

MULYANI



# **HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL**

Rekonstruksi Terhadap Konsep Al-Qur'an dan Kenabian



Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir/Konsentrasi Ilmu Tafsir  
**PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA**  
2022 M/1443 H



# **HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL: REKONSTRUKSI TERHADAP KONSEP AL-QUR'AN DAN KENABIAN**

## **DISERTASI**

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3)  
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)



Oleh:  
MULYANI  
NIM: 153530021

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M./ 1443 H.

## ABSTRAK

Stratifikasi wahyu dalam pandangan Arkoun dan Abû Zayd yang menyatakan bahwa wahyu pada level transenden (Arkoun) atau *kalamullâh* (Abû Zayd) bersifat melampaui sejarah sehingga tidak akan pernah dapat dijangkau oleh manusia. Sementara wahyu pada tingkat pengalaman kenabian berupa wahyu korpus terbuka (Arkoun) atau wahyu (Abû Zayd) merupakan wahyu yang bersifat historis, relatif, dinamis serta berdialektika dengan konteks sosio historis bangsa Arab era kenabian. Stratifikasi wahyu model ini berimplikasi menimbulkan problem filosofis dan teologis. Jika tidak ada seorangpun manusia yang dapat menjangkau *kalamullâh* pada level transenden sebagaimana stratifikasi wahyu ini, maka selamanya klaim kenabian menjadi *absurd*. Pesan Tuhan tidak pernah sampai pada manusia. Stratifikasi ini membuat jurang antara dimensi sakral dan profan tidak terjembatani. Melalui hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ, relasi ini dapat diantisipasi melalui pandangan bahwa adanya kesatuan realitas eksistensi antara manusia, Al-Qur'an dan alam. Manusia hadir pada beragam tingkat eksistensi: eksistensi alam material, eksistensi alam imajinal, eksistensi alam immaterial esoterik transendental. Artinya ketiga tingkat alam itu (zahir dan batin) hadir pada diri manusia. Realitas Al-Qur'an hadir pada ketiga tingkatan alam ini. Manusia, Al-Qur'an dan alam merupakan tiga aspek dari realitas eksistensi yang tunggal. Nabi dan wali sebagai manusia yang telah mengaktualkan seluruh potensi kemanusiaannya, hadir secara langsung dan menyatu dengan realitas ketuhanan pada dimensi esoterik transendental. Sementara pada dimensi tubuh materialnya, Nabi merupakan manusia biasa yang menyejarah dan tentu saja berdialektika dengan konteks historis kehidupannya. Dimensi pengalaman esoterik transenden kenabian mengalir dan menemukan bentuk dalam konteks historis yang beragam, namun aspek objektif pada wilayah perenialnya, tetap terjaga. Seluruh Nabi dan wali memiliki pengalaman tunggal pada wilayah objektif ini namun memiliki keragaman pada wilayah subjektif dialektika historisnya. Ini merupakan kesimpulan disertasi ini.

Penelitian disertasi ini menggunakan pendekatan hermeneutika fenomenologi esoterik Henry Corbin yang berupaya menyingkap dimensi pengalaman kehadiran jiwa pada dimensi-dimensi terdalam dan “tidak terduga” yang ada di balik pengalaman keagamaan perjalanan rohani para eksistensialis (sufi). Hermeneutika Paul Ricoeur digunakan dalam menganalisis relasi objektivitas teks bersifat simbolik terhadap refleksi filosofis eksistensi subjek mufasir (hermeneut). Refleksi filosofis bersifat eksistensialis atas struktur ontologi *dasein* Heidegger juga turut diletakkan sebagai kenyataan subjek manusia yang “menjadi” yang dijelaskan dalam kerangka teori gerak trans-substansial Mullâ Shadrâ. Mode penyingkapan

eksistensial *'irfan* kenabian sufisme, dapat menyelesaikan problem filosofis dan teologis yang diimplikasikan dari stratifikasi wahyu Abû Zayd dan Arkoun. Berdasarkan wilayah kajian dan metodologi yang digunakan penelitaian ini bersifat filosofis, fenomenologis dan eksistensial dengan menggunakan analisis konten bersifat komparatif.

Penelitian ini sejalan dengan pandangan filsafat transendental (*ḥikmah muta'āliyah*) Mullâ Shadrâ dan tasawuf teoretis Ibn 'Arabî. Penelitian ini tentu saja juga sejalan dengan hermeneutika Henry Corbin dan penafsirnya Thomas Cheetham, Muhammad Iqbal, Toshihiko Izutsu, Seyyed Hossein Nasr, Latimah Parvin Peerwani.

Temuan disertasi ini tidak sejalan dengan hermeneutika Al-Qur'an muslim modernis seperti Arkoun, Abû Zayd, Hasan Hanafi, al-Jabîrî dan para liberal Arab pada umumnya. Temuan disertasi ini juga tidak sejalan dengan neo-tradisionalis kalangan para pengusung islamisasi ilmu pengetahuan baik Syed Muhammad Naquib al-Attas maupun Ismail Raji al-Faruqi.

## ABSTRACT

The stratification of revelation in the view of Arkoun and Ab Zayd which states that revelation at the transcendent level (Arkoun) or *kalamullâh* (Abû Zayd) is beyond history so that it can never be reached by humans. Meanwhile, revelation at the level of prophetic experience in the form of open corpus revelation (Arkoun) or revelation (Abû Zayd) is a revelation that is historical, relative, dynamic and dialectical with the socio-historical context of the Arabs in the prophetic era. The revelation stratification of this model has implications for philosophical and theological problems. If no human being can reach *kalamullâh* on a transcendent level like this revelation stratification, then the prophetic claim will forever be absurd. God's message never reached humans. This stratification makes the gap between the sacred and the profane unbridgeable. Through Mullâ Sadrâ's transcendental existential hermeneutics, this relation can be anticipated through the view that there is a unified reality of existence between humans, the Qur'an and the worlds. Humans exist at various levels of existence: the existence of the material world, the existence of the imaginal world, the existence of the transcendental esoteric immaterial world. This means that the three levels of nature (*zahir* and inner) are present in humans. The reality of the Qur'an is present at these three levels of the worlds. Man, the Qur'an and the worlds are three aspects of the single reality of existence. Prophets and saints as human beings who have actualized all their human potential, are present directly and integrated with the reality of divinity in the transcendental esoteric dimension. Meanwhile, in the dimension of his material body, the Prophet was an ordinary human being who had history and of course had a dialectic with the historical context of his life. The dimension of prophetic transcendent esoteric experience flows and finds form in various historical contexts, but the objective aspect of its perennial area is maintained. All prophets and saints have a single experience in this objective area but have diversity in the subjective area of historical dialectics. This is the conclusion of this dissertation.

This dissertation research uses Henry Corbin's esoteric phenomenological hermeneutic approach which seeks to reveal the dimensions of the experience of the presence of the soul in the deepest and "unexpected" dimensions that lie behind the religious experiences of existentialists (Sufis) spiritual journeys. Paul Ricoeur's hermeneutics is used in analyzing the relation of objectivity of symbolic texts to the philosophical reflection of the existence of the exegete subject (hermeneut). The existentialist philosophical reflection on the ontological structure of Heidegger's *dasein* is also placed as the reality of the human subject who "becomes", which is explained in the framework of Mullâ Shadrâ's trans-

substantial motion theory. The existential disclosure mode of Sufism's prophetic *'irfan*, can solve the philosophical and theological problems implied by Abû Zayd and Arkoun's revelation stratification. Based on the study area and the methodology used, this research is philosophical, phenomenological and existential by using comparative content analysis.

This research is in line with the views of the transcendental philosophy (*ḥikmah muta'âliyah*) of Mullâ Sadrâ and the theoretical Sufism of Ibn 'Arabi. This research is also in line with the hermeneutics of Henry Corbin and his interpreters Thomas Cheetham, Muhammad Iqbal, Toshihiko Izutsu, Seyyed Hossein Nasr, Latimah Parvin Peerwani.

The findings of this dissertation are not in line with the hermeneutics of the Qur'an of the modernist Muslim such as Arkoun, Abû Zayd, Hasan Hanafi, al-Jabîrî and Arab liberals in general. The findings of this dissertation are also not in line with the neo-traditionalists among the proponents of the Islamization of science, both Syed Muhammad Naquib al-Attas and Ismail Raji al-Faruqi.

## خلاصة

إن التقسيم الطبقي للوحي في رأي أركون وأبي زيد الذي ينص على أن الوحي على المستوى المتعالي (أركون) أو كلام الله (أبو زيد) يتجاوز التاريخ بحيث لا يمكن للبشر بلوغه. وفي الوقت نفسه ، فإن الوحي على مستوى التجربة النبوية في شكل نزول الوحي المفتوح (أركون) أو الوحي (أبو زيد) هو وحي تاريخي ونسبي وديناميكي وديالكتيكي مع السياق الاجتماعي التاريخي للعرب في العصر النبوي. إن الوحي الطبقي لهذا النموذج له آثار على المشاكل الفلسفية واللاهوتية. إذا لم يتمكن أي إنسان من الوصول إلى كلام الله على مستوى متعال مثل هذا التصنيف الطبقي الوحي ، فإن الادعاء النبوي سيكون عبثًا إلى الأبد ولم تصل رسالة الله إلى البشر أبدًا. هذا التقسيم الطبقي يجعل الفجوة بين المقدس والدنس لا يمكن جسرها. من خلال التأويل الوجودي المتعالي لملا صدرا ، يمكن توقع هذه العلاقة من خلال الرأي القائل بوجود حقيقة موحدة للوجود بين البشر والقرآن والعالمين. البشر على مستويات مختلفة من الوجود: وجود العالم المادي ، ووجود العالم المثالي ، ووجود العالم الباطني غير المادي المتعالي. وهذا يعني أن المستويات الثلاثة للطبيعة (الظاهر والداخلي) موجودة في الإنسان. حقيقة القرآن موجودة في هذه المستويات الثلاثة من العوالم. الإنسان والقرآن والعالم ثلاثة جوانب لحقيقة الوجود الواحد. الأنبياء والأولياء كبشر حققوا كل إمكاناتهم البشرية ، حاضرون بشكل مباشر غارقون في الفناء والبقاء في الوجود الواحد الإلهي في البعد الباطني المتعالي. في هذه الأثناء ، في أبعاد جسده المادي ، كان النبي إنسانًا عاديًا له تاريخ وبالطبع كان له جدل مع السياق التاريخي لحياته. يتدفق بُعد التجربة النبوية المتعالية الباطنية ويجد شكلاً في سياقات تاريخية مختلفة ، ولكن الجانب الموضوعي لمرتبهم الخالدة أيضا محفوظ. جميع الأنبياء والأولياء لديهم خبرة واحدة في هذا الجانب الموضوعي ولكن لديهم تنوع في الجانب الفردي للديالكتيك التاريخي. هذه هي أهم نتائج هذه الأطروحة.

تستخدم هذه الأطروحة نهج الهيرومينطيقا الظاهري الباطني، لهنري كوربين، الذي يسعى إلى الكشف عن أبعاد تجربة حاضرة للنفس في الأبعاد الأعمق و "غير المتوقعة" التي

تكمن وراء التجارب الدينية في الرحلات الروحية للوجوديين (الصوفيين). تُستخدم الهيرمينوطيقا لبول ريكور في تحليل علاقة موضوعية للنصوص الرمزية بالتأمل الفلسفي للوجود الفردي للمفسر (*hermeneut*). إن التأمل الفلسفي الوجودي حول البنية الوجودية للدازين عند هايدجر يوضع أيضًا على أنه حقيقة الذات الإنسانية التي "تصبح" ، وهو ما تم شرحه في إطار نظرية الحركة الجوهرية لملا صدر. الأسلوب الكشفي الوجودي للعرفان النبوي عند الصوفية، يمكن أن يحل المشاكل الفلسفية واللاهوتية التي تترتب عليها نظرية تطبق الوحي لأبي زيد وأركون. بناءً على دائرة الدراسة والمنهج المتبع في حهح الأطروحة، يكون هذا البحث فلسفيًا وظاهريًا ووجوديًا باستخدام تحليل المحتوى المقارن.

يتماشى هذا البحث مع آراء الحكمة المتعالية لملا صدر والعرفان النظري لابن عربي. يتماشى هذا البحث أيضًا مع هيرمينتيقا هنري كوربين ومترجميه مثل توماس شيثام ومحمد إقبال وتوشيهيكو إيزوتسو وسيد حسين نصر ولطيمة بارفين بيرواني.

لا تتماشى نتائج هذا البحث مع هيرمينتيقا القرآن للحدائين المسلمين مثل أركون وأبي زيد وحسن حنفي والجايري وليبرالين العرب بشكل عام. كما أن نتائج هذا البحث لا تتماشى مع التقليديين الجدد بين دعاة أسلمة العلم، مثل سيد محمد نقيب العتاس وإسماعيل راجي الفاروقي.

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Mulyani  
Nomor Induk Mahasiswa : 153530021  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Hermeneutika Eksistensial Transendental:  
Rekonstruksi Terhadap Konsep Al-Qur'an Dan  
Kenabian

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya akan bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 17 Mei 2022

Yang membuat pernyataan



Mulyani



## TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

Judul Disertasi  
Hermeneutika Eksistensial Transendental:  
Rekonstruksi Terhadap Konsep Al-Qur'an Dan Kenabian

Disertasi  
Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Doktor Ilmu Tafsir

Disusun oleh:  
Mulyani  
NIM: 153530021

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan

Jakarta, ..31-MEI-2022.....,

Menyetujui:

Pembimbing I



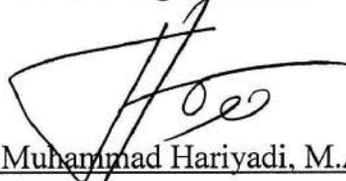
Prof. Dr. Nasaruddin Umar M.A.

Pembimbing II



Dr. Abd. Muid N. M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.



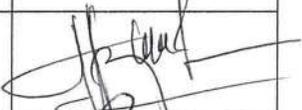
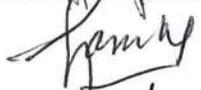
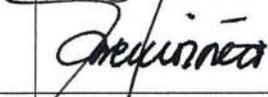
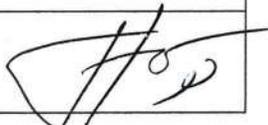
## TANDA PENGESAHAN DISERTASI

Judul Disertasi  
Hermeneutika Eksistensial Transendental:  
Rekonstruksi Terhadap Konsep Al-Qur'an Dan Kenabian

Disusun oleh:

Nama : Mulyani  
Nomor Induk Mahasiswa : 153530021  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

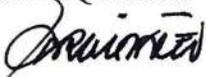
Telah diajukan pada sidang terbuka pada:  
2 Agustus 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A	Ketua/Pembimbing	
2.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A.	Anggota/Penguji	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Anggota/Penguji	
4.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji	
5.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, .....

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta

  
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا		ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ث	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	'	ء	A
ذ	Dz	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

### Keterangan:

1. *Syiddah* ditulis rangkap, contoh (رَبَّ) ditulis *rabba*.
2. *Mâd*: *fathah* ditulis *â*, *kasrah* ditulis *î*, serta *dhammah* ditulis *û*. misalnya: (القارعة) ditulis *al-qâri'ah*, (المساكين) ditulis *al-masâkîn*, (المفلحون) ditulis *al-muflihûn*.
3. *Alif+lâm* (ال) yang diikuti huruf *qamariyyah* ditulis *al*, contoh: (الكافرون) ditulis *al-kâfirûn*, bila diikuti huruf *syamsiyyah* maka *lâm* diganti huruf yang mengikutinya, misal: (الرجال) ditulis *ar-rijâl*.
4. *Tâ' marbûthah* (ة), bila di akhir kalimat, ditulis *h*, contoh: (البقرة) ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat, ditulis *t* dengan asumsi bacaan bersambung (*ittishâl*), atau ditulis *h* dengan asumsi dibaca

berhenti (*waqf*), missal: (سورة النساء) ditulis *sûrat an-Nisâ'* atau *sûrah an-Nisâ'*.

5. Kata '*abd*' yang dinisibatkan pada Allah, ditulis bersambung menjadi satu kata. Misal: (عبدالله) ditulis '*Abdullâh*, (عبدالرزاق) ditulis '*Abdurrazzâq*.

## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah puji syukur tanpa ada batasnya kepada Tuhan yang telah menyatakan jalannya bagi penyelesaian Disertasi ini. Syafa'at dari Rasullullah senantiasa penulis harapkan dalam perjuangan samudra kehidupan ini.

Ucapan terima kasih yang tidak terhingga atas kasih sayang yang dicurahkan orang tua penulis mamak Nurjanah binti 'Abbas Hamidi dan bapak Saipul Anwar bin Muhammad Nur atas cintanya tanpa batas. Terimakasih yang tidak terhingga juga kepada Istri penulis Ayu Maisari binti Ishak Husen dan kedua anak penulis Naqsyah Lathifatul Qolbi dan Mutia Inayatillah Bandi atas cinta kasihnya. Terima kasih kepada Ayah Ishak Husen dan Ummi Rosmalawati atas kasih sayang dan dukungannya. Terima kasih juga penulis persembahkan kepada paman penulis Pak Cik Marhaban, atas kasih dan pendanaan biaya studi. Secara khusus terima kasih juga penulis persembahkan kepada sahabat Arizul Suwar yang telah banyak membantu menemani diskusi sekaligus editor proses penulisan Disertasi ini. Turut serta penulis persembahkan rasa terima kasih kepada bang Miswari yang telah mendorong kemajuan dalam akademik dan hidup penulis. Selanjutnya penulis juga haturkan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta dan sekaligus promotor Disertasi ini.
2. Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A. selaku Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'andan Tafsir Institut PTIQ Jakarta.

4. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. dan Dr. Abd. Muid. N, M.A. selaku Promotor Disertasi ini yang telah menyediakan waktu dan perhatian dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Para dosen pengajar penulis di STAI Sadra Jakarta, Dr. Abdelaziz Abbaci, Dr. Kholid Al-Walid, Prof. Dr. Seyyed Mofid Hosseini Kaohsari, M.A., Dr. Umar Shahab, Ust. Ammar Fauzi, Ph.D, Dr. Humaidi.
7. Para kolega penulis, bro Hafis Makruf Akbar, bro Teuku Rizki, bro Said Ahmad Nafiha, bro Hasib Haidar, bro Toni, bro Cipta Bakti Gama, mas Kerwanto, Yovi, Abdillah, Joko.
8. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Semoga Tuhan memberikan balasan atas apa yang telah diberikan oleh semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian Disertasi ini.

Akhirnya kepada Tuhan jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya.

Jakarta, 4 Agustus 2022  
Penulis

Mulyani

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi .....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	xi
Halaman Pengesahan Penguji .....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
Daftar Tabel .....	xxiii
Daftar Gambar dan Ilustrasi .....	xxv
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Permasalahan .....	26
1. Identifikasi Masalah .....	26
2. Batasan Masalah .....	26
3. Rumusan Masalah .....	27
C. Tujuan Penelitian .....	27
D. Manfaat Penelitian .....	27
E. Metode Penelitian .....	28
1. Metode Penelitian .....	28
2. Pendekatan .....	28
3. Langkah Operasional Penelitian .....	30
4. Teknik Pengumpulan Data .....	31
F. Tinjauan Pustaka .....	31
G. Sistematika Penulisan .....	34

<b>BAB II. AL-QUR'AN DAN KENABIAN TAFSIR TRADISIONAL, MUHAMMED ARKOUN DAN NASHR HÂMID ABÛ ZAYD, DALAM TINJAUAN ONTOLOGI DAN EPISTEMOLOGI .....</b>	<b>39</b>
A. Konsep <i>al-Inzâl</i> dan <i>at-Tanzîl</i> Al-Qur'an .....	40
B. Al-Qur'an dan Kenabian Tafsir Tradisional .....	44
1. Konsep <i>tanzîl</i> Al-Qur'an dan Kenabian Tafsir Tradisional .....	44
2. Tinjauan Epistemologis Tafsir Tradisional .....	52
a. Definisi Tafsir Tradisional .....	52
b. Epistemologi Tafsir Tradisional .....	52
c. Aspirasi Tafsir Tradisional .....	61
C. Hermeneutika Muslim Modernis .....	63
1. Definisi Hermeneutika Muslim Modernis .....	63
2. Aspirasi Kritis Hermeneutika Muslim Modernis .....	66
a. Kesadaran Problem Hermeneutika Dalam Penafsiran .....	67
b. Historisitas Al-Qur'an .....	70
c. Universalitas Islam .....	72
d. Merayakan Pluralitas Penafsiran .....	74
D. Al-Qur'an dan Kenabian Muhammed Arkoun dan Nasr Hâmîd Abû Zayd .....	85
1. Al-Qur'an dan Kenabian Muhammed Arkoun .....	85
2. Al-Qur'an dan Kenabian Nasr Hâmîd Abû Zayd .....	92
E. Problem Konsep <i>Tanzîl</i> Al-Qur'an Mohammed Arkoun dan Nashr Hâmîd Abû Zayd .....	99
<b>BAB III. HERMENEUTIKA DAN HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL .....</b>	<b>103</b>
A. Definisi General Hermeneutika .....	104
B. Hermeneutika Sebelum Kemunculan Hermeneutika Modern .....	111
1. Genealogi Hermeneutika Dalam Tradisi Kuno .....	111
2. Hermeneutika Dalam Tradisi Pembacaan Bible.....	114
3. Hermeneutika Menjelang Kemunculan Hermeneutika Modern .....	117
C. Hermeneutika Modern .....	120
1. Hermeneutika Teori .....	120
2. Hermeneutika Eksistensial Fenomenologis .....	123
3. Hermeneutika Simbolik Fenomenologis .....	129
4. Hermeneutika Fenomenologis Esoteris .....	136
D. Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	150
1. Definisi Hermeneutika Eksistensial Transendental.....	150

2.	Fondasi Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	164
a.	Konsep ( <i>Maḥmûm al-Wujûd</i> ) dan Realitas Eksistensi ( <i>Haqiqah al-Wujûd</i> ) .....	164
b.	Gerak Trans-Substansial .....	171
c.	Jiwa ( <i>Nafs</i> ) dan Akal ( <i>'Aql</i> ) .....	172
d.	Onto-Epistemologi Kemenyatuan Subjek-Objek Pengetahuan ( <i>Ittiḥâd al- 'Âqil wa al-Ma'qûl</i> ) .....	175
3.	Hermeneutika Eksistensial Transendental Melalui Proses Tafsir dan Takwil .....	177
a.	Dimensi Tafsir ( <i>Exegesis</i> ) .....	177
b.	Dimensi Takwil (Hermeneutika Eksistensialis).....	183
c.	Ketunggalan Tafsir ( <i>Exegesis</i> ) dan Takwil (Hermeneutika Eksistensialis) .....	193
4.	Syarat Kondisional Melangsungkan Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	198
5.	Patologi Penghalang Penyingakapan Esoterik Transendental .....	200
6.	Contoh Aplikasi Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	202
7.	Ragam Pembacaan Al-Qur'an Menurut Mullâ Shadrâ	206
<b>BAB IV. REKONSTRUKSI AL-QUR'AN DAN KENABIAN HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL .....</b>		<b>209</b>
A.	Rekonstruksi Al-Qur'an Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	209
1.	Ketunggalan Esensial ( <i>Tathâbuq</i> ) Manusia, Al-Qur'an dan Alam .....	209
2.	Stratifikasi Al-Qur'an Mullâ Shadrâ .....	213
3.	Ketersembunyian Realitas Al-Qur'an di Balik Bahasa Simbol dan "Mitos" Teks Al-Qur'an .....	236
4.	Posibilitas Mengakses Realitas Al-Qur'an .....	247
B.	Rekonstruksi Kenabian Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	257
1.	Kenabian Sebagai Derajat Aktualitas Puncak Manusia	257
2.	Realitas Kenabian dan Kewalian Mencakup Fenomena Esoterik Transendentalnya .....	266
3.	Fungsi Kerasulan .....	291
4.	<i>Ummî</i> Sebagai Penerima Ilmu Kenabian .....	294
5.	Keterpilihan Nabi dan Siklus Kenabian dan Kewalian ..	298
C.	Urgensi Rekonstruksi Konsep Al-Qur'an dan Kenabian Hermeneutika Eksistensial Transendental .....	302

<b>BAB V. PENUTUP .....</b>	<b>305</b>
A. Kesimpulan .....	305
B. Rekomendasi .....	306
<b>GLOSARIUM .....</b>	<b>309</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>317</b>
<b>ORIGINALITY REPORT</b>	
<b>RIWAYAT HIDUP</b>	

### **DAFTAR TABEL**

Tabel III. 1. Tingkatan Alam (Realitas) .....	175
Tabel III. 2. Kategori Pemahaman Takwil .....	182



## DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

Ilustrasi II. 1. Stratifikasi Wahyu Mohammed Arkoun .....	87
Ilustrasi II. 2. Stratifikasi Wahyu Abû Zayd .....	94
Ilustrasi. III. 1. Realitas Al-Qur'an menurut Mullâ Shadrâ .....	186
Ilustrasi. III. 2. Selubung Penghalang Penyingkapan .....	202
Ilustrasi IV. 1. Ketunggalan dan keidentikan realitas alam, Al-Qur'an dan Insan .....	213
Ilustrasi. IV. 2. Realitas <i>Kalam</i> .....	220
Ilustrasi IV. 3. Tiga Cakupan Makna Ayat .....	243



## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang Masalah**

Modernitas Barat (termasuk aliran-aliran eksistensialisme) telah memberi pengaruh yang kuat bagi pemikiran Islam. Pandangan dunia Barat Modern ternyata bukan hanya melahirkan revolusi besar dalam wilayah sains dan teknologi, pengaruhnya juga turut tampak pada cara muslim modernis dalam memandang kehidupan, tidak terkecuali pada studi-studi Al-Qur`an. Tidak ada yang keliru dengan itu. Ragam konstruksi ontologi, aliran-aliran epistemologi dan teori kritis yang berkembang di Barat Modern, ikut memberi inspirasi dalam membangun metode, pendekatan dan epistemologi tafsir Al-Qur`an.<sup>1</sup> Proyek itu diselenggarakan atas nama Modernisme Islam. Konstruksi pemikiran Modernisme Islam, lahir sebagai suatu kritik terhadap metode tafsir tradisional.<sup>2</sup> Kritik ini melahirkan ketegangan di antara kedua tradisi sehingga satu dengan yang lainnya saling mendekonstruksi.

---

<sup>1</sup> Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism", dalam *Jurnal Usul*, Vol. 3, Tahun. 2005, hal. 71-72.

<sup>2</sup> Mufasir Tradisional yang di maksud di sini adalah para mufasir yang hanya terikat dengan kaidah-kaidah tafsir tradisional yang berfokus pada analisis kebahasaan (*lughah*) dan kesustraan (*adabiyyât*). Kebahasaan meliputi dimensi analisis *nahw*, *sharf* dan perangkat kebahasaan lainnya, sementara analisis kesustraan meliputi analisis *balâghah*, *badi'* dan *ma'ânî* seperti: *musyabbihât*, *majâz*, *kinâyah* dan lainnya.

Modernisme Islam melalui formulasi hermeneutika muslim modernis, telah menjadi realitas yang tidak lagi dapat dikenali oleh khazanah tafsir tradisional. Muslim modernis tidak hanya bertumpu pada analisis kebahasaan namun juga menggunakan beragam pembacaan hermeneutika dan teori sastra Barat Modern dalam studinya terhadap Al-Qur'an.<sup>3</sup> Muslim modernis mencoba mensintesakan pendekatan analisis kebahasaan metode tafsir tradisional dengan beragam teori kritis dan hermeneutika modern. Namun kerangka epistemologi dan ontologi yang berkembang dalam tradisi filsafat Barat modern, memberi asumsi-asumsi dasar bagi produk pembacaan hermeneutika muslim modernis. Necmettin Gökkir, dalam penelitiannya tentang "Pengaruh Barat Terhadap Studi Al-Qur'an Kontemporer" (*Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism*), menjelaskan bahwa muslim modernis mengadopsi metode-metode dan beragam teori kritis dan metode-metode dalam filsafat Barat (*critical theories and methods*) sebagai instrumen baru dalam proyek pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an. Metode dan teori itu di antaranya: Kritik Sejarah (*Historical Criticism*), Kritik Sastra (*Literary Criticism*), Hermeneutika (*Hermeneutics*), Epistemologi (*Epistemologi*), Strukturalisme (*Structuralism*), Post-Strukturalisme (*Post-Structuralism*) dan Teologi Pembebasan (*Liberation Theology*).<sup>4</sup>

Modernisme Islam melakukan reinterpretasi Al-Qur'an mencakup redefinisi dan rekonstruksi konsep-konsep dasar pemikiran Islam dengan mengusung aspirasi utama kontekstualisasi Al-Qur'an.<sup>5</sup> Kontekstualisasi Al-Qur'an diharapkan mampu menjawab tantangan kekinian (*today's*).<sup>6</sup> Tantangan kekinian merujuk pada problem-problem yang muncul dalam pengalaman hidup di era modernisasi sains dan teknologi Barat Modern. Kontekstualisasi berangkat dari proposisi bahwa kontek sosial historis era

---

<sup>3</sup> Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study Of Approaches To The Exegesis Of The Holy Qur'an", dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10 t.n Tahun. 2012, hal. 20.

<sup>4</sup> Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 67 dan 72.

<sup>5</sup> Upaya kontekstualisasi Al-Qur'an setidaknya bergerak dalam tiga formulasi pendekatan yaitu tafsir dengan pendekatan sains atau tafsir ilmi, tafsir dengan pendekatan filologi, dan tafsir dengan pendekatan hukum dengan tuntutan praksis. Lihat: Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 70.

<sup>6</sup> Maksud Terma kekinian di sini merujuk pada suatu era dalam evolusi pengalaman manusia Barat yang disebut dengan Era Modern. Lihat: Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study Of Approaches To The Exegesis Of The Holy Qur'an" ..., hal. 20.

kenabian dalam banyak kasus tidak lagi relevan dengan kehidupan muslim saat ini.<sup>7</sup> Karenanya, esensi universal dari ajaran-ajaran partikular yang muncul dari pembacaan terhadap Al-Qur'an perlu ditemukan sehingga dapat mengantisipasi dan mengadaptasikan esensi universal itu dalam dialektika sosial historis. Kreativitas ijtihad baru tentu saja perlu dilahirkan dan formulasi metode hermeneutika baru<sup>8</sup> perlu dirancang agar dapat menangkap pesan puncak Al-Qur'an sehingga dapat diterapkan dalam konteks kekinian. Secara spesifik hermeneutika muslim modernis berharap dapat memproduksi penafsiran aktual yang mampu mengantisipasi perkembangan realitas sosial budaya muslim di era Modern.<sup>9</sup>

Pembaharuan Modernisme Islam dilatari oleh stagnansi berpikir masyarakat muslim yang tercermin di dalam narasi khazanah tafsir tradisional atas Al-Qur'an. Tersebarunya gerakan revivalisme Islam abad ke-20, mereka lihat tidak membawa perubahan bahkan justru sebaliknya dinilai mengarah pada idealisme Islam utopia. Karenanya, muslim modernis di samping mendekonstruksi khazanah Tafsir Tradisional juga mengusung aspirasinya dengan slogan, sebagaimana yang diistilahkan Massimo Campanini dengan "Anti Islam Utopia".<sup>10</sup>

Di sisi lain proyek dekonstruksi Modernisme Islam terhadap khazanah tafsir tradisional mendapatkan justifikasi dengan melihat adanya kelemahan mendasar pada fondasi konstruksi metode tafsir tradisional yaitu absennya kesadaran akan problem hermeneutika filosofis. Mutlaknya kehadiran problem hermeneutika yang bersifat filosofis dalam suatu tindakan penafsiran tidak lagi perlu diragukan. Setidaknya hal itu terekam dalam pernyataan Sabistarî sebagaimana dikutip oleh Farzien Vahdat, bahwa: "Setiap teks memiliki realitas yang tersembunyi yang semestinya

---

<sup>7</sup> Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study Of Approaches To The Exegesis Of The Holy Qur'an" ..., hal. 20.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman dan Muhamed Arkoun menyebutnya dengan paradigma objektif dan saintifik dalam tafsir Al-Qur'an. Farid Esack mengistilalkannya dengan pendekatan kontekstual atas Al-Qur'an. Sementara Nasr Hamid Abû Zayd mendorong pembacaan "sekuler" atas Al-Qur'an dengan memposisikan Al-Qur'an sebagai teks sejarah. Lihat: Necmettin Gökçir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 70.

<sup>9</sup> Multi interpretasi Al-Qur'an merupakan tuntutan realitas karena sebagaimana dinyatakan oleh Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti bahwa "*If there would be only one interpretation of the Quran, it will limit the extent of the text. Quranic text is flexible enough to accommodate cultural situations being universally beneficial for all.*". Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study Of Approaches To The Exegesis Of The Holy Qur'an" ..., hal. 23.

<sup>10</sup> Massimo Campanini, "Qur'an and Science: Hermeneutical Approach", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2005, hal. 48.

disingkap melalui penafsiran. Makna teks dihasilkan melalui tindakan penafsiran. Pada realitasnya, teks datang berbicara menggunakan penafsiran. Penafsirlah yang menuangkan apa yang terkandung di dalamnya.”<sup>11</sup> Dari ungkapan Sabistarî ini, ada tiga fondasi penafsiran yang dapat disimpulkan. Pertama, teks memiliki realitas tersembunyi yang tersimpan di dalam penunjukan makna yang dikandung oleh teks. Kedua, penafsirlah yang menemukan makna tersebut sehingga realitasnya bisa tersingkap. Ketiga, di sisi lain pada kenyataannya, teks tidak berbicara secara langsung namun penafsirlah yang membuat teks berbicara. Di dalam poin ketiga inilah disimpulkan bahwa ada jarak antara pesan yang dikandung teks sebagaimana yang diinginkan oleh pengarang dengan posibilitas makna yang muncul pada mufasir. Farzin Vahdat menyatakan bahwa dalam proses penafsiran, teks tidak bisa tidak menjadi objek bagi subjektivitas penafsiran yang bersifat hermeneutik. Hal itu dikarenakan teks bersifat “diam” dan mufasirlah yang kemudian membuatnya “berbicara”. Subjektivitas mufasir berhadapan dengan teks tidak terkecuali juga terjadi pada teks wahyu.<sup>12</sup> Bentuk kesadaran akan dasar epistemologi penafsiran seperti ini, dinilai absen pada metode tafsir tradisional.

Pertanyaan mendasar yang perlu diajukan adalah: Apakah para sarjana muslim tradisional dalam rentang sejarah yang panjang, tidak menyadari adanya kebutuhan kontekstualisasi pesan teks Al-Qur'an, mengingat mereka juga telah mengalami perubahan konteks sosio-historis dari masa Nabi?. Agaknya merupakan suatu kemustahilan jika jawabannya negatif. Muslim modernis sangat menyadari bahwa para sarjana mufasir tradisional dalam batas tertentu, sadar akan adanya konteks bagi kasus-kasus tertentu dan dalam batasan tertentu.<sup>13</sup> Itu artinya

---

<sup>11</sup> Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. London, Oxford University Press, 2004, hal. 201.

<sup>12</sup> Farzin Vahdat, “Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Muhammad Mojtahed Sabistari” ..., hal. 201.

<sup>13</sup> Penggunaan data historis *Asbâb an-Nuzûl* sebagai prasyarat bagi seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah bukti bahwa mufasir tradisional sangat menyadari aspek kontekstualisasi Al-Qur'an. Di sisi lain, mufasir tradisional juga mensyaratkan penguasaan akan rincian dari fakta objektif (*wâqi'*) dalam penerapan suatu hukum. Ini semua membuktikan persoalannya bukan absennya kontekstualisasi dalam struktur berfikir tafsir tradisional namun persoalan terletak pada batasan dan esensi dari apa yang disebut dengan “konteks”. Fazlur Rahman misalnya, mengkritik pembatasan cakupan konteks pada *Asbâb an-Nuzûl* hanya dibatasi pada bagian-bagian tertentu saja (ayat atau kumpulan ayat). Seharusnya bagi Rahman, pemahaman terhadap konteks harus meliputi seluruh latar belakang sosial historis Al-Qur'an secara keseluruhan yaitu menggunakan data-data historis bangsa Arab era turunnya Al-Qur'an. Dengan demikian, metode Kritik Sejarah yang berkembang di Barat dapat digunakan sebagai instrumen baru dalam mendekati Al-Qur'an.

perbedaan pendekatan keserjanaan tafsir tradisional dengan muslim modernis, bukanlah persoalan tekstualis dan kontekstualis namun berakar pada perbedaan basis ontologi dan epistemologi penafsiran. Hal itulah kemudian yang menyebabkan perbedaan dalam memposisikan dimensi teks dan konteks. Maksud perbedaan basis ontologis dan epistemologis<sup>14</sup> di sini adalah cara pandang berbeda dalam memandang persoalan yang menjadi asumsi-asumsi dasar penafsiran. Persoalan mendasar ini mendapat perhatian yang cukup baik dalam studi hermeneutika muslim modernis.

Perbedaan bukan terletak pada penolakan terhadap teks Al-Qur'an, karena baik mufasir tradisional maupun hermeneut muslim modernis, menerima eksistensi teks Al-Qur'an. Pandangan yang menuduh bahwa Modernisme Islam telah tercerabut dari akar tradisi dan merupakan produk konspirasi Barat atas dunia Islam,<sup>15</sup> agaknya berlebihan. Pandangan ini patut dicurigai. Muatan ekstrimisme semacam ini muncul akibat ilusi teologis yang menghinggapi penganutnya. Di samping itu, muslim modernis banyak menyerap epistemologi dan ontologi filsafat Barat namun di antara mereka juga mengambil inspirasi dari diskursus para sufi,<sup>16</sup> filsuf muslim dan teolog<sup>17</sup> tentang Al-Qur'an. Mereka kemudian menjadikannya sebagai fondasi hermeneutika Al-Qur'an yang digagas. Itu artinya mereka juga menjadi bagian dari tradisi pemikiran Islam, hanya saja tradisi yang mereka serap umumnya di luar cakrawala diskursus aliran khazanah tafsir tradisional. Sementara pandangan yang mempersoalkan

Lihat: Necmettin Gökçir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 75.

<sup>14</sup> Epistemologi adalah pengetahuan yang membahas bagaimana suatu pengetahuan itu valid. Validitas pengetahuan itu memiliki tiga syarat yaitu pengetahuan harus benar (*true*), pengetahuan harus terjustifikasi secara meyakinkan (*justified*) dan pengetahuan itu harus bersifat universal. Ketika mufasir tidak memiliki dasar yang kuat pada teori epistemologi maka problem hermeneutika filosofis tidak benar-benar disadari secara fundamental. Absennya problem hermeneutika filosofis akan menyebabkan mufasir tidak mampu meraih hakikat realitas Al-Qur'an dan tujuan syariat, baik bersifat parsial pada persoalan (*maudhu'*) tertentu maupun tujuan keseluruhan dan tertinggi dari risalah kenabian.

<sup>15</sup> Deybi Agustin Tangahu, "Hermeneutika Dalam Studi Alquran: Analisis Pemikiran Hamid Fahmi Zarkasyi", dalam *Rausyan Fikr*, Vol. 13, No. 2, Desember 2017, hal. 281.

<sup>16</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd banyak terinspirasi dari konsep *tajalli* irfan teoretis Ibn Arabi dalam kosmologi realitas kenabian namun produk formulasi hermeneutikanya jauh berbeda dengan Ibn Arabi.

<sup>17</sup> Nasir Hamid Abû Zayd mengambil inspirasi gagasannya tentang proses pewahyuan dari para teolog Mu'tazilah dan Ibn Rusyd. Yusuf Rahman; "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zaid; An Analitical Study of His Method of Interpretating Al-Qur'an", dalam *Disertasi*, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001, hal. 1.

muslim modernis karena mengimpor teori-teori kritis Barat sejatinya adalah pihak yang perlu dipersoalkan. Marjinalisasi hermeneutika muslim modernis oleh mufasir tradisional atas dasar pengadopsian teori-teori kritis Barat tidak selayaknya dilakukan karena memang sejatinya “pinjam-meminjam” budaya merupakan hal yang alamiah. Tidak ada yang salah dengan sikap muslim modernis dalam menggunakan teori-teori filsafat Barat sebagai instrumen tambahan dalam menafsirkan Al-Qur`an. Selagi diaplikasikan secara proporsional dan profesional maka peminjaman itu dapat diwajarkan. Sepanjang sejarah “pinjam-meminjam” budaya, berlangsung dalam seluruh peradaban.

Para pengkritik pada dasarnya, melakukan kritik terhadap hermeneutika muslim modernis bukan karena alasan-alasan di atas namun terjadi dalam dua kemungkinan berikut: Pertama, karena perbedaan fondasi ontologi dan epistemologi pembacaan terhadap Al-Qur`an yang lahir dari perbedaan cakrawala pandangan dunia atau Kedua, karena tidak cukup baik dalam memahami aspirasi dari berbagai kritik muslim modernis. Perbedaan paradigma di antara metode tafsir tradisional dengan hermeneutika muslim modernis, berpunca pada fondasi ontologis dan epistemologis penafsiran. Hal itu meliputi pertanyaan-pertanyaan mendasar berikut: Apa itu Al-Qur`an, mulai dari dimensi huruf dan bunyi sampai realitas yang menjadi perujukan atau tempat tegaknya bunyi dan huruf?; Karena Al-Qur`an hadir melalui proses pewahyuan, maka pertanyaan berikutnya, apa itu wahyu dan bagaimana proses pewahyuan berlangsung?; Karena Al-Qur`an melalui proses pewahyuan itu mengejawantah dan nyata pada lokus yang disebut dengan Nabi, maka pertanyaan selanjutnya, apa itu esensi Nabi dan kenabian dalam hubungannya dengan Al-Qur`an dan pewahyuan?; serta pertanyaan-pertanyaan turunan berikut: sejauh mana historisitas bangsa Arab era kenabian sebagai *mileu* kondisional wahyu, berdialektika dengan risalah kenabian?. Pertanyaan terakhir ini berupaya menyingkap aspek temporalitas wahyu. Pertanyaan selanjutnya, Bagaimana ketinggian sakralitas Al-Qur`an dapat berinteraksi dengan kemanusiaan yang terbatas?. Pertanyaan-pertanyaan epistemologis inilah yang dimaksud dengan problem filsafat penafsiran yang tercakup di dalam pembahasan hermeneutika filosofis. Problem hermeneutika filosofis harus dijawab sebelum berinteraksi dengan teks. Hal itu karena proses penafsiran berfondasi pada kemungkinan jawaban-jawaban yang dihasilkan dari hermeneutika filosofis ini.

Pertanyaan-pertanyaan di atas merupakan kerangka dasar dari sistem kerja diri manusia dalam menerima suatu pengetahuan yang dikenal dengan pembahasan epistemologi dan onto-epistemologi. Sistem kerja akal sehat akan memulai dari pertanyaan bukan dengan mengafirmasi keabsahan Al-Qur`an secara tiba-tiba, namun melalui proses panjang perjuangan. (1) penyelidikan intelektual dan realisasi perjalanan eksistensial jiwa hingga dapat menyingkap sumber atau pusat realitas eksistensi (belakangan disebut dengan Tuhan). (2) bagaimana posibilitas manusia dapat menjangkau realitas transendental pusat eksistensial itu (realitas ketuhanan). (3) manakala realitas ketuhanan menjadi mungkin untuk dicapai manusia, apakah bersifat terbuka bagi seluruh manusia?, (4) mode inteleksi dan realisasi seperti apa yang memungkinkan diri manusia agar dapat hadir pada realitas ketuhanan dan Al-Qur'an.<sup>18</sup> (5) apa fungsi teks Al-Qur'an dalam hubungannya dengan pusat realitas Al-Qur'an yang tegak pada diri manusia. Manakala kategorisasi mental ke dalam tahapan-tahapan ini jelas bagi kita, maka tampak di sana proses penafsiran Al-Qur'an pada manifestasi terjauhnya yaitu teks yang berhuruf dan bersuara, pada dasarnya memerlukan serial proses pendahuluan yang panjang. Struktur pemikiran pendahuluan penafsiran ini dijelaskan dengan cara yang juga tidak monolitik.

Pertanyaan-pertanyaan sebagaimana telah dinyatakan, merupakan pertanyaan pada ranah ontologi dan epistemologi yang menjadi objek kajian filsafat dan *'irfân* teoretis. Kegagalan dalam memahami persoalan-persoalan mendasar ini, akan membawa pada kekeliruan dalam memahami aspirasi modernisme Islam muslim modernis. Penelitian tentang modernisme Islam seharusnya memulai langkah pertamanya dengan membongkar asumsi-asumsi dasar hermeneutika muslim modernis yang berpunca pada konsep mereka tentang Al-Qur'an dan kenabian. Untuk itulah, konsep Al-Qur'an dan kenabian muslim modernis, perlu dikaji secara serius dan mendalam. Hal itu agar, berdialog dengan wacana modernisme Islam, langsung pada jantung perdebatannya. Hal ini demi menghindari diskusi naif dari sebagian pengkritik yang memandang Modernisme Islam hanyalah sebatas pencangkokan elemen-elemen asing dari filsafat dan sains Barat atas studi Al-Qur'an.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Proses sampainya kabar tentang kenabian pada manusia selain Nabi dapat terjadi melalui dua cara yaitu dengan menerima bimbingan langsung dari Nabi atau melalui perantara mata rantai silsilah kerasulan (pewaris kenabian) yang juga berpunca pada Nabi.

<sup>19</sup> Menurut Mohammed Arkoun, Muslim sejati lebih memilih menjaga kedekatannya dengan Tuhan ketimbang terlibat dalam gelegar demonstrasi gerakan politik. Penghambaan

Bagi Muhammed Arkoun, proses turunnya (*tanzîl*) Al-Qur'an melalui tiga stratifikasi.<sup>20</sup> Pertama, wahyu transenden, yaitu wahyu yang terdapat di *lauh al-mahfûdz (umm al-kitâb)*. Wahyu pada tingkatan ini tidak mungkin terjangkau oleh akal pikiran manusia karena bersifat melampaui sejarah (*beyond history*). Kedua, wahyu historis yaitu wahyu yang sampai kepada kepada Nabi Muhammad selama lebih dari dua puluh tahun dengan menggunakan bahasa Arab. Wahyu pada tahap ini hanya terjadi sekali selama hidup Rasulullah dan tidak terulang lagi. Pada tahap diskursus kenabian (*prophetic discourse*) ini, wahyu masih menjadi wacana terbuka yang bersifat dinamis dan tidak dapat melepaskan diri dari konteks historisnya seperti faktor ideologi, kultur dan lainnya. Ketiga, wahyu korpus resmi tertutup (*closed official corpus*) *mushhaf 'Ustmanî*. Pada tahap ini, wahyu termanifestasi dalam bentuk teks (*mushhaf 'Ustmanî*) sehingga telah selesai dan final dalam artian struktur dan jumlah ajarannya. Namun demikian, ia terbuka bagi kontekstualisasi yang beragam sesuai dengan konteks yang melingkupi pembacanya.<sup>21</sup> Pada strata ketiga ini, Arkoun kemudian membagi teks menjadi dua, yaitu teks dasar (*al-nash al-muassis*) dan teks hermeneutik (*al-nash al-tafsîr*). Al-Qur'an adalah teks dasar yang melahirkan teks hermeneutik yang sangat beragam.<sup>22</sup>

---

diri pada Tuhan menimbulkan konsekuensi akan tumbuhnya sensitifitas dan kepedulian terhadap kondisi sosial budaya masyarakat. Pengejawantahan sikap muslim sejati itu tampak dalam sikap kritisnya. Namun sayang, sikap kritis umumnya muncul dari kalangan terpelajar itu disalah mengerti sehingga diamputasi oleh gerakan militan puritanisme idiologis. Lihat: Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today", dalam *Annals of the American Academy of Political and Sosial Science*, Vol. 588 t.n Tahun 2003, hal. 19; Muhammad Arkoun, *Al-Fikr Al-Islâmî Naqd wa Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih, Bairut: Dar al-Saqi', 1998, hal. 89.

<sup>20</sup> Tiga stratifikasi proses pewahyuan ini dimodifikasi oleh Mohammed Arkoun dari pemikiran Paul Ricoeur dan Ferdinand de Saussure.

<sup>21</sup> Menurut Arkoun pembacaan atas Al-Qur'an dilakukan dengan tiga pendekatan, *Pertama*, pembacaan liturgis yaitu pembacaan Al-Qur'an dengan cara melakukan ritual-ritual keagamaan, seperti shalat atau berdo'a. *Kedua*, pembacaan *Eksegetis* yaitu pembacaan dilakukan terhadap teks Al-Qur'an (*mushhaf*) dan *Ketiga* pembacaan dengan memanfaatkan temuan-temuan metodologis ilmu-ilmu kemanusiaan khususnya ilmu bahasa (Hermeneutik) dalam proses maraih makna Al-Qur'an. Proyek modernisme Arkoun berada pada tahap ketiga ini. Arkoun lebih menekankan pada perangkat semiotika untuk mengurai maksud atau pesan yang terkandung dalam kumpulan tanda-tanda di dalam teks Al-Qur'an.

<sup>22</sup> Bagi Arkoun, seluruh realitas ciptaan merupakan ayat Tuhan sementara Al-Qur'an sebagai teks wahyu merupakan kumpulan tanda untuk mengenali realitas ciptaan ini. Kayanya realitas ciptaan menunjukkan hal yang sama pada arah-arrah penunjukan makna teks Al-Qur'an. Karenanya makna yang dapat dikonstruksi dari teks Al-Qur'an menjadi demikian melimpah dan tak terbatas. Arkoun mengutip hadis Nabi yang berbunyi: "*seseorang tidak dapat dikatakan faham sefaham-fahamnya sampai ia melihat berbagai kemungkinan*

Melalui penjelasan berbeda, Abû Zayd membuat diferensiasi esensial antara kalam Allah (*kalânullâh*), wahyu (*wahy*) dan Al-Qur`an. Definisi umum dari mufasir tradisional yang menyatakan bahwa Al-Qur`an adalah “kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad menggunakan bahasa Arab yang terang dalam rentang waktu 23 tahun”,<sup>23</sup> sebagaimana yang diajukan oleh banyak sarjana Ulumul Qur`an, ditinjau ulang oleh Abû Zayd. Berangkat dari definisi di atas, Abû Zayd memulai pembahasan dengan mengajukan pertanyaan kritis: apakah secara leksikal, esensi kalam Allah (*kalânullâh*), wahyu dan Al-Qur`an, memiliki kesamaan konotasi semantik?. Diskursus para mufasir tradisional maupun sarjana muslim era Modern, mengafirmasi pertanyaan tersebut, sementara Abû Zayd cenderung menegasinya. Abû Zayd berargumen, Manakala *kalânullâh* bersifat tidak terbatas dan tidak mungkin dibatasi sementara Al-Qur`an sebagai teks berada dalam batas ruang tertentu, maka keduanya jelas berbeda.<sup>24</sup> Lebih jauh Abû Zayd mengatakan bahwa pengidentikan antara *kalânullâh* yang bersifat absolut dengan pemahaman Nabi (Al-Qur`an) yang bersifat relatif adalah salah satu bentuk dari kemusyrikan.<sup>25</sup>

Ketiga terma ini bagi Abû Zayd, menunjukkan perbedaan esensi dan stratifikasi proses pewahyuan. *Kalânullâh* merujuk pada perkataan Tuhan dengan sifat kedalamannya yang tidak terbatas, absolut dan luput dari jangkauan perangkat-perangkat epistemologis manusia. Pada level ini tidak seorangpun dapat menjangkaunya, termasuk Rasulullah sendiri. Dengan kata lain, Abû Zayd ingin menyatakan bahwa esensi *kalânullâh* bersifat meta-insani. *Kalânullâh* yang absolut dan tidak terbatas kemudian turun memanifestasikan diri pada lokus kemanusiaan yang terbatas, dalam suatu proses yang disebut dengan wahyu (*wahy*). Wahyu merupakan proses mediasi antara dua tingkat eksistensi berbeda dalam bentuk komunikasi misterius nonverbal (*mysterious nonverbal communicative*

---

*pengertian Al-Qur'an*”. Berdasarkan hadis ini, Arkoun menselebrasi keabsahan ragam tafsir atas Al-Qur'an dan lebih dari itu, ragam penafsiran merupakan tuntutan logis dari hadis di atas.

<sup>23</sup> Definisi ini sebagaimana dinyatakan oleh Abû Zayd diterima oleh umumnya mazhab-mazhab Islam khususnya dari kalangan tafsir tradisional. Lihat: Nashr Hâmid Abû Zayd, “The Qur'an: God and Man in Communication”, dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

<sup>24</sup> Necmettin Gökçir, “Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism” ..., hal. 84.

<sup>25</sup> Navid Kermani, “Nashr Hâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an”, dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press, 2004, hal. 173.

*pattern*).<sup>26</sup> Proses pewahyuan ini melahirkan suatu bentuk manifestasi dalam ruang tertentu dan terbatas, yang kemudian disebut sebagai Al-Qur'an.<sup>27</sup> Al-Qur'an sebagai salah satu bentuk manifestasi, lahir melalui proses penafsiran untuk pertama kalinya terhadap *kalâmmullâh*. Itu dilakukan oleh Rasulullah sendiri sebagai mufasir pertama.<sup>28</sup> Al-Qur'an hanya menempati salah satu bentuk manifestasi dari ketak-terbatasan *kalâmmullâh*.<sup>29</sup> Al-Qur'an merupakan penafsiran Rasulullah yang merupakan hasil dialektika dinamis antara inspirasi dari *kalâmmullâh* tak terbatas dengan tuntutan-tuntutan yang muncul dalam konteks historis kehidupannya.<sup>30</sup>

Dari gambaran ini, terlihat ada kesapakanan di antara kedua pemikir modernis ini terkait dengan realitas Al-Qur'an dan kenabian yaitu sebagai berikut:

1. Keduanya sepakat bahwa wahyu pada level transenden (Arkoun) atau *kalâmmullâh* (Abû Zayd) bersifat melampaui sejarah (meta-insani) sehingga tidak akan pernah dapat dijangkau oleh manusia.
2. Wahyu pada tingkat pengalaman kenabian berupa diskursus kenabian (Arkoun) atau Al-Qur'an (Abû Zayd) merupakan wahyu yang bersifat historis, relatif, dinamis (berkembang) dan berdialektika dengan konteks sosio historis bangsa Arab era kenabian.

---

<sup>26</sup> Nash Hâmid Abû Zayd, "The Qur'an: God and Man in Communication", dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

<sup>27</sup> Abû Zayd menyatakan: "*Certainly it is a message from Heaven to the earth, but it is no message independent of the rules of reality, with all the structures in which this reality is embedded, and the most important of these is the cultural framework. The absolute reveals itself to humans by means of its speech, "it lowers itself to them" (yatanazzal ilayhim) by employing their cultural and linguistic system of meaning*". Lihat: Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 84.

<sup>28</sup> Navid Kermani, "Nashr Hâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an" ..., hal. 173.

<sup>29</sup> Abû Zayd menyatakan: "*The Qur'an is...one manifestation of the word of God inspired to Prophet Muhammad through the mediation of the archangel Gabriel*". Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 84.

<sup>30</sup> Hal itu sebagaimana dinyatakan Abû Zayd sebagaimana dikutip oleh Necmettin Gökkir "*...the Qur'an corresponded to the community needs and demands. Demands of Muslims are reflected in the Qur'an by the frequent occurrence of the phrase, "they ask you" (Muhammad), yas'alûnaka (15 times) Providing answers to such questions, much of the legal aspect of the Qur'an was gradually articulated, thus reflecting the dialectical relationship between God's word and human interest*. Lihat: Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 85.

3. Wahyu pada level kodifikasi teks (*Mushḥaf*) dapat ditafsirkan dengan beragam metode dan pendekatan, dan berdialektika dengan konteks yang beragam pula.

Konsep Al-Qur`an dan kenabian sebagaimana yang diajukan oleh Nashr Hâmid Abû Zayd dan Muhammed Arkoun di atas berupaya menyelesaikan problem teologis yang berpotensi muncul dari struktur konsepsi Al-Qur`an tafsir tradisional. Problem relasi wujud absolut dengan wujud relatif, entitas tetap dengan entitas yang berubah, wujud sederhana (*basîth*) dengan ekistensi komposit (*al-maujûd al-murakkab*), merupakan problem filosofis yang mengundang banyak keterlibatan dari para filsuf lintas budaya, ideologi dan agama. Persoalan ini menuntut cara berpikir fundamental yang menjadi kajian serius para filsuf, teolog kreatif dan *'irfân* (sufisme). Kontribusi Arkoun dan Abû Zayd dalam perdebatan ini perlu diapresiasi setidaknya keduanya telah berupaya masuk ke dalam problem mendasar filosofis yang bukan hanya membuka ruang bagi fondasi penafsiran namun lebih jauh, hal itu menjadi dasar ontologi realitas eksistensi yang berpusat pada wujud diri manusia.<sup>31</sup> Tentu saja tidak semua pemikir memiliki kesadaran, kesiapan, dan keberanian untuk memasuki zona ini. Diskursus dalam wilayah ini masuk ke dalam wacana hermeneutika filosofis. Sayangnya narasi keduanya terhadap problem di atas masih menyisakan problem filosofis dan teologis.

Peneliti mengasumsikan adanya problem filosofis dan teologis yang muncul dari konsep stratifikasi wahyu di atas: diawali dengan problem teologis. Pertama, jika tidak ada seorang pun manusia yang dapat menjangkau *kalâmullâh* pada level pertama dalam stratifikasi wahyu di atas, dengan asumsi bahwa manusia yang terbatas tidak akan pernah dapat berelasi dengan sesuatu yang tidak terbatas, maka selamanya klaim kenabian menjadi *absurd*. Klaim kenabian mengafirmasi adanya relasi afinitas (*sinkhiyyah*) antara aktualitas puncak manusia (*al-insân al-kâmil*) dengan realitas ketuhanan. Sementara stratifikasi di atas membuat jurang tersebut tidak terjembatani, dengan kata lain menegasi adanya ralisasi afinitas antara eksistensi diri manusia dalam kenabian dengan realitas

---

<sup>31</sup> Problem hermeneutika filosofis ini muncul di kalangan muslim modernis melalui banyak jalan inspirasi. Perjumpaan muslim modernis dengan tradisi pengetahuan di Barat melahirkan tantangan pemikiran yang memaksa mereka untuk meninjau ulang seluruh struktur fundamental keyakinan Islam yang mereka miliki. Oleh karenanya, para muslim modernis sangat menyadari problem hermeneutika akibat persentuhannya dengan tradisi filsafat Barat yang membuat kemudian problem mendasar pengetahuan (epistemologi) dan ontologi Al-Qur`an dan kenabian mengumuka pada diri mereka.

ketuhanan. Jika tidak ada relasi afinitas (*sinkhiyyah*) antara sesuatu yang terbatas dengan sesuatu yang tidak terbatas maka kenabian tidak akan pernah berlangsung. Karena keduanya hanya mengafirmasi aspek keterbatasan Nabi sebagai manusia dan tidak mengafirmasi aspek transcendensi pengalaman kenabian yang tidak terbatas maka konsekuensinya, kenabian hanyalah merupakan proses penafsiran subjektif Muhammad terhadap *kalâmullâh*. Jika demikian, pengalaman subjektif Muhammad tidak memberi makna sama sekali akan petunjuk menuju realitas wujud absolut (Tuhan), sementara petunjuk menuju realitas absolut ini merupakan klaim utama Al-Qur`an. Jadi pada intinya, stratifikasi wahyu di atas memiliki konsekuensi bahwa Tuhan tidak pernah bisa berkomunikasi dengan manusia sehingga mendekonstruksi aspek transcendensi pengalaman kenabian, dan secara tidak langsung mendekonstruksi kenabian secara keseluruhan. Hal itu mengingatkannya aspek transcendensi pengalaman kenabian merupakan esensi kenabian, tanpa predikasi ini, esensi kenabian telah lepas dari subjeknya. Kedua, Muhammed Arkoun dan Abû Zayd memaklumkan bahwa kenabian adalah murni pemberian Tuhan. Hal ini berimplikasi pada “terganggunya” prinsip keadilan Tuhan. Maksudnya, jika Muhammad bin Abdullah menjadi Nabi murni karena pemberian Tuhan, dan dengan itu dia punya keistimewaan-keistimewaan khusus, maka setiap manusia, punya hak untuk menuntut menjadi Nabi kepada Tuhan. Fir'aun akan mempersoalkan status dirinya dengan “menggugat Tuhan”, mengapa ia tidak mendapat keistimewaan Musa. Di sini harus jelas, pemberian Tuhan ini hanya sebagai status fungsional sehingga tidak lantas otomatis mendapat keistimewaan dan kemuliaan disisi Tuhan. Keistimewaan didapat setelah perjuangan yang dilakukan manusia hingga kemudian meraih derajat keistimewaan dan kemuliaan ini. Nabi memang dipilih dari sedikit manusia untuk memainkan fungsi strategis penyelamatan kemanusiaan menuju kesempurnaannya pada realitas ketuhanan. Namun keterpilihan itu tidak lantas menjadi istimewa. Karena keistimewaannya setelah ia benar-benar berjuang menjalankan fungsinya sampai pada batas kesempurnaannya. Keterpilihan sebagai Nabi pada alam takdir tingginya, baru bersifat potensial, yang aktualitasnya dituntut melalui pengorbanan dan jerih payah perjuangan. Ingat!, semua manusia dipilih untuk menempati posisi fungsionalnya (*maqâm*) masing-masing. Posisi fungsional itu semuanya baik, mulia dan tinggi secara potensial. Itulah mengapa status substansi jiwa immaterialnya (*rûh*) menempati posisi paling tinggi dan paling mulia disisi Tuhan secara potensial. Perjuangan hidupnyalah yang menentukan

potensialitas itu aktual atau sebaliknya. Ketiga, stratifikasi wahyu di atas melahirkan problem relativitas tafsir yang di dalamnya subjektivitas penafsiran tidak pernah menemukan objektivitasnya yaitu pesan objektif Tuhan yang terkandung di dalam teks. Hal ini merupakan problem pada stratifikasi tingkat kedua dan ketiga dari stratifikasi wahyu Arkoun. Level ketiga stratifikasi wahyu di atas merupakan penegasan atas pluralitas tafsir Al-Qur`an. Pada level ketiga ini, Arkoun dan Abû Zayd merayakan subjektivitas penafsiran tanpa diikuti gerak konvergensi (penyatuan) menuju universalitas tafsir. Jika subjektivitas tafsir tidak diikuti dengan penyatuan pada titik puncak ideal yang merupakan titik aktualnya pencapaian seluruh makna pesan Tuhan, yang aktual pada pengalaman diri Rasulullah sebagai manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*), maka akan menimbulkan problem teologis yang sama dengan problem pertama di atas yaitu seluruh tafsir Al-Qur`an tidak akan pernah meraih pesan Tuhan. Hal ini bertentangan dengan prinsip Al-Qur`an sebagai petunjuk. Jika Semua pengalaman agama berada dalam perangkap subjektivitasnya masing-masing maka tidak akan pernah ada manusia yang meraih universalitas pesan Tuhan. Itu artinya, selamanya pengalaman agama mengalami distorsi (*tahrîf*) pada tataran realitas eksistensinya. Ini bertentangan dengan prinsip kenabian itu sendiri.<sup>32</sup>

Perlu ditegaskan di sini bahwa model stratifikasi wahyu yang problematis tidaklah mencakup keseluruhan dari para hermeneut muslim modernis. Problem hanya dibatasi pada model stratifikasi yang diajukan oleh dua hermeneut muslim modernis di atas. Di luar itu, Fazlur Rahman misalnya memiliki model stratifikasi pewahyuan terlihat “selamat” dari problem filosofis dan teologis di atas. Fazlur Rahman dalam soal kenabian

---

<sup>32</sup> Kedua problem di atas masuk dalam wilayah problem hermeneutika filosofis. Sebagaimana dimaklumi di dalam tradisi hermeneutika filosofis bahwa setiap aktifitas penafsiran memerlukan dua tahap pengenalan yaitu *pertama* tahap kajian tentang substansi memahami secara umum dan analisa struktur keberadaannya dalam bahasa Jerman diistilahkan dengan *verstehen*. Pada tahapan ini problem filosofis penafsiran akan menemukan jarak antara subjek mufasir dengan pesan yang dikandung teks. Setelah substansi memahami dan struktur mengada *dasain* mufasir pada ruang faktisitas tertentu disadari barulah kemudian aktifitas bergerak membangun metode yang memungkinkan bagi proses penafsiran untuk mengkontruksi ulang makna yang terkandung di dalam teks. Tahap kedua ini distilahkan dengan *erklären* (*explanation*). Pada tahap pertama, mufasir dapat belajar kepada Hermeneutika filosofis atau hermeneutika ontologis Heidegger Gadamer. Sedangkan pada tahap selanjutnya yaitu merumuskan metode yang memungkinkan dalam memahami teks, mufasir dapat menjumpai metode yang beragam dan kemudian mensintesakan dengan kreatif dan harmonis beragam metode itu ke dalam suatu metode komprehensif. Lihat: Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

banyak terpengaruh gagasan para filsuf peripatetik Ibn Sina yang menjadi konsen dan keahliannya. Bagi Rahman, peran Nabi dalam proses penerimaan wahyu bukan hanya sekedar penerima pasif, layaknya alat perekam. Proses turunnya wahyu pada diri Nabi bersifat kompleks, melibatkan suatu proses “psikologis kreatif”. Kalam Tuhan bersifat transenden turun ke dalam “konten psikologis” Rasul melalui beberapa tahapan. Kalam Tuhan termanifestasi ke dalam bentuk “konten rasa psikologis universal” pada jiwa Nabi. Konten “rasa psikologis universal” itu kemudian terartikulasi ke dalam “ide-ide esensial” sehingga dapat dikenali. “Ide-ide esensial” kemudian turun kembali ke dalam artikulasi lafaz dan kata. Jadi proses pewahyuan melalui empat tahapan: kalam Tuhan, “konten rasa psikologis” (akal immaterial murni), “ide-ide esensial” (forma imajinal) dan terakhir lafaz-lafaz Al-Qur`an (forma material). Dalam keempat tahapan ini wahyu dapat dilihat dari dua aspek yaitu: pertama, aspek transendental inevitabilitas yang merupakan situasi belum terartikulasikan dari realitas kalam ilahi; dan kedua, aspek verbal artikulasi simbolik melalui bahasa, sebagai dimensi kemanusiaan Nabi. Keduanya berada dalam koherensi *feeling*, ide formatif imajinal dan artikulasi simbolik verbal. Koherensi ini alamiah terjadi pada diri manusia sehingga proses yang sama juga dialami oleh para pujangga, artis dan filsuf dalam proses intuisi kreatif yang muncul pada diri mereka, pada momen ketersingkaan yang tak terduga (intuisi). Namun yang membedakannya dengan kenabian adalah intensitas dan kualitas dari konten proses “psikologis kreatif” tersebut.<sup>33</sup> Gambaran Rahman ini telah lepas dari persoalan yang dipersoalkan dalam disertasi ini.

Berangkat dari stratifikasi wahyu proses *tanzil* Al-Qur`an yang problematis yang dimunculkan oleh Arkoun dan Abû Zayd, Penulis memiliki hipotesa<sup>34</sup> bahwa problem itu hanya dapat diselesaikan melalui hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ dan para eksistensialis muslim (sufi) lainnya. Asumsi ini peneliti bangun mengingat Para filsuf eksistensial transendental (*al-Hikmah al-Muta`aliyah*) menyentuh persoalan mendasar dari realitas eksistensi, dan berupaya menjelaskan perangkat-perangkat pengetahuan yang memungkinkan manusia untuk meraihnya sebagaimana didiskusikan di dalam tradisi Filsafat Islam dan *'irfan* (sufisme). Hal itulah yang membuat mereka sadar

---

<sup>33</sup> Abdullah Saeed: “Fazlur Rahman: a Framework for Interpretating Etico-Legal Content of The Qur`an”, dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur`an*, London, Oxford University Press, 2004, hal. 45-46.

<sup>34</sup> Hipotesa yang diaksud disini adalah klaim sementara yang diambil sebelum proses pembuktian melalui penelitian disertasi ini dilakukan.

akan problem mendasar hermeneutika yang dalam hal itu terkait dengan asumsi-asumsi dasar penafsiran. Para filsuf eksistensial transendental juga menyadari betul bahwa teks Al-Qur'an berposisi sebagai tanda (*âyat*) yang berfungsi sebagai jalan menuju realitas eksistensi ontologisnya yang bersifat ekstra-mental (baik pada tataran material, imajinal dan murni immaterial) namun realitas eksistensi ekstra mental ini berada pada wujud diri manusia itu sendiri mulai dari wilayah material hingga yang bersifat esoteris transendental. Karenanya, Para filsuf eksistensial transendental memosisikan proses pembacaan melalui konstruksi pengetahuan konseptual, hanya sebagai langkah awal yang kemudian diikuti dengan realisasi perjalanan eksistensial spiritual dalam proses aktualisasi jiwa manusia menuju realitas eksistensi ekstra mental. Itu artinya, produk pengetahuan hasil pembacaan teks-teks syari'at berfungsi sebagai panduan bagi manusia untuk "terjun" merasakan dan mengalami realitas eksistensi yang di dalamnyalah hakikat Islam (pesan Tuhan yang utuh dan univerasal) bertempat.

Para filsuf eksistensial transendental sadar akan problem hermeneutika yaitu jarak antara subjek mufasir dan teks. Filsuf eksistensial transendental melangkah dengan meruntuhkan jarak tersebut melalui suatu mode gerak trans-substansial jiwa, menuju pusat realitas (realitas absolut ketuhanan). Gerak trans-substansial jiwa merupakan proses "menjadi", mengaktual dan menyatu pada level eksistensi esoterik jiwa mufasir, melalui proses yang dikenal dengan istilah *ta`wîl* (hermeneutik). Ketika jarak telah runtuh maka problem hermeneutik juga ikut sirna sehingga mereka yang telah mampu mengaktualkan seluruh potensi kemanusiaannya maka akan menyatu dengan pusat realitas (pusat eksistensi). Ia bukan hanya dapat memahami maksud Al-Qur'an namun juga menyatu dan menjadi realitas Al-Qur'an. hermeneutika eksistensial transendental telah memberi bimbingan akan hal itu dengan puncak penjelasan filosofisnya ada ditangan Mullâ Shadrâ (w.1050 H).

Penulis memiliki hipotesa bahwa problem yang muncul dari stratifikasi wahyu proses *tanzîl* Al-Qur'an di atas dapat diselesaikan oleh hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Hal itu tampak melalui narasi berikut. Mullâ Shadrâ menggunakan beberapa prinsip yang di antaranya: (1) prinsip pemisahan antara konsep ekistensi (*mafihûm al-wujûd*) dengan realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*). (2) prinsip keidentikan (*tathâbuq*) esensial realitas: ekistensi manusia sempurna (*al-insân al-kâmil/ 'alam al-shaghîr*), realitas eksistensi Al-Qur'an (*haqâiq al-Qur'ân*), dan realitas eksistensi alam ('*alam al-kabîr*) yang meliputi alam material dan immaterial. (3) Prinsip *double nature* manusia yang memiliki aspek lahir dan batin, yang berkorenspondensi dengan prinsip Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin. (4) Prinsip zahir (luaran, teks) Al-

Qur'an sebagai ayat dan rumus (*al-kalam al-ramzan*) yang disingkat dalam proses hermeneutik (*takwîl*) tidak bisa tidak melalui tafsir (eksegesis) terhadap teks. (5) Prinsip *ta`wîl* (hermeneutika eksistensial transendental) yang berlangsung melalui mode gerak tran-substansial wujud diri mufasir, bergerak dari zahir (teks/indrawi/dimensi tafsir) menuju realitas esensial Al-Qur'an, yaitu dimensi batin (esoterik) Al-Qur'an. Berikut penjelasan ringkasnya sebagai pendahuluan untuk menyelesaikan problem di atas:

Ada satu proposisi unik yang memiliki karakter berbeda dengan ragam proposisi yang ada yaitu keber-Ada-an (eksistensi). Ketika mengatakan "kursi ada", "ada" yang disifatkan dan dipredikatkan, bukanlah kualitas (aksiden) bagi kursi. Jika bukan aksiden maka apa yang dimaksud dengan "ada" dalam proposisi eksistensi. Ibn Sînâ berpandangan bahwa "ada" dapat dipredikatkan kepada subjek sejauh subjek itu merupakan esensi yang hadir pada alam mental. Karena predikat merupakan suatu sifat yang mengindikasikan "muatan" (aksiden) bagi subjek dalam proposisi, maka pada wilayah konsep mental ini, eksistensi sebagai predikat, merupakan aksiden bagi esensi. Artinya predikasi "ada" bagi subjek mungkin terjadi pada wilayah logika atau analisis gramatikal (konsep), bukan pada realitas ekstra mental (realitas sebagaimana ianya ada).<sup>35</sup> Namun pada realitas eksternal justru menunjukkan sebaliknya, kursi hadir melalui proses meng-Ada-nya. Itu artinya melalui korespondensi logis, dapat memastikan bahwa Ada lebih dahulu hadir ketimbang kursi. "Ada" lebih *prior* dari kursi. Ibn Sînâ tidak memberi penjelasan lebih jauh tentang eksistensi pada wilayah ekstra mental (realitas eksistensi). Ia hanya menyentuh konsep tentang eksistensi.<sup>36</sup>

Mullâ Shadrâ datang masuk dalam perdebatan sentral ini. Shadrâ melihat penyebab yang membuat Ibn Sînâ berhenti pada konsep eksistensi adalah disebabkan Ibn Sînâ tidak memiliki derajat "pendakian kemaianan

---

<sup>35</sup> Pernyataan Ibn Sînâ bahwa "ada" dapat dipredikatkan kepada substansi disalah mengerti oleh Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas. Keduanya menganggap Ibn Sînâ berpandangan bahwa eksistensi dapat dipredikatkan kepada substansi bukan hanya pada level proposisi logika melainkan mencakup realitas eksternal, yaitu struktur realitas objektif ekstra mental. Itu artinya predikat "ada" sama dengan predikat-predikat lainnya yang merupakan "muatan" yang tidak dapat hadir mengada tanpa lokus substansinya. Pandangan ini berimplikasi bahwa "kursi" harus terlebih dahulu eksis baru kemudian "ada" muncul sebagaimana halnya "mawar" sebagai lokus, harus eksis terlebih dahulu sebelum kemudian menjadi "merah". Pandangan ini menimbulkan persoalan filosofis ketika memperhatikan apa yang sesungguhnya hadir pada realitas eksternal, sehingga mengundang kritik Ibn Rusyd dan Aquinas yang sebenarnya akibat kesalah-fahaman mereka sendiri. Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 3-4.

<sup>36</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 3-4.

eksistensi sebagaimana adanya”. Derajat pendakian eksistensi sebagaimana dilalui dalam jalur *‘irfân* (sufisme) kenabian. Bagi Mullâ Shadrâ, pada realitas eksternal ekstra mental, tidak ada substansi yang berdiri sendiri yang disebut “kursi” dan tidak ada “aksiden riil” yang disebut “eksistensi”. Eksistensi “sebagaimana ianya tegak pada realitas ekstra mental” (realitas eksistensi/*haqîqah al-wujûd*), merupakan persoalan subtil (rahasia/halus) yang tidak dapat tersingkap melalui persepsi indrawi dan penalaran demonstratif filosofis. Realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*) baru dapat tersingkap melalui semacam intuisi khusus yang aktual setelah menjalani proses transendensi esoteris wujud diri. Transendensi ini merupakan proses penyucian sebagaimana dalam tradisi *‘irfân* (sufisme) yang kemudian diistilahkan dengan jalan *‘irfân* kenabian.<sup>37</sup> Manakala eksistensi sebagaimana “ianya ada” tersingkap, maka kita dapat menyaksikan bahwa eksistensi (*wujûd*) adalah satu-satunya realitas yang memenuhi seluruh realitas ekstra mental maupun manifestasinya pada alam mental. Kursi dan segala sesuatu yang hadir pada realitas eksternal ekstra mental, merupakan eksistensi yang telah mengalami entifikasi (limitasi kedalam batas esensial/*entification*). Kursi, mawar dan sebagainya adalah eksistensi yang hadir dalam bentuk yang terbatas atau terlimitasi melalui batas-batas esensialnya. Lebih tepatnya, Shadrâ ingin mengatakan: eksistensi itu, tunggal namun sekaligus bermanifestasi atau menampakkan diri dalam beragam bentuk melalui esensi-esensi (batas-batas esensial).

Pada wilayah penyaksian kesadaran keseharian dunia empiris, kursi tampak tegak sebagai substansi yang kokoh (*solid*) dan mandiri (*self-subsistent*). Hal itu menyebabkan alam mental mengabstraksinya sebagai subjek dalam proposisi. Namun, manakala wujud diri telah meraih transendensi esoterik, maka akan tersingkap bahwa realitas kursi merupakan salah satu forma limitasi dari forma-forma yang tak terbatas, dari eksistensi. Eksistensi menjadi sebab keberadaan kursi dan menopang terus-menerus keberadaan kursi dalam proses meng-Ada-nya. Eksistensi hadir pada esensi-esensi dalam keseluruhan kehadiran esensi-esensi itu pada realitas eksternal. Ketersingkapan realitas eksistensi sebagaimana “Ada-nya”, membalik posisi korespondensi mental kesadaran empiris. Ketersingkapan yang menegaskan bahwa eksistensi merupakan subjek riil dalam proposisi. Sementara kursi dan seluruh esensi pada realitas eksternal ekstra mental, merupakan predikat bagi eksistensi. Eksistensi merupakan realitas (*haqîqah*) yang meliputi segala sesuatu, bersifat simpel

---

<sup>37</sup> Transendensi wujud diri akan membawa teraktifkannya “kesadaran yang meningkat” dan pengenalan pada wilayah yang lebih tinggi, yang tidak dapat dijangkau atau ditembus melalui pengalaman keseharian dunia empiris.

dan sederhana (*basîth*). Eksistensi tidak memiliki genus dan diferensia sehingga tidak bisa diberi batasan definitif. Hanya sifat sederhana dan kemeliputannya yang dapat dipredikatkan.<sup>38</sup> Pandangan Shadrâ ini merupakan demonstrasi filosofis atas pandangan *wahdat al wujûd* Ibn ‘Arabî.

Kedua, Mullâ Shadrâ meletakkan fondasi pengenalan pandangan dunia yang berdiri di atas tiga wujud (eksistensi) yang menjadi poros realitas yaitu: insan, Al-Qur'an dan alam. Realitas eksistensi manusia (*al-insân al-kâmil/‘âlam al-shaghîr*), realitas eksistensi Al-Qur'an, dan realitas alam (*‘âlam al-kabîr*) yang meliputi alam material dan immaterial, ketiganya saling menyerupai (*tamatstsul*) hingga sampai pada batas keidentikan (*hadd at-tathâbuq*) wujud, pada realitas eksternal.<sup>39</sup> Realitas-realitas alam (*haqâiq al-‘âlam*) yang hadir pada alam realitas eksternal (*al-âlam al-khârijî*) dari diri manusia, yang mewujud dalam bentuk keragaman pada alam material, disebut dengan istilah *‘ufuk*. Realitas alam *‘ufuk* merupakan wadah bagi realitas alam material, yang berada pada tingkatan paling rendah secara eksistensial. Di atas alam realitas eksternal (*al-âlam al-khârijî*) atau *‘ufuk* ini terdapat alam imajinal (*al-âlam al-mitsâlî*) atau dikenal juga dengan alam perantara (*al-âlam al-barzakhî*), yang berada pada internal jiwa. Kemudian tingkatan puncak realitas alam adalah alam ruh yang tinggi, yang diistilahkan di dalam filsafat Mullâ Shadrâ dengan alam akal immaterial murni (*al-âlam al-‘aqlî al-mujarradî*). Tingkatan alam terakhir ini mewujud pada internal esoterik jiwa manusia (*bâthin*). Berdasarkan kosmologi filsafat eksistensial transendental (*al-Hikmah al-Muta‘aliyyah*) Mullâ Shadrâ, maka alam terdiri dari tiga bentuk hirarki yaitu alam material, alam imajinal (jiwa imajinal) dan alam akal immaterial murni (ruh suci). Ketiganya berbeda dalam bentangan kesatuan wujud yang tunggal.

Sebagaimana halnya alam yang mewujud dalam tiga bentangan hierarkis ketunggalan wujud, insan mewujud dan hadir pada ketiga realitas alam tersebut dalam mode gradasional eksistensial sebagaimana di atas. Kehadiran insan pada keteiga modus eksistensi ini berlangsung melalui jalan kembali (jalan penyingkapan) menuju pusat eksistensi. Manusia (*insân*) merupakan mikrokosmos yang hadir padanya berbagai realitas

---

<sup>38</sup> Shadr ad-Dîn Muhammad Syîrâzî (Mullâ Shadrâ), *al-Masyâ‘ir*, t.tp; Kitabekhônêh Thuhûrî, t.th, (software: Hikmat Islâmî: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar ‘Ulûm Al-Islâmî), hal. 6-7.

<sup>39</sup> Pandangan ini bukan sesuatu yang asing dalam tradisi *‘irfân* khususnya *‘irfân* Ibn ‘Arabî. Sebelum Mullâ Shadrâ, seorang *‘arif* sekaligus komentator Ibn ‘Arabî yaitu Haidar Âmulî juga memiliki pandangan serupa. Pandangan ini merupakan turunan atau kelaziman dari pandangan wujud yang bersifat *Wahdat al-Wujûd* dalam kategori realitas. Lihat: Kamâl al-Haidarî, *Ta‘wîl al-Qur‘ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu‘thayât*, Iran: Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H, hal. 177.

(kenyataan) alam beserta kesempurnaannya. Itu artinya, berbagai realitas yang mewujud di seluruh tingkatan alam, hadir pada diri manusia dengan mengambil bentuk mode kemencakupan (*hâl al-ijtima*).<sup>40</sup> Mode kemencakupan realitas seluruh tingkatan alam, aktual melalui proses perjalanan kembali gerak trans-substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) jiwanya menuju kesempurnaan zat Tuhan.

Sebagaimana halnya alam dan insan yang berada dalam modus keidentikan (*hadd at-tathâbuq*) wujud, demikian juga dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan aspek ketiga yang berada pada keidentikan dan ketunggalan wujud (eksistensi). Al-Qur'an bertempat pada kedua alam yang hadir nyata pada diri manusia (eksternal dan internal). Al-Qur'an, manusia dan alam, ketiganya memiliki hukum wujud yang tunggal.<sup>41</sup> (1) Derajat tertinggi Al-Qur'an adalah alam ilmu Tuhan (*kalamullâh*), alam pena (*qalam*), alam *lauh al-mahfûzh*, dan alam *qadha`* (ketetapan Tuhan yang sederhana). Alam ini merupakan sifat Tuhan yang sederhana dan meliputi (*basît*). *Ilm, qalam, lauh, dan qadha`* merupakan aspek-aspek yang berbeda dari realitas tunggal zat Tuhan. Sifat dan zat Tuhan adalah tunggal, tidak terpisah. Derajat tertinggi Al-Qur'an ini merupakan alam akal immaterial murni. (2) Derajat Al-Qur'an selanjutnya adalah sesuatu yang bersifat immaterial, namun memiliki forma imajinal dan bersifat simbolik. Karena keberadaan alam ini yang bersifat perantara, Al-Qur'an pada tingkat ini merupakan manifestasi ketunggalan ilmu Tuhan pada keragaman forma alam imajinal yang ber-esensi dan bersifat simbolik pada jiwa. (3) Sementara derajat Al-Qur'an terendah adalah sesuatu yang hadir melalui persepsi indrawi manusia melalui simbol huruf dan bunyi (suara). Pada derajat ini, Al-Qur'an telah menemukan bentuk manifestasi terendahnya yaitu penyimbolan esensi-esensi imajinalnya melalui bunyi dan huruf. Sementara esensi-esensi imajinal menyimbolkan realitas ketunggalan sifat dan zat Tuhan pada alam ketunggalan (*al-âlam at-tawhîd*). Multiflisitas forma-forma imajinal esensial dan forma-forma huruf dan suara bersifat material, merupakan manifestasi yang muncul dari ketunggalan sifat dan zat Tuhan. Artinya realitas eksistensi ketuhanan hadir bermanifestasi pada beragam forma pada alam imajinal dan kemudian menemukan bentuk konkrit materialnya yang tertangkap melalui persepsi inderawi (huruf dan suara).

Ketiga, prinsip *double nature* manusia yang memiliki aspek lahir dan batin, yang berkorenspondensi dengan prinsip Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin. Manusia memang terbatas pada aspek lahirnya,

---

<sup>40</sup> Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta`wîl Al-Qur`an: al-Nazhriyyat wa al-Mu`thayât ...*, hal. 177.

<sup>41</sup> Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta`wîl Al-Qur`an: al-Nazhriyyat wa al-Mu`thayât ...*, hal. 177-178.

sebagai konsekuensi dari penyatuannya dengan alam material, namun demikian, manusia juga memiliki aspek transenden dan tak terbatas, yang bertempat pada batinnya. Kesempurnaan spesies manusia bukan ditinjau dari aspek lahirnya namun dari aspek batinnya (esoterik jiwanya). Dari kesempurnaan aspek esoterik jiwanya tegaklah spesies manusia. Tanpa itu yaitu dengan hanya melihat aspek lahir manusia maka manusia cenderung identik dengan “hewan yang sedikit lebih cerdas”. Karena itulah, para filsuf mendefinisikan manusia dengan “hewan yang berakal budi” (*al-hayawân an-nâthiq*). Hewan adalah genus manusia sedangkan diferensianya adalah berakal. Definisi ini mengungkapkan Aktualitas manusia merupakan spesies dari jenis hewan. Artinya, manusia secara aktual sebangsa dengan hewan namun demikian manusia juga memiliki potensi mentransendensikan jiwanya menuju eksistensi yang tidak terbatas, dimensi esoterik transendental ketuhanan sebagai pusat dan asal usul primordial seluruh eksistensi. Manusia disebut manusia karena jiwanya yaitu kemampuan mentransendensikan substansi jiwanya menuju hakikat (kenyataan) yang tidak terbatas, realitas ketuhanan.

Manusia yang menempati derajat puncak eksistensi, terkumpul padanya seluruh potensi-potensi menakjubkan dari seluruh eksistensi makhluk yang ada di alam. Tubuh manusia mengalami berbagai reaksi kimiawi sebagaimana partikel-partikel mineral bergerak melahirkan kesempurnaannya. Tubuh manusia juga tumbuh menjadi besar sebagaimana tumbuhan tumbuh. Tubuh manusia bergerak karena digerakkan oleh kehendak yang ada dalam dirinya sebagaimana hewan juga bergerak dengan kehendak. Manusia juga memiliki daya imajinal sebagaimana hewan mampu menangkap forma-forma alam material untuk kemudian ditingkatkan statusnya melalui abstraksi pada alam imajinal. Manusia juga memiliki potensi akal (pikiran dan intuisi esoterik transendental) sebagai jalan menuju derajat kesempurnaannya yaitu ilmu dan pengenalan (kehadiran), cinta dan keasyikan eksistensial. Akal immaterial manusia bukan hanya berpotensi menyingkap makna esensial melalui penalaran namun juga memiliki potensi menembus dimensi alam esoterik transendental melalui aktifasi dan realisasi daya intuisi jiwa transendentalnya. Daya akal inilah yang sebagai diferensia yang membedakan esensi manusia dengan hewan. Ilmu dan pengenalan (kehadiran), keasyikan dan cinta eksistensial, tidak lagi bisa diukur oleh standar-standar penampakan fenomena imajinal dan material. Semuanya telah bertempat pada ketinggian alam akal immaterial murni yang tidak lagi memiliki forma partikular. Sesuatu yang tak lagi dapat digambarkan.

