

Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī: Studi Pemikiran Haydar Amuli dalam *Tafsir al-Muḥiṭ al-Aʿzam*

Abstract

Beta Firmansyah
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
STFI Sadra Jakarta

Cipta Bakti Gama
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
PTIQ Jakarta

Ahmed Zaranggi Ar Ridho
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
STFI Sadra Jakarta

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021
by the authros.
Submitted for
possible open

access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC SA) licence (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

The departing point of this article is the objection towards tafsir ishārī. This objection can be categorized as an ontological foundation, that tafsir ishārī stands on the personal kashf, for which reason it cannot stand as reason and an epistemological foundation. Through a comprehensive-analytical study, this study elaborates on the theory correspondence of Qurʾānī, afāqī, and anfusī proposed by Haydar Amuli, a theory that stands as the ontological foundation of tafsir ishārī. The deduction of the correspondence between Qurʾānī, afāqī, and anfusī or the deduction of the reference of the verse runs through kashf. Kashf is the epistemological basis proposed by Haydar Amuli. The correspondence theory is the basic assumption of the sufi interpretation. This theory is capable of bridging the disjuncture of the relationship between the verses and their references in the Sufi interpretation.

Keywords: *Ontological foundation, tafsir ishārī, Haydar Amuli, Tafsir al-Baḥr al-Muḥiṭ al-Aʿzam.*

Abstrak

Penelitian ini berangkat dari masalah gencarnya penolakan terhadap tafsir isyārī. Penolakan itu dapat dikategorikan pada fondasi ontologis, bahwa tafsir isyārī bertumpu kasyf bersifat personal, sehingga tidak dijadikan argumentasi dan fondasi epistemologis. Melalui kajian deskriptif dan analitis kajian ini mendiskusikan teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat Qurʾānī, afāqī dan anfusī yang digagas oleh Haydar Amuli, sebuah teori yang bisa menjadi fondasi ontologis dari tafsir isyārī.

Penentuan kesesuaian Qur'ānī, afāqī dan anfusī atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode kasyf. Metode kasyf ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Teori kesesuaian ini adalah asumsi dasar dari setiap penafsiran para sufi. Teori ini pun mampu menjebatani keterpisahan relasi antara ayat dan referen dalam penafsiran para sufi.

Kata Kunci: *Fondasi Ontologis, Tafsir Isyārī, Haydar Amuli, dan Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam*

Pendahuluan

Dalam wacana tafsir, tafsir *isyārī* secara luas dinilai sebagai salah satu metode tafsir yang kontroversial. Sikap para pakar tafsir terhadap tafsir *isyārī* dapat dikelompokkan menjadi tiga. Di dua kutub pertama, ada yang mendukung dan menolak secara mutlak. Di antara keduanya, ada yang menerima dengan perincian.¹ Di kelompok pertama ada Imam Khomeini, al-Ghazālī, at-Taftāzānī, Ibn 'Aṭā' dan Ḥasan Abbās Zakiy. Di kelompok kedua ada al-Suyūṭī, al-Zarkasyī, Ibnu Taymiyah, al-Zanjānī dan lain sebagainya. Sedangkan yang menerima dengan perincian seperti Ṭabāṭabā'i, Hadi Ma'rifat dan al-Ḍahabī.²

Menerima tafsir *isyārī* berarti meyakini bahwa ada layer-layer makna di balik lahiriah teks. Al-Taftāzānī mengatakan bahwa ada isyarat-isyarat tersembunyi di balik makna zahir yang hanya mampu disingkap oleh para pesuluk.³ Ḥasan Abbās Zakiy berpendapat bahwa para sufi menjadikan makna zahir sebagai fondasi dari makna batin. Baginya, berhenti pada lahiriah teks berarti membatasi *kalām* Allah yang tidak terbatas. Bagi Imam Khomeini, makna batin merupakan sebuah konsekuensi dari sebuah teks yang ia sebut sebagai *lawāzim al-kalām*.⁴

Pada sisi lain, penolakan terhadap tafsir *isyārī* dapat dirangkum ke dalam lima alasan: yaitu (1) tafsir *isyārī* tidak bertumpu pada premis-premis ilmiah dan rasional, melainkan pada *kasyf* yang bersifat personal, (2) *kasyf* tidak bisa

¹ Muhammad Ali al-Riḍā'ī al-Isfahānī, *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), p. 263.

² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2018), p. 166.

³ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, pp. 255–65.

⁴ Muhammad Reza Ursyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini* (Jakarta: Sadra Press, 2012), p. 89.

dikomunikasikan/dijadikan argumentasi kepada orang lain, (3) tafsir *isyārī* tidak sesuai dengan spirit ajaran Islam, bahkan dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'y*, (4) metode tafsir simbolik (*al-ramzī*) keluar dari batas-batas tafsir dan perolehan makna serta maksud Al-Qur'an, begitu pula, takwilnya tidak berlandaskan pada wahyu dan syariat serta tidak merujuk referen (*maṣādiq*) yang valid, dan (5) tafsir *isyārī* berlandaskan pemikiran filsafat Yunani seperti Plato dan Phythaghoras.⁵

Al-Zanjānī mengategorikan tafsir *isyārī* ke dalam tiga kategori: (1) *al-tafsīr ar-ramzī* (simbolik), (2) *al-tafsīr al-isyārī*, dan (3) *al-tafsīr al-syuhūdī*. Ketiganya dikategorikan sebagai *tafsīr bil ra'y* yang tertolak.⁶ Terkait filsafat Yunani seperti Phytagoras dan Plato, penolak tafsir *isyārī* menganggap bahwa konsepsi makna batin (*warā' al-zāhir*) sama dengan metafisika yang berbicara terkait hal di luar fisik.⁷

Menurut al-Zarkasyī, sebagaimana dikutip al-Zarqānī, tafsiran para sufi bukanlah tafsir. Ibn Ṣalāḥ berkata bahwa siapa saja yang meyakini tafsir al-Sullāmī sebagai kitab tafsir, maka dia telah terjatuh dalam kekafiran. Ibn Ṣalāḥ meyakini bahwa tidak ada satu kata pun di dalam tafsir al-Sullāmī yang termasuk tafsir.⁸ Begitu pula, al-Suyūṭī menilai bahwa kitab *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* adalah kitab tafsir yang *ghair maḥmūd* (tercela). Hal serupa juga disampaikan oleh al-Ḍahabī, yang beranggapan bahwa kitab ini memuat penyimpangan (*taḥrīf*) makna Al-Qur'an. Selain al-Ḍahabī, pendapat serupa juga disampaikan oleh Abu Ḥasan al-Wāḥidī, Ibnu Taimiyah, dan Usman al-Ḍahabī.⁹

Secara singkat, keberatan terhadap tafsir *isyārī* dapat diungkap dalam dua poin, yaitu: (1) fondasi ontologis yang berkaitan dengan asumsi dasar dari tafsir *isyārī* itu sendiri dan (2) Fondasi epistemologis yang berkaitan dengan sumber pengetahuan yang diperoleh para mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an. Berkaitan dengan fondasi ontologis, penolakan terhadap tafsir *isyārī* berhubungan dengan anggapan bahwa para mufasir yang menggunakan metode *isyārī* menarik makna

⁵ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, pp. 290–1; Kerwanto, 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra', *Jurnal Theologia*, vol. 30, no. 01 (2019), p. 35; Cipta Bakti Gama, 'Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an', *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1 (2016), pp. 122–3.

⁶ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, p. 266.

⁷ Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), pp. 237–8.

⁸ Muḥammad 'Abdul 'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), p. 66.

⁹ Muhammad Imrān, *Muqaddimah Ḥaqā'iq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2001), p. 11.

terlalu jauh dari makna zahir ayat. Dalam kata lain, referen yang digunakan sangat jauh dari ayat al-Qur'an.

