



Literal Meaning of *Nūr* (the Light) Verse: Examining Unity of Being in the Translation of the Qur'an

Ammar Fauzi*
STAI Sadra
Jakarta, Indonesia
ammarfauzi@sadra.ac.id

Abdullah Abdul Kadir
STAI Sadra
Jakarta, Indonesia
abdullahbeik@sadra.ac.id

Robby Habiba Abror
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta, Indonesia
robby.abror@uin-suka.ac.id

Cipta Bakti Gama
STAI Sadra
Jakarta, Indonesia
ciptabaktigama@sadra.ac.id

Abstract

Purpose

*Starting from the consensus of the principal Sufi scholars and non-Sufi scholars in affirming Tawhid as a religious principle and the Qur'an as the main reference, this paper focused on the doctrine of Sufism through *Nūr* (the Light) Verse. The study aimed to enhanced their agreement through the literalism method, even in its most elementary form, namely literal translation.*

Method

Using the literal translation method, the study tried to answer whether Wahdatul Wujud could be explored and confirmed by the literal translation of the Light verse. Besides helping to clarify Wahdatul Wujud, it also confirmed the Sufi's doctrine through comparing its results with other verses.

Results/Findings

The study pointed out that the doctrine of Wahdatul Wujud could be explained and elaborated through the literal translation of the Light verse; the explanation of Wahdatul Wujud confirmed its difference from the doctrine of hulul and ittihad; and the explanation and argumentation of Wahdatul Wujud did not only clear up misunderstandings but also opened the opportunity to reduce the tension between Sufi and others due to the polemic of the doctrine.

Conclusion

The literal translation needs to be further examined for its application to verses other than the light verse referred to by the Sufis in explaining Wahdatul Wujud or other Sufism doctrines such as the concept of heresy (al-dhalal), the concept of injustice (al-dzulm), infidel, shirk, agnostology (al-ta'thil), and the degree of essence (maqam al-dzat).

Keywords

Unity of Being, Literalism, Nur, Being, One.

**) Corresponding Author*

Abstrak

Tujuan

Berawal dari kesepakatan para ulama sufi utama dan ulama non-sufi dalam menegaskan Tauhid sebagai prinsip agama dan Al-Qur'an sebagai acuan utama, fokus tulisan ini terletak pada doktrin tasawuf melalui *Nūr* (Cahaya) Ayat. Penelitian ini bertujuan untuk meningkatkan kesepahaman mereka melalui metode literalisme, bahkan dalam bentuknya yang paling dasar, yaitu penerjemahan literal.

Metode

Dengan menggunakan metode penerjemahan literal, kajian mereka mencoba menjawab apakah Wahdatul Wujud dapat digali dan ditegaskan melalui penerjemahan literal ayat Cahaya. Selain membantu memperjelas Wahdatul Wujud, metode ini juga mengukuhkan doktrin sufi dengan membandingkan hasilnya dengan ayat-ayat lain.

Hasil/Temuan

Kajian tersebut menegaskan bahwa doktrin Wahdatul Wujud dapat dijelaskan dan dielaborasi melalui terjemahan literal ayat Cahaya; penjelasan Wahdatul Wujud menegaskan perbedaannya dengan doktrin hulul dan ittihad; serta penjelasan dan argumentasi Wahdatul Wujud tidak hanya menjernihkan kesalahpahaman tetapi juga membuka peluang untuk mereduksi ketegangan antara sufi dengan non-sufi akibat dari polemik doktrin tersebut.

Kesimpulan

Terjemahan literal masih perlu dikaji lebih lanjut penerapannya pada ayat-ayat selain ayat ringan yang dirujuk oleh para sufi dalam menjelaskan *Wahdatul Wujud* atau doktrin tasawuf lainnya seperti konsep bid'ah (*al-dhalal*), konsep kezaliman (*al-dzulm*), kafir, syirik, agnoseologi (*al-ta'thil*), dan derajat esensi (*maqam al-dzat*).

Kata Kunci

Wahdatul Wujud, Literalisme, Cahaya, Ada, Satu

المخلص

الهدف

انطلاقاً من إجماع العلماء الصوفيين الرئيسيين و غير الصوفيين في التأكيد على التوحيد كمبدأ ديني والقرآن كمرجع رئيسي، ركز هذا البحث على عقيدة التصوف من خلال آية النور. و هدفت الدراسة إلى تعزيز موافقتهم من خلال الطريقة الحرفية (الظاهرية)، حتى في أبسط أشكالها، وهي الترجمة الحرفية.

الطريقة

باستخدام طريقة الترجمة الحرفية، اكتشفت هذه الدراسة معاني وحدة الوجود من خلال الترجمة الحرفية لآية النور. و بالإضافة إلى المساعدة في توضيح وحدة الوجود، أكدت العقيدة الصوفية من خلال نتائج فحصه ومقارنته بآيات أخرى.

النتائج

أوضحت الدراسة أن تفسير وحدة الوجود وتفصيله من خلال الترجمة الحرفية لآية النور؛ و أكد تفسير وحدة الوجود اختلافاته عن الحلول والاتحاد؛ كما أن تفسيره وحجته لم يوضح سوء التفاهم فحسب، بل أتاح أيضاً الفرصة لتقليل النزاع بين الصوفيين وغيرهم بسبب الجدل في العقيدة.

الخاتمة

تحتاج الترجمة الحرفية إلى مزيد من الفحص لتطبيقها على آيات أخرى غير الآية الخفيفة التي أشار إليها الصوفيون في شرح وحدة الوجود أو العقيدة الصوفية الأخرى مثل الضلال، و الظلم، و الكافر، و الشرك، و مقام الذات، و ما أشبه ذلك.

الكلمات الرئيسية

وحدة الوجود؛ الحرفية؛ النور؛ الوجود؛ واحد.

PENDAHULUAN

Salah satu ajaran yang lazim disoroti kontroversial di dunia keserjanaan Islam adalah *Wahdatul Wujud*, yaitu doktrin Kesatuan Ada yang beredar populer di banyak kalangan sufi dan menjadi identitas mereka sejak dirumuskan secara sistematis oleh Ibnu Arabi dan terutama oleh muridnya, Shadrudin al-Qunawi (Dana & Javadi, 2018). Sebelum dan setelah mereka, penganut *Wahdatul Wujud* bangga dengan doktrin ini sebagai prestasi tertinggi dari pengalaman mereka mencapai asas Tauhid. Nama-nama besar seperti: Abu Manshur Hallaj di Baghdad, Najmuddin Kubra Al-Razi di Khurasan, atau Syeikh Siti Jenar di Jawa bahkan ikhlas menerima antara dihukum mati atau mati dalam penjara. Terdapat tiga istilah kunci yang sering dinisbatkan kepada narasi tauhid para sufi, yaitu Wahdatul Wujud, Ittihad, dan Hulul. Ulasan apresiatif yang membandingkan ketiga konsep tersebut bisa ditemukan dalam Mukarramah (2015).

Sederhananya, Wahdatul Wujud ialah doktrin yang memastikan, dengan pengalaman ruhani dan mata hati, bahwa Ada (*wujud*) itu hanya satu, yaitu Allah Al-Haqq. Kata “Ada” dicetak dengan awalan A besar untuk secara konsisten dikonvensi sebagai padanan kata benda untuk kata Arab wujud, sinonim dengan keberadaan, kenyataan, eksistensi. Kata “Ada” ini berbeda dengan “ada” sebagai kata kerja atau kata sifat yang sinonim dengan kata terdapat dan nyata. Ini kurang lebih mirip dengan konvensi yang dilakukan oleh filosof Barat dalam membedakan Being dan being. “Para pengenal (*al-‘arifun*), setelah mencapai langit hakikat, sepakat bahwa mereka tidak melihat dalam realitas kecuali Yang-Satu Mahanyata.” (Ghazali, 1986). Ada, keberadaan, kenyataan, realitas atau apa pun kita menyebutnya adalah identik dengan Allah; Ada adalah Allah dan Allah adalah Ada. Doktrin Tauhid ini menjadi bulat dengan penegasan sufi atas konsekuensinya bahwa apa saja selain Allah *sesungguhnya* tidak ada kecuali hanyalah tampakan (*tajalli*) Ada-Nya. Satu keping dua sisi Tauhid ini adalah hakikat yang dicapai di puncak penyucian jiwa dan *suluk* (penempuhan ruhani) dalam kerangka syariat.

Sebaliknya, doktrin Wahdatul Wujud itu kerap menjadi referensi sebagian kalangan untuk menjatuhkan hukum haram, bid’ah, sesat bahkan kafir ke atas penganutnya. Artinya, sebagian muslim menghukumi sesat/kafir muslim lain yang merasa paling beriman, yakni meyakini tauhid tertinggi. Pada saat yang sama, semua pihak sepakat mengklaim diri mereka sebagai pemegang tulus asas Tauhid. Mereka juga sama-sama menempatkan Alquran sebagai basis utama membangun argumentasi atas klaim masing-masing (Amininejad et al., 2011; Dzahabi, 2012; Yazdanpanah, 2012). Banyak juga kalangan *outsider* yang berupaya objektif lalu menimbang bagaimana Alquran sendiri menilai sikap dan keyakinan dari dua kelompok yang mengklaim diri sama-sama pengiman sejati Tauhid dan Alquran (Amininejad et al., 2011; Yazdanpanah, 2012); apakah doktrin Wahdatul Wujud itu dapat digali dari rahim Alquran ataukah justru merupakan pemahaman bid’ah yang dicari-cari pembenarannya dari Alquran?

