

TAKWIL DALAM PANDANGAN MULLA SADRA

*Muhammad Nur*¹

Abstract

This paper seeks to explain the notion of “*ta’wīl*” in the view of Mulla Sadra. There are several important issues that would be discussed. What is *ta’wīl*? Is it distinguished from interpretations either contrast to the exoteric meaning? Why do we need *ta’wīl*? Is the interpretation alone is enough? How does the process? It would also attempt to explain the three important issues of *ta’wīl*; first, the definition of *ta’wīl* according to Mulla Sadra. Second, to explain the foundation of *ta’wīl*. Third, to describe the two methods that might be used in *ta’wīl*. For Sadra, as internal meaning, *ta’wīl* does not eradicate or invalidate the outward meaning of the verse, rather it is the complement aspect. It becomes evident that sacred texts (al-Qur’an and *hadīth*) have different levels of meaning. Thus, in the process of *ta’wīl*, there are two important methods that might be used, i.e., the sophistic method and the method of the outward-inward meaning.

Keywords: *Ta’wīl*, interpretation, outward, inward, *shari’a* texts, levels, spirit of meaning.

Abstrak

Tulisan ini mencoba menjelaskan tentang takwil dalam pandangan Mulla Sadra. Beberapa persoalan akan dibahas, di antaranya: Apakah yang di maksud dengan takwil? Apakah takwil berbeda dengan tafsir? Apakah menakwil berarti memahami teks bertentangan dengan makna lahiriyahnya? Mengapa kita membutuhkan takwil? Tidakkah cukup dengan tafsir saja? Bagaimana bentuk proses penakwilan yang mungkin dilakukan? Tulisan ini juga akan memaparkan tiga persoalan penting dalam takwil: Pertama, tentang definisi takwil dalam pandangan Sadra; kedua, mengenai fondasi takwil. Ketiga, mengenai dua metode yang mungkin digunakan dalam takwil. Dalam pandangan Sadra, takwil tidak bertentangan dengan lahir ayat, namun melengkapi dan penyempurnakan makna lahir tersebut. Takwil dibutuhkan karena teks-teks syariah (al-

1 Muhammad Nur, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta.
Email: muh.nur.jabir@gmail.com.

Qur'an dan hadis) memiliki tingkatan-tingkatan. Dalam proses takwil, ada dua metode penting yang mungkin digunakan, yaitu metode sufistik dan metode teknik pemaknaan lahir-batin.

Kata-kata kunci: Takwil, tafsir, lahir, batin, teks-teks syariah (al-Qur'an dan hadis), tingkatan-tingkatan, ruh makna.

Pendahuluan

Salah satu persoalan penting dalam agama adalah memahami atau memaknai agama. Agama dapat dipandang sebagai sebuah realitas pada dirinya, namun ia pun memiliki realitas yang lain, yaitu sebagai sebuah pemahaman, penafsiran atau pemikiran terhadap agama sebagai sebuah realitas di atas. Yang pertama, termanifestasi dalam bentuk teks-teks syariah (al-Qur'an dan hadis), sedangkan yang kedua termanifestasi melalui hasil-hasil ijtihad para pemikir agama. Agama dalam pemaknaan yang kedua, yaitu penafsiran akan realitas sebagaimana adanya, membutuhkan metodologi, kaidah-kaidah, dan aturan-aturan tertentu. Pendekatan dalam memahami teks-teks tersebut akhirnya membuahkan hasil disiplin pengetahuan lainnya, seperti ilmu ushul, epistemologi agama, tafsir, takwil, hermentika, dan lain-lainnya. Karena itu persoalan ini menjadi fokus perhatian oleh para pemikir agama sejak dahulu hingga saat ini. Tulisan ini akan membahas takwil sebagai sebuah usaha dalam memahami makna batin teks-teks syariah dalam pandangan Mulla Sadra.

Bagaimana hubungan antara takwil dengan hermeneutik? Apakah kita bisa menyamakan antara takwil dengan hermeneutik? Adakah kesamaan antara keduanya? Apakah keduanya tidak terkait dan tidak memiliki aspek kesamaan sama sekali? Tulisan ini tidak untuk membandingkan keduanya karena membandingkan diantara keduanya membutuhkan pembahasan secara terpisah, bahkan bisa menjadi tema pembahasan tersendiri. Namun cukuplah ditegaskan, bahwa tulisan ini berangkat dari asumsi bahwa hermeneutika dan takwil memiliki aspek kesamaan, di samping perbedaan. Hermeneutik dalam pengertian yang luas adalah teori mengenai pemahaman, dan lebih khusus yaitu pemahaman terhadap teks. Salah satu isu yang mengemuka dalam kajian ini adalah mengenai mungkin tidaknya kita memahami makna sejati di balik teks yang dimaksudkan pembicara atau penyampai pesan. Di sini, tulisan ini berpijak pada asumsi kemungkinan hermeneutis untuk mengetahui maksud penulis, dan karenanya berpandangan

bahwa tugas seorang penafsir adalah untuk mencari maksud penulis tersebut. Sampai di sini, kita beralih pada persoalan takwil yang juga dilakukan untuk mencapai makna tersembunyi (batin) yang dimaksudkan pembicara dari sebuah teks. Oleh karena itu, baik takwil maupun hermeneutika dalam posisi ini, yang berpijak pada asas kemungkinan memperoleh pengetahuan objektif yang dimaksudkan pembicara, akan bertemu, yaitu sebagai sebuah metodologi untuk memahami maksud pembicara.

Beralih ke diskursus hermeneutika dan ta'wil menuju ta'wil dan tafsir dalam pandangan Sadra, terdapat beberapa pertanyaan yang mungkin diajukan. Misalnya, apa perbedaan antara takwil dan tafsir? Dan apa sebenarnya yang dimaksud dengan takwil? Apakah takwil dalam pandangan Sadra berarti mengambil makna teks yang berlawanan dengan makna lahiriyah dari teks tersebut atau sebaliknya? Lalu apa yang menjadi fondasi takwil? Proses apa yang berlangsung ketika penakwilan dilakukan?

Untuk membahas pertanyaan-pertanyaan di atas, tulisan ini dibagi tiga bagian. Pertama, menjelaskan mengenai definisi takwil dalam pandangan Sadra dan sekaligus menjelaskan perbedaannya dengan tafsir. Kedua, menjelaskan fondasi takwil, yaitu memaparkan mengenai mengapa kita butuh pada takwil. Apa bangunan epistemologinya sehingga kita membutuhkan takwil. Ketiga, memaparkan secara umum bagaimana proses yang dilakukan dalam takwil sehingga kita dapat meraih makna batin pada tingkatan tertentu.