Keempat, prinsip zahir (luaran, teks) Al-Qur'an sebagai ayat dan rumus simbolik (*al-kalâm ar-ramzân*) yang disingkap dalam proses hermeneutika melalui tafsir (eksegesis) dan realisasi penyucian

(pemurnian) jiwa. Teks Al-Qur'an merupakan ayat (tanda/symbol) yang terdiri dari ungkapan rumus-rumus simbolik (*al-kalâm ar-ramzân*). Al-Qur'an yang turun dalam bentuk bahasa Arab merupakan sekumpulan *âyah* (pluralnya; *âyât*) yang memiliki makna dasar yaitu tanda (Indonesia) atau *sign* (Inggris). Karena sifat dari tanda adalah untuk menandakan sesuatu maka tanda tentu saja merujuk kepada realitas yang ditunjuk oleh tanda. Karakteristik tanda adalah sebagai jalan atau sarana perujukan kepada sumber eksistensinya pada realitas eksternal ekstra mental. Jadi, ketika menyebut kata "Al-Qur'an" maka ada dua hal yang muncul darinya: Pertama adalah teks (*mushhaf*) Al-Qur'an itu sendiri yang berfungsi sebagai ayat atau tanda; dan Kedua yaitu realitas yang ditunjukkan oleh ayat tersebut, yang eksistensinya tegak pada realitas eksternal ekstra mental. Namun nanti dalam gradasi eksistensinya, baik teks maupun realitas yang ditunjuk teks, merupakan keseluruhan realitas Al-Qur'an yang bersifat gradasional. Dengan demikian Al-Qur'an mengarahkan para pembacanya untuk bergerak dari tanda yang ada pada teks (*mushhaf al-Qur'an*) yang bersifat simbolik, menuju pada realitas ontologisnya yang tegak pada realitas eksternal ekstra mental.<sup>42</sup> Dalam Surat al-Zukhruf/43: 2-4, Allah swt berfirman:

وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (٤)

*Demi kitab yang menerangkan. Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahami (nya). Dan sesungguhnya Al-Qur'an yang berada di dalam Ummu al-Kitab di sisi Kami, benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.*

Ayat ini menjelaskan bahwa hakikat Al-Qur'an sebagai *umm al-kitâb* ada di sisi Allah. *Umm al-kitâb* adalah hakikat Al-Qur'an yang tinggi hanya dijamah (diraih/tersingkap) oleh orang-orang khusus yang mendalam ilmunya karena memiliki pengalaman transendensi eksistensial. Merekalah sebagaimana diistilahkan Al-Qur'an dengan *al-râsikkûn fi al-'Ilmi* yaitu kalangan yang memiliki kedalaman ilmu dan pengenalan akan realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*). Realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*) "pada dirinya sebagaimana adanya" ini tersingkap melalui kehadiran langsung yang menunjukkan bahwa eksistensi itu tunggal (*wahdat al-wujûd*). Pusat eksistensi mengalir dalam penampakan keragaman fenomen esensial multiplisitas. Keragaman fenomen esensial bergantung secara eksistensial kepada pusat eksistensial yang tingkat

<sup>42</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra", dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol. 2 No.2 Tahun. 2012, hal. 300.

kebergantungannya bersifat total dalam kefakiran (*faqîr*) wujud. Al-Qur'an yang bisa diraih oleh semua manusia adalah Al-Qur'an yang telah turun memanasifestasikan dirinya (*tanazzul*) dari realitas eksistensi esoterik transendentalnya (*umm al-kitâb*) dalam simbolik huruf dan suara bahasa Arab. Al-Qur'an dalam bentuk bahasa Arab adalah Al-Qur'an yang muncul dari realitas eksistensi esoterik transendentalnya (*umm al-kitâb*).<sup>43</sup>

Kelima, *ta'wîl* (hermeneutika eksistensial transendental) yang berlangsung melalui mode gerak trans-substansial. Wujud diri mufasir bergerak dari zahir (teks/indrawi/dimensi tafsir) menuju realitas eksistensi esoterik transendental Al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki dimensi zahir (eksoterik) dan batin (esoterik) dan kedua dimensi ini tersusun ke dalam banyak tingkatan eksistensi. Al-Qur'an sebagaimana halnya insan dalam pandangan Mullâ Shadrâ terbagi ke dalam dimensi tampak (*'ayn*) dan dimensi tersembunyi (*sirr*). Masing-masing dari dimensi itu memiliki dimensi zahir dan dimensi batinnya dan dimensi batinnya memiliki batinnya lagi secara bertingkat hingga kemudian sampai pada batas hanya Allah yang mengetahuinya.<sup>44</sup> Zahir dan batin Al-Qur'an merefleksikan dua tingkatan realitas eksistensi Al-Qur'an yang mana tingkatan zahirnya kembali kepada sumbernya yang bersifat batin. Kedua tingkatan zahir dan batin Al-Qur'an tersebut berada pada ketunggalan realitas Al-Qur'an sehingga zahir dan batinnya tidak bisa dipisahkan. Upaya mengembalikan zahir Al-Qur'an menuju pada batin Al-Qur'an inilah dalam pandangan Mullâ Shadrâ dikenal dengan takwil (*ta'wîl*). Mullâ Sadrâ menafsirkan tiga tingkatan alam dari realitas Al-Qur'an, melalui As-Syûrâ/42:51 berikut:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ  
مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥١)

*Dan Allah tidak berbicara kepada manusia kecuali melalui wahyu atau dibelakang hijab atau dengan mengutus seorang rasul sehingga diwahyukan dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.*

<sup>43</sup> Allah berfirman dalam Al-Wâqi'ah/56: 79-80.

تَنْزِيلًا مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ

*Diturunkan dari Rabbil 'alamiin. Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.*

<sup>44</sup> Shadr al-Mutaa'llihîn (Mullâ Shadrâ), *al-Hikmat al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah a-Arba'ah*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 1981, hal. 36. Berikut ungkapan Mullâ Shadrâ:

اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر وعلن وكل منهما أيضا ظهر و بطن- و لبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله و لا يعلم تأويله إلا الله و قد ورد أيضا في الحديث: أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلى سبعة أبطن.

Tafsir (prinsip ke-3) dan Takwil (prinsip ke-4) ini berada dalam mode gerak tran-substansial jiwa manusia. Hermeneutika di sini merupakan gerak tran-substansial eksistensi jiwa sehingga juga bersifat transendental. Tafsir adalah proses meraih makna konseptual melalui pengaplikasian seluruh perangkat-perangkat ilmu kebahasaan Al-Qur'an. dalam hal ini, tafsir masih berada pada level makna yang bersifat konseptual. Dimensi tafsir adalah menyingkap makna dari realitas Al-Qur'an terluar yaitu teks yang bersifat simbolik dan rumus. Sedangkan takwil sebagaimana telah disebutkan di atas merupakan gerak eksistensial trans-substansial jiwa dalam suatu proses "menjadi" menuju hakikat eksistensi Al-Qur'an berdasarkan keselarasannya dengan makna-makna yang didapat dari proses tafsir.

Terkait dengan realitas turunnya Al-Qur'an, Al-Qur'an menggunakan istilah *tanzîl*. Kata *tanzîl* bermakna adanya proses turun menuju tingkat yang ada dibawahnya namun tidak meninggalkan hakikat dirinya di atas. Al-Qur'an pada tingkat yang paling tinggi yaitu di *al-lauh al-mahfûz*, turun dalam bentuk manifestasi yang beragam sesuai dengan tingkatan alamnya masing-masing. Al-Qur'an turun dari *al-lauh al-mahfûz* menuju alam imagenal dan juga alam material, tanpa meninggalkan hakikat dirinya (*umm al-kitab*) di *al-lauh al-mahfûz*.<sup>45</sup>

Proses *tanzîl* berada dalam gerakan wujud karena *tanzil* merupakan persoalan hakikat wujud. *Tanzîl* merupakan gerak manifestasi wujud dari tingkatan wujud paling tinggi yaitu wujud pada alam akal immaterial esoterik transendental, bermanifestasi menuju wujud pada alam imajenal, dan kemudian muncul pada wujud alam material. Proses takwil (*ta`wîl*) juga demikian, karena hakikat Al-Qur'an tegak pada realitas eksternal sehingga proses takwil adalah upaya menghantarkan jiwa untuk meraih atau lebih tepatnya, menjadi hakikat Al-Qur'an yang tegak pada setiap tingkatan realitas. Jika proses *tanzîl* adalah proses manifestasi yang bersifat turun sedangkan proses takwil adalah proses gerak naik (*sulûk*) substansi jiwa "berjalan" melalui hakikat Al-Qur'an pada setiap tingkatan wujud.<sup>46</sup>

Dari paparan di atas jelas bahwa hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Sadrâ dapat penulis gunakan untuk mengantisipasi problem teologis dan filosofis yang muncul dari konsep Al-Qur'an dan kenabian Modernisme Islam Abû Zayd dan Muhammad Arkoun. Meski penelitian disertasi ini merekonstruksi ulang konsep Al-Qur'an dan kenabian Abû Zayd dan Arkoun namun tetap melanjutkan aspirasi kesadaran Modernism Islam yang diusung keduanya, khususnya dalam

---

<sup>45</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra" ..., hal. 299-300.

<sup>46</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra" ..., hal. 300-301.

persoalan kesadaran akan problem hermeneutika dalam pembacaan terhadap fenomena keagamaan. Sesuatu yang amat penting yang menjadi aspirasi Modernism Islam adalah kesadaran akan problem hermeneutika yang hal ini absen dari narasi tafsir tradisional. Disertasi ini mencoba mengingatkan khazanah tafsir tradisional bahwa jarak antara mufasir dengan pengarang (pesan Tuhan),<sup>47</sup> harus benar-benar disadari sehingga penafsiran yang berbeda terhadap Al-Qur'an merupakan hal yang alamiah, sudah semestinya terjadi. Hal itu mengingatkan setiap mufasir berada pada titik berangkat cakrawalanya masing-masing. Namun kesadaran hermeneutika muslim modernis dalam merayakan relativitas atau multiplisitas tafsir pada seluruh dimensi penafsiran, bagi penulis, perlu ditinjau kembali dan mendapatkan perbaikan rekonstruktif.

Hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ menerima multiplisitas tafsir namun tidak bersifat mutlak. Multiplisitas tafsir berada dalam gerak “menjadi” yang mengacu pada realitas esoteris tunggal. Multi tafsir terjadi dalam wilayah zahir (wilayah syari'at) sebagai proses awal titik berangkat yang berbeda namun menuju pada kesatuan esoterik transendental dimana seluruh risalah kenabian yang berbeda menuju ketunggalan realitas yang sama, realitas tauhid. Perjalanan eksistensial dari multiplisitas horizon mufasir menuju ketersingkapkan ketunggalan esensi pesan Tuhan; dari zahir menuju batin; dari ragam syariat menuju hakikat tauhid; dari beragam cakrawala subjek menuju penyingkapan pusat eksistensial primordial wujud diri, berlangsung melalui mode takwil.

Takwil merupakan mode pembacaan atau hermeneutika bersifat eksistensial, yang melangsungkan transformasi seluruh kedirian manusia, indrawi; intelektual (penalaran rasional); psikologis (jiwa/cinta yang mengatasi dan menampung derita); spiritual (kehalusan dan ketajaman mata batin/ruh), demi ketersingkapkan realitas primordial esoterik transendental. Takwil merupakan mode hermeneutika eksistensial transendental pengalaman *'irfan* kenabian Islam, yang dialami dan kemudian ditampilkan oleh Mullâ Shadrâ.

Berdasarkan latar belakang tersebut di atas, disertasi ini mengakui kontribusi khazanah tafsir tradisional yang mengkonservasi aspek paling luar dari agama (teks) melalui perangkat ilmu-ilmu periwayatan (*hadis*) dan ilmu-ilmu leksikal bahasa dan sastra. Terima kasih kepada para mufasir tradisional akan kontribusi ini. Namun konservasi ini baru pada tataran simbol dari pesan Tuhan. Agar dapat memahami dan mengenal pesan Tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya”, seseorang harus berangkat dari simbol, kemudian menyingkapnya dalam diri kita, pada “ke

---

<sup>47</sup> Jarak yang dimaksud disini adalah jarak antara pesan Tuhan dan makna-makna yang muncul pada subjek diri mufasir melalui aktifitas pembacaan terhadap teks Al-Qur'an.

disinian” eksistensi jiwa. Tentu saja titik berangkat mode “mengada” jiwa berada dalam situasi beragam dan “berjarak” dengan realitas eksistensi yang dirujuk oleh simbol. Realitas yang sebetulnya ada dalam diri kita namun bersifat potensial, belum aktual. Di sini perlunya kesadaran bahwa kita telah terperangkap di dalam problem hermeneutika. Problem hermeneutika inilah yang diingatkan oleh hermeneut muslim modernis. Problem hermeneutika ini merupakan aspirasi utamanya. Terima kasih kepada hermeneut muslim modernis akan kontribusi ini.

Namun demikian sebagaimana dijelaskan di atas, antisipasi problem dengan “merayakan relativitas tafsir” secara mutlak, masih menyisakan problem teologis dan filosofis penafsiran. Keseluruhan problem-problem ini mengemuka akibat belum tersingkapnya secara keseluruhan, esensi dari Al-Qur’an dan kenabian. Penyingkapan esensi Al-Qur’an dan kenabian merupakan dasar untuk melakukan koreksi dalam masalah-masalah di atas. Koreksi tentu saja tidak bersifat total sehingga tidak dalam formula dekonstruksi. Koreksi dibarengi dengan pengakuan atas kontribusi dari masing-masing tradisi sebagaimana diungkapkan di atas. Inilah yang membuat pengajuan formulasi hermeneutika korektif dan alternatif penelitian ini, hadir dalam bentuk rekonstruksi. Artinya merancang ulang, membangun kembali, dari sesuatu yang sebetulnya sudah ada dari kontribusi masing-masing tradisi dan kemudian melanjutkan dengan menambahkan sesuatu yang belum ada dari tradisi tafsir dan hermeneutika Al-Qur’an. Sesuatu yang ingin diikutsertakan dalam penelitian ini, hanya ada dalam posisi marginal tafsir *isyârî* atau tafsir esoterik eksistensial sufi. Namun tafsir *isyârî* tidak mencoba memahamkan fondasi-fondasi penafsiran ini lebih jauh dengan cara sistematis kepada audien para pemikir (filsuf) maupun tradisionalis. Mereka hanya menjelaskannya dalam ungkapan-ungkapan yang relatif sederhana atau tidak bersifat sistematis filosofis. Untuk memenuhi tantangan inilah, penulis berupaya melakukan tugas yang tidak mudah ini dan tentu akan menghadapi banyak kekurangan. Namun yang harus disadari adalah aspirasi yang ada dalam tulisan ini, sesuatu yang diharapkan ditangkap dengan baik, sebetulnya hadir kepermukaan dalam bentuk simbolik, mengingat realitasnya hadir dalam sublimasi dan intimasi esoterik transendental jiwa manusia. Dalam situasi ini, penulis mengambil formulasi judul: Hermeneutika Eksistensial Transendental: Rekonstruksi Terhadap Konsep Al-Qur’an dan Kenabian.

## **B. Permasalahan**

### **1. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah di atas terjadi polemik di antara tafsir tradisional dan hermeneutika muslim modernis yang berpangkal pada perbedaan epistemologi dalam memandang Al-Qur'an dan kenabian. Stratifikasi wahyu hermeneutika muslim modernis masih menyisakan persoalan teologis dan filosofis. Hal itu mendorong penulis untuk membangun konsep realitas Al-Qur'an dan kenabian dari hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ sebagai alternatif. Alternatif ini diharapkan dapat mengatasi problem teologis dan filosofis yang muncul dari konsep Al-Qur'an dan kenabian dari kedua tradisi tersebut. Dari gambaran ini, penelitian disertasi ini terkait dengan beberapa wilayah kajian:

- a. Konsep esensi Al-Qur'an dan kenabian dalam khazanah tafsir tradisional.
- b. Problem teologis dan filosofis yang muncul sebagai implikasi dari konsep Al-Qur'an dan kenabian tafsir tradisional.
- c. Konsep esensi Al-Qur'an dan fenomena kenabian sebagai fondasi hermeneutika Al-Qur'an muslim modernis Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd.
- d. Implikasi konsep esensi Al-Qur'an dan fenomena kenabian hermeneutika Al-Qur'an Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd sehingga melahirkan pembacaan berbeda dengan tafsir tradisional.
- e. Problem teologis dan filosofis yang muncul sebagai implikasi dari konsep Al-Qur'an dan kenabian hermeneutika muslim modernis Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd.
- f. Konsep Al-Qur'an dan fenomena esoterik kenabian menurut hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ.
- g. Jalan keluar atas problem teologis dan filosofis yang muncul dari implikasi stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd.

### **2. Batasan Masalah**

Dari 7 identifikasi masalah di atas, penelitian disertasi ini hanya berada dalam ruang lingkup 3 masalah saja:

- a. Problem teologis dan filosofis yang muncul sebagai implikasi dari konsep Al-Qur'an dan kenabian hermeneutika muslim modernis Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd.
- b. Konsep Al-Qur'an dan fenomena esoterik kenabian menurut hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ.

- c. Penyelesaian problem teologis dan filosofis yang muncul sebagai implikasi dari stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd, menggunakan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ

Dengan membahas tiga masalah ini secara komparatif, disertasi ini hanya fokus pada: Bagaimana konsep Al-Qur'an dan kenabian hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ mencari jalan keluar atas problem teologis dan filosofis yang diimplikasikan stratifikasi wahyu Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd sebagaimana diurai pada latar belakang? Masalah inilah yang menjadi inti dan fokus pembahasan dalam disertasi ini.

### 3. Rumusan Masalah

Untuk menjawab bagaimana konsep Al-Qur'an dan kenabian hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ menyelesaikan tiga masalah yang muncul sebagai implikasi dari stratifikasi wahyu Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd sebagaimana dijelaskan pada latar belakang masalah di atas, disertasi ini akan berupaya menjawab pertanyaan: Apa sebetulnya esensi realitas Al-Qur'an dan fenomena esoterik transendental kenabian sehingga kemanusiaan Nabi yang terbatas dapat menjangkau *kalâmmullâh* yang tidak terbatas ?

### C. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan pentingnya hermeneutika eksistensial transendental dalam memahami fenomena pengalaman esoterik agama.
2. Menjelaskan dan mengakui kontribusi hermeneutika muslim modernis namun memberi catatan atas kelemahan yang perlu dilanjutkan melalui rekonstruksi konsep esensi Al-Qur'an dan kenabian yang ditawarkan.
3. Menemukan relevansi hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ bagi perdebatan teologi Islam.
4. Menjelaskan mode eksistensial keagamaan yang diharapkan mampu mengatasi kekurangan pada cara beragama yang masih terperangkap dalam ilusi teologis.

### D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian merupakan salah satu penilaian penting atas suatu penelitian. Namun manfaat penelitian bukan hanya harus bersifat konkret dan langsung. Kontribusi dalam wilayah pemikiran dan kontemplasi filosofis, bisa jadi tidak bisa ditunjuk bentuk konkritnya, karena memang pengaruh ide pada tataran filsafat tidak bersifat langsung

tampak. Perubahan yang dihasilkan dari pengaruh filsafat umumnya bersifat internal, meski pada tahap selanjutnya akan bermanifestasi dalam perubahan-perubahan sikap konkret yang dapat diamati. Karenanya sumbangsih dalam wilayah pemikiran dan filsafat, dominannya bersifat internal, kontemplasi yang menuntut realisasi diri. Berikut manfaat yang berpotensi muncul dari hasil kajian penelitian ini.

1. Membuka kesadaran bahwa realitas Al-Qur'an dan kenabian bersifat mungkin untuk diakses oleh seluruh manusia melalui mode perjalanan eksistensial, hermeneutika eksistensial transendental silsilah *'irfan* kenabian.
2. Menjelaskan upaya mengatasi problem relativitas tafsir, problem meraih makna otentik, universal, dan komprehensif Al-Qur'an, namun perlu dicatat, hal itu bersifat potensial pada wujud diri personal insan.
3. Menyelesaikan problem otentisitas dan universalitas Islam pada tingkat pengalaman eksistensial esoterik transendental.
4. Memberi penyadaran bahwa patologi ilusi teologis ada di sekitar kita dan sangat mungkin juga ada dalam diri kita.

## **E. Metode Penelitian**

### **1. Metode Penelitian**

Penelitian disertasi ini menggunakan metode analisis konten (*Content Analysis*) bersifat komparatif. Metode analisis konten komparatif ini maksudnya berupaya meninjau, menganalisis prinsip-prinsip epistemologis hermeneutika Al-Qur'an Arkoun dan Abû Zayd dalam persoalan esensi Al-Qur'an dan kenabian, dan tafsir tradisional secara ringkas dan general. Kemudian membandingkan dan mengevaluasinya melalui hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Analisis dilakukan dalam wilayah kesadaran ontologis dan epistemologis yang ada di balik pandangan kedua aliran hermeneutika ini, yang terkait dengan realitas Al-Qur'an dan kenabian.

### **2. Pendekatan**

Fenomenologi esoteris sebagaimana diajukan Henry Corbin, merupakan pendekatan yang agak sesuai untuk menjalankan langkah-langkah metodik di atas. Fenomenologi secara umum didasarkan pada fondasi bahwa seluruh pengetahuan dan pemahaman berasal dari pengalaman sehingga fokusnya bukan pada peristiwa-peristiwa luar namun lebih pada cara mengalami peristiwa-peristiwa itu dan makna-makna yang muncul dari pengalaman ini yang tersingkap. Pengalaman dalam hal ini adalah filsafat eksistensial yang dihidupkan dalam diri, yang memungkinkan untuk berempati terhadap apa yang juga dialami oleh individu lain. Fenomenologis menysar makna tersembunyi dari

pengalaman yang mendorong orientasi dan intensi manusia untuk mengalami dan menghayati dunia.<sup>48</sup> Penelitian ini bukan hanya berupa usaha memahami pemikiran Mullâ Shadrâ melalui penalaran logis filosofis atas teks-teks filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* namun juga dituntut ada pada diri peneliti untuk mengkontemplasikannya lebih jauh bagi posibilitas makna yang tidak terbatas, dalam suasana keterbukaan gerak eksistensial jiwa. Fenomenologi esoteris Corbin merupakan “pemaduan antara pemahaman filsafat dengan realisasi spiritual personal sebagai dua komponen yang tidak dapat dipisahkan dalam mengapresiasi fenomena Islam pada dimensinya yang paling esensial”.<sup>49</sup>

Corbin menyebut pendekatan kajiannya bersifat fenomenologis yang berupaya menerangkan “makna spiritual Islam menyeluruh” yang esensinya bersifat esoteris. fenomenologi Corbin tidak berhenti sampai di situ, namun mendorong lebih jauh keterlibatan pengalaman seintens mungkin, sehingga dalam proses ini, subjek peneliti mengalami “perubahan personal yang sepadan”. Dalam studi agama, Corbin ingin mengingatkan bahwa kajian filologis, kajian historis, dan kajian analisis-sistematik, tidak bisa dihindarkan sebagai langkah awal, namun esensi apa yang diteliti tidak terungkap melalui jalan ini, sehingga langkah pendalaman kajian berikutnya perlu diambil. Corbin membawa peneliti (*hermeneut*) pada mode pengkajian “hermeneutika intensitas keterlibatan pengalaman”. Dengan kata lain data-data filologis, historis, dan hasil analisis-sistematik, yang didapat dari referensi kepustakaan yang relevan, kemudian dikaji secara fenomenologis dalam kerangka filsafat dan disempurnakan kemudian dengan realisasi spiritual sebagai “hermeneutika intensitas keterlibatan pengalaman”, demi menembus level horizon puncak dan esensial dari kemanusiaan kita. Level horizon ini setara dengan esensi Islam yang bersifat esoteris dan merupakan dimensi perenial agama-agama.<sup>50</sup>

Penelitian ini juga menggunakan metode hermeneutika Paul Ricoeur khususnya dalam menganalisis unsur subjektif dan objektif teks yang diteliti, yaitu ketika tugas hermeneutika oleh subjek dalam menyingkap posibilitas makna yang tersusun dari teks yang bersifat

---

<sup>48</sup> Renée Spencer, dkk., “Philosophical Approaches to Qualitative Research”, dalam Patricia Leavy (ed.), *The Oxford Handbook for Qualitative Research*, Oxford: OUP, 2014, hal. 88-89.

<sup>49</sup> Charles J. Adams, “The Hermeneutics of Henry Corbin”, dalam Ricard C. Martin (ed), *Approches to Islam In Religious Studies*, USA: The University of Arizona Press, 1985, hal. 130.

<sup>50</sup> Charles C. Adam, "The Hermeneutics of Henry Corbin" ..., hal. 129-130.

simbolik.<sup>51</sup> Metode hermeneutika Paul Ricoeur mencoba untuk tetap mempertahankan aspek subjektif dan objektif teks dengan memadukan antara keduanya dalam memahami teks dan fenomena penghayatan kemanusiaan.<sup>52</sup> Aspek objektif yang tidak bisa dinafikan dari teks yang diadvokasi Ricoeur adalah aspek otonomi semantik teks.<sup>53</sup> Karena itulah penelitian ini bergerak dari melakukan pembacaan terhadap ketiga tradisi di atas khususnya tentang konsep Al-Qur'an dan kenabian, melalui teks kemudian mengkontemplasikan dan menemukan fenomenanya dalam pengalaman eksistensial.

### 3. Langkah Operasional Penelitian

1. Melakukan pembacaan filosofis terbatas terhadap teks-teks dari tradisi pemikiran: tafsir tradisional secara general, hermeneutika muslim modernis Arkoun dan Abû Zayd, dan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ, terkait dengan esensi Al-Qur'an dan kenabian.
2. Melakukan analisis terhadap stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd.
3. Menjelaskan implikasi problematis dari stratifikasi wahyu keduanya.
4. Menjelaskan dialektika pemikiran hermeneutika modern dan eksistensialisme Heideggerian sebagai titik berangkat menuju eksistensialisme transendental sebagaimana jalan pendekatan yang telah dibuka oleh Henry Corbin.
5. Menjelaskan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ keluar dari problem filosofis dan patologi teologis keagamaan.
6. Menjelaskan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ dalam membangun dimensi-dimensi keagamaan kita.

Melalui langkah-langkah di atas penelitian ini menggunakan data-data kepustakaan yang ada dalam rangka mendudukan posisi epistemologi dan ontologi dari masing-masing tradisi dan kemudian menyimpulkannya berdasarkan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Jalan alternatif mode eksistensialisme transendental ini diharapkan mampu menangkap aspirasi sekular sekaligus religius dari kemanusiaan kita.

---

<sup>51</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988 Cet. 8, h. 43.

<sup>52</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

<sup>53</sup> A Josep Dorairaj, Paul Ricoeur's Hermeneutics of The Text, dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000, hal. 406.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dari penelitian disertasi ini bersifat riset kepustakaan (*library research*). Dalam artian, penelitian ini memanfaatkan sumber perpustakaan sebagai data penelitian.<sup>54</sup> Tentu saja dengan melakukan kajian terhadap referensi-referensi yang relevan dengan permasalahan disertasi ini. Karena penelitian ini berada dalam domain ontologi dan epistemologi tafsir (filsafat penafsiran) maka data-data yang digunakan berkaitan dengan referensi-referensi yang membahas tentang filsafat eksistensial transendental Mullâ Shadrâ dan para pengkajinya. Buku-buku yang membahas teori-teori hermeneutika Al-Qur'an muslim modernis dan teori-teori hermeneutika secara umum, akan digunakan. buku-buku Ulumul Qur'an, *Manhaj tafsir*, dan referensi-referensi yang terkait dengan filsafat atau kerangka dasar penafsiran Al-Qur'an dari tafsir tradisional akan dibahas secara sepintas dan hanya dalam kerangka memahami fenomena kesadaran epistemiknya. Referensi-referensi yang digunakan dapat berupa buku, makalah, jurnal, *software* dan *website*, tentu saja yang relevan dengan permasalahan disertasi.

#### F. Tinjauan Pustaka

##### 1. Tinjauan Pustaka atas Karya-Karya Hermeneutika Eksistensial Transendental Mullâ Sadrâ

Pembahasan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Sadrâ bersumber pada karya-karya Mullâ Sadrâ (w. 1045 H/1635 M) di antaranya: *Mafâtiḥ al-Ghaib*,<sup>55</sup> *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*,<sup>56</sup> *al-Ḥikmah al-Muta`aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*,<sup>57</sup> *al-Syawâhid al-Rubûbiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah*,<sup>58</sup> *al-Masyâ'ir*,<sup>59</sup> *Ḥikmah al-'Arasyiyyah*,<sup>60</sup> *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al*

---

<sup>54</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014, cet. Lll, hal.1.

<sup>55</sup> Shadr al-Muta`alihîn (Mullâ Shadrâ), *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Teheran: Muassasah Tahqîqât Farhangî, 1363 HS.

<sup>56</sup> Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Qum: Mansyûrât Baydâr, 1408 H.

<sup>57</sup> Sadr al-Din al-Shirazi (Mullâ Shadrâ), *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfar al-Arba'ah* (Beirut, Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyyah, 2002), vol. 7, h.11.

<sup>58</sup> Shadr al-Muta`alihîn (Mullâ Shadrâ/w.1050H), *al-Syawâhid al-Rubûbiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, Masyhad: al-Markâz al-Jâmi'iy li al-nasyr, 1360 HS.

<sup>59</sup> Shadr al-Muta`alihîn (Mullâ Shadrâ/w.1050H), *al-Masyâ'ir*, Teheran: Kitabekhaneh Thahûrâ, 1363 HS.

<sup>60</sup> Shadr al-Muta`alihîn (Mullâ Shadrâ/w.1050H), *al-'Arasyiyyah*, Teheran: Intisyârât Mawlâ, 1361 HS.

*Qurâniyyah wa al-‘Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah, Îqâzh al-Nâimîn.*<sup>61</sup> Sedangkan referensi sekunder yang sejalan dengan Hermeneutika Eksistensial Transendental juga tentu saja turut digunakan seperti yang tertera pada poin 4 di bawah: Penelitian Terdahulu Terkait Hermeneutika Mullâ Shadrâ, dan referensi terkait lainnya.

## 2. Tinjauan Pustaka atas Karya-Karya Hermeneutika Muslim Modernis

Ekplorasi Hermeneutika muslim modernis terkait dengan prinsip dasar Al-Qur’an dan kenabian merujuk pada *Naqd Fahm al-Nash*<sup>62</sup>, *The Qur’an: God and Man in Communication*<sup>63</sup>, dan *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*<sup>64</sup>, karya Nasr Hamid Abû Zayd. Sedangkan karya Mohammed Arkoun yang penulis rujuk adalah *Rethinking Islam Today*<sup>65</sup>. Demi efisiensi, Referensi-referensi sekunder yang relevan akan dicantumkan di dalam daftar pustaka saja.

## 3. Tinjauan Pustaka atas Karya-Karya Hermeneutika Barat

Hermeneutika Henry Corbin, mendapat tempat khusus karena pemikiran filsuf ini bisa menjadi pintu masuk untuk meraih hermeneutika eksistensial transendental. Namun buku Hermeneutika secara umum tentu saja dibutuhkan seperti Hermeneutika Sintesis Fenomenologis Paul Ricoeur merujuk pada *Hermeneutics and Human Sciences*<sup>66</sup> karya Paul Ricoeur, sedangkan Hermeneutika Teori dan Hermeneutika Filosofis merujuk *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*<sup>67</sup> karya Richard E. Palmer dan Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*.<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th

<sup>62</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd: *Naqd Fahm al-Nash*

<sup>63</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, “The Qur’an: God and Man in Communication”, dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

<sup>64</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

<sup>65</sup> Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, dalam *Annals of the American Academy of Political and Sosial Science*, Vol. 588 t.n Tahun 2003, hal. 19.

<sup>66</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, (edited and translited by Jhon B. Thompson). Cambirdge: The University Press, 1982.

<sup>67</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988.

<sup>68</sup> Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Trowbridge, Cromwell Press, 2006) cetakan pertama, hal. 98-99.

#### 4. Penelitian Terdahulu Terkait Hermeneutika Mullâ Sadrâ

Sayyid Muhammad Ali Khamane'i dalam *The Qur'anic Hermeneutic of Mullâ Shadrâ*,<sup>69</sup> membahas tentang prinsip-prinsip dasar hermeneutika Mullâ Shadrâ sebagaimana dikandung di dalam konsepnya tentang tafsir dan takwil. Di dalamnya dijabarkan bagaimana penafsiran bergerak dari makna lahir teks diraih bukan hanya melalui akal namun juga dialektikanya dengan pegalaman intuitif mufasir namun Mullâ Shadrâ mengingatkan akan penyimpangan yang mungkin dilakukan oleh mufasir ketika melakukan pemilihan makna secara subjektif dengan memaksakan suatu paradigma tertentu terhadap Al-Qur'an. Tulisan ini juga menjelaskan bahwa teks Al-Qur'an merupakan cermin dari pengetahuan Tuhan. Karena pengetahuan Allah meliputi alam material dan alam immaterial, maka teks sebagai cermin memuat realitas keduanya. Teks menjadi lokus manifestasi terendah dari pengetahuan Tuhan yang keduanya berada dalam mode ketunggalan eksistensi. Dengan demikian, penafsiran Al-Qur'an sejatinya membawa mufasir untuk terdorong ke dalam pengalaman realitas eksistensi. Kesimpulan lain tulisan ini bahwa teks agama yang otentik seperti halnya Al-Qur'an tidak bisa dipahami hanya pada dimensi zahirnya saja namun memiliki karakteristik rumus-rumus yang dapat dipecahkan dengan terjun ke dalam lautan eksistensi yang bersifat spiritual.

Dalam tulisan *Mullâ Sadrâ between Mistical Philosophy and Qur'anic Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake*,<sup>70</sup> Shigeru Kamada membahas tafsir dan takwil Mullâ Sadrâ terhadap surah *al-Zalzalah*. Meski surah *al-Zalzalah* secara makna teks menceritakan tentang kondisi bencana pada saat terjadinya kiamat namun setelah melalui tafsir dan takwil, Mullâ Sadrâ meraih makna terdalamnya dengan menunjukkan akan adanya proses penciptaan yang terus-menerus (*labs ba'da labs*) dalam suatu gerak seluruh eksistensi menuju kesempurnaan. Proses transformasi gerak Tran-Substansial menuju kesempurnaan inilah yang menjadi realitas dari hari kiamat. Melalui tulisan ini Shigeru Kamada ingin menegaskan bahwa melalui tafsir dan takwil Mullâ Sadrâ, dapat menemukan suatu realitas kiamat yang jauh berbeda dari apa yang diwacanakan di dalam diskursus tafsir yang berhenti pada zahir teks.

---

<sup>69</sup> Sayyid Muhammad Ali Khamane'i dalam *The Qur'anic Hermeneutic of Mullâ Shadrâ*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2006.

<sup>70</sup> Shigeru Kamada *Mullâ Sadrâ between Mistical Philosophy and Qur'anic Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake*,

Muhammad Nur Jabir di dalam tulisannya *Takwil dalam Pandangan Mullâ Sadrâ*<sup>71</sup> yang dimuat di dalam jurnal *Kanz Philosophia*, mencoba menjelaskan perbedaan takwil (hermeneutika) dengan tafsir melalui suatu pendefinisian namun keduanya terikat dalam suatu relasi yang saling berkaitan sehingga disinggung dalamnya urgensi dari takwil akan tetapi tetap berangkat dari proses tafsir. Tentu saja fondasi takwil menjadi penting untuk dikaji dan Muhammad Nur telah membahasnya setelah terlebih dahulu mendefinisikan esensi takwil. Pada Intinya, tulisan ini ingin mencoba membuktikan bahwa metode hermeneutika (takwil) Mullâ Sadrâ bukanlah sebagaimana banyak diasumsikan bahwa takwil berdiri independen terlepas dari teks. Takwil sebagai alat untuk meraih hakikat terdalam dari teks syariat, merupakan merupakan pelengkap dan penyempurna makna lahiriah yang menjadi ruang lingkup tafsir. Serta masih banyak lagi yang lainnya.

Hampir setiap sisi dari pemikiran Mullâ Shadrâ telah diteliti oleh para peneliti dan pelajar diseluruh dunia tidak terkecuali penelitian tentang hermeneutika eksistensial transendental. Bahkan untuk membuat *review* komprehensif terhadapnya akan menghabiskan banyak penjabaran sehingga perlu tulisan khusus. Apa yang ditampilkan di atas adalah bagian kecil yang relevan. Sulit kiranya untuk mencari sisi-sisi pemikiran Mullâ Shadrâ yang luput dari perhatian akademisi termasuk pembahasan tentang hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Sadrâ namun tulisan ini mengambil ruang sempit yaitu bagaimana hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ membangun fondasi filsafat kenabian dan Al-Qur`an utamanya dalam merespon problem-problem yang muncul dari konsep Al-Qur`an dan kenabian hermeneutika muslim modernis dan tafsir tradisional. sejauh ini penulis melihat belum ada penelitian yang menggarap ruang itu.

## G. Sistematika Penulisan

Pembahasan bab I diawali dengan latar belakang penelitian yang menjelaskan problem stratifikasi wahyu yang diajukan Arkoun dan Abû Zayd. Problem itu akan mendapat jalan keluar melalui hipotesa penulis dengan menggunakan pembacaan realitas Al-Qur`an dan fenomena kenabian dari hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Problem stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd ini kemudian dinyatakan dalam rumusan masalah, Metode Penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi ini dinyatakan dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Henry Corbin. Pendekatan filosofis dimensi esoteris diri

---

<sup>71</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra", dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol. 2 No.2 Tahun. 2012.

manusia. dimensi esoteris yang sebetulnya menjadi dimensi sesungguhnya dan mendasar dari agama.

Bab II. Mencoba melakukan pembacaan filosofis terbatas terhadap teks-teks dari tradisi pemikiran: tafsir tradisional secara general. Pembahasan ini menjelaskan kesadaran keagamaan tafsir tradisional sehingga menjadi objek kritik hermeneutika muslim modernis, khususnya Arkoun dan Abû Zayd. Aspirasi kritis Hermeneutika muslim modernis diapresiasi cukup baik pada pembahasan Bab ini. Aspirasi ini muncul sebagai implikasi dari kesadaran akan problem hermeneutika yang berhasil menunjukkan dimensi kemanusiaan yang terbatas, sudah seharusnya disadari. Terlebih lagi pada saat berinteraksi dengan sakralitas agama. Absennya kesadaran ini akan membawa seseorang pada mensakralkan sesuatu yang sebetulnya profan. Menuhankan sesuatu yang bukan Tuhan. Memuliakan sesuatu yang sebetulnya bukan kemuliaan. Aspirasi ini perlu dilanjutkan, namun hermeneutika Arkoun dan Abû Zayd belum mampu menjelaskan realitas Al-Qur'an yang berlangsung pada ketinggian esoterik kenabian, sehingga memerlukan semacam rekonstruksi terhadap persoalan jantung keagamaan ini. Bab ini kemudian menjelaskan problem stratifikasi wahyu yang dimunculkan keduanya.

Bab III membahas tentang Diskursus General Hermeneutika. Karena pada Bab sebelumnya telah menerangkan betapa prinsipnya kesadaran akan situasi hermeneutik yang dihadapi manusia dalam menyingkap realitas diri dan kehidupannya. Situasi hermeneutik atau problem pengetahuan disingkap oleh para hermeneut kontemporer. Setelah menelusuri genealogi hermeneutika, ditemukan bahwa di zaman Yunani, Hermes datang ketengah-tengah manusia untuk memberi bimbingan agar manusia dapat keluar dari situasi problem hermeneutik melalui sebetuk transendensi eksistensial demi menyingkap realitas sebagaimana adanya. mode penyingkapan yang sebetulnya menjadi tujuan dari agama. Kita dapat berhutang banyak kepada aliran-aliran hermeneutika Barat kontemporer yang berupaya menyadarkan bahwa situasi pengetahuan manusia amat terbatas. Hal itu tampak dari bagaimana Hermeneutika Heidegger membongkar struktur ontologi keberadaan manusia. Apa yang disingkap oleh Heidegger, diamini oleh Ricoeur namun objektivitas dalam dunia terbatas ini menjadi jalan untuk menyingkap penghayatan hidup yang subjektif itu. Pada realitas subjektif ini sebetulnya mitos-mitos dan simbol-simbol yang didakwahkan oleh agama, mendapatkan ruang pengenalan dan kebenarannya. Relativitas dan potensi nihilisme hermeneutika Heidegger dalam pembacaan Henry Corbin bukanlah tendensi utama Filsafat Heidegger. Dengan membongkar konsep waktu dan ruang hermeneutika Heidegger, akan mendapatkan suatu arah perjalanan "mengada" yang mirip dengan "tedensi pagan", tendensi

menyingkap misteri primordial. Setidaknya itulah yang ditemukan Corbin. Melalui pembacaannya itu, Corbin kemudian melangkah ke filsafat dan mistisisme Timur. Corbin yang mendaku sebagai Heideggerian, menemukan aspirasi Hermeneutika Heidegger manakala dilanjutkan akan mengarah pada kebutuhan akan konsep *takwil* (hermeneutika eksistensial transendental) Mullâ Shadrâ.

Pembahasan bagian kedua Bab ini akan dilanjutkan dengan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Sadrâ. Hermeneutika Shadrâ menunjukkan bahwa realitas eksistensi sebagai sesuatu yang mengalir. Aliran ini berasal dan menuju kepada pusat eksistensial, yang sebetulnya ada dalam diri manusia. Sayangnya realitas pusat eksistensial ini tidak mudah disingkap oleh manusia. Agama datang hanya memiliki tujuan agar manusia dapat menyingkap realitas ini. Agama datang pada wilayah esoterik transendental yang kenyataan, kebenaran dan bentuk universalnya hanya tertangkap melalui perjalanan eksistensial *'irfan* kenabian. Sesuatu yang belum dapat diungkapkan dan hanya bersemayam dalam kepenuhan eksistensi dan kehalusan rasa, kemudian keluar pada fenomena empirik dalam bentuk simbol dan perilaku keagamaan. Inilah yang dikenal sebagai wahyu pada tingkat alam immaterial murni jiwa manusia. Wahyu pada tingkat ini kemudian menampakkan dirinya dalam gambaran imajinal dalam jiwa manusia. Forma-forma esensial yang terikat dalam hukum-hukum ketunggalan realitas keseluruhan eksistensi. Wahyu yang telah demikian tampak ini, siap kemudian dikomunikasikan dalam simbol-simbol bahasa bunyi dan kemudian menyentuh alam teks. Hermeneutika eksistensial transendental mengajak untuk berjuang mengembalikan wahyu yang telah menyentuh alam material rendah ini dalam bentuk simbol-simbol bahasa itu, kepada kondisi ketinggiannya pada realitas universalnya, ketinggian esoterik transendental jiwa manusia. Realitas Tuhan bersemayam pada kenyataan alam ini, alam manusia sempurna. Pengetahuan atas perjalanan ini diistilahkan Shadrâ dengan *al-Hikmah al-Muta'aliyyah*. Alur perbincangan inilah yang mengisi hermeneutika eksistensial transendental, bab ini.

Bab IV, bab inti penelitian ini akan mengurai tentang rekonstruksi hermeneutika eksistensial transendental terhadap fondasi hermeneutika Al-Qur'an yaitu dengan menjawab pertanyaan, apa itu esensi Al-Qur'an dan kenabian. Pembahasan ini sebagai upaya rekonstruksi terhadap konsep wahyu dan Al-Qur'an hermeneutika muslim modernis yang menysasar konsep stratifikasi wahyu Mohammed Arkoun dan konsep historistas Al-Qur'an Nashr Hamid Abû Zayd. Bab ini juga akan menjelaskan tentang implikasi hermeneutika eksistensial transendental atas fondasi hermeneutika Al-Qur'an. Implikasi ini terdiri dari empat implikasi, pertama problem meraih makna universal Al-Qur'an, yang realitasnya

berada pada tingkat capaian pengalaman langsung mufassir. Kedua, problem universalitas Islam berada pada tingkat pengalaman eksistensial esoterik transendental jiwa. hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ berupaya membawa pembaca untuk keluar dari problem filosofis dan patologi teologis keagamaan kita. Hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ membangun dimensi-dimensi keagamaan kita mulai dari aspeknya yang paling fundamental yaitu mengenalkan akan esensi Al-Qur'an dan esensi manusia serta puncak posibilitas dari aktualitas kemanusiaan kita. Jalan alternatif mode eksistensialisme transendental menangkap aspirasi sekular sekaligus religius dari kemanusiaan kita.

Bab V Penutup merupakan bab penarikan kesimpulan atas hasil penelitian secara singkat dan padat mencoba menjawab problem Rumusan Masalah penelitian di atas. Saran bagi penelitian selanjutnya diajukan agar penelitian selanjutnya dapat memberi kontribusi yang lebih baik lagi.



## BAB II

### AL-QUR'AN DAN KENABIAN TAFSIR TRADISIONAL, MUHAMMED ARKOUN DAN NASHR HÂMID ABÛ ZAYD, DALAM TINJAUAN ONTOLOGI DAN EPISTEMOLOGI

Penelitian disertasi ini berada dalam wilayah porosnya yaitu filsafat penafsiran atau hermeneutika filosofis. Hermeneutika filosofis yang mengakui adanya tempat atau berangkat dari metodologi tafsir teks. Penelitian ini berangkat dari asumsi dasar bahwa persoalan mendasar tentang hakikat Al-Qur`an dan kenabian di kalangan mufasir tradisional dan hermeneut muslim modernis masih menyisakan problem teologis dan filosofis. Melalui hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ, problem ini berupaya untuk dipecahkan dalam suatu bentuk rekonstruksi. Disertasi ini menyentuh pandangan para mufasir tradisional tentang hakikat Al-Qur`an dan kenabian. Pembahasan ini apabila diposisikan dalam wilayah kajian, akan memungkinkan masuk ke dalam bagian wilayah studi Ulumul Qur'an, *Manhaj tafsir*, *Qawâid At-Tafsir*, *Usûl At-Tafsîr*. Namun perlu diperhatikan, pembahasan hanya mendudukkannya secara ontologis dan epistemologis tafsir tradisional. Pembahasan bab ini keluar dari keumuman diskursus metodologi (*manhaj*) tafsir secara umum dengan masuk ke dalam problematika asumsi-asumsi dasar tentang Al-Qur`an dan kenabian, baik dari tafsir tradisional maupun hermeneutika Abû Zayd dan Arkoun.

Karena penelitian disertasi ini berupaya melakukan rekonstruksi bukan dekonstruksi, maka pembahasan Bab II ini akan menampilkan-

kontribusi dari masing-masing tradisi, baik tafsir tradisional maupun aspirasi muslim modernis, di samping kritik dalam kerangka melanjutkan tugas perbaikan akan wacana bangunan tradisin pemikiran Islam kita. hal itu pada aspek yang paling penting dan menjadi esensi dari agama yaitu aspek esoterik transendental dari peristiwa kenabian. dalam memberi pengakuan atas kedua tradisi pemikiran ini pembahasan disertasi ini masuk pada aspirasi dari tafsir tradisional melalui konservasi atas tradisi terutama pada aspek-aspek luar dari Islam ikut disinggung. Proporsi pembahasan yang agak lebih, diberikan pada pembahasan aspirasi muslim modernis Islam melalui aspirasi sentralnya yaitu kesadaran akan problem hermeneutika yang diajukan dalam bentuk kritik terhadap tafsir tradisional. Mengingat pentingnya kesadaran akan problem hermeneutika ini, menimbulkan kesan bahwa disertasi ini ingin mendekonstruksi seluruh khazanah tafsir tradisional. Pada kenyataannya hal itu tidak demikian, apabila dapat tertangkap dari alur disertasi ini bahwa kontribusi dari tafsir tradisional sebagaimana telah disebutkan hadir di sana.

Pandangan hermeneut muslim modernis dalam persoalan hakikat Al-Qur'an dan kenabian menjadi titik berangkat utama disertasi ini. Dalam mengangkap apa itu esensi AL-Qur'an dan kenabian, mesti diarahkan pada situasi eksistensial fenomenologis turunya Al-Qur'an pada jiwa Nabi. hal itulah mengapa proses stratifikasi *tanzil* Al-Qur'an dan kenabian tafsir tradisional, Muhammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd, menjadi kajian utama Bab II ini. Pada bab ini akan membahas hermeneutika muslim modernis yang mendasarkan diri pada penalaran rasional terhadap fenomena kitab suci dan agama. Pandangan tafsir tradisional yang didasarkan pada gambaran empiris teologis atas realitas keagamaan, menjadi titik anjak antitesis dialektik hermeneutika muslim modernis. Pembahasan paling penting bab ini ada pada dua sub-bab paling akhir yaitu konsep Al-Qur'an dan kenabian Arkoun dan Abû Zayd serta implikasi problem yang lahir dari stratifikasi wahyu dari keduanya. Problem inilah yang ingin diselesaikan dalam bentuk rekonstruksi menggunakan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ pada bab inti.

#### **A. Konsep *al-Inzâl* dan *at-Tanzîl* Al-Qur'an**

Seluruh mazhab tradisi pemikiran Islam sepekat untuk memberi konotasi yang berbeda antara kata *al-inzal* dan *al-tanzil* dari aspek proses turunya Al-Qur'an. Kata *al-Inzal* merujuk kepada proses turunya Al-Qur'an dari Tuhan ke langit dunia secara sekaligus. Sementara kata *al-tanzil* merujuk pada proses turunya Al-Quran secara berangsur-angsur

kepada Nabi dalam kurun waktu 23 tahun.<sup>1</sup> Hal ini karena berdasarkan pada hadis Nabi yang disampaikan Abdullah bin Abbas, “Allah menurunkan Al-Qur’an sekaligus ke langit dunia, tempat turunnya secara berangsur-angsur. Lalu, Dia menurunkannya kepada Rasul-Nya SAW bagian demi bagian.” (HR al-Hakim dan al-Baihaqi). Senada dengan riwayat tersebut, juga melalui jalur periwayatan Ibnu Abbas, Nabi menyatakan bahwa “Al-Qur’an diturunkan pada malam Lailatul Qadar pada bulan Ramadhan ke langit dunia sekaligus, lalu Dia menurunkannya secara berangsur-angsur.” (HR at-Thabrani).

Al-Quran menjelaskan bahwa peristiwa turunnya Al-Qur’an sebagai wahyu itu terjadi pada malam Qadr yang diberkati dan itu terjadi pada bulan Ramadhan.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١)

*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya pada malam lailatul qadar. (QS. Al-Qadr, 97: 1)*

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (٣)

*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Qur’an) pada malam yang diberkahi. (QS. Ad-Dukhan, 44: 3)*

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ

*Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan Al Qur’an. (QS. Al-Baqarah, 2: 185).*

Menurut Ibn Abbas dan mayoritas sarjana tafsir tradisional memahami peristiwa turunnya Qur’an dalam ketiga ayat di atas adalah turunnya Al-Qur’an secara sekaligus menuju Baitul `Izzah di langit dunia. Menurut mereka Setelah itu barulah Al-Qur’an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW secara bertahap selama 23 tahun sesuai dengan peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian sejak beliau diutus hingga wafatnya. Ibnu Abbas berkata:

فُصِّلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ مِنَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَنْزِلُ بِهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

*Qur’an itu dipisahkan dari Az-Zikr (yaitu Al-Lauhul Mahfudz) lalu diletakkan di baitul Izzah di langit dunia. Maka jibril mulai menurunkannya kepada Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam.*

---

<sup>1</sup> Nasarudin Umar, “Memahami Makna Batin Alquran: Al-Inzal dan Al-Tanzil” dalam. <https://republika.co.id/berita/n2ws8w/memahami-makna-batin-alquran-alinzal-dan-altanzil-1>, diakses pada 8 Agustus 2022.

Terlihat di sini Ibn Abbas dan mayoritas sarjana tafsir tradisional hanya ada satu macam cara turun Al-Qur'an, yaitu turun secara bertahap kepada Nabi. sementara proses turun secara sekaligus merupakan peristiwa yang tidak terjadi atau lepas dari kenyataan kenabian. Pandangan semacam ini amat problematik.

Perbedaan kemudian muncul ketika memberi pemaknaan bagaimana proses turun itu berlangsung. Tafsir tradisional cenderung memaknai kata turun menuju langit dunia secara literal. Makna yang kemudian difahami dari teks riwayat itu adalah turun dalam artian memiliki posisi ruang dari atas ke bawah, sehingga berkonotasi tempat. Sementara para eksistensialis sufi memandang Kata *anzala* atau *inzal* yang berarti menurunkan secara sekaligus pada ketiga ayat dia atas bukan dalam artian turun yang berdimensi tempat namun dalam artian hirarki metafisik immateril (martabat) dari alam ketunggalan realitas eksistensi *kalânullâh* sebagai *umm al-kitâb* yang belum berforma, menuju esoterik transendental jiwa Nabi yang juga tidak berbentuk. pada akhir peristiwa *suluk* Nabi selama 15 tahun di gua hira'.

Barulah kemudian wahyu itu turun secara bertahap mulai dari peristiwa perintah Tuhan untuk Iqra' melalui perantara malaikat Jibril di gua Hira' hingga akhir masa hidupnya. Al-Qur'an menggambarkan peristiwa *nazzala* atau *tanzîl* (turun secara bertahap) Al-Qur'an seperti pada ayat berikut

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

*Dan Al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian. (QS. Al-Isra, 17: 106 )*

Pertanyaan penting bagaimana proses proses menjelaskan interaksi antara alam immaterial murni dengan alam material dunia yang terbatas ini? Atau bagaimana kalam Tuhan yang tidak terbatas itu, menyentuh simbolisasi suara dan huruf? dibahas secara cukup memadai oleh para eksistensialis. Di antara yang membahas persoalan ini ialah Ibn Arabi dan para komentator (musyarrih) kitab-kitabnya, seperti Syekh Abdur Razzaq al-Qasyani, Shainuddin Ali bin Muhammad at-Turkah, dan Muayyiduddin al-Jundi yang mensyarah kitab *Fushush al-Hikam*.

Dalam kitab *Syarah Fushush al-Hikam* karangan Muayyiduddin al-Jundi halaman 82 disebutkan, sesuatu yang melalui *al-inzal* dan *at-tanzil* dari Allah SWT bukan hanya Al-Qur'an, melainkan juga ilham, hikmah, atau semacamnya. Semua manusia berpotensi untuk mengaksesnya

bukan hanya para Nabi.<sup>2</sup> tentu saja hal itu menjadi mungkin dengan mengikuti jalan mereka dengan berguru kepada mereka secara langsung.

Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an yang turun secara sekaligus pada alam esoterik transendental jiwa Nabi (*al-inzâl wa an-nuzûl*) dari sisi-Nya atau yang naik (*'urûj*) ke hadirat-Nya adalah sesuatu yang relatif (nisbi), tidak ditentukan kriteria formalnya, yang jelas siapa pun di sisi Tuhan sudah sampai ke tingkat hakikat kalbu insan kamil, dapat mengaksesnya. Hal Itu dialami oleh Ibn Arabi sendiri. Disebutkan dalam komentar terhadap kitab *Fushush al-Hikam*, karya Shainuddin Ali ibn Muhammad al-Turkah bahwa:

Aku melihat Rasulullah SAW di dalam suatu mimpi (mubasyirah) dalam sepuluh terakhir dari Muharram, 627 H di Damsyik (Damaskus) dan di tangan Rasulullah SAW memegang sebuah kita. Rasul berkata kepadaku, 'Ini kitab Fushush al-Hikam, ambillah dan sampaikanlah ini kepada manusia agar bisa memanfaatkannya.' Lalu, aku mengatakan, "Respek dan ketaatan hanya kepada Allah, rasul-Nya, dan ulil amri dari kalangan kami, sebagaimana diperintahkan kepada kami."<sup>3</sup>

Al-Qur'an yang telah turun (*anzala* atau *inzâl*) ke dalam dada (*rûh*) Nabi yaitu pada alam tinggi esoterik transendental kemanusiaan jiwa Nabi, kemudian turun secara bertahap melalui berbagai kesiapan yang disediakan oleh kondisi historis kehidupannya. Kesiapan yang dialektik yang antara wahyu pada jiwa Nabi dengan realitas historis kehidupannya. Proses keluarnya wahyu menyentuh alam rendah ini secara bertahap setelah melalui proses perjuangan Nabi untuk menyatakan atau menzahirkan realitas eksistensi wahyu yang esoterik transendental menuju alam material jasad fisikal yang nyata (*syahadah*) ini.

Proses tanzil merupakan transformasi dari dunia metafisik esoterik transendental jiwa Nabi menuju alam fisik materil jasad yang tanpak secara empiris ini, dalam bentuk simbolisasi suara dan huruf. Kalam Tuhan yang menyatu dengan alam transenden jiwa Nabi turun ke alam imajinal aktif Nabi membutuhkan proses tahapan dan proses perjuangan penyingkapan namun karena alam imajinal aktif Nabi masih berkarakter sederhana (*basîth*), tunggal maka Transformasi pada wilayah alam tinggi immaterial murni menuju alam imajinal aktif berlangsung seketika dan akurat. Nah dari alam imajinal aktif ini kemudian menyentuh alam material mengandaikan kesiapan dialektika historis yang juga berlangsung seketika namun bertahap mengikuti karakter keterbatasan alam materi.

---

<sup>2</sup> Nasarudin Umar, "Memahami Makna Batin Alquran: Al-Inzal dan Al-Tanzil" ..., diakses pada 8 Agustus 2022.

<sup>3</sup> Nasarudin Umar, "Memahami Makna Batin Alquran: Al-Inzal dan Al-Tanzil" ..., diakses pada 8 Agustus 2022.

Dari pembahasan di atas tampak, Tafsir tradisional terlihat tidak banyak mengurai persoalan ini mengingat keterbatasan instrumen epistemologis yang ada pada diri mereka sementara dalam tradisi eksistensialis sufi penjelasan dalam wilayah ini cukup memadai. Hal itu berkat hasil pengenalan mereka atas realitas eksistensi pada wilayah esoterik transendental ini. Pengenalan yang dicapai sebagai hasil dari aktualisasi instrumen epistemologis intuisi metafisik yang teraktifkan pada jiwa mereka.

## B. Al-Qur'an dan Kenabian Tafsir Tradisional

### 1. Konsep *tanzîl* Al-Qur'an dan Kenabian Tafsir Tradisional

Sarjana tafsir tradisional, Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî mendefinisikan proses berlangsungnya wahyu (*ihâ*) sebagai pemberitahuan Allah kepada hambaNya yang terpilih, terkait segala sesuatu yang Ia kehendaki untuk dijelaskan, berupa petunjuk dan ilmu, yang terjadi secara rahasia dan tersembunyi serta tidak terjadi pada manusia biasa.<sup>4</sup> Terma *tanzîl* yang ada di dalam Al-Qur'an oleh az-Zarqânî, dijelaskan berdasarkan makna leksikalnya yaitu sebagai sesuatu yang diwahyukan atas (*al-mûha bih*) Nabi. Manna' al-Qaththan menjelaskan hal yang senada dengan menyatakan bahwa karakteristik Wahyu itu merupakan pemberitahuan bersifat tersembunyi dan cepat yang khusus ditujukan kepada orang tertentu tanpa diketahui orang lain.<sup>5</sup> Esensi wahyu yang disimpulkan di sini menggunakan mode penalaran teologis dan bersifat leksikal literalistik (tekstualistik), hasil dari pembacaan eksegesis atas teks (Al-Qur'an dan hadits).

Az-Zarqânî bersepakat dengan pandangan umum sarjana tafsir tradisional lainnya (Ibnu 'Asyur misalnya) dalam membagi stratifikasi proses *tanzîl* Al-Qur'an ke dalam tiga fase stratifikasi. az-Zarqânî menjelaskan proses *tanzîl* Al-Qur'an, berlangsung melalui tiga fase. Fase pertama, al-Qur'an yang berada di *al-Lauh al-Mahfûz*. Fase kedua, al-Qur'an yang berada di *al-Lauh al-Mahfûz* ini kemudian turun ke langit dunia (*bait al-'izzah*) pada malam *al-qadr*. Pada fase kedua ini, Al-Qur'an turun secara sekaligus keseluruhan. Pada fase ketiga kemudian Al-Qur'an yang berada di langit dunia ini, turun menyentuh bumi secara gradual, dalam rentang waktu lebih kurang selama 23 tahun. Pandangan ini umum dikalangan sarjana tafsir tradisional seperti, al-Qurthubî, al-Syaukânî, Ibnu Katsir, Fakhruddîn ar-Râzî dan

---

<sup>4</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dar al-Kitâb al-'Arabi, 1995), hal. 55.

<sup>5</sup> Manna' al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), hlm. 34.

lainnya. Di balik cara pandangan semacam ini menempatkan fenomena esoterik transendental kenabian bersifat problematik. Hal itu karena para sarjana tafsir tradisional ini mengasumsikan bahwa Al-Qur'an yang turun sekaligus ke langit dunia belum "tersentuh" oleh Nabi. Baru kemudian Al-Qur'an ini turun secara bertahap "*landing*" kepada Nabi secara gradual. Pada fase terakhir ini, Al-Qur'an diturunkan gradual, yang dipahami tahap demi tahap, melalui mediator Jibril, masuk ke dalam hati Nabi. pada tahap selanjutnya Al-Qur'an yang diasumsikan telah sempurna turun, diterima oleh Nabi kemudian disampaikan kepada anak manusia. Penyampaian pesan Tuhan oleh Nabi ini bertujuan sebagai bimbingan hidayah dan pelita kehidupan bagi manusia di dunia. Az-Zarqânî mengklasifikasikan Kalâm Allah menjadi dua yaitu *kalâm nafsî* dan *kalâm lafzî*. *Kalâm nafsî* merujuk pada primordialitas (*qâdim*) dan eternalitas (*azalî*) al-Qur'an dalam wujud ide dan pengetahuan eternal, yang wujud sebelum diwahyukan dan dilafazkan oleh Nabi.<sup>6</sup> *Kalâm nafsî* merupakan pengetahuan azali Allah yang menjadi sumber bagi segala peristiwa yang termaktub dalam al-Qur'an. hal itu disebabkan sifat mengetahui bagi Allah itu *qâdim* sehingga tak terbatas ruang dan waktu. Diskursus ini dimengerti oleh Az-Zarqânî melalui penalaran rasional yang menjadi karakteristik mode berfikir teologi (*kalâm*). Sementara *kalâm lafzî* merujuk pada Kalâm Allah yang telah tersimbolisasikan ke dalam lafaz-lafaz simbolik bahasa.<sup>7</sup>

Az-Zarqânî melihat adanya perbedaan cara pandang di antara para sarjana teologi (ilmu *kalâm*) dengan sarjana yurisprudensi (*fuqaha`*) terkait persoalan realitas ontologis *kalâm* Allah. Meskipun begitu, kedua aliran ini sepakat bahwa al-Qur'an yang kita terima dalam bentuk teks (*mushhaf rasm 'utsmânî*) yang berisi surah al-Fâtihah hingga surah an-Nas, yang ditransmisikan secara mutawatir itu, merupakan *kalâm* Allah sebagaimana yang ada pada *Kalâm nafsî*. Kedua aliran sepakat bahwa membacanya merupakan ibadah. Namun jika dianalisis lebih mendalam, kesepakatan ini hanya pada wilayah general, yang apabila masuk pada kesadaran pembacaan hermeneutik, akan muncul arah-arrah kesadaran eksistensi yang beragam. Hal itu karena setiap diri berada pada horizon eksistensialnya masing-masing. Hermeneutika yang mampu menyingkap keunikan fenomena eksistensi ditengah simplifikasi general dan kategorisasi universal konsepsi alam mental.

---

<sup>6</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân ...*, 18.

<sup>7</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân ...*, hal. 21.

Az-Zarqânî memahami proses turunnya (tanzîl) wahyu Al-Qur'an (*al-mûha bih*), melalui sedikit memadukannya dengan rasionalitas diskursus teologis (*kalâm*) dengan pembacaan bersifat tekstualistiknya (harfiah). Az-Zarqânî memahami bahwa al-Qur'an diturunkan dari langit, tidaklah laksana turunnya benda dari atas ke bawah. Hal itu karena Al-Qur'an bukanlah berupa benda material yang membutuhkan tempat. Nalar rasional Az-Zarqânî berkerja dalam area ini. Az-Zarqânî memahami di balik kata *tanzîl* (turun) mengandung makna hakiki, "turun" yang berdimensi tempat. Hal inilah yang membuatnya kemudian mengkatagorikan kata *tanzîl*, baik dalam teks Al-Qur'an maupun teks hadits, sebagai metafor (*majaz*). Karenanya, ia memahami *tanzîl* sebagai 'ilâm (pemberitahuan).<sup>8</sup>

Az-Zarqânî menggambarkan fenomena proses turunnya wahyu ke dalam hati Nabi Muhammad, melalui perantara Jibril itu, berlangsung melalui beberapa mode. Secara garis besar diklasifikasikan menjadi dua mode; Pertama, kadangkala tampak pada diri Nabi, rupa malaikat sebagaimana wujud aslinya atau terkadang dalam wujud manusia. Kedua, Malaikat datang tanpa memperlihatkan bentuk rupanya, namun Nabi mendengar suaranya seperti suara lebah atau suara lonceng. Hal itu sebagaimana yang diriwayatkan istri Nabi, Aisyah dalam Shahîh al-Bukhârî, suatu ketika sahabat, Harits bin Hisyam bertanya, "Wahai Rasulallah!, bagaimana wahyu datang kepadamu?" Rasulallah menjawab, "*terkadang wahyu datang seperti suara lonceng yang sangat keras namun aku tetap sadar menangkap suara itu. Kadangkala muncul malaikat yang tampil berupa seorang laki-laki, kemudian ia menyampaikan wahyu kepadaku, akupun menyadari pesan-pesan wahyu itu*".<sup>9</sup> Para Sahabat yang menyaksikan peristiwa berlangsungnya *tanzîl* wahyu, menangkap indikasi-indikasi lahiriah pada diri Nabi sepertinya Nabi merasakan adanya beban berat atau Nabi terlihat berkeringat. Hal ini sebagaimana yang ditangkap oleh istri Nabi Aisyah, "*Pada suatu hari yang amat dingin kulihat beliau sedang menerima wahyu. Kulihat dahi beliau bercucuran keringat*".<sup>10</sup>

Tafsir tradisional melalui system penalaran teologis tektualisnya itu, membagi objek wahyu ke dalam dua kategori. Pertama, wahyu yang dibaca (*al-maqru'*). Kedua, wahyu yang tidak terbaca (*ghairu al-maqru'*). Wahyu yang dibaca adalah Al-Quran. Al-Qur'an merupakan

---

<sup>8</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân ...*, hal. 38.

<sup>9</sup> Shahîh al-Bukhârî, *Bad'ul Wahyi*, Hadits no. 2. Hadits diriwayatkan oleh al-Hârîts bin Hisyâm.

<sup>10</sup> Shahîh al-Bukhârî, *Bad'ul Wahyi*, Hadits no. 2. Hadits diriwayatkan oleh al-Hârîts bin Hisyâm.

kalam Allah yang terjaga dan terpelihara dari berbagai sentuhan perubahan distortif. Melalui penalaran teologis tektualis, Tafsir tradisional mengesahkan bahwa Tuhan sendiri yang memberi jaminan atas keterpeliharaan itu. Al-Qur'an ini merupakan mukjizat bagi Nabi. Sementara wahyu yang tidak terbaca yaitu berupa hadits Nabi. Hadits sebagaimana umum didefinisikan di dalam tfsir tradisional merupakan perkataan, perbuatan dan keputusan Nabi serta sifat-sifatnya.<sup>11</sup>

Proses gradualitas *tanzîl* Al-Qur'an ini menurut az-Zarqânî dipahami berfungsi ganda yaitu menguatkan atau meneguhkan hati Nabi, sekaligus pendidikan (*tarbiyah*) bagi ummatnya dari aspek keilmuan dan pengamalan. Di samping itu graduasi ini juga menciptakan kesesuaian antara pesan Tuhan dengan peristiwa-peristiwa dalam suatu bentuk penerapan hukum. Terakhir, menurut az-Zarqânî, graduasi ini ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah benar-benar *kalâm* Allah berupa lafaz-lafaz yang diturunkan kepada Nabi melalui perantara Jibril.<sup>12</sup> Menurut az-Zarqânî, al-Qur'an yang dibawa Jibril berupa lafaz-lafaz itu dalam artinya yang hakiki. Bahasa Arab yang tidak terkontaminasi oleh modifikasi Jibril maupun Nabi. Jibril hanya layaknya seperti mediator pengirim warta. Begitu juga dengan Nabi, yang berposisi sebagai Rasul penyampai warta yang tampak pada alam dunia material ini. Lafaz-lafaz itu murni otentik berasal dari Allah.<sup>13</sup>

Berdasarkan beberapa riwayat yang ada sebagaimana dijelaskan oleh M.M A'zami Nabi menunjuk dan memberi instruksi kepada tim penulis teks Al-Qur'an di kalangan para sahabat terkait dengan urutan ayat di setiap surah. Menurut sahabat 'Utsmân bin Abi al-'As, Jibril turun menemui Nabi seraya memberi perintah akan penempatan ayat tertentu dari Al-Qur'an. Sahabat 'Utsmân pernah menyatakan, baik wahyu itu berupa ayat panjang ataupun satu ayat terpisah, Nabi selalu memanggil tim penulis yang ditunjuknya untuk meletakkan ayat-ayat yang disebutkan Nabi ke dalam surah tertentu sebgaimana yang baginda sebutkan. Zayd bin Tsabit juga pernah menegaskan, "Kami akan kumpulkan al-Qur'an di depan Nabi".<sup>14</sup> berdasarkan kenyataan adanya perintah meletakkan ayat-ayat dalam surah tertentu, dengan tidak berdasarkan kronologis turunnya, menurut pandangan tafsir

---

<sup>11</sup> H.M Idris A. Shomad, "Al-Quran Sebagai Wahyu Ilahi", dalam. *Jurnal Kajian Islam*, Vol. 1, No. 1, Januari 2005, hal. 87.

<sup>12</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân....*, hal. 20.

<sup>13</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân....*, hal. 43-44.

<sup>14</sup> M. M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, terj. Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha, (Jakarta: Gema Insani, 2005), hal. 75.

tradisional, hal itu membuka peluang tiap surah akan dapat berdaya sebagai satuan bebas, yang unik dan berlaku universal. Mayoritas sarjana tafsir tradisional, sepakat bahwa situasi wacana *tanzîl* al-Qur'an (*asbâb an-nuzûl*) tidaklah menjadi orientasi. Prinsipnya adalah lafaz umumnya dan bukan sebab khususnya (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafadz la bi khushûs al-sabâb*). *Asbâb al-nuzûl* hanya berfungsi sebagai narasi penjelas saja.<sup>15</sup>

Zarqani berpandangan bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa yang disusun sendiri oleh Allah, tanpa ada campur tangan Jibril atau Nabi. bahasa Al-Qur'an terlepas dari konstruksi budaya, justru menurut Zarqani al-Qur'an dalam perkembangan berikutnya, menjadi sumber tata bahasa Arab.<sup>16</sup> Pandangan Zarqani ini ditegaskan kembali oleh seorang Neo-Tradisionalis, Syed Muhammad Naquib al-Attas. Menurut Al-Attas, kehadiran Al-Qur'an telah melangsungkan proyek islamisasi bahasa Arab pra-Islam. Al-Attas mengasumsikan bahwa bahasa Arab pra-Islam memuat pandangan dunia (*world view*) manusia Jahiliyah. Kehadiran Al-Qur'an kemudian membangun struktur konsep, bidang-bidang semantik dan perbendaharaan kata baru, sehingga membentuk pandangan dunia baru, pandangan hidup Islam (*Islamic world view*). Bahasa Arab yang termuat di dalam Al-Qur'an adalah bahasa Arab performa baru. Banyak kosa-kata yang telah "di-Islam-kan" sehingga melalui konten semantik baru yang dikandungnya, pandangan hidup baru itu muncul. Proses islamisasi ini utamanya berlangsung pada apa yang disebut Al-Attas konsep-konsep kunci (*key terms*) Islam.<sup>17</sup>

Zarqani mengikuti pandangan mayoritas sarjana tafsir tradisional tentang kemencakupan sakralitas *kalâm* Allah pada seluruh penisbatan, yang penisbatan itu diasosiasikan pada tempat pembacaannya. Pandangan ini menyatakan, dimanapun tempat al-Qur'an dibaca, ia tetap *Kalâm* Allah. Al-Qur'an yang ada di *al-lauh al-mahfûz* yang ada di sisi Tuhan dan terjaga itu, atau Al-Qur'an tercetak dalam bentuk simbol huruf di atas media *mushhaf* tertentu, atau terukir di atas batu, atau tersimpan di dalam memori, atau terucap melalui lisan, semuanya secara mutlak tetap *kalâm* Allah yang masih terjaga, baik dari sisi lafaz maupun maknanya. Pandangan ini tampak jelas tidak memiliki kesadaran hermeneutik. Lebih jauh narasi dalam persoalan ini ditutup dengan ancaman. Siapa saja yang mengingkari narasi kemutlakan Al-

---

<sup>15</sup> M. M. A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi...*, hal. 74.

<sup>16</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 12.

<sup>17</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Terj. Hamid Fahmy Zarkasy, dkk., (Jakarta: Mizan, 2002), hal. 341.

Qur'an dalam pengertian tersebut, maka ia telah kafir.<sup>18</sup> Instrumen pengkafiran pada arena teologis semacam ini, terlihat untuk meninjau kekafiran pihak lain di luar diri, bukan kekafiran yang justru lebih penting, kekafiran di dalam diri.

Menggunakan moda penalaran yang sama, fenomena wahyu yang dimengerti di dalam alam kesadara tafsir tradisional, bukanlah merupakan peristiwa baru yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saja. Jauh sebelumnya sudah dikenal oleh kebanyakan orang melalui tradisi mata rantai informasi periwayatan dalam tradisi agama. Meski fenomena wahyu telah dimengerti sebagai peristiwa yang telah berlangsung pada tradisi kenabian sebelumnya, akan tetapi pengalaman kenabian Nabi Muhammad dilihat oleh mereka sebagai fenomena berbeda dan khusus. Melalui spekulasi sistem penalaran teologis, sarjana tafsir tradisional kemudian membuat kesimpulan bahwa proses pewahyuan (*al-mûha bih*) Al-Qur'an memiliki kekhususan tersendiri. Kekhususan itu menurut az-Zarqânî, di karenakan proses pewahyuan Al-Qur'an melalui proses *mi'raj* dan perantara malaikat Jibril.<sup>19</sup> Kekhususan itu diasumsikan tidak terjadi pada para Nabi sebelumnya kecuali Nabi Musa. Proses pewahyuan pada Nabi Musa berlangsung berupa pembicaraan dengan Allah secara langsung tanpa perantara. kesimpulan ini dideduksi dari teks Al-Qur'an surat an-Nisa': 4/164 berikut:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (١٦٤)

*Ada beberapa rasul yang telah Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu sebelumnya dan ada (pula) beberapa rasul (lain) yang tidak Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu. Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa (secara langsung).*

Bagaimana proses penerimaan wahyu merupakan persoalan mendasar yang tidak semestinya dilewatkan begitu saja. dalam khazanah tafsir tradisional, situasi pengalaman eksistensial penyingkapan wahyu ini, tidak mendapatkan penjelasan yang memadai. Ulama tafsir tradisional berusaha untuk menjelaskan bagaimana proses penerimaan wahyu berlangsung, mereka menjelaskan proses penerimaan wahyu dengan cara menyandarkannya kepada teks-teks hadis tanpa penjelasan lebih lanjut. Menjawab pertanyaan bagaimana

<sup>18</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 19.

<sup>19</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 55.

cara pewahyuan kepadanya, Nabi mengemukakan bahwa terkadang wahyu datang kepadanya laksana gemerincing lonceng. Sesudah hal itu berlalu, Nabi memahami wahyu yang disampaikan kepadanya. Di lain kesempatan, malaikat menjelma sebagai seorang lelaki tampan dan menyampaikan wahyu secara lisan kepadanya.<sup>20</sup> Dalam karyanya, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Suyûthî sebagaimana dikutip Taufik Adnan Amal, mengemukakan proses pewahyuan melalui cara-cara berikut: (1) wahyu datang laksana gemerincing lonceng; (2) wahyu dihujamkan ke dalam hati Nabi oleh Jibril; (3) Jibril menyampaikan wahyu dengan merupakan diri sebagai manusia; dan (4) wahyu disampaikan Tuhan secara langsung (tanpa perantara), baik ketika Nabi terjaga (seperti peristiwa *mi'raj*) ataupun dalam mimpi.<sup>21</sup> Manakala hanya berhenti pada gambaran literal teks-teks hadis sebagaimana kesimpulan al-Suyûthî ini maka hanya mendapatkan penjelasan bersifat eksternal empiris atau penjelasan umum general sehingga tidak ada sesuatu yang dapat dimengerti dari pengalaman eksistensial esoterik transendental kenabian.

Yusuf Qardhawi menjelaskan bahwa Al-Qur'an sebelumnya sudah tertera dalam *Ummu al-Kitâb* atau *Lauh al-Mahfûdz*, peran malaikat Jibril hanya menstranfernya, sementara Nabi hanya membacanya dan menghafalkannya hingga terpelihara dalam ingatan, kemudian menyampaikannya kepada manusia seperti apa yang telah diturunkan kepadanya.<sup>22</sup> Di sini diilustrasikan bahwa Jibril datang menemui Muhammad untuk menyampaikan wahyu, kemudian Nabi melihat atau mendengar sesuatu yang disampaikan Jibril kemudian menghafalkannya, setelah menghafalnya barulah Nabi menyampaikan kepada para sahabat. Pandangan seperti ini menempatkan Nabi dalam kondisi pasif.<sup>23</sup> Tanpa ada gambaran melalui mode seperti apa, situasai pasif Nabi berlangsung. Khazanah tafsir tradisional terlihat mengalami kebuntuan dalam wilayah ini.

Stratifikasi perjalanan turun (*tanzîl*) wahyu dari Allah menuju manusia sebagaimana beredar luas di kalangan tradisional. Serial perjalanan pewahyuan itu, melalui tiga tahapan: dari Tuhan, kemudian, lembaran yang dipelihara (*al-laûh al-mahfûzh*), selanjutnya langit, malaikat Jibril, barulah setelah itu kepada Nabi, dari Nabi kemudian

---

<sup>20</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hal. 86.

<sup>21</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an ...*, hal. 86.

<sup>22</sup> Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'ammal Ma'a al-Qur'ân al-Azhîm*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2000, cet. 3 hal. 19.

<sup>23</sup> Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur'ân ...*, hal, 49.

disampaikan kepada komunitas muslim pertama.<sup>24</sup> Dari proses turun ini Al-Qur'an dibagi ke dalam tiga stratifikasi. Tingkat pertama, adalah dari tingkatan yang tidak terlihat yaitu dari Tuhan, menuju *al-laûh al-mahfûzh*, menuju langit, menuju Jibril, menuju Nabi. Pada tingkat ini, wahyu diasumsikan berada di luar capaian manusia. Baru pada tingkat kedua, wahyu yang telah hadir dalam bentuk ucapan oleh Nabi kepada para sahabat, mampu ditangkap manusia. Pada tingkat ketiga, kemudian wahyu ditulis (teks), telah dan akan ditafsirkan, serta dilaksanakan ajaran-ajarannya berdasarkan penafsiran itu. Penafsiran wahyu dan penerapan penafsiran wahyu itu telah mendapatkan bentuk yang berbeda-beda sepanjang sejarah.

Kecenderungan mufasir tradisional menutup narasi tentang proses pewahyuan ini sebagai sesuatu yang tak terjangkau bukan hanya oleh penalaran namun juga pengalaman manusia selain Nabi. M.M. Azami misalnya mengatakan bahwa penerimaan wahyu Al-Qur'an ada di luar jangkauan penalaran akal manusia.<sup>25</sup> Pandangan ini dapat diterima karena akal memiliki keterbatasan dalam menangkap pengalaman kenabian, namun jika disingkap secara genealogis kesadaran epistemologis apa sebenarnya yang ada di balik pernyataan semacam ini. Di dalamnya tersimpan kesadaran bahwa pengalaman kenabian bukan hanya tidak dapat dijangkau akal manusia namun tidak bisa dijangkau oleh pengalaman manusia selain Nabi. Pengalaman kenabian hanya eksklusif bagi diri Nabi personal. Pandangan semacam ini menimbulkan problem filosofis serius.

Penjelasan mengenai proses penyampaian wahyu yang berlangsung secara eksternal empiris sebagaimana di atas, mendapat kritikan tajam dari Fazlur Rahman. Rahman melihat bahwa proses penyampaian dan penerimaan wahyu bersifat internal, berlangsung melalui mode "psikologis misterius" dalam diri Nabi. Taufik Adnan Amal memandang bahwa berdasarkan gambaran Al-Qur'an, pengalaman kenabian Muhammad adalah suatu pengalaman yang bersifat spiritual dan internal, sekalipun dorongan-dorongan ke arah terjadinya pengalaman tersebut bisa saja bersifat eksternal.<sup>26</sup> Proses penyampaian dan penerimaan wahyu bersifat eksternal terlihat "aneh" dalam timbangan akal sehat. Problem filosofis seketika muncul dari narasi semacam ini. Narasi semacam ini mengasumsikan bahwa Tuhan berada entah-berantah sehingga terpisah jauh dari manusia, Tuhan digambarkan seperti sesuatu yang tak terjamah, yang ada di "langit"

---

<sup>24</sup> Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur`ân ...*, hal, 49.

<sup>25</sup> M. M. al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 48.

<sup>26</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an ...*, hal. 86.

sana, kemudian memanggil Jibril dengan cara yang juga *bi la kaif* (tak tahu bagaimana), untuk kemudian ditugaskan menyampaikan pesan-pesanNya kepada Muhammad yang beralamat di Makkah.

## 2. Tinjauan Epistemologis Tafsir Tradisional

### a. Definisi Tafsir Tradisional

Apa yang dimaksudkan dengan terma tafsir tradisional dalam pembahasan disertasi ini adalah seperti apa yang diistilahkan Abdul Mustaqim dengan pihak yang menggunakan penalaran quasi-kritis (seolah-olah kritis). Maksudnya model pembacaan atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan peran rasio dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga belum menghadirkan kritisisme. Ciri-ciri nalar semacam ini ditandai dengan digunakannya justifikasi melalui penukilan terhadap komentar para pendahulu dalam mengatasi persoalan tafsir, seperti menukil komentar sahabat atau tabiin.<sup>27</sup> Justifikasi melalui penukilan ini, sebatas memberi dukungan terhadap penalaran teologis yang telah terbangun sebelumnya melalui inferensi leksikal gramatis ayat dan konteks historis empirisnya (*asbâb an-nuzûl*) yang terbatas.

Safuruddin Edi Wibowo membagi pendekatan tafsir Al-Qur'an ke dalam dua kategori, pendekatan tekstualis-skriptualis-dogmatif-normatif dan pendekatan kontekstualis-rasional-historis. Sepanjang sejarah, keduanya cenderung menampakkan disparitas dan polemik. Pertama, kelompok tekstualis-skriptualis-dogmatif-normatif, yang memahami teks-teks keagamaan secara literalis, tekstualis atau skripturalis.<sup>28</sup> Apa yang dimaksud Wibowo dengan kategori pertama ini adalah apa yang diistilahkan dengan metode Tafsir Tradisional. Tafsir Tradisional umumnya menggunakan pendekatan linguistik tekstual dalam analisis penafsirannya, dan mendasarkan pada asumsi bahwa makna Al-Qur'an tidak akan berubah dari waktu ke waktu.<sup>29</sup>

### b. Epistemologi Tafsir Tradisional

Epistemologi adalah pengetahuan yang membahas bagaimana suatu pengetahuan itu valid. Validitas pengetahuan itu memiliki tiga syarat yaitu pengetahuan harus benar (*true*), pengetahuan harus terjustifikasi secara meyakinkan (*justified*) dan pengetahuan itu harus

---

<sup>27</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 34-35.

<sup>28</sup> Safuruddin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur`ân di Indonesia*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017, hal. 14.

<sup>29</sup> Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur`ân*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016, hal. 337.

bersifat universal. Benar (*true*), meyakinkan (*justified*) dan universal, ditinjau berdasarkan realitas ontologisnya masing-masing. Manakala objek pengetahuan itu berada pada alam material; pengetahuan terhadapnya dikatakan benar (*true*), ketika apa yang digambarkan oleh pengetahuan memiliki realitas pada alam material, artinya terjadi korespondensi antara gambaran mental dan objek material perujukannya; pengetahuan terhadapnya dikatakan meyakinkan (*justified*), ketika apa yang menjadi gambaran mental dapat dibuktikan secara empiris realitasnya melalui alat indra; pengetahuan terhadapnya dikatakan universal, ketika gambaran hukum pengetahuan itu berlaku bukan hanya pada satu momen atau ruang partikular tertentu, namun juga berlaku pada momen dan ruang yang berbeda. Validitas pengetahuan melalui tiga kriteria ini, bukan hanya bagi objek-objek material namun juga mencakup pengetahuan yang diraih melalui instrument penalaran intelek akal, dan instrumen intuisi transendental hati manusia. Ketika mufasir tidak memiliki dasar yang kuat pada teori epistemologi, maka problem hermeneutika filosofis tidak benar-benar disadari secara fundamental. Absennya problem hermeneutika filosofis akan menyebabkan mufasir tidak mampu meraih hakikat realitas Al-Qur'an dan tujuan syariat, baik bersifat parsial, pada persoalan (*maudhû'*) tertentu, maupun tujuan keseluruhan dan tertinggi dari risalah kenabian.

Sebagaimana telah disinggung pada Bab I, Perbedaan paradigma di antara metode tafsir tradisional dengan hermeneutika muslim modernis, berpunca pada fondasi ontologis dan epistemologis penafsiran. Asumsi-asumsi dasar yang menjadi fondasi bagi realitas Al-Qur'an dan Kenabian berangkat dari posibilitas dari pertanyaan-pertanyaan mendasar berikut:

1. Apa itu Al-Qur'an, mulai dari dimensi huruf dan bunyi sampai realitas yang menjadi perujukan atau tempat tegaknya bunyi dan huruf?
2. Karena Al-Qur'an hadir melalui proses pewahyuan, maka pertanyaan berikutnya, apa itu wahyu dan bagaimana proses pewahyuan berlangsung?,
3. Karena Al-Qur'an melalui proses pewahyuan mengejawantah dan nyata pada lokus yang disebut dengan Nabi, maka pertanyaan selanjutnya, apa itu esensi Nabi dan kenabian dalam hubungannya dengan Al-Qur'an dan pewahyuan?.

Disamping itu juga terdapat pertanyaan-pertanyaan turunan berangkat dari pertanyaan di atas seperti:

4. Sejauh mana historisitas bangsa Arab era kenabian sebagai *mileu* kondisional wahyu, berdialektika dengan risalah kenabian?. Pertanyaan ini berupaya menyingkap aspek temporalitas wahyu.
5. Pertanyaan selanjutnya, Bagaimana ketinggian sakralitas Al-Qur`an dapat berinteraksi dengan kemanusiaan yang terbatas?.

Pertanyaan-pertanyaan epistemologis inilah yang dimaksud dengan problem filsafat penafsiran yang tercakup di dalam pembahasan hermeneutika filosofis. Problem hermeneutika filosofis harus dijawab sebelum berinteraksi dengan teks. Hal itu karena, proses penafsiran berfondasi pada posibilitas jawaban-jawaban yang dihasilkan dari hermeneutika filosofis ini.

Perdebatan tafsir tradisional dan hermeneutika muslim modernis berada pada wilayah dua pertanyaan turunan di atas. Tiga pertanyaan fondasi pertama di atas masih menjadi ruang gelap bagi Hermeneutika muslim modernis sehingga kita tidak mendapatkan narasi yang memadai darinya. Para pemikir muslim modernis banyak menghindari untuk menyelesaikan pertanyaan pada wilayah ini. Hal ini karena keterbatasan perangkat epistemologi mereka dalam menembus fenomen esoterik transendental dari Al-Qur`an dan kenabian. sementara tafsir tradisional hanya menjawabnya melalui jawaban konsep teologi yang diabstraksi secara literal dari teks. Konsep-konsep itu baru berupa gambaran mental yang masih dalam kondisi “buta” akan realitas “pada dirinya sebagaimana adanya”. Tiga pertanyaan pertama dia atas mendapatkan penjelasan yang memadai hanya dari para eksistensialis sufi yang mendasarkan jawaban-jawabannya pada pengalaman kehadiran langsung akan realitas esoterik transendental “pada dirinya sebagaimana adanya” yang dirujuk teks.

A. Fahrur Rozi membagi pendekatan tafsir ke dalam empat kategori: linguistik, fikih, filsafat, dan teologi (*kalâm*).<sup>30</sup> Tiga di antaranya: fikih, teologi, dan filsafat, menunjukkan perbedaan basis epistemologi yang digunakan sebagaimana penjelasan di atas. Sementara pendekatan linguistik hanya merujuk pada bidang kajian atau keahlian tertentu, yang pada akhirnya juga menggunakan basis epistemologi tertentu dari yang dijelaskan di atas. Saifuddin Herlambang membaginya menjadi tujuh pendekatan: pendekatan riwayat, fikih dan ushul fikih, tasawuf, filsafat, sastra, *maqâshidî* dan sains.<sup>31</sup> Pendekatan fikih, ushul fikih, dan sains berada dalam satu

---

<sup>30</sup> A. Fahrur Rozi dkk, “Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab tafsir Era Klasik”, dalam *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin*, Vol. 9, No. 2, Agustus 2019, hal. 43.

<sup>31</sup> Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu tafsir*, Yogyakarta: Samudra Biru, 2020, hal. 77.

basis epistemologi yaitu epistemologi empiris. Filsafat dan tasawuf berada pada basis epistemologinya masing-masing, filsafat dengan epistemologi penalaran rasionalnya sementara tasawuf menggunakan intuisi eksistensialnya. Sastra adalah ruang bidang disiplin pendekatan yang bisa masuk pada basis epistemologi mana saja. Adanya sastra sufi, sastra kritikus sosial (rasional) atau jenis sastra lainnya. Ini menunjukkan sastra dapat mendasarkan mode penyingkapan realitas yang menjadi sumber inspirasinya yang beragam, berdasarkan basis epistemologinya tersendiri atau pada ruang fokus perhatian dan pendekatannya masing-masing.

Terbatasnya konteks historis karena dilandasi oleh alam kesadaran tradisional terhadap sejarah. Ketika sejarah dipahami sebagai gerak degradasi seperti yang tertangkap secara literal dalam teks hadis, “*sebaik-baik manusia ialah generasiku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya lagi (HR. Bukhari dan Muslim)*”. Implikasi pembacaan sejarah seperti ini adalah menjadikan tiga generasi tersebut sebagai generasi ideal, generasi sesudahnya dipandang sebagai generasi yang terus merosot. Inilah yang menjadi genealogi dari cara penafsiran Al-Qur'an yang mengagungkan repetisi. Tradisi mata rantai penukilan dari generasi ke generasi.