Penulis berpandangan bahwa yang menjadi pangkal persoalan dari perdebatan mengenai tafsir *isyārī* adalah kekaburan terkait asumsi dasar, baik ontologis, epistemologis, metodologis mengenai tafsir *isyārī*. Oleh sebab itu, diperlukan deskripsi mendalam terkait fondasi ontologis dan epistemologis tafsir *isyārī*.¹⁰ Dengan tujuan tersebut, tulisan membahas pemikiran Haydar Amuli terkait relasi antara al-Qur'an, alam dan manusia sebagai asumsi dasar atau fondasi ontologis dari tafsir *isyārī*. Hal ini dipandang penting mengingat Haydar Amuli menekankan pentingnya penjelasan mengenai asumsi dasar tafsir *isyārī* dalam kritiknya terhadap pendahulunya, Kāsyāni dan Najmuddīn al-Kubra.¹¹

Sekilas Tentang Haydar Amuli

Nama lengkapnya adalah Rukn al-Dīn bin Ḥaydar bin Sayyid Tāj al-Dīn 'Alī Fadasah bin Sayyid Muḥammad bin 'Alī Fadasah bin Abī Ja'fār Muḥammad bin Ibrāhīm bin Muḥammad Hārūn bin Hamzah bin 'Ubaidillāh al-A'rāj bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Aṣghar bin al-Imām 'Alī bin al-Ḥusain Zainal 'Ābidīn bin al-Ḥusain al-Syahīd bin 'Alī bin Abī Ṭālib. Ia lahir di kota Āmul ibu kota Turkistan. Gurunya bernama Fakhr al-Muḥaqqiqīn.¹² Dengan demikian, ia adalah seorang Sayyid, yaitu sebuah gelar kehormatan bagi mereka yang memiliki silsilah keturunan Nabi saw melalui Fatimah dan Ali bin Abi Thalib.¹³

'Uthmān Yaḥya yang merangkum perjalanan Haydar Amuli menyebut bahwa Sayyid Haydar diperintahkan oleh Allah untuk melakukan perjalanan. Ia mulai meninggalkan kota kelahirannya yaitu Āmul, Turbekistan yang berada di ujung Khurasan. Pada usia 30 tahun, Sayyid Haydar menjadi menteri (*wazir*) di kerajaan Persia, yaitu ketika kekuasaan raja al-Sa'īd Fakr al-Daulah Ibn Syah Katkhda. Sayyid Haydar melanjutkan perjalanannya ke Makkah untuk mengunjungi *Baitullah* sebagai tempat terbaik. Di Makkah, Sayyid Haydar melakukan berbagai ritual ibadah wajib dan sunnah serta memusatkan perhatiannya kepada Allah swt.

¹⁰ Kerwanto, 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra'.

¹¹ Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 1, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī (Teherān: Mu'assasah at-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 202.

¹² Haydar Āmūlī, *Inner Secrets of The Path*, trans. by Asadullah ad-Daakir Yate (Zahra Publications, 1989), p. 12.

¹³ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), p. 25.

Kemudian, ia merasakan kerinduan yang sangat untuk berziarah kepada Nabi saw, leluhurnya. Lalu pergilah Sayyid Haydar ke Madinah.¹⁴

Di Madinah, Sayyid Haydar memperoleh ilham bahwa ia harus kembali ke Irak, ke *Masyhad* suci. 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-ʿulūm al-sharʿiyyah al-bāṭiniyyah*) terutama terkait *ʿirfan*. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa Syiah Imamiyah dan *ʿirfan* adalah identik. 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 memancarkan ilmu yang tidak terbatas ke dalam hatinya terutama terkait takwil Al-Qur'an dan *Syarḥ al-Fuṣūṣ*, kearifan-kearifan (*maʿārif*), dan rahasia-rahasia (*daqā'iq*).¹⁵ Dari sinilah Sayyid Haydar menulis karya-karyanya yang berjumlah lebih dari empat puluh karya.¹⁶

Haydar Amuli dianggap sebagai orang yang mampu menyintesis antara *ʿirfan* (*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 (*ʿārif*) dan teosof hakiki adalah seorang Syiah Imamiyah.¹⁷ Haydar Amuli pun dianggap sebagai komentator ulung dari Syaikh al-Akbar Ibn ʿArabī. Ia menulis komentar (*syarḥ*) salah satu kitab *masterpiece* Ibn ʿArabī yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Syarahnya ia beri nama *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Syarḥ al-Fuṣūṣ* atau *al-Muqaddimah fī Syarḥ al-Nuṣūṣ*.¹⁸ Haydar Amuli juga dianggap sebagai tokoh yang menjadi mediator antara pemikiran-pemikiran Ibn ʿArabī dan *kalām* Syiah. Hal ini terlihat dalam sejumlah pernyataannya terkait Ibn ʿArabī.

Haydar Amuli mengklaim telah memperoleh ilmu yang tiada batas (*al-ʿilm al-lātanāhiyyah*) dari Allah. Ia juga mengklaim bahwa dua kitab pentingnya, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿẓam* dan *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, didapatkan melalui iluminasi ilahi (*al-*

¹⁴ Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* (Teheran: Markaz al-Nashriyyāt al-ʿIlmiyyah wa al-Thaqafiyah al-Tābi'ah Liwizārah al-Thaqāfah wa Ta'lim al-ʿĀlī, 1409), pp. 11–2.

¹⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 9–15.

¹⁶ Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, p. 13.

¹⁷ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 16.

¹⁸ Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, vol. 1 (Teherān: Qism ad-Dirāsāt al-ʿIrāniyyah, 1393), p. 12.

fuyūḍāt al-ilāhiyyah).¹⁹ Sebagai seorang teosof, Haydar Amuli meyakini bahwa perolehan ilmu pengetahuan tidak hanya dibatasi pada panca indera 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 (*kasyf*) dan penyaksian (*syuhūd*) serta *wilāyah*. Menurutnnya metode ini bukanlah metode inderawi, rasional, eksperimental (*tajribiyyah*), dan kontemplasi (*tafakkur*).

Sekilas Tentang Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘ẓam

Sayyid Haydar menyebutkan dua nama bagi kitab tafsir ini, yaitu *al-Muḥīṭ al-A‘ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam* yang disebutkan langsung pada *muqaddimah* tafsirnya.²⁰ Nama kedua kitab ini adalah *al-Muḥīṭ al-A‘ẓam wa al-Ṭawud al-Asham fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam* yang disebutkan pada *muqaddimah* kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*.²¹

Jika menggunakan teori al-Riḍā’ī, maka tafsir Sayyid Haydar dikategorikan ke dalam metode tafsir *isyārī*. Hal ini dibuktikan, dengan ungkapan Sayyid Haydar bahwa tafsir ini didapatkan melalui pancaran ilahi (*fayḍ ilāhī*). Begitupun pada kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*, Sayyid Haydar mengatakan bahwa kitab ini berasal *al-fuyūḍāt al-ilāhiyyah* (iluminasi ilahi). Di tempat lain, Sayyid Haydar berkata bahwa kitab ini didapatkan bukanlah dari pencarian (*kasb*) dan ijtihad, akan tetapi dari *ifāḍah al-ghaybiyyah* (pancaran kegaiban) yang diperoleh melalui *kasyf* dari *ḥaḍrah al-Raḥmān*. Bahkan lebih tegas lagi, Sayyid Haydar mengatakan bahwa tafsir ini berasal dari pancaran ilmu ilahi yang tidak terhingga kepadanya.²²

Ada dua pendapat terkait *lawn* (corak penafsiran) yang digunakan Sayyid Haydar dalam tafsir *al-Muḥīṭ al-A‘ẓam*. Editor (*muḥaqqiq*) kitab ini menyebut bahwa kitab ini bercorak *‘irfan nazarī* (tasawuf teoretis).²³ Akan tetapi menurut Kerwanto, corak yang digunakan pada tafsir ini adalah *‘irfan nazarī* dan *‘amalī*, karena pengarang kitab ini menguasai dua keilmuan tersebut.²⁴

¹⁹ Yahya, *Muqaddimah Jāmi’ al-Asrār wa Manba’ al-Anwār*, p. 9.

²⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 9.

²¹ Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 1: 9.

²² Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 22–4; 41–2; Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 1: 534.

²³ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 200.

²⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur’an*, p. 167.