Makna Takwil

Sebelum memasuki kajian atas definisi takwil, penting dicatat bahwa fuqaha, teolog, dan filsuf, memiliki perspektifnya sendiri dalam mendefinisikan tentang takwil. Tulisan ini tidak bertendensi menjelaskan definisi tersebut dari beragam perspektif tersebut, melainkan hanya berupaya mengemukakannya dari perspektif Sadra.

Akar kata takwil sebenarnya ada dalam al-Qur'an, dan karena itu istilah tersebut telah digunakan oleh pemikir agama jauh sebelumnya. Dalam Q.S. Yusuf:100, misalnya, dikatakan: "*Dan Yusuf berkata: 'Wahai ayahanda, inilah takwil dari mimpiku yang dahulu'*"; juga dalam Q.S. Ali 'Imran:7, "*tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalami ilmunya.*" Adapun kamus bahasa arab, takwil bermakna 'kembali kepada asal'.²

2 Qadhi 'Abdunnabi Ahmad Negari, *Jāmi' al-'Ulum fi Isthilāhāt al-Funūn al-Mulaqqab bi Dastūr al-'Ulama* (Beirut, 1975), vol.I, h. 264.

Mulla Sadra dalam kitabnya *Mafātihul Ghayb* menyatakan bahwa takwil bukanlah menyalahi makna eksplisit (lahiriyah), namun justru memperdalam dan menyempurnakannya. Ia berkata:

“apa yang diraih atau akan diraih oleh orang-orang yang *rāsikh* (mendalam) ilmunya dan urafa *muhāqqiq* seputar rahasia-rahasia al-Qur’an sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir [makna] lahiriyahnya. Ia bahkan merupakan penyempurna dan pelengkap baginya [makna lahiriyah]. Takwil pada hakikatnya beranjak dari [makna] lahiriyah sehingga sampai menuju inti kedalamannya, melewati permukaan menuju batin dan rahasianya”³.

Mulla Sadra juga mengatakan, “Karena itu dikatakan bahwa seluruh hakekat takwil sebanding dengan tafsir dan ruang lingkup mufassirin berpusat pada lapisan luar [lahiriyah]”⁴.

Paparan di atas menunjukkan bahwa bagi Sadra makna hermeneutis dalam takwil tidaklah mesti dipertentangkan dengan makna lahiriyah yang merupakan ruang lingkup tafsir. Hal ini karena takwil merupakan usaha untuk menggapai kedalaman serta inti pemahaman yang berada pada dimensi yang lebih dalam atau batin yang berjalan dimulai dari makna lahiriyah, namun terus bergerak sampai pada tingkatan makna tersembunyi atau aspek batin dari makna lahiriyah tersebut. Dengan demikian Sadra tidak sepakat dengan pemaknaan yang secara umum diterima terhadap istilah takwil sebagai pemaknaan yang berbeda atau menyalahi makna lahiriyahnya. Alih-alih bertentangan dengan tafsir, bagi Sadra takwil justru merupakan penyempurna dan pelengkap akan makna ditemukan dalam tafsir.

Kutipan berikutnya dari Sadra, lebih memperlihatkan fondasi yang lebih bersifat ontologis, spesifiknya, kosmologis, di balik keyakinan mengenai adanya kontinuitas antara makna lahir dan makna batin yang diyakini Sadra. Ia melanjutkan:

“tak ada satu pun yang ada di langit dan di bumi kecuali merupakan manifestasi dari manifestasi-manifestasi-Nya dan sebuah wajah dari wajah-wajah-Nya, dan alam-alam berdasarkan pada tingkatannya masing-masing saling memiliki kesesuaian dan menjadi cerminan bagi yang lain. Oleh karena itu, alam yang terendah adalah perumpamaan

3 Shadr al-Muta’allihin, *Mafātih al-Ghayb* (Tehran: Muassasah Tahqiqāt-e Farhangg-e, 1363 HS), h. 82.

4 Shadr al-Muta’allihin, *Mafātih al-Ghayb*, h. 96.

bagi alam di atasnya, dan setiap alam ‘atas’ merupakan hakekat bagi alam di bawah, sehingga berakhir pada hakekat dari semua hakekat dan inti dari seluruh keberadaan. Dengan demikian segala hal pada alam material merupakan beragam perumpamaan dan cetakan dari apa yang ada di alam ruhani (*arwāh*) seperti badan manusia terhadap ruhnya. Para ahli *bashirah* (yang memiliki visi spiritual) mengetahui dengan jelas bahwa esensi badan berada pada ruhnya.”⁵

Dengan demikian, Sadra meyakini makna batin tidaklah terpisah atau terputus dari makna lahiriyahnya. Kedua sisi tersebut, lahir dan batin, bukanlah suatu hal yang bertentangan namun berelasi secara vertikal. Apa yang nampak secara lahir sebenarnya bersandar pada batin dan begitu pula yang batin memanifestasikan dirinya pada yang lahir. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa lahir adalah batin itu sendiri yang mengalami proses *tanazzul* (menurun).

Dengan kembali pada pandangan sadra bahwa takwil adalah penyempurna dan pelengkap akan makna tafsir lahiriyah serta relasi antara lahir dan batin adalah relasi vertikal, maka berdasarkan hal ini, aspek lahir dengan batin al-Qur’an pun pastilah berelasi secara vertikal. Dengan kata lain, yang batin adalah ruh dari yang lahir dan yang lahir adalah jelmaan dari yang batin sebagaimana yang lahir adalah badan dari yang batin. Sebagaimana ruh ditiupkan pada badan, demikian pula dalam konteks al-Quran, ruh makna yang bertindak sebagai batin ditiupkan pada aspek lahir teks yang bertindak sebagai badan. Oleh karenanya yang batin menjadi tempat sandaran bagi teks lahiriyah. Dengan demikian seseorang yang mampu sampai pada inti teks-teks syariah akan menyaksikan adanya keharmonisan dan saling keterikatan dalam tingkatan lahiriyah dan batiniah.

