

TEORI “INNEFABILITAS” MENURUT ALLAMAH THABATABA’I¹

*Seyyed Ahmad Fazeli*²

Abstract: This essay will attempt to explain some of the theories of ineffability of Allamah Thabataba’i, as in an earlier work we have explained the same concept as viewed by both W. Stace and William James. Some of the issues will be outlined in this article, that is whether the absolute can be expressed? If *wahdāh al-wujūd* (unity of being) asserts absoluteness, does this mean that there is no language that can describe it? Then what exactly is the meaning of ineffability? What does it mean that the experience of *wahdāh al-wujūd* can not be conceptualized, nor can it be described, nor can it be logical? If so, where then do words such as ineffability, paradox and ‘absolute’ originate from? What does it mean that this is unattainable by reason? This work will reveal that the experience of the absolutely *wahdāh al-wujūd* can be expressed generally not in detail, by means that differs from peripatetic logic.

Keywords: Ineffability, unconceptualized, irrational, reason, potential fantasy

Abstrak: Tulisan ini mencoba memaparkan beberapa konsep ineffabilitas, menurut Allamah Thabataba’i, dimana pada tulisan sebelumnya kami mengutarakan beberapa konsep ineffabilitas dalam pandangan W. Stace dan William James. Beberapa persoalan yang akan diuraikan dalam tulisan ini adalah apakah absolut dapat diekspresikan? jika *wahdāh al-wujūd* melazimkan keabsolutan apakah hal ini berarti bahwa tak ada bahasa yang dapat menggambarkan konsep *wahdāh al-wujūd*? lalu apa sebenarnya makna dari ineffabilitas? apakah maksudnya bahwa pengalaman irfani *wahdāh al-wujūd* tidak bisa dikonsepsikan, ataukah tidak bisa dipahami, ataukah tidak bisa dilogikakan? jika demikian, lalu kata seperti tak terbatas, tak terhingga, paradoks, dan kata ‘absolut’ ini

- 1 Dialihbahasakan oleh Muhammad Nur, dari bahasa Persia *Adell-e Bayānho-e Nopadzīre* yang merupakan satu sub bab dari karya penulis berjudul *Barrasi-e Bayan Nopadzīre Tajreb-e Irjani*
- 2 *Seyyed Ahmad Fazeli, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta. E-mail : ahmad.fazeli@gmail.com*

muncul dari mana ? apakah maksud dari innefabilitas bahwa akal tak mampu menjangkaunya karena sudah diluar tapal batas akal? tulisan ini ingin menunjukkan bahwa pengalaman irfani *wahdāh al-wujūd* yang absolut dan tak terbatas dapat diekspresikan secara global namun tidak secara terperinci, namun akal yang digunakan bukan lagi akal paripatetik.

Kata-kata Kunci: Innefabilitas, ketidakmungkinan-dikonsepsikan, irrasioanal, akal, potensi fantasi

Pendahuluan

Pada tulisan sebelumnya, penulis telah memaparkan gagasan konsep innefabilitas menurut William James. Sebenarnya tulisan tersebut masih ingin dilanjutkan dengan gagasan pemikiran barat lainnya, namun akan lebih baik jika tulisan kali ini tetap mengangkat konsep innefabilitas akan tetapi dalam pandangan pemikir Islam, khususnya Allamah Thabataba'i. Tujuannya agar terjadi komparasi pemikiran antara barat dan Islam dalam melihat persoalan innefabilitas.

Allamah Thabataba'i salah satu filsuf hikmah muta'aliyah dengan *maslak* irfani. Bisa juga disebut sebagai filsuf Sadrian yang menerima ontologi irfani. Dalam kata lain, menerima ontologi irfani dengan kacamata Sadra. Kali ini kita akan melihat bagaimana gagasan Allamah Thabataba'i mengenai innefabilitas dalam beberapa karyanya, khususnya pada *Risālah Allamah Thabataba'i*. Sebagaimana diketahui bahwa innefabilitas merupakan sebuah gagasan yang menjelaskan bahwa yang mutlak, absolut, tak terbatas, dan khususnya pada maqam zat, tidak dapat diekspresikan. Teori Allamah Thabataba'i ini disebut dengan ketidakmungkinan-dikonsepsikan karena Allamah ingin menjelaskan innefabilitas melalui konsep. Selain mengangkat gagasan Allamah Thabataba'i, penting kiranya untuk memaparkan teori lainnya dalam menjelaskan innefabilitas.

Penjelasan di bawah mencakup pandangan Allama Thabataba'i tentang innefabilitas

1. Ketidakmungkinan-Dikonsepsikan

Allamah Thabataba'i memiliki beberapa bentuk analisa dalam menjelaskan innefabilitas. Sebagai contoh, dalam uraiannya Allamah menegaskan

persoalan tersebut dengan kalimat ; '[bahwa sesungguhnya hal tersebut] telah keluar dari batasan pemaparan';

« قد عرفت أن مقتضى البرهان المذكور في الفصل الثالث ارتفاع كل تعين مفهومي وتحديد مصداقي عن الذات و أنحاء كل تميز هناك حتى هذا الحكم بعينه. و من هنا يظهر أن استعمال لفظ المقام و المرتبة و نحوها هناك مجاز من باب ضيق التعبير. و من هنا يظهر أن التوحيد الذاتي بمعنى معرفة الذات بما هو ذات مستحيل فإن المعرفة نسبة بين العارف و المعروف و قد عرفت أن النسب ساقطة هناك و كل ما تعلق من المعرفة به فإنما بالاسم دون الذات و لا يحيطون به علما و إليه يرجع ما ذكروا أن المعرفة على قدر العارف مثال ذلك الاعتراف من البحر فإن القدرح مثلا لا يريد إلا البحر لكن الذي يأخذه على قدر سعته. و يظهر أيضا أنه خارج عن حيلة البيان»³

Sebagaimana pemaparan Allamah Thabataba'i diatas, inti argumentasi yang diutarakan oleh penulis merujuk pada tulisan lainnya. Tulisan Allamah berkenaan dengan hal tersebut sebagai berikut:

« حيث ان كل مفهوم معزل بالذات عن المفهوم الآخر بالضرورة فوقوع المفهوم على المصداق لا يختلف عن تحديد ما للمصداق بالضرورة و هذا ضروري للمتأمل و ينعكس إلى أن المصداق الغير المحدود في ذاته وقوع المفهوم عليه متأخر عن مرتبة ذاته نوعا من التأخر و هو تأخر التعين عن الإطلاق. و من المعلوم أيضا أن مرتبة المحمول متأخر عن مرتبة الموضوع و حيث أن الوجود الواجبي صرف فهو غير محدود فهو أرفع من كل تعين اسمي و وصفي و كل تقييد مفهومي حتى من نفس هذا الحكم فللهذه الحقيقة المقدسة إطلاق بالنسبة إلى كل تعين مفروض حتى بالنسبة إلى نفس هذا الإطلاق»⁴

Kesimpulan dari argumentasi inefabilitas ini sebagai berikut:

1. Setiap konsep secara zati [pada hakekatnya] berbeda dari konsep yang lainnya.
2. Maka setiap konsep secara zati [pada hakekatnya] terbatas.