Terkait sistematika penulisan kitab, Sayyid Haydar mengungkapkannya secara gamblang dalam *khutbah kitab*. Sistematika yang ditulis oleh Sayyid Haydar dalam kitabnya ini adalah sebagai berikut:

Pertama, Sayyid Hadydar menuliskan ayat Al-Qur'an terlebih dahulu dengan tinta berwarna merah. Hal tersebut dilakukan agar pembaca mampu membedakan antara ucapan Tuhan dan ucapan makhluk. *Kedua*, 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 untuk membedakannya dengan tafsir. *Ketiga*, tidak hanya hal di atas, Sayyid Haydar juga menuliskan tujuh *mudaqqimah* tafsir. Menurutnya, tujuh *muqaddimah* ini sangatlah penting dan harus ada untuk memberikan panduan arah tafsir ini.²⁵

Namun demikian, sebagian besar naskah asli kitab *al-Muḥīṭ al-A'zam* rusak dimakan rayap; hanya tersisa dua jilid saja. Dua jilid tersebut berisi tujuh *muqaddimah*, tafsir surat al-Fātiḥah dan 54 ayat surah al-Baqarah. Sisa naskah kitab yang bertahan ini sulit untuk dibaca dan dituliskan kembali. Susunannya rusak; bercampur antara tema satu dengan yang lainnya. Untuk lembaran tafsir surat al-Baqarah, satu pertiga dari halamannya hilang. Editor menemukan bagian-bagian yang sulit dibaca sehingga digantikan dengan tanda kurung untuk menandai adanya kata/kalimat yang hilang.²⁶

Berkat kegigihan editor, bagian yang tersisa dari kitab ini yang berserakan dan sulit dibaca berhasil diurutkan dan dirapikan sesuai halamannya. Ia menyusun ulang dua jilid yang tersisa menjadi enam jilid yang berisikan tujuh *muqaddimah* dan tafsir surah al-Fātiḥah. Hadis-hadis dan ayat-ayat yang dikutip diberikan sumber rujukannya. *Khutbah* kitab yang ada pada kitab ini diambil dari bagian yang tersisa dari *khutbah* surat al-Fātiḥah.

Wacana Fondasi Tafsir Isyārī

Fondasi dalam bahasa arab disebut *mabādi'*. Dalam tradisi ilmu logika, ia dijelaskan sebagai *mā bihi al-burhān*. Artinya, yang dimaksud dengan fondasi dalam konteks ini adalah sekumpulan proposisi dan konsep yang menjadi pijakan peneliti dalam

²⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 197.

²⁶ *Ibid.*, 1: 4.

melakukan verifikasi atas masalah-masalah-masalah ilmu tersebut.²⁷ Sedangkan tafsir *isyārī* terdiri dari dua term, yaitu tafsir dan *isyārī/isyārah*. Tafsir didefinisikan sebagai upaya manusia untuk mengungkap makna dan maksud Al-Qur'an sejauh kadar kemampuannya (*‘alā qadri ‘uqūlihim*).²⁸ Sedangkan kata *ishārāh*, secara etimologi, didefinisikan oleh al-Muṣṭafawī sebagai memilih (*intikhāb*) atau mengeluarkan (*ikhrāj*) sesuatu dari beberapa hal baik berupa ucapan, perbuatan maupun pemikiran.²⁹ Dalam ilmu tafsir, *isyārah* diartikan sebagai memanfaatkan sesuatu dari pernyataan selain dari konsekuensinya (*mauḍū’*). *Isyārah* terkadang bersifat inderawi (*ḥissiyah*) dan terkadang konseptual (*ḥiḥniyyah*), terkadang tampak dan terkadang tersembunyi (*khafiyyah*).³⁰ ‘Abdurrahman al-‘Ak mendefinisikan *isyārah* sebagai *al-īmā’* yang berarti makna tersembunyi (tidak terungkap secara langsung) yang terkandung dalam sebuah pernyataan. Dengan kata lain, *isyārah* diartikan sebagai *al-dalālah al-iltizāmiyyah* (makna tersirat/*mantūq* dalam istilah ulumul Quran) dalam sebuah ungkapan.³¹

Para pakar memberikan beragam definisi untuk tafsir *isyārī*. al-Riḍā’ī mendefinisikannya dengan tafsir yang mengungkap isyarat-isyarat tersembunyi (*al-isyārāt al-khafiyyah*) pada ayat-ayat Al-Qur'an yang bertolak dari makna zahir ayat menuju makna batin.³² al-Ḥabībī mendefinisikan tafsir *isyārī* dengan membaginya ke dalam dua jenis: *al-ṣūfī al-naẓarī* dan *al-ṣūfī al-faiḍī/al-isyārī*. Tafsir *al-ṣūfī al-faiḍī* yaitu takwil ayat-ayat Al-Qur'an yang menghasilkan makna yang berbeda antara makna zahir ayat pada satu sisi dan isyarat-isyarat tersembunyi (*al-isyārāt al-khafiyyah*) yang tampak kepada pesuluk pada sisi lain. Tafsir *al-ṣūfī al-naẓarī*, pada sisi lain, adalah tafsir yang dibangun di atas premis-premis ilmiah yang dihasilkan oleh pemikiran seorang sufi.³³

Dari deskripsi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir *isyārī* memiliki dua definisi. Pertama, jika ditinjau dari makna, tafsir *isyārī* didefinisikan sebagai tafsir yang

²⁷ Lajnah al-Ta’līf fī Akādīmīyah, *Mīzān al-Fikr* (Qum: Madrasah Akādīmīyah al-Ḥikmah al-‘Aqliyyah, 2011), p. 10.

²⁸ Muḥammad ‘Abdul ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), p. 6.

²⁹ Ḥasan al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur’ān*, vol. b (Teheran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420), p. 180.

³⁰ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, p. 261.

³¹ al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, p. 205; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur’an*, p. 145.

³² al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, p. 216.

³³ Muḥammad Ḥusein al-Ḥabībī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 2012), p. 308.

menekankan pada makna batin. Kedua, dari sumber perolehan pengetahuannya, tafsir *isyārī* adalah tafsir yang sumber pengetahuannya adalah *kasyf*, baik itu teoretis (pemikiran) maupun praktis (*wijdān*).

Dalam tradisi ilmu tafsir, menurut Kerwanto ada dua fondasi utama tafsir *isyārī*, yaitu fondasi epistemologis dan fondasi ontologis.³⁴ Fondasi epistemologis adalah fondasi yang menitikberatkan pada sumber pengetahuan atau perolehan pengetahuan tafsir *isyārī*. Sedangkan fondasi ontologis adalah pandangan terkait asumsi dasar terkait realitas atau hakikat Al-Qur'an.

Fondasi Epistemologis Tafsir Isyārī

Fondasi epistemologis tafsir *isyārī* berkisar pada kemungkinan seseorang mendapatkan ilmu *ladunnī*, atau disebut juga ilmu *ḥuḍūrī* atau *kasyf*. 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. Ilmu ini adalah ilmunya para nabi dan para wali seperti nabi Khidir.³⁵ Mullā Ṣadrā menyebutnya sebagai *al-ta‘līm al-rabbānī*, yaitu ilmu yang diperoleh tanpa proses perantara (*ghair al-wāṣiṭah*). Ilmu ini tidak bisa diperoleh melalui proses teoretik, akan tetapi melalui *zauq* (rasa) dan *wijdān*. Artinya ilmu ini hadir langsung dalam diri seorang hamba.³⁶

Sumber utama tafsir *isyārī* disebut sebagai *kasyf*. Secara etimologi *kasyf* berarti tersingkapnya hijab (*raf‘ al-ḥijāb*). Kata ini sering digunakan dalam ungkapan *kasyafat al-mar‘ah wajhahā*, seorang perempuan menyingkapkan wajahnya. Artinya, cadar (*niqāb*) perempuan tersebut ia singkap. Secara terminologi, *kasyf* didefinisikan sebagai mengetahui makna-makna gaib (*al-ma‘ānī al-ghaybiyyah*) maupun realitas hakiki (*al-umūr al-haqiqiyyah*) yang ada di balik hijab, baik secara eksistensial (*wujūdan*) maupun penyaksian (*syuhūdan*). Term *wujūdan* merujuk pada *kasyf ma‘nawī* (maknawi) dan *syuhūdan* merujuk pada *kasyf ṣūrī* (formal).³⁷

³⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an*, p. 204.

³⁵ Muḥyiddin Ibn 'Arabī, *Futuhāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār al-Sādr), p. 188.

³⁶ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Ṣaqāfiyah, 1050), pp. 144–5.

³⁷ Dawud al-Qaysyārī, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Tehran: al-Syirkah al-'Alamiyyah wa al-Ṣaqāfah li al-Nasyr, 1375), p. 108.

