

POSISI TASAWUF TEORETIS DALAM TINJAUAN
LOGIKA TAFSIR AL-QUR'AN

Cipta Bakti Gama

Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, Jakarta
E-mail: cipta.bg2@sadra.ac.id

Abstract

This paper addresses the issue of how the position of theoretical Sufism in the interpretation of the Qur'an. Departing from some reasons for rejecting the validity of Sufistic method of Qur'anic interpretation (*isharī* method), the author sees the need to explain the nature of theoretical Sufism and its position based on the logic of Qur'anic exegesis. Some important points which the author tries to show in this paper are five principles, as follows: *First*, the theoretical Sufism could be positioned as a source of interpretation of the Qur'an. *Second*, *shuhūd 'irfānī* which is the main foundation of theoretical Sufism could be positioned as a source of interpretation of the Qur'an, in the context of the disclosure of meaning, not in the explanation of it. *Third*, theoretical Sufism might be used as a source or indicator to determine a position in the interpretation of the Qur'an. *Fourth*, every hypothetical (*zhannī*) proposition in the Qur'anic interpretation must not conflict with the certain (*qat'ī*) rational proposition in the theoretical Sufism. *Fifth*, Sufistic interpretation of the Qur'an is a particular form of a set of method of Qur'anic interpretation, which can be combined with the other methods, to achieve an eclectic and holistic interpretation of the Qur'an. The author also gives an example as the application of those five principles in the interpretation of the meaning of *khalīfah fī al-ardh* in al-Baqarah [2]: 30.

Keywords: *Theoretical Sufism, the logic of Qur'anic exegesis, shuhūd 'irfānī, 'aqlī-burhānī.*

Abstrak

Makalah ini membahas tentang posisi tasawuf teoretis dalam tafsir al-Qur'an. Berangkat dari sejumlah alasan penolakan terhadap validitas metode tafsir *isyārī*, penulis menganggap perlu untuk menjelaskan hakikat tasawuf teoretis dan posisinya dilihat dari ilmu logika tafsir al-Qur'an. Beberapa hal penting yang penulis berusaha tunjukkan dalam artikel ini berupa lima prinsip, sebagai berikut: *Pertama*, tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an. *Kedua*, *syuhūd 'irfānī* yang merupakan fondasi utama tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dalam batasan penyingkapan makna, bukan penjelasannya. *Ketiga*, tasawuf teoretis bisa dijadikan dalil atau indikator dalam menentukan tafsir al-Qur'an. *Keempat*, setiap proposisi yang hipotetis (*zhannī*) dalam tafsir al-Qur'an tidak boleh bertentangan dengan teori rasional-*qath'ī* tasawuf teoretis. *Kelima*, tafsir *isyārī* merupakan suatu bentuk metode penafsiran partikular, yang dapat dikombinasikan dengan metode-metode tafsir lainnya, hingga membentuk tafsir eklektik dan holistik. Penulis juga memberi contoh sebagai aplikasi dari kelima prinsip tersebut ke dalam tafsir ayat tentang *khalīfah di bumi* dalam Surat al-Baqarah [2]: 30.

Kata-kata Kunci: *Tasawuf teoretis, logika tafsir al-Qur'an, syuhūd 'irfānī, 'aqlī-burhānī.*

Pendahuluan

Salah satu metode yang digunakan oleh banyak penafsir (*mufasssir*) al-Qur'an adalah metode tafsir *isyārī* (*manhaj al-tafsīr al-isyārī*) atau disebut juga dengan metode tafsir sufistik. Sejumlah nama besar dalam tradisi ilmu tasawuf tercatat memiliki karya di bidang tafsir, baik benar-benar ditulis oleh mereka ataupun hanya dinisbatkan kepada mereka, dengan metode seperti ini. Sebut saja, Sahl al-Tustarī (w. 869) dengan karyanya, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, Abū al-Qāsim al-Qusyairī (w. 1074) dalam *Lathā'if al-Isyārāt*, Khājah 'Abdullah al-Ansharī (w. 1088) dalam *Kasyf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 1111) dalam *Tafsīr al-Imām al-Ghazālī*, 'Abd al-Qādir al-Jaylanī (w. 1166) dalam *Tafsīr al-Jaylanī*, Ruzbihan Baqlī (w. 1209) dalam

'Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'an, Muhyiddīn Ibn 'Arabī (w. 1240) dalam *Rahmah min al-Rahmān*, Shadr al-Dīn al-Qunawī (w. 1274) dalam *I'jāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qur'ān*, 'Abdul al-Razaq al-Kasyānī (w. 1329) dalam *Ta'wilāt al-Kāsyānī (tafsīr ibn 'Arabi)*, Haydar Āmūlī (w. 1385) dalam *Tafsīr al-Muḥīth al-A'zham fī Ta'wil Kitābillāh al-Muḥkam*, dan Ruhullah Khomeinī (w. 1989) dalam *Tafsīr Shūrah al-Ḥamd*.

Namun demikian, tidak sedikit tokoh yang menolak validitas metode tafsir tersebut dengan berbagai alasan. Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī meringkas alasan para penolak validitas tafsir *isyārī* ke dalam enam bagian, yang bisa dipadatkan menjadi lima poin berikut: *Pertama*, tafsir *isyārī* tidak berlandaskan premis-premis rasional

dan ilmiah, melainkan hanya didasarkan pada *kasyf* (pengalaman/penyingkapan sufistik) individual. *Kedua*, tafsir *isyārī* aliran tasawuf teoretis ('irfān nazharī) tidak sesuai dengan spirit ajaran Islam dan terkategori sebagai pemaksaan makna ke dalam al-Qurān (*tahmīl*), bahkan terkategori sebagai *tafsīr bi al-ra'yi al-madzmūm* (tafsir dengan opini yang tercela). *Ketiga*, metode tafsir simbolik tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir atau ta'wil yang sah, karena metode seperti ini telah keluar dari batas-batas teks (*alfāzh*) ataupun konteks (*munāsabāt*), juga karena ta'wil seperti ini merujuk pada referensi (*mishdāq*) yang tidak valid. *Keempat*, *kasyf* merupakan pengalaman individual yang tidak bisa dikomunikasikan dengan orang lain sehingga tidak bisa dijadikan argumen yang mengikat orang lain. *Kelima*, tafsir *isyārī* aliran 'irfān nazharī/falsafi dirasuki oleh pandangan asing seperti pemikiran Phytagoras dan Plato.¹

Menurut penulis, alasan-alasan yang diajukan oleh sebagian tokoh untuk menolak validitas metode tafsir *isyārī* tersebut berakar pada kesalahan persepsi tentang tasawuf teoretis dan asumsi yang kabur serta tidak kompre-

hensif tentang sebagian aspek teori tafsir. Sehingga, dalam menimbang lebih jauh penolakan mereka itu, diperlukan deskripsi yang lebih jelas dan tepat tentang tasawuf teoretis dan penjelasan aspek-aspek tertentu dari logika tafsir al-Qur'an yang berkaitan dengannya, baik berhubungan dengan fondasi (*mabānī*), kaidah (*qawā'id*), ataupun metode (*manhaj*) tafsir. Sejumlah *entry point* dalam teori tafsir yang diperdebatkan seperti soal *kasyf* dan akal sebagai sumber tafsir, kaidah relasi tafsir dengan ilmu pengetahuan, dan metode tafsir yang sah, sangat menentukan sikap seseorang terhadap metode tafsir *isyārī*.

Atas dasar itu, melalui makalah ini penulis hendak menjelaskan posisi tasawuf teoretis dalam tinjauan teori dan logika tafsir. Penulis akan mengawali penjelasan tersebut dengan memberikan analisis deskriptif tentang aspek-aspek penting dalam tasawuf teoretis. Penulis kemudian akan mendeskripsikan secara singkat posisi penulis tentang *kasyf* dan akal sebagai sumber tafsir, kaidah relasi tafsir dengan ilmu pengetahuan, dan metode tafsir yang sah. Setelah itu, pada bagian selanjutnya penulis akan masuk ke inti analisis persoalan. Secara umum, narasi penulis dalam makalah ini bisa dikategorikan sebagai suatu bentuk dukungan terhadap validitas tafsir *isyārī* dan pengembangannya.

¹Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-e Qur'ān*, jil. 2 (Qum: Jāmi'at al-Mustafā al-'Alamiyyah, 1429 H), 266-267. Lihat juga: Muhammad Husayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. ii (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 250-307; Muhammad Hadi Ma'rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Tsawbihā al-Qasyīb*, jil. 2 (Masyhad: Jāmi'ah Ridhawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1425 H), 939-998.

