

Harmonisasi Doktrin Tasawuf dan Al-Qur'an dalam *Kitāb al-'Ishq*

Harmonization of the Doctrines of Sufism and the Qur'an in *Kitāb al-'Ishq*

Saifir Rohman

Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Indonesia
saifirrohman467@gmail.com

Artikel Disubmit : 28 Januari 2024
Artikel Direvisi : 02 Mei 2024
Artikel Disetujui : 11 Juni 2024

ABSTRACT

The tendency to bring Sufism closer to the main sources of Shari'a in Indonesian contexts began in the 17th century. One manuscript that strongly indicates this phenomenon is the *Kitāb al-'Ishq* (*The Nature of Jamāl and Jalāl*), DS 0012 00001, a Sufism text from the Kuningan area which is thought to have been written in the 18th–19th centuries. This philological study aims to reveal how *Kitāb al-'Ishq* contributed to promoting philosophical Sufism, in this case the doctrine of Nūr Muḥammad, which in fact is part of the doctrine of Martabat Tujuh. This study shows that *Kitāb al-'Ishq* has at least two important contributions. First, *Kitāb al-'Ishq* contributes to showing the harmony of Nūr Muḥammad's doctrine with the Shari'a, namely by providing a number of Qur'ānī arguments. From a number of arguments presented, it appears that this text is still connected to the thoughts of several previous Middle Eastern Sufi figures, such as Saḥl al-Tustarī, al-Qushayrī and 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Second, *Kitāb al-'Ishq* shows the author's efforts to ground his doctrine, namely by using metaphors and analogies that are popular among Indonesian people in explaining the concept of Nūr Muḥammad with the aim of making it easy to digest and acceptable. Its position in Kuningan proves that in the Indonesian context, the tendency to harmonize Sufism with the Al-Qur'an and Hadīth does not only occur in the Sumatra region, but also in West Java.

Keywords: Al-Qur'an; Indonesian Sufism; *Kitāb al-'Ishq*; Manuscript; Nūr Muḥammad

ABSTRAK

Kecenderungan untuk mendekatkan tasawuf dengan sumber-sumber utama syariat dalam kontes Nusantara telah dimulai sejak Abad ke-17. Salah satu manuskrip yang secara kuat mengindikasikan fenomena ini adalah *Kitāb al-'Ishq* (*Sifat Jamāl dan Jalāl*), DS 0012 00001, sebuah teks tasawuf di daerah Kuningan yang diperkirakan ditulis pada rentang Abad ke-18–19. Kajian filologis ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana kontribusi *Kitāb al-'Ishq* dalam mempromosikan tasawuf filosofis, dalam hal ini doktrin Nūr Muḥammad yang notabene merupakan bagian dari doktrin Martabat Tujuh. Kajian ini menunjukkan, *Kitāb al-'Ishq* memiliki setidaknya dua kontribusi penting. Pertama, *Kitāb al-'Ishq* berkontribusi menunjukkan keselarasan doktrin Nūr Muḥammad dengan syariat, yaitu dengan memberikan sejumlah argumentasi Qur'ānī. Dari sejumlah argumentasi yang disajikan, tampak bahwa teks ini masih terkoneksi dengan pemikiran beberapa tokoh sufi Timur Tengah terdahulu, seperti Saḥl al-Tustarī, al-Qushayrī dan 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Kedua, *Kitāb al-'Ishq* menunjukkan upaya pengarang untuk membunikan doktrinnya, yakni dengan menggunakan metafora dan analogi yang populer bagi masyarakat Nusantara dalam menguraikan konsep Nūr Muḥammad dengan tujuan agar mudah dicerna dan dapat diterima. Posisinya yang terdapat di daerah Kuningan membuktikan bahwa dalam konteks Nusantara, kecenderungan untuk menyelaraskan tasawuf dengan Al-Qur'an dan hadis tidak hanya terjadi di wilayah Sumatra, melainkan juga di Jawa Barat.

Kata kunci: Al-Qur'an; *Kitāb al-'Ishq*; Manuskrip; Nūr Muḥammad; Tasawuf Nusantara

PENDAHULUAN

Kecenderungan untuk menekankan pentingnya keselarasan doktrin tasawuf dengan syariat di Nusantara telah terjadi sejak Abad ke-17. Hal ini pun telah menjadi tema sentral dalam pemikiran dan karya-karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī (w.1068/1658), 'Abd al-Ra'ūf bin 'Alī al-Singkīlī (1024-1105/1615-1693), dan Muḥammad Yusuf al-Maqassari (1037-1111/1627-1699) (Azra 2023). Hal ini cukup beralasan, mengingat pada pertengahan Abad ke-17, tepatnya pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Thānī (1637-1641) terjadi benturan keras mengenai doktrin *waḥdat al-wujūd*. Al-Rānīrī sebagai representasi ulama ortodoks saat itu, menganggap paham dan ajaran Hamzah al-Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatrāī telah menyimpang. Dengan otoritasnya sebagai mufti, al-Rānīrī pun mengeluarkan fatwa sesat terhadap ajaran yang dibawa kedua ulama tersebut. Fatwa al-Rānīrī ini didukung oleh pihak kerajaan dan berujung represi terhadap para pengikutnya serta pemusnahan karya-karya mereka (Al-Attas 1966; Fathurahman 1998:154 2011).

Semangat keselarasan doktrin tasawuf dengan ajaran syariat ini diwarisi oleh sejumlah ulama setelah mereka seperti 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī dan Muḥammad

Arsyad al-Banjari (Azra 2023). Demikian pula kecenderungan yang tampak dalam naskah *Kitāb al-'Ishq* (DS 0012 00001/18v-23r), sebuah naskah tasawuf di daerah Kuningan yang diduga kuat ditulis pada kisaran Abad ke-18 hingga ke-19. Naskah ini berpendapat bahwa Nūr Muḥammad adalah asal usul penciptaan dengan dasar antara lain QS. Al-Rahmān: 19. Menurut naskah ini, kata *al-baḥrayn* (dua samudera) dalam ayat tersebut bermakna sifat *Jamāl* (Keindahan) dan *Jalāl* (Keagungan) (fol. 19r). Sementara kata *al-barzakh* ditafsirkan sebagai ruh yang kadim (al-Rūḥ al-Qadīm) atau Nūr Muḥammad itu sendiri (fol. 19v). Untuk mempertegas bahwa Nūr Muḥammad itu ada sebelum yang lain ada, naskah ini merujuk QS. Maryam: 9 (fol. 20v). Dikutip pula sebuah pernyataan yang dinisbatkan kepada Nabi Muḥammad Saw., “Nabi Adam adalah asal dari setiap [jasad] manusia, sementara aku adalah asal dari setiap ruh” (fol. 21r). Selain itu, naskah ini juga mengutip QS. Al-Baqarah: 285, QS. Al-A'raf: 12, QS. Al-Sajdah: 7, QS. Al-Lail: 3, QS. Yāsīn: 77, QS. Al-Anbiyā': 7, 34, dan QS. Al-Rahmān: 26-27 dengan beragam konteks. Dengan demikian, naskah *Kitāb al-'Ishq* secara kuat menunjukkan bahwa doktrin sufistik yang dikandungnya memiliki landasan otoritatif berupa Al-Qur'an dan hadis.

Berbicara tentang sufisme dan Al-Qur'an, tema ini sesungguhnya telah banyak mendapat perhatian dari para sarjana, terutama tentang bagaimana para sufi menafsirkan Al-Qur'an. Keeler dalam penelitiannya tentang *Lai'āif al-Ishārāt* karya al-Qushayrī (w. 465/1072) menyatakan bahwa; setiap sufi memiliki karakteristik tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an dan mendialogkan pandangan sufistiknya dengan kitab suci. Menurut Keeler, *Lai'āif al-Ishārāt* mencerminkan sosok penulisnya sebagai seorang *murshid* tarekat yang memiliki atensi serta terinspirasi untuk mendapatkan bimbingan spiritual dari ayat-ayat Al-Qur'an (Keeler 2006). Penelitian Sands pada sejumlah karya tafsir sufi menunjukkan bahwa terdapat landasan asumsi hermeneutik yang sama mengenai hakikat teks Al-Qur'an, cara memperoleh pengetahuan tentang makna-maknanya, dan hakikat diri yang mencari pemahaman (Sands 2006).

Dalam konteks Nusantara, kajian terhadap manuskrip-manuskrip tafsir tampak sering kali berkaitan dengan konteks sufisme yang berkembang pada kisaran abad ke-16 dan ke-17 seperti manuskrip tafsir Surah al-Kahf (Cambridge Ms Ii.6.45: Surat al-Kahf) yang dinilai sebagai manuskrip tafsir Melayu tertua. Menurut Riddell, rincian sumber yang digunakan dalam menyusun MS Ii.6.45 menunjukkan secara gamblang bahwa terdapat aktivitas penafsiran di dunia Melayu selama Abad ke-16 dalam bentuk studi terhadap tafsir Arab tertentu, terutama karya al-Khāzin (w. 714/1341) dan al-Bayḍawī (w. 685/1286). Hal ini sebagaimana kasus yang terjadi di India (Riddell 1989). Tetapi perlu dicatat bahwa kendati manuskrip ini lahir dalam konteks kuatnya pengaruh sufisme *wujudīyah* di Aceh, Riddell memastikan bahwa manuskrip ini bukan termasuk tafsir sufi (Riddell 2017:119).