Dalam wacana keilmuan modern, validitas *kasyf*, ilmu *ladunnī* atau ilmu *ḥuḍūrī* tidak mendapat penerimaan yang luas. Sebagian kalangan menilai *kasyf* atau *syuhūd* sebagai imajinasi (*tawahammāt*) dan khayal (*takhayyalāt*) para sufi saja.³⁸ Al-Zanjāni menganggap *zawq* dan ilmu *‘irfan* bertentangan dengan Al-Qur’an dan pada hakikatnya adalah tafsir *bi al-ra’yi*. Baginya, *kasyf* sebagai sumber utama takwil bersifat batil. *Kasyf* hanyalah pengalaman personal dan tidak bisa menjadi argumentasi (*hujjah*) bagi yang lain.³⁹

Dari penolakan di atas, disusunlah sebuah standar *kasyf* yang dibenarkan atau *kasyf* yang dianggap valid dan diterima sebagai penafsiran Al-Qur’an. Dawud al-Qaysharī memperkenalkan dua standar, yaitu syarat umum dan khusus. Syarat umum adalah keselarasan dan ketiadaan kontradiksi dengan Al-Qur’an dan hadis (syariat). Sedangkan syarat khusus adalah penyandaran pada *kasyf* sufi muktabar sebelumnya.⁴⁰

Fondasi Ontologis Tafsir *Isyārī*

Dalam wacana fondasi ontologis tafsir *isyārī*, Kerwanto memberikan beberapa aspek penting: 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 *kināyah*, *al-ramz* dan *amsāl al-Qur’ān*. Menurut peneliti, fondasi linguistik dikategorikan sebagai salah satu fondasi tafsir *isyārī* karena memaknai tafsir *isyārī* sebagai tafsir yang menitikberatkan pada makna batin. Makna batin ini tidak hanya diperoleh oleh *kasyf* sebagai basis tafsir *isyārī*, akan tetapi bisa diperoleh melalui analisis rasional. Dan ini lebih akrab digunakan oleh para penafsir eksoterik.

Akan tetapi, karena dalam penelitian ini sudah dibatasi bahwa yang dimaksud tafsir *isyārī* itu berdasarkan sumber perolehannya yaitu *kasyf* yang membedakan dengan tafsir lainnya, maka fondasi ontologis dari aspek ini tidak perlu dideskripsikan. Begitu pula dengan fondasi filosofis, ada kesamaan dengan aspek *anfusī* dan *afāqī* dalam hakikat Al-Qur’an. Sehingga, fondasi ontologis dalam penelitian ini berkisar pada tiga hakikat Al-Qur’an. *Pertama*, fondasi terkait makna

³⁸ Hadi Ma‘rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Šaubih al-Qasyīb* (Iran: al-Jāmi‘aj al-Raḍawīyyah li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 2006), pp. 528–36.

³⁹ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, pp. 290–1.

⁴⁰ al-Qaysyarī, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 101.

zahir dan batin. Kedua, levelitas makna Al-Qur'an dan yang ketiga, aspek *anfusī* (kemanusiaan) dan *afāqī* (kealaman) dari Al-Qur'an.

Aspek Zahir dan Batin al-Qur'an

Asumsi bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin dapat dijumpai pada banyak riwayat hadis. Menurut Ṭabaṭabā'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. Di tempat lain, Ṭabaṭabā'ī menyebutkan lapisan Al-Qur'an yang terdiri dari zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*.⁴¹

Makārim Syirāzī pun mengungkapkan bahwa Al-Qur'an memiliki dua aspek, zahir dan batin.⁴² Hashim Baḥrānī mengutip riwayat yang sampai pada Jābir, ia mengungkapkan bahwa batin Al-Qur'an sangatlah erat relasinya dengan zahirnya, begitupun sebaliknya.⁴³ Bahkan al-Ṭabarī mengungkapkan bahwa setiap huruf pada ayat Al-Qur'an memiliki aspek zahir yang di dalamnya terkandung makna batin dan *ḥad* yang terkandung di dalamnya *maṭla'*.⁴⁴ Fayd al-Kāshānī pun menyebutkan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek lahir dan batin yang keduanya sangat saling keterikatan,⁴⁵ Mullā Ṣadra pun meyakini itu. Karena Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, maka syariat pun memiliki itu.⁴⁶ al-Majlisi menambahkan bahwa batin Al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh para Imam Ahlul Bait.⁴⁷ Al-Boruswī berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak hanya turun pada ahli zahir saja, akan tetapi ia turun kepada ahli batin juga.⁴⁸

Dalam pandangan Ṭabaṭabā'ī, makna *zāhir* Al-Qur'an yaitu makna pertama yang nampak pada ayat Al-Qur'an. Sedangkan *bāṭin* yaitu makna yang berada di bawah (*taḥta*) makna zahir, bisa berjumlah satu maupun banyak, dekat maupun jauh atau

⁴¹ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), pp. 1-2.

⁴² Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 64.

⁴³ Hasyim Baḥrānī, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Teherān: Mu'assasah al-Bi'shah), p. 5.

⁴⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412), p. 25.

⁴⁵ Fayd al-Kāshānī, *Tafsīr al-Sāffī*, vol. 1 (Teherān: Manshurāt al-Sadr, 1415), pp. 29-30.

⁴⁶ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1 (Qum: Manshūrāt Baidār, 1408), p. 83.

⁴⁷ Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār*, vol. 89 (Beirut: Dār Iḥya at-Tutāth al-'Arabī, 2006), p. 73.

⁴⁸ Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr), p. 289.

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 munculnya (*ṭala'a*) *ḥad* dan batin dari keduanya saling bersambung (*muttaṣil*).⁴⁹ Menurut Al-Ṭabarī, makna zahir diperoleh dari pembacaan (*tilāwah*) terhadapnya, sedangkan makna batin diperoleh melalui takwil. *Ḥad* menurutnya adalah *ḥudūdu-llāh*, 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.⁵⁰

Sedangkan Mullā Ṣadrā, dengan basis pendekatan ontologis terkait manusia, alam dan Al-Qur'an, berkata bahwa ketiganya memiliki kesesuaian (*taṭbīq*) satu sama lain. Dengan demikian, 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. Bahkan sejauh pandangan peneliti, konsep kesesuaian antara manusia, alam dan Al-Qur'an adalah khas dari Haydar Amuli.

Pada intinya, 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-mafhūmī*) dan (2) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai realitas eksternal (*al-wujūd al-misdaqī/al-khārijī*).⁵¹

Tingkatan Makna al-Qur'an

Selain memiliki aspek zahir dan batin sebagai tingkatan makna Al-Qur'an, dalam beberapa riwayat, Al-Qur'an memiliki empat tingkat makna lainnya, yaitu *'ibārah*, *isyārah*, *laṭā'if* dan *ḥaqā'iq*. Keempat level ini dikutip banyak hadis, di antaranya adalah Sayyid Haydar Amuli dan al-Sulṭān Muḥammad al-Kanābādī yang mengutip riwayat yang sampai pada Imam Husain Bin Ali bin Abi Thalib. "Kitab Al-Qur'an memiliki empat tingkatan makna, *'ibārah* untuk orang awam, *isyārah* untuk orang khusus, *laṭā'if* untuk para wali dan *ḥaqā'iq* untuk para Nabi."⁵²

⁴⁹ Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 3: 72.

⁵⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1: 25.

⁵¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, p. 218-21.

⁵² Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 3, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī (Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 7; al-Sulṭān Muḥammad al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, vol. 1 (Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408), p. 13.

Menurut al-Kanābādī, yang dimaksud dengan *‘ibārah* adalah ungkapan-ungkapan yang merujuk (*al-dāllah*) pada konsep-konsep umum (*al-‘urfīyyah*) dan referen-referen inderawi murni (*al-maṣādiq al-ḥissiyah al-ṭabī‘īyyah*). Konsep ini dipahami oleh orang awam yang persepsinya hanya terbatas pada inderawi. Ada pula tingkat orang awam yang lebih tinggi dari tingkat pertama, yaitu mereka yang mampu melihat isyarat-isyarat selain inderawi. Sedangkan makna *isyārah* adalah ungkapan yang memiliki referen inderawi dan merujuk pada referen ruhaniyah (*maṣādiq al-ruḥāniyyah*).