Hal penting yang perlu kembali ditekankan disini bahwa takwil, bagi Sadra, bukan hanya tidak bertentangan dengan teks lahiriyah, bahkan aspek lahir teks adalah jalan untuk sampai pada makna batin. Dalam kata lain, kita bisa sampai pada makna batin tanpa harus mengurangi makna yang ada pada teks lahiriyah. Hal ini sesuai dengan makna takwil yang diyakini oleh urafa (kaum arif atau para sufi) yang juga meyakini bahwa takwil adalah usaha dalam menggapai memaknai batin al-Qur’an tanpa mengganggu makna teks lahiriyahnya. Dalam *al-Asfar al-Arba’ah* Mulla Sadra mengatakan:

“Kitab-kitab urafa seperti Syekh Akbar Ibn Arabi dan muridnya Syekh Shadrudin Qunawi dipenuhi dengan *tahqiq* [hasil penyaksian] akan

5 Shadr al-Muta’allihin, *Mafātih al-Ghayb*, h. 88.

ketiadaan entitas-entitas mungkin, dan dasar keyakinan-keyakinan serta metodologi mereka berdasarkan pada musyahadah dan penyaksian. Urafa mengatakan, ketika akidah-akidah mereka dikorespondenkan dengan al-Qur'an dan hadis [karena al-Qur'an dan hadis adalah takaran pengukur benar atau tidaknya penyaksian] kami sama sekali tidak menakwil [yang bertentangan dengan lahiriyah] atas makna tekstual-tekstual al-Qur'an dan hadis. Karena itu kami mengetahui bahwa akidah-akidah yang kami pahami adalah benar dan tak ada keraguan dan ambigu sama sekali, dan kapan saja penakwilan-penakwilan al-Qur'an dan hadis oleh kaum teolog dan para *muhadditsin* yang sangat literal bertentangan dengan penyaksian-penyaksian kami yang terus menerus terjadi, maka [dalam hal ini kami justru] menyesuaikannya dengan ayat-ayat dan hadis-hadis pada konteks-konteks lahiriyahnya dan makna lahirnya yang pertama, sebagaimana yang dilakukan para ahli hadis dan ulama ushul fiqih [yaitu mengambil teks lahiriyahnya] bukan sebagaimana yang akan meniscayakan *tajsim* [menganggap memiliki tubuh] Tuhan dan juga sifat-sifat Ilahiyah-Nya”⁶.

Baik Sadra maupun urafa sama-sama menegaskan takwil bukan dalam pengertian menghindari atau bertentangan dengan makna teks lahiriyah. Urafa yang mendapatkan pengetahuan melalui penyaksian, dalam proses mereka menyesuaikan penyaksian tersebut dengan teks-teks suci, menjaga makna-makna teks lahiriyahnya. Dalam hal ini, Sadra juga meyakini bahwa proses penakwilan yang juga dapat dilakukan dengan pemahaman-pemahaman, tetap harus menjaga makna teks lahiriyahnya atau, dalam istilah Sadra, makna pertamanya.

Dengan cara ini pulalah Sadra mencoba mengemukakan hal penting lainnya, bahwa meskipun dalam proses takwil makna lahiriyahnya tetap dipertahankan, namun upaya ini tidak akan mengakibatkan pembatasan visi akan Tuhan dan sifat-sifat Ilahiahnya dengan memahami-Nya secara terbatas memiliki bentuk lahir, dan apalagi menganggapnya seperti materi. Dalam paparan berikutnya akan dijelaskan sepintas bagaimana bentuk proses penakwilan yang dilakukan untuk sampai pada makna batinnya.

Menurut Sadra dalam kitab *Mafatih al-ghayb*, terdapat empat golongan yang memiliki ciri khas tersendiri dalam metode penafsirannya. Berikut pernyataan Sadra mengenai keempat golongan tersebut:

6 Shadr al-Muta'allihin, *al-Asfar al-Arba'ah* (Beirut: Dār Ahya' al-Turāts, 1981), vol.II, h. 342.

“Pertama, sebagian seperti mu’tazilah di mana dalam melakukan penakwilan pada umumnya mereka tidak menggunakan makna lahiriyahnya. [Kedua] sebagian lainnya seperti *hanābilah* yang sangat jumud dalam makna lahiriyahnya, [Ketiga] sebagian lain seperti golongan asy’ari dan filsuf di mana dalam persoalan takwil dan dalam pertentangan takwil dengan makna lahiriyah mereka mencoba mengambil jalan tengah. Golongan ini pada sebagian tempat tidak sesuai dengan makna lahiriyah, misalnya dalam persoalan tauhid hingga persoalan *maqām qudsi rububiyah* mereka tetap mensucikannya”⁷.

Selanjutnya dalam menjelaskan metode keempat, Sadra mengatakan:

“...[keempat] mereka adalah ahli makrifat dan mereka itu mendalam (*rāsikh*) ilmunya dan telah mendapatkan cahaya suci dan ruh Ilahi sehingga mereka sampai pada kedalaman rahasia-rahasia syariah. Bahkan *tanzīh* (visi pensucian atau transendensi Tuhan, bahwa Tuhan tidaklah identik dengan alam-ed.) yang mereka pahami berbeda dengan *tanzīh* yang dipahami Asy’ari dan sebagian filsuf. Mereka [ahli makrifat] meyakini *tanzīh* pada saat yang sama adalah *tasybīh* (visi imanensi Tuhan, bahwa Tuhan memiliki kemiripan dengan alam-ed), dan mereka menyatukan antara *tasybīh* dengan *tanzīh*”⁸.

Dari keempat metode tersebut, Sadra menempatkan metode yang terakhirlah (keempat) yang dapat menjangkau rahasia-rahasia syariah. Karena itu takwil bukan sesuatu yang bertentangan dengan tafsir karena tafsir berada pada wilayah lahiriyah di mana takwil tidak berada dalam posisi berhadap-hadapan atau bertentangan dengan makna lahiriyahnya. Namun takwil berada pada wilayah ‘setelah tafsir’ yaitu untuk menyingkap makna yang ada dibalik makna lahiriyahnya. Baik takwil maupun tafsir sama-sama berusaha untuk menyingkap maksud dari pembicara, bedanya maksud pembicara yang ditangkap tafsir ada pada tataran lahiriyah sedangkan takwil bermaksud untuk menyingkap kedalaman maknanya. Pada konteks ini dapat dikatakan bahwa takwil adalah bagian dari tafsir yang berusaha untuk sampai pada makna batin. Pandangan ini sangat relevan karena kita meyakini bahwa al-Qur’an dan syariah memiliki tingkatan-tingkatan atau memiliki derajat tingkatan batin, sebagaimana sabda Rasulullah yang akan dijelaskan selanjutnya.