Kajian lain meneliti bagaimana para sufi menafsirkan Al-Qur'an dan menelaah karya mereka yang bergenre tasawuf terutama ketika tokoh yang hendak diteliti tidak meninggalkan karya dalam bentuk tafsir. Steenbrink membandingkan dua ulama Melayu, yakni al-Fansūrī dan Hamka dalam menafsirkan Al-Qur'an. Steenbrink mengakui bahwa keduanya memiliki perbedaan latar belakang sosial yang berbeda. Hal ini karena keduanya hidup dalam konteks zaman yang berbeda. Akan tetapi keduanya memiliki kecenderungan yang sama terhadap sufisme, yakni dari segi posisi kedua tokoh ini juga sama-sama merupakan figur sejarah dari peradaban Islam Melayu (Steenbrink 1995).

Sebagian besar naskah yang menjadi objek dalam penelitian terdahulu berasal dari Sumatera padahal di Jawa juga banyak ditemukan manuskrip tasawuf yang di dalamnya sarat dengan argumentasi *qur'ānī* termasuk naskah *Kitāb al-'Ishq* ini. Kajian ini berupaya mengungkap bagaimana *Kitāb al-'Ishq*, sebuah manuskrip tasawuf di daerah Kuningan, mengukuhkan pandangan sufistiknya dengan argumentasi *qur'ānī*. Kajian ini juga berupaya mengungkap keunikan metafor sufistik dalam naskah. Kedua aspek ini diharapkan dapat menggambarkan kontribusi *Kitāb al-'Ishq* dalam mempromosikan ajaran tasawuf filosofis di kawasan Nusantara, khususnya di Kuningan Jawa Barat.

KERANGKA TEORI

Al-Qur'an dan Tasawuf Filosofis di Nusantara

Para sufi memiliki pandangan tersendiri dalam memaknai Al-Qur'an. Bagi mereka, secara garis besar selain memiliki makna zahir, Al-Qur'an juga mengandung makna batin. Dalam pandangan Al-Ghazālī (w. 555/1111) kedua makna tersebut bersifat komplementer dan bukan kontradiktif (Whittingham 2007). Lebih dari pada itu, terdapat asumsi dikalangan para mufasir sufi bahwa Al-Qur'an mengandung banyak tingkatan makna (Sands 2006). Menurut Saḥl al-Tustarī (w. 283/896), makna lahiriah Al-Qur'an adalah jenis pengetahuan yang dapat diakses khalayak umum. Sedangkan makna batiniah bersifat eksklusif karena hanya untuk segelintir kalangan terpilih (Al-Tustarī 2011:xxvii). Untuk mengartikulasikan keluasan makna dan keterbukaannya terhadap penafsiran yang tidak tunggal, para sufi kemudian mengibaratkan teks Al-Qur'an sebagai samudera. Namun karena keluasan itu jugalah, ia juga menjadi sangat riskan. Oleh karenanya, al-Ghazālī, mewanti-wanti agar mereka yang tidak pandai berenang sebaiknya tidak mencoba mendekati samudera itu (Sands 2006).

Konsep makna lahir dan makna batin ini juga tampak menjadi perhatian Ibrāhīm bin Ḥasan al-Kūrānī (w. 1690) dalam karangannya, *Ithāf al-Dhākī bi Sharḥ al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Nabī ṣallāllāhu 'alaihi wa-sallam*. Al-Kūrānī sendiri menyebut bahwa kitabnya ini dikarang atas dasar permintaan komunitas Muslim Nusantara yang merasa resah dengan maraknya aktivitas tasawuf yang disinyalir telah menyimpang (Azra 2023:141-42; Fathurahman 2011). Al-Kūrānī juga tampak ingin menekankan bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi makna, zahir dan batin. Salah satu argumentasinya adalah hadis yang diriwayatkan Ibn Mas'ūd yang dikutipnya dari *mukaddimah Tafsir al-Sulamī*. Rasulullah Saw. bersabda: "sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan atas tujuh huruf, setiap ayatnya mengandung makna lahir dan batin, dan dalam setiap hurufnya terdapat batasan dan keluasan" (Fathurahman 2012).

Tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* karya Kiai Ṣāliḥ Darat (1820-1903), yang terdiri dari dua jilid besar mencakup surah al-Fatihah hingga Surah al-Nisa'. Jilid pertama selesai ditulis malam Kamis 19 Jumad al-Awwal 1310 H./1892 M, sedangkan jilid kedua dirampungkan pada Selasa 17 Safar 1312 H./1894 M. (Masru 2012). Secara epistemologi, tafsir ini disusun atas dasar asumsi bahwa Al-Qur'an memiliki dua dimensi makna, lahir dan batin. Seperti halnya al-Ghazālī, Kiai Ṣāliḥ Darat meletakkan dua dimensi makna ini dalam posisi yang saling melengkapi, alih-alih saling bertolak belakang (Mustaqim 2017).

Naskah-naskah tasawuf filosofis Nusantara sendiri memuat penggunaan Al-Qur'an sebagai dasar atau inspirasi dari doktrin-doktrin sufistik. Hamzah al-Fansūrī misalnya, dalam *Asrār al-ʿArifīn* mendasarkan pandangannya tentang tauhid atau pengesaan Tuhan dengan setidaknya merujuk dua ayat, Al-Baqarah [2]: 255 dan QS. Al-Ghāfir [40]:65. Yakni "Bahwa Allah Ta'āla esa, tiada Tuhan lain melainkan Ia, Hidup, memegangkan sekalian.", dan bahwa "Ia itu hidup, tiada Tuhan lain melainkan Ia jua." (Al-Attas 1966). Dalam menegaskan tentang pentingnya seorang hamba mengenal Tuhannya, al-Fansūrī mengutip QS. Al-Isra [: 72 yang dalam terjemahannya menjadi, "Barangsiapa tiada mengenal Allah disini, di 'akhirat pan tiada dikenal [dan lebih jauh ia dari jalan yang benar]" (Al-Attas 1966). Sedangkan untuk membersihkan keserupaan antara Sang Pencipta dengan ciptaan-Nya, al-Fansūrī merujuk QS. Al-Saffāt [37]:159 dan QS. Al-Shūra [42]:11 (Al-Attas 1966).

Terkait doktrin *wahdat al-wujūd*, 'Abd al-Ra'ūf bin 'Alī al-Singkilī dalam *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Tariq al-Qushāshī* menyangkal pandangan yang secara mutlak menyatakan bahwa alam ini adalah Dzat Tuhan itu sendiri. Menurutnya, pandangan ini mengandaikan bahwa Tuhan menciptakan dirinya sendiri dan hal ini jelas mustahil serta bertentangan dengan konsep Tuhan sebagai Pencipta. Dalam *Tanbīh al-Māshī*, Al-Singkilī menyitir QS. Al-Zumar [39]:62. Bagi al-Singkilī ayat ini menginformasikan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, dan Allah tidak menciptakan diri-Nya sendiri (Fathurahman 1998). Pada saat yang bersamaan, al-Singkilī juga mengajukan konsep imanensi Tuhan atas makhluk-Nya. Akan tetapi dengan pengertian bahwa alam raya bukan bahwa alam bukanlah entitas yang benar-benar independen dari Tuhan, melainkan adalah bayangan Tuhan, dan Tuhan menyertai alam seluruhnya. Untuk mengukuhkan

pandangannya tentang imanensi Tuhan atas makhluk al-Singkili mengutip QS. Al-Hadid [57]:4 (Fathurahman 1998).

Pandangan serupa juga terdapat dalam ajaran sufisme Muḥammad Yusuf al-Maqassari dalam *Sirr al-Asrār* yang ia rumuskan ke dalam konsep *ma'iyah* dan *iḥāṭah*. *Ma'iyah* berarti bahwa Allah menyertai segala sesuatu. Sedangkan *iḥāṭah* bermakna Allah meliputi segala sesuatu. Meskipun demikian, al-Maqassari dengan tegas memberi batasan, bahwa Allah sama sekali tidak sama dengan sesuatu apapun. Dengan berpijak pada QS. Al-Shūrā [42]:11, al-Maqassari menegaskan, "Allah tidak mempunyai batasan, arah, padanan, bentuk, dan rupa, meskipun Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" (Islam 2020:).

Terkait dengan pandangan panteistik yang meyakini bahwa manusia dapat menjangkau hakikat Tuhan, al-Singkili juga tidak sependapat. Baginya, mustahil seorang hamba dapat menjangkau hakikat Tuhan yang Maha Luhur, di saat secara kodrati seorang hamba senantiasa penuh dengan keterbatasan. Untuk membantah pandangan tersebut, al-Singkili merujuk QS. Al-Isrā' [17]: 85. Berdasarkan ayat ini, al-Singkili berargumen bahwa manusia tidak akan mampu menjangkau bagian terdalam dari dirinya, apalagi hakikat Tuhan (Fathurahman 1998).