Makna *laṭā’if* adalah *rawā’iq* yang hadir dan ditemukan oleh seorang dalam dirinya (*wujūd al-mudrik*) yaitu mereka orang-orang khusus yang menyibukkan 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-ḥaqā’iq* 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 *ḥaqā’iq*, ia pasti sudah memperoleh makna *laṭā’if*, *isyārah* dan *‘ibārah*.⁵³

Aspek Afāqī (Kealaman) dan Anfusī (Kemanusiaan)

Di antara fondasi ontologis tafsir *isyārī* berhubungan dengan 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, menyebutkan bahwa dari konsep ini lahirlah sebuah kaidah *‘irfāni*, yaitu setiap ayat Al-Qur’an memiliki aspek *afāqī* dan *anfusī* yang berlaku pada setiap waktu dan tempat.⁵⁴ 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.”⁵⁵ Aspek *anfusī* yang dimaksud yaitu batasan (*ḥudūd*) yang berlaku bagi setiap insan, sedangkan aspek *afāqī* yaitu aspek yang

⁵³ al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa’ādah Fī Maqāmāt al-‘Ibādah*, 1: 14.

⁵⁴ Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur’ān*, vol. 1 (Qum: Dār al-Farāqid, 2012), p. 100.

⁵⁵ Sayyid Abu al-Qāsim al-Khūī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Qum: Mu’assasah Iḥyā’ Āsār al-Khūī), p. 20.

keluar dari batasan manusia. Setiap insan memiliki aspek *anfusī* yang inheren dalam dirinya dan kosmos (*afāqī*) yang berada di luar dirinya. 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.⁵⁶

Ṭalāl Ḥasan memberikan sebuah contoh penafsiran terhadap surah al-Nisa' [5]:100. Beberapa penafsir menjelaskan bahwa arti hijrah dalam ayat ini sebagai berpisah dengan kaum musyrik dengan berpindah kepada negeri Islam, dan berpindah dari kesesatan menuju petunjuk dengan cara berpindah dari negeri musyrik kepada negeri Islam. Berbeda dengan itu, Ṭalāl Ḥasan memaknai hijrah dalam ayat ini dengan dua makna, yaitu hijrah *anfusī* dengan suluk dan perjalanan spiritual sebagai gerak maknawi (*ḥarakah ma'nawiyah*) dan hijrah *afāqī* yaitu gerak inderawi dengan berpindah dari tempat tinggalnya. Ia memaknai *al-bayt* (rumah) dengan dua makna; rumah maknawi (*al-bayt al-ma'nawi*) yaitu hati (*al-qalb*) dan rumah inderawi (*al-bayt al-ḥissi*).⁵⁷

Mullā Ṣadra dengan teori wujudnya memandang bahwa Al-Qur'an memiliki tingkatan. 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 (*mazāhir*) Ilahi.⁵⁸

Sejauh penelusuran peneliti, 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 pula 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?

⁵⁶ al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, 1: 101.

⁵⁷ *Ibid.*; Lihat juga: al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Teheran: Manṣūrāt Nār Khasr, 1314), p. 153; Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1412), p. 152; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manṣūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 2 (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyī an-Najafi, 1400), p. 207; Muhammad Ibn Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī), p. 306.

⁵⁸ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 5 (Qum: Manṣūrāt Baidār, 1408), p. 377.

Peneliti menemukan penjelasan yang komprehensif pada Sayyid Haydar Amuli. Sayyid Haydar memaparkan sangat rinci maksud dari *afāqī*, *anfusī* dan *Qurʾānī*. 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-Qurʾan memiliki kesesuaian pada *anfusī* dan *afāqī*. Haydar Amuli mengidentikkan ketiganya. Jika Al-Qurʾan memiliki huruf, kata dan ayat, maka *anfusī* dan *afāqī* pun memilikinya.

Kesesuaian Qurʾānī, Afāqī dan Anfusī sebagai Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī Perspektif Haydar Amuli

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-Qurʾan melalui takwil. Dengan muqaddimah ini pun Sayyid Haydar ingin melengkapi kekurangan pendahulunya yaitu Najmuddīn al-Rāzī dan Abdurrāzaq al-Kāshānī.⁵⁹ Muqaddimah ini ditulis untuk menjawab para penolak tafsir *isyārī* yang beranggapan bahwa makna yang ditafsirkan terlalu jauh dari ayat Al-Qurʾan.

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

Kesesuaian Kitab Qurʾānī dan Afāqī

Menurut Haydar Amuli, kitab Allah tidak terbatas pada kitab samawi seperti Al-Qurʾan, Taurat, Injil dan lain sebagainya. Di samping itu semua, ada kitab Allah yang lain, yang disebut *afāq*, yang diartikan sebagai kitab Ilahi dan mushaf rabbani. Susunan pada kitab *afāqī* sama dengan susunan pada kitab *Qurʾānī* yaitu tersusun dari huruf, kata (*kalimah*) dan ayat.⁶⁰ Kitab ini pula disebut sebagai kitab *al-kabīr al-ilāhī* (makrokosmos) yang termuat di dalamnya kitab *anfusī* yang disebut kitab *al-ṣaghīr al-ilāhī* (mikrokosmos). Istilah lain untuk menyebut kitab *afāqī* ini adalah kitab *insān kabīr* dan untuk menyebut kitab *anfusī* yaitu dengan kitab *insān*

⁵⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 201-2.

⁶⁰ *Ibid.*, 1: 206.

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 formal (*ṣūrah*) maupun makna.⁶¹

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

Tabel. 1 Kesesuaian Kitab Ilahi

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah al-Ra'd [13]:2. Haydar Amuli menafsirkan ayat dengan logika sederhana. Menurutnya, sebuah ayat meniscayakan adanya kata (*kalimah*) karena ayat adalah susunan kata-kata, dan kata meniscayakan adanya huruf.⁶² Begitupun dalam ayat ini, langit dan bumi disebut dengan ayat (tanda kekuasaan). Hal ini meniscayakan adanya kata dan huruf pada langit dan bumi. Susunan yang terdiri dari huruf, kata dan ayat disebut kitab. Dengan kata lain, ayat ini menunjukkan adanya kitab *afāqī*.

Haydar Amuli memperkuat argumentasinya dengan surah Fuṣṣilat [41]:53-54. Menurut Sayyid Haydar, ayat ini menambah argumentasi terhadap klaim adanya kesesuaian *Qur'ānī* dan *afāqī*. Karena sudah bisa dipastikan bahwa struktur kitab itu terdiri dari ayat, kata dan huruf, untuk menelaahnya pun harus menelaah ayat, kata dan huruf. Kitab yang dimaksud oleh Sayyid Haydar yaitu bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) tiga unsur yaitu ayat, kata dan huruf. Sedangkan ayat adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) kata-kata dan kata adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) huruf-huruf.

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-Qaṣaṣ[28]:49, bahwa kedua kitab itu merujuk pada kitab *Qur'ānī* dan *afāqī*. Kedua kitab ini sebagai lokus penampakan (*mazhar*) yang dengannya seorang salik mampu menyaksikan (*masyāhadah*) asma' dan sifat Allah swt.⁶³ Berbeda dengan Sayyid Haydar, Ṭabaṭabā'ī, al-Ālūsī dan Makārim Syirāzī menafsirkan dua kitab dalam

⁶¹ Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 2, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrizī (Teherān: Mu'assasah at-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 15.

⁶² Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 206.

⁶³ *Ibid.*, 1: 206-7.

ayat ini sebagai Taurat dan Al-Qur'an sebagai kebijaksanaan ilahi untuk menuntun manusia kepada jalan kebenaran.⁶⁴

Lebih lanjut Haydar Amuli mengatakan bahwa memang bukan Al-Qur'an yang ada di hadapan kita, akan tetapi Al-Qur'an yang dimaksud adalah Al-Qur'an yang ada di *Lauh al-Mahfūz* (QS. Al-Burūj [85]: 22), 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*) (al-Isrā’ [17]: 59).⁶⁵

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*). Jiwa universal disebut juga sebagai *al-lauh al-Mahfūz* sedangkan akal pertama disebut juga *al-qalam*.