7 Lihat, Shadr al-Muta’allihin, *Mafātīh al-Ghayb*, h.73-76.

8 Shadr al-Muta’allihin, *Mafātīh al-Ghayb*, h. 76.

Fondasi Takwil

Jika sebelumnya Sadra memandang takwil adalah sebuah usaha untuk sampai pada makna batin atau rahasia-rahasia al-Qur'an dan syariah, lalu apa yang mendasari atau menjadi fondasi takwil? Maksudnya yaitu apa yang menjadi dasar para ahli makrifat untuk berusaha mencari dan memahami kedalaman makna. Jika dasar atau fondasi tersebut tidak ada, maka takwil tidaklah berdasar atau memiliki sistem yang benar. Dalam kata lain, pada pembahasan fondasi takwil ini berusaha untuk menjawab persoalan mengapa ahli makrifat membutuhkan takwil? apakah tidak cukup dengan tafsir saja?

Untuk menjelaskan hal tersebut, terdapat dua hal yang menjadi fondasi atau mendasari sistem takwil: pertama; bahwa realitas al-Qur'an adalah batin dalam batin; dan kedua, terjaganya ketunggalan makna pada setiap tingkatan.

Pertama: Realitas al-Qur'an adalah Batin dalam Batin

Salah satu dasar pijakan bagi kemungkinan takwil adalah bahwa al-Qur'an memiliki level batin yang bertingkat-tingkat, dapat dikatakan al-Qur'an memiliki tingkatan batin dalam batin karena adanya beberapa level tingkatan batin dalam al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan salah satu hadis Rasulullah saw., "Sesungguhnya al-Qur'an memiliki sisi lahirnya dan sisi batin, dan sisi dalam batinnya juga terdapat sisi batin sampai tujuh tingkat"⁹.

Allamah Thabataba'i, setelah menukil sebuah hadis dari Rasulullah: "sesungguhnya para Nabi berbicara dengan manusia berdasarkan pada kadar akal dan pemahamannya," menjelaskan demikian:

"Hadis ini berbicara seputar kualitas, bukan kuantitas. Dengan kata lain, hakekat-hakekat pengetahuan para Nabi yang tinggi diturunkan sesuai dengan kadar pemahaman manusia sehingga semua manusia dapat memahaminya. Karakteristik-karakteristik lahiriyah hadis yang telah diturunkan ini mampu menjadi pengantar untuk sampai pada kedalaman-kedalaman makna"¹⁰.

9 Ibn Abi Jumah Ihsāi, *Awāli Allālī*. (Qom: intisyarāt sayyid al-syuhada, 1405 H) Vol. 4, h. 107

10 Muhammad Husein Thabataba'i, *Risālat al-Wilāyah* (Qom: Nasyr Bakhshyāyesy, 1382 HS), h.152.

Selain hadis tersebut, al-Qur'an juga menegaskan akan adanya tingkatan tersebut. Allah berfirman, "*Demi kitab (al-Qur'an) yang menerangkan. Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya(nya). Dan sesungguhnya al-Qur'an itu dalam induk al-Kitab (umm al-Kitab di Lauh al-Mahfuzh) di sisi Kami adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan mengandung hikmah yang teramat banyak.*" (Q.S. al-Zukhruf: 2-4). Jika ayat ini kita renungkan, kita akan memahami bahwa hakekat al-Qur'an ada di sisi Tuhan, yaitu pada *Umm al-Kitāb*, dan karenanya tidak dapat bisa dijamah oleh setiap orang. Al-Qur'an yang dapat diraih oleh semua manusia adalah al-Qur'an yang *tanazzul* (turun), al-Qur'an yang kita saksikan saat ini dalam bentuk bahasa arab. Al-Quran yang kita saksikan dalam bahasa Arab merupakan al-Qur'an yang muncul dari *Umm al-Kitāb*. Karena itu tidak ada perbedaan antara al-Qur'an yang kita terima dalam bentuk bahasa arab dengan al-Qur'an yang ada di *Lauh al-Mahfuzh*. Kata *umm al-Kitāb* mewakili akan puncak makna batin, inti, dan akar al-Qur'an. Jadi al-Qur'an yang *tanazzul* yang kita saksikan dalam bentuk bahasa arab muncul berakar dari batinnya.

Dalam ayat lain Allah berfirman, "*Tidak dapat menyentuhnya (memahaminya) kecuali hamba-hamba yang disucikan. Diturunkan dari Tuhan semesta alam*" (Q.S. al-Wāqī'ah:79-80). Dalam ayat ini kita memahami bahwa terdapat al-Qur'an yang tidak dapat dipahami oleh semua orang kecuali orang-orang tertentu, dan al-Qur'an tersebut pastinya bukan al-Qur'an yang ada pada kita saat ini dalam bentuk bahasa arab, karena al-Qur'an lahiriyah yang ada di sisi kita saat ini dapat dipahami oleh semua orang. Karena itu ada al-Qur'an di sisi Tuhanlah yang menjadi hakekat dan batin al-Qur'an yang disebut sebagai *Umm al-Kitāb* yang merupakan asal turunnya al-Qur'an lahiriyah yang kita baca selama ini.

Adapun istilah yang al-Qur'an gunakan untuk mengekspresikan peristiwa 'turun' ini adalah *tanzil*. Selain *tanzil*, makna 'turun' dalam bahasa arab pun dapat diekspresikan dalam kata *tajafi*. Namun meskipun keduanya bermakna sama yaitu 'turun' namun keduanya memiliki konotasi yang berbeda. 'Turun' dalam pengertian *tajafi* adalah ibarat air hujan yang turun dari langit. Ketika air hujan turun ke bumi, ia tidak lagi berada di di atas (langit). Hal ini berbeda dari pengertian 'turun' dalam kata kata *tanzil*, yaitu turun pada tingkatan setelahnya tanpa meninggalkan hakekat dirinya di atas. Adapun terkait dengan turunnya al-Quran pada *Lauh al-Mahfuzh* pada ala mini dalam bentuk redaksi berbahasa arab tidak difahami dalam pengertian *tajafi*, bahwa di *Lauh al-Mahfuzh* tidak ada lagi al-Qur'an, melainkan *tajalli*, di mana al-Qur'an tetap ada di *Lauh al-Mahfuzh* namun memanifestasikan

dirinya pada setiap tingkatan realitas setelahnya. Karenanya dapat dikatakan bahwa al-Qur'an juga hadir pada tingkatan alam tersebut, di mana pada tataran alam materilah al-Qur'an termanifestasi dalam bentuk bahasa arab seperti sekarang ini.