3 Sayyid Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Rasail al-Taubidiyah*, 1387, hlm.1-5

4 Thabataba'i, *Al-Rasail al-Taubidiyah*, 1387, hlm.6-7

3. Maka terjadinya setiap konsep terhadap mishdaqnya menunjukkan keterbatasan mishdaq.
4. Oleh karena itu, korespondensi konsep pada mishdaq yang tak terhingga adalah mustahil.
5. Maka terjadinya konsep pada mishdaq yang tak terhingga, lebih terakhir dari tingkatan zat-Nya.
6. Proses keterakhiran tersebut, keterakhiran terdeterminasi dari mutlak.
7. Kata-kata adalah denotasi atas konsep-konsep.
8. Maka tingkatan tak terhingga tak dapat dikonsepsikan maka tak dapat diekspresikan.

Argumentasi diatas bisa dianalisa dalam beberapa padangan. Pertama, keterbatasan akan terbedakan antara satu dengan yang lainnya, suatu hal yang tak perlu diragukan, jika pembeda tersebut adalah pembeda kontras (*tamāyuz taqābuli*). Jelas, pembeda kontras berkaitan dengan realitas eksternal karena konsep sebagaimana konsep memang berbeda secara zati antara satu dengan yang lain. Dalam kata lain, difrensiasi konsep tidak menunjukkan atas keterbatasan secara mishdaq dimana konsep tersebut diambil darinya. Yang saya maksud bahwa mungkin saja pada tempat lain dapat membuktikan perkara ini bahwa pengabstraksian konsep menunjukkan keterbatasan mishdaq namun difrensiasi konsep tidak dapat menunjukkan hal tersebut.

Kedua, diferensiasi merupakan bagian dari partikularitas dan lebih layak dalam memulai membicarakan partikularitas absolut yang merupakan dasar diferensiasi absolut. Dalam diferensiasi absolut, mutlak terpartikularisasi dan oleh karenanya terbedakan namun tidak terbatas. Tentu, hubungannya dengan sisi yang berhadapan dengannya, bukan perbedaan [secara totalitas] (*diversity/tabāyun*).

Ketiga, denotasi kata-kata atas konsep-konsep adalah ruang ambigu sebagaimana yang telah dibahas pada teori sebelumnya yang juga akan dibahas secara detail pada pasal ketiga yang akan datang.

Bagian keempat, asumsi innefabilitas maqam absolut dan mengurainya dengan kata-kata seperti absolut, maqam, tak terhingga, dan seterusnya. Namun perlu kami ingatkan bahwa kata-kata tersebut tidak menjelaskan hakekat maqam tersebut, bahkan kata-kata itu sendiri menyalahi konsep innefabilitas sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya pada pembahasan istilah 'ekspresi'. Ekspresi meliputi penegasan, majazi, hakiki, dan seterusnya, dan dalam pemaknaan, seakan muncul dalam wadah lafas dan tidak dikhususkan pada jenis bentuk tertentu akan lafas. Bahkan Allamah sendiri

menerima bahwa pada sisi tertentu kita dapat mengekspresikan maqam tersebut. Namun ekspresi, tidak menceritakan hakekat konsep atas zat. Yang mengherankan, Allamah meyakini bahwa terjadinya konsep atas sebuah tingkatan, lebih terakhir dari zat tersebut, yaitu terjadinya konsep atas mishdaq yang tak terhingga.

Kelima, yang menjadi titik permasalahan menurut Allamah ‘terjadinya’ konsep pada mishdaq yang tak terhingga. Sekarang pertanyaannya, apa itu konsep (*mafhum*) dan dari sesuatu apa diabstraksikan ? jika konsep diabstraksi dari mishdaq yang tak terhingga dan gambaran abstraksi seperti ini dimungkinkan, lalu mengapa kebalikannya – yaitu *inthibāq* (penglarasan) – tidak dimungkinkan ? hal lainnya, jika konsep didapatkan dari mishdaq tak terhingga, apakah terjadinya pada mishdaq menjadi terakhir atas terjadinya konsep pada mishdaq yang tak terbatas ?

Keenam, ia mengatakan, terjadinya konsep pada mishdaq yang tak terhingga adalah mustahil. Pertanyaannya adalah; apa maksud dari kata ‘mishdaq yang tak terhingga’ atau kata lain yang serupa dengannya ? apakah kata-kata tersebut tidak memiliki penterapan-penterapan sebagai konsep ? maka kekuatiran dari penterapan kata ‘konsep’ dan sebagai gantinya adalah ‘mishdaq yang tak terhingga’ merupakan penolakan akan asumsi innefabilitas.

Namun, dengan memberikan warna lebih pada ‘tak terhingga’, dapat diperoleh penguraian lain mengenai innefabilitas. Berkenaan dengan hal ini, kami akan membahasnya pada pembahasan selanjutnya dengan tema ‘tak-mungkin-diketahui’.

Ketujuh, argumentasi Allamah bertujuan untuk menjelaskan bahwa zat tak mungkin dikonsepsikan, maka oleh karenanya ‘tak terekspresikan’, namun objek pembahasannya adalah ‘tak terekspresikannya’ penyaksian-penyaksian irfani, bukan hanya diperuntukkan pada penyaksian zat. Dalam kata lain, jika persoalannya pada kemustahilan terjadinya konsep pada zat adalah melazimkan adanya pembatasan, maka syuhud dan ilmu lainnya pada zat – atas dasar argumentasi tersebut – akan melazimkan keterbatasan dan hal tersebut mustahil. Maka tak ada sesuatu yang dapat dibicarakan dan tak ada sesuatu yang dapat dipahami dikarenakan konsepnya pun tak ada. Persoalan ini merupakan sebuah bentuk pengetahuan global pada maqam zat dan juga sekaligus sebagai justifikasi adanya konsep global pada maqam zat, namun konsep semata, bukan esensi (*mahiyah*) yang terbatas.