Sebagian sufi Nusantara seperti Hamzah al-Fansūrī misalnya secara eksplisit juga mereminsensi ayat-ayat Al-Qur'an dalam karya-karya sastra mereka. Aspek ini bahkan menjadi salah satu ciri khas syair-syair al-Fansūrī. Di antara istilah atau ungkapan Al-Qur'an yang dikutipnya adalah *al-bayt al-ma'mūr* (QS. Al-Tūr [52]:4) untuk menyebut Ka'bah dan kalbu; *qāba qawsaini aw adnā* (QS. Al-Najm [53]:9) untuk menggambarkan kedekatan manusia dengan Tuhan; dan *aynama tuwallū fa tsamma wajh Allāh* (QS. Al-Baqarah[2]:115) (Hadi 2007:). Kutipan-kutipan ayat ini secara pragmatis berfungsi sebagai metafor pinjaman untuk memberi aksentuasi terhadap pernyataan sang penyair (Hadi 2001:219–27). Hal serupa juga terlihat dalam puisi-puisi Hasan Mustapa. Hanya saja dalam hal ini Mustapa lebih berani untuk melakukan modifikasi sesuai pakem puisi tradisional yang digelutinya. Misalnya, ketika mengutip ayat *uamā lahum fi al-ākhirati min khalāq* (QS. 2: 200). Untuk mengejar suara vokal (i) ia mengubah redaksi *min khalāq* menjadi *min khaliq* (Rohmana 2015). Uraian ini menandakan bahwa secara global tradisi sufisme di Nusantara tidak pernah lepas dari sumber pokok syariat, yakni Al-Qur'an dan juga hadis. Termasuk bagian awal Kitab Al-Ishq menekankan pentingnya komitmen terhadap Al-Qur'an dan hadis.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan filologi-kontekstual dengan berfokus pada naskah *Kitāb al-'Ishq/DS 0012 00001* (naskah dapat diakses melalui tautan berikut, (<https://www.hmmcloud.org/dreamsea/detail.php?msid=1>)). Pendekatan filologi digunakan terutama untuk menghasilkan edisi teks (Maknun and Muzayanah 2020). Model penyuntingan edisi kritis dipilih untuk mendapatkan suntingan dengan kualitas bacaan terbaik. Pilihan ini juga menyesuaikan dengan jenis naskah yang tergolong ke dalam korpus naskah tunggal. Berikutnya, kajian ini akan berupaya melakukan kontekstualisasi atau menghubungkan kandungan teks yang dikaji dengan konteks atau wacana keilmuan yang lebih luas (Fathurahman 2022). Kontekstualisasi di sini meliputi pembahasan mengenai Al-Qur'an, doktrin Nūr Muḥammad dan metafora sufistik dalam naskah. Dalam hal ini pembahasan naskah mengenai tiga kata kunci tersebut akan ditautkan dengan gagasan para sufi terdahulu dalam karya mereka baik yang bergenre tafsir ataupun tasawuf yang membahas tema serupa.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Deskripsi Naskah Kitab Al-'Ishq/DS 0012 00001

Naskah yang menjadi fokus kajian ini diambil dari satu bundel naskah yang telah didigitalisasi oleh Dreamsea dengan nomor proyek DS 0012 00001 (<https://www.hmmcloud.org/dreamsea/detail.php?msid=1>). Terdapat beberapa item yang dimuat dalam bundel ini, termasuk sejumlah kitab dengan judul antara lain: *Al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī* (4v-18r); [Sifat Jamāl dan Jalāl] (18v-23r); *Jūd al-Mannān fi*

Dhikr Shay'in min Iṣtilāḥāt Ahl al-'Irfān (23v-32r); *Bayānullāh* (33v-40r); *Al-Mukhtaṣar al-Marqūm fī Bayan Ba'd Ahwāl al-Ma'lūm* (40v-67r); *Kitāb fī Bayan al-Aḥādīyyah wa al-Wāḥidīyyah wa al-Wahdaniyyah* (67v-71r); [*Sifat Kāmilah*] (71v-74r); *al-Ma'rifah*; (75v-79v); dan *Uṣūl al-'Iṭidāq* (81v-87v).

Pada lembar pertama bundel ini (1r) tertulis, “*Ikilah Kitabe Bagus Nur Salim ning Garawang (bumi?) Distrike lan Kabupatene Kuningan*”. Keterangan ini menunjukkan bahwa mulanya bundel ini milik Bagus Nur Salim, dari daerah Kuningan Jawa Barat. Kendatipun belakangan bundel tersebut telah tercatat sebagai koleksi pribadi Iim Abdurrohimi. Secara keseluruhan, bundel naskah DS 0012 00001 terdiri dari 206 halaman. Kondisi naskah ini terbilang cukup baik. Sebagian besar teksnya masih dapat terbaca dengan jelas meski alasnya sudah tampak menguning. Kecuali bagian tertentu saja kelihatan tersobek dan termakan ngengat, yaitu pada halaman-halaman akhir (79r-103v).

Berdasarkan meta data yang dilansir Dreamsea Repository, alas naskah manuskrip ini menggunakan *daluwang* (*tree bark paper*) berukuran 28 x 18 cm dengan *blok text* berdimensi 17 x 10 cm. Sebagian manuskrip diawali dengan iluminasi indah yang diterakan dengan tinta warna hitam dan merah. Diperkirakan, manuskrip-manuskrip yang terhimpun dalam DS 0012 00001 ditulis pada rentang Abad 18.

Bahasa yang digunakan bervariasi antara satu naskah dengan naskah yang lain. Teks utama *Al-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī*, *Sifat Jamal dan al-Jalal*, *Jūd al-Mannān fī Dhikr Shay'in min Iṣtilāḥāt Ahl al-'Irfān*, *Bayānullāh*, dan *Al-Mukhtaṣar al-Marqūm fī Bayan Ba'd Ahwāl al-Ma'lūm* misalnya ditulis dengan aksara dan bahasa Arab. Sementara komentar antar baris berikut catatan pias yang tertera pada sebagian halaman ditulis dengan aksara pegon. Sedangkan *al-Ma'rifah*, teks utamanya ditulis dengan aksara dan bahasa Arab dengan komentar antar baris beraksara pegon. Berbeda halnya dengan *Uṣūl al-'Iṭidāq* yang semuanya ditulis dengan aksara pegon. Dalam bundel ini juga ditemukan naskah yang masih ditulis dengan aksara Jawa, yakni pada separuh bagian fol. 74r, 74v, dan 75r.

Adapun yang menjadi fokus kajian ini adalah manuskrip yang dalam katalog Dreamsea Repository diberi judul *Sifat Jamāl dan Jalāl*. Namun setelah membacanya lebih lanjut, penulis menemukan keterangan yang tertera secara eksplisit (fol. 23r) naskah yang mengindikasikan bahwa manuskrip ini berjudul *Kitab al-'Ishq*. Oleh karena itu, selanjutnya manuskrip ini akan disebut *Kitab al-'Ishq*.

Gambar 1. Bagian awal naskah *Kitab al-'Ishq* (fol. 18v)



(Sumber: Dreamsea Repository (<https://www.hmmcloud.org/dreamsea/detail.php?msid=1>))

Gambar 2. Bagian akhir naskah *Kitab al-'Ishq* (fol. 18v)



(Sumber: Dreamsea Repository (<https://www.hmmlcloud.org/dreamsea/detail.php?msid=1>))

Kitab al-'Ishq berjumlah sepuluh halaman (fol.18v-fol.23r). Masing-masing halaman rata-rata terdiri dari enam (6) sampai sembilan (9) baris. Terdapat iluminasi dengan tinta berwarna merah dan hitam yakni pada fol. 18v. Selain iluminasi, terdapat juga rubrikasi pada setiap halaman, kecuali fol. 18v.

Jika beberapa manuskrip lainnya yang terhimpun dalam bundel DS 0012 00001, misalnya *Al-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī* dan *Al-Mukhtaṣar al-Marqūm fī Bayan Ba'd Ahwāl al-Ma'lūm* juga ditemukan salinannya di beberapa tempat yang berbeda, *Kitab al-'Ishq* merupakan naskah tunggal (*codex unicus*) yang hanya terdapat di Kuningan. Inilah juga –meskipun bukan satu-satunya– yang mendorong peneliti memilih metode kritis dalam proses penyuntingan.

Secara garis besar, naskah *Kitab al-'Ishq* (Sifat *Jamāl* dan *Jalāl*) memuat penjelasan tentang sifat Keagungan (*al-Jalāl*) dan Keindahan (*al-Jamāl*) Tuhan berikut hubungannya dengan asal muasal alam semesta, malaikat, para nabi dan rasul, serta manusia secara umum. Seperti umumnya tradisi penulisan teks-teks keislaman, naskah ini dimulai dengan kalimat *basmalah*, yang dilanjutkan dengan untaian pujian kepada Allah Swt. (fol. 18v). Naskah ini tidak mencantumkan salawat kepada Kanjeng Nabi beserta keluarga dan para sahabatnya.

Berikutnya, buru-buru ditegaskan Allah itu *'ishq* lantaran sifat *Jamāl* dan *Jalāl*-Nya; *'āshiq* lantaran *'ishq*-Nya; *'ishq* lantaran *ma'shūq*-Nya (fol. 18v-fol. 19r). Menurut naskah ini, sifat *al-Jalāl* bagaikan lautan asin (*al-baḥr al-milḥ*) sedangkan sifat *al-Jalāl* ibarat lautan tawar (*al-baḥr al-'adhb*). Sebagaimana Firman Allah dalam QS. Al-Rahman: 19-20:

“Dia membiarkan dua laut (tawar dan asin) bertemu di antara keduanya ada pembatas yang tidak dilampaui oleh masing-masing.”

Kedua sifat tersebut bertemu, meski tidak berpadu sebab antara keduanya terdapat demarkasi (*al-ḥājiz*) (fol. 19r). Hal ini diungkapkan dengan “*qāba qawsayni aw adnā*” (fol. 19r), sebuah idiom (*kināyah*) yang dalam tradisi bahasa Arab digunakan untuk mengungkapkan sebuah kedekatan. Idiom ini sekaligus mengisyaratkan bahwa antara keduanya terdapat rahasia, yakni ruh Muḥammad dengan dinisbatkan kepada sifat tersebut (fol. 19r).