Tradisi tafsir yang berdasar pada repetisi ini, dikenal dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*. Bentuk penafsiran yang didasarkan pada kutipan-kutipan ayat, hadis, atau dari riwayat yang dianggap sahih. Baik menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan komentar sahabat, atau ayat dengan komentar tabiin. Penafsiran ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis tidak serta-merta menuntaskan persoalan, sehingga berada pada posisi aman. Penafsiran *bi al-ma'tsûr* mendasarkan tangkapan makna sejauh dihasilkan literal teks secara langsung, dalam cakrawala proyeksi makna bersifat empiris. Jika hanya mengandalkan basis epistemologi ini, mengapa Abû Jahal tidak menerima Islam atau mengapa Abû Thâlib yang baik hati itu, tidak mengikuti jalan Muhammad, meski telah diingatkan oleh mistikus Bukhaira`. Sulit untuk menerima secara logis bahwa Abû Jahal dan Abû Thâlib sebagai ningrat Quraisy, tidak memahami dengan baik, bahasa dan sastra Arab, sehingga melalui perangkat kebahasaan itu, kita dapat asumsikan bahwa keduanya mengerti dengan cukup baik risalah Muhammad. Artinya *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* atau *tafsîr al-Qur'ân bi al-riwâ'yât* jika mendasarkan pada basis epistemologi empiris sebagai arah proyeksi makna yang dirujuk oleh leksikal teks, maka belum mampu menyingkap pesan terdalam Al-Qur'an. Lihat saja bagaimana mufasir tradisional ketika menafsirkan ayat-ayat

mengandung realitas metafisik, seperti: pengalaman menembus (*mi'raj*) realitas esoterik transendental, pengalaman perjumpaan dengan Tuhan, dengan neraka, surga, iblis, malaikat dan sebagainya. Mufasir yang menggunakan metode ini hanya menghasilkan gambaran-gambaran yang dimunculkan oleh teks secara leksikal, dan gambaran-gambaran itu diasosiasikan dengan pengalaman empiris. Kita bisa bertanya sendiri bagaimana narasi tafsir tradisional tentang penduduk surga, maka akan ditemukan gambaran empiris yang amat berlebihan, membingungkan dan tidak masuk akal.

Problem juga muncul manakala menggunakan komentar para sahabat tanpa ada kesadaran problem hermeneutik. Secara eksistensial para sahabat juga berada dalam situasi yang sama dengan kita, berada dalam jarak pengenalan dan pengetahuan dalam proses gerak eksistensial dalam memahami Al-Qur'an. Sehingga asumsi bahwa para sahabat adalah orang yang lebih memahami dan mengetahui turunnya wahyu, hanya bisa berlakukan pada data-data empiris, pada sesuatu yang tampak secara indrawi seperti perilaku ekspesif Nabi pada saat datangnya wahyu dan peristiwa-peristiwa sejarah melingkupi Nabi. Sementara makna terdalam dan tersembunyi Al-Qur'an, kita berada pada posisi yang sama dengan para sahabat. Hal yang sama berlaku pada tabiin. asumsi bahwa tabiin menerima pengetahuan tafsir dari para sahabat sehingga dianggap lebih dekat pada pemahaman terhadap wahyu, juga sesuatu yang diukur berdasarkan cara pandang empiris.

Khazanah tafsir tradisional mengakui rasionalitas tafsir dalam batas bersyaratnya. Tafsir itu dikenal dengan *tafsîr bi al-ra'yî*. Maksudnya tafsir yang bersumber dari ijtihad yang didasarkan pada kaidah-kaidah penafsiran yang benar menurut kriteria sarjana tafsir tradisional. Sesuai dengan kaidah-kaidah yang disusun dan dijadikan paradigma tafsir oleh para sarjana tafsir tradisional. *Tafsîr bi al-ra'yî* selanjutnya dibagi menjadi dua, yaitu; (1) tafsir *Maḥmûd* (tafsir *al-mashrû'*), yakni penafsiran yang sesuai dengan kaidah-kaidah yang benar menurut kriteria yang ada. Tafsir ini hukumnya bisa diterima dan bisa dijadikan sebagai pedoman bagi mereka. (2) tafsir *mazmûm* (tafsir *al-bâtil*), yakni penafsiran yang hanya bersumber dari hawa nafsu tanpa menggunakan kaidah-kaidah dalam penafsiran Al-Qur'an. Jenis tafsir ini tertolak dan tidak bisa dijadikan pedoman di kalangan Mufasir tradisional.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> A. Fahrur Rozi dkk, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab tafsir Era Klasik" ..., hal. 42.

Tafsir *bi al-ra'yi* dalam khazanah tafsir tradisional dipandang sebagai tafsir dengan kualitas nomor dua setelah tafsir *bi-al ma'tsûr*. Sarjana tradisional menganggap bahwa tafsir yang paling sedikit terjadinya kemungkinan untuk salah adalah tafsir *bi-al ma'tsûr* dikarenakan metode penafsirannya menggunakan riwayat-riwayat yang bisa dikembalikan kepada tiga generasi terbaik yakni generasi Nabi, generasi sahabat, dan generasi tabiin. Prinsip yang dibangun adalah sejauh mana produk tafsir dapat dikembalikan kepada tiga generasi awal, maka semakin benarlah tafsir tersebut. Implikasi dari cara berpikir semacam ini adalah terlarangnya kreativitas dan inovasi. Hal itu tampak dalam bentuk praktik larangan: belajar filsafat, tasawuf falsafi, mistik tradisional, membaca buku-buku yang dianggap mengandung pemikiran liberal, dan sebagainya. Akhirnya, karya-karya tafsir hanyalah sebatas repetisi. Terkadang semakin panjang uraian, banyak memuat data-data repetisi, maka semakin otoritatiflah tafsir itu.

Otoritas dalam tafsir tradisional dinisbatkan kepada pihak-pihak yang menguasai sebaik dan seluas mungkin data-data hasil penukilan ini, di samping penguasaan sains leksikal sebagaimana disyaratkan oleh al-Suyûtî. Al-Suyuti dalam *al-Itqân* sebagaimana dikutip A. Fahrur Rozi, memberi syarat bagi penafsiran Al-Qur'an meliputi: Memahami bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, ushul fiqh, *asbâb annuzûl*, *nasîkh mansûkh*, *qira'at* serta mengetahui kaidah-kaidah yang diperlukan untuk menafsirkan Al-Qur'an.<sup>33</sup> Berdasarkan status ontologisnya, Otoritas diletakkan pada penguasaan terhadap konsep-konsep mental atas data-data nukilan ini.

Literatur Tafsir Tradisional yang dianggap otoritatif karena menggunakan metode *bi al-ma'tsûr* di antaranya seperti: tafsir Ibn 'Uyainah, tafsir Ibn Abî Hâtim, tafsir Ibn Hibbân, tafsir Ibn 'Athiyyah, tafsir Abû al-Laits *Bahr al-'Ulûm*, tafsir Abû Ishâq *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur`ân*, tafsir Ibn Abî Syaibah, tafsir *Jamî' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân* Ibn Jarîr ath-Thabârî, tafsir *Ma'âlim at-Tanzîl* karya al-Baghâwî, tafsir *al-Qur`ân al-'Azhîm* Ibn Katsîr, tafsir *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur`ân* ats-Tsa'labî, tafsir *ad-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* Jalâluddîn as-Suyûthî, dan tafsir *Fathul Qadîr* asy-Syaukânî.<sup>34</sup> Kitab-kitab tafsir tersebut memiliki model yang sama dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Seperti misalnya tafsir ath-Thabârî, ketika ia ingin menafsirkan suatu ayat, diawali dengan menyebutkan maksud

---

<sup>33</sup> A. Fahrur Rozi dkk, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik" ..., hal. 42.

<sup>34</sup> Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir* ..., hal. 53.

dari ayat tersebut melalui apa yang tertangkap olehnya secara leksikal literal, kemudian mencantumkan rujukan atau sumber hadis atau ayat lain yang terkait secara leksikal dengan itu. Jenis tafsir ini disebut dengan tafsir *bi al-ma`tsûr* atau tafsir *bi al-riwâyah*.<sup>35</sup>

Jika dilihat dari cara penyajian atau narasi pengungkapannya, Literatur tafsir tradisional dibagi ke dalam empat metode naratif.<sup>36</sup> Keempat metode naratif tafsir tradisional ini dianalisis berdasarkan struktur epistemologinya.

1. Metode fragmen global (*ijmâlî*) merupakan metode penarasian tafsir yang berangkat dari fragmen kata berupa kata-kata asing (*gharîb*) tertentu secara global dan ringkas namun tetap ditafsirkan melalui epistemologi pembacaan atau sistem penalarannya seperti metode deskripsi konseptual di atas. metode fragmen global dan metode deskriptif memiliki kesamaan dari cara penalaran epistemologisnya namun hanya berbeda dalam pemilihan fragmen kata dan sifat keglobalan penarasiannya.
2. Metode *tahlîlî* (deskriptif) yaitu penarasian tafsir Al-Qur'an dengan menguraikan secara berurut sesuai urutan ayat dan surat Al-Qur'an *mushhaf* Utsmânî. Metode deskriptif ini melibatkan penguraian makna leksikal kosakata (*mufradat*), makna gramatikal morfologikal (*nahw, sharaf*), makna pragmatikal (*adabiyât: ma`ânî, bayân badi'*, dll). Pembahasan makna aspek kebahasaan ini kemudian ditafsirkan melalui inferensi korelasi antara ayat dan surat (*munasabah*), narasi penjelas hadis Nabi, komentar sahabat, tabiin, serta konsensus kelompok. Inferensi ini seakligus melibatkan konteks empiris datangnya ayat (*asbab al-nuzûl*). Metode deskriptif ini berupaya membongkar dimensi semantik semiotika dalam artian perujukan makna dari tanda-tanda bahasa, terhadap realitas yang dirujuknya berupa benda, keadaan luar, konsep, perasaan, situasi dalam yang berada di luar tanda-tanda itu, yang status ontologis masih berada pada dunia empiris dan psikologis dalam batas tertentu. Ia belum menyentuh secara keseluruhan eksistensi dalam bentuk mode kehadiran langsungnya pada diri penafsir. Mayoritas tafsir yang berkembang pada periode klasik umumnya menggunakan metode deskriptif konseptual ini.<sup>37</sup>
3. Metode tematik (*mawdhû`î*) merupakan metode penarasian tafsir yang berangkat dari tema tertentu yang kemudian dijelaskan

---

<sup>35</sup> A. Fahrur Rozi dkk, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab tafsir Era Klasik" ..., hal. 37.

<sup>36</sup> Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir* ..., hal. 62.

<sup>37</sup> Yayan Rahtikawati dkk, *Metodologi tafsir Al-Qur`ân*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 61.

berdasarkan ayat-ayat terkait melalui hubungan-hubungan leksikal, gramatikal dan praktikal di atas. Lagi-lagi ditinjau secara epistemologi atau sistem penalaran dalam mencapai konstruksi maknanya, metode tematik ini juga melalui penalaran yang sama yaitu menangkap makna konseptual dan belum menyentuh wilayah eksistensial.

4. Metode penarasian komparatif (*Muqarran*) dalam artian mengambil penarasian yang berangkat dari tema tertentu dengan mengambil ayat lain atau hadis yang diduga bertentangan secara zahir dengan tema yang tengah diangkat. Metode penarasian tafsir model ini terkadang membandingkan dengan kitab suci umat lain namun tetap memasang prasangka teologis sejak awal bahwa hanya Al-Qur'an yang terbaik. Seperti membandingkan gambaran kenabian Nabi SAW antara perjanjian lama, bible, Al-Qur'an. Ditinjau dari epistemologi juga memiliki kesamaan dengan metode-metode sebelumnya, bersifat penalaran konseptual teologis.

Dalam pandangan para eksistensial 'irfan (tasawuf) yang direpresentasikan Mullâ Shadrâ, Al-Qur'an memiliki banyak level pemaknaan karena berkorespondensi dengan realitas eksistensi jiwa manusia itu sendiri secara vertikal, realitas perujukan Al-Qur'an. Namun Shadrâ melihat sebagian besar dari tafsir Al-Qur'an yang ada dalam tradisi tafsir, tidak memberi gambaran itu. Mullâ Shadrâ kemudian menjelaskan mengapa hal yang paling prinsip ini tidak terekam dalam karya-karya tafsir. Shadrâ menganalisisnya dengan mengamati perbedaan metode pendekatan yang digunakan dalam hermeneutika (penafsiran) Al-Qur'an. Shadrâ menjabarkannya dalam empat kategori metode berikut, berdasarkan epistemologi yang digunakan:<sup>38</sup>

1. Metode yang diadopsi oleh para filolog, "ahli hukum" (*fiqh*), ahli hadis, ahli tafsir. Kalangan ini menggunakan metode mengikuti makna leksikal dan literal dari kata dan ayat Al-Qur'an bahkan meskipun makna ayat-ayat itu menjelaskan prinsip-prinsip rasional. Makna yang terbangun melalui metode ini menghasilkan gambaran-gambaran empiris. Makna-maknanya tidak keluar dari gambaran-gambaran persepsi indrawi. Manakala apa yang dimunculkan oleh kata dan ayat tidak lagi dalam wilayah material, maka mereka cenderung *abstain* (diam), "menyerahkan" realitasnya pada Tuhan. Biasanya melalui ungkapan "Allah lebih mengetahui maksudnya" (*Allâh a'lamu bi murâdi hi*). Di era saat ini, tafsir dengan pendekatan

---

<sup>38</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*, Tehran: Mu'assasah Tahqîqât Farhangî, 1363 S, (software: Hikmat Islâmî, diterbitkan oleh: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî) hal. 8.

sains (*al-tafsîr al-'ilmî*) secara epistemologis masuk dalam kategori ini, meski berbeda pendekatan dengan fikih dan hadis, sesuai fokus perhatian disiplin masing-masing. Apa yang diistilahkan dengan Tafsir Tradisional masuk dalam kategori ini.

2. Metode yang diadopsi oleh pemikir rasionalis, para peripatetik muslim. Mode hermeneutikanya berupaya menyesuaikan makna kata dari ayat Al-Qur'an dengan penalaran filosofis mereka, dan selanjutnya disesuaikan dengan prinsip-prinsip dasar yang didapat dari refleksi filosofis mereka. Setelah pembacaan itu dijalankan mereka menyeleksi makna-makna yang sesuai, sementara yang tidak sesuai, mereka tinggalkan makna literalnya dan berdiam pada pemikiran yang ada pada diri mereka. Di era saat ini, hermeneutika muslim modernis masuk dalam kategori ini, meski berbeda mode penalarannya dengan peripatetik muslim namun berdasarkan prinsip ini, mereka memiliki kesamaan.
3. Metode ahli kalam yang berupaya memadukan antara menangkap makna literal dengan penalaran rasional. Metode ini diadopsi oleh sebagian besar teolog Muktazilah, di antara mereka ada al-Zamahsyârî dan teolog Sunni dan Syiah pada umumnya. Inkonsistensi terjadi pada para teolog yang menggunakan metode ini. Di satu sisi para teolog ini, berupaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berkaitan dengan asal-usul penciptaan dengan cara rasional, namun di sisi lain mengikuti makna literal permukaan dan tidak menafsirkan secara rasional, ayat-ayat yang berkaitan dengan kebangkitan dan persoalan eskatologis lainnya. Metode ini juga memiliki kelemahan disebabkan karena memiliki beban berupa ilusi teologis. Berupaya naik namun terperangkap beban ilusi teologis. Di era saat ini, dapat ditemukan di madrasah-madrasah tradisional yang mengembangkan pemikiran rasional teologis semacam ini.
4. Metode takwil sebagaimana yang diproyeksikan Mullâ Shadrâ dan para ahli *'irfan* tasawuf atau yang kita istilahkan dengan para eksistensialis sufi. Metode yang berangkat dari zahir teks, yang secara serentak menuntut penyingkapan makna simbol-simbolnya pada realitas eksistensial jiwa yang "menjadi", hingga kemudian tenggelam dalam alam kemenyatuan, alam ketuhanan. Ketersingkapan terhadap alam ketuhanan ini sekaligus menyingkap secara keseluruhan misteri-misteri asal-usul primordial, keber-Ada-an dan "yang akhir". Penyingkapan ini membuat misteri-misteri tersebut, terang dan nyata pada kehadiran "kedisnian". Kehidupan kemudian dijalani melalui mode teraktifkan, mode melangsungkan kreativitas imajinal kenabian, jadi maka *terjadilah*. Inilah metode pembacaan dan pengenalan Al-Qur'an transformatif, kelahiran kembali terus-menerus melalui gerak

trans-substansial, hingga mengubah totalitas wujud diri sampai pada “pusat keabadian”. Ketika tersingkap pada diri mereka ketersingkapan partikular yaitu datangnya petunjuk-petunjuk Tuhan berupa kebenaran. Pada momen itu, mereka membangun makna tanpa menginvalidasi makna leksikal (*zhâhir*) yang dimunculkan secara langsung dari teks, makna literalnya. Penerimaan akan makna literal ini, tidak menghancurkan basis realitas yang disimbolkannya. Makna literal teks Al-Qur’an benar-benar menyimbolkan realitas eksistensi yang dirujuknya pada jiwa transendental hermeneut (mufasir ‘*irfanî*), Inilah metode “manusia yang mendalam pengenalannya akan Realitas Eksistensi” (*al-râsikhûn fi al-‘ilm*). Metode inilah menurut Mullâ Shadrâ yang diajarkan oleh para Nabi, para imam, para wali ‘*ârif*, yang semuanya berada dalam aliran “silsilah esoterik” kerasulan Islam.

### c. Aspirasi Tafsir Tradisional

Abdurrahman al-Baghdadi misalnya menjelaskan bahwa cara menafsirkan Al-Qur’an haruslah sesuai dengan yang diinginkan oleh Al-Qur’an itu sendiri yakni secara tekstual, dan bukan bersifat kontekstual.<sup>39</sup> Klaim Abdurrahman al-Baghdadi bahwa Al-Qur’an harus ditafsirkan secara tekstual merupakan pereduksian terhadap Al-Qur’an itu sendiri. Di lain pihak terdapat kalangan kontekstualis-rasional-historis, yang memahami Al-Qur’an tidak hanya mengacu kepada makna tekstual, namun telah muncul kesadaran bahwa realitas kehidupan bergerak dalam dimensi ruang-waktu. Pesan moral teks sudah seharusnya senantiasa mempertimbangkan konteks ruang dan waktu, situasi dan kondisi sosial kultural serta historisnya yang lebih luas.<sup>40</sup>

Pertanyaan mendasar yang perlu diajukan adalah: apakah para sarjana muslim tradisional dalam rentang sejarah yang panjang, tidak menyadari adanya kebutuhan kontekstualisasi pesan teks Al-Qur’an, mengingat mereka juga telah mengalami perubahan konteks sosio-historis dari masa Nabi?. Merupakan suatu kemustahilan jika jawabannya negatif. Muslim modernis sangat menyadari bahwa para sarjana mufasir tradisional dalam batas tertentu sadar akan adanya konteks bagi kasus-kasus tertentu dan dalam batasan tertentu. Penggunaan data historis *Asbâb an-Nuzûl* sebagai prasyarat bagi seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an adalah bukti bahwa

---

<sup>39</sup> Adian Husaini dkk, *Hermeneutika & tafsir Al-Qur`ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 49.

<sup>40</sup> Safruddin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur`ân di Indonesia ...*, hal. 14.

mufasir tradisional sangat menyadari aspek kontekstualisasi Al-Qur'an. Di sisi lain, mufasir tradisional juga mensyaratkan penguasaan akan rincian dari fakta objektif (*wâqi'*) dalam penerapan suatu hukum. Ini semua membuktikan persoalannya bukan absennya kontekstualisasi dalam struktur berpikir Tafsir Tradisional, namun persoalan terletak pada batasan dan esensi dari apa yang disebut dengan "konteks". Fazlur Rahman misalnya, mengkritik pembatasan cakupan konteks dengan menggunakan *Asbâb an-Nuzûl*. Hal itu membuat konteks menjadi amat terbatas, hanya pada bagian-bagian tertentu saja (ayat atau kumpulan ayat tertentu). Seharusnya bagi Rahman, pemahaman terhadap konteks harus meliputi seluruh latar belakang sosial historis Al-Qur'an secara keseluruhan yaitu menggunakan data-data historis bangsa Arab era turunnya Al-Qur'an. Metode Kritik Sejarah yang berkembang di Barat dapat digunakan sebagai instrumen baru dalam mendekati Al-Qur'an.<sup>41</sup> Itu artinya perbedaan pendekatan keserjanaan Tafsir Tradisional dengan muslim modernis bukanlah persoalan tekstualis dan kontekstualis, namun berakar pada perbedaan basis ontologi dan epistemologi penafsiran. Hal itulah kemudian yang menyebabkan perbedaan dalam memposisikan dimensi teks dan konteks. Maksud perbedaan basis ontologis dan epistemologis di sini adalah cara pandang berbeda dalam memandang persoalan yang menjadi asumsi-asumsi dasar penafsiran. Persoalan mendasar ini mendapat perhatian yang cukup dalam studi Hermeneutika Muslim Modernis ketimbang Tafsir Tradisional.

Tafsir tradisional berupaya menolak hermeneutika dengan memberikan tiga argumentasi: Pertama, Ulumul Qur'an tradisional sudah memadai dan dibangun di atas prinsip-prinsip metodologis yang diyakini mampu meminimalisir kesalahan dan kesewenang-wenangan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kedua, hermeneutika sebagai ilmu yang diadopsi dari Barat, tidak bebas nilai. Ketiga, penerapan hermeneutika akan memberikan dampak (1) mendekonstruksi konsep wahyu yang dianggap telah mapan (2) merombak dan bahkan menganulir berbagai ketentuan hukum syariah, seraya membenarkan upaya adaptasi hukum-hukum positif Barat kontemporer (3) mencurigai upaya kodifikasi khalifah Utsmân dan pengukuhan Imâm Syâfi'î terhadap sunnah sebagai sumber hukum,

---

<sup>41</sup> Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism", dalam *Usul*, Vol. 3, t.n, Tahun. 2005, hal. 75.

sebagai upaya meneguhkan hegemoni Quraisy (4) merelatifkan semua bentuk penafsiran manusia.<sup>42</sup>

### C. Hermeneutika Muslim Modernis

#### 1. Definisi Hermeneutika Muslim Modernis

Apa yang dimaksud dengan hermeneutika muslim modernis atau juga dikenal dengan diistilahkan tafsir kontemporer adalah gerakan pemikiran yang dibangun dibangun di atas beberapa dasar asumsi berikut: <sup>43</sup> Pertama, Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi manusia dan bersifat universal. Ini merupakan aspek universalitas Islam. Kedua, tafsir Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an itu sendiri sehingga tafsir bersifat relatif dan tentatif. Ini menegaskan aspek relativitas tafsir sehingga perlunya merayakan pluralitas petafsiran. Ketiga, tindakan penafsiran Al-Qur'an merupakan upaya untuk memahami maksud Tuhan yang turun ribuan tahun silam dan pastinya sudah berjarak dengan kondisi dan situasi saat ini. Kenyataan ini meniscayakan penggunaan hermeneutika untuk memisahkan pesan Tuhan yang ideal, otentik dan universal, dengan subjektivitas budaya dan konteks historis tertentu. Ini merupakan aspek historisitas Al-Qur'an dan urgensi kesadaran hermeneutik. Keempat, tafsir mesti terbuka bagi kritik dan dapat diuji melalui penalaran rasional ilmiah. Ini merupakan aspek liberalisme pemikiran, dalam upaya melahirkan penafsiran baru atau setidaknya memberi jaminan atas kritik-otokritik terhadap wacana keagamaan yang ada.

Para hermeneut muslim modernis setidaknya memberikan lima urgensi penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an: Pertama, anomali atau cacat epistemik ilmu tafsir tradisional konvensional. Kedua, penegasan atas historisitas Al-Qur'an. Ketiga, hermeneutika mampu mengungkap sisi relativitas penafsiran manusia. Keempat, hermeneutika mampu mendialogkan tiga dunia yang dibangun oleh teks, yaitu: dunia pengarang, dunia teks dan dunia pembaca. Kelima, meskipun istilah hermeneutika merupakan hal yang baru dalam tradisi keilmuan Islam, tetapi praktik hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat Islam meski dalam tradisi marginal dan minor, tradisi filsafat Islam dan *'irfan* tasawuf.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Safruddin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur`ân di Indonesia ...*, hal. 397.

<sup>43</sup> Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer: "Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya"*, dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017, hal. 93.

<sup>44</sup> Safruddin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika ...*, hal. 396.

Para hermeneut muslim modernis melihat ada persoalan mendasar berupa dinding yang memisahkan antara realitas yang ditunjuk Al-Qur'an dengan tangkapan makna dari mufasir tradisional sehingga dimensi metafisis Al-Qur'an hanya menjadi klaim kebenaran yang tidak pernah terbukti. Jurang nalar teologis ini mejadikan Al-Qur'an layaknya seperti dongeng utopia, yang tidak teralami dan tidak terverifikasi. Kondisi ini diperparah dengan tembok baru yang diciptakan oleh mufasir tradisonal berupa klaim otoritas penafsiran sehingga proses penafsiran tidak boleh diakses oleh sembarangan orang.<sup>45</sup> Dua hal ini yang mendorong para hermeneut muslim modernis untuk merumuskan hermeneutika Al-Qur'an yang memuat aspirasi penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

Jurang nalar teologis dan kecenderungan bersandar pada makna literal membuat mufasir tradisonal sulit atau bahkan tidak mampu mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan Al-Qur'an, seiring dengan perubahan ruang dan zaman. Kecenderungan bersandar pada makna literal dan menguncinya dengan peristiwa-peristiwa kenabian yang bersifat partikular, membuat nalar teologis mufasir tradisional memperparah kejumudan berpikir ini. Sementara Al-Qur'an sebagai petunjuk Tuhan universal, meraih aktualitas dan kontekstualisasinya pada seluruh tingkat eksistensi pengalaman hidup manusia. Karenanya penting dalam proses penafsiran menampilkan letak aktualitas kalam Tuhan pada berbagai waktu-ruang dari kehidupan, sehingga nyata misi universal kenabian.<sup>46</sup>

Berangkat dari fondasi ini, Islam itu sendiri dapat dinyatakan sebagai agama hermeneutik.<sup>47</sup> Agama hermeneutik dalam artian, ajaran Islam membimbing manusia berangkat dari ayat-ayat firman Tuhan berupa teks Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk kemudian diaktualisasikan pada setiap fase dan stase wujud diri pengalaman hidup manusia. Islam secara literal bermakna “tunduk menghamba kepada Tuhan”. Pertanyaanya, bagaimana ketundukan dan penghambaan dapat berlangsung tanpa menyadari dan memahami apa yang Tuhan inginkan terhadap diri manusia?. Jarak antara keinginan Tuhan dengan apa yang tersadari dan terpahami oleh manusia inilah,

---

<sup>45</sup> Ismail Fahmi Arrauf Nasution, “Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Al-Qur'an Melalui Hermeunetika”, dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 3, No. 2, Tahun. Desember 2018, hal. 225.

<sup>46</sup> Shigeru Kamada “Mullâ Sadrâ Between Mystical Philosophy and Qurân Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake”, dalam *International Journal of Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, Tahun. 2005, hal. 276.

<sup>47</sup> Shigeru Kamada “Mullâ Sadrâ Between Mystical Philosophy and Qurân Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake” ..., hal. 275-276.

yang menuntut suatu proses penyingkapan, yang kemudian diistilahkan dengan hermeneutika.

Penggunaan istilah hermeneutika<sup>48</sup> dalam studi Al-Qur'an memiliki makna yang luas mencakup seluruh metode penafsiran Al-Qur'an. Hermeneutika dalam konteks ini telah dikembalikan kepada makna dasarnya sebagai seni pemahaman. Namun hermeneutika yang dimaksud oleh penulis di sini adalah sebagaimana diajukan oleh Latimah Parvin Peerwani sebagai "prinsip-prinsip metodologi general yang digunakan sebagai kaidah interpretasi yang mencakup asumsi-asumsi epistemologis yang ada di baliknya".<sup>49</sup> Hermeneutika manakala diaplikasikan terhadap Al-Qur'an berfungsi menyingkap pesan Tuhan yang tersembunyi di balik teks.<sup>50</sup> Sebagaimana layaknya hukum kehidupan yang merupakan proses perjalanan dan penyingkapan dari potensialitas menuju aktualitas, maka ketersembunyiaan pesan Tuhan berangkat dari asumsi bahwa pembacaan adalah proses perjalanan menyingkap tirai-tirai keaburan pesan Tuhan menuju aktualitas ketersingkapannya. Karena hermeneutika Al-Qur'an mencakup metodologi dan asumsi-asumsi epistemologi penafsiran, maka penggunaan istilah hermeneutika harus dilekatkan dengan kata sifat tertentu yang menunjukkan kerangka epistemologi hermeneutika yang digunakan.

Setidaknya istilah hermeneutika dapat digunakan manakala dalam proses memahami, subjek pembaca memiliki kesadaran bahwa dihadapannya terbentang jarak antara dirinya dengan pengarang. Jarak antara pesan yang dikandung teks sebagaimana yang diinginkan oleh pengarang, dengan posibilitas makna yang muncul pada mufasir. Teks tidak bisa tidak, menjadi objek bagi subjektivitas penafsiran yang bersifat hermeneutik. Hal itu di karenakan teks bersifat "diam" dan mufasirlah yang kemudian membuatnya "berbicara". Subjektivitas mufasir berhadapan dengan teks, tidak terkecuali juga terjadi pada teks

---

<sup>48</sup>Sebagian kalangan sarjana tafsir tradisional belakangan mengategorikan hermeneutika ke dalam metodologi tafsir (*al-manhâj al-tafsîriyyah li al-Qur`ân*), sementara sebagian lainnya memasukkannya ke dalam pendekatan tafsir (*al-ittijâh li at-tafsîr al-Qur`ân*). Lihat; Muhammad Alî al-Ridâ`î al-Ishfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâhâtuh: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Bairut: Farîq Markaz al-Hadhârah, 2011, cet. 3, hal. 401.

<sup>49</sup> Latimah Parvin Peerwani, "Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: HisPhilosophicalMeditation", dalam [http://www.mullasadra.org/new\\_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.htm](http://www.mullasadra.org/new_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.htm), diakses pada 25 januari 2018.

<sup>50</sup> Seyyed Muhammad Khamanei, *Mullâ Shadrâ, Hermeneutics, and Understansing of God's Word*, Tehran: Sadra Islamic Research Institute (SIPRI), 2006, hal. 10.

wahyu.<sup>51</sup> Kesadaran adanya problem hermeneutis inilah yang menjadi standar penggunaan istilah hermeneutika. Tafsir tradisional tidak disebut sebagai hermenutika karena absennya kesadaran problem hermeneutika ini. Sarjana muslim tradisional baik dalam bidang teologi, tafsir, atau usul fikih, tidak menyentuh kesadaran akan problem hermeneutik, kecuali setelah mereka bersentuhan dengan tradisi *'irfan-tasawuf* dan filsafat peripatetik muslim.

Solusi atau jawaban dalam mengatasi problem hermeneutika seharusnya menjadi dasar bagi proses penafsiran Al-Qur'an, namun hal itu absen dari para mufasir tradisional. Sementara di kalangan muslim modernis, hal ini mendapatkan cukup perhatian. Problem hermeneutika muncul di kalangan muslim modernis setelah melalui diskursus perjumpaan mereka dengan tradisi lain di luar Islam. Perjumpaan ini melahirkan tantangan pemikiran dari eksternal, yang memaksa mereka meninjau ulang seluruh struktur fundamental keyakinan Islam. karenanya, para muslim modernis sangat menyadari problem hermeneutika, akibat persentuhannya dengan problem mendasar pengetahuan (epistemologi) dan ontologi yang didiskusikan dengan cukup mendalam di dalam tradisi filsafat Barat dan filsafat Islam. Sebagian besar muslim modernis menyerap hermeneutika, filsafat dan kritik sastra yang berkembang di Barat. Arkoun misalnya, berangkat dari status dirinya sebagai pelajar sains humaniora, yakin akan posibilitasnya untuk mengekspresikan kebenaran yang dibentuk oleh sejarah hidupnya. Arkoun menggunakan perangkat antropologi, semiotika, sosiologi, dan filsafat post-modern, dalam proyek modernisme Islamnya.<sup>52</sup> Seseorang yang terlibat dalam modernisme Islam, bagi Arkoun, perlu menggunakan literatur kontemporer sains humaniora, di samping penguasaanya atas sejarah Islam.

## 2. Aspirasi Kritis Hermeneutika Muslim Modernis

Dimensi kritik sekaligus aspirasi muslim modernis yaitu kesadaran akan problem hermeneutika. Kesadaran problem hermeneutika dalam proses penafsiran ini kemudian melahirkan implikasi turunan sebagai berikut: (1) historisitas Al-Qur'an, (2)

---

<sup>51</sup> Farzin Vahdat, "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Muhammad Mojtahed Sabistari", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press, 2004, hal. 201.

<sup>52</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee New York: Routledge, 2019, hal. x-xi.

universalitas Islam, (3) merayakan pluralitas penafsiran, (4) liberalisme pemikiran dan pembebasan.<sup>53</sup>

#### a. Kesadaran Problem Hermeneutika Dalam Penafsiran

Para hermeneut muslim modernis melihat ada persoalan mendasar berupa dinding yang memisahkan antara realitas yang ditunjuk Al-Qur'an dengan tangkapan makna dari mufasir tradisional sehingga dimensi metafisis Al-Qur'an hanya menjadi klaim kebenaran yang tidak pernah terbukti. Jurang nalar teologis ini menjadikan Al-Qur'an layaknya seperti dongeng utopia, yang tidak teralami dan tidak terverifikasi. Kondisi ini diperparah dengan tembok baru yang diciptakan oleh mufasir tradisional berupa klaim otoritas penafsiran sehingga proses penafsiran tidak boleh diakses oleh sembarangan orang.<sup>54</sup> Dua hal ini yang mendorong para hermeneut muslim modernis untuk merumuskan hermeneutika Al-Qur'an yang memuat aspirasi penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

Jurang nalar teologis dan kecenderungan bersandar pada makna literal membuat mufasir tradisional sulit atau bahkan tidak mampu mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan Al-Qur'an, seiring dengan perubahan ruang dan zaman. Kecenderungan bersandar pada makna literal dan menguncinya dengan peristiwa-peristiwa kenabian yang bersifat partikular, membuat nalar teologis mufasir tradisional memperparah kejumudan berpikir ini. Sementara Al-Qur'an sebagai petunjuk Tuhan universal, meraih aktualitas dan kontekstualisasinya pada seluruh tingkat eksistensi pengalaman hidup manusia. Karenanya penting dalam proses penafsiran menampilkan letak aktualitas kalam Tuhan pada berbagai waktu-ruang dari kehidupan, sehingga nyata misi universal kenabian.<sup>55</sup>

Berangkat dari fondasi ini, Islam itu sendiri dapat dinyatakan sebagai agama hermeneutik.<sup>56</sup> Agama hermeneutik dalam artian, ajaran Islam membimbing manusia berangkat dari ayat-ayat firman

---

<sup>53</sup> Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer: "Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya"*, dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017, hal. 93.

<sup>54</sup> Ismail Fahmi Arrauf Nasution, "Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Al-Quran Melalui Hermeneutika", dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 3, No. 2, Tahun. Desember 2018, hal. 225.

<sup>55</sup> Shigeru Kamada "Mullâ Sadrâ Between Mystical Philosophy and Qurân Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake", dalam *International Journal of Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, Tahun. 2005, hal. 276.

<sup>56</sup> Shigeru Kamada "Mullâ Sadrâ Between Mystical Philosophy and Qurân Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake" ..., hal. 275-276.

Tuhan berupa teks Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk kemudian diaktualisasikan pada setiap fase dan stase wujud diri pengalaman hidup manusia. Islam secara literal bermakna “tunduk menghamba kepada Tuhan”. Pertanyaannya, bagaimana ketundukan dan penghambaan dapat berlangsung tanpa menyadari dan memahami apa yang Tuhan inginkan terhadap diri manusia?. Jarak antara keinginan Tuhan dengan apa yang tersadari dan terpahami oleh manusia inilah, yang menuntut suatu proses penyingkapan, yang kemudian diistilahkan dengan hermeneutika.

Penggunaan istilah hermeneutika<sup>57</sup> dalam studi Al-Qur'an memiliki makna yang luas mencakup seluruh metode penafsiran Al-Qur'an. Hermeneutika dalam konteks ini telah dikembalikan kepada makna dasarnya sebagai seni pemahaman. Namun hermeneutika yang dimaksud oleh penulis di sini adalah sebagaimana diajukan oleh Latimah Parvin Peerwani sebagai “prinsip-prinsip metodologi general yang digunakan sebagai kaidah interpretasi yang mencakup asumsi-asumsi epistemologis yang ada di baliknya”.<sup>58</sup> Hermeneutika manakala diaplikasikan terhadap Al-Qur'an berfungsi menyingkap pesan Tuhan yang tersembunyi di balik teks.<sup>59</sup> Sebagaimana layaknya hukum kehidupan yang merupakan proses perjalanan dan penyingkapan dari potensialitas menuju aktualitas, maka ketersembunyiaan pesan Tuhan berangkat dari asumsi bahwa pembacaan adalah proses perjalanan menyingkap tirai-tirai kekaburan pesan Tuhan menuju aktualitas ketersingkapannya. Karena hermeneutika Al-Qur'an mencakup metodologi dan asumsi-asumsi epistemologi penafsiran, maka penggunaan istilah hermeneutika harus dilekatkan dengan kata sifat tertentu yang menunjukkan kerangka epistemologi hermeneutika yang digunakan.

Setidaknya istilah hermeneutika dapat digunakan manakala dalam proses memahami, subjek pembaca memiliki kesadaran bahwa dihadapannya terbentang jarak antara dirinya dengan

---

<sup>57</sup>Sebagian kalangan sarjana tafsir tradisional belakangan mengategorikan Hermeneutika ke dalam metodologi tafsir (*al-manhâj al-tafsîriyyah li al-Qur`ân*), sementara sebagian lainnya memasukkannya ke dalam pendekatan tafsir (*al-ittijâh li at-tafsîr al-Qur`ân*). Lihat; Muhammad Alî al-Ridâ`î al-Ishfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâhâtuh: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Bairut: Farîq Markaz al-Hadhârah, 2011, cet. 3, hal. 401.

<sup>58</sup> Latimah Parvin Peerwani, “Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: HisPhilosophicalMeditation”, dalam [http://www.mullasadra.org/new\\_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.htm](http://www.mullasadra.org/new_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.htm), diakses pada 25 januari 2018.

<sup>59</sup> Seyyed Muhammad Khamanei, *Mullâ Shadrâ, Hermeneutics, and Understansing of God's Word*, Tehran: Sadra Islamic Research Institute (SIPRI), 2006, hal. 10.

pengarang. Jarak antara pesan yang dikandung teks sebagaimana yang diinginkan oleh pengarang, dengan kemungkinan makna yang muncul pada mufasir. Teks tidak bisa tidak, menjadi objek bagi subjektivitas penafsiran yang bersifat hermeneutik. Hal itu dikarenakan teks bersifat “diam” dan mufasirlah yang kemudian membuatnya “berbicara”. Subjektivitas mufasir berhadapan dengan teks, tidak terkecuali juga terjadi pada teks wahyu.<sup>60</sup> Kesadaran adanya problem hermeneutis inilah yang menjadi standar penggunaan istilah hermeneutika. Tafsir Tradisional tidak disebut sebagai hermeneutika karena absennya kesadaran problem hermeneutika ini. Sarjana muslim tradisional baik dalam bidang teologi, tafsir, atau usul fikih, tidak menyentuh kesadaran akan problem hermeneutik, kecuali setelah mereka bersentuhan dengan tradisi *'irfan*-tasawuf dan filsafat peripatetik muslim.

Solusi atau jawaban dalam mengatasi problem hermeneutika seharusnya menjadi dasar bagi proses penafsiran Al-Qur'an, namun hal itu absen dari para mufasir tradisional. Sementara di kalangan muslim modernis, hal ini mendapatkan cukup perhatian. Problem hermeneutika muncul di kalangan muslim modernis setelah melalui diskursus perjumpaan mereka dengan tradisi lain di luar Islam. Perjumpaan ini melahirkan tantangan pemikiran dari eksternal, yang memaksa mereka meninjau ulang seluruh struktur fundamental keyakinan Islam. karenanya, para muslim modernis sangat menyadari problem hermeneutika, akibat persentuhannya dengan problem mendasar pengetahuan (epistemologi) dan ontologi yang didiskusikan dengan cukup mendalam di dalam tradisi filsafat Barat dan filsafat Islam. Sebagian besar muslim modernis menyerap hermeneutika, filsafat dan kritik sastra yang berkembang di Barat. Arkoun misalnya, berangkat dari status dirinya sebagai pelajar sains humaniora, yakin akan posibilitasnya untuk mengekspresikan kebenaran yang dibentuk oleh sejarah hidupnya. Arkoun menggunakan perangkat antropologi, semiotika, sosiologi, dan filsafat post-modern, dalam proyek modernisme Islamnya.<sup>61</sup> Seseorang yang terlibat dalam modernisme Islam, bagi Arkoun, perlu menggunakan literatur kontemporer sains humaniora, di samping penguasaannya atas sejarah Islam.

---

<sup>60</sup> Farzin Vahdat, “Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Muhammad Mojtaba Sabistari”, dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press, 2004, hal. 201.

<sup>61</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee New York: Routledge, 2019, hal. x-xi.

## b. Historisitas Al-Qur'an

Proyek hermeneutika muslim modernis mengingatkan khazanah tafsir tradisional melalui aspirasi utamanya, melalui kritik non-populisnya, bahwa “jarak” antara mufasir dengan pengarang (dalam hal ini pesan Tuhan melalui teks Al-Qur'an), harus benar-benar disadari. Kesadaran akan “jarak” ini membawa konsekuensi pemakluman atas penafsiran yang berbeda terhadap Al-Qur'an. Perbedaan penafsiran merupakan sesuatu yang alamiah, sudah semestinya terjadi. Hal itu atas dasar, setiap mufasir berada pada titik berangkat cakrawalanya masing-masing.

Arkoun menegaskan historisitas Islam namun juga menyeru kepada Islam yang berdasarkan pada klaim intinya yang menegaskan kebenaran trans-historis dan abadi, dengan memosisikan Tuhan sebagai sumbernya, namun hal ini bersifat personal. Arkoun mengajukan pertanyaan terkait perlunya kesadaran historis dalam memandang Islam. Jika muslim menyadari bahwa Islam merupakan bagian dari sejarah manusia, bagaimana mungkin seseorang dapat benar-benar yakin bahwa Al-Qur'an bersifat abadi bersama (*coeternal*) Tuhan dan terlepas dari sentuhan kerusakan yang ditimbulkan oleh sejarah (*beyond the reach of historical destruction*)?.<sup>62</sup>

Sayyed Ahmad Khan melihat hadis Nabi juga tidak terlepas dari kungkungan historisitas dan lokalitas budaya. Muhammad Abduh melihat kungkungan sebagai praktik koruptif dalam sejarah, terletak pada ideologi kekuasaan yang mendapat justifikasi agama. Abduh mengutuk berbagai “perselingkuhan jahat” antara otoritas keagamaan dengan kuasa politik dengan jalan mengkritik hegemoni retorika otoritas keagamaan, yang mendaku diri memiliki kebenaran absolut, untuk kemudian dipaksakan kepada pihak lain.<sup>63</sup> Abû Zayd melihat kungkungan ini disebabkan monopoli kebenaran oleh ortodoksi penafsiran tradisional. Sementara Arkoun melihat kungkungan bersumber dari tirani terhadap rasionalitas Islam (*islamic reason*).

Sayyed Ahmad Khan mengajukan perlunya melakukan pembebasan Al-Qur'an dari hadis, dengan menggantinya dengan prinsip akal sehat dan sains. Asumsi dasarnya, Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip universal kehidupan, sementara hadis hanya terikat

---

<sup>62</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* ..., hal. x.

<sup>63</sup> Georges Tamer, “Obituary: Nashr Hâmid Abû Zayd”, dalam. *International Journal Middle East Studies*, No. 43 tahun. 2011, hal. 195.

pada kondisi tertentu. Berdasarkan asumsi ini, pesan universal dan abadi Al-Qur'an, akan terkaburkan dan terlimitasi melalui intervensi hadis. Penggunaan hadis berpotensi melimitasi makna Al-Qur'an yang seharusnya bersifat universal. Hadis menjadikan Al-Qur'an terikat pada kondisi historis bangsa Arab.<sup>64</sup> Jika Ahmad Khan menolak status keberadaan hadis secara general, berbeda halnya dengan Muhammad Abduh yang menolak hadis-hadis yang bertentangan dengan makna ekplisit Al-Qur'an. Hal ini tampak ketika ia menolak hadis-hadis yang menggambarkan tentang daya-daya setan yang bertarung dalam diri manusia. Pertarungan malaikat dan setan ini, membawa diri manusia berada dalam situasi perang dua kekuatan ini. Ia juga menolak penafsiran Al-Qur'an yang bertentangan dengan akal sehat dan penglihatan empiris (*common sense*).<sup>65</sup>

Sebelum dikompilasi pada akhir abad ke-2H/ke-8M, hadis Nabi ditransmisikan secara oral melalui ingatan. Dalam proses transmisi oral ini, menurut Abû Zayd, berpotensi terjadinya pemalsuan dengan motivasi dan alasan tertentu. Situasi itulah yang mendorong para sarjana hadis yang sangat sadar akan perangkap ini, kemudian membangun sistem kritik tertentu untuk mengevaluasi otentisitas hadis. Dengan menggunakan sistem kritik sanad, para sarjana hadis menyeleksi mana yang dapat diterima dan mana yang harus ditinggalkan setelah terindikasi pemalsuan. Dalam konteks modern, menurut Abû Zayd, telah mengalami banyak perkembangan. Studi Kritik Sastra dan Kritik Sejarah perlu dilakukan, dalam rangka melakukan pembacaan ulang (*rethinking*) terhadap sistem metodik kritik hadis tradisional. Proyek Abû Zayd ini dapat dipastikan akan menghasilkan pembacaan yang berbeda terhadap tradisi (hadis) dari apa yang telah terbangun sebelumnya. Pembacaan yang terarah pada kekinian kita, masyarakat yang hidup di era modern dengan kompleksitas persoalannya tersendiri. Pembacaan ulang ini, akan melahirkan tafsir Al-Qur'an Baru (*new Quranic axegesis*) yang memuat pemaknaan baru dan tantangan-tantangan baru.<sup>66</sup>

Selain Al-Qur'an, hadis (*sunnah*) muncul pada diri yang sama, diri Nabi. Dalam khazahah tafsir tradisional, *sunnah* dipahami

---

<sup>64</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, hal. 28-29.

<sup>65</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* ..., hal. 29.

<sup>66</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* ..., hal. 27.

sebagai seluruh perkataan, perbuatan, dan persetujuan atau penolakan Nabi atas perilaku para sahabat. *Sunnah* diposisikan sebagai sesuatu yang sakral, berdimensi ketuhanan dan juga merupakan wahyu sebagaimana Al-Qur'an. Perbedaan hanya terletak pada konten dan ekspresi linguistik yang digunakan. Jika Al-Qur'an baik bahasa maupun kontennya dari Tuhan sementara Hadis, kontennya merupakan wahyu Tuhan namun diekspresikan menggunakan bahasa kemanusiaan Nabi. Posisi keduanya setara namun diletakkan sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Abû Zayd mengkritik pandangan ini yang menempatkan Al-Qur'an lebih membutuhkan hadis. ketimbang hadis membutuhkan Al-Qur'an dalam praktik penafsiran. Hadis bukan hanya menjelaskan sesuatu yang telah eksplisit dalam Al-Qur'an namun juga pada sesuatu yang implisit. Sebagai contoh, bagaimana tata cara puasa dan shalat, bagaimana tata cara bersuci. Tanpa hadis Al-Qur'an menjadi kurang jelas. Dalam kerangka penafsiran tradisional ini, hadis merupakan satu-satunya sumber informasi yang dibutuhkan untuk memahami konteks ayat-ayat dan surat-surat Al-Qur'an, dan seluruh peristiwa sejarah yang melingkupi pewahyuan.

### c. Universalitas Islam

Aspirasi hermeneutika muslim modernis lainnya adalah menemukan kembali universalitas Islam ditengah kungkungan lokalitas dan historisitas budaya. Bagi Ahmad Khan, mukjizat Al-Qur'an terletak pada universalitas kandungannya. Universalitas Islam memungkinkan setiap generasi untuk menemukan makna yang relevan dengan situasi yang dihadapinya, meski ditengah arus pengetahuan yang terus berkembang. Untuk membersihkan tafsir tradisional dari berbagai penyempitan akibat penggunaan hadis dan kepentingan ideologis, Ahmad Khan hanya menerima sebagian dari tradisi tafsir tradisional yaitu ketika berkaitan dengan aspek literal Al-Qur'an. Langkah yang diambil Ahmad Khan dalam meraih aspirasi ini adalah berupaya mengharmonikan Al-Qur'an dengan penemuan-penemuan sains modern. Bagi Ahmad Khan, penemuan sains modern merupakan manifestasi konkret dari janji-janji Tuhan sementara Al-Qur'an menampilkan janji-janji Tuhan dalam bentuk ungkapan bahasa. Ahmad Khan sampai menolak peristiwa di luar kebiasaan pengalaman kenabian atau yang dikenal dengan mukjizat. Deskripsi supranatural Al-Qur'an diterima oleh generasi Islam awal melalui pemaknaan literalnya, disebabkan karena sains belum berkembang pada masa itu. Ahmad Khan menjelaskan ayat-ayat yang mengandung unsur supranatural sebagai metafor atau ekspresi

tak langsung akan realitas. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa kata-kata yang ada di dalam Al-Qur'an, tidak seharusnya dimengerti secara eksklusif berdasarkan makna literalnya. Bagi Ahmad Khan, kitab suci banyak menggunakan metafor, alegori, dan berbagai ungkapan tak langsungnya. Tantangan progresivitas sains modern sebagai titik berangkat pendekatan pembaharuan Khan, telah melahirkan embrio *al-ijaz al-ilmi*. Belakangan *al-ijaz al-ilmi* menjadi salah satu pendekatan tafsir Al-Qur'an, tafsir pendekatan sains (*al-Tafsir al-'Ilmi*). Pendekatan tafsir yang berangkat dari asumsi bahwa Al-Qur'an mengantisipasi perkembangan penemuan sains kontemporer.

Muhammad Abduh mengkritik pendekatan sains terhadap Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an bukanlah dokumen sejarah, bukan juga buku sains. Al-Qur'an adalah kitab petunjuk. Meski Al-Qur'an mengurai sajarah bersifat naratif namun tidak dengan tujuan untuk menampilkan data-data itu sebagaimana fungsi dokumen sejarah. Al-Qur'an menampilkan narasi sejarah, karena di dalamnya memiliki muatan seruan dan peringatan sebagai pelajaran. Melalui muatan pelajaran yang dikandungnya, Al-Qur'an membimbing pada tujuan-tujuan keagamaan, etis, dan spiritual. Sehingga Al-Qur'an memang berangkat dari peristiwa-peristiwa sejarah, namun tujuan yang diinginkan dari narasi itu bukan pengetahuan sejarah melainkan pelajaran yang didapatkan melalui hasil deduksi dari peristiwa-peristiwa itu. Sementara penyelidikan terhadap bukti-bukti saintifik ilmu alam, tidak bisa digunakan dalam menjustifikasi gambaran-gambaran berdimensi sains dari Al-Qur'an. Hal itu karena atas dasar alasan yang sama sebagaimana memperlakukan dimensi sejarah dalam Al-Qur'an.<sup>67</sup>

Keterbelakangan dunia Islam tampak bagi Abduh disebabkan oleh kegagalan dalam memahami pesan sesungguhnya (*pure message*) dari Islam di dalam tradisi keagamaan. Kesalahan terletak pada kemanusiaan manusia bukan pada ajarannya. Hal itu yang mendorongnya untuk memisahkan antara Muslim dan Islam. Pesan Islam "sesungguhnya" ini, manakala dapat ditangkap oleh masyarakat Muslim, maka dapat mengantarkannya untuk memahami misteri dunia sebagaimana dialami di masa lalu. Kristen-Barat yang memisahkan agama dari kehidupan, justru menghidupkan pesan Islam dalam kehidupan mereka. Menurutnya, Kristen sebagai agama ketundukan dan kesalihan bersikap proporsional dengan

---

<sup>67</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* ..., hal. 32.

menyerahkan apa yang menjadi milik Tuhan kepada Tuhan dan apa yang menjadi milik kaisar kepada kaisar. Sementara masyarakat muslim bersikap berbeda, dengan memaksakan diri untuk meletakkan “Islam” dalam kekuasaan dan kedaulatan negara dan hal itu bukan Islam. Berangkat dari sini Abduh mendorong muslim untuk menguasai kemajuan teknologi dan sains yang dicapai Barat sembari tetap mengikuti warisan bimbingan spiritual, etik dan moral Islam dan mengambil sikap pragmatis dan dinamis dalam tatanan politik. Tidak ada yang keliru dengan meminjam sains dan teknologi Barat, begitu juga dengan rasionalisme dan pencerahan Eropa modern. Apa yang telah dilakukan Mu'tazilah dan Averoisme (gerakan pengikut ajaran Ibn Rusyd), dapat dijadikan teladan untuk saat ini, tegas Abduh.<sup>68</sup>

#### d. Merayakan Pluralitas Penafsiran

Tafsir tradisional sangat menekankan identitas, sebaliknya para muslim modernis menekankan aspek pluralitas.<sup>69</sup> Aspek pluralitas yang merayakan keragaman pemahaman dari muslim modernis tidak serta merta bermakna nihilisme yang berarti tidak lagi memerdulikan kebenaran, melainkan sebuah sikap rendah hati yang menghargai perbedaan penafsir karena adanya perbedaan konteks yang melingkupinya. Setiap orang, karena perbedaan konteksnya, mendapatkan kebenarannya sendiri yang berbeda-beda sesuai perspektif dan konteksnya masing-masing. Problem utama yang dikritik oleh hermeneutika adalah ketika sebuah pemahaman mengklaim bahwa pemahamannya adalah yang pasti benar dan final dalam segala ruang dan waktu.<sup>70</sup>

Ketakutan utama dari pendukung tafsir tradisional terhadap hermeneutika terletak pada ketidak-terhindarkannya relativitas tafsir.<sup>71</sup> Benar bahwa hermeneutika membuka pintu selebar-lebarnya untuk kemungkinan penafsiran. Islam bagi Arkoun memiliki banyak makna berdasarkan banyaknya jumlah komunitas kaum beriman baik pada masa tertentu maupun pada kurun berbeda. Tidak ada justifikasi logis apa pun yang dapat membenarkan peminggiran atau pemusnahan, atas pluralitas Islam yang ada, baik terhadap

---

<sup>68</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* ..., hal. 34.

<sup>69</sup> Fahrudin Faiz, dkk., *Hermeneutika Al-Qur`ân: Teori, Kritik dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019, hal. 41-42.

<sup>70</sup> Fahrudin Faiz, dkk., *Hermeneutika Al-Qur`ân: Teori* ..., hal. 54

<sup>71</sup> Adian Husaini dkk, *Hermeneutika & tafsir Al-Qur`ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 17.

komunitas yang dianggap menyembah figur-figur wali tertentu, hasil pikiran filsafat tertentu, atau bahkan terhadap kelompok-kelompok tarekat “aneh” yang dipandang “sesat” dan “tidak islami”. Arkoun mengimajinasikan lahirnya universalitas Islam tanpa menghancurkan model-model Islam partikular, yang asing dan terpinggirkan. Arkoun berharap adanya situasi dunia tanpa peminggiran pihak mana pun. Bagi Arkoun, seseorang bukanlah “muslim yang sesungguhnya”, manakala tidak bertarung melawan muslim-muslim yang “keliru”.<sup>72</sup> Muslim yang melakukan tirani terhadap pihak lain.

Apa yang keliru dengan ini semua? Secara genealogis kesadaran, kekhawatiran muncul karena membuka peluang bagi pihak-pihak tertentu, “seenaknya”, “ceroboh”, dan menimbulkan “keanehan” dalam menafsirkan Al-Qur’an. Jika benar Al-Qur’an merupakan petunjuk universal bagi manusia, maka siapa pun bisa mendekatinya dan mengambil manfaat darinya, berdasarkan kapasitasnya masing-masing. Lihatlah balita yang baru belajar merangkak dan kemudian berjalan, semakin banyak pencegahan, larangan, aturan bagi gerak espresinya maka akan menghambat pertumbuhannya. Kasih sayang orang tua bukan dimanifestasikan dengan membatasi ruang geraknya melalui berbagai larangan namun hanya sedikit penjagaan pada kondisi fatal. Dalam kondisi longgar itu, balita memang harus mengalami terjatuh, terluka, dan sakit, sebagai proses baginya dalam pertumbuhan. Jatuh, terluka dan sakit sebagai analogi bagi kondisi salah dan keliru, namun orang tua harus memakluminya dan menerima kondisi ini dapat berlangsung sebagai suatu proses. Begitulah seharusnya penafsiran Al-Qur’an diperlakukan, semua orang bisa dan wajar melakukan kesalahan selama berada dalam proses menyingkap dengan intensi yang benar. Menjadi tidak wajar kemudian penafsiran Al-Qur’an dilakukan untuk kepentingan politik kekuasaan, dan kepentingan profan lainnya, atau penafsiran yang berimplikasi membahayakan pihak lain seperti penafsiran yang membawa pada aksi-aksi terorisme dan sikap ekstrimis intoleran. Inilah kondisi fatal yang harus dicegah oleh otoritas publik konstitusional. Ironisnya kondisi fatal ini justru banyak mendapat embriologinya pada tafsir tradisional yang memiliki banyak aturan dan pembakuan itu. Kenyataannya bisa dilihat sepanjang sejarah, tragedi kemanusiaan yang diimplikasikan cara pandang tafsir tradisional. Jika memiliki kesadaran eksistensial sebagaimana

---

<sup>72</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* ..., hal. x.

dijelaskan Ibn ‘Arabî bahwa tafsir yang benar itu, sebanyak bilangan penafsirnya selama penafsirnya tidak menafsirkan Al-Qur’an dengan tendensi mencari pembenaran sesuatu yang dipredikasi sebagai keyakinan.

Ketakutan para pendukung tafsir tradisional terhadap hermeneutika jika dilacak melalui genealogi kehendak Nietzschean merupakan simtom dari kecacatan kehendak para pendukungnya. Ketakutan yang disebabkan oleh ketidakmampuannya untuk memerintah diri sendiri, bingung, sehingga dalam situasi itu, ia membutuhkan sesuatu di luar dirinya untuk dipegangi sebagai tempat bersandar. Tafsir tradisional menawarkan pegangan yang *fix*, yang membuat seolah-olah siapa saja yang berpegang padanya akan selamat di dunia dan di alam lain yang entah berantah itu. Simtom ini membuat pemegangnya merasa menjadi penguasa kebenaran. Orang-orang lemah yang merasa butuh pegangan dan sandaran, akan merasa kuat, berkat pegangan yang dimilikinya. Pegangan yang sebetulnya dihadirkan olehnya pada imajinasi ilusifnya. Kekuatan itu akan semakin bertambah manakala pegangan tersebut dinobatkan dan diulang-ulang sebagai satu-satunya yang valid di dunia ini.<sup>73</sup> Fanatisme tidak bisa dilepaskan dari ketakutan. Ketakutan itulah yang melahirkan fanatisme. Fanatisme muncul disebabkan kebutuhan akan tuntunan dari sesuatu yang berada di luar dirinya. Ketika si pemilik “kecacatan kehendak” menemukan sesuatu di luar dirinya untuk dipegangi, dengan seketika dia akan mempertahankan itu mati-matian, yang lalu diklaim sebagai iman.<sup>74</sup>

Relativitas tafsir pada gilirannya dianggap berimplikasi pada hilangnya keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam,<sup>75</sup> sepertinya perlu ditinjau ulang. Adalah benar, relativitas tafsir berpotensi meninjau ulang seluruh konstruksi dasar-dasar pemahaman dan penafsiran tafsir tradisional sehingga keluar dari belenggu kejumudan berpikir yang dilahirkannya. Rumusan hukum-hukum dan kaidah-kaidah tafsir tradisional mesti benar-benar dimengerti sebagai salah satu produk khazanah pemikiran Islam, bukan kebenaran Islam itu sendiri. Narasi-narasi marginal dan minor seperti filsafat Islam dan *‘irfan* tasawuf dalam berbagai aliran dan mazhabnya, juga bisa diundang secara setara dalam kosmopolit perjalanan diri menyingkap realitas Al-Qur’an. Finalitas Islam berada pada wilayah personal esoterik transendental, yang teralami secara langsung, hampir tak terkomunikasikan secara dialogis.

---

<sup>73</sup> A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 2017, hal. 222.

<sup>74</sup> A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche ...*, hal. 223.

<sup>75</sup> Adian Husaini dkk, *Hermeneutika & tafsir Al-Qur`ân ...*, hal. 20.

Setiap manusia memiliki momen-momen ketersingkapannya masing-masing mengikuti perjuangan internal dan kesiapan eksistensinya.

Aspirasi merayakan pluralitas penafsiran ini, didapatkan dari prinsip demokrasi dan hak asasi manusia modernitas. Pengakuan atas adanya hak untuk memiliki penafsiran yang berbeda, perlu mendapat jaminan dari kesadaran komunal. Tanpa situasi ini, tragedi-tragedi kemanusiaan sebagaimana berlangsung dalam sejarah, telah dan akan terjadi. Islam datang mengantisipasi tragedi kemanusiaan namun ironi kemudian terjadi sepanjang sejarah Islam. Atas nama Islam kemudian tragedi kemanusiaan terjadi. Tragedi kemanusiaan telah menimpa umat Islam sejak masa dinasti Amawiyah dan berlanjut pada abad ke-4 H. Pada abad ke-4 H, mazhab teologi rasional Mu'tazilah dan filsafat Islam dieksklusikan, dimarjinalkan, bahkan sampai pada taraf pemberangusan, yang dilakukan oleh otoritas kuasa. Muslim modernis memiliki ketajaman untuk menghindari peristiwa-peristiwa kelam ini, kembali terjadi. Cara pandang Tafsir Tradisional konservatif dapat menjadi alat kuasa bagi otoritas untuk memberangus lawan-lawan politiknya. Cara pandang konservatif tafsir tradisional menjadi legalitas bagi otoritas kuasa untuk melakukan penindasan. Tujuan-tujuan sekuler otoritas kuasa, berpotensi besar untuk dilegalisir melalui cara pandang konservatif keagamaan tradisional. Lihat saja karya-karya Ibn Rusyd dibakar pada abad ke-12 H, yang digerakkan oleh khalifah pada saat itu. Otoritas kuasa melakukan hal ini agar mendapat dukungan dari kalangan konservatif demi tujuan politiknya memerangi raja-raja Katolik. Al-Hallaj dieksekusi mati karena perbedaan pengalaman dan penafsirannya. Situasi ini terus-menerus terulang dalam sejarah muslim. Suhrwardi dijatuhi hukuman mati dengan cara dibunuh secara perlahan dalam jeruji kurungan. Pengikut *wujûdiyah* Hamzah Fansuri, dikejar-kejar hingga mengasingkan diri ke pedalaman Beutong Ateuh, Aceh. Semuanya atas dasar penafsiran yang dianggap "sesat" oleh cara pandang tafsir teologis tradisional, yang mendapat dukungan politik otoritas kuasa. Rasionalisme teologi Mu'tazilah sekalipun, tidak juga membawanya lepas dari tragedi kemanusiaan. Setelah menerima teologi Mu'tazilah, al-Ma'mun mempersekusi penafsiran teologis yang bertentangan dengan "kemakhlukan Al-Qur'an". Tragedi inilah yang mendorong Arkoun menolak adanya satu bentuk apa pun, yang menyebut dirinya sebagai kelompok atau penafsiran Islam yang "benar". Peristiwa-peristiwa berdarah ini juga yang mendorong aspirasi penting

modernitas Islam muslim modernis untuk merayakan pluralitas penafsiran.

#### e. Liberalisme Pemikiran dan Pembebasan

Aspirasi muslim modernis pada aspek ini secara verbal dinyatakan sebagai upaya pembebasan terhadap penafsiran tradisional teologis legalistik, melalui penekanan pada pentingnya nilai-nilai budaya sebagai konteks ruang waktu bagi univesalitas Islam untuk hadir dalam kehidupan. Para muslim modernis memberi predikat bagi penafsiran mereka atas Islam sebagai “penafsiran dinamis dan tercerahkan”. muslim modernis mengkritik asumsi-asumsi dasar penafsiran dan sejarah yang terbungkus dalam dogma-dogma penafsiran tradisional, yang mereka lihat bersifat konservatif. Muslim modernis meninjau ulang seluruh bangunan tradisi Islam hingga dapat menemukan dimensi universalnya sembari melepaskannya dari subjektivitas budaya yang melingkupinya. Dalam konteks “kekinian”, kita sudah hadir pada era kehidupan modern, melalui konteks modernitas inilah saatnya mengadaptasikan nilai-nilai universal Islam. Demokrasi dan hak asasi manusia yang menjadi fondasi bagi kehidupan modern dapat disentuh oleh prinsip universal Islam. muslim modernis menyebutnya dengan Islam bersifat etis, spiritual dan modern. Namun di sini perlu dimengerti bahwa muslim modernis tidak mengadvokasi westernisasi. Modernisasi Islam tidak berarti westernisasi.

Proyek modernisme Islam Arkoun muncul dengan istilah “pembacaan ulang atas Islam (*rethinking Islam*). Proyek pembacaan ulang Islam bergantung pada alam kebebasan berpikir yang dikelola dibawah jaminan perlindungan tatanan liberal. Abû Zayd mendekrit: "Telah tiba waktunya untuk mengevaluasi dan melangkah ke zaman pembebasan, bukan hanya dari kekuasaan teks-teks agama namun juga dari setiap kekangan kekuasaan ruang gerak manusia di dunia ini."<sup>76</sup>

Saat ini bagi Arkoun, tatanan ideal itu berlangsung di Barat. Liberalisme yang dapat menjamin kebebasan bagi tradisi agama dan sekular dan menyediakan kehidupan ko-eksistensi bagi pluralitas anggota komunitas. Ia mengkritik Kemal Ataturk yang mencoba meniru Barat namun bersandar pada pemahaman simplifikatif terhadap ide pencerahan. Sekularisme Ataturk mendiskriminasi Agama. Liberalisme yang pada dirinya sendiri harus diliberalkan. Liberalisme yang seharusnya adalah liberalisme yang

---

<sup>76</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imam al-Syâfi'i wa Ta'sisu al-Idiyulujyiah al-Washatiyyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007, hal. 36.

mengasumsikan bahwa setiap manusia dan masyarakat dapat menjadi dirinya sendiri tanpa memutus mereka dari kemanusiaan. Ia menyebut dirinya demokrat liberal.<sup>77</sup>

Tafsir tradisional sangat memperhatikan kualitas mufasir, kapabelitas, dan personalitas kepribadian mufasir berdasarkan pandangan dunia mufasir tradisional. Adanya imajinasi limit penyeragaman berupa pembakuan standar syarat dan adab bagi produk tafsir ideal, membuat mufasir tradisional “mencurigai” kesadaran “subjektivitas” penafsiran dari produk tafsir tertentu. Mufasir tradisional akan mentolerir ragam tafsir sajuah masih didasarkan pada metode yang “disepakati” dalam keserjanaan mereka. Mufasir tradisional menyusun syarat-syarat dan adab-adab bagi yang ingin melakukan penafsiran terhadap Al-Qur’an. Syarat adalah apa yang harus dipenuhi seorang mufasir sebelum menafsirkan Al-Qur’an. Sementara adab merupakan apa yang perlu diantisipasi agar dalam proses penafsiran seorang tidak sampai melakukan perilaku yang dianggap bertentangan dengan ajaran Al-Qur’an. Untuk mengatasi “subjektivitas” mufasir yang berimbas pada karya tafsirnya, para mufasir tradisional merumuskan syarat-syarat dan adab-adab tertentu bagi seseorang yang hendak menafsirkan Al-Qur’an. Syarat-syarat dan adab-adab mufasir yang diajukan adalah sebagai berikut;<sup>78</sup>

1. Harus memiliki akidah yang “benar”. Asumsinya, menganut akidah yang “salah” akan berdampak pada hasil penafsiran, cenderung “berkhianat” dalam menukil teks.
2. Tidak dikuasai oleh hawa nafsu. Asumsinya, pihak yang dikuasai hawa nafsu cenderung mencari pembenaran atas pemikirannya.
3. Memulai dengan menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an.
4. Merujuk kepada Sunah Nabi sebagai penjelas dari Al-Qur’an.
5. Jika tidak didapati penjelasan dari keduanya, opsi selanjutnya mencari penafsiran dari sahabat Nabi Saw. Dasarnya, sahabat Nabi menyaksikan turunnya Al-Qur’an dan mengetahui konteks bagaimana Al-Qur’an diperbincangkan saat itu.
6. Jika tidak ditemukan penafsiran dengan opsi di atas, maka mencari penafsiran dari para tabiin. Tabiin yang kerap kali memberikan komentar menyoal penafsiran Al-Qur’an, di antaranya adalah Mujâhid, Sa’îd bin Jubair, Ikrimah Maulâ Ibn

---

<sup>77</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* ..., hal. ix.

<sup>78</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, t.pn: Dar al-Rasyid. t.th, hal. 329.

‘Abbas, ‘Atha’ bin Abî Rabbah, Hasan Bashrî, Masru’ bin Ajda’, dan yang lainnya.

7. Menguasai bahasa Arab dan cabang-cabangnya, sebagai syarat yang tidak bisa ditawar mengingat Al-Qur’an turun menggunakan bahasa Arab.

Kompetensi-kompetensi yang dirumuskan sedemikian rupa sebagai syarat dan adab mufasir di atas masih berkuat dalam wilayah kognisi dan belum menyentuh wilayah terdalam diri manusia, eksistensialisme yang menjadi poros kenyataan hidup manusia.

Poin pertama "berakidah dengan akidah yang benar" adalah sesuatu yang ambigu dan mempunyai pretensi untuk membela kepentingan aliran atau mazhab tertentu. Biasanya akidah yang dimaksud adalah teologi al-Asy’ariyyah sebagai teologi mayoritas. Secara genealogi kesadaran, Teologi mayoritas mengeklusi pihak lain yang berbeda dengannya melalui stigma “menyimpang”, “batil”, “sesat”, dan sebagainya. Dari stigma ini kemudian muncul stigma turunan: kalau sudah “sesat” cenderung berperilaku “aneh”, “berkhianat”, dan “menimbulkan kegaduhan”. Inilah yang mesti diwaspadai, termanifestasi dalam adab pertama ini.

Poin kedua "tidak dikuasai oleh hawa nafsu merupakan sesuatu yang abstrak dan dapat menjadi stigma untuk mengeklusi pihak-pihak yang berbeda pemahaman. Bisa jadi setiap hal yang berbeda dari apa yang ingin dipercayai oleh pemegang otoritas akan dianggap sebagai hawa nafsu. Setiap hal yang disepakati otoritas bukanlah hawa nafsu, walau di dalamnya pertumpahan darah, menindas, merendahkan harkat dan martabat kemanusiaan pihak lain, sebagaimana banyak tragedi kemanusiaan yang disulut oleh pandangan Mufasir Tradisional. Cara pandang konservatif tafsir Tradisional, dapat menjadi alat kuasa bagi otoritas untuk memberangus lawan-lawan politiknya. Cara pandang konservatif tafsir tradisional menjadi legalitas bagi otoritas kuasa untuk melakukan penindasan. Tujuan-tujuan sekuler otoritas kuasa berpotensi besar untuk dilegalisir melalui cara pandang konservatif keagamaan tradisional. Lihat saja karya-karya Ibn Rusyd dibakar pada abad ke-12 H yang digerakkan oleh khalifah pada saat itu, agar mendapat dukungan demi tujuan politiknya, memerangi raja-raja Katolik. Hallaj dieksekusi mati karena perbedaan pengalaman dan penafsirannya, dan hal itu terus menerus terulang dalam sejarah muslim. Suhrwardi kemudian dieksekusi dengan dibunuh secara perlahan dalam jeruji kurungan. Pengikut *wujudiyah* Hamzah Fansuri dikejar-kejar hingga mengasingkan diri ke pedalaman

Beutong Ateuh, Aceh. Semuanya atas dasar penafsiran yang dianggap “sesat” oleh cara pandang tafsir Teologis tradisional, yang mendapat dukungan politik otoritas kuasa.<sup>79</sup>

Poin ketiga dan keempat benar bahwa seseorang harus merujuk keduanya namun cara pandang tafsir tradisional melakukan pembacaan hanya sejauh perujukan makna literal Al-Qur’an. Secara epistemologis makna literal ini hanya merujuk pada sesuatu yang tampak secara empiris dan dimensi terbatas psikologi manusia. Penafsiran yang hanya merujuk wilayah zahir (syariat), sementara dimensi kedalaman samudra Al-Qur’an yang terletak pada dimensi batin esoterisnya, luput dari cakrawala kesadaran tafsir tradisional. Untuk sampai pada kedalaman samudra Al-Qur’an, seseorang memang mesti berangkat dari literal-zahir ayat, kemudian melangkah menyingkap realitasnya melalui mode perjalanan eksistensial transendental penyicilan diri bersifat spiritual (*sulûk*). Spiritualitas dan etika moral tafsir tradisional hanya terarah demi menjalankan “perintah Tuhan” secara diktatis dalam timbangan transaksional dengan “Tuhan” berupa pahala dan dosa. Sementara bagi eksistensial Islam (*’irfan* tasawuf) seluruh tarikan nafas manusia berdimensi perjalanan (*sulûk*), dalam artian penyingkapan realitas eksistensi, sehingga seluruh realitas Tuhan berupa kehendak, perbuatan dan perintahNya, nyata pada diri manusia. Menyatukan antara makna hasil tangkapan teks Al-Qur’an-hadis dengan eksistensialisme *’irfan* kenabian inilah, yang absen dari cakrawala tafsir tradisional. Sementara poin kelima dan keenam tidak ada keharusan untuk terikat pada keduanya. Bahkan manakala memiliki perjalanan eksistensial *’irfan* kenabian, seseorang dapat dicerdaskan oleh gelombang ilmu tak kasat mata, didikan langsung Tuhan ke dalam dada manusia, hasil perjuangan ketundukannya melalui mode praktik amaliah langsungnya, kepada Tuhan. Beribadah dengan setia kepada Tuhan tanpa lupa sesaatpun. Kecerdasan eksistensial ini mampu memahami perilaku para sahabat dan tabiin berdasarkan derajat eksistensinya masing-masing.

Poin ketujuh analisis literal bahasa melalui perangkat pengetahuan bahasa Arab merupakan perkara yang disepakati. Namun perlu disadari bahwa Al-Qur’an adalah rumus kehidupan agar dapat mentransendensikan jiwa menuju aktualitas kemanusiaannya dari sebelumnya berada pada derajat jiwa binatang. Rumus yang membimbing agar dapat sempurna menjadi insan, yang

---

<sup>79</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* ..., hal. 15.

derajat eksistensinya lebih tinggi dari para malaikat. Bagaimana bisa lebih tinggi, jika realitas malaikat tidak dikenal (bukan konsep mental). Dikatakan insan jika benar-benar kenal Tuhan sebagaimana ianya ada. Pertanyaannya, apakah mungkin orang yang tidak menguasai bahasa Arab, dapat memahami realitas yang ditunjuk oleh Al-Qur'an dalam kehidupan, zahir maupun batin? Bagi eksistensialis, jawabannya sangat mungkin. Bahasa adalah simbol artikulasi representatif dari gambaran realitas yang eksis pada alam mental. Sementara gambaran realitas bersifat mental (konsep) ini merujuk pada poros realitasnya bersifat ekstra mental. Realitas Al-Qur'an hadir, hidup dan nyata di luar konsep-konsep itu. Kehidupan, kenyataan dan kehadiran (zahir-batin) adalah poros, yang setiap orang bisa saja dengan mengikuti bimbingan seorang guru silsilah kenabian melalui jalan praktik eksistensial langsung, dapat menembus realitas Al-Qur'an. Metode seperti inilah yang dipraktikkan oleh Nabi terhadap para sahabat, bukan melalui panggung "ilmiah" publik akademik atau madrasah. Praktik Islam generasi awal sangat sederhana, berdasarkan kenyataan hidup sederhana, tidak memiliki "beban-beban" pengetahuan mental konseptual sebagaimana yang ada pada generasi-generasi setelahnya sampai saat ini. Situasi itulah yang ada di dalam konten semantik kata *ummî*, mereka cerdas secara eksistensial (*fathânah*) namun tidak "berisik" dengan pengetahuan mental konseptual.

Secara genealogis, klaim kebenaran bersifat *a priori* dari kesadaran ilusi teologis, memanifestasikan diri ke dalam syarat-syarat dan adab-adab penafsiran ini. Melalui ini berpotensi terjadinya penegasian terhadap seluruh pemikiran berseberangan dan sekaligus monopoli penafsiran. Umat Islam semakin berjarak dengan kitab sucinya karena "dihadang senjata memamatkan" kelompok elite agamawan. Syarat-syarat untuk menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana yang disebutkan Al-Suyuthi dan Manna' al-Qaththan di atas, secara tidak langsung telah menyeret Al-Qur'an dari *hudan li al-nass* menjadi kitab bagi kaum elit. Keuniversalan Al-Qur'an menyentuh seluruh kalangan, tidak lagi tampak. Di samping itu, sebagaimana telah dinyatakan, syarat-syarat penafsiran Al-Qur'an ini, baru menyentuh dimensi paling luar (*zhâhir*) yakni dimensi leksikal bahasa sebagai tanda (*âyat, simbol*). Jika memang Al-Qur'an itu ditujukan untuk manusia, seharusnya disadari bahwa bahasa bukanlah keseluruhan manusia, bahasa hanyalah sebagian dari manusia, sehingga analisis kebahasaan bukan segalanya untuk dapat menyingkap realitas Al-Qur'an.

Pandangan dunia tafsir tradisional, menempatkan Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang sangat sakral dan tidak bisa dilepaskan dari konteks kemunculannya, sehingga penda penggunaannya berorientasi “kekinian” (kategori eksternal diri) menjadi sangat terbatas dan sama sekali tidak berorientasi “kedisinian” (kategori eksistensial). Segalanya dikembalikan kepada konteks kemunculannya dalam wilayah “kekinian” dan mengkonstruksi teologi ilusif dalam wilayah “kedisinian”. Al-Qur'an diposisikan sebagai korpus tertutup dan siapa saja yang hendak memahaminya maka harus melalui aturan dan syarat sedemikian rupa. Jika tidak demikian maka akan dipandang sebagai kesesatan.

Apa itu realitas Al-Qur'an? Bagaimana posibilitas manusia dapat menyingkap realitas Al-Qur'an dari simbol-simbol yang disediakan oleh teks (*mushḥâf*)? Sejauh mana seseorang dapat menyingkap realitas Al-Qur'an? merupakan pertanyaan mendasar dan kompleks yang tidak mendapat jawaban dalam tafsir tradisional dan masih problematis pada narasi hermeneutika muslim modernis. Pertanyaan-pertanyaan ini dapat muncul dari kalangan filsuf namun akan mendapatkan narasi yang mapan dari para eksistensialisme *'irfan* kenabian.

Tafsir tradisional hanya menyediakan hasil pereduksian pemahaman ke dalam analisis makna kebahasaan teks (*mushḥâf*) Al-Qur'an, belum menyentuh realitas Al-Qur'an pada dirinya. Hal lain yang dilakukan tafsir tradisional sebagaimana telah disinggung, adalah mengembalikan seluruh penafsiran kepada generasi awal, sehingga problem “keberjarakan” dengan “kekinian” dan “kedisinian”, semakin akut. Takdir keterlemparan manusia ke dimensi waktu dan ruang nya masing-masing, menyebabkan tesis yang menyatakan bahwa penafsiran harus bisa dikembalikan kepada generasi awal, berada dalam situasi problematis. Kita hidup dalam kondisi dan situasi berbeda dengan generasi awal, masalah yang dihadapi, cara berpikir, gaya hidup, dan yang paling penting adalah situasi eksistensial personal kita. situasi penyingkapan eksistensial personal ini, *moment to moment* hanya diri yang mengalami. Pada dimensi yang terakhir ini titik perbedaan bukan hanya antar generasi namun juga antar persona. Spirit modernisme Islam melihat Peninggalan-peninggalan teks sebagai sesuatu yang mati, manusia dengan “kekinian” dan “kedisinian” -nyalah yang menghidupkannya melalui interpretasi, memberi pemaknaan aktual atasnya.

Menurut Abû Zayd, umat Islam perlu memformulasikan hermeneutika Al-Qur'an baru agar dapat membersihkan berbagai akumulasi kepentingan yang diproduksi oleh ideologi, politik, dan

pertarungan sosial, yang telah berlangsung di dalam sejarah Islam. Ali Harb melihat Abû Zayd sebagai salah seorang pemikir kontemporer yang mencoba "melawan berbagai bentuk fundamentalisme agama namun masih berpijak pada buminya."<sup>80</sup> Langkah selanjutnya, barulah dapat membebaskan teks Al-Qur'an dari berbagai tekanan distorsi yang dimunculkan oleh akumulasi kepentingan itu. Abû Zayd tidak berupaya menghadirkan interpretasi Al-Qur'an yang absolut. finalitas dan keabsolutan penafsiran bagi Abû Zayd tidak lebih dari bentuk ilusi pemikiran. Dalam mengukuhkan komitmen ini, ia terlihat menggunakan pandangan Ibn Arabi bahwa pengetahuan manusia berkembang sehingga statusnya bersifat relatif. Kenyataan ini mendorong Abû Zayd untuk menerima pluralitas penafsiran. Jika membaca Ibn Arabi dengan baik, apa yang ditegaskan Abû Zayd hanyalah aspek relativitasnya yang berlaku dalam proses. Sementara Ibn Arabi meletakkan aspek relativitas ini pada dimensi luaran yang menyatu pada dimensi kedalaman eksistensial, aspek absolut, tetap, dan ketunggalan tafsir. *Wahdat al-wujûd* Ibn Arabi sebenarnya menegaskan bagaimana pluralitas eksistensi (termasuk penafsiran) harus bergerak menuju ketunggalan. Tampak bahwa Abû Zayd tidak mengambil Ibn Arabi hanya pada aspek fragmen tertentu, hanya cuplikan dari prinsip pluralitas. Abû Zayd juga belajar dari tradisi kosmopolit Ibn Rusyd dengan melakukan sintesa berbagai budaya dan agama dalam membangun pengetahuan.<sup>81</sup>

Bagi Arkoun, mode keislaman unggul (*superior*), yang berpotensi melahirkan "kebenaran" adalah apa yang disitilarkannya dengan Rasionalitas Islam (*Islamic reason*). mode Islam yang berupaya melawan segala bentuk tirani terhadap rasionalitas. Rasionalitas Islam baginya, banyak berhutang kepada tradisi filsafat Yunani. Tidak ada dikotomi antara rasionalitas Barat dan rasionalitas Islam. Satu dengan yang lainnya, saling memberi kontribusi dan terlibat dalam partisipasi, menyuguhkan "kebenaran" bagi manusia. Arkoun yakin akan kapasitas sains humaniora modern Barat dapat digunakan dalam mendekati teks-teks suci agama, sebagai bagian dari kebenaran yang sejatinya dikandung agama. Namun bagi Arkoun, Rasionalitas Islam bukanlah Islam yang mengadopsi total nilai-nilai modernitas Barat. Arkoun mengkritik tafsir tradisional, para modernis (reformis), dan Barat sekaligus. Arkoun mengkritik premis umum yang diajukan para reformis

---

<sup>80</sup> Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur`ân*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 340.

<sup>81</sup> Georges Tamer, "Obituary: Nashr Hâmid Abû Zayd" ..., hal. 194

(modernis) bahwa Islam dan sains Barat merupakan dua hal yang kompatibel. Arkoun mencoba mengungkap genealogis kesadaran dari pihak-pihak yang mengusung kompatibilitas Islam dan sains Barat, bagi Arkoun, di balik slogan ini bersembunyi kesadaran yang tidak konsisten menggunakan akal sehat. Penalaran rasional kalangan ini hanya menjadi alat untuk menegaskan, mengklarifikasi, dan membangun keyakinan teologis. Model kesadaran semacam ini, sejak awal telah menolak akal sehat atas nama keyakinan. Kesadaran ini juga hadir pada para Islamis. Totalitas terletak pada pentingnya rancangan kebenaran tentang Islam yang berfungsi sebagai ketetapan (*fixity*) dan identitas bagi kaum Muslim. Totalitas ini juga berfungsi sebagai jembatan bagi komunitas kitab suci atau komunitas sekular lainnya.<sup>82</sup>

## D. Al-Qur'an dan Kenabian Muhammed Arkoun dan Nasr Ḥamîd Abû Zayd

### 1. Al-Qur'an dan Kenabian Muhammed Arkoun

Arkoun mendefinisikan al-Qur'an sebagai jelmaan kata-kata Tuhan yang disampaikan pada manusia, dikonstruksi menggunakan bahasa manusia, ditransmisikan secara oral melalui suara manusia, dan kemudian dibakukan dalam teks tertulis.<sup>83</sup>

Arkoun dan Abû Zayd sama-sama menyebut konsepsi tentang pewahyuan di dalam Islam dengan *tanzîl* (proses turun) sebagaimana yang ada di dalam tradisi tafsir pada umumnya. *Tanzîl* bagi Arkoun merupakan “suatu metafor fundamental bagi pandangan vertikal diri manusia yang diundang untuk terlempar (*cast*) menuju Tuhan, realitas transenden”.<sup>84</sup> *Tanzîl* merujuk kepada objek pewahyuan sementara *wahy* merupakan gerak penyingkapan pewahyuan itu sendiri oleh Tuhan kepada Nabi. Pada peristiwa turunnya wahyu, Tuhan menurunkan “sebagian dari kibab langit (*a part of the Heavenly Book*) dari sumbu vertikalnya kepada manusia, berupa sesuatu yang simbolik. Kemudian dari sesuatu yang simbolik ini, mendaki kembali menuju transenden”.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* ..., hal. x-xi.

<sup>83</sup> Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.th, hal. 41.

<sup>84</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*..., hal. 31.

<sup>85</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*..., hal. 43.

Setidaknya dua puluh tahun pasca turunnya wahyu, Arkoun melihat telah terjadi apa yang ia istilahkan dengan sebuah “ledakan nilai-nilai” (*explosion of values*). Semacam kreatifitas kenabian yang terus berlangsung, di dalamnya bahasa simbolik meningkat dan membuka perilaku sosial dan politik, menuju alam makna trans-historik.<sup>86</sup> Hal inilah yang diungkap Arkoun menjadi peran dari diskursus Al-Qur’an. Di masa hidupnya, Nabi bertanggung jawab terhadap komunitas orang-orang beriman dalam bentuk menjaga kelangsungan nilai-nilai ini. Hal itu dilakukan melalui bagaimana pesan Tuhan dapat diraih oleh komunitas dengan cara meraih hati orang-orang beriman baik bersifat aktual maupun potensial.

Bagi Arkoun, proses turunnya (*tanzîl*) wahyu melalui tiga stratifikasi.<sup>87</sup> Pertama, wahyu transenden, yaitu wahyu yang terdapat di *lauḥ mahfûdz* (*umm al-kitâb*). Wahyu pada tataran transenden ini merupakan logos atau ide Tuhan yang tidak terbatas dan bersifat kekal bersama Tuhan. Wahyu pada tingkatan ini tidak mungkin terjangkau oleh akal pikiran manusia karena bersifat melampaui sejarah (*beyond History*). Kedua, wahyu Historis yaitu wahyu yang menampakkan dirinya dalam sejarah.<sup>88</sup> *Kalâmullâh* yang menjelma ke dalam bahasa manusia dan hanya menampung sebagian dari apa yang ada di *Umm al-Kitâb* (*the Archetype Book*). Wahyu yang sampai kepada Nabi Muhammad selama lebih dua puluh tahun dengan menggunakan bahasa Arab. Wahyu pada tahap ini hanya terjadi sekali yaitu selama hidup Nabi dan tidak terulang lagi.<sup>89</sup> Pada tahap ini wahyu masih menjadi wacana (*discourse*) terbuka yang bersifat dinamis dan tidak dapat melepaskan diri dari konteks historisnya seperti faktor ideologi, kultur dan lainnya. Wahyu pada tataran ini diistilahkan Arkoun dengan diskursus kenabian (*Prophetic Discourse*) atau diskursus AL-Qur’an (*Quranic Discourse*). Ketiga, wahyu korpus tertutup *mushaf utsmani*. Pada tataran ini wahyu termanifestasi dalam bentuk teks (*mushaf utsmani*) sehingga telah selesai dan final dalam artian struktur dan jumlah ajarannya. Namun demikian, ia terbuka bagi kontekstualisasi yang

---

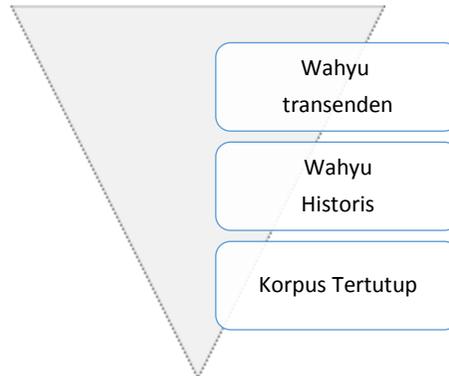
<sup>86</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 43.

<sup>87</sup> Muhammad Arkoun, *Al-fikr al-Islâmî Naqd wa Ijtihâd*, Terj. Hasyim Shalih, Bairut: Dâr al-Saqi`, 1998, hal. 89; Sheyla Nichlatus Sovia, “Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 30, No. 2 Juli 2021, hal.131.

