

Ontologi Al-Qur'an: Antara Kalam Ilahi dan Kalam Insani (Sebuah Telaah Filosofis)

Mulyani

Universitas PTIQ Jakarta

e-mail: mulyani@ptiq.ac.id

DOI: 10.22373/tadabbur.v7i1.765

Abstract

This article examines the ontological problem concerning the nature of the Qur'an: whether it is purely the Word of God or the word of the Prophet Muhammad. In the tradition of classical exegetes and Asy'ariyya theologians, the Qur'an is understood as the Word of God revealed through the angel Gabriel, emphasizing a paradigm of duality between God and humans. Meanwhile, within the mystical-philosophical perspective of figures such as Mulla Sadra, the Qur'an and prophethood are seen as a unified manifestation of divine existence. This study employs a qualitative approach using the library research method. Data were collected through textual analysis of Qur'anic exegesis works, classical theological texts, Islamic philosophical literature, and relevant contemporary studies. Data analysis was conducted using a philosophical hermeneutical approach by exploring meanings, conducting comparative analyses, and synthesizing critical reflections on the various perspectives examined. The findings reveal that for the Sufi mystics, the question of whether the Qur'an is purely the Word of God or the word of the Prophet becomes irrelevant, as everything that emerges from the Prophet Muhammad is considered a theophany of God Himself. At the highest existential level, the Perfect Man (al-insān al-kāmil), the Qur'an, and the cosmos form a unified reality, all manifesting the oneness of the Divine Being.

Keywords: *Divine and human speech; Ash'ariyya theology; Sufism and Islamic philosophy*

A. Pendahuluan

Para mufasir riwayat tradisional dan para teolog mendefinisikan Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw baik secara langsung atau melalui perantara malaikat Jibril untuk disampaikan kepada umat manusia sebagai petunjuk bagi perjalanan hidupnya selama di dunia. Definisi ini dikontraksi dari hadis-hadis yang menerangkan proses turunnya Al-Qur'an. Paradigma dualitas

terkandung dalam definisi ini, yang memunculkan banyak problem. Itu tampak dari penjelasan az-Zarqânî (1948 M) bahwa kata *al-Qur`ân* merupakan bentuk infinitif yang berarti “sumber” (*mashdar*) kemudian muncul darinya “tindakan pembacaan” (*al-Qirâah*). Dari makna “sumber pembacaan” kemudian dijadikan penamaan bagi “kalam atau perkataan mukjizat yang diturunkan kepada Nabi saw.” Hal itu karena kata *al-Qur`ân* yang semula merupakan *mashdar* (bentuk infinitif) yang berarti “sumber pembacaan” kemudian menjadi *maf'ûl* yang berarti “objek yang diterima sebagai bacaan”.¹ Menerima atau membaca wahyu dipahami seperti membaca bacaan teks dengan simbol-simbol huruf, padahal Nabi saw sendiri tidak memiliki kemampuan itu. Pada dasarnya Nabi saw tidak membaca pesan wahyu dengan cara dualitas demikian.

Definisi ini mengandaikan, dualitas Tuhan, malaikat, dan Nabi saw. Tuhan dan malaikat Jibril as sebagai perantara di satu sisi berada di tempat yang jauh kemudian datang menyampaikan wahyu kepada Nabi di sisi lain. Tuhan berada di suatu jarak tertentu baik jarak fisik material maupun immaterial. Padahal Al-Qur'an itu sendiri menyatakan, Tuhan begitu dekat dengan manusia, bahkan lebih dekat dari urat leher manusia itu sendiri. Tuhan meliputi segala sesuatu. Nabi saw dalam hadis tentang Mi'raj digambarkan bertemu Allah saw secara langsung di mana tidak ada seorang malaikat pun yang menyertainya. Gambaran-gambaran simbolik Al-Qur'an dan hadis terkait realitas metafisik, dipahami sebagaimana hukum-hukum alam fisik material yang terbatas. Manusia yang berpikir seperti Parmanides, Socrates, Plato, dan lainnya, telah jauh hari menjelaskan karakteristik alam esoterik jiwa manusia, sangat berbeda dengan apa yang kita temukan pada alam fisik material. Penjelasan para arif sufi tentang proses turunnya Al-Qur'an keluar dari kerangka dualitas dan implikasi irasional lainnya.

Pertanyaan penelitian ini adalah apakah Al-Qur'an merupakan kalam Allah atau justru kalam Rasulullah saw? Pertanyaan ini sangat relevan dalam diskursus para mufasir tradisional dan para teolog, namun dalam diskursus yang terdapat di dalam teks-teks para arif sufi, pertanyaan ini tidak lagi relevan. Hal itu karena pandangan dunia mufasir tradisional dan teolog berangkat dari prinsip dualitas eksistensi, yaitu eksistensi Tuhan dan Nabi yang terpisah secara esensial. Berbeda dengan itu, para arif sufi yang memandang keduanya dalam satu ketunggalan eksistensi (*wahdat al-wujûd*). Bagian awal dari tulisan ini akan menjelaskan hakikat Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang

¹ 'Abdul'azhîm Az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, (Ed). Fawwaz Ahmâd Zumarî, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995, cet. 1, jil. 1, hal. 15-16.

berlangsung melalui proses wahyu menurut ragam pandangan dari para mufasir tradisional (ahli riwayat) dan para teolog ‘Asy’ariyyah. Sedangkan bagian kedua dari tulisan ini akan menjelaskan hakikat Al-Qur’ān dalam pandangan para arif sufi khususnya Mulla Shadra.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan. Data diperoleh dari kitab-kitab tafsir, karya-karya teologi klasik, literatur filsafat Islam, serta kajian kontemporer yang relevan. Pengumpulan data dilakukan melalui telaah teks dan pembacaan analitis terhadap sumber-sumber tersebut untuk menangkap beragam pandangan mengenai hakikat Al-Qur’ān sebagai kalam Allah atau kalam Rasulullah saw. Analisis data dilakukan dengan pendekatan hermeneutika filosofis, yaitu dengan mengeksplorasi makna, membandingkan pandangan tradisional dan sufistik, serta menyusun sintesis kritis atas persoalan yang dikaji. Untuk menjaga validitas, digunakan triangulasi teori dengan membandingkan berbagai perspektif yang ada dalam literatur-literatur tersebut.

C. Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Al-Qur’ān Dalam Pandangan Mufasir Tradisional Dan Teolog ‘Asy’ariyyah

Al-Qur’ān dalam pandangan Ath-Thahāwī (w. 321 H/ 933 M) adalah Kalam Allah hakiki berupa lafaz dalam bahasa Arab yang diterima dari Rasulullah saw. Lafaz Al-Qur’ān tersebut bukan diterima Rasul saw dengan jalan perkataan makhluk namun dengan jalan pewahyuan.² az-Zarkasyī (w. 794 H/1392 M) menyatakan, kalam Allah yang Qadim itu merupakan sifat zat-Nya. Mayoritas ulama (ahli zahir) kemudian memandang, lafaz yang merujuk pada kalam Allah yang Qadim itu juga merupakan kalam Allah. Berangkat dari susunan lafaz Al-Qur’ān itu kemudian diketahui maknanya.³ Selaras dengan kedua pendapat tersebut, As-Suyūthī (w. 911 H/ 1505 M) kemudian menjelaskan, hakikat Al-Qur’ān yang diwahyukan kepada Nabi saw, adalah al-Qur’ān diterima Jibril as dari Allah Swt melalui pendengaran langsung. Jibril kemudian memberikan Al-Qur’ān tersebut melalui lafaznya kepada Nabi saw. Menurutnya, karena Jibril memberikan Al-Qur’ān dengan lafaznya, maka tidak diperkenankan wahyu

² Abū Ja’far ath-Thahāwī Al-Hanafī, *Matan al-‘Aqīdah ath-Tahāwiyyah: Bayān ‘Aqīdah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā’ah*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1995, hal. 12.

³ Badruddīn ibn Muhammad ibn ‘Abdullāh Az-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984, cet. 3, jil. 2, hal. 93.

disampaikan hanya dengan maknanya saja. Al-Qur'an diturunkan dengan lafaz dan maknanya sekaligus, bertujuan agar orang-orang beriman dapat beribadah dengan lafaznya dan pada lafaz itu terletak mukjizatnya.⁴

Ibn Qudamah (w. 620 H/1223 M) menolak lafaz Al-Qur'an itu makhluk. Ia berargumen, jika mushaf Al-Qur'an itu makhluk dan menganggap Al-Qur'an itu hanya berupa makna yang ada di dalam jiwa, maka Al-Qur'an tidak memiliki huruf-huruf, kalimat-kalimat, rangkaian ayat dan surat-surat. Jika demikian, Al-Qur'an tidak dapat dibaca, didengar, dan diambil manfaat darinya.⁵ Berangkat dari perspektif Ibn Qudamah ini, "membaca atau mendengar Al-Qur'an" dipahami dalam cakrawala pemaknaan zahirnya, yaitu membaca atau mendengar rangkaian huruf, kata dan kalimat ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana tertera pada mushaf. Karena itu dalam tradisi para mufasir tradisional secara umum, Al-Qur'an didefinisikan sebagai Kalam Allah yang diterima secara lafaz oleh Nabi saw melalui malaikat Jibril untuk disampaikan kepada umatnya.⁶

Berangkat dari paradigma tersebut, Ath-Thabarî (w. 310 H/923 M) dalam proses penafsirannya terhadap Al-Qur'an mengkonstruksi makna-makna dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan lafaz kebahasaan. Konstruksi lafaz kebahasaan kemudian dipadukan dengan keterangan dari riwayat-riwayat hadis Nabi saw serta penafsiran para sahabat dan tabi'in. Pada bagian pengantar karya tafsirnya, *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur'âن*, ia menerangkan bahwa kitab tersebut merupakan penjelasan tentang ayat Al-Qur'an berupa makna-makna dari dimensi kebahasaannya. Baginya, orang yang tidak dibantu dengan praktik ilmu-ilmu bahasa Arab yang memadai serta pengetahuan yang lemah tentang pola-pola penunjukan arah ungkapan lisan, akan dimasuki kesamaran ketika menafsirkan Al-Qur'an.⁷ Jadi, para mufasir tradisional memandang, Al-Qur'an sejak awal ketika diwahyukan oleh Tuhan, telah dalam forma bahasa Arab. Itu artinya secara fundamental tidak terdapat perbedaan ontologis Al-Qur'an pada alam ketuhanan dengan alam kemanusiaan. Al-Qur'an yang diterima rasul sudah dalam forma Arab, kemudian rasul menyampikannya dan pada akhirnya didokumentasikan ke dalam mushaf juga dalam forma Arab.

⁴ Jalâluddîn 'Abdurrahmân ibn Abî Bakr as-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'âن*, Arab Saudi: al-Maktabah al-'Arabiyyah as-Su'ûdiyyah, 2005, jil. 1, hal. 38.

⁵ Abû Muhammâd 'Abdillâh ibn Aḥmad ibn al-Qudâmah Al-Maqdisî, *Risâlah fî al-Qur'âن wa Kalâmillâh*, (Ed.) Yûsuf ibn Muhammâd As-Sâ'îd, Riyadh: Dâr Athlas al-Khadhrâ', t.th, hal. 34.

⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 15.

⁷ Muhammad ibn Jarîr ath-Thabarî (w. 310 H/923 M), *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur'âن*, Bairut: Dâr al-Mârifah, 1412 H/ 1991 M, cet. 1, jil.1, hal. 4.