Tasawuf Teoretis: Antara *Syuhūd* 'Irfānī, Rasionalitas, dan Tafsir

Istilah tasawuf teoretis berasal dari istilah Arab *al-tashawwuf al-nazharī* yang sering juga disebut dengan *al-tashawwuf al-falsafī* atau *al-'irfān al-nazharī*. Dalam bahasa Arab, kata *al-'irfān* merupakan salah satu bentuk kata dasar (*mashdar*) dari kata kerja *'arafa – ya'rifu*, yang berarti *al-'ilm* (pengetahuan) atau *idrāk bi al-ḥiss* (pengetahuan inderawi); dan pelakunya disebut *'ārif*.² Kata dasar lainnya untuk kata kerja yang sama adalah *'irāfat*, *'iriffān*, dan *ma'rifat*.³ Di sisi lain, akar kata dari istilah *al-tashawwuf* tidak memiliki kesepakatan dari para ulama pada satu kata dasar tertentu. Berdasarkan uraian Abū Bakr al-Kallabadzī (w. 380 H), ragam pendapat tentang akar kata dari *al-tashawwuf* melingkupi *shafā'*: kejernihan; *shaff*: barisan; *ahlu al-shuffāh*: sekelompok sahabat Nabi yang tinggal di mesjid; *shūf*: kain dari bulu domba.⁴

Sebagai suatu istilah, irfan atau tasawuf dimaknai secara beragam oleh tokoh-tokoh besarnya sendiri. Sirajuddin al-Thūsī (w. 378 H) dalam *al-Luma' fī*

at-Tashawwuf,⁵ Abū Bakr al-Kallabadzī dalam *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf*,⁶ dan Ibn 'Ajibah (w. 1266 H) dalam *Īqāzh al-Himam fī Syarḥ al-Hikam*⁷ (Ibn 'Ajibah 2009, 15-16) semuanya menyebutkan ada dua puluh pengertian tasawuf. Abū al-Qāsim al-Qusyairī (w. 346 H) meriwayatkan lebih dari lima puluh pengertian tasawuf.⁸ Tokoh lainnya bahkan ada yang menyebutkan hingga dua ribu pengertian.⁹ Sebagian tokoh yang anti tasawuf, seperti Ihsan Ilahi Zhahir, menganggap bahwa ragam pengertian dalam jumlah besar itu menunjukkan ketidakjelasan tasawuf sebagai suatu ajaran.¹⁰ Namun, menurut penulis, sebenarnya ragam pengertian tersebut belum bisa disebut sebagai ragam definisi, melainkan hanya komentar-komentar para tokoh klasik ketika ditanya, “apa itu tasawuf?”; yang kemudian mereka menjawabnya dari aspek-aspek tertentu. Mungkin saja ragam pengertian tersebut juga

⁵Sirajuddin al-Thūsī, *al-Luma' fī al-Tashawwuf*, (Baghdad: Maktabah al-Matsnawī, 1960), 21-23.

⁶Abu Bakr al-Kallabadzī, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*, 21-26.

⁷Ibn 'Ajibah, *Īqāzh al-Himam fī Syarḥ al-Hikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 15-16.

⁸Abu al-Qāsim al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah* (Kairo: Dār Jawāmi' al-Kalim, t.t), 311-315.

⁹Ihsan Ilahi Zhahir, *al-Tashawwuf: al-Mansya' wa al-Mashādir* (Lahore: Idārah Turjuman Sunnah, 1986), 37.

¹⁰Ihsan Ilahi Zhahir, *al-Tashawwuf: al-Mansya' wa al-Mashādir*, 39.

²Al-Khalil ibn Ahmad al-Farāhidī, *Kitāb al-'Ayn*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2003), 135; al-Jawhari, *al-Shihāh* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1984), 1400-1403; Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t), 2897.

³Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 2897.

⁴Abu Bakr al-Kallabadzī, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 2004, 21-26.

mengindikasikan bahwa, di era tokoh-tokoh tersebut, tasawuf sebagai suatu disiplin pengetahuan memang belum tersistematisasi secara baik. Di sisi lain, tampaknya sebagian tokoh yang berorientasi praktis hingga kini tidak begitu peduli dengan pengertian yang definitif tentang ilmu tasawuf. Sebagai contoh, salah seorang tokoh tasawuf kontemporer berkebangsaan Sudan, 'Abduh Ghalib Aḥmad 'Īsa, mengatakan:

Tasawuf berasal dari kata *shafā'* (murni), dan *shafā'* adalah kemurnian batin dari syahwat dan kotoran. Ilmu tasawuf membahas masalah kemurnian kalbu, bebas dari syahwat, seperti cinta kekuasaan, cinta ketenaran, dan cinta pujian orang; juga bebas dari kotoran, yaitu penyakit hati seperti iri, dengki, angkuh, ujub, ilusi, dan berburuk sangka.¹¹

Dalam perkembangannya, saat ini sebagian buku dasar telah mendefinisikan tasawuf secara baik. Contohnya adalah kitab *Mabānī wa Ushūl-e 'Irfān-e Nazharī* yang ditulis oleh Yadullāh Yazdanpanāh. Dalam kitab ini, ia membedakan antara tasawuf teoretis dan praktis sambil mengajukan definisi sebagai berikut:

Definisi tasawuf teoretis: "Suatu terjemahan atau ungkapan tentang realitas dan pengetahuan *tauhīdī*— yaitu kesatuan realitas dan implikasi-implikasinya, yang dicapai oleh seorang 'arif melalui *syuhūd* (kesaksian batin) di akhir perjalanannya, dan

syuhūd tersebut merupakan hasil dari *riyādhah* (latihan spiritual) dan '*isyq* (cinta spiritual)".¹²

Definisi tasawuf praktis: "Seperangkat prinsip dan kaidah yang berhubungan dengan aktivitas dan kondisi kalbu (disebut dengan *riyādhah*) dalam bentuk tingkatan-tingkatan spiritual (*manzil wa maqām*) yang dengan mengikutinya dapat mengantarkan pada kesempurnaan tertinggi manusia (disebut dengan tauhid atau *maqām fanā'* dan *musyāhadat al-Ḥaqq*)".¹³

Definisi tersebut mengindikasikan bahwa tasawuf teoretis berasal dari pengalaman '*irfānī* berupa kesaksian atas kesatuan realitas sebagai hasil dari perjalanan cinta dan latihan spiritual (catatan: ilmu tentang perjalanan dan latihan spiritual tersebut adalah tasawuf praktis). Definisi di atas juga cukup jelas menunjukkan bahwa basis pengetahuan tasawuf teoretis adalah pengalaman *syuhūdī* seorang sufi (yang sebelumnya

¹²Yadullah Yazdanpanah, *Mabānī wa Ushūl-i 'Irfān-i Nazharī* (Qum: Mu'asasah Āmuzesyi wa Pezuhesyi Imam Khomeini, 1388 HS.), 73. Dalam ungkapan aslinya:

ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن که عارف از راه شهود، در نحای ترین مرحله آن، به دست آورده باشد؛ شهودی که معمولاً در پی ریاضت و عشق حاصل می شود.

¹³Yadullah Yazdanpanah, *Mabānī wa Ushūl-i 'Irfān-i Nazharī*, 72. Dalam ungkapan aslinya:

مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضتها) در قالب منازل و مقامات که تبعیت از آنها به حصول کمال نحای انسانی (توحید یا مقام فتاء و مشاهده حق) می انجامد.

¹¹'Abduh Ghalib Aḥmad 'Īsa, *Maḥmū al-Tashawwuf*, (Beirut: Dār al-Jil, 1992), 11.

penulis sebut dengan *kasyf*), yang kemudian dijelaskan melalui konsep-konsep tertentu. Dalam batasan tertentu, bisa saja teori dalam tasawuf teoretis diartikulasikan dalam konsep-konsep yang tampak mirip dengan teori filsafat Pythagoras, Plato, Aristoteles, Plotinus, Lao Tzu, Sidharta Gautama, Siva, atau siapapun mereka dari para filsuf. Hanya saja, sekali lagi, yang menjadi landasan adalah pengalaman langsung dengan *syuhūd*. Selain itu, sebagai suatu disiplin ilmu teoretis, tasawuf teoretis telah berkembang menjadi ilmu yang memiliki metode pembuktian yang rasional, sehingga kebenarannya tidak hanya bisa diakses oleh orang-orang tertentu saja yang telah meraih *syuhūd*, melainkan juga bisa diakses oleh siapapun yang rasional.

Pengalaman *syuhūdī* itu sendiri hakikatnya merupakan pengalaman *hudhūrī*.¹⁴ Dalam filsafat, ilmu *hudhūrī* dikategorikan sebagai pengetahuan yang tidak bisa dinilai benar-salahnya, karena benar-salah hanya berlaku bagi proposisi. Thabāthabā'i menjelaskan bahwa pada hakikatnya seluruh pengetahuan itu bersifat *hudhūrī*, yaitu hadir pada diri subjek yang mengetahui.¹⁵ Dengan kata lain, jika ilmu *hudhūrī* tampak bersifat subjektif, maka sebenarnya semua ilmu itu memang bersifat sub-

jektif. Pengetahuan yang bersifat indrawi, imajinatif (*khayālī*), estimatif (*wahmī*), dan rasional (*'aqlī*) semuanya ada pada diri subjek. Sifat subjektif seperti ini tidak dapat menjadi dasar untuk menolak sifat diskursif suatu pengetahuan. Pengetahuan apapun bisa dikonseptualisasikan, dinyatakan, dan didiskusikan. Ilmu *syuhūdī* dalam tasawuf teoretis atau *'irfān nazharī* bukanlah pengecualian dari hal tersebut. Dalam konteks ini, sekali lagi, ketika telah dikonseptualisasikan dan diformulasikan dalam pernyataan, ilmu *syuhūdī* dalam tasawuf teoretis juga diperlakukan secara rasional, dengan kata lain memiliki sifat objektif.