Imam Khomeini dalam *ta'liqah* (komentar)nya terhadap Kitab *Fushūsh al-hikām* karya Ibn 'Arabi menjelaskan relasi antara takwil dan *tanzil*. Menurut Imam Khomeini, terdapat tujuh derajat *tanzil*, dan karenanya takwil pun memiliki tujuh tingkatan. Pada *tanzil* hakekat-hakekat berawal dari atas ke bawah dan dari batin menuju lahir, sedangkan takwil berawal dari bawah menuju ke atas dan dari lahir berjalan menuju batin. Pada hakekatnya proses perjalanan takwil merupakan kebalikan dari *tanzil*.¹¹

Dalam pandangan Imam Khomeini, terdapat keharmonisan antara turunnya al-Qur'an yang memiliki tujuh tingkatan dengan takwil yang dilalui oleh manusia sempurna dari bawah ke atas atau dari lahir ke batin yang juga memiliki tujuh tingkatan. Dalam kata lain, baik al-Qur'an maupun manusia sama-sama memiliki tujuh tingkatan. Bahkan realitas alam pun menurutnya memiliki tujuh tingkatan. Dan yang dimaksud dengan tujuh tingkatan batin adalah tujuh tingkat realitas *kulliyah*, diantaranya; 1) maqam *al-ahadiyah al-ghaybiyah*; 2) *hazrat al-wāhidīyah*; 3) maqam *al-masyīyah wa al-faydh al-munbasith* [yaitu *nafs al-rahmān* yang memisahkan antara *al-hadhrat al-wāhidīyah* dan entitas-entitas ciptaan]; 4) alam akal; 5) alam *al-nufūs al-kulliyah* [yaitu *nafs kulliyah* yang terkadang disebut dengan *Lauh al-Mahfūz*]; 6) alam mitsal mutlak [yaitu alam *mitsal munfushil* yang diperhadapkan dengan alam mitsal *muqayyad al-muttashil al-insani*]; 7) alam materi¹².

Berkenaan dengan tingkatan yang ada di dalam jiwa manusia, Jalaluddin Rumi juga menjelaskan bahwa terdapat tujuh tingkatan jiwa dalam diri manusia. Tujuh tingkatan jiwa tersebut secara berurutan dari yang paling bawah hingga yang paling atas sebagai berikut adalah: 1) badan; 2) nafs; 3) kalbu; 4) ruh; 5) *sirr* (rahasia); 6) *khāfi* (tersembunyi); 7) *akhfā* [paling tersembunyi]. Dalam syairnya Rumi sangat memuji Atthar yang telah mampu mengarungi tujuh tingkatan jiwa yang ada di dalam dirinya. Rumi mengatakan;

*Tujuh kota cinta telah dilalui oleh Atthar
Kita masih saja terjebak dalam kota kecil ini.*¹³

11 Lihat Imam Khomeini, *Tā'liqah 'alā Syarh Fushūsh* (Qom; Muasseseh Pasdār-e Islāmī), h. 50

12 Imam Khomeini, *Tā'liqah 'alā Syarh Fushūsh*, h. 214-215.

13 Lihat Hasan Hasan Zadeh Amuli, *Mumiddul Himam dar Syarh-e Fushush al-Hikām*. (Tehran: Vezārat-e Farhang-e va Irsyād-e Islāmī, 1378 HS) h. 55

Karenanya, al-Qur'an, manusia, serta alam merupakan satu kesatuan yang harmonis dan saling terhubung. Ketiganya tidak terpisah, bahkan terjadi dialektika antara ketiganya. Mulla Sadra secara general meyakini bahwa realitas eksistensi memiliki gradasi. Gradasi ini terjadi pada seluruh realitas eksistensi, termasuk al-Qur'an yang memiliki dimensi batin yang bertingkat. Dalam gradasi mesti terdapat ketunggalan sekaligus perbedaan. Baik ketunggalan maupun perbedaan keduanya mesti terjaga dalam gradasi. Jika kita kaitkan dengan persoalan takwil, maka makna lahiriyah mesti terjaga di mana makna lahiriyah tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan makna batinnya, namun pada saat yang sama makna batin lebih sempurna dari makna lahiriyahnya. Dengan demikian dalam takwil terdapat ketunggalan makna yang mesti terjaga, sebagaimana juga perbedaan makna pada setiap tingkatannya pun mesti terjaga.

Kedua: Terjaganya Ketunggalan Makna pada Setiap Tingkatan

Fondasi kedua dalam membangun takwil ini sangat terkait dengan fondasi sebelumnya. Sebelumnya dijelaskan bahwa hakekat al-Qur'an adalah batin dalam batin dan al-Qur'an yang ada di "bawah" merupakan *tanazzul* dari hakekat al-Qur'an *Umm al-Kitāb* yang ada di *Lauh al-Mahfūz*. Segala hakekat yang ada pada sisi lahir, dan setiap tingkat "bawah," merupakan perumpamaan dan hakekat yang *tanazzul* dari alam yang lebih tinggi sedemikian rupa sehingga terdapat kesamaan makna yang terjaga pada setiap derajat tingkatan. Maksudnya, makna yang digunakan pada tingkatan eksistensi materi dapat juga digunakan pada tingkatan yang ada pada tingkatan eksistensi yang ada di atasnya, meskipun ketika diaplikasikan makna materinya pada tingkatan yang lebih di atas tidaklah melibatkan karakteristik materinya, karena karakteristik materi tersebut hanya ada pada batasan materinya dan tidak ditemukan pada tingkatan di atasnya. Terkait dengan hal di atas Sadra mengatakan:

"...yang menjadi dasar metode atau kaidah bagi orang-orang yang mendalam (*rāsikhīn*) ilmunya, menjaga kata-kata leterlek (*al-fāz*) atas makna-makna aslinya tanpa melakukan perubahan (*tasharruf*). Metode semacam ini dapat dilakukan dengan meneliti makna-makna tersebut, menghindari penambahan-penambahan, serta tidak lalai akan ruh makna [makna tunggal yang hadir dalam setiap tingkatan]. Kelalaian ini dapat terjadi karena adanya kecenderungan hukum-hukum sebagian karakteristik-karakteristik kata pada jiwa dan kebiasaan diri dalam

membatasi makna pada bentuk tertentu di mana jiwa yang berada di dunia ini mematerikan bentuk tersebut. Sebagai contoh kata *mīzān* (timbangan) digunakan secara mutlak bagi segala hal yang digunakan untuk menimbang, dan kata ini diterapkan bagi hal-hal yang menjadi timbangan tersebut. Dengan demikian makna *mīzān* bersifat mutlak, melingkupi timbangan material, imajinatif, dan akal. Makna umum inilah, tanpa menyertakan pertimbangan syarat, bentuk dan karakteristik tertentu, [yang disebut] ruh makna timbangan. Kesimpulannya, apa saja yang dengannya sesuatu tersebut ditimbang melalui masing-masing karakteristiknya – baik itu indrawi atau pun akal – maka pada sesuatu tersebut telah terkandung makna timbangan”¹⁴.