Tidak sedikit upaya dari berbagai kalangan sarjana Muslim, di dalam lingkaran sufi, filsuf, bahkan fuqaha sendiri, yang dikerahkan untuk mengonseptualisasi doktrin Wahdatul Wujud hingga dapat mengurangi keregangan tersebut (Peyman & Rajani, 2020) dengan metode dalam lingkup disiplin dan spesialisasi masing-masing. Upaya ini tampak lebih menonjol ditempuh oleh para mufasir yang faqih sekaligus sufi atau filsuf (Mosavi & Haidari M.A., 2021) seperti kajian kalam-sufistik Alizadeh (2008), penelitian al-Walid (2018), studi komparatif Sarah (2016) dan Sa’idi Rudi atas takwil Ibnu Arabi dan Jalaluddin Rumi atas Ayat Cahaya (Rudi & Sarfi, 2018) dan telaah Kornasi atas Dasar-Dasar Filosofis Mulla Sadra atas ayat yang sama (Kornasi et al., 2021). Namun, selain sebagian tafsir Ibn Arabi di sejumlah karyanya seperti: *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (Fauzi, 2014), tampaknya sejauh ini belum dijumpai upaya intelektual menggali doktrin esoteris Wahdatul Wujud dari ayat Cahaya dengan suatu metode yang justru digunakan umum oleh lawan-lawannya yang cenderung eksoteris dan literalis. Kevakuman relatif ini juga belum tertangani oleh penelitian menarik dari Shirgan dan Bagheri (2019).

Dalam rangka menyusut tingkat keregangan, meningkatkan normalisasi antara sufi dan non-sufi, dan melipatkan kemungkinan kesepakatan di antara mereka, pertanyaan di atas kiranya dapat dipertajam dengan rumusan berikut: apakah doktrin Wahdatul Wujud dapat dipahami dari teks Alquran melalui metode memahami teks suci yang galib dipraktikkan oleh para penentangannya? Telaah atas pertanyaan ini akan bertolak dari sekaligus berakhir di sependek terjemahan literal atas ayat Cahaya, yakni ayat ke-35 dari surah Al-Nur, "*Allah cahaya langit dan bumi*" (QS. Al-Nur [24]: 35). Ayat ini dipilih, di samping secara tradisional telah menjadi medan ketelitian dan kecintaan para sufi, juga hingga kini masih kuat menarik fokus penelitian filosofis, sufistik dan qurani seperti yang tampak dari sederet nama-nama peneliti di atas.

METODE

Sebelum menggali *Wahdatul Wujud* dari dalam ayat Cahaya, perlu segera dikemukakan metode penggaliannya. Sejumlah studi mutakhir telah dilakukan para peneliti terkait metode tafsir sufi, baik dari sisi kekhasan pemikiran metodologis tokoh sufi tertentu, seperti al-Ghazali (Abd Wahid, 2010), al-Qusyairi (Maulana, 2018), Thabathaba'i (Kerwanto, 2016); dari sisi kekhasan produk tafsirnya dalam tema tertentu, seperti tema jihad (Darmawan, 2020); dari sisi landasan ontologisnya (Firmansyah et al., 2021); dari sisi landasan epistemologisnya (Basit & Nawawi, 2019); dan dari sisi jejaring keilmuannya (Gama, 2016). Metode ini tidak jauh berbeda dari metode sebagian kalangan penentang Wahdatul Wujud itu sendiri dalam memahami teks suci agama, yaitu metode literalisme (*al-dzahiriyyah*), bahkan dalam bentuknya yang paling elementer, yakni di tahapan penerjemahan dan sebelum penafsiran (Shirafkan et al., 2018). Atas dasar metode ini, telaah atas Wahdatul Wujud ditempuh dengan menganalisis makna harfiah yang diperoleh dari sekedar penerjemahan literal atas ayat Cahaya.

Berpijak di atas tiga kaidah tasawuf, yakni (a) di balik setiap zahir ada batin, (b) batin tidak bertentangan dengan zahir, dan (c) zahir merupakan jembatan menjangkau batin, maka pijakan ini juga berlaku dalam memahami teks suci. Dengan demikian, setiap teks suci memiliki makna zahir dan makna batin, di antara dua makna ini tidak ada pertentangan, dan untuk menjangkau makna batin harus melalui zahir. Karena itu, makna zahir adalah satu-satunya pintu masuk menelusuri kandungan batin ayat, dan dari makna zahir itu pula penelusuran dan penggalian dimulai.

Makna zahir yaitu makna tersurat, makna literal, makna harfiah, makna yang pertama kali terlintas dalam pikiran (*al-tabadur fi al-dzihn*) dari sekedar membaca teks. Sesuai kaidah *hujjiyyat al-dzuhur* (validitas makna zahir) dalam Ushul Fiqih, makna zahir yang diperoleh dari teks dapat dijadikan pegangan (Shadr, 1989; Zaruqi, 2017). Pola lazim dan jenjang awal dari memaknai teks secara literal adalah penerjemahan, yakni pepadanan satu kata dalam teks asli dengan kata lain di teks tujuan berdasarkan makna harfiahnya (Fauzi, 2021).

Atas dasar ini, *pertama*, kandungan ayat Cahaya akan digali dengan mengacu kepada terjemahan ayat sebagai makna paling literal untuk dijadikan titik tolak penggalian dan penafsiran sufistik. *Kedua*, terjemah relatif berbeda dengan tafsir, yakni pertama-tama mengganti kata asli dalam bahasa asal dengan kata padanan dalam bahasa sasaran berdasarkan makna harfiahnya kemudian menafsirkannya, dan tafsir berperan menjelaskan maksud dari makna tersebut. *Ketiga*, kendati sulit, penerjemahan literal (harfiah) sebagian besar Alquran tidak mustahil terlaksana, sebagaimana yang ghalib diterapkan oleh Departemen Agama dalam *Alquraan dan Terjemahnya* (Hanafi, 2015). Setidaknya, metode terjemah literal ini dapat sepenuhnya berlaku pada ayat Cahaya.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Wahdatul Wujud: Cahaya Allah atau Cahaya Makhluk

Berbasis pada metode tersebut di atas, doktrin Wahdatul Wujud, pertama-tama, didekati melalui telaah atas kata kunci "cahaya" dalam ayat Cahaya. Setelah itu doktrin

ini disoroti relasinya dengan dua kata kunci lainnya: Allah dan makhluk (lelangit dan bumi). Jika dicermati penggunaan kata *nur* (cahaya) di sepanjang Alquran, akan dijumpai banyak makna tafsiran, antara lain Islam, petunjuk, kebenaran, nabi, Alquran, bukti, ilmu, iman, keadilan, termasuk sinar empirik seperti sinar bulan (Mahmudi, 2017; Shirghan & Bagheri, 2019).

Terkait cahaya dalam ayat Cahaya, para mufasir menafsirkan dengan cahaya iman, cahaya ilmu, bahkan cahaya sinar empiris. Sudiy, dalam catatan kaki atas *Tafsir Al-Jalālayn*, menilai tafsir seperti ini tidak relevan, karena tidak sesuai dengan makna langit dan bumi sebagai apa saja yang ada di dalam keduanya dan apa saja selain keduanya, yakni seluruh alam (*jamī' al-kawn*). Menurutnya cahaya sinar empirik dari matahari dan bulan juga tidak mencakup seluruh alam (Mahalli & Suyuthi, 2008). Cahaya empirik hanya membantu orang dalam melihat dengan mata kepala, tetapi tidak terlibat juga tidak diperlukan dalam mengaktifkan indra selain mata.

Baydhawi merangkum penafsiran para mufasir atas cahaya di ayat Cahaya dalam tiga makna tafsiran. Pertama, penyinar dan penerang (*al-munawwir*, *al-munir*) langit dan bumi. Penyinar yakni pencahaya, pemberi cahaya kepada alam. Kedua, pengelola (*al-mudabbir*) dan pemberi-petunjuk (*al-hādī*) langit dan bumi. Dalam bahasa Arab, pemimpin yang bijak disebut sebagai *nūr al-qawm* (cahaya bangsa), karena kemampuannya mengarahkan dan mengelola kehidupan rakyatnya dengan baik dan adil. Ketiga, pewujud dan pengada (*al-mūjid*) langit dan bumi. Allah adalah cahaya yaitu Allah pengada dan pencipta seluruh alam (Baydhawi, n.d.; Ibn 'Asyur, 1984; Ibn Katsir, 1999).

Bagaimana pun, Allah dalam ayat Cahaya ini secara harfiah dan literal, yakni sejauh redaksi tekstualnya berbunyi, tidak memperkenalkan Diri-Nya sebagai pelaku. Penyinar, penerang, pengelola, pemberi-petunjuk, pewujud dan pengada, semua ini mengasumsikan Allah sebagai pelaku, yakni Allah sebagai pencahaya dan penyinar. Ayat ini tidak berbunyi pencahaya, tetapi cahaya itu sendiri. Bunyi literal ini juga dicatatkan Quraish Shihab sebagai terjemahannya atas ayat, sekalipun ia segera menganulirnya dengan mendesak pembaca untuk bersama-sama memaknai kata *nur* (cahaya), jika dinisbatkan kepada Allah, sebagai Dia pemilik dan [pelaku] pemberi cahaya (Shihab, 2001). Pengutipan langsung Shihab atas kalimat Imam Ghazali juga tidak cukup kuat mempertahankan pemaknaannya itu agar konsisten dengan terjemahannya semula bahwa Allah [adalah] cahaya, bukan pencahaya (Shihab, 2001).

Cahaya (*nur*) berbeda dengan pencahaya (*munawwir*, *munir*). Cahaya adalah sifat esensial Allah (*al-shifat al-dzātiyyah*), sementara pencahaya sifat aksional Allah (*al-shifat al-fi'liyyah*). Dalam makna kedua ini, Allah tampil cahaya-Nya dalam kerangka relasi-Nya dengan tindakan keciptaan dan kepengaturan-Nya atas makhluk, sementara dalam makna pertama (sifat esensial), Allah cahaya terang, entah sebelum ataupun setelah makhluk dicipta. Tentu ada relasi antara cahaya dan pencahaya; pencahaya merupakan identitas esensial cahaya, sebagaimana pencahaya juga konsekuensi alami dari bercahaya. Maka, sesuatu itu cahaya maka bercahaya sehingga ia berperan sebagai pencahaya yang mencahayakan yang lain. Tanpa cahaya, sesuatu tidak mungkin bercahaya apalagi aktif sebagai pelaku pencahaya; dia hanya akan berada sebagai bercahaya dan pencahaya jika dirinya sendiri adalah cahaya.