	Kitab Qur’ānī	Kitab Afāqī
Bersifat global universal	al-lauh al-Mahfūz/ Umm al-Kitāb	Akal pertama (al-‘aql al-awwal)
Bersifat Partikural terperinci	al-Qalam	Jiwa universal (al-nafs al-kulliyah)

Tabel. 2 Kesesuaian antar Kitab Qur’ānī dan Kitab Afāqī

Untuk menjelaskan kesesuaian Qur’ānī dan afāqī, Sayyid Haydar menjelaskan dengan menggunakan doktrin tasawuf teoretis (*‘irfān naẓarī*). 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 ia adalah lokus penampakan nama tertentu (*ism khāṣ*).

Sayyid Hadyar menjelaskan bahwa alam itu tidak terhingga, akan tetapi melihat kehadiran ilahi berjumlah lima, maka alam-alam universal pun bersesuaian

⁶⁴ Muhammad Husein Ṭabaṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 16 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi’ah al-Jamā’ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-‘Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 49; Lihat juga: Ismā’il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr), pp. 299–300; Ni’matullāh Maḥmūd al-Nakhjawānī, *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaibiyah*, vol. 2 (Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419), p. 85.

⁶⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 208–9.

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-sābitah*) yang berada pada Kehadiran Ilmiyyah (*al-ḥadarah al-ʿilmiyyah*). Posisi berlawanan dengan Kehadiran Gaib Mutlak, yaitu (2) Kehadiran Syahādah Mutlak (*al-ḥadarah al-shahādah al-muṭlaqah*), alamnya adalah alam *mulk* (alam inderawi). Posisi di bawah Kehadiran Gaib Mutlak yaitu Kehadiran Gaib Relatif (*al-ḥadarah al-ghayb al-muḍāf*). 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 *Arawāḥ 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) Kehadairan yang mencakup empat kehadiran yang telah disebutkan, alamnya disebut dengan Alam Insan Kamil yang mencakup seluruh alam-alam yang ada (*al-ʿālam al-insān al-jāmiʿ*).

Haydar Amuli memaknai lima alam (Entitas-entitas Permanen, *Jabarut*, *Malakut*, Imajinal dan alam Syahadah/inderawi) baik bersifat universal maupun partikular sebagai kitab ilahi. Hal ini dikarenakan semuanya adalah lokus penampakan (*mazhar*) asma³ al-Ḥaq sebagaimana Al-Qur'an. Dengan kerangka itu, Sayyid Haydar menyimpulkan bahwa keduanya (*afāqī* dan *Qurʿānī*) memiliki kesesuaian.

Sayyid Haydar bahkan sampai pada tingkat merumuskan tiga kaidah kesesuaian antara *Qurʿānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Kaidah tersebut yaitu (1) perincian dan susunan alam baik jasmani maupun ruhani diperoleh melalui metode para ahli tauhid (*muwaḥḥidīn*), filsuf (*ḥakīm*) dan teolog (*mutakallim*). (2) Susunan dan rincian manusia terdiri dari zahir dan batin. (3) Penyesuaian antara *afāqī* dan *anfusī* dengan *Qurʿānī* terdiri dari tiga aspek, ayat, kata (*kalimah*) dan huruf.⁶⁶

Kesesuaian Huruf Qurʿānī dan Afāqī

Tidak hanya sampai pada tingkat kitab, Sayyid Haydar menjelaskan kesesuaian antara huruf *Qurʿānī* dan *afāqī*. Yang dimaksud dengan huruf *Qurʿānī*, yaitu huruf-huruf *hijahiyah* atau *tahajji* yang berjumlah 28 huruf. Sedangkan yang dimaksud dengan huruf *afāqī* yaitu entitas-entitas huruf dan *mufradāt* yang simple (*baṣāʾiṭ*) dari *maujūd*. 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.⁶⁷ Inilah

⁶⁶ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥzām wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 21-32.

⁶⁷ *Ibid.*, 2: 351.

yang disebut oleh para teosof sebagai *shu'ūn*, yang diisyaratkan oleh surah al-Rahman [55]:29.

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.⁶⁸ Makārim Syirāzī memaknainya sebagai penciptaan sesuatu baru oleh Allah swt termasuk perubahan.⁶⁹ Senada dengan Makārim Syirāzī, Haydar Amuli memaknai ayat ini sebagai penampakan (*iḥhār*) 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'cyān*) yaitu pada maqam *aḥadiyah*. Setelah itu bermanifestasi (*zuhūr*) pada maqam ini dan merinci (*tafṣīl*) pada maqam *wāḥidiyyah*.⁷⁰

Huruf *afāqī* berjumlah sebagaimana huruf Jika huruf *Qur'ānī* berjumlah 28 huruf. Dua puluh delapan huruf *afāqī* itu terbagi dalam dua yaitu yang berada di alam *mulk* (alam inderawi) dan *malakūt*. (alam ruhani).⁷¹ Huruf di alam *mulk* terdiri dari materi universal awal (*al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah*), 'arsh, kursiy, tujuh falak (*al-aflāk al-sab'ah*) dan empat unsur (*al-ʿanāṣir 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.⁷²

Huruf Qur'ānī	Huruf Afāqī
28 Huruf: أ 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	Di alam <i>mulk</i> : materi universal awal (<i>al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah</i>), arasy, kursiy, tujuh falak (<i>al-aflāk al-sab'ah</i>) dan empat unsur (<i>al-ʿanāṣir al-arba'ah</i>). Di alam <i>malakūt</i> : Bentuk ruhani dari huruf di alam <i>mulk</i> .

Tabel 3 Kesesuaian Huruf *Qur'ānī* dan Huruf *Afāqī*

⁶⁸ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 19 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-ʿIlmiyyah Biqum, 1417), p. 103.

⁶⁹ Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 17 (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 410.

⁷⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 352.

⁷¹ 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 *malakūt* dan alam yang bersifat materi yaitu alam *mulk* atau *nāsūt*. Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2006), pp. 128–30.

⁷² Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 210.

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.⁷³ Hampir senada dengan Ṭabaṭabā'ī, al-Boruswī memaknai *malakūt* sebagai bentuk non materi dari sesuatu. Dalam ayat ini lanjut al-Boruswī, yang 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*.⁷⁴ Berbeda dengan itu semua, menurut Makārim Syirāzī kata *malakūt* merujuk pada pengadilan di hari kiamat.⁷⁵ Ṭabarsyī memaknainya sebagai pembuktian sifat kuasa Allah dan menegaskan sifat tidak mampu dari-Nya dalam mengembalikan segala sesuatu pada hari kiamat.⁷⁶

Argumentasi lain dari Haydar Amuli untuk membuktikan adanya kesesuaian antara *Qur'ānī* dan *afāqī*, yaitu dengan sebuah riwayat: Nabi saw bersabda: “Maujud-maujud bermanifestasi (*zahara*) dengan huruf ba' pada *bismillāhiraḥmanirrahīm*.”⁷⁷ Dan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib, “Aku (Ali Bin Abi Thalib) adalah titik di bawah huruf ba'.”⁷⁸ Sayyid Haydar pun berargumentasi dengan ungkapan para sufi, “Dengan ba', nampak semua wujud dan dengan titiknya menjadi pembeda antara penyembah dan *ma'bud* (yang disembah).” Sufi lain berkata “Tidaklah aku melihat segala sesuatu, kecuali aku temukan ba' padanya.”

⁷³ Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 3: 271.

⁷⁴ Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr), p. 43.

⁷⁵ Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 14 (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 256.

⁷⁶ al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 8 (Teheran: Manṣūrāt Nār Khasr, 1314), p. 680; Lihat juga: Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, vol. 17 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420), p. 220.

⁷⁷ Ḥasan Zāden Āmūlī, *Hezār wa Yek Kalimah*, vol. 4 (Qum: Bustān al-Kitāb, 1423), p. 30.

⁷⁸ Lihat catatan kaki pada Ṣāni' al-Dīn Ibn Turkah, *Syarḥ al-Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Qom: Mansyūrāt Baidār, 1420), p. 107 Ibn Turkah menceritakan bahwa hadis ini berbicara terkait seluruh rahasia Al-Qur'an. Hadis menyebutkan bahwa seluruh rahasia Al-Qur'an terdapat pada surah Fatihah, rahasia surah Fatihah terdapat pada basmalah, dan rahasia basmalah terdapat pada huruf ba, serta rahasia huruf ba' terdapat pada titik ba'. Akulah (Imam Ali) titik ba' itu.

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” (*tashakhaṣ*) –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 (*nuqṭah*) yang berada di bawah huruf ba’.