Dalam naskah ini, pengarang melakukan penafsiran terhadap sejumlah potongan kata dalam QS. Al-Rahmān: 19-20. Kata “*al-baḥrayn*” (dua laut) dalam ayat tersebut misalnya, ditafsiri sebagai dua sifat *Jamāl* dan *Jalāl* itu sendiri (fol. 19r). Kemudian kata “*yaltaqiyān*” (keduanya saling bertemu) ditafsiri dua kali. Pertama, bahwa Perbuatan Allah *ma’syūq* dirindukan sebab sifat *Jamāl* dan *Kamāl*-Nya; ‘*ishq* sebab Dzat dan *Jalāl*-Nya. Penafsiran kedua, bahwa sifat *Jalāl* dan *Jamāl* tidak dapat dibedakan secara binier sebab keduanya telah bertemu.

Selain dua kata dalam ayat tadi, pengarang juga menafsiri kata “*barzakh*” sebagai ruh yang kadim, yakni ruh Muḥammad yang pertama, rahasia antara Allah dan Nabi Muḥammad (fol. 19v). Dari sini kemudian pengarang menjelaskan ruh Muḥammad yang pertama atau yang menurut pengarang disebut dengan Ahmad atau ruh *idāfi*. Di sini pengarang mengutip penggalan QS. Maryam [19]:9. Ruh *idāfi* yang digambarkan laksana titik yang menjadi asal bagi huruf alif (fol. 20v). Gambaran ini bermakna bahwa setiap (ruh) para nabi maupun rasul berasal dari cahaya ruh Muḥammad. Demikian pula, (ruh) orang-orang mukmin, *lawh al-mahfūz*, *al-‘arsh*, *al-kursī*, matahari, bulan, dan bintang-gemintang semua bermula dari cahaya ruh Muḥammad (fol. 20v-21r).

Untuk lebih menguatkan pandangan ini, di samping QS. Maryam [19]:9 pengarang juga menukil sebuah keterangan yang disebut sebagai hadis bahwa “*Nabi Adam adalah asal dari seluruh [jasad] manusia, sementara aku [Nabi Muḥammad] adalah asal dari setiap ruh*” (fol. 21r). Kutipan ini kembali menegaskan bahwa ruh Muḥammad adalah asal (ruh) para nabi mulai dari Nabi Adam, malaikat, dan manusia. Dalam hal ini, pengarang mengecualikan setan (baca: iblis) karena ia tercipta dari api neraka sembari merujuk QS. Al-A‘raf: 12 (fol. 21v). Sementara (jasad) Nabi Adam diciptakan dari tanah (fol. 21v). Di antara rujukannya adalah potongan QS. Al-Sajdah[32]: 7.

Adapun asal usul jasad para rasul sendiri tak lain merupakan anak cucu Nabi Adam (21v). Sedangkan anak cucu Nabi Adam lahir akibat terjadinya hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dengan dalil QS. Al-Lail [92]:3 (fol. 22r). Dari sini pengarang menjelaskan proses penciptaan manusia dari *nūfah* kemudian menjadi ‘*alaqah* dalam kandungan perempuan sembari mengutip QS. Yasin: 77.

Dalam naskah ini ditegaskan bahwa alam semesta berikut segala isinya bersifat fana dan sementara. Sebab yang kekal hanya wajah (Dhat) Allah semata sebagaimana dalam QS. Al-Rahman: 26-27 (fol. 22v). Tak terkecuali jasad manusia yang sifatnya juga fana belaka, akan musnah dan binasa sesuai dengan QS. Al-Anbiyā’: 34 (fol. 22v). Di bagian, akhir pengarang menjelaskan perbedaan makna antara “Ahmad” dan “Muḥammad”. Ahmad merujuk kepada ruh Muḥammad yang pertama, rahasia Allah, sebelum terlahir ke alam dunia. Sementara Muḥammad merujuk kepada sosok Nabi Muḥammad yang lahir ke dunia dan merupakan keturunan Nabi Isma‘īl (fols. 22v-23r).

Al-Qur’an Sebagai Landasan Filosofis Doktrin Nūr Muḥammad dalam Kitāb al-‘Ishq (DS 0012 00001/fols. 18v-23r)

Gagasan pokok yang dikandung teks *Kitāb al-‘Ishq* adalah doktrin Nūr Muḥammad. Secara historis, doktrin Nūr Muḥammad diinspirasi oleh Al-Qur’an dan hadis yang diuraikan pada periode Islam awal dan abad pertengahan oleh para penulis biografi Nabi Saw. serta para teolog Sufi dan Shi‘ah (Irani 2016:391). Di tengah perbedaan teologi dan praktik keagamaan antara Sunnī dan Shi‘ī, diskursus Nūr Muḥammad menjadi bukti nyata bagaimana para pemikir di dua komunitas ini terus memanfaatkan, mencari, dan mengungkapkan penghormatan terhadap realitas metafisik universal yang diwakili oleh Nabi Muḥammad (Andani 2019).

Kitāb al-‘Ishq berpandangan bahwa kolaborasi antara Sifat *Jalāl* dan *Jamāl* melahirkan inisiatif penciptaan Nūr Muḥammad yang kemudian menjadi asal-usul dari segala yang ada. Pandangan tersebut tampak jelas dalam kutipan berikut.

[وصفة الجلال] كالبحر الملح وصفة الجمال كالبحر العذب يلتقيان وبينهما الحاجز يعني قاب قوسين أو أدنى

قوله: (قاب قوسين أو أدنى) يعتبر بينهما سر يعني روح النبي الأُمِّي بمضافة صفة الجلال والجمال

“Sifat Jalāl laksana lautan asin, sedangkan sifat Jamāl bak lautan tawar yang bertemu dan dibatasi oleh sebuah penghalang. Yakni, keduanya sangat dekat. Ungkapan, “sangat dekat” mengandaikan bahwa di antara kedua sifat tersebut terdapat rahasia yakni ruh sang Nabi yang ummiy, dengan disandarkan kepada sifat Jalāl dan Jamāl” (fol. 19r).

Pengarang teks ini berpijak pada QS. Al-Raḥmān [55]: 19-20 dengan memberi penafsiran sebagai berikut.

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

“Dia membiarkan dua laut (tawar dan asin) bertemu. Di antara keduanya ada pembatas yang tidak dilampaui oleh masing-masing.”

Kata *al-baḥrayn* dalam ayat oleh pengarang ditafsiri dengan sifat Jamāl dan Jalāl itu sendiri.

قوله: ﴿البحرين﴾ [يعني] صفة الجلال والجمال

“Firman Allah *al-baḥrayn* berarti sifat Jamāl dan Jalāl” (fol. 19r).

Sementara yang *yaltaqiyān* menurut pengarang berarti bahwa kedua sifat tersebut tidak terpisahkan antara satu dengan yang lain.

[و]قوله: ﴿يلتقيان﴾ [يعني] صفة الجلال والجمال لا يتميزان بملاقهما

“Firman Allah: “*yaltaqiyān*” yakni sifat Jalāl dan Jamāl tidak dapat dibedakan sebab keduanya telah bertemu”(fol. 20r).

Sedangkan kata “*barzakh*” dimaknai sebagai ruh yang kadim, yakni ruh atau Nūr Muḥammad.

[و]قوله: ﴿برزخ﴾ [يعني] الروح القديم ابتداء يعني سر بين الله وبين محمد صلى الله عليه وسلم روح النبي الأول

“Sedangkan firman Allah “*Barzakh*” adalah ruh yang kadim pada mulanya, yang berarti rahasia antara Allah dan Nabi Muḥammad Saw., ruh Nabi [Muḥammad] yang pertama,” (fol. 19v).

Secara umum, pendapat teks ini tentang Nūr Muḥammad tampak selaras dengan al-Tustarī, seorang sufi generasi awal yang telah membahasa konsep Nūr Muḥammad dalam karya tafsirnya. Menurut al-Tustarī, segala ciptaan yang ada diciptakan oleh Allah dari Nūr Muḥammad (Al-Tustarī 2011). Seperti halnya al-Tustarī, sufi bergelar *Sultān al-Awliyā*, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī juga berpandangan bahwa Nūr Muḥammad adalah inti dari semesta, kreasi Allah pertama, sekaligus asal dari segala kreasi Allah. Al-Jīlānī menambahkan bahwa Rūḥ Muḥammad, Nūr Muḥammad, *al-Qalam*, dan *al-‘Aql* adalah beberapa istilah yang merujuk pada satu maknanya sama (Al-Jīlānī 1994).

Akan tetapi tidak seperti pengarang teks ini yang bertolak QS. Al-Raḥmān [55]: 19-20, al-Tustarī membahas Nūr Muḥammad dalam konteks QS. Al-A’rāf [7]: 172. Berikut kutipan penjelasannya,

“... Keturunan (*dhurriyyat*) terdiri dari tiga [bagian], yang pertama, kedua dan ketiga: yang pertama adalah Muḥammad, karena ketika Tuhan Yang Maha Suci Dia ingin menciptakan Muḥammad? Dia menampakkan (*aḥara*) seberkas cahaya dari cahayanya, dan ketika ia mencapai tabir keagungan Ilahi, ia bersujud di hadapan Tuhan, dan dari sujud itu Tuhan menciptakan kolom cahaya yang sangat besar bagaikan kristal, yang di dalam dan di luar [tembus cahaya] dan di dalamnya terdapat hakikat Muḥammad. Kemudian ia bertugas di hadapan Tuhan semesta alam selama sejuta

tahun dengan ciri-ciri esensial keimanan (*ṭabā'ī' al-īmān*), yaitu melihat keimanan secara visual (*mu'āyanat al-īmān*), penyingkapan kepastian (*mukāshafat al-yaqīn*) dan kesaksian Tuhan (*mushāhadat al-Rabb*). Demikianlah Dia menghormatinya dengan kesaksian ini, satu juta tahun sebelum dimulainya penciptaan....