Kedelapan, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa pembahasan mengenai ke-innefabilitas-an penyaksian-penyaksian tidak berhubungan dengan batasan, keterbatasan, atau ketidak-terbatasan.

«...كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة و هي من علوم الأذواق و الأحوال فهي تعلم و لا تنقل لا تأخذها الحدود و إن كانت محدودة في نفس الأمر و لكن ما يلزم من له حد و حقيقة في نفس الأمر أن يعبر عنه»⁵

Sebagaimana yang terlihat diatas, kelaziman akan keterbatasan adalah bukan 'kemungkinannya untuk diekspresikan'. Berdasarkan hal ini, dapat dipahami bahwa pokok penting innefabilitas yang diasumsikan oleh para urafa, bukan ketidakterbatasan, namun innefabilitas dalam pandangan urafa adalah mungkin saja – juga – meliputi keterbatasan-keterbatasan. Apa yang menjadi pokok pembahasan penting kali ini adalah menjelaskan innefabilitas menurut urafa, bukan menjelaskan konsep universal ketidakmungkinan ekspresi [innefabilitas]. Sebagai contoh, Allamah Thabataba'i menguraikan dalam beberapa bentuk penjelasan innefabilitas, akan tetapi apakah sama sekali maksudnya bukan innefabilitas dan atau bertentangan dengan perkataannya sendiri. Sebagai contoh Allamah menulis:

«و من هنا يعلم أن لها مرتبه فوق مرتبه البيان اللفظي لو نزلت الى مرتبه البيان دفعتها العقول العاديه اما لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافيا للبيان الذي بينت لهم به و قبلته عقولهم.»⁶

Sebagaimana terlihat diatas, innefabilitas yang dimaksud yaitu jika diungkapkan maka akan diingkari oleh rasionalitas kalangan awam. Pada mukaddimah pasal ini [tulisan sebelumnya] ketika menjelaskan satu persatu gagasan-gagasan yang ada, terlihat adanya pembauran sesuatu dengan innefabilitas pengalaman-pengalaman irfani. Sebelumnya dijelaskan bahwa penghalang-penghalang ekspresi tidak sama dengan persoalan innefabilitas sebagaimana yang dimaksud oleh urafa. Begitu pula, mungkin saja terdapat sebuah penjelasan yang bertentangan dengan gagasan-gagasan populer yang dijelaskan sebelumnya. Persoalan lainnya yang sangat penting, Allamah sendiri menjelaskan kemungkinan terjadinya ekspresi bahasa dan kemudian satu-persatu menjelaskan penghalang-penghalang sosial akan bahasa tersebut. Oleh karena itu, pengalaman irfani itu sendiri menurut Allamah, dapat diekspresikan.

Pada kesempatan lain, Allamah menjelaskan bahwa salah satu penghalang ekspresi bahasa dikarenakan kemungkinan pengkafiran oleh orang lain karena

5 Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 4 jilid (Beirut :Dār Shādr), II. hlm. 503

6 Allamah Thabataba'i, *Risālah al-Wilāyah*, terj., Shadiq Hasan Zadeh (Qom: Isyrāq, 1382 HM), hlm. 153

level pemahaman yang rendah. Namun pada saat yang sama, Allamah mengisyaratkan sebuah riwayat bahwa apa yang kami sembunyikan dari anda, lebih banyak dari apa yang kami tampilkan pada anda, dan bagian rahasia pengetahuan ini hanya disampaikan pada ahli batin. Berdasarkan dengan dalil ini, sebagian dari sahabat Nabi adalah *Ashhābul Asrār* [memiliki ruhaniyah batiniyah]. Pada pembagian ini juga terlihat bahwa penghalang bentuk ekspresi yang dimaksud, bukan menjadi objek pembahasan innefabilitas irfani. Bahkan sebaliknya, bagian kedua menegaskan kemungkinan ekspresi yaitu dengan kalimat ‘jika kami jelaskan’ atau ‘yang tidak kami jelaskan itu lebih luas’ atau ‘kami hanya menjelaskan pada ahli batin’.⁷

2. Ketidamungkinan-Diketahui

Argumentasi yang didasarkan pada ketidamungkinan-diketahui untuk innefabilitas karena ilmu terhadap Tuhan itu tidak mungkin, sedangkan ekspresi merupakan bagian dari pengetahuan, maka Tuhan adalah innefabilitas. Sayyid Haydar Amuli secara ringkas mengargumentasikan persoalan tersebut sebagai berikut⁸:

«علم أنّ حقيقة التوحيد اعظم و اجلّ من ان يحيط بها عقل من حيث العبارة، او يصل إليها فهم من حيث الإشارة، لاق العبارة، في طريق تحقيقها، حجاب، و الإشارة، على وجه إشراقها، نقاب، لانّها منزّهة من ان تصل الى كمها ايدى العقول و الافهام، مقدّسة عن ان تظفر بمعرفتها الحقيقية تصرفات الأفكار و الأوهام.»

Untuk menganalisa lebih jauh argumentasi di atas, pertama-tama mesti ditentukan, sesuatu apa yang tidak mungkin diketahui? jawabannya bahwa mustahil memiliki pengetahuan terhadap zat dari sisi hakekatnya. Berkenaan dengan hal tersebut, terdapat beragam uraian⁹:

«و لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه و بين ما سواه- كما سبق التنبيه عليه- كان الخوض فيه من هذا الوجه و التشوّق إلى طلبه تضييعاً للوقت و طلباً لما لا يمكن تحصيله»

7 Thabataba'i, *Risālah al-Wilāyah*, hlm. 154-156

8 Sayyid Haydar Amuli, *Al-Muqaddimāt min Kitāb Nash al-Nushus* (intisyarāt-e Tūs, 1367 HM), hlm. 348

9 Shadrudin Qunawi, *Miftāh al-ghayb*, Tashhih., Muhammad Khajavi (Tehran: Intisyarāt-e Maula, 1374 HM,) hlm. 26-27

Hakekat mutlak tidak mungkin diketahui karena pengetahuan menunjukkan aspek keterjangkauan terhadap objek yang diketahui, sedangkan keterjangkauan terhadap hakekat mutlak bermakna pembatasan terhadap tak terhingga dan hal tersebut mustahil ¹⁰.