Para teolog dari kalangan ‘Asy’ariyyah umumnya mengadvokasi simpulan-simpulan akhir dari pandangan para mufasir tradisional dari kalangan para ahli hadis, ahli fikih dan mufasir riwayat. Abu al-Hasan al-‘Asy’arî (w. 324 H/936 M) sendiri menyatakan bahwa cara pandang keagamaannya, termasuk di dalamnya persoalan hakikat Al-Qur’ân, selaras dengan penafsiran dari para ahli hadis.⁸ Itu tampak dari pandangan teolog Asy’ariyah belakangan seperti al-Îjî (w. 1356 H/1937 M) yang mendefinisikan Al-Qur’ân sebagai kitab Arab yang qadim, terjaga di dalam kalbu, dibaca dengan lisan, tertulis di dalam mushaf.⁹ Namun demikian, dalam membangun argumen untuk sampai pada simpulan-simpulan tersebut terjadi banyak perbedaan, bahkan di antara para teolog ‘Asy’ariyyah sendiri.

Perbedaan antara mufasir tradisional dengan para teolog terletak pada sebab fundamental, yaitu ada tidaknya hierarki eksistensi (ontologis) dari Kalam Allah atau Al-Qur’ân. Mufasir tradisional menegasinya sedangkan para teolog mengafirmasinya. Jika ditarik lebih jauh pada inti persoalannya, perbedaan tersebut berangkat dari kapasitas dan wilayah penalaran akal. Para teolog memberi proporsi penalaran akal pada subjek-subjek metafisik, sedangkan mufasir tradisional dalam dimensi tersebut menolak itu dan hanya mengkonstruksi makna terbatas dari bahasa teks. Dapat dikatakan, kesadaran quasi-problem hermeneutika secara samar mulai hadir dalam penalaran para teolog ketika menyadari adanya hierarki ontologis kalam Allah.

Al-Juwaynî (w. 478 H/1085 M) misalnya berpandangan, kalam Allah itu bersifat Qadim dan Azali dalam artian tidak ada permulaan bagi wujudnya. Ia berargumen, jika kalam Allah bersifat baharu dan memiliki permulaan (*hâditsan muhdatsan*) sehingga dinyatakan sebagai makhluk, maka kalam Allah itu pasti eksis pada sesuatu lainnya. Telah menjadi postulat bahwa sesuatu yang baharu pasti eksis pada sesuatu lainnya. Jika kalam Allah bersifat baharu ini diterima, maka eksistensinya tidak keluar dari tiga kemungkinan: eksis (*qiyâm*) pada zat Tuhan; eksis pada jisim tertentu; atau eksis tanpa lokus tertentu. Eksis pada zat Tuhan itu mustahil karena sesuatu yang baharu hanya eksis pada sesuatu yang baharu pula. Eksis pada jisim tertentu juga mustahil karena tidak mungkin kalam Allah yang bukan jisim eksis pada jisim. Sedangkan, eksis tanpa lokus

⁸ Abû al-Hasan ‘Alî Ibn Ismâ’îl al-‘Asy’arî, *al-Ibânah ‘an Ushûl ad-Diyânah*, (Ed.) Fawqiyyah Husain Mahmûd, Kairo: Dâr al-Anshâr: 1397 H/ 1977 M, cet. 1, hal. 20; ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmâd al-Îjî, *al-Mawâqif fi ‘Ilm al-Kalâm*, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, t.th, hal. 429.

⁹ ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmâd al-Îjî, *al-Mawâqif fi ‘Ilm al-Kalâm*, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, t.th, hal. 3.

itu jelas mustahil karena tidak mungkin sesuatu yang baharu eksis tanpa lokus. Jadi, kalam Allah itu Qadim, dan ianya eksis pada zat-Nya yang Qadim.¹⁰ Pembedaan antara sifat Qadim dan sifat baharu bagi kalam Allah itu sendiri secara implisit menunjukkan adanya pembedaan derajat ontologis dari kalam Allah. Seluruh sifat Qadim dari kalam Allah tetap terjaga, dalam bentangan mulai dari sisi Allah hingga menyentuh dimensi kemanusiaan, seperti hafalan dan suara. Menurut al-Juwainî, kalam Allah keluar dari sifat Qadim menuju sifat baharu ketika ia keluar dari bentangan tersebut menyentuh bentuk tulisan mushaf. Itu karena tulisan pada mushaf telah terpisah dari diri manusia ke dalam dokumentasi mushaf yang terpisah.

Hal ini tampak ketika al-Juwainî membagi hierarki wujud kalam secara esensial ke dalam dua tingkatan, yaitu kalam hakiki (kalam nafsi) dan kalam lisan (kalam indrawi). Kalam hakiki adalah perkataan jiwa yang memuat ibarat-ibarat berupa isyarat-isyarat dan rumus-rumus. Kalam hakiki hanya ada di dalam hati (*al-fuâd*), lisan kemudian memproduksi simbol-simbol dalil dengan merujuk pada segala yang ada di dalam hati. Kalam hakiki dan kalam lisan berbeda. hal Itu dapat dibedakan dalam fenomena orang-orang munafik (QS. Al-Munâfiqûn, ayat: 1) yang menyatakan secara lisan “*kami bersaksi bahwa engkau adalah benar-benar utusan Allah*,” namun kalam hakiki dalam hati mereka tidak demikian. Menurut al-Juwainî, Kalam hakiki bukan berupa huruf dan suara karena itu hanya ada pada kalam lisan. Begitupun dengan kalam Allah yang memiliki dua tingkat hierarki eksistensi tersebut. Kalam Allah itu dibaca melalui lisan para *Qurrâ'*, tersimpan dalam hafalan para penghafanya, dan tertulis pada mushaf. Hakikat Kalam adalah apa yang diketahui (*al-ma'lûm*) atau apa yang dipahami (*al-mâfhum*). Apa yang dibaca para *Qurrâ'* merujuk pada perbuatan-perbuatan yang diperintahkan dan dilarang oleh-Nya. Perbuatan-perbuatan tersebut merupakan *al-ma'lûm* (subjek yang diketahui) atau *al-mâfhum* (subjek yang dipahami) yang tidak lain adalah kalam Allah hakiki. Apa yang dibaca yang mengandung makna-makna perbuatan, adalah sifat dari pembacanya. Sifat dan zat tidak bisa dipisahkan. Karena itu, lafaz yang dibaca juga merupakan kalam Allah bersifat Qadim, sedangkan pembukuannya dalam bentuk mushaf berupa susunan huruf-huruf pada mushaf adalah sesuatu yang baharu.¹¹

¹⁰ Abû Ma'âlî 'Abd al-Malik al-Juwainî, *Luma' al-Adillah fî Qawâid al-'Aqâid Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Ed.) Fawqiyyah Hüsain Maḥmûd, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1987 M, cet. 2, hal. 102-103.

¹¹ Abû Ma'âlî 'Abd al-Malik al-Juwainî, *Luma' al-Adillah fî Qawâid al-'Aqâid Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, ..., hal. 104-106.

Karena itu, Mufasir tradisional dan teolog berdebat dalam menafsirkan ungkapan "*Kami menurunkannya (Kitab Suci) berupa Al-Qur'an berbahasa Arab* dalam QS. Yûsuf, ayat: 1-2). Mufasir Tradisional secara umum termasuk sebagian teolog seperti Abû Bakr al-Bâqillânî (Asy'ariyah), al-Jahîz dan 'Abd al-Jabbâr (Mu'tazilah) memandang bahwa mukjizat Al-Qur'an terletak pada kejelasan susunan lafaznya (*fasâhah*), dan pengucapannya (*balâghah*). Sedangkan an-Nazzam (Mu'tazilah) menafsirkan sebaliknya, bahwa Al-Qur'an tidak dapat ditiru itu dari sisi maknanya bukan dari sisi forma bahasanya. Menurutnya, meski Al-Qur'an merupakan perkataan Tuhan, bahasa Al-Qur'an tidak lebih tinggi ketimbang kemampuan bahasa manusia pada umumnya. Sementara seorang teolog Asy'ariyyah, 'Abd al-Qahir al-Jurjani memandang, forma bahasa Al-Qur'an dan maknanya merupakan mukjizat yang tidak dapat ditiru.¹²

Seorang teolog Asy'ariyyah kontemporer, az-Zarqânî menjelaskan, Al-Qur'an adalah kalam Allah karena itu Al-Qur'an bukan kalam manusia, namun ada sifat yang sama yang menyatukan antara kalam Allah dengan kalam manusia. Karenanya, Ia menjelaskan proses munculnya realitas kalam pada diri manusia. Kalam (*al-kalâm*) secara leksikal berarti perkataan atau ucapan. Pada manusia, kalam atau ucapan itu merupakan makna infinitif yaitu "proses berucap (*at-takallûm*)" atau dapat berarti makna yang diperoleh dari makna infinitif tersebut, yaitu "subjek pengucap (*al-mutakallim*)". Dari sisi sumber dan sesuatu yang dihasilkan dari sumber itu, Kalam memiliki dua kategori, yaitu kalam *lafzi* dan kalam *nafsi*. Kalam *lafzi* manusia dari sisi sumbernya berarti "manusia menggerakkan lidahnya untuk membantunya mengeluarkan huruf dari kerongkongannya." Sedangkan kalam *lafzi* dari sisi yang dihasilkan dari sumber tersebut adalah "kata-kata yang diucapkan yang menjadi jalan bagi keluarnya suara." Kalam *nafsi* manusia dari sisi sumbernya berarti "manusia menghadirkan kata-kata pada jiwanya sebelum muncul huruf dari kerongkongnya, menggunakan daya ungkapan batin yaitu kata-kata imajinal yang tersusun di alam mental." Manakala kata-kata imajinal ini terucap menggunakan suara indrawi maka tercetaklah kata-kata itu secara lafaz zahir. Sedangkan kalam *nafsi* yang dihasilkan dari sumber tersebut adalah "kata-kata jiwa atau lafaz mental yang tersusun pada alam mental." Demikian juga dengan kalam Allah. Allah memiliki forma (*al-mitsal*) yang tinggi yang merupakan kalam *nafsi* bagi-Nya dan

¹² Massimo Campanini, "Is the Qur'an Translatable?: Some Methodological Issues", dalam <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/97/171>, diakses pada 27 maret 2017, hal. 115-116.

sekaligus kalam *lafzi*. Para ahli kalam memutlakkan kalam *nafsi*-Nya di satu sisi yaitu dengan membahas sifat-sifat Allah *nafsi* namun di sisi lain mereka menjadi orang-orang yang menetapkan hakikat Al-Qur'an itu kalam Allah bukan makhluk. Para fuqaha dan ahli ushul fiqh juga bersepakat dengan pandangan para ahli kalam tersebut. Para fuqaha dan ahli ushul fiqh memutlakkan kalam *lafzi* karena tujuan mereka adalah menarik kesimpulan (*istidlal*) hukum-hukum syariat dari al-Qur'an. Itu tidak terjadi kecuali dengan menggunakan lafaz. Para sarjana ahli bahasa Arab juga demikian mereka memutlakkan kalam *lafzi* karena padanya mukjizat al-Qur'an bertempat.¹³

Hakikat Al-Qur'an dijelaskan melalui proses kehadirannya dalam batin Nabi saw yang dikenal dengan pewahyuan. Al-Qur'an menyebut terma wahyu sebanyak tujuh puluh tujuh kali.¹⁴ Kata wahyu bukan hanya dilekatkan kepada para nabi dan malaikat namun juga kepada manusia selain nabi, binatang, dan benda mati.¹⁵ Menurut Qurasih Shihab, istilah wahyu secara umum dimaknai sebagai isyarat yang cepat, berupa surat, tulisan, dan berbagai hal yang disampaikan kepada orang lain agar dapat diketahui.¹⁶ Manna' al-Qattan menjelaskan, wahyu dalam bentuk khusus merupakan isyarat yang cepat sebagai bentuk komunikasi dengan menggunakan suara, rumus atau lambang, atau isyarat pada sebagian anggota badan.¹⁷ Wahyu kenabian merupakan informasi dari Allah yang bertujuan untuk membimbing manusia menuju keselamatan dunia dan akhirat. Orang yang diberi informasi kenabian tersebut disebut Nabi yang membawa syariat sekaligus utusan Allah kepada umat manusia. Karena itu, al-Îjî menyatakan, Nabi merupakan jalan karena ia menjadi wasilah menuju Allah. Allah sendiri mengutusnya untuk menyampaikan informasi dari-Nya berupa *lafaz* Al-Qur'an.¹⁸

Al-Qur'an sendiri menjelaskan Nabi saw hanya *membacakan* apa yang diterimanya dari Tuhan berupa al-Kitâb dan al-Hikmah. Nabi saw sendiri menurut para ulama ahli zahir menjelaskan Al-Qur'an dalam artian menafsirkannya untuk pertama kali. Penafsiran di era kenabian ini hadir tidak hanya dalam bentuk perkataan namun juga perbuatan. Perkataan, perbuatan dan diamnya Nabi yang disebut dengan hadis Nabi

¹³ 'Abdul'azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., ji1, hal. 17-18.