Di sisi lain, secara epistemologis, sebenarnya setiap pernyataan yang didasarkan pada pengalaman *hudhūrī* terkategori sebagai pernyataan yang pasti benar (*dharūrī* atau *burhānī*), yang diistilahkan dengan *wijdāniyāt*.¹⁶ Pengalaman *hudhūrī* biasa atau pengalaman psikis keseharian yang dimiliki oleh semua orang, tentu berbeda dengan pengalaman *hudhūrī* yang berupa *syuhūd 'irfānī* yang hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu saja (*khawāsh al-khawāsh*). Oleh karena itu wajar jika keabsahannya untuk digunakan dalam ilmu yang ditujukan untuk diakses oleh orang umum, seperti filsafat, pernah dan terus diperdebatkan. Namun, sebenarnya al-Qur'an sendiri didasarkan pada pengalaman Nabi memperoleh wahyu

¹⁴Ali Amininejad, et.al., *Mabānī wa Falsafe-ye 'Irfān-i Nazharī* (Qum: Mu'asasah Āmuzesyī wa Pezuheysi Imam Khomeini, 1390 HS.), 153-209.

¹⁵Muhammad Husein Thabāthabā'i, *Bidāyat al-Hikmah* (t.p: Mu'asasah al-Ma'arif al-Islāmiyyah, t.t), 173-174.

¹⁶Muhammad Taqi Misbah Yazdī, *Āmūzesy-i Falsafeh* (Isfahan: Markaz Tahqiqat Rawani'e Qaemiyeh, t.t), 74-78.

yang tidak diakses oleh orang selain beliau, dan faktanya al-Qur'an tetap bisa menjadi sumber pengetahuan bagi semua orang.

Terkait hubungan pengetahuan *syuhūd 'irfānī* dan proposisi *wijdāniyāt* ini, ada catatan penting yang diajukan oleh Jawadi Amuli bahwa sekalipun *syuhūd 'irfānī* merupakan suatu bentuk ilmu *hudhūrī* dan setiap pernyataan yang didasarkan ilmu *hudhūrī* pada dasarnya terkategori ke dalam *wijdāniyāt*, namun, menurutnya, ada perbedaan penting antara ilmu *hudhūrī* biasa yang menjadi fondasi *wijdāniyāt* dengan ilmu *hudhūrī* dalam bentuk *syuhūd*.¹⁷ Fakta menunjukkan bahwa para sufi telah menjelaskan berbagai hal yang didasarkan pada *syuhūd 'irfānī* mereka masing-masing ke dalam berbagai konsep dan teori yang beragam. Persoalannya, keragaman konsep dan teori tersebut bukan sekedar berbeda, melainkan juga dalam banyak tempat bersifat kontradiksi satu sama lain. Artinya, jika kita berpegang pada prinsip non-kontradiksi, tidak mungkin kita anggap semua formulasi konseptual dan teoretis mereka itu sebagai benar semua.

Sebagai solusi untuk persoalan tersebut Jawadi Amulī mengajukan jalan sebagai berikut: sebagai suatu kumpulan konsep dan teori, tasawuf teoretis harus dinilai berdasarkan perbandingan dengan ajaran orang-orang yang *maksum* (terpelihara dari berbuat kesalahan dan

keburukan) dalam *syuhūd* dan konseptualisasinya, yaitu para Nabi dan Rasul (termasuk para imam menurut mazhab Syi'ah), selain dinilai dengan prinsip-prinsip rasional dalam ilmu logika.¹⁸ Sebagai bentuk konkret solusi ini, ia kemudian mengembangkan teori *tafsīr-e insān be insān*. Dalam teori tersebut Jawādi Amulī membagi manusia ke dalam *muhkam* dan *mutasyābih*. Manusia *muhkam* adalah manusia yang telah mencapai derajat kemanusiaan yang sempurna, yang diistilahkan dalam tasawuf sebagai *insān kāmīl*. Manusia *muhkam* ini memiliki ragam derajat tingkat ke-*muhkam*-an, yang tertinggi adalah Nabi Muhammad. Manusia *mutasyābih* adalah manusia yang belum jelas capaian derajat kemanusiaannya. Yang dimaksud dengan derajat kemanusiaan adalah capaian seseorang menjadi manusia yang sebenarnya, yaitu hadir di alam transendental (ilahi) dengan memperoleh ilmu *hudhūrī* tentang semua nama (*asmā'*) Allah.¹⁹ Kemudian, Jawādi Amulī merumuskan teori yang menyatakan bahwa manusia *mutasyābih* itu harus dinilai dengan merujuk pada manusia *muhkam*.²⁰ Jika kita gunakan teori Jawādi Amulī tersebut, maka kita harus menjadikan al-Qur'an dan Hadits yang merupakan ajaran dari

¹⁷ Abdullah Jawadī Amulī, *'Ayn al-Nadhdhākh: Tahrīr-i Tamhīd al-Qawā'id*, jil. 3 (Qum: Isra, 1387 HS), 280-285.

¹⁸ Abdullah Jawadi Amulī, *'Ayn al-Nadhdhākh: Tahrīr-i Tamhīd al-Qawā'id*, jil. 3, 280-285.

¹⁹ Abdullah Jawadi Amulī, *Tafsīr-e Insān be Insān* (Qum: Isra', 1392 HS.), 131-155 & 247-346.

²⁰ Abdullah Jawadi Amulī, *Tafsīr-e Insān be Insān*, 277-346.

Nabi Muhammad sebagai manusia yang paling *muhkam* sebagai salah satu patokan—selain ilmu logika, untuk menilai konsep-konsep dan teori-teori dalam tasawuf teoretis.

Berbicara tentang menjadikan al-Qur'an dan hadits sebagai patokan untuk menilai kebenaran suatu pengetahuan, tentu harus kita sadari bahwa di satu sisi, al-Qur'an dan hadits itu sendiri sampai kepada kita melalui periwayatan orang-orang yang umumnya bersifat *mutasyābih*, dengan kata lain tidak maksum. Untuk al-Qur'an, karena bentuk periwayatannya bersifat *mutawātir*, maka ia pasti benar sebagaimana adanya dari Nabi Muhammad. Berbeda halnya dengan hadits yang umumnya sampai kepada kita secara *āhād* dan melalui mekanisme periwayatan maknawi, bukan lafdzi, sebagaimana yang telah diketahui umum dalam Ilmu Hadits. Di sisi lain, al-Qur'an dan hadits itu, terlepas dari bentuk periwayatannya, pada akhirnya baru bisa kita gunakan sesuai dengan kadar pemahaman kita masing-masing. Dalam konteks ini, kita tahu bahwa pemahaman terhadap al-Qur'an (termasuk hadits) itu bergantung pada metode tafsir yang kita gunakan—salah satunya adalah metode tafsir *isyārī* yang keabsahannya bergantung pada penerimaan terhadap keabsahan tasawuf teoretis. Persoalannya, mana yang lebih mendasar: tasawuf teoretis ataukah metode tafsir? Bukankah jika dinyatakan bahwa metode tafsir bergantung pada keabsahan tasawuf teoretis dan keabsahan tasawuf teoretis bergantung pada metode tafsir, maka

pernyataan tersebut bersifat sirkular (*dawr*) yang mustahil benar secara logis?