Attar juga mengargumentasikan innefabilitas berdasarkan 'ketidak-mungkinan-diketahui' dan argumentasinya juga bersandar pada ketidak-terbatasan:

Dia dekat kepada kita dan kita padanya jauh dan jauh
 Namanya Sultan para ayam bagi burung-burung
 Tak ada batasan, setiap bahasa adalah namanya
 Dalam singgasana kemuliaannya adalah ketenangannya
 Kapankah sampainya ilmu dan pikiran pada dia yang disana
 Dia tak hinggap di kepala dengan dirinya pada dia yang disana ¹¹

Hajwiri dalam menjelaskan persoalan ini mengatakan:

"[Rasulullah saw] mengatakan dengan benar, dan dengarkanlah perkataannya; 'oleh karena telah sampai pada puncak, maka bahasa dalam menyingkap jalal menjadi bisu dan hati menjadi bingung dalam hakekat keagungannya. Pengetahuan dari persepsi menjadi terhenti, bahasa dari ibarat menjadi lumpuh" ¹²

Setelah diketahui bahwa pengetahuan adalah relasi dan relasi adalah sebuah bentuk pembatasan, maka pada maqam hakekat absolut sama sekali tak ada relasi, oleh karenanya tak satupun pengetahuan yang mampu sampai ke sana ¹³.

Maka pada maqam hakekat absolut zat yang tak mungkin diketahui, beberapa analisis-analisis di dalam filsafat Islam, banyak ditemukan juga persoalan serupa. Sebagai contoh, Mulla Sadra juga memahami bahwa pengetahuan terhadap Tuhan pada aspek tersebut (maqam zat) adalah mustahil. Ia mengatakan bahwa objek yang diliputi [yang terbatas] tidak

10 Abdurrahman Jami, *Naqd al-Nushūs fī Syarh Naqsy al-Fushūs*, (Tehran: Nasyr-e vizārat-e Farhang-e ve Irsyād-e Islami, 1370 HM), hlm. 27

11 Syekh Fariduddin Muhammad Aththar Nisyaburi, *Manthiq al-Thayr*, Tashhih., Sayyid Shadiq Goharin (Tehran: Syerkat-e Intisyārāt 'Ilmi va Farhanggi, 1382 HM), bait 718, 713-714

12 Abul Hasan Ali bin Utsman Al-Jalabi Hajwiri Gaznawi, *Kasyf al-Mahjūb*, Tashhih., Zokovski (Tehran : Thahūrī, 1378 HM), hlm. 294

13 Shadrudin Qunawi, *Syarh al-Arba'ina Haditsā*, (Nasyr-e Bīdār, 1372 HM), hlm. 6-7

akan dapat meliputi objek yang membatasi [yang tak terbatas]¹⁴. Analisa ini merupakan bentuk analisa lain selain dari analisa yang telah dijelaskan sebelumnya.

Namun penegasan 'Urafa adalah berkaitan dengan kemustahilan ilmu terperinci pada inti zat, sebab ilmu secara global pada zat masih dimungkinkan:¹⁵

«ولا الظفر به الا بوجه جملى وهو أن وراء ما تعين امر به ظهر كل متعين»

Dalam kata lain, meskipun mustahil menemukan Tuhan pada inti hakekat dan pada kedalaman hakekatnya secara terperinci, namun mengetahui diri-Nya di dalam manifestasi-manifestasi adalah dimungkinkan¹⁶. Bahkan Sadra sendiri menegaskan bahwa mustahil sebuah akibat memiliki ilmu secara terperinci terhadap hakekat zat sebab. Sadra juga menjelaskan bahwa akibat memiliki ilmu hudhuri terhadap sebab namun sebatas kadar keluasan eksistensinya, bukan seluas maqam zat yang absolut dan tak terhingga. Tetapi mesti dipahami bahwa argumentasi Sadra tidak relevan dengan maqam pembahasan ini, meskipun Sadra juga menggunakan ayat Qur'an; *Allah memperingatkanmu terhadap diri-Nya* (Q 3:30) sebagaimana 'urafa juga menggunakannya dan menjelaskan argumentasinya berkaitan dengan maqam zat Tuhan. Namun sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa pada maqam zat, relasi atau nisbah dinafikan, dan penisbahan relasi kausalitas pada-Nya adalah sebuah bentuk kesalahan. Namun bagaimanapun itu, dalam sistem filsafat Sadra, sebuah akibat dimungkinkan untuk memiliki ilmu hudhuri 'secara global' pada sebab, dan hal ini bukan hanya dikhususkan pada pengetahuan sebuah akibat pada sebab, bahkan dalam sistem filsafat Sadra, pengetahuan terhadap akibat tidak akan mungkin diketahui oleh siapa pun tanpa pengetahuan terhadap sebabnya. Oleh karena itu, mengetahui setiap akibat, pada hakekatnya meliputi juga pengetahuan terhadap Tuhan. Hal lainnya bahwa sama sekali tidak diragukan mengapa eksistensi atau 'ada' dinisbahkan pada maqam tersebut, dan atas dasar inilah hal tersebut disebut dengan badihi¹⁷. Hal tersebut merupakan salah satu mishdaq dari

14 Mulla Sadra, *Risālah al-Wilayah*, terj., Shadiq Hasan Zadeh (Qom: Isyrāq, 1382 HM), hlm. 22-23

15 Jami, *Naqd al-Nushūs*, hlm.29

16 Tajuddin Husain ibn Hasan Kharazmi, *Syarb Fushūs Al-Hikam* (Tehran: Maula, 1368 HM), hlm. 194

17 Nasafi, Aziduddin bin Muhammad, *Al-insān al-Kāmil* (Tehran: Intisyārāt-e Thahūrī, 1377 HM), hlm. 30, lihat juga Muhammad Dawud Qaysari, *Syarb Fushūs al-Hikam* (Tehran: Intisyārāt-e ʿIlmī va Farhangī, 1375 HM), hlm. 14

pengetahuan global pada maqam tersebut, sebagaimana yang diuraikan oleh Qunawi pada uraian sebelumnya dan juga dinukil oleh Jami.