Yang kedua di antara keturunannya adalah Ādam as. Tuhan menciptakannya dari cahaya Muḥammad Saw. Dan Dia menciptakan Muḥammad, yaitu tubuhnya, dari tanah liat Ādam as. Yang ketiga adalah keturunan Adam. Tuhan Yang Maha Perkasa dan Maha Agung Dialah yang menciptakan para pencari [Tuhan] (*murīdūn*) dari cahaya Adam, dan Dia menciptakan orang yang dicari [Tuhan] (*murādūn*) dari cahaya Muḥammad Saw.” (Al-Tustarī 2011)

Mengenai QS. Al-Raḥmān [55]: 19-20, jika *Kitab al-'Ishq* menafsiri *bahrayn* sebagai Sifat Jalāl dan Jamāl, maka menurut al-Tustarī dalam *Tafsīr Al-Tustarī* yang dimaksud *bahrayn* adalah hati (*qalb*) dan diri (*nafs*). ”Satu dari *bahrayn* (dua laut) itu adalah *qalb* (hati), yang di dalamnya tersimpan ragam permata: permata iman, permata makrifat, permata tauhid, permata rida, permata mahabbah, permata rindu, permata kesedihan, permata kefakiran dan lain-lain. Sedangkan yang lainnya adalah diri (*nafs*),” terang al-Tustarī. Sedangkan *barzakh* dimaknainya sebagai *īshmah* dan *taufīq* dari Allah (Al-Tustarī 2011).

Namun demikian, *Kitab al-'Ishq* dalam menarasikan sifat Jamāl dan Jalāl justru memiliki kemiripan dengan tafsiran al-Qushayrī atas QS. Al-Raḥmān [55]: 19-20 dalam *Laiḥif al-Ishārat*. Dalam tafsirnya, al-Qushairī juga menggunakan istilah “lautan tawar” (*al-baḥr al-'adhb*) dan “lautan asin” (*al-baḥr al-milḥ*) dan “penghalang” (*al-ḥājiz*) untuk menafsiri QS. Al-Raḥmān [55]: 19-20. Berikut tafsiran al-Qushairī,

«بَرَزَخٌ» أَي حَاجِزٌ بِقُدْرَتِهِ لثَلَاثًا يَغْلِبُ أَحَدَهُمَا الْآخَرَ، أَرَادَ بِهِ الْبَحْرَ الْعَذْبَ وَالْبَحْرَ الْمَلْحَ.

“Barzakh” yakni penghalang dengan kekuatannya, agar salah satu [dari dua laut] tidak mendominasi terhadap lainnya. Yang dimaksud adalah lautan tawar dan lautan asin.” (Al-Qushayrī n.d.-a:507).

Masih dalam konteks pembahasan Nūr Muḥammad, *Kitāb al-'Ishq* menegaskan,

النور كمثل روح النبي الأول المسمى بأحمد كما قال الله عز وجل ﴿وَوَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾

”Adapun ungkapan, “cahaya” adalah ibarat ruh Nabi [Muḥammad] yang pertama yang lantas disebut dengan Ahmad, sebagaimana Allah ‘azza wa jalla berfirman: “Engkau telah Aku ciptakan sebelum itu, padahal (pada waktu itu) engkau belum berwujud sama sekali” (fol. 20v).

Petikan QS. Maryam [19]: 9 ini sejatinya merupakan jawaban Allah kepada Nabi Zakariya. Dalam ayat sebelumnya (QS. Maryam [19]: 8), Allah berjanji kepada Zakariya untuk memberinya kabar gembira berupa kelahiran seorang anak yang kelak bernama Yahyā. Namun Nabi Zakariya cenderung pesimis mengingat kondisi istrinya yang mandul sedangkan dirinya sendiri juga sudah lanjut usia. Lantas Allah menjawab kegelisahan Nabi Yahya, ”... Hal itu mudah bagi-Ku; sungguh, engkau telah Aku ciptakan sebelum itu, padahal (pada waktu itu) engkau belum berwujud sama sekali.” (QS. Maryam [19]: 9). Namun bagi pengarang, sebagaimana dalam kutipan di atas ayat ini juga mendukung gagasan tentang Nūr Muḥammad. Jika ditegaskan, dalam konteks ayat ini, pengarang berpandangan bahwa yang dicipta Allah sebelum ada apa pun adalah Nūr Muḥammad. Di sini penafsiran pengarang tampak berbeda misalnya dengan al-Qushairī yang justru mendudukan ayat ini dalam konteks mukjizat berupa lahirnya seorang anak dari pasangan yang tidak produktif secara nalar manusia (Al-Qushayrī n.d.-b).

Dari ayat ini, pengarang *Kitab al-'Ishq* kemudian berargumentasi dengan memberikan perumpamaan simbolik tentang Nūr Muḥammad sebagai asal usul bagi ciptaan-ciptaan setelahnya. Dalam *Kitāb al-'Ishq*, relasi Nūr Muḥammad dengan makhluk-makhluk tersebut diumpamakan bak titik (.) dan alif (ا). Tegasnya, Nūr Muḥammad itu sebagai satu titik (.) yang kemudian menjadi asal dari huruf alif (ا). Teks ini menyatakan,

أول روح الإيضائي كالنقطة [و]النقطة أصل الألف قوله الألف جميع المرسلين والأنبياء غير المرسلين من نور محمد النبي الأول والملائكة من نور روح محمد النبي الأول. والمؤمنون واللوح والقلم والعرش والكورسي والشمس والقمر والنجوم والكواكب من نور روح النبي الأول

“Ruh idlafi yang pertama itu [Nūr Muḥammad] ibarat satu titik. Titik tersebut adalah asalnya alif. Yang dimaksud alif adalah semua rasūl, maupun para nabi [yang bukan rasūl] tercipta dari cahaya Nabi Muḥammad yang pertama. Begitupun para Malaikat juga tercipta dari cahaya ruh Nabi Muḥammad yang pertama. Orang-orang mukmin, al-lauh, al-qalam, al-‘arsh, al-kursī, matahari, bulan dan bintang gemintang [juga] tercipta dari cahaya ruh Nabi [Muḥammad] yang pertama,” (fols. 20v-21r).

Selain berlandaskan sejumlah ayat yang telah disebut di atas, *Kitāb al-‘Ishq* juga mendasarkan doktrin Nūr Muḥammad atas salah satu keterangan yang oleh pengarang disebut sebagai hadis. Berikut keterangan yang dimaksud,

آدم أبو البشر وأنا أبو الروح

“Ādam adalah asal dari setiap [jasad] manusia, sementara aku adalah asal dari setiap ruh” (fol. 21r).

Sebagian pakar menilai bahwa keterangan tersebut bukan hadis sebab keterangan tersebut tidak ditemukan dalam literatur hadis mana pun (Al-Nabhānī 2012). Di luar penilaian soal validitas keterangan tersebut, dengan merujuknya tampak bahwa pengarang hendak memberi penjelasan lebih lanjut menyangkut konsepsi Nūr Muḥammad itu sendiri. Bahwa yang bersumber dari Nūr Muḥammad adalah ruh, bukan jasad. Dalam tafsirannya tentang keterangan tersebut teks ini menegaskan,

يعني روح النبي أصل روح المرسلين والملائكة كلهم أجمعين والمؤمنين

“Yakni ruh Nabi [Muḥammad] adalah asal dari ruh para rasul, malaikat seluruhnya juga segenap orang-orang mukmin” (fol. 21r).

Selanjutnya *Kitāb al-‘Ishq* berbicara tentang penciptaan jasad manusia, sejak Nabi Ādam a.s. hingga keturunannya, dalam hal ini yang disebut adalah para rasul. Jika ruh Nabi Ādam adalah berasal dari Nūr Muḥammad, secara fisik Nabi Ādam diciptakan dari tanah. Dalam tafsir al-Tustarī dikatakan, Nabi Ādam dicipta dari tanah keagungan, dari Nūr Muḥammad Saw. (Al-Tustarī 2011). Sedangkan fisik para nabi utusan setelahnya terlahir sebagai generasi anak cucu Nabi Adam. Pengarang menegaskan,

أما آدم عليه السلام فَمِنَ الطينِ بين الأرض والماء وجسد المرسلين من ولد نبي آدم

“Adapun Nabi Ādam a.s. tercipta dari campuran tanah dan air. Sedangkan jasad para utusan yang lain lahir dari anak cucu Nabi Ādam.” (fol. 21v).

Sama seperti sebelum-sebelumnya, pengarang juga mendasarkan pandangannya pada sejumlah ayat Al-Qur’an. Di antaranya, QS. Al-A’rāf [7]: 12

خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

“... Engkau menciptakanku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah.”

Dalam *Kitāb al-‘Ishq*, ayat ini dikutip dalam konteks menjelaskan asal-usul setan (baca: iblis). Bahwa setan tercipta dari api, sebagaimana ditegaskan,

أما الشيطان فمن نور النار السموم لقوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾

“Sementara setan tercipta dari cahaya api neraka, berdasarkan firman Allah Ta’āla: “Engkau menciptakanku dari api, sedangkan dia [Nabi Ādam] Engkau ciptakan dari tanah.” (fol. 21v).