Menilik kutipan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Sadra terdapat satu ruh makna tunggal yang dapat diaplikasikan pada setiap tingkatan eksistensi. Kata timbangan dapat digunakan pada segala macam timbangan yang bermakna sebagai tolak ukur. “Tolak ukur dalam mengukur sesuatu” inilah yang disebut timbangan. Adapun hal yang membedakan setiap jenis timbangan terdapat pada karakteristik yang melekat di setiap jenis timbangan (tolak ukur). Misalnya, timbangan sebuah pemikiran adalah logika, timbangan perkataan adalah struktur bahasa, atau timbangan mengukur berat benda misalnya adalah seperti kilogram, dan lain-lain. Contoh tersebut memperlihatkan adanya adanya ruh makna tunggal yang hadir di setiap jenis timbangan tersebut. Ruh makna tersebut tidak dapat dibatasi oleh suatu bentuk timbangan tertentu. Selama terdapat sesuatu yang dijadikan tolak ukur maka ia dapat menyandang predikat “timbangan”. Demikian pula dari contoh di atas, Sadra meyakini bahwa dalam al-Qur’an memiliki ruh makna yang menjaga adanya makna yang tunggal yang dapat berlaku pada setiap tingkatan. Melalui ruh makna inilah makna lahir dapat diaplikasikan pada makna batin tanpa memerlukan modifikasi makna.

Dalam kesempatan lain Sadra menjelaskan,

“Adapun seorang arif paripurna telah memindahkan maksudnya [dari permukaan] dari lahir dan bentuknya kepada ruh makna dan telah berjalan dari dunia lafazh dan perkataan hingga sampai pada akhirnya, dan ia tidak akan terbatas pada lahir dan permulaannya. Namun [jika ada] seseorang yang terikat pada bentuk dan materi, hal itu disebabkan kejumudan tabiatnya, kepicikan pikirannya, kecenderungan hatinya

14 Shadr al-Muta’allihin, *Mafātih al-Ghayb* (Tehran: Muassasah Tahqiqāt-e Farhang-e, 1363 HS) h. 92

hanya pada tahap awal aspek kemanusiaannya, dan ia bertahan merasa puas pada posisi akalinya yang berada di bumi hewaniyah dan mencukupkan dirinya pada pemahaman tahap pertama, dirinya tenang pada batasan pertama pemahaman akalinya, dan ia tidak lagi melanjutkan perjalanannya dari pikirannya, ruang jasmaninya serta tempat tumbuh jasmaninya (dunia)¹⁵

Sadra menjelaskan bahwa keberadaan tingkatan-tingkatan pemahaman dalam al-Qur'an ini difahami, seharusnya kita tidak berhenti pada makna lahiriyahnya, namun melanjutkannya pada pemahaman akan tingkat-tingkat makna selanjutnya. Bahkan boleh jadi, berhenti pada aspek lahiriah semata akan menjebak kita pada keambiguan dan kontradiksi. Hal ini dapat kita saksikan, misalnya pada para penafsir yang berfikiran jumud dan membatasi diri pada makna lahiriah semata, mereka terjebak pada pemahaman yang bercorak materialistik, di mana bahkan Tuhan dan sifat-sifat-Nya sekali pun dipahami dalam batasan materialistik. Mereka tidak melanjutkan gerak pemaknaan dari lahir menuju batin demi menyempurnakan pemahamannya.

Metode dalam Penakwilan

Setelah kita memahami fondasi takwil dalam pemikiran Sadra, kita beralih kepada metode, yang dibatasi pada paparan sepintas mengenai metode penakwilan yang mungkin dilakukan, dan khususnya proses yang dilakukan dalam takwil sehingga seseorang bisa sampai pada makna batinnya. Pada umumnya proses dalam takwil dilakukan dalam dua bentuk: pertama, melalui metode sufistik; kedua, melalui metode teknik pemahaman. Metode sufistik terkait dengan *dzawq* (intuisi) dan *kasyf* (visi spiritual). Kemudian metode teknik pemahaman adalah metode analisa yang dilakukan melalui petunjuk-petunjuk yang dalam redaksi (*matan*) sehingga seseorang dapat berjalan dari lahir menuju batin.

Pertama: Metode Sufistik

Metode sufistik dilakukan para arif dengan senantiasa mensucikan diri dan menjaga tingkah laku, pikiran, dan kalbunya agar senantiasa berada dalam koridor Ilahi. Seluruh perhatian mereka ditujukan pada Tuhan dan seluruh

15 Shadr al-Muta'allihin, *Mafatih al-Ghayb*, h. 92-93

eksistensi dirinya diserahkan kepada Tuhan. Upaya ini akan menghasilkan ilham dan penyaksian-penyaksian mengenai teks-teks syariah dan hal ini membawanya untuk mengetahui rahasia-rahasia kedalaman teks.