¹⁴ Muhammad Amin Suma. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, cet. 1, hal. 90.

¹⁵ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 25.

¹⁶ M. Qurasih Shihab, et.al., *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, cet. 2, hal. 48.

¹⁷ Manna" al-Qattan, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadits, tt, cet. 3, hal. 32.

¹⁸ 'Abd ar-Rahmân ibn Ahmâd al-Îjî, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*, ..., hal. 337.

tersebut dinyatakan sebagai penafsiran Nabi saw atas Al-Qur'an.¹⁹ Allah sendiri yang memberi letigimasi kepada Nabi saw untuk menjelaskan seluruh ayat ayatnya. Penjelasan itu bukan melalui perkiraan atau penafsiran, melainkan melalui inspirasi atau wahyu yang langsung datang dari Allah sendiri.²⁰ jadi ada dualitas dalam pandangan para ulama ahli zahir tentang segala yang muncul dari diri Nabi saw yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Menariknya, ada semacam kekaburan dalam pemisahan keduanya. Di satu sisi keduanya berbeda, Al-Qur'an sebagai kalam Allah sementara hadis adalah kalam rasul saw namun juga merupakan wahyu. Pemisahan ini dapat difahami ketika merujuk pada perkataan Nabi saw, karena antara Al-Qur'an dan Hadis menurut para ulama zahir, kedua berbeda dari sisi mode pengungkapan bahasa Namun pertanyaannya, bagaimana membedakan keduanya dari sisi perbuatan Nabi saw?

Persoalan kemudian semakin rumit jika dipahami melalui cakrawala zahir dalam memahami Akhlak Rasul saw itu adalah Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana tergambar dalam QS. Al-Qalam ayat 4, “*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung*” dan ini juga ditegaskan di dalam penafsiran A'isyah ra yang menyatakan bahwa akhlak Nabi saw adalah Al-Qur'an itu sendiri.²¹ Akhlak mencakup segala yang muncul pada diri manusia baik sikap, perbuatan dan perkataan. Akhlak yang mencakup sikap, perbuatan dan perkataan Nabi saw tentu saja bukan hanya merujuk pada fenomena yang tampak ke permukaan zahir melainkan juga mencakup keluasan fenomena yang

¹⁹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 25.

²⁰ Muhammad Musthafâ. Al-A'zhamî, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan Dengan Pelajaran Lama Dan Perjanjian Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 56. Hal itu dijelaskan Musthafâ Al-A'zhamî sebagaimana dinyatakan dalam al-Qiyâmah/75: 16-19:

لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ إِنْتَجَحْلُ بِهِ أَنْ عَلَيْنَا جَمْعَةٌ وَفُرْقَانٌ فَلَذَا قَرَأْنَاهُ فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا مِنْ كُلِّ أَنْوَارٍ
16. *Jangan engkau (Nabi Muhammad) gerakkan lidahmu* (untuk membaca Al-Qur'an) *karena hendak tergesa-gesa* (menguasai)-nya. 17. *Sesungguhnya tugas Kamilah untuk mengumpulkan* (dalam hatimu) *dan membacakannya*. 18. *Maka, apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu*. 19. *Kemudian, sesungguhnya tugas Kami (pula)-lah* (untuk) *menjelaskannya*.

²¹ Sa'ad ibn Hisyâm ibn Amîr ketika datang ke Madinah dan mengunjungi A'isyah untuk menanyakan beberapa masalah. Sa'ad bin Hisyam bin Amir berkata,
فَلَثَ : يَا أَمَّ الْمُؤْمِنِينَ ! أَبَيَّنِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَتْ : أَلَسْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ ؟ فَلَثَ : بَلِّ . قَالَتْ : فَإِنْ خَلَقْتَ بِنِيَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ . قَالَ : فَهَمَّتْ أَنْ أَفُوْمَ وَلَا
أَسْأَلُ أَعْدَآنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَوْتَ .. اخْلُجْ رَوَاهْ مُسْلِمْ (746)

“Aku berkata, ‘Wahai Ummul Mukminin, beritahulah aku tentang akhlak Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam!’” Aisyah bertanya, ‘Bukankah engkau membaca Al-Qur'an?’ Aku menjawab, “Ya.” Ia berkata, “Sesungguhnya akhlak Nabi Shallallahu 'Alaihi wa Sallam adalah Al-Qur'an.” Kemudian aku hendak berdiri dan tidak bertanya kepada siapapun tentang apapun hingga aku mati...” (HR. Muslim, no. 746). Dalam riwayat lain disebutkan,
فَلَثَ : يَا أَمَّ الْمُؤْمِنِينَ ! حَتَّىَنِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . قَالَتْ : يَا بَنِيَ أَمَّا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ ؟ قَالَ اللَّهُ : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِ الْغَنَمِ) خُلُقُ مُحَمَّدٍ الْفَرَّانُ أَخْرَجَهُ أَبُو بَعْلٍ (275/8) يَاسِدَ صَحْ

“Aku berkata, ‘Wahai Ummul Mukminin, beritakanlah kepadaku tentang akhlak Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam.’” Aisyah berkata, “Wahai anakku, tidakkah engkau membaca Al-Qur'an? Allah berfirman, “Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.” Akhlak Muhammad adalah Al-Qur'an.” (HR. Abu Ya'la, 8/275).

terdapat dalam batinnya. Hal ini mengingat fenomen batin itulah yang kemudian bermanifestasi ke permukaan zahir. Konsekuensinya, Al-Qur'an meliputi seluruh fenomen kemanusiaan Nabi saw baik zahir maupun batinnya. Berangkat dari realita ini, bagaimana kita dapat memisahkan antara Al-Qur'an sebagai kalam Allah dengan sikap, perbuatan dan perkataan zahir dan batin Nabi saw sebagai manusia biasa, sebagaimana diasumsikan pera mufasir ahli zahir di atas? Pada awalnya memang Al-Qur'an sebagai kalam Allah terpisah dari jiwa Nabi saw, namun setelah Al-Qur'an ini menyentuh jiwa Nabi saw, keduanya tidak lagi dapat dipisahkan. Itulah mengapa dalam penafsiran A'isyah ra, Al-Qur'an merupakan akhlak nabi saw itu sendiri yang artinya Al-Qur'an menyatu dengan jiwa Nabi saw dan kemudian menampakkan kenyataannya pada penampakan realitas zahir dalam sikap, perbuatan, dan perkataan Nabi saw.

Disamping itu, Kritisisme Orientalis dan Muslim Reformis Revisionis terhadap konsep mukjizat Al-Qur'an yang dimengerti oleh para mufasir tradisional dan teolog Asy'ariyah juga perlu diperhatikan. Pembahasan mukjizat Al-Qur'an ('ijaz) bermula dari respon perdebatan antara Nabi saw dengan tokoh-tokoh intelektual Quraisy yang menganggap apa yang disampaikan Nabi saw hanyalah syair biasa. Al-Qur'an kemudian merespon itu dengan menantang mereka untuk mendatangkan yang serupa dengan Al-Qur'an. Pada dasarnya Al-Qur'an sepakat dengan asumsi lawan-lawan debat Nabi saw itu bahwa kenabian yang *genuine* jelas berbeda dengan syair sebagai kreasi manusia.²² Berangkat dari sini diskursus tentang mukjizat Al-Qur'an dikembangkan. Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa mukjizat Al-Qur'an menurut Majoritas Mufasir Tradisional, mukjizat Al-Qur'an terletak pada lafaz bahasa Arabnya, serta susunan ungkapan bahasannya (*nazham*), dan manusia tidak bisa menciptakan yang serupa dengannya. Hal itu menurut mereka berdasarkan pada QS. Yusûf, ayat: 1-2, bahwa "ayat-ayat Kitab (Al-Qur'an) yang jelas itu berbahasa Arab". Massimo Campanini memunculkan pertanyaan kritis tentang hal ini. Karena lafaz bahasanya tidak bisa ditiru maka al-Qur'an tidak bisa dipahami kecuali dengan menguasai bahasa Arab. Jika pandangan ini diterima maka apakah ini tidak bertentangan dengan prinsip Islam sebagai agama universal, untuk seluruh umat manusia? Bagaimana dengan nasib para penganut ajaran Islam dari selain bangsa arab yang tidak mengerti bahasa arab, sementara maksud atau pesan dari ajaran kenabian ini harus juga sampai kepada mereka? bagaimana pesan

²² Peter Matthews Wright, "Modern Qur'anic Hermeneutics." *Disertasi*. Chapel Hill: The Department of Religious Studies University of North Carolina, 2008, hal. 143.

yang terkandung di dalam bahasa arab ini memungkinkan untuk disampaikan kepada bangsa non-Arab? Jika jawabannya, itu mungkin melalui terjemahan. Bukankah jika al-Qur'an tidak bisa ditiru oleh bangsa arab, itu artinya Al-Qur'an tidak bisa diterjemahkan? Menurut Massimo, lebih logis jika mukjizat hanya terletak pada muatan maknanya yang juga memiliki sifat tidak bisa ditiru dari Al-Qur'an. Berangkat dari konsekuensi dari pertanyaan yang diajukannya tersebut, lebih logis jika mukjizat Al-Qur'an terletak pada makna-makna yang berada di dalam lafaznya, bukan pada lafaz zahirnya.²³

Kritik Massimo ini muncul dan menjadi relevan tertuju kepada pandangan mufasir ahli zahir di atas karena esensi Al-Qur'an sebagai kalam Allah hanya dilihat dalam cakrawala zahir. Al-Qur'an hanya dimengerti sebagai wahyu yang diungkapkan Nabi saw melalui lisannya yang kemudian di dokumentasikan ke dalam mushaf. Fenomen batin wahyu yaitu bagaimana kalam Allah menyentuh jiwa Nabi melalui mode penyatuhan eksistensi, sama sekali tidak terungkap dari cakrawala mufasir ahli zahir. Hal inilah yang membuat kalam Allah berupa Al-Qur'an dan jiwa Nabi saw difahami dalam kerangka dualitas yang terpisah. Jalan keluar atas persoalan ini dapat merujuk kepada cakrawala penyaksian batin para arif sufi akan hakikat Al-Qur'an dan kenabian.