Begitupun ketika al-Haq –dengan segala kesempurnaan dan sifatnya, ingin bermanifestasi dan menampakan diri-Nya, maka Ia bermanifestasi pada forma (*ṣūrah*) penciptaan (*khalqiyah*). Nantinya Pencipta dan yang diciptakan berbeda (*tamayyuz*) karena titik kehambaan (*al-nuqṭah al-‘abidiyyah*). Lalu al-Haq bermanifestasi pada kehadiran mutlak dan tajarrud-Nya dan terikat dengan forma insaniyyah.⁷⁹

Haydar Amuli menambahkan bahwa susunan dari Al-Qur’an terdiri dari huruf, kata dan ayat, *ism* (kata benda), *fi‘il* (kata kerja), dan *ḥarf* (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*, *fathah* dan *kathrah*. Begitupun pada *afāq*, yaitu *mustaqīmah* (tegak) yang khusus bagi manusia, *afaqiyyah* (horizontal) yang khusus pada hewan dan di bawah (*mankūṣah*) yang khusus pada tumbuhan. Begitupun dengan *naṣab*, *rafa‘* dan *jar*, yang bersesuaian dengan *afāq* yaitu *mubtad’iyyah*, *waṣaṭiyyah* dan *muhtahāiyyah*.⁸⁰

	Qur’ānī	Afāqī
Susunan	huruf, kata dan ayat,	mineral (<i>ma’dan</i>), nabati (<i>nabāt</i>) dan hewan (<i>ḥayawān</i>),
	<i>ism</i> (kata benda), <i>fi‘il</i> (kata kerja), dan <i>ḥarf</i> (huruf)	malaikat, manusia dan jin
Harakat/Baris	<i>ḍammah</i> , <i>fathah</i> dan <i>kathrah</i>	<i>mustaqīmah</i> (tegak), <i>afaqiyyah</i> (horizontal) dan di bawah (<i>mankūṣah</i>)
	<i>naṣab</i> , <i>rafa‘</i> dan <i>jar</i>	<i>mubtad’iyyah</i> , <i>waṣaṭiyyah</i> dan <i>muhtahāiyyah</i>

Tabel 4 Kesesuaian Susunan dan Harakat Qur’ānī dan Afāqī

⁷⁹ Haydar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār* (1410), pp. 698–9.

⁸⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 435.

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 (*tafṣīl*). 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 *tafṣīl*, kata afāqī didefinisikan dengan setiap ketertentuan (*muta'ayyin*) dengan entitas individual (*ta'ayyun syakhṣī*) 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-ḥaqā'iq al-khārijīyyah*).

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah Luqman [31]:27 dan al-Nisa [4]:171. 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?⁸¹ Artinya menurut Sayyid Haydar cukup dengan ayat ini untuk menyatakan adanya kesesuaian antara kata Qur'ānī dan afāqī. 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 yang dikutip oleh penafsir seperti Ṭabaṭabā'ī,⁸² Ṭabarsyī 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.⁸³ Al-Ṭabarī memaknainya sebagai sumpah Allah (*qasm*), nama Allah,⁸⁴ nama Al-Qur'an, pembukaan ucapan (*miftāḥ al-kalām*) dan makna lain yaitu wahai insan (*yā insān*).⁸⁵

⁸¹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 213.

⁸² Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 127.

⁸³ Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 8: 651.

⁸⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 22 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412), p. 97.

⁸⁵ Ismā'īl Ibn 'Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1419), p. 67.

Tidak hanya berargumen dengan ayat Al-Qur'an, Sayyid Haydar pun berargumentasi dengan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib untuk membuktikan kesesuaian kata *Qur'ānī* dan *afāqī*, "Aku adalah titik di bawah huruf ba", "Aku adalah alif lam mim zalikal kitāb," "Aku adalah kaf ha ya 'ain ṣad," "Aku adalah Al-Qur'an yang berbicara (*nāṭiq*)," dan "Aku adalah kalimat Allah yang Mahatinggi."⁸⁶

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.⁸⁷

Kesesuaian Ayat Qur'ānī dan Afāqī

Ayat *Qur'ānī* adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) dan tersusun dari kata-kata *Qur'ānī*. Begitupun ayat *afāqī*, yaitu bentuk yang menghimpun dan tersusun dari kata-kata *afāqī* yang terdiri dari spesies (*jins*), genus (*naw'*), dan individu (*asykhaṣ*) seperti 'arasy, *al-kursiy*, planet, bintang, langit, bumi dan gunung.⁸⁸ Sayyid Haydar mengutip dua ayat, surah al-Ra'd [13]:2 dan Ali Imran [3]:190.

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-ʿalāmah* yang diartikan sebagai petanda untuk mengetahui sesuatu. Haydar Amuli menambahkan bahwa yang disebut ayat *afāqī* adalah setiap wujud baik itu *ʿainiyyah* maupun *khārijiiyyah* (eksternal), jasmani maupun ruhani. Hal ini pula terdapat pada ayat *anfusī*.⁸⁹

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

⁸⁶ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 266.

⁸⁷ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 451.

⁸⁸ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 226.

⁸⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 505.

atas disebutkan adanya dua ayat, yaitu *afāqī* dan *anfusī* yang disebutkan dalam ayat *Qurʾānī*. Artinya, ketiga ayat tersebut berkesesuaian atau berkorelasi.⁹⁰ Ṭabaṭabāʿī memaknai ayat yang berada di *afāq* (alam) dan diri manusia yang manusia diperintahkan untuk merenungkannya sebagai argumentasi terhadap kebenaran Al-Qurʾan.⁹¹ Makārim Syirāzī memaknai ayat *anfusī* pada ayat ini dengan penciptaan Allah pada jism dan ruh manusia. Sedangkan ayat *afāqī* dimaknai sebagai ayat-ayat eksternal yang berada di bumi, langit, planet, bintang dan lain sebagai. Menurut Makārim Syirāzī, kedua ayat ini perlu direnungkan dan dipikirkan untuk mengenal (*maʿrifah*) Allah swt.⁹² Ṭabarsyī memaknai *afāq* dengan alam sebagai tanda kebenaran Allah dan Rasul saw.⁹³ al-Rāzī memaknai kedua ayat ini (*afāqī* dan *anfusī*) sebagai argumentasi akan ketauhidan Allah swt.⁹⁴

Untuk memperkuat argumentasinya, di tempat lain Haydar Amuli mengutip sebuah hadis, “Sesungguhnya Allah bermanifestasi pada kitabnya, akan tetapi mereka tidak mengetahui.” Begitupun ia mengutip surah al-Qaṣaṣ [49]:49, menurutnya makna *kitāb* yang memberikan petunjuk merujuk pada kitab *afāqī* dan *anfusī* yang memang tidak ada yang lebih jelas untuk memberikan petunjuk kepada Allah selain keduanya.

Lebih lanjut Haydar Amuli menyebutkan tingkat pengetahuan terkait ayat Allah. Tingkat paling tinggi untuk mengetahui ayat (semua maujud) Allah adalah melalui *kasyf* (penyingkapan) atau *syuhūd* (penyaksian) yaitu pengetahuannya para ahli yakin (*arbāb al-yaqīn*). Haydar Amuli berargumentasi dengan surah al-Anʿam [6]:75 dan ungkapan Imam Ali “Jikalau semuanya tersingkap maka tidak akan menambah keyakinanmu.”

Tingkat kedua untuk memperoleh pengetahuan tentang ayat Allah adalah melalui berpikir (*tafakkur*) yaitu proses memperoleh pengetahuan para ahli pikir (*arbāb al-tafakkur*) dan tingkat pertengahan (*mutawaṣṣitīn*). Haydar Amuli mengutip surah al-Raʿd [13]:3. 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

⁹⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 227.

⁹¹ Muhammad Husein Ṭabaṭabāʿī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 17 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābiʿah al-Jamāʿah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-ʿIlmiyyah Biqum, 1417), p. 404.

⁹² al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, 14: 139.

⁹³ al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 9 (Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314), p. 30.

⁹⁴ Muhammad Ibn ʿAmr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, vol. 2 (Beirut: Iḥyāʾ al-Turās al-ʿArabī, 1420), p. 327.

dari pengetahuan terhadap ayat Allah adalah tingkap para pemula, yaitu *ta'aqqul*, proses berpikir pada tingkat zahir dari ayat.