<sup>88</sup> Sholihan, *Mohammad Arkoun dan Kritik Nalar Islam: Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, Semarang: Walisongo Press, 2009, hal. 72.

<sup>89</sup> Thohatul Choir *et.al*, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 105

beraneka ragam sesuai dengan konteks yang melingkupi pembaca. Pada strata ketiga ini, Arkoun kemudian membagi teks menjadi dua, yaitu teks dasar (*al-nass al-Muassis*) dan teks hermeneutik (*al-nass al-tafsîr*). Al-Qur'an adalah teks dasar yang melahirkan teks hermeneutik yang beragam.



### Ilustrasi II. 1. Stratifikasi waktu Mohammed Arkoun

Arkoun dalam upaya kritiknya terhadap warisan pandangan bahasa Al-Qur'an Ulumul Qur'an tradisional, merancang pandangan baru tentang bahasa Al-Qur'an yang diinspirasi dari teori-teori linguistik-semiotik modern. Arkoun menamakan Kalâm Allah sebagai *parole*, yang ketika di al-Lauh al-Mahfûz belum terkonsepsikan dalam lafadz-lafadz. Agar *parole* ini mampu dipahami oleh manusia di bumi, maka *parole* harus beradaptasi dengan bahasa manusia yang diisitilahkan dengan *langue*. *Parole* yang bersifat transenden itu, harus tunduk dengan sistem bahasa, sosial dan budaya manusia. Berangkat dari sini Arkoun membuat simpulan, bahwa al-Quran telah terkontaminasi atau terdistorsi oleh sejarah manusia yang profan. Karnanya, teks al-Qur'an yang hadir ditengah-tengah kita saat ini tidak layak menempati sakralitas *Parole kalâm* Allah di *al-lauh al-mahfûzh*. Arkoun melalui hasil rekonstruksinya terhadap wahyu, menyatakan bahwa semua Kitab Suci (al-Qur'an, Taurat dan Injil) adalah Firman Tuhan yang dimanifestasikan, dijelmakan dalam bahasa manusia, ditransmisikan secara oral oleh bahasa manusia, atau ditetapkan dalam bahan-bahan tertulis.

Arkoun mengakui Nabi memiliki kekhususan yang tidak dicapai oleh selainnya. Pengalaman perjumpaan dengan Tuhan secara langsung melalui situasi-situasi penyingkapan pewayhuan ini,

hanya dialami oleh Nabi. Sementara para pengikutnya hanya menerima informasi dari Nabi. Di sinilah mengapa, tidak mendapat narasi dari Arkoun tentang situasi ontologis, epistemologis dalam konten para-psikologis (*parapsycology*) penyingkapan pewahyuan ini. Arkoun sebagaimana umumnya kalangan muslim modernis, banyak menarasikan peristiwa pasca momen-momen eksistensial kenabian. Muslim modernis lebih banyak menyingkap bagaimana wahyu berdialektika dengan situasi luar pengalaman kenabian ketimbang fenomena esoterik transendental pengalaman langsung kenabian. Dialektika situasi luar pengalaman kenabian ini seperti konteks budaya dan realitas sejarah. Pandangan semacam ini jelas bermasalah mengingat tidak berangkat dari hal mendasar yaitu situasi tersembunyi para-psikologis pewahyuan, sebelum kemudian menyentuh dialektika historisnya. Lihat saja pada saat Arkoun mengatakan: “apa saja status teologis pada pengucapan pertama pesan wahyu (pada diri Nabi). Pada saat itu langsung berubah menjadi teks. Sebentuk tulisan *fix* dari wahyu yang telah berada di dalam kondisi historis sehingga mesti menjadi dan telah menjadi objek penelitian cermat para ahli sejarah”.<sup>90</sup>

Alasan lain mengapa Arkoun tidak menjelaskan lebih lanjut situasi primordial kenabian pada stase *pertama* dari stratifikasi di atas, sepertinya karena ia cenderung mengikuti nalar modernitas. Arkoun melihat sejarah kemudian menguji persepsi “imajinari” dan rasional di masa lalu (peristiwa kenabian) berupa; relasi dengan sesuatu yang suci, mukjizat, fenomena supranatural, kemeliputan kekuasaan Tuhan, kekuatan kreatif *kalam*; komunikasi dengan wujud-wujud tak tampak seperti: para malaikat, setan, Tuhan dan sebagainya. Budaya modern saat ini tegas Arkoun, tidak dapat lagi menembus alam ini sehingga cenderung menyebutnya sebagai magik, perdukunan, tidak ril, irasional, imajinari, aneh, mungkin bisa jadi menakjubkan atau legenda. Semua ini menunjukkan bahwa peristiwa kenabian merupakan sesuatu yang asing, ditolak, berjarak, sehingga diperlakukan cenderung didiskualifikasi ketimbang diintegrasikan dalam tatanan penalaran akal komprehensif. Peristiwa kenabian tidak mampu lagi diakomodasi sebagai fakta atau fenomena yang dapat ditampilkan dalam bentuk analisis. Arkoun kemudian menegaskan bahwa “pengalaman keagamaan dan aktivitas sejarah Muhammad, muncul dan membentang dalam alam

---

<sup>90</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 32-33.

semiologikal (*modern*), tidak lagi mampu dipahami”.<sup>91</sup> Sepertinya karena dua alasan ini Arkoun tampak tidak berminat mengulasnya lebih jauh dengan langsung mendiskusikan peristiwa kenabian pada tataran dialektika historisnya. Situasi kenabian yang paling primordial, lepas dari amatan atau setidaknya tidak banyak terungkap pada narasi Arkoun.

Namun demikian Arkoun memberi *clue* sepertinya ia bukan murni anak modernitas. Hal itu tampak ketika ia melihat bagaimana Nabi kemudian membangun kondisi sosial politik demi meluasnya agama baru yang dibawanya yaitu melalui jalan apa yang Arkoun istilahkan dengan “konteks psikologis wahyu”. “Konteks psikologis wahyu” hadir melalui inspirasi dan penyingkapan wahyu. Ruang komunikasi “konteks psikologis wahyu” ini tetap terjaga dalam diskursus langsung Al-Qur’an.<sup>92</sup> Lebih jelas lagi ketika ia menyimpulkan bahwa fenomena kenabian Muhammad, seluruh tradisi kenabian, ke-mahdi-an, para imam, dan kewalian, masih mengikuti jalan “konteks psikologi wahyu”. Siapa saja ingin mendekatinya mesti menuntut pendekatan yang sama. Di sini sepertinya ia mengafirmasi pengalaman kenabian memiliki kesamaan atau setidaknya lebih dekat dengan pengalaman tasawuf *'irfan*. Dalam konteks kekinian, menurut Arkoun umat Islam dapat memahami realitas pengalaman keagamaan melalui studi-studi komparatif atas fenomena-fenomena kenabian itu sehingga dapat memperkaya pengetahuan atas “pengalaman ketuhanan yang dialami manusia” (*“Human Experience of the Divine”*).<sup>93</sup>

Diskursus (wacana) Qur’an atau diskursus kenabian merupakan hubungan komunikasi yang terikat dengan situasi diskursus. Maksud situasi diskursus bukan suasana pewahyuan (*asbâb an-nuzûl*). Diskursus kenabian (*Prophetic Discourse*)

---

<sup>91</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 43.

<sup>92</sup> Sifat Nabi yang *ummî* bagi Arkoun harus dipahami dalam konteks psikologis dan kultural wahyu. Aktivitas membaca dan menulis, memerlukan latihan penalaran yang melansungkan banyak improvisasi, penemuan, kebebasan asosiasi, dan inspirasi pikiran. Bagi Arkoun semua ini ditemukan pada perjalanan kenabian. meski secara data historis tidak ditemukan Nabi memiliki kemampuan membaca dan menulis teks, namun dalam konteks psikologis dan kultural wahyu, diskursus kenabian melakukan aktivitas penalaran yang menjadi dasar dari aktifitas pembacaan dan penulisan. Berangkat dari sini bagi Arkoun perlu meninjau kembali pemaknaan *ummî* yang ditampilkan oleh literature-literatur biografi Nabi tradisional (*sîrah*). Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 44.

<sup>93</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 44.

merupakan pengujaran yang mengandaikan adanya intensi dari pembicara untuk menyampaikan pesan kepada pendengar dalam situasi komunikasi yang memberikan kemungkinan bagi pendengar untuk bereaksi secara langsung. Hubungan komunikasi antara Tuhan dan Nabi selalu terkait dengan situasi diskursus atau situasi semiologis yang melingkupi pelepasan dan penangkapan pesan.<sup>94</sup> Pada diskursus kenabian ini suasana komunikasi, studi pengucapan, daftar dan tingkatan kode-kode budaya, susunan serta fungsi-fungsi cerita masih terpelihara dengan baik.<sup>95</sup>

Metode Nabi dalam menyampaikan wahyu melalui diskursus Al-Qur'an (*prophetic discourse*) menurut Arkoun harus dimengerti demi tujuan membebaskan masyarakat dari berbagai mitologi. Pembebasan dari mitologi ini seharusnya menjadi dasar dalam memahami seluruh peristiwa kenabian. Tentu saja tidak ada satu komunitas masyarakatpun yang berjalan tanpa mitologi.<sup>96</sup> Bagi Arkoun mitos yang diakui adalah mitos yang bergerak menuju atau mampu dihadapkan pada rasionalitas.

Dialektika wahyu dengan kondisi sejarah, membawa perhatian Arkoun lebih lanjut tertuju fase *ketiga* yaitu persoalan teks (*mushhaf Utsmânî*). Arkoun melihat *Mushhaf* merupakan buku yang memuat lembaran-lembaran yang di dalamnya Diskursus Al-Qur'an (*prophetic discourse*) ditranskripsikan. Al-Qur'an yang pada awalnya oleh Nabi disampaikan secara oral sehingga masih berada dalam diskursus terbuka antara Nabi dan para sahabat, telah berubah statusnya menjadi teks (*mushhaf*) korpus tertutup. Pada stase mushaf, Al-Qur'an telah menjadi teks atau Korpus Resmi Tertutup (*Closed Official Corpus*). Dikatakan korpus karena ada upaya seleksi data kodifikasi teks Al-Qur'an melibatkan berbagai prosedur menuju pembakuan melalui kerja-kerja keserjaan Zaid bin Tsabit dan sahabat lainnya.<sup>97</sup> Sementara sebelum itu, tegas Arkoun, banyak terdapat perbedaan versi Al-Qur'an baik pada tataran dialek maupun teks. Dikatakan resmi (*official*) mushaf dihasilkan melalui keputusan yang diambil 'Utsmân sebagai pemangku otoritas. Teks dikukuhkan melalui kebijakan otoritas resmi saat itu. Disebut tertutup karena

---

<sup>94</sup> Thohatul Choir *et.al*, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer...*, hal. 105

<sup>95</sup> Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 169.

<sup>96</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 44.

<sup>97</sup> Terma korpus dalam studi semiotika dimaknai sebagai koleksi terbatas hasil seleksi material-material yang ditentukan sebelumnya oleh seorang analis, berdasarkan arbitrer kelompok ilmunan tertentu. Berdasarkan hasil seleksi itulah, seorang ahli semiotik bekerja. Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, Terj. Stephanus Aswar Herwinarko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 87.

tidak ada seorangpun yang diizinkan untuk menambahkan atau meringkas kata-kata Al-Qur'an pasca itu.

Bagi Arkoun mushaf adalah bentuk modifikasi dari Diskursus Al-Qur'an yang hadir pada ruang komunikasi langsung menuju pembakuan teks. Namun patut disayangkan, upaya modifikasi ini tidak menyadari bahwa dirinya sebagai modifikasi, sehingga berikutnya berakhir pada pembakuan dan tertutup melalui penisbatan atas mushaf sebagai sesuatu yang otentik. Konsep Arkoun tentang perubahan status dari diskursus kenabian (*prophetic discourse*) menjadi teks ini diinspirasi dari hermeneutika Paul Ricoeur. Pada fase sejarah berikutnya Arkoun berupaya membuktikan bahwa telah terjadi sakralisasi atau transendentalisasi karya-karya, tindakan-tindakan, nilai-nilai yang dilakukan mufasir tradisional generasi berikutnya atas teks mushaf, meskipun menurut Arkoun arah visi mereka, sangat profan.<sup>98</sup> Arkoun membuat perbandingan tingkat otentisitas *kalâmullâh* pada masa diskursus kenabian dengan masa setelahnya, korpus tertutup. Al-Qur'an tegas Arkoun, lebih suci, lebih otentik, dan lebih dapat dipercaya ketika masih dalam bentuk oral diskursus kenabian ketimbang ketika sudah dalam bentuk teks tertulis masa setelahnya.<sup>99</sup> Alasannya karena pada masa Diskursus Kenabian Al-Qur'an bersifat dinamis dalam dialektika historisnya sehingga terbuka bagi banyak pemaknaan. Hal itu tidak terjadi pada masa-masa setelahnya.

Pada dasarnya yang menjadi inti dari refleksi Arkoun tentang stratifikasi wahyu proses tanzil Al-Qur'an sebagaimana dinarasikan di atas dilandasi oleh sensitifitas kesadaran arkoun atas problem dasar hermeneutika. Hal inilah yang membawa Arkoun untuk menjau kembali esensi wahyu sebagai *kalâmullâh* yang sakral transenden namun kemudian telah "ditarik" ke dalam tataran profan.<sup>100</sup> Kesadaran yang mencoba menjawab problem ontologis dari pertanyaan, bagaimana sesuatu yang tak terbatas "bersentuhan" dengan sesuatu yang terbatas.

Substitusi dari teks menuju diskursus oral berikutnya, melahirkan dua fenomena yaitu percabangan budaya dan evolusi sejarah. Perjalanan masyarakat muslim kemudian hidup di dalam budaya beragam dan berevolusi secara historis, menempatkan masyarakat muslim berada dalam situasi hermeneutik. Situasi di

---

<sup>98</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 33.

<sup>99</sup> Muhammad Arkoun, *Min Faishal al-Tafrîqah li al-Fashl al-Maqal: Aina Huwa al-Fikr al-Islâmî al-Mu'ashshir*, Terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi', 1995, hal. 59.

<sup>100</sup> Thohatul Choir *et.al*, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer...*, hal. 99

mana mereka perlu menafsirkan Al-Qur'an dalam rangka mendeduksi hukum-hukum, nilai-nilai, dan sistem keyakinan, demi membangun moral, tata perundang-undangan dan pengelolaan politik kehidupan mereka.<sup>101</sup>

Bagi Arkoun, seluruh realitas ciptaan merupakan ayat Tuhan sementara Al-Qur'an sebagai teks wahyu merupakan kumpulan tanda untuk mengenali realitas ciptaan ini. Kayanya realitas ciptaan menunjukkan hal yang sama pada arah-arrah penunjukan makna teks Al-Qur'an. Karenanya makna yang dapat dikonstruksi dari teks Al-Qur'an menjadi demikian melimpah dan tak terbatas. Arkoun mengutip hadis Nabi yang berbunyi: "*seseorang tidak dapat dikatakan paham sepaham-pahamnya sampai ia melihat berbagai kemungkinan pengertian Al-Qur'an*". Berdasarkan hadis ini, Arkoun menselebrasi keabsahan ragam tafsir atas Al-Qur'an dan lebih dari itu, ragam penafsiran merupakan tuntutan logis dari hadis di atas.

Menurut Arkoun pembacaan atas Al-Qur'an dilakukan dengan tiga pendekatan, *Pertama*, *pembacaan liturgis yaitu pembacaan Al-Qur'an dengan cara melakukan ritual-ritual keagamaan*, seperti shalat atau berdo'a. *Kedua*, *pembacaan Eksegetis yaitu pembacaan dilakukan terhadap teks Al-Qur'an (mushaf) dan Ketiga* pembacaan dengan memanfaatkan temuan-temuan metodologis ilmu-ilmu kemanusiaan khususnya ilmu bahasa (Hermeneutik Teori) dalam proses meraih makna Al-Qur'an. Proyek modernisme Arkoun berada pada tahap ketiga ini. Arkoun lebih menekankan pada perangkat semiotika untuk mengurai maksud atau pesan yang terkandung dalam kumpulan tanda-tanda di dalam teks Al-Qur'an.<sup>102</sup>

## 2. Al-Qur'an dan Kenabian Nasr Ḥamîd Abû Zayd

Melalui penjelasan berbeda, Abû Zayd membuat diferensiasi esensial antara *kalâmullâh* (*kalâmullâh*), wahyu (*wahy*), dan Al-Qur'an. Definisi umum dari mufasir tradisional yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah "*Kalamullah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad menggunakan bahasa Arab yang terang dalam rentang waktu 23 tahun*"<sup>103</sup>, sebagaimana diajukan oleh banyak

---

<sup>101</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers...*, hal. 33.

<sup>102</sup> Sheyla Nichlatus Sovia, "Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun" ..., hal.131.

<sup>103</sup> Definisi ini sebagaimana dinyatakan oleh Abû Zayd diterima oleh umumnya mazhab-mazhab Islam khususnya dari kalangan tafsir tradisional. Lihat: Nashr Ḥamîd Abû Zayd, "The Qur'an: God and Man in Communication", dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

sarjana Ulumul Qur`an ditinjau ulang oleh Abû Zayd. Berangkat dari definisi di atas, Abû Zayd memulai pembahasan dengan mengajukan pertanyaan kritis: apakah secara leksikal, esensi *Kalâmullâh*, *Wahy* dan *Al-Qur`ân*, memiliki kesamaan konotasi semantik?. Diskursus para mufasir tradisional maupun sarjana muslim era modern mengafirmasi pertanyaan tersebut, sementara Abû Zayd cenderung menegasinya. Artinya ketiganya berbeda karena menempati status ontologis berbeda. Abû Zayd menjelaskan, *kalâmullâh* bersifat tidak terbatas dan tidak mungkin dibatasi, sementara *Al-Qur`ân* sebagai teks berada dalam batas ruang-waktu tertentu, sehingga keduanya jelas berbeda.<sup>104</sup> Lebih jauh Abû Zayd mengatakan bahwa pengidentikan antara *kalâmullâh* yang absolut dengan pemahaman Nabi (*Al-Qur`ân*) bersifat relatif adalah salah satu bentuk kemusyrikan.<sup>105</sup>

Ketiga terma ini bagi Abû Zayd, menunjukkan perbedaan esensi dan stratifikasi proses pewahyuan. *Kalâmullâh* merujuk pada perkataan Tuhan dengan sifat kedalamannya yang tidak terbatas, absolut dan luput dari jangkauan perangkat-perangkat epistemologis manusia. Pada level ini tidak seorangpun dapat menjangkaunya termasuk Nabi sendiri. Dengan kata lain, Abû Zayd ingin mengatakan bahwa esensi *kalâmullâh* ini, bersifat meta-insani. *kalâmullâh* yang absolut dan tidak terbatas kemudian turun memanasifestasikan diri pada lokus insan yang terbatas dalam suatu proses yang disebut dengan wahyu (*wahy*). Wahyu merupakan proses mediasi antara dua tingkat eksistensi yang berbeda (alam Tuhan dan alam manusia) melalui Mode Komunikasi Misterius Nonverbal (*mysterious nonverbal communicative pattern*).<sup>106</sup> Proses pewahyuan ini melahirkan suatu bentuk manifestasi yang terbatas dalam ruang tertentu yang kemudian disebut sebagai *Al-Qur`ân*.<sup>107</sup>

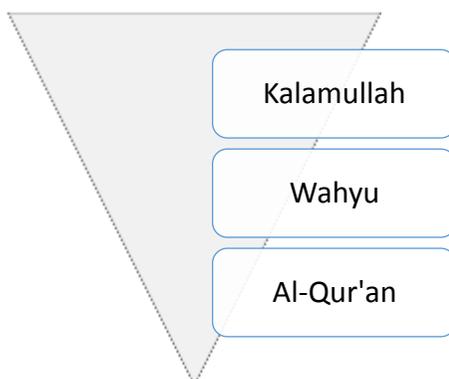
---

<sup>104</sup> Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 84.

<sup>105</sup> Navid Kermani, "Nashr Hâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press, 2004, hal. 173.

<sup>106</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, "The Qur'an: God and Man in Communication", dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

<sup>107</sup> Abû Zayd menyatakan: "*Certainly it is a message from Heaven to the earth, but it is no message independent of the rules of reality, with all the structures in which this reality is embedded, and the most important of these is the cultural framework. The absolute reveals itself to humans by means of its speech, "it lowers itself to them" (yatanazzal ilayhim) by employing their cultural and linguistic system of meaning*". Lihat: Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 84.



## Ilustrasi II. 2. Stratifikasi Wahyu Abû Zayd

Bagi Abû Zayd, orang pertama yang melakukan perubahan dari *tanzîl* menjadi *ta'wîl*, tentu saja Nabi sendiri. Hal itu karena Al-Qur'an yang sampai kepada kita melalui Nabi. Berangkat dari sini, harus ada pemisahan tegas antara pemahaman Nabi melalui teks (Al-Qur'an) dengan teks dasar yang merupakan wahyu Tuhan (*kalâmullâh*). Al-Qur'an sebagai salah satu bentuk manifestasi, lahir melalui proses penafsiran untuk pertama kalinya terhadap *kalâmullâh* yang dilakukan Nabi sendiri sebagai mufasir pertama.<sup>108</sup> Al-Qur'an hanya menempati salah satu bentuk manifestasi dari ketak-terbatasan *kalâmullâh*.<sup>109</sup> Al-Qur'an merupakan penafsiran Nabi dari hasil dialektika dinamis antara inspirasi dari *kalâmullâh* yang tidak terbatas, berdialektika dengan tuntutan-tuntutan yang muncul dalam konteks historis tertentu dari *milliû* kehidupannya.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Navid Kermani, "Nashr Hâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an" ..., hal. 173.

<sup>109</sup> Abû Zayd menyatakan: "*The Qur'an is...one manifestation of the word of God inspired to Prophet Muhammad through the mediation of the archangel Gabriel*". Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 84.

<sup>110</sup> Hal itu sebagaimana dinyatakan Abû Zayd sebagaimana dikutip oleh Necmettin Gökkir "...the Qur'an corresponded to the community needs and demands. Demands of Muslims are reflected in the Qur'an by the frequent occurrence of the phrase, "they ask you" (Muhammad), *yas'alûnaka* (15 times) Providing answers to such questions, much of the legal aspect of the Qur'an was gradually articulated, thus reflecting the dialectical relationship between God's word and human interest. Lihat: Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" ..., hal. 85.

*Kalamullah* yang tertangkap oleh Nabi melalui proses wahyu, menuntut untuk dikomunikasikan ke permukaan. Tentu saja melalui komunikasi yang dapat dimengerti oleh audiennya (bangsa Arab). Penafsiran Nabi terhadap *kalâmullâh* dalam proses pewahyuan kemudian dikomunikasikan melalui medium bahasa Arab ini, kemudian dikenal dengan Al-Qur'an. Tentu saja *kalâmullâh* bukan bahasa Arab. Begitu juga komunikasi misterius wahyu antara Nabi dan Tuhan, bukan bahasa Arab. Penafsiran Nabi terhadap *kalâmullâh* melalui proses wahyu, kemudian mengalami proses dialektika dengan situasi budaya yang melingkupinya, yang pada akhirnya muncul kepermukaan menggunakan bahasa Arab. Kenyataan adanya stratifikasi inilah yang mendorong Abû Zayd berkesimpulan bahwa teks Al-Qur'an yang dilihat dan dibaca sekarang merupakan teks budaya yang dipengaruhi oleh perkembangan budaya Arab saat itu pada fase proses pembentukan ini (*Marhalah al-tasyakkul*). Teks (Al-Qur'an) yang terbentuk melalui dialektika budaya ini kemudian menuntun menuju satu budaya baru, yang kemudian dikenal dengan budaya Islam (*Marhalah al-tasykil*). Melalui konsep ini Abû Zayd ingin mengatakan bahwa ketika diwahyukan kepada Muhammad yang hidup di Jazirah Arab dengan segala budaya dan tradisinya, itu berarti Al-Qur'an memasuki wilayah kesejarahan manusia, maka pada saat itu niscaya bagi Al-Qur'an untuk memakai struktur tata-bahasa dan tata-budaya Arab dalam menyampaikan misi Risalahnya.<sup>111</sup> Pandangan ini sangat rasional dan sangat menyadari "kedisinaan" eksistensinya.

Menurut Abû Zayd begitu wahyu turun dan terkomunikasikan melalui bahasa Arab maka seketika itu wahyu berubah status dari teks ketuhanan (*nash Ilahî*) menjadi teks manusiawi (*nash Insanî*).<sup>112</sup> Hal itu karena wahyu masuk ke dalam kemanusiaan yang menyejarah, maka ia berubah dari wahyu (*tanzîl*) menjadi pemahaman dan interpretasi (*ta'wîl*). Namun perlu hati-hati dalam hal ini, mengingat Abû Zayd masih melihat bahwa kata-kata literal (*mantuq*) Al-Qur'an, masih merupakan teks keagamaan bersifat

---

<sup>111</sup> Fahrudin Faiz, dkk., *Hermeneutika Al-Qur`ân ...*, hal. 64-65.

<sup>112</sup> Menurut Moch. Nur Ichwan, merujuk buku *Mafhûm al-Nass*, Abû Zayd tidak membangun definisinya sendiri mengenai pengertian "teks",<sup>112</sup> Abû Zayd hanya mengutip definisi teks sebagaimana dalam pengertian modern. Teks didefinisikan dengan "serangkaian tanda yang tertata dalam suatu susunan dari hubungan-hubungan, yang memproduksi makna keseluruhan, yang memuat pesan". Lihat: Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`ân: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, Jakarta: Teraju, 2003, cet 1, hal. 65, 169.

ilahiyah, namun teks itu telah menjadi sebuah konsep (*mafhum*) yang bersifat relatif sehingga statusnya telah berubah menjadi teks manusiawi.<sup>113</sup> Di sini tampak pengaruh kuat kesadaran problem hermeneutika yang banyak didiskusikan dalam hermeneutika filosofis di Barat. Sepertinya Abû Zayd ingin menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah teks ilahi namun tidak bisa menjangkaunya secara utuh. Posibilitas jangkauannya hanya melalui keterbatasan horizon penafsiran. Kita dipaksa oleh Abû Zayd untuk benar-benar sadar bahwa tafsir bukan pesan Tuhan (*kalânullâh*), tafsir hanya pemahaman manusia atas pesan Tuhan itu.

Realitas bagi Abû Zayd adalah dasar, maksudnya adalah fakta empiris historis yang meliputi kondisi sosial, politik, budaya dan fakta empiris luaran lainnya. Teks (Al-Qur'an) terbentuk dari realitas. Konsepsi-konsepsi (*mafâhîm*) terbentuk dari bahasa dan budaya. Makna (*dalalah*) terbentuk dari gerak interaksi manusia. Al-Qur'an adalah teks ilahi yang memuat makna, hasil dialektikanya dengan realitas bahasa dan budaya. Al-Qur'an sebagai sebuah teks merupakan manifestasi *kalânullâh* yang muncul dalam struktur budaya Arab dan ditulis berdasarkan aturan-aturan budaya tersebut. Dialektika teks ilahi dengan realitas budaya ini yang dimaksud Abû Zayd ketika menyatakan bahwa Al-Qur'an merupakan "produk budaya" (*al-muntaj al-tsaqâfî*).

Karena pandangan ini, sesuatu yang amat disayangkan terjadi. Abû Zayd dituduh mengingkari aspek ketuhanan Al-Qur'an dan menganggapnya sebagai teks manusia.<sup>114</sup> Sebenarnya apa yang Abû Zayd ingin sampaikan, bahwa audiennya harus benar-benar sadar bahwa terdapat jarak antara apa yang dipahami manusia dengan realitas "pada dirinya". Problem hermeneutika inilah yang melatari gagasan radikal Abû Zayd di atas. Namun di sisi lain Abû Zayd seperti tidak memahami Ibn Arabi dengan baik sehingga Abû Zayd menempatkan keseluruhan realitas kenabian, masih berada dalam situasi problem hermeneutika. Sementara para ahli *'irfan* dan tasawuf menyadari betul keberadaan problem hermeneutika dan ada situasi dimana pengalaman eksistensial transendental manusia mampu keluar darinya. Namun demikian seseorang dapat keluar dari problem hermeneutika hanya pada wilayah pengalaman eksistensial esoterik transendental jiwa, sementara pada bentuk-bentuk ekspresinya dalam wilayah material

---

<sup>113</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`ân: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid ...*, hal. 70-73. Lihat juga: Fahrudin Faiz, dkk., *Hermeneutika Al-Qur`ân ...*, hal. 64-65.

<sup>114</sup> Fahrudin Faiz, *et.al.*, *Hermeneutika Al-Qur`ân ...*, hal. 64-65.

terikat dengan hukum-hukum evolutif sejarah. Pembahasan inilah yang ingin dijelaskan pada bagian inti disertasi ini sebagai suatu bentuk rekonstruksi terhadap penjelasan proses pewahyuan yang penulis asumsikan belum tuntas baik pada tafsir tradisional maupun pada hermeneutika muslim modernis.

Abû Zayd menyatakan bahwa dasar kenabian adalah fitrah penciptaan, yang landasan pemilihannya berdasarkan pilihan (*ishthafâ*) Tuhan.<sup>115</sup> Pandangan ini terlihat sama dengan apa yang ada dalam konsep keterpilihan (*mushthafâ*) Nabi dalam tafsir tradisional. Baik Abû Zayd maupun Arkoun terlihat tetap mempertahankan pandangan tradisional ini. Pandangan ini secara teologis cukup problematis karena akan berimplikasi “mengganggu” prinsip keadilan Tuhan. Problem ini akan dibahas pada sub judul berikutnya.

Abû Zayd memandang bahwa Nabi dan peramal (dukun) berada pada kedudukan yang sama, ketika ditinjau dari proses komunikasi psikologis misterius yang berlangsung pada keduanya. Perbedaan terletak pada derajat dan titik arah keterhubungannya. Komunikasi Nabi terhubung dengan alam tertinggi dan merupakan hubungan yang didasarkan pada fitrah dan penciptaan, sementara tukang ramal (*kâhin*) tidak demikian, sehingga dalam berhubungan dengan alam lain, mereka membutuhkan alat dan sarana pembantu yang dapat membebaskannya secara parsial dari hambatan-hambatan alam material.<sup>116</sup> Pandangan Abû Zayd ini terlihat bersepakat dengan Fazlur Rahman ketika Rahman menyatakan mode “proses psikologis kreatif” pengalaman kenabian, dalam intensitas tertentu, juga berlangsung pada pujangga, artis dan filsuf. Namun Rahman tampak lebih baik dalam menjelaskan persoalan ini sementara Abû Zayd terlihat tidak mampu menjelaskannya.

Bagi Rahman, peran Nabi dalam proses penerimaan wahyu bukan hanya sekedar penerima pasif layaknya alat perekam. Proses turunnya wahyu pada diri Nabi bersifat kompleks, melibatkan suatu “proses psikologis kreatif”. Kalam ilahi bersifat transenden turun ke dalam “konten psikologis” Rasul melalui beberapa tahapan. Kalam ilahi termanifestasi ke dalam bentuk “konten rasa psikologis universal” pada jiwa Nabi. Konten “rasa psikologis universal” itu kemudian terartikulasi ke dalam ide-ide esensial sehingga dapat dikenali. Ide-ide kemudian turun kembali ke dalam artikulasi lafal dan kata. Jadi proses pewahyuan melalui empat tahapan: kalam ilahi,

---

<sup>115</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirasat fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah, 1990, hal. 41-42.

<sup>116</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirasat fi 'Ulûm al-Qur'ân ...*, hal. 42.

konten rasa psikologis tak berbentuk, ide-ide esensial imajinal dan terakhir lafaz-lafaz Al-Qur`an. Dalam keempat tahapan ini, wahyu dapat dilihat dari dua aspek yaitu aspek transendental inevitabilitas (situasi belum terartikulasikan) kalam ilahi dan sekaligus “turun” menuju aspek verbal bahasa sebagai dimensi kemanusiaan Nabi. Keduanya berada dalam koherensi *feeling*, ide dan artikulasi verbal. Koherensi ini alamiah terjadi pada diri manusia sehingga proses yang sama juga dialami oleh para pujangga, artis dan filsuf dalam proses intuisi kreatif yang muncul pada diri mereka. Namun yang membedakan adalah intensitas dan kualitas dari konten proses psikologis kreatif tersebut.<sup>117</sup> Jika ditelusuri, masyarakat Arab Jahiliyah sendiri memandang keduanya, kenabian dan perdukunan, sama-sama menerima wahyu, hanya saja eksistensi derajat komunikasi dan intensitasnya yang berbeda. Dalam hal ini Abû Zayd masih memegang pandangan tradisional bahwa Nabi berhubungan dengan malaikat, sedangkan dalam konteks perdukunan, dukun berhubungan dengan syaitan.

Pemisahan antara *kalâmullâh* dan Al-Qur`an sebagaimana telah dijelaskan di atas sangat rasional namun intensi tersembunyi dalam kesadara Abû Zayd adalah bahwa ia tidak mampu menjangkau wilayah ini dan itu artinya ia belum berhasil mengatasi problem hermeneutika dalam proses pewahyuan. Disini tampak bahwa Abû Zayd terlihat “menghindar” dalam menyingkap fenomena esoterik transendental pewahyuan pada diri Nabi. sepertinya ini yang membuat Abû Zayd tidak tertarik mendiskusikan lebih jauh realitas Tuhan sebagai pengirim pesan. Seperti halnya Arkoun, Abû Zayd lebih tertarik menjelaskan realitas teks Al-Qur`an yang sampai pada Muhammad.<sup>118</sup> Padahal situasi inilah yang dapat menyingkap bagaimana fenomenologi esoterik transendental kenabian berlangsung. Penyingkapan situasi ini dapat membawa kita pada situasi kenal terhadap mode “persentuhan” eksistensial antara Tuhan dengan kedalaman jiwa Nabi. Penyingkapan pada wilayah ini merupakan poros bagi penyelesaian problem hermeneutika. Abû Zayd pada akhirnya mengakui bahwa kajian pada wilayah ini berada di luar jangkauan insvestigasi ilmiah manusia. Baginya kajian pada

---

<sup>117</sup> Abdullah Saeed: “Fazlur Rahman: a Framework for Interpretating Etico-Legal Content of The Qur`an” dalam. Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur`an*, London: Oxford University Press, hal. 45-46.

<sup>118</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`ân: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid ...*, hal. 70-73.

wilayah ini dapat mengarah pada pandangan mitologis (dalam maknanya yang bersifat peyoratif).<sup>119</sup>

Narasi hermeneutika Al-Qur'an Abû Zayd sebagaimana halnya Arkoun, banyak menjelaskan persoalan bagaimana sakralitas wahyu berdialektika dengan kondisi sosio historis kehidupan Nabi dan evolusinya pasca Nabi. Sementara sebagaimana dinyatakan di atas bahwa persoalan pengalaman kenabian paling primordial pada tataran bagaimana sakralitas *kalâmmullâh* berlangsung dalam konten para-psikologis kreatif Nabi sebelum muncul ke permukaan dalam bentuk bahasa Arab, dianggap Abû Zayd menyentuh mitos teologis. Sementara jika diperhatikan penjelasan Rahman dalam persoalan ini, tidak menemukan kesan sebagaimana dinyatakan Abû Zayd. Hal ini mendorong untuk berkesimpulan Abû Zayd tidak mengenal realitas ini dengan baik. Setidaknya itu yang dapat tertangkap dari narasi yang ada.

#### **E. Problem Konsep *Tanzîl* Al-Qur'an Mohammed Arkoun dan Nashr Hâmid Abû Zayd**

Abdullah Saeed melihat, Pandangan dominan sarjana tafsir tradisional mengenai wahyu sejauh ini menunjukkan bahwa Nabi sebagai penerima wahyu dalam kondisi pasif. Situasi Nabi yang berdialektika dengan sosio-historis bahkan pada saat berlangsungnya proses pewahyuan sama sekali tidak dipertimbangkan dalam tafsir Tradisional. *Asbâb al-Nuzûl* sebagai konteks historis turunnya ayat, tidak disingkap lebih jauh sampai pada wilayah bagaimana dimensi sakralitas wahyu menyentuh wilayah profan kemanusiaan Nabi. Persoalan yang sebetulnya sangat mendasar dari proses pewahyuan. Para hermeneut muslim modernis kemudian sedikit lebih luas menjelaskan konsep proses pewahyuan (*tanzîl*) Al-Qur'an, dengan mempertimbangkan hal ini, sambari mempertahankan data-data yang bagi mereka layak untuk dipertahankan melalui neraca akal sehat. Peran Nabi beserta konteks sosio-historisnya, ikut terlibat secara dialektik dalam proses pewahyuan.<sup>120</sup> Pesan wahyu tertanam dalam cangkang budaya dan realitas subjektif tertentu. Hermeneut muslim modernis berupaya ingin menyadarkan bahwa bagaimanapun sakral dan tingginya wahyu, ia menyentuh kemanusiaan Nabi dan itu artinya menyentuh kemanusiaan kita secara umum. Persoalan mendasar yang tidak bisa dilewatkan begitu saja adalah bagaimana sesuatu yang sakral itu menyentuh sesuatu yang profan ini?. Kesadaran ini sangat berharga

---

<sup>119</sup> Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Jakarta: PT Tiara Wacana, 2002, hlm. 159.

<sup>120</sup> Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur`ân ...*, hal, 49.

karena telah berupaya mendekatkan pengalaman kenabian dengan eksistensi kemanusiaan kita. Namun demikian narasi Arkoun dan Abû Zayd tentang proses turunnya wahyu pada diri Nabi pada tingkat pertama dalam stratifikasi di atas masih menyisakan persoalan teologis dan filosofis.

Sejatinya Hermes dalam menjalankan fungsinya tidaklah sebagaimana gambaran Kurt Mueller Vollmer sebagaimana dikutip F. Budi Hardiman, Hermes ditafsirkan melalui serial tahapan-tahapan proses pewahyuan yang berbeda batas. Setelah menerima pesan-pesan ilahi, Hermes digambarkan kemudian memasuki tahapan memahami dan menafsirkan pesan Tuhan. Setelah menembus batas memahami pesan Tuhan berlangsung, barulah kemudian masuk pada tahap “menyuratkan” maksud pesan-pesan itu kepada manusia.<sup>121</sup> Model tahapan-tahapan proses pewahyuan ini juga ditemukan dalam hermeneutika Al-Qur'an Arkoun, dengan penjelasan lebih kompleks. Stratifikasi pewahyuan ini menimbulkan problem terbentangnya jarak pemberi pesan, penyampai pesan, dan penerima pesan. Jarak kesenjangan inilah yang menjadi latar munculnya hermeneutika modern sebagai suatu disiplin. Pada dasarnya problem ini telah disadari dan diantisipasi dalam tradisi-tradisi kuno sehingga kesadaran itu bolehlah diistilahkan dengan hermeneutika eksistensial transendental yang salah satu bentuk penarasianya ada ditangan Mullâ Shadrâ.

Ada kesepakatan di antara kedua pemikir modernis ini terkait dengan realitas Al-Qur`an dan kenabian yaitu sebagai berikut: Pertama, keduanya sepakat bahwa wahyu pada level transenden (Arkoun) atau *kalâmmullâh* (Abû Zayd) bersifat melampaui sejarah (meta-insani) sehingga tidak akan pernah dapat dijangkau oleh Manusia. Kedua, wahyu pada tingkat pengalaman kenabian berupa wahyu korpus terbuka (Arkoun) atau Al-Qur`an (Abû Zayd) merupakan wahyu yang bersifat historis, relatif, dinamis (berkembang) dan berdialektika dengan konteks sosio historis bangsa Arab era kenabian. Ketiga, wahyu pada level kodifikasi teks (*Mushḥaf*) dapat ditafsirkan dengan beragam metode dan pendekatan, dan berdialektika dengan konteks yang beragam. Peneliti mengasumsikan adanya problem filosofis dan teologis akan muncul dari konsep realitas Al-Qur`an dan kenabian konsep stratifikasi wahyu hermeneutika Al-Qur`an muslim modernis:

1. Jika tidak ada seorangpun manusia yang dapat menjangkau *kalâmmullâh* pada level pertama dalam stratifikasi wahyu di atas, dengan asumsi bahwa manusia yang terbatas tidak akan pernah

---

<sup>121</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, h. 11.

dapat berelasi dengan sesuatu yang tidak terbatas, maka selamanya klaim kenabian menjadi *absurd*. Klaim kenabian mengafirmasi adanya relasi antara aktualitas insan (*insân kâmil*) dengan eksistensi ketuhanan. Sementara stratifikasi di atas membuat jurang tersebut tidak terjembatani, dengan kata lain menegasi adanya relasi langsung antara eksistensi kenabian dengan eksistensi ketuhanan. Jika tidak ada mediasi perantara (*sinkhiyyah*) antara sesuatu yang terbatas dengan sesuatu yang tidak terbatas maka kenabian tidak akan pernah berlangsung. Karena Arkoun dan Abû Zayd hanya mengafirmasi aspek keterbatasan Nabi sebagai manusia dan tidak mengafirmasi aspek transendensi pengalaman kenabian maka konsekuensinya, kenabian hanyalah merupakan proses penafsiran subjektif Muhammad terhadap *kalâmmullâh*. Jika demikian, pengalaman subjektif Muhammad tidak memberi makna sama sekali akan petunjuk menuju realitas eksistensi absolut Tuhan sebagaimana hal itu merupakan klaim utama Al-Qur`an. Jadi pada intinya stratifikasi wahyu di atas memiliki konsekuensi bahwa Tuhan tidak pernah bisa berkomunikasi dengan manusia. Pandangan ini berimplikasi mendekonstruksi aspek transendensi pengalaman kenabian dan hal itu secara tidak langsung mendekonstruksi kenabian secara keseluruhan, mengingat aspek transendensi pengalaman kenabian merupakan inti kenabian, tanpanya Nabi tidak bisa dikatakan Nabi manakala tidak dapat berelasi dengan transendensi eksistensi ketuhanan.

2. Stratifikasi wahyu di atas melahirkan problem relativitas tafsir yang di dalamnya subjektivitas penafsiran tidak pernah menemukan kenyataan pesan Tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya” yang bersifat primordial, otentik dan ununiversal. *Tanzîn* Al-Qur`an Arkoun dan Abû Zayd berimplikasi pada subjektivitas tafsir tanpa diikuti gerak konvergensi (penyatuan) menuju pengenalan realitas pesan Tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya”. Jika subjektivitas tafsir tidak diikuti dengan penyatuan pada titik puncak ideal yang merupakan titik aktualnya pencapaian seluruh pengenalan dan makna pesan Tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya”, sebagaimana kenyataan itu aktual pada diri Rasulullah, maka akan menimbulkan problem teologis yang sama dengan problem pertama di atas yaitu seluruh tafsir Al-Qur`an tidak akan pernah meraih esensi primordial otentik dan universal pesan Tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya”. Jika demikian maka hal ini bertentangan dengan prinsip Al-Qur`an sebagai petunjuk. Jika Semua tafsir berada dalam perangkap subjektivitasnya masing-masing maka tidak akan pernah ada tafsir yang meraih esensi pesan Tuhan yang “sebanarnya Ada”.

Itu artinya, selamanya pesan Tuhan mengalami distorsi (*tahrîf*) dari sisi realitas dan maknanya. Ini bertentangan dengan prinsip kenabian itu sendiri.

3. Muhammed Arkoun dan Abû Zayd memaklumkan bahwa kenabian adalah murni pemberian Tuhan, hal ini berimplikasi pada keadilan Tuhan. Maksudnya, jika Muhammad bin Abdullah menjadi Nabi murni karena pemberian Tuhan, dan dengan itu dia punya keistimewaan-keistimewaan khusus, maka setiap manusia, punya hak untuk menuntut menjadi Nabi kepada Tuhan. Fir'aun akan mempersoalkan status dirinya dengan "menggugat Tuhan" kenapa ia tidak mendapat keistimewaan Musa. Di sini harus jelas pemberian Tuhan ini hanya sebagai status fungsional sehingga tidak lantas otomatis mendapat keistimewaan. Keistimewaan didapat setelah perjuangan yang dilakukan oleh manusia hingga kemudian meraih derajat keistimewaan disisi Tuhan. Nabi memang dipilih dari sedikit manusia untuk memainkan fungsi strategis penyelamatan kemanusiaan menuju kesempurnaannya pada realitas ketuhanan. Namun keterpilihan itu tidak lantas menjadikannya istimewa. Keistemewaannya dan kemuliannya diraih setelah ia benar-benar berjuang menjalankan fungsinya hingga sampai pada batas kesempurnaannya. Keterpilihan baru menunjukkan potensialitasnya yang aktualitasnya dituntut melalui pengorbanan, jerih-payah perjuangannya. Ingat!, setiap manusia dipilih untuk menempati posisi fungsionalnya (*maqam*) masing-masing. Posisi fungsional itu semuanya baik, mulia dan tinggi namun bersifat potensial, pada hukum eksistensi. Perjuangan hidupnya yang menentukan potensialitas itu aktual atau sebaliknya.

Pertanyaan yang mungkin diajukan adalah apakah proses pewahyuan dapat keluar dari asumsi stratifikasi ini, artinya wahyu yang diterima Hermes tidak dengan modus tahapan-tahapan ini?. Mullâ Shadrâ nanti akan menjelaskan proses pewahyuan dengan cara berbeda, keluar dari asumsi dasar stratifikasi ini.

Disertasi ini berupaya mencari jalan keluar dari tiga problem di atas, namun dua problem pertama menjadi fokus pembahasan sementara problem ketiga, meski ikut dijelaskan namun tidak terlalu diberi porsi yang memadai, mengingat pengenalan ranah persoalan ketiga ini murni hadir dalam pengalaman irfan.

### **BAB III**

## **HERMENEUTIKA DAN HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL**

Segala sesuatu yang bersentuhan dengan manusia akan mendapatkan pemaknaan darinya. Dalam memahami ungkapan, baik lisan, tulisan, maupun fenomena tindakan, lazim didapati adanya keburaman yang menghalangi kejelasan pemahaman dan pengenalan. Untuk dapat mengatasi keburaman itu, diperlukan proses investigasi, mulai dari penguraian makna kata dan tata bahasa hingga persoalan struktur ontologis dan epistemologis mufasir. Ungkapan yang muncul pada diri manusia ini, sejatinya memuat sekumpulan makna dan "keber-Ada-an" yang semestinya ditangkap sebagaimana adanya (*unsich, as such*). Namun dalam proses pembacaan itu, Kenyataan justru cenderung menampilkan perubahan, selisih dan jarak. Makna dan "keber-Ada-an" yang tertangkap melalui proses itu, telah mengalami perubahan dari objek pembacaan sebagaimana adanya.<sup>1</sup> Hermeneutika adalah suatu wilayah kajian yang berusaha mengantisipasi problem penafsiran tersebut.

Pada bab III ini diawali dengan pendefinisian hermeneutika dalam kemungkinan pemahaman dan pengenalan manusia melalui mode berpikir dan meng-Ada-nya. Pembahasan ini kemudian diikuti dengan pembahasan genealogi hermeneutika dalam tradisi Yunani Kuno sebagai penelusuran asal-asul.

---

<sup>1</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, cet. 1, hal. 1.

Namun yang penting dari pembahasan ini adalah asumsi realitas metafisis yang menjadi dasar bagi seluruh fenomena Hermes sebagai mediator keterungkapan makna dan realitas. Relevansinya bagi disertasi ini adalah karena realitas metafisis yang sama yang ingin diungkapkan oleh Mullâ Shadrâ dalam menjalankan proyeksi hermeneutikanya. Seiring dengan berkembangnya tradisi Yahudi dan Kristiani, dialog keduanya dengan warisan tradisi Yunani kemudian berlangsung. Pembahasan kemudian bergerak menyinggung sekilas tentang hermeneutika dalam pembacaan teks Bible. Spirit gerakan protestan yang berdiri dalam satu garda dengan pencerahan Eropa, melakukan kritik terhadap otoritas greja Katholik Roma, namun antitesa evolutif gerakan Romantisme Eropa merupakan elan penting yang mendorong lahirnya hermeneutika Modern. Situasi hermeneutika yang lahir dari para pemikir Romantisme Eropa dan perkembangan diskursusnya dikalangan para teolog Protestan ini, kemudian mengisi narasi berikutnya dari disertasi ini. Selanjutnya pembahasan masuk pada aliran-aliran hermeneutika modern. pembahasan tidak menyentuh seluruh teori-teori hermeneutika. Pembahasan bab ini mencoba mendudukan apa yang penting dari aliran-aliran hermeneutika modern yang relevan bagi pendakian eksistensial hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Pembahasan bergerak dari diskursus hermeneutika teori (Schleiermacher, Dilthey) menuju hermeneutika filosofis (Heidegger, Gadamer). Meski Kedua aliran ini, sempat diinterupsi oleh Hermeneutika Kritis (Habermas) dan Hermeneutika Dekonstruksionis (Derrida) yang kurang relevan bagi pembahasan disertasi ini, namun Paul Ricoeur dan Henry Corbin mencoba mensintesakan keduanya dengan cara uniknya masing-masing. mode hermeneutika Paul Ricoeur dan Henry Corbin ini, menyiapkan untuk dapat menangkap apa sebetulnya yang menjadi proyeksi dari hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ yang menjadi puncak narasi pada bab III ini.

### **A. Definisi General Hermeneutika**

Berdasarkan *Webster's Third New International Dictionary*, sebagaimana dikutip Richard E. Palmer bahwa hermeneutika diketahui sebagai "studi tentang prinsip-prinsip metodologis penafsiran dan eksplanasi" (*the study of the metodological principles of interpretation and explanation*).<sup>1</sup> Definisi ini merujuk kepada studi tentang metode penafsiran bersifat general mencakup metode pada wilayah tafsir (*exegesis*) dan hermeneutika sebagai filsafat penafsiran.

---

<sup>1</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, cet. 8, hal. 163.

Richard E. Palmer mengajukan enam definisi hermeneutika. Di antaranya: Hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci (*Bible*), hermeneutika sebagai metodologi general filologis, hermeneutika sebagai perangkat ilmu dalam memahami bahasa, hermeneutika sebagai fondasi metodologis ilmu humaniora (*Geisteswissenschaften*), hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial fenomenologi, hermeneutika sebagai sistem penafsiran mitos dan simbol.<sup>2</sup> Cakupan wilayah kajian hermeneutika yang terfragmentasi secara metodik ini diikuti oleh banyak para pengkaji hermeneutika.<sup>3</sup> Apa yang diajukan Palmer ini bisa dimaklumi namun batas-batas definitif ini tidak sepenuhnya mewakili mode penafsiran yang ada. Lihat saja misalnya *Divine Comedy* karya Dante Alighieri. Sisi tekstual, kontekstual, dan perjalanan pengalaman eksistensial, terlibat secara keseluruhan dan bersifat sintetik pada penafsiran Dante atas *Bible*. Tentu saja aspek-aspek gramatis kebahasaan, kesadaran fenomenologis, perjumpaan dengan esensi mitos dan simbol, telah mengalami penyatuan dalam suatu metodologi pembacaan unik, yang tidak pernah diungkapkan namun tampak tersirat. Begitulah yang terjadi pada model hermeneutika dari para mistikus di berbagai tradisi agama, termasuk mode hermeneutika eksistensial transendental (*Al-Hikmah Al-Mutaaliyyah*) Mullâ Shadrâ. Mode hermeneutika terakhir ini menerobos sekat-sekat definitif di atas.

Sebelum Schleiermacher, hermeneutika yang beredar di kalangan romantis, merupakan “bidang kajian teknis yang menyediakan panduan-panduan dan perangkat-perangkat penafsiran atas teks-teks kuno yang problematis”<sup>4</sup> Romantisme merupakan gerakan pemikiran yang lahir sebagai sikap kritis terhadap alam Pencerahan Eropa. Kemajuan Kapitalisme Industrial Eropa telah membawa kemerosotan bagi nilai-nilai esensial kemanusiaan. Gerakan Romantisme berupaya menggali kembali kearifan-kearifan kuno dari berbagai tradisi kuno (khususnya Yunani dan Romawi) untuk menyelamatkan kondisi alienasi tersebut. Para Romantis rindu akan “keutuhan hidup” yang sirna akibat hadirnya modernitas.

Secara umum, hermeneutika seringkali dinyatakan sebagai “seni atau sains penafsiran”, atau terkadang juga diartikan sebagai “teori penafsiran”. Manakala hermeneutika diartikan sebagai “teori penafsiran”, maka biasanya yang dimaksud adalah pendekatan sistematis atau metodologi baku tertentu yang mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan

---

<sup>2</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer ...*, hal. 33.

<sup>3</sup> Lihat sebagai contoh buku Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, cet. 1, hal. 6-10.

<sup>4</sup> Theodore Vial, *Schleiermacher: a Guide for Perplexed*, London: Bloomsbury Publishing plc., 2013, cet.1, hal. 46.

penafsiran pada domain khusus tertentu. Setiap domain melahirkan metode penafsirannya masing-masing seperti: Hermeneutika Bible, Hermeneutika Sastra, Hermeneutika Ilmu-Ilmu Sosial, dan sebagainya. Hermeneutika dalam domain khusus ini menghasilkan banyak teori-teori penafsiran, yang dapat lahir dari seorang teolog, filsuf, sastrawan, dalam berbagai aliran. Menurut Jeff Malpas, hermeneutika model ini, didapati bersifat umum beredar sebelum abad ke-20 sampai perkembangan kajiannya dewasa ini, artinya senantiasa eksis dalam lintasan sejarah.<sup>5</sup> Tatkala hermeneutika diartikan sebagai teori penafsiran maka yang dimaksud adalah metodologi yang berisi seperangkat prosedur penafsiran yang padanya terkandung pretensi meraih makna objektif teks. Klaim capaian akan universalitas, hadir di sana. Sementara pada wilayah pembahasan lain, ada asumsi-asumsi ontologis mendasar yang melingkupi kesadaran manusia pada setiap momen penafsiran. Hal ini masih belum terakomodir dalam hermeneutika yang dimengerti sebagai teori atau metodologi penafsiran. Hermeneutika dalam ranah pertama dikenal dengan hermeneutika teori atau hermeneutika metodologis, sementara pada ranah kedua dikenal dengan hermeneutika filosofis atau filsafat hermeneutika.

Sepertinya, mengingat adanya dua ranah diskursus inilah mengapa Josep Blaiser mengartikan hermeneutika sebagai "teori atau filsafat penafsiran akan makna" (*the theory or philosophy of the interpretation of meaning*).<sup>6</sup> Dalam banyak kasus, ungkap Jeff Melpas, terjadi tumpang tindih (*overlapping*) antara konsep metodologis hermeneutik dan asumsi-asumsi ontologis yang melingkupi kesadaran manusia pada setiap momen penafsiran. Dua ranah proses penafsiran ini sejatinya berbeda, tegas Malpas. Metodologi penafsiran berbicara konstruksi makna yang mungkin dihasilkan dari teks, sementara filsafat penafsiran atau hermeneutika filosofis berbicara bagaimana konstruksi makna teks masuk ke dalam perjalanan kesadaran atau gerak ontologis mufasir. Metodologi penafsiran dapat masuk ke ruang-ruang disiplin khusus yang beragam sehingga mengalami perbedaan dalam metodologi penafsiran yang digunakan, sementara filsafat penafsiran menempati domain gerak ontologi penafsir sebagai subjek, yang setiap penafsiran berangkat dari asumsi tertentu dalam wilayah ini. Domain filsafat penafsiran sering diungkapkan dengan

---

<sup>5</sup> Jeff Malpas, "Introduction Hermeneutics and Philosophy", dalam. *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Ed. Jeff Malpas, Hans-Melmuth Gander, New York: Routledge, 2015, cet. 1, hal. 1.

<sup>6</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique ...*, hal. 1.

istilah “pemahaman atas penafsiran (*understanding of interpretation*) atau “kondisi alamiah penafsiran” (*nature of interpretation*).<sup>7</sup>

Prosedur atau pendekatan penafsiran tertentu atas teks yang hanya bersifat analisis kebahasaan yang dikaitkan dengan konteks historisnya, tidak disebut dengan hermeneutika (filsafat penafsiran), melainkan metode tafsir (*exegesis*). Metodologi penafsiran menghasilkan produk penafsiran. Produk penafsiran ini dikenal dengan istilah eksegesis atau tafsir. Eksegesis didefinisikan sebagai proses penelitian sistematis dalam menemukan makna rasional dan koheren melalui teks dan konteks historis teks. Aktivitas eksegesis sebagaimana dijelaskan Schleiermacher meliputi dua aspek, aspek gramatis teks dan aspek kontekstual historis teks. Eksegesis umumnya diterapkan pada kitab suci dengan jalan melakukan penafsiran atasnya melalui jalan menemukan makna dengan menggunakan aspek gramatis literal teks dan mengaitkannya dengan konteks historis teks.<sup>8</sup>

Kita baru menyebutnya hermeneutika, manakala konstruksi makna teks masuk ke dalam perjalanan kesadaran eksistensial (gerak ontologis mufasir). Subjek pembahasan yang dikaji di dalam Hermeneutika ada pada tiga dimensi berikut: (1) kedalaman eksistensial diri pengarang (atau pembicara), (2) tinjauan struktur ontologi keberadaan penafsir, dan (3) relasi keduanya yang memungkinkan kemungkinan pemahaman dan aktualitas pengenalan, mengambil tempat. “Jarak” pemahaman dan kehadiran yang membentang antara kedalaman eksistensi pengarang dan struktur ontologi mufasir menjadi titik pusat problem yang ingin diselesaikan melalui “pembacaan” hermeneutika. Problem hermeneutika merupakan subjek pembahasan (*subject matter*) yang menjadi ranah khusus studi hermeneutika, dengan kata lain suatu perbincangan tidak dapat dikategorikan sebagai hermeneutika tanpa membahas problem hermeneutika.

Pada dasarnya, kesadaran untuk melibatkan sekaligus kedua domain ini sering terjadi di dalam diskursus hermeneutika, sehingga hal itu seringkali dianggap terjadi tumpang-tindih. Jika berupaya membuat demarkasi yang jelas antara metodologi penafsiran dan filsafat penafsiran, bisa berangkat dari kategori pemisahan wilayah perujukan makna. Berdasarkan wilayah perujukan makna, hermeneutika terbagi ke dalam dua kategori (1) wilayah perujukan maknanya pada alam mental dan (2) wilayah perujukan maknanya pada realitas ekstra mental bersifat eksistensial. wilayah metodologi penafsiran hanya pada ranah mengkonstruksi penunjukan makna dari aspek kebahasaan teks. Makna

---

<sup>7</sup> Jeff Malpas, "Introduction Hermeneutics and Philosophy" ..., cet. 1, hal. 1.

<sup>8</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 136.

yang muncul dari aspek kebahasaan teks hanya berupa esensi-esensi kognisi alam mental.

Dalam kasus Schleiermacher, ia berupaya masuk ke dalam psikologi penafsir melalui konteks historis teks. Rekonstruksi aspek-aspek psikologis pembicara (pengarang) melalui tangkapan pembaca, dalam rangka mendudukan dan memahami realitas pembicara, merupakan pintu masuk ke dalam wilayah filsafat penafsiran. Rekonstruksi pengalaman psikologis pembicara, dalam batas minimalnya melibatkan unsur-unsur refleksi pembaca atas kondisi ontologisnya, yang menjadi dasar-dasar memungkinkan bagi proses penafsiran. Meski ia tidak membahas ontologi mufasir dalam hermeneutikanya. Hal inilah mengapa Schleiermacher, Dilthey, Betti dan lainnya, yang berpretensi merumuskan metodologi penafsiran universal dalam rangka membangun sains penafsiran, masih terkategori sebagai para tokoh hermeneutik. Dalam kasus ini tumpang-tindih (*overlapping*) terjadi antara metodologi penafsiran dengan filsafat penafsiran. Namun demikian, meski keduanya menempati domain eksistensi yang berbeda (domain makna konsep mental dan domain makna gerak eksistensial jiwa), keduanya terhubung dalam suatu gerak penafsiran sehingga berpotensi untuk diformulasikan dalam satu kesatuan konsep hermeneutika.

Di balik kata hermeneutika menyimpan makna proses penafsiran, mulai dari penafsiran gramatis kebahasaan dan kontekstualisasi historisnya, tafsir atas psikologi penafsir, sampai tinjauan atas ontologi subjek penafsir. Ranah kebahasaan, ranah psikologis, dan ranah dasar-dasar eksistensi, merupakan aktualisasi jiwa yang tunggal melalui fakultas-fakultasnya. Jika berangkat dari prinsip aktualisasi jiwa yang tunggal pada masing-masing fakultasnya maka sudah seharusnya hermeneutika dapat menyusun dan menjelaskan seluruh fenomena realitas yang hadir pada setiap tingkat fakultas jiwanya. Sehingga secara prinsip, filsafat seharusnya tersusun harmonis dalam integralitasnya, terhindar dari sekat-sekat fragmentaris atas realitas. Sudah semestinya “kekayaan” realitas dengan beragam mode kehadirannya pada jiwa, direngkuh secara keseluruhan.

Demi meraih tujuan di atas, penyingkapan makna pada kedua wilayah di atas, bergerak dari teks menuju konsep-konsep gambaran mental, dari simbol menuju pemahaman, selanjutnya gambaran mental merujuk atau menuntut realisasinya pada gerak substansi jiwa bersifat eksistensial (dari pemahaman menuju pengenalan). Gerak penyingkapan hermeneutik dari teks menuju pemahaman, memerlukan pembahasan aspek eksegesis sebagai tangga awal dalam menyingkap makna pada tataran pengalaman kehadiran “kedisnian” jiwa bersifat eksistensial, tataran pengenalan. Karenanya ranah metode eksegesis juga merupakan

bagian integral dari proses hermeneutika. Penyingkapan makna meliputi dua wilayah, wilayah makna berupa konsep bersifat mental dan wilayah makna “keber-Ada-an” bersifat eksistensial. Ranah metode eksegesis berupaya menyingkap muatan pada wilayah makna hanya pada wilayah mental. Sementara ranah peninjauan struktur ontologi “keber-Ada-an”, menyingkap sistem interior wujud diri manusia hingga dapat terarah pada pengalaman kehadiran langsung bersifat eksistensial. Dalam mistisisme Islam secara umum dan Mullâ Shadrâ secara khusus, “keber-Ada-an” menjadi poros fondasi perdebatan menggunakan istilah realitas eksistensi (*haqiqah al-wujûd*) yang terbedakan dari konsep eksistensi (*mafhum al-wujûd*).

Dalam kata pengantar bukunya mengenai hermeneutika, F. Budi Hardiman menjelaskan perbedaan “tindakan mengetahui” dengan “tindakan memahami”. Tindakan mengetahui lebih pada kemampuan untuk menangkap apa yang hadir secara luaran, sesuatu yang tampak melalui kesaksian empiris, sementara tindakan memahami mengacu pada “kemampuan untuk merasakan apa yang dialami oleh orang lain”.<sup>9</sup> Pada dasarnya dua tindakan ini meski berbeda dimensi tangkapan, namun berada dalam gerak linear menuju puncaknya pada, apa yang penulis istilahkan dengan “tindakan mengenali”. Mengetahui, memahami, dan mengenali berada pada ruang dimensi realitasnya masing-masing, yang berada pada hirarki pendakian diri manusia atas makna dan eksistensi. Penguatan eksistensi terjadi dalam proses pendakian ini, yang mana eksistensi yang lebih kuat mencakup kesempurnaan eksistensi yang ada dibawahnya.

Tindakan mengenali, yang menempati hirarki tertinggi kesadaran diri manusia, tentu berangkat dari tangkapan luar tindakan mengetahui, yang kemudian bergerak masuk ke dalam suasana batin (esoterik) wilayah memahami, melalui mode empati. Tindakan mengenali, menangkap realitas pada dirinya sebagaimana “ianya ada”, justru melampaui keduanya. Capaian ini dalam kategori Kantian tidak mungkin dicapai melalui akal teoretis murni (*pure reason*) namun tampak ada "jalan sempit" melalui akal praktis (*practical reason*) pengalaman diri manusia, sementara dalam filsafat transendental Mullâ Shadrâ, hal itu ditegaskan sebagai sesuatu yang mungkin melalui gerak tran-substansial<sup>10</sup> dan *ittihâd*

---

<sup>9</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida ...*, hal. 9.

<sup>10</sup> Lihat: Mulyani, *Gerak Transubstansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'aliyyah*, Tesis: Islamic College for Advanced Studies (ICAS)-Universitas Paramadina Jakarta, 2014.

*al-âqil wa al-ma'qûl*.<sup>11</sup> Hermeneutika menyatukan ketiga tindakan ini dalam proses holistik menangkap makna dan meraih eksistensi. Hal itu karena, keberadaan manusia hidup dalam dua wilayah eksistensi, eksistensi eksternal diri dan internal diri. Ketiga proses ini bergerak

Dalam tradisi ilmu Al-Qur'an, dari eksternal menuju internal diri dikenal istilah tafsir, dan takwil sebagai langkah-langkah hermenetis terhadap Al-Qur'an. tafsir lebih pada tangkapan literal gramatis teks, sementara takwil merupakan tindakan penembusan interior teks dalam artian kedalaman eksistensi sebagai tempat tegaknya realitas keseluruhan rujukan teks. Dalam tradisi Mulla Shadrâ dua domain eksistensi ini dalam kajian hermeneutika dikenal dengan istilah tafsir dan takwil. tafsir berbicara dalam ranah metodologi penafsiran, yang berupaya mengkonstruksi makna pada wilayah permukaan teks. Sementara takwil bergerak masuk ke dalam aktualisasi ontologi subjek diri mufasir dalam meraih realitas yang ditunjuk teks, dengan berangkat dari konstruksi bangunan makna yang dihasilkan dari proses tafsir yang dilakukan sebelumnya.

Tindakan pembacaan hermeneutik bertugas menyingkap makna pada seluruh wilayah kehidupan manusia melalui perantara teks. Keluasan bidang kajian hermeneutika terletak pada luasnya cakupan dari apa yang disebut sebagai teks (objek pembacaan hermeneutis). Teks merupakan jejaring simbol-simbol yang memiliki rujukan eksistensial pada realitas eksternal. Luasnya wilayah kajian hermeneutika mencakup seluruh tindakan menyingkap makna dari teks (simbol-simbol) yang ada, baik berupa tulisan, gambar, suara, ataupun tindakan. Mengingat luasnya kajian hermeneutika maka hermeneutika meliputi seluruh dunia makna dan keber-Ada-an yang tersimpan di dalam seluruh dimensi kehidupan manusia.<sup>12</sup> Karena itulah Hermeneutika telah menjadi sumber kajian interdisipliner yang telah disadari secara masif dalam berbagai bidang kajian disiplin ilmu.<sup>13</sup>

Jika ditarik ranah keluasannya maka tidak ada sesuatupun yang berada di luar lingkup hermeneutika termasuk filsafat itu sendiri. Wajar jika kemudian menemukan dalam banyak literatur hermeneutika, seluruh disiplin dapat masuk ke dalamnya—menjadi objek kajian yang bersifat hermeneutik. Hubungan erat filsafat dengan hermeneutika terjalin

---

<sup>11</sup> Lihat:Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Shadra: Konsep Ittihâd al-Âqil Wa al-Ma'qûl Dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah*, Bandung: Muthahhari Press, t.th.

<sup>12</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida ...*, hal. 12.

<sup>13</sup> Anthony C. Thiselton. *The Hermeneutics of Doctrine*, Michigan: Wm. B Eerdmans Publishing Co, 2007, hal. xii.

sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, sehingga hermeneutika dikenal luas sebagai penafsiran filosofis atau filsafat penafsiran. Sementara filsafat itu sendiri merupakan hasil pembacaan yang bersifat hermeneutik. Kerenanya problem filsafat menyatu dengan problem hermeneutika. Pertanyaan-pertanyaan tentang kondisi alamiah ontologi keberadaan, menyatu dengan problem dan posibilitas penafsiran, yang berada dalam ranah kondisi primordial subjek penafsir.<sup>14</sup> Kondisi primordial subjek penafsir merupakan sesuatu yang sangat mendasar dalam proses penafsiran, tidak ada satu pun penafsiran tanpa melibatkan tinjauan struktur ontologi keberadaan penafsir. Dapatlah disimpulkan bahwa dalam konteks hermeneutika modern, kesadaran akan hajat menyingkap posibilitas makna dan “keber-Ada-an” ikut serta sekaligus di dalamnya kesadaran keterbatasan pemahaman dan penyingkapan. Ketegangan inilah yang ada di balik frase “problem hermeneutika”. Situasi yang menempatkan penafsir pada zona ambang di antara dua titik ekstrim. Ekstrem tidak memberi makna dan ekstrem meraih “makna penuh sebagaimana adanya”.

Klaim makna penuh hadir dari para teolog dan mistikus namun keduanya mengacu pada dasar realitas yang berbeda. Dari para teolog sepertinya memang perlu ditinggalkan mengingat apa yang dikonsepsikan bukanlah sesuatu yang teralami langsung namun hanya berupa ilusi alam mental. sementara dari hermeneutika dari kalangan mistikus perlu dikenali dan dipertimbangkan karena berada di luar dari objek kritik alam pikiran moderen karena “kedisanaan” realitas yang menjadi rujukannya juga terhubung secara eksistensial dengan “kedisinian”. Mereka ikut bertanggungjawab untuk membawa “realitas yang ada di sana” dapat tersingkap pada “kedisinian” kita.

## **B. Hermeneutika Sebelum Kemunculan Hermeneutika Modern**

### **1. Genealogi Hermeneutika Dalam Tradisi Kuno**

Hermeneutika sejatinya merupakan istilah kuno zaman Yunani, yaitu dari kata Hermes. Hermes adalah dewa yang memiliki peran sentral dalam menerjemahkan pesan dari alam ketuhanan ke dalam bahasa yang dapat dimengerti manusia. Mitologi Yunani menempatkan peran dewa Hermes sebagai pembawa, pengungkap, penerjemah, penafsir, dan sekaligus penakwil pesan Tuhan agar dapat dimengerti oleh manusia.<sup>15</sup> Hermeneutika yang dikenal di dalam mitologi-mitologi peradaban tradisional seperti Yunani klasik, Persia kuno dan Islam,

---

<sup>14</sup> Jeff Malpas, “Introduction Hermeneutics and Philosophy” ..., hal. 1.

<sup>15</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida* ..., hal. 10.

lebih merujuk pada tradisi kenabian dari masing-masing tradisi. Hermeneutika di dalam peradaban tradisional menggambarkan suatu corak penafsiran yang memberi suatu cara pandang hidup tertentu yang dibawa oleh seorang bijak bestari sebagai hasil perjumpaannya dengan alam transenden ketuhanan. Di dalam mitologi-mitologi, kisah-kisah historis dan petuah-petuah tradisional, Tuhan datang menyapa manusia melalui figur-figur bijak bestari yang bertindak sebagai perantara yang menterjemahkan bahasa Tuhan yang sakral dan tinggi, kemudian dihadirkan untuk kehidupan manusia dalam ruang ruang historis yang profan.

Di dalam mitologi Yunani kuno, Figur bijak bestari yang membawa nubuwah ketuhanan ini dikenal dengan sebutan Hermes.<sup>16</sup> Hermes adalah manusia yang telah aktual menempati kesucian dewa sehingga dapat menjalankan fungsi sebagai afinitas jalan keterhubungan eksistensi dari alam ketuhanan transendental menuju alam material. Di dalam tradisi Persia kuno dapat juga dijumpai adanya mitos tentang “manusia pertama” (*The First Man*) yang dikenal dengan sebutan Hushang atau Hormus. Sementara di dalam tradisi Islam, hal itu sering dinisbatkan kepada Nabi Idris (Enoch) yang secara historis termasuk ke dalam Nabi-Nabi awal Islam dan tradisi kenabian Abrahamik lainnya.<sup>17</sup> Kehadiran dan peran Hermes, tersingkap dan dirasakan pada seluruh tradisi umat manusia dengan beragam corak narasi mitologi, namun memiliki prinsip-prinsip kesatuan pada kontek inti sari ajaran hikmah dan kenabian yang dibawanya.

Seluruh Nabi (bijak bestari) sudahlah tentu mengambil peran fungsi Hermes sebagaimana di dalam tradisi Yunani Kuno yaitu menjadi afinitas antara alam Tuhan dan dunia profan manusia. Lebih dari itu, kehadiran Hermes memiliki tujuan tertinggi yaitu sebagai jalan pembuka bagi seluruh manusia untuk dapat naik menuju realitas kehadiran transendental melalui proses aktualisasi seluruh potensi-potensi insaniahnya. Dalam proses aktualisasi diri, Satu potensi menjadi jalan bagi kesempurnaan potensi lainnya, sehingga sampai pada batas akhir potensi tertinggi yaitu menyibak samudra terdalam eksistensi jiwa insaniahnya yang pada hakikatnya berafinitas secara langsung dengan alam ketuhanan transendental.

Sejatinya Hermes dalam menjalankan fungsinya tidaklah sebagaimana gambaran Kurt Mueller Vollmer sebagaimana dikutip F. Budi Hardiman, Hermes ditafsirkan melalui serial tahapan-tahapan

---

<sup>16</sup> Seyyed Muhammad Khamenei, *The Qur`anic Hermeneutics of Mulla Sadra*, Tehran: Sadra Islamic Research Institute SIPRI, 2006, hal. 7.

<sup>17</sup> Seyyed Muhammad Khamenei, *The Qur`anic Hermeneutics of Mulla Sadra ...*, hal. 7.

proses pewahyuan yang berbeda batas. Setelah menerima pesan-pesan ilahi, Hermes digambarkan kemudian memasuki tahapan memahami dan menafsirkan pesan Tuhan. Setelah menembus batas memahami pesan Tuhan berlangsung, barulah kemudian masuk pada tahap "menyuratkan" maksud pesan-pesan itu kepada manusia.<sup>18</sup> Stratifikasi pesan Tuhan menjadi asumsi lahirnya mitologi Hermes. Model tahapan-tahapan proses pewahyuan ini juga ditemukan dalam hermeneutika Al-Qur'an Arkoun. Stratifikasi pewahyuan ini menimbulkan problem terbentangnya jarak pemberi pesan, penyampai pesan, dan penerima pesan. Jarak kesenjangan inilah yang menjadi latar munculnya hermeneutika modern sebagai suatu disiplin pertanyaan yang mungkin diajukan adalah apakah proses pewahyuan pesan Tuhan dapat keluar dari asumsi stratifikasi ini, artinya wahyu yang diterima Hermes tidak dengan modus tahapan-tahapan ini?. Pada dasarnya problem ini telah disadari dalam tradisi-tradisi kuno namun mereka berupaya keluar dari dan melampaui problem ini melalui mode Hermeneutika yang unik semacam mode hermeneutika eksistensial namun sekaligus transendental. Mullâ Shadrâ nanti akan menjelaskan proses pewahyuan dengan cara berbeda, keluar dari asumsi dasar stratifikasi ini yang menegaskan mode hermeneutika dalam tradisi-tradisi kuno.

Hermes sejatinya adalah manusia-manusia tercerahkan. Manusia yang mencapai kesucian dan kesempurnaan pada samudra eksistensi dirinya. Setelah mencapai kesucian dan kesempurnaan, Hermes menjalankan peran dan fungsi sejatinya yaitu memberi jalan bagi seluruh manusia dan seluruh alam, untuk dapat hadir (dalam konteks manusia) dan dapat terhubung (dalam konteks alam) pada alam transenden sumber realitas (ketuhanan) yang merupakan realitas kehidupan tinggi yang penuh dengan kesempurnaan.

Dalam alam kesadaran manusia di masa Yunani dan India, keduanya memiliki kesepakatan dalam memandang asal tempat munculnya pengetahuan. Pengetahuan dilihat muncul dari wilayah pengalaman eksternal diri dan wilayah pengalaman yang berasal dari internal diri.<sup>19</sup> Dua kategori ini diabstraksi dari penghayatan primer kondisi keber-ada-an manusia yang menyerap forma dan realita pengetahuan terhadap kesadaran dirinya. Penghayatan ini setara dalam pemaknaanya sebagai dasar bagi proses berpikir dan kontemplasi

---

<sup>18</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida ...*, hal. 11.

<sup>19</sup> Marc Felenz, "Platonic Epistemology and the Nature of Philosophical Activity: A Comparison with Indian Philosophy", dalam <http://www.santosh.com/moksha/plato1.html>, diakses pada. 10 April 2017.

filosofis. Baik tradisi *Syamkiya*, Yoga, maupun Plato sepakat memandang pengetahuan jenis kedua lebih mendasar dan lebih tinggi ketimbang pengetahuan pertama. Pengetahuan yang dipersepsi secara langsung melalui "mata batin jiwa" bagi Plato merupakan pengetahuan yang menempati hirarki puncak tertinggi. Itulah yang ia istilahkan dengan "alam idea".

Dalam tradisi Islam, Hermes dinisbatkan kepada Nabi Idris yang juga merupakan seorang alkemis yang menjadi sumber kibijaksanaan dalam membaca seluruh tingkatan realitas. Alkemis adalah Orang yang mampu mentrans-mutasi besi menjadi emas. Tentu dalam hal ini berdasarkan makna kunonya yang menggunakan kata besi dan emas sebagai bentuk alegori kualitas diri manusia, namun pada momen tertentu aktual dalam pemaknaan empiriknya, mengubah besi menjadi emas. Karena itulah alkimia dimengerti sebagai proto-sains yang menggabungkan kimia, fisika, metalurgi, kedokteran, semiotika, seni, astrologi, mistisisme dan agama. Hanya seorang bijak bestari yang mampu meramu seluruh cabang kemampuan itu pada dirinya. Itulah mengapa seorang bijak bestari yang tampak sebagai seorang alkemis, ahli dalam meramu dan mengharmonikan unsur kimiawi benda-benda material karena ketajaman penglihatannya menembus lapis material masuk ke dalam dimensi okultasi dan berkediaman pada pengalaman mistik yang misterius.

## **2. Hermeneutika Dalam Tradisi Pembacaan Bible**

The New Encyclopedia Britanica mendefinisikan hermeneutika sebagai studi prinsip-prinsip general tentang interpretasi Bible (*the study of the general principle of biblical interpretation*). Hermeneutika bertujuan untuk menemukan kembali kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible. Para teolog Yahudi dan Kristen menggunakan hermeneutika untuk memahami teks-teks Bible. Para teolog baik Yahudi maupun Kristen mengajukan pertanyaan mendasar terkait dengan filsafat penafsiran, apakah Bible itu kalam Tuhan atau kalam manusia?. pertanyaan ini muncul didasarkan pada situasi dimana banyak versi Bible yang eksis dalam sejarah dengan pengarang yang berbeda

Seorang pakar hermeneutika, Richard E. Palmer, mengajukan enam definisi hermeneutika berdasarkan pada perkembangan evolusi pengetahuannya. Ia memasukkan definisi pertama Hermeneutika sebagai Teori Penafsiran Bibel. Pemahaman paling pertama dan masih tersebar luas tentang hermeneutika adalah masih merujuk kepada prinsip-prinsip interpretasi Bibel. Jika melihat buku-buku yang terbit pada abad ke-17, ditemukan bahwa muatan kata Bibel masih seputar interpretasi kitab suci. Buku yang dianggap muncul terkait dengan

hermeneutika dalam pengertian ini adalah buku Dannhauer pada tahun 1654 yang berjudul *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*. Setelah terbitnya buku Dannhauer ini, istilah tersebut berkembang dengan cepat terutama di Jerman. Di Inggris dan Amerika penggunaan kata hermeneutika juga mengikuti arah kecenderungan umum yang merujuk pada penafsiran Bibel. Pertama kali kata ini digunakan oleh Oxford English Dictionary pada tahun 1737 dengan makna, “bersikap bebas dengan tulisan suci, sama halnya dengan tidak diperkenankan menggunakan beberapa metode selain hermeneutika sebagaimana seharusnya”.

Dalam sejarah abad pertama gereja, Pemeluk Kristen awal, tidak hanya membagikan Kitab Suci kepada orang Yahudi, Perjanjian Lama, namun selain itu juga mengajarkan metode-metode penafsirannya yang belakangan dikenal dengan Hermeneutika Kristologi atau Hermeneutika Bible. David Dockery mengidentifikasi empat pendekatan utama Yahudi terhadap penafsiran Bible, yaitu: literal, midrash, pesher, dan tipologi. Dalam bukunya, Dockery mengatakan bahwa pendekatan literal dianggap sebagai dasar bagi semua pendekatan lainnya, karena didasarkan pada pemahaman yang jelas dan literal dari teks Bible. Sedangkan pesher melihat teks Alkitab dari perspektif apokaliptik. Sementara pendekatan tipologis berusaha menemukan korespondensi antara orang-orang dan peristiwa masa lalu dan masa kini atau masa depan, dalam suatu dialog penemuan relevansi makna. Hermeneutika Kristologi ini berasumsi bahwa peristiwa-peristiwa yang dialami dalam kehidupan Kristus memberikan lensa atau kerangka dasar, yang melaluinya Perjanjian Lama dapat disingkap. Pendekatan-pendekatan ini merupakan manifestasi dari keyakinan kuat akan inspirasi Ilahi yang telah termanifestasi dalam bentuk Kitab Suci. Adanya keyakinan bahwa Taurat memuat seluruh kebenaran Tuhan sebagai tuntunan atas umat manusia, sehingga tujuan penafsiran merupakan upaya dalam menerjemahkan dan merealisasikan kata-kata Tuhan yang terkandung di dalam Bible ke dalam kehidupan manusia.

Abad kedua dan seterusnya terlihat adanya tantangan yang mengarah pada perkembangan baru dalam penafsiran Bible. Secara umum, Bible dipandang berasal dari Tuhan, dan bahwa tujuan Ilahi ada di balik setiap kalam-kalam kitab suci. Ada dua pendekatan yang berkembang pada era ini, yang keduanya sangat berbeda yaitu aliran Aleksandria dan Antiokhia. Aliran Aleksandria menekankan pendekatan alegoris, sementara aliran Antiokhia mengadopsi pendekatan yang lebih literal dan historis. Mayoritas teolog gereja pada awalnya menyetujui arti literal dari Kitab Suci, meski dua bapa gereja, yaitu Theodore dan Chrysostom yang merepresentasikan kedua aliran di

atas, menekankan interpretasi kontekstual, gramatikal, dan historis atas Bible.

Sejarah hermeneutika Bible selanjutnya pada Abad Pertengahan dengan tokohnya John Cassian berupaya memetakan jalur penafsiran yang diikuti dari Agustinus sampai periode abad pertengahan. Dia mengembangkan teori penafsiran sehubungan dengan pengertian Kitab Suci yang terdiri dari empat aspek, yaitu indera literal, alegoris, tropologis dan anagogis. Penafsiran Bible dimaksudkan untuk memelihara iman, harapan dan cinta, dan diakui bahwa penafsiran literal sering kali mencapai tujuannya. Namun, ketika penafsiran literal tidak memenuhi tujuan tersebut, maka penafsiran alegoris diperlukan untuk meningkatkan iman, tropologis untuk memelihara cinta, dan anagogis untuk meningkatkan harapan. Yerusalem secara umum dipahami secara literal sebagai kota Yahudi, namun secara alegoris dimaknai sebagai gereja Kristus. Secara tropologis Yerusalem dimaknai sebagai jiwa pria dan wanita sementara secara anagogis sebagai kota surgawi.

Hermeneutika Bible Era Reformasi terlihat kecenderungan para teolog gereja bergerak lebih memprioritaskan makna literal ketimbang makna alegoris. Hermeneutika pada Era ini menjadi momentum lahirnya aliran Protestanian dengan tokohnya Martin Luther, Erasmus dan John Calvin. Calvin diakui sebagai penafsir reformasi yang memberikan dorongan kepada pengembangan dan penggunaan metode eksegesis gramatikal historis. Keyakinan mendasar dari para praktisi hermeneutika Bible adalah kepercayaan akan asal usul primordial Bible yaitu tujuan Ilahi ada di balik setiap bagian Bible. Makna literal Kitab Suci hal yang penting, yang melaluinya kita dapat memahami dan menemukan tujuan Ilahi di balik teks Bible. Meski Thomas Aquinas yang membedakan pengertian spiritual dan literal berdasarkan kontemplasi filsafat Aristoteles, namun ia tetap memahami pengertian literal sebagai pengertian primer. Bagi para hermeneut Bible seperti Theodore, Chrysostom, Jerome, Augustine, dan Theodoret, tetap menggunakan makna literal Kitab Suci dan hal itu tidak menghalangi kontekstualisasinya.

Hermeneutika Bible mulai dari era reformasi sampai perkembangan kontemporer saat ini, banyak dipengaruhi Ide Pencerahan Eropa abad ke-18. Relevansi pencerahan dengan Hermeneutika terletak pada adanya pencarian bagi matriks. Sesuatu yang menjadi inti permanen dari segala sesuatu sebagai prinsip primordial yang menjadi dasar bagi segala sesuatu berasal, berkembang atau mengambil bentuk. Terutama ketika Rene Descartes pada abad Pencerahan menemukan matriks tersebut. Descartes melihat matriks

sebagai sebuah alat yang sangat berguna untuk mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang pengetahuan dan realita. Matriks inilah yang akan membentuk opini kita dengan informasi yang dikumpulkan melalui indera penglihatan, pendengaran, sentuhan, penciuman, dan rasa. Pencerahan dengan hasrat objektivitasnya, pada akhirnya memunculkan relativisme yang menjadi ciri kebuntuan hermeneutik. Hermeneutika relativisme muncul karena kebenaran didasarkan pada indera dan rasionalitas murni, sementara keduanya memiliki keterbatasan epistemic untuk menjangkau realitas agama.

lingkaran hermeneutika yang dicetuskan oleh Friedrich Schleiermacher mengimplikasikan kombinasi kekuatan-kekuatan pengembangan metode historis kritis. Penerapan rasionalisme atas Bible diyakini menjadi penyebab bagi penguatan pendekatan historis kritis. Metode historis kritis Bible dapat mengungkapkan apa yang sebenarnya terjadi secara objektif. Untuk dapat sampai pada objektivitas, Kita harus selalu memulainya dengan keraguan. Prinsip analogi mengasumsikan bahwa peristiwa-peristiwa masa lalu sejalan dengan peristiwa-peristiwa dari pengalaman kita saat ini. Metode historis-kritis berangkat dari asumsi dasar bahwa realitas saat ini menentukan status kebenaran masa lalu. Karena alasan inilah mukjizat dianggap mustahil hari ini. Akhirnya prinsip korelasi masa lalu dan masa kini mengharuskan kita untuk melihat setiap peristiwa sejarah berkorelasi dengan peristiwa lainnya dalam seri yang sama, seri homogenitas. Ada kesinambungan integral dalam sejarah, sehingga segala sesuatu yang terjadi harus dianggap imanen dalam hubungan sebab akibat yang sangat kompleks.

Paus Benediktus XVI dalam sebuah seminar tentang pemikiran Fazlur Rahman, pada September 2005, menyatakan Tuhan bekerja melalui makhluk-Nya. Maka, kata-kata dalam Bibel, bukan hanya kata-kata Tuhan, tetapi juga kata-kata Isaiah, kata-kata Markus. Dalam istilah Paus, "Tuhan menggunakan manusia dan memberikan inspirasi kepada mereka untuk mengungkapkan kata-kataNya kepada manusia (*He used His human creatures, and inspired them to speak His word to the world*). Bibel itu sendiri ada logika internal yang memungkinkan untuk disesuaikan dan diaplikasikan sesuai dengan situasi dan kondisi baru "*There is, in other words, an inner logic to the Christian Bible which permit it and require it to be adapted and applied to new situation*".

### **3. Hermeneutika Menjelang Kemunculan Hermeneutika Modern**

Hermeneutika dalam konteks modern berangkat dari tradisi pembacaan kritis gerakan Protestan dan spirit "kemanusiaan" gerakan

Romantis, yang berupaya membangun kembali faham keagamaan dan kedirian mereka melalui upaya pembacaan ulang terhadap teks suci dan teks-teks kebijaksanaan kuno. Dalam tinjauan ini mereka tidak bisa tidak untuk terlebih dahulu merumuskan suatu metodologi pembacaan teks yang terhindar dari kesalahpahaman. Langkah para teolog Protestan ini banyak diikuti oleh teolog-teolog lain dari berbagai tradisi agama setelah memandang perlunya rekonstruksi tradisi keagamaan karena adanya perubahan zaman atau lebih tepatnya, perubahan “*worldview* kaum beriman” setelah adanya perubahan zaman. Di samping itu unsur kedua yang membangun hermeneutika adalah para filolog yang lahir dari gerakan romantisme Eropa. Sebagaimana diketahui romantisme Eropa berusaha menemukan kembali kearifan-kearifan kuno dari teks-teks Yunani dan Latin, sehingga dapat mengatasi dimensi-dimensi kedirian manusia yang hilang akibat kapitalisme industrial modern. Dapat disaksikan melalui pembacaan historis bahwa gerakan protestan maupun gerakan romantisme, memiliki arah yang sama dari sisi rokonstruksi terhadap tradisi ideal masa lalu dan dapat diaktualkan kembali dalam menghadapi tantangan kehidupan masa kini, dua arah pemikiran inilah kemudian menyatu pada diri Schleiermacher sehingga kemudian gagasan hermeneutikanya diletakkan sebagai pendiri bagi hermeneutika modern.