Perlu ditegaskan sekali lagi bahwa cahaya tidak sama dengan bercahaya. Sejauh pemeriksaan atas beragam versi terjemahan Bahasa Indonesia atas ayat Cahaya, tidak ada penerjemah yang memadankan kata *nur* dalam ayat itu dengan bercahaya, bersinar dan sinonim lainnya. Dalam bahasa Logika Klasik, relasi komparatif antara cahaya dan bercahaya adalah subseksi (*al-'umum wa al-khusus muthlaq*), yakni setiap cahaya pasti bercahaya, tetapi tidak setiap bercahaya pasti cahaya. Relasi subseksi ini yang kelak akan diklarifikasi sepanjang penggalian doktrin Wahdatul Wujud dari dalam ayat Cahaya.

Sekadar teks ayat Cahaya itu berbunyi, pemaknaan ghalibnya kalangan sufi terfokus pada Allah sebagai cahaya, bukan bercahaya, bukan pula pencahaya. Mereka lalu menafsirkan cahaya dalam ayat ini juga identik dengan Ada (*wujud*). Penafsiran cahaya

seidentik dengan Ada ini sebenarnya juga dapat dijumpai dalam karya-karya tafsir nonsufi (Fadhullullah, 2020; Qurthubi, 2006; Shawi, 1926; Tayyibi, 2013).

Tafsiran ini tampaknya juga tidak keliru, karena setiap Ada itu nyata dan, karena itu, Ada adalah sehakikat dengan cahaya, yaitu nyata pada dirinya sendiri dan membuat yang lain jadi nyata. Dengan kata lain, Ada adalah ada pada dirinya sendiri sekaligus mengadakan selainnya. Dengan tetap utuh hakikat dan esensinya tadi, cahaya dan Ada itu hierarkis dan ambigu (*musyakkik*), yakni gradasional, bertingkat-tingkat. Seperti iman dan ilmu juga bergradasi, mulai dari yang terlemah, kuat, lebih kuat hingga yang terkuat.

Demikian Cahaya dan Ada Allah merupakan tingkatan tertinggi dan dapat diakses (disaksikan mata hati) manusia sebanding-pararel dengan derajat iman dan ilmunya (Hamka, 2003). Ada Allah bahkan bisa juga diingkari orang meski mata di kepalanya normal; dia bisa melihat dan menikmati sebatas permukaan keindahan natural alam tanpa bisa menyaksikan Ada Allah dan keagungan-Nya di balik keindahan alami tersebut. “*Sebenarnya bukan mata penglihatan yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada*” (QS. Hajj [22]: 46).

Allah dalam ayat Cahaya tidak mengatakan, “Allah adalah langit dan bumi”. Penggunaan kata cahaya merupakan penegasan atas hakikat cahaya seutuhnya, yaitu nyata pada dirinya sendiri dan membuat yang lain jadi nyata. Kalau suatu entitas ber-Ada (baca: memiliki Ada) namun tidak pada dirinya sendiri, atau ber-Ada tetapi tidak membuat yang lain jadi ber-Ada, maka entitas itu bukan cahaya, tetapi sesungguhnya kegelapan dan ketiadaan. Oleh karena itu, makhluk apa saja yang selama ini dirasakan, dipikirkan, diklaim serta disebut ada dan nyata, pada hakikat dan realitasnya, bukanlah ada dan tidak nyata (negasi), tetapi kenyataan dan Ada mereka itu sesungguhnya Cahaya dan Ada Allah itu sendiri (afirmasi). Maka, meski tampaknya ada tiga variabel dalam hubungan ontologis makhluk dengan Allah, namun pada dasarnya hanya ada dua: Allah dan Cahaya-Nya.

Telah dicatat sebelum ini, dalam tafsiran para mufasir dan terjemahan para penerjemah, cahaya di awal ayat Cahaya diartikan sebagai pencahaya (pemberi cahaya) langit dan bumi sehingga, atas dasar itu, penggalan ayat ini bisa didudukkan jadi tiga variabel: (a) Allah sebagai subjek pemberi, (b) cahaya sebagai objek yang diberikan Allah, dan (c) langit-bumi sebagai penerima objek (cahaya) dari Allah. Dalam redaksi ayat: “*Allah cahaya langit dan bumi*”, jika diamati lebih teliti, maka yang sesungguhnya ber-Ada dan nyata bukan tiga variabel, bukan pula dua variabel, tetapi pada hakikatnya hanya ada satu dan tunggal, yaitu Allah. Allah adalah cahaya, dan cahaya adalah Allah. Cahaya Allah adalah Diri Allah sendiri, karena jika cahaya Allah bukan Allah itu sendiri, maka Allah pada Diri-Nya bukan cahaya, yakni tidak nyata pada diri-Nya sehingga, tentu saja, tidak akan membuat yang lain jadi bercahaya dan nyata.

Sampai di sini, dengan metode terjemah literal, sudah dijumpai kecenderungan awal ke arah Wahdatul Wujud. Hanya berikutnya perlu diuji: apakah kecenderungan itu berlanjut ke tingkat Wahdatul Wujud sebagai doktrin dari dalam redaksi literal ayat Cahaya atau tidak. Pengujian ini juga sekaligus upaya klarifikasi atas kelengkapan konsep tasawuf itu dan perbedaannya dari dua doktrin: *hulul* (kemenempatan) dan *ittihad* (kemenyatuan).

Wahdatul Wujud, Hulul dan Itihad: antara Kafir dan Tidak

Secara sangat sederhana dan alakadarnya, dalam redaksi ayat Cahaya hanya ada tiga kata kunci: Allah, cahaya, langit dan bumi (makhluk). Hamka menyinggung tiga kata kunci ini dalam judul “Allah Cahaya Alam”. Ini masih tampak konsisten dengan terjemahannya, “Allah cahaya bagi semua langit dan bumi.” (Hamka, 2003). Dikatakan sangat sederhana karena doktrin Wahdatul Wujud sudah bisa diklarifikasi benar-salahnya, kafir-tidaknya, sekedar seseorang memahami secara murni literal tiga kata kunci tadi tanpa perlu membangun argumentasi di luar ayat ini. Memahami secara murni literal yaitu menggali makna harfiah tiga kata kunci dari dalam Alquran melalui definisi kata (*al-ta ‘rif al-lafdzi*), dimulai dari pertanyaan elementer: apakah.

Apa Allah?

Muayyiduddin Jandi, salah satu sufi komentator tertua dan terbaik *Fushush al-Hikam* karya Ibnu Arabi, membawakan sepuluh makna leksikologis dan etimologis kata “Allah” (Jandi, 1983). Sementara Alquran sendiri mengemukakan banyak jawaban atas pertanyaan di atas. Dalam beberapa ayat, Allah dideskripsikan sebagai Mahakasih (*rahman*), Maha Pengasih (*rahim*), Tuan (*rabb*) seluruh alam, pencipta (*khaliq, fathir*), Esa (*ahad*), Mahanyata (*al-haqq*) dan nama-nama terbaik lainnya. Namun, ayat Cahaya hanya mendefinisikan Allah sebagai cahaya. Definisi ini juga diriwayatkan Imam Muslim dalam sahihnya. Definisi yang sama juga dikemukakan Nabi SAW dalam riwayat *Shahih Muslim*, hadis no. 291 (178) (Muslim, 2006).

Apa Cahaya?

Cahaya, apa pun cahaya itu, adalah nyata pada dirinya sendiri dan menyatakan selainnya (*al-zdāhir li nafsīhi wa al-muzdhir li ghayrihi*) (Ibn Manzhur, 1993). Cahaya apa pun pasti terang dan tampak pada dirinya sendiri dan, pada saat yang sama, membuat yang lain jadi terang, tampak dan nyata. Nyata yaitu ada; setiap yang ada pasti nyata dan tampak (Baydhwawi, n.d.; Ibn 'Arabi, 1989; Shihab, 2001; Thabathabai, 1997). Lalu, jika ada sesuatu yang nyata namun kenyataannya tidak pada dirinya sendiri, tetapi ber-Ada dan nyata dengan selain dirinya, maka sesuatu itu pada dirinya sendiri bukan cahaya, yakni dia pada dirinya sendiri adalah lawan dari cahaya, yaitu gelap, tidak nyata dan tidak ada. Ia baru ber-Ada dan menjadi nyata berkat Ada dan kenyataan suatu realitas selain dirinya (Ghazali, 1986). Dengan demikian, berdasarkan bunyi literal dari *nash* dan redaksi ayat ini, Allah didefinisikan sebagai cahaya, yakni nyata dan ada pada Diri-Nya Sendiri dan membuat selain-Nya menjadi nyata dan ber-Ada. Dia Cahaya langit dan bumi yakni cahaya dan Ada-Nya adalah bagi apa saja selain Diri-Nya.

Apa Langit dan Bumi?

Langit dan bumi yang dimaksud dalam ayat di atas tentu saja bukan berupa dua makhluk: yang satu di bawah kaki kita dan lainnya di atas kepala kita. Ungkapan ini akan tetapi merepresentasikan apa saja selain Allah (*ma siwa-Allah*); sebut saja singkatnya, makhluk atau alam (Mahalli & Suyuthi, 2008). Maka, Allah cahaya langit dan bumi yaitu cahaya makhluk (apa saja selain Allah). Jika dua definisi cahaya dan langit-bumi ini digabungkan, maka makhluk menjadi jelas status realitasnya, yaitu setiap makhluk pada dirinya sendiri (pada hakikatnya) adalah tidak nyata dan tidak ber-Ada (memiliki ada), tetapi meng-Ada dan menjadi nyata berkat selainnya (Allah). Maka, apa saja selain Allah adalah bukan cahaya, yakni nir-cahaya dan ketiadaan cahaya, dan apa saja yang nircahaya dan bukan cahaya, pada hakikat dirinya, adalah gelap dan tiada. “Apa saja yang ber-Ada (memiliki Ada) dari selain dirinya, jika ditinjau dirinya sebagai esensinya sendiri, maka dia ketiadaan murni (*'adam mahdh*)” (Ghazali, 1986).