Bagi penulis, secara konseptual yang paling mendasar itu adalah premis-premis *badīhī* secara rasional.²¹ Premis-premis ini akan menjadi standar

²¹Dalam sejarah ilmu-ilmu keislaman ada perdebatan panjang tentang posisi kesimpulan '*aqlī*' di hadapan dalil naqlī. Dahulu Ibn Taimiyyah pernah menulis buku khusus merespon pernyataan Fakhr al-Dīn al-Rāzī bahwa akal adalah asas dalil *naqlī*. Dalam bentuk yang lain, perdebatan antara filsuf dan ahli kalam juga sangat terkenal seperti diwakili oleh al-Ghazalī dan Ibn Rusyd. Penulis sendiri tentu mengambil suatu posisi Dāri sejumlah posisi yang diperdebatkan itu. Dalam hal ini penulis berangkat Dāri epistemologi hikmah muta'aliyah, khususnya yang dikembangkan oleh para filsuf Neosadrian, seperti Thabāthabā'ī, Taqī Mishbah Yazdī, Jawādī Āmulī, dan Hasan Zādeh Āmulī. Lihat: Abu Hāmid al-Ghazalī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966); Ibn Rusyd, *Faḥṣ al-Maqāl* (Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1997); Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Asās al-Taqdīs* (Kairo: Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1986); Ibn Taimiyyah, *Muwāfaqat Shahīh al-Manqūl li Sharīh al-Ma'qūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985); 'Abd al-Husein Khosrupanāh dan Hasan Panāhi Āzād, *Nizhām-i Ma'rifatsyināsī-yi Shadrā'ī* (Teheran: Sāzmān-i Intisyārāt-i Pezuhesyagh-i Farhang wa Andisyeh-yi Islāmī, 1388 HS.); Muḥammad Husein Thabāthabā'ī dan Murtadhā Muthahhari, *Ushūl al-Falsafeh wa Ravesy-i Realism* (Teheran: Intisyārāt Šadrā, 1388 HS.); Muḥammad Taqī Mishbah Yazdī, *Āmūzesy-i Falsafeh*; 'Abdullah Jawādī Āmulī, *Manzilat-i 'Aql Dār Handese-yi Ma'rifat-i Dīnī* (Qum: Isra', 1389 HS.); Hasan Zādeh Āmulī, *Qur'an wa 'Irfān wa Burhān az ham Judā'ī Nadārānd* (Teheran: Mu'asasah Muthale'ati wa Taḥqiqat-e Farhanggi, 1379 HS.).

pertama dalam menilai kebenaran suatu klaim dalam tafsir ataupun tasawuf teoretis. Setelah terbangun sejumlah teori rasional, maka berikutnya konsep-konsep dan teori-teori dalam tafsir dan tasawuf teoretis itu akan berinteraksi dalam bentuk yang tidak selalu bersifat fondasional, yaitu: tafsir atau tasawuf teoretis yang harus menjadi fondasi bagi yang lainnya, melainkan juga bisa berbentuk titik temu-titik temu.²² Dengan cara ini, tidak ada relasi sirkular antara kedua disiplin ilmu tersebut.

Singkat, tasawuf teoretis memang suatu disiplin pengetahuan yang didasarkan pada *syuhūd 'irfānī*, namun dalam perkembangannya ia telah menjadi disiplin pengetahuan rasional yang berarti bisa dinilai dengan prinsip-prinsip rasional (logika formal dan material). Di sisi lain, *syuhūd 'irfānī* sekalipun merupakan ilmu *ḥudhūrī* namun ia perlu dibedakan dari ilmu *ḥudhūrī* biasa karena formulasinya dalam konsep dan teori telah menghasilkan beragam pandangan yang sering kali bertentangan satu sama lain. Karena itu diperlukan fondasi yang kuat untuk menilai kebenarannya, yang dalam hal ini adalah hasil *syuhūd* Nabi Muhammad yang sampai kepada kita dalam bentuk al-Qur'an dan hadits. Sekalipun demikian, fondasi awal dari setiap disiplin pengetahuan baik

tasawuf teoretis ataupun tafsir al-Qur'an-Hadits harus bersifat rasional agar tidak sirkular. Setelah diperoleh fondasi rasional, berikutnya tasawuf teoretis dan tafsir terhubung dalam bentuk interaksi.

Empat Proposisi Logika Tafsir

Logika tafsir al-Qur'an merupakan padanan dari istilah Arab *manthiq tafsīr al-Qur'an* dan istilah Persia *manthiq-i tafsīr-i Qur'ān*, yang didefinisikan sebagai suatu disiplin pengetahuan yang terdiri dari fondasi, kaidah, standar, metode, corak, dan pendekatan penelitian tafsir al-Qur'an, yang dengan memperhatikannya seseorang bisa terjaga dari kesalahan penafsiran.²³ Disiplin pengetahuan ini terdiri dari empat domain umum: fondasi (*mabānī*) tafsir, kaidah-kaidah (*qawā'id*) tafsir, metode (*manhaj*) tafsir, corak (*ittijāh*) tafsir, dan metode penelitian (*manhaj al-tahqīq*) ilmu tafsir dan al-Qur'an.²⁴ Dengan cakupan seluas ini, tentu saja penulis tidak bermaksud menjelaskan semua hal tentang logika tafsir al-Qur'an, melainkan akan membidik sejumlah teori dalam fondasi, kaidah, dan metode tafsir, yang penulis pandang penting dan relevan untuk dijadikan alat analisis masalah posisi tasawuf teoretis dalam tafsir al-Qur'an. Dengan batasan seperti ini pun cakupannya masih sangat luas. Karenanya penulis akan lebih

²²Teori tentang ragam bentuk relasi antar berbagai disiplin pengetahuan yang penulis pegang merujuk pada teori filsafat ilmu Mario Bunge. Lihat: Mario Bunge, *Evaluating Philosophies* (Dordrecht: Springer, 2012), 167-171.

²³Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'an*, jil. 1, 11.

²⁴Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'an*, jil. 1, 12.

mempersempit lagi pembahasannya menjadi tiga poin. (1) Tentang akal dan *syuhūd 'irfānī* sebagai sumber penafsiran, yang merupakan bagian dari fondasi tafsir. (2) Tentang sejumlah kaidah tafsir yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan dan premis-premis *aqlī* yang *qath'ī*. (3) Tentang metode tafsir *jāmi'* (eklektik), *aqlī*, dan *isyārī*.

Pertama, mengenai akal dan *syuhūd 'irfānī*, penulis memegang prinsip bahwa '*aql burhānī dan syuhūd 'irfānī, adalah bagian dari sumber tafsir al-Qur'an, disimbolkan dengan [P₁]. Yang penulis maksud dengan akal adalah daya jiwa untuk menangkap pengetahuan universal (kullī, lawan dari partikular atau juz'ī). Pengertian seperti ini bisa dirujuk pada penjelasan para filsuf dan teolog Islam, seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Nashir al-Dīn Thūsī, dan Mullā Shadrā, tentang psikologi.²⁵ Menurut penulis, artikulasi mereka dalam menjelaskan esensi akal lebih baik dibanding bahasa keseharian sebagaimana yang dijelaskan oleh ahli bahasa.*

²⁵Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā'*, dikomentari oleh Hasan Zādeh Āmulī (Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-'Ilam al-Islāmī, 1417 H), 479-487; Abu Hamid al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rīfat an-Nafs* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadidah, 1975), 49-52; Fakhruddin al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Syarh Quwāhima* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t), 74-78; Mullā Shadrā, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, jil. 8 (Beirut: Dār Ihya' at-Turats al-'Arabi, 2002), 225-261.

Kemudian, istilah *burhān* pada frase '*aql burhānī* diambil dari istilah logika material yang membedakan pengetahuan proposisional ke dalam lima kategori: *burhān, jadal, khithāb, syi'r, dan mughālathah*.²⁶ *Burhān* (kadang diistilahkan dengan *dharūriyyāt, badhiyyāt, atau yaqīniyyāt*) adalah proposisi yang bernilai pasti benar secara logis, yang mencakup *awwalyyyāt, wijdāniyyāt, mahsūsāt, tajrubiyyāt, fithriyyāt, dan mutawātirāt*.²⁷ Definisi-definisi konsep tersebut bisa dirujuk kembali ke ilmu logika material. Penulis tidak akan menjelaskannya lebih jauh di sini, melainkan hanya ingin menunjukkan bahwa, intinya, '*aql burhānī* adalah pengetahuan (justifikasi) demonstratif yang ditangkap oleh akal dengan menemukan sebab hukum (*middle term*) bagi sesuatu baik dalam susunan silogisme maupun pada fakta eksternal.

Berdasarkan penelusuran penulis, sebagian buku penting tentang tafsir *aqlī* tidak memberikan batasan yang jelas tentang esensi akal dan posisinya sebagai sumber tafsir al-Qur'an.²⁸ Sebagian lainnya menjelaskan posisi

²⁶Muhammad Ridhā Muzhaffar, *al-Manthiq* (Beirut: Dār al-Ta'aruf li l-Mathbu'āt, 2006), 279-443. Lihat juga: Ibn Sīnā, *al-Syifā': al-Burhān* (Kairo: al-Mathba'ah al-Amiriyyah, 1956).

²⁷Muhammad Ridhā Muzhaffar, *al-Manthiq*, 279-443.

²⁸Lihat: Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 1 & 2; Muhammad 'Abdul'azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1995).

akal sebagai sumber tafsir al-Qur'an namun tetap tidak memberikan batasan yang jelas, atau hanya melihatnya dalam perdebatan antara Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan Syi'ah Duabelas Imam.²⁹

Penjelasan yang baik tentang hal ini penulis dapati pada tulisan Jawādi A Syi'ah Imāmiyyah mūlī di bagian pengantar kitab tafsirnya, *Tasnīm*.³⁰ Selain memberi penjelasan yang baik, dalam kitab ini ia juga menambahkan berbagai tingkat keyakinan yang dihasilkan oleh beragam bentuk pengetahuan burhānī, khususnya antara yang rasional murni (*awwaliyyāt*) dengan yang empiris (*tajrubiiyyāt*). Terlepas dari itu, tampak jelas bagi penulis bahwa ia sebenarnya hanya memberikan cuplikan-cuplikan ringkas yang berasal dari logika material.