Hermeneutika baru lahir sebagai disiplin pengetahuan pada abad ke-19. Setelah lahir sebagai disiplin barulah Schleiermacher pada abad ke-18M, dinisbatkan sebagai pendiri Hermeneutika Modern. Menariknya, kata hermeneutika di era Heidegger masih merupakan kata asing di kalangan para filsuf ketika itu. hal itu tampak ketika Hans Goerg Gadamer berencana menerbitkan karyanya yang semula berjudul *Fundamentals of Philosophical Hermeneutics* kemudian terpaksa mencari judul lain. *Truth and Method*, karena adanya desakan dari penerbit yang merasa belum familiar dengan istilah hermeneutika.<sup>20</sup> Kata Hermeneutika masih umum dikonotasikan sebagai sesuatu yang berhubungan dengan kesadaran teologis "manusia barbarik" yang belum memiliki kematangan berpikir. Hal itu karena hermeneutika sebagai suatu istilah, bersiliweran dalam tradisi pembacaan kitab suci yang umumnya menjadi antitesa dalam perkembangan filsafat Barat modern. Namun para hermeneut Romantisme berupaya menelusuri dan menggali jejak-jejak penggunaan istilah hermeneutika dalam tradisi Yunani sehingga mengurangi tensi prasangka itu. Jika menelusuri jejak penggunaan istilah hermeneutika telah digunakan oleh Aristoteles

---

<sup>20</sup> Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Durham: Acumen Publishing Limited, 2010, cet.2, hal. 2.

dengan memberi judul bagi karyanya dalam masalah yang berhubungan dengan logika dan bahasa, dengan *Peri Hermenias*. Frasa *Peri Hermenias* masuk ke dalam khazanah latin menjadi *De Interpretation*. Berangkat kedua istilah ini berlanjut dalam perbincangan filsafat kontemporer, menjadi *das verstehen*.<sup>21</sup> Kesimpulannya, Hermeneutika pada awalnya merupakan ilmu pembacaan kitab suci, artinya hermeneutika berada dalam ruang teologi. Kemudian hermeneutika pertama kali masuk ke ruang filsafat setelah berada di tangan Schleiermacher. Heideggerlah kemudian membawa hermeneutika untuk berada di jantung filsafat. Meskipun filsafatnya memutus hubungan dengan wilayah transenden.<sup>22</sup>

Pasca Schleiermacher, bangunan disiplin hermeneutika terus mengalami evolusi seiring dengan kehadiran teori-teori hermeneutika baru. Teori-teori hermeneutika baru muncul melalui proses dialektik dari teori-teori sebelumnya. Tidak jarang juga hermeneutika hanya menjadi sub pembahasan filsafat dari struktur pemikiran seorang filsuf. Paul Ricoeur dan Henry Corbin meletakkan Hermeneutika kembali terhubung secara proyeksi filosofis dengan Hermes dan Hermetisme yang menjadi genealogi Hermeneutika. Hal itu karena Paul Ricoeur telah menjadikan simbol-simbol mitos teks suci sebagai sumber refleksi filosofis kita, penghayatan hidup kita. Sementara Henry Corbin menyeru kepada para hermeneut khususnya Heideggerian untuk melanjutkan tugas-tugas hermeneutiknya hingga dapat tiba pada situasi primordial yang merupakan “pusat eksistensial” kita. Menurut Corbin, menemukan “pusat atau jantung eksistensi bersifat primordial” ini, sebetulnya merupakan implikasi dari proyeksi hermeneutika Heidegger. Melalui dua tokoh hermeneutika ini, Hermeneutika seharusnya diletakkan pada Ide kunci yang menjadi dasar bagi pandangan dunia dari agama dan masyarakat tradisional yang sering gagal dipahami oleh alam pikiran modernitas kita, yaitu ide tentang “pusat eksistensial”, merujuk pada apa yang kemudian disebut sebagai Tuhan.<sup>23</sup> Setiap nilai pada diri manusia harus terhubung dengan “pusat eksistensial” ini melalui proses realisasi diri sehingga manusia dapat meraih

---

<sup>21</sup> Henry Corbin, “From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin”, dalam [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

<sup>22</sup> Thomas Cheetham, “The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World”, diakses pada. 7 februari 2022, dalam [https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM\\_T.\\_The\\_Prophetic\\_Tradition\\_and\\_the\\_Battle\\_for\\_the\\_Soul\\_of\\_the\\_World.pdf](https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM_T._The_Prophetic_Tradition_and_the_Battle_for_the_Soul_of_the_World.pdf), hal. 4.

<sup>23</sup> Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, terj. Deborah Casey, Indian: World Wisdom, Inc, 2006, hal. 1.

“kesemestiannya” dan idealitasnya. Nilai-nilai itu dicapai setelah Hermes menerima "penyingkapan" dan limpahan pengetahuan dari “pusat eksistensial”. Nilai-nilai itu kemudian membimbing jiwa manusia menuju idealitasnya, melalui mode gerak eksistensial "penyingkapan" dan pengetahuan yang sama dengan apa yang dialami Hermes. Melalui pandangan dunia ini, seluruh manusia berpotensi untuk meraih “pusat eksistensial” jiwa, meski harus bertarung di dalam temporalitas alam material demi mencapai idealitas transendennya, itulah agama.

## C. Hermeneutika Modern

### 1. Hermeneutika Teori

Gerakan Romantisme Eropa abad ke-18 merupakan salah satu elan penting yang melahirkan hermeneutika modern, di samping kekuatan pembaharuan keagamaan Protestanian. Romantisme lahir sebagai sikap kritis terhadap alam Pencerahan Eropa. Kemajuan Kapitalisme Industrial telah membawa kemerosotan bagi nilai-nilai esensial kemanusiaan. Upaya menggali kembali kearifan-kearifan kuno dari berbagai tradisi, khususnya Yunani dan Romawi, diajukan untuk menyelamatkan kondisi itu. Para Romantis rindu akan keutuhan hidup yang sirna akibat hadirnya modernitas. Dalam *milieu* seperti inilah Schleiermacher yang dinobatkan sebagai bapak hermeneutika modern, menumbuhkan gagasan-gagasan hermeneutikanya.

Kesadaran sekular modern telah mereduksi kehidupan ke dalam yang bersifat fisik, biologis, sosial dan historis. Luasnya kesadaran hanya direduksi ke dalam realita bersifat empiris. Akibatnya, seluruh kemanusiaan kita, didasarkan pada hukum-hukum kausalitas gerak ruang material sehingga seluruhnya kemudian tunduk pada standar-standar ilmu alam. Pandangan ini sangat tidak sesuai dengan eksistensi pengalaman hidup personal manusia.<sup>24</sup> Alienasi kemudian muncul dan hanya memunculkan dua kemungkinan pasca itu; nihilisme atau melampauinya dengan menemukan nilai-nilai fundamental dan luhur dari kehidupan. Untuk mengatasi alienasi dan peminggiran itu, Schleiermacher mirik agama sebagai sumber kearifan.

Agama bagi Schleiermacher merupakan perasaan kebergantungan mutlak dihadapan alam semesta. Memandang dan merasakan alam merupakan realita iman. Sementara ritus, simbol, dan

---

<sup>24</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism*, Amerika Utara: Spring Journal, inc., 2003, hal. 1.

mitos adalah ungkapan dimensi religiusitas itu.<sup>25</sup> Dari sini dapat mengerti ada semacam realita metafisis, roh transenden, yang telah bersemayam di dalam diri Schleiermacher. Sesuatu yang menjadi aspirasi umum gerakan romantisme yang mereka ungkap dengan istilah “roh universal yang bersemayam di dalam kebudayaan” dan tentu saja berpusat pada wujud diri manusia. Dimensi penting ini perlu disadari sehingga bisa memahami mengapa pretensi membagun “seni pemahaman” melalui suatu rumusan formulasi teori tertentu menjadi mungkin dilangsungkan. Sejatinya asumsi metafisis inilah yang menggrakkan tugas-tugas hermeneutika gerakan romantis termasuk Schleiermacher.

Sebelum Schleiermacher, teori-teori tentang pemahaman yang kemudian disebut hermeneutika telah banyak diperbincangkan. Bagi John Martin (1710-1759) hermeneutika setara dengan ilmu logika. Jika logika merupakan sekumpulan kaidah-kaidah yang memberi acuan pada proses berpikir sehingga dapat terhindar dari kesalahan berpikir, sementara hermeneutika merupakan seperangkat kaidah yang digunakan untuk menyingkap keburaman arah penunjukan makna teks. Frederick August Wolf memaknai hermeneutika sebagai disiplin ilmu yang terdiri dari sekumpulan kaidah yang digunakan untuk memaknai simbol-simbol sebagai medium inteleksi untuk menangkap “roh universal kebudayaan”. Hermeneutika di sini berfungsi sebagai metode penyingkap pikiran-pikiran yang membenamkan diri di dalam ujaran dan tulisan. Bagi Wolf, peran hermeneutika tidak hanya terbatas pada pemaknaan atas teks pada level bahasa, namun juga meliputi studi sejarah atas situasi yang melingkupi teks. Berangkat dari asumsi ini, menurut Wolf, penafsir ideal adalah dia yang mengetahui apa yang diketahui oleh sang penulis. Dalam hal ini, Schleiermacher sepakat dengan Wolf. Meski Schleiermacher memberi pemaknaan general pada hermeneutika sebagai “seni memahami” dalam rangka mengantisipasi kesalahan pemahaman. Proses Penafsiran selalu berada dalam cobaan berat rentan kesalahpahaman. peran hermeneutika sebagai sekumpulan kaidah yang dapat mencegah bahaya kesalahpahaman. Sehingga tanpa kaidah ini usaha memahami tidak akan terwujud. Bagi Schleiermacher memahami merupakan suatu proses yang tidak pernah selesai. Manakala suatu momen memahami terungkap, proses memahami bergerak meninggalkannya dengan potensialitas makna yang terus-menerus bergerak dalam fluiditasnya.

---

<sup>25</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida ...*, hal. 29; Haidar Bagir, “Hermeneutika dan Teks Agama”, dalam *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Agama Islam*, Vol. 6, No. 1, 2003.

Hermeneutika teori fokus pada pembahasan problem general teori penafsiran sebagai metodologi sains Humaniora (*Geisteswissenschaften*) termasuk di dalam sains sosial. Perangkat yang digunakan adalah analisis *Verstehen* sebagai metodologi paling tepat dalam mengalami kembali atau masuk kembali ke dalam pemikiran yang sebelumnya dirasakan dan difikirkan oleh pengarang. Melalui perumusan metode hermeneutika yang tepat dan "mapan", Emilio Betti berharap dapat meraih suatu kedalaman pengetahuan dalam proses pemahaman yang bersifat general. Dalam artian, bagaimana seseorang dapat masuk dan menampilkan kembali kompleksitas makna yang ditampilkan oleh pihak lain yang mana kompleksitas makna itu telah merambah ke dalam pemahaman diri dan pemahaman dunia subjektivitas penafsir. Penggunaan kapasitas data intuitif yang dikembangkan ke dalam suatu rumusan metodologi tertentu, dapat berdaya guna dalam meraih pengetahuan objektif dalam batas tertentu. Kapasitas daya intuitif ini digunakan untuk melakukan pendekatan terhadap forma-forma teks penuh makna, melalui seperangkat kaidah-kaidah penafsiran yang telah diformulasikan terlebih dahulu agar dapat menjadi perangkat dalam mencapai penafsiran "akurat", sebagai suatu upaya pengobjektifan makna dari ungkapan yang muncul pada diri manusia, baik berupa kesadaran maupun tindakan. Apa yang dilakukan oleh Betti melalui rancangan kaidah-kaidah teori hermeneutikanya, telah banyak mendapatkan sumbangsih dari buah pikir seni penafsiran Schleiermacher. Dalam hermeneutika yang dibangun Schleiermacher, dapat ditemukan pembahasan aspek-aspek kebahasaan sebagai medium universal bagi manusia dalam proses awal meraih makna. Dalam meraih makna melalui proses hermeneutika, aspek-aspek kebahasaan itu tidak dibiarkan berdiri sendiri melainkan direkonstruksi melalui lingkaran hermeneutika (*Circle of Hermeneutics*).<sup>26</sup>

Rekonstruksi makna melalui "lingkaran hermeneutika" dilakukan dengan menggerakkan proses pemaknaan dari keseluruhan menuju bagian teks atau sebaliknya. Antara keseluruhan teks dan bagian-bagiannya berada dalam relasi kesatuan. Dalam menembus pemaknaan, bagian teks dijelaskan oleh keseluruhannya atau sebaliknya, keseluruhan teks dipahami melalui bagiannya. Keduanya dapat saling menjelaskan dan menyingkap satu sama lainnya. Pembahasan terhadap teks yang merupakan sumber-sumber peristiwa masa lalu dapat dihadirkan kembali melalui rekonstruksi terhadap historisitas (aspek-aspek kesejarahan) pengarang. Dengan demikian

---

<sup>26</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique ...*, hal. 2.

tugas hermeneutika dilakukan dalam rangka menghindari kesalahpahaman.

Bagi Schleiermacher penafsir dapat memahami teks lebih baik dari pengarangnya. Pertanyaannya bagaimana itu mungkin? Yang dimaksudkan Schleiermacher, karena penafsir tidak memiliki kemampuan untuk masuk ke dalam alam mental pengarang maka yang dilakukannya adalah mengakses lebih banyak informasi tentang berbagai persoalan yang dinarasikan di dalam teks sehingga penafsir atau pembaca lebih mengerti berbagai persoalan itu ketimbang pengarang.

Teori hermeneutika sebagai metodologi pemahaman juga dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey. Dilthey melakukan kajian terhadap para pendahulunya sehingga menginspirasi lahirnya gagasan Kritik Nalar Sejarah (*Critique of Historical Reason*) yang berupaya melakukan penyelidikan "transendental" terhadap kondisi-kondisi bagi posibilitas pengetahuan. Segera diketahui dari pengistilahan bagi gagasan ini, nampak meniru kritik nalar murni (*Critique of Pure Reason*), Immanuel Kant. Kritik nalar sejarah merupakan proyek rancangan aspek-aspek metodologis yang dalam batas tertentu diturunkan ke dalam penafsiran dokumen-dokumen baku secara bahasa, yang merepresentasikan kasus spesifik dari penggunaan metode *verstehen*. Verstehen sebagai mode kognisi mampu menyatukan relasi subjek-objek. Kemenyatuan ini diasumsikan mungkin karena "yang hidup berhadapan dengan yang hidup lainnya". Diktum ini didasarkan pada "pengalaman yang kembali dihidupkan" (*lived experience*) yang merupakan diktum lain, beredar umum di kalangan pemikir Romantisme. Dilthey menampilkan kembali "Roh Objektif" Hegel dan mengadopsi gagasan pemisahan antara makna dengan ungkapan, dalam *Logical Investigations* karya Husserl. Teori hermeneutika Dilthey kemudian dilanjutkan oleh Emilio Betti melalui gagasannya tentang "kesadaran yang menyejarah" (*historical consciousness*) dan berseminya gagasan kebenaran teoretis (*teoritical truth*).<sup>27</sup>

## 2. Hermeneutika Eksistensial Fenomenologis

Filsafat kesadaran Dilthey menyimpan ego *cogito* Cartesian. *Cogito* yang menempatkan kesadaran murni (aku) terpisah dari tubuh. Aku murni bersifat mental ini ditempatkan sebagai sesuatu yang "transendental". Hal ini membuat aku murni memandang peristiwa-peristiwa sejarah dalam wilayah supra-historis. Historisisme Dilthey menempatkan kesadaran dalam meraih makna berasumsi lepas dari

---

<sup>27</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique ...*, hal. 2.

ruang waktu. Cogito yang menyelinap dalam pemikiran Dilthey ini bertendensi hidup pada wilayah melampaui sejarah. Hal inilah yang dipersoalkan Gadamer dan para pendahulunya (Bubner, Heidegger, Bultman dan lainnya), sebagai sesuatu yang ahistoris. Karenanya mereka meninggalkan mode kesadaran refleksi interpretatif semacam ini. Tesis Gadamer “penafsiran adalah makhluk historis yang tidak memiliki penglihatan supra-historis” dilontarkan sebagai kritik terhadap Historisisme ini. Kesadaran itu sendiri bagi Gadamer justru menjadi penghalang dalam meraih makna karena sifatnya meruang-waktu sedemikian rupa.<sup>28</sup> Tendensi “mentransendensikan” subjek penafsir sehingga terlepas dari sejarah “mengada” atau keterbatasan horisonnya, bagi Heidegger berakar pada keterlupaan akan “ada”. Petaka keterlupaan akan “ada” ini telah berlangsung setua sejarah filsafat, mulai dari Plato hingga perkembangan filsafat dimasanya.<sup>29</sup>

Pada awalnya hermeneutika dimengerti sebagai “seni penafsiran” kemudian dalam perkembangannya menemukan ruang universalnya sebagai mode “refleksi penafsiran” yang bersifat fundamental. Heidegger dalam kuliahnya berjudul “Ontology Hermeneutics of Facticity” tahun 1927, memaklumkan hal itu dengan menyatakan bahwa hermeneutika bukan hanya “tentang penafsiran” (maksudnya teori tentang penafsiran), akan tetapi hermeneutika lebih pada “mode fundamental gerak penafsiran”. Mode “refleksi fundamental” merupakan kondisi alamiah bagi posibilitas penafsiran. Dengan kata lain, hermeneutika pada ranah transendensinya merupakan penyelidikan interpretatif terhadap penafsiran itu sendiri. Apa yang dimaksud refleksi sebagai suatu tindakan di sini meliputi seluruh kondisi yang melingkupi penafsir dalam mode keberadaannya sebagai manusia. Dengan demikian, menjadi manusia secara alamiah menjadikannya sebagai penafsir, bukan dalam kondisi kontingensi tertentu melainkan pada seluruh momen keberadaannya sebagai manusia. Artinya, manusia adalah penafsir secara esensial, penafsiran berjalan, bergerak pada setiap momen kehidupannya, dan “menjadi”.<sup>30</sup> Mode refleksi fundamental inilah yang dikenal sebagai hermeneutika ontologis atau hermeneutika filosofis atau filsafat hermeneutika.

Hermeneutika di sini tidak lagi berupa proses rekonstruksi makna oleh subjek atas objek. Subjek tidak lagi diposisikan berhadapan

---

<sup>28</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida* ..., hal. 239-240.

<sup>29</sup> Reza Akbarian dkk, “Henry Corbin: From Heidegger to Mullâ Shadrâ Hermenutics and The Unique Quest of Being”, dalam *Hikmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, Vol. 4, No. 2, Tahun. 2008, hal. 8.

<sup>30</sup> Jeff Malpas, “Introduction Hermeneutics and Philosophy” ..., hal. 2.

dengan objek. Hermeneutika tidak lain merupakan “cara mengada manusia itu sendiri”. Hermeneutika yang sebelumnya merupakan sekumpulan teori pemahaman yang difungsikan untuk merekonstruksi makna dalam diri pengarang melalui teks telah bergerak jauh menuju investigasi filsafat demi menyingkap proses gerak pemahaman berupa penyingkapan ontologis di dalam diri manusia itu sendiri.<sup>31</sup>

Hermeneutika ontologis menolak objektivisme. Hermeneutika ontologis memandang bahwa di antara penafsir dan objek, dihubungkan oleh "konteks tradisi". "Konteks tradisi" mengandaikan bahwa pada saat penafsir atau pembaca berupaya memahami objek, ia telah berada dalam pra-pemahamannya. Hal itu membuat proses memahami tidak dapat melepaskan diri dari pra-pemahaman. Konsekuensinya manusia tidak mampu "netral" atau dapat mengosongkan dirinya, dari berbagai pra-pemahaman. Pra-pemahaman merupakan cakrawala yang hadir akibat dari "kejatuhan" ontologi keber-Ada-annya. Hermeneutika ontologis telah mengubah proses pembacaan hermeneutik dari merekonstruksi atau mereproduksi makna dalam kesadaran objek, menuju sebetuk partisipasi terus-menerus dalam mode komunikasi antara masa lalu dan saat ini. Filsafat hermeneutika tidak berpretensi merengguh makna objektif melalui seperangkat prosedur metodologi tertentu. Karena hal itu disadari sebagai sesuatu yang mustahil terwujud. Tugas hermeneutika kemudian mengarah pada upaya mereplikasi dan mendeskripsikan secara fenomenologis *Dasain* ("meng-ada di sana, dalam dunia"), dengan segenap karakter temporalitasnya dan "keterlemparannya dalam sejarah" (*historicality*). Itulah alasan Heidegger menemukan titik berangkat pembacaan hermenetikanya melalui kesadaran ontologis fundamental—pada Dilthey diistilahkan dengan *leben*.<sup>32</sup>

*Leben* merupakan pendasaran kesadaran transendental Kantian yang sifatnya *a priori* (seketika meng-Ada). Melalui membongkar *Leben*, sampailah kemudian pada pertanyaan mendasar posibilitas pemahaman (problem hermeneutika) sehingga menjawab pengetahuan apa saja yang mungkin dicapai. "Lingkaran hermeneutika" (*circle of hermeneutics*) menjadi jalan keluar untuk menjawab hal ini. “Lingkaran hermeneutika” pada Scheleiermacher sebagaimana telah dijelaskan di atas, berbeda dengan “lingkaran hereneutika” dalam hermeneutika ontologis. "lingkaran hermeneutika" hermeneutika ontologis berupaya melakukan proyeksi makna melalui dialektika dialogis antara penafsir

---

<sup>31</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and ...*, hal.163.

<sup>32</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique ...*, hal. 3.

dengan pengarang atau pembicara. Proses dialektika dialogis ini tidak lagi berpretensi mengalami kembali makna objektif yang dimaksudkan oleh pengarang, melainkan memunculkan pengetahuan yang relevan pada subjek penafsir. Gerak hermeneutika ini membawa penafsir pada suatu kondisi di mana ia disadarkan akan posibilitas-posibilitas baru dari setiap momen "keber-Ada-an"nya yang terus-menerus dalam kondisi bergerak dan diperbaharui. Pembacaan hermeneutikanya hanya berkepentingan untuk menghasilkan kebermaknaan dalam gerak eksistensial ontologi kediriannya. "Penyegaran eksistensial" melalui penyingkapan terus-menerus, disahkan sebagai kondisi alamiah struktur ontologi "keber-Ada-an" dirinya. Di samping itu, kita juga dibawa pada tanggung-jawab bagi masa depan untuk hidup dalam ketegangan antara *penundaan* dan *titik fusi dialogis* subjek-objek. Ketegangan antara momen pembacaan dan momen keputusan, yang momen keputusan itu terbuka bagi momen pembacaan fusi dialologis selanjutnya. Tugas hermeneutika kemudian bagi Gadamer diarahkan untuk meraih kesepakatan dengan pihak lain, dalam upaya subjek-objek mengalami "dunia bersama yang terberikan kepada kita". Tugas hermeneutika tidak lain melainkan menghadirkan ruang komunikasi dialogis demi menghasilkan, yang diistilahkan oleh Gadamer dengan, "fusi horizon".<sup>33</sup> Fusi horizon yang diandaikan ini, berada dalam kondisi transiennya, dalam momen-momen kesementaraannya. Hermeneutika ontologis sampai pada kesimpulan bahwa keseluruhan realitas ini mengalir tanpa tahu bagaimana dan kemana arah ini akan berjalan. Seseorang hanya membuat keputusan-keputusan dalam momen-momen kesementaraan.

Bagi Heidegger, memandang, memahami, mengakses, dan mengkonsepsikan sesuatu, merupakan "jalan-jalan perilaku" pada tatanan penyelidikan kita. Tatanan penyelidikan ini tidak lain adalah mode mengada (*mode of Being*) entitas partikular tertentu pada penyelidik yang tidak lain adalah diri sendiri. Lalu untuk menjalankan penyelidikan memadai atas mengada (*Being*), mestilah membuat suatu entitas yang transparan bagi mengada diri sendiri sebagai penyelidik.<sup>34</sup> Tatanan konstitutif mengada diri sebagai penyelidik inilah yang dikenal sebagai *Dasein*. Secara leksikal kata *Da* berarti "disana", namun disana yang dimaksud adalah "kehadiran mendunia disana", sementara *Sein* bermakna "subjek yang mengada". Prase *Dasein* menunjukkan situasi subjek yang hadir mengada di dalam dunia, situasi "keberadaan subjek

---

<sup>33</sup> Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique ...*, hal. 3.

<sup>34</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism*, Amerika Utara: Spring Journal, inc., 2003, hal.3.

yang menjadi”.<sup>35</sup> Sehingga *Dasein* merupakan istilah untuk menamakan adanya diri yang memperkenankan segala sesuatu untuk muncul, kondisi yang memungkinkan bagi sesuatu apa pun untuk hadir. Heidegger memandang persoalan menyingkap ontologi *dasain* beserta struktur fenomenologisnya, merupakan persoalan fundamental yang menentukan seluruh persoalan. Heidegger membagi struktur mengada ke dalam dua aspek, aspek struktur fundamental mengada yang disebut *dasein* dan aspek eksistensi keseharian bersifat permukaan yang diistilahkan dengan *ontic* atau *existentiell*.<sup>36</sup>

Melalui karyanya *Truth and Method*, Gadamer ingin memberi justifikasi bagi pengalaman *Dasain* yang telah mentransendensikan dirinya dari domain metode saintifik modernitas Barat. Pengalaman *Dasain* yang telah hadir dalam ruang faktisitasnya oleh Gadamer diistilahkan dengan kata “Truth”. Sedangkan istilah “Method” digunakan bukanlah untuk mengartikan suatu metode atau jalan untuk menuju kepada kebenaran, akan tetapi merupakan cara-mengada diri manusia itu sendiri (*the way of being of man himself*). Oleh karenanya hermeneutika menurut Gadamer bukanlah proses pemahaman subjektif manusia berhadapan-hadapan dengan objeknya namun lebih pada upaya filosofis untuk memperlakukan upaya memahami (*understanding*) sebagai tindakan ontologis. Sederhananya hermeneutika merupakan proses ontologis diri manusia itu sendiri. Pengalaman kebenaran (*experience of truth*) pada tingkat ontologis terjadi di dalam tiga ruang yaitu ruang seni, ruang filsafat dan ruang ilmu-ilmu sosial.<sup>37</sup> Pertanyaannya mengapa pemahaman (*understanding*) bagi Heidegger dikembalikan pada fundamen struktur ontologi? Hal itu karena, manusia selalu berada dalam suatu upaya memahami dengan menggunakan cara tertentu. Di samping cara mengada, pemahaman juga mengantisipasi dan merujuk kemungkinan-kemungkinan menjadi di masa depan, meski pemahaman itu sendiri tetaplah merupakan horizon temporal *dasain* dalam ke-kini-an dan ke-di sini-annya. Itu artinya aktifitas memahami (tugas hermeneutika) menurut Heidegger yang juga diterima Gadamer, merupakan bentuk asli dari realisasi “menjadi” *Dasein* (*the original form of the realizations of Dasain*).<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Reza Akbarian dkk, “Henry Corbin: From Heidegger to Mullâ Shadrâ Hermenutics and The Unique Quest of Being” ..., hal. 9.

<sup>36</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism* ..., hal.3-4.

<sup>37</sup> Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Trowbridge: Cromwell Press, 2006, cet. 1, hal. 95.

<sup>38</sup> Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* ..., hal. 99.

*Dasein* merupakan kondisi yang memungkinkan sesuatu apa pun melangsungkan kehadiran. Intuisi yang melangsungkan kehadiran inilah yang dianggap penting oleh Corbin dari Heidegger. Dalam pandangan Corbin "da" (mengada) dari *dasein* tidak lain merupakan "gerak kehadiran" (*act of presence*). Kehadiran merupakan kondisi "terberikan" secara fundamental, sehingga bukan melalui subjek yang mengetahui (*ego*), bukan melalui energi atau bukan juga melalui perantara material apa pun. Kehadiran ini secara ontologis mendahului kemunculan subjek atau ego sehingga kehadiran mendahului sesuatu apa pun dalam batasan kesadaran manusia. Implikasinya kehadiran pada wilayah ontologi *dasein* membuatnya berdiri di luar dualisme, *phenomena/noumena*, subjek/objek, idealis/materialis. Analisis ontologi kehadiran berupaya menyediakan jalan pemahaman bagi diri sendiri dan dunia yang menjadi cakrawalanya. Menyingkap ontologi kehadiran benar-benar merupakan proyek filsafat karena kedirian itu bersifat metafisik. Jelas sekali di sini analisis *dasein* tidak melalui jalan abstraksi konseptual namun mengakar pada banyak jalan, hal itu mengingatkan kita hidup dalam dunia yang "menjadi" padanya dapat muncul "kehadiran tak terduga". Benar bahwa manusia disituasikan oleh kondisi luar diri sehingga jalan positivistik dan kategori-kategori alam mental bekerja di sana, namun keduanya tidak mampu menangkap proses "menjadi"-nya kedirian. Di sinilah Corbin melihat Heidegger sebagai filsuf yang melakukan revolusi ontologi dalam tradisi metafisika filsafat Barat modern.<sup>39</sup>

Analisis *dasein* bersifat fenomenologis karena berangkat dari analisis terhadap bagaimana fenomena kemudian muncul. Analisis terhadap kemunculan fenomena ini tidak dalam upaya penjelasan yang tereduksi pada kemunculan sesuatu oleh sesuatu lainnya. Analisis fenomenologis di sini bertujuan "menyingkap" atau "membuatnya tampak" dari sesuatu yang "menampakkan dirinya sendiri". Fenomenologi bagi Heidegger adalah hasrat untuk melibatkan diri dalam menyingkap diri yang otentik. Proses penyingkapan ini melibatkan kesungguhan dan keteguhan hati dalam menyingkap "mengada" (*being*) diri yang bergerak menuju kematian. Tak dapat dihindarkan bahwa diri bergerak tanpa henti menuju kematian yang merupakan realitas yang paling dalam. Sehingga dalam momen-momen yang tak diharapkan serta serta tak terduga, kontemplasi akan Ada dapat hadir secara lebih otentik. Momen-momen ini terjadi setelah *Dasein* menghindar dari kehidupan gemuruh sosial, kehidupan

---

<sup>39</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 4-5.

impersonal yang membawanya larut dalam keseharian sehingga ketersingkapan mengadanya menjadi tidak otentik. *Dasein* yang menghindari dari kawan dan bergerak menuju kematian ini didorong akan hasrat menyingkap kemungkinan keseluruhan melalui situasi-situasi ketakterdugaan ini.<sup>40</sup> Momen di mana badai salju menerpa gubuk tuanya, pada saat itulah momen paling baik untuk merenungkan Ada yang otentik.

Dari sisi Realitas *dasain* yang “menjadi”, jauh sebelum kehadiran eksistensialisme fenomenologis Heidegger, telah dimaklumkan oleh Mullâ Sadrâ namun eksistensialisme Mullâ Sadrâ bersifat transendental sehingga, sebagaimana disinggung di atas, subjek benar-benar lebur dan menyatu dengan “realitas pada dirinya”. Dengan demikian, hermeneutika Mullâ Sadrâ bukanlah penafsiran tradisional yang hanya berpusat pada teks. Konsep hermeneutika Mullâ Sadrâ bersandar pada fondasi filsafat eksistensialisme transendental (*Hikmah Muta’âliyah*) yang dibangunnya. Menurut Henry Corbin, hermeneutika eksistensial fenomenologis (ontologis) Heidegger dapat menjadi anak kunci untuk membuka gerbang realitas pengalaman agama, namun yang perlu dipastikan, sebagai pengguna, harus benar-benar paham bahwa Heidegger dapat menjadi anak kunci pembuka. Bagi orang yang tidak melihat hubungan itu, maka sebetulnya ia tidak mengerti bahwa Heidegger memiliki kemungkinan itu.<sup>41</sup>

### 3. Hermeneutika Simbolik Fenomenologis

Hermeneutika simbolik fenomenologis dibangun oleh seorang filsuf sekaligus penganut Katolik yang taat, Paul Ricoeur. Mode berpikir Ricoeur berupaya membonceng secara bersamaan penafsiran dan penghayatan kehidupan. Seorang filsuf yang mirip dengan duka yang menimpa Nabi di usia dini kehidupannya ini,<sup>42</sup> memilih untuk tidak membangun teori kontroversial dan provokatif sebagaimana umumnya pemikiran "seksi" para filsuf Prancis. Ricoeur mengambil langkah menjembatani pemikiran para filsuf sebelumnya, lalu

---

<sup>40</sup> Reza Akbarian dkk, “Henry Corbin: From Heidegger to Mullâ Shadrâ Hermenutics and The Unique Quest of Being” ..., hal. 9.

<sup>41</sup> Henry Corbin, “From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin”, dalam [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

<sup>42</sup> Ibunya meninggal saat melahirkannya kemudian ia dibesarkan kakek neneknya, saudara perempuannya meninggal karena TBC diusia remajanya, Anak laki-lakinya mati bunuh diri, istri tercinta meninggal dipangkuannya, ia dijebloskan ke dalam penjara tahun 1940 saat perang dunia II. Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 237.

membangun sistesa pemikiran otentiknya sendiri. Melalui sikap etisnya, meski dengan latarbelakang teologi Kristiani yang sama dengan Bultman, Ricoeur tampak menjaga keakraban dengan kalangan gereja sementara Bultman memunculkan sikap mengundang banyak kontroversi.

Ada dua sikap teologi ditinjau secara eksistensial, yang perlu diperlakukan berbeda, teologi eksistensial fenomenologis dan teologi literalistik ilusif. Untuk membedakan keduanya bisa berangkat dari pertanyaan. Dapatkah hermeneutika doktrin agama keluar dari wilayah marginalnya yang murni teori, menyentuh kehidupan aktual hingga mampu menghadirkan dimensi ketinggian religiusitas? Seorang pendeta Khatolik Roma yang menikah, artinya melanggar praktik salibat yang umumnya dipegang teguh oleh "orang-orang suci" Vatikan, merespon hal itu dengan menyatakan "apa yang ia maksud sebagai doktrin adalah apa yang telah ia lakukan".<sup>43</sup> Artinya, doktrin harus hidup, bukan sesuatu yang berpotensi hidup. Manakala doktrin itu tidak hidup, tidak teralami realitasnya maka itu bukan doktrin baginya. Doktrin teologi akan sah manakala menemukan pendasaran realitasnya pada pengalaman eksistensial. Penyatuan teologi dengan eksistensialisme inilah yang dimaksud dengan istilah "sintesis" bagi fenomenologi Ricoeur. Hermeneutika teologi eksistensial fenomenologis (hermeneutika sintesis fenomenologis) memiliki harapan manakala seseorang berinteraksi dengan teks-teks suci melalui pembacaan hermeneutik, proyeksinya terarah pada penyingkapan realitas perujukan mitos-mitos itu, yang setara dengan penyingkapan eksistensial wujud dirinya. Teologi yang melantik refleksi filosofis, teologi yang menggerakkan eksistensi kita. Itulah mengapa Hermeneutika bagi Ricoeur, menjadi jalan bagi pengertian sementara pengertian dicapai melalui jalan membaca diri.<sup>44</sup> Dalam hermeneutika pentingnya menangkap esensi etika dalam moral. Bagi Ricoeur, Moral adalah ketaatan kepada aturan yang berlaku sementara etika merupakan arti dan keutamaan menjadi orang baik serta pengandaian apa saja yang harus dimiliki untuk menjadi orang baik. Menjadi baik bagi Ricoeur, merupakan perjalanan naratif,<sup>45</sup> perjalanan eksistensial akan makna hidup. Paul Ricoeur ditempatkan pada mode hermeneutika semacam ini. Sementara Hermeneutika Teologis Literalistik Ilusif, membonceng

---

<sup>43</sup> Anthony C. Thiselton. *The Hermeneutics of Doctrine*, Michigan: Wm. B Eerdmans Publishing Co, 2007, hal. xvi.

<sup>44</sup> M. Sastrapratedja, "Hermeneutika dan Etika Naratif menurut Paul Ricoeur", dalam *Kanz Philosophia*, no. 2, vol. 2, Desember 2012, hal. 252.

<sup>45</sup> M. Sastrapratedja, "Hermeneutika dan Etika Naratif menurut Paul Ricoeur" ..., hal. 252.

aspirasi doktrin agama demi membangun standar justifikasi atas keyakinan ilusifnya, sesuatu yang berjarak realitasnya dengan pengalaman “kedisnian” kita. Teologi seperti ini menjadi patologi bagi kemanusiaan kita. Patologi ini muncul dalam bentuk ekstrimisme beragama.

Sementara yang dimaksud dengan fenomenologi pada hermeneutika sintesis fenomenologis adalah mode pendekatan pembacaan hermeneutik yang berupaya “menyelamatkan” realitas. Fenomenologi mendekati realitas dengan penuh empati keterbukaan dan penerimaan. Diktum fenomenolog bahwa “biarkanlah Realitas menyingkapkan dirinya bagi kita”. Hal ini didasarkan pada fondasi bahwa seluruh pengetahuan dan pemahaman berasal dari pengalaman sehingga fokusnya bukan pada peristiwa-peristiwa luar namun lebih pada cara seseorang mengalami peristiwa-peristiwa itu dan makna-makna yang muncul dari pengalaman ini yang tersingkap bagi kita. Pendekatan fenomenologis ini menyasar makna tersembunyi dari pengalaman yang mendorong orientasi dan intensi manusia mengalami dan menghayati dunia.<sup>46</sup> Fenomenolog berkeyakinan bahwa perilaku saat ini adalah refleksi dari pengalaman masa lalu. Seseorang bertindak berdasarkan respon momen temporal dan muatan memori dari pengalaman masa lalu. sebagaimana dikutip Renée Spencer, Keen mengatakan “perilaku adalah ekspresi mengada kita di dunia”.<sup>47</sup>

Bagi Ricoeur kehidupan merupakan dialektika antara kesengajaan (*volonté*) dan ketaksengajaan (*involonté*), kebebasan dan keniscayaan.<sup>48</sup> Hal itu mengigat hidup dalam batas tertentu dapat ditentukan oleh diri namun banyak hal dikendalikan oleh kondisi di luar diri. Manusia bukan hanya makhluk berpikir namun juga makhluk bertubuh "mendunia". Kesadaran berada dalam ketegangan antara kebebasan (diri) dan keniscayaan (melalui sebab-sebab di luar diri). Begitupun halnya dengan kehendak, melalui ketiga modusnya: keputusan, gerak tubuh, dan persetujuan, berada dalam ketegangan yang sama. Oleh karenanya, manusia bukan hanya memaklumkan bahwa "aku berpikir ("aku sadar bahwa aku sedang berpikir") tetapi juga "aku hendak berpikir". Dalam hermeneutika "aku berpikir" berimplikasi bahwa aku niscaya menemukan makna faktual pada teks. Sementara dalam "aku hendak berpikir" implikasinya "aku

---

<sup>46</sup> Renée Spencer, dkk., “Philosophical Approaches to Qualitative Research”, dalam. Patricia Leavy (ed.), *The Oxford Handbook for Qualitative Research*, Oxford: OUP, 2014, hal. 88-89.

<sup>47</sup> Renée Spencer, dkk., “Philosophical Approaches to Qualitative Research” ..., hal. 89.

<sup>48</sup> Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LkiS, 2015, hal. 57.

merefleksikan makna hidupku". Dalam refleksi makna hidup, makna bukan sesuatu yang faktual. Makna senantiasa dalam "perjalanan menjadi" dalam momen-momen ketegangan antara upaya menyingkap dan "ketersingkapannya yang tak tentu". Dari sini Ricoeur mengajukan tesis tidak ada interpretasi tanpa menyingkap makna hidup melalui refleksi. Di sini titik sistesis dimulai. Antara hermeneutika dengan proyeksi makna bersifat reproduktif dengan proyeksi makna bersifat produktif, memahami makna pada pengarang melalui teks dan relevansi makna bagi penghayatan kehidupanku, "ke-disini-anku".

Ricoeur memang sepakat dengan penolakan Gadamer terhadap *ego cogito* yang melepaskan kesadaran dari tubuh, implikasinya subjek penafsir berada dalam wilayah "transenden", seolah-olah berada di luar sejarah sehingga mampu menemukan makna faktual teks. Sebagaimana telah disinggung di atas, pemikiran semacam ini benar-benar ahistoris. Namun Ricoeur tidak bersetuju dengan Gadamer dan Heidegger yang menolak dimensi refleksi *cogito* sepenuhnya. Bagi Heidegger yang kemudian dilanjutkan Gadamer, upaya memahami (*verstehen*) terjadi melalui semacam modus bereksistensi manusia di dalam dunia yang sama sekali terlepas dari refleksi. Refleksi hanyalah merupakan salah satu mode dari *verstehen*, yang bagi keduanya harus ditinggalkan. Ricoeur memandang refleksi sebagai sesuatu yang penting, namun tidak sepenuhnya Cartesian. Refleksi Cartesian yang dipertahankan Ricoeur, sejauh terkait dengan tugas hermeneutika dalam stase awalnya diarahkan pada upaya menyingkap ketersembunyian intensi makna teks yang kemudian mengundang untuk melantik refleksi ontologis, penghayatan kehidupan. Pernyataan antara mode refleksi dan mode "mengada" ini berangkat dari asumsi dasar lain yaitu bahwa teks bukan hanya memuat makna pada dirinya namun makna itu juga mengacu pada di luar dirinya, pada kehidupan kita, mode bereksistensi kita. Di stase awal inilah refleksi Descartes menjadi penting namun kemudian berlanjut pada penyungkapan fenomenologis. Hal ini sebagaimana Ricoeur nyatakan sebagaimana dikutip F. Budi Hardiman: "Simbol-simbol memberi, mereka adalah pemberian bahasa, namun pemberian ini menciptakan utukmu tugas untuk berpikir, untuk melantik diskursus filosofis...simbol-simbol memanggil tidak hanya untuk interpretasi (refleksi) melainkan untuk refleksi filosofis (refleksi mode mengada)."<sup>49</sup>

Sebagaimana telah disinggung di atas, mode refleksi kesadaran bagi interpretasi yang berangkat dari *ego cogito* Cartesian dalam

---

<sup>49</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida ...*, hal. 242-243.

historisisme Dilthey, telah ditinggalkan oleh Gadamer dan para pendahulunya. Ricoeur kembali menarik refleksi kesadaran bagi interpretasi ini dalam konteks dan nuansa yang berbeda. Di sinilah nampak upaya sintesa onto-epistemologis bermula. Ego *cogito* yang "mentransendensikan" kesadaran subjek penafsir, telah membawa asumsi mampu menangkap makna yang melingkupi kesadaran objek pembicara (atau pengarang) melalui mode refleksi. "transendensi" subjek penafsir yang melalui empati sebagai "mata penglihatan kesadaran", telah membawa kealpaan kesadaran dalam menyingkap objek. Mode refleksi Ricoeur bukan pada refleksi yang mengacu pada rekonstruksi makna teks semacam ini. Ricoeur diingatkan oleh fenomenologi Husserl, dalam fenomenologi, Objek bukan hanya dilihat dan diamati namun perlu "didengar" dan diberi kesempatan dalam menyingkapkan dirinya. Mode pembacaan historisisme Dilthey membuat jarak dengan objek yang membawa "prasangka" sementara mode pembacaan fenomenologis berupaya mengatasi jarak itu melalui kesiapan berdialog dan saling memahami. Hermeneutika Ricoeur melangkah dari stase menangkap makna teks melalui kesadaran aktif subjek penafsir ke dalam menerima "ketersingkapan" ekistensial penghayatan hidup.

Setiap teks berarti *inskripsi* yang berarti sebetuk fiksasi bahasa lisan. Sifat bahasa lisan yang sementara dan cepat sirna dibakukan dan dibekukan dalam bentuk huruf per huruf. Pembakuan dan pembekuan dalam aksara kemudian memberikan semacam otonomi tersendiri kepada teks. sementara bahasa lisan masih sedemikian terikat kepada maksud si pembicara (pengarang), mengingat sifat langsungnya. Dalam sebuah teks, makna yang terkandung pada "apa yang dikatakan" (*what is said*) terlepas dari proses pengungkapan oleh penutur (*the act of saying*), sedangkan dalam bahasa lisan kedua proses ini tidak dapat dipisahkan.<sup>50</sup> Setiap teks dalam bahasa tulis memiliki kemerdekaan dalam hal otonomi semantik. Otonomi semantik menurut Ricoeur ialah membebaskan teks dari tiga ikatan. *Pertama*, teks dibebaskan dari ikatannya dengan pengarang. Sebuah teks tertulis bebas ditafsirkan oleh siapa saja yang membaca tanpa terikat pada hal yang semula dimaksudkan pengarangnya. Teks sudah keluar dari sifat unik audiennya (pembaca tertentu) tidak ditujukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapa pun yang dapat menjangkaunya yang tidak terbatas ruang dan waktu. *Kedua*, sebuah teks juga dibebaskan dari konteks tempat teks diproduksi. Ini berarti sebuah teks yang semula

---

<sup>50</sup> Arif Al Wasim, "Hermeneutika Etik Paul Ricoeur (1913-2005) dan Relevansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an", dalam *An-Nawa: Jurnal Hukum Islam*, Vol.2, No.1, 2020, hal. 10.

hanya ditulis sebagai kenang-kenangan pribadi misalnya, dapat dijadikan sumber sejarah atau bahan untuk analisis bahasa. Dan *ketiga*, sebuah teks dibebaskan dari hubungan yang semula ada antara teks itu dan kelompok sasaran kepada siapa teks itu semula ditujukan.<sup>51</sup> Pengarang benar-benar telah ditinggalkan seiring dengan kelahiran teks dengan sifat otonomnya. Teks yang otonom ini terbuka bagi interpretasi.

Kerja interpretasi melalui refleksi bertujuan mengungkapkan maksud terdalam teks dengan mengatasi “jarak” dan kemudian menyesuaikan diri pembaca dengan situasi asing yang dimunculkan teks. Menurut Ricoeur, yang perlu dilakukan adalah dengan “*menyatukan maknanya ke dalam pemahaman sekarang di mana manusia menjadi dirinya sendiri*”.<sup>52</sup> Proses dari yang asing menuju penyesuaian ini dilakukan melalui dialektika antara distansiasi dan appropriasi. Distansiasi berarti jarak keterasingan antara pengarang dengan pembaca sedangkan appropriasi adalah menyerap atau menjadikan sesuatu yang asing menjadi milik diri saat ini.<sup>53</sup>

Fenomena agama melalui pembacaan hermenutik Ricoeur akan mendapat gambaran sebagaimana berikut. Pesan dari Tuhan dengan cara misterius (yang nanti akan dijelaskan pada bab inti, V) hadir diterima oleh para utusannya. Pesan ini kemudian terkomunikasikan secara aktif melalui bahasa lisan dari para utusannya (manusia) kepada manusia lainnya. Orang-orang yang hidup se zaman dengan Nabi masih memungkinkan untuk melakukan dialog dengan para utusan Tuhan yang penafsiran terhadap pesan-Nya dijamin kebenarannya oleh Tuhan. Namun demikian, dalam perjalanan sejarahnya, untuk kepentingan “pengabdian”, pesan dari Tuhan yang hadir dalam bahasa lisan itu ditulis oleh para generasi sesudah Nabi.<sup>54</sup> Adanya perubahan dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulis kemudian melahirkan “penjarakan” (distansiasi). Paling tidak akan terjadi tiga distansiasi dalam memahami bahasa Tuhan melalui lisan Nabi yang sudah berupa teks (*mushhaf*). “penjarakan” ini menurut Ricoeur dilatarbelakangi oleh *satu*, komunikasi melalui teks yaitu antara pengarang dengan pembaca (*interpersonal communication*) tidak dapat berbicara secara langsung tetapi malah akan dipisah oleh jarak, tempat dan waktu. *Kedua*, sesuatu

---

<sup>51</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1984, hal. 91.

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, hal. 4.

<sup>53</sup> Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur ...*, hal. 85.

<sup>54</sup> Moh. Ali, “Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur'an dan Urgensinya Dalam Pendidikan Islam”, dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 3, Tahun. 2008, hal. 301.

yang sebelumnya hidup dalam komunisasi “dialogis” menuju situasi komunikasi satu arah (*discourse fixed into writing*). Dan ketiga, pembaca dijauhkan dari pengarang (*distaniciated from the author*), sehingga aspek sosiologis dan psikologisnya tidak dapat ditangkap oleh pembaca secara utuh. Jika pada Ricoeur, pembacaan Hermeneutika dapat segera diselenggarakan melalui pemberian makna interpretasi dari teks otonom yang “mati”. Kemudian “dihidupkan” oleh pembaca dalam penghayatan hidupnya. Sementara pada eksistensialisme Mullâ Shadrâ, titik berangkat hermeneutika bukan pada sesuatu “yang mati” (teks) namun mesti pada “sesuatu yang hidup” melalui Kehidupan pula. Pembaca (yang hidup) membaca alam kehidupan eksistensial dirinya melalui kenabian (realitas Al-Qur’an) yang hidup. Kenabian yang hidup ini terus berlangsung melalui para pewarisnya (silsilah kerasulan), yaitu para imam dan para wali, yang senantiasa ada setiap zaman, setiap waktu, dan tersebar diberbagai bangsa. Para imam dan wali yang merupakan Al-Qur’an yang hidup dan nyata, menghidupkan huruf-huruf, kata-kata (*kalam*), dan ayat-ayat Al-Qur’an pada eksistensi kehidupan jiwa pembaca, sehingga dapat “terbaca” secara eksistensial. Peran para imam dan wali mulai dari menafsirkan huruf, kata, ayat pada wilayah literal teks demi membangun gambaran mental (tafsir) akan realitas kemanusiaan (eksoterik mencakup esoterik) sekaligus diikuti berbarengan dengan merealisasikan gambaran mental tafsir ini pada gerak eksistensial wujud diri pembaca (takwil). Namun titik berangkat pembacaan hermeneutik Al-Qur’an seperti ini telah berada dalam kondisi ideal. Sebelum masuk pada kondisi ideal itu, realitas kehidupan memunculkan fenomena hermeneutika Al-Qur’an melalui penglihatan eksistensial, berada dalam beragam kondisi. Diibaratkan seperti cermin yang dapat menghasilkan jutaan gambar sesuai dengan jumlah orang yang bercermin kepadanya. Apa yang hadir dalam cermin itu tentu saja akan sangat berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, tergantung pada tingkat situasi kejiwaan yang dibawa kepadanya. Dalam membaca Al-Qur’an manusia ada yang sampai pada kondisi ideal, ada yang tidak sampai, ada yang belum sampai. Sampai pada realitas Al-Qur’an yang nyata, kenabian yang hidup, dapat menyingkap kehidupan, yang merupakan kemanusiaan itu sendiri dan kemanusiaan adalah realitas Al-Qur’an itu sendiri.

Dalam aplikasinya yang bersifat teknis, takwil Mullâ Sadrâ mengantisipasi interaksi hermeneutik antara penafsir dengan teks-teks keagamaan dalam gagasan Paul Ricoeur. Sebagaimana dinyatakan Ricoeur bahwa teks keagamaan yang bersifat simbolik memiliki struktur makna yang mana di dalam makna primernya yang literal dan langsung, terdapat makna sekundernya yang tidak langsung sehingga

makna sekundernya hanya dapat dipahami melalui makna literal primernya.<sup>55</sup> Ricoeur melanjutkan bahwa memahami teks adalah mengikuti gerakannya dari literal (makna primer) ke referensi (makna sekunder): dari apa yang dikatakan teks menuju pada apa yang dibicarakan.<sup>56</sup> Makna literal teks yang dikelola melalui interpretasi, menjadi pintu masuk bagi penghayatan hidup yang merupakan mode bereksistensi kita. Prinsip ini sejalan dengan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ, melalui zahir teks Al-Qur'an, menangkap makna pada wilayah tafsir yang sangat berarti dalam melangsungkan takwil, mode gerak tran-substansial jiwa melalui arah bimbingan kenabian.

#### 4. Hermeneutika Fenomenologis Esoteris

Henry Corbin dialah orang yang dilekatkan dengan mode hermeneutika jenis ini. Fondasi pandangan dunia (*worldview*) kesadaran “sekular” modern adalah historisisme materialis. Makna-makna yang muncul dari pemahaman pandangan dunia ini, kemudian menyatu ke dalam visi tunggal akan realitas. Visi dunia ini mereduksi kemanusiaan kita. pandangan dunia reduktif inilah yang membangun ilmu sejarah, sosiologi, psikologi, biologi, fisika, teknik, seluruh ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam kita. semuanya didasarkan pada kausalitas historis yang ada dalam dunia yang tersusun keseluruhannya dari materi dalam ruang. Tidak ada satupun yang lebih nyata dari itu. Di dalam dunia dan cara pandang dunia seperti itu, kesadaran manusia hanya tereduksi ke dalam wilayah daya-daya fisik, biologik, sosial, dan historis. Kesadaran yang terperangkap pada dunia semacam ini benar-benar tidak sesuai dengan pengalaman kedirian manusia. Kesadaran yang terjebak pada wilayah inilah yang melahirkan nihilisme. Pada saat seseorang merasa teralienasi dan terperjara oleh dunia semacam ini, disaat itulah ada harapan. Namun situasi bahaya muncul manakala meninggalkan alienasi dan keterperjaraan ini dalam kondisi tanpa harapan. Jika meninggalkan diri tenggelam dalam situasi “berisik” daya-daya antar individu di luar diri maka akan membawa situasi “kebutaan” ini sampai akhir. Dalam situasi ini, tidak akan ada lagi dunia kedirian, dunia personal. kondisi ini ditolak oleh Corbin.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Latimah Parvin Peerwani, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an (Tafsir Ayat al-Nur)*, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 16.

<sup>56</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus Meaning*, Texas: The Texas Christian University Press, 1976, hal. 87-88.

<sup>57</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal.1-2. Untuk mengetahui biografi intelektual Henry Corbin lihat: Mircea

Sejatinya nihilisme merupakan implikasi dari kondisi alamiah manusia di mana dia terlempar dalam situasi kehidupan di luar diri kita. Benar bahwa hidup berangkat dari situasi ini, namun situasi ini mesti dilampaui mengingat diri hanya dapat hidup dalam keutuhan kemanusiaan dan dalam situasi ini, tidak didapatkan. Rasa teralienasi dan terpenjara memunculkan dua situasi *pertama* berakhir tanpa harapan karena tenggelam dalam situasi “berisik” di luar diri. Situasi ini akan rentan menuju nihilisme dekaden, nihilisme frustratif. Namun harapan muncul manakala menghayati betul kehadiran eksistensial kita, menghayati kehidupan internal kedirian pada kondisi ini telah berada dalam *nihilisme mendaki (ascendent)*. Nihilisme tetap terawat namun sudah dalam situasi pendakian. Nihilisme mendaki ini merupakan “senjata” dalam memerang patologi eksistensial yang menghalangi pemurnian eksistensi kita, situasi primordial yang menuntaskan kemanusiaan kita.

Untuk dapat keluar dari kondisi ini, perlulah memahami dunia personal yang tengah mengatasi problem-problem kedirian yang bersifat spiritual, filosofis dan metafisik. Ini bukan berarti memahami sesuatu yang abstrak, murni filsafat. Filsafat yang dimaksudkan adalah filsafat yang mengarahkan dan membawa pada kehadiran eksistensial bukan filsafat yang mengkonsepsikan metafisika sehingga hanya bersifat intelektual. Filsafat seperti ini problematik, metafisika problematik yang merupakan gejala umum dalam tradisi Barat modern. Bagi Corbin kita harus benar-benar memahami diri dan situasi eksistensial. Pemahaman ini kemudian harus secara efektif membari pengaruh dalam membimbing jiwa menuju kenyataan sesungguhnya. Bibingan menuju ketersingkapan ini memerlukan ketajaman pemahaman dan pengenalan metafisik pada level paling personal dan bersifat kehadiran langsung.

Penyelidikan dalam rangka memberi alternatif bagi nihilisme materialistik modern yang dilakukan Heidegger, secara keseluruhan masih berada di dalam tradisi Filsafat Barat. Upayanya untuk keluar dari dunia Post-Cartesian, pada akhirnya membawanya pada pemikiran kuno Pra-Socrates. Penelitiannya terhadap teks-teks demi menyingkap “akar-akar” metafisik, telah tertimpa kegagalan. Agar supaya dapat menyingkap apa yang ia istilahkan dengan “sejarah mengada” (*the history of being*), “pemusnahan sejarah ontologi” (*destroy the history of ontologi*) dan juga menemukan kembali benua (dunia) yang hilang, membawa Corbin ke Timur-Iran. Benua (dunia) yang hilang itu

ternyata bertempat di dalam diri kita, yang menjadi akar dari kedirian kita. Tradisi kenabian monoteisme primordial Abrahamik dan filsafat Yunani kuno Pra-Socrates mengabarkan akan hal itu. Benua yang Corbin cari dan temukan, yang kemudian ia sebut dengan *Mundus Imaginalis*, dunia transendental jiwa, dunia imajinal, dunia di mana kenabian dapat menyapa kita, dunia Hermes yang menjadi asal muasal tradisi hermeneutika. Namun hal itu berbeda dengan apa yang ditransmisikan dari Yunani ke Latin, yang menjadi titik berangkat filsafat Barat Moderen. Itulah yang dilihat Corbin salah satu faktor yang memucu keterasingan kesadaran modernitas terhadap alam kesadaran agama, fenomena kitab suci. Dalam perjalanannya, Filasafat Barat dipenuhi pergumulan dalam menemukan benua yang hilang ini. Sebagaimana dinyatakan Corbin:

Filsafat Barat kita telah menjadi panggung teater dari apa yang kita bisa sebut “pertarungan bagi “Jiwa dari dunia”... apakah pertarungan yang pada akhirnya berhenti dan kalah, dunia telah kehilangan jiwanya, suatu kekalahan yang berkonsekuensi berat bagi pandangan dunia modern kita, tanpa kompensasi, telah terjadi? Jika disana telah terjadi kekalahan, maka kekalahan itu masih bukan suatu penyangkalan.<sup>58</sup>

Henry Corbin menemukan hubungan (*link*) dari dua alam kesadaran filosofis berbeda antara filsafat Kontinental Jerman dengan mistico-filosofi Islam dan Iran, Seorang translator Heidegger dan seorang penjelajah filosofis ahli filsafat Islam dan Iran.<sup>59</sup> Orang mudah menemukan hubungan jika dari Orientalis lahir pengkaji Islam (*Islamist*) dan dari pengkaji Islam lahir pengkaji Iran (*Iranist*), namun bagaimana menjembatani filsafat Continental Jerman (*Germanist*)

---

<sup>58</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mzdean Iran to Shi'ite Iran*, terj. Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1989, cet. 4, hal. xiv.

<sup>59</sup> Banyak pihak mengira bahwa Corbin sebelumnya dengan penuh kagum mempelajari pemikiran Martin Heidegger yang kemudian meninggalkannya dan beralih menuju esoterisme agama. hal itu ditengarai sebagai ketidak-puasannya terhadap eksistensialisme fenomenologis Heidegger. Asumsi ini, tegas Corbin, benar-benar keliru. Corbin merasa sangat beruntung pada april 1934 dan juni 1936, ia menerima pelajaran dari Heidegger secara langsung dalam rangka translasi, yang dalam ingatannya merupakan momen-momen tak terlupakan. Tahun 1938 translasinya ke dalam bahasa Prancis yaitu *Qu'est ce que la Métaphysique? (What is Metaphysics?)* atas karya *magnum opus* Heidegger *Sein Und Zeit*, diterbitkan. Namun Pada tahun 1933, lima tahun setelah menyelesaikan diplomasnya pada *Ecole des Langues Orientales* 1929, karya perdana Corbin tentang filsafat Iluminasi Suhrawardi, telah lebih dahulu terbit. Henry Corbin, “From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin”, dalam [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada 9 April 2017. Charles C. Adam, "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam *Approaches to Islam: in Rerligious Studies*, Ed. Richard C. Martin, Arizona: The University of Arizona Press, 1985, hal. 130.

dengan pengkaji Islam dan Iran. Keduanya terjembatani dalam diri Henry Corbin sementara dalam kesadaran filsafat Kontemporer Barat, sulit terpikirkan adanya *link* antara keduanya sehingga keheranan sering muncul. Keheranan terhadap dirinya bagi Corbin disebabkan adanya "gejala tipologi penggolongan mental" yang kemudian memunculkan labelisasi bersifat membatasi. Hal ini belum sepenuhnya disadari telah menjamah disiplin ilmu pengetahuan Barat kontemporer. Jika berpikir agak serius sejenak tentang apa itu penyelidikan filosofis (*philosophical quest*) dan apa itu filsuf, secara perlahan dapat menemukan *link* ini, jelas Corbin.<sup>60</sup> Sebagaimana dinyatakan Corbin:

Sudah seharusnya filsafat secara serentak diarahkan pada banyak garda (tradisi pemikiran). Hal demikian untuk menyatakan, khususnya, jika filsafat melaksanakan penyelidikan, filsafat tidak boleh dibatasi pada definisi sempit "rasionalis" yang mana para pemikir tertentu zaman kita sekarang, telah warisi dari filsuf-filsuf "pencerahan". Lebih dari itu, investigasi para filsuf seharusnya menjangkau wilayah kajian yang cukup luas, di mana ketajaman pandangan filosofis dari seorang Jacob Boehme, dari seorang Ibn Arabi, dari seorang Swedenborg, dan lainnya, dapat dirancang secara bersamaan. Ringkasnya, karya-karya skriptural dan karya-karya memuat visi-visi tajam imajinal, dapat diakomodasi sebagai ragam sumber dalam melantik perenungan filosofis. Jika tidak demikian *philo-sophia* tidak lagi berhubungan dengan *shopia*.<sup>61</sup>

Dari pernyataan Corbin ini, dapat menarik pelajaran bahwa seorang filsuf otentik tidak begitu peduli dengan berbagai tipologi dan topografi tradisi pemikiran, seperti filsafat Barat, filsafat Islam, filsafat India, filsafat Cina, filsafat Perenial, filsafat mistik-Kabbalah, dan lainnya. Seorang filsuf melangkah, sebagaimana dinyatakan Corbin, mengikuti arah "Roh Semesta" membawanya, dengan penuh harap dapat mengatasi "derita pengetahuan" dalam dirinya. Kemanapun arah itu tertuju. Tendensi filsafat berupaya menembus batas hingga dapat merengkuh "yang tak terbatas", yang "asing" dan "tak terkira", yang transenden, yang esoterik dan primordial. Hegel mengatakan: Tugas filsafat adalah mengeluarkan "dunia dalam" (*the world inside*), Corbin mengatakan "dunia dalam itu "di sini", dan sekarang keluar". *Takwil* dan filsafat kenabian menyebabkannya keluar kembali".<sup>62</sup> Sebagai

---

<sup>60</sup> Henry Corbin, "From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin", dalam [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

<sup>61</sup> Henry Corbin, "From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin", dalam [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

<sup>62</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, terj. Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1989, cet. 4, hal. xiii.

seorang belatar pendidikan filsafat, Corbin tidak berminat mengayuh perjalanan kesadaran filosofisnya di dalam sekat-sekat itu, sehingga ia bukanlah seorang Germanis bukan juga Orientalis, namun sebagaimana diistilahkan oleh Charles C. Adam, seorang “Fenomenolog Roh” (*fenomenologist of spirit*).<sup>63</sup>

Sejarah filsafat dan studi komparatif filsafat atau studi agama bagi Corbin selalu harus didasarkan pada metode fenomenologi yang mengasumsikan pengaruh-pengaruh potensial dari sistem-sistem pemikiran yang cermat terhadap jiwa melalui mode kehadiran kedisiannya. Segala bentuk sejarah selain ketiga kajian ini, bagi Corbin merupakan bentuk keserjanaan yang sia-sia, tidak berdaya guna dalam membangun kemanusiaan kita. penelitian komparatif, sejarah, dan filologi yang dijalani Corbin berproyeksi untuk melahirkan manusia yang tunduk pada *philosophia*, seorang pencari, pejalan kebijaksanaan. Ia membuktikan melalui perjalanan intelektual dan spiritualnya. Ia mengatakan: "Apa yang aku cari di dalam Heidegger, yang kemudian aku berterima kasih kepadanya adalah sesuatu yang sama yang aku cari dan temukan di dalam metafisika Islam Iran namun pada yang terakhir ini, segala sesuatunya disituasikan dari dan berada pada level yang berbeda."<sup>64</sup>

Fenomenologi Corbin banyak dipengaruhi oleh fenomenologi Edmund Husserl dan muridnya Martin Heidegger. Corbin adalah teolog Protestan kreatif, filsuf dan mistikus. Corbin penerjemah pertama *Being and Time* ke dalam bahasa Prancis. Ketertarikan Corbin akan Heidegger dilandasi oleh keberadaan karya-karya Heidegger merupakan keberlanjutan hermeneutika Bible, mulai dari Luther, Hamman hingga Schleiermacher. Bagi Henry Corbin *Being and Time* merupakan momen di mana komunikasi antar budaya dapat dilangsungkan, bukan dalam artian persilangan budaya atau pinjam meminjam tradisi, namun karena *Being and Time* merupakan titik berangkat pada dasar refleksi manusia tentang dunia. Titik berangkat ini dapat hadir pada seluruh budaya. Corbin Harus dilihat tidak sebagai seorang orientalis, namun sebagai seorang filsuf Barat yang ditarik oleh magnet tradisi. Serangan mematikan Corbin atas Historisisme berdasarkan bahayanya bagi perjalanan eksistensial diri manusia,

---

<sup>63</sup> Charles C. Adam, “The Hermeneutics of Henry Corbin”, dalam. *Approaches to Islam: in Religious Studies*, Ed. Richard C. Martin, Arizona: The University of Arizona Press, 1985, hal. 142.

<sup>64</sup> Henry Corbin, "From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin", dalam. [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

penyelidikan dan perjalanan filosofis. Itulah mengapa historisisme menjadi petaka paling mematikan yang diderita oleh kesadaran pemikiran manusia Barat Modern.<sup>65</sup>

Bagi Corbin, Hermeneutik merupakan kunci. Kunci dalam artian perangkat dasar yang memperlengkapi laboratorium mental fenomenologi. Proyek hermeneutika Heidegger berpusat pada “gerak pemfilsafatan dalam pembacaan hermeneutik” (*act of philosophizing on hermeneutics*), itulah seni atau teknik pemahaman. Jenis pemahaman semacam ini juga berimplikasi transformasi kedirian eksistensial. Hermeneutika ini tidak memfokuskan perhatian pada bahasa sebagaimana dikonsepsikan oleh ahli bahasa dan filsuf analitik, namun lebih dekat dengan bahasa dari dunia para pengamal kitab suci. Bahasanya merupakan fenomena kosmologis bukan bahasa kreasi manusia. Bahasa adalah fitur yang diterapkan secara seragam (*fiture common*) bagi jiwa eksistensial, bagi Ada yang transenden dan bagi dunia.<sup>66</sup>

Apa sebetulnya yang Corbin maksud dengan fenomenologi ketika ia mendaku sebagai fenomenolog. Di suatu momen, ia nyatakan kepada Seyyed Hossein Nasr bahwa fenomenologi yang ia maksud, setara dengan frasa *kasyf al-mahjûb* (menyingkap sesuatu yang “terhijab”, tersembunyi), yaitu: mode penyingkapan realitas ontologis dalam sufisme melalui proses *takwil*. *Takwil* merupakan proses penyingkapan fenomen-fenomen pada eksistensi, yang berangkat dari realitas luar (*al-zhâhir*) menuju realitas dalam, esoteris (*al-bâthin*). Proses penyingkapan fenomen-fenomen realitas pada wilayah eksistensi hingga menyingkap “pusat aksistensial” ini adalah Hermeneutik. Dengan demikian, hermenutika bagi Corbin setara dengan *takwil* dalam teosofi Mullâ Shadrâ dan mistikus Islam (sufisme), sementara fenomenologi setara dengan mode partisipasi aktif *kasyf al-mahjûb*.<sup>67</sup>

Bagi Corbin, kita dapat menggunakan kunci yang Heidegger berikan berupa upaya untuk membebaskan diri dari wilayah permukaan dunia. Alam modernitas yang merayakan agnotisisme yang berakhir

---

<sup>65</sup> Seyyed Hossein Nasr, tradisional *Islam in Modern World*, London: John Wiley & Sons Ltd, 1994, hal. 287.

<sup>66</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, 2003, hal. 50.

<sup>67</sup> Seyyed Hossein Nasr, Tradisional *Islam in Modern World*, London: John Wiley & Sons Ltd, 1994, hal.280; Henry Corbin, "From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin", ditranskrip oleh Philippe Nemo, dalam. [http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf), Diakses pada. 9 April 2017.

pada nihilisme bagi Corbin merupakan kematian itu sendiri. kematian di mana modernitas tak mampu melampauinya. Agnotisisme dan nihilisme inilah yang menghalangi untuk dapat “hidup”. Agnotisisme dan nihilisme pada dasarnya merupakan kehilangan kapasitas dalam mencapai pusat mode “mengada” (*mode of being*). Manakala filsafat telah hidup pada tanah air sejatinya pada “pusat mode mengadanya” maka filsafat telah mencapai realitas tetap dan abadi, perennial, dan metahistoris. Mode kehadiran wujud diri ini merupakan “benua yang hilang” dari modernitas. Metode fenomenologi Corbin sangat dipengaruhi oleh Heidegger namun pada saat yang sama ia menemukan resonansi sebagai pijakan awal, dengan penyelidikan dalam tradisi filsafat Islam. Akibat persentuhan itu, Corbin berkelana melampaui cakrawala intuisi metafisik Heidegger.<sup>68</sup>

Ontologi primordial Heidegger dapat membantu menyediakan pijakan awal untuk membuka gerbang kedirian. Bagi Corbin, dengan mengikuti alur mode kontemplasi dan intuisi Heidegger, Heidegger sendiri perlu mengarahkan dirinya untuk menemukan “pusat” dari apa yang ia cari. Kebutuhan itu juga ikut membantu memperdalam dan menyelesaikan proyek-proyek filsafatnya. Manakala “pusat” itu belum terproyeksikan, filsafatnya belum mampu keluar dari relativisme meski telah berhasil mencapai kecanggihan revolusi metafisik. Berangkat dari sumbangsih Heidegger, Corbin kemudian berjalan berupaya menembus keluar dari zona relativisme ini yang kemudian Corbin istilahkan dengan “alam-alam spiritual” dengan cara mengundang “Fenomenologi Timur” pada pijakan fenomenologi Heidegger untuk menyelidik hingga sampai pada “pusat” itu. Pemaduan ini yang kemudian disebut dengan “fenomenologi kehadiran primordial”, bergerak maju sampai pada akar pengalaman yang “berwaktu” dan “be-ruang”. Fenomenologi kehadiran primordial merupakan pengalaman yang bertempat pada wilayah yang lebih “dalam”, wilayah esoteris. Fenomenologi kehadiran ini patut dijalani jika benar-benar ingin mengungkap diri dan dunia. Di sinilah titik pusat eksistensial. Mode mengada (*dasein*) terpusat pada gerak kehadiran itu sendiri, yang segala sesuatu bersandar padanya. Analisis waktu dan ruang bukanlah sesuatu yang terberikan akan tetapi lebih pada mode kehadiran dalam artian “mereka sendiri yang menyingkapkan dirinya” melalui kehadiran itu.<sup>69</sup>

Corbin menemukan ada semacam tendensi “pagan” dalam ontologi Heidegger sehingga hal itu membuka celah bagi jalan menuju

---

<sup>68</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 5.

<sup>69</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 6.

metafisika agama khususnya Islam. Dalam tulisan-tulisan akhirnya, analisis Heidegger tentang kehadiran dan relasinya dengan waktu-ruang, terlihat rada menuju mistik, mungkin juga mistik. Ia membangun intuisi pada saat memaknai masa lalu dan masa depan, sepertinya mengimplikasikan makna kehadiran yang diperluas. Corbin mengklaim bahwa masa lalu itu masih hidup disini manakala kita menyingkapnya.<sup>70</sup> Masa lalu dan masa depan diartikulasikan sebagai “kekuatan-kekuatan tersembunyi yang mendekati kita, menawarkan dan membuka kehadiran, momen di mana “tidak ada satupun tersisa yang dapat ditarik” (*nevertheless remaining withdrawn*), tersembunyi dari kehadiran itu sendiri, yang keduanya bersifat mungkin. Masa lalu dan masa depan merupakan sesuatu yang *absences* yang melalui keabsennya mengkhawatirkan kita, jadi “buat mereka sendiri (keduanya) terasa dalam kehadiran ini” (*make themselves felt within the present*). Dalam *Being and Time*, horizon-horizon waktu terkandung di dalam gerak kehadiran (*the act of Presence*) itu sendiri. “Fenomena primordial masa depan” adalah hal yang “datang menuju kita”. gambaran-gambaran ontologi Heidegger inilah mendorong untuk tiba pada implikasinya bahwa masa lalu dan masa depan terkandung di dalam kehadiran ini.<sup>71</sup> Kesadaran penghayatan kedalaman eksistensi para filsuf yang memungkinkan untuk menyingkap bahwa masa lalu dan masa depan hadir disini, pada eksistensiku saat ini.<sup>72</sup>

Implikasi analisis Heidegger terkait pengalaman akan waktu dan ruang ini, dieksplisitkan oleh Abram ketika ia menyatakan “pengalaman primordial masa depan” dapat ditemukan di dalam kehadiran sebagai “kondisi melampaui horizon” (*beyond-the-horizon*) sementara masa lalu berada di dalam “di bawah dasar” (*under-the-ground*).<sup>73</sup> Ini mistik, ini mirip pengalaman dasar Agama, penyingkapan pada wilayah inilah yang memenuhi pengalaman kenabian kaum mistikus. Pengalaman penyingkapan kenabian itu sendiri tidak lain merupakan penyingkapan realitas primordial diri kita. Di dalam filsafat kenabian, forma-forma (bentuk-bentuk, fenomen-fenomen) adalah konstruksi mental kognitif atas eksistensi-eksistensi di dalam ruang (*mawjûd*) bukan di dalam waktu. Dunia yang tampak dari

---

<sup>70</sup> Nile Green, “Between Heidegger and The Hidden Imam: Reflektion on Henry Corbin’s Approaches to Mystical Islam”, dalam. *Method and Theory in The Study of Religion*, Vol. 17, No. t.n, Tahun. 2005, hal. 223

<sup>71</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 12.

<sup>72</sup> Nile Green, “Between Heidegger and The Hidden Imam: Reflektion on Henry Corbin’s Approaches to Mystical Islam” ..., hal. 223

<sup>73</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 12.

penglihatan Teosof Islam, tidaklah seperti berkembang dalam “arah lurus horizontal”, namun seperti “pendakian” (pada masing-masing eksistensi itu). Itu artinya masa lalu dan asal-usul, bukanlah dibelakang namun ada “di sini” bersama kita, “mengendap” dalam diri namun ketajaman mata batin kenabian dan kewalian tidak mengendap. Benar-benar tampak jelas “di sini”, segalanya “terang” “di sini”. Begitupun dengan masa depan dan “yang akhir” segalanya “di sini” dan telah tersingkap dan selesai.

Fenomenologi Corbin berorientasi pada kehadiran diri di dalam dunia. Wujud diri manusia dalam kehadirannya memiliki kapasitas *meruangkan* (*spatializing*) dunia di sekitarnya. Relasi manusia dan dunia disekitarnya ditentukan melalui mode kehadirannya di dunia yang bersifat fenomenologis.<sup>74</sup> Kita harus penuh sadar atas fenomena ini, bahwa tidak tengah berada dalam ruang yang datang dan kemudian percaya bahwa diri ada. Justru ruang dunia yang ada ini *diruangkan* oleh diri. Bukan dunia yang memunculkan namun dirilah yang memunculkan dan meruangkannya. Sehingga diri mengalami ruang bukanlah dengan asumsi adanya kondisi objektif ruang dunia di luar diri, sebagai *keluasan seragam* bersifat terberikan dan *prior* bagi eksistensi, yang kemudian menyesuaikan diri dengan kondisi objektif itu. Kita mengalami ruang terletak pada status kehadiran yang diadopsi (yang diruangkan dalam diri). Status kehadiran ini biasanya bersifat *tanpa sadar*. Status kehadiran inilah yang menentukan seluruh kategori pengalaman yang disebut dengan ruang.<sup>75</sup> Praktek fenomenologi ini berangkat dari dasar-dasar pengalaman eksistensi yang membalik asumsi-asumsi positivisme sains, bentuk-bentuk penyeragaman, dan objektivitas publik, yang lahir sebagai turunan dari ruang absolut Newtonian. Hal ini terasa sulit diterima oleh alam kesadaran modernitas namun langkah Corbin dalam menganalisis konsep waktu Heidegger, membuat fenomenologi kehadiran ini mendapatkan jalannya.

Sebagaimana kehadiran menyediakan posibilitas bagi orientasi bersifat ruang maka kehadiran merupakan struktur primordial yang menyediakan posibilitas waktu dalam historikalitas perjalanan diri (waktu dalam diri). Bagi Heidegger salah satu karakter fundamental *Dasein* adalah historikalitas (*historicality*). Historikalitas merupakan struktur ontologis *Dasein* yang menyediakan posibilitas kejadian apa pun termasuk sejarah. Fenomen-fenomen yang muncul dalam

---

<sup>74</sup> Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, terj. Nancy Pearson, New York: Omega Publications Inc., 1994, hal. 1.

<sup>75</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 6-7.

kehadiran bukan hanya berupa peristiwa sejarah dalam wilayah "mengada" kongkrit kesadaran *ontic* keseharian, namun juga fenomena yang belum persis dikenali dan penuh ketakterdugaan pada wilayah internal pengalaman diri seperti misalnya kematian, yang luput dari kesadaran historis. Karenanya Heidegger memaklumkan situs historikalitas sebagai kenyataan bagi "Ada" benar-benar menapakkan dirinya. Situs historikalitas ini telah mengalami keterlupaan dalam sejarah filsafat Barat Modern sehingga mengalami keterlupaan akan "Ada". Corbin kemudian datang melanjutkan analisis Heidegger ini dengan menyimpulkan bahwa manifestasi dalam bentuk peristiwa-peristiwa sejarah hanya mungkin mengejawantah, disebabkan oleh ada sesuatu yang lebih dalam yang berpusat pada struktur yang tersembunyi dari *Dasein*. Namun demikian struktur yang lebih dalam ini tertutupi oleh situasi kesadaran keseharian. Ontologi yang fundamental bersembunyi di balik kesadaran *ontic* yang hanya berupa mode kehadiran wilayah permukaan sebagai kehadiran yang diadopsi. Corbin dalam perbincangan ini merupakan orang pertama dalam membangun mode hermeneutika yang terarah pada aktifitas menyingkap makna tersembunyi teks agama khususnya Islam dalam dialektika filsafat Barat Kontemporer.<sup>76</sup>

Realisasi Corbin bukan hanya menegaskan keberadaan struktur ontologi primordial Heidegger namun lebih jauh bahwa seluruh peristiwa sejarah merupakan subordinat dan berpusat pada struktur paling dasar dari "kehadiran" itu sendiri. Forma-forma kejadian terjadi bak air sungai yang mengalir terus-menerus tanpa henti, dilema kemudian mengemuka dengan dihadapkan pada dua pilihan, Apakah mengikuti forma-forma berbagai peristiwa itu atau menolaknya. Corbin mengingatkan bahwa seseorang harus menyadari bahwa segala peristiwa dan sejarah bukanlah yang memunculkan diri sehingga harus bertarung di dalamnya akan tetapi fenomena-fenomena itu adalah diri karena muncul dari diri sehingga harus disingkap, menjalani dan menikmatinya melalui fenomenologi kehadiran. Jika ada makna penting dari sejarah, tidak pada aspek perjalanan peristiwa-peristiwa atau jejaring kausalitas sejarah, kebermaknaannya ada pada wilayah historikalitas, pada wilayah tersembunyi, esoteris, terahasia, pada akar eksistensial dari sejarah itu.<sup>77</sup> Pendakian sebagai proses hermeneutic

---

<sup>76</sup> Mircea Eliade, "Henry Corbin" ..., hal. 294-295

<sup>77</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism* ..., hal. 8.

menyingkap dimensi-dimensi tersembunyi dari eksistensi ini dalam tradisi Islam dikenal dengan *ta`wîl*.<sup>78</sup>

Diperlukan kemampuan dan ketangkasan dalam menembus level-level tersembunyi dari situasi temporalitas ini hingga dapat menangkap akar eksistensial sejarah. Tanpa kemampuan dan ketangkasan menembus wilayah esoteris ini, manusia akan senantiasa berada dalam aliran waktu linear temporalitas sejarah. Jalan untuk sampai pada kemampuan dan ketangkasan yang dimaksud Corbin adalah *gnosis*. *Gnosis* yang dimaksud adalah transformasi pengetahuan menuju pengenalan, yang dapat mengubah “mode kehadiran wujud diri subjek”. *Gnosis* ini diekualkan dengan esoterisme yaitu upaya serius dalam menyingkap realitas jiwa yang tersembunyi dan terahasia. Dengan hadir pada realitas jiwa yang halus, baru dapat tiba pada objektivitas. Pada realitas jiwa yang halus inilah, realitas ketuhanan yang tersembunyi yang menjadi dasar bagi seluruh fenomena pengalaman keberagamaan, bertempat.

Para Imam Syiah dan sufi berjuang mengatasi literalisme Zahiri dan tendensi sekularisme faham keagamaan, sementara Heidegger membuat patahan atas dogmatisme baik yang dimunculkan oleh agama, sains, maupun filsafat (Barat Moderen). Penyingkapan struktur ontologi *Dasein* bukan hanya berimplikasi pada terbukanya horizon ontologi yang lebih dalam, namun juga tindakan moral baru yang teraktifkan, muncul disana. Tindakan Moral yang muncul seketika sebagai implikasi dari pengalaman ketersingkapan akan “pusat Ada”, akar eksistensial kita. Wilayah otonomi pengalaman kehadiran *Dasein* inilah menjadi jalan pembuka bagi Corbin untuk menjalankan sekaligus melanjutkan tugas-tugas filosofis yang diwarisinya dari Heidegger. Corbin tiba pada level hermeneutika berada di luar jangkauan cakrawala Heidegger dan Heideggerian pada umumnya, yaitu esoterisme agama. Kearifan kuno yang kembali menemukan aktualitasnya pada diri Corbin. Pada kearifan kuno ini ontologi yang mendasarkan diri pada wilayah esoterisme tidak pernah terpisah dari etika. Penyelidikan berjalan sekaligus dengan etika dan pengalaman transendental jiwa. *Gnosis* membutuhkan komitmen kuat seseorang dan mesti bersifat totalitas. Hal itu demi mengupayakan perubahan diri agar dapat menembus dan menyentuh akar eksistensi. Perubahan diri ini artinya melangsungkan perubahan terus-menerus pada mode kehadiran jiwanya hingga dapat melampaui waktu historis dan tiba pada "waktu" transenden jiwa. Dalam mengayuh mode kehadiran ini, lebih dari

---

<sup>78</sup> Nile Green, “Between Heidegger and The Hidden Imam: Reflektion on Henry Corbin’s Approaches to Mystical Islam” ..., hal. 223

sekedar abstraksi intelektual. Pemaknaan Corbin atas fenomenologi cukup menarik karena fenomenologi baginya berimplikasi gerakan perubahan yang melibatkan seluruh wujud diri. Hal itu karena fenomena yang ingin "diselamatkan" mencakup pikiran abstrak, imajinasi, emosi, cinta, simpati, sehingga memerlukan gerakan seluruh jiwa, dalam bentuk hasrat kuat, keteguhan dan ketegaran hati dan keberanian cinta. Di sini nampak bahwa fenomenologi Corbin berangkat dari Heidegger namun pada tahap selanjutnya fenomenologi Corbin tidak sama sekali Heideggerian.

Corbin adalah pendukung dari teologi "Roh Suci" (*Holy Spirit*) yang berakar pada apa yang diistilahkan dengan tradisi mistik seluruh agama-agama kenabian. Corbin menyatakan "menjadi filsuf berarti menempatkannya berada di suatu jalan yang tidak pernah berdiam pada zona kepuasan tertentu seperti teori tentang dunia atau ide tentang reformasi atau ilusi akan transformasi kondisi-kondisi dunia. Tujuan seorang filsuf adalah transformasi diri karena telah berlangsungnya metamorfosis di dalam dirinya yang merupakan implikasi dari gagasan tentang terlahir dalam kondisi baru atau terlahir pada alam spiritual dan transenden. Pengalaman seorang filsuf mistikus pada dasarnya merupakan pengelanaan yang bergerak maju menuju pencerahan.<sup>79</sup>

Seluruh filsuf berupaya ingin menyaksikan realitas eksistensi namun tidak ada satu pun dari mereka yang memulai langkah investigasi filosofisnya dengan bertanya *aku ingin menyaksikan apa itu eksistensi?, apa itu realitas?, saat ini juga*. Namun mereka memulainya dengan mengamati apa yang ada di sekitarnya. Sekarang, saat ini, ada pohon cemara di sana. Filsuf mulai bertanya *apa yang pohon cemara ini tampilkan bagiku sehingga aku benar-benar memahami apa diriku ini dan apa cemara di sana itu, bagaimana "ada"nya cemara itu dapat tampak bagi "ada"ku ini?* atau misalnya, *apa yang dari ingatanku atas mimpi tadi malam dapat tampilkan bagi diriku, bagaimana "ada"nya gambar mimpi tiba-tiba muncul dalam "ada"ku, tanpa perantara apa pun?* Pertanyaan-pertanyaan yang memuat karakteristik eksistensi, karakter ada, melalui ragam modusnya. Dari perenungan itu baru kemudian muncul kesimpulan pada diri filsuf bahwa kekurangan mode mengada terjadi pada alam fisik material.<sup>80</sup> Langkah pertama para filsuf yang dihadapannya telah terbentang situasi filosofis di mana subjek

---

<sup>79</sup> Thomas Cheetham, "The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World", diakses pada. 7 februari 2022, dalam [https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM\\_T.\\_The\\_Prophetic\\_Tradition\\_and\\_the\\_Battle\\_for\\_the\\_Soul\\_of\\_the\\_World.pdf](https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM_T._The_Prophetic_Tradition_and_the_Battle_for_the_Soul_of_the_World.pdf).

<sup>80</sup> Thomas Cheetham, "The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World" ..., hal. 7.

berhadapan dengan “objek-objek esensial kesesuatuan” yang berjarak dengan jiwanya. Objek-objek itu tampak berdiri kokoh dan bersifat mandiri dari jiwanya. Objek-objek itu hadir dalam kesementaraannya sehingga tampak seperti sungai yang mengalir. Dilema kemudian muncul, apakah kita tempatkan pusat kesadaran jiwa mengikuti kesementaraan yang mengalir itu, pada sesuatu yang “jauh di luar sana” atau berjuang mengatasinya, beranjak menuju sesuatu yang “lebih dekat” dengan jiwa kita. Keputusan dan jawaban atas persoalan ini tidak lantas menjadi formulasi filsafat ideal. sesuatu yang dapat menelisik lebih dalam, lebih komprehensif dalam memberi pengaruh dan solusi bagi susunan realitas kemanusiaan kita, yang dapat berkontribusi menyelesaikan pertanyaan ini. Situasi filosofis krusial ini, bukan hendak melawan, mengatasi, menyingkap masa lalu yang mati, bukan juga membuktikan masa lalu adalah kematian. Kehidupan bukanlah objek-objek yang hadir di sini itu dan kematian bukanlah objek-objek yang hadir kemarin. Sehingga menjadi jelas bahwa masa kini dan masa lalu bukanlah objek-objek. Kehidupan dan kematian adalah sifat dari jiwa. Seseorang harus mengarahkan perhatian bahwa masa lalu dan masa kini, mati dan hidup adalah sesuatu yang berangkat dari eksistensi, jiwa. Kemunculan jiwalah yang membuat segalanya menjadi ada sebagai sifat, sesuatu yang mengikuti. Jika demikian maka pertanyaannya, apa yang dapat kembali membuat jiwa masa lalu bersifat mungkin, bergerak meningkat menjadi jiwa masa kini? Untuk memiliki kedalaman pemahaman dalam sifat mungkin (gerak meningkat) ini, harus benar-benar memahami, apakah jiwa masa lalu yang meningkat itu masih ada, masih tersimpan, dalam jiwa masa kini atau tidak? Mengingat diri yang sekarang adalah diri yang dulu, jiwa yang sama, maka harus berangkat dari sini. Di sini, kita mesti penuh kehati-hatian, karena dipengaruhi, terarahkan perhatian pada benda-benda, objek-objek di luar sana. Kita harus benar-benar sadar bahwa masa lalu dan masa sekarang berpusat di sini, pada jiwa kita, jika tidak maka akan terperangkap dalam ilusi, bahwa masa lalu dan masa kini adalah aliran benda-benda itu. Keputusan menjadi keliru kemudian. Keputusan bahwa masa depan “jatuh” kepada kita atau bukan seperti itu, bergantung pada bagaimana jiwa memahami dirinya sendiri, bergantung pada menerima atau menolak “kelahiran kembali” jiwa.<sup>81</sup>

Pada titik inilah pada dasarnya agama diperlukan dalam melanjutkan proyeksi filosofis untuk menyingkap ontologi kedirian. Agama memiliki peran vitalnya dalam menyingkap waktu dan ruang,

---

<sup>81</sup> Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc., 1960, hal. 10.

asal-usul dan masa depan, tragedi dan komedi. Seseorang tidak dapat membebaskan dirinya dari masa lalu tanpa menyingkap masa lalu itu sendiri melalui jiwanya. Manakala ia mampu menyingkap realitas terdalam dari jiwanya maka ia menemukan masa lalu masih tetap hadir di sini dengan amat terangnya. Bukan hanya itu, ketersingkapan itu juga menunjukkan kepadanya masa lalu senantiasa memberi kedisinian dan masa depan sekaligus. Masa lalu, masa kini dan masa depan, hadir di sini, pada jiwa kita. inilah yang diungkap melalui konsep Genealogi dan Eskatologi (*al-Mabda wa al-Ma'ad*) di dalam Eksistensialisme Mullâ Shadrâ. Eksistensialisme Mullâ Shadrâ sebagai sistem filsafat telah menyatukan pembacaan konsepsional dengan penyingkapan eksistensial sehingga mode filsafatnya gerak linear kreatifitas intelektual dan realisasi diri penyingkapan eksistensial.