Kejelasan status makhluk ini juga sekaligus menerangkan status Allah, yaitu Dia Realitas Hakiki, Realitas Swasungguh, Realitas Mahanyata, Realitas Esa, keesaan absolut yang tidak menyisakan Ada bagi selain-Nya selain bayang-bayang Ada-Nya. “Maka, Ada Hakiki adalah Allah SWT, sebagaimana Cahaya Hakiki dialah Allah SWT” (Ghazali, 1986). Atas dasar itu, “*Allah Cahaya langit dan bumi*” yaitu Allah adalah Nyata pada Diri-Nya Sendiri juga Ada Hakiki bagi apa saja selain-Nya yang sesungguhnya tidak nyata dan tiada pada dirinya sendiri sehingga ia hanya dapat dianggap nyata dan ada sejauh dengan selain dirinya, yakni Allah Yang Esa. Dari penjelasan dan definisi atas Allah, cahaya dan langit-bumi sebagai tiga unsur pembentuk seutuhnya ayat Cahaya itu saja sudah cukup kiranya menilai benar-salah atau kafir-tidaknya doktrin Wahdatul Wujud.

Dengan demikian, Wahdatul Wujud, dalam Alquran, adalah ajaran Tauhid yang *badihi*, swajelas, swabukti dan tidak perlu argumentasi. Inferensi dan penalaran premis sampai konklusinya bukanlah argumentasi, tetapi sebatas kesadaran dan pengingatan (*tanbih*) atas sesuatu yang sudah jelas. Sekedar menjelaskan makna literal dari kata-kata

kunci: cahaya dan makhluk, sudah cukup tampak kebenaran konsep Tauhid ini. Maka, keyakinan pada Wahdatul Wujud bisa membuat muslim jadi kafir, bisa juga merupakan pencapaian tertinggi mentauhidkan Allah, tergantung bagaimana dipahami. Membuat muslim jadi kafir bila keyakinan ini menyatu-samakan dua Ada: Allah dan makhluk, dengan status yang sama, yakni sama-sama hakiki dan sama-sama ada-nyata pada dirinya sendiri, entah dalam bentuk *hulul* (menempati dan mengambil tempat dalam sesuatu yang lain) ataukah *ittihad* (menyatu, menjadi satu dengan yang lain, menjadi bagian dari yang lain).

Wahdatul Wujud bisa merupakan pencapaian tinggi tauhid bila keyakinan ini mendudukan dua Ada: Allah dan makhluk, dalam dua status yang berbeda: Allah adalah Realitas Hakiki yang ada pada Diri-Nya Sendiri, sementara makhluk adalah realitas non-hakiki, yakni tidak nyata-ada pada hakikat dirinya sendiri dan, walaupun ber-Ada, maka segenap Ada-nya hanyalah kiasan dan pinjaman Allah, baik dalam keberawalan Ada-nya (*huduts*) maupun dalam kelangsungan Ada-nya (*baqa'*). Selanjutnya, pemahaman Wahdatul Wujud dari ayat Cahaya ini akan berlanjut pengujiannya dengan menempuh telaah komparatif antara ayat ini dengan ayat-ayat lain seperti di dua surat: Al-Ikhlâs dan Al-Fatihah.

Wahdatul Wujud: Makhluk antara Ada dan tidak Ada

Ayat lain yang relevan dibandingkan dengan Ayat Cahaya adalah ayat pertama dari surat al-Ikhlâs: "*Katakan Dia Allah adalah Esa*". Di ayat ini, Allah mendefinisikan Diri-Nya sebagai *ahad*: esa. Dari perbandingan ayat Cahaya dengan ayat ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Allah cahaya langit dan bumi, dan cahaya Allah itu adalah esa dan satu. Sekali lagi, cahaya di sini yaitu juga Ada, kenyataan, wujud, realitas, "Nyata (*al-dzuhur*) pada prinsipnya adalah Ada" (Baydhawî, n.d.; Thabathabai, 1997). Maka, cahaya Allah ialah realitas dan Ada (*wujud*) Allah, dan Ada Allah itu satu, tidak banyak. Al-Qusyairi dalam tafsir ayat Cahaya menuliskan, "Dan dari Cahaya itulah cahaya langit dan bumi sebagai penciptaan (*al-khalq*)" (Qusyairi, 2007).

Lalu, di mana posisi Ada makhluk? Bila cahaya dan Ada itu satu dan hanya identik dengan Allah, apakah ini berarti cahaya tidak dimiliki makhluk sehingga makhluk itu tidak ada? Tampaknya, ayat Cahaya tidak menyatakan demikian. Ayat ini justru mengakui cahaya dan Ada bagi makhluk (apa saja selain Allah). "*Allah cahaya langit dan bumi*" yakni apa saja di bumi dan di luar bumi itu ber-Ada (memiliki Ada) dan bercahaya (memiliki cahaya), dan Ada/cahaya mereka ini adalah Ada/cahaya Allah itu sendiri. Dalam munajat Arafah Sayidina Husain bin Ali ra. disebutkan, "Apakah terdapat suatu kenyataan bagi selain Engkau yang tidak Engkau miliki sehingga ia menjadi penyata bagi-Mu?!" (Ibn Thawus, 1988). Namun, pada saat yang sama, ayat Cahaya menetapkan cahaya makhluk sebagai predikat Allah (subjek). Artinya, cahaya makhluk yaitu bahwa makhluk adalah cahaya, dan cahaya makhluk ini sendiri merupakan predikat Allah.

Di sini, tidak ada dua cahaya: yang satu milik makhluk dan yang lain milik Allah. Secara indah dalam sastra bahasa yang tinggi, ayat ini menempatkan hanya satu cahaya di antara Allah dan makhluk. Maka, Allah itu cahaya langit-langit dan bumi, dan cahaya mereka itu adalah Cahaya Allah itu sendiri. Dengan kata lain, cahaya (*nur*) dalam ayat Cahaya berada di tengah antara Allah dan makhluk. Cahaya ini terikat (*mudhaf*) dengan makhluk, tetapi cahaya makhluk ini juga merupakan predikat bagi Allah. Allah dan makhluk bertemu pada satu cahaya, sehingga ayat ini bisa bermakna:

"Allah itulah cahaya makhluk."

Ia juga bermakna: "Cahaya makhluk itulah Allah."

Bisa juga ia bermakna, "Cahaya Allah itulah makhluk."

Dan ia bisa juga bermakna, "Makhluk itulah cahaya Allah".

Pertanyaannya, cahaya yang satu ini sesungguhnya cahaya siapa?

Ada tiga kemungkinan:

Cahaya Allah.

Cahaya makhluk.

Cahaya bersama: cahaya Allah juga cahaya makhluk.

Mari kita uji tiga kemungkinan di atas secara berurutan:

Cahaya Allah

Tidak bisa dikatakan cahaya itu hanya Allah, karena cahaya [Allah], dalam sintaksis ayat ini, berstatus sebagai *mudhāf* (kata terikat) yang dikaitkan dengan makhluk (langit dan bumi). “Allah cahaya langit dan bumi” yakni Allah cahaya-nya makhluk, dan cahaya-nya makhluk yaitu cahaya milik makhluk.

Cahaya Makhluk

Masih dalam sintaksisnya, redaksi ayat Cahaya secara literal juga menyatakan bahwa kata cahaya berstatus sebagai predikat (*khabar*) bagi Allah (*mubtada*). Maka, Allah Dialah cahaya makhluk. Sampai di sini, cahaya itu juga bukan hanya milik makhluk.

Cahaya Bersama

Dengan gugurnya dua kemungkinan di atas, kemungkinan ketiga ini sudah dapat dipastikan benar. Yakni, cahaya yang satu itu adalah Allah juga makhluk; satu cahaya adalah sama-sama milik kedua-duanya.

Tetapi, apakah yang dimaksud “bersama” dan “sama-sama” di sini? Ada dua kemungkinan:

Allah dan Makhluk Sama-sama Kuat

Yakni, Allah sejajar dan sebanding dengan makhluk-Nya sendiri dalam berstatus sebagai cahaya. Jika Allah cahaya dan ada pada dirinya sendiri, makhluk juga ber-Ada dan cahaya pada dirinya sendiri seperti yang tampak dalam doktrin *hulul* dan *ittihad*. Ini agaknya hanya sesuai dengan syirik dan menyekutukan Allah yang ditolak oleh akhir surat Al-Ikhlās, “Dan tidak ada satu pun yang setara dengan-Nya” (QS. Al-Ikhlās 112: 4).

Allah dan Makhluk tidak Sama-sama Kuat

Artinya, Allah dan makhluk sama-sama bercahaya dengan satu cahaya namun secara tidak sebanding dan secara tidak sama kuatnya. Cahaya itu Allah secara sejati, hakiki dan absolut, dan cahaya yang sama juga makhluk namun secara non-hakiki. Makhluk memiliki cahaya tidak pada dirinya sendiri juga tidak dengan dirinya sendiri, tetapi ia bercahaya dengan cahaya hakiki Allah.

Di sini, cahaya Allah tidak sejajar, tidak sebanding, tidak setara dengan makhluk, karena memang Allah adalah Realitas Absolut, Mahanyata, Mahatinggi, Mahapurna, “Allah tempat bergantung” (QS. Al-Ikhlās 112: 2), maka Dia asal dan sumber segala sesuatu, “Dan Allah Dialah Yang Mahakaya Maha Terpuji” (QS. Fathir 35: 15), hingga tak terbandingkan dengan apa pun selain Diri-Nya, “Tidak ada yang serupa dengan-Nya sesuatu apa pun” (QS. Al-Syura 42: 11).