2. Al-Qur'an dan Kenabian Dalam Pandangan Mistico-Filosofi Islam

a. Hakikat Manusia Dan Kenabian

Manusia adalah ciptaan terbaik ketika ia dahulu berada pada awal penciptaannya, namun ia telah berhasil turun menjadi bagian dari alam fisik material yang terkomposisi ke dalam unsur-unsur dan susunan. Seperti halnya seluruh spesies hewan, manusia berada pada martabat paling rendah, dilihat dari keterhubungannya dengan seluruh substansi-subtansi (*al-jawâhir*) dan zat-zat alam material (*al-a'yân*). Namun sebagaimana dinyatakan al-Qaysharî, pada hakikat zatnya (*dzât*) manusia memiliki kamampuan untuk melakukan pendakian eksistensial (*at-tarraqî*) menuju batas kesempurnaan dan pendakian kepada cahaya-cahaya permulaan yang tinggi (Tuhan).²⁴ Dari sisi bentuk zahirnya, manusia menjadi bagian dari alam *al-muluk*, namun dari sisi batinnya, manusia memiliki sifat kemeliputan atas segala sesuatu yang ada di alam eksternal.²⁵

²³ Massimo Campanini, "Is the Qur'an Translatable? Some Methodological Issues", ..., hal. 115-116.

²⁴ Muhammad ibn Ibrâhîm asy-Syîrâzî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Qum: Mansyûrât Bîdâr, 1408 H/1994, cet.2, jil. 1, hal. 3.

²⁵ Dâwud al-Qaysharî, *Rasâ'il al-Qaysharî*, ..., hal.14.

Segala sesuatu memiliki kesempurnaan khusus sebagai tujuan dari penciptaannya dan memiliki aktualitas kesempurnaannya apabila ia menyesuaikan diri dengannya. Kesempurnaan manusia menurut Shadrâ adalah dengan menyingkap: maqam-maqam ilahiah dan tertarik pada pengetahuan-pengetahuan universal akliyah (*al-ma'ârif al-kulliyah al-'aqliyyah*), yang dicapai melalui: melepaskan diri dari cerapan-cerapan indrawi material; zuhud atas kerendahan alam dunia; lepas dari tawanan bisikan hawa nafsu; cerai dari belenggu-belenggu syahwat dan amarah. Semua ini tidak mudah kecuali mendapat hidayah, taklim, pendisiplinan adab dan perbaikan semestinya. Untuk dapat sampai pada tujuan ini, Tuhan mengutus seorang rasul yang berfungsi sebagai pemberi petunjuk dan didikan. (Melalui kehadiran rasul itu) Tuhan menurunkan kitab Ilahi yang berfungsi sebagai pemberi keputusan hukum, yang di dalamnya terdapat seluruh ilmu ilahiah, rahasia-rahasia ketuhanan, sunah-sunah, adab-adab amaliah dan hukum-hukum siasah (pengelolaan masyarakat dan negara).²⁶ Artinya, wujud diri manusia terdiri dari dimensi dunia dan dimensi akhirat. Dimensi dunia diri manusia adalah kehadiran jiwanya pada alam fisik material (*al-mulk*), sedangkan dimensi akhirat diri manusia adalah potensi yang dikandung jiwanya dalam menyingkap alam gaib *al-malakût*.

Alam dunia hadir sebelum kematian sedangkan alam akhirat pasca kematian. Bagi para arif sufi, kematian sebagai pintu dalam mengakses alam akhirat. Namun bagi mereka kematian di sini bukan hanya kematian jasad. Kematian yang dimaksud juga bisa melalui kematian hawa nafsu atau fana dalam Tuhan. Karena kematian jenis kedua ini berlangsung ketika masih berada di alam dunia, maka alam akhirat berpotensi untuk diakses oleh manusia setelah ia mampu berjalan menuju fana dalam Zat Tuhan. Awal penciptaan manusia pada alam baharu adalah kehadirannya pada alam fisik material. Di dalam alam dunia, wujud dirinya bergerak selangkah demi selangkah mengarah ke alam gaib akhirat. Jika dalam gerakan ini ia berhasil membunuh hawa nafsu dan setan dalam dirinya, ia akan berpindah dari alam dunia menuju dan kemudian hadir pada alam gaib akhirat (alam ruh).²⁷

Terhubungnya manusia kepada alam ruh berarti terhubung kepada Tuhan secara hakikat. Sedangkan kalbu yang mengarah pandangannya pada alam ruh di sebut fuad. Fuad merupakan zona bagi penyaksian Tuhan. sebagaimana dinyatakan di dalam QS. An-Najm, ayat: 11, *fuad tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya*. Sedangkan kalbu

²⁶ Muhammad ibn Ibrâhîm asy-Syîrâzî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, ..., jil. 1, hal. 3.

²⁷ Muhammad ibn Ibrâhîm asy-Syîrâzî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, ..., jil 2, hal. 4.

yang mengarah pandangannya pada jiwa disebut *shadr*. *Shadr* merupakan zona bagi forma-forma pengetahuan. Kalbu merupakan arasy ruh pada alam gaib, sebagaimana arasy merupakan kalbu seluruh makhluk pada alam zahir (syahadah).²⁸ Jadi ruh, kalbu dan jiwa merupakan zat yang tunggal namun bermanifestasi ke dalam beragam sifat-sifat tertentu sehingga dinamakan dengan penamaannya tersebut. Alam Ruh itu merupakan khalifah Tuhan atau penampakan wujud-Nya.²⁹ Dengan terhubung dengan alam ruh, Manusia bisa mencapai penyingkapan realitas esoterik metafisik dan menjadi makhluk spiritual, sehingga sempurna menjadi manusia (*al-insan*).

Jalan yang ditempuh manusia agar dapat meraih itu adalah Realisasi dan aktualisasi irfan kenabian. Irfan kenabian tidak lain merupakan jalan aktualisasi seluruh fakultas-fakultas persepsi hingga kemudian mampu menyngkap realitas di balik forma-forma yang dipersepsi indra, daya imajinasi, daya estimasi, hingga tiba menyngkap objek-objek akal immaterial murni. Manusia yang telah mencapai stase (*maqâm*) ini, memahami objek-objek akal di dalam objek-objek persepsi indrawi dan mampu membawa objek-objek persepsi indrawi menjadi objek-objek akal esoterik transendentalnya.

Orang yang telah mencapai *maqamat* akhir aktualitas kemanusiaannya adalah filosof-wali. Mereka sama seperti Nabi, mampu menyngkap segala sesuatu “sebagaimana adanya,” namun berbeda dengan Nabi, wali tidak memiliki kemampuan melihat realitas akal pada alam sadar. Hanya tersaksikan dalam kondisi mimpi, fakultas imajinasinya tidak mampu menghadirkan objek persepsi akal dalam bentuk yang dapat dimengerti kebanyakan manusia. Filosof wali memahami realitas akal dan sadar akan realitasnya. Semua manusia seharusnya ikut serta mengambil bagian dalam menjalankan peran ini meski pada derajat yang berbeda. Manakala tidak, mereka tidak akan mencapai kemanusiaannya. Orang yang telah melalui seluruh *maqâmat* dan *manâzil*, menuju realitas manusia tinggi, tidak hanya lebih kenal namun juga lebih beradab.

Puncak aktualitas manusia menggabungkan tiga fakultas persepsi: akal intelektus esoterik transendental, imajinasi dan indrawi. Setiap forma yang di persepsi dan terpahami (*al-sûrah al-idrakiyyah*), merupakan salah satu dari eksistensi (*wujûd*). Pada setiap eksistensi itu terdapat fakultas, persiapan (*isti’dad*) dan daya persepsi. Aktifitas

²⁸ ‘Abdurazzâq al-Kâsyânî, *Kasy al-Wujûh al-Gharr li Ma’ânî Nazhm ad-Dar*, (Ed.) Âhmad Farîd al-Mazîdî, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005 M, 24.

²⁹ Dâwud al-Qayshârî, *Rasâil al-Qayshârî*, ..., hal.17.

persepsi apapun memiliki hubungan dengan proses gerak eksistensi jiwa melalui moda trans-substansial sebagaimana nampak dalam perjalanan derajat eksistensi manusia di atas. Kesempurnaan tiga fakultas persepsi ini merupakan tanda kenabian, Aktualitas tiga fakultas ini mengantarkan manusia pada derajat layak memimpin komunitas. Seorang hamba Tuhan yang padanya proses wahyu berlangsung dan turun menampakkan diri pada alam material,³⁰ Keunikan (*khasa'is*) Nabi melalui aktualitas tiga tingkatan persepsi ini. Keunikan pertama dan terbaik adalah jiwa suci yang mampu berhubungan dengan Ruh Agung tanpa usaha dan refleksi kontemplasi (*tafakkur*). Daya persepsi yang mengantarkan Nabi kepada pengetahuan tentang sesuatu “sebagaimana adanya.”³¹ Sebagaimana dalam surah an-Nûr/24:35:

﴿ أَللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورٍ هُوَ كَمَشْكُوٰةٍ فِيٰ مُضْبَاطٍ الْمُضْبَاطُ فِيٰ رُجَاحَةٌ الْرُّجَاحَةُ كَأَنَّهَا كَوَكْبٌ دُرْبِيٌّ بُوْقَدٌ مِّنْ شَجَرَةٍ مُّبِرَّكَةٍ رَّبِيعُتَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ﴾
وَلَا عَرِيقَةٌ يَكَادُ رَّسْهَا يُعْصِيَهُ وَلَوْ لَمْ تَعْمَسِنْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰى نُورٍ يَهُدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْهِ

Allah (*pemberi*) cahaya (*pada*) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (*pada dinding*) yang tidak tembus⁵¹⁸ yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (*dan*) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (*berlapis-lapis*). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Sadra menyebutkan keunikan tersebut seperti “Minyak akal pasifnya, tempak seperti memancarkan cahaya karena tingkat persiapannya terhadap cahaya akal aktif, meski api bimbingan manusia tidak menyentuhnya melalui pemantik pikiran dan besi api pengujian.” Kapasitas ini merupakan kekuatan dan kecepatan “intuisi metafisik” (*hads*). Melalui intensitas intuisi metafisiknya, jiwa Nabi mampu mengakses alam *malakut*. Nabi seketika mampu menyingkap objek-objek alam akal-akal universal (*'aql*).³² Gerak trans-substansial Eksistensi jiwa manusia dalam apa yang diistilahkan dengan

³⁰ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fi al-Manâhij as-Sulûkiyyah*, Jalal ad-Dîn Ashtiyânî (Ed), Tehran: 1981, hal.341.

³¹ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fi al-Manâhij as-Sulûkiyyah*, ..., hal.344

³² Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fi al-Manâhij as-Sulûkiyyah*, ..., hal.342

maqamat dan *manazil* berbeda satu sama lain karena perbedaan intensitas intuisi metafisik ini.