Substansi jiwa tidak seharusnya sebagai persoalan kausalitas historis, terperangkap dalam situasi dunia yang sekular sehingga membawa pada kematian yang tak dapat dihindarkan. Jiwa mesti dibebaskan dari situasi miris ini hingga dapat mengakses dunia asal-usul (*archetype*) dan mitos. Seseorang bebas untuk menentukan *pertama* apakah “menyerahkan masa depan kepada masa lalu” di mana masa lalu tidak pernah lagi hadir dalam kehadiran saat ini, masa lalu yang terputus dari kedisinian. Asumsi ini berangkat dari cara pandang dunia historisme material, bahwa masa kini kemudian akan menjadi masa lalu sehingga berada di belakang, dan masa depan akan menunggu gilirannya, pada waktunya masa depan akan diserahkan kepada masa lalu. Masa lalu, masa kini dan masa depan bergerak horizontal menuju kematian tanpa harapan. Jiwa yang terperangkap dan tenggelam dalam kesadaran dunia luar diri impersonal akan menemui nasib seperti ini. Atau pilihan *kedua*, "masa lalu senantiasa hadir dalam kehadiran saat ini, menyatu dengan kedisinian". Asumsi ini akan berubah menjadi kenyataan manakala bergerak menyelesaikan tragedi dan alienasi yang di alami jiwa akibat kesadaran tenggelam dalam dunia luar diri impersonal. Kita harus mengatasi alienasi dan tragedi ini dengan hadir dan menghayati kehidupan diri yang personal, sebuah dunia keintiman jiwa. Perjalanan eksistensial jiwa yang akan menyingkap realitas asal-usul dan masa depan, membuat dapat mengatasi kondisi krusial ini.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism ...*, hal. 13.

## D. Hermeneutika Eksistensial Transendental

### 1. Definisi Hermeneutika Eksistensial Transendental

Sebagaimana telah disijelaskan di atas, Prosedur atau pendekatan penafsiran tertentu atas teks yang hanya bersifat analisis kebahasaan yang dikaitkan dengan konteks historisnya, tidak disebut dengan hermeneutika (filsafat penafsiran), melainkan metode tafsir (*exegesis*). Eksegesis didefinisikan sebagai proses penelitian sistematis dalam menemukan makna rasional dan koheren melalui teks dan konteks historis teks. Aktivitas eksegesis meliputi dua aspek, aspek gramatis teks dan aspek kontekstual historis teks. Eksegesis melakukan penafsiran melalui jalan menemukan makna dengan menggunakan aspek gramatis literal teks dan mengaitkannya dengan konteks historis teks.<sup>83</sup> Kita baru menyebutnya hermeneutika, manakala konstruksi makna teks masuk ke dalam penjelasan tentang perjalanan kesadaran eksistensial (gerak ontologis) mufasir. Hermeneutika lebih jauh berupaya masuk pada: (1) kedalaman eksistensial diri pengarang (atau pembicara), (2) struktur ontologi keberadaan penafsir, dan (3) relasi keduanya, sehingga memungkinkan kemungkinan pemahaman dan aktualitas pengenalan. “Jarak” pemahaman dan kehadiran yang membentang antara kedalaman eksistensi pengarang dan struktur ontologi mufasir, menjadi titik pusat problem yang ingin diselesaikan melalui “pembacaan” hermeneutika. Problem hermeneutika merupakan subjek pembahasan (*subject matter*) yang menjadi ranah khusus studi hermeneutika, dengan kata lain suatu perbincangan tidak dapat dikategorikan sebagai hermeneutika tanpa membahas problem hermeneutika.

Kesadaran untuk melibatkan sekaligus domain tafsir (*exegesis*) dan filsafat penafsiran (Hermeneutika) sering terjadi di dalam diskursus hermeneutika. Demarkasi antara tafsir dan hermeneutika (filsafat penafsiran), berada pada wilayah perujukan makna. Berdasarkan wilayah perujukan makna, tindakan pembacaan terbagi ke dalam dua kategori (1) wilayah perujukan maknanya pada alam mental dan (2) wilayah perujukan maknanya pada realitas ekstra mental bersifat eksistensial. Wilayah tafsir hanya pada ranah mengkonstruksi penunjukan makna dari aspek kebahasaan teks melalui konteks historis teks (domain 1). Makna yang muncul dari aspek kebahasaan teks hanya berupa esensi-esensi kognisi alam mental. Sementara hermeneutika menyimpan makna proses penyingkapan, mulai dari penafsiran gramatis kebahasaan teks dan kontekstualisasi historisnya, menyingkap fenomena psikologi pengarang melalui empati, hingga sampai pada tinjauan atas ontologi subjek penafsir. Ranah kebahasaan, ranah psikologis, dan ranah pengalaman dasar-dasar eksistensi, merupakan aktualisasi jiwa yang tunggal melalui derajat fakultas-fakultasnya. Jika berangkat dari prinsip aktualisasi jiwa yang

---

<sup>83</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 136.

tunggal pada masing-masing fakultasnya maka sudah seharusnya hermeneutika dapat menyusun dan menjelaskan seluruh fenomena realitas yang hadir pada setiap tingkat fakultas jiwanya. Dalam menjalankan tugasnya ini, hermeneutika bergerak menyingkap makna pada kedua wilayah di atas, bergerak dari teks menuju konsep-konsep gambaran mental, dari simbol menuju pemahaman, selanjutnya gambaran mental merujuk atau menuntut realisasinya pada gerak substansi jiwa bersifat eksistensial (dari pemahaman menuju pengenalan).

Gerak penyingkapan hermeneutik dari teks menuju pemahaman, memerlukan pembahasan aspek eksegesis sebagai tangga awal dalam menyingkap makna pada tataran pengalaman kehadiran “kedisinian” jiwa bersifat eksistensial (wilayah pengenalan). Karenanya, ranah tafsir (*eksegesis*) juga merupakan bagian integral dari proses hermeneutika. Penyingkapan makna meliputi dua wilayah, wilayah makna berupa konsep bersifat mental dan wilayah makna “keber-Ada-an” bersifat eksistensial. Ranah metode eksegesis berupaya menyingkap muatan pada wilayah makna hanya pada wilayah mental. Sementara ranah peninjauan struktur ontologi “keber-Ada-an”, menyingkap sistem interior wujud diri (fenomena esoterik/batin) hingga dapat terarah pada pengalaman kehadiran langsung bersifat eksistensial. Dalam mistisisme Islam secara umum dan Mullâ Shadrâ secara khusus, “keber-Ada-an” menjadi poros fondasi perdebatan wacana. “keber-Ada-an” menggunakan istilah realitas eksistensi (*haqiqah al-wujûd*) yang terbedakan dari konsep eksistensi (*mafhum al-wujûd*).

Hermeneutika sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, merupakan bidang kajian yang bersifat general, tercakup ke dalam substansi memahami secara umum yang artinya setara dengan filsafat itu sendiri sebagaimana yang diajukan Heidegger. Melalui Mullâ Shadrâ seseorang memiliki potensi untuk mensintesis ragam gagasan hermeneutika yang berkembang di Barat maupun mode hermeneutika yang berkembang dalam tradisi agama. Meski sintesa dengan mengambil jalannya sendiri. Asumsi dasar yang ingin diketengahkan adalah, bahwa setiap manusia yang berpikir tentang sesuatu, pasti memiliki pijakan realitas pada wilayahnya masing-masing. Meski terkadang masih bercampur dengan ilusi pada alam mental. Tugas berikutnya menemukan realitas itu (wilayah realitasnya) dan kemudian menyusunnya dalam suatu kesatuan harmonis yang berkorespondensi dengan realitas luar yang merupakan rujukannya. Sintesa filosofis ini diharapkan mampu menggambarkan kenyataan dalam pengalaman manusia yang bertingkat dan beragam itu.

Persepsi terhadap alam materi, alam mental konseptual, alam imajinasi fenomenologis, alam rasio murni matematik, masih mengandaikan adanya dualitas. Eksistensialisme transendental

memaklumkan adanya gerak trans-substansial jiwa, sebagaimana menjadi aspirasi dari tradisi *'irfan* dan *tasawuf*. Gerak transendental tran-substansial sebagaimana dilangungkan oleh Hermeneutika Mullâ Shadrâ, bergerak menuju struktur terdalam eksistensi (pusat eksistensial). Ketersingkapan dalam wilayah ini meruntuhkan dualitas secara total.

Istilah transendental secara leksikal merujuk pada suatu mode filsafat kenabian yang diistilahkan dengan *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* yang diajukan Mullâ Shadrâ. Mode filsafat hasil sintesa kreatif dari berbagai elemen pemikiran Islam di antaranya *'irfan* kenabian, filsafat, toelogi, Al-Qur'an dan hadis. Seyyed Hossein Nasr mentransliterasi istilah *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* menjadi Teosofi Transendental (*transcendental theosophy*). Namun jika *philosophy* dikembalikan pemaknaannya pada tradisi Yunani era Pitagoras dan Parmenides, maka kita dapat mentransliterasinya menjadi Filsafat Transendental (*transcendental philosophy*).<sup>84</sup>

Pertanyaan-pertanyaan filosofis yang muncul pada objek kajian Al-Qur'an seperti; Bagaimana relasi teks dengan akal? Bagaimana menyelesaikan problem kontradiksi di antara keduanya jika hal itu terjadi? Apa saja yang terkategori sebagai hal yang berubah dan apa saja yang tidak dari Al-Qur'an? Apakah relativitas produk tafsir dapat dihindari? Di mana sajakah letak sumber penyebab relativitas tafsir? Apakah perbedaan penafsiran hanya disebabkan oleh adanya perbedaan pemahaman dan pengetahuan mufasir atautkah justru lebih prinsipil dari itu yaitu disebabkan perbedaan derajat horizon (cakrawala) jiwa mufasir, dengan asumsi bahwa eksistensi jiwa manusia terus bergerak sehingga tingkat pengetahuan dan pemahaman mufasir merupakan akibat (aksiden) dari derajat proses peningkatan ontologi jiwa mufasir? Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan pertanyaan epistemik yang justru menjadi objek kajian filsafat dan *'irfân* (sufisme).

Produk hermeneutik tradisi *'irfân* di samping tetap berpegang pada objektivitas teknik analisa kebahasaan dengan terikat pada zahir teks, namun juga merealisasikan dan merelevansikannya atas beragam konteks, baik konteks vertikal maupun konteks horizontal. Konteks horizontal merujuk pada latar sejarah, sosial-politik, ekonomi dan aspek empiris kehidupan manusia dalam ruang individual maupun sosial komunal. Sedangkan, konteks vertikal merujuk pada ranah prinsipil yaitu

---

<sup>84</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 224.

gradasi eksistensi kemanusiaan masing-masing jiwa personal. Konteks horizontal lebih bersifat zahir (eksoterik), sedangkan konteks vertikal lebih bersifat batin (penyingkapan esoterik). Secara konseptual, Para sufi dan filsuf transendental mampu melakukan itu karena di samping mereka memiliki kemampuan pengetahuan ilmu-ilmu kebahasaan Al-Qur'an, namun juga memiliki kesadaran hermeneutik. Kesadaran akan problem hermeneutik sebagaimana dijelaskan di atas adalah adanya bentangan jarak antara konsep dan realitas, antara subjek dengan maksud terdalam teks. Di samping itu, arif (filsuf esoterik transendental) juga menyadari betul bahwa teks Al-Qur'an berposisi sebagai tanda (*âyat*). Tanda yang mengisyaratkan jalan menuju realitas eksistensi ontologisnya bersifat eksternal ekstra-mental. Karenanya, para arif (filsuf esoterik transendental) memposisikan proses pembacaan bagi konstruksi pengetahuan konseptual, sebagai langkah awal dalam realisasi dan aktualisasi jiwa menuju realitas ontologisnya. Itu artinya, produk pengetahuan hasil pembacaan teks-teks syari'at berfungsi sebagai panduan bagi manusia untuk "terjun" merasakan dan mengalami realitas eksistensi yang di dalamnya adalah inti realitas Islam bertempat.

Para arif sadar akan problem hermeneutik dimana ada jarak antara makna yang direkonstruksi subjek dan makna yang dikandung teks, namun mereka menyelesaikannya melalui jalan terhubung dengan bimbingan kenabian dan kerasulan. Para arif dan filsuf eksistensial transendental (*al-Hikmah al-Muta'âliyah*), melangkah dengan meruntuhkan jarak tersebut melalui mode gerak tran-substansial jiwa, menuju realitas pusat eksistensial. Gerak tran-substansial jiwa merupakan proses "menjadi", "mengaktual" dan "menyatu" pada level esoterik transendental dari eksistensi jiwa mufasir. Ketika jarak telah runtuh maka problem hermeneutis juga ikut sirna. Seseorang yang telah mampu mengaktualkan seluruh potensi kemanusiaannya, akan "menyatu" dengan realitas. Ia bukan hanya dapat memahami maksud Al-Qur'an namun juga "menjadi" realitas Al-Qur'an. Hermeneutika eksistensial transendental telah memberi bimbingan akan hal itu, dengan puncak penjelasan filosofisnya, ada ditangan Mullâ Sadrâ.

Hermeneutika Mullâ Sadrâ merujuk kepada konsep takwil (*ta'wîl*) Mullâ Sadrâ. Perujukan terma hermeneutika kepada terma takwil didasarkan pada kenyataan bahwa konsep takwil Mullâ Sadrâ merupakan salah satu metode pembacaan teks yang bersifat

hermeneutis sehingga konsep takwil Shadrâ menjadi salah satu varian dari pendekatan hermeneutik.<sup>85</sup>

Terma eksistensial transendental sebagaimana dinyatakan di atas adalah kata yang mengandung struktur konsep peleburan jiwa secara total antara subjek mufasir dengan realitas teks melalui gerak tran-substansial hingga tidak ada lagi yang eksis kecuali pusat realitas (*al-Haq*) yang diistilahkan dalam tradisi *'irfân* Islam sebagai *Wujûd al-Haq*. Peleburan itu dalam tradisi Ibn 'Arabî dikenal dengan istilah *wahdat al-wujûd*. Karena takwil Mullâ Sadrâ tidak hanya berhenti pada penalaran filosofis namun bersandar pada realitas konkretnya yang tegak pada realitas eksternal ekstra mental maka seorang mufasir sebagai subjek juga menjadi objek penyingkapan oleh dirinya sendiri dan atas dirinya sendiri. Bahkan dalam pandangan Mullâ Shadrâ, subjek dan objek lebur dalam ketunggalan eksistensi esoterik transendental jiwa. Setiap subjek mufasir masih terperangkap pada horizon tertentu, manakala korespondensi dialektik antara subjek dengan teks masih berlangsung. Namun korespondensi meraih makna mental konsep tual ini, perlu dilakukan sebagai langkah membangun keterarahan jiwa untuk terjun pada pengalaman langsung alam penyatuan esoterik transendental. Proses menyelesaikan problem hermeneutik tersebut, bagi Mullâ Sadrâ adalah dengan melakukan gerak eksistensial yaitu gerak “menjadi” dari tran-substansi jiwa menuju hakikat realitas sebagaimana yang dialami Nabi secara langsung, sebagaimana yang ditunjuk oleh Al-Qur'an melalui ayat-ayatnya dalam bimbingan *'irfan* kenabian.

Narasi agama yang dibangun kitab suci menjadi sesuatu yang berjarak dengan pengalaman manusia, baik pada masyarakat modern maupun pada masyarakat tradisional yang masih terperangkap dalam kesadaran ilusi teologis. Perkembangan alam kesadaran manusia modern telah berevolusi meninggalkan metafisika. Di sisi realitas agama masih berupa khayalan di umumnya masyarakat tradisional sebagai komunitas mendaku beragama. Keresahan muncul berangkat dari situasi ini. Jarak dimensi transenden esoterik kitab suci dengan pengalaman manusia perlu dicarikan jalan keluar. Dalam konteks inilah rancangan metode hermeneutika perlu ada. Sebagian para

---

<sup>85</sup> Sayyed Muhammad Khmenei mengeluarkan satu buku yang berjudul: *The Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ* yang mencoba menampilkan kosep takwil Mullâ Shadrâ sebagai jenis hermeneutika baru. Buku ini merupakan kompilasi dari tiga makalah tentang takwil Mullâ Shadrâ yang ditampilkan di beberapa konferensi tentang filsafat Mullâ Shadrâ. Lihat: Sayyed Muhammad Khmenei, *The Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ*, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, 2006.

teolog gereja berupaya menyusun narasi kitab suci yang mampu terjangkau kesadaran manusia modern sebagai audien, zaman mereka. Itulah yang dilakukan oleh Schleiermacher, Bultman, dan Ricoeur.

Jauh sebelum kehadiran eksistensialisme fenomenologis Heidegger yang memberi perhatian lebih cermat terhadap realitas *dasain* yang “menjadi”,<sup>86</sup> Mullâ Sadrâ telah memaklumi hal itu namun eksistensialisme Mullâ Sadrâ bersifat transendental sehingga subjek *dasain* benar-benar lebur dan menyatu dengan realitas pada dirinya. Dengan demikian, hermeneutika Mullâ Sadrâ bukanlah penafsiran tradisional yang hanya berpusat pada teks, bukan pula penafsiran filosofis sebagaimana yang dilakukan oleh para filosof Muslim seperti Ibn Sina dan kalangan peripatetik lainnya, tidak juga memiliki kemiripan dengan epistemologi filsafat Barat tertentu sebagaimana hal itu banyak mengilhami para muslim modernis. Seperti, hermeneutika Emilio Betti yang diadopsi oleh Fazlur Rahman atau hermeneutika dekonstruksi Derrida yang digunakan oleh Muhammed Arkoun dan lainnya. Bukan juga hermeneutika Hans Gadamer dalam menafsirkan Al-Qur’an sebagaimana ditawarkan oleh Massimo Campanini.<sup>87</sup> Konsep hermeneutika Mullâ Sadrâ bersandar pada fondasi filsafat eksistensialisme transendental (*Hikmah Muta’âliyah*) yang dibangunnya.

Hermeneutika Mullâ Sadrâ merujuk kepada konsep tafsir dan takwil Mullâ Sadrâ. Perujukan terma hermeneutika kepada terma

---

<sup>86</sup> Richard E. Palmer di dalam bukunya *Hermeneutics*, menjelaskan bahwa hermeneutika yang dimaksud Heidegger-Gadamer bukanlah proses rekonstruksi makna oleh subjek atas objek. Hermeneutika justru merupakan “cara mengada manusia itu sendiri”. Hermeneutika yang sebelumnya merupakan sekumpulan teori pemahaman atas teks telah bergerak jauh menuju investigasi filsafat demi menyingkap proses gerak ontologis di dalam diri manusia itu sendiri. Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, Cet. 8, hal.163. Terkait hal itu, Lawrence juga menyatakan: “*Heidegger reveals understanding to be the original form of the realizations of Dasain, which is being-in-the-world. In understanding Dasain is projecting possibilities of its own being. In being-in-the-world, Dasain is thrown, discovering itself to be always and already within a historical context and so having a past. Therefore the structure of Dasain is thrown projection. The basis of any projective understanding has already been conditioned by facticity of being, by Dasain’s heving been thrown into the world, and hence by the historical tradition within which Dasain lives. So any understanding and truth claim depends on the temporal horizon in which Dasain lives and its projective interpretation towards its possibilities of being*”. Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Trowbridge: Cromwell Press, 2006, Cet. 1, hal. 98-99.

<sup>87</sup> Massimo Campanini, “Qur’an and Science: Hermeneutical Approach”, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1, Tahun. 2005, hal. 48.

takwil didasarkan pada kenyataan bahwa konsep tafsir dan takwil Mullâ Sadrâ merupakan salah satu metode pembacaan teks yang bersifat hermeneutis sehingga konsep tafsir dan takwil Mullâ Sadrâ menjadi salah satu varian dari pendekatan hermeneutika.<sup>88</sup> Terma eksistensialisme sebagaimana dinyatakan di atas adalah kata yang mengandung pengertian bahwa dasar dari seluruh realitas kembali kepada pengalaman keberadaan menagada jiwa. Bagi Mullâ Shadrâ pengalaman keberadaan mengalir dalam suatu mode gerak transubstansial. Runtuhnya kesadaran dualitas subjek-objek hermeneutika ontologis Heidegger, dilanjutkan dalam hermeneutika eksistensial transendental menuju proyeksi pada titik aktualitas puncaknya. Titik yangman tidak ada lagi yang eksis kecuali realitas tunggal, segalanya telah lebur dalam ketunggalan pusat eksistensial. Sedangkan yang dimaksud terma transendental di sini bukanlah alam rasio filsafat Kantian namun transendental di sini merupakan istilah untuk menjelaskan struktur konseptual gerak transubstansial yang bersifat “menjadi”, yang eksistensinya melampaui alam materi, alam mental imajinasi fenomenologis, alam rasio murni matematis dan alam konseptual universal filosofis. Gerak transendental transubstansial (*al-harakah al-jahariyyah*) adalah sebagaimana yang aspirasi tertinggi penyingkapan realitas di dalam tradisi ‘*irfan* dan *tashawuf*.

Dalam aplikasinya yang bersifat teknis, takwil Mullâ Sadrâ mengantisipasi interaksi hermeneutik antara penafsir dengan teks-teks keagamaan dalam gagasan Paul Ricoeur. Sebagaimana dinyatakan oleh Ricoeur bahwa teks keagamaan yang bersifat simbolik memiliki struktur makna yang mana di dalam makna primernya yang literal dan langsung, terdapat makna sekundernya yang tidak langsung sehingga makna sekundernya hanya dapat dipahami melalui makna literal primernya.<sup>89</sup> Melalui zahir teks Al-

---

<sup>88</sup> Sayyed Muhammad Ali Khmenei mengeluarkan satu buku yang berjudul: *The Qur'anic Hermeneutika of Mulla Shadra* yang mencoba menampilkan kosep takwil Mulla Shadra sebagai jenis hermeneutika baru dari Mulla Shadra. Buku ini merupakan kompilasi dari tiga makalah tentang takwil Mulla Shadra yang ditampilkan di beberapa konferensi tentang filsafat Mulla Shadra. Lihat: Sayyed Muhammad Ali Khmenei, *The Qur'anic Hermeneutika of Mulla Shadra* (Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, 2006).

<sup>89</sup> Latimah Parvin Peerwani, *Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: His Philosophical Meditation*, tulisan ini merupakan pengantar terhadap terjemahan dari karya Mulla Shadra tafsir surah al-Nur ke dalam bahasa Inggris yang berjudul *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an (Tafsir Ayat al-Nur)*. Mulla Shadra, *On The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an (Tafsir Ayat al-Nur)*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 16

Qur'an, menurut Mullâ Sadrâ, manusia dapat berjalan melalui gerak tran-substansial jiwa menuju hakikat sejatinya yang hakikat sejati manusia itu juga hakikat realitas teks Al-Qur'an. Maksudnya, hakikat sejati manusia berada dalam ketunggalan realitas (*wahdat al-wujûd*) dengan hakikat realitas yang ditunjuk oleh ayat-ayat (tanda) Al-Qur'an.

Hermeneutika eksistensial transendental (*ta'wil al-Hikmah al-Muta'aliyyah*) merupakan pemaduan merupakan antara kontemplasi terhadap teks Al-Qur'an, penyelidikan diskursif filosofis, dan gerak trans-substansi penyucian jiwa, menuju pusat eksistensi yang tidak lain adalah realitas yang ingin dituju oleh Al-Qur'an dan kenabian. Hermeneutika eksistensial transendental menuntut para penelitiannya untuk mengkontemplaskannya lebih jauh bagi posibilitas makna yang tidak terbatas dalam suasana keterbukaan gerak eksistensial jiwa. Metode ini di Barat lebih dekat dan lebih dikenal dengan Hermeneutika Hendry Corbin. Hermeneutika Corbin merupakan "pemaduan antara pemahaman filsafat dengan realisasi spiritual personal sebagai dua komponen yang tidak dapat dipisahkan dalam mengapresiasi fenomena Islam pada dimensinya yang paling esensial".<sup>90</sup>

Corbin menyebut metodologi kajian yang dilakukannya bersifat fenomenologis yang berupaya menerangkan "makna spiritual Islam meyeluruh" yang esensinya bersifat esoteris. Namun fenomenologi yang membimbing Corbin rada berbeda dengan pendekatan fenomenologis umumnya digunakan oleh para sejarawan agama terutama yang berkembang di kalangan orientalis. Kekuatan pendekatan fenomenologi dalam batas tertentu mampu melahirkan ketajaman pengamatan melalui terus-menerus merawat empati dan "penundaan" sehingga objek kajian leluasa menyingkapkan dirinya. fenomenologi Corbin tidak berhenti sampai di situ, namun mendorong lebih jauh keterlibatan pengalaman seintens mungkin sehingga dalam proses itu subjek peneliti mengalami "perubahan personal yang sepadan". Dalam studi agama, Corbin ingin mengingatkan bahwa kajian filologis, kajian historis, dan kajian analisis-sistematik, tidak bisa dihindarkan sebagai langkah awal. Namun esensi apa yang diteliti tidak terungkap melalui jalan ini, sehingga langkah pendalaman kajian berikutnya perlu diambil. Corbin membawa kita sebagai peneliti (*hermeneut*) pada mode pengkajian hermeneutika intensitas keterlibatan

---

<sup>90</sup> Charles J. Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam Ricard C. Martin (ed), *Approches to Islam In Religious Studies*, USA: The University of Arizona Press, 1985, hal. 130.

mengalami. Dengan kata lain data-data filologis, historis, dan hasil analisa-sistematik, harus dikaji secara fenomenologis dalam kerangka filsafat dan disempurnakan kemudian dengan realisasi spiritual sebagai "hermeneutika intensitas keterlibatan pengalaman" dalam menembus level horizon puncak dan esensial dari kemanusiaan. Level horizon ini *equal* dengan esensi Islam bersifat esoteris yang merupakan dimensi perenial agama-agama. Dengan kata lain apa yang ia kejar melalui langkah petualangannya mendalami studi agama khususnya Islam adalah upaya menjalankan tugas penyelidikan filsafat yang diwarisinya dari eksistensialisme fenomenologis Martin Heidegger.<sup>91</sup>

Hermeneutika eksistensial transendental selaras dengan hermeneutika Paul Ricour dari aspek, menganalisis unsur subjektif dan objektivitas dari teks yang diteliti yaitu ketika tugas hermeneutika adalah mengungkap kemungkinan makna yang tersusun dari teks yang bersifat simbolik. Metode hermeneutika Paul Ricour mencoba untuk tetap mempertahankan aspek subjektif dan objektivitas teks dengan memadukan antara keduanya dalam memahami teks dan fenomena kemanusiaan.<sup>92</sup> Aspek objektif yang tidak bisa dinafikan dari teks yang diadvokasi oleh Ricoeur adalah aspek otonomi semantik dari teks.<sup>93</sup> Ini merupakan titik kesepakatan hermeneutika eksistensial transendental dengan hermeneutika Ricoeur.

Sebagaimana dimaklumi di dalam tradisi hermeneutika di Barat bahwa masih terdapat ketegangan antara metode penafsiran teks sebagaimana diajukan Hermeneutika Teori Schleiermacher dan Dilthey dengan kajian tentang substansi memahami dan analisa struktur *Dasain* sebagaimana diajukan oleh Hermeneutika ontologis Heidegger dan Gadamer. Ketegangan ini di dalam hermeneutika eksistensial transendental mendapatkan penyelesaian dengan mensintesis keduanya. tentu saja sintesa ini berangkat dari asumsi metafisik yang berbeda dan melahirkan mode hermeneutikanya tersendiri. Setiap aktifitas penafsiran menurut hermeneutika eksistensial transendental memerlukan dua tahap pengenalan yaitu *pertama* tahap kajian tentang substansi memahami secara umum dan analisa struktur keberadaannya. Pada tahapan ini problem filosofis

---

<sup>91</sup> Charles C. Adam, "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam. *Approaches to Islam: in Religious Studies*, Ed. Richard C. Martin, Arizona: The University of Arizona Press, 1985, hal. 129-130.

<sup>92</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

<sup>93</sup> A Josep Dorairaj, "Paul Ricoeur's Hermeneutics of The Text", dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000, hal. 406.

penafsiran akan mengemukan yaitu “jarak” antara subjek mufasir dengan pesan yang dikandung teks. Setelah substansi memahami dan struktur mengada *Dasain* mufasir pada ruang faktisitas tertentu disadari barulah kemudian aktifitas bergerak menemukan metode yang memungkinkan bagi proses penafsiran untuk mengkontruksi ulang makna yang terkandung di dalam teks. Prinsip reproduksi makna dari Hermeneutika Teori dan prinsip produksi makna dalam hermeneutika ontologis diakui dan ditempatkan pada posisinya masing-masing dalam proses takwil Mullâ Shadrâ. Namun tentu dengan mengambil mode sintesanya sendiri.

Dalam konteks kaum beragama, Hermeneutika perlu hadir untuk melepaskan penjara kesadaran ilusi teologi dari masyarakat Timur tradisional penganut agama termasuk masyarakat muslim. Hal inilah yang mendorong aspirasi kritis hermeneutika muslim modernis terhadap tafsir tradisional. Hermeneutika eksistensial transendental melanjutkan aspirasi kritis hermeneutika muslim modernis ini, namun sebagaimana juga telah diterangkan, proyek modernism Islam belum menyentuh wilayah mendasar esoterik transendental kemanusiaan kita. Akibatnya modernisme Islam semacam ini akan terperangkap pada ilusi teologi yang sama. Hal inilah penulis untuk menyempurnakan proyek modernisme Islam melalui menerangkan bagaimana realitas kenabian berlangsung melalui hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Penulis mengasumsikan metode tafsir yang lebih komprehensif dapat dilahirkan berangkat dari dialektika ini. Lebih komprehensif maksudnya, menyatukan antara pengetahuan berupa penalaran filosofis, dengan realisasi eksistensial transendental yang dituntut melalui penalaran itu.

Kesadaran filsafat Agama dimana Islam ada disana, tidak pernah terpisahkan dari situasi umum para filsufnya yang tidak pernah kebingungan makna akan perjalanan mereka sebagai manusia yang berjalan di alam transendental jiwa. Artinya mereka hidup dalam kesadaran dunia spiritual. Mereka tidak tunduk pada data-data yang muncul dalam kesadaran umum yang “tak sadar”. Kesadarannya harus diletakkan “disini”, bukan “disana”, mengikuti aliran data-data itu. Filsuf-filsuf Timur memilih untuk mengajukan tugas-tugas filosofis meski sampai akhir hayat mereka tidak mampu menyingkapnya, ketimbang tunduk pada aliran data objek-objek material itu. Inilah sikap *gentleman* yang dicontohkan oleh

kesadaran filosofis Timur.<sup>94</sup> Namun filsuf dan eksistensialis *'irfan* juga menjaga jarak dari mode penalaran teologi yang belum terbukti secara langsung pada “kedisnian” dan “kekinian” eksistensi. Mereka sentiasa mawas diri terhadap doktrin teologi yang membawa pada ilusi dan delusi alam mental, sebagaimana gejala umum yang menimpa umat beragama.

Istilah *falsafah* dan *faylasûf* yang merupakan transkripsi (pengaraban) langsung dari istilah Yunani, *philo* dan *Sophos*, menurut Henry Corbin tidak setara dengan *philosophy* dan *philosopher* dalam tradisi “pencerahan” Eropa Modern. Muatan makna dari kata *hikmah* yang dikandung oleh kata *falsafah*, setara dengan *Sophia* dalam tradisi Yunani. Sementara kata *al-Hikmah al-Ilahiyyah* setara dengan *teosophia* (Yunani) yang berarti hikmah ketuhanan.<sup>95</sup> *Hikmah* berasal dari kata *Hakama* dapat berarti “memisahkan”, “memutuskan”, “menengahi” “menetapkan”, “memerintah”, “mengatur”, “menyempurnakan”. Jika dirangkai muatan arti dari kata *Hakama* maka didapati bahwa adanya suatu kualitas yang memungkinkan subjek mampu membedakan atau memisahkan mana realitas dan mana ilusi, pada setiap tingkatan alamnya. Kemampuan memisahkan ini sebagai hasil dari penyingkapan atas realitas. Realitas benar-benar teralami dan hadir pada wujud diri (eksistensi) subjek. Kehadiran dan pengalaman ini menempatkannya bukan hanya tahu tapi sampai pada derajat benar-benar kenal akan realitas sebagaimana adanya. Kesempurnaan pengenalan yang sampai pada batas tertinggi aktualisasinya hingga mencapai realitas sebagaimana adanya. Dalam artian, telah berada dalam kemenyatuan dengan realitas, melampaui dualitas subjek-objek tindakan mengetahui. Karenanya dalam kata *hikmah* memuat perjalanan linear menangkap realitas alam material empiris, alam jiwa immaterial transendental dan realitas transendental esoterik pada dirinya sebagaimana adanya. Hal itu berlangsung dengan mengaktifkan seluruh daya-daya fakultatif jiwa melalui penalaran akliah filosofis dan *'irfan* kenabian sekaligus. Karena telah mampu memisahkan realitas dan ilusi, sebagai hasil dari pengenalannya akan realitas, subjek mampu menempatkan segala sesuatu pada tempatnya (*adab*). *Adab* merupakan turunan dari *hikmah*.

---

<sup>94</sup> Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc., 1960, hal. 15.

<sup>95</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dkk, London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Tth, hal. xv.

Kemampuan *adab* inilah yang membawa *hakim* (*faylusuf/filsuf*) mampu menetapkan, mengatur dan memerintah.

Rahasia terdalam dari kata *hikmah* adalah perjalanan eksistensial transendental yang sampai pada mode kemenyatuan antara subjek penyingkap dengan objek realitas yang disingkap hingga keduanya tidak lagi dapat dibedakan. Implikasinya, mode penyingkapan ini mensyaratkan “kematian” wujud diri subjek penyingkap sehingga realitas dapat sepenuhnya dan sempurna, tersingkap. “Kematian” bermakna tunduk sebenarnya, membuka diri dan memperkenankan kekuatan aktualitas kemahaan Tuhan untuk melangsungkan kenyataannya melalui wujud diri manusia. Pada stase tertinggi kemanusiaan inilah bertempat titik puncak aktualitas transendensi pengalaman kenabian dan kewalian. Pada pengalaman kenabian dan kewalian ini, manusia sepenuhnya hanya sebagai instrumen dalam melangsungkan kehendak, perbuatan, dan perintah Tuhan, sebagai sumber penjadian dan kreatifitas. Sehingga kemampuan *supra* yang dimiliki manusia pada stase ini, bukan dari dirinya. Ianya telah “mati”. Seluruh daya dan kemampuan yang hadir padanya tidak lain merupakan hasil dari keterhubungannya (*wushul*) dengan realitas kekuatan kemahaan Tuhan. Sehingga wajar pada subjek manusia seperti ini mampu “menyempurnakan” melalui misi kerasulan.

Tradisi kesarjanaan muslim yang terpelajar, telah memiliki “kedewasaan” dalam menyerap *hikmah* dari berbagai tradisi meski banyak juga yang belum mencapai kematangan itu dari kalangan yang “berdiam” pada ilusi penalaran teologis yang sempit. Kedewasaan ini terekam dalam pandangan-pandangan para sejarawan muslim sebagai representasi dari cabang keilmuan yang beredar luas. Mulai dari Syahrestânî abad ke-12 M hingga Qutb al-Din Asyqivarî abad ke-17M, telah terpelihara pandangan bahwa *hikmah* (kebijaksanaan) dari para bijak bestari Yunani, juga berasal dari “cahaya kenabian”. hal itulah yang mengantarkan penyelidikan filsafat di dalam Islam mengarah pada kontemplasi dan meditasi atas realitas fundamental kenabian, beserta segenap problem dan situasi hermeneutik yang menjadi implikasinya. Karenanya, filsafat di dalam tradisi muslim, tidak pernah terpisah dari kenabian sehingga dapatlah dikatakan bahwa filsafat Islam adalah filsafat kenabian.<sup>96</sup> Namun muatan makna yang dikandung dari istilah filsafat kenabian adalah upaya mentransendensikan penalaran filosofis Aristotelian (peripatetik) hingga sampai pada jalan realisasi dan aktualisasi diri

---

<sup>96</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy ...*, hal. xv.

*'irfan* kenabian sebagaimana dijalankan oleh para sufi (eksistensialis *'irfan*). Filsafat kenabian mengkritik nalar teologi para teolog karena fondasi mode berfikir teolog telah membuat jarak dengan realitas.

Bagi para eksistensialis fenomenologis kitab suci dan realitas perujukannya pada pengalaman keagamaan manusia dapat menjadi sumber kontemplasi filsafat. Di dalam kitab suci termasuk Al-Qur'an, banyak topik yang menjadi isu bersama antara agama dan filsafat. Seperti misalnya: topik tentang eksistensi jiwa, karakteristik immaterial jiwa dan transendensinya, tentang pusat atau sumber eksistensi (dalam agama di istilahkan dengan Tuhan) dengan seluruh karakteristikNya, kebebasan dan takdir manusia, kualitas kesementaraan alam material, kehidupan pasca kematian, dan sebagainya.<sup>97</sup> Topik-topik ini dapat masuk menjadi bagian dari kontemplasi filsafat. Namun filsafat ini bukan hanya dengan mengabstraksi makna teks yang menghasilkan konsep-konsep mental, melainkan dengan cara melanjutkan perujukan maknanya pada fenomen-fenomen eksistensial jiwa hingga menelisik dimensi-dimensi tersembunyi di baliknya. mode filsafat yang melangsungkan proses penyingkapan pengalaman Transenden manusia melalui *'irfan* kenabian. mode filsafat Eksistensialis fenomenologis Henry Corbin memiliki kesiapan epistemologis untuk menjumpai bentuk-bentuk fenomen kesadaran “asing” ini, situasi para-psikologis manusia. Hal itu membawa potensi besar bagi seorang eksistensialis fenomenologis untuk merambah wilayah-wilayah baru penyelidikan filsafat yang ‘tak terduga’.

Mulla Shadra banyak menyerap unsur-unsur filsafat Aristoteles, Plotinus dan peripatetik khususnya ibn Sina, Shadra kritis terhadap wacana-wacana teologi sebelumnya namun sangat mempertimbangkan pandangan al-Dawani dan Nasiruddin at-Tusi. Shadra banyak terinspirasi dari filsafat iluminasi Suhrawardî dan berhutang banyak pada *'irfan* Ibn Arabî. Terakhir, yang menjadi ruh dari filsafat eksistensial transendental (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*) Mulla Shadra adalah penyelidikan filosofis dan pengenalan akan realitas yang diarahkan oleh Al-Qur'an dan tradisi kenabian melalui jalur Imam Dua Belas.<sup>98</sup>

Peran akal dalam interaksinya dalam memahami Al-Qur'an dipahami secara beragam sepanjang tradisi pemikiran Islam. Sebagian kalangan melarang penggunaan ilmu akliah dalam artian instrumen logika aristotelian dalam memahami teks Al-Qur'an.

---

<sup>97</sup> Ali Asgariyazdi, “Characteristics of Islamic Philosophy”, dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012, hal. 58.

<sup>98</sup> Ali Asgariyazdi, “Characteristics of Islamic Philosophy” ..., hal. 58.

Pandangan ini diadopsi oleh mazhab literalis (*ahlu al-zhâhir*) yang hanya membatasi penggalian teks Al-Qur`an hanya pada zahir ayat yang kemudian perujukan realitasnya ditafsirkan pada fenomena konkret material atau ditafsirkan melalui nalar teologis yang berjarak dengan realitas eksistensinya. Apa yang tertangkap subjek mufasir hanyalah konsep-konsep mental, sebagai sesuatu yang diyakini ada “disana” namun tidak pernah tersentuh oleh pengalaman personalnya. Sementara Mullâ Shadrâ, menggunakan filsafat (dalam wilayah jakauannya) dan *'irfan* Kenabian sebagai sumber utama pengetahuannya. Hal itu karena mereka berpandangan bahwa Al-Qur`an memberikan seruan untuk memperluas penggalian Al-Qur`an dengan menggunakan kedua pengetahuan tersebut. Bagi para filsuf, akal dan Al-Qur`an merupakan dua sumber epistemologis dalam memahami Islam.<sup>99</sup> Melalui perluasan itu seorang filsuf dapat terarah secara kognisi mental untuk kemudian “menjupai” dan “terjun” ke dalam pengalaman langsung (*'irfan* kenabian) akan realitas rujukan teks Al-Qur`an.

Realitas eksistensi Tuhan, *sidrah al-muntaha*, *Lauh mahfuzh*, malaikat, fenomena transendensi jiwa (*nafs*), pengalaman *mi'raj* dan dimensi-dimensi transendental metafisik lainnya, tidak pernah dapat dijangkau oleh kesadaran empiris keseharian maupun penalaran rasional filsafat. Penalaran dan imajinasi manusia biasa, tidak memiliki jalan untuk meraih pengetahuan akan realitas bersifat metafisik transendental sekaligus eskatologis ini. Pengetahuan psiko-kognitif manusia biasa hanya terbatas pada aspek paling luar dari jiwa. Para-psikologi tradisional agama yang didasarkan pada metode inteleksi dan spiritual, mampu mengantarkan seseorang untuk menembus kedalaman roh jiwa hingga dapat mentranspormasi jiwa dan mentransendensikannya.<sup>100</sup> Perenungan filsafat dalam wilayah ini, dapat berperan memberi arah bagi kesadaran jiwa, sebagai persiapan yang mendorong pejalan eksistensial spiritual (*sâlik*), “terjun” ke dalam realisasi pengalaman langsung *'irfan* tradisi kenabian. *'irfan* kenabian merupakan satu-satunya jalan untuk menyingkap realitas metafisis yang diperbincangkan teks Al-Qur`an.

Bagi Mullâ Shadrâ, seorang agamawan seharusnya menggunakan akal inteletusunya untuk menginvestigasi kebenaran. Disisi lain, seorang filsuf harus menemukan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Akal sehat manusia mampu untuk sampai pada

---

<sup>99</sup> Ali Asgariyazdi, “Characteristics of Islamic Philosophy” ..., hal. 57.

<sup>100</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from it's Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 229.

kesimpulan bahwa penalaran rasional menjadi “jalan perantara” untuk sampai kepada kebenaran wahyu dan pada akhirnya mengakui ketinggian capaian wahyu melalui *'irfan* kenabian sebagai kesempurnaan aktualitas jiwa manusia.

## 2. Fondasi Hermeneutika Eksistensial Transendental

### a. Konsep Eksistensi (*Mafhûm al-Wujûd*) dan Realitas Eksistensi (*Haqiqah al-Wujûd*)

Sebagaimana umum diketahui bahwa filsafat bertugas melakukan penyelidikan terhadap sesuatu yang fundamental akan realitas, sesuatu yang tetap dan abadi, melampui aliran perubahan objek-objek empirik yang bersifat sementara dan terbatas. Melihat keberadaannya yang terbatas dan sementara pada alam material melalui persepsi indrawi, tentu saja nalar rasional mengesahkan rangkaian sebab akibat ini, harus berakhir pada penyebab akhir yang tidak memiliki sebab dan bersifat mandiri sehingga seluruh realitas yang ditemukan dapat disandarkan padaNya. Seluruhnya tidak mungkin hadir pada realitas tanpa kebergantungan kausal ini. Itulah mengapa, di dalam filsafat Aristoteles, investigasi metafisika merupakan studi terhadap entitas-entitas immaterial yang menjadi dasar bagi seluruh entitas fisika dan matematika, yang disebutnya dengan filsafat pertama (*the first philosophy*) atau pengetahuan ketuhanan (*the divine science*). Ibn Sînâ menyadari pentingnya hal ini namun ia melihat bahwa seseorang tidak dapat tiba padaNya kecuali melalui pertanyaan tentang keber-Ada-an (*wujûd*). Pertanyaan tentang eksistensi (*wujûd*) menjadi pintu gerbang untuk sampai pada penyebab pertama. *Wujûd* (eksistensi) sebagaimana ianya ada dilihat oleh Ibn Sînâ sebagai dasar dari segala pengetahuan. Hal itu karena melalui penyelidikan tentang eksistensi, segala sesuatu dapat dijelaskan asal-usul keberadaannya dengan jalan, bagaimana ia terhubung kepada sumber eksistensinya. Di samping itu melalui penyelidikan eksistensi, kita dapat menyingkap karakteristik segala sesuatu dengan seluruh sifat dan keberadaannya. Itulah mengapa pembahasan eksistensi (*the study of being qua being*) menjadi pembahasan sentral metafisika Ibn Sînâ.<sup>101</sup> Dengan kata lain, penyelidikan *wujûd* (eksistensi) menjadi objek kognisi paling penting bagi para filsuf dalam tradisi Islam secara umum.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Delmar-New York, Caravan Books, 1997, cet. 3, hal. 24.

<sup>102</sup> Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971, cet. 1, hal. 5.

Seluruh percakapan keseharian, diungkapkan melalui keberadaan subjek yang merupakan kata benda dan predikat yang merupakan kata sifat. Dalam logika, menyematkan predikat pada subjek yang disebut rangkaian proposisi seperti misalnya “kursi besar” atau “mawar merah”. Pada realitas ekstra mental ada “kursi” dan “mawar” yang merupakan substansi, yang padanya hadir kuantitas “besar” dan kualitas “merah” sebagai aksiden. Substansi merupakan sesuatu yang berdiri sendiri melalui keberadaanya, sementara aksiden adalah sesuatu yang tidak dapat berdiri sendiri sehingga bergantung pada keberadaan lokusnya, substansi. Namun pada alam mental, di antara proposisi itu, ada satu proposisi unik yang memiliki karakter berbeda dengan ragam proposisi yang ada yaitu keber-Ada-an (eksistensi). Ketika mengatakan “kursi ada”, “ada” yang disifatkan dan dipredikatkan, bukanlah kualitas (aksiden) bagi kursi. Jika bukan aksiden maka apa yang dimaksud dengan “ada” dalam proposisi eksistensi. Hal ini penting karena bertujuan menyingkap realitas, baik yang hadir ekstra mental maupun korespondensinya pada alam mental. Di sinilah awal perdebatan di kalangan filsuf dalam menyingkap dasar realitas eksistensi.

Ibn Sînâ berpandangan bahwa “ada” dapat dipredikatkan kepada substansi sejauh substansi itu merupakan esensi yang hadir pada alam mental. Karena predikat merupakan suatu sifat yang mengindikasikan "muatan" (aksiden) bagi subjek dalam proposisi, maka pada wilayah konsep mental ini, eksistensi sebagai predikat, merupakan aksiden bagi esensi. yaitu pada level logika atau analisis gramatikal, bukan pada realitas ekstra mental.<sup>103</sup> Namun pada realitas eksternal justru menunjukkan sebaliknya, kursi hadir melalui proses meng-Ada-nya. Itu artinya melalui korespondensi logis, dapat memastikan bahwa Ada lebih dahulu hadir ketimbang kursi. “Ada” lebih *prior* dari kursi. Ibn Sînâ tidak memberi penjelasan lebih jauh

---

<sup>103</sup> Pernyataan Ibn Sînâ bahwa “ada” dapat dipredikatkan kepada substansi disalah mengerti oleh Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas. Keduanya menganggap Ibn Sînâ berpandangan bahwa eksistensi dapat dipredikatkan kepada substansi bukan hanya pada level proposisi logika melainkan mencakup realitas eksternal, yaitu struktur realitas objektif ekstra mental. Itu artinya predikat “ada” sama dengan predikat-predikat lainnya yang merupakan "muatan" yang tidak dapat hadir mengada tanpa lokus substansinya. Pandangan ini berimplikasi bahwa “kursi” harus terlebih dahulu eksis baru kemudian “ada” muncul sebagaimana halnya “mawar” sebagai lokus, harus eksis terlebih dahulu sebelum kemudian menjadi “merah”. Pandangan ini menimbulkan persoalan filosofis ketika memperhatikan apa yang sesungguhnya hadir pada realitas eksternal, sehingga mengundang kritik Ibn Rusyd dan Aquinas yang sebenarnya akibat kesalah-fahaman mereka sendiri. Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 3-4.

tentang eksistensi pada wilayah ekstra mental.<sup>104</sup> Era Ibn Sînâ, diskursus tentang eksistensi baru merambah konsep eksistensi (*mafhum al-wujûd*/abstraksi mental atas eksistensi). Hal itu tampak ketika Ia mengkategorikan eksistensi (*wujûd*) ke dalam kategori konsep-konsep mental filosofis (*maqûlât tsanî falsafî/secondary intelligible*), sementara realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*) sebagaimana eksistensi itu tegak pada realitas eksternal ekstra mental, masih menjadi ruang kosong bagi penyelidikan filosofis berikutnya.

Mullâ Shadrâ datang masuk dalam perdebatan sentral ini. Bagi Mullâ Shadrâ, pada realitas eksternal ekstra mental, tidak ada substansi yang berdiri sendiri yang disebut “kursi” dan tidak ada “aksiden riil” yang disebut “eksistensi”. Eksistensi sebagaimana ianya tegak pada realitas ekstra mental, merupakan persoalan subtil yang tidak dapat tersingkap melalui persepsi indrawi dan penalaran demonstratif. Realitas eksistensi (*haqîqah al-wujûd*) baru dapat tersingkap melalui semacam intuisi khusus yang aktual setelah menjalani proses transendensi esoteris wujud diri. Transendensi ini merupakan proses penyucian sebagaimana dalam tradisi ‘*irfân*’ (sufisme) yang kemudian diistilahkan dengan jalan ‘*irfân*’ kenabian. Transendensi wujud diri akan membawa teraktifikannya “kesadaran yang meningkat” dan pengenalan pada wilayah yang lebih tinggi, yang tidak dapat dijangkau atau ditembus melalui pengalaman keseharian dunia empiris. Manakala eksistensi sebagaimana “ianya ada” tersingkap, maka kita dapatlah menyaksikan bahwa eksistensi (*wujûd*) adalah satu-satunya realitas yang memenuhi seluruh realitas ekstra mental maupun manifestasinya pada alam mental. Kursi dan segala sesuatu yang hadir pada realitas eksternal ekstra mental, merupakan eksistensi yang telah mengalami entifikasi (limitasi kedalam batas esensial/*entification*). Kursi, mawar dan sebagainya adalah eksistensi yang hadir dalam bentuk yang terbatas atau terlimitasi melalui batas-batas esensialnya. Lebih tepatnya, Shadrâ ingin mengatakan: eksistensi itu tunggal namun sekaligus bermanifestasi atau menampakkan diri dalam beragam bentuk melalui esensi-esensi (batas-batas esensial). Pada wilayah penyaksian kesadaran keseharian dunia empiris, kursi tampak tegak sebagai substansi yang kokoh (*solid*) dan mandiri (*self-subsistent*). Hal itu menyebabkan alam mental mengabstraksinya sebagai subjek dalam proposisi. Namun, manakala wujud diri telah meraih transendensi esoterik, maka akan tersingkap bahwa realitas kursi

---

<sup>104</sup> Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 3-4.

merupakan salah satu forma limitasi dari forma-forma yang tak terbatas, dari eksistensi. Eksistensi menjadi sebab keberadaan kursi dan menopang terus-menerus keberadaan kursi dalam proses meng-Ada-nya. Eksistensi hadir pada esensi-esensi dalam keseluruhan kehadiran esensi-esensi itu pada realitas eksternal. Ketersingkapkan realitas eksistensi sebagaimana “Ada-nya”, membalik posisi korespondensi mental kesadaran empiris. Ketersingkapkan yang menegaskan bahwa eksistensi merupakan subjek riil dalam proposisi. Sementara kursi dan seluruh esensi pada realitas eksternal ekstra mental, merupakan predikat bagi eksistensi. Eksistensi merupakan realitas (*haqîqah*) yang meliputi segala sesuatu, bersifat simpel dan sederhana (*basîth*). Eksistensi tidak memiliki genus dan diferensia sehingga tidak bisa diberi batasan definitif. Hanya sifat sederhana dan kemeliputannya yang dapat dipredikatkan.<sup>105</sup>

Eksistensi bagi Mullâ Shadrâ ditarik dari pijakan abstraksi koresepondensinya yang bersifat langsung dari realitas eksternal ekstra mental sebagai sesuatu yang tersaksikan melalui ketersingkapkan realitasnya. Sementara Ibn Sînâ mengabstraksi konsep eksistensi pada esensi-esensi realitas eksternal yang padanya harus ada entitas-entitas penopang yang didapat melalui penalaran demonstratif.<sup>106</sup> Ibn Sînâ tidak meyakini realitas eksistensi namun hanya melalui pengandaian kemestian keberadaannya dalam menopang realitas esensi-esensi. Bagi Mullâ Shadrâ penyingkapkan realitas eksistensi tidak dapat diraih melalui penalaran rasional filsafat. Penalaran rasional belum mampu keluar dari dualitas subjek-objek sehingga subjek memperlakukan eksistensi sebagai objek seperti memperlakukan esensi-esensi (*huwiyah*) sementara di dalam realitasnya, eksistensi merupakan sesuatu yang senantiasa aktual (*actus essendi*) yang berbeda dengan esensi-esensi yang sifatnya potensial. Karenanya eksistensi selamanya tertolak untuk diperlakukan sebagai objek. Manakala eksistensi dijadikan sebagai objek maka hal itu tidak lain merupakan distorsi terhadap realitas eksistensi.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Shadr ad-Dîn Muhammad Syîrâzî (Mullâ Shadrâ), *al-Masyâ'ir*, t.tp; Kitabekhōneh Thuhûrî, t.th, (software: Hikmat Islâmî: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar ‘Ulûm Al-Islâmî), hal. 6-7.

<sup>106</sup> Itulah mengapa Ibn Sînâ memasukkan eksistensi (*wujûd*) ke dalam kategori konsep-konsep mental filosofis (*al-ma'qûlât al-tsanî al-falsafi/secondary intelligible philosophy*) sementara Mullâ Shadrâ mengkategorikannya sebagai konsep mental primer (*al-ma'qûlât al-awwal al-mahawî/primary intelligible*). Untuk mengerti makna perbedaan ini, seseorang perlu mengerti pijakan (*mishdâq*) korespondensinya.

<sup>107</sup> Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 5-6.

Realitas *wujûd* sebagaimana tersaksikan melalui jalan *'irfan* kenabian, tidak dapat masuk ke dalam alam mental pikiran. Abstraksi mental terhadap realitas sebagaimana "adanya", mengubah realitas itu menjadi forma-forma mental yang tidak lain adalah kuintas esensial (*mâhiyah/quidity*). Kuintas esensial merupakan konsep berupa gambaran tentang ke-apa-an (*whatness*) sesuatu yang ditarik dari batas-batas esensialnya pada realitas eksternal. Meski investigasi (*taḥqîq*) realitas eksistensi hanya melalui jalan *'irfan* namun Mullâ Shadrâ menggunakan penalaran demonstratif (*burhan 'aqlî*) dalam mengargumentasikan realitas eksistensi. Pertimbangannya, ketersingkapan realitas eksistensi memerlukan tingkat aktualisasi tertentu dari realisasi diri. Di samping itu tidak semua orang terarah padanya. Penalaran demonstratif berfungsi mengarahkan perhatian audiennya dari kalangan filsuf, agar alam mentalnya dapat meradar keberadaan "realitas eksistensi" yang hanya mungkin tersingkap melalui jalan *'irfan*. Demonstrasi filosofis Mullâ Shadrâ tidak lain bertujuan agar audiensinya terdorong untuk "terjun" ke dalam *'irfan* kenabian secara langsung.

Mullâ Sadrâ tidak pernah meragukan segala sesuatu yang nyata yang ada di hadapan kita. Semuanya bukanlah ilusi melainkan memiliki properti riil. Setelah melihat adanya beragam efek yang berbeda pada realitas eksternal mengikuti keragaman esensinya sementara kuintasnya pada alam mental hanya melahirkan satu efek tunggal yaitu pengetahuan (ilmu). Pada realitas eksternal, api memberi efek membakar, es memberi rasa dingin, bunga menimbulkan wangi semerbak, dan seterusnya, namun manakala ditangkap alam mental hanya memiliki efek tunggal berupa pengetahuan. Muncul pertanyaan; apakah yang menyebabkan perbedaan efek tersebut? Perbedaan efek itu muncul karena eksistensi (*wujûd*) api, es, bunga, kuda tidak dapat masuk ke dalam alam mental. Alam mental hanya menangkap kuintas esensialnya semata. Dari sini muncul pertanyaan. Manakah di antara keduanya (kuintas dan eksistensi) yang menjadi dasar (*ashalât*) realitas sehingga ia memberi beragam efek pada realitas eksternal. Karena api yang memberi efek itu, ada pada realitas eksternal dan *wujûd* sejatinya hanya pada realitas eksternal maka *wujûd*lah yang menjadi sumber efek membakar pada api, dan seterusnya. Itu juga berarti, *wujûd* pada realitas eksternal itulah yang memunculkan *mâhiyah*. Dengan demikian, *wujûd*lah yang fundamental (*ashil*) yang menjadi

dasar realitas sementara *mâhiyah* bersifat respektif mental (*'itibari*), batasan yang diberikan oleh kerja mental akan realitas *wujûd*.<sup>108</sup>

Mullâ Shadrâ memandang, *wujûd* itu satu dan bergradasi berdasarkan tingkat intensitasnya. Tingkat intensitas itu terjadi berdasarkan derajat manifestasinya. Seperti halnya cahaya memiliki satu esensi yaitu esensi cahaya namun berbeda intensitasnya. Segala esensi tidak pernah terpisah dari Tuhan yang terus-menerus menggerakkan eksistensinya. Penciptaan Tuhan tidak hanya berlangsung sekali dalam satu momen waktu, namun berlangsung terus-menerus pada setiap momen keberadaan esensi-esensi itu. Keberlangsungan penciptaan Tuhan ini bukan penciptaan sebagai sesuatu namun penciptaan sebagai sebuah gerak, gerak penciptaan terus-menerus. Eksistensi Tuhan senantiasa hadir pada setiap momen keberadaan segala eksistensi menopang denyut kehidupan esensi-esensi yang hadir pada realitas. Sehingga dalam dimensi tertentu, eksistensi segala sesuatu itu sendiri, menjadi “tanda-tanda” kehadiran (wajah) Tuhan Yang Esa, yang selamanya tunggal dengan kesendiriannya. Sebagaimana Al-Qur'an menyatakan dalam Al-Baqarah/2:115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (١١٥)

*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.*

Tuhan merupakan sumber atau pusat eksistensi bagi segala sesuatu baik eksistensi realitas eksternal pada setiap tingkatannya (eksistensi alam material, eksistensi alam imajinal, dan eksistensi alam intelektus murni) maupun eksistensi yang hadir pada alam mental. Tuhan sebagai pusat eksistensi terhadap seluruh eksistensi, diibaratkan seperti matahari yang memiliki cahaya yang bersinar merambah segala. Cahaya yang keluar dari matahari itulah pengibaratan bagi seluruh eksistensi yang tidak pernah terpisah dari Tuhan dalam kemeliputanNya. Cahaya Tuhan berupa eksistensi mengalir atas segala sesuatu. pengaliran eksistensi ini membuat segala sesuatu muncul dan menopang keberadaanya terus-menerus. Jika aliran ini berhenti pada sesuatu maka sesuatu itu akan lenyap. Realitas itulah yang ingin digambarkan oleh Mullâ Shadrâ dengan

---

<sup>108</sup> Muhammad Husayn Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah*, Jakarta: Ibn Arabi and Mulla Sadra Corner: The Islamic College Jakarta, 2011, hal. 16, Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Great Britain: TJ Press Limited, 1996, hal. 279.

ungkapan “*sarayân al-wujûd*” (aliran eksistensi). Wujud inilah yang menjadi fundamen atau dasar dari realitas.<sup>109</sup>

Kesadaran manusia dalam dunia empiris yang merupakan hasil kerja alam mental, menempatkannya pada kondisi di mana masih banyak persoalan hidup yang belum tersingkap. Secara naluriah, Keburaman atas pertanyaan-pertanyaan mendasar kehidupan mendorong manusia yang memiliki keberanian. untuk berkelana mencari wilayah-wilayah kesadaran baru. Mode kesadaran baru, kesadaran lain, yang diharapkan mampu menyingkap misteri yang tersisakan oleh zona pengalaman empiris. Agama melalui silsilah kerasulan menawarkan jalan keluar untuk persoalan ini, melalui semacam mode perjalanan transendental untuk menelisik sehingga dapat menyingkap realitas yang tak tampak di wilayah permukaan kesadaran manusia. Melalui perjalanan eksistensial transendental esoterik sebagaimana diajarkan dalam tradisi agamalah, hakikat kemendasaran *wujûd* atas *mâhiyah* benar-benar dapat tersingkap sehingga meraih derajat kepastian.

Alam mental menampilkan pluralitas konsep yang ditangkap dari keberadaan realitas eksternal. Apakah beragam konsep pada alam mental juga memiliki hakikatnya pada realitas eksternal ataukah pluralitas tersebut hanyalah bentukan alam mental? Pertanyaan mendasar lainnya, Jika hakikat realitas itu plural, mengapa ada konsep umum dalam alam mental kita? Dan sebaliknya, jika hakikat realitas itu tunggal, mengapa muncul banyak konsep dalam alam mental kita? *Mâhiyah* memiliki karakter berbeda secara totalitas sehingga tidak memiliki aspek kesamaan. Sebagai contoh. Dengan tanpa melibatkan *wujûd*, *mâhiyah* batu dengan ke-batu-annya secara totalitas berbeda dengan *mâhiyah* kayu dengan ke-kayu-annya.<sup>110</sup> Pada realitas eksternal terdapat perbedaan intensitas *wujûd*. Ada *wujûd* yang lebih kuat dan ada *wujûd* yang lebih lemah. Contohnya pada intensitas cahaya. Ada *wujûd* yang lebih dahulu dan ada *wujûd* yang lebih akhir. Contohnya, dalam kausalitas, *wujûd* sebab lebih awal ketimbang *wujûd* akibat.<sup>111</sup> Argumen gradasi *wujûd* didasarkan pada persepsi yang bersifat langsung (*hudhûrî*) terhadap pluralitas realitas eksternal. Prinsip

---

<sup>109</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from it's Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 226.

<sup>110</sup> Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ*, Makassar, Chamran Press, 2012, hal. 70.

<sup>111</sup> Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ* Makassar, Chamran Press, 2012, hal. 72-73.

gradasi *wujûd* (*Tasykîk al-Wujûd*) menunjukkan bahwa kesatuan maupun pluralitas merupakan sesuatu yang aktual. Pluralitas akan kembali pada kesatuan sedangkan kesatuan mengalir di dalam pluralitas.<sup>112</sup>

Prinsip *tasykîk* pada dasarnya merupakan prinsip yang berlaku pada wujud yang bergantung (*wujûd al-râbith*) atau manifestasi (*tajallî*). Pembahasan *tasykîk* dilakukan ketika *wujûd* akibat dilihat sebagaimana adanya tanpa merelasikannya dengan *wujûd* sebab. Setelah membahas kausalitas (*'illiyyah*), karakter wujud diistilahkan oleh Mullâ Shadrâ dengan *wahdah syakhshiyah* yang mirip dengan *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi.<sup>113</sup> Hal itu sebagaimana diungkapkan Shadrâ:

Tuhanku telah memberiku hidayah kepada jalan yang lurus melalui burhan nûr al-'arsyi bahwasanya mawjûd dan wujûd memiliki hakikat yang tunggal (al-wahdat al-syakhshiyah) tidak terdapat dualitas (syarik) pada keberadaanya yang bersifat hakiki. Tidak ada dualitas (tsani) pada esensi zat nya ('aini). Pada bentangan wujûd (dar al-Wujûd) terdapat tingkatan (diyah). Segala yang tampak pada alam wujûd bukanlah al-wajib al-ma'bud akan tetapi semuanya itu merupakan mazhahir-mazhahir zatnya dan tajallî sifatnya yang pada hakikatnya (mazahir dan tajallî tersebut) esensi dari zatnya jua. Hal itu sebagaimana dijelaskan dari pernyataan sebagian 'urafa.<sup>114</sup>

## b. Gerak Trans-Substansial

Mullâ Shadrâ melihat seluruh alam berada dalam gerakan transformasi terus-menerus yang berlangsung pada wilayah substansinya. Layaknya seperti karavan panjang yang bergerak dari yang rendah, keberadaan material, menuju asal-usul kejadiannya, pusat eksistensinya. Transformasi evolusi Darwin yang hanya berlaku pada mutasi substansi fisik material, telah menceraikan tradisi kosmologi Ptolemeus yang nuansa itu tetap terawat pada doktrin gerak trans-substansial. Konsep tentang gerak trans-substansial mengintegrasikan dimensi ruang dan waktu dengan realitas

<sup>112</sup> Thabâthabâ'î, *Bidâyah al-Hikmah*, hal. 19-20. Teks aslinya adalah sebagai berikut. أما أن حقيقته مشككة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة من الحقيقة الواحدة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكررة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

<sup>113</sup> Buku *Wahdat al-Wujûd Ibn 'Arabi Dan Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ* yang ditulis oleh Muhammad Nur adalah upaya untuk memperlihatkan kesamaan atau kemiripan tersebut. Lihat: Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ*, Makassar: Chamran Press, 2012.

<sup>114</sup> Mullâ Sadrâ. *Ashfar al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1981, hal. 292.

eksistensi esoterik transendentalnya. Ruang dan waktu sebagai dimensi yang menyediakan sarana untuk memahami transformasi alam fisika, terhubung dengan sumber aktualitas gerak pada alam jiwa immaterial. Penyatuan gerakan yang melewati batas materi dan immateri dari gerak trans-substansial, tidak jatuh ke dalam reduksionisme evolusionis. Mullâ Shadrâ melahirkan pandangan tentang gerak trans-substansial yang dapat mengantisipasi tantangan ilmu pengetahuan modern dan dengan tetap setia pada realitas kenabian.<sup>115</sup>

### c. Jiwa (*Nafs*) dan Akal (*'Aql*)

Definisi jiwa (*nafs*) yang beredar di kalangan filsuf muslim adalah definisi yang diwariskan dari mahaguru pertama, Aristoteles. Jiwa didefinisikan dengan kesempurnaan pertama bagi badan instrumental (*kamâl al-awwal li jismin âlîy*). Kesempurnaan (*kamâl*) yang dimaksud adalah kondisi yang mengantarkan sesuatu, mengada secara aktual (*ma yashîru bihi as-syai'u maujûdan bi al-fi'il*). Sementara kesempurnaan pertama (*al-kamâl al-awwal*) maksudnya adalah kondisi yang mengantarkan sesuatu, mengada secara aktual sebagai esensi (*dzât*). Setelah kesempurnaan pertama, muncul padanya kesempurnaan kedua. Kesempurnaan kedua (*al-kamâl al-tsânîy*) yaitu kondisi yang mengantarkan sifat sesuatu, mengada secara aktual sebagai sifat. Sebagai contoh, ilmu sebagai sifat (kualitas) merupakan kesempurnaan yang mengada dan tersusun pada jiwa orang yang berilmu (*âlim*). Keluarnya sesuatu secara sempurna dan bersifat seketika hingga terbentuk zat spesies tertentu disebut kesempurnaan pertama, dalam contoh ini adalah jiwa. Manakala telah terbentuk efek tertentu dari zat spesies itu maka efek itu disebut dengan kesempurnaan kedua.<sup>116</sup> Terma *jismin* digunakan sebagai pembatasan (*qayyid*) karena jika hanya menggunakan kata “kesempurnaan” maka akan mencakup jiwa dan selainnya yaitu esensi-esensi pada alam akal immaterial murni. Karena esensi jiwa berbeda dengan esensi-esensi yang hadir pada alam akal immaterial murni maka harus ada pembatasan agar kesempurnaan pertama hanya terbatas pada jiwa dengan mengeluarkan bentuk kesempurnaan lain selain jiwa. Karenanya, perlu adanya pembatasan sehingga maknanya hanya merujuk pada kesempurnaan pada esensi jiwa. Raga (*jism*) yang dimaksud di sini adalah raga natural (*jism*

---

<sup>115</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy ...*, hal. 232.

<sup>116</sup> ‘Abdullah al-As’ad, *Buhuts fi ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafiy Taqrîran li Durûs Sayyidina al-Ustâdz Kamâl al-Haidarî*, t.tp: Dâr al-Firâqad, 2003, hal. 23-24.

*thabî'i*) bukan raga buatan (*jism shinâ'i*).<sup>117</sup> Terma instrumental (*al-âliy*) dapat bermakna organ ('*adha'*) seperti tangan, mata, jantung (*qalb*), hati (*kabid*), dan lainnya, namun yang dimaksud dengan instrumental di sini adalah kekuatan (*quwwah*) yang menggerakkan sistem organ itu seperti penciuman, sentuhan dan pengecapan.<sup>118</sup>

Jiwa secara esensial (*dzâtî*) merupakan substansi yang esensinya (*dzât*) terlepas dari materi namun dalam aktifitasnya terhubung dengan materi (*al-jauhar al-mujarrad 'an al-maddah zâtan al-muta'alliq bihâ fi'lan*). Spesies jiwa manusia misalnya, jiwa manusia pada esensinya bersifat immaterial atau terlepas dari materi namun dalam aktifitasnya, jiwa terikat dengan materi yaitu badan. Manusia bekerja menggunakan tangannya, melihat dengan matanya, mendengar dengan telinganya namun semuanya berdasarkan pengaturan yang dilakukan oleh jiwanya.<sup>119</sup> Tangan, mata, telinga dan badan secara keseluruhan adalah aspek materi di mana jiwa yang esensinya immaterial beraktifitas melalui badan. Pengaturan jiwa atas badan sehingga dapat dikatakan bahwa jiwa terikat dalam aktifitasnya dengan badan yang bersifat material berdasarkan *hudhurî*. Sedangkan substansi jiwa yang esensinya bersifat immaterial didapat melalui argumen berikut; karena menemukan pada jiwa manusia ada kekhususan (*khassah*) berupa pengetahuan. Seluruh bentuk pengetahuan bersifat immateri, eksis atau hadir pada subjek yang mengetahui ('*alim*). Kalaulah bukan karena immaterialitas subjek yaitu jiwa yang mengetahui dengan keterbebasannya dari potensialitas dan senantiasa aktual, maka keberadaan dan kehadiran pengetahuan pada jiwa tersebut tidak bisa terjadi. Pengetahuan yang immaterial hadir pada sesuatu yang bersifat materi oleh karena itu jiwa harus bersifat immateri. Maka jiwa manusia yang rasional bersifat immaterial.<sup>120</sup> Jiwa manusia juga disebut substansi karena merupakan forma dari suatu spesies substansial (*al-sûrah li nau' jauhariy*). setiap forma dari spesies substansial (*nau' jauharî*) adalah substansi.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> 'Abdullah al-As'ad, *Buhuts fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafiy Taqrîran li Durûs Sayyidina al-Ustâdz Kamâl al-Haidarî ...*, hal. 26.

<sup>118</sup> 'Abdullah al-As'ad, *Buhuts fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafiy Taqrîran li Durûs Sayyidina al-Ustâdz Kamâl al-Haidarî ...*, hal. 27.

<sup>119</sup> Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah*, Tehran; Muassasah al-Hadiy li al-Nasyri wa al-Tauzi', 2000, hal. 363, baris ke-1.

<sup>120</sup> Muhammad Hussein Taba'taba'i, *Bidayah al-Hikmah*, Qum al-Muqaddas, Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1382 H, hal. 98.

<sup>121</sup> Muhammad Hussein Taba'taba'i, *Bidayah al-Hikmah ...*, hal. 98.

Mullâ Shadrâ memandang bahwa jiwa pada awal permulaannya merupakan sesuatu yang bersifat material (*al-nafs tabdaw bidâyah mâddiyah*) namun kemudian melalui gerak trans-substansial, jiwa melepaskan diri dari materi hingga secara sempurna terlepas dari materi. jiwa manusia pada awal penciptaanya merupakan ciptaan bersifat material namun kemudian mulailah jiwanya melepaskan diri dari materi tahap demi tahap dalam proses gerak trans-substansial. Gerak trans-substansial jiwa dalam melepaskan keterikatannya dengan materi ini terus terjadi hingga jiwa benar-benar terlepas secara sempurna dari materi menuju kesempurnaan esensinya.<sup>122</sup> Jiwa yang telah terlepas secara sempurna baik esensi maupun aktifitasnya ini disebut dengan akal immaterial murni (*'aql*). Gerak substansi mengantarkan jiwa-jiwa yang terikat dengan materi menuju aktualitas sempurna pada alam akal immaterial murni.

Jiwa dalam tingkat akal potensial (*al-'aql al-hayûlâni*) merupakan sesuatu yang potensial dilihat dari sisi relasinya dengan forma-forma akal immaterial yang ada pada jiwa (*al-suwar alma'qulah laha*). Esensi yang melimpahkan aktualitas kepada jiwa tidak mungkin berupa diri akal potensial jiwa (*al-'aql al-hayûlâni*) itu sendiri atau entitas material apa pun yang bisa diandaikan. Karenannya, esensi yang melimpahkan aktualitas tersebut adalah substansi immaterial yang bebas dari potensialitas (*quwah*) dan posibilitas (*imkân*) yang disebut dengan akal (*'aql*).<sup>123</sup>

Akal merupakan substansi yang immaterial baik dari sisi esensi (*dzât*) maupun aktifitasnya (*al-jauhar al-mujarrad 'an al-maddah dzâtan wa fi'lan*). Akal merupakan substansi karena ia mewujud pada realitas eksternal tidak memerlukan lokus. Substansi akal bersifat terlepas dari materi, baik dari sisi esensi maupun aktifitasnya. Akal merupakan alam tertinggi dari tingkatan-tingkatan alam di mana padanya terdapat kesempurnaan murni alam ketuhanan. Tingkat pertama merupakan alam material atau alam fisik kemudian di atasnya terdapat alam imajinal (*mitsâl*). Alam imajinal merupakan alam yang terlepas dari materi namun terdapat padanya efek-efek materi. Tingkatan alam selanjutnya sebagai tingkatan tertinggi yaitu alam akal immaterial murni (*'âlam al-*

---

<sup>122</sup> Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah ...*, hal. 363.

<sup>123</sup> Muhammad Hussein Taba'taba'i, *Bidayah al-Hikmah ...*, hal.98.

'*uqûl*). Alam akal merupakan alam yang terlepas dari materi baik pada esensi maupun aktivitasnya.<sup>124</sup>

**Tabel III. 1. Tingkatan Alam (Realitas)**

No	Tingkatan Alam	Keterangan
1	Alam material	Realitas konkret
2	Alam imajinal	Alam yang terlepas dari materi namun terdapat padanya efek-efek materi
3	Alam akal immaterial murni	Alam yang terlepas dari materi baik pada esensi maupun aktivitasnya

**d. Onto-Epistemologi Kemenyatuan Subjek-Objek Pengetahuan (*Ittihâd al-‘Âqil wa al-Ma’qûl*)**

Melalui proses abstraksi korespondensi, disadari bahwa telah terjadi proses transendensi (*tajarrud*) forma atau makna. forma objek indrawi (*al-shûrah al-mahsûsat*) realitas ekstra mental, bertransendensi menjadi forma imajinal (*al-shûrah al-mitsaliy*) alam jiwa. Keduanya, baik forma objek indrawi maupun forma imajinal merupakan makna atau forma yang bersifat partikular (*al-shûrah al-juz`iyyah*). Selanjutnya forma imajinal mengalami transendensi menjadi forma akal immaterial (*al-shûrah al-ma'qûlat*) yang merupakan forma yang bersifat universal (*al-shûrah al-kulliyah*). Proses transendensi ini dilakukan oleh jiwa manusia yang memiliki banyak fakultas sesuai dengan jenis forma yang dihasilkannya.<sup>125</sup>

Ontologi tidak dapat dipisahkan dari kondisi wujud diri subjek. Artinya, Sejauh mana realitas dapat disingkap adalah sejauh capaian aktualisasi wujud diri subjek dalam mentransendensikan forma-forma pengetahuan. Realitas yang ditangkap subjek mengikuti derajat eksistensinya. Sementara derajat eksistensinya

<sup>124</sup> Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah ...*, hal. 362.

<sup>125</sup> Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyyah; Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah ...*, hal.352.

bergantung pada penyingkapan realitas melalui transendensi forma-forma pengetahuan. Realitas yang ditangkap, berada dalam keidentikannya dengan aktualitas wujud diri subjek. Realitas eksistensi adalah apa yang diketahui dan melangsungkan tindakan mengetahui demi menuju tingkat keberadaan wujud diri (eksistensi). Ontologi dan epistemologi dalam filsafat Shadrâ bersifat siklik dialektik ini. Pengaktifan pengetahuan dan pengenalan melalui saluran-saluran epistemologis, membawa gerak transendensi pada wilayah ontologi kediriannya. Sehingga ontologi tidak pernah terpisah dari epistemologi yang menjadi turunan dari realitasnya.

Kata *ousia* (Yunani) setara dengan kata *essentia* (Latin), namun tidak setara dengan kata *quiddity* (inggris) dan ke-apa-an (Indonesia). *Ousia* dan *essentia* setara dengan *ḥaqīqah* (Arab) yang bermakna realitas atau kebenaran. Kebenaran tidak lain adalah kenyataan (realitas) sehingga kenyataan itulah kebenaran. Memang benar dalam proses transendensi, kenyataan adalah kategori eksistensial, kategori kahadiran, sementara kebenaran adalah hukum akan kenyataan itu. Namun karena kebenaran tidak boleh berjarak secara eksistensial dari kenyataan dalam artian kebenaran harus hadir di sini menyatu dengan kenyataan ini sehingga kebenaran itu adalah kenyataan dan kenyataan itulah kebenaran. Pada wilayah aktual, kebenaran dan kenyataan adalah identik itulah mengapa secara leksikal keduanya muncul dari satu akar kata dalam bahasa Arab. Implikasi negasinya, jika ada asumsi kebenaran yang masih di sana yang belum teralami di sini sebagaimana terjadi dalam nalar teologis, maka itu bukan kebenaran, karena kebenaran adalah kenyataan itu sendiri sementara kenyataan adalah apa yang hadir dan memenuhiku saat ini. Ini merupakan dalil pengesahan bahwa seluruh pengetahuan termasuk agama berporos pada eksistensialisme.

Lebih jauh, *ḥaqīqah* (kenyataan/realitas/kebenaran) dari segala sesuatu menyatu dengan realitas cetakan awal (*archetype*) yang tidak lain adalah pengetahuan Tuhan, sementara pengetahuan Tuhan menyatu dengan zat Tuhan itu sendiri sehingga kebenaran atau kenyataan itulah mengapa salah satu dari nama Tuhan adalah *al-Haq* (realita/kebenaran).<sup>126</sup> Kata “terhubung” di sini bukan dalam makna relasi dan dualitas, melainkan aliran cahaya eksistensial yang realitasnya berada dalam ketunggalan. Dari sini dapat disimpulkan bahwa kenyataan sesungguhnya segala sesuatu yang tidak lain adalah kebenarannya itu adalah ilmu Tuhan dan ilmu Tuhan itu tidak lain

---

<sup>126</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy ...*, hal. 227.

adalah Tuhan itu sendiri. Kebenaran/kenyataan yang tersingkap melalui gerakan transendensi eksistensial wujud diri manusia yang dipersepsi oleh daya kekuatan intelexi transendental jiwa, menjadi fondasi bagi filsafat Mullâ Shadrâ.

Dalam prinsip kesatuan subjek dengan objek pengetahuan (*Ittihâd al-‘Âqil wa al-Ma’qûl*) ini, Mullâ Shadrâ menjelaskan bahwa apa saja yang terjadi pada diri seseorang, menjadi objek pengetahuan bagi dirinya. Tingkat tertinggi dari pengetahuan selalu dicapai ketika subjek yang mengetahui, jiwa manusia, sepenuhnya menyatu dengan objek pengetahuan yang ada “di sana” sehingga keduanya sudah tidak lagi dapat terbedakan. Keduanya dapat terbedakan karena terbentang jarak, sementara jarak dalam pengertian wilayah alam jiwa berarti kebodohan. Selama masih ada jarak yang memisahkan subjek dan objek artinya masih ada dua entitas subjek-objek yang terbedakan maka selamanya penyingkapan sempurna tidak pernah terealisasi.<sup>127</sup>

### 3. Hermeneutika Eksistensial Transendental Melalui Proses Tafsir dan Takwil

#### a. Dimensi Tafsir (*Exegesis*)

Apa yang terdapat dalam pandangan Shadrâ tentang bahasa Al-Qur’an mengantisipasi apa yang Paul Ricoeur nyatakan bahwa konteks dari bahasa kitab suci adalah bahasa simbolik. Simbol bagi Ricoeur bermakna ada struktur yang di dalamnya bersifat langsung, primer, literal, yang merujuk kepada makna lain yang bersifat tidak langsung, sekunder, yang hanya dapat dipahami hanya melalui yang pertama. Tugas hermeneutika kemudian mengurai, memecahkan, dan menyingkap makna-makna tersembunyi dari sesuatu yang tampak, simbol-simbol itu, dalam upaya membenteng dan menyingkap level-level makna yang dihasilkan dari makna literalnya.<sup>128</sup>

Shadrâ memberikan kondisi berikut dalam melakukan eksegesis terhadap Al-Qur’an:

- a. Mengamalkan disiplin agama dan kode etik dalam rangka mensucikan jiwa dan memurnikan kedalaman jiwanya (*sirr*) melalui jalan *'irfan* kenabian. Ini mencakup: melepaskan keterikatan hati pada kepemilikan kekayaan, melepaskan ambisi duniawi dan aspirasi intensi subjektif, menolak konsepsi yuridis

<sup>127</sup> Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence ...*, hal. 6.

<sup>128</sup> Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Evanston, North Western University Press, 1974, hal. xiv.

- dan literalisme buta (*taqlid*) terhadap agama, menghindari patologi eksistensi jiwa (dosa-dosa).
- b. Memiliki pemahaman yang baik tentang makna literal leksikal teks Al-Qur'an yang merupakan makna permukaan Al-Qur'an. Hal ini demi menjamin pemahaman yang baik tentang makna yang tampak (*zahir*) dari bahasa Al-Qur'an. Makna lahiriah dari teks harus ditetapkan sesuai dengan aturan yang diterima dari penggunaan bahasa dan sastra. Ini adalah prasyarat untuk setiap upaya mencapai tingkat yang lebih dalam.
  - c. Memiliki pengetahuan tentang tafsir-tafsir Al-Qur'an sebagai referensi dalam menyingkap makna leksikal teks itu. Penguasaan akan fondasi-fondasi dan kaidah-kaidah pemahaman atas al-Qur'an ini menuntut batas kompetensi tertentu agar dapat mengantarkan seseorang pada hakikat Al-Qur'an.<sup>129</sup>

Al-Qur'an merupakan teks yang berisi lahan semantik yang luas. Sistem kata yang bersandar kepada dirinya sendiri melalui penyandaran makna semantik satu kata Al-Qur'an kepada makna keseluruhan penggunaan kata itu.<sup>130</sup> Lingkaran hermeneutic pada Schleiermacher yang mengayuh pembacaan dari bagian menuju keseluruhan dan begitupun sebaliknya, dapat diterapkan dalam wilayah ini dalam menemukan makna objektif teks. Maksud makna objektif adalah makna yang disediakan oleh teks melalui sistem semantiknya. Para sarjana ahli bahasa dan sastra Arab mengerti betul pola derivatif (*isytiqâq*) bahasa Arab yang memungkinkannya untuk menarik beberapa bentuk-bentuk morfologi kata dari ketunggalan satu akar kata. Itu dilakukan dengan menambahkan huruf-huruf tambahan atau langsung memodifikasi konfigurasi (*bina`*) kata tersebut.<sup>131</sup> *al-Mufradât* karya al-Ishfahânî adalah contoh kesarjanaan dalam wilayah ini. Dalam mengklarifikasi makna leksikal suatu kata, al-Ishfahânî melakukan analisis terhadap bentuk morfologi dari kata itu dan kemudian menelusuri akar etimologinya. Kemudian ia menunjukkan penggunaan kata itu pada beragam konteks yang dirujuk dari Al-Qur'an, hadis, dan sastra Arab pra Islam, kemudian

---

<sup>129</sup> Muhammad 'Alî Ridha al-Isfahânî, "Ma'rifat al-Mabânî wa Qawâ'id at-Tafsîriyyah" dalam [www.ou.miu.ac.ir/research@almustafaou.com](http://www.ou.miu.ac.ir/research@almustafaou.com), diakses pada Maret 2016.

<sup>130</sup> Syamsuddin Arif, "Preserving the Semantic Structure of Islamic Key Terms and Concepts: Izutsu, Al-Attas, and Al-Raghib Al-Isfahani". dalam jurnal *Islam & Science*, Vol. 5, Tahun. 2007, hal. 107.

<sup>131</sup> Jonathan Owens, *The Foundations of Grammar: an Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam: John Benjamin Publishing Co, 1988, hal. 106-124.

ia menjelaskan makna kata itu dalam ayat satu dan hubungannya dengan ayat-ayat lain yang menggunakan kata yang sama. Terakhir ia menyebutkan bagaimana kata itu digunakan oleh Nabi, para sahabat, para filsuf, dan para sufi. Makna-makna yang muncul dari proses semantik inilah yang disebut dengan istilah tafsir (*tafsîr*) oleh Mullâ Shadrâ. Karakteristik bahasa Al-Qur'an ini mengekspresikan dinamika perjalanan eksistensi jiwa bukan pandangan metafisik yang statik, yang hanya berpusat pada satu titik realitas eksistensi.<sup>132</sup> Karenanya makna-makna itu harus dikembalikan (*ta`wîl*) pada realitas eksistensinya yaitu pengalaman esoterik jiwa.

Bahasa Al-Qur'an bagi Shadrâ terbuka bagi level yang lebih tinggi. Prinsip ini sesuai dengan pandangan Paul Ricoeur bahwa banyaknya interpretasi sesuai dengan level "meng-ada" (eksistensi) dari kaum beriman itu sendiri. Bagi Shadrâ, Al-Qur'an itu sendiri pada kenyataannya bersifat polisemi. Artinya dari satu kata Al-Qur'an dapat melahirkan banyak makna. Ragam maknanya bukan hanya bersifat horizontal melainkan juga vertikal. Ragam makna horizontal dan vertikal ini merujuk kepada situasi eksistensial manusia yang berada dalam situasi pengalaman kemanusiaanya yang beragam. Secara vertikal manusia hadir pada alam material, alam jiwa imaginal dan alam tinggi intelektus esoterik transendental. Secara horizontal, bentuk-bentuk kehadiran beragam manusia berdasarkan kondisi yang melingkupi.

Kata dalam Al-Qur'an ada yang memiliki kejelasan makna (*muhkam*) namun tidak sedikit juga yang menimbulkan kesamaran, ketidakpastian, atau ketaktentuan (*mutasyâbih*). Kata dalam struktur dasarnya memiliki sejumlah arti yang berbeda. misalnya, kata Arab *ayn* (makna dasarnya ialah mata) digunakan tanpa konteks yang menjelaskan, itu bisa berarti banyak hal yang berbeda seperti: mata, mata air, sumber, esensi (*dzât*), pemimpin terkemuka, dan sebagainya. Polisemi ini dalam artian makna beragam yang muncul dari kata *ayn* yang berada pada dimensi yang sama, disebut Izutsu sebagai polisemi horizontal. Shadrâ menggunakan jenis polisemi ini, tetapi dia juga menggunakan polisemi vertikal (jika mengikuti terminologi Izutsu ini). Artinya,

---

<sup>132</sup> Syamsuddin Arif, "Preserving the Semantic Structure of Islamic Key Terms and Concepts: Izutsu, Al-Attas, and Al-Raghib Al-Isfahani". dalam jurnal *Islam & Science*, Vol. 5, Tahun. 2007, hal. 107.

satu kata yang sama, diterapkan pada tingkat eksistensi yang berbeda, bersifat multi-dimensional.<sup>133</sup>

Filsafat Shadrâ meletakkan segala sesuatu di dunia empiris adalah penampakan, atau bayangan dari apa yang lebih tinggi darinya. Demikian juga sesuatu yang lebih tinggi itu merupakan bayangan dari apa yang lebih tinggi lagi darinya, dan seterusnya, sampai seseorang mencapai eksistensi yang paling Nyata (*al-Haq*). Misalnya, kata '*arasy* (makna dasarnya singgasana) seperti dalam Surat Al-Furqân/25:59, dan lainnya, menurut Shadrâ secara lahiriah berarti jantung manusia yang merupakan organ tubuh material. Pada dimensi lebih tinggi '*arasy* bermakna nyawa yang merupakan substansi immaterial sebagai daya yang memberi kehidupan bagi tubuh material ketika dilihat dari pengamatan luar namun jika dilihat dari pengamatan internal dalam diri, maka substansi immaterial ini memberi kesadaran yang disebut dengan jiwa (*nafs*). Realitas nyawa sudah tidak dapat ditangkap oleh alat indra. Realitasnya hanya dapat ditangkap melalui akal rasional dan kesaksian bahwa manusia memiliki kesadaran. Sedangkan yang lebih tinggi dari itu, makna esoteriknya, yaitu hati sebagai organ spiritual transendentalnya. Hati merupakan horizon kesadaran jiwa yang lebih tinggi, yang tidak serta merta tersingkap eksistensinya. Realitas hati tersingkap melalui realisasi spiritual '*irfan* kenabian. Eksistensi hati yang menempati makna tertinggi dari polisemi vertikal ini, menyatu dengan realitas eksistensi Tuhan. Hati ini Bagi Shadrâ, jantung dan nyawa merupakan substratum atau singgasana bagi tegaknya hati spiritual transendentalnya. Hati ini bagi Shadrâ adalah zat bercahaya yang menempati derajat tertinggi kedalaman eksistensi jiwa manusia. Satu kata singgasana memiliki tiga makna polisemi vertikal. Bagi Shadrâ, ketiganya otentik dan benar berdasarkan tempat level realitasnya pada jiwa manusia. meski berbeda level satu akar kata merujuk pada kesatuan realitasnya dalam perjalanan manusia menyingkap realitas eksistensi. Apa yang terjadi pada diri manusia secara kualitatif mengalami perubahan pada masing-masing level eksistensinya yang berbeda sehingga Al-Qur'an meliputi seluruh situasi eksistensi yang beragam derajat ini. Ada manusia jiwanya pada level persepsi empiris, ada yang berada pada persepsi imajinasi, dan ada yang berada pada keseluruhan level eksistensi, level idrawi, level imajinasi dan level akal immaterial esoterik.