Ibnu 'Arabi dalam *Futūhāt al-Makkiyyah* menjelaskan bahwa makna-makna al-Qur'an tidak mungkin diperoleh kecuali melalui proses belajar (*al-ta'allum*) dan dalam belajar tentu butuh pengajar, namun kita tidak dapat membatasi makna maksud pengajar hanya pada manusia. Demikian, karena mungkin saja Tuhan mengajarkan secara langsung kepada manusia sebagaimana firman-Nya, "*Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. [Dia] yang mengajar (manusia) dengan perantara kalam. Dia telah mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya*" (Q.S. al-'Alaq ayat 3-5). Pada uraian selanjutnya Ibn 'Arabi mengatakan bahwa jika manusia senantiasa mensucikan dirinya dan berjalan dalam ketakwaan maka Tuhan akan memberikannya ilham ketakwaan sehingga ia dapat membedakan mana jalan kefasikan (*fujūr*) dan mana jalan ketakwaan. Membedakan antara yang satu dengan yang lain tentu dilakukan berdasarkan pengetahuan dan pengetahuan yang dimaksud di sini adalah berupa ilham yang Tuhan berikan karena kesucian dirinya, sebagaimana firman Allah: "*Demi jiwa manusia dan Dzat yang telah menyempurnakannya. lalu Dia Allah mengilhamkan kepadanya (jalan) fasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntunglah orang yang telah mensucikannya. Dan sungguh merugilah orang yang mengotorinya*" (al-Syams:7-10).¹⁶

Melalui suluk yang mereka jalani melalui pensucian kalbu para sufi mengarungi beragam tingkatan eksistensi dan menyaksikan berbagai fenomena di setiap tingkat dan kedalamannya. Dalam kondisi seperti ini, batin-batin al-Qur'an menjelaskan kondisi realitas eksistensi dirinya sehingga ia dapat memahami rahasia-rahasia batin al-Qur'an. Karena itu Allah berfirman: "*Sesungguhnya (Kitab) itu adalah al-Qur'an yang sangat mulia. Yang ada dalam Kitab yang terpelihara (Lauh al-Mahfūz). Tidak dapat menyentuhnya (memahaminya) kecuali hamba-hamba yang disucikan*" (Q.S. al-Wāqī'ah:77-79). Dalam ayat ini *muthahharūn* (hamba-hamba yang disucikan) dijelaskan secara mutlak, yaitu berlaku untuk siapa saja, tidak bersifat khusus kepada para Anbiya, Rasul, dan para imam yang maksum. Syaratnya, ia mesti suci dan disucikan.

Takwil dengan metode sufistik seperti ini tidak berlaku bagi semua orang. Metode ini hanya berlaku bagi orang-orang tertentu saja, yang benar-benar berjalan dengan suluk *riyādhah*-nya dalam mengarungi tingkatan-tingkatan

16 Muhyiddin Ibn Arabi, *Futūhāt al-Makkiyyah*, 4 vol. (Beirut: Dār Shadr) h. 279-278.

eksistensi. Kesucian batin jiwa mereka, mampu membuka tirai-tirai cahaya eksistensi. Namun meskipun metode ini tidak berlaku bagi umum, metode inilah yang benar-benar disebut dengan takwil. Karena takwil sebagaimana dalam pembahasan sebelumnya adalah mengembalikan kepada makna awalnya. Para sufi mengembalikan makna hakikinya bukan melalui pemahaman-pemahaman nalar, namun menyaksikan realitas hakikinya. Dia bergerak dari simbol menuju hakekat realitasnya, sebagaimana Nabi Yusuf a.s., dari mimpi menuju hakekat realitasnya sehingga saat itu ia mengatakan “inilah takwil dari mimpiku yang dahulu.”

Kedua: Metode Teknik Pemahaman Lahir-Batin

Pada dasarnya ada banyak jenis metode teknik pemahaman sebagaimana sering dijumpai dalam kajian metodologi, misalnya hermeneutika, semiotika, dan jenis metode lainnya. Oleh karena itu, Metode teknik pemahaman lahir-batin yang kami maksudkan adalah sebuah metode dalam menjalani proses takwil melalui pemahaman (bukan visi spiritual atau *kasyf*) untuk meraih makna-makna batin yang dimungkinkan melalui makna teks lahiriyahnya. Lebih lanjut akan dijelaskan secara sepintas metode yang digunakan Sadra dalam memahami teks-teks syari'at.

Pada pembahasan sebelumnya, kita telah mengetahui gagasan Sadra mengenai fondasi takwil, di mana Sadra pun mengungkapkan hal penting lainnya, yaitu terkait ruh makna. Ruh makna ini menjelaskan akan adanya makna tunggal yang diaplikasikan secara univokal (*isytirāk lafzī*) pada seluruh tingkatan, sebagaimana kata timbangan yang maknanya dapat diaplikasikan pada seluruh tingkatan eksistensi.

Jika kita menerima konsep ruh makna, ruh makna ini akan meniscayakan bahwa antara tingkatan satu dengan tingkatan lainnya tidaklah bertentangan. Tidak ada pertentangan antara lahir dan batin. Bahkan antara makna lahiriah yang satu dengan makna lahiriah yang lainnya juga tidak bertentangan apalagi kontradiksi. Misalnya dalam al-Qur'an dikatakan: “*Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya*” (Q.S. al-Furqān: 2); kemudian di tempat lain dikatakan: “*Dan kamu tidak mampu untuk berkehendak kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana*” (Q.S. al-Insān:30). Apakah dengan dua ayat ini kita dapat mengatakan bahwa hukum yang berlaku dalam tindakan manusia adalah hukum determinisme di mana yang melakukan segala tindakan secara langsung adalah Allah? Jika demikian, bagaimana dengan firman Allah lainnya: “*Maka barang siapa yang ingin (beriman), hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin*

(*kafir*), *biarlah ia kafir*. (al-Kahfi: 29).” Apakah dengan ayat ini kita dapat mengatakan kesimpulan yang berbeda dari sebelumnya, tidak ada sama sekali campur tangan Tuhan dalam tindakan kita, bahwa seluruh tindakan kita murni muncul dari diri kita sendiri? Apakah ayat-ayat di atas menunjukkan pertentangan satu sama lain? Perhatikan firman lain dalam al-Quran: “*Maka apakah mereka tidak merenungkan al-Qur’an? Kalau kiranya al-Qur’an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya*” (al-Nisa:82). Jika demikian, maka mestinya antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam al-Quran sama sekali tidaklah terdapat pertentangan. Dari beberapa contoh ayat di atas dapat diambil kesimpulan lain yaitu: tindakan manusia tidaklah sepenuhnya deterministik dan tidak pula sepenuhnya bebas, namun di antara keduanya.