Seseorang yang melewati tingkatan intuisi metafisik rendah hingga sampai puncak aktualitas intuisi ini akan mencapai jiwa suci, dimensi esoterik transendental. Dia mampu menyingkap segala sesuatu yang tersembunyi, absen dari jangkauan perangkat epistemologis kehewanan manusia. Inilah tingkatan para Nabi dan wali. Wali sama seperti Nabi dalam aktualitas daya intelek transendentalnya, namun berbeda dalam kekuatan imajinalnya. Nabi menyaksikan bentuk-bentuk Platonis tak tampak dan mendengar suara-suara dari malaikat penghubung. Penglihatannya adalah wahyu yang diantarkan malaikat, pendengarannya petunjuk Tuhan. Nabi mengalami kesadaran puncak alam tak tampak, sementara wali mengalaminya hanya dalam mimpi. Nabi dan wali memiliki kekuatan imajinasi aktif. Fakultas gerak jiwanya menjadi kuat hingga mampu mempengaruhi objek-objek material. Kekuatan yang mampu menghilangkan bentuk partikular dan “membungkus” objek materi tertentu dengan bentuk baru. ini merupakan kekuatan jiwa manusia yang berpotensi menundukkan segala realitas eksistensi. Setiap jiwa manusia mempunyai pengaruh tertentu terhadap kosmik, jiwa Nabi dan wali mampu menguasai prinsip-prinsip alam karena jiwanya telah menjadi jiwa alam. Nabi melalui penglihatan jiwanya menjadi raja kosmik. Nabi hidup dalam alam kebinatangan material namun jiwanya menangkap kehalusan realitas esoterik transendental yang tersembunyi dari tatapan indra dan inteleksi penalaran rasional. INabi merupakan lokus yang terhimpun seluruh realitas eksistensi.³³

Jiwa hadir pada alam material melalui aktivitas indra, kemudian berpotensi masuk ke alam imajinal aktif, selanjutnya terbukanya akses bagi penyingkapan alam ruh. Seluruh eksistensi merupakan manifestasi dari Zat Tuhan. Persepsi jiwa terhadap eksistensi tertentu, merupakan pendakian transendensi jiwa menuju penyatuan kembali dengan Zat Tuhan. Bentuk-bentuk persepsi merupakan gerak penyatuan jiwa, dengan realitas kosmik, baik yang tampak maupun tak tampak. Penyatuan ini belangsung pada dimensi jiwa immaterial murni yang telah melepaskan diri dari bekas-bekas alam materi. Menyingkap atau menembus alam akal, berarti menyatu dengan seluruh eksistensi. Manusia yang aktual pada situasi ini, menyerap kekuatan Pusat eksistensial, Pada wilayah inilah apa yang dinarasikan oleh Al-Qur'an dengan kata: pena (*qalam*) dan

³³ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fî al-Manâhij as-Sulûkiyyah*, ..., hal.344

lembaran yang terpelihara (*lauh al-mahfûz*) dapat tersingkap. Pada peristiwa perjalanan menembus (*mi'raj*) realitas alam akal, Rasulullah mendengar suara goresan pena. Dalam situasi ini, Tuhan berkomunikasi dengan manusia tanpa medium apapun.³⁴ Itu semua “*Agar Kami (Tuhan) perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda kebesaran Kami*”. (QS. Al-Isrâ, ayat:1).

Tiga alam realitas, hadir di dalam diri Nabi, yang memungkinkannya memahami segala sesuatu di ketiga alam tersebut “sebagaimana adanya”. Dia adalah sebenarnya manusia. Kualitas manusia ditentukan dari proses penyingkapan ini. Penyingkapan merupakan pelepasan forma eksistensi menuju realitas eksistensi, moda gerak trans-substansial jiwa menjadi intelek esoterik transendental,³⁵ Manakala selubung antara alam jiwa imajinasi (*nafs*) dan alam akal ('*aql*) lenyap, “realitas-realitas dari cermin lembaran alam akal esoterik transendental tersingkap pada lembaran jiwa imajinasi”.³⁶ Penyingkapan berlangsung melalui dua moda proses, refleksi kontemplatif (*tafakkur*), upaya realisasi diri (*iktisab*), atau melalui pemberian.

Pengalaman pewahyuan dan kenabian beserta problem-problem hermeneutik beserta berbagai situasi yang menjadi implikasi darinya, merupakan subjek fundamental Penyelidikan filosofis dalam Islam.³⁷ Tuhan memanifestasikan dirinya pada alam spiritual berlangsung pada proses wahyu yang berlangsung pada diri Nabi saw. Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari realitas kenabian itu sendiri, zahir sekaligus batinnya. Relasi di antara keduanya sebagaimana dinyatakan Shadra sebelumnya bersifat identik (*tathâbuq*). Al-Qur'an bukan hanya sumber hukum Tuhan dan etika untuk mengelola kohesi sosial dan prilaku. Pada dimensi batinnya, Al-Qur'an merupakan pengetahuan dan pengenalan yang bersumber dari Realitas Muhammad (*al-haqîqah al-muhammadiyyah*) dan realitas-realitas asal (*archetypal reality*), yang realitas asal ini juga bersumber dari realitas Muhammad. Segala sesuatu yang ditemukan pada alam materi, memiliki induk realitas asalnya pada alam imajinal aktif. Realitas induk asal ini bersumber dari realitas Muhammad pada alam akal-akal universal immaterial murni. Melalui realitas

³⁴ Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, ..., hal. 351.

³⁵ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ). *al-Hikmah al-Muta`âlliyya fî al-Asfar al-Arba`ah al-'Aqliyyah*, vol. 3, Tehran 1387/1958, hal. 362

³⁶ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fî al-manâhij as-Sulûkiyyah*, ..., hal. 347

³⁷ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard, London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Tth, hal. xv

Muhammad, Tuhan berkomunikasi dengan manusia. Pengetahuan tentang kenabian, eskatologi, dan kewalian tidak dapat dipisahkan dari seorang Nabi atau seorang wali.³⁸ Seorang nabi atau wali terhubung dengan realitas Muhammad. Nabi merupakan *khalifatullâh*, “berdiri di perbatasan antara alam akal dan alam indra”.³⁹ Hati para *khalifatullâh* memiliki dua pintu: satu terbuka pada alam lembaran terjaga sementara lainnya terbuka pada fakultas berpikir (*cognitive*) dan fakultas batin (*motive*). hati yang terbuka pada alam lembaran terjaga, cenderung kepada akal. hati juga terbuka pada fakultas lebih rendah, sehingga cenderung pada godaan (nafsu). Keunikan eksistensi manusia karena berada pada dalam nafsu namun berpotensi hadir pada alam akal, malaikat hanya memiliki akal sementara binatang hanya memiliki nafsu. Keduanya menyatu pada diri manusia. hukum agama diturunkan agar mengelola nafsu agar dapat meraih akal.

Manusia mengikuti hawa nafsu “*terperangkap pada penjara duniawi, terjerat dalam belenggu dunia*”.⁴⁰ Sedangkan manusia sempurna adalah mereka yang melarutkan dirinya mengenal (*irfan*) eksistensi terdalam horizon esoterik transendental jiwanya. Puncak kemanusiaan ada pada diri para Nabi. Kondisi jiwa Nabi “*terkadang beserta Allah karena kecintaan kepada-Nya, dan terkadang bersama manusia karena kasih sayang dan ciptaannya kepada mereka*”.⁴¹ Dimensi akal dan dimensi nafsu tersingkap kepada Nabi kemudian terharmonikan dalam dirinya, Nabi mengelola persepsi indra agar dapat menyingkap persepsi akal. Nabi juga mempunyai hati yang memiliki dua pintu, pertama adalah pintu batin yang terbuka kepada lembaran yang terpelihara yang melaluinya Nabi menerima pengetahuan, sedangkan pintu lainnya terbuka kepada indra, melaluinya Nabi dapat memahami kondisi manusia untuk kemudian menjalankan misi bimbingan dan penyelamatan atas dasar kasih sayang.⁴² Inilah derajat kemanusiaan paling tinggi. fakultas imajinal Nabi membawa petunjuk bagi apa yang akan terjadi melalui apa yang telah dan saat ini berlangsung dari gelombang eksistensi.

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 227

³⁹ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*. Muhammad Khajavi (Ed). Tehran, 1984, hal. 355

⁴⁰ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 355

⁴¹ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 355

⁴² Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 356

Kewalian (*al-wilâyah*) sebagaimana dinyatakan al-Kâsyânî adalah pengaturan (*at-tasharruf*) pada makhluk, yang berlangsung dengan al-Haq. Hakikat kewalian (*al-wilâyah*) itu tidak lain merupakan batin dari kenabian (*an-nubuwwah*). Kenabian itu pada dimensi zahirnya, merupakan penyampaian berita. (*al-inbâ`*), sedangkan batinnya merupakan pengaturan pada jiwa-jiwa yang ada di alam, dengan mengalirkan hukum-hukum pada jiwa-jiwa tersebut. Kenabian itu berhenti dari sisi wujud para Nabi, karena tidak ada Nabi setelah Nabi Muhammad saw. Namun batin dari kenabian itu terus berlanjut, berupa kewalian dan pengaturan (*at-tasharruf*). Jiwa-jiwa para wali (Tuhan) dari umat Muhammad saw, menjadi wadah bagi pengaturan dan kewilayahannya (peran kewalian), yang mengatur makhluk dengan al-Haq. Dengan demikian, Pintu kewalian tetap terbuka, sedangkan pintu kenabian tertutup. Tanda kesahihan wali adalah mengikut Nabi pada zahir, karena keduanya mengambil pengaturan dari tempat pengambilan yang sama yaitu Tuhan. Wali merupakan wujud penampakan nyata (*mazhar*) pengaturan Nabi. Maka, tidak ada pengatur kecuali berasal dari sumber yang tunggal yang sama yaitu Tuhan.⁴³ Hal yang sama dijelaskan Shadrâ, bahwa wujud Nabi adalah ciptaan yang paling sempurna yang melaluinya semua ciptaan diatur dan dijaga.

Derajat kemanusiaan para nabi berada di puncak keberhasilan seluruh makhluk. Melalui kekuatan akal esoterik transcendental dan daya fakultas imajinasinya, Nabi mentransformasikan realitas-realitas alam akal esoterik transcendental ke dalam representasi imajinal sehingga dapat dikenali melalui forma. Mulla Shadra memberikan penjelasan tentang kenabian dalam hubungannya dengan stase capaian-capaian (*maqâmâ*) tingkat kemanusiaan. Kenabian dan kewalian berada di puncak tertinggi. Peran Nabi pemberi peringatan dan petunjuk, merupakan perantara Tuhan dalam mengelola ciptaannya. Posisi para Nabi sebagai wakil Tuhan bukanlah sebagaimana dalam gambaran teologis yaitu fungsi representasi verbal pesan Tuhan kepada manusia, melainkan melalui kemencakupan realitas wujud. Fungsi Nabi bersifat totalitas penjagaan seluruh alam Tuhan di mana manusia hanya menjadi salah satu bagiannya meski yang terpenting. Pada Nabi, seluruh *maqâmat* dan *manâzil* kemanusiaan mengalir. Karena itu, Kenabian dan kewalian merupakan capaian puncak aktualitas seluruh fakultas persepsi sehingga tersingkap selubung dan jarak pengenalan dan pengetahuan. Nabi dan wali menyaksikan realitas-realitas asal (*archetypal realities*) dan realitas pusat eksistensial tanpa suatu perantara atau moda refleksi. Derajat alam ruh sebagaimana

⁴³ 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî, *Kasy al-Wujûh al-Gharr li Ma'âni Nazhm ad-Dar*, ..., hal. 24.

dinyatakan Al-Qur'an Surah. 15:29. *Dan telah ku tiupkan ke dalamnya ruhKu.* Derajat kewalian ini menurut Shadrâ' telah dicapai oleh para filosof seperti Plato, Socrates, Phytagoras, Empedocles, dan Aristoteles. Puncaknya, derajat jiwa manusia yang berjalan di atas udara. inilah alam para Nabi.⁴⁴