---

<sup>133</sup> Mullâ Shadrâ, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 16-17.

Wahyu bagi Shadrâ ibarat cahaya yang menyebabkan seseorang melihat, sementara perenungan filosofis akan wahyu ibarat seperti mata yang melihat. Harus ada pancaran cahaya wahyu ke dalam jiwa manusia sehingga mata filosofis akal nya dapat memandangi realitas eksistensi. Mata akal filosofis tidak dapat memandangi realitas eksistensi jika seseorang menutupnya sebagaimana hal itu dilakukan oleh para literalis dan ahli fikih. Sementara para filsuf dan teolog membuka mata akal filosofis namun mereka berada di ruang gelap tanpa cahaya wahyu sehingga mereka juga tidak mampu melihat realitas eksistensi apa adanya. Cahaya wahyu memancar melalui perjalanan realisasi penyucian patologi eksistensial melalui jalan *'irfan* kenabian, hanya melalui pengaktifan akal demonstrasi filosofis dan realisasi perjalanan *'irfan* kenabian, realitas eksistensi dapat tersingkap nyata.

Sebelum menjelaskan tentang dimensi takwil Shadrâ ada baiknya mengklarifikasi istilah takwil pada dimensi tafsir. Sayyid Kamâl Haidarî di dalam pengantar karyanya tentang takwil menyatakan bahwa sebab utama terjadi kesimpangsiuran dalam memahami makna takwil, di karenakan terjadinya pencampur-adukan antara makna kata secara etimologis dengan makna istilah yang bersifat terminologis. Lebih jauh pencampur-adukan keduanya tidak memperdulikan konteks-konteks wilayah penggunaan istilah takwil dari disiplin yang berbeda-beda.<sup>134</sup> Sebagian membahas persoalan takwil hanya merujuk kepada makna katanya saja yang kemudian muncul konsep-konsep yang eksistensinya hanya berupa gambaran mental dari kata takwil. Sementara sebagian lainnya memaknai takwil perujukan realitasnya pada realitas luar ekstra mental, relitas di mana perjalanan transendensi jiwa berlangsung dalam gerak penyingkapan makna bersifat eksistensial bukan muatan mental.

Terdapat tiga kategori pemahaman dalam memahami kata takwil dalam relasinya dengan tafsir (eksegesis). Pertama, tafsir dan takwil berkonotasi sinonim atau identik (*at-tasâwî*). Para sarjana yang memegang pandangan ini di antaranya ath-Thabrasî dan ath-Thabarî. Kedua, tafsir dan takwil merupakan sesuatu yang berbeda karena perbedaan dimensi keduanya (*al-mutabâyin*). Tafsir berada pada dimensi makna konseptual (*mafhumî*) sementara takwil berada pada dimensi realitas eksternal (*wujûdî*). Pemegang pandangan ini di antaranya Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î

---

<sup>134</sup> Kamâl al-Haidarî, *Tawîl Al-Qurân: al-Nazhriyyat wa al-Mu`thayât*, Iran: Dâr al-Firâqad li al-Thibâ'ah wa al-Nasyar, 2005, hal. 21.

dan Ḥaidar al-Âmulî. Maksud dimensi takwil pada realitas eksternal ini, juga berbeda di antara ketiganya. Ketiga, dimensi takwil lebih khusus dari tafsir (*al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq*) berupa penjelasan yang lebih mendalam dari tafsir. Konotasi mendalam bagi takwil di sini maksudnya masih berada dalam horizon makna konseptual belum mennyentuh realitas eksternal. Takwil merupakan muatan semantik yang tidak dapat secara langsung diabstraksi dari kata (*ad-dilâlât al-iltizâmiah ghairu al-bayyinah*). Hâdi Ma'rifah dan adz-Dzahabî memegang pandangan ini.<sup>135</sup>

**Tabel III. 2. Kategori Pemahaman Takwil**

No	Kategori Takwil	Keterangan
1	Tafsir dan takwil berkonotasi sinonim atau identik ( <i>at-tasâwî</i> ).	Para sarjana yang memegang pandangan ini di antaranya ath-Thabrasî dan ath-Thabarî.
2	Tafsir dan takwil merupakan sesuatu yang berbeda karena perbedaan dimensi keduanya	Tafsir berada pada dimensi makna konseptual ( <i>mafhumî</i> ) sementara takwil berada pada dimensi realitas eksternal ( <i>wujûdî</i> ). Pemegang pandangan ini di antaranya Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î dan Ḥaidar al-Âmulî.
3	Dimensi takwil lebih khusus dari tafsir ( <i>al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq</i> )	Takwil merupakan muatan semantik yang tidak dapat secara langsung diabstraksi dari kata ( <i>ad-dilâlât al-iltizâmiah ghairu al-bayyinah</i> ). Hâdi Ma'rifah dan adz-Dzahabî memegang pandangan ini.

Mullâ Shadrâ cenderung berada pada kategori kedua, yang menempatkan takwil sebagai perujukan realitas eksternal yang menjadi sumber eksistensi teks. Namun Shadrâ meletakkan

<sup>135</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif Dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2018, cet. 1, hal. 244-245.

perbedaan dimensi keduanya dalam gerak linear pendakian eksistensi di mana tafsir sebagai penyingkapan makna konseptual merupakan salah satu mode eksistensi (eksistensi mental), yang menjadi bagian dari dan satu kesatuan proses hermeneutik (*takwîl*). Ini merupakan implikasi dari prinsip gradasi wujud (*tasykîk al-wujûd*) yang menempatkan seluruh apa yang muncul pada diri, berada dalam ketunggalan eksistensi namun sekaligus bertingkat.

#### **b. Dimensi Takwil (Hermeneutika Eksistensial)**

Fenomena agama secara umum adalah fenomena kitab suci. Fenomena Al-Qur'an sebagai salah satu dari kitab suci, merupakan hukum kehidupan pada alam dunia material serta bimbingan untuk melampauinya. Tugas yang mesti dilakukan adalah memahami makna sebenarnya dari apa yang dikandung di dalam Al-Qur'an. Mode memahami di sini tergantung pada pengkondisian mode mengada wujud diri subjek. Sebaliknya, keseluruhan perilaku jiwa subjek sebagai mode mengadanya, berasal dari mode memahami. Antara mode memahami dan mode mengada wujud diri, saling berdialektika, saling mempengaruhi. Tampak di sini situasi kehidupan kaum beragama pada dasarnya bersifat hermeneutik dalam artian situasi yang di dalamnya makna yang benar, "dinanti" ketersingkapannya pada diri, melalui perjalanan penyiapan eksistensial. Antara capaian gerak eksistensi diri, realitas, dan kebenaran adalah sesuatu yang identik. Kebenaran adalah kenyataan (realitas) dan kenyataan adalah capaian penyingkapan dalam gerak eksistensi diri.<sup>136</sup>

Kesadaran keagamaan dalam Islam berpusat bukan pada fakta historis, melainkan pada fakta yang bersifat meta-historis atau trans-historis, suatu fakta primordial yang berada pada jantung wujud diri manusia.<sup>137</sup> Fakta primordial adalah situasi di mana manusia telah hadir sebelumnya sebelum dirinya turun ke dunia empiris historis, namun manusia telah mengalami "keterlupaan" akibat "ketenggelaman" dalam daya kekuatan yang tidak kompatibel dengan eksistensi dirinya, pada alam dunia empiris. Fakta primordial ini digambarkan melalui pertanyaan Tuhan kepada ruh manusia yang suci, sebelum kemudian turun menempati alam tubuh material, "*bukankah aku Tuhanmu?*".<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard (London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Tth) hal. xv.

<sup>137</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy...*, hal. 3.

<sup>138</sup> Al-A'râf /7: 172

Roh manusia pada alam akal esoterik transendental, menjawab melalui kehadiran dan penyaksiannya, “*ya benar, kami menyaksikan*”.<sup>139</sup> Pertanyaan ini mengandung makna “pengakuan atas hubungan mesra kebesertaan” sebagai “anak emas” Tuhan. Di samping itu juga bermakna peringatan dan perjanjian. Roh manusia berteriak penuh suka cita menyambut pertanyaan ini karena ia ingin benar-benar “tunduk” (Islam) dalam artian menghadirkan Tuhan dalam setiap stase perjalanan realitas eksistensinya sehingga hanya kenyataan Tuhanlah yang berlangsung pada segenap eksistensinya. Tidak pernah berpisah dari Tuhan. Ia kemudian turun ke alam dunia material, ia tetap “beserta” Tuhan sebagai ikrar janjinya pada alam akal esoterik transendental (*rûh*). Ia turun mengenban cita, agar dapat menjadi kenyataan Tuhan yang sempurna. Namun Tuhan mengingatkan bahwa alam dunia adalah alam penuh “pergolakan”. Di sana ada daya kekuatan (Iblis) yang tidak kompatibel dengan dirinya, semacam energi yang membawa pada “keterlupaan” eksistensial atas fakta primordial perjanjian dan peringatan sebelumnya, “keterlupaan” akan asal-usulnya. “Keterlupaan” ini bermakna “keterputusan” (*bâthil*) hubungannya dengan Tuhan. Jika demikian adanya, maka ia bukan hanya tidak lagi mengenal asal-usul dirinya namun sekaligus tidak lagi mengenal wujud dirinya dan kehidupannya.

Dari masa ke masa sepanjang sejarah manusia, para Nabi datang secara suksesif dalam siklus kenabian. Misinya tidak lain adalah mengingatkan manusia akan fakta primordial “asal-usul dan perjanjiannya”, mengingatkan akan “ketundukan” (Islam).<sup>140</sup> Ketundukan dalam artian, menghadirkan Tuhan dalam setiap stase perjalanan eksistensinya sehingga kenyataan Tuhanlah yang berlangsung pada segenap eksistensinya, tidak pernah berpisah dari Tuhan. Ketundukan ini membawanya tahap demi tahap perjalanan eksistensial (*suluk*) melalui realisasi spiritual *'irfan* kenabian sehingga dapat keluar dari “keterlupaan” dan secara otomatis kembali pada situasi kenal. Ia kembali mengenal wujud dirinya (eksistensi), mengenal Tuhan dan asal-usul eksistensinya. “Katakanlah telah datang kebenaran (kenyataan) maka seketika itu lenyaplah “keterputusan” (*bâthil*), “keterlupaan”, “kebodohan”, sungguh “keterputusan” (yang disebabkan oleh “keterlupaan”

<sup>139</sup> Al-A'râf /7: 172

<sup>140</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* ..., hal. 3-4.

sehingga menyebabkan kebodohan) itu, akan hancur”.<sup>141</sup> Jika telah datang cahaya, maka seketika itu kegelapan akan sirna.

Terkait dengan realitas turunnya wahyu, Al-Qur’an menggunakan istilah *tanzîl* bagi proses turunnya. Kata *tanzîl* bermakna adanya proses manifestasi turun menuju tingkat alam yang ada dibawahnya namun tidak meninggalkan realitas eksistensinya di alam atas. Al-Qur’an pada tingkat paling primordial (*al-lauh al-mahfûzh*) turun bermanifestasi ke alam imajinal jiwa. Manifestasi Al-Qur’an pada alam imajinal jiwa ini, kemudian turun menyentuh alam material melalui suara dan huruf. Al-Qur’an turun dari *al-lauh al-mahfûzh* menuju alam imagenal dan alam material, tanpa meninggalkan realitas esoterik transendentalnya (*Umm al-Kitâb*). Realitas Al-Qur’an tegak pada setiap tingkatan alam yaitu alam material, alam imajenal dan alam akal immaterial murni (alam *al-lauh al-mahfûzh*). Al-Qur’an pada tingkatan alam material dan alam imajenal adalah manifestasi dari *Umm al-Kitâb* yang ada di *al-lauh al-mahfûzh*.<sup>142</sup> Mullâ Sadrâ juga membagi realitas Al-Qur’an ke dalam tiga tingkatan alam yaitu alam materi, alam imajinal dan alam akal. Mullâ Shadrâ menafsirkan tiga tingkatan alam dari realitas Al-Qur’an, melalui As-Syûrâ/42:51 berikut:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ  
بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥١)

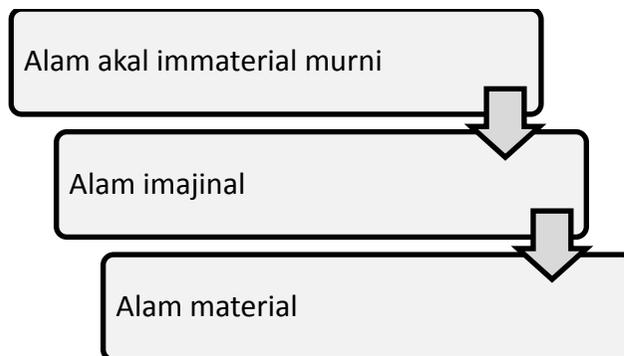
*Dan Allah tidak berbicara kepada manusia kecuali melalui wahyu atau dibelakang hijab atau dengan mengutus seorang rasul sehingga diwahyukan dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.*

<sup>141</sup> Al-Isra’/17:81,

وَأَنَّ الْحَقَّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

*Dan katakanlah, “Kebenaran telah datang dan yang batil telah lenyap.” Sungguh, yang batil itu pasti lenyap*

<sup>142</sup> Muhammad Nur, “Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra” ..., hal. 299-300.



### Ilustrasi. III. 1. Realitas Al-Qur'an menurut Mullâ Shadrâ

Segala sesuatu yang hadir pada alam intelek yang tidak lain merupakan alam ilmu Tuhan, memiliki kesamaan dengan apa yang hadir sebagai forma realitas alam imajinasi. Selanjutnya, forma apa saja yang mewujud pada alam imajinasi memiliki keidentikan dengan forma yang mewujud pada alam materi. Ketiga derajat eksistensi ini berbeda namun mengalir padanya ketunggalan. Ini merupakan konsekuensi dari gradasi eksistensi (*tasykik al-wujûd*).<sup>143</sup> Sebagaimana halnya pada tataran kosmologis, alam berada pada tiga derajat eksistensi, jiwa manusia juga hadir pada ketiga derajat eksistensi tersebut. Tiga gradasi eksistensi ini merupakan realitas eksistensi dari Al-Qur'an.

Karena Al-Qu'an tidak lain adalah aktualitas jiwa Nabi itu sendiri, maka Nabi hadir pada seluruh tingkatan realitas eksistensi, hadir pada seluruh tingkatan realitas Al-Qur`ân. Karena aktualitas jiwa Nabi pada seluruh tingkatan alam maka Nabi secara eksistensial menjadi mandatori realitas pusat eksistensi (Tuhan). Mullâ Sadrâ menjelaskan tingkatan-tingkatan realitas Al-Qur'an berada dalam ketunggalan dan keidentikan eksistensi dengan tingkatan-tingkatan realitas eksistensi manusia. yang tidak lain adalah tingkatan-tingkatan eksistensi dari realitas alam.

Realitas Al-Qur'an turun (*tanzîl*) menyentuh alam material, nyata pada ucapan (*qauli*) dan perilaku (*fi'li*) Nabi. Apa yang ditangkap oleh para sahabat, berupa sekumpulan ajaran. Ajaran yang ditangkap hanya pada permukaan ini kemudian dikenal dengan syariah. Namun para sahabat dengan beragam tingkat aktualisasi jiwanya, sadar bahwa apa yang tampak dihadapan

<sup>143</sup> Mulla Sadra Shirazi, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an (Tafsir Ayat al-Nur)*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet.I, hal. 13.

mereka secara empiris (syariat) harus disingkap kembali menuju asal realitas primordialnya. Syariah merupakan hukum Tuhan yang menyentuh wilayah hukum positif luaran. Syariah mengelola tubuh (jasad) dan horizon kesadaran jiwa ketika berada pada alam empiris material. Syariah merupakan sekumpulan pengelolaan atau hukum yang berfungsi mengkondisikan aspek paling luar diri manusia yaitu tubuhnya (jasad), agar memberi kesiapan kondisional bagi jiwanya untuk melakukan transendensi penyingkapan primordial.

Syariah terus-menerus “mengalir” seiring perubahan zaman dan siklus kenabian, namun esensi dasar realitas jiwa manusia yang padanya “terbenam” fakta primordial, sesuatu yang tentu saja tidak pernah berubah. Hal itu sebagaimana Nasiri Khusraw, seorang filsuf transendental abad ke-11M, sebagaimana dikutip Henry Corbin menyatakan:

Syariah adalah aspek luar (*zâhir/exoteric*) dari *haqîqah* (kenyataan), Sementara *haqîqah* merupakan aspek dasar esoterik (*bâtin/esoteric*) dari syariah. Syariah adalah simbol (*mitsâl*), sementara *haqîqah* adalah apa yang disimbolkan (*mamtsûl*). Aspek luar terus berubah seiring siklus dunia dan zamannya sementara dasar esoteriknya yang merupakan energi ketuhanan, tidak pernah mengalami perubahan.<sup>144</sup>

Zahir (luaran, teks) Al-Qur'an merupakan ungkapan rumus (*al-kalam al-ramzan*) yang disingkap dalam proses tafsir (eksegesis). Teks al-Qur'an menggunakan bahasa simbol atau rumus (*al-kalam al-ramzan*) disebut sebagai Ayat. Al-Qur'an yang turun dalam bentuk bahasa Arab berfungsi sebagai *âyah* (plural: *âyât*). Kata *âyah* memiliki makna dasar yaitu tanda. karena sifat dari tanda adalah menandakan sesuatu maka tanda merujuk kepada realitas yang dirujuk oleh tanda. Tanda perlu merujuk sumber realitas atau pusat eksistensinya. Ketika menyebut kata “Al-Qur'an” maka ada dua hal yang muncul darinya, pertama adalah teks (*mushhaf*) Al-Qur'an itu sendiri yang berfungsi sebagai simbol dan kedua yaitu realitas yang ditunjukkan oleh ayat tersebut yang eksistensinya tegak pada realitas eksternal. Namun dalam gradasi eksistensinya, sebagaimana dijelaskan Shadrâ, baik teks maupun realitas yang ditunjuk teks merupakan keseluruhan realitas Al-Qur'an bersifat gradasional. Al-Qur'an mengarahkan para pembacanya untuk bergerak dari tanda yang ada pada teks (*mushhaf* Al-Qur'an) menuju pada realitas ontologis Al-Qur'an yang tegak pada realitas eksternal. Maksud dari realitas eksternal di sini adalah bahwa realitas ontologis Al-Qur'an berada pada

---

<sup>144</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy ...*, hal. 3-4.

seluruh tingkatan eksistensi, baik pada tingkatan zahir maupun pada tingkatan batin. Dimensi zahir dan batin itu mencakup alam material, alam imajenial, dan alam akal immaterial murni. Dari sini jelas bahwa terdapat ayat Al-Qur'an berupa *mushhaf* Al-Qur'an berbahasa arab yang berfungsi sebagai tanda untuk merujuk kepada realitas Al-Qur'an yang tegak pada setiap tingkatan wujud.<sup>145</sup> Dalam surah al-Zukhruf/43:2-4, Allah Swt berfirman:

وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ  
لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (٤)

*Demi kitab yang menerangkan. Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya (nya). Dan sesungguhnya Al-Qur'an yang berada di dalam Ummu al-Kitab di sisi Kami, benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.*

Ayat ini menjelaskan bahwa pusat realitas Al-Qur'an sebagai *umm al-kitâb*. *Umm al-kitâb* merupakan realitas Al-Qur'an yang tinggi, hanya dijamah (diraih, tersingkap) bagi orang-orang khusus yang mendalam ilmunya karena memiliki pengalaman transendensi eksistensial. Merekalah yang diistilahkan Al-Qur'an dengan para eksistensialis yang memiliki kedalaman pengenalan akan realitas eksistensi (*al-râsikkûn fi al-'Ilmi*). Al-Qur'an yang diraih seluruh manusia adalah Al-Qur'an yang bermanifestasi (*tanazzul*) pada alam material, yang berbahasa Arab. Al-Qur'an dalam bentuk bahasa Arab merupakan Al-Qur'an yang muncul dari *umm al-kitâb* sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya. Al-Qur'an yang berbahasa Arab merupakan Al-Qur'an yang datang dari dimensi esoterisnya. Kata *umm al-kitâb* merujuk pada puncak makna esoterik, inti, akar, pusat Al-Qur'an. Dalam surah *al-Wâqiah* ayat 79-80 mengindikasikan bahwa realitas ketinggian Al-Qur'an tidak dapat dipahami semua orang kecuali orang-orang tertentu, manusia khusus yang melalui perjuangannya mampu meraih posisi itu.<sup>146</sup>

Hermeneutika melalui Tafsir dan Takwil Shadrâ berada dalam mode gerak trans-substansial jiwa. Tafsir merupakan proses

<sup>145</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra", dalam *Jurnal Kanz Philosophy*, Vol. 2 No.2 Tahun. 2012, hal. 300.

<sup>146</sup> Allah berfirman:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩) نُنزِلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٨٠)

"Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. Diturunkan dari Rabbil 'alamiin". (al-Wâqiah/56:79-80).

meraih makna konseptual melalui pengaplikasian seluruh perangkat-perangkat ilmu kebahasaan Al-Qur'an. Dimensi tafsir berada pada penyingkapan makna terluar realitas Al-Qur'an yaitu pada teks yang bersifat simbolik. Sementara takwil sebagaimana telah disebutkan, merupakan gerak eksistensial trans-substansial jiwa melalui proses "menjadi" menuju pusat realitas Al-Qur'an. Namun bagi Shadrâ, proses penyingkapan eksistensial takwil tetap berada dalam keselarasannya dengan makna-makna yang didapat melalui proses tafsir.

Takwil sebagai gerak vertikal melazimkan adanya tingkatan yang berbeda. Di dalam risalah-risalah sufi banyak ditemukan kisah perjalanan spiritual Musa bersama Khidir.<sup>147</sup> Para eksistensialis *'irfan* kenabian menempatkan Musa berada pada level spiritual (*Makamat*) yang berbeda dengan Khidir. Khidir telah dikaruniai *'ilm laduni* semetara Musa belum mencapainya.<sup>148</sup> Di dalam perjalanan ini, Musa mengalami banyak kesulitan dan tidak mampu memahami tindakan-tindakan Khidir yang terlihat baginya keliru dan menyelisihi hukum agama (syariat). Kenyataannya, keterbatasan pengetahuan dan pengenalan Musalah yang menyebabkan ketidak-mampuannya dalam memahami Khidir. Khidir tampak bagi Musa menyelisihi hukum Tuhan sehingga menyimpan kontradiksi mengingat keberadaannya sebagai hamba Tuhan namun jika ilmu Khidir diraih Musa kontradiksi menjadi lenyap. Sebetulnya tidak terdapat kontradiksi Ini semua soal proses perjalanan pengenalan, soal kedalaman penyingkapan realitas esoterik agama. Begitulah para arif memandang kisah perjalanan Khidir dan Musa.

Proses *tanzîl* berada di dalam gerakan eksistensi. *Tanzîl* merupakan gerak manifestasi wujud (eksistensi) dari tingkatan paling tinggi yaitu eksistensi pada alam akal immaterial, bermanifestasi menuju eksistensi pada alam imajinal hingga kemudian tampak pada alam material. Proses takwil juga demikian, karena realitas Al-Qur'an tegak pada realitas eksternal sehingga proses takwil adalah upaya menghantarkan jiwa untuk meraih, tepatnya, menjadi realitas Al-Qur'an yang tegak pada setiap tingkatan realitas. Jika proses *tanzîl* merupakan proses manifestasi turun sementara proses takwil merupakan gerak naik substansi jiwa melalui setiap tingkatan realitas Al-Qur`ân. Gradasi

---

<sup>147</sup> Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006, cet. 1, hal. 81.

<sup>148</sup> Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam ...*, hal. 88.

realitas Al-Qur'an tidak lain merupakan tingkatan eksistensi (*wujûd*) itu sendiri. Karenanya, *tanzîl* dan *ta'wîl* merupakan realitas ontologis (eksistensi/*wujûd*). Relasi *tanzîl* dan *ta'wîl* dijelaskan dalam kerangka gerak eksistensi dari titik awal penciptaan (*mabda`*) dan kembali (*ma'âd*) ke asal primordial eksistensi.

Dimensi luar eksoteris terhubung dengan dimensi dasar esoterik. Dalam proses gerak trans-substansial dari dimensi eksoterik menuju dimensi esoterik, merupakan gerak penyingkapan melepaskan forma-forma sebagai tabir selubung yang menutupi realitas paling dasar dimensi esoterik. Gerak penyingkapan ini merupakan penyingkatpan realitas pusat atau dasar eksistensi, melalui mode kehadiran langsungnya. Eksoterik adalah bentuk penampakan, wadah epiphanik (*mazhar*) dari dimensi esoteris. Bagian luarnya bukanlah sesuatu yang berbeda dengan interiornya. Namun interior itu berada pada tingkatan eksistensi yang berbeda.<sup>149</sup>

Fenomena agama sebetulnya adalah fenomena esoterisme namun kehidupan umat beragama sering mengalami degradasi akan realitas ini. Agama kemudian dimengarti sebagai keyakinan-keyakinan teologis yang realitas esoterisnya luput dari tangkapan eksistensi kedisiannya. Sesuatu yang jauh “di sana” yang belum pernah tersaksikan adanya. Fenomena esoterik agama seharusnya “di sini”, pada kehadiran eksistensi saat ini. Tugas hermeneutika menghadapi fenomena ini, mengembalikan realitas primordial pada kenyataan “kedisiannya” eksistensiku. Dalam ranah filsafat hermeneutika merupakan analisis yang kemudian mampu mengantarkan secara langsung pada situasi esoterisme agama melalui *'irfan* kenabian. Fenomena sufisme merupakan fenomena hermeneutik dari situasi esoterisme. Fenomena hermeneutik situasi esoterisme bersifat eksistensial inilah, diistilahkan dengan hermeneutika eksistensial transendental (*ta'wîl*).<sup>150</sup>

Takwil merupakan gerak kesadaran eksistensial bersifat simbolik. Transmutasi dari segala sesuatu yang terlihat menjadi simbol. *Takwil* membawa simbol kembali menuju “tanah ilahi”, pusat eksistensial tempat di mana ia berasal. Tetapi energi yang mendorong kembalinya ke sumber tidak hanya membawa simbol,

---

<sup>149</sup> Hadi Fakhoury, “Henry Corbin’s Hermeneutics of Scripture”, dalam. *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, Ed. Torrance Kirby dkk, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 2013, hal. 355.

<sup>150</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1981, hal. 28.

tetapi juga, dalam satu gerakan penyatuan kebangkitan jiwa melalui penyingkapan, pada diri mufasir. *Ta'wil* memungkinkan manusia untuk memasuki dunia baru, untuk mengakses alam realitas yang lebih tinggi dari pengalaman kesadaran empiris dan imajinasinya.

Sufisme tidak bisa dipahami melalui aspek-aspek luar, seperti fenomena yang ditangkap oleh sosiologi, antropologi budaya, politik, bahkan juga bukan pada perilaku etis luaran seorang sufi. Fenomena sufisme hanya dapat tersingkap melalui esensinya itu sendiri. Esensi yang ada pada situasi esoterisme eksistensi jiwa yang hadir. Pembacaan hermeneutik dilakukan, sejauh apa yang disingkap oleh dirinya sendiri kepada dirinya sendiri. Manifestasi yang muncul dari fenomena ini adalah gerak kesadaran mistik yang menyingkapkan dirinya pada jiwa yang hadir, tunduk, dan membuka diri. Realitas ketersingkapan kenabian dan kewalian, kemudian mengambil tempat (aktual). Kenabian menjadi karakteristik sufisme atau *'irfan*, di mana seorang pengamal terbentang dihadapannya pesan kenabian melalui perantara silsilah kerasulannya (gurunya), demi kemudian “tenggelam” dalam penyingkapan yang setara. Situasi ini merupakan fenomena kesadaran komunitas kaum beragama. Fenomena apa yang diistilahkan dalam Al-Qur'an dengan *ahl al-kitâb*.<sup>151</sup> Namun fenomena *ahl al-kitâb* seiring berjalannya waktu mengalami degradasi makna esensial dari agama itu sendiri. Kesadaran generasi belakangan berjarak dari generasi awalnya sehingga ilusi teologi menggejala atau bahkan dominan dari komunitas agama. Fenomena kitab yang memuat gambaran lengkap tentang realitas eksistensi, yang tersingkap penuh pada pengalaman jiwa Nabi. Kehadiran pengalaman kenabian itu kemudian berperan “menarik” eksistensi jiwa-jiwa lain untuk sampai pada pengalaman realitas yang sama, realitas kenabian, realitas Islam. Setiap generasi ada yang sampai menyingkap realitas ini namun tidak bisa diharap bahwa itu merupakan kesadaran dominan komunitas agama.

"Hati" adalah organ imajinasi aktif yang memiliki daya persepsi sekaligus daya penciptaan. Manakala seseorang berpartisipasi dalam alam ketuhanan maka ianya memiliki daya penciptaan kreatif namun ketika hanya menempati tingkat kesadaran dualitas, tingkat kesadaran terpisah dari alam dan Tuhan maka kekuatan imajinasi hanya pada daya persepsi. Daya imajinasi

---

<sup>151</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi ...*, hal. 77-78.

ini ada pada diri setiap orang. Daya inilah yang berperan memunculkan gambar-gambar pada saat mempersepsi objek-objek idrawi dan memunculkannya kembali pada saat objek-objek itu sudah tidak lagi hadir dihadapan kita, melalui apa yang disebut sebagai ingatan (kekuatan imajinasi). Daya ini pula yang bertanggung jawab dalam menghadirkan gambar-gambar dalam mimpi. Daya inilah juga yang mendorong untuk mengungkapkan sesuatu dalam diri yang belum terungkapkan kemudian dicarikan bentuk oleh kekuatan imajinasi untuk kemudian hadir dalam bentuk lisan maupun tindakan. Manakala jiwa masih dalam kesadaran dualitas, daya imajinasi ini belum mengalami penguatan sehingga belum aktif sepenuhnya. Kekuatan imajinasi masih menyentuh gambaran mental. Namun apabila seiring dengan transendensi eksistensial jiwa melampaui dualitas ini masuk pada alam ketunggalan realitas primordial, maka kekuatan imajinasi teraktifkan secara sempurna. Aktifnya daya imajinasi secara sempurna membawa daya kreatifitas penciptaan. Apa yang muncul dalam dirinya, kemudian menemukan gambar dan melalui kekuatannya gambar itu seketika membentuk realitas luar material. Daya imajinasi aktif yang telah sampai pada kesempurnaannya inilah yang hadir dalam sufisme. Kekuatan atau daya imajinasi aktif nan kreatif ini, dalam sufisme diistilahkan dengan *himmah*. Dalam konteks modern upaya untuk menjelaskan fenomena ini dilakukan oleh Para-Psikolog yang dalam psikologinya telah menyentuh esoterisme agama seperti Carl G. Jung dalam tradisi Buddhisme.<sup>152</sup>

Hati sebagai organ imajinasi aktif memiliki daya memahami simbol-simbol itu dan sekaligus melahirkan kenyataan simbol-simbol itu pada jiwa. Dalam hermeneutika memahami simbol, dapat berangkat dari pembacaan eksegesis terhadap simbol, kekuatan daya imajinasi aktif menangkap makna simbol-simbol itu secara intelektual dan sekaligus secara serentak imajinasi aktif menggerakkan jiwa menemukan realitas simbol pada kenyataan eksistensinya yang bergerak menemukan dan menemukan. Satu ketersingkapkan disusul ketersingkapkan berikutnya, “terlahir” dan “terlahir kembali”. Transformasi eksistensial jiwa bersifat terus-menerus hingga mencapai “pusat” yang stabil.

Hermeneutika sebagai gerak vertikal melazimkan adanya derajat yang berbeda. Di dalam risalah-risalah sufi banyak

---

<sup>152</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi ...*, hal. 223.

ditemukan kisah perjalanan spiritual Musa bersama Khidir. Para arif menempatkan Musa berada pada level spiritual (*Maqamat*) yang berbeda dengan Khidir. Khidir telah dikaruniai *'ilm laduni'* sedangkan Musa belum mencapainya.<sup>153</sup> Di dalam perjalanan ini Musa mengalami banyak kesulitan dan tidak mampu memahami tindakan-tindakan Khidir yang terlihat baginya keliru dan menyelisihi perintah Tuhan (syariat). Pada kenyataannya, keterbatasan pengetahuan Musalah yang menyebabkan ketidakmampuannya dalam memahami Khidir. Khidir tampak oleh Musa menyelisihi hukum Tuhan sehingga menyimpan kontradiksi. Namun jika ilmu Khidir diraih oleh Musa, kontradiksi tidak lagi tampak. Begitulah para hermeneut eksistensial transendental (*'arif*) menafsirkan kisah perjalanan Khidir dan Musa.

### c. Ketunggalan Tafsir (*Exegesis*) dan Takwil (Hermeneutika Eksistensialis)

Mullâ Sadrâ melihat bahwa realitas itu tunggal sekaligus bergradasi. Prinsip gradasi menyatakan bahwa ketunggalan mengalir dalam perbedaan dan perbedaan kembali kepada ketunggalan. Itu artinya, Baik ketunggalan maupun perbedaan tetap terjaga dalam gradasi dan keduanya merupakan aspek dari wujud. Mullâ Sadrâ juga mampu melihat bahwa wujud yang tunggal sekaligus bergradasi itu merupakan realitas dari Al-Qur'an, insan, dan alam. Karena takwil merupakan persoalan gerak jiwa maka dalam proses takwil makna lahiriyah mesti terjaga dan memiliki harmoni dengan makna batinnya. Perbedaannya hanya pada tingkatan kesempurnaan di mana makna batin lebih sempurna dari makna lahiriyahnya. Jadi dalam takwil ketunggalan makna tersebut mesti terjaga, sebagaimana perbedaan pada tiap tingkatan pun mesti terjaga. Pada pembahasan sebelumnya Sadra telah menjelaskan bahwa takwil berfungsi sebagai penyempurna dan pelengkap makna lahiriyahnya. Dengan demikian, Al-Qur'an memiliki tiga tingkatan alam sebagaimana realitas secara ontologis memiliki tiga tingkatan yaitu alam materi, alam imajenal dan alam akal immaterial.<sup>154</sup>

Kumpulan huruf (teks), perkataan, dan perilaku, sebagai sesuatu yang tampak (*zhâhir*) adalah simbol. Hermeneutika takwil bergerak dari simbol menuju realitas yang disimbolkan yang tersingkap melalui gerak penyingkapan realitas eksistensial jiwa.

---

<sup>153</sup> Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam ...*, hal. 88.

<sup>154</sup> Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra", ..., hal. 300-301.

Mode hermeneutika ini menyatukan eksegesis (tafsir) yang berlangsung secara serentak dengan mode eksistensi jiwa yang menjadi hingga meraih pusat eksistensial asal-usul primordial. Sebagaimana dimaklumi di dalam tradisi hermeneutika di Barat bahwa masih terdapat ketegangan antara metode penafsiran teks sebagaimana diajukan hermeneutika teori Schleiermacher dengan kajian tentang substansi memahami dan analisa struktur *dasain* sebagaimana diajukan oleh Hermeneutika Filosofis Heidegger. Di sini terlihat mode takwil Mullâ Shadrâ menyatukan dualisme metodik antara hermeneutika teori dan hermeneutika filosofis (ontologis), antara pemahaman dan pengalaman, antara penalaran dan keber-ada-an. Berdasarkan prinsip *Ittihâd al-‘Âqil wa al-Ma’qûl* sebagaimana dijelaskan di atas, hermeneutika dan ontologi tidak dapat dipisahkan. Perpecahan antara pikiran dan keberadaan dipulihkan kembali oleh hermeneutika eksistensial transendental. Dengan menyatakan bahwa pemahaman muncul dari situasi keber-ada-annya (derajat eksistensinya).<sup>155</sup>

Ketegangan ini di dalam hermeneutika eksistensial transendental mendapatkan semacam sintesa. Tentu saja sintesa ini berangkat dari asumsi metafisik yang berbeda dan melahirkan mode hermeneutikanya tersendiri. Setiap aktifitas penafsiran menurut hermeneutika eksistensial transendental memerlukan dua tahap pengenalan yaitu tahap kajian tentang substansi memahami secara umum yang dalam hal ini adalah analisa terhadap struktur keberadaan *dasain* mufasir. Pada tahapan ini problem filosofis penafsiran akan mengemuka lebih tampak nyata yaitu “jarak” antara subjek mufasir dengan pesan yang dikandung teks. Setelah substansi memahami dan struktur mengada *dasain* dalam cakrawala keterlemparan pada ruang faktisitas tertentu disadari, barulah kemudian aktifitas bergerak menemukan metode yang memungkinkan bagi proses penafsiran untuk mengkontruksi ulang makna yang terkandung di dalam teks.

Sepakat dengan Ricoeur bahwa simbol-simbol bahasa yang diberikan oleh teks memiliki muatan makna objektif. Namun

---

<sup>155</sup> Ini adalah ajaran dasar alkimia, dan Corbin memberitahu bahwa alkimia merupakan bagian dari *ta'wil* sebagaimana dalam tradisi Syiah menyatakan alkimia merupakan “saudara perempuan Kenabian”. Alkimia sangat diperlukan untuk pertumbuhan spiritual. Operasi takwil alkimia menyelesaikan apa yang disebut Mulla Sadra sebagai intensifikasi keberadaan, dan dengan demikian mengubah jiwa manusia. Thomas Cheetham, “The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World”, diakses pada. 7 februari 2022, dalam [https://www.amiscorbin.com/wpcontent/uploads/2012/06/CHEETHAM T. The Prophetic Tradition and the Battle for the Soul of the World.pdf](https://www.amiscorbin.com/wpcontent/uploads/2012/06/CHEETHAM_T_The_Prophetic_Tradition_and_the_Battle_for_the_Soul_of_the_World.pdf).

objektivitas hanya pada tataran muatan semantik makna yang masih berupa gambaran simbolik konsep mental yang harus dikembalikan pada dasar realitas primordial sekaligus akhirnya (Shadrâ), atau penghayatan eksistensial fenomenologis atas hidup melalui mitos dan bersifat simbolik (Ricoeur). Asumsi posibilitas reproduksi makna pada hermeneutika teori dan produksi makna pada hermeneutika filosofis diakui dan ditempatkan pada posisinya masing-masing dalam proses takwil Mullâ Shadrâ. Namun tentu dengan mengambil mode sintesanya sendiri.

Hermeneutika eksistensial transendental (*takwîl*) berlangsung melalui mode gerak trans-substansial wujud diri mufasir. Prosesnya bergerak dari eksoterik (*zhâhir*, teks, persepsi indrawi) yang merupakan dimensi tafsir menuju realitas esensial eksistensial transendental, esoterik (*bâthin*) Al-Qur`ân. Al-Qur`an memiliki dimensi zahir dan batin dan kedua dimensi itu tersusun ke dalam banyak dimensi. Al-Qur`an sebagaimana halnya manusia dalam pandangan Mullâ Shadrâ terbagi ke dalam dimensi tampak (*‘ayn*) dan dimensi tersembunyi (*sirr*). Setiap eksistensi memiliki dimensi eksoterik dan dimensi esoterisnya dan dimensi esoterisnya memiliki dimensi esoterisnya lagi secara bertingkat hingga kemudian sampai pada pusat realitas eksistensi primordialnya (Tuhan). Mullâ Sadrâ menyandarkan pandangannya pada suatu riwayat dari Rasulullah “*Sesungguhnya Al-Qur`anitu memiliki zahir dan batin dan batinnya memiliki batin (lagi) hingga mencapai tujuh (tingkatan) batin*”.<sup>156</sup>

Untuk meraih realitas Al-Qur`an yang tersusun dalam tiga tingkatan alam di atas dapat diraih melalui proses tafsir dan takwil terhadap ayat Al-Qur`an. Tafsir adalah proses meraih makna konseptual melalui pengaplikasian seluruh perangkat-perangkat ilmu kebahasaan Al-Qur`an. Dalam hal ini, tafsir masih berada pada level makna yang bersifat konseptual. Dimensi tafsir adalah menyingkap makna dari realitas Al-Qur`an terluar yaitu teks yang bersifat simbolik dan rumus. Sedangkan takwil sebagaimana telah disebutkan di atas merupakan gerak eksistensial trans-substansial jiwa dalam suatu proses “menjadi” menuju realitas Al-Qur`an

---

<sup>156</sup> Shadr al-Mutaa`lilihîn (Mullâ Shadrâ), *al-Hikmat al-Muta`aliyah fî al-Asfâr al-‘Aqliyah a-Arba’ah*, Bairut: Dâr Ihyâ` al-Turâts, 1981, hal. 36. Berikut ungkapan Mullâ Shadrâ:

اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر و علن و لكل منهما أيضا ظهر و بطن- و لبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله و لا يعلم تأويله إلا الله و قد ورد أيضا في الحديث: أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطننا إلى سبعة أبطن.

berdasarkan keselarasannya dengan makna-makna yang didapat dari proses tafsir.

Karena realitas puncak Al-Qur'an (*umm al-kitâb*) adalah batin dalam batin maka realitas Al-Qur'an yang ada di bawah merupakan *tanazzul* dari realitas *umm al-kitâb* yang ada di *lauh mahfûz*. Segala realitas yang ada pada zahir merupakan perumpamaan dan *tanazzul* dari alam yang lebih tinggi. Karenanya terdapat kesamaan makna yang terjaga pada setiap tingkatan. Maksudnya, makna yang digunakan pada tingkatan eksistensi alam materi bisa juga digunakan pada tingkatan eksistensi yang ada di atasnya, namun ketika makna pada alam materi diaplikasikan pada tingkatan eksistensi di atasnya tentu tidak melibatkan karakteristik materinya karena karakteristik materi tersebut hanya ada pada batasan materinya yang tidak lagi ditemukan pada tingkatan di atasnya.

Zahir dan batin Al-Qur'an sebagaimana telah diungkapkan di atas, tersusun ke dalam tiga tingkatan alam yaitu alam material, alam imajinal (alam *barzakh*) dan alam akal immaterial murni (*'aql*). Ketiga alam ini menjadi tempat tegaknya realitas (*misdâq*) Al-Qur'an. Para eksistensialis *'irfan* kenabian yang mendalam ilmunya (*râsikhîn*) tetap menjaga lafaz zahir teks (*al-fazh*) atas makna-makna leksikalnya tanpa adanya perlakuan modifikasi (*tasharruf*) atasnya. Maksudnya langkah yang harus dilakukan penafsir adalah dengan meneliti makna-makna dan menjauhkan hal-hal yang ditambahkan teks di samping itu juga tidak mengabaikan ruh makna yaitu makna tunggal yang hadir pada setiap tingkatan eksistensi. Contoh kata *mizan* digunakan secara umum yang bermakna timbangan karenanya, makna *mizan* bersifat mutlak yang melingkupi timbangan pada alam materi, alam imajinasi, dan alam akal immaterial murni (intelektus murni). Kata timbangan bisa digunakan pada setiap jenis timbangan yang bermakna sebagai tolak ukur namun yang membedakan pada setiap jenis timbangan adalah karakteristiknya. Misalnya, timbangan pemikiran adalah logika, timbangan perkataan adalah gramatika bahasa atau timbangan berat adalah alat timbang berat dan lainnya. Tanpa memperhatikan karakteristik *misdâq* yang berbeda pada setiap tingkatan eksistensi, *mizan* tetap memiliki ketunggalan makna yaitu timbangan. Inilah yang dimaksud ruh makna. Di sinilah konteks Shadrâ meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki ruh makna yang menjaga ketunggalan makna yang bisa berlaku pada setiap tingkatan. Melalui ruh makna tersebut maka makna zahir bisa diaplikasikan pada makna batin tanpa adanya modifikasi.

Al-Qur`an bagi Jawâdiy Âmuliy, tidak memerlukan sesuatu yang lain diluarnya. Namun yang dimaksud Al-Qur`an di sini adalah relaitas Al-Qur`an yang telah tegak aktual pada jiwa manusia. Sebagaimana halnya Al-Qur`an tegak aktual pada jiwa Nabi. Sehingga Untuk sampai pada Al-Qur`an tidak memerlukan jalan lain selain al-Qur`an. Al-Qur`an yang hidup pada wali Tuhan. Jawâdiy Âmuliy mengatakan:

Penglihatan terhadap al-Qur`an tidaklah bergantung pada cahaya penerang lain. Hal itu kerana segala sesuatu yang tampak (*zhuhûr*) haruslah berakhir pada sesuatu yang tampak melalui zatnya sendiri. Analoginya, setiap penimbangan dan segala sesuatu yang ditimbang pada prinsipnya kembali pada neraca timbangan. Al-Qur`an merupakan neraca timbangan bagi seluruh pengetahuan, ilmu dan pengenalan.<sup>157</sup>

Takwil pada dasarnya juga mencakup proses tafsir. Hal itu karena munculnya makna-makna pada alam mental merupakan suatu modus pada tingkat tertentu dari gerak trans-sutansial jiwa mufasir. Takwil sebagai gerak penyingkapan merupakan gerak vertikal yang mana manusia bergerak dari penyingkapan makna pada level tafsir menuju penyingkapan realitas Al-Qur`an pada seluruh tingkatan alam pada kedalaman eksistensi jiwa itu sendiri. Mulai dari alam material yang menempati level terendah menuju realitas paling nyatanya pada alam akal immaterial murni. Shadrâ menjelaskan hal itu di dalam *Mafâtih al-Ghaib*:

Adapun seorang arif kamil telah memindahkan maksudnya dari zahir dan bentuknya kepada ruh makna dan telah berjalan dari dunia lafaz hingga akhirnya sampai pada hakikat batinnya dan ia tidak akan terbatas pada zahir dan permulaannya. Namun (jika) seseorang masih terikat pada bentuk dan materi, itu dikarenakan kejumudan tabiatnya, kepicingan pikirannya, kecenderungan hatinya hanya pada tahap awal aspek kemanusiaannya serta dirinya puas pada posisi akalnya berada di bumi hewaniyah dan mencukupkan dirinya pada pemahaman tahap pertama, dirinya tenang pada batasan pemahaman pertama akalnya, dan ia tidak lagi melanjutkan perjalanannya dari pikirannya dan ruang jismaninya serta tempat tumbuh jismanisnya (dunia).<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Âbduallah Jawâdiy Âmuliy, *al-Tawhîd fî al-Qur`ân*, t.tp: Dâr al-Shafwah, 1429 H/2009 M, hal. 24.

<sup>158</sup> Shadr al-Mutaa`lilihîn (Mullâ Shadrâ), *Mafâtih al-Ghaib ...*, hal. 92-93. Berikut uangkapan langsung Mullâ Shadrâ:

فالكامل العارف إذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي بما يكثر إحساسه و يتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان و عمود و لسان و هكذا حاله في كل ما يسمع و يراه فإنه ينتقل إلى فحواه و يسافر من ظاهره و صورته إلى روح معناه و من دنياه إلى آخره و لا يتقيد بظاهره و أولاده و أما المقيد بعالم الصورة فلجمود طبعه و خمود فطنته و سكون قلبه إلى أول البشرية و إخلاد عقله إلى أرض الحيوانية فيسكن إلى أوائل الفهوم و يطمنن إلى مبادئ العقول و لا يسافر من مسقط رأسه و معدن جسمه و منبت حسه و لا يهاجر من بيته إلى الله و رسوله حذرا من أن يدركه الموت و يفوته الصورة الجسمية ثم لا

#### 4. Syarat Kondisional Melangsungkan Hermeneutika Eksistensial Transendental

Untuk sampai pada pemahaman yang lebih dalam tentang Al-Qur`ân, Shadrâ yang dikenal sebagai bijak ilahi (*muta'allih*), memberikan beberapa panduan. Dari sekitar delapan poin yang diajukan Shadrâ, hanya menjelaskan beberapa yang penulis anggap relevan.

1. Pemurnian hati dari kejahatan eksistensial (*khabâits al-ma'âshî*) dan doktrin-doktrin yang muncul dari ilusi alam mental yang menimbulkan kerusakan (*arjâs al-'aqâ'id al-fâsidah*). Kejahatan eksistensial dan ilusi teologi, keduanya merupakan patologi bagi eksistensi. Keduanya menjadi penghalang bagi ketersingkapan akan pengalaman eksistensi jiwa yang lebih tinggi, wilayah esoterik. Keduanya harus dibersihkan terlebih dahulu hingga dapat menyentuh realitas Al-Qur'an sebagaimana Tuhan nyatakan: dalam QS. Al-Wâqi'ah/56:79

لا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩)

*Tidak ada yang menyentuhnya selain hamba-hamba yang disucikan”.*

Di samping itu tidak seorangpun yang dapat menyentuh realitas esoterik Al-Qur'an, sebagaimana firman Tuhan dalam QS. asy-Syu'arâ`/26:89

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (٨٩)

*Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang selamat (bersih).*

2. Kehadiran hati (*khudûr al-qalb*) dan menanggalkan ego subjektif (*taraka hadîts al-nafs*). Kehadiran hati dan “mematikan” ego subjektif akan membawa pemurnian bagi intensi-intensi (*aghrâd*) lain selain meraih Tuhan. Jika eksistensi bergerak dan hanya tertuju pada pusat eksistensial maka itu artinya pemurnian eksistensi berlangsung. Seiring dengan meningkatnya status ontologi eksistensi (pemurnian eksistensi) maka secara bertahap penyingkapan realitas akan mengambil tempat. Sebagaimana Shadrâ nyatakan “*Barang siapa yang mampu menanggalkan dari hatinya rasa tertarik terhadap bâthil (situasi keterlupaan/keterputusan eksistensial) maka akan tumbuh di dalam hatinya rasa tertarik terhadap kedalaman realitas*

---

يصل إلى عالم المعنى لعدم وثوقه بما وعده الله و رسوله و عدم تصديقه بما قال تعالى وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.

*eksistensi*”.<sup>159</sup> Jika pada poin pertama pemurnian pada aspek patologi eksistensi dan ilusi doktrinal sementara pada poin kedua ini, pemurnian pada aspek tujuan dan “mematikan” intensi ego subjektif.

3. Melakukan kontemplasi dan refleksi (*tadabbur*) atas teks Al-Qur’an yang dibaca. Simbol-simbol yang disediakan teks kemudian diarahkan untuk menemukan realitasnya pada “kedisnian” eksistensi. Pada poin ini selain memiliki kehadiran hati, seorang hermeneut (*sâlik*) juga harus menyadari sepenuhnya bahwa apa yang ia baca dari Al-Qur’an adalah untuk dirinya, bagi eksistensi “kedisiniannya”. Bahasa “mitos” Al-Qur’an bukan sebagai informasi sejarah masa lampau, akan tetapi harus “dihidupkan” pada aktualitas eksistensiku saat ini. Refleksi merupakan ruh esensial dari setiap ibadah (*rûh kull al-‘ibâdah*). ‘Alî bin Abî-Thâlib sebagaimana dikutip Shadrâ, berkata: “*Tidak ada kebaikan dalam ibadah yang tidak terdapat perenungan mendalam (faqqahun) di dalamnya dan tidak ada kebaikan dalam pembacaan yang tidak terdapat refleksi eksistensial (tadabbur) di dalamnya*”.<sup>160</sup> Demi menajamkan refleksi eksistensial perlu mengulang bacaan yang tujuan pengulangan itu tidak lain adalah mengkondisikan intensitas kehadiran melalui ingatan. Itulah yang dimaksud dalam hadis Nabi sebagaimana dikutip Shadrâ, “*bacalah Bismillâh ar-rahmân ar-rahîm dan ulangilah hingga dua puluh kali*”.<sup>161</sup>
4. Menarik kesimpulan (*istinbâth*) intisari Al-Qur`an bahwa intisari Al-Qur’an adalah tentang zat, sifat, dan perbuatan Tuhan yang nyata pada diri manusia.
5. Pembaca Al-Qur’an harus memahami bahwa Al-Qur’an ditujukan kepadanya secara khusus. Al-Qur’an tegas Shadrâ bukanlah wahyu yang turun sekali pada masa Nabi, namun berulang kali diwahyukan ke dalam diri manusia. Al-Qur’an turun dan bermanifestasi sesuai dengan situasi jiwa dan derajat eksistensi perjalanan seseorang. Menghafal kata-kata Al-Qur’an tanpa merenungkannya secara mendalam diingatkan Nabi melalui hadis

---

<sup>159</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 137, teks aslinya:

فإن من أخرج عن قلبه محبة الباطل فيدخل في قلبه الأفس بالحق

<sup>160</sup> Teks aslinya:

و عن أمير المؤمنين ع: لا خير في عبادة لا فقه فيها و لا في قراءة لا تدبر فيها

<sup>161</sup> Teks aslinya:

و روي: أنه ص قرأ بسم الله الرحمن الرحيم فرددها

yang dikutip Shadrâ: “*mereka membaca Al-Qur’an tetapi tidak melampaui tenggorokan mereka*”. Al-Qur’an tidak semestinya dibaca hanya di lidah. Pembacaan Al-Qur’an harus dapat mencapai hati dan menyingkap realitas eksistensi kedalaman jiwa pembaca itu sendiri.

6. Hermeneut Al-Qur’an harus dalam kesadaran bahwa ia mendengar Tuhan berbicara kepada dirinya bukan dari selainnya. Ada tiga tingkatan bacaan Al-Qur’an menurut Shadrâ: (1) Yang terendah: orang yang membaca Al-Qur’an yang merasa berada di hadapan Tuhan. Pada saat membaca Al-Qur’an, ia merasa dilihat dan didengar Tuhan. Hermeneut harus dalam situasi rendah hati dan senantiasa mengharap limpahan penyingkapan realitas Al-Qur’an; (2) Hermeneut menyaksikan dengan hatinya seolah-olah Tuhannya sedang berbicara kepadanya, menghujani dia dengan berkah; (3) Hermeneut melihat Tuhan sebagai pembicara, sehingga energi total hermeneut (*himmah*) dan perhatiannya ditujukan kepada Pembicara. Seolah-olah dia tenggelam dalam pembicara dan tidak menyadari segala sesuatu yang lain.<sup>162</sup>

## 5. Patologi Penghalang Penyingkapan Esoterik Transendental

Patologi penyingkapan realitas esoterik Al-Qur’an merupakan selubung hati. Selubung penghalang tersingkapnya makna dan realitas Al-Qur’an. Selubung penghalang ini bersifat internal dan ada pula yang eksternal. Selubung internal ini di antaranya:

1. Selubung internal bersifat kekurangan dan ketidaksempurnaan seperti sifat manja, pikiran lemah, kebodohan.
2. Selubung internal bersifat eksistensial berupa perbuatan *munkar* seperti sifat sombong, iri, hasad, munafik, tamak, cinta objek material berlebihan maka mustahil bagi kebesaran Yang Real bermanifestasi (*tajalli*) dalam diri yang dipenuhi kegelapan dan karat pada hati. Ketersingkapan terhadap makna dan realitas Al-Qur’an menjadi terselubung. hati itu digambarkan Shadrâ seperti cermin, nafsu seperti karat, makna-makna Al-Qur’an adalah seperti bentuk-bentuk yang terlihat di dalamnya. Pendisiplinan hati demi menundukkan patologi penyingkapan ini diibaratkan seperti polesan untuk kejernihan cermin.

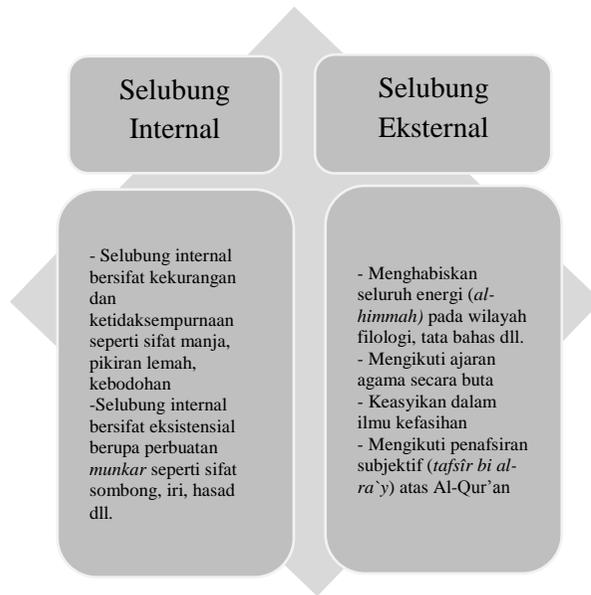
Adapun selubung penghalang bersifat eksternal, beberapa berkaitan dengan tidak adanya refleksi pada Al-Qur’an yang dibaca.

---

<sup>162</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb* ..., hal. 145.

Refleksi merupakan gerakan penalaran dari prinsip-prinsip akal sehat menuju pada kesimpulan atas apa yang dibaca. Shadrâ mengibaratkan ketiadaan refleksi ini seperti tidak adanya pantulan pada cermin yang fokus permukaannya tidak terarah terhadap objek yang dimaksudkan untuk direfleksikan di dalamnya. Taklid buta dan ketidak-tahuan terhadap penalaran filosofis, bagi Shadrâ merupakan pangkal ketiadaan refleksi terhadap Al-Qur'an. Selubung eksternal yang membawa pada ketiadaan refleksi ini di antaranya:

1. Menghabiskan seluruh energi (*al-himmah*) pada wilayah filologi, tata bahasa dan sintaksis dari bahasa Al-Qur'an.
2. Mengikuti ajaran agama secara buta yang didengar dari Syekh (guru/master). Sikap berpegang teguh dan fanatik hanya bersandar pada informasi pihak lain, tanpa mencapainya melalui pengalaman langsung personalnya. Kepercayaan buta ini merupakan ilusi teologis yang dimunculkannya sendiri pada alam mentalnya bahwa apa diinformasikan benar-benar merupakan realitas sementara ia belum pernah hadir menyentuh realitas itu. Kepercayaan buta ini membatasi dirinya, membuat dirinya berhenti pada apa yang dia dengar. Sulit baginya untuk melampaui posisi itu. Hal itulah mengapa para sufi bagi Shadrâ melihat ilmu berpotensi menjadi selubung dalam menyingkap realitas sebagaimana adanya. Di sinilah konteks pengetahuan menjadi selubung dalam artian keyakinan yang dipegang seseorang secara buta, atau kepatuhan terhadap perdebatan keagamaan yang disampaikan oleh orang-orang fanatik terhadap doktrin-doktrin tertentu. Bagi Shadrâ hanya pengetahuan yang dicapai melalui pengalaman penyingkapan spiritual (*kasyf*) semata yang tidak kemudian menjadi selubung. Karena melalui mode itulah penyingkapan makna dan realitas Al-Qur'an seharusnya dicapai.
3. Keasyikan dalam ilmu kefasihan dan retorika bahasa Arab Al-Qur'an dan masuk ke detail terkecil kata-kata dalam Al-Qur'an. Manakala seseorang menghabiskan hidupnya dalam penelitian wilayah ini, bagi Shadrâ, tujuan dasar diturunkannya Al-Qur'an tidak tercapai. Tujuan di turunkannya Al-Qur'an adalah untuk mengarahkan dan membimbing manusia sampai pada kenyataan Tuhan secara langsung melalui pengalaman persoanalnya.
4. Mengikuti penafsiran subjektif (*tafsîr bi al-ra`y*) atas Al-Qur'an. Shadrâ melihat penafsiran yang diberikan oleh Ibn 'Abbas, Qatadah, Mujahid, Muqatil, termasuk ke dalam kategori penafsiran subjektif.



### Ilustrasi. III. 2. Selubung Penghalang Penyingkapan

#### 6. Contoh Aplikasi Hermeneutika Eksistensial Transendental

Hermeneutika Shadrâ menggunakan multi interpretasi Al-Qur'an merujuk pada dimensi esoterik jiwa secara vertikal. Sebagaimana dalam surah an-Nûr/24:35

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ  
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)

*Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, seperti sebuah lubang (ceruk) yang tidak tembus cahaya, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu bagaikan bintang yang berkilauan, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya,*

*Allah memberi petunjuk kepada cahaya-Nya bagi orang yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

Mullâ Shadrâ menjelaskan pembacaan hermeneutiknya atas ayat ini dalam tafsirnya *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*.<sup>163</sup> Kata cahaya di dalam ayat ini menurut Shadrâ bukan subjek “aksiden” yang terdiri dari bentuk material (*jism*) sebagaimana diasumsikan oleh para ahli tafsir tradisional, ahli hadis (*ahl al-hadits*) dan teolog dialektik (*ahl al-kalam*). Cahaya di sini merupakan salah satu nama Tuhan. Setiap nama merupakan penyimbolan bagi sifat, sementara sifat adalah sesuatu yang muncul dari zat tidak pernah terpisah darinya, senantiasa menyatu dengannya. Zat (*dzât*) adalah sesuatu yang tak terjelaskan sementara sifat (*asma` wa shifât*) adalah realitas Tuhan termanifestasi dalam dimensi esoterik jiwa manusia. Di samping zat dan sifat, derajat ontologi terakhir adalah perbuatan (*af'al*) Tuhan, yang tidak lain merupakan manifestasiNya pada realitas yang tampak, alam material. Sifat dan perbuatan Tuhan melalui penyimbolan teks terhadap dimensinya pada tataran eksistensi merupakan sesuatu yang dapat dijelaskan. Cahaya adalah sifat yang tidak lain adalah realitas Tuhan yang mengalir dan menerangi dan kemudian menyatu dengan mode penyingkap jiwa manusia. Tuhan adalah cahaya di atas cahaya (*nûr `alâ al-nûr*), Pusat cahaya (*nûr al-anwâr*) sehingga Tuhan adalah illuminator, pusat pemancaran cahaya. Dilihat dari sini cahaya adalah eksistensi (*wujûd*) itu sendiri.

Mayoritas para sajana dalam tradisi Islam tidak memiliki kualifikasi dalam memaknai cahaya. Bagi Shadrâ, mereka tidak mampu menjelaskannya dengan baik, dalam rangka menemukan esensinya. Sebagian sarjana memandang bahwa kata cahaya merupakan kata yang ambigu, yang tidak jelas arah penunjukan maknanya ketika merujuk kepada realitas ketuhanan. Ada juga yang memandang cahaya sebagai kata dengan banyak arti (*equivocal*). Bisa cahaya matahari, cahaya bulan, cahaya lampu, cahaya emas, cahaya akal, cahaya keimanan, cahaya kesalihan, dan seterusnya. Melalui ekuivokasi makna cahaya ini, mereka tidak mampu menjelaskannya pada realitas ketuhanan. Sebagian lainnya, memandang cahaya sebagaimana diketahui melalui makna literalnya yaitu cahaya adalah sesuatu yang terang lagi menerangi namun

---

<sup>163</sup> Sadr ad-Dîn al-Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Tafsîr al-Qur`an al-Karîm*, Qum: Intisyârât Bidâr, 1986, vol. 4, hal. 347-378. Karya ini terdiri dari 7 jilid tidak menafsirkan secara keseluruhan Al-Qur`ân hanya menafsirkan sebagian surat atau ayat-ayat tertentu dari Al-Qur`ân.

mereka juga tidak mampu menangkap esensi ketuhanan melalui penyifatan cahaya dari makna literalnya ini. Sebagian lainnya lagi, memandang cahaya adalah metafor. Sesuatu yang hanya ingin menunjukkan bahwa Tuhan menyinari semua namun bagaimana mode penyinaran itu berlangsung, masih menjadi tanda tanya bagi mereka.

Shadrâ kemudian menjelaskan pandangan Syeikh al-Isyrâq Shihab al-dîn al-Suhrawardî, seorang metafisikawan filsafat iluminasi yang cukup dihormatinya. Syeikh al-Isyrâq dan para pengikutnya memandang cahaya sebagai realitas yang memanifestasikan dirinya sendiri secara sederhana lagi meliputi, yang membuat segala sesuatu menjadi tampak nyata. Cahaya meliputi intensitas kuat dan intensitas lemah. Level tertinggi dari cahaya adalah Sumber Cahaya dari berbagai cahaya (*nûr al-anwâr*).

Beberapa Sufi awal dilihat Shadrâ, menafsirkan ayat ini berdasarkan pada makna yang diberikan Nabi. Dalam periwayatan hadis sebagaimana dikutip Shadrâ, Nabi ditanya “*apa makna cahaya ya Rasulullah?*”. Rasul menjawab, “*ketika cahaya turun ke dalam hati orang-orang beriman, hati menjadi luas dan menjadi bening*”. Sahabat kembali bertanya “*apakah tandanya ya Rasulullah?*”. Rasul menjawab “*meninggalkan keterikatan kehidupan dunia membuat seseorang berjalan menuju kehidupan akhirat, dan siap untuk mati sebelum kematian datang*”. Berangkat dari hadis ini, Mullâ Shadrâ menjelaskan, kata cahaya dalam ayat di atas bermakna petunjuk Tuhan yang turun ke dalam hati orang-orang beriman. Gambaran ayat seumpama “*pelita yang ada di dalam kaca*” seperti itulah jiwa hewani manusia berada di dalam jantung hatinya. “*Lampu menyala dari minyak*” bermakna jiwa yang berjalan disinari oleh minyak dari kondisi intuisi hati. Kondisi intuisi hati itu merupakan hasil perilaku jujur dan ikhlas di dunia, tunduk dan beribadah kepada Tuhan.

Makna cahaya menurut Shadrâ didasarkan pada peristiwa pendakian transendental jiwa Nabi dalam apa yang disebut dengan *mi'râj*. Setelah peristiwa ini sebagian sahabat bertanya, apakah Nabi melihat Tuhan, jika iya, kemudian seperti apa Tuhan itu?. Nabi menjawab, “*Tuhan adalah Cahaya, tidak mungkin melihatnya dengan mata lahir*”. Mullâ Shadrâ memberi komentar atas hadis ini, Nabi menggunakan simbol Cahaya untuk Tuhan, Tuhan sebagai Pusat Cahaya, pusat eksistensi. Implikasinya realitas ketuhanan adalah realitas yang Ada pada dirinya sendiri, yang membuat segala sesuatu menjadi tampak nyata, termanifestasi. Para pengikut filsafat iluminasi Suhrawardi, menggunakan istilah “*Cahaya di atas cahaya-cahaya*” (*nûr al-anwâr*) bagi Tuhan. Cahaya berbeda dalam

intensitas, kuat-lemah. Cahaya yang paling kuat adalah cahaya Tuhan yang dibawahnya ada cahaya lebih tinggi dari cahaya-cahaya dibawahnya. Cahaya tinggi yang ada di bawah Tuhan adalah cahaya jiwa yang tidak berbentuk atau disebut cahaya intelektus murni, kemudian disusul cahaya jiwa yang berbentuk dari alam imajinal aktif. Baru terakhir cahaya alam material yang aktual melalui kedua tingkatan cahaya di atasnya.

Cahaya dan eksistensi adalah realitas yang sama. *Lampu* adalah simbolisasi bagi cahaya atau eksistensi Tuhan yang bermanifestasi atas segala sesuatu, seluruh realitas eksistensi. *Minyak* merupakan manifestasi dalam bentuk aliran cahaya atau eksistensi, yang terus-menerus menopang seluruh eksistensi. Manakala aliran ini berhenti maka akan melenyapkan seluruh eksistensi sehingga aliran ini tidak pernah berhenti. Aliran eksistensi ini juga disimbolkan dengan Napas Tuhan (*Nafs ar-Rahmân*) dan “pancaran yang paling suci” (*al-fayd al-aqdas*), merupakan pusat energi penjadian dan kehidupan bagi seluruh eksistensi. *Kaca* merupakan simbol bagi alam jiwa esoterik manusia. *Ceruk yang tak tembus cahaya* simbol bagi realitas eksistensi dunia material yang menempati derajat eksistensi terendah. *Pohon yang banyak keberkahan* merupakan simbol bagi eksistensi jiwa manusia yang telah meraih manifestasi “pancaran yang paling suci”. Pohon eksistensi jiwa Nabi dan wali yang melimpahkan kebijaksanaan kepada eksistensi jiwa manusia yang belum mencapai derajat eksistensi mereka, sehingga jiwa-jiwa itu juga berjalan menyingkap realitas kedalaman eksistensinya berdasarkan tingkat penerimaan dan persiapannya masing-masing. Seperti halnya pohon yang memiliki banyak cabang dan daun begitulah simbol bagi derajat intensitas seluruh eksistensi. Tuhan sebagai akar, Nabi sebagai pohon, para wali sebagai cabang, dan eksistensi jiwa manusia lain dan jiwa seluruh alam (binatang, tumbuhan dan partikel hara) yang menempati derajat ranting dan daun. *Pohon yang banyak keberkahan* yang disimbolkan dengan pohon zaitun ini *tumbuh tidak di Timur tidak pula di Barat*, yang makna realitas kenabian dan kewalian itu tidak tampak pada multiflisitas kenyataan fisik sehingga tidak bisa diasosiasikan dengan arah Timur dan Barat. Realitas kenabian dan kewalian sesuatu yang tersembunyi, berada pada dimensi esoterik jiwa manusia. Ini juga menunjukkan realitasnya bersifat perenial. *cahaya di atas cahaya* simbol bagi Pusat Cahaya, eksistensi Tuhan yang mengalir pada seluruh eksistensi. *Allah membimbing kepada cahayaNya siapa yang Dia kehendaki* bermakna bahwa Tuhan akan memancarkan aliran

eksistensi bagi jiwa-jiwa yang siap melalui pengkondisian realisasi eksistensial *'irfan* kenabian sebagai jalan penguatan eksistensial menuju pusat eksistensi. Yang dikehendaki Tuhan adalah jiwa-jiwa yang berjuang meraih kesiapan itu.

## 7. Ragam Pembacaan Terhadap Al-Qur'an Menurut Mullâ Shadrâ

Al-Qur'an memiliki banyak level pemaknaan karena berkorespondensi dengan realitas eksistensi jiwa manusia itu sendiri secara vertikal, yang merupakan realitas perujukannya, namun Shadrâ melihat sebagian besar dari tafsir Al-Qur'an yang ada dalam tradisi tafsir tidak memberi gambaran itu. Mullâ Shadrâ kemudian menjelaskan mengapa hal yang paling prinsip ini tidak terekam dalam karya-karya tafsir. Shadrâ menganalisisnya dengan mengamati perbedaan metode pendekatan yang digunakan dalam hermeneutika (penafsiran) Al-Qur'an. Shadrâ menjabarkannya dalam empat metode berikut:<sup>164</sup>

1. Metode yang diadopsi oleh para filolog, ahli hukum (*fiqh*), ahli hadis. penafsiran (*Tafsir*) dari kalangan ini menggunakan metode mengikuti makna leksikal literal dari kata dan ayat Al-Qur'an bahkan meskipun makna ayat-ayat itu menjelaskan prinsip-prinsip rasional. Shadrâ mengkritik metode penafsiran semacam ini yang menurutnya menunjukkan kelemahan dan keterbatasan akal sehat dari penggunanya. Sama sekali jiwanya tidak memiliki derajat kemaian.
2. Metode yang diadopsi oleh pemikir rasionalis, para filsuf Peripatetik Muslim. Mode hermeneutika yang menyesuaikan makna kata dan ayat Al-Qur'an dengan prinsip-prinsip dasar yang didapat dari refleksi demonstrasi filosofis. Setelah pembacaan itu dijalankan mereka menyeleksi makna-makna yang sesuai, sementara yang tidak sesuai mereka tinggalkan makna literalnya dan berdiam pada pemikiran yang ada pada diri mereka. Shadrâ juga mengkritik metode ini yang baginya tidak memiliki derajat kemendakian eksistensial namun telah berupaya naik melalui penalaran filosofis yang mereka jalankan.
3. Metode campuran dari kedua metode di atas, memadukan antara menangkap makna literal dengan penalaran rasional. Metode ini diadopsi oleh sebagian besar teolog Muktazilah, diantara mereka ada al-Zamakhshârî dan teolog Sunni dan Syiah pada umumnya.

---

<sup>164</sup> Mullâ Shadrâ, "Mutasyâbihât al-Qur'ân", dalam *Tsalats Rasâil al-Falsafiyah*, Qom: Bustan-e Kitab Publishers, 2009, hal. 259-261, Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Bairut: Muassasah al-Târikh al-'Arabî, 1999, hal. 152-153.

Asy'ari dan para pengikutnya mencoba menakwilkan perkara-perkara ini melalui aspek *tanzîh* seperti yang mereka asumsikan.<sup>165</sup> Mullâ Shadrâ melihat inkonsistensi terjadi pada para teolog yang menggunakan metode ini. disatu sisi Para teolog ini, berupaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berkaitan dengan asal-muasal penciptaan dengan cara rasional namun di sisi lain mengikuti makna literal permukaan dan tidak menafsirkan secara rasional ayat-ayat yang berkaitan dengan kebangkitan dan persoalan eskatologis lainnya. Metode ini juga memiliki kelemahan disebabkan karena hal yang sama dengan yang dialami oleh para filsuf peripatetik, tidak memiliki derajat kemaian. Jika yang kedua tidak ada beban teologis sementara para teolog dalam kategori ketiga ini memiliki beban teologis. Berupaya naik namun terperangkap beban teologis.

4. Metode takwil sebagaimana yang diproyeksikan oleh Mullâ Shadrâ. Metode yang berangkat dari zahir teks secara serentak menuntut penyingkapan makna simbol-simbolnya pada realitas eksistensial jiwa yang menjadi hingga kemudian tenggelam dalam alam kemenyatuan, alam ketuhanan, di mana misteri-misteri asal-usul primordial, keberadaan dan yang akhir, terang dan nyata pada kehadiran saat ini. Hidup dengan melalui mode teraktifkan, mode melangsungkan kreativitas imajinal kenabian, "jadi" maka "terjadilah". Inilah metode pembacaan Al-Qur'an transformatif, kelahiran kembali terus-menerus melalui gerak trans-substansial hingga mengubah totalitas wujud diri sampai pada "pusat eksistensial". ketika tersingkap pada diri mereka ketersingkapan particular sebagai petunjuk-petunjuk Tuhan, pada momen itu mereka membangun makna tanpa menginvalidasi makna zahir yang dimunculkan secara langsung dari teks, makna literalnya. Penerimaan akan makna literal ini juga tidak menghancurkan basis realitas yang disimbolkannya. Makna literal teks Al-Qur'an benar-benar menyimbolkan realitas eksistensi yang dirujuknya pada jiwa transendental hermeneut (mufasir), Inilah metode "manusia yang mendalam pengenalannya akan Realitas Eksistensi" (*ar-Râsikhîn fi al-'ilm*). Metode inilah menurut Shadrâ yang diajarkan oleh para Nabi, para Imam Syi'ah, para wali arif yang semuanya berada dalam aliran "silsilah esoterik" kerasulan Islam.

---

<sup>165</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 122.

Metode terakhir inilah yang diakui Shadrâ sebagai metode lengkap, terbaik, dan metode sebenarnya dalam hermeneutika Al-Qur'an. Metode ini dapat menangkap pesan dan menyingkap melalui pengalaman langsung misteri-misteri terdalam jiwa hingga samapa pada pusat esistensial (Tuhan), ada di sini. Inilah batin dari Al-Qur'an. batin Al-Qur'an yang tidak lain ada pada mode mengada manusia itu sendiri, tidak dapat dipelajari hanya dengan mengerti, memahami tata bahasa Arab leksikal seperti, *nahwu, sharaf, balaghah, badhi', ma'ani*, dan cabang-cabang ilmu kebahasaan lainnya. Tidak juga melalui penalaran demonstratif filosofis.

Jika hanya menggunakan tata bahasa Arab leksikal ini mampu mengantarkan manusia menuju realitas esoterik Al-Qur`ân: realitas Tuhan dan pengalaman kenabian, maka seluruh sarjana yang menguasai bidang ini akan mampu mengungkapkan realitas keseluruhan Al-Qur`ân. Jika penguasaan wilayah ini yang menentukan, Abu Jahal dan Abu Sufyan tidak semestinya melakukan penentangan terhadap Nabi. Ini merupakan bukti bahwa kenabian tidak tersingkap melalui dimensi luar dari Al-Qur'an tegas Shadrâ.

Justru Salman al-Farisi yang merupakan seorang imigran, asing dari tradisi Arab, dapat menembus, menyingkap realitas transenden esoterik Al-Qur`ân. Salman mendapat pengakuan dari Nabi sendiri (gurunya), termasuk "yang berdiam dalam ketinggian realitas pengalaman kenabian" (*ahl al-Bait*). Mullâ Shadrâ berkesimpulan seseorang tidak dapat tiba pada kenyataan transendental esoterik Al-Qur'an jika hanya mengandalkan prinsip-prinsip logika dan penalaran rasional, terlebih lagi sikap taklid semata.

**BAB IV**  
**REKONSTRUKSI KONSEP AL-QUR'AN DAN KENABIAN**  
**HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL**

**A. Rekonstruksi Al-Qur'an Hermeneutika Eksistensial Transendental**

**1. Ketunggalan Esensial (*Tathâbuq*) Manusia, Al-Qur'an dan Alam**

Prinsip filsafat gradasi eksistensi (*tasykik al-wujûd*) menjadi dasar asumsi ontologis realitas Al-Qur'ân Mullâ Shadrâ. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab IV bahwa terdapat tiga mode eksistensi penyusun realitas yaitu; eksistensi alam material, eksistensi alam imajinal, dan eksistensi alam akal immaterial murni atau alam intelek esoterik transendental. Berdasarkan prinsip filsafat gradasi eksistensi (*wujûd*) maka ketiga mode eksistensi berada dalam ketunggalan. Dari aspek perbedaannya, ketiganya berada dalam perbedaan kekuatan eksistensi. Eksistensi alam material menempati kekuatan terendah kemudian semakin menguat pada eksistensi alam imajinal dan eksistensi alam akal immaterial murni menempati kekuatan eksistensi tertinggi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mullâ Shadrâ, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 13.

Dalam proses penciptaan (*takwin*), gerak aktualitas bersifat turun melalui apa yang dikenal dalam istilah Shadrâ dengan busur turun penciptaan (*al-qaws an-nuzûlî*). Proses penciptaan bergerak dari eksistensi alam akal immaterial murni menuju alam material setelah sebelumnya melalui alam imajinal sebagai alam mediator (perantara). Segala sesuatu yang nyata pada alam material merupakan bayangan (*tajallî/manifestation*) dari alam imajinal. Sebelum objek-objek materil itu aktual dan nyata pada alam material. Begitu juga dengan forma imajinal yang aktual pada alam imajinal, merupakan bayangan dari pusat eksistensial (Tuhan) yang berada pada alam akal immaterial murni. Ilmu Tuhan, menjadi wadah bagi Tuhan untuk menuliskan *kalam*Nya yang sederhana (*basîth*), ke dalam multiplisitas forma alam imajinal. Dalam proses penciptaan hirarki alam, aktualitas bergerak dari ketuggalan dan sederhana (*basîth*) menuju keragaman.

Mullâ Shadrâ meletakkan fondasi pengenalan pandangan dunia yang berdiri di atas tiga eksistensi yang menjadi poros realitas yaitu: manusia, Al-Qur'an dan alam. Eksistensi manusia (*al-insân al-kâmil/alam al-shaghîr*), eksistensi Al-Qur'an, dan eksistensi alam (*alam al-kabîr*) baik material maupun immaterial, ketiganya saling menyerupai (*tamatstsul*) hingga sampai pada batas keidentikan (*hadd tathâbuq*) eksistensi. Kamâl Haidarî ketika menjelaskan relasi Al-Qur'an, alam, dan manusia dalam pandangan Mullâ Shadrâ menyatakan:

Al-Qur'an, alam dan insan memiliki keterkaitan (*'alâqât*) dan keserupaan (*tamâtsul*) sampai pada batas keidentikan (*al-tathâbuq*)... Insan merupakan mikrokosmos yang terdapat padanya realitas-realitas (*haqâiq*) kesempurnaan alam. Realitas-realitas alam berada pada diri insan melalui kondisi (modus) penyatuan (*hâl al-ijtimâ'*). Manakala realitas-realitas alam berada pada alam eksternal (*al-'alam al-khârijî*) atau *al-'alam al-âfâqî* yang bersifat plural maka alam pada posisinya itu merupakan *makroanthropos* (*insan kabîr*), oleh karena itu hukum keduanya (insan dan alam) itu tunggal. Dan Al-Qur'an merupakan alternatif (*radîf*) yang ketiga bagi insan dan alam. Al-Qur'an tidak menyelisihi (*lâ yasyadzdzû*) keduanya (insan dan alam) dalam hukum. Setiap hukum-hukum umum yang menimpa keduanya juga menimpa Al-Qur'an. Dengan demikian, Manusia merupakan suatu realitas yang meliputi seluruh realitas alam di satu sisi dan meliputi hakikat Al-Qur'an di sisi lain. Al-Qur'an meringkas

(*yakhtazilû*) seluruh sisi dari derajat-derajat insan dan realitas wujudnya sebagaimana halnya insan menjadi gambaran paralel dari *al-wujûd*.<sup>1</sup>

Kosmos (*haqâiq al-âlam*) yang eksis pada alam eksternal (*al-âlam al-khârijî*) dari diri manusia, disebut dengan '*ufuk*'. '*Ufuk*' merupakan wadah bagi realitas alam material, yang menempati tingkatan paling rendah secara eksistensial. Di atas alam eksternal (*al-âlam al-khârijî*) terdapat alam imajinal yang eksis pada jiwa. Kemudian tingkatan puncak alam adalah alam ruh tinggi, yang dikenal juga di dalam filsafat Mullâ Shadrâ dengan alam akal immaterial murni. Alam akal immaterial murni diakses dan mewujud pada internal jiwa manusia (*bâthin*). Berdasarkan kosmologi filsafat *al-Hikmah al-Muta'âliyyah* Mullâ Shadrâ, maka alam terdiri dari tiga bentangan hirarkis yaitu alam material ('*ufuk*'), alam imajinal (jiwa imajinal) dan alam akal immaterial murni (ruh suci). Ketiganya berbeda dalam bentangan ketunggalan eksistensi.

Sebagaimana alam yang mewujud dalam tiga bentangan hirarkis ketunggalan eksistensi, manusia hadir pada ketiga realitas alam tersebut dalam mode gradasional eksistensi, melalui jalan kembali (jalan penyingkapan). Manusia (*insân*) merupakan mikrokosmos yang hadir padanya berbagai realitas (kenyataan) alam beserta kesempurnaannya. Berbagai realitas yang eksis pada seluruh tingkatan alam, hadir pada diri manusia dengan mengambil bentuk mode kemencakupan (*hâl al-ijtima'*). Namun karena mode kemencakupan realitas seluruh tingkatan alam, aktual melalui proses perjalanan kembali, maka jiwa manusia bergerak dari keragaman menuju ketunggalan, dari keragaman alam material menuju alam akal immaterial murni yang berpusat pada zat Tuhan sebagai pusat seluruh eksistensi. Perjalanan kembali jiwa manusia melalui mode gerak Trans-substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*) menuju kesempurnaan zat Tuhan ini diistilahkan dengan busur naik (*Qaus su'ûdî*) eskatologis.

Manusia merupakan eksistensi yang hadir pada alam material melalui persepsi indrawi jiwanya. Horizon persepsi indrawi jiwa menghadirkan forma-forma esensi material. Alam material yang ditangkap melalui persepsi indrawi, menjadi sumber keragaman. Persepsi indrawi jiwa berlangsung pada saat objek material masih hadir dihadapannya melalui proses representasi. Pada saat objek

---

<sup>1</sup> Kamâl al-Haidarî, *Ta'wil al-Qur'ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu'thayât*, Iran: Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H, hal. 177-178.

material tidak lagi hadir maka forma esensialnya tetap terjaga pada alam yang lebih tinggi yaitu alam imajinal.<sup>2</sup> Transendensi forma objek material menuju forma esensial imajinal menandai gerak naik jiwa manusia dari alam material menuju alam imajinal. Alam imajinal jiwa manusia merupakan wadah bagi transendensi forma objek-objek material sehingga menjadi forma-forma esensial pada alam internal jiwanya. Transendensi yang dimaksud adalah forma immaterialnya tetap terjaga meski objek-objek materialnya sudah tidak lagi hadir. Alam imajinal jiwa manusia juga dikenal dengan istilah alam *barzakh* (alam perantara). Alam imajinal jiwa menjadi perantara antara alam material dengan alam akal imaterial murni. Forma-forma esensial partikular tetap terjaga pada alam imajinal namun wujudnya masih memiliki sifat keragaman dan belum mencapai ketunggalan murni pada tingkat alam akal immaterial murni.

Alam jiwa manusia yang bersifat internal memiliki potensi tidak terbatas menangkap forma segala sesuatu yang hadir pada realitas eksternal bahkan kekuatan jiwa internal ini, sampai pada taraf dapat hadir pada seluruh realitas tanpa perantara forma. Kehadiran jiwa internal pada seluruh realitas terjadi melalui modus kemenyatuan zat. Pada tingkat inilah manusia hadir pada tingkatan wujud yang paling tinggi yaitu alam akal immaterial murni. Kemenyatuan zat jiwa manusia dengan kesempurnaan zat realitas eksternal yang hadir padanya merupakan modus pengetahuan transendental. Modus pengetahuan transendental merupakan terminal akhir kenyataan sebenarnya dari segala sesuatu. Kedalaman jiwa manusia yang bersifat internal ini dikenal dengan alam manusia tinggi (*al-Insan al-kabîr*).<sup>3</sup> Posibilitas kemenyatuan zat dari jiwa manusia dengan kesempurnaan seluruh realitas dikenal dengan istilah *ittihâd al-‘âqil wa ma’qûl* (penyatuan jiwa manusia dengan kesempurnaan seluruh realitas).

Dengan demikian, horizon kehadiran manusia meliputi dua alam yaitu alam semesta eksternal (*‘ufuk*) dan alam internal jiwa yang meliputi dua tingkatan alam yaitu alam imajinal jiwa dan alam akal immaterial murni yang tinggi. Dari gambaran di atas telah tampak gambaran keidentikan antara tiga hirarki kosmologi alam dengan manusia yang dapat hadir pada keseluruhan tingkatan alam melalui mode kemencakupan. Alam dan insan merujuk pada realitas wujud yang sama (identik) namun menggambarkan aspek

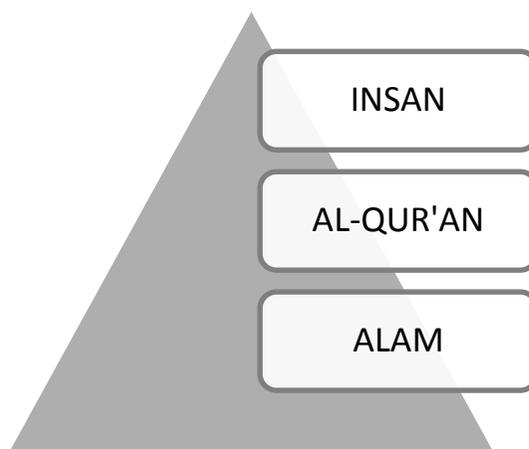
---

<sup>2</sup> Mullâ Shadrâ, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur’an...*, hal. 13.

<sup>3</sup> Kamâl al-Haidarî, *Ta`wîl al-Qur`ân: al-Nazhriyyat wa al-Mu`thayât...*, hal. 177.

yang berbeda dari realitas wujud yang tunggal, sehingga lahirah penamaan alam dan insan mengikuti perbedaan aspek dari wujud yang tunggal itu.

Sebagaimana Insan dan alam yang berada dalam modus keidentikan dan ketunggalan wujud, demikian juga halnya dengan Al-Qur'an. Sebagaimana telah dinyatakan di atas, Al-Qur'an juga merupakan aspek ketiga yang berada pada keidentikan dan ketunggalan wujud (eksistensi). Al-Qur'an bertempat pada kedua alam yang hadir nyata pada diri manusia (eksternal dan internal). Al-Qur'an, manusia (insan), dan alam, memiliki hukum wujud yang tunggal. Setiap hukum general yang diterapkan pada alam *insan kabîr* (alam akal immaterial murni), alam imajinal, dan alam eksternal (alam material), juga sama dengan hukum yang diterapkan pada hakikat Al-Qur'an.



**Ilustrasi IV. 1. Ketunggalan dan keidentikan realitas alam, Al-Qur'an dan Insan**

Filsafat Mullâ Shadrâ sejalan dengan *wahdat al-wujûd* Ibn 'Arabî sehingga penjelasan keidentikan esensial realitas manusia, Al-Qur'an dan alam berdasarkan prinsip bahwa manifestasi ketunggalan zat (*zat*, bentuk singular menunjukkan ketunggalan) Tuhan menuju keragaman sifat (*shifât*, bentuk plural menunjukkan multiplisitas), keragaman perbuatan (*af'al*, bentuk plural menunjukkan multiplisitas) dan nama-nama (*asma`* bentuk plural menunjukkan multiplisitas) Tuhan, berada pada lokus (wadah) alam

jiwa manusia. Kenyataan (manifestasi) Tuhan mulai dari zat, sifat-sifat, perbuatan-perbuatan dan nama-namaNya, nyata pada diri (jiwa) manusia. Kenyataan Tuhan yang berlangsung pada diri manusia ini mulai dari dimensi esoteriknya (batin) hingga sampai alam eksternal material (alam jasad/alam dunia).