Mengenai *syuhūd 'irfānī*, konsep yang penulis maksud dengan istilah ini telah penulis sampaikan di bagian sebelumnya, jadi tidak perlu penulis ulangi. Yang perlu dicatat di sini adalah bahwa sejumlah penulis yang secara eksplisit membahas sumber-sumber tafsir al-Qur'an, ada yang tidak menyinggungnya dalam daftar mereka,

ada juga yang secara jelas menolaknya.³¹ Penulis sendiri menerima hal ini dengan pemisahan antara aspek penyingkapan makna (*kasyf al-ma'nā*) dan aspek penjelasan (*bayān al-ma'nā*) pada aktifitas tafsir. *Syuhūd 'irfānī* dapat menjadi sumber penyingkapan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, namun tidak untuk penjelasannya.

Kedua, ada sejumlah kaidah tafsir yang berhubungan dengan prinsip P_1 di atas, yaitu: (1) *ilmu pengetahuan adalah dalil atau indikator (qarīnah) yang perlu dipertimbangkan dalam proses tafsir al-Qur'an*, disimbolkan dengan [P_2]. (2) *setiap tafsir al-Qur'an harus tidak bertentangan dengan premis-premis aqlī-qath'ī*, [P_3].³² Kaidah pertama memiliki sejumlah kaidah turunan, seperti: *setiap tafsir al-Qur'an harus tidak bersandar pada dalil dan indikator yang tidak ilmiah*, [$P_{2.1}$].³³

Istilah ilmu pengetahuan dalam P_2 merupakan padanan kata dalam bahasa Arab, 'ilm. Kata tersebut pada faktanya dimaknai secara beragam, hanya saja yang penulis maksud dalam konteks ini adalah pengetahuan proposisional yang bersifat yakin benar dan pengetahuan

²⁹Amid Zanjani, *Mabānī wa Ravesy-hā-ye Tafsīr-i Qur'ān* (Isfahan: Markaz Tahqiqat-i Royonei Qaemiyyeh, 1373), 121; Muhammad Husein 'Ali ash-Shaghir, *al-Mabādi' al-'Āmmah li Tafsīr al-Qur'ān: bayna al-Nazhariyyah wa al-Thathbīq* (Beirut: Dār al-Muarrikh al-'Arabi), 70-77.

³⁰Abdullah Jawadi Āmulī, *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*, jil. 1 (Qum: Isra', 1389 HS.).

³¹Lihat: Muhammad 'Ali Ridhai Esfahānī, *Manthiq-e Tafsīr-i Qur'ān*, jil. 1, 484-492; Amid Zanjani, *Mabānī wa Ravesy-hā-ye Tafsīr-i Qur'ān*, 121; Muhammad Husein 'Ali al-Shaghir, *al-Mabādi' al-'Āmmah li Tafsīr al-Qur'ān: bayna al-Nazhariyyah wa al-Thathbīq*, 70-77.

³²Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'ān*, jil. 1, 484-492 & 501.

³³Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'ān*, jil. 1, 492.

proposisional yang bersifat dugaan kuat benar (*zhannī*) yang keabsahannya didasarkan pada pengetahuan yang bersifat yakin benar.³⁴ Muhammad 'Ali Ridhai al-Isfahānī mengatakan bahwa pengetahuan jenis terakhir ini—yang ia sebut dengan *zhann mu'tabar*, mencakup: makna *zhahir* dari al-Qur'an, Hadits *Āhād* yang muktabar, pendapat ahli bahasa dan sastra tentang bidang keahliannya, pendapat sahabat dan *tabi'in* tentang tafsir, pendapat ahli tafsir, dan data historis.³⁵ Bagi penulis setiap bentuk testimoni pakar yang terpercaya bisa dimasukkan ke dalam kategori ini.

Tentang kaidah yang dinyatakan dalam P_3 , hal ini didasarkan pada asumsi bahwa ada ragam pertentangan yang mungkin terjadi antara tafsir al-Qur'an dengan premis-premis *aqlī*. Bentuk-bentuk tersebut bisa diklasifikasikan berdasarkan nilai *qath'i* (yakin/pasti) dan *zhannī* menjadi: (a) tafsir *qath'i* bertentangan dengan premis *aqlī-qath'i*; (b) tafsir *qath'i* bertentangan dengan premis '*aqlī-zhannī*'; (c) tafsir *zhannī* bertentangan dengan premis '*aqlī-qath'i*', dan (d) tafsir *zhannī* bertentangan dengan premis '*aqlī-zhannī*'. Dari keempat bentuk pertentangan tersebut, yang tidak boleh terjadi adalah pada kasus *c*, karena kasus *a* mustahil terjadi, pada kasus *b* jelas tafsir unggul, dan pada kasus *d* keduanya bisa berjalan masing-masing

sementara, karena keduanya memang tidak pasti benar ataupun salah.

Kaidah [$P_{2.1}$] cukup jelas karena merupakan kontraposisi dari kaidah P_2 . Jadi penulis tidak perlu menjelaskannya lebih jauh.

Ketiga, tentang metode tafsir *jāmi'*, '*aqlī*', dan *isyārī*, hal ini berangkat dari diskursus metode tafsir yang valid. Buku-buku penting tentang hal ini telah menjelaskan beragam metode tafsir seperti *tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an*, *bi al-Hadīts*, *bi aqwāl al-shahābah aw tābi'in*, *bi al-'aql*, tafsir saintifik, tafsir *isyārī* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Dari beragam metode tersebut penulis memandang bahwa kecuali metode *tafsīr bi al-ra'yi*, semua metode tafsir (tersebut) sah untuk digunakan dalam tafsir al-Qur'an dengan syarat-syarat tertentu [P_4]. Ini yang disebut dengan metode tafsir *jāmi'*. Dengan demikian, maka metode tafsir '*aqlī*' dan *isyārī* pun penulis pandang sah, namun penulis memandangnya tidak komprehensif.

Selain itu, yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa di satu sisi, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pengetahuan '*aqlī*' yang bisa dijadikan sumber hanyalah yang bersifat *burhānī* atau ilmiah (*qath'i* dan *zhannī mu'tabar*). Di sisi lain, *syuhūd 'irfānī* hanya bisa menjadi dasar pengungkapan makna al-Qur'an, bukan penjelasannya.

Konsep-konsep yang dinyatakan dalam $P_{1'}$, $P_{2'}$, $P_{2.1'}$, $P_{3'}$ dan P_4 yang merupakan bagian dari logika tafsir al-Qur'an ini penulis pandang cukup

³⁴Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'an*, jil. 1, 489.

³⁵Ridhai al-Isfahānī, *Manthiq-i Tafsīr-i Qur'an*, jil. 1, 489-492.

untuk dijadikan dasar penjelasan posisi tasawuf teoretis dalam tafsir.

Penerapan Tasawuf Teoritis

Sampai di sini penulis telah memaparkan bahwa tasawuf merupakan suatu disiplin pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman *syuhūd 'irfānī* yang pada gilirannya diformulasikan dalam suatu set konsep dan teori berdasarkan prinsip-prinsip *burhān*. Dengan kata lain, sebagai suatu disiplin pengetahuan teoretis, ia terkategori ke dalam ilmu *'aqlī burhānī*. Di sisi lain, tasawuf teoretis pun dinilai berdasarkan tafsir al-Qur'an dan Hadits sebagai wujud ujaran yang bersumber dari *syuhūd 'irfānī maksum* (wahyu). Agar tidak sirkular, rasionalitas harus menjadi fondasi awal disiplin pengetahuan apapun termasuk tasawuf teoretis dan tafsir al-Qur'an-Hadits, baru berikutnya kedua disiplin pengetahuan tersebut akan berinteraksi.

Setelah itu, penulis pun telah memaparkan sejumlah teori dalam logika tafsir al-Qur'an yang penulis pandang relevan dan penting dengan persoalan posisi tasawuf teoretis dalam tafsir. Teori-teori tersebut penulis formulasikan dalam empat proposisi (ditambah satu proposisi turunan), sebagai berikut:

- P_1 : *'aqlī burhānī* dan *syuhūd 'irfānī* adalah bagian dari sumber tafsir al-Qur'an.
- P_2 : ilmu pengetahuan adalah dalil atau indikator (*qarīnah*) yang

perlu dipertimbangkan dalam proses tafsir al-Qur'an.

- $P_{2.1}$: setiap tafsir al-Qur'an tidak boleh bersandar pada dalil dan indikator yang tidak ilmiah.
- P_3 : setiap tafsir al-Qur'an tidak boleh bertentangan dengan premis-premis *'aqlī-qath'ī*.
- P_4 : kecuali metode *tafsīr bi al-ra'yi*, semua metode tafsir sah untuk digunakan dalam tafsir al-Qur'an dengan syarat-syarat tertentu.