Puncak dari maqam para Nabi dan wali ada pada diri Nabi saw. Rasulullah saw bersabda *Ada saat dimana aku bersama Allah, yang di dalamnya, tidak ada satupun malaikat-malaikat tinggi dan para Nabi yang diutus.*⁴⁵ Hadis ini bagi Shadra menunjukkan posisi (*maqâm*) khusus Nabi Saw. Nabi saw pada posisi ini memiliki kekhususan yaitu tidak memiliki perantara apapun dengan Tuhan. Substansi jiwa Nabi lebur (tenggelam) dalam ketunggalan eksistensi Zat Tuhan. Posisi khusus Nabi ini merupakan tarikan Tuhan (*al-jadzbât al-ilahiyyah*) terhadap eksistensi tertentu, yang tentu saja aktual kemudian melalui perjuangan perjalanan ruhani transendensi jiwa. Cahaya penguatan eksistensi terlimpah pada jiwa Nabi akibat keterhubungan (*wushûl*) eksistensi sebab dengan eksistensi akibat (Tuhan). Tujuannya bagi Shadra tidak lain untuk menyempurnakan penyingkapan atau penyaksian seluruh realitas eksistensi sebagaimana "adanya". Daya ketersingkapan ini membawa diri Nabi menghilangkan forma-forma eksistensi akibat, hingga tersaksikan kenyataan pusat eksistensial (Tuhan).⁴⁶

Moda pengetahuan Nabi melalui ketersingkapan aktif dan bersifat seketika, langsung terlimpah dari pusat eksistensial tanpa perantara yang Corbin Istilahkan dengan imajinal aktif (*mundus imajinalis*). Moda pengetahuan wahyu tidak melalui aktifikasi indera dan penalaran rasional (*an-nazhar al-'aqlî*), bukan juga melalui pencapaian riset (*al-'ilm al-iktisâbî*) dan pengaktifan memori (*al-ikhbâr*). Artinya moda pengetahuan wahyu tidak dicapai melalui perantara pengajar (*mu'allim*) dan referensi tekstual (*kitâb*). Moda pengetahuan dan pengenalan wahyu murni menggunakan intuisi penyingkapan metafisik (*adz-dzawq*). Hasilnya mampu menyingkap batin segala sesuatu dan rahasia-rahasia yang ada di dalamnya (*bawâthin al-asyyâ` wa asrâru ha*).⁴⁷

⁴⁴ Meski berada dalam latar Syiah Imamiah, pandangan Shadrâ' terhadap agama-agama dan pemikiran filsafat bersifat perenial. Mullâ Shadrâ', *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulâkiyyah*, ..., hal. 339.

⁴⁵ Hadis sebagaimana dikutip Shadrâ':

لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا يَسْعَنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ

⁴⁶ Mullâ Shadrâ', *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th, (software: *Irfan*: Markaz Taâqîqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî) hal. 71-72.

⁴⁷ Mullâ Shadrâ', *Îqâzh al-Nâimîn*, ..., hal. 73.

Para imam dan wali sebagai pewaris kenabian berlangsung pada diri mereka ilmu sebagaimana aktual pada diri Nabi. Moda pengetahuan wahyu tidak hanya khusus bagi para Nabi, namun juga terbuka bagi seluruh manusia.⁴⁸ Al-Qur'an menyatakan: moda pengetahuan keterhubungan langsung dengan pusat eksistensial (*al-'ilm al-ladunniyyah*) bersifat potensial bagi seluruh manusia. Tuhan memerintahkan kita untuk membaca dalam artian menyingkap kenyataan keberadaan. Menyingkap harus beserta Tuhan yaitu dengan senantiasa menjaga ingatan kepada Tuhan sehingga terikat hati kepada Tuhan dari momen ke momen proses penyingkapan. Ingatan yang membentuk keterikatan hati kepada Tuhan menjadi jalan perantara Tuhan mengajarkan manusia dengan pena (penjadian eksistensi). Allah berfirman, *Bacalah! Tuhan-mulah Yang Mahamulia, yang mengajar (manusia) dengan pena. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya* (QS. Al-'Alaq, ayat: 3-5). Tuhan mengajarkan manusia secara langsung melalui ketersingkapan eksistensial apa yang tidak diketahuinya. Disamping itu: “*bertakwalah kepada Allah maka Allah akan mengajarkan kalian*” (QS. Al-Baqarah, ayat: 282). “*sesungguhnya Allah bersama orang-orang bertakwa dan orang-orang ihsan*” (QS. An-Nahl, ayat: 128). Sementara maksud ihsan adalah sebagaimana dalam hadis, “*engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya*”.⁴⁹

Ilmu para Nabi dan wali yang diistilahkan Al-Qur'an dengan orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhîn fî al-'ilm*). Ilmu yang muncul dari realitas takwa. Stase realitas jiwa yang telah mengosongkan seluruh intensi subjektif diri (*syawâ'ib al-hawa'*) sehingga pusat eksistensial mengisi atau mengaktifkan jiwa dengan realitas-Nya. Manusia pada stase takwa ini, hanyalah sebagai instrumen (alat) bagi seluruh kekuatan dan kenyataan Tuhan (*kalimâtullah*) untuk berlangsung.⁵⁰ Mereka adalah pewaris para Nabi yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhîn fî al-'ilm*). Mereka bukan dari kalangan sarjana ahli konsepsi (*al-murtasimîn*) yang menguasai forma (*shûrah*) pengetahuan melalui rujukan referensial (*mutawassimîn*). Istilah *al-murtasimîn* dimaksudkan kepada para sarjana resmi yang diaku secara luas dalam lintasan sjarah muslim, baik dari kalangan ahli hadis, fikih, teologi (*kalam*) dan mencakup ahli bahasa Para sarjana ahli konsepsi menurut Shadra, belum terlepas kesadaran jiwa mereka dari posisi intensi

⁴⁸ Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, ..., hal. 74.

⁴⁹ Hadis yang dikutip Shadrâ adalah hadis tentang ihsan:

أَنْ تَعْبُدُ اللَّهَ كَلَّمَكْ تَرَاهُ

Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya

⁵⁰ Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, ..., hal. 74

subjektif (*mâhwâ al-hawa`*) dan kecenderungan ego menguasai atau mendominasi (*hubb riâsah*).⁵¹

Rahasia hakikat Al-Qur'an tersingkap melalui proses turun (*tanzîl*) dan kemudian kembali menyingkapnya melalui takwil (*ta'wîl*). Takwil yang dimaksud bukan proses konsepsional, melainkan gerak realisasi perjalanan ruhani bersifat eksistensial dalam menyingkap rahasia terdalam dari wujud diri manusia itu sendiri melalui jalan syariat agama. Proses turun tersingkap melalui alam intelektus esoterik transendental Kenabian (alam ruh/immaterial murni), kemudian bermanifestasi ke dalam alam para-psikologis misterius kenabian yang telah tampak dalam forma imajinal kenabian. Dari forma imajinal kenabian ini baru kemudian keluar ke alam material fisis berupa bunyi dan huruf, yang pada akhirnya didokumentasikan ke dalam teks. Sementara untuk menyingkapnya kembali diperlukan perjuangan gerak penyingkapan kembali menuju dasar realitas dan pengalaman langsung. Berangkat dari makna-makna yang dimunculkan oleh teks al-Qur'an kembali berjalan menemukan realitas para-psikologis misterius dalam eksistensi jiwa kita dan kemudian hadir pada realitas Al-Qur'an pada alam akal esoterik transendental Ketuhanan dimana komunikasi langsung Tuhan dan hamba berlangsung. *takwîl* ini dalam realisasi eksistensialnya berada dibawah bimbingan seorang wali silsilah kenabian. Manusia yang berkomunikasi langsung dengan Tuhan ini diistilahkan oleh Shadrâ dengan *ahlullâh*. Proses membaca Al-Qur'an bagi Shadrâ mesti melalui jalan Hermenetika Eksistensial Transendental (*takwîl*) ini. Proses *takwîl* merupakan gerak eksistensial wujud diri, kembali menuju pusat realitas *tanzîl* yaitu Tuhan itu sendiri. Moda pembacaan ini benar-benar didasarkan pada “ke-di-sini-an”, kehadiran saat ini (eksistensialisme). Bukan dengan membangun gambaran-gambaran pengetahuan yang kemudian diyakini benar ada, pada realitas namun tak pernah terverifikasi melalui kesaksian, keyakinan ilusi teologis yang menggejala di rata tempat dan zaman.

Ditinjau secara eksistensial, tingkat validitas tertinggi pengetahuan hanya dapat dicapai melalui mengikuti jalan pengetahuan yang diraih Nabi dan wali. Mode pengetahuan wahyu ini yang didapat melalui realisasi irfan Kenabian yang diistilahkan dalam Al-Qur'an dengan “jalan lurus” (*ash-Shirât al-mustaqqîm*). “Jalan lurus” ini memuat konotasi kecepatan seketika dan sifat terhubung langsung nya dengan pusat

⁵¹ Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, ..., hal. 74

eksistensial. Pengetahuan Nabi dan wali merupakan kecerdasan tertinggi (*fathânah*) dalam menyingkap realitas sebagaimana adanya (*al-ḥaqâiq ‘alâ mâ hiya ‘alay hi*). Manakala telah tersingkap maka forma intelektus immaterial murni dari realitas sebagaimana adanya itu, kemudian siap untuk ditangkap dan menjadi objek persepsi penalaran filosofis. forma intelektus immaterial murni, tidak tersingkap melalui penalaran rasional, hanya tersingkap melalui mode kecerdasan *fathânah* penyingkapan wahyu.⁵²

b. Ketunggalan Realitas Eksistensi Manusia, Al-Qur'an, dan Kosmos

Manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*), Al-Qur'an, dan kosmos merupakan hakikat wujud (realitas eksistensi) yang tunggal. Al-Qur'an, kosmos dan insan memiliki keterkaitan ('*alâqât*) dalam bentuk keserupaan (*tamâtsul*) wujud hingga sampai pada batas keidentikan (*al-tathâbuq*). Insan merupakan mikro kosmos ('*alam ash-shaghîr*) yang padanya terdapat kesempurnaan dari realitas-realitas kosmos (*haqâiq al-âlam*). Kesempurnaan realitas-realitas kosmos berada di dalam batin insan melalui kondisi (modus) kemencakupan (*hâl al-ijsimâ*). Sementara realitas-realitas kosmos itu terpisah-pisah secara esensial pada alam eksternal (*al-‘alam al-khârijî*) atau ufuk (*al-âfâqî*). Kosmos atau ufuk merupakan makro anthropos (*insan kabîr*). Hukum wujud yang menimpa manusia dan kosmos adalah tunggal dan sama. Sementara Al-Qur'an merupakan realitas wujud ketiga yang memiliki hukum wujud yang sama dengan manusia dan kosmos. Al-Qur'an tidak menyelisihi keduanya dalam hukum wujud. Setiap hukum-hukum wujud bersifat umum yang menimpa keduanya juga menimpa Al-Qur'an. Dengan demikia, manusia itu merupakan suatu hakikat wujud yang meliputi seluruh realitas alam di satu sisi dan meliputi hakikat Al-Qur'an di sisi lain. Al-Qur'an meringkas seluruh sisi dari derajat-derajat insan. Hakikat wujud insan, Al-Qur'an dan alam, merupakan gambaran paralel yang merujuk pada wujud yang sama yaitu *al-wujûd* (Tuhan yang Maha meliputi segala sesuatu).⁵³

Pandangan serupa telah lebih dulu diajukan oleh seorang komentator Ibn 'Arabî, Haidar al-Âmulî. Menurutnya, Kitab Allah tidak hanya terbatas Al-Qur'an, Taurat, Injil, dan kitab-kitab wahyu lainnya saja yang hadir dalam bentuk suara dan huruf pada alam inderawi, melainkan mencakup tingkatan kosmos (*al-âfâq*) secara keseluruhan. Kitab kosmos ini disebut "kitab makro ilahi" (*al-kitâb al-kabîr al-ilâhî*). Ruh atau jiwa manusia

⁵² Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, ..., hal. 74.