Selain tidak setara, cahaya Allah juga tidak terbagi dan tidak terpenggal. Allah tidak berbagi cahaya/Ada-Nya dengan makhluk hingga ada bagian yang terpisah dan terlepas dari cahaya-Nya lalu diterima dan dimiliki makhluk. Ini sesuai dengan literal teks ayat ketiga surat Al-Ikhlās, “Dia tidak melahirkan” (QS. Al-Ikhlās 112: 3). Hanya ada satu Cahaya, satu Ada, yaitu Allah—Esensi Suci (*al-dzat al-muqaddasah*) dan Realitas Absolut (*al-wujud al-muthlaq*). Maka, apa saja selain Allah pada hakikatnya dan pada dirinya sendiri adalah nir-cahaya dan nir-Ada, yakni ketiadaan. Ada dan cahaya hanyalah satu, esa. Ibnu Arabi menulis, “Allah adalah Ada itu sendiri.” (Ibn 'Arabi, 1989).

Dalam bahasa Imam Ghazali, cahaya dan Ada makhluk adalah cahaya kiasan (*majaz*) dan pinjaman (*al-nūr al-musta'ār*) (Ghazali, 1986; Thabathabai, 1997). Tanpa pinjaman, makhluk pada hakikat dan dirinya sendiri tidak bercahaya, karena dia pada diri dan dengan sendirinya tidak memiliki apa-apa. Maka, sejak dan selama makhluk itu

meng-Ada, dia senantiasa dalam keadaan meminjam, dan sejak dan selama itu pula makhluk pada dirinya sendiri tidak memiliki apa-apa. Jika yang dipinjam itu Ada, maka dia sendiri sesungguhnya tidak memiliki Ada, yakni dia adalah tiada. Pemilik yang sesungguhnya cahaya dan Ada adalah dan hanyalah Allah. Senada dengan ini, Al-Qusyairi mengatakan, “Dan Cahaya itulah yang darinya sesuatu (makhluk) disebut sebagai sesuatu dengan nama itu (Cahaya).” (Qusyairi, 2007).

Karena Ada makhluk itu Ada pinjaman dari Allah, maka agar mengada dan tetap-ada, makhluk mustahil terpisah dan terlepas dari pinjaman (Ada) Allah, sebaliknya ia niscaya dan senantiasa dalam keadaan meminjam dan bersama pinjaman (Ada) Allah. Maka, dapat dipastikan Allah senantiasa bersama makhluk, “*Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada*” (QS. Al-Hadid 57: 4). Dan karena pemilik sejati Ada makhluk adalah Allah, maka “*dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya*” (QS. Qaf 50: 16).

Wahdatul Wujud: di Awal Alquran

Tauhid dalam pengertian Wahdatul Wujud bukan hanya tertuang dalam ayat Cahaya, tetapi juga dapat dijumpai bahkan di awal kali membuka lembaran Alquran, tepatnya di surat Al-Fatihah. Sebagai ibu Alquran (*ummu al-kitab*), ayat-ayat anak Alquran dapat pula digali dari dalam rahim Al-Fatihah. Pengertian doktrin tasawuf dalam ayat Cahaya di atas tampak relevan dengan ayat kedua Al-Fatihah, “*Segala puji bagi Allah, Tuan alam-alam.*” (QS. Al-Fatihah 1: 2)

Tuan alam-alam yakni Tuhan seluruh makhluk, seluruh apa saja selain-Nya. Di sepanjang Alquran, ayat dengan redaksi yang sama terulang di enam surat (QS. Al-An’am 6: 45; QS. Yunus 10: 10; QS. Al-Shaffat 37: 182; QS. Al-Zumar 39: 75; QS. Ghafir 40: 65).

Dalam perbandingannya, ayat Cahaya menyatakan bahwa “*Allah Cahaya langit dan bumi.*” Agar tetap dicatat bahwa cahaya yaitu nyata dengan sendirinya dan membuat selainnya jadi nyata. Demikian pula dalam ayat kedua dari al-Fatihah di atas, pujian yaitu memurnikan sesuatu dari kekurangan dan mengagungkan kesempurnaannya.

Jika cahaya selain Allah itu, pada hakikatnya, hanyalah identik dan milik Allah, pujian apa pun yang dilekatkan pada apa saja selain Allah juga sesungguhnya dan pada hakikatnya milik Allah dan pinjaman dari Dia, bukan milik mereka sama sekali, karena mereka pada dirinya sendiri bukan apa-apa dan tidak punya apa-apa. Sahal Al-Tustari mengatakan, “Pujian tidak akan tertunaikan sepenuhnya kecuali dengan meniadakan selain Allah.” (Tustari, 2004).

Dengan kata lain, kalau makhluk pada dirinya sendiri saja bukan apa-apa, bagaimana mungkin lantas dianggap punya kelebihan dan kesempurnaan yang layak dipuji dan dikagumi. Sebaliknya, kalau saja cahaya dan Ada makhluk itu hanya milik Allah, segala kelebihan dan kesempurnaan yang dianggap milik makhluk sudah barang tentu hanyalah milik Allah.

Ayat Hamdu ini tidak sekedar menyatakan bahwa segala puji dan pengagungan selayaknya milik dan tertuju kepada Allah, tetapi juga pada dasarnya pujian, penghormatan dan apresiasi apa pun senyatanya tertuju hanya kepada Allah. Tidak ada pujian apa pun kecuali milik Allah. Termasuk kekaguman dan sanjungan yang dipendam atau diungkapkan seorang ateis dan kafir terkait sesuatu, pada hakikatnya, sedang memuji Allah, sekalipun dia tidak sadar. “*Apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi senantiasa bertasbih kepada Allah; hanyalah milik-Nya semua kekuasaan dan hanyalah bagi-Nya segala puji, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu*” (QS. Al-Taghabun 64: 1).

Dalam salah satu doa di shalat Tahajud, Nabi SAW berdoa dengan merangkaikan *al-hamdu* (pujian) dengan cahaya bagi Allah SWT, “Ya Allah! Bagi Engkaulah segala pujian, Engkaulah Cahaya langit dan bumi dan apa saja di dalamnya. Bagi Engkaulah segala pujian, Engkaulah pengatur langit dan bumi dan apa saja di dalamnya.” (Bukhari, 1980).

Apa pun selain Allah, bukan hanya tidak memiliki keagungan, pada diri mereka sendiri tidak memiliki apa-apa, pada dirinya hanyalah kekurangan, kebergantungan dan ketiadaan sehingga tidak layak dipuji dan diagungkan. Maka, pemahaman dari ayat Cahaya ini, bukan hanya tidak bertentangan, justru koheren dan didukung oleh ayat kedua dari surat Al-Fatihah.

Pengertian Tauhid ini juga dinyatakan dalam tafsiran literal Imam Raghīb Isfahani, “Segala bentuk dan macam pujian di sini merupakan pengingat bahwa pujian apa pun, seluruhnya, tidak layak dimiliki oleh selain Allah, dan bahwa setiap pujian dan pemujian untuk selain Allah tidak lain hanyalah *‘āriyah* (pinjaman). Hanya Allah yang pada hakikatnya berhak dan selayaknya pemilik segenap pujian ... Karena itu, Dzul al-Nun berpuisi:

“*Ada saksi pada segala sesuatu,
yang buktikan Dialah satu.*” (Al-Raghīb Isfahani, 1984).

Wahdatul Wujud: antara Afirmasi dan Negasi

Pada Bab Kedua dari *Misykāt Al-Anwār*, Imam Ghazali membubuhkan beberapa tafsiran atas ayat Cahaya, di antaranya cahaya itu nyata yang, karenanya, segala sesuatu menjadi nyata. “Ketaknyataan itu tak lain adalah tiada, sedangkan kenyataan itu tak lain adalah Ada. Allah SWT adalah Ada dan tidak mungkin tiada ... Dia yang dengan-Nya segala sesuatu meng-Ada. Maka Dia cahaya setiap kegelapan dan kenyataan setiap ketaknyataan. Jadi, Cahaya Absolut itulah Allah, bahkan Dialah Cahaya-nya cahaya-cahaya.” Jauh sebelumnya, Sayidina Husain bin Ali ra. dalam munajatnya mengungkapkan pengalaman tauhidnya begitu lembut, “Adakah bagi selain-Mu kenyataan yang tidak Engkau miliki sehingga itu menjadi nyata bagi-Mu?! Butalah mata yang tidak melihat-Mu!” (Ghazali, 1986)

Dapat diamati ungkapan tauhid di tingkatan ini terbentang di antara dua sayap: negasi dan afirmasi yang saling melengkapi. Afirmasi atas Ada Absolut dan Kesatuan Mutlak Allah tidak akan tuntas tanpa negasi atas Ada dan cahaya dari apa saja selain Allah. “*Tidak ada tuhan kecuali Dia, segala sesuatu adalah lenyap kecuali wajah-Nya*” (QS. Al-Qashash 28: 88)

Lenyap berarti tiada. *Hālik* diterjemahkan menjadi lenyap karena bentuk morfologis *hālik* dalam bahasa Arab memberi makna sedang berlangsung, kontinyu, terus menerus. Maka, ayat ini menerangkan bahwa segala sesuatu selain *wajah* Allah adalah senantiasa dalam keadaan melenyap dan meniadakan. Dalam pengertian inilah status makhluk pada dirinya sendiri sebagai bukan apa-apa dan ketidakpunyaan, pengertian yang diungkap penyair Arab, Lubaid bin Rabi'ah, dan dikagumi Nabi SAW sebagai kata-kata Arab Jahiliyah paling bijak, “Ketahuilah bahwa segala sesuatu selain Allah itu batil.” (Bukhari, 1980). Uniknya, Ibnu Hajar menafsirkan batil ini dengan kalimat yang senafas kuat dengan Wahdatul Wujud, “Batil dalam bait ini yaitu lenyap, bukan rusak.” (Asqalani, 2017). Adapun kata wajah dalam ayat, dalam tafsir *Al-Jalalayn*, diartikan dengan *Dia (īyyāhu)*, yakni “kecuali Dia”. Ia mengulang tafsiran dari Zamakhsyari (1998), namun di sana ada keterangan tambahan, “Wajah di sini yaitu Esensi (*al-dzāt*).” Esensi yakni entitas dan realitasnya. Ini dikuatkan oleh mufasir sastrawan Arab, Sayyid Murtadha, dalam tafsirnya, juga dimufakati oleh para mufasir sufi seperti Imam Ghazali, al-Qusyairi, Ruzbahan Baqli, Thabathaba'i.