Allamah Thabataba'i meyakini bahwa yang sampai kepada Tuhan bukan hanya para Nabi semata, tetapi dimungkinkan pada seluruh keberadaan. Allamah mengutarakan alasannya sebagai berikut:

«وشهود الظاهر لا يخلو من شهود الباطن لكون وجوده من اطوار وجود الباطن و
رابطاً بالنسبه اليه»¹⁸

Mesti dipahami bahwa kata 'bātin' pada kalimat diatas tidak mesti dimaknai sebagai yang berhadapan dengan kata 'zāhir', bahkan meliputi juga maqam absolut. Karena dalam lanjutan pembahasannya Allamah mengisyaratkan ayat-ayat yang berkaitan dengan cakupan luas Ilahi terhadap segala perkara dimana Allamah menyebutnya dengan cakupan luas eksistensi. Dalam pandangan Allamah, rahasia mungkin 'liqāullah' (bertemu dengan Allah) pada alam dunia ini dikarenakan cakupan luas eksistensi yang dimilikinya:¹⁹

«والذى هذا [اى احاطة] شأنه لا يتأتى الامتراء فى شهوده و لقاءه»

Rahasia cakupan luas eksistensi yaitu pada ketidakterbatasan dan keabsolutan zat. Dalam tafsirnya *al-Mizān*, ketika menjelaskan serta menganalisa 'ketunggalan dominasi' (*wahdah qahriyah*), Allamah kemudian menulis:²⁰

«فافرض أمراً متناهما و آخر غير متناه تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع، فرضته بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، و غير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به»

Maka ketika menemukan keterbatasan-keterbatasan pada inti keterbatasan tersebut, ketidakterbatasan itu dapat dirasakan secara hudhuri. Namun ilmu hudhuri tersebut tentunya tidak secara detail. Maksudnya maqam zat tersebut – pada maqam zat – tidak akan diketahui secara terperinci. Namun zat Ilahi pada manifestasi-manifestasi dapat dipersepsi, bukan hanya sebatas wajah manifestasinya yang dapat dipersepsi. Perhatikan kata kunci pada kalimat dibawah ini:

18 Thabataba'i, *Risālah al-Wilayah*, hlm. 167

19 Thabataba'i, *Risālah al-Wilayah*, hlm.170

20 Thabataba'i, *Risālah al-Wilayah*, hlm. 89

«... و أن للمحدود في نفسه مرتبة خالية عن الحد، إذ هو خارج عن ذاته على ما برهن عليه في محله.»²¹

Maksudnya bahwa batasan, bukan bagian zat yang dibatasi, bahkan yang dibatasi memiliki zat dan batasan. Oleh karena itu, ketika menemukan 'yang dibatasi', zat yang tak terbatas juga bisa ditemukan pada inti 'yang dibatasi'.

Kesimpulannya bahwa argumentasi inefabilitas didasarkan pada ketidakterbatasan yang merupakan objek penyaksian. Jadi karena Tuhan itu absolut dan relasi pengetahuan bermakna menjangkau atau keterjangkauan, maka mustahil menjangkau yang absolut sebagaimana yang terlihat pada beberapa uraian sebelumnya berkenaan dengan hal ini. Jelas, ekspresi adalah bagian dari kausalitas dan oleh karenanya Tuhan adalah inefabilitas.

Kesimpulan dari kritikan bahwa apa yang menjadi mustahil adalah pengetahuan secara terperinci 'selain zat' pada tingkatan zat sementara 'ekspresi' tidak terikat dengan ekspresi tersebut. Oleh karena itu, sebagaimana pengetahuan secara global – baik hudhuri dan hushuli – dimungkinkan terhadap zat pada maqam manifestasi-manifestasi, maka ungkapan dan ekspresi juga keluar dari lingkaran kemustahilan, kemudian hingga kita sampai disini yaitu kita pasrah pada wujud ketidakterbatasan yang menjadi objek penyaksian. Namun Ibn 'Arabi menegaskan bahwa rahasia inefabilitas bukan ketidakterbatasan bahkan dalam penyaksian pada objek yang terbatas pun inefabilitas bisa saja terjadi²²

3. Ketidakmungkinan Pembatasan

Argumentasi berikut ini, selain memiliki banyak kesamaan dengan dua dalil sebelumnya namun tetap memiliki perbedaan. Dalam dalil sebelumnya, khususnya dalil dalam pandangan Allamah Thabataba'i, dijelaskan bahwa zat dari aspek ketidakterbatasannya tidak dapat menjadi tempat sandaran konsep yang secara zati terbatas. Kemudian pada dalil sebelumnya juga dijelaskan bahwa kelaziman pengetahuan adalah keterjangkauan 'subjek yang mengetahui' pada 'objek yang diketahui' dimana jika persoalan ini dikaitkan dengan Tuhan akan menjadi mustahil karena Tuhan itu absolut. Kemudian, oleh karena setiap ekspresi bergantung pada pengetahuan maka mengekspresikan Tuhan juga mustahil. Namun pada dalil terakhir, bukan aspek pengetahuan dan bukan aspek konsep zat yang dibahas, namun bentuk

21 Thabataba'i, *Risalah al-Wilayah*, hlm. 158

22 Ibn Arabi, *Futūḥ al-Makkiyyah*, II. hlm. 503

pengekspresian tanpa melazimkan perantara ilmu atau konsep yang akan menyebabkan pembatasan dan hal itu secara jelas mustahil:²³

«... فان المتحيز محصور، نطقه محصور، والمحصور لا يحيط بالمطلق.»

Sisi kekuatan argumentasi ini yaitu meletakkan relasi bahasa pada realitas itu sendiri, tidak seperti dalil sebelumnya yang meletakkan makna setara dengan konsep atau melibatkan sebagian dari pengetahuan di dalamnya. Namun pertanyaannya adalah jika ekspresi secara mutlak tidak dimungkinkan, lalu bagaimana menjustifikasi kata 'mutlak' itu sendiri? pada dasarnya, meskipun zat pada tahapan zat tidak berkaitan dengan ekspresi secara hakiki dan terperinci, namun ekspresi lebih umum dari batasan-batasan ini, dan aplikasi kata-kata seperti kalimat-kalimat yang dijelaskan sebelumnya merupakan dalil yang paling baik akan kemungkinan ekspresi. Batasan-batasan dan penjelasan-penjelasan seperti kata-kata berikut ini; absolut, ketunggalan hakiki, dan seterusnya, menunjukkan bukan inti hakekat maqam tersebut dan juga tidak merubah sesuatu apa pun. Karena cukup dengan ekspresi secara global seperti ini maka perannya melalui kata-kata seperti absolut akan mengantarkan pada sebuah penjelasan bahwa kata-kata ini tidak akan menunjukkan hakekat inti maqam tersebut, dan hal ini cukup dalam menolak kemustahilan asumsi tersebut. Penting diingat pada pasal sebelumnya, khususnya pada pembahasan istilah 'ekspresi' dalam innefabilitas pengalaman irfani bahwa yang dimaksud dengan ekspresi adalah 'memunculkan dalam bentuk kata' dan tidak terikat dengan batasan apa pun. Oleh karena itu, argumentasi ini mengenai penafian secara keseluruhan 'kemungkinan ekspresi', namun hanya menolak 'kemungkinan ekspresi' zat pada maqam zat dan pengekspresian secara hakiki dan terperinci.