## 2. Stratifikasi Al-Qur'an Mullâ Shadrâ

Derajat tertinggi Al-Qur'an adalah alam ilmu Tuhan, alam pena (*qalam*) dan alam *qadha`* (ketetapan Tuhan yang sederhana). Ilmu, pena, dan *qadha`* merupakan simbolisasi bagi aspek-aspek sifat Tuhan yang tunggal dan sederhana (*bashîth*). Sifat Tuhan bersifat tunggal atau menyatu dengan zatnya (tidak bersifat dualitas). Alam zat dan sifat Tuhan secara ontologis dalam penjelasan Shadrâ dikategorikan sebagai alam akal immaterial murni. Alam akal immaterial murni merupakan alam ketunggalan, bersifat sederhana, tidak komposit dalam artian tersusun dari elemen penyusun, dan tidak memiliki forma.<sup>4</sup>

Ilmu Tuhan merupakan substansi atau makna dari esensi-esensi yang ditulis (*kutiba*). Ilmu Tuhan merupakan sesuatu yang nyata di balik forma dan di balik huruf. Esensi-esensi yang dimaksud adalah batas-batas pengenalan jiwa manusia dalam proses perjalanan (*sulûk*) gerak trans-substansial. Ilmu Tuhan adalah apa yang tertampung di dalam pena. Pena merupakan wadah bagi tinta, namun tinta bukan tujuan akhir dari keberadaan pena, bukan juga huruf dan tulisan. Tujuan akhir pena adalah makna atau ilmu yang nyata dibalik huruf. Jika pena pada alam material terpisah dari tinta, huruf, dan ilmu, sementara pena, tinta, huruf dan ilmu pada alam akal immaterial murni merupakan sesuatu yang tunggal.

Aspek selanjutnya dari ilmu Tuhan adalah *qadha`* yang secara gramatikal berarti ketetapan atau keputusan Tuhan. Karena *qadha`* merupakan alam akal immaterial murni maka ketetapan Tuhan bersifat sederhana dan ketetapan Tuhan merupakan satu realitas yang tunggal dengan ilmu Tuhan. Tuhan telah meringkas segala sesuatu pada pena (*qalam*) ilmunya yang immaterial murni (*'aqlî*) dan ketetapannya (*qadha'*) yang bersifat primordial. Kemudian berlangsung penciptaan dengan memisahkan apa yang dikandung pena dan ketetapannya pada *lauh* dan rincian ketentuannya (*qadr*). Mullâ Shadrâ menyatakan "Tuhan telah meletakkan pada penanya yang bersifat immaterial murni (*'ilmî wa*

---

<sup>4</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâîth al-Ghayb*, Bairut: Mu'assasat al-Târîkh al-'Arabiy, 1999, hal. 75.

'*aqlî*) suatu bentuk ciptaan yang tunggal. Pada ciptaan yang tunggal ini termuat segala sesuatu yang digariskan hingga hari akhir."<sup>5</sup> Segala sesuatu dalam bentuk tafsil rinci ini berada dalam wadah *lauh mahfûzh* yang sederhana lagi meliputi (*bashîth*) dan bersifat imajinal (*nafsî*), yang sudah turun dari tingkatan alam '*ilmî 'aqlî* yang tunggal ke alam keragaman multiplisitas.<sup>6</sup>

Derajat Al-Qur'an selanjutnya adalah sesuatu yang bersifat immaterial, namun memiliki forma, imajinal (*nafsî*), dan bersifat simbolik. Al-Qur'an pada tingkat ini merupakan manifestasi ketunggalan ilmu Tuhan pada keragaman forma imajinal jiwa. Tuhan menuliskan ketetapan (*qadha`*) yang ada di dalam ilmu dan penanya pada *lauh* berupa kadar (*qadr*). *Lauh mahfûzh* secara gramatikal berarti cendawan, papan atau halaman yang terpelihara, sebagai simbolisasi bagi tempat mengukir untaian huruf dan kalimat. Maksud *lauh* dan *qadr* merupakan simbolisasi bagi halaman jiwa manusia. Ilmu Tuhan yang bersifat tunggal dan sederhana (belum berforma), bermanifestasi menuju keberagaman (multiplisitas) esensi-esensi yang dapat dikenali pada halaman kitab jiwa melalui forma-forma imajinal. Shadrâ menyatakan:

Segala sesuatu diringkas dan tertampung pada pena (*qalam*) dan ketentuannya (*qadhâ`*) yang bersifat primordial. Kemudian segala sesuatu yang tertampung dan teringkas di dalam Pena itu, terurai dan tersusun (*fashshala*) di dalam kitab, *lauh*, atau takdirNya (*qadar*). Allah meletakkan ringkasan segala sesuatu yang Ia gariskan hingga hari kiamat (akhir perjalanan jiwa) dalam pena dan ketentuannya yang tinggi lagi bersifat immaterial murni ('*aqlî*) sebagai ciptaan yang tunggal (*ibdâ'ân waḥdâniyyan*). Kemudian segala sesuatu yang terangkum di dalam pena dan ketentuannya itu, terurai dan tersusun pada *lauh*Nya yang bersifat sederhana (*bashîth*) dan imajinal (*nafsî*). *Lauh*nya merupakan sesuatu yang turun menempati tingkatan eksistensi akibat (*ma'lûl*) dari sebab pada tingkat ketunggalan di atasnya. Setelah segala sesuatunya terurai di dalam *lauh*nya kemudian dia menetapkan (*kataba*) seluruh apa yang Ia wujudkan. kemudian Dia akan mewujudkannya dengan tangannya yang tinggi pada kitab yang riil nyata (*al-kitâb al-mubîn*) dan *Lauh mahfûzh*.<sup>7</sup>

Dari sini dapat dipahami bahwa perbedaan *qalam* dan *lauh*, *qadhâ`* dan *qadar* terletak pada tingkatan eksistensinya. *qalam* dan

<sup>5</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 85.

<sup>6</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 75.

<sup>7</sup> Shadrâ menyatakan: "Pena dan *qadha`* Tuhan, *qadr* dan *lauh mahfûzh* Tuhan, dan penulisan *kalam* Tuhan melalui pena dan *qadha`*nya, pada kitab *lauh mahfûzh* dan *qadr*nya semua itu, tersembunyi dan terjaga dari pandangan persepsi indrawi (*hiwâs*) dan persepsi imajinasi (*uyûn*). Semua itu hanya bisa disentuh oleh orang-orang yang tersucikan (*muthahharûn*)." Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 75.

*qadhâ`* bersifat akal immaterial murni tanpa forma, universal, tunggal, sementara *Lauh* dan *qadar* bersifat sederhana, partikular dan memiliki forma pada imajinal jiwa. *Qalam* dan *qadhâ*, *lauh* dan *qadr*, *kitâb* dan *lauh mahfûzh*, semuanya tersembunyi dari persepsi indrawi. Sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an: *Tidaklah menyentuhnya kecuali manusia-manusia yang disucikan (muthahharûn)*. Maksudnya tidak dapat mempersepsinya kecuali orang-orang yang memiliki ketinggian intelek esoterik transendental (*âqilûn*). Para wali yang mendapat anugerah kedekatan dengan pusat eksistensial. Realitas eksistensi mereka merupakan intelek yang telah bertransendensi dari "kekotoran" kehewan manusia.<sup>8</sup>

Derajat Al-Qur'an terendah adalah sesuatu yang hadir melalui persepsi indrawi manusia melalui huruf dan bunyi. Pada derajat ini Al-Qur'an telah menemukan bentuk manifestasi terendahnya yaitu esensi-esensi yang telah termanifestasi pada alam imajinal jiwa kemudian mendapatkan manifestasi simboliknya melalui bunyi dan huruf. Sebagaimana telah dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan Esensi-esensi adalah batas-batas pengenalan jiwa manusia dalam perjalanan (*sulûk*) gerak trans-substansial jiwanya. Secara konkret Al-Qur'an pada derajat ini telah bermanifestasi ke dalam struktur bahasa Arab sebagai bahasa simbolik sehingga dapat ditulis (*mushhaf*) dan dibaca dengan pola bunyi tertentu.

Kata-kata yang Tuhan tuliskan melalui pena ketunggalan ini, aktual dalam bentuk alam jiwa-jiwa personal yang sederhana sekaligus meliputi seluruh eksistensi (*bashîth*). Kata-kata *bashîth* alam jiwa ini, aktual sebelum kata-kata komposit inderawi alam material (*murakkibât wa mahsûsât*) menemukan bentuknya. Kata-kata komposit alam inderawi ini berada pada wadah halaman (*daftar*) jiwa dari subjek penerima potensialnya dan wadah waktu yang muncul dari gerak jiwa pada alam material. Wadah waktu ini seluas keluasan alam material yang dimunculkan oleh jiwa. Shadrâ menyatakan:

Kemudian Allah memunculkan kata-kata (*mufradât*) kitab penciptaan dan peng-wujud-an. Hakikat kesederhanaan kata-kata kitab penciptaan dan pengwujudan, mendahului hakikat komposit dan hakikat indrawinya. Hakikat sederhana kata-kata kitab penciptaan dan pengwujudan berada pada lembaran-lembaran (*dafâtir*) potensi dan kesiapannya. Tibunan zaman dan waktu kata-kata kitab penciptaan melalui bentuk-bentuk yang terdiri dari materi primer (*hayûla*) layaknya seperti lautan yang bergelombang. Kemudian terangkat hisab dan seluruh kitab materi primer

---

<sup>8</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtih al-Ghayb*..., hal. 75.

pada lembaran-lembaran (*shahâif*) jiwa layaknya seperti rak yang terhampar. Manakala dia menyempurnakan penulisan segala sesuatu kemudian baru sampai pada kata-kata (*kalimât*) penciptaan dan pengwujudan. Dia kemudian meletakkan alam cahaya dan penampakan (*âlam al-nûr wa al-zhuhûr*) di dalam kata-kata penciptaan dan pengwujudan itu. Alam cahaya dan penampakan itu merupakan makna-makna dari kata-kata Allah (*kalimâtullah*) yang tidak akan pernah binasa dan berakhir. Seandainya lautan habis sebelum tersebar maka kalimat Allah tidak pernah kering”.<sup>9</sup>

Tempat Tuhan menuliskan Al-Qur`an secara sempurna, baik pada tingkat ketinggian ilmunya, atau manifestasinya pada alam imajinal dan material, hanyalah pada lembaran-lembaran (*shuhûf*) dari kitab (*kitâb*) jiwa. Lembaran-lembaran (*shuhûf*) dan *kitâb* merupakan simbolisasi bagi jiwa manusia. Lembaran-lembaran (*shuhûf*) merupakan simbol bagi perjalanan jiwa manusia melalui mode gerak trans-substansial. Aspek yang terkandung pada *shuhûf* adalah aspek gerak atau perjalanan (*sulûk*), satu lembaran diikuti lembaran lainnya hingga lembaran akhir sebagai aktualitas akhir jiwa manusia dalam hidupnya. Sementara *kitâb* merupakan simbol bagi keseluruhan dari kesatuan lembaran-lembaran. *Kitâb* merupakan aspek keseluruhan dari hasil perjalanan jiwa manusia mulai dari lahir sampai wafatnya.

Setelah Tuhan melangsungkan kitab penjadian (manifestasi wujud), kemudian Tuhan mengangkat potensinya (*hisab*) dan seluruh kadar aktualisasinya keseluruhan lembaran-lembaran kitab jiwa (*kitâb*). Jiwa-jiwa itu seperti layaknya kertas yang dibentangkan, dihamparkan (*mansyûr*). Pada saat sempurna (*tammât*) penulisan secara keseluruhan eksistensi (*maujûd*) maka terhasilkanlah kalimat-kalimat penciptaan dan penjadian. Tuhan kemudian meletakkan di dalam kalimat-kalimat itu alam nur kalimat Allah dan penampakan makna-makna kalimat Allah yang tidak pernah binasa dan berakhir.<sup>10</sup> Makna-makna kalimat Tuhan merupakan jiwa-jiwa yang sempurna perjalanannya menuju Tuhan, menyatu dengan dengan eksistensi Tuhan. Manusia yang telah tiba pada asal usul primordialnya, aktual pada puncak aktualitas kemanusiaannya. Jiwa yang tiba pada puncak aktualitas seluruh potensi kemanusiaan ini adalah jiwa dari para Nabi dan para wali. Aktualitas puncak perjalanan jiwa ini bersifat potensial bagi seluruh manusia untuk mencapainya melalui perjuangan perjalanan

---

<sup>9</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 75.

<sup>10</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 75-76.

hidupnya. Perjalanan hidup yang dilalui melalui bimbingan risalah kenabian dari para silsilah siklus kenabian dan kewalian. Capaian terhadap aktualitas puncak ini merupakan tujuan dari diturunkannya risalah kenabian.

*Kalâm* secara literal beramakna ujaran atau perkataan namun yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah proses eksistensial lahirnya ujaran, mencakup seluruh maksud dan sifat keberadaannya. Mullâ Shadrâ mengawali pembahasan *kalâm* dengan membongkar makna *kalâm* secara bahasa. *Takallum* (Perkataan) di dalam bahasa Arab merupakan *mashdar shifah nafsiyyah* dalam artian kata benda yang berfungsi sebagai kata sifat dari esensi tertentu. *Takallum* merupakan kata jadian derivatif (*musytaq*) dari kata *kalâm*. *Takallum* berarti mengeluarkan atau mengekspresikan (*jarh*), yang fungsinya sebagai pemberitahuan (*'ilâm*) dan penzahiran (*izhâr*).<sup>11</sup>

Dalam menjelaskan esensi *kalâm* dan *takallam*, Mullâ Shadrâ mendiskusikan makna *kalâm* dengan menampilkan tiga ragam pemaknaan. Berikut tiga ragam aspek pemaknaan yang diajukan Mullâ Shadrâ dalam memperjelas esensi *kalam* dan *takallam*:<sup>12</sup>

1. Sebagian kalangan memahami bahwa *kalâm* sebagai sifat *mutakallim* (subjek pembicara) sebagaimana *kalâm* merupakan *mutakalimiyyah* dalam ungkapan arab. Maksud *kalâm* sebagai sifat *mutakallim* adalah sebagaimana dimaklumi bahwa sifat, tentu saja tidak berdiri independen dari zat. Begitulah halnya *kalam* sebagai sifat, tidak berdiri independen dari *mutakallim* sebagai lokus zatnya. Karenanya, *kalâm* berada dalam mudus ketunggalan dengan *mutakallim* (subjek pembicara).
2. Sebagian lainnya melihat bahwa *kalam* merupakan sesuatu yang senantiasa menyertai *mutakallim*. Dianalogikan seperti berdirinya aktivitas (*fi'il*) pada subjek pelakunya (*fâ'il*) dan bukan seperti tegaknya aksiden pada substansinya. Berdirinya aktivitas pada subjek pelakunya berada pada modus ketunggalan sementara tegaknya aksiden pada substansinya mengandaikan adanya dualitas.
3. Sebagian kalangan lagi menyatakan bahwa *mutakallim* adalah subjek yang mewujudkan *kalâm*. Maksud *mutakallim* sebagai

---

<sup>11</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, t.tp; Dâr Ihyâ' al-Turâts, t.th, (software: Hikmat Islâmî, diterbitkan oleh: Markaz Tahqiqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî), jilid. 7, hal. 5.

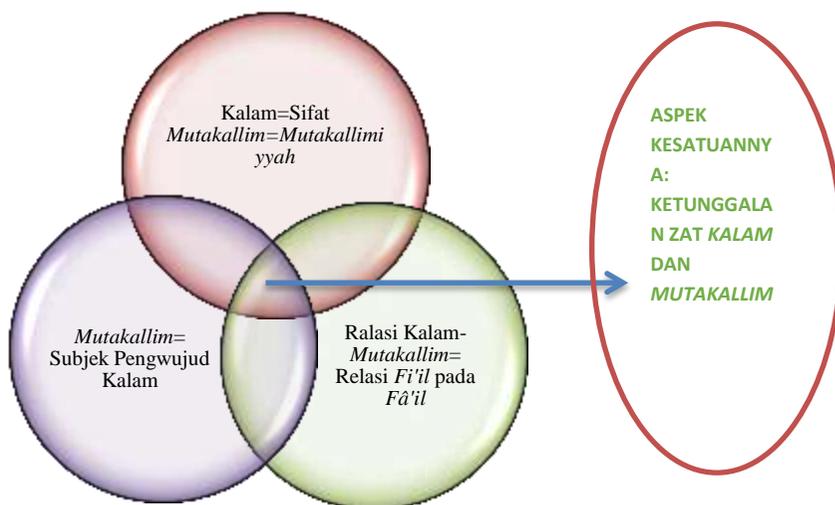
<sup>12</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 5-7.

subjek yang mewujudkan *kalâm* adalah *kalâm* disaksikan sebagai sesuatu yang berdiri pada *mutakallim* itusendiri melalui gerak pada *mutakallim* bukan melalui diamnya. Gerak yang dimaksud adalah udara yang keluar dari rongga dada *mutakallim* sehingga *kalâm* tidak berbeda dengan *mutakallim* secara zat. Keduanya, *kalâm* dan *mutakallim* berada dalam modus ketunggalan zat.

Tiga pemaknaan di atas untuk menampilkan realitas *kalam* yang hadir pada alam material. Namun prinsip hukum yang hadir pada alam material itu juga hadir pada alam yang lebih tinggi. Keduanya memiliki kesamaan hukum eksistensi. Realitas *kalam* yang ditemukan pada manusia dalam wujud materialnya juga menunjukkan realitas yang sama secara hukum pada alam tinggi ketuhanan. *Kalâm* manusia pada alam material merupakan simbol bagi realitas yang hadir pada *kalâm* Tuhan. Tiga pandangan tentang *kalâm* ini dibentang Mullâ Shadrâ untuk menunjukkan bahwa *kalâm* berada dalam modus ketunggalan dengan subjek pembicaranya.

Berbeda halnya dengan *kitab* (tulisan) yang telah berada pada stase keterpisahan dari penulisnya (*kâtib*) meskipun penulis tetap hadir pada *kitab* melalui citra (forma, *sûrah*) aktualitas (*kamâl*) yang hadir pada *kitab*. *Kalam* dan *kitab* menunjukkan perbedaan derajat eksistensi (derajat kedekatan terhadap subjek) namun keduanya berada dalam ketunggalan eksistensi. Citra (forma) sebagai aktualitas subjek merupakan aspek ketunggalan yang hadir pada derajat *kalam* dan derajat *kitab*.

*kalâm* masih menyatu dengan subjek pembicara sebagai sifat. Sifat bisa berupa forma-forma akal murni universal (*ma'qûlât*) yang masih dalam alam ketunggalan dengan subjeknya (*rûh*/jiwa esoterik transenden), maupun sifat telah turun pada alam jiwa (*nafs*) bersifat imajinal, yang sudah memiliki forma multiplisitas sebagai gambar (bentuk) yang terbatas atau terlimitasi. Sementara *kitab* telah turun menuju derajat yang kongkrit multiplisitas dengan eksistensi zat *kitâb* yang independen dari penulisnya setelah melalui kehadiran sebagai *kalam* (sebagai sifat). Derajat eksistensi *kalâm* Tuhan (*kalâmmullâ*) masih berada pada derajat eksistensi alam akal immaterial esoterik transendental jiwa sementara *kitâb* berada pada derajat eksistensi alam imajinal jiwa.



#### Ilustrasi. IV. 2. Realitas *Kalam*

Tujuan utama subjek pembicara (*mutakallim*) memunculkan *kalam* adalah merepresentasikan (*dhamîr*) sesuatu yang ada di dalam pikirannya berupa citra-citra yang kemudian direpresentasikan dalam bentuk simbolisasi huruf dan kata-kata melalui perantara sistem organ pembicaraan sebagai tempat keluarnya (*makhârij*). Substansi *kalam* adalah pemberitahuan (*'ilâm*) namun dari substansi itu memunculkan beragam efek (*atsar*) seperti perintah, larangan, keinginan, informasi, seruan, pertanyaan, dan lainnya. Efek-efek tersebut merupakan maksud atau tujuan sekunder yang muncul dari maksud primernya yaitu pemberitahuan atau pemberian informasi. Adanya kemunculan maksud sekunder dari maksud primer *kalam* ini hanya terjadi pada sebagian jenis *kalam*, tidak meliputi seluruh bentuk *kalam*. Dalam hal ini kemudian Mullâ Shadrâ menjelaskan stratifikasi atau levelitas *kalam*. *Kalam* pada dasarnya terdiri dari tiga level: *kalam* tinggi, *kalam* tengah, dan *kalam* rendah, ketiganya berdasarkan derajat eksistensinya (*wujûdnya*). Pada *kalam* tinggi, Maksud atau tujuannya, bersifat primer esensial melalui keberadaan esensinya (*awwaliyyan bi al-dzât*). Dengan kata lain, eksistensi *kalam* menjadi maksud dari keberadaannya, tanpa ada maksud lain diluar itu, karena tidak ada tujuan dan maksud yang lebih penting dari mewujudnya (mengada) *kalam* itu sendiri. Keberadaan *kalam*

tinggi justru menjadi maksud atau tujuan dari segala sesuatu yang mewujud setelahnya dalam hirarki eksistensi (eksistensi akibat).<sup>13</sup>

Deskripsi tentang kalam tinggi merupakan proses emanasi pertama bagi mewujudnya rangkaian (*silsilah*) eksistensi (ciptaan) seluruh alam dan kejadian. *Kalam* tinggi merupakan gambaran bagaimana Tuhan memunculkan alam perintah (*'alam al-amr*) melalui kalimah *kun* (jadilah) dan kemudian barulah muncul dari *kalam kun* ini, seluruh hirarki realitas eksistensi yang ada di bawahnya. Ingat! *kun* adalah bahasa Arab. *Kun* merupakan rangkaian huruf yang merupakan simbol yang hadir nyata secara empiris pada alam material. Realitas eksistensi *kun* sebenarnya hadir pada wilayah transendental yaitu berupa bahasa Tuhan yang tidak berhuruf, bersuara, atau menggunakan medium apapun namun dapat disimbolisasikan dengan huruf atau berbagai medium pada wilayah eksistensi di bawahnya (alam imajinal jiwa dan alam persepsi indrawi material). Bahasa Tuhan sebagaimana adanya pada wilayah esoterik transendental tidak memiliki forma yang dapat dikenali. Ianya mengada dan hadir dengan kesendiriannya tanpa gambaran penyifatan yang dapat dikenali melalui sifat-sifat alam material dan imajinasi. Dalam proses penjadian dan penciptaan melalui *kalam* pertama (Tuhan) melalui kalimat *kun*, digambarkan Mullâ Shadrâ seperti “pecahnya pendengaran wujud-wujud potensial (*mumkinât*), yang merupakan *kalimah* peng-wujud-an atau penjadian. Kata *kun* merupakan perintah (*amr*) peng-wujud-an tanpa melalui huruf dan suara, kepada wujud-wujud potensial untuk keluar menuju aktualitasnya”.<sup>14</sup>

Di sini Mullâ Shadrâ memberi penjelasan karakteristik bahasa simbolik Al-Qur'an bahwa keseluruhan alam menjadi nyata melalui *kalam*, bahkan alam itu sendiri merupakan turunan dari realitas *kalam*. Itu semua berlangsung melalui proses kemunculan eksistensi alam dari zat Tuhan yaitu melalui emanasi wujud (*fa'ydh wujûdî*) *kalam kun*. Wujud-wujud potensial (*mumkinât*) merupakan berbagai tingkat entifikasi dari emanasi zat Tuhan. Sementara substansi-substansi alam akal immaterial murni (*jawâhir 'aqliyyah*) digambarkan Mullâ Shadrâ layaknya seperti “huruf-huruf yang tinggi”, yang tidak ditimpa hukum kerusakan dan

---

<sup>13</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 6-7.

<sup>14</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 5.

kebinasaan. Substansi akal immaterial murni merupakan *kalimât* (kata-kata) Tuhan yang sempurna. Sementara substansi-substansi alam material (*jawâhir jismaniyyah*) layaknya seperti susunan-susunan kata benda dan kata kerja, yang dapat disusun dan diurai numun juga dapat diubah sehingga komposisinya memungkinkan untuk menjadi rusak. Perbedaan sifat dan perbedaan yang muncul dari susunan kata-kata itu, layaknya seperti pola-pola susunan kata dan pola-pola perubahannya (*binâ`wa i`râb*). Sebagaimana, huruf, kata dan kalimat, muncul pada diri subjek pembicara, demikian juga halnya, substansi-substansi alam akal immaterial murni dan substansi-substansi alam material yaitu keseluruhan wujud potensial makhluk, muncul pada zat Tuhan (*nafs al-Rahmân*). *Kalam* tinggi digambarkan Mullâ Shadrâ sebagai kata-kata (*kalimât*) Tuhan yang sempurna (*tammât*), yang merupakan inti-inti hakikat segala sesuatu yang bersifat immaterial murni (*inniyyât al-`aqliyyât*), yang padanya meliputi kesempurnaan (aktualitas) seluruh eksistensi yang ada di bawahnya.<sup>15</sup>

Berbeda dengan *kalam* Tinggi yang bersifat primer esensial sehingga tidak memiliki maksud lain selain keberadaan zatnya itu sendiri, *Kalam* Tengah memiliki maksud lain namun maksud keberadaannya muncul dari eksistensinya berupa aksiden esensial yang senantiasa menyertai zatnya (*luzûm min ghairi jawâz al-infikâk*). *Kalam* tengah seperti halnya perintah Tuhan kepada para malaikat. Kerena substansi malaikat adalah akal immaterial murni yang bersifat sederhana maka aksiden esensial yang muncul darinya juga bersifat sederhana. Aksiden esensial substansi malaikat adalah daya gerak pengelolaan bersifat intelektual (*`âqliyyah basîthah*).<sup>16</sup> Perlu diingat karena zat Tuhan dan malaikat berada pada alam immaterial murni maka keduanya tidak sedang berada dalam dualitas. Wujud keduanya hadir dalam ketunggalan sehingga perintah Tuhan pada *kalam* tengah ini tidak berperantara dan bersifat seketika. Gambaran yang dekat dengan penalaran, perintah pada *kalam* tengah ini dapat dianalogikan seperti energi. Energi bekerja berasal dari pusat energi. Perintah mengalir seketika *menjadi* dan *mengelola*. Energi hanya sebagai analogi, malaikat lebih halus dari energi dan cahaya materil yang hadir di alam material. Aktualitas malaikat seperti kesadaran hidup

---

<sup>15</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta`aliyyah fî al-Asfâr al-`Aqliyyah al-Arba`ah...*, jilid. 7, hal. 6-7.

<sup>16</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta`aliyyah fî al-Asfâr al-`Aqliyyah al-Arba`ah...*, jilid. 7, hal. 7.

yang halus dan tidak dapat dijelaskan kecuali dengan jalan analogi dan simbol.

Daya intelektual pengelolaan terhadap substansi-substansi akal immaterial murni dan substansi-substansi imajinal, dikenal dengan malaikat alam tinggi (*al-malâikat al-samâwiyyah*) sementara daya intelektual pengelolaan terhadap substansi material, dikenal dengan malaikat alam rendah (*al-malâikat al-ardhiyyah*). Perintah Tuhan melalui *kalam* tengah pada alam malaikat tinggi berupa pengelolaan, gerakan, cinta, penghambaan, dan ibadah dalam wilayah alam akal immaterial murni dan alam imajinal. Sementara perintah Tuhan melalui *kalam* tengah pada alam malaikat rendah berupa daya-daya pengelolaan terhadap substansi-substansi material seperti daya gerak pengaturan gunung, lautan, angin, hujan dan unsur-unsur mineral. hadirnya maksud dan tujuan *kalam* tengah bersifat seketika mengikuti keberadaan eksistensinya. Karenanya *kalam* tengah tidak memiliki aspek potensi menyelisihinya maksud keberadaannya. Perintah Tuhan kepada para malaikat alam tinggi dan malaikat alam rendah dalam bentuk *kalam* tengah, terjadi seketika baik *kalam* itu tanpa melalui perantara maupun melalui perantara. Namun demikian perantaranya bukanlah substansi pada alam ciptaan material ('alam *al-khalq*) melainkan berada pada alam perintah tinggi ('alam *al-'amr*).<sup>17</sup> Allah menyatkan dalam surah At-Tahrim/66: 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (٦)

*Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan..*

Sama halnya dengan *kalam* tengah, maksud atau tujuan *kalam* rendah berada di luar keberadaan eksistensinya namun tidak bersifat keharusan esensial. *Kalam* rendah memiliki potensi menyelisihinya maksud keberadaannya. Maksud keberadaan *kalam* rendah bukan pada eksistensinya, bukan juga keharusan esensial eksistensinya namun maksudnya merupakan sesuatu yang lain di

<sup>17</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 7.

luar *kalam*. *Kalam* Tuhan yang telah bermanifestasi pada *kalam* rendah adalah perintah-perintah Tuhan kepada *mukallif*. *Mukallif* merupakan lokus pengejawantahan hukum-hukum proses aktualisasi potensi menuju kesempurnaan wujud jiwa manusia, melalui perantara lisan para rasul Tuhan. Lokus pengejawantahan *kalam* rendah terjadi pada substansi yang hadir pada alam material seperti manusia dan pada substansi yang terhubung dengan alam material seperti jin. Manifestasi *kalam* Tuhan pada *kalam* rendah terjadi melalui perantara malaikat (*kalam* tengah) dan perantara rasul yaitu manusia yang hadir pada *kalam* tinggi, *kalam* tengah dan *kalam* rendah sekaligus. Alam material yang menjadi lokus bagi *kalam* rendah memiliki sifat baharu dan rusak, komposit dan terurai, paradoks dan perlawanan. Itulah mengapa pada wilayah syariat masing-masing nabi dan wali bisa berbeda. Sehingga pada *kalam* rendah antara *mutakllim*, *kalam* dan maksudnya, telah membentuk jarak keterpisahan esensial, sesuai dengan karakteristik alam materi yang menjadi lokus bagi *kalam* rendah. Ruang inilah yang memunculkan problem serius hermeneutika ontologis Barat modern. Demikianlah *kalam* Tuhan yang tinggi manakala bermanifestasi pada *kalam* rendah melalui perantara lisan para rasul bisa berlangsung dalam bentuk ketaatan atau sebaliknya pengingkaran. Manifestasi *kalam* Tuhan pada *kalam* rendah merupakan proses penerjemahan dari realitas eksistensinya pada wilayah pengalaman dan kehadiran dalam jiwa Nabi dan wali, tertuang ke dalam simbol-simbol huruf dan bunyi melalui kerja lisan.<sup>18</sup>

Perintah Tuhan baik tanpa perantara maupun melalui perantara tanpa terkecuali mengejawantah dalam ketaatan. Shadrâ menyatakan terkait tiga tingkatan *kalam* dari realitas Tuhan berikut:<sup>19</sup>

1. Perihal tertinggi dari *kalam* Tuhan adalah perintah penjadian wujud tunggal (*al-amr al-ibdâ'î*). yang merupakan alam ketetapan bersifat pasti (*al-qadhâ' al-ḥatmî*). *Kalam* tinggi ini merupakan realitas Al-Qur'an pada alam akal immaterial murni. Realitas eksistensi yang berada pada dimensi esoterik transendental jiwa. Sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qamar/54:50

---

<sup>18</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 7.

<sup>19</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 7-8

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (٥٠)

*Perintah Kami (ketika menghendaki sesuatu) hanyalah (dengan perkataan) sekali saja seperti kejapan mata.*

2. Kalam tengah Tuhan merupakan perintah Tuhan bersifat penjadian wujud melalui batas esensial pada imajinal jiwa, yang masih bersifat immaterial (*al-amr al-takwîni*). Sebagaimana diisyartkan dalam al-Qamar/54:49

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu sesuai dengan ukuran.*

3. Kalam tengah itu kemudian turun dalam bentuk perintah pensyariatan dan pengelolaan (*al-amr al-tasyrî'i al-tadwîni*). Ini merupakan kalam rendah yang keluar melalui lisan Nabi, dalam bentuk simbol huruf dan bunyi. Sebagaimana diisyartkan dalam asy-Syûrâ/42:13

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (١٣)

*Dia (Allah) telah mensyariatkan bagi kamu agama yang Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh, yang telah Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), dan yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: tegakkanlah agama (keimanan dan ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah-belah di dalamnya. Sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki pada (agama)-Nya dan memberi petunjuk pada (agama)-Nya bagi orang yang kembali (kepada-Nya).*

Manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) dengan ketinggian eksistensinya, apabila telah mencapai batas kesempurnaan aktualitas wujudnya, hadir pada dirinya ketiga tingkat *kalam*, hal itu karena hanya manusia yang berpotensi untuk melakukan transendensi sehingga dapat hadir pada alam perintah tinggi (*'âlam al-amr*) dan alam ciptaan (*'âlam al-khalq*) sekaligus. Pada alam perintah tinggi berlangsungnya penjadian wujud tunggal (*al-ibdâ' wa al-insyâ'*) kemudian darinya berlangsung penjadian wujud melalui batas esensial immaterial (*al-takwîni*) sementara pada alam ciptaan berlangsung proses penciptaan (*takhliq*) melalui serial penyusunan kehendak (*al-tashrîf bi al-irâdah*) dan gerakan-

gerakan menggunakan raga-raga instrumental (*al-tahrik bi al-âlat*) yang kausa finalnya adalah Tuhan sendiri melalui alam perintah tinggi.<sup>20</sup>

Tingkat tertinggi komunikasi manusia terjadi melalui pembicaraan atau mendengar bersama Tuhan (*ma'allâh*) yang seketika nyata ilmu-ilmu dan pengenalan-pengenalan (*ma'ârif*) dari Tuhan bersifat langsung tanpa perantara (*'ulûm min ladunni hakîm*). Manusia sempurna mendengar *kalam* tinggi immaterial murni (*kalam 'aqli*) dan hadis qudsi dari Tuhan dengan beserta Tuhan melalui hatinya. *Kalam* tinggi immaterial murni dan hadis qudsi merupakan pancaran dari ilmu Tuhan transendental yang paling nyata sehingga Shadrâ dalam bahasa eksistensi, menyebut *kalam* tinggi dengan istilah *kalam* hakiki (*kalam* paling nyata). Setelah mendengar *kalam* hakiki, manusia sempurna keluar, pada substansi zatnya, dari batas akal potensial (*al-'aql bi al-quwwah*) hingga mencapai batas akal aktual (*al-'aql bi al-fi'il*) yang merupakan akal immaterial murni bersifat sederhana (*basîth*). Ketika manusia mencapai Akal aktual maka akan muncul darinya beragam pengetahuan bersifat terperinci pada jiwanya. Manakala muncul kehendak pada lokus zat sederhana diri (*khizânah zâta hu al-basîthah*) manusia sempurna, maka seketika ia menjadi dan hadir pada alam akal immaterial murni dan seketika berbicara dengan ilmu *haq* dan pengenalan hakikat tanpa perantara. Kemudian dari ilmu *haq* dan pengenalan hakikat muncul maksud-maksud sekunder berupa penggambarannya dalam bentuk forma-forma pengetahuan jiwa bersifat terperinci dan kemudian tampak jelas representasi-representasi yang terjaga akurasi perujukan realitasnya (*al-dhamâir al-maknûn*) pada lembaran atau wadah imajinal jiwanya (*shahîfat al-nafs wa lauḥ al-khayâl*).<sup>21</sup>

Komunikasi manusia melalui *kalam* tengah berlangsung pada saat diri manusia melakukan perintah atau larangan terhadap daya-daya intelek jiwa, daya-daya pengelola sistem organ, dan daya-daya pengelola instrumen-instrumen fisik. Perintah diri manusia pada *kalam* tengah terjadi melalui perantara gerakan daya-daya jiwa (*al-qiwâ al-nafsâniyyah*) terhadap daya-daya fisik instrumental (*al-qiwâ al-thabî'iyah*). perintah jiwa terhadap daya-daya intelek immaterial murni jiwa maupun daya-daya penggerak raga instrumental badan manusia, terlaksana tanpa ada potensi

---

<sup>20</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7 hal. 8.

<sup>21</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7 hal. 8.

menyelisihi maksud dari perintah (*kalam*). perintah maupun larangan merupakan *kalam* yang muncul dari diri manusia sebagai *mutakallim*. Perintah atau *kalam* berlangsung pada daya-daya fakultatif jiwa manusia baik pada fakultas akal immaterial maupun fakultas daya penggerak instrumen-instrumen fisik jasad manusia.<sup>22</sup>

Shadrâ melalui prinsip jiwa merupakan keseluruhan fakultasnya (*al-nafs kullu al-qiwâ*) sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, membuktikan bahwa substansi jiwa dan aktualisasinya pada masing-masing fakultasnya merupakan suatu ketunggalan realitas dari realitas jiwa. Jiwa hadir pada alam akal immaterial murni, jiwa hadir pada alam estimasi, jiwa hadir pada alam imajinal dan jiwa juga hadir pada alam material melalui persepsi indrawi, kehadiran jiwa pada masing-masing alam adalah aktualitas dari masing-masing fakultasnya dan keseluruhan dari kehadiran jiwa pada seluruh fakultasnya berada dalam ketunggalan realitas bersifat sederhana. Dengan demikian substansi jiwa sebagai *mutakallim*, perintah melalui perantara gerakan pada daya fakultas jiwa yang merupakan *kalam*, dan daya-daya fakultatif jiwa sebagai lokus tempat berlangsungnya *kalam* atau perintah, ketiganya berada pada ketunggalan realitas dan bersifat sederhana. Apabila manusia memerintahkan matanya untuk terbuka, melalui perantara gerakan daya jiwanya terhadap daya pengelola sistem organ mata, maka matanya terbuka tanpa ada potensi menyelisihi perintah. Begitu juga halnya perintah manusia terhadap kaki, tangan, mulut dan sistem organ lainnya. Shadrâ menggambarkan kemiripan (*syibh*) antara daya-daya jiwa dengan malaikat alam tinggi dan daya-daya fisik instrumental dengan malaikat alam rendah. Sehingga kesempurnaan aktualitas daya-daya intelek jiwa adalah kehadiran diri manusia pada alam malaikat tinggi (*al-malâikat al-samâwiyyah*) sementara kesempurnaan aktualitas daya-daya fisik jiwa merupakan kehadiran manusia pada alam malaikat rendah (*al-malâikat al-ardhiyyah*).<sup>23</sup>

Sementara bentuk komunikasi manusia pada *kalam* rendah terjadi melalui gerakan lisannya sebagai jalan penginformasian atau pemberitahuan akan maksud dan tuntutan tertentu baik dalam

---

<sup>22</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7 hal. 8.

<sup>23</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7 hal. 8-9.

bentuk jabaran deskriptif (*'ibârah*), isyarat simbolik (*isyârah*), perumpamaan analogik (*kinâyah*), atau bentuk lain melalui jalan penginformasian tanpa menggunakan lisan yang maksud dan tujuannya bukanlah aksiden esensial dari *kalam*. Pada *kalam* rendah, maksud dan tujuan telah terpisah dari *kalam* dan bukan juga aksiden esensial *kalam*. Pada *kalam* rendah, *kalam* berlangsung melalui perantara-perantara intrumental fisik seperti gerakan lidah, mulut, dan sistem organ lainnya, karenanya berpotensi menyelisihinya maksud dan tujuan *kalam*.<sup>24</sup>

Pada *kalam* tinggi dan *kalam* tengah manusia, maksud dan tujuan *kalam* mengejawantah aktualitasnya pada diri manusia sementara pada *kalam* rendah manusia, maksud dan tujuan *kalam* berada diluar diri manusia. Karena kesempurnaan dan kemerdekaan ada di dalam diri manusia maka inilah yang menjadi rahasia mengapa *kalam* tinggi dan *kalam* tengah tidak berpotensi menyelisihinya maksud dan tujuannya sementara *kalam* rendah karena maksud dan tujuan *kalam* berada diluar dirinya maka berpotensi menyelisihinya maksud dan tujuannya. Shadrâ ketika menjelaskan tentang *kalam* Tuhan menggunakan ungkapan dari Ibn 'Arabî:

Manakala Tuhan (*al-Haq*) berbicara kepada hambaNya di dalam rahasia ruhnya, terjadi melalui terangkatnya segala bentuk perantara-perantara, maka berlangsunglah pemahaman yang bersahabat dengan *kalam*Nya. Esensi *kalam* dariNya menjadi esensi pemahaman disisimu. Tidak ada akhir dari *kalam*Nya karena jika *kalam* memiliki akhir maka hal itu bukanlah *kalam* Allah. Siapa saja yang belum meraih pengalaman ini maka tidak ada pada dirinya, ilmu tentang *kalam* Allah bagi hambaNya.<sup>25</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa *Kalam* belum menjadi sesuatu yang terpisah dari *mutakallim*. berbeda halnya dengan *kitab* (tulisan) yang terpisah dari *kâtib* (penulisnya). Antara *kitab* dan *kâtib* telah mengalami keterpisahan esensial, artinya *kitab* telah menjadi esensi yang mandiri dari *kâtib* meskipun dimensi kesatuan keduanya tetap terjaga. Tulisan merupakan citra yang hadir pada penulisnya atau dengan bahasa tradisional filsafat Islam, seluruh kesempurnaan (aktualitas) yang hadir pada tulisan terkandung di dalam penulisnya. Mode ketunggalan yang sama terjadi pada *kalam* dan *mutakallim*. *Kalam* dan *kitab* berbeda dalam tingkat jarak eksistensi dengan subjek pengungkapnya sehingga karena jaraknya yang dekat, menempatkan *kalam* sebagai

---

<sup>24</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, Jilid. 7, hal. 9.

<sup>25</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 9-10.

sesuatu yang meskipun telah terpisah dari subjek pengungkapnya namun belum menjadi esensi mandiri sementara kitab karena jaraknya yang jauh telah mengada sebagai esensi mandiri.

Esensi kitab sebagai tulisan terletak pada ukiran atau forma. Kitab merupakan sesuatu yang berbeda secara zat dengan penulisnya (*kâtib*). Kitab sebagai ukiran memiliki perbedaan zat dengan subjek pengukirnya (*kâtib*). Dengan demikian maka *kalam* menjadi berbeda dengan ukiran atau forma (gambar) dilihat dari sisi, *kalam* masih berada pada tingkat alam ketunggalan eksistensi sementara kitab sudah hadir pada tingkat alam yang lebih rendah yaitu alam dualisme multiplisitas. Ketinggian dilihat dari sisi kedekatan dengan subjek pengungkap (*mutakallim*) sementara kerendahan dilihat dari sisi kejauhan dengan subjek pengungkap. Di samping aspek perbedaan antara *kalam* dan kitab terdapat aspek kesamaannya yaitu keduanya berada dalam kesamaan pada aspek penzahiran dan penegasan (*taqrîr*). Baik *kalam* dan kitab menyatu pada sifat keduanya sebagai penzahiran dan penegasan.<sup>26</sup> Sebenarnya Mullâ Shadrâ mengajak pembaca untuk menyingkap proses fenomenologis lahirnya ungkapan pada stase perkataan (*kalam*) maupun tulisan (*kitab*). Perhatikan pada saat suatu forma hadir pada diri. Forma hadir melalui dua modus kehadiran: melalui modus aktif (*fi'al*) yang melaluinya kita sadar bahwa kita tengah berupaya menghadirkan forma-forma itu, atau melalui modus teraktifkan (*infî'al*) yang melaluinya forma hadir seketika begitu saja. Forma-forma yang muncul juga berada pada tingkat eksistensi yang berbeda. Forma bisa berupa hukum-hukum akal murni univesal (*ma'qûlât*, immaterial murni) seperti pengenalan tentang esensi sesuatu, atau bisa berupa rasa partikular (*muwahwimât*, estimasi), bisa juga berupa gambaran imajinasi (*mutakhayyilât*, imajinal). Contohnya. Kita mengenal esensi diri kita sebagai manusia, yang tidak pernah menetap dalam suatu kondisi. Adanya kesadaran bahwa jiwa kita merupakan substansi yang menjadi pengenalan akan diri pada dimensi akal immaterial. Forma juga dapat berupa forma rasa partikular, baik rasa enak maupun rasa tidak enak atas sesuatu bersifat partikular. Forma imajinal hadir dalam bentuk gambaran dua dimensi pada alam jiwa. Ketiganya merupakan forma pengetahuan yang merupakan citra yang hadir dalam diri. Forma-forma inilah yang kemudian

---

<sup>26</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah...*, jilid. 7, hal. 5-7.

diungkapkan dalam bentuk simbolisasi bahasa, baik pada tingkat perkataan (*kalâm*) maupun tulisan (*kitâb*). Begitu juga halnya kalam dan kitab Tuhan. Jiwa manusia merupakan wadah bagi Tuhan menuliskan kalamNya. Sejatinya jiwa manusia adalah kitab-kitab Tuhan tempat Tuhan menuliskan kalam-kalamNya dari ilmu Tuhan yang termuat di dalam PenaNya (*qalam*). Manusia adalah tempat kenyataan Tuhan yang paling sempurna dan meliputi. Kenyataan Tuhan mengalir dari alam tinggi esoterik transendental menuju alam rendah material dalam bentuk huruf dan suara yang kemudian kita dapat saksikan melalui indra berupa *mushhaf* Al-Qur'an.

Jika diperhatikan secara fenomenologis ada wujud diri sebagai lokus kemunculan forma-forma. Antara wujud diri dengan partikularitas forma itu telah mampu terbedakan. Partikularitas forma sejatinya merupakan perkataan (*kalam*) diri pada level pertama kemudian baru setelah diungkapkan melalui bahasa lisan dan tulisan, kemunculannya menempati level atau stase kedua dari perkataan. Jadi dari sisi keterungkapan dan kemunculan, munculnya forma dari wujud diri sudah menjadi perkataan pada derajatnya yang pertama. Keterungkapan atau kemunculan perkataan pada levelnya yang pertama ini meski dapat dibedakan dengan diri secara *apriori* namun secara eksistensial keduanya tunggal. Hal itu karena pada saat momen forma hadir pada diri, forma itu memenuhi diri secara eksistensial sehingga diri pada saat itu adalah forma yang hadir itu. Di sinilah Mullâ Shadrâ mengistilahkan momen kemanunggalan forma dengan wujud diri ini dengan *ittihâd al-'âqil wa ma'qûl* (kemenyatuan subjek pemersepsi dengan objek persepsi).

Arkoun dan Abû Zayd terlihat memiliki kesamaan pandangan bahwa wahyu pada derajat transenden (Arkoun) atau *kalâmmullâh* (Abû Zayd) berada diluar sejarah sehingga kalam Tuhan tidak akan pernah dapat dijangkau Manusia. Pandangan ini semabagaimana telah dijelaskan tertolak melalui stratifikasi wahyu Mullâ Shadrâ. Konsep Arkoun dan Abû Zayd ini menjadi tidak bisa diterima mengingat adanya problem teologis dan filosofis yang diimplikasinya. Pandangan keduanya mengimplikasikan bahwa tidak ada seorang manusiapun yang berhasil menjangkau *kalâmmullâh* pada wilayah transendennya. Pandangan Arkoun dan Abû Zayd ini berangkat dari asumsi bahwa kapasitas perangkat-perangkat epistemologis manusia yang terbatas tidak mampu menjangkau *kalâmmullâh* yang transenden dan tidak terbatas. Pandangan ini hanya mengafirmasi aspek kemanusiaan yang

terbatas namun tidak diikuti potensi yang dikandung oleh jiwa manusia yang mampu menembus realitas ketuhanan yang tidak terbatas. Jika apa yang diasumsikan keduanya kita terima maka klaim kenabian menjadi *absurd*. Sebagaimana esensi kenabian merupakan afirmasi terhadap adanya relasi kemenyatuan antara aktualitas insan (*insân kâmil*) dengan eksistensi ketuhanan. Relasi kemenyatuan antara dimensi esoterik jiwa manusia dengan alam ketuhanan transendental inilah yang merupakan realitas kenabian. Manakala realitas kemenyatuan ini dinegasikan dalam artian dimensi batin manusia tidak mampu menjangkau alam ketuhanan, maka kenabian dan kewalian yang merupakan central realitas pengalaman keagamaan menjadi tidak pernah berlangsung. Konsep stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd membuat kenabian tetap terperangkap pada problem hermeneutik yang tidak kunjung mendapatkan penyelesaian.

Stratifikasi wahyu yang diajukan Shadrâ memiliki kesepakatan besar dengan para sufi secara general seperti Abû Yazid Bushâmî, Abû Mansûr al-Hallaj, Ibn ‘Arâbî dan Syekh Siti Jenar, dalam wilayah prinsip realitas ontologis. Hal itu membuat kesamaan pandangan itu kita dapatkan dalam persoalan fenomena esoterik realitas Al-Qur’an dan kenabian. Padangan Al-Qur’an dan kenabian dari para eksistensialis sufi ini tidak melirakan problem filosofis sebagaimana diimplikasikan oleh stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd. Konsep Al-Qur’an dan kenabian dari para eksistensialis sufi ini menegaskan adanya afinitas (*sinkhiyyah*) dalam mode kemenyatuan eksistensi jiwa manusia dengan alam ketuhanan.

Sebagaimana telah dinyatakan bahwa Al-Qur’an, manusia sempurna dan kosmos merupakan tiga aspek dari realitas yang tunggal. Transendensi jiwa dalam penyingkapan esoterik primordial akan sampai pada pusat eksistensial, realitas Tuhan. Jiwa manusia sempurna hadir pada ketiga stratifikasi realitas ontologis Al-Qur’an di atas. Horizon kehadiran jiwa manusia pada dimensi batinnya berpotensi menyatu, melebur dengan pusat eksistensial. Tidak ada jarak antara subjek jiwa, Tuhan dan pesan Tuhan, sebagaimana diimplikasikan oleh stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd. Problem hermeneutik telah sirna. Batas horizon pengetahuan manusia bagi para eksistensialis sufi merupakan tirai kebodohan telah ditembus dan terlampaui. Proses *mi’raj* (menembus alam ketuhanan) yang dialami oleh Nabi dan wali mengesahkan realitas ini. Aspek inilah yang merupakan

ketinggian dari agama. Sakralitas agama hadiran berpusat pada wilayah ini. Tanpa pengalaman eksistensial kenabian sebagaimana diraih oleh para wali Tuhan seperti ini maka agama bukanlah agama. Agama hanya menjadi patologi eksistensial berupa ilusi teologis.

Jiwa manusia adalah tempat Tuhan menyatakan seluruh kenyataan eksistensinya dalam mode kemenyatuan eksistensi. Pesan Tuhan adalah apa yang hadir pada jiwa para manusia aktual (para nabi dan wali), baik pada tingkatan akal immaterial murni maupun pada forma imajinal jiwa dan forma simbolik suara dan huruf. Seluruh tingkatan berlangsung mengalir secara harmonis.

Sebagaimana telah diungkapkan, Baik Arkoun maupun Abû Zayd hanya mengafirmasi aspek keterbatasan Nabi sebagai manusia tanpa mengafirmasi aspek transendensi pengalaman kenabian. Konsekuensinya kenabian hanyalah merupakan proses penafsiran subjektif Muhammad terhadap *kalamullâh*. Jika demikian, pengalaman subjektif Muhammad dalam batas horizonnya tidak memberi makna sama sekali akan petunjuk menuju realitas alam Tuhan semnetara hal ini merupakan klaim utama Al-Qur`an. Disisi lain stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd memiliki konsekuensi bahwa Tuhan tidak pernah dapat memberi petunjuk kepada manusia. hal itu karena keterbatasan perangkat epistemologis manusia yang diimplikasikan dari pandangan keduanya, menutup berlangsungnya komunikasi antara Tuhan dan manusia. Ini semua mendekonstruksi aspek transendensi pengalaman kenabian dan hal itu secara tidak langsung mendekonstruksi kenabian secara keseluruhan, mengingat aspek transendensi pengalaman kenabian merupakan inti kenabian, tanpanya Nabi tidak dapat lagi dikatakan Nabi manakala tidak dapat meraih transendensi eksistensi ketuhanan secara keseluruhan dan sempurna. Peran Nabi sebagai rasul tidak lagi dapat berlangsung. Jika pandangan keduanya diafirmasi maka rasul hanya menyampaikan pesan subjektif dan tentu saja distortifnya atas pesan Tuhan. Mandat dan otoritas ketuhanan yang diletakkan atas Nabi dan para wali pewarisnya, dalam membimbing manusia untuk menyingkap misteri asal-usul primordial esoterik transendentalnya serta kemana arah kesejatan kehidupan ini bermuara, menjadi runtuh. Dasar funmental kehidupan sebagaimana klaim yang ditawarkan agama menjadi tidak pernah lagi dapat tersingkap dan dikenali.

Mullâ Shadrâ mengingatkan pentingnya mencari ilmu ketuhanan melalui perenungan filosofis dan penyucian jiwa

sehingga hal itu dapat menjadi bekal dalam mentransendensikan jiwa demi menyingkap apa yang Mullâ Shadrâ istilahkan dengan alam-alam tinggi malaikat *muqarrobin*. Ilmu ketuhanan yang dimaksudkan Shadrâ adalah seluruh eksistensi yang hanya tersingkap setelah jiwa telah meraih akal aktif sebagaimana berlangsung pada pengalaman kenabian. Ilmu ketuhanan meliputi ilmu tentang zat, sifat-sifat, perbuatan-perbuatan Tuhan, termasuk di dalamnya bentuk-bentuk aktualitas jiwa setelah terlepas dari tubuh (kematian jasad), perjalanan eskatologis jiwa manusia, dan realitas dari apa yang disitilahkan dalam Al-Qur'an dengan kebangkitan, pengumpulan, kitab, timbangan, surga dan neraka. Ilmu ketuhanan merupakan pengetahuan yang dicapai melalui pengkajian teoritik (*nazhar*) dan penalaran filosofis (*tafakkur*) yang benar dan dibimbing oleh para bijak bestari yang telah mencapainya melalui tahap pengenalan dan kehadiran langsung (*ma'rifah*). Mullâ Shadrâ mengesahkan nalar filosofis sebagai penyiapan untuk kemudian masuk kedalam mode pengetahuan langsung yang dikenal dengan '*irfan* (pengenalan) atau proses penyucian (*tasawwuf*). Gerak aktualitas nalar filosofis berada dalam garis liner dengan penyucian diri dalam tradisi '*irfan* kenabian. Akal aktif dicapai setelah melakukan pendisiplinan diri bersifat spiritual melalui gerakan-gerakan tubuh maupun kehadiran ingatan sebagaimana diajarkan dalam tradisi kenabian.

Awal aktualitas jiwa manusia menenpati derajat jiwa kebinatangan namun Manusia memiliki potensi akal immaterial transendental (*al-nafs al-nâtiqoh*) yang dengannya mampu menembus (*mi'raj*) akal aktif. Pada akal aktif terkandung seluruh forma-forma seluruh eksistensi. hal itu karena daya tangkap pengenalan akal aktif mampu menembus *noumena*. Manusia yang telah mampu meraih derajat akal aktif maka ia dapat melihat di dalam dirinya segala sesuatu "sebagaimana adanya" (*yatarâh fî hi al-asyyâ' kamâ hiya*).<sup>27</sup>

Setelah kematian jasad seluruh pengetahuan manusia terkait dengan alam materi akan hancur dan yang tersisa hanya pengenalan (*ma'ârif*) dan pembuktian eksistensial (*tashdîq*), terhadap realitas segala sesuatu sebagaimana adanya (*haqâiq al-asyyâ' kamâ hiya*) yang hanya mungkin melalui penyucian diri

---

<sup>27</sup> Mullâ Shadrâ, *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al-Qurâniyyah wa al-'Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah*, t.tp; Anjuman Hikmat wa Falsafah, t.th, (software: Hikmat Islâmî, diterbitkan oleh: Markaz Taḥqîqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî), hal.3-4.

irfan kenabian. Itulah kenapa di dalam Al-Qur'an, surah al-Ankabût: 29/20, terdapat perintah investigasi berikut:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠)

*Katakanlah berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan ciptaan, kemudian Allah munculkan kemunculan alam akhirat, sesungguhnya Allah maha kuasa atas segala sesuatu.*

Bagi Mullâ Shadrâ perjalanan memperhatikan dalam ayat ini bukanlah bersifat pemikiran (*fikrî*) dan aktifitas alam mental (*al-harakah al-ma'âwî*). Perjalanan yang dimaksud adalah perjalanan wujud diri bersifat eksistensial melalui perjuangan penyucian diri dengan menanggung kepayahan dan duka (*at-ta'ab wa al-jawârih*).<sup>28</sup> Kontemplasi filosofis yang bergerak linear dan berpadu dengan penyucian jiwa, menjadi jalan bagi investigasi yang dimaksud. Proses penyucian diri mengikuti jalan syariat dan silsilah 'irfan kenabian.

Kita lanjutkan mendiskusikan Arkoun dan Abû Zayd. Wahyu pada tingkat kedua yaitu pengalaman kenabian bagi Arkoun merupakan wahyu korpus terbuka (Arkoun). Korpus terbuka karena pengalaman kenabian itu berdialektika dengan situasi kehidupan para sahabat yang hidup dalam kebudayaan Arab masa itu. Konteks kehidupan ketika itu dan berbagai dialog dalam bentuk pertanyaan dari para sahabat kepada Nabi terkadang menjadi sebab-sebab dan konteks turunnya wahyu. Arkoun mengasumsikan dialog-dialog itu membuktikan adanya kreatifitas Nabi dalam bentuk penafsiran. Pandangan ini terlihat memiliki kemiripan secara prinsip dengan wahyu dalam istilah Abû Zayd. Wahyu pada stratifikasi tingkat kedua yang juga diistilahkannya dengan wahyu, yang berbeda dengan kalamullah dan Al-Qur'an. Wahyu bagi Abû Zayd merupakan panegalaman sekaligus interpretasi Nabi terhadap kalamullah mengandaikan adanya subjektifitas historis, relatif, dinamis (berkembang). Hal itu karena pengalaman dan interpretasi wahyu, realitasnya berdialektika dengan konteks sosio historis bangsa Arab ketika itu. Penafsiran yang mengandung unsur-unsur subjektif Nabi pada pengalaman kenabian yang disebut Abû Zayd sebagai wahyu ini, kemudian dikodifikasi menjadi Al-Qur'an. Al-Qur'an bagi Abû Zayd tidak

<sup>28</sup> Mullâ Shadrâ, *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al-Qurâniyyah wa al-'Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah...*, hal. 4.

lain adalah teks (*mushhaf*). Arkoun melihat teks Al-Qur'an yang berbahasa arab hasil kodifikasi rezim Utsmânî telah berubah menjadi korpus tertutup yang seharusnya tetap terbuka sebagaimana pada masa kenabian. Karena itulah Arkoun mengajak pada audiennya untuk untuk mengembalikan prinsip keterbukaan dan dimanisnya wahyu melalui merayakan multiflisitas tafsir. Wahyu pada level kodifikasi teks bagi keduanya dapat ditafsirkan dengan beragam metode dan pendekatan, mengingat adaptasi penyesuaiannya dengan beragam konteks.

Problem filosofis dan teologis akan muncul dari konsep realitas al-Qur'an dan kenabian konsep stratifikasi wahyu semacam ini. Stratifikasi wahyu semacam ini melahirkan problem relativitas tafsir yang di dalamnya subjektifitas penafsiran tidak pernah menemukan otentisitas dan universalitasnya. Otentisitas dan universalitas dalam artian pesan Tuhan dalam artian sesungguhnya yang terkandung di dalam teks.

Stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd melahirkan problem dalam menempatkan Nabi sebagai tipe ideal (*uswah*) atau pengalaman puncak aktualisasi seluruh potensi kemanusiaan bagi manusia secara umum. Stratifikasi wahyu Arkoun dan Abû Zayd juga menegaskan pluralitas tafsir Al-Qur'an. Pada level ini keduanya merayakan subjektivitas penafsiran tanpa diikuti gerak konvergensi (penyatuan) menuju otentisitas dan universalitas tafsir. Subjektifitas tafsir tidak diikuti dengan penyatuan pada titik puncak ideal yang merupakan titik aktualnya capaian seluruh makna otentik dan universal pesan Tuhan. Dari sini akan menimbulkan problem teologis serupa dengan problem pertama di atas bahwa Nabi merupakan penafsir pertama atas Al-Qur'an (Abû Zayd). Implikasinya seluruh tafsir Al-Qur'an tidak akan pernah meraih pesan Tuhan yang otentik dan universal. Hal ini bertentangan dengan prinsip al-Qur'an sebagai petunjuk. Bagaimana petunjuk dapat berlangsung sementara pesan Tuhan tidak sepenuhnya (tidak sempurna) diraih. Jika Semua tafsir berada dalam perangkat subjektifitasnya dan problem hermeneutik belum dapat diatasi dan dilampaui, maka tidak akan pernah ada tafsir yang meraih otentisitas dan universalitas pesan Tuhan secara sempurna. Itu artinya, pesan Tuhan selamanya mengalami distorsi (*tahrîf*) dari sisi maknanya. Ini bertentangan dengan prinsip kenabian itu sendiri sebagai rasul yang membawa petunjuk agar dapat sampai kesisi Tuhan secara sempurna melalui bimbingannya. Melalui stratifikasi wahyu Mulla Shadra sebagaimana telah

dijelaskan di atas kenabian dan kewalian dapat mengatasi problem hermeneutik ini. Sementara subjektifitas tafsir terjadi dalam proses perjalanan menuju otentisitas dan universalitas Al-Qur'an pada pengalaman esoterik transendental kenabian dan kewalian.

### 3. Ketersembunyian Realitas Al-Qur'an di Balik Bahasa Simbol dan "Mitos" Teks Al-Qur'an

Realitas Al-Qur'an pada dirinya tertutupi tirai kemuliaan, ketinggian dan keagungan eksistensinya sehingga terahasia dari jangkauan kesadaran eksistensi jiwa yang lemah. Penyingkapannya memerlukan suatu penitiban dan pendisiplinan diri sehingga jiwa manusia dapat bergerak meningkat secara eksistensial sehingga siap berafinitas dan menyatu dengan realitas Al-Qur'an. Mengakses realitas Al-Qur'an dapat menyembuhkan beragam penyakit jiwa manusia.

Realitas Al-Qur'an yang tersimpan di dalam rahasia dan maknanya tertutupi pakaian huruf, lafaz, suara, dan ibarat-ibarat. Setiap huruf dari huruf-huruf Al-Qur'an terdapat seribu rumus, isyarat dan petunjuk, yang menjadi alat bagi berlangsungnya seruan dari alam transendental (ketuhanan). Tersembunyinya rahasia di dalam huruf-huruf Al-Qur'an dilihat Shadrâ bertujuan menjaga dan melindunginya dari jangkauan keterbatasan alam material. Al-Qur'an bukanlah penyempurna bagi raga material dan alam imajinal rendah jiwa manusia, akan tetapi menyempurnakan jiwa immaterial ilahiyahnya.<sup>29</sup>

Ayat-ayat Al-Qur'an tersusun dalam jejaring huruf-huruf dan suara-suara sederhana yang mengandung benih-benih makna agar dapat mencapai, apa yang diistilahkan Shadrâ dengan, "burung-burung hakikat". Burung-burung hakikat merupakan analogi bagi jiwa-jiwa manusia yang melakukan perjalanan transendensi menyingkap realitas substansi dirinya dan sumber eksistensi. Tujuan sebenarnya dari keberadaan jejaring huruf dan suara ayat-ayat Al-Qur'an adalah menyasar manusia-manusia *ummî*, "burung-burung hakikatnya" yang akan mendapat limpahan rizki khusus dari Tuhan. Dengan mengenal realitas-realitas perujukan *kalam* dan realitas-realitas berbagai hikmah Al-Qur'an, akan menjadi asupan jiwa, penguatan hati dan arah perjalanan eksistensial esoterik jiwa. Karena itulah terdapat kisah-kisah dan hukum-hukum di dalam Al-Qur'an yang penggambarannya bersifat formatik partikular namun bersifat "mitos" dan simbolik.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 85.

<sup>30</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 12.

Mullâ Shadrâ memberi judul sub bab dari bab pertama karyanya *Mafâtiḥ al-Ghayb* dengan “Penyingkapan Keburukan Kalangan yang Mencari Ilmu *Ahlullâh* dengan Mengingkari Segala Capaian yang Melampaui Tangkapan Pemukaan (Teks) Tanpa Pandangan Mata Bathin (*bashîrah*)”. Shadrâ mengutip pernyataan sahabat Ali melalui Kumail bin Ziad: “ketika amirul Mukminin meletakkan tangannya di dadanya sembari berkata: “di sini terdapat ilmu yang melimpah ruah, walaupun terjadi serangan padanya”.<sup>31</sup> Seraya menunjuk ke dadanya tiga kali, dengan berkata: ”di sini, di sini, di sini”. Serangan yang dimaksud disini adalah serangan iblis yang nyata pada diri manusia sebagai alatnya. Ilmu ahli Allah ini sangat terahasia karena apabila tersingkap kepada manusia yang belum siap menerimanya maka akan menimbulkan petaka kemanusiaan. Hal itulah yang dialami oleh al-Hallaj dan yang semacamnya. Shadrâ juga mengutip ungkapan Ibn ‘Abbas pada saat menggambarkan kekhususan orang-orang yang mendalam pengetahuan dan pengenalannya (*ar-râshikhîn fî ‘ilm*). Dalam gambaran itu terdapat isyarat akan adanya pengetahuan yang tidak dapat dijangkau oleh pemahaman mental konseptual. Ibn ‘Abbas ketika membaca firman Allah surah at-Thalâq/65:12.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ  
اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (١٢)

*Allahlah yang menciptakan tujuh langit dan (menciptakan pula) bumi seperti itu. Perintah-Nya berlaku padanya agar kamu mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu dan ilmu Allah benar-benar meliputi segala sesuatu.*

Ibn ‘Abbas sebagaimana dikutip Shadrâ memberi komentar ayat ini dengan menyatakan: “seandainya aku nyatakan apa yang dikatakan Rasulullah terkait makna ayat ini, maka kalian akan merajamku”.<sup>32</sup> Situasi ini menggambarkan bahwa para pewaris ilmu kerasulan (*al-‘ulama` waratsat al-ambiya`*) yaitu para wali-wali Tuhan yang memiliki silsilah kemursyidan, berpotensi mengalami penentangan sebagaimana yang dialami Nabi. Ibn ‘Arabi sebagaimana dikutip Shadrâ, memberi komentar atas komentar Ibn ‘Abbas di atas dengan mengatakan:

Duhai saudaraku telah tersucikan diriku pada apa yang akan aku katakan pada kalian. Tidak ada keraguan bahwa kalian telah bersama denganku

<sup>31</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb*..., hal. 121.

<sup>32</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb*..., hal. 121-122.

atas setiap hadits shahîh dari Rasulullah yang di dalamnya, setiap kali Rasulullah mensifati Allah dengan kesenangan, tertawa, takjub, marah, bingung, benci, cinta, rindu dan semisalnya, memerlukan iman dan pembuktian eksistensial (*tashdîq*). Seandainya hadir seketika pijaran (*nafahât*) karunia Tuhan yang berasal dari *hadrah ilâhî* melalui jalan penyingkapan, manifestasi, dan pengenalan Tuhan atas hati-hati para auliaNya. Ketika itu, mereka mengetahui dan meyakini alam-alam Tuhan dengan kesaksian (pandangan) Tuhan atas persoalan-persoalan yang secara bahasa digambarkan melalui lafaz-lafaz di atas (cinta, rindu dan sebagainya). Jika hal itu keluar dari lisan Rasulullah maka bagi ku dan kalian terdapat iman namun apabila datang dari wali Tuhan yang berada di jalan kebenaran Tuhan, bukankah kalian *zindîq* terhadapnya?<sup>33</sup>

Rahasia akan realitas esoterik transendental ini bukan berarti tidak dapat disingkap namun yang pasti realitas ini tidak dapat tersingkap melalui mental konseptual melainkan melalui bimbingan silsilah siklus kenabian dan kewalian dari pewaris kerasulan. Perjalanan bimbingan proses penyucian jiwa ini akan menyingkap tabir kerusakan diri dan seluruh fenomena esoterik jiwa. Perjalanan inilah yang mengantarkan manusia mengenal diri dan pusat eksistensinya, Tuhan itu sendiri. Junaid al-Baghdadî sebagaimana dikutip Shadrâ mengatakan: “*seseorang tidak akan sampai pada tingkat hakikat (realitas) sampai ia menyaksikan seribu kebenaran yang menunjukkan bahwa dirinya zindiq. hal itu disebabkan mereka mengetahui dari Allah apa yang orang lain tidak ketahui*”.<sup>34</sup>

Zahir (luaran/eksoterik/teks) Al-Qur'an sebagai ayat atau rumus (*al-kalam al-ramzan*) disingkap melalui proses hermeneutik bersifat teoritik sebagaimana dijelaskan pada Bab IV diistilahkan dengan proses tafsir (eksegesis). Teks Al-Qur'an sebagai ungkapan rumus-rumus (*al-kalam al-ramzan*) itu disebut sebagai Ayat. Al-Qur'an yang turun dalam bentuk bahasa Arab berfungsi sebagai *âyah* (pluralnya; *âyât*), bermakna tanda. Tanda atau simbol perlu merujuk sumber atau pusat eksistensi esoterik transendentalnya. Al-Qur'an menggunakan kata ayat bagi untaian kalimat-kalimat yang difirmankannya. Kata *âyah* memiliki makna dasar yaitu tanda atau simbol. karena sifat dari tanda adalah untuk menandakan sesuatu maka tanda merujuk kepada realitas yang ditunjuk oleh tanda. Pada wilayah tafsir aktifitas penalaran mengambil tempatnya. Makna konseptual dari proses tafsir ini hanya berperan mengantarkan manusia menuju ketertunjukan arah secara kesadaran mental namun tafsir harus diikuti oleh proses

<sup>33</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 122.

<sup>34</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 121.

hermeneutika eksistensial transendental (takwil), gerak perjalanan eksistensial transendental menyingkap fenomena esoterik jiwa hingga sampai pada sumber eksistensi.

Ketika menyebut kata “Al-Qur’an” maka ada dua hal yang muncul darinya, pertama adalah teks (*mushhaf*) Al-Qur’an itu sendiri yang berfungsi sebagai ayat atau tanda, kedua yaitu realitas yang dirujuk ayat tersebut, yang eksistensinya tegak pada realitas eksternal. Namun dalam gradasi eksistensinya, baik teks maupun realitas yang menjadi rujukan teks merupakan keseluruhan realitas Al-Qur’an bersifat gradasional. Hal itu karena simbol yang kemudian menjadi teks bersumber dari ungkapan yang muncul pada lisan Nabi. Sementara apa yang muncul dari lisan Nabi merujuk pada pengalaman penyingkapan eksistensial yang hadir dalam jiwa Nabi. Sederhananya, Al-Qur’an yang kemudian menemukan simbol-simbol ungkapan bahasa memberi isyarat kepada realitas pengalaman pada wujud diri Nabi. Dengan demikian, Al-Qur’an mengarahkan para pembacanya untuk bergerak dari tanda atau simbol yang terdapat pada teks (*mushhaf Al-Qur’an*) kembali mendaki perjalanan penyucian, menembus realitas ontologis Al-Qur’an yang tegak pada realitas eksternal, realitas yang dialami Nabi. Maksud dari realitas eksternal di sini adalah bahwa realitas ontologis Al-Qur’an berada pada seluruh tingkatan eksistensi baik pada tingkatan zahir Nabi maupun pada tingkatan batin Nabi. Pengalaman kenabian itu sebagaimana diistilahkan Shadrâ (menggunakan istilah filsafat Islam) mengalir dari alam akal immaterial (alam *rûh*) menuju alam imajinal dan kemudian nyata melalui ungkapan lisan alam material (alam jasad). Dari sini jelas bahwa terdapat ayat Al-Qur’an pada tingkat paling rendahnya yang telah tampak melalui persepsi idrawi dalam bentuk *mushhaf* Al-Qur’an. *Mushhaf* Al-Qur’an berbahasa Arab berfungsi sebagai tanda dan simbol untuk merujuk kepada realitas Al-Qur’an yang tegak pada setiap tingkatan wujud (tingkatan eksistensi).<sup>35</sup> Dalam Al-Zukhruf/43: 2-4, Allah swt berfirman:

وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ  
لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (٤)

*Demi kitab yang menerangkan. Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur’an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya (nya). Dan*

---

<sup>35</sup> Muhammad Nur, “Takwil dalam Pandangan Mulla Shadrâ”, dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol. 2 No.2 Tahun. 2012, hal. 300.

sesungguhnya Al-Qur'an yang berada di dalam Ummu al-Kitab di sisi Kami, benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.

Ayat ini menjelaskan bahwa hakikat Al-Qur'an sebagai *umm al-kitâb* ada di sisi Allah. *Umm al-kitâb* adalah hakekat atau realitas Al-Qur'an yang tinggi hanya dijamah (diraih, tersingkap) oleh orang-orang yang mendalam ilmunya karena memiliki pengalaman transendensi eksistensial. Merekalah para *al-râsikkûn fi al-Ilmi*. Al-Qur'an yang bisa diraih oleh semua manusia adalah Al-Qur'an yang *tanazzul* yang berbahasa Arab. Al-Qur'an dalam bentuk bahasa Arab adalah Al-Qur'an yang muncul dari *umm al-kitâb* sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya. Hal itu karena Al-Qur'an yang berbahasa Arab adalah Al-Qur'an yang datang dari batinnya. Kata *umm al-kitâb* menjelaskan puncak makna batin, inti, akar, pusat realitas Al-Qur'an. Dalam surah *al-Wâqiah* ayat 79-80 jelas mengindikasikan bahwa hakikat ketinggian Al-Qur'an tidak dapat "disentuh" oleh semua orang kecuali orang-orang tertentu, manusia yang melalui perjuangannya mampu meraih posisi itu. Allah berfirman dalam Al-Wâqî'ah/56: 79-80.

تَنْزِيلًا مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

(al-Qur'an itu) Diturunkan dari Tuhan sekalian alam. Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.

Dalam mengekspresikan segala yang dialami dan hadir pada dirinya, manusia menggunakan tiga bentuk simbol representasi; bisa berupa kode, rumus atau tanda, bisa juga berupa gestur atau perbuatan tertentu, atau bisa menggunakan kata dan kalimat. Terdapat dua teori bagaimana bahasa sebagai alat komunikasi manusia kemudian lahir, teori pertama, bahasa merupakan daya cipta manusia yang secara bertahap terbentuk melalui jalan konvensi (kesepakatan) sebagaimana manusia menemukan uang dalam perdagangan atau menemukan huruf dalam sistem penulisan. Teori kedua, bahasa merupakan fenomena bersifat instingtif yang potensinya telah hadir di dalam diri manusia. Tuhan telah menciptakan bahasa seiring dengan penciptaan manusia dan mengajarkannya kepada setiap anak adam.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Sayyid Muhammad Ali Khamanei, *Mullâ Shadrâ, Hermeneutics, and Understanding of God's Word*, Tehran: Shadrâ Islamic Research Institute (SIPRI), 2006, hal. 11-13.

Keduanya tidak perlu dipertentangkan karena keduanya berada pada aspek yang berbeda dari realitas yang sama yaitu proses lahirnya bahasa. Bahasa merupakan daya cipta manusia yang bersifat historis pada aspek luar dari bahasa yaitu bagaimana manusia mengkreasikan simbol-simbol huruf dan pelafalannya untuk merepresentasikan suatu esensi tertentu yang esensi itu secara instingtif dipersepsi oleh manusia. Daya menangkap esensi-esensi dari realitas merupakan aspek kedua dari akal manusia yang kemudian mengalir nyata dalam bentuk bahasa. Kekuatan menangkap dan mengalami esensi-esensi, merupakan dimensi esoterik dari bahasa. Kemampuan untuk menangkap esensi-esensi realitas eksternal merupakan potensi bawaan (fitrah) jiwa manusia sebagai hewan yang berakal. Tuhan mengajarkan *asma`* (nama-nama) yang tidak lain merupakan esensi-esensi realitas eksternal. Melalui kemampuan potensial fitrahnya, manakala direalisasikan dan teraktifkan maka manusia mampu mengenali seluruh realitas yang hadir pada dirinya. Dengan demikian kedua teori ini menggambarkan aspek berbeda dari satu ketunggalan realitas lahirnya bahasa.

Al-Qur`an secara zahir dimengerti sebagai ayat-ayat yang Tuhan turunkan kepada manusia namun secara batin, Al-Qur`an merupakan seluruh tingkatan alam realitas yang menjadi perujukan dari ayat-ayat itu. Di sinilah sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Al-Qur`an berada dalam keidentikan wujud dengan seluruh tingkatan alam Tuhan dan realitas eksistensi manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Manusia hadir pada seluruh realitas alam dan realitas Al-Qur`an melalui mode keidentikan realitas eksistensi. Realitas Al-Qur`an adalah bentangan perjalanan manusia hingga kembali sempurna kesisi Tuhan sehingga dengan kesempurnaan itu, manusia hadir pada seluruh realitas Al-Qur`an yang tidak lain merupakan seluruh realitas alam. Realitas Al-Qur`an, realitas seluruh tingkatan alam, dan manusia sempurna, ketiganya merupakan tiga aspek dari realitas tunggal yaitu wujud Tuhan yang tunggal. Disinilah pandangan ketunggalan eksistensi (*wahdat al-wujûd*) Ibn `Arabî bertempat.

Sebagaimana Al-Qur`an secara zahir dimengerti sebagai ayat-ayat yang Tuhan turunkan kepada manusia maka pembahasan akan beranjak pada aspek zahir dari Al-Qur`an. Tentu saja aspek zahir Al-Qur`an berada dalam satu ketunggalan hirarkis dengan aspek batin Al-Qur`an. Zahir Al-Qur`an merupakan seperangkat ayat-ayat (*âyat*) yang menjadi petunjuk bagi manusia untuk

berjalan menelusuri seluruh alam Tuhan, baik zahir maupun batinnya hingga sempurna disisi Tuhan. Pembahasan mengenai ayat (*âyat*) mencakup tiga mode ayat berikut:<sup>37</sup>

1. Ayat dapat berbentuk indikasi-indikasi alamiah seperti misalnya gerhana matahari, gerhana bulan, bencana alam, dan yang semacamnya.
2. Ayat dapat berupa bahasa verbal yang hadir pada diri rasul melalui suatu proses kreatif intelek dalam mentransformasi bahasa ketuhanan yang bersifat eksistensial nonverbal, kedalam bahasa manusia (yang dalam hal pengalaman nabi berupa bahasa arab). Baik pada tingkat pertama (yang lebih tinggi) yaitu bahasa eksistensial ketuhanan maupun pada tingkat bahasa manusia yang lebih rendah, keduanya berada dalam mode hirarki ketunggalan wujud sehingga bahasa pada tingkat realitas ketuhanan dan bahasa kreatif yang muncul pada diri nabi tidak bersifat dualitas. Keduanya sebagai ketunggalan bahasa wahyu mengalir pada diri nabi. Nabi hanya menjadi wadah bagi hadirnya seluruh sifat-sifat dan perbuatan Tuhan. Penyatuan ini melalui modus *ittihad 'âqil wa ma'qûl* di dalam padangan Mullâ Shadrâ.<sup>38</sup>
3. Ayat dapat berupa isyarat dalam bentuk ekspresi. suatu ekspresi tertentu tidak lepas dari bentuk-bentuk isyarat yang memberi makna tertentu. Gerakan shalat, manasik haji, bertengadah tangan kala berdoa dan espresi-ekspresi ritual secara umum memiliki makna kemenjadian bagi perjalanan eksistensi (gerak substansi jiwa). Karena setiap tindakan melahirkan konsekuensi tertentu pada diri subjek, maka tindakan menjadi indikasi bagi akibat yang dihasilkannya. Jangkauan pengenalan subjek atas akibat dari suatu tindakan itu beragam sesuai dengan aktualitas instrumen-instrumen pengetahuan dan pengenalan jiwa masing-masing individu. Karenanya horizon pengenalan subjek atas akibat perbuatan adalah aktivitas hermeneutika eksistensial yang bergerak dari isyarat ekspersi tindakan menuju maknanya

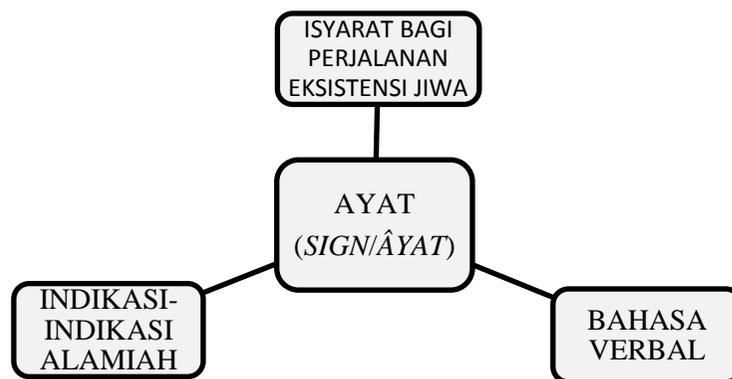
---

<sup>37</sup> Sayyid Muhammad Ali Khamanei, *Mullâ Shadrâ, Hermeneutics, and Understanding of God's Word...*, hal. 49.

<sup>38</sup> Modus *ittihad al-âqil wa al-ma'qûl* merupakan ketunggalan wujud dalam proses persepsi dalam ranah epistemologis. Pandangan ini diajukan oleh Mullâ Shadrâ untuk menerangkan bahwa seluruh aktualitas forma pengetahuan pada jiwa manusia adalah kesempurnaan esensi realitas luar yang berada dalam keidentikan dan ketunggalan wujud. Lihat pembahasan *ittihad al-âqil wa al-ma'qûl* Mullâ Shadrâ pada bab IV.

pada setiap tingkatan yang muncul dari akibat ekspresi itu. Akibat-akibat yang dimunculkan tentu saja berpusat pada dimensi esoterik jiwa.

Dapat disimpulkan kemudian melalui pandangan para eksistensialis sufi terhadap realitas eksistensi di atas bahwa seluruh fenomena yang tampak atau terjadi di dunia terjadi melalui perintah Tuhan. Indikasi-indikasi alamiah, seluruh pengalaman rasul dan seluruh bentuk perbuatan, terjadi melalui perintah Tuhan.



### Ilustrasi IV. 3. Tiga Cakupan Makna Ayat

Alam kesadaran manusia modern telah berjarak dengan kesadaran murni masyarakat tradisional yang kental dengan nuansa metafisis. Keduanya berbeda dalam memahami kosmos dan sejarah. Masyarakat tradisional yang memiliki kesadaran murni tentang agama, merasakan dirinya terhubung dengan gelombang keluasan alam kosmik yang tidak terbatas. Bagi masyarakat tradisional; sejarah, ruang dan waktu, merupakan ujung terendah realitas ekistensi, yang juga dikelola oleh daya-daya transenden supranatural. Daya-daya transenden supranatural ini terpusat pada wujud persona tertentu dari kalangan bijak bestari yang hadir ditengah-tengah mereka. Sementara kesadaran manusia Modern melihat kehidupan, hanya terhubung dengan dunia dalam lingkup ruang dan waktu yang menyejarah. horison kesadaran manusia Modern hanya dalam dimensi empiris material. Masyarakat tradisional memandang alam kosmik dan manusia sebagai manifestasi Tuhan. Memiliki asal-usul kejadian yang sakral.

Sakralitas asal-usul ini diungkapkan dalam gambaran mitologis. Transmisi mitologi dijaga dan terpelihara, agar dimensi keilahan supranatural dapat diingat dan dihayati, melalui perangkat-perangkat ritual dan perayaan-perayaan yang ada.<sup>39</sup> Masyarakat tradisional sangat tertarik dengan mimpi, luapan cinta transendental bijak lestari, peristiwa-peristiwa alam (seperti gempa, badai, gerhana dan lainnya).<sup>40</sup> Peristiwa-peristiwa alam mendapatkan pemaknaan yang jauh lebih mendasar dan mendalam, menyentuh relung terdalam eksistensi jiwa dan berikut harmoninya dengan alam eksternal.

Masyarakat tradisional menyadari bahwa hanya dengan terus-menerus menjaga ingatan dan penghayatan kontemplatif jiwa, alam transenden supranatural dan Tuhan sebagai realitas puncunya, dapat hadir nyata pada diri. Pengamatan terhadap fenomena kehidupan masyarakat tradisional, tidak boleh berhenti pada penglihatan empirik. Berhenti pada tradisi dan budaya yang tampak kasat mata seperti melalui jalan penelitian dan pengamatan sosio-antropologis. Kesadaran diri *genuine* masyarakat tradisional, memandang berbagai ritual, seremonial, dan laku-laku kehidupan mereka, sebagai pengkondisian akan penjagaan ingatan dan penghayatan jiwa terhadap alam sakral Ketuhanan. Keilahan berbicara melalui situasi internal pengalaman jiwa dan situasi luar hidup manusia. Seluruh fenomena merupakan bahasa Tuhan kepada diri manusia. Kesadaran diri masyarakat tradisional senantiasa tidak pernah sunyi dari kerja-kerja Tuhan pada eksistensi “kedisnian” diri. Seluruh fenomena dan kejadian terpusat pada pengalaman wujud diri yang bersifat transendental. Di sinilah ingatan dan penghayatan jiwa bertempat dan di sini pulalah kehadiran dimensi ilahiah menjadi mungkin untuk teralami.

Narasi kitab suci menggunakan mitos. Mitos merupakan gerak yang tidak terpakem baku pada suatu kondisi karenanya selalu luput untuk disimpulkan. Mitos bukanlah kebenaran baku yang terpaku di luar waktu. Kebenaran mitos bukan pula perlambangan definitif tentang kehidupan faktual. Mitos sebagaimana diistilahkan Goenawan Mohamad, “bobot naratifnya

---

<sup>39</sup> Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper Torchbooks, 1954, hal. vii-viii.

<sup>40</sup> Kai Marcahal, "Hermeneutics: Non – Western Approaches", dalam. *The Cambridge Companion to Hermeneutics*, Ed. Michael N. Forster, Kristin Gjesdal, United Kindom: Cambridge Univercity Press, 2019, hal. 286.

mengapung dari satu pengalaman ke pengalaman lain manusia”.<sup>41</sup> Di sinilah mitos dapat menjangkau kondisi eksistensial yang beragam namun tetap sesuai dengan masing-masing posisi.

Kebanyakan orang mungkin tidak sadar bahwa “kehidupan nyata” tidak sepenuhnya nyata. “Kehidupan nyata” sebagaimana diungkap Goenawan Mohamad, merupakan “terang yang juga menunjukkan tak selamanya terungkap”. Kebisuan ruang gelap yang melingkupi hidup menjadi wilayah kehadiran mitos. Mitos hadir sebagai jalan penelisik menuju “kebisuan eksistensi”. Kebisuan makna dari pergisaran dari warna-warna rasa, bahagia dan derita dalam tragedi kehidupan. Kebisuan akan asal usul dari segala yang terjadi dan menjadi (*sangkan paraning dumadi*). Dalam wilayah kebisuan ini, mitos berupaya menemukan sebuah pengalaman yang tidak terkatakan.<sup>42</sup>

Mitos muncul dari hasrat diri melampaui ruang gelap keterbatasan hidup. Aliran-aliran hermeneutika dan filsafat tidak pernah mati. Ada energi inheren dan intrinsik dalam kondisi alamiah eksistensi, yang mendorong itu. Hasrat hidup, hasrat menjadi, hasrat kenyataan, hasrat kepenuhan. Hasrat-hasrat ini fitri pada diri manusia namun sebagaimana diingatkan oleh Nietzsche, patut diwaspadai agar tidak terperangkap ilusi. Hasrat kenyataan dan kepenuhan menuntut kesabaran dalam melampaui *maxim*. Sesuatu yang juga menuntut “kedisinian”. Jika tidak “di sini” dan “tidak sabar”, dapat dipastikan akan terjatuh ke dalam ilusi, ilusi kenyataan, ilusi kebenaran, ilusi kepenuhan. Kondisi yang sebetulnya menjadi patologi bagi kemanusiaan.

Mitologi memiliki peran penting dalam membangkitkan kreatifitas imajinasi. Kreatifitas imajinasi memiliki dua sisi pengaruh, pertama, gambaran imajinatif ideal pada alam imajinal yang sebelumnya tidak dikenal dan tidak dialami kecuali hanya gambaran imajinasi semata, kemudian diseru melalui ingatan, sehingga menjadi energi penggerak bagi jiwa untuk dapat siap menerima limpahan kehadiran transendental, dapat dikenali namun tetap tak-terdefiniskan. Kedua, kreatifitas imajinasi juga berperan menghasilkan penemuan-penemuan baru pada wilayah sains. Pada sisi kedua ini, kesadaran manusia modern masih dapat menjangkaunya namun pada peran pertama, masyarakat modern

---

<sup>41</sup> Goenawan Mohamad, *Catatan Pinggir 11: Kumpulan Catatan Pinggir di Majalah Tempo, Januari 2013 – Desember 2014*, hal. 7-8.

<sup>42</sup> Goenawan Mohamad, *Catatan Pinggir 11...*, hal. 8-10.

tidak menyadarinya. Dari dua peran kreatifitas imajinasi ini memiliki kesamaan karakteristik yaitu sebagai energi perambah bagi realitas yang tak-dikenali sehingga kemudian teralami dan dikenali yang kemudian disebut dengan penemuan. Oleh karena itulah mitologi pada masyarakat tradisional memiliki peran penting dalam mengenali kehidupan. Itulah mengapa mitologi pada masyarakat tradisional sebagaimana dinyatakan Mircea Eliade, dapat mengaktualkan kembali peristiwa-peristiwa menakjubkan terkait dengan asal mula