Penggalan ayat ini sejatinya merupakan jawaban Iblis ketika ditanya oleh Allah ihwal mengapa ia menolak ketika diperintah untuk sujud kepada Nabi Ādam. Dengan perasaan superior Iblis menolak, karena ia dicipta dari api sedangkan Nabi Ādam dicipta dari tanah. Akan tetapi superioritas Iblis yang tidak didukung oleh kapasitas ilmu dikalahkan oleh inferioritas Ādam yang diperkuat oleh ilmu. Oleh karena itu perintah untuk sujud dalam konteks ini dapat dimaknai sebagai simbol apresiasi terhadap ilmu pengetahuan (Muzakki and Irham 2021).

Di sini pengarang lalu merujuk QS. Al-Sajdah [32]: 7;

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

“Dan (Dia) memulai penciptaan manusia dari tanah.”

Terkait ayat ini, interpretasi dan pemahaman pengarang tampak selaras dengan pendapat yang dinukil misalnya oleh Fakh al-Dīn al-Rāzī berikut.

وَقَوْلُهُ: وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ قِيلَ الْمُرَادُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ خُلِقَ مِنْ طِينٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ الطِّينَ مَاءٌ وَتُرَابٌ مُجْتَمِعَانِ

“Firman Allah: Dan (Dia) memulai penciptaan manusia dari tanah dapat dikatakan bahwa yang dimaksud [manusia] adalah Nabi Ādam as. Sebab sejatinya ia memang diciptakan dari tanah. Mungkin juga dikatakan bahwa tanah yang dimaksud adalah debu yang bercampur dengan air,” (Al-Rāzī 2000a:141).

Setelah menerangkan bahwa Nabi Ādam sebagai sosok manusia pertama tercipta dari tanah, dan para nabi utusan setelahnya tiada lain adalah anak cucu Nabi Ādam, pengarang kemudian menjelaskan proses penciptaan manusia secara biologis. Dalam teks disebutkan,

وَوُلِدَ ابْنُ آدَمَ مِنْ مَنِي بَيْنِ الزَّوْجَيْنِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ يعني بين [هما] الرفث يعني الوطء [و] الوطء دخول الذكر للفرج وبين الذكر والأنثى أنزل معه نطفة برحم زوجته فتكون علقة كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ يعني جسد الإنسان من نطفة

“Dan anak keturunan Nabi Ādam berasal dari sperma sepasang lelaki dan Perempuan berdasarkan Firman Allah Ta’āla: “dan demi penciptaan laki-laki dan perempuan,”. Yakni di antara keduanya [laki-laki dan perempuan] terjadi rafast, yakni waṭ’ yang berarti masuknya penis ke dalam vagina, antara laki-laki dan perempuan, yang mana [laki-laki] mengeluarkan sperma ke dalam rahim pasangannya bersama dengan proses tersebut. Sperma itu pun menjadi segumpal darah sebagaimana Allah Ta’āla berfirman: “Tidakkah manusia mengetahui bahwa Kami menciptakannya dari setetes mani? Kemudian tiba-tiba saja dia menjadi musuh yang nyata.”. Artinya, jasad manusia berasal dari nufah.” (fol. 22r).

Berdasarkan kutipan di atas, tampak bahwa pengarang merujuk dua ayat, yakni; QS. Al-Layl [92]: 3 dan QS. Yāsīn [36]: 77. QS. Al-Layl [92]: 3 dirujuk dalam rangka menjelaskan bahwa secara biologis manusia sebagai keturunan Nabi Adam lahir proses pembuahan yang terjadi antara sperma laki-laki dan sel telur perempuan. Para mufasir berbeda-beda memahami tentang kata *al-dhakar* dan *al-untsá*. Al-Qushayrī, sebagaimana *Kitāb al-Ishq*, tampak tetap berpijak pada makna lahirnya (Al-Qushayrī n.d.-a). Sebagian mufasir sebagaimana dinukil al-Rāzī memahami bahwa *al-dhakar* yang dimaksud adalah Ādam, sedangkan *al-untsá* adalah Hawa (Al-Rāzī 2000b). Sementara al-Tustarī misalnya, menafsiri kata *al-dhakar* sebagai *al-khawf* (khawatir) sedang *al-untsá*

ia makna sebagai *rajā'* (optimis) (Al-Tustarī 2011). Adapun QS. Yāsīn [36]: 77 dirujuk untuk menegaskan proses embriologi bahwa jasad manusia terbuta dari nutfah.

Diskusi tersebut menunjukkan bagaimana pengarang *Kitāb al-'Ishq* bertendensi mendasarkan padangan sufistiknya terhadap Al-Qur'an. Meminjam istilah Keeler, tafsiran pengarang terhadap ayat-ayat yang dijadikan dasar mencerminkan doktrin sufistik tertentu (Keeler 2006). Dalam hal ini, tafsiran *Kitāb al-'Ishq* mencerminkan doktrin Nūr Muḥammad. Secara umum, wacana Nūr Muḥammad yang dibawa oleh teks *Kitāb al-'Ishq* berada pada fase narasi kosmologis. Pada fase ini, Nūr Muḥammad digambarkan melalui narasi mito-kosmologis yakni sebagai ciptaan pertama dan terbesar dari alam semesta (Andani 2019).

Kita juga telah melihat sejumlah kemiripan antara *Kitāb al-'Ishq* dengan karya-karya al-Tustarī, al-Qushairī, dan al-Jilānī khususnya dari segi topik utama yang diangkat (Nūr Muḥammad). Meskipun nyatanya dalil-dalil yang dikemukakan oleh pengarang *Kitāb al-'Ishq* relatif berbeda dengan yang dikemukakan oleh para tokoh tersebut, akan tetapi masing-masing jelas sepakat bahwa Nūr Muḥammad adalah sumber bagi segala ciptaan yang ada. Dan baik *Kitāb al-'Ishq* maupun beberapa sumber yang telah disebut sebelumnya juga bertendensi kuat untuk menunjukkan bahwa doktrin Nūr Muḥammad selaras dengan sumber-sumber syariat. Hal ini menegaskan bahwa tasawuf Nusantara sebagaimana tercermin dalam naskah ini tetap terhubung dengan khazanah pemikiran tasawuf di Timur Tengah, yang telah digagas berabad-abad lalu, sebelum akhirnya sampai di Kepulauan Nusantara.

Metafora Sufistik dalam *Kitāb al-'Ishq* (DS 0012 00001/fols. 18v-23r)

Kaum sufi memiliki pandangan tersendiri tentang metafora (*majāz*). Jika ahli retorika cenderung memosisikan metafora sebagai antonim dari hakikat, para sufi justru berpandangan bahwa metafora adalah “jembatan” penghubung menuju hakikat, *al-majāz qinārat al-haqīqah* (Schimmel 1975). Diksi perjalanan (*safar*) misalnya, lazim digunakan dalam karya-karya sufistik sebagai metafora bagi hal-hal yang hakikat semacam kematian, perubahan hidup, dan perubahan keadaan seseorang (Rahmani, Gharamaleki, and Arif 2018). Dengan demikian, para pembaca atau penikmat karya-karya sufistik dituntut agar dapat melintasi jembatan dari dunia puisi dan simbol yang metaforis agar bisa sampai pada dunia makna yang hakiki dan jujur (Bakr 1992).

Secara pragmatis, metafora dalam karya sufistik memiliki banyak fungsi. Dalam syair-syair Jalāl al-Dīn Rūmī misalnya, metafora-metafora yang berbentuk memiliki fungsi sebagai ‘alat’ untuk mengekspresikan kesalehan beragama, dengan melampaui semua dualitas temporal seperti ketidakpercayaan dan keyakinan, yang profan dan yang sakral, kesucian dan ketidaksucian, dan sebagainya (Seyed-Gohrab 2020). Dalam kasus tasawuf Nusantara, Hamzah Fansuri misalnya menggunakan objek-objek yang karib dengan masyarakat Melayu untuk menjelaskan doktrin *wujūdiyyah* (Miswari, Dahlan, and Hadi 2022). Sama seperti Fansuri, pujangga sufi dari tatar Sunda, Hasan Mustapa, dalam *danding*-nya Mustapa juga menggunakan obyek-obyek yang familiar bagi masyarakat Sunda sebagai metafora untuk menjelaskan doktrin Martabat Tujuh (Rohmana 2020).

Demikian pula *Kitāb al-'Ishq*. Tidak hanya sarat akan ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan bagi doktrin sufistik yang dikandung di dalamnya, pengarang *Kitāb al-'Ishq* juga kerap menggunakan obyek-obyek tertentu secara metaforis dalam menjelaskan doktrinnya. Berikut ulasan sejumlah metafora dan analogi dalam *Kitāb al-'Ishq*.