Dari sini, penulis akan mulai menganalisis inti masalah dalam tulisan ini, yaitu tentang posisi tasawuf teoretis dalam tafsir al-Qur'an, melalui sejumlah poin berikut:

Pertama, karena tasawuf teoretis adalah wujud dari produk *'aqlī burhānī*, maka berdasarkan P_1 , tasawuf teoretis dapat diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an [P_5]. Selain itu, karena fondasi utama tasawuf teoretis adalah *syuhūd 'irfānī*, maka—berdasarkan P_1 , fondasi utama tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dalam batasan penyingkapan makna, bukan penjelasannya [P_6], sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Kedua, sekali lagi, tasawuf teoretis merupakan suatu disiplin pengetahuan yang dibangun berdasarkan prinsip-prinsip *burhān*. Jadi, isi tasawuf teoretis adalah sejumlah konsep dan teori yang bersifat *badīhī* atau *nazharī* yang dideduksi dari premis-premis *badīhī*. Dengan kata lain, konsep-konsep dan

teori-teori dalam tasawuf teoretis itu memiliki nilai kebenaran *qath'ī* atau *zhannī* secara rasional. Ini juga berarti bahwa, *by definition*, tasawuf teoretis merupakan ilmu pengetahuan atau bersifat ilmiah. Dari sini, atas dasar P_2 , dapat disimpulkan bahwa tasawuf teoretis bisa dijadikan dalil atau indikator dalam menentukan tafsir al-Qur'an [P_7], tentu saja sepanjang keduanya membahas topik yang sama.

Ketiga, sebagaimana telah disebutkan di atas, sebagian konsep dan teori dalam tasawuf teoretis bersifat '*aqli-qath'ī*'. Jika kita gabungkan fakta ini dengan P_3 , yang menyatakan bahwa tafsir al-Qur'an harus tidak bertentangan dengan premis-premis '*aqli-qath'ī*', maka bisa diperoleh kesimpulan bahwa al-Qur'an itu harus tidak bertentangan dengan premis-premis '*aqli-qath'ī*' yang diperoleh dari tasawuf teoretis. Namun demikian, sebagaimana yang sebelumnya telah dijelaskan bahwa ada beragam pertentangan antara tafsir dengan premis-premis akli, harus diketahui bahwa tafsir al-Qur'an yang bertentangan dengan premis '*aqli-qath'ī*' dari tasawuf teoretis tadi sebagai bernilai *zhannī*, karena tidak mungkin ada pertentangan antara tafsir *qath'ī* dengan premis '*aqli-qath'ī*'. Jika ada, berarti pasti ada yang salah dalam penilaian *qath'ī* atau *zhannī*-nya. Sedangkan dalam kasus pertentangan antara tafsir *qath'ī* dan *zhannī*, maka pertentangan seperti ini tidak perlu dipersoalkan. Intinya, *setiap tafsir al-Qur'an yang zhannī tidak boleh bertentangan dengan teori aqli-qath'ī tasawuf teoretis* [P_8].

Keempat, P_4 menyatakan bahwa setiap metode tafsir—baik *tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an*, *bi al-Hādīts*, *bi aqwāl al-shahābah aw tābī'in*, *bi al-'aql*, tafsir saintifik, tafsir *isyārī*, selain tafsir *bi al-ra'yi*, adalah metode tafsir yang sah. Penulis juga di bagian sebelumnya telah menyinggung bahwa gabungan dari seluruh metode tafsir yang sah tersebut disebut dengan tafsir eklektik. Dari sini tampak bahwa relasi antara tafsir eklektik dengan bentuk-bentuk metode tafsir lainnya adalah relasi antara keseluruhan (*hole*) dan bagian-bagiannya (*parts*), bukan relasi antara hal-hal yang berkontradiksi (*tadhādih*). Dengan demikian, penulis bisa menyatakan bahwa tafsir *isyārī* merupakan suatu bentuk penafsiran partikular, yang bisa dilengkapi oleh tafsir-tafsir dengan metode lainnya, hingga membentuk tafsir yang holistik [P_9].

Sampai di sini, penulis telah sampai pada sejumlah proposisi penting yang diformulasikan dalam P_5 , P_6 , P_7 , P_8 , dan P_9 . Penulis akan mengumpulkan kelima proposisi tersebut sebagai berikut:

- P_5 : Tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an.
- P_6 : Fondasi utama tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dalam batasan penyingkapan makna, bukan penjelasannya.
- P_7 : Tasawuf teoretis bisa dijadikan dalil atau indikator dalam menentukan tafsir al-Qur'an.
- P_8 : Setiap tafsir al-Qur'an yang *zhannī* tidak boleh bertentangan

dengan teori *aqlī-qath'ī* tasawuf teoretis.

P₉: Tafsir *isyārī* merupakan suatu bentuk penafsiran partikular, yang bisa dilengkapi oleh tafsir-tafsir dengan metode lainnya, hingga membentuk tafsir yang holistik.

Kelima proposisi di atas cukup menunjukkan posisi tasawuf teoretis dalam tafsir al-Qur'an dan sekaligus menunjukkan posisi metode tafsir *isyārī* dalam logika tafsir al-Qur'an.

Sebagai contoh aplikatif, penulis akan mengambil kasus tafsir ayat tentang *khalīfah* di bumi dalam penggalan surat al-Baqarah. Dalam hal ini Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *khalīfah* di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalīfah*) di bumi [makhluk] yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS. al-Baqarah [2]: 30)

Muhyiddīn Ibn 'Arabī, misalnya, memandang bahwa *khalīfah* Allah di bumi itu adalah 'manusia sempurna' (*al-insān al-kāmil*) yang diajari hakikat segala

sesuatu oleh Allah berupa manifestasi seluruh nama-Nya, diberi eksistensi fisis (*jism*) dan spiritual (*ruhani*) oleh-Nya, juga memiliki dimensi imanen (*kaḥnī*) dan transenden (*ilāhī*).³⁶ Tafsir-tafsir sufi selain Ibn 'Arabī, seperti Abū al-Qāsim al-Qusyairī, 'Abd al-Qādir al-Jaylānī, 'Abd al-Razaq al-Kasyānī, Ruzbihan Baqlī, dan Syihab al-Dīn al-Alūsī, mengajukan penjelasan serupa secara esensial tentang makna *khalīfah* Allah di bumi dalam ayat ketiga puluh surat al-Baqarah tersebut.³⁷

Jika tafsir di atas diposisikan sebagai tafsir *isyārī* yang didasarkan pada tasawuf teoretis, maka kita bisa melihat penjelasannya dalam tasawuf teoretis itu sendiri. Sebagian tokoh besar dalam tasawuf teoretis, seperti Shā'in al-Dīn Ibn Turkah (w. 835 H), telah mengajukan sejumlah argumen '*aqlī burhānī*, dalam artinya yang ketat, tentang eksistensi *Insan Kamil*.³⁸ Dengan mencermati, memahami, dan menerima argumen-argumen tersebut

³⁶Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Rahmah min al-Rahmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qur'ān min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabi*, jil.1, 93-97.

³⁷Abu al-Qasim al-Qusyairī, *Lathā'if al-Isyārāt*, jil.i, 33-37; 'Abdulqadir al-Jaylani, *Tafsīr al-Jaylānī*, jil. 1, 61-65; 'Abdurrazaq al-Kasyani, *Ta'wīlāt al-Kāsyānī (Tafsīr Ibn 'Arabi)*, jil. 1, 25-27; Ruzbihan Baqlī, *'Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān*, jil. i, 40-42; Syihabuddin al-Alusi, *Rūh al-Ma'ānī*, jil. 1 (Beirut: Dār Ihya' a-Turats al-'Arabi, t.t), 217-228.

³⁸Abdullah Jawadi Āmulī, *'Ayn al-Nadhkhākh: Tahrīr-i Tamhīd al-Qawā'id*, jil. 3, 13-18.

seseorang bisa sampai pada salah satu dari dua kondisi penerimaan: *qath'ī* atau *zhannī*. Jika ia memandangnya *qath'ī*, maka penafsiran al-Qur'an tidak boleh bertentangan dengannya. Namun jika ia memandangnya *zhannī*, maka tidak ada masalah dengan tafsir al-Qur'an apapun. Apapun pandangan yang diambil, keduanya tidak menjadikan makna *khalīfah* di bumi dalam ayat tersebut pasti Insan Kamil. Perlu ada penjelasan lainnya. Jika tidak, wajar jika para tokoh non-sufi akan melihat ada lompatan dalam penafsiran tersebut, atau bahkan pemaksaan makna yang diambil dari tasawuf teoretis ke dalam al-Qur'an.