Ibnu Arabi menulis, “Segala sesuatu adalah sirna dan lenyap, sementara pelenyap tidak akan menjadi lenyap. Maka, tidak ada di Ada ini kecuali Allah. Dan apa pun yang tampak adalah tak lain dari Dia yang nyata dengan sendiri-Nya.” (Ibn 'Arabi, 1989). Dari ayat ini Ibnu Arabi menarik kaidah: segala sesuatu yang tidak lenyap adalah wajah dan esensi Allah. Atas dasar ini, jika sesuatu tetap ada dan nyata, maka “sesuatu itu tidak lain adalah wajah Allah” (Ibn 'Arabi, 1989). Jadi, bagaimanapun selain Allah itu dianggap ada atau tidak ada, ada-tiadanya tidak berarti apa-apa kecuali menegaskan dan mempernyatakan Ada Allah. Karena itu, ayat di atas dilanjutkan dengan kalimat berikut, “*Hanya bagi-Nyalah ketetapan dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan.*”

Apa saja yang tetap dan ada niscaya ketetapan dan Ada-nya milik Allah. Penetapan Ada pada sesuatu bukanlah sungguh milik dirinya, tetapi milik Allah. Maka, pernyataan “Aku ada” adalah penetapan metafor suatu predikat (ada) pada subjek (aku), karena predikat (ada) itu pada hakikatnya bukan milik subjek (aku). Ada, sejatinya, hanyalah milik Allah. Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa pernyataan “Aku ada” merupakan ungkapan lain dari “Allah ada”, seperti juga “Aku bercahaya” sesungguhnya adalah “Allah cahayaku”. Semua klaim dan ketetapan Ada beserta atribut-atribut kesempurnaan yang menyertai Ada berasal dari dan kembali kepada Allah, yakni sepenuhnya, seluruhnya, seutuhnya sejatinya hanyalah milik Allah. “*Sesungguhnya kita milik Allah dan kepada Dia kita sedang kembali*” (QS. Al-Baqarah 2: 156).

Dekat sekali dengan ayat ke-88 dari surat Al-Qashash di atas adalah ayat ke-70 di surat yang sama. Coba tinjau kembali ayat ke-88, “*Tidak ada tuhan kecuali Dia, segala sesuatu adalah lenyap kecuali wajah-Nya.*” Lalu bandingkan dengan ayat ke-70, “*Dan Dialah Allah; tidak ada tuhan kecuali Dia, bagi-Nyalah segala pujian di dunia dan di akhirat.*”

Dua ayat ini sama di penggalan pertama dan beda di penggalan kedua namun, jelas sekali, saling berkaitan. Yakni, kelenyapan dan ketiadaan segala sesuatu merupakan konsekuensi dari keberadaan Allah sebagai pemilik seluruh pujian dan kesempurnaan alam semesta. Telah dicatat sebelumnya, karena Allah adalah Ada Hakiki, maka Dia Pemilik Ada dan Penguasa segala yang-ada, sehingga segala sesuatu selain Dia adalah ketiadaan. Kepemilikan mutlak dan ketunggalan perkara Allah menaklukkan dan meluluhlantakkan hingga melebur-lenyapkan apa saja yang dianggap dan diklaim sebagai sesuatu. “*Katakanlah bahwa semua dari Allah*” (QS. Al-Nisa’ 4: 78), “*Segala apa yang ada di atasnya adalah sirna. Dan tetap-ada wajah Tuanmu Pemilik kebesaran dan kemuliaan.*” (QS. Al-Rahman 55: 25-26)

Karena itu, penafsiran yang berorientasi ke Wahdatul Wujud juga mengandung dua unsur: afirmasi dan negasi tadi, sehingga dalam pengertiannya menjadi lengkap dan utuh, tidak sepenggal-sepenggal. Ini sebagaimana adanya kalimat Tauhid: *lā ilāha illā-Allāh*. Di dalamnya, ada negasi atau *takhalli* (*lā ilāha*) juga ada afirmasi atau *tahalli* (*illā-Allāh*). Wahdatul Wujud juga merupakan *tajalli* derajat Tauhid yang mengafirmasi Ada Allah sekaligus menegaskan Ada dari selain Allah, entah itu tuhan (t kecil) maupun makhluk.

Dua unsur: afirmasi dan negasi, itu juga dijelaskan dalam dialog Ja’far bin Muhammad al-Shadiq dengan muridnya, Abu Hanifah. Ja’far bertanya, “Apakah engkau tahu suatu kalimat yang diawali dengan kekafiran dan diakhiri dengan keimanan?” “Aku tidak tahu”, jawab Abu Hanifah. Ibnu Abi Laila yang turut hadir bertanya, “Lalu apa kalimat itu?” Ja’far menjawab, “Yaitu perkataan, *Lā ilāha illā Allāh* (tidak ada tuhan kecuali Allah).” (Thabarsi, 2001).

Kalimat kafir “tidak ada tuhan” yaitu meniadakan tuhan. Lalu, kalimat negatif ini dianulir oleh kalimat selanjutnya, “kecuali Allah”, yang menetapkan Allah sebagai satu-satunya Tuhan. Dalam dua kalimat ini tidak ada makhluk, karena memang ia tidak ada apa-apanya hingga tidak diperhitungkan entah sebagai objek negasi ataupun objek afirmasi kalimat (Sharifi, 2018). Maka itu, kandungan kalimat Tauhid secara harfiah menyatakan Ada Allah dan keesaan-Nya, yakni mentauhidkan Allah sebagai Realitas yang satu-satunya ada.

Kalimat Tauhid secara terperinci diuraikan sepenuhnya dalam surat Al-Ikhlās. Surat ini dibuka dengan dua ayat afirmatif lalu dituntaskan dengan dua ayat negatif. Dua tinjauan afirmatif juga negatif itu menegaskan doktrin Alquran bahwa hasil perkalian negasi dan afirmasi ini ialah pembatasan eksklusif (*al-hashr*) bahwa yang ada hanyalah Allah, adapun selain Allah—entah itu disebut tuhan apalagi selain tuhan—pada hakikatnya adalah tiada dan ketiadaan.

Wahdatul Wujud: Cara dan Kriteria Mencapai Tauhid

Bagaimana mencapai tingkat Wahdatul Wujud dalam bertauhid? Atas dasar kriteria apa seseorang dinilai telah mencapai tingkat tersebut? Ayat Cahaya secara lengkap

menyinggung cara dan kriteria pencapaian derajat Tauhid ini di penutupan ayat.

Kembali ke kalimat Tauhid. Kalimat ikrar ini dengan makna di atas tadi tak lain dari doktrin Wahdatul Wujud. Tauhid ini tidak hanya dicapai dan dideskripsikan dalam dua pola: afirmasi sekaligus negasi, tetapi dua pola ini juga tampak dalam memulai dan menjalani upaya menempuh jalan menuju jenjang tinggi Tauhid. Coba perhatikan penggalan masih dalam ayat Cahaya, “*Allah cahaya langit dan bumi ... Allah menunjukkan kepada Cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki*” (QS. Al-Nur 24: 35).

Penggalan kedua ini sesungguhnya menegaskan Wahdatul Wujud di penggalan pertama. Seperti juga rahmat Allah, dalam Alquran hidayah Allah juga ada dua: hidayah umum dan hidayah khusus. Cahaya juga demikian: cahaya umum dan cahaya khusus. Rahmat umum, hidayah umum dan cahaya umum bersifat ontologis (terkait dengan realitas objektif atau, sebut saja, tata-cipta), sementara rahmat khusus, hidayah khusus dan cahaya khusus bersifat aksiologis (terkait dengan kehendak bebas makhluk atau, sebut saja, tata-tinta).

Hidayah dalam penggalan itu kemungkinan besar adalah hidayah khusus, yakni bagi orang yang dikehendaki Allah, orang yang bercahaya dengan cahaya khusus, yaitu cahaya ilmu dan iman (Mahmudi, 2017). Sesuai kadar ilmu-imannya, dia menjangkau tingkatan tertentu dari cahaya Allah. Dari kalangan mufasir, entah sufi atau nonsufi, ada kesepakatan atas tafsiran hidayah di sini sebagai hidayah khusus atau hidayah taufik (Simiari et al., 2018). Atas dasar ini, “*Allah menunjukkan kepada Cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki*”, bisa juga berarti begini: Allah menunjukkan (*hidāyah*) yaitu mengantarkan (*īshāl*) orang beriman hingga ia, dengan hidayah khusus-Nya, dapat menjangkau dan menyingkap Cahaya-Nya yang Absolut yang tersebut di awal ayat, “*Allah Cahaya langit dan bumi.*”

Cahaya Mutlak Allah adalah Ada Absolut yang Esa yang keesaan-Nya melenyapkan setiap dan seluruh klaim cahaya, Ada dan kenyataan, “*Tidak ada tuhan kecuali Allah Yang Esa Maha Perkasa*” (Shad 38: 16). Keesaan Maha Perkasa (*al-wāhid al-qahhār*) yaitu Kesatuan Maha Mengalahkan yang melenyapkan apa saja selain-Nya hingga tampak dan nyata realitas mereka sesungguhnya tidak ada apa-apanya dan bukan apa-apa sama sekali. Keperkasaan ini akan disadari dan diakui, kalau tidak di dunia sekarang ini secara sukarela, kelak di kehidupan setelah kematian secara terpaksa: “*Milik siapakah kekuasaan hari ini? Milik Allah Yang Esa Maha Perkasa.*” (QS. Ghafir 40: 46)

Thabathaba'i menuliskan, “Intinya, yang dimaksud dengan cahaya dalam firman-Nya, “*Allah Cahaya langit dan bumi*”, ialah Cahaya Universal yang dengannya segala sesuatu bersinar. Maka, cahaya ini identik dengan Ada segala sesuatu, dengan kenyataan-Nya pada Diri-Nya dan untuk selain-Nya. Itulah *al-rahmat al-'ammah* ‘kasih universal’” (Thabathabai, 1997).