Metafora 1: Matahari, cahaya, dan bayangannya

Dalam *Kitāb al-'Ishq*, metafora matahari yang memancarkan cahaya diungkapkan untuk melukiskan sifat Jalāl dan sifat Jamāl. Dari pancaran cahaya itu kemudian timbul bayangan. Bayangan di sini, secara metaforis adalah Nūr Muḥammad. Sebagaimana diungkapkan pengarang,

قوله: (كمثل الشمس إذا تفجر ضياؤه ونوره) كصفة الجلال والجمال وظله كمثل نور النبي. وكل المرسلين

ترتيب من نور محمد النبي الأول

“Ungkapan(?), “bak mentari apabila sinar dan cahayanya memancar” adalah umpama sifat Jalāl dan Jamāl. Sementara bayangan mentari itu laksana cahaya Nabi (Muḥammad).” (fol. 20r)

Dari sini, tampaknya pengarang hendak menyatakan bahwa Nūr Muḥammad adalah konsekuensi dari sifat Jalāl dan Jamāl yang memancar dari matahari, yakni dari Tuhan itu sendiri. Dalam literatur sufistik, matahari memang kerap digunakan sebagai metafora dan simbol dari Dhat Tuhan, yang cahayanya mendominasi segala sumber cahaya dunia ini, dengan cahaya kebenaran itu manusia dapat menemukan pengetahuan dan keyakinan (Gačanin 2012).

Sementara di bagian yang lain, cahaya diungkapkan sebagai metafora dari Rūh Muḥammad. Ruh itu yang dalam kemudian dalam istilah lain disebut sebagai Aḥmad. Pengarang mengungkapkan,

النور كمثل روح النبي الأول المسمى بأحمد كما قال الله عز وجل ﴿وَقَدْ خَلَقْتَنَّاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾

”Adapun ungkapan, “cahaya” adalah ibarat ruh Nabi [Muḥammad] yang pertama yang lantas disebut dengan Aḥmad, sebagaimana Allah ‘azza wa jalla berfirman: “Engkau telah Aku ciptakan sebelum itu, padahal (pada waktu itu) engkau belum berwujud sama sekali” (fol. 20v).

Penggunaan cahaya secara metaforis dalam konteks ini kiranya diinspirasi oleh pandangan bahwa sejumlah sumber tradisional dalam Islam. Sehingga wajar bila dalam puisi-puisi sufistik, cahaya kerap digunakan untuk menggambarkan Nabi Muḥammad, yakni sebagai cahaya yang membimbing umat beriman (Rubin 2011).

Metafora 2: Titik dan alif

Naskah ini berpandangan bahwa Rūh Muḥammad adalah asal bagi ruh para rasul, nabi, serta makhluk yang lain. Untuk menjelaskan asal-usul ini, pengarang menganalogikan dengan asal muasal huruf alif (أ). Bahwa alif berasal dari sebuah titik (.). Titik yang dimaksud di sini adalah Rūh Muḥammad, sedangkan alif yang dimaksud adalah para rasul, termasuk juga ciptaan-ciptaan lainnya, sebagaimana dalam kutipan berikut.

أول روح الإضافي كالنقطة [و]النقطة أصل الألف قوله الألف جميع المرسلين والأنبياء غير المرسلين من نور محمد النبي الأول والملائكة من نور روح محمد النبي الأول. والمؤمنون واللوحي والقلم والعرش والكورسي والشمس والقمر والنجوم والكواكب من نور روح النبي الأول

“Ruh idāfi yang pertama itu [Nūr Muḥammad] ibarat satu titik. Titik tersebut adalah asalnya alif. Yang dimaksud alif adalah semua rasūl, maupun para nabi [yang bukan rasūl] tercipta dari cahaya Nabi Muḥammad yang pertama. Begitu pun para Malaikat juga tercipta dari cahaya ruh Nabi Muḥammad yang pertama. Orang-orang mukmin, al-lawḥ, al-qalam, al-‘arsh, al-kursī, matahari, bulan dan bintang gemintang [juga] tercipta dari cahaya ruh Nabi [Muḥammad] yang pertama,” (fols. 20v-21r).

Para sufi juga memiliki persepsi tersendiri tentang titik dan huruf-huruf. Dalam kasus puisi sufistik Maroko kontemporer misalnya, huruf dipandang sebagai pintu sempit yang berupaya dimasuki oleh para penakwil sufi untuk mencari hakikat. Dalam pandangan mereka, huruf bukan lagi sekadar struktur dan bentuk, melainkan suatu simbol yang mengandung sebuah jalan, menjadi dalil untuk sampai ke tujuan paling luhur, menuju sumber hakikat (Bana’marah 2000). Sementara ‘Abd al-Karīm al-Jīlī menjadikan hubungan titik dan huruf sebagai analogi untuk menggambarkan relasi antara Dhāt dan Sifāt Allah. Al-Jīlī menyatakan, “Titik adalah hakikatnya huruf-huruf, seperti halnya dhāt adalah hakikat dari wujud. Hubungan titik dengan huruf-huruf seperti hubungan Dhāt Ilahi dengan Sifāt” (Al-Jīlī 2010). Demikian, upaya para sufi khususnya dalam menyingkap rahasia titik dan huruf senantiasa berlangsung secara dinamis, sebab satu-satunya yang dapat menjangkau rahasianya hanya Sang Pencipta (Budaud 2013).

Metafora 3: Besi dan batu

Besi dan batu juga menjadi obyek yang dipilih sebagai metafora dari sifat *Jalāl* dan *Jamāl*. Besi diungkapkan sebagai metafora Sifat *Jalāl*. Sedangkan batu digunakan sebagai metafora dari sifat *Jamāl*. Sebagaimana kutipan berikut,

واعلم أن الجلالَ كمثل الحديد والجمالَ كمثل الحجر

“Dan ketahuilah bahwa sifat *Jalāl* itu seperti besi, sedangkan sifat *Jamāl* seperti batu.”(fol. 20v)

Dalam karya Hamzah Fansuri, salah satu jenis batu, yakni emas, digunakan sebagai analogi dari Tuhan. Sementara besi serta hubungannya dengan pandai besi digunakan sebagai analogi untuk menjelaskan ketidakberdayaan makhluk di hadapan Tuhan. Besi tidak berdaya dalam arti pasti tunduk pada kehendak si pandai besi. Sementara pandai besi bisa begitu saja membentuk besi sesuai dengan kehendaknya. Begitulah kiranya, makhluk tidak berdaya di hadapan Tuhan (Miswari et al. 2022).

PENUTUP

Upaya pengarang *Kitāb al-'Ishq* dengan memberikan sejumlah argumentasi *qur'ānī* menunjukkan bahwa naskah ini berkontribusi dalam hal membela tasawuf filosofis, atau lebih tegasnya, doktrin martabat tujuh. Sebab sejatinya, ajaran Nūr Muḥammad adalah level kedua dari doktrin Martabat Tujuh, yakni martabat *waḥdah*. Dalam level ini, Nūr Muḥammad dipandang sebagai refleksi dari Cahaya Tuhan (Christomy 2008; Johns 1965). Pembelaan tersebut tentu saja tidak bisa dilepaskan dengan beragam tuduhan yang dialamatkan kepada para pengikut ajaran Martabat Tujuh. Dalam konteks ini kita juga melihat tendensi untuk membersihkan tarekat dari unsur-unsur ajaran Martabat Tujuh atau *waḥdat al-wujūd*. Dalam kasus Tarekat Shaṭṭāriyah di Minangkabau, tendensi ini bahkan menjadi salah satu karakter yang mencolok (Fathurahman 2003). Di antara motifnya adalah menepis tuduhan bahwa Tarekat Shaṭṭāriyah mengajarkan doktrin *waḥdat al-wujūd* yang dianggap sesat (Fathurahman 2008).

Belakangan, tasawuf yang bercorak filosofis memang cenderung ditinggalkan. Beberapa ulama Nusantara, sebagaimana al-Rānīrī di masanya, juga secara masif melakukan kontra-narasi terhadap unsur-unsur tasawuf yang dianggap menyimpang. Seperti terlihat dalam upaya Ahmad Khātīb al-Minangkabawī (1852-1915) ketika mengkritik Tarekat Naqshabandīyah melalui karya-karyanya (Van Bruinessen 1992). Demikian pula Mukhtār Aṭārīd al-Bughūrī misalnya mengategorikan doktrin Martabat Tujuh sebagai bidah yang tercela lantaran menyimpang dari sumber ortodoksi syariat. Ia menyebut Martabat Tujuh sebagai ilmu *belewuk*, ilmu *payakinan* atau ilmu alus (Rohmana 2021). Ragam penyebutan peyoratif tersebut menyiratkan kecaman keras dari al-Bughūrī, seorang ulama Nusantara Abad ke-20 yang bermukim di Mekah.

Terlepas dari bagaimana konsepsi pengarang atas sejumlah ayat yang dijadikan rujukan, dari *Kitāb al-'Ishq* tampak jelas upaya pengarang untuk menunjukkan keselarasan doktrin Nūr Muḥammad dengan sumber-sumber pokok syariat (Al-Qur'an dan hadis). Terkait dengan asal-usul naskah yang ditemukan di daerah Kuningan Jawa Barat, hal ini kiranya menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut tidak hanya terjadi di wilayah Sumatera, melainkan juga di Jawa Barat.