Menafsirkan makna *khalīfah* di bumi dengan Insan Kamil adalah penafsiran yang *zhannī* secara logika tafsir al-Qur'an. Dalam bahasa Arab keseharian, kata *khalīfah* berarti wakil atau pengganti.³⁹ Dari makna bahasa keseharian seperti ini redaksi ayat, *khalīfah fi al-ardh*, akan dan telah memunculkan pertanyaan: wakil/pengganti siapa? Pada aspek apa ia digantikan? Untuk dua pertanyaan ini para ahli tafsir memberikan jawaban yang beragam, dengan beragam metode tafsir yang mereka gunakan. Ada yang memandang *khalīfah* sebagai wakil/pengganti makhluk di bumi sebelum manusia, sesama manusia dari generasi

ke generasi, atau Allah.⁴⁰ Sejumlah ahli yang sama-sama mengambil penafsiran terakhir ini pun berikutnya berbeda pandang tentang aspek apa yang diwakilkan/digantikan? Ada yang menjawab dengan aspek penerapan syari'at, pengurusan alam, dan ada yang memandangnya sebagai isyarat yang menunjukkan derajat pengetahuan *hudhūrī* yang diperoleh manusia terhadap semua *asmā'* Allah.⁴¹ Tafsir yang terakhir ini dipegang oleh para sufi, yang memang sepadan dengan konsep Insan Kamil. Namun sekali lagi, redaksi *khalīfah* di bumi itu sendiri tidak bisa secara langsung ditarik ke tafsir terakhir ini, karena semua penafsiran sebelumnya tetap mungkin.

Jika kita terapkan P_5 yang menyatakan bahwa tasawuf teoretis bisa

⁴⁰Ali Reza Kowand, "Barrasī Mahfūm-e Khalīfatullāhī-ye Ensān Dār Āye-ye Khilāfat", dalam *Pezūhesyā-ye 'Ulūm wa Ma'ārif-i Qorān-i Karīm*, No 5, Tahun 1388 HS., 83-102.

⁴¹Lihat: Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'al Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, jil. 1 (Kairo: Dār Hijr, 2001), 514-519; Fakhr al-Din al-Razi, *Mafātih al-Ghayb*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 192; Muḥammad ibn 'Ali al-Syawkanī, *Fath al-Qadīr: al-Jāmi' bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah fi 'Ilm al-Tafsīr*, jil. 1 (Mansurah: Dār al-Wafa', t.t), 159; 'Aisyah 'Abdurrahman bint Syathi', *al-Qur'ān wa Qadhāyā al-Insān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t), 29-148; 'Abbas Maḥmud al-'Aqqad, *al-Insān fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Islam, t.t), 13-65; Muhammad 'Abduh & Muḥammad Rasyid Ridhā *Tafsīr al-Manār*, jil. 1 (Kairo: Dār al-Manar, 1947), 251-253 & 257-263; dan Thanthawi Jawhari, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, jil. 1 (Kairo: Musthafā al-Babi al-Halbi wa Awladuh, 1350 H), 52-56.

³⁹Lihat: Al-Khalil ibn Aḥmad al-Farāhidi, *Kitāb al-'Ayn*, jil. 1, 437; al-Raghib al-Isfahani, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 294; Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 210; dan Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 1238.

diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dan P_6 yang menyatakan bahwa fondasi utama tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dalam batasan penyingkapan makna, bukan penjelasannya, kita akan memposisikan realitas Insan Kamil yang diketahui melalui *syuhūd* para sufi dan teoretisasinya bisa kita posisikan sebagai suatu sumber penyingkapan makna, namun tidak menjadi penentu. Untuk menentukan makna dan mejelaskannya, kita harus menerapkan P_7 (tasawuf teoretis sebagai indikator) dan P_9 (relasi metode tafsir eklektik dan *isyārī*). Penerapan seperti ini bisa kita lihat dalam tafsir Jawādi Amūli, yang menafsirkan makna *khalifah* dalam (QS. al-Baqarah [2]: 30) dengan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an (intra teks al-Qur'an).

Jawādi Amūli menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *khalifah* Allah dalam (QS. al-Baqarah [2]: 30) bukan sekedar wakil-Nya dalam menerapkan syari'at, melainkan manifestasi segala nama Allah.⁴² Hal ini ditunjukkan oleh lanjutan ayat itu sendiri, yaitu pada (QS. al-Baqarah [2]: 31), tentang pengajaran nama-nama (*asma'*) yang menjadikan para malaikat tunduk pada Adam.⁴³ Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

⁴² Abdullah Jawadi Āmulī, *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*, jil. 3, 168-179.

⁴³ Abdullah Jawadi Āmulī, *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*, jil. 3, 168-179.

الدَّمَاءِ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعَزَّمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ ۱۳ (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ ۲۳) قَالَ يَتَذَكَّرُ أُنْبِيَائِهِمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْ بَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعَزَّمُ عَزِيَّتَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَأَعَزَّمُ مَا تُبْذَرُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (۳۳)

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar! Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana". Allah berfirman: "Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini". Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: "Bukankah sudah Ku-katakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lihat dan apa yang kamu sembunyikan? (QS. al-Baqarah [2]: 31-33)

Menurut Jawādi Amūli, kata ganti (*dhamīr*) *hum* untuk *asmā'* pada ungkapan '*aradhahum*, yang merupakan kata ganti orang ketiga berakal, mengindikasikan bahwa *asmā'* tersebut adalah realitas-realitas yang memiliki perasaan dan akal; kemudian pernyataan Allah bahwa: "Aku mengetahui segala realitas ghaib di langit dan di bumi", mengindikasikan bahwa *asmā'* tadi merupakan realitas

yang terhibab oleh hijab keghaiban, tersimpan di khazanah ilmu Allah, dan pada saat yang sama ia adalah realitas sebenarnya dari segala sesuatu di alam.⁴⁴ Ia juga menjelaskan bahwa pengetahuan seperti ini diperoleh Adam secara langsung dari Allah tanpa perantara dan melalui pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhūrī*).⁴⁵

Dengan justifikasi tafsir intra teks al-Qur'an seperti ini, makna kata *khalīfah* di bumi bisa ditentukan dan dijelaskan. Jika hal ini telah diperoleh, ma al-'irfān al-nazharī ka teori '*irfan nazharī* tentang Insan Kamil bisa menjadi indikator penguatnya.

Terakhir, dengan semua penjelasan sebelumnya, posisi tasawuf teoretis dalam tafsir al-Qur'an yang diformulasikan dalam sembilan proposisi dalam logika tafsir, juga aplikasinya terhadap tafsir makna *khalīfah* di bumi menjadi jelas.

Kesimpulan

Alasan-alasan yang diajukan untuk menolak validitas tafsir *isyārī* di antaranya berakar pada kekaburan dalam memahami tasawuf teoretis dan posisinya dalam tafsir al-Qur'an. Karenanya, penjelasan tentang hakikat tasawuf teoretis dan posisinya dalam tafsir al-Qur'an menjadi penting.

Tasawuf teoretis hakikatnya adalah suatu disiplin pengetahuan yang bersifat '*aql burhānī* dalam arti yang ketat, yang

merupakan suatu bentuk konseptualisasi dan formulasi teoretis dari pengalaman *syuhūd 'irfānī* tentang *al-Haqq* dan hakikat alam semesta. Sebagai disiplin pengetahuan berarti ia bersifat '*aqlī* dan berjalan berdasarkan prinsip-prinsip '*aqlī* pula. Dalam perkembangannya ia harus dinilai dengan premis-premis yang berasal dari tafsir al-Qur'an dan Hadits yang merupakan ujaran yang bersumber pada *syuhūd maksum* tertinggi (wahyu yang diterima Nabi Muhammad). Namun demikian, untuk menghindari sirkularitas, fondasi pertama ilmu tasawuf teoretis ataupun ilmu tafsir harus bersifat '*aqlī*, kemudian kedua disiplin pengetahuan tersebut bisa berinteraksi.

Memposisikan tasawuf teoretis dalam tafsir sendiri bisa berangkat dari empat proposisi yang diambil dari ilmu logika tafsir al-Qur'an, sebagaimana berikut: P_1 : '*aql burhānī* dan *syuhūd 'irfānī* adalah bagian dari sumber tafsir al-Qur'an. P_2 : ilmu pengetahuan adalah dalil atau indikator (*qarīnah*) yang perlu dipertimbangkan dalam proses tafsir al-Qur'an. $P_{2,i}$: setiap tafsir al-Qur'an harus tidak bersandar pada dalil dan indikator yang tidak ilmiah. P_3 : setiap tafsir al-Qur'an harus tidak bertentangan dengan premis-premis *aqlī-qath'ī*. P_4 : kecuali metode *tafsīr bi al-ra'yi*, semua metode tafsir sah untuk digunakan dalam tafsir al-Qur'an dengan syarat-syarat tertentu.

Berikutnya, hasil analisis posisi tasawuf teoretis dilihat dari keempat premis di atas dan sebagian penjelasannya mengantarkan penulis pada lima

⁴⁴ Abdullah Jawadi Āmulī, *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*, jil. 3, 168-179.

⁴⁵ Abdullah Jawadi Āmulī, *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān Karīm*, jil. 3, 168-179.

proposisi lainnya, sebagaimana berikut: P_5 : tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an. P_6 : fondasi utama tasawuf teoretis bisa diposisikan sebagai sumber tafsir al-Qur'an, dalam batasan penyingkapan makna, bukan penjelasannya. P_7 : tasawuf teoretis bisa dijadikan dalil atau indikator dalam menentukan tafsir al-Qur'an. P_8 : setiap tafsir al-Qur'an yang *zhannī* tidak boleh bertentangan dengan teori *aqlī-qath'ī* tasawuf teoretis. P_9 : tafsir *isyārī* merupakan suatu bentuk penafsiran partikular, yang bisa dilengkapi oleh tafsir-tafsir dengan metode lainnya, hingga membentuk tafsir yang holistik.

DAFTAR RUJUKAN

- 'Abduh, Muhammad & Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsīr al-Manār*, jil. 1. Kairo: Dar al-Manār, 1947.
- al-Alusi, Syihabuddin. *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabi, t.t.
- Amini Nejad, 'Ali, et.al. *Mabānī wa Falsafe-ye 'Irfān-i Nazharī*. Qum: Mu'asasah Āmuzesyi wa Pezuhesyi Imām Khomeini, 1390 HS.
- Amūlī, Hasan Zadeh. *Qur'ān wa 'Irfān wa Burhān az ham Judā'ī Nadārānd*. Teheran: Mu'asasah Muthāla'ati wa Tahqiqāt-i Farhanggi, 1379 HS.
- Amūlī, Haydar. *Tafsīr al-Muḥīth al-A'zham fī Ta'wīl Kitābillāh al-Muḥkam*. Qum: al-Ma'had al-Tsaqafi Nur 'ala Nur, t.t.
- al-'Aqqad, 'Abbas Mahmud. *al-Insān fī al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Islām, t.t.
- Baqli, Ruzbehan. *'Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- Bint Syathi', 'Aisyah 'Abdurrahman. *al-Qur'an wa Qadhāyā al-Insān*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- al-Dzahabī, Muhammad Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- al-Ghazali, Abū Hamid. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadidah, 1975.
- . *Tafsīr al-Imām al-Ghazālī*. Kairo: Dār al-Salam, 2010.
- . *Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1966.
- Ibn 'Ajibah. *Īqāzh al-Himam fī Syarḥ al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Ibn 'Arabī, Muḥyi al-Dīn. *Rahmah min al-Rahmān*. Damaskus: Mathba'ah Nadhr, 1989.
- Ibn Faris, Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. jil. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Manzhūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqāl*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah, 1997.

- Ibn Sīnā. *al-Nafs min Kitāb al-Syifā'*. Dikomentari oleh Hasan Zādeh Āmulī. Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-ʿIlam al-Islamī, 1417 H.
- . *al-Syifā': al-Burhān*. Kairo: al-Mathbu'ah al-Amiriyah, 1956.
- Ibn Taimiyyah. *Muwāfaqat Shahīh al-Manqūl li Sharīh al-Ma'qūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1985.
- ʿĪsa, Abduh Ghalib Aḥmad. 1992. *Mafhūm al-Tashawwuf*. Beirut: Beirut: Dār al-Jil, 1985.
- . *Manzilāt-i 'Aql dar Handese-ye Ma'rifat-i Dīnī*. Qum: Esra', 1389 HS.
- . *Tafsīr-i Insān be Insān*. Qum: Esra', 1392 HS.
- . *Tasnīm: Tafsīr-e Qor'ān Karīm*. jil. 1. Qum: Isra', 1389 HS.
- . *Tasnīm: Tafsīr-e Qor'ān Karīm*. jil. 3. Qum: Isra', 1389 HS.
- Al-Isfahānī, Muhammad 'Ali Ridhai. *Manthiq-i Tafsīr-i Qor'ān*, jil. 1. Qum: Jami'at al-Mustafā al-ʿAlamiyyah, 1429 H.
- . *Manthiq-i Tafsīr-i Qor'ān*, jil. 2. Qum: Jami'at al-Mustafā al-ʿAlamiyyah, 1429 H.
- Jawādi Amūlī, 'Abdullah. *'Ayn al-Nadhahākh: Tahrīr-i Tamhīd al-Qawā'id*. jil. 3. Qum: Isra, 1387 HS.
- Jawhari, Thanthawi. *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. jil. 1. Kairo: Musthafā al-Babi al-Halbi wa Awladuh, 1350 H.
- al-Jawhari. *al-Shihāh*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayīn, 1984.
- al-Jaylānī, 'Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jaylānī*. Istanbul: Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-ʿIlmiyyah, 2009.
- al-Kallabadzī, Abū Bakr. *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf*. Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Dīniyyah, 2004.
- al-Kasyanī, 'Abd al-Razaq. *Ta'wilāt al-Kāsyānī (Tafsīr Ibn 'Arabī)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turats al-ʿArabī, 2001.
- al-Khalil ibn Aḥmad al-Farāhidī. *Kitāb al-'Ayn*, jil. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- Khomeini, Ruhullah. *Tafsīr Sūrat al-Hamd*. Beirut, Dār al-Wala, 2010.
- Khosrupanāh, 'Abd al-Husein dan Hasan Panāhi Āzād. *Nizhām-i Ma'refatsyenāsī-ye Shadrā'ī*. Teheran: Sāzmān-i Intesyarat-i Pezuhesyāh-i Farhang wa Andisye-ye Islamī, 1388 HS.
- Kovand, 'Ali Reza. "Barresī Mahfūm-i Khalīfatullāhī-ye Insān dar Āye-ye Khilāfat", dalam *Pezuhesynāme-ye 'Ulūm wa Ma'ārif-i Qorān-i Karīm*. 83-102.
- al-Maibadi, Abū al-Fadhil. *Kasyf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār (Tafsīr Khājah 'Abdullāh al-Anshārī)*. Teheran: Intesyarat Amir Kabir, 1371 HS.
- Ma'rifat, Muḥammad Hadi. *al-Tafsīr wa al-Mufasssūrūn fī Tsawbihā al-Qasyīb*. jil. 2. Masyhad: Jami'at Ridhawiyat li al-'Ulūm al-Islamiyyah, 1425 H.

- Mishbah Yazdi, Muhammad Taqi. *Āmūzesy-i Falsafeh*. Isfahan: Markaz Tahqiqat Rawane'i Qaemiyeh, t.t.
- . *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. jil. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Mullā Shadrā. *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. jil. 8. Beirut: Dar Ihyā' al-Turāts al-'Arabi, 2002.
- Muzhaffar, Muhammad Ridhā. *al-Manthiq*. Beirut: Dār al-Ta'aruf li l-Mathbu'at.
- al-Qunawi, Shadrudin. 1423 H. *I'jāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qur'an*. Qum: Mu'asasah Bustān-i Kitāb.
- al-Qusyairī, Abū al-Qasim. *al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Kairo: Dār Jawāmi' al-Kalim, t.t.
- . *Lathā'if al-Isyārāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- al-Raghib al-Isfahānī. *Mufradāt Alfāzh al-Qur'an*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- al-Razi, Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghayb*, jil. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- . *Asās al-Taqdīs*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1986.
- . *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Syarḥ Quwāhima*. Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.
- al-Syawkanī, Muhammad ibn 'Ali. *Fath al-Qadīr: al-Jāmi' bayna Fannay al-Riwāyat wa al-Dirāyat fī 'Ilm al-Tafsīr*. jil.1. Manshurah: Dār al-Wafa', t.t.
- al-Shaghir, Muḥammad Husein 'Ali. *al-Mabādi' al-'Āmmah li Tafsīr al-Qur'an: bayna al-Nazhariyyah wa al-Thathbiq*. Beirut: Dar al-Muarrikh al-'Arabi, 2000.
- al-Thabari, Muḥammad ibn Jarir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*, jil. 1. Kairo: Dār Hijr, 2001.
- Thabāthabā'i, Muhammad Husein. *Bidāyat al-Hikmah*. t.tp: Mu'assasah al-Ma'ārif al-Islamiyyah, t.t.
- dan Murtadhā Muthahhari. *Ushūl al-Falsafeh wa Rawesy-i Realism*. Teheran: Intesyarāt Shadrā, 1388 H.S.
- al-Thūsi, Siraj al-Dīn, *al-Luma' fī al-Tashawwuf*. Baghdad: Maktabah al-Matsnawi, 1960.
- al-Tustarī, Sahal. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*. Kairo: Dār al-Haram li al-Turats, 2004.
- Yazdanpanāh, Yadullah. *Mabānī wa Ushūl-i 'Irfān-i Nazharī*. Qum: Mu'asasah Āmuzesyī wa Pazuhesyī Imam Khomeini, 1388 HS.
- Zanjani, Amid. *Mabānī wa Rawesy-hā-ye Tafsīr-i Qor'ān*. Isfahān: Markaz Tahqiqat-i Royonei Qaemiyyeh, 1373.
- al-Zarqāni, Muhammad 'Abd al-'Azhīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1995.
- Zhahir, Ihsan Ilahi. *al-Tashawwuf: al-Mansya' wa al-Mashādir*. Lahore: Idārat Turjuman Sunnah, 1986.