4. Ketidakmungkinan-Dilogikakan (Irrasional)

Sebagian besar dari para peneliti agama dan irfan, irrasionalitas pengalaman irfani merupakan dasar problema seorang arif dengan bahasa. W. Stace menukil analisa ini dari Plato²⁴. W. Stace sendiri pada pasal terakhir di dalam karyanya lebih cenderung pada analisa tersebut²⁵. Tokoh ternama lainnya yang menyetujui analisis ini seperti Izutsu, Suzuki, Otto, dan juga

23 Afifuddin Sulaiman Tilmisani, *Syarb Manāzil al-Sāirīn* (Qom: Intisyarāt-e Bidār, 1371 HM), hlm.610

24 W. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Los Angeles, CA: Jeremy P. Tarcher, 1960), hlm. 104

25 W. Stace, hlm. 316-319

beberapa tokoh lainnya. Pada analisis ini, persoalannya bukan dari lawan bicara (*mukhātab*) dan bukan dari pembicara, bahkan jika pembicara ingin mengungkapkan pengalamannya pada dirinya sendiri pun akan menemukan jalan buntu. Pengalaman irfani yang paling jelas adalah pengalaman *wahdāh al-wujūd* yang akan melazimkan beragam paradoks dalam perspektif akal. Ketunggalan dan keragaman salah satu jenis paradoks yang paling penting. Apakah hanya ada satu realitas wujud ataukah keragaman juga merupakan bagian dari hakekat? perlu diperhatikan, pusat analisis dalam argumentasi 'irrasional' untuk inefabilitas yaitu pertentangan pengalaman irfani *wahdāh al-wujūd* dengan logika, bukan dalam penafian keragaman atau menetapkannya. Maksudnya meskipun kelaziman dari keyakinan akan ketunggalan realitas wujud hakiki adalah penafian pluralitas, namun argumentasi ini tidak dalam menegaskan keragaman atau menentang penjelmaan penafian keragaman dengan kesadaran manusia. Pada dasarnya, yang menjadi poin penting bukan pada ketunggalan dan keragaman, namun pada paradoks yang terjadi diantaranya. Sebab dalam pengalaman *wahdāh al-wujūd* ada dua sisi penetapan ketunggalan dan selanjutnya penafian keragaman dan juga menetapkan keragaman. Berbeda dengan W. Stace yang menyelesaikan persoalan tersebut dengan aspek penetapan paradoksikal (*syathahīyat*). Stace menegaskan bahwa seorang Arif dengan paradoks-paradoks negasinya tidak akan menjadi soal²⁶. Persoalannya pada ketakutan akal – pada tahap pertama – dalam menyatukan negasi dan afirmasi paradoks, bukan aspek negasinya. Paradoks *tasybīh* dan *tanzīh* termasuk bagian kontradiksi lainnya di dalam *wahdāh al-wujūd* sebab irfan dari satu sisi meyakini bahwa Tuhan itu tak satu pun yang menyerupainya (*tanzīh*), namun dari sisi lain bahwa dikarenakan segala sesuatu merupakan manifestasi darinya maka terdapat kesamaan [*tasybīh*]. Paradoks hadir dan gaib dalam pengertian bahwa Tuhan dengan kelaziman tajalli diri-Nya maka Dia hadir dalam seluruh alam dan pada saat yang sama tersembunyi dalam batin zat-Nya.

Kutipan kalimat masyhur dari Kharrāz 'aku mengenal-Nya dengan menyatukan-Nya diantara dua hal yang kontradiktif'. Juga menurut Ibn 'Arabi; Dia bukan menyatukan antara dua hal yang kontradiktif, bahkan Dia adalah antara dua hal yang kontradiktif itu sendiri. Objek persoalan tersebut tidak memiliki mishdaq yang lain selain *wahdāh al-wujūd*²⁷. Hanya dalam ranah ini kontradiktif tersebut bisa terjadi²⁸. Disela-sela

26 W. Stace, hlm. 314

27 Ibn Arabi, *Futūbāt al-Makkīyyah*, II. 476

28 Ibn Arabi, *Futūbāt al-Makkīyyah*, II. 635

pembahasan, Ibn 'Arabi mengisyaratkan sebagian paradoksikal dan menjelaskan pembatasan terjadinya realitas ini hanya pada wujud mutlak, ia meyakini ketidakmampuan bahasa dalam mengungkapkan fenomena kontradiktif:²⁹

«فالكون يغير مركبه بسيطه و عدده توحيده و أحديته و الحق عين تركيبه عين بسيطه عين أحديته عين كثرته من غير مغايرة و لا اختلاف نسب و إن اختلفت الآثار فعن عين واحدة و هذا لا يصح إلا في الحق تعالى و لكن إذا نسبنا نحن بالعبارة فلا بد أن نغير كان كذا من نسبة كذا و كذا من نسبة كذا لا بد من ذلك للافهام»

Beragam uraian telah ditulis dalam menjelaskan persoalan ini dan saya hanya mencukupkan dengan menggambarkan secara umum ke-paradoks-an sebuah maqam dimana urafa menyebut maqam tersebut dengan 'beyond intellect' (diluar tapal batas akal). Namun perlu diingat bahwa ke-paradoks-an maqam tersebut juga berasal dari hukum akal. Sebagai contoh pertanyaan tentang; apakah 'mungkin' itu ada atau tidak? jika iya, maka akan bertentangan dengan pembatasan wujud yang hanya pada wujud mutlak. Jika jawabannya tidak, indrawi dan akal akan menentanginya. Melihat persoalan secara filosofis seperti ini, juga mirip dalam mempertanyakan apakah mahiyah itu ada atau tiada. Sang penanya menginginkan bahwa filosof akan memberikan jawaban pada salah satu diantara dua hal yang kontradiktif yaitu ia atau tidak. Perkataan berikut ini salah satu bentuk penilaian akal terhadap pensifatan-pensifatan urafa [terhadap Tuhan] melalui pengalaman-pengalaman mereka:

“Sangat jelas bahwa pensifatan-pensifatan yang aneh oleh para urafa melalui pengalaman-pengalaman khas mereka dan juga menemukan Tuhan dengan kehadiran-Nya, dipenuhi dengan kontradiksi-kontradiksi dan dari segala jenis bentuk kontradiksi”³⁰

Kesimpulan dari argumentasi diatas sebagai berikut:

1. *Wahdāh al-wujūd* adalah irrasional (diluar dari tapal batas akal) dan penuh dengan paradoks.