Sebagaimana Hamzah Fansuri atau Hasan Mustapa, dari ulasan ini tampak bahwa pengarang *Kitāb al-'Ishq* juga tengah berupaya menjelaskan renik-renik doktrin sufistik dengan metafora dan analogi yang populer bagi masyarakat Nusantara. Tentu saja tujuannya agar doktrin-doktrin tasawuf yang cenderung filosofis dan karenanya cukup rumit dan kompleks menjadi mudah dicerna oleh *audiens*-nya. Maka tidak heran, meskipun rumit dan kompleks, di beberapa titik di kepulauan Nusantara, tasawuf filosofis bahkan menjadi semacam *mainstream* keberagamaan Muslim Nusantara. Adanya sejumlah terjemah antara baris serta beberapa catatan pias kiranya menunjukkan bahwa teks ini pernah menjadi materi yang diajarkan secara pedagogik di daerah tersebut. Hanya saja karena keterbatasan bahasa, penulis tidak bisa mengelaborasinya lebih jauh.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Prof. Oman Fathurahman selaku Principal Investigator DREAMSEA (Digital Repository of Endangered and Affected Manuscripts in Southeast Asia) beserta segenap timnya yang telah bekerja keras mendigitalisasi manuskrip-manuskrip di kawasan Asia Tenggara. Terlebih, karena telah menyediakan fasilitas berupa bimbingan dan pendanaan untuk meneliti manuskrip digital yang dikemas dalam kegiatan Dreamsea Student Research. Tidak lupa pula penulis ucapkan terima kasih Prof. Dr, Jajang A. Rohmana selaku pembimbing penulis dalam kegiatan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. 1966. "The Mysticism of Hamzah Fansuri". University of London.
- Al-Jilānī, 'Abd al-Qādir. 1994. *Sirr Al-Asrār Wa-Mazhar Al-Anwār*. 3rd ed. edited by K. M. Adnan and M. G. N. 'Azqul. Damaskus: Dar al-Sanabil.
- Al-Jīlī, 'Abd al-Karīm. 2010. *Qaba Qawsayn Wa Multaqa Al-Namusayn Fi Ma'rifah Sayyid Al-Kauwnain*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Nabhānī, Yūsuf bin Ismā'īl. 2012. *Al-Haqiqah Al-Muhammadiyah 'inda Aqthab Al-Sadah Al-Shufiyyah*. 1st ed. Beirut: Books Publisher.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karim bin Hawazan. n.d.-a. *Laṭā'if Al-Ishārāt*. Vol. 3. edited by I. Basuni. Kairo: Al-Hay'ah Al-Miṣrīyah Al-'Ammah li Al-Kitāb.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karim bin Hawazan. n.d.-b. *Laṭā'if Al-Ishārāt*. Vol. 2. edited by I. Basuni. Kairo: Al-Hay'ah Al-Miṣrīyah Al-'Ammah li Al-Kitāb.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 2000a. *Mafātih Al-Ghayb*. Vol. 25. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Araby.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 2000b. *Mafātih Al-Ghayb*. Vol. 31. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Araby.
- Al-Tustarī, Abū Muḥammad Sahl b. 'Abd Allāh. 2011. *Tafsīr Al-Tustarī*. Translated. Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought.
- Andani, Khalil. 2019. "Metaphysics of Muhammad The Nur Muhammad from Imam Ja'far Al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir Al-Din Al-Tusi (d. 672/1274)." *Journal of Sufi Studies* 8:99–175. <https://doi.org/10.1163/22105956-12341317>
- Azra, Azyumardi. 2023. *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Edisi Pere. Jakarta: Kencana.
- Bakr, Omaima Abou. 1992. "The Symbolic Function of Metaphor Function The Symbolic The Case of Shushtari Medieval Sufi Poetry." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 12. <https://doi.org/10.2307/521635>
- Bana'marah, Muḥammad. 2000. *Al-Ṣufīyah Fi Al-Shi'r Al-Maghribī Al-Mu'āṣir*. 1st ed. al-Madāris: al-Dar al-Baydla'.
- Van Bruinessen, Martin. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*. Revisi. Bandung: Mizan.
- Budaud, Wudznani. 2013. "Sirr Al-Nuqṭah Wa Al-Ḥuruf Fi Al-Kitābah Al-Sūfiyah." *'Ulum Al-Lisan* 2(1).
- Christomy, Tommy. 2008. *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra Australia: ANU E Press.
- Fathurahman, Oman. 1998. "Tanbih Al-Masyi Al-Mansub Ila Tariq Al-Qusyasyiyy." Universitas Indonesia.
- Fathurahman, Oman. 2003. "Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World: Shattayriyyah Order in West Sumatra." *Studia Islamika* 10(3):29–93. <https://doi.org/10.15408/sdi.v10i3.623>
- Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Syattariyyah Di Minangkabau*. 1st ed. Jakarta: Prenada Media Group, École française d'Extrême-Orient, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, KITLV.
- Fathurahman, Oman. 2011. "Sejarah Pengkafiran Dan Marginalisasi Paham Keagamaan Di Melayu Dan Jawa." *Analisis* XI(2):447–74. <https://dx.doi.org/10.24042/ajsk.v11i2.624>

- Fathurahman, Oman. 2012. *Ithāf Al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*. Bandung-Jakarta: Mizan-EFEO.
- Fathurahman, Oman. 2022. *Filologi Indonesia: Teori Dan Metode*. Revisi. Jakarta: Kencana.
- Gaćanin, Sabaheta. 2012. "Terms and Metaphors in Tasawwuf Discourse." *Philosophy Study* 2(4):275–85.
- Hadi, Abdul W. M. 2001. *Tasawuf Yang Tertindas, Kajian Hermeneutik Atas Karya-Karya Sastra Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.
- Hadi, Abdul W. M. 2007. "Syair-Syair Hamzah Fansuri Dan Pengaruhnya." *Al-Turas* 13 (1). <https://doi.org/10.15408/bat.v13i1.4231>
- Irani, Ayesha A. 2016. "The Prophetic Principle of Light and Love: Nūr Muḥammad in Early Modern Bengali Literature." *History of Religions* 55(4). <https://doi.org/10.1086/685571>
- Islam, M. Adib Misbahul. 2020. *Rahasia Segala Rahasia*. Jakarta: Perpunas Pres.
- Johns, Anthony H. 1965. *The Gift Addressed to The Spirit of The Prophet*. Canberra: The Australian National University.
- Keeler, Annabel. 2006. "Sūfi Tafsīr as a Mirror: Al-Qushayrī the Murshid in His Laṭā'if Al-Ishārāt." *Journal of Qur'anic Studies* 1–21.
- Maknun, Moch Lukluil, and Umi Muzayanah. 2020. "Contextualization of Suluk Candra's Character Values." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 9(1):1–33. <https://doi.org/10.31291/hn.v9i1.563>
- Masrur, M. 2012. "Kyai Soleh Darat, Tafsir Fa'id Al-Rahman Dan RA. Kartini." *At-Taqaddum* 4(1). <https://doi.org/10.21580/at.v4i1.725>
- Miswari, Abdul Aziz Dahlan, and Abdul W. M. Hadi. 2022. "Hamzah Fansūrī's Contextual Analogies: Wujūdiyya Teaching in Malay 16 Th Century." *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 11(1):103–22. <https://doi.org/10.21580/tos.v11i1.11243>
- Mustaqim, Abdul. 2017. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayḍ Al-Rahmān." *Al-Jāmi'ah* 55(2):357–90. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>
- Muzakki, Akhmad, and Irham. 2021. "Tensions of Adam and Iblis in the Quran: The Imagology Approach." *International Journal of Applied Linguistics and English Literature* 10(2):56. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijalel.v.10n.2p.56>
- Rahmani, Mansure, Ahad Faramarz Gharamaleki, and Hassan Arif. 2018. "Journey in Sufism." *Journal of Sufi Studies* 7:125–39. <https://doi.org/10.1163/22105956-12341310>
- Riddell, Peter G. 1989. "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States." *Archipel* 38(1):107–24. <https://doi.org/10.3406/arch.1989.2591>
- Riddell, Peter G. 2017. *Malay Court Religion, Culture and Language (Interpreting the Qur'ān in 17th Century Aceh)*. Leiden-Boston: Brill.
- Rohmana, Jajang A. 2012. "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50(2):303–27. <https://doi.org/10.14421/ajis.2012.502.303-327>
- Rohmana, Jajang A. 2015. "Sastra Sufistik Melayu dan Sunda di Nusantara: Mempertemukan Hamzah Fansuri dan Haji Hasan Mustapa." *Ibda': Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 13(1):1–27. <https://doi.org/10.24090/ibda.v13i1.486>
- Rohmana, Jajang A. 2020. "Tasawuf Sunda Dan Warisan Islam Nusantara: Martabat Tujuh Dalam Dangding Haji Hasan Mustapa (1852-1930)." *Buletin Al-Turas* 20 (2):259–84. <https://doi.org/10.15408/bat.v20i2.3760>
- Rohmana, Jajang A. 2021. "Diskursus Tasawuf Nusantara Di Mekah : Respons Mukhtār ' Atārid Al- Bughūrī Terhadap Ajaran Martabat Tujuh the Discourse of Malay-Indonesian Sufism in Mecca : A Response of Mukhtār ' Atārid of Bogor Towards the Doctrine of Seven Grades." *Jurnal Lektur Keagamaan* 19(1):1–36. <https://doi.org/10.31291/jlk.v19i1.923>
- Rubin, Uri. 2011. "Pre-Existence and Light Aspects of the Concept of Nur Muhammad." *Israel Oriental Studies* 5:62–119.
- Sands, Kristin Zahra. 2006. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.

- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Pres.
- Seyed-Gohrab, Asghar. 2020. "Rūmī's Antinomian Poetic Philosophy." 9(2018):159–99. <https://doi.org/10.1163/25898566-00901009>
- Steenbrink, Karel. 1995. "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison." *Studia Islamika* 2(2). <https://doi.org/10.15408/sdi.v2i2.835>
- Whittingham, Martin. 2007. *Al-Ghazālī and the Qur'ān*. London & New York: Taylor & Francis e-Library.