Derajat absolut dan akbar dari kesatuan cahaya universal Allah ini juga dapat dijangkau oleh orang beriman dengan cahaya khusus dan istimewa berupa iman dan ilmu karena kedekatannya dengan Allah melalui ibadah, taat mutlak dan kepasrahan total hingga tidak tersisa dari dirinya selain menyerahkan segenap kehendak bebasnya; segenap wujud dan totalitas dirinya berada sepenuhnya habis dan lenyap dalam kehendak dan hukum Allah. “*Tidak! Siapa yang memasrahkan wajahnya (sepenuh dirinya) kepada Allah dalam keadaan berbuat baik, dia mendapat pahalanya di sisi Tuannya dan tidak ada rasa takut pada mereka juga mereka tidak bersedih.*” (QS. Al-Baqarah 2: 112)

“Memasrahkan diri” itulah takhalli, “dalam keadaan berbuat baik” itulah tahalli, “mendapatkan pahala di sisi Tuan-Nya” itulah tajalli (tampaknya) hidayah, cahaya khusus dan tercapainya derajat Tauhid. Demikian prestasi tertinggi orang bertakwa yang disebutkan di ayat sebelum ayat Cahaya: “*nasihat bagi orang-orang yang bertakwa*”. Di ayat lain, orang beriman dan bertakwa itu adalah para wali (*awliya*) dan kekasih terdekat Allah: “*Ketahuilah bahwa wali-wali Allah tidak takut juga tidak sedih. [Yaitu] orang-orang beriman dan mereka senantiasa bertakwa. Bagi merekalah berita bahagia di kehidupan dunia dan di akhirat, tidak ada pergantian bagi kalimat-kalimat Allah. Demikian itu adalah kesuksesan yang besar*” QS. Yunus 10: 62-64).

Wali bertakwa adalah orang yang telah menyerahkan segenap wujud dan apa pun kehendak di hatinya kepada Allah. Ia dikehendaki Allah mendapat hidayah taufik dan cahaya khusus-Nya hingga dapat mencapai Cahaya Mutlak Allah karena keberhasilannya meniadakan kehendak dirinya sendiri (negasi diri: *fana* ') hingga berhasil dikuasai hatinya oleh kehendak Allah (afirmasi Allah). Tidak mungkin ada dua kehendak dalam satu hati: "*Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam dirinya*" (QS. Al-Ahzab 33: 4).

Orang yang masih mempertimbangkan keinginan, kemauan, kepentingan dan ego diri sendiri di atas kehendak Allah atau merasa kurang puas hingga berkelat-kelit dan mencari-cari celah lolos dari hukum Allah apalagi sampai mempertanyakan atau mengubah-ubahnya, semua itu tanda dirinya menyimpan kecenderungan menduduki posisi tuhan, sebagian kecil ataukah sepenuhnya. Dari Sayidina Ali bin Abi Thalib, "Musuhmu yang paling memusuhi adalah nafsumu dalam dirimu sendiri." "*Apakah kamu pernah melihat orang yang menjadikan keinginannya sebagai tuhannya ...?!*" (QS. Al-Jatsiyah 45: 23).

Itulah mengapa manusia tidak disebut Allah sebagai orang beriman kecuali dia sudah tidak lagi berpikir diri sendiri dan tidak lagi memprioritaskan pilihannya di atas pilihan dan hukum Allah, "*Dan tidaklah pantas bagi lelaki mukmin dan perempuan mukminah, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu keputusan, masih memiliki pilihan [lain] dari urusan mereka*" (QS. Al-Ahzab 33: 36).

Tauhid di sini bukan hanya memurnikan Allah dari selain Allah, tetapi juga berarti bertakwa (menjaga diri tetap suci) dari apa pun kecenderungan ke arah klaim ketuhanan, ke situasi apa pun yang berpotensi jadi beda dengan kehendak Allah. Menegasikan ego, kehendak dan pilihan sendiri merupakan cara yang dapat memastikan kosongnya hati untuk lantas diisi dan dikuasai sepenuhnya oleh kehendak Allah.

Ketiadaan pilihan dan tidak mendefinisikan kehendak bebas kecuali dengan hukum dan kehendak Allah adalah hakikat budak, yakni manusia yang tidak punya kebebasan; kehendaknya tidak berada pada dirinya selain ditentukan oleh tuannya. Menjaga hakikat diri untuk tetap konsisten sebagai budak adalah takwa. Di hadapan Allah Tuan seluruh alam, derajat budak ini adalah manusia sempurna dan mukmin seutuhnya. Sabda Nabi SAW, "Hati orang beriman adalah arasy Sang Mahakasih." Maka tidak ada cara memperoleh hidayah khusus untuk mencapai Cahaya Mutlak dan Wahdatul Wujud kecuali dengan tidak menyekutukan Allah dalam diri sendiri atau, dengan kata lain, menggosok layar hati sampai bening dan bersih dari selain Allah dan menunggalan hati hanya Ada Allah, seperti kisah seniman China dan seniman Eropah dalam Matsnawi Jalaluddin Rumi (Mosavi & Haidari M.A., 2021).

Keadaan orang beriman dekat dengan Allah digambarkan Nabi SAW dalam hadis Qudsi. Allah berfirman, "Siapa yang memusuhi wali-Ku, maka Aku umumkan perang kepadanya, dan hamba-Ku tidak bisa mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada yang telah Aku wajibkan. "Hamba-Ku terus menerus mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan sunnah sampai Aku mencintainya. Jika Aku sudah mencintainya, maka Akulah pendengarannya yang dengannya ia mendengar, Aku penglihatannya yang dengannya ia melihat, Aku tangannya yang dengannya ia memukul, dan Aku kakinya yang dengannya ia berjalan. Jikalau ia meminta-Ku, pasti Ku-beri, dan jika meminta perlindungan kepada-Ku, pasti Ku-lindungi." (Bukhari, 1980).

KESIMPULAN

Salah satu tantangan sekaligus tanggung jawab intelektual yang paling klasik di hadapan kalangan sufi ialah bagaimana menjelaskan pengalaman intuitif dan personal mereka hingga dapat dicerna oleh rasionalitas kalangan lain. Sudah lama dan banyak upaya menurunkan doktrin Wahdatul Wujud sebagai pengalaman batin dan penyaksian intuitif tertinggi sufi ke tingkat pemahaman konseptual, dan dicurahkan bukan hanya oleh para sufi sendiri, tetapi juga ditunaikan oleh kalangan filsuf, terutama oleh Mulla Sadra melalui aliran filsafatnya, Kebijaksanaan Luhur (*al-hikmah al-muta'aliyah*), dalam karya-

karya filsafat, tafsir dan hadisnya (Yazdanpanah, 2012).

Pemahaman konseptual itu juga diupayakan oleh kalangan mufasir yang, untuk sementara ini, masih berlatar belakang tasawuf dan filsafat. Artinya, wajar sekali bila mereka selaku sufi atau filsuf melakukan upaya itu dalam tafsir-tafsir sufistik dan filosofis mereka. Namun selain mereka, tampaknya relatif sulit menjumpai mufasir yang mengupayakan pemahaman konseptual atas doktrin Wahdatul Wujud melalui tafsirnya atas ayat-ayat suci tertentu. Dan lebih sulit lagi menanti dari mufasir dan *mutakallim* yang senyatanya menggunakan metode literalisme. Sebaliknya, kecenderungan umum mereka ini justru menilai gagal upaya dan pertanggungjawaban intelektual sufi bersama filsuf tersebut melalui narasi sesat, bid'ah hingga kafir (Mosavi, et al., 2021).

Di sini, penulis mencoba meninjau kembali penilaian negatif mereka tadi dengan cara yang sama, yaitu menggunakan metode literalisme dalam memahami teks suci. Bertolak dari rumusan masalah, Ayat Cahaya, tafsir-tafsir sufi dan non-sufi serta metode literalisme tadi, bahkan dalam bentuknya yang paling elementer, yakni terjemah literal, peninjauan dan penelitian ini mencapai, secara berurutan, tiga konklusi teoretis dan tiga konsekuensi praktis. Secara teoretis, doktrin Wahdatul Wujud dapat dipahami, dijelaskan dan diargumentasikan kesahihannya dari sekedar terjemah literal (harfiah) atas Ayat Cahaya; penjelasan konseptual atas Wahdatul Wujud, selain menegaskan perbedaannya dari kemenyatuan (*hulul*) dan kemenyatuan (*ittihad*), juga menolak dua doktrin ini; dan penjelasan dan argumentasi atas Wahdatul Wujud, selain turut meluruskan kesalahpahaman, juga membuka peluang untuk menyusut keregangan antara sufi dan non-sufi akibat polemik seputar doktrin tersebut. Selain itu, praktik memahami teks sepanjang pembahasan kiranya dapat memfasilitasi publik untuk juga terlibat dalam *tadabbur* atas ayat suci dengan memaksimalkan ketelitian atas makna terjemahan harfiah; metode terjemah literal ini berpeluang untuk dikembangkan dengan elemen lain dalam memahami teks suci di kalangan sufi seperti: konsep Ruh Makna, juga di kalangan outsider seperti: teori Medan Makna dari Toshihiko Izutsu (2002); dan metode terjemah literal perlu diuji lebih lanjut penerapannya pada ayat-ayat selain Ayat Cahaya yang diacu para sufi dalam menjelaskan Wahdatul Wujud ataupun doktrin tasawuf lainnya seperti: konsep sesat (*al-dhalal*), konsep zalim (*al-dzulm*), kafir, syirik, agnoseologi (*al-ta'thil*), derajat esensi (*maqam al-dzat*).

REFERENCES

- Abd Wahid. (2010). Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali. *Jurnal Ushuluddin*, 16 (2), 123–135. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/jush.v16i2.669>
- Alizadeh, M. (2008). *Tafsir Kalami Irfani Ayah Nur*. Bustan Kitab.
- Al-Raghib Isfahani, H. (1984). *Muqaddimah Jāmi' Al-Tafāsīr*. Dar al-Da'wah.
- Al-Walid, K. (2018). Takwil Epistemologis Ibn Sînâ atas Surah al-Nûr ayat 35. *Ulul albab Jurnal Studi Islam*, 19(1), 1. <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4797>
- Amininejad, A., Babai, M., & Kermani, A. (2011). *Mabani wa Falsafeh 'Irfan Nazhari*. Intisyarat Mu'asseseh Amuzesy wa Pezuhesyi Imam Khomeini .
- Asqalani, I. H. (2017). *Fath Al-Bārī fi Syahr Shahih Al-Bukhari*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Basit, A., & Nawawi, F. (2019). Epistemologi Tafsir Isyari. *Al-Fath*, 13(1), 67. <https://doi.org/10.32678/alfath.v13i1.2893>
- Baydhawi, N. (n.d.). *Anwar Al-Tanzil wa Asrar Al-Ta'wil*. Dar Ihya' Al-Turats Al-'Arabi.

- Bukhari. (1980). *Shahīh al-Bukhārī*. al-Maktabah al-Salafiyah.
- Dana, S. A., & Javadi, M. (2018). Bud wa Namud: Tahlil Didgah-e Mulla Shadra darbare -ye Wahdat Wujud. *Pezuhesyi Hikmat Shadra'i*, 7(1). <https://doi.org/10.30473/PMS.2018.5011>
- Darmawan. (2020). Interpretasi Esoteris Jihad dalam Tafsīr Ibn 'Arabi (Ta'wīlāt al-Kasyani). *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 9(1), 25–50. <https://doi.org/10.1548/quhas.v9i1.15244>
- Dzahabi, M. H. (2012). *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Vol. 2). Dar al-Hadits.
- Fadhllullah, M. H. (2020). *Min Wahy al-Qur'an*. Dar Al-Milak.
- Fauzi, A. (2014). Ta'thil dar Irfan Islam. *Qabasat*, 19(72), 61–96. http://qabasat.iict.ac.ir/article_17739.html
- Fauzi, A. (2021). Pengantar Penyunting. dalam *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam* (Vol. 1). Sadra Press.
- Firmansyah, B., Gama, C. B., & Ar Ridho, A. Z. (2021). Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī: Studi Pemikiran Haydar Amuli dalam Tafsir al-Muhīt al-A'zam. *Jurnal Moderasi*, 1(1), 1–30. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/moderasi/article/view/2854>
- Gama, C. B. (2016). Posisi Tasawuf Teoretis dalam Tinjauan Logika Tafsir Al-Qur'an. *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran*, 1(2), 121–142. <http://journal.sadra.ac.id/ojs/index.php/tanzil/article/view/27>
- Ghazali, A. H. (1986). *Misykat Al-Anwar wa Mishfat Al-Asrar*. Alam Al-Kutub.
- Hamka, A. (2003). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Nasional Pte Ltd.
- Hanafi, M. M. (2015). Problematika Terjemahan Al-Qur'an. *Suhuf*, 4(2), 169–195. <https://doi.org/10.22548/shf.v4i2.53>
- Ibn 'Arabi, M. (1989). *Rahmat min al-Rahmān* (M. Ghurab, Ed.). Mathba'ah Nadhr.
- Ibn 'Asyur, T. (1984). *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*. Al-Dar Al-Tunisiyyah li Al-Nasyr.
- Ibn Katsir. (1999). *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Dar Thayyibah.
- Ibn Manzbur. (1993). *Lisan Al-Arab*. Dar Al-Fikr.
- Ibn Thawus. (1988). *Iqbal Al-A'mal*. Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
- Jandi, M. (1983). *Syarh Fushush al-Hikam*. Intisyarat Danesygah Masyhad.
- Kerwanto. (2016). Penafsiran Bāthinī (Esoteris) Thabāthabā'ī dalam Tafsīr Al-Mīzān. *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an*, 1(2), 183–200. <https://doi.org/https://doi.org/10.20871/tjsq.v1i2.30>
- Kornasi, F., Mehr, M. A., & Barati, F. (2021). Barresi Mabani Falsafi-Irfani Mulla Shadra dar Tafsir Ayah Nur va Muqayeseh an ba Tafasir Syi'i. *Pazouhesh Dini*, 20(42), 177–198. <http://pdmag.ir/article-1-1319-fa.html>

- Mahalli, J., & Suyuthi, J. (2008). *Al-Mufashshal fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim (Tafsir Al-Jalalayn)*. Maktabat Lubnan Nasyirun.
- Mahmudi, A. (2017). Tafsir Tathbiqi Ayah Nur. *Commentary Studies*, 7(28), 179–200. <http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-416-fa.html>
- Maulana, L. (2018). Studi Tafsir Sufi: Tafsir Latha'if al-Isyarat Imam al-Qusyairi. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 12(1), 1–19. <https://doi.org/10.1234/hermeneutik.v12i1.5062>
- Mosavi, M., & Haidari M.A. (2021). Wahdat Wujud dar Qur'an Karim va Riwayat. *Mutala'at Qur'ani*, 12(48), 501–521. <https://doi.org/10.30495/QSF.2021.687522>
- Mukarromah, O. (2015). Ittihad, Hulul, dan Wahdat Al-Wujud. *Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan, Dan Kebudayaan*, 16(1), 129–146. <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/tazkiya/article/view/212>
- Muslim. (2006). *Shahih Muslim*. Dar Thayyibah.
- Peyman, A., & Rajani, M. (2020). *Gunehsyenasi Ara Fuqaha Imamiyyah Yeksad Sale Akhir Piramune Tasawwuf va Irfan*. hawzahnews.com/news/866114/ گونه شناسی آراء - خبرگزاری حوزه فقهای امامیه یکصد سال اخیر پیرامون تصوّف و عرفان -
- Qurthubi, M. (2006). *Tafsir Al-Qurthubi*. Mu'assasah Al-Risalah.
- Qusyairi, A. (2007). *Lathā'if Al-Isyārāt*. Dar Al-Kutub 'Ilmiyyah.
- Rudi, M. R. S., & Sarfi, M. R. (2018). Barresi Tathbiqi Ta'wilat Ayah Nur dar Didgah Ibn Arabi va Mawlana. *Adabiyat Tathbiqi*, 10(18), 74–95. https://jcl.uk.ac.ir/article_2087.html
- Sarah, B. (2018). Barresi Tathbiqi Tafsir Ayah Sharifah Nur dar Tafasir Irfani va Ijtihadi. *Awwalin Konferens Ilmi Pezuhesyi Rahkarhayi Tusi'eh Wa Tarwij Amuzesy 'Ulum Dan Iran*. <https://civilica.com/doc/482767/>
- Shadr, M. B. (1989). *Al-Ma'alim Al-Jadidah fi Al-Ushul*. Dar Al-Ta'aruf li Al-Mathbuat.
- Sharifi, M. (2018). Mahiyyat Tafsir Anfusi Qur'an Karim. *Quranic Doctrines, Razavi University of Islamic Sciences*, 15(27), 83–112. https://qd.razavi.ac.ir/article_238.html
- Shawi, A. M. (1926). *Hasyiyah Al-Shāwī 'ala Tafsir Al-Jalalayn*. Mustafa Al-Babi.
- Shihab, Q. (2001). *Tafsir Al-Mishbah*. Lentera Hati.
- Shirafkan, M. H., Shahibiyani, F., & Qaeminiya, A. R. (2018). Tahlil Hawzeh Muqabil Tawqa ba Ta'kid bar Rawesy Ma'nasyenasi Izutsu. *Zehn*, 18(71), 171–198. http://zehn.iict.ac.ir/article_28119.html
- Shirghan, M. K., & Bagheri, A. A. (2019). Ayah Nur dar Tafasir Irfani. *The 7th National Literacy Conference Titled A New Look at Children*. <https://civilica.com/doc/907528>
- Simiari, S., Amiri, A. Q., & Armand, M. (2018). Ma'nasyenasi Hidayat ba Ta'kid bar Rawesyha-ye Un dar Qur'an Karim. *Fashlnameh Muthala'at Qur'ani*, 9(34), 125–152. http://qsfi.iranjournals.ir/article_661622.html

- Tayyibi, A. (2013). *Futuh al-Ghayb fi Al-Kasyf 'an Qina' Al-Rayb*. Adib.
- Thabarsi, A. A. (2001). *Al-Ihtijāj*. Mansyurat Al-Syarif Al-Radhi.
- Thabathabai, M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir Al-Qur'an*. Mu'assasah Al-A'lami.
- Tustari, S. (2004). *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azhīm*. Dar Al-Haram li Al-Turats.
- Yazdanpanah, Y. (2012). *Mabani wa Ushul 'Irfan Nazhari*. Intisyarat Mu'asseseh Amuzesywa Pezuhesywi Imam Khomeini .
- Zamakhsyari, J. M. (1998). *Al-Kasyshaf*. Maktabah Al-'Abikan.
- Zaruqi, A. M. (2017). *Ushul Al-Fiqh, Masar 'Amaliyyat Istinbath Al-Qanun al-Islami*. Darul Kutub Al-Ilmiyyah.