29 Ibn Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, hlm. 116

30 Gershom Gerhard Scholem, *Jaryānāt-e Buzurg dar Irfān-e Yahudi*. terj. Fariduddin Radmehr (Tehran: Niluvar, 1385 HM), hlm.51

2. Alam penakbiran adalah alam akal dan karenanya berlaku kaidah logika baginya.
3. Maka kata-kata yang berada dibawah naungan akal, berlaku baginya kaidah akal. Namun tak dapat diberlakukan pada kata-kata diluar tapal batas akal.
4. Oleh karena itu jika *wahdāh al-wujūd* memakai pakaian frasa, seorang arif tidak akan menerimanya. Misalnya ungkapan 'Dia adalah Dia' menurut arif tidak sesuai dengan penyaksian-Nya dan juga ungkapan 'Dia bukan Dia' tidak sesuai dengan penyingkapannya.
5. Maka pengalaman irfani tak dapat diekspresikan (ineffability).

Sebagian mengatakan bahwa akal yang cakupannya menafikan wilayah *wahdāh al-wujūd* disebut dengan akal paripatetik. Karena pembaca analisa-analisa dan penjelasan-penjelasan indah Ibn 'Arabi adalah juga akal. Setelah itu Sadra – yang saat ini dianggap sebagai puncak pemikiran filsafat Islam – juga menggunakan akal dalam menganalisa relasi kausalitas dan akhirnya sampai pada pembahasan tajalli. Sebagai contoh, Ibn 'Arabi secara rinci menjelaskan paradoks *tasybīh* dan *tanzīh* – salah satu paradoks yang telah dibicarakan sebelumnya – dan menggambarkan penyatuan *tasybīh* dan *tanzīh*, juga menjelaskan 'beyond' *tasybīh* dan *tanzīh*. Penguraian Ibn 'Arabi seperti ini dipahami oleh arif yang tak punya mukasyafah, tanpa melihat apakah arif tersebut menerima argumentasi Ibn 'Arabi atau tidak. Berkenaan dengan Sadra, ia juga meyakini sebagaimana yang diyakini oleh arif bahwa akal akan tercerahkan [memahami hakekat sebagaimana adanya] setelah sampai pada perkara paling akhir suluk irfani. Pada saat itu akal mendapatkan pencerahan dengan cahaya hidayah Ilahi. Hasilnya akal mampu mencipta kata seperti manifestasi (*tasya'un*), aspek (*jihah*), perubahan-perubahan entitas (*tathawwur*). Disela-sela pembahasannya, Sadra mengingatkan rumitnya memahami persoalan tersebut, dan ia juga menjelaskan bahwa sebagian besar dari akal yang digunakan, yang belum mendapatkan siraman cahaya Ilahi, tidak akan sampai pada persoalan tersebut. Yang menarik disini karena Sadra menuliskan pemikirannya dan diperuntukkan bagi pembaca yang bukan arif, dan dia berkeyakinan bahwa dengan penjelasan-penejelasan seperti ini yang disertai dengan fungsi kata, dapat menukil makna *wahdāh al-wujūd* tersebut.³¹

Pokok lainnya, di dalam paradoks-paradoks *wahdāh al-wujūd* perlu diperhatikan aspek-aspek negasi dan afirmasi. Menurut Stace, tidak satupun dengan sendirinya dapat mentransfer penyaksian irfani *wahdāh al-wujūd*

31 Mulla Sadra, *Al-Asfār al-Arba'ah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 1981 M), Vol I, hlm.300-302

. Setiap arif masing-masing memperhatikan aspek negasi dan afirmasi, kemudian menurut mereka, hal tersebut bertentangan dengan menyaksikan penyatuan antara dua hal kontradiktif. Berdasarkan alasan ini, pengalaman irfani tak bisa diekspresikan. Namun sebagaimana yang juga diisyaratkan oleh Ibn 'Arabi, persoalan arif bukan 'kebingungan epistemologi' dari Sang Agung atau 'kebingungan epistemologi' seorang arif dari memahami objek yang disaksikan, namun 'kebingungan' (*tahayyur*) merupakan sifat realitas eksternal. Izutsu menyebut hal tersebut dengan 'kebingungan metafisika'. Jadi, seorang arif dengan aspek paradoksikal yang ia miliki, sedang menjelaskan dengan baik kondisi yang disaksikannya. Meskipun setelah pembaca mendengarkan hal tersebut, mungkin menerimanya atau dapat menkonsepsinya dengan teliti atau juga tidak. Namun apapun itu, pembaca dapat memahami maknanya. Dalam kata lain, ekspresi adalah memunculkan dalam bentuk kata, dan belum disyaratkan padanya apakah dalam satu kalimat atau dua kalimat (maksud saya dua kalimat paradoks).

Anehnya, mereka yang meyakini argumentasi ini dengan entengnya menggunakan kata-kata seperti paradoks, namun wilayah persoalannya diluar tapal batas akal (irrasional) sehingga tak dapat diekspresikan. Apakah penggunaan kata seperti 'paradoks' bukan bentuk ekspresi? dalam kata lain, apakah kata paradoks baginya dapat dipahami? apakah persoalan seperti 'segitiga yang segiempat' tidak termasuk sebagai salah satu *mishdaqnya*? maka baik maknanya dapat dipahami dan juga pada persoalan tersebut terdapat beragam *mishdaq*. Oleh karena itu, bahkan jika disepakati ada alam diluar tapal batas akal, namun tetap saja dapat diekspresikan.

Kritikan lainnya, secara mendasar tidak dapat diterima jika *wahdāh al-wujūd* itu 'irrasional' dan tak dapat dilogikakan. Banyak penelitian yang berkaitan dengan persoalan ini. Tulisan ringkas ini tidak ingin membuktikan rasionalitas *wahdāh al-wujūd*. Sebagai contoh, pada buku-buku inti irfan seperti buku *Mishbāh al-Uns* menguraikan beberapa argumentasi secara rinci dalam membuktikan *wahdāh al-wujūd*. Kami tidak bermaksud untuk memaparkan semua argumentasi *wahdāh al-wujūd*. Namun persoalan tersebut kami angkat dalam menegaskan bahwa *wahdāh al-wujūd* dapat dilogikakan, dapat dipahami, dan dapat diekspresikan.

Persoalan lainnya, meskipun kita mengabaikan asumsi bahwa penjelasan *wahdāh al-wujūd* diekspresikan dengan dua kalimat yang paradoks, namun kita tidak bisa mengabaikan pentasybihan-pentasybihan padanya. Pada pasal yang akan datang kita akan melihat bahwa meskipun sistem bahasa akal tidak sesuai dengan *wahdāh al-wujūd* karena akal hanya memahami *tanzīh*, dimana ia tidak menjangkau *wahdāh al-wujūd*, dikarenakan *wahdāh*

al-wujūd – pada sisi yang lain – memiliki aspek *tasybih*. Namun potensi fantasi (*wāhimah*) sebagai alat *tasybih* yang paling baik berperan dalam mengekspresikan *wahdāh al-wujūd*.

Berdasarkan hal tersebut, ekspresi hanya sekedar memunculkan dalam bentuk kata, dan urafa mengutarakan maksudnya dalam bentuk yang paling baik dengan menggunakan bahasa paradoksikal dan *tasybih*. Pada dasarnya kita tidak dapat berharap pada ekspresi akal – dalam pengertian akal peripatetik – dalam mengekspresikan *wahdāh al-wujūd*.

Kritikan terakhir pada argumentasi ini yaitu pada ‘penjelasan bahwa ekspresi berada dibawah naungan batasan akal’, padahal tidak demikian halnya. Sebagai contoh, jika memperhatikan produk-produk potensi lainnya selain akal, apakah setara dan sedinding dengan perangkat bahasa ? apakah fungsi bahasa potensi lain selain akal seperti fungsi pentasybihan potensi fantasi, tidak digunakan sebagai ekspresi bahasa ? tampaknya disini ada pembauran dimana bahasa hanya dibatasi pada peletakan kata-kata pada makna dan makna bersifat independen. Kemudian mereka sampai pada kesimpulan ini bahwa ‘peletakan’ pada dua hal yang tidak terdapat perbedaan, secara akal tidak dibenarkan. Padahal pertama, fungsi bahasa tidak dibatasi hanya pada akal semata. Bahkan meskipun demikian halnya, dengan banyaknya tanda dan penanda akan menunjukkan signifikansi. Misalnya kata ‘diferensiasi komprehensif’ (*tamāyuz ihāthī*) menunjukkan sebuah realitas dan memiliki makna. Namun menurut pandangan yang menafikan hal tersebut menganggap sebagai ‘kebingungan metafisika’ dan tentunya tak dapat diekspresikan.

DAFTAR RUJUKAN

- Aththar Nisyaburi, Syekh Fariduddin Muhammad. *Manthiq al-Thayr*, Tashhih., Sayyid Shadiq Goharin. Tehran: Syerkat-e Intisyārāt ‘Ilmi va Farhanggi, 1382 HM
- Amuli, Sayyid Haydar. *Al-Muqaddimāt min Kitāb Nash al-Nushus*, intisyārāt-e Tūs, 1367 HM.
- _____. *Jāmi’ al-asrār wa Manba’ al-Anwār*, intisyārāt-e ‘ilmī va farhanggī, 1368 HM
- Hajwiri Gaznawi, Abul Hasan Ali bin Utsman Al-Jalabi. *Kasyf al-Mahjūb*, Tashhih., Zokovski. Tehran : Thahūrī, 1378 HM

- Hick, Jhon. *Usthureh Tajassud-e Khuda*, terj., Abdurrahim Sulaiman Ardistani dan Muhammad Hasan Muhammadi Mozaffar. Qom : Markaz-e Muthale'at va Tahqiqat Adyan Mazahib, 1389 HM
- Ibn Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*, 4 jilid. Beirut :Dār Shādr Scholem, Gershom Gerhard. *Jaryānāt-e Buzurg dar Irfān-e Yahudi*. terj. Fariduddin Radmehr. Tehran : Nilubar, 1385 HM
- Jami, Abdurrahman. *Naqd al-Nushūs fī Syarh Naqsy al-Fushūs*. Tehran: Nasyr-e vizārat-e Farhangg-e ve Irsyād-e Islami, 1370 HM.
- _____. *Syarh Fushūs al-Hikam*, Hamasy syarh Nablusi. Mesir : Al-zaman, 1304 H.
- Kharazmi, Tajuddin Husain ibn Hasan. *Syarh Fushūs Al-Hikam*. Tehran: Maula, 1368 HM.
- Nasafi, Aziduddin bin Muhammad. *Al-insān al-Kāmil*. Tehran: Intisyārāt-e Thahūrī, 1377 HM
- Qayshari, Muhammad Dawud. *Syarh Fushūs al-Hikam*. Tehran: Iintisyārāt-e 'Ilmī va Farhanggī, 1375 HM.
- Qunawi, Shadrudin. *Miftāh al-ghayb*, Tashhih., Muhammad Khajavi. Tehran: Intisyārāt-e Maula, 1374 HM.
- _____. *Syarh al-Arba'ina Haditsā*. Nasyr-e Bidār, 1372 HM
- Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles, CA: Jeremy P. Tarcher, . 196
- Syirazi, Shadrudin Muhammad (Mulla Sadra). *Al-Masyā'ir*. Tehran: Thahūrī, 1426 HM.
- _____. *Al-Asfār al-Arba'ah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 1981 M
- _____. *Al-Syawāhid al-Rububiyah fī al-Manāhij al-Sulukiyah*. Hasyiyah: Haji Mulla Hadi Sabzavari.
- Thabataba'i, Sayyid Muhammad Husein. *Al-Rasāil al-Taubīdiyah*, 1387.
- _____. *Al-Mizān fī Tafīr al-Qur'an*.
- _____. *Risālah al-Wilayah*, terj., Shadiq Hasan Zadeh. Qom: Isyrāq, 1382 HM
- Tilmisani, Afifuddin Sulaiman. *Syarh Manāzil al-Sāirīn*. Qom: Intisyārāt-e Bidār, 1371 HM