⁵³ Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'ân: al-Nazhriyyat wa al-Mu'thayât*, ..., hal. 177-178

juga merupakan “kitab ilahi yang mencakup”, yang disebut “kitab mikro ilahi” (*al-kitâb ash-shaghîr al-ilâhî*). Segala sesuatu yang mewujud pada seluruh tingkatan kosmos dan jiwa manusia merupakan ayat-ayat, kata-kata, dan huruf-huruf dari kalam Allah. Haidar al-Âmulî menyatakan, “Kitab kosmos” atau “kitab makro ilahi” juga diistilahkan dengan “makro anthropos” (*al-insân al-kabîr*), sedangkan “kitab jiwa manusia” atau “kitab mikro ilahi” disebut juga istilah “mikro anthropos”. Alam atau kosmos adalah “makro anthropos”, sedangkan manusia adalah “mikro kosmos”⁵⁴

Aliran wujud Tuhan meliputi seluruh martabat kosmos. Meski alam atau kosmos yang dimaksud Shadrâ dan Haidar al-Âmulî menggunakan kalimat yang sama dengan Al-Bâqillânî dan teolog pada umumnya, yaitu eksistensi segala sesuatu selain Allah,⁵⁵ namun rujukan realitas dari keduanya jauh berbeda. Al-Qur'an dalam pandangan Shadrâ merupakan Kalam Allah yang sempurna. Kalam Allah adalah wujud segala sesuatu yang mencakup seluruh sifat yang menyertainya. Kalam Allah yang sempurna nyata pada diri manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*), tidak lain adalah Al-Qur'an. Manusia berpotensi hadir pada enam martabat kosmos sebagaimana disebutkan para arif sufi, atau tiga hirarki wujud alam (material, imajinal, akal-akal universal) sebagaimana disebutkan Shadrâ di atas. Kehadiran itu melalui jalan kembali penyingkapan realitas eksistensinya (hakikat wujud). Sebagaimana telah dinyatakan, manusia (*insân*) merupakan mikro kosmos yang hadir padanya berbagai realitas (kenyataan) alam beserta kesempurnaannya. Berbagai realitas yang eksis pada seluruh tingkatan alam, hadir pada diri manusia dengan mengambil bentuk mode kemencakupan (*hâl al-ijtima'*). Mode kemencakupan seluruh realitas alam aktual melalui proses perjalanan kembali, dalam artian jiwa manusia dari keragaman alam material menuju ketunggalan alam akal-akal universal immaterial murni yang berpusat pada zat Tuhan sebagai pusat seluruh eksistensi. Perjalanan kembali jiwa atau ruh manusia ini diistilahkan Shadrâ dengan gerak trans-substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*), yaitu gerak dari substansi jiwa hewani menuju jiwa insani yang sempurna. Jiwa atau ruh manusia itu pada awal penciptaanya terhubung dan berada dibawah dominasi materi tubuh. Ruh berjalan dalam air mani (*nutfah*), kemudian menjadi zigot

⁵⁴ Sayyid Haidar Âmulî, *Tafsir al-Muhîth al-a'zham*, (Ed.) Muhsin al-Mûsawî at-Tabrîzî, Tehran: Markaz Wizârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1422 H/2002 M. jil. 2, hal. 15.

⁵⁵ Abû Bakr Muhammad ibn Thayyib al-Bâqillânî (w. 403H/1013 M), *al-Inshâf fîmâ Yajib 'Itiqâduhu wa Lâ Yajûz Al-Jâhl bihi*, (Ed.) Muhammad Zâhid ibn al-Hasan al-Kawtsar, Mesir: al-Maktabah al-Azhâriyyah lî at-Turâts, 2000 M, cet. 2, hal. 29.

('alaqah), kemudian menjadi gumpalan daging (*mudhghah*), kemudian daging itu tumbuh membesar dalam rahim, dan kemudian terlahir sebagai hewan. Bayi yang terlahir dengan derajat hewan memiliki potensi untuk hadir menyingkap alam akhirat dengan rahmat Tuhan. Bagi Shadrâ dan sufi secara umum, keberhasilan meraih kehadiran alam akhirat ketika di dunia inilah yang menjadi batas esensial bahwa dirinya disebut sebagai manusia (*insan*).⁵⁶ Perjalanan kembali trans-substansial menuju kesempurnaan zat Tuhan ini diistilahkan Shadrâ dengan busur naik (*Qaus su'ûdî*) perjalanan eskatologis. Pandangan ini umum dalam tradisi tasawuf ('*irfân*) khususnya tasawuf Ibn Ârabî. Pandangan ini merupakan turunan atau kelaziman dari pandangan dunia *Wahdat al-Wujûd*.

Sebagaimana manusia dan alam memiliki hirarki wujud, al-Qur'an juga demikian. Derajat tertinggi Al-Qur'an adalah alam ilmu Tuhan, alam pena (*qalam*), dan alam *qadha`* (ketetapan Tuhan yang sederhana). Ilmu, pena, dan *qadha`* merupakan simbolisasi bagi aspek-aspek sifat Tuhan yang tunggal dan sederhana (*bashîth*). Sifat Tuhan bersifat tunggal atau menyatu dengan zatnya (tidak bersifat dualitas). Alam Zat Tuhan secara ontologis berada pada dimensi alam akal-akal universal immaterial murni. Alam akal-akal universal immaterial murni merupakan alam ketunggalan, bersifat sederhana, tidak komposit dalam artian tersusun dari elemen penyusun, dan tidak memiliki forma. Ilmu Tuhan merupakan substansi atau makna dari esensi-esensi yang ditulis (*kutiba*). Ilmu Tuhan merupakan sesuatu yang nyata dibalik forma dan dibalik huruf. Esensi-esensi yang dimaksud adalah batas-batas pengenalan jiwa manusia dalam proses perjalanan (*sulûk*) gerak trans-substansial. Ilmu Tuhan adalah apa yang tertampung di dalam pena. Pena merupakan wadah bagi tinta, namun tinta bukan tujuan akhir dari keberadaan pena, bukan juga huruf dan tulisan. Tujuan akhir pena adalah makna atau ilmu yang nyata dibalik huruf. Jika pena pada alam material terpisah dari tinta, huruf, dan ilmu, sementara pena, tinta, huruf dan ilmu pada alam akal-akal universal immaterial murni merupakan sesuatu yang tunggal. Aspek selanjutnya dari ilmu Tuhan adalah *qadha`* yang secara gramatikal berarti "ketetapan atau keputusan Tuhan". *Qadha`* juga berada pada alam immaterial murni sehingga berada pada alam ketunggalan dan bersifat sederhana. Ketetapan Tuhan merupakan realitas yang tunggal dengan ilmu-Nya. Tuhan telah meringkas segala sesuatu pada pena (*qalam*) ilmu-Nya yang immaterial

⁵⁶ Muhammad ibn Ibrâhîm asy-Syîrâzî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, ..., jil. 5, hal. 376.

murni ('*aqlî*) dan ketetapan-Nya (*qadha'*) yang bersifat primordial.⁵⁷ Ini merupakan derajat tertinggi Al-Qur'an, yaitu Al-Qur'an pada alam immaterial murni (('*ilmî wa 'aqlî*)). Kita bisa menyebutnya dengan Al-Qur'an '*aqlî*'.

Derajat Al-Qur'an selanjutnya adalah sesuatu yang bersifat imajinal (*nafsi*), dan simbolik pada alam jiwa. Berangkat dari Al-Qur'an pada alam ilmu Tuhan, alam pena (*qalam*), dan alam *qadha'* yang tunggal kemudian "turun" (*tanzîl*) dengan memisahkan apa yang dikandung pena dan ketetapannya ke dalam *lauh* dengan rincian ketentuannya (*qadr*) Nya. Proses "turun" ini setara dengan makna proses "penciptaan" dalam bentuk manifestasi (*tajallî*). Setelah turun dari tingkatan alam pengetahuan intelek spiritual ('*ilmî 'aqlî*) yang tunggal, segala sesuatu mendapatkan bentuk rinci atau keragamannya dalam wadah *lauh mahfûzah* yang bersifat sederhana dan imajinal (*bashît nafsi*). Al-Qur'an pada tingkat ini merupakan manifestasi ketunggalan ilmu Tuhan pada keragaman forma imajinal dan simbolik dalam jiwa. Tuhan menuliskan ketetapan (*qadha'*) yang ada di dalam ilmu dan penanya pada *lauh* dan kadar (*qadr*). *Lauh mahfûzah* yang secara gramatikal berarti "cendawan atau papan yang terpelihara", merupakan simbolisasi bagi tempat Tuhan mengukir untaian huruf dan kalimat penciptaan pada kitab jiwa manusia. *Lauh* dan *qadr* merupakan simbolisasi bagi jiwa spiritual transendental manusia itu sendiri. Ilmu Tuhan yang bersifat tunggal dan sederhana yang belum memiliki forma atau bentuk, bermanifestasi menuju keberagaman (multiplisitas) esensi-esensi yang dapat dikenali pada kitab jiwa melalui forma-forma imajinal. Shadra menjelaskan, *Qalam*, *qadha*, *lauh* dan *qadr*, *kitâb*, *lauh mahfûzah* hakikatnya tersembunyi dari persepsi inderawi. Sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an: "*tidaklah menyentuhnya kecuali manusia-manusia yang disucikan (muthahharûn)*". Tidak dapat mempersepsinya kecuali orang-orang yang memiliki ketinggian intelek spiritual ('*âqilûn*), yaitu para wali yang mendapat anugrah kedekatan dengan pusat eksistensial. Realitas eksistensi mereka merupakan intelek spiritual yang telah bertransendensi dari "kekotoran kehewanan" pada diri manusia.⁵⁸ Ini merupakan derajat tengah dari Al-Qur'an, yaitu Al-Qur'an pada alam imajinal. Kita bisa menyebutnya dengan Al-Qur'an *nafsi*.

Derajat Al-Qur'an terendah adalah sikap, perbuatan, dan perkataan yang hadir melalui persepsi inderawi yaitu melalui huruf dan bunyi. Pada derajat ini Al-Qur'an telah menemukan bentuk manifestasi terendahnya yaitu esensi-esensi yang telah

⁵⁷ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghaib*, ..., hal. 75.

⁵⁸ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 75.

termanifestasi pada alam imajinal jiwa kemudian menampakkan dalam wujud zahir berupa sikap, perbuatan dan perkataan Nabi saw. Melalui perkataan nabi saw mendapatkan manifestasi simboliknya melalui bunyi dan huruf yang kemudian di dokumentasikan ke dalam mushaf. Sebagaimana telah dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan Esensi-esensi adalah batas-batas pengenalan jiwa manusia dalam perjalanan (*sulûk*) gerak trans-substansial jiwanya. Secara konkret Al-Qur'an pada derajat ini telah bermanifestasi ke dalam bentuk-bentuk sikap, perbuatan, serta perkataan yang merujuk pada ketiga tingkatan realitas Al-Qur'an tersebut menggunakan struktur bahasa arab dengan pola bunyi tertentu. Shadra menjelaskan, kata-kata yang Tuhan tuliskan melalui pena ketunggalan itu (al-Qur'an immaterial murni) aktual dalam bentuk alam jiwa-jiwa personal yang sederhana (*bashît*). Kata-kata *bashît* alam jiwa ini aktual sebelum kata-kata komposit inderawi alam material (*murakkibât wa mahsûsât*) tercipta. Kata-kata komposit alam inderawi ini berada pada wadah halaman (*daftar*) penerima potensialnya dan wadah waktu, seluas keluasan alam materi. Ini merupakan derajat al-Qur'an pada alam indrawi. Kita bisa menyebutnya dengan Al-Qur'an *hissî*.⁵⁹

Jadi, Lembaran-lembaran (*shuhûf*) dan kitab (*kitâb*) memiliki banyak dimensi makna. Mushaf Al-Qur'an hanya merupakan salah satu makna kitab pada dimensi zahir alam indrawi material, sedangkan makna batin dari *shuhûf* dan *kitâb* adalah jiwa manusia. Kitab jiwa adalah tempat Tuhan menuliskan Al-Qur'an secara sempurna meliputi ketiga tingkatan Al-Qur'an tersebut. Lembaran-lembaran (*shuhûf*) merupakan simbol bagi perjalanan jiwa manusia melalui mode gerak trans-substansial perjalanan ruhani. Aspek yang terkandung pada *shuhûf* adalah aspek gerak atau perjalanan, satu lembaran diikuti lembaran lainnya hingga lembaran akhir sebagai aktualitas akhir jiwa manusia dalam hidupnya. Sementara *kitâb* merupakan simbol bagi keseluruhan dari kesatuan lembaran-lembaran itu. *Kitâb* merupakan aspek keseluruhan dari hasil perjalanan jiwa manusia mulai dari lahir sampai wafatnya. Makna zahir dan batin tersebut terhubung dalam satu kesatuan wujud. Karena itu, ketika memahami teks Al-Qur'an, kedua makna ini menjadi rujukan realitasnya, mengingat manusia hadir pada seluruh dimensi alam yang menjadi rujukan dari makna-makna tersebut.

Setelah Tuhan melangsungkan kitab penjadian dan pengwujudan, kemudian Tuhan mengangkat potensinya (*hisab*) dan seluruh kadar aktualisasinya (*kitâb*) pada lembaran-lembaran seluruh jiwa. Jiwa-jiwa itu seperti layaknya kertas yang

⁵⁹ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 75

dibentangkan, dihamparkan (*mansyûr*). Pada saat sempurna (*tammat*) penulisan secara keseluruhan eksistensi (*mawjûd*) maka terhasilkan kalimat-kalimat penciptaan dan penjadian. Dan Tuhan kemudian meletakkan di dalam kalimat-kalimat itu alam nur kalimat Allah dan penampakan makna-makna kalimat Allah yang tidak pernah binasa dan berakhir.⁶⁰

Pena tinggi menuliskan realitas-realitas pada alam intelektus esoterik transendental, pada lembaran yang terpelihara, dalam berupa tulisan abadi sehingga bersifat perenial, pena rendah menulis hukum-hukum Tuhan pada lembaran yang mungkin berubah. hukum-hukum agama dan kitab yang turun kepada para Nabi.⁶¹ hubungan antara pena tinggi dan pena rendah sama dengan hubungan antara fakultas akal esoterik transendental dengan sensasi indra dan imajinasi. Sementara hubungan lembaran yang terpelihara dengan lembaran rendah, sama seperti hubungan penyimpanan objek penalaran rasional universal, dengan penyimpanan sensasi partikular.⁶²

Relasi dalam stratifikasi ini merupakan kunci dalam memahami hukum-hukum agama; hukum-hukum agama merupakan refleksi prinsip-prinsip akal esoterik transendental. Hukum-hukum agama merupakan alat untuk meraih prinsip-prinsip realitas Ketuhanan yang tetap terjaga pada realitas alam empiris. Segala sesuatu mempunyai forma yang bersifat partikular, yang semuanya tertuju dan terhubung dengan Tuhan. keterhubungan eksistensial tanpa medium perantara. Ketaatan kepada hukum-hukum agama merupakan alat mempertahankan keberlangsungan seluruh manifestasinya yang tidak lain adalah alam itu sendiri. Artinya hukum-hukum agama merupakan penjagaan terhadap keberlangsungan eksistensi alam agar tetap menerima energi kehidupan dari Tuhan. Konservasi kosmik melalui hukum-hukum agama diperankan oleh manusia aktual, manusia sempurna. “*Prilakunya (manusia aktual) merupakan Kebenaran, yang tidak ada satupun motif dalam tindakannya selain apa yang diinginkan oleh Kebenaran, dan keinginannya larut dalam keinginan Kebenaran itu sendiri*”.⁶³

Hidup dalam ketaatan kepada hukum agama pada hakikatnya adalah hidup yang sesuai dengan kondisi alamiah manusia. Inilah hukum-hukum yang ditulis oleh pena rendah pada lembaran yang lebih rendah namun menjadikan hidup manusia sesuai

⁶⁰ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 75-76

⁶¹ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 351

⁶² Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 353

⁶³ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 352

dengan yang dituliskan oleh pena tertinggi pada lembaran yang terjaga, mengingat Pena tertinggi menulis semua bentuk segala sesuatu yang kemudian mengalir pada pena-pena yang lebih rendah.⁶⁴ Karenanya, hukum agama merupakan penjagaan agar tetap terjaga aliran eksistensinya sejalan dengan realitas akal intelektus esoterik transendental. Hukum agama sesuai dengan kondisi alamiahnya, sifat-sifat dasar kemanusiaannya yang berada dalam dua dimensi: zahir dan batin sehingga hukum agama terbuka baik bagi persepsi indrawi maupun persepsi akal intelektus esoterik transcendental. Hukum agama persis sama dengan manusia yang memiliki sifat lahir dan sifat batin. Sifat batin ini merupakan ruh dan maknanya. Adapun sifat lahiriahnya mengada melalui sifat batinnya dan sifat batinnya terbentuk dari sifat lahiriahnya.⁶⁵ Menurut Shadrâ, hukum agama kurang bermanfaat jika seseorang tidak memahami sisi lahir dan batinnya, sisi manifestasi indrawi dan ruhnya. Jika ketundukan terhadap hukum agama demi kepentingan diri, maka tidak berhubungan dengan sisi batin hukum, maka hukum agama menjadi tidak berdaya bagi proses pendakian spiritual karena hukum agama hanya melayani kepentingan ego. Menurut Shadrâ, Situasi ini merupakan keterperosokan ke dalam kesadaran persepsi indrawi, tertipu oleh bentuk-bentuk yang cepat berlalu dan berjarak dari ruh kepastian. Sebaliknya, orang yang dekat dengan pengetahuan tentang realitas eksistensi dan memahami sifat batin hukum agama, meski gagal dalam melihat sifat-sifat lahir dari hukum agama tersebut, ia tidak akan mendapatkan kesia-siaan.

D. Penutup

Perdebatan mengenai status ontologis Al-Qur'an, baik sebagai Kalam Allah murni maupun Kalam Rasulullah saw, mencerminkan perbedaan paradigma antara mufasir tradisional dan para sufi. Bagi mufasir tradisional dan teolog Asy'ariyyah, dualitas Tuhan dan manusia menegaskan Al-Qur'an sebagai Kalam Allah qadim yang diwahyukan kepada Nabi. Namun, para sufi menghapus dualitas ini melalui konsep kesatuan eksistensi, di mana Al-Qur'an dipandang sebagai manifestasi tajali Tuhan yang tak terpisahkan dari jiwa Nabi saw. Dengan demikian, dalam pandangan para sufi, pertanyaan tentang dualitas tersebut menjadi tidak relevan. Artikel ini menyimpulkan bahwa pemahaman ontologis Al-Qur'an tidak hanya memerlukan telaah kebahasaan dan teologis, tetapi juga pengalaman spiritual yang mendalam untuk mengungkap hakikat ketunggalan wujudnya.

⁶⁴ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 353

⁶⁵ Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*, ..., hal. 370

DAFTAR PUSTAKA

‘Abdurazzâq al-Kâsyânî, *Kasy al-Wujûh al-Gharr li Ma’ânî Nazhm ad-Dar*, (Ed.)

Abû Bakr Muhammad ibn Thayyib al-Bâqillânî, *al-Inshâf fîmâ Yajib ‘Itiqâduhu wa Lâ Yajûz Al-Jahl bihi*, (Ed.) Muhammad Zâhid ibn al-Hasan al-Kawtsar, Mesir: al-Maktabah al-Azhâriyyah lî at-Turâts, 2000 M.

Muhammad Amin Suma. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmâd al-Îjî, *al-Mawâqif fî ‘Ilm al-Kalâm*, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, t.th.

Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006.

Abû al-Hasan ‘Alî Ibn Ismâ’îl al-‘Asy’arî, *al-Ibânah ‘an Ushûl ad-Diyânah*, (Ed.) Fawqiyyah Husain Mahmûd, Kairo: Dâr al-Anshâr: 1397 H/ 1977 M, cet. 1, hal. 20; ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmâd al-Îjî, *al-Mawâqif fî ‘Ilm al-Kalâm*, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, t.th.

Abû Ja’far ath-Thâhâwî Al-Hanafî, *Matan al-‘Aqîdah ath-Taâwiyyah: Bayân ‘Aqîdah Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1995.

Abû Ma’âlî ‘Abd al-Malik al-Juwaynî, *Luma’ al-Adillah fî Qawâid al-‘Aqâid Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*, (Ed.) Fawqiyyah Husain Mahmûd, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1987 M.

Abû Muhammad ’Abdillâh ibn Ahmad ibn al-Qudâmah Al-Maqdisî, *Risâlah fî al-Qur`ân wa Kalâmillâh*, (Ed.) Yûsuf ibn Muhammad As-Sa’îd, Riyadh: Dâr Athlas al-Khadhrâ`, t.th.

Badruddîn ibn Muhammad ibn ‘Abdullâh Az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984.

Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard, London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Tt.

Jalâluddîn ‘Abdurrahmân ibn Abî Bakr as-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Arab Saudi: al-Maktabah al-’Arabiyyah as-Su’ûdiyyah, 2005.

M. Qurasih Shihab, *et.al.*, *Sejarah dan ‘Ulum al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Manna“ al-Qattan, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadits, tt.

Massimo Campanini, “Is the Qur'an Translatable?: Some Methodological Issues”, dalam <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/97/171>, diakses pada 27 maret 2017, hal. 115-116.

Muhammad ibn Ibrâhîm asy-Syîrâzî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Qum: Mansyûrât Bîdâr, 1408 H/1994.

Muhammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta‘wîl al-Qur’ân*, Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H/ 1991 M.

Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th, sofware: *Irfan*: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar ‘Ulûm Al-Islâmî.

Peter Matthews Wright, “Modern Qur’anic Hermeneutics.” *Disertasi*. Chapel Hill: The Department of Religious Studies University of North Carolina, 2008.

Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghayb*. Muhammad Khajavi (Ed). Tehran, 1984.

Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhîd ar-Rubûbiyyah fî al-Manâhij as-Sulûkiyyah*, Jalal ad-Dîn Ashtiyânî (Ed), Tehran: 1981.

Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ). *al-Hikmah al-Muta`âlliyya fî al-Asfar al-Arba`ah al-‘Aqliyyah*, vol. 3, Tehran 1387/1958.

Sayyid Haidar Âmulî, *Tafsîr al-Muhîth al-a‘zham*, (Ed.) Muhsin al-Mûsawî at-Tabrîzî, Tehran: Markaz Wizârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî li ath-Thibâ’ah wa an-Nasyr, 1422 H/2002 M.

Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from it's Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006.

‘Abdul’azhîm Az-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, (Ed). Fawwaz Ahmâd Zumarlî, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1995.