Metode seperti ini bersifat universal karena bisa diaplikasikan oleh semua orang. Syaratnya cukup menjaga agar antara ayat yang satu dengan yang lainnya tidak bertentangan dengan memperhatikan seluruh petunjuk (*qarīnah*) yang ada. Akan tetapi tidak semua teks semudah yang kita bayangkan. Beberapa ayat sangat sulit ditentukan referensi eksternalnya pada realitas. Misalnya dalam persoalan *ma’ād* (kebangkitan), banyak ayat maupun hadis yang menunjukkan bahwa kebangkitan di akhirat kelak bersifat fisik atau jasmani. Jika kita hanya memaknai ayatnya secara lahiriyah semata, kita akan menyimpulkan bahwa kebangkitan pada hari akhirat kelak adalah kebangkitan fisik atau jasmani di mana tubuh kita akan dibangkitkan kembali. Jika hal ini terjadi, seluruh karakteristik jasmani kembali berulang di alam akhirat kelak. Misalnya dalam al-Quran dikatakan: “*Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami dan dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata, “Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang yang telah hancur luluh?”. Katakanlah, “Tulang belulang itu akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk*” (Q.S.Yasin:78-79). Jika kita merujuk kepada akal, kita akan mengatakan bahwa karena alam akhirat adalah alam non-materi, karenanya terjadinya kebangkitan di akhirat kelak tentu bukanlah merupakan kebangkitan jasmani, namun kebangkitan ruhani. Di sini kita dihadapkan pada dua opsi, apakah memilih teks syariah dan memaknainya secara lahiriyah sehingga kita meyakini bahwa kebangkitan adalah kebangkitan fisik atau jasmani, atau mengikuti akal kita dengan mengatakan bahwa kebangkitan yang dimaksud bersifat ruhani, sehingga teks syariah tersebut kita takwil dengan cara membuang makna literlek atau makna lahiriyahnya.

Dalam memecahkan persoalan di atas, Sadra memberikan metodologi sebagai solusi dari problema tersebut. Pertama, ia menempatkan posisi

teks-teks syariah –baik al-Qur’an maupun hadis– bukan sekedar realitas bahasa simbolik, namun realitas bahasa yang hakiki yang menunjukkan realitas eksternal sebagaimana adanya. Karena itu bahasa dalam al-Qur’an mesti dimaknai sebagaimana teks lahiriahnya. Jika al-Qur’an mengatakan bahwa yang dibangkitkan kelak adalah jasmani maka, sebagai penganut ajaran Islam, kita mesti mengimaninya sebagaimana teks lahiriahnya.

Persoalan selanjutnya, apakah keimanan kita bertentangan dengan analisa rasional yang cenderung berfikir bahwa materi tidak lagi ada pada tataran alam ukhrawi? Di sini Sadra mengatakan bahwa yang dibangkitkan kelak adalah ruhani sekaligus jasmani, namun jasmani yang dimaksud bukan lagi jasmani dalam karakteristik alam materi, melainkan jasmani dalam karakteristik ukhrawi. Di sini al-Qur’an memberikan inspirasi pemikiran untuk mencari jalan keluarnya. Teks syariah memberikan ilham kepada akal untuk menemukan kerangka-kerangka baru. Misalnya dalam konteks ini Sadra mengatakan bahwa jiwa tidak mungkin terpisah dengan badan, karena itu jiwa senantiasa membutuhkan badan. Dengan demikian kebangkitan juga terjadi secara jasmani namun dalam konteks ukhrawi namun tidak disertai karakteristik materialnya. Kesimpulan ini didasarkan pada kaidah filsafat bahwa jiwa tidak mungkin ada tanpa badan, dan karenanya ketika kita dibangkitkan di akhirat, kebangkitan yang terjadi pun adalah kebangkitan dengan badan atau jasmani, hanya saja tubuh ini bukan lagi tubuh material melainkan tubuh spiritual. Dengan demikian, terdapat tubuh materi pada alam material dan juga tubuh ukhrawi di alam akhirat.

Penutup

Sebagaimana dalam persoalan kebangkitan sebelumnya, kita dapat menyaksikan metode yang digunakan Sadra dalam memecahkan persoalan teks-teks syariah. Dalam pandangan Sadra, terdapat tiga realitas eksistensi yang saling terkait satu sama lain. Ketiga realitas tersebut adalah wahyu (al-Qur’an dan hadis), kalbu, dan akal. Sadra meyakini bahwa ketiganya saling berdealektika, dalam arti terdapat hubungan dialogis di antara ketiganya, sehingga ketiganya bukanlah entitas-entitas yang saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam memberikan pemaknaan sebagaimana yang bisa kita saksikan dalam persoalan *ma’ād* (kebangkitan setelah mati).

Kesimpulannya bahwa ketiga realitas tersebut satu sama lain adalah petunjuk. Petunjuk yang di maksud di sini adalah *qarīnah-qarīnah* untuk sampai pada maksud dari pembicara. Bisa dikatakan petunjuk itulah yang

dapat menjadi gerbang dalam penakwilan untuk meraih makna-makna batin. Hubungan dialogis ketiga realitas tersebut dapat terwujud dengan menjaga ruh maknanya. Ruh makna inilah yang menyatukan antara makna lahir dan makna batin sehingga keduanya tidaklah saling bertentangan, melainkan merupakan bentuk atau tingkat aplikasi berbeda dari ruh makna tunggal yang sama.

DAFTAR RUJUKAN

- Amuli, Hasan Hasan Zadeh. *Mumiddul Himam dar Syarh-e Fushus al-Hikam*. Tehran: Vezārat-e Farhang-e va Irsyād-e Islāmī, 1378 HS.
- Ibnu ‘Arabi, Muhyiddin. *Al Futūhāt al-MaKkiyyah*, 4 vol.. Beirut: Dār Shadr, t.t.
- Ihsāi, Ibn Abi Jumhur. *Awāli Allālī*. Qom: intisyarāt sayyid al-syuhada, 1405 H. Khomeini, Ruhullah. *Tāliqah ‘alā Syarh Fushūsh*. Qom; Muasseseh Pasdār-e Islāmī,t.t
- Muta’alihin, Shadr al-. *Al-Asfār al-‘Arba’ah*. Beirut: Dār Ahya’ al-Turāts,1981.
- *Mafātih al-Ghayb*. Tehran: Muassaseh Tahqiqāt-e Farhangg, 1363 HS.
- Negari, Qadhi ‘Abdunnabi Ahmad. *Jāmi’ al-‘Ulūm fī Ishthilāhāt al-Funūn al-Mulaqqab bi Dastūr al-‘Ulamā*. Beirut: t.p., 1975.
- Thabataba’i, Muhammad Husein. *Risālat al- Wilāyah*. Qom: Nasyr Bakhshyāyesy, 1382 HS.