Menurut Haydar Amuli, untuk menelaah 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 *kasyf* dan *ẓawq* terkait ilmu tauhid, rahasia dan hakikatnya, ilmu zat, sifat, dan *af'āl* 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.

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 *afāqi* dan *Qur'ānī*.⁹⁵

Implementasi Teori Kesesuaian *Qur'ānī*, *Afāqi* dan *Anfusī*

Sebagaimana telah disebutkan dalam latar belakang masalah, salah masalah inti dari tafsir *isyārī* yaitu dianggap tidak ada relasi antara referen dengan ayat. Sebagai contoh tafsir Yusuf dan Ya'qub yang dilakukan oleh *khashani* dan *Najmuddin*. Penafsiran keduanya terlihat sangat jauh dari penafsir-penafsir lain yang menggunakan metode rasional dan riwayat.

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. al-Rāzī pun memaknai bintang-bintang yang bersujud kepada Yusuf di alam mimpi dengan bintang yang lumrah dikenal yaitu salah satu benda langit.⁹⁶ Begitupun Ṭabaṭabā'ī memaknainya sebagai Yusuf putra Ya'qub putra Ishaq putra Ibrahim kekasih Allah.⁹⁷ Begitupun dengan penafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber utama penafsirannya seperti

⁹⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 506–21.

⁹⁶ Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, vol. 18 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420), p. 119.

⁹⁷ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 11 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fi al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 78.

Suyūṭī, Ṭabarsyī, al-Ḥauzī, Al-Ṭabarī memaknai Yusuf sebagai person tertentu, yaitu Yusuf Ibn Ishaq Ibn Ibrahim. Begitupun Ya‘qub dimaknai dengan person tertentu, yaitu Ya‘qub Ibn Ishāq Ibn Ibrahim yang memiliki gelar *isrā’ilullah*. Saudar-saudara Yusuf pun dimaknai dengan person-person tertentu. Makna dari sebelas bintang adalah saudara Yusuf yang dengki terhadapnya, matahari dan bulan dimaknai dengan kedua orang tuanya.⁹⁸

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 lagit yang memiliki bentuk dan fungsi yang berbeda-beda.

Melihat masalah di atas, memang tidak akan ditemukan 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-Fātiḥah dan 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 Najmuddīn 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 Alquran 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 *kasyf* (penyingkapan) atau *mushāhadah* (penyaksian) sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Haydar Amuli. Artinya, para ahli *kasyf*

⁹⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma’sūr*, vol. 3 (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur’isyi an-Najafi, 1400), p. 4; al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 5 (Teheran: Maṣṣurāt Nār Khasr, 1314), p. 320; ‘Abd ‘Alī ibn Jamā’ah al-‘Urūsī al-Ḥauzī, *Tafsīr Nūr al-Ṣaqalain*, vol. 9 (Qom: Mansyūrāt Ismā’iliyān, 1415), p. 409; Ismā’īl Ibn ‘Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1419), p. 316; Abu Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 12 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1412), pp. 90–1.

menyaksikan realitas-realitas di luar realitas zahir. Mereka menyaksikan alam *malakūt* dan alam *ghaib* seperti *‘aql*, *nafs* dan *arwāḥ*. Sedangkan dalam Alquran, ahli batin memperoleh makna-makna terdalam (*daqīqī*) dari Alquran melalui takwil.⁹⁹ Begitupun pada kisah Yusuf, para ahli *kasyf* melihat kekesuaian 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*.

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa anggapan para penafsir yang menggunakan tafsir *isyārī* menarik makna terlalu jauh dari makna asli ayat dapat dibantah dengan teori kesesuaian antar Qur’an, alam dan manusia. Haydar Amuli merumuskan sebuah teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Dalam pandangan Haydar Amuli antara Alquran, alam dan manusia merupakan *kitāb ilāhī* yang merupakan lokus penampakan (*mazḥar*) ilahi. Karena ketiganya merupakan lokus penampakan ilahi, maka ketiganya memiliki kesesuaian. Penentuan kesesuaian *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī* atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode *kasyf*. Metode *kasyf* ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Penentuan kesesuaian ketiganya tidak bisa melalui analisis rasional.

Daftar Pustaka

- al-‘Ak, Khālid ‘Abdurrahman, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Akādimiyyah, Lajnah al-Ta’līf fī, *Mīzān al-Fikr*, Qum: Madrasah Akādimiyyah al-Ḥikmah al-‘Aqliyyah, 2011.
- al-Muta’alihīn, Muhammad Ibrāhīm Sadr, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Ṣaqāfiyyah, 1050.
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 1, Qum: Manshūrāt Baidār, 1408.
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 5, Qum: Manshūrāt Baidār, 1408.
- Āmūlī, Ḥasan Zāden, *Hezār wa Yek Kalimah*, vol. 4, Qum: Bustān al-Kitāb, 1423.
- Amuli, Haydar, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, vol. 1, Teherān: Qism ad-Dirāsāt al-‘irāniyyah, 1393.

⁹⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥzām wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 512.

----, *Jāmi' al-Asrār*, 1410.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 1, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 3, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 2, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

Āmūlī, Haydar, *Inner Secrets of The Path*, trans. by Asadullah ad-Daakir Yate, Zahra Publications, 1989.

Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.

Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006.

Baḥrānī, Hasyim, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teherān: Mu'assasah al-Bi'sah.

al-Boruswī, Ismā'il Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr.

----, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 10, Beirut: Dār al-Fikr.

----, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 3, Beirut: Dār al-Fikr.

Gama, Cipta Bakti, 'Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an', *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, 2016.

al-Ḥasan, Ṭalāl, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, vol. 1, Qum: Dār al-Farāqid, 2012.

al-Ḥauzī, 'Abd 'Alī ibn Jamā'ah al-'Urūsī, *Tafsīr Nūr al-Šaqalain*, vol. 9, Qom: Mansyūrāt Ismā'iliyān, 1415.

Ibn Turkah, Šāni' al-Dīn, *Syarḥ al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Qom: Mansyūrāt Baidār, 1420.

Ibn 'Arabī, Muḥyiddin, *Futuhāt al-Makiyyah*, Beirut: Dār al-Sādr.

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.

al-Kanābādī, al-Sulṭān Muhammad, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, vol. 1, Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408.

Kašīr, Ismā'il Ibn 'Amr Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1419.

- , *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, vol. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1419.
- al-Kāsyānī, Fayd, *Tafsīr al-Sāfī*, vol. 1, Teherān: Manshurāt al-Sadr, 1415.
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2018.
- , 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra', *Jurnal Theologia*, vol. 30, no. 01, 2019.
- al-Khū'ī, Sayyid Abu al-Qāsim, *al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Qum: Mu'assasah Iḥyā' Āšār al-Khū'ī.
- al-Majlisī, Muhammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭḥār*, vol. 89, Beirut: Dār Iḥya at-Tutāth al-'Arabī, 2006.
- Ma'rifat, Hadi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi Šaubih al-Qasyīb*, Iran: al-Jāmi'aj al-Raḍawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2006.
- al-Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fi Kalimah al-Qur'an*, vol. b, Teheran: Markaz Nashr Āṭhār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420.
- al-Nakhjawānī, Ni'matullāh Maḥmūd, *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaibiyah*, vol. 2, Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419.
- Nia, Muhammad Reza Ursyadi, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- al-Qaysyarī, Dawud, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Tehran: al-Syirkah al-'Alamiyyah wa al-Šaqāfah li al-Nasyr, 1375.
- al-Rāzī, Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 17, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- , *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 2, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- , *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 18, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 2, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyi an-Najafi, 1400.
- , *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 3, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyi an-Najafi, 1400.
- al-Syīrāzī, Nāṣir Makārim, *al-Amsāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.
- , *al-Amsāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 17, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.
- , *al-Amsāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 14, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.

al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 22, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

Ṭabarsyī, al-Fadl al-Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 8, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 9, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

Ṭabaṭabā'ī, Muhammad Husein, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 16, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 19, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 17, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 11, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

al-Ṭūsī, Muhammad Ibn Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī.

Yaḥya, Uthmān, *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'līm al-'Ālī, 1409.

al-Ḍahābī, Muḥammad Ḥusein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2, Beirut: Dār al-Ḥadīth, 2012.

al-Zarqānī, Muḥammad 'Abdul 'Azīm, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.

----, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.