sup>249</sup>

	<i>Qur’ānī</i>	<i>Afāqī</i>
Susunan	huruf, kata dan ayat,	mineral ( <i>ma’dan</i> ), nabati ( <i>nabāt</i> ) dan hewan ( <i>ḥayawān</i> ),

<sup>247</sup> Haydar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār*, 698-699.

<sup>248</sup> Haydar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār*, 698-699.

<sup>249</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīt al-A’zam*, Jilid 2, 435.

Harakat/Baris	<i>ism</i> (kata benda), <i>fi'il</i> (kata kerja), dan <i>harf</i> (huruf)	malaikat, manusia dan jin
	<i>dammah</i> , <i>fatḥah</i> dan <i>kathrah</i>	<i>mustaqīmah</i> (tegak), <i>afaqiyyah</i> (horizontal) dan di bawah ( <i>mankūshah</i> )
	<i>naṣab</i> , <i>rafa'</i> dan <i>jar</i>	<i>muḩad'iyyah</i> , <i>waṣaṭiyyah</i> dan <i>muḩtahāiyyah</i>

**Tabel 3.4**  
Kesesuaian Susunan dan Harakat *Qur'ānī* dan *Afāqī*

### 3. Kesesuaian Kata (*kalimah*) *Qur'ānī* dan *Afāqī*

Kata *Qur'ānī* adalah susunan kata yang terdiri dari huruf-huruf *Qur'ānī*, yaitu huruf *hijaiyah* atau huruf *tahajji*. Sedangkan kata *afāqī* lanjut Sayyid Haydar memiliki dua makna, yaitu makna umum (*ijmāl*) dan makna rinci (*tafsīl*). Dalam pengertian umum, kata *afāqī* adalah kata yang tersusun dari huruf-huruf simple (*baṣīṭah*) *afāqī*, ini merujuk pada tiga entitas (*al-mawālīd al-thalāthah*) yang merujuk pada mineral (*ma'dan*), tumbuhan (*nabāt*) dan hewan (*hayawān*).

Sedangkan dalam pengertian *tafsīl*, kata *afāqī* didefinisikan dengan setiap ketertentuan (*muta'ayyin*) dengan entitas individual (*ta'ayyun shahṣī*) baik itu jasmani (*jasmāniyyah*) maupun maknawi seperti malaikat, jin, manusia dan hewan melata (*dābbah*). Kata *afāqī* juga didefinisikan dengan quiditas (*māhiyāt*), entitas-entitas (*a'yān*) dan hakikat-hakikat eksternal (*al-ḥaqīq al-khārijīyyah*).<sup>250</sup>

Kata ilahi, jika ia bersumber dari *al-nafs al-raḥmāniyyah*, maka disebut insan *kabīr*, yang jiwa-jiwanya berada pada alam *amr* dan alam *jabarūt* yang disebut dengan akal murni (*al-'aql al-mujarrad*) dan jiwa suci (*al-nafs al-quḩsiyyah*). Kata itu disebut *kalimah ma'nawīyyah 'ainīyyah*. Dan kata yang bersumber dari *al-nafs al-raḥmāniyyah* yang berada pada alam *shahādah* dengan pelantara

<sup>250</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḩīt al-A'zam*, Jilid 1, 213; Jilid 2, 441.

pena mahatinggi (*al-qalm al-a'lā*) yang dituliskan pada lembaran-lembaran *jasmaniyyah* atau nama-nama *jalāliyyah* dan *jamāliyyah*, langit dan bumi. Kata ini disebut dengan *kalimah šūriyyah shahādatiyyah*. Contoh dari kata ini seperti kata-kata yang keluar dari manusia (*insān ṣaghīr*) yang diucapkan melalui mulut.<sup>251</sup>

Sedangkan kata yang ditulis dengan perantara tangan, tinta dan pena pada lembar kertas eksternal disebut ucapan manusia (*kalām insaniyan*). Sedangkan kata yang keluar dari *nafs insāniyyah* dibagi menjadi dua, *pertama*, berdasarkan makna (*ma'nā*) disebut ucapan, ungkapan, Al-Qur'an dan hadis. *Kedua*, berdasarkan forma (*surah*) disebut kitab dan lembaran-lembaran.

Selain tinta (*al-dawāh*), pena dan lembaran yang menyebabkan adanya kata Al-Qur'an, ada juga tinta, pena dan lembaran yang terdapat pada *afāq*. Pada kitab Al-Qur'an ketiganya sudah jelas. Sedangkan yang dimaksud dengan tinta pada *afāq* yaitu akal pertama (*al-'aql al-awwal*) dan pena adalah jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) sebagaimana diisyaratkan oleh surah al-Qalam:1.<sup>252</sup>

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah Luqman [31]:27 dan al-Nisa [4]:171.

*“Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan lautan menjadi tinta, ditambahkan kepadanya tujuh lautan (lagi) setelah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat-kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa dan Mahabijaksana.”*

*“...Sungguh, al-Masih Isa putra Maryam itu adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan kepada Maryam.”*

Argumentasi Sayyid Haydar terkait kesesuaian antara kata *Qur'ānī* dan *afāqī* yaitu dengan sebuah pertanyaan logis, bagaimana mungkin Allah menyebut Nabi Muhammad dengan Thaha dan Yasin kalau memang tidak ada kesesuaian antar kata *Qur'ānī* dan *afāqī*?<sup>253</sup> Artinya menurut Sayyid Haydar cukup dengan ayat ini untuk menyatakan adanya kesesuaian antara kata *Qur'ānī* dan *afāqī*.

---

<sup>251</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 442.

<sup>252</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 442.

<sup>253</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 213.

Begitupun tidak mungkin Imam Ali berkata bahwa ia adalah titik di bawah huruf ba'. Jika tidak ada korelasi/kesesuaian dengannya.

Klaim ini diafirmasi oleh banyak penafsir seperti Ṭabaṭabā'ī,<sup>254</sup> Ṭabarshī menyebutkan perbedaan pandang terkait referen Yasin seperti sebagian menyebutkan bahwa kata itu untuk panggilan dari keturunan Ibn Abbas, anak keturunan Hasan, Muhammad Hanfiah dan dalam sebuah riwayat itu merujuk pada Nabi saw.<sup>255</sup> Ṭabarī memaknainya sebagai sumpah Allah (*qasm*), nama Allah,<sup>256</sup> nama Al-Qur'an, pembukaan ucapan (*miftāh al-kalām*) dan makna lain yaitu wahai insan (*yā insān*).<sup>257</sup>

Tidak hanya berargumen dengan ayat Al-Qur'an, Sayyid Haydar pun berargumentasi dengan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib untuk membuktikan kesesuaian kata *Qur'anī* dan *aḥqī*, "Aku adalah titik di bawah huruf ba'", "Aku adalah *alif lam mim dhalikal kitāb*," "Aku adalah *kaf ha ya 'ain sad*," "Aku adalah Al-Qur'an yang berbicara (*nāṭiq*)," dan "Aku adalah kalimat Allah yang Mahatinggi."<sup>258</sup>

Dalam konteks manusia (*anfusī*), Haydar Amuli membaginya ke dalam dua kategori, (1) manusia yang menghimpun asma' dan sifat al-Ḥaq secara potensi, ini adalah kebanyakan manusia. (2) Manusia yang menghimpun asma' dan sifat al-Ḥaq secara aktual, ini adalah manusia sempurna seperti para Nabi, para Wali, para 'Urafa. Mereka adalah pemilik keutamaan lebih seperti dalam surah al-Baqarah [2]:253 dan nabi Muhammad adalah yang paling utama di antara yang lainnya. Dalam kaitannya dengan kata (*kalimah*), Haydar Amuli membaginya menjadi dua yaitu sempurna (*tām*) yang merujuk pada manusia dan tidak sempurna (*ghair tām*) yang merujuk kepada maujud selain manusia.<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 12, 127.

<sup>255</sup> Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 8, 651.

<sup>256</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, Jilid 3, 67.

<sup>257</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 22, 97.

<sup>258</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 226.

أنا الم ذلك الكتاب، أنا كهيعص، أنا القرآن الناطق، أنا كلمة الله العليا

<sup>259</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 451.

#### 4. Kesesuaian Ayat *Qur'ānī* dan *Afāqī*

Ayat *Qur'ānī* adalah bentuk yang menghimpun (*haiāh jāmi'ah*) dan tersusun dari kata-kata *Qur'āni*. Begitupun ayat *afāqī*, yaitu bentuk yang menghimpun dan tersusun dari kata-kata *afāqī* yang terdiri dari spesies (*jins*), genus (*naw'*), dan individu (*ashkhas*) seperti 'arasy, *al-kursiy*, planet, bintang, langit, bumi dan gunung.<sup>260</sup> Sayyid Haydar mengutip dua ayat, surah al-Ra'd [13]:2 dan Ali Imran [3]:190.

*"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi yang berakal."*

Ayat *afāqī* diartikan juga sebagai segala entitas yang terdapat di alam baik bersifat universal (*kulliyah*), partikular (*juz'iyyah*), genus, spesies, tersusun (*murakkab*) atau simpel/sederhana (*basīṭ*) atau segala entitas yang menghantarkan pada pengetahuan terhadap Zat, sifat dan perbuatan-Nya. Hal ini karena kata *āyah* sendiri berarti *al-'alāmah* yang diartikan sebagai petanda untuk mengetahui sesuatu.<sup>261</sup> Haydar Amuli menambahkan bahwa yang disebut ayat *afāqī* adalah setiap wujud baik itu 'ainiyyah maupun *khārijiiyyah* (ekternal), jasmani maupun ruhani. Hal ini pula terdapat pada ayat *anfusi*.<sup>262</sup>

Untuk memperkuat klaim tentang kesesuaian *Qur'ānī* dan *afāqī*, Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah Fusilat [41]:53.

*"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Allah Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"*

Menurut Haydar Amuli, pada ayat di atas disebutkan adanya dua ayat, yaitu *afāqī* dan *anfusi* yang disebutkan dalam ayat *Qur'ānī*. Artinya, ketiga ayat tersebut berkesesuaian atau berkorelasi.<sup>263</sup> Ṭabaṭbā'ī memaknai ayat yang berada di *afāq*

---

<sup>260</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 226.

<sup>261</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 226.

<sup>262</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 505.

<sup>263</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 227.

(alam) dan diri manusia yang manusia diperintahkan untuk merenungkannya sebagai argumentasi terhadap kebenaran Al-Qur'an.<sup>264</sup> Makārim Shirāzī memaknai ayat *anfusi* pada ayat ini dengan penciptaan Allah pada jism dan ruh manusia. Sedangkan ayat *afaqī* dimaknai sebagai ayat-ayat eksternal yang berada di bumi, langit, planet, bintang dan lain sebagai. Menurut Makārim Shirāzī, kedua ayat ini perlu direnungkan dan dipikirkan untuk mengenal (*ma'rifah*) Allah swt.<sup>265</sup> Ṭabarshī memaknai *afaq* dengan alam sebagai tanda kebenaran Allah dan Rasul saw.<sup>266</sup> al-Rāzī memaknai kedua ayat ini (*afaqī* dan *anfusi*) sebagai argumentasi akan ketauhidan Allah swt.<sup>267</sup>

Untuk memperkuat argumentasinya, di tempat lain Haydar Amuli mengutip sebuah hadis, “Sesungguhnya Allah bermanifestasi pada kitabnya, akan tetapi mereka tidak mengetahuinya.” Begitupun ia mengutip surah al-Qashshah[49]:49,<sup>268</sup> menurutnya makna *kitāb* yang memberikan petunjuk merujuk pada kitab *afaqī* dan *anfusi* yang memang tidak ada yang lebih jelas untuk memberikan petunjuk kepada Allah selain keduanya.<sup>269</sup>

Lebih lanjut Haydar Amuli menyebutkan tingkat pengetahuan terkait ayat Allah. Tingkat paling tinggi untuk mengetahui ayat (semua maujud) Allah adalah melalui *kashf* (penyingkapan) atau *shuhūd* (penyaksian) yaitu pengetahuannya para ahli yakin (*arbāb al-yaqīn*). Haydar Amuli berargumentasi dengan surah al-An'am [6]:75 dan ungkapan Imam Ali “Jikalau semuanya tersingkap maka tidak akan menambah keyakinanaku.”<sup>270</sup>

Tingkat kedua untuk memperoleh pengetahuan tentang ayat Allah adalah melalui berpikir (*tafakkur*) yaitu proses memperoleh

---

<sup>264</sup> Ṭaba'tabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 17, 404.

<sup>265</sup> Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jilid 14, 139.

<sup>266</sup> Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 9, 30.

<sup>267</sup> al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Jilid 2, 327.

<sup>268</sup> Katakanlah (Muhammad), “Datangkanlah olehmu sebuah kitab dari sisi Allah yang kitab itu lebih memberi petunjuk daripada keduanya (Taurat dan Al-Qur'an), niscaya aku mengikutinya, jika kamu orang yang benar.”

<sup>269</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 506.

<sup>270</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 507.

pengetahuan para ahli pikir (*arbāb al-tafakkur*) dan tingkat pertengahan (*mutawaṣṣitīn*). Haydar Amuli mengutip surah al-Ra'd [13]:3.<sup>271</sup> Berpikir diposisikan pada tingkat kedua karena memang memiliki batas. Hal ini sebagaimana hadis Nabi “Janganlah kalian berpikir tentang Zat Allah, akan tetapi berpikirlah tentang nikmat dan makhluk-Nya.” Tingkat ketiga dari pengetahuan terhadap ayat Allah adalah tingkap para pemula, yaitu *ta'aqqul*, proses berpikir pada tingkat zahir dari ayat.<sup>272</sup>

Menurut Haydar Amuli, untuk menela'ah ayat Allah harus menggunakan aspek zahir dan batin. Hal ini karena melihat dari Al-Qur'an itu sendiri yang terdiri dari zahir dan batin. Ahli batin memperolehnya melalui *kashf* dan *dhawq* terkait ilmu tauhid, rahasia dan hakikatnya, ilmu zat, sifat, dan *af'al* serta lain sebagainya. Mereka menyaksikan realitas-realitas di luar realitas zahir. Mereka menyaksikan alam *malakūt* dan alam *ghaib* seperti *aql*, *nafs* dan *arwāḥ*. Sedangkan dalam Al-Qur'an, ahli batin memperoleh makna-makna terdalam (*daqīqi*) dari Al-Qur'an melalui takwil.<sup>273</sup>

Sedangkan ahli zahir, mereka bertadabbur, bertafakur dan berta'aqqul terkait ayat-ayat *afāqi* dan *Qur'ānī* seperti qiraah, nahwu, sharaf, tafsir zahir, kisah-kisah, perumpamaan Al-Qur'an dan lain sebagainya. Hal ini seperti diungkap surah Rum:7. Mereka bertafakur dan bertadabur terkait ayat *afāq* seperti gunung, langit, bumi dan lain sebagainya. Pengetahuan yang paling sempurna adalah pengetahuan yang mampu mengkorelasikan antara ayat *afāqī* dan *Qur'ānī*.<sup>274</sup>

Pada satu pembahasan khusus, Haydar Amuli memberikan penjelasan terkait *afāqī* dan *anfusī* yang disinggunginya tidak secara rinci di tempat lain. Menurutnya, kesesuaian keduanya seperti antara jism insan *kabīr* (alam) dan hatinya. *Jism insān kabīr* terdiri dari *al-mishkāt* yaitu jism universal berbentuk jasmani-jasmani baik pada posisi tinggi (*al-'alawiyāt*) maupun rendah (*al-sufliyāt*), *al-*

---

<sup>271</sup> Sungguh pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berpikir.

<sup>272</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 509.

<sup>273</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 512.

<sup>274</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 512-521.

*zujājah* yaitu jiwa-jiwa universal pada alam ruhaniyah, lentera (*al-misbāh*) ruh universal yaitu ruh agung (*al-rūh al-a'zam*) pada alam akal yang bersifat murni. Sedangkan jism *insān ṣaghīr* terdiri dari panca indra yang bersesuaian dengan *al-mishkāt*, *qalb* yang bersesuaian dengan *al-zujājah*, ruh yang bersesuaian dengan *al-misbāh*.<sup>275</sup> Artinya, *afāq* dan *anfus* memiliki kesesuaian pada tingkat-tingkatnya.

---

<sup>275</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 546.

## BAB IV

### TEORI KESESUAIAN *QUR'ANI*, *AFAQIDAN ANFUSI* SEBAGAI FONDASI ONTOLOGIS TAFSIR *ISHARI*

Pada bab ini, peneliti akan mengeksplorasi masalah yang sudah disajikan pada latarbelakang masalah. Inti masalah yang diajukan pada BAB I adalah terkait tuduhan tidak ada relasi antara ayat Al-Qur'an dengan referen/penafsiran. Peneliti akan menggunakan teori Haydar Amuli yaitu kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* sebagai pendekatan untuk menjawab masalah yang disajikan.

#### A. Teori Kesesuaian *Qur'ānī*, *Afāqī* dan *Anfusī*

Pada latarbelakang masalah sudah disebutkan bahwa Kāshāni penulis *Tafsīr Ibn 'Arabī* yang tafsirnya gencar ditolak para pakar seperti Dhahābī, menafsirkan Yusuf dalam surah Yusuf ayat 4.

*(Ingatlah) ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, "Wahai ayahku! Sungguh aku bermimpi, melihat sebelas bintang, matahari dan bulan, ku lihat semuanya sujud kepadaku."*

Kāshāni mentakwil Yusuf dengan *al-qalb* yang sudah siap menerima puncak kebaikan (*ghāyah al-ḥusn*), Ya'qub ditakwilkan sebagai *al-'aql* dan saudara-saudara Yusuf yang dengki padanya ditakwilkan sebagai panca indra.<sup>276</sup> Senada dengan Kāshāni, Najmuddīn al-Kubra mentakwilkan Yusuf sebagai *aḥwāl* yang terjadi pada seorang pesuluk dalam perjalanannya kembali pada Tuhannya. Najmuddīn pun mentakwilkan Ya'qub dengan ruh, saudara-saudara Yusuf ditakwilkan dengan lima panca indra (*al-ḥawwās al-khams*) dan bintang-bintang yang bersujud ditakwilkan dengan enam potensi (*al-qaww al-sittah*).<sup>277</sup>

Perbedaan pentakwilan Ya'qub oleh Kāshāni dan Najmuddīn al-Kubra berdasarkan pada *kashf* masing-masing. Artinya, setiap penafsir bisa berbeda dalam melihat referen dari ayat Al-Qur'an. hal ini seperti diungkapkan Haydar Amuli sebagai landasan ia menulis tafsir Al-Qur'an, yaitu *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*. Hal ini diungkapkan langsung dalam muqaddimah tafsirnya. Haydar Amuli mengutip ungkapan

---

<sup>276</sup> Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, J 1, 316

<sup>277</sup> Najmuddīn al-Kuba dan 'Alā ad-Daulah al-Simnānī, *at-Ta'wīlāt an-Najmiyah*, Jilid 3, 307-309

Kāshāni yang mengatakan bahwa takwil yang dilakukannya bukanlah batas/akhir dari takwil terhadap Ayat Al-Qur'an. Makna dari ayat Al-Qur'an tidak terbatas pada apa yang Kāshāni takwilkan. Kāshāni pun mengharapkan akan adanya penafsir lain yang menggunakan metode yang lebih baik (*aḥsan*) darinya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Bahkan menurutnya itu adalah hal yang mudah bagi mereka yang meyibukan diri di jalan Allah.<sup>278</sup> Hal ini pulalah yang menjadi spirit Haydar Amuli dalam menulis tafsirnya.

Menurut Cipta, memang term '*aql* dan *rūḥ* menjadi diskursus yang sengit antar tokoh dalam beberapa disiplin ilmu.<sup>279</sup> Akan tetapi ada beberapa tokoh seperti al-Ghazālī dan Fakhr al-Rāzī berpendapat bahwa Al-Qur'an dan hadis menggunakan term *nafs*, *qalb* dan *rūḥ* dengan merujuk pada maksud yang sama, yaitu *laṭīfah rabbāniyyah* (dimensi batin dan halus yang bersifat ilahi) atau *jawhar al-nafs* (substansi jiwa) yang memiliki kemampuan untuk memahami hakikat kebenaran.<sup>280</sup> Bahkan al-Ghazālī menambahkan –sebagaimana dikutip Cipta, bahwa *laṭīfah rabbāniyyah* ini bukanlah daya-daya jiwa yang bersifat kehewanian yaitu *syahwāt* dan *ghaḍab* atau tumbuhan yaitu nutritif/tumbuh (*nāmin*). Akan tetapi, *laṭīfah rabbāniyyah* ini daya jiwa yang selalu berzikir, terjaga dan mampu membedakan hal yang baik dan yang buruk, serta memiliki pengetahuan tentang hakikat. Artinya, '*aql* dan *rūḥ* pada satu sisi memiliki irisan yang sama. Walaupun lanjut Cipta, kita tidak serta mereta menisbatkan keduanya kepada hal yang sama, akan tetapi harus melihat konteks pembicaraan ayat Al-Qur'an, apakah berbicara tentang *laṭīfah rabbāniyyah* atautkah bukan.<sup>281</sup>

Pentakwilan yang dilakukan oleh Najmuddīn dan Kāshāni di atas dianggap asing (*gharīb*) karena tidak sesuai dengan tafsir pada umumnya. Seperti misalnya penafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber utama penafsirannya seperti Suyūṭī, Ṭabarshī, al-Ḥauzī, Ṭabarī memaknai Yusuf sebagai person tertentu, yaitu Yusuf

---

<sup>278</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 235.

<sup>279</sup> Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam*, (Jakarta: Disertasi PTIQ, 2018), 95.

<sup>280</sup> Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam*, 102.

<sup>281</sup> Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam*, 102.

Ibn Ishaq Ibn Ibrahim.<sup>282</sup> Begitupun Ya'qub dimaknai dengan person tertentu, yaitu Ya'qub Ibn Ishaq Ibn Ibrahim yang memiliki gelar *isrā'ilullah* bermakna hamba Allah yang ikhlas. Begitupun saudar-saudara Yusuf dimaknai dengan person-person tertentu.<sup>283</sup> Makna dari sebelas bintang adalah saudara Yusuf yang dengki terhadapnya, matahari dan bulan dimaknai dengan kedua orang tuanya.<sup>284</sup>

Penafsir yang menjadikan akal rasional sebagai sumber penafsirannya pun memaknai Yusuf sebagai Yusuf Ibn Ya'qub Ibn Ishaq Ibn Ibrahim, matahari dan bulan dimaknai dengan ayah dan ibunya.<sup>285</sup> al-Rāzī pun memaknai bintang-bintang yang bersujud kepada Yusuf di alam mimpi dengan bintang yang lumrah dikenal yaitu salah satu benda langit. Bahkan menurutnya – dengan mengutip para filsuf, bahwa bintang-bintang itu memang bersujud karena keyakinan para filsuf mereka memiliki daya berpikir (*nātiq*) dengan kadar tertentu.<sup>286</sup> Begitupun Ṭabaṭbā'ī memaknainya sebagai Yusuf putra Ya'qub putra Ishaq putra Ibrahim kekasih Allah.<sup>287</sup>

Pada intinya, mayoritas penafsir yang disebutkan di atas memaknai Yusuf, Ya'qub dan saudara Yusuf sebagai person-person tertentu yang memiliki perannya masing-masing dalam kisah Nabi Yusuf as. Begitupun dengan mimpinya Yusuf yang ditafsirkan bahwa bintang-bintang sebagai saudaranya dan matahari serta bulan sebagai kedua orang tuanya. Semuanya adalah benda-benda langit yang memiliki bentuk dan fungsi yang berbeda-beda..

Melihat masalah di atas, memang kita tidak akan menemukan jawaban secara rinci terkait masalah ini pada Haydar Amuli. Hal ini karena sebagian besar tafsirnya hilang dimakan rayap. Tafsir Haydar Amuli ini berisikan tidak lebih hanya tafsir surah al-Fatihah dan

---

<sup>282</sup> Suyūfī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*, J 3, 4; Lihat juga Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 5, 320; Lihat juga 'Abd 'Ali Ibn Jama'ah al-'Urūsī al-Ḥauzī, *Tafsīr Nūr al-Thaqalain*, (Qum: Manshūrāt Ismā'iliyān, 1415), Jilid 9, 409; Lihat juga Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 12, 90; Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* Jilid 4, 316.

<sup>283</sup> Ṭabarshī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 5, 320.

<sup>284</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 12, 91; Lihat juga Suyūfī, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 4, 4.

<sup>285</sup> al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Jilid 18, 119

<sup>286</sup> al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Jilid 18, 119.

<sup>287</sup> Ṭabaṭbā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 11, 78.

beberapa ayat surah al-Baqarah. Sehingga untuk melihat takwil dari kisah pada surah Yusuf sangatlah tidak mungkin. Akan tetapi, Haydar Amuli sudah memberikan prinsip umum terkait asumsi ontologis dari penafsiran-penafsiran yang ada. Pada intinya apa yang dilakukan oleh Najmuddin al-Kubra dan Kāshāni dapat diselesaikan dengan prinsip kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* yang sudah dirumuskan oleh Haydar Amuli.

Jika kita gunakan teori kesesuaian Haydar Amuli, penafsiran Yusuf sebagai *qalb*, Ya'qub sebagai *'aql* atau ruh dan saudara Yusuf sebagai panca indra, semua itu tidaklah menyalahi kaidah penafsiran. Hal ini karena Yusuf yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan diistilahkan sebagai ayat *Qur'ānī*, dengan Yusuf sebagai person tertentu yang disebut sebagai ayat *afāqī* dan Yusuf yang ditafsirkan sebagai *qalb* yang disebut sebagai ayat *anfusī* memiliki kesesuaian atau relasi. Artinya ketiganya memiliki relasi satu sama lain.

Kesesuaian itu tidak dapat dilihat dengan analisis rasional, akan tetapi kesesuaian itu mampu dilihat dengan *kashf* (penyingkapan) atau *mushāhadah* (penyaksian) sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Haydar Amuli. Artinya, para ahli *kashf* menyaksikan realitas-realitas di luar realitas zahir. Mereka menyaksikan alam *malakūt* dan alam *ghaib* seperti *aql*, *nafs* dan *arwāh*. Sedangkan dalam Al-Qur'an, ahli batin memperoleh makna-makna terdalam (*daqīqī*) dari Al-Qur'an melalui takwil.<sup>288</sup> Begitupun pada kisah Yusuf, para ahli *kashf* melihat kesesuaian antara Yusuf sebagai ayat *Qur'ānī* dengan Yusuf sebagai person tertentu sebagai ayat *afāqī* dan Yusuf yang ditakwil sebagai *qalb* yang diistilahkan dengan ayat *anfusī*.

Penafsiran lain yang seolah tidak ada relasi yaitu Sullamī dalam *Haqāiq al-Tafsīr* – kitab tafsir yang banyak dikomentari sinis sebagaimana halnya dengan *Tafsīr Ibn 'Arabī*, yang begitu jauh dari lahiriah ayat, misalnya adalah tafsiran surah Fusilat [41]:10.

*Dan Dia ciptakan padanya gunung-gunung yang kokoh di atasnya. Dan kemudian Dia berkahi, dan Dia tentukan makanan-makanan (bagi pengguninya) dalam empat masa, memadai untuk (memenuhi kebutuhan) mereka yang memerlukannya.*

---

<sup>288</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 2, 512.

Ia, Sullamī menafsirkan *al-rawāsiy* (gunung-gunung) dengan para wali (*auliyā*) yang mereka memiliki kemuliaan di atas makhluk lainnya disebabkan keistimewaan yang mereka miliki. *Min fauqihā* (di atasnya) ditakwil dengan mereka para wali yang maqamnya lebih tinggi dan paling mulia di atas maqam umumnya para wali yaitu wali kutub yang dengannya tegak semua wali.<sup>289</sup> Lebih lanjut Sullamī dengan mengutip Ibn ‘Atha’ menafsirkan ayat *Kami menghiasi langit dunia (as-samā’ al-dunyā) dengan bintang-bintang (maṣābīḥ)*<sup>290</sup> dengan Kami menghiasi hati-hati (*qulūb*) para ‘arif dengan cahaya pengetahuan (*anwār al-ma’rifah*) dan Kami menjadikan *maṣābīḥ* bagi mereka yang ditakwil sebagai hidayah dan pancaran ketauhidan.<sup>291</sup>

Berbeda dengan Sullamī, Ṭabarshī menafsirkan kata *rawāsī* dengan gunung yang kokoh dan tegak di atas bumi (*fauq al-arḍ*).<sup>292</sup> Ia pun menafsirkan *maṣābīḥ* dengan bintang-bintang karena bintang itu memberikan petunjuk.<sup>293</sup> Begitupun al-Ḥauzī menafsirkan *rawāsī* dengan gunung yang berada di atas bumi yang tumbuh disekelilingnya berbagai jenis makanan bagi manusia dan hewan.<sup>294</sup> Ṭabarī memaknai ayat ini dengan Allah menciptakan gunung yang tetap dan kokoh di atas bumi yang diberkahi dengan tumbuhnya segala jenis tanaman dan tumbuhan. Ia pun menafsirkan *maṣābīḥ* dengan bintang-bintang (*al-kawākib*).<sup>295</sup>

Suyūṭī pun memaknai ayat ini dengan proses penciptaan langit, bumi, gunung dan yang lainnya dalam dua masa yaitu hari Kamis dan Jumat. Artinya, Suyūṭī pun memaknai *rawāsī* dengan gunung yang diciptakan pada masa yang telah ditentukan.<sup>296</sup> Ibn Kathīr memaknai ayat ini dengan penciptaan bumi yang diberkahi dengan berbagai rezeki seperti banyak tumbuhan dan buah-buahan.<sup>297</sup>

---

<sup>289</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, J 2, 216.

<sup>290</sup> Fushilat [41]:12

<sup>291</sup> al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, J 2, 216.

<sup>292</sup> Ṭabarshī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 9, 7.

<sup>293</sup> Ṭabarshī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 9, 9.

<sup>294</sup> al-Ḥauzī, *Tafsīr Nūr al-Thaqalain*, Jilid 4, 539; Lihat juga al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 9, 108.

<sup>295</sup> Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 24, 62-64.

<sup>296</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma’thūr*, Jilid 5, 360.

<sup>297</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid 7, 152.

Ṭabaṭabā'ī menafsirkan *rawāsī* sebagai sifat dari gunung (*jibāl*) yang di-*maḥḍūf* dalam susunan kalimat. Maknannya adalah Allah menjadikan gunung yang tetap dan kokoh di atas bumi. Di sana Allah berkahi dengan berbagai macam tanaman, tumbuhan, buah-buahan, hewan dan lain sebagainya.<sup>298</sup> Begitupun dengan al-Rāzī, ia menafsirkan *rawāsī* dengan gunung (*al-jibāl*) yang dikelilingi keberkahan dengan tumbuhan dan hewan.<sup>299</sup>

Berbeda dengan para penafsir eksoterik, para penafsir esoterik seperti Al-Nakhjwānī memaknai *rawāsī* dengan wali-wali *autād* dan *qutub*.<sup>300</sup> Qushairī menafsirkan *rawāsī* dengan gunung (*al-jibāl*) dan para wali (*auliyā*). Alasannya karena keduanya sama-sama sebagai pasak yang menjadikan keduanya tegak. Gunung adalah pasak bumi secara forma dan wali adalah pasak bumi secara hakiki.<sup>301</sup> Kāshānī senada dengan Mullā Ṣadrā menafsirkan ayat ini dengan proses penciptaan alam semesta.<sup>302</sup>

Dari uraian di atas, Sullamī memperoleh dukungan dari penafsir-penafsir lain seperti al-Nakhjawānī, Qushairī dan penafsir sufi lainnya. Artinya, mereka melihat di luar alam materi ini makna dari *rawāsī* bukan hanya gunung, akan tetapi mereka melihat makna lain dari kata ini yaitu para wali. Bahkan Qushairī memperkuat tafsiran ini bahwa wali dan gunung memiliki kesamaan yaitu sebagai pasak. Gunung sebagai pasak dari forma bumi, secara zahir dan wali sebagai pasak dari hakikat bumi.

Dari uraian di atas, memang penafsiran *rawāsī* yang dilakukan oleh sebagian sufi seolah tidak lazim/asing (*gharīb*). Seolah tidak ada relasi antara wali dengan gunung yang kokoh sebagai makna asal dari kata *rawāsī*. Akan tetapi, jika kita menggunakan prinsip Haydar Amuli, yaitu kesesuaian antara *Qurānī*, *afāqī* dan *anfusī*, maka penafsiran ini memiliki relasi. *Rawāsī* sebagai ayat *Qur'ānī* bersesuaian dengan wali

---

<sup>298</sup> Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 17, 364.

<sup>299</sup> al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Jilid 27, 544.

<sup>300</sup> al-Nakhjawānī, *al-Fawāṭīḥ al-Ilāhiyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaibiyah*, Jilid 2, 274.

<sup>301</sup> al-Qushairī, *Laṭāif al-Ishārāt*, Jilid 3, 322.

<sup>302</sup> al-Kāshānī, *Ta'wilāt al-Kāshānī*, Jilid 2, 219; Lihat juga Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 6, 159.

pada ayat *afāqī*. Terlebih, keduanya memiliki kesamaan spirit makna (*rūḥ al-ma'na*) yaitu sebagai pasak untuk tegaknya sesuatu.

Di antara penafsiran yang sering menjadi dasar atas reinterpretasi makna jihad adalah tafsiran tentang ayat-ayat jihad. Para penafsir esoterik mencoba membidik makna lain dari penafsiran ini. Mereka mencoba mereinterpretasi ayat-ayat jihad untuk mengkritisi penafsiran yang membatasi makna jihad hanya sebatas perang saja. Karena pembatasan itu, ayat Al-Qur'an dijadikan legitimasi untuk tindakan kekerasan atas nama agama dan lain sebagainya. Para sufi melihat ada interpretasi lain selain jihad dengan berperang. Bahkan mereka lebih menekankan jihad dalam diri dengan melawan hawa nafsu dan setan yang ada di dalam diri. Di antara penafsir tersebut adalah Kāshāni, Imam Khomeini, Ibn 'Ajibah, dan al-Boruswī.

Boruswī dengan mengutip Kāshāni menafsirkan surah al-Baqarah [2]:190

*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

Ia mengatakan bahwa jihad dimaknai sebagai pernyataan perang terhadap hawa nafsu (*al-hawā*) dan kekuatan nafsu *amarāh*.<sup>303</sup> Boruswī juga memaknai *masjidil-haram* sebagai maqam *qalb* yaitu maqam di mana hati hadir ketika melakukan suluk kepada Tuhan.<sup>304</sup>

Pada surah al-Baqarah [2]:218,

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itulah yang mengharapkan rahmat Allah, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.*

Ibn 'Ajibah memaknai hijrah dengan memalingkan *hawā* kepada rida Allah dan memaknai jihad dengan menuju maqam kecintaan kepada Allah (*maḥabbatullah*).<sup>305</sup> Di tempat lain Ibn 'Ajibah memaknai jihad sebagai perang melawan musuh zahir dan batin.<sup>306</sup> Kāshāni

---

<sup>303</sup> al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 1, 308; Lihat juga al-Kāshānī, *Ta'wilāt al-Kāshānī*, Jilid 1, 70.

<sup>304</sup> al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, Jilid 1, 308.

<sup>305</sup> Ibn 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Maḥīd*, Jilid 1, 245.

<sup>306</sup> Ibn 'Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd*, Jilid 2, 37.

memaknai jihad pada ayat ini dengan jihad melawan balatentara setan dan nafsu *amārah*.<sup>307</sup>

Pada intinya, para penafsir esoterik memaknai jihad tidak hanya terbatas pada makna berperang melawan kaum kafir atau musuh Islam seperti yang diungkapkan para penafsir eksoterik. Misalnya Ṭabarshī memaknai jihad pada surah al-Baqarah [2]:190 berperang dengan kaum kafir.<sup>308</sup> Ṭuṣi pun memaknai ayat dengan saling berperang membela agama Allah. Walaupun *khitab* ayat ini ditujukan kepada kaum mukmin.<sup>309</sup> Ṭabarī memaknainya dengan berperang melawan kaum musyrik dan kaum kafir. Walaupun menurutnya ayat ini telah di-*naskh* oleh ayat lain.<sup>310</sup> Suyūṭī memaknainya berperang melawan kafir.<sup>311</sup> Ibn Kathīr memaknainya sebagai perintah memerangi kembali kaum kafir dan musyrik yang memerangi kaum muslim.<sup>312</sup>

Para penafsir esoterik memaknai jihad sebagai jihad *nafs*. Objek yang menjadi lawannya pun bukan lagi kaum kafir dan kaum musyrik, akan tetapi syahwat, setan, dan nafsu yang mendorong pada keburukan. Penafsiran jihad dengan tidak membatasi pada perang saja memang menjadi kontra narasi bagi para pelaku kekerasan yang mangatasmakan agama. Akan tetapi, penafsiran esoterik dari jihad pun bisa saja dikritisi. Seperti misalnya mempertanyakan asumsi dasar terkait jihad yang ditakwil dengan melawan hawa nafsu dan setan yang ada dalam diri. Jika ini tidak mampu terjawab, maka satu-satunya opsi jihad yaitu berperang.

Para penafsir esoterik memaknai jihad dengan merujuk pada ayat *anfusi* dalam istilah Haydar Amuli. Sedangkan para penafsir eksoterik memaknainya dengan berperang yaitu ayat *afaqī* dalam istilah Haydar Amuli. Memang –sekali lagi, kita tidak akan menemukan jawaban rinci dari Sayyid Haydar Amuli terkait masalah ini. Akan tetapi, dasar umum sebagai asumsi dasar dari penafsiran para sufi atau penafsir esoterik sudah diletakan oleh Haydar Amuli. Terkait masalah jihad ini, para penafsir eksoterik hanya membatasi pada ayat *afaqī* sedangkan para

---

<sup>307</sup> Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 78.

<sup>308</sup> Ṭabarshī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 2, 510.

<sup>309</sup> al-Ṭuṣī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 2, 143.

<sup>310</sup> Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 2, 110.

<sup>311</sup> Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma’thūr*, Jilid 1, 205.

<sup>312</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, Jilid 1, 387.

penafsir esoterik mereka melihat ke dalam diri manusia dan menemukan istilah jihad lain yaitu jihad *nafs* yang disebut ayat *anfusī*.

Dalam hal ini perlu ditegaskan kembali bahwa perolehan makna itu tidak bisa dengan analisis rasional. Analisis rasional seperti tafakur dan proses berpikir bagi Haydar Amuli merupakan upaya perolehan makna yang tingkatnya di bawah *kashf* (penyingkapan) atau *mushāhadah* (penyaksian). Para sufi ini menemukan realitas di luar realitas yang zahir sehingga mereka menemukan makna jihad yang lain selain berperang dengan kaum kafir dan musyrik.

#### B. *Kashf* Basis Penentuan Kesesuaian *Qur'ānī*, *Afaqī* dan *Anfusī*

Haydar Amuli menggariskan bahwa perolehan makna batin dari ayat Al-Qur'an harus melalui *kashf*. Hal ini diungkapkan Haydar Amuli dalam muqaddimah tafsirnya. Menurut Haydar Amuli, dengan *kashf* baik *sūrī* maupun *ma'nawī*, *shuhūd* maupun *dhawq* maka akan diperoleh pengetahuan tentang wujud al-Ḥaq. Dengan hal itu pula diperoleh pengetahuan tentang hakikat-hakikat (*al-ḥaqīq*) dan makna-makna terdalam (*al-daqāiq*) dari ayat Al-Qur'an. Dengan *kashf* pula, maka ia akan menyaksikan (*mushāhadah*) bahwa pada setiap huruf terdapat huruf lain, di setiap kata terdapat kata lain, pada setiap ayat terdapat ayat lain. Pada huruf, kata dan ayat *Qur'ānī* tersebut, disaksikan huruf, kata dan ayat *afāqī* dan *anfusī*. Keduanya bersesuaian dengan apa yang ada pada Al-Qur'an baik secara global (*ijmāl*) maupun rinci (*tafsīl*).<sup>313</sup>

Ṭalāl Ḥasan menambahkan bahwa *kashf* ini disebut juga *al-'ilm al-ladunnī* (ilmu langsung dari sisi-Nya) atau *al-'ulūm al-kashfiyyah* yaitu ilmu yang didapatkan tanpa melalui proses teoritik seperti berpikir. Akan tetapi, ilmu ini didapatkan melalui proses rasa (*dhawq*) dan *wijdān*. Ilmu ini didefinisikan pula sebagai segala ilmu yang hanya diketahui bagi orang yang telah merasakannya.<sup>314</sup>

Metode *kashf* yang dicanangkan oleh Haydar Amuli sebagai basis perolehan makna batin Al-Qur'an, tidaklah berbeda dengan para pakar lain. Misalnya Mullā Ṣadrā, ia berpendapat bahwa metode *kashf* ini adalah metode lanjutan dari metode analisis rasional. Menurutnya, metode ini dilakukan untuk menyaksikan makna terdalam dan utuh dari

---

<sup>313</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 248.

<sup>314</sup> Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*., Jilid 1, 400-405.

ayat Al-Qur'an. Metode *kashf* pula dilakukan setelah proses penyucian jiwa (*tazkiyyah al-nafs*). Proses penyucian ini dianggap sebagai sebuah keharusan untuk memperoleh maqam *kashf*. Hal ini karena Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang suci, sehingga untuk memahaminya diperlukan kesucian hati, pikiran dan keyakinan.<sup>315</sup>

Dengan proses penyucian jiwa tersebut, maka tersingkap segala tirai-tirai penghalang para jiwa-jiwa. Setelah tersingkap tirai, maka terjadilah penyaksian (*mushāhadah*). Pada proses inilah para sufi menyaksikan segala bentuk hakikat dalam setiap tingkatan alam. Mereka menyaksikan rahasia-rahasia batin dari ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>316</sup>

Ṭalāl Ḥasan mengutip sebuah riwayat yang sanadnya sampai pada Imam Ja'far Shadiq yang mengatakan bahwa "Banyaknya ilmu tidak ditentukan banyaknya proses belajar, akan tetapi ilmu itu adalah cahaya yang dipancarkan oleh Allah ke dalam hati orang yang dihendaki petunjuk oleh Allah." Setelah mengutip hadis tersebut, Ṭalāl Ḥasan mencatat tiga poin penting terkait ilmu *ladunnī* dan *ḥuḍūrī*. Menurut Ṭalāl Ḥasan dengan bermodalkan hadis dari Imam Ja'far mengatakan bahwa (1) ada ilmu yang berada di balik zahir yang disebut ilmu batin. Jika ilmu zahir diperoleh melalui usaha (*kasb*), ilmu batin diperoleh melalui kehadiran (*ḥuḍūr*) dan pemberian dari sisi-Nya (*ladunnī*). (2) Ilmu *ladunnī* dan *ḥuḍūrī* merupakan rahasia (*sir*) dari rahasia-rahasia Allah dan cahaya dari cahaya-cahaya Allah. (3) Ilmu *ladunnī* atau *ḥuḍūrī* diperoleh melalui pemberian langsung dari Allah swt.<sup>317</sup>

Akan tetapi, memang masalah inti yang menjadi diskursus terkait *kashf* adalah terkait validitas *kashf* itu sendiri. Tidak sedikit pakar yang menolak *kashf* sebagai sebuah metode perolehan ilmu pengetahuan. *Kashf* atau *mushāhadah* dalam perolehan makna batin Al-Qur'an oleh para sufi dapat pula dinilai validitasnya dengan tiga standar. Standar itu diformulasikan oleh Dawud al-Qaysharī dan Yazdān Panāh. Dawud al-Qaysharī memberikan standar validitas *kashf* yaitu, *pertama*, syarat umum dan *kedua*, syarat khusus. Syarat umum yang dimaksud yaitu

---

<sup>315</sup> Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, (Beirut: Mu'athathah al-Tarikh al-'Arabī, 1050 H), 80.

<sup>316</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mullā Ṣadrā," *dalam* *Kanz Philosophia*, Vol. 2 No. 2, 2012, 5.

<sup>317</sup> Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, Jilid 1, 405.

selaras dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis (syariat). Sedangkan syarat khusus yaitu penyandaran pada *kashf* sufi muktabar sebelumnya.<sup>318</sup> Selain Qaysharī, Yazdān Panāh menyusun tiga standar validitas *kashf*. Dua standar persis seperti standar Qayshari, dan satu standar yang khas. Standar tersebut yaitu: *pertama*, *al-mīzān al-‘ām* (standar umum) yaitu Al-Qur'an dan hadis, *Kedua*, *al-mīzā al-khāṣ* (standar khusus) yaitu mursyid dan *ketiga*, *al-mīzān al-thālith* yaitu akal.<sup>319</sup>

Di tempat lain, Haydar Amuli memberikan prinsip proses perolehan makna batin Al-Qur'an. Menurutnya, ada sebuah prinsip wajib yang harus dipenuhi bagi mereka yang ingin memperoleh makna batin. Langkah awal yang harus dilakukan adalah *tawajjuh* terhadap pengetahuan tentang susunan kosa kata-kosa kata (*mufradāt*) Al-Qur'an. Hal ini disebut juga dengan *al-ḥurūf al-ilāhīyah*. Setelah pengetahuan tentang *mufradāt* Al-Qur'an, barulah ia melangkah ke tahap selanjutnya, yaitu pengetahuan tentang kata-kata (*kalimāt*) Al-Qur'an. Dan tahap selanjutnya adalah pengetahuan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Dengan bekal pengetahuan tiga komponen dan susunan Al-Qur'an tersebut, barulah ia melangkah ke langkah selanjutnya, yaitu men-*tatbīq* (menyesuai)-kannya dengan kata-kata (*kalimāt*) *afāqī* karena dengan itu akan diperoleh pengetahuan tentang alam seluruhnya. Dengan mengetahui kesesuaian antara ayat *Qur'ānī* dengan ayat *afāqī*, maka ia akan mengetahui huruf-huruf kitab dirinya. Yaitu *mufradāt* jasadnya yang bersesuaian dengan huruf dan *mufradāt afāqī*. Dengan pengetahuan inilah maka ia akan mengetahui *mufradāt* diri (*al-anfus*).<sup>320</sup>

Akan tetapi, tetap saja proses perolehan makna tersebut bertumpu pada *kashf* sebagai metode perolehan makna batin Al-Qur'an. Haydar Amuli berbeda dengan Mullā Ṣadrā dalam hal perolehan makna batin. Mullā Ṣadrā memiliki metode lain selain *kashf* atau *mushāhadah* untuk memperoleh makna batin Al-Qur'an. metode itu disebut dengan *rūḥ al-ma'nā*. Walaupun menurut Mullā Ṣadrā pula metode ini harus dilengkapi dengan *kashf* agar perolehan makna menjadi utuh dan

<sup>318</sup> Dawud al-Qayshari, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal 101.

<sup>319</sup> Yazdān Panāh, *al-Irfān al-Nazarī: Mabādi' uhi wa Uṣūluh*, hal 90-96.

<sup>320</sup> Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*, Jilid 1, 248.

mendalam. Haydar Amuli pun berbeda dengan al-Muṣṭafawī yang memiliki kaidah *al-aṣl al-wāḥid* (makna inti) sebagai perolehan makna batin.

Prinsip *rūḥ al-ma'nā* ini menjadi prinsip beberapa teosof seperti al-Ghazālī, Ibn 'Arabī dan Mullā Ṣadrā. Mereka meyakini bahwa setiap kata Al-Qur'an memiliki *rūḥ al-ma'nā* yang menjadi inti dari kata tersebut dan disebut sebagai makna universal (*al-ma'nā al-kullī*).<sup>321</sup>

Menurut Mullā Ṣadrā, prinsip *rūḥ al-ma'nā* ini berfondasi pada prinsip tingkatan eksistensi baik alam maupun manusia. *Rūḥ al-ma'nā* ini pun tidak terbatas pada eksistensi indrawi semata, akan tetapi mencakup pada tingkat batin.<sup>322</sup> Setiap tingkatan alam memiliki padanan (kesesuaian) dengan tingkatan alam lainnya. Tingkatan alam rendah merupakan penampakan bagi tingkatan alam lebih tinggi, begitupun seterusnya. Pada intinya eksistensi di alam indrawi merupakan penampakan dari alam ruh. Begitupun eksistensi di alam ruh merupakan penampakan dari alam entitas-entitas tetap (*al-a'yān al-thābitah*).<sup>323</sup>

Penentuan *rūḥ al-ma'nā* ini diperoleh dengan analisis rasional. Prinsip *rūḥ al-ma'nā* ini pun menjadi fondasi takwil Mullā Ṣadrā. Tidak hanya itu, prinsip ini pula meniscayakan adanya ketunggalan makna dari sebuah kata pada setiap eksistensi. Prinsip ini dianggap menjadi jembatan dan keterjagaan di antara dua makna, yaitu lahir dan batin. Walaupun, metode lanjutan yang harus ditempuh dari penggunaan prinsip *rūḥ al-ma'nā* ini adalah metode penyingkapan (*kaḥsf*). Akan tetapi, metode analisis *rūḥ al-ma'nā* ini tidak bertentangan dengan metode penyingkapan (*kaḥsf*). Metode ini pun digunakan oleh mereka yang mendalam ilmunya.<sup>324</sup>

Berbeda dengan Ṣadrā, al-Ghazālī, dan Ibn 'Arabī yang menggunakan istilah *rūḥ al-ma'nā* sebagai metode analisis rasional untuk memperoleh makna batin. al-Muṣṭafawī lebih memilih istilah *al-aṣl al-wāḥid*. Kedua prinsip ini memiliki spirit yang sama. Keduanya

---

<sup>321</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 277.

<sup>322</sup> Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 5, 443.

<sup>323</sup> Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-Ghaib*, 87-88.

<sup>324</sup> Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-Ghaib*, 92.

berbicara bahwa pada setiap kosakata pada ayat Al-Qur'an memiliki makna inti yang dapat menyatukan beragam referen yang berbeda.<sup>325</sup>

Menurut al-Muṣṭafawī, pada setiap kata dengan beragam derivasinya memiliki makna yang paling mendasar atau makna inti. Makna itu diistilahkan olehnya sebagai *al-aṣl al-wāḥid*. Menurutnya, *al-aṣl al-wāḥid* ini adalah makna hakiki dan konsep asli (*al-maḥmūm al-aṣīl*) pada setiap kata. konsep-konsep turunan dari bentuk-bentuk derivasi kata tidak dibenarkan menyimpang atau bertentangan dengan *al-aṣl al-wāḥid*. Perkembangan bentuk-bentuk derivasi dari kata tersebut tidaklah mengubah makna hakiki (yang asli).<sup>326</sup>

Dari pembicaraan di atas, permasalahan seolah adanya *gap* antara ayat dan referennya atau tidak ada korelasi antara ayat dan tafsirannya yang dilakukan oleh penafsir esoterik seperti Najmuddīn al-Kubra, Kāshāni, Sullamī dan yang lainnya, dapat diselesaikan dengan konsep kesesuaian antara *Qur'ānī*, *Afāqī* dan *Anfusī* yang diformulasikan oleh Haydar Amuli. Kita bisa menarik relasi antar ayat dan referennya karena secara prinsip semuanya – menurut Haydar Amuli adalah *kitāb ilāhī* yang saling terikat dan berkorelasi. Konsep ini bisa menjadi asumsi dasar dalam menafsirkan Al-Qur'an. Konsep ini pula menjadi fondasi ontologis tafsir *ishārī* yang digagas oleh Haydar Amuli yang justru itu tidak dirintis oleh para pendahulunya, Najmuddīn dan Kāshāni. Ini pula menjadi sumbangan besar dari Haydar Amuli dalam wacana fondasi ontologis tafsir *ishārī*.

Perlu dicatat pula bahwa penentuan kesesuaian antara *Qur'ānī*, *Afāqī* dan *Anfusī* atau korelasi antara ayat dan referennya harus dengan metode *kashf* atau *mushāhadah*. Memang Haydar Amuli tidak berbicara bahwa makna batin Al-Qur'an mampu diperoleh dengan analisis rasional seperti Mullā Ṣadrā atau Muṣṭafawī. Akan tetapi, ini menjadi prinsip penting dalam sistem penafsiran yang digagas oleh Haydar Amuli.

---

<sup>325</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 278.

<sup>326</sup> al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān*, Jilid 1, 13.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat menyimpulkan beberapa hal, yaitu sebagai berikut:

1. Haydar Amuli merumuskan sebuah teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Dalam pandangan Haydar Amuli antara Al-Qur'an, alam dan manusia merupakan *kitāb ilāhī* yang merupakan lokus penampakan (*mazhar*) ilahi. Karena ketiganya merupakan lokus penampakan ilahi, maka ketiganya memiliki kesesuaian.

Jika susunan kitab Al-Qur'an terdiri dari huruf, kata dan ayat, maka susunan kitab *afāqī* dan *anfusī* pun terdiri dari huruf, kata dan ayat. Sehingga ada huruf, kata dan ayat *afāqī* dan *anfusī* yang memiliki kesesuaian dengan huruf *Qur'ānī*.

Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini menjadi fondasi ontologis dari tafsir *ishārī*. Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini sebagai asumsi dasar dari setiap penafsiran yang ada. Sehingga penafsiran para sufi dapat dilihat dalam kerangka ini.

2. Teori kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* ini mampu menjebatani penafsiran para sufi yang dianggap antara ayat dan referennya tidak memiliki relasi. Seperti misalnya penafsiran tentang Yusuf dengan *qalb* dan Ya'qub dengan 'aql atau ruh. Yusuf dan Ya'qub di sini disebut sebagai ayat *Qur'ānī* yang merujuk pada Yusuf dan Ya'qub sebagai person nabi tertentu. Sedangkan Yusuf dan Ya'qub sebagai person tertentu disebut dengan ayat *afāqī*, dan merujuk pula *qalb* dan 'aql atau ruh sebagai tafsiran dari Yusuf dan Ya'qub disebut sebagai ayat *anfusī*.

Penentuan kesesuaian *Qur'ānī*, *afāqī* dan *anfusī* atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode *kashf*. Metode *kashf* ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Penentuan kesesuaian ketiganya tidak bisa melalui analisis rasional.

### B. Saran

Penelitian ini memang tidak mampu mempotret kerangka pemikiran Haydar Amuli secara komprehensif dan utuh terutama terkait wacana

Al-Qur'an dan tafsir. Ada beberapa hal dapat dilakukan oleh peneliti selanjutnya. Di antara saran untuk penelitian selanjutnya adalah sebagai berikut:

**1. Peneliti Selanjutnya**

- a. Peneliti selanjutnya dapat berfokus pada validitas tafsir *ishārī* dalam perspektif Haydar Amuli. Dengan kerangka yang dirumuskannya, peneliti menduga ada validitas tafsir *ishārī* lain yang ditawarkan oleh Haydar Amuli seperti misalnya tafsir *ishārī* dianggap valid ketika ada *tatbīq* (kesesuaian) dengan ayat *afāqī* dan *anfusī* karena ketiganya berelasi.
- b. Peneliti selanjutnya dapat berfokus pada pengujian validitas tafsir Haydar Amuli dengan teori yang ada. Sehingga tafsir ini bisa dijadikan *prototipe* tafsir *ishārī* yang *maqbul* (diterima).
- c. Peneliti selanjutnya juga bisa menguji tafsir Haydar Amuli dengan teori epistemologi tafsir yang ada. Hal ini untuk melihat bagaimana kerangka epistemologis dari tafsir Haydar Amuli yang dianggap sebagai tafsir dengan dua corak tasawuf yaitu *nazarī* dan *'amalī*.

- 2. Lembaga STFI Sadra:** masih minimnya referensi terkait tafsir *ishārī* terutama terkait Haydar Amuli dalam bentuk buku atau kitab menghambat efektivitas penelitian ini. maka dari itu, saran peneliti kepada lembaga STFI Sadra agar memperbanyak referensi terkait tafsir *ishārī* terutama berkaitan dengan Haydar Amuli.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-‘Abidi, Falah dan Sa’ad al-Musawi, *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas* diterjemahkan oleh Iwan Kurniawan, Jakarta: Sadra Press, 2018.
- ‘Ajabah, Ahmad Ibn Muhammad Ibn, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, al-Qāhirah: al-Duktur Ḥasan Aḥmad Zakīy, 1419 H.
- Akādimiyah, Lajnah al-Ta’līf fī, *Mīzān al-Fikr*, Qum: Madrasah Akādimiyah al-Ḥikmah al-‘Aqliyyah, 2011.
- ‘Arabī, Muḥyiddin Ibn, *Tafsīr Ibn ‘Arabī* ditahqiq oleh ‘Abd al-Wārith Muhammad ‘Ali, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1422H.
- *Futuḥāt al-Makiyyah*, Beirut: Dār al-Ṣadr, tt.
- ‘Ashūr, Muhammad Ibn Ṭāhir Ibn, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Muassasah al-Tārikh, tt.
- al-Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Ruh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415.
- Amuli, Haydar, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam wa al-Baḥr al-Khuḍam* ditahqiq oleh Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Muassasah at-Ṭabā’ah wa an-Nashr Fī Wizārah al-Irshād al-Islāmī, 1422 H.
- *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, Teheran: *Qism ad-Dirāsāt al-‘Irāniyyah*, 1393 H.
- *Jāmi’ al-Asrār*, Teheran: al-Manshūrāt al-‘Ilmiyyah wa al-Thaqāfiyyah Fī Wizārah al-Thaqāfah wa at-Ta’līm al-‘Ālī, 1410 H.
- *Inner Secrets of The Path* diterjemahkan oleh Asadullah ad-Daakir Yate, tt: Zahra Publications, 1989.

- Amūfī, Ḥasan Zāden, *Hezōr wa Yek Kalimah*, Qum: Bustān al-Kitāb, 1423.
- al-‘Ak, Khālīd ‘Abdurrahman, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf Positif*, Bandung: Mizan, 2005.
- Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006.
- al-Boruswī, Ismā’il Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- al-Dhahābī, Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut : Dār al-Ḥadīth, 2012.
- al-Farmawi, ‘Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudhū‘ī*, tt:Dirāsah Manhajiyyah, tt.
- Gama, Cipta Bakti, “Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur’an”, *dalam* Tanzil:Jurnal Studi al-Qur’an, Vo. 1 No. 2, 2016.
- Fondasi Psikopatologi Islam*, Jakarta: Disertasi PTIQ, 2018), 95.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muhammad, *Iḥyā ‘Ulūmuddīn*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Arabī, tt.
- al-Ḥauzī, ‘Abd ‘Ali Ibn Jama’ah, al-‘Urūsī *Tafsīr Nūr al-Thaqalain*, Qum: Manshūrāt Ismā’iliyān, 1415.
- al-Ḥasan, Ṭalāl, *Mantiq Fahm al-Qur’ān*, Qum: Dār al-Farāqid, 2012
- ‘Imrān, Muhammad, *Muqaddimah Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 2001.
- al-Isfahānī, Muhammad Ali al-Riḍā‘ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Markaz al-Ḥadhārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011.

- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paramadina, 2015.
- al-Kanābādi, al-Sulṭān Muhammad, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408 H.
- al-Kāshānī, Maulā Muḥsin Fayd, *Tafsīr al-Ṣāfi*, Teheran: Manshurāt al-Ṣadr, 1415 H.
- Kathīr, Ismā'īl Ibn 'Amr Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* ditahqiq oleh Muhammad Husain Syamsuddin, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1419.
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2018.
- "Epistemologi Tafsir Mulla Sadra", *dalam Jurnal Theologia*, Vol. 30 No. 1, 2019
- al-Khū'ī, Sayyid Abu al-Qāsim, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Muassasah Iḥyā' Āthār al-Khūi, tt
- al-Kubā, Najmuddīn dan 'Alā ad-Daulah as-Simnānī, *at-Ta'wīlāt an-Najmiyah* ditahqiq oleh Ahmad Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2009.
- Ma'rifat, Hadi, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Qum: Manshurāt Dzawī al-Qurbā, 2009.
- al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbih al-Qashīb*, Iran: al-Jāmi'aj al-Raḍawīyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2006
- al-Majlisī, Muhammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār*, Beirut: Dār Iḥyā at-Tutāth al-'Arabī, 1983.
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭfa, *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt.

- al-Mazīdī, Ahmad Farīd, *Muqaddimah Ta'wīlāt al-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2009.
- Qawā'id Ladā al-Shī'ah wa al-Sunnah*, Teheran: Markaz at-Taḥqīqāt wa ad-Dirāsah al-‘Alamiyyah, 2007
- al-Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur'ān*, Teheran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420
- al-Muta'aliḥīn Muhammad Ibrāhīm Sadr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* ditahqiq oleh Muhammad al-Khawājawī, Qom: Manshūrāt Baidār, 1408H.
- Mafātīḥ al-Ghaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Thaqafiyah, 1050 H.
- al-Shawāhid al-Rububiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, Beirut: Mu'athathah al-Tarikh al-‘Arabī, 1050 H
- al-Najafī, Alī al-Fāḍil al-Qaynī, *Mu'jam Muallifī al-Shī'ī*, tt: Maṭba'ah Wizarāt al-Irshād al-Islāmī, 1405.
- al-Nakhjawānī, Ni'matullāh Maḥmūd, *al-Fawātīḥ al-Ilāhiyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaibiyyah*, Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419
- Nasab, ‘Alī Asadī, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah ‘Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-‘Ālamī li Taqrī Baina al-Madhāhib al-Islāmiyyah, 2010.
- Nia, Muhammad Reza Ursyadi, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Nur, Muhammad, “Takwil dalam Pandangan Mullā Ṣadrā,” *dalam* Kanz Philosophia, Vol. 2 No. 2, 2012.
- Panāh, Yazdān, *al-Irfān al-Nazarī: Mabādi'uh wa Uṣūluḥ*, Beirut: Markāz al-Ḥaḍarah litanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2014.

- al-Qusyairī, Abdul Karim Ibn Hawāzin, *Laṭā'if al-Ishārāt* ditahqiq oleh Ibrāhīm al-Bisyūnī, Mesir: al-Haiyah al-Miṣriyyah al-‘Āmah Lilkitāb, tt.
- al-Qaysharī, Dawud, *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Tehran: al-Shirkah al-‘Alamiyyah wa al-Thaqāfah linnashr, 1375 H.
- al-Rāzī, Muhammad Ibn ‘Amr al-Fakhr al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Beirut: Iḥyā’ al-Thurāth al-‘Arabī, 1420.
- Sarwono, Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- al-Shīrāzī, Nāṣir Makārim, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Qum: Manshūrāt Madrasah al-Imām ‘Alī Ibn Abī Thālib, 1421 H.
- al-Sullamī, Abu Abdurrahman Ibn al-Husain Musa al-Azādī, *Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* ditahqiq oleh Sayyid ‘Imrān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 2001.
- al-Suyūfī, Jalaludidin, *al-Dur al-Manthūr Fī Tafsīr al-Ma’thūr*, Qum : Maktabah Ayatullah al-Mur’isyi an-Najafi, 1400 H.
- *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Jamī’ al-Ḥuqūq Maḥfūz Linnāshir, 2008.
- al-Ṭabarī, Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1412 H.
- Ṭabaṭṭabā’ī, Muhammad Husein, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi’ah al-Jamā’ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-‘Ilmiyyah Biqum, 1417 H.
- Ṭabarshī, al-Fadl al-Ḥasan, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Teheran: Manshurāt Nāṣr Khasr, 1314 H.
- Turkah, Ṣāni’ al-Dīn ‘Alī Ibn, *Sarh al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Qum: Manshūrāt Baidār, 1420.
- al-Ṭūsī, Muhammad Ibn Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Iḥyā’ al-Thurāth al-‘Arabī, tt.

- Tustarī, Sahl, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* ditahqiq oleh Thaha Abdurrauf Saʿd dan Hasan Muhammad ʿAli, tt: Dār al-Ḥarm Litturāth, 2004.
- Ulya,Umyatul, Epistemologi Tafsir *Ishārī*: Studi Analisis Terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī*, Jakarta; Skripsi STFI Sadra, 2020.
- Yaḥya, Uthmān, *Muqaddimah Jāmiʾ al-Asrār wa Manbaʾ al-Anwār*, Teheran: Markaz al-Nashriyyāt al-ʿIlmiyyah wa al-Thaqafīyyah al-Tābiʾah Liwizārah al-Thaqāfah wa Taʾlīm al-ʿĀfī, 1409H.
- al-Zarkashī, Badruddīn Muhammad Ibn ʿAbdullah, *al-Burhān Fī ʿUlūm al-Qurʾān* ditahqiq oleh Abu al-Fadhl ad-Dimyāṭī, Beirut: Jamīʾ al-Ḥuqūq Maḥfūz Linnāshir, 2006.
- al-Zarqānī, Muḥammad ʿAbdul ʿAẓim , *Manāhil al-ʿIrfān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1995.

## Biografi Penulis



Beta Firmansyah adalah mahasiswa kelahiran Garut. Tepatnya di Kp. Cisaat Desa Cisaat Kec. Kadungora, sebuah kampung nan jauh dari hiruk pikuknya ibu kota. Ia lahir dari keluarga petani yang sederhana. Tapi ia punya mimpi besar untuk perubahan lingkungannya.

Pendidikan formal penulis dimulai dari SD. Muhammadiyah Cisaat Kadungora (penulis tidak masuk dijenjang Taman Kanak-Kanak, apalagi PAUD), dilanjutkan ke MTs. Muhammadiyah Cisaat Kadungora, dan MA. Muhammadiyah “Plus” Kadungora. Mungkin orang berpikir, penulis adalah salah satu anggota fanatik ormas Muhammadiyah. Penulis sekolah berturut-turut di lingkungan Muhammadiyah bukan alasan ideologi, akan tetapi karena dekatnya jarak sekolah dengan rumah penulis. Walaupun pada akhirnya cara berpikir penulis terbentuk di sana. Lalu pendidikan S1 lanjutkan di Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra. Aneh bukan, dari Muhammadiyah ke Sadra? Sejarah panjang sudah penulis lalui, yang intinya adalah takdir (jadi Jabariyah dulu).

Dari sisi prestasi akademik—mudah-mudahan tidak disebut uzub, penulis pernah menyabet prestasi tingkat 2 di kelas pada masa Aliyah. Mungkin banyak hal juga, tapi penulis lupa apa saja (untuk menghindari predikasi tidak memiliki prestasi).

Penulis sangat tertarik dengan dunia penulisan dan penelitian. Di antara prestasi yang pernah diraih yaitu Juara 1 Lomba Essay Nasional al-Qurds untuk Palestina, tujuh essay terbaik Lomba Hari Santri Nasional di media sangkhilafah.co, kontributor kontranarasi ekstremisme dan radikalisme media sangkhilafah.co dan nuansanet.id, menjadi Presenter tiga *paper* sekaligus pada Seminar Nasional Kajian Islam (SNKI) 1 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan selanjutnya tiga papernya diterbitkan di jurnal Ushuluna. Penulis pernah menjadi wartawan – walaupun amatiran, di Jurnas dan dua berita penulis dimuat di Jurna.l Peneliti pun pernah menjadi editor buku walaupun hanya sekali.

Riwayat organisasi, semasa Aliyah, penulis memulai dengan mengikuti organisasi Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan Hizbul Wathan (HW). Penulis pernah menjadi Sekjen IPM Ranting Cisaat dan Anggota HW, serta sering menjadi panitia pada kegiatan-kegiatan IPM dan HW. Lalu di jenjang S1 penulis menduduki beberapa jabatan di organisasi baik ekstra maupun intra kampus. Seperti Ketua DKM al-Musthafa periode 2017-2018, Ketua Divisi Riset Al-Sinkili, dan Ahab al-Lughah Al-‘Arabiyyah. Di eksternal kampus, riwayat organisasi penulis yaitu Ketua Biro Pengembangan PMII Komisariat STFI Sadra, Anggota Komunitas Pemuda Nusantara, Sekolah Pancasila yang digagas Mahfud MD, Divisi Riset Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir dan Hadis Indonesia (FKMTHI) wilayah Jakarta Banten dan tak kalah penting penulis adalah Sekjen Baraya Sunda Jakarta.

Di samping itu, penulis pun ikut aktif di Karang Taruna Kp. Cisaat maupun Kp. Dungusmara. Lalu penulis pernah “mendirikan” sebuah sekolah pendidikan agama non-formal (di tempat lain disebut TPA) yang kami menyebut diri kami Santri DRM (Darul Muttaqin). Sampai saat ini sudah berjalan 4 tahun, penulis adalah founding father sekaligus Ketua Pertama, dan peran begitu besar pula dilakukan oleh teman sekaligus anak asuh penulis seperti M. Asep Yusup (Ketua Ke-2), Gugun Gunawan (Ketua ke-3), Sawaluddin (Ketua ke-3), Siti Zainab Munzia, Siti Julaeha, Tina Nurani, Aulia Rahma, Dede Ramdan Anjani dan Regi Regina (guru-guru awal sekaligus founding father). Penulis banyak belajar dari mereka, walaupun masih duduk di jenjang SMA (waktu menjadi guru) tapi sudah mau terjun mengabdikan dirinya demi generasi bangsa, di saat remaja seusianya nyaman dengan gadget, teman dan pacarnya. Bahkan lebih menginspirasi lagi, pengajar Santri DRM periode sekarang terbilang masih kecil, yaitu jenjang SMP dan SMA. Tetapi mereka punya kepedulian terhadap sesama dan terhadap lingkungan sekitar.

### **Inspirasi Skripsi**

Mulai dari semester 6, penulis sudah menyiapkan bahan-bahan skripsi bahkan sudah melakukan penelitian-penelitian kecil. Banyak tema yang sudah diajukan, mulai dari kebahagiaan, *thagut*, radikalisme dan lain sebagainya. Sampai pada akhirnya penulis bertemu dengan mata kuliah Studi Naskah Tafsir Sufi. Ketertarikan penulis mulai muncul pada tafsir sufi.

Dari sinilah penulis mencoba mencari-cari celah untuk mendapatkan tema penelitian. Hingga pada akhirnya penulis menemukan tema dan tokoh yang cocok yaitu Haydar Amuli dengan fondasi ontologisnya. Awalnya sederhana, skripsi ini muncul dari pertanyaan mendasar terhadap para mufasir, yaitu “apa asumsi dasar setiap tafsir yang ada –terutama tafsir sufi, kenapa ayat A ditafsirkan dengan B tidak C?” dari penelitian ini lahirlah skripsi ini.

Menurut penulis, pertanyaan ini sangat mendasar dan fundamental. Selama ini kita hanya *take for granted* saja terkait tafsir yang ada tanpa menanyakan hal mendasar ini. Hal mendasar itu penulis sebut fondasi ontologis. Menariknya, penulis menemukan hal yang luar biasa, Haydar Amuli merumuskan sebuah kesesuaian antara jagad raya (alam), manusia dan al-Qur’an. Tokohnya pun menarik, Haydar Amuli adalah seorang mufasir, filsuf sekaligus teosof. Bahkan dalam muqaddimah ia mengungkapkan kedudukannya dengan Ibn ‘Arabi. Selanjutnya tinggal baca saja penelitian ini.

Mungkin itu sekilas dari perjalanan hidup penulis, tidak ada yang menarik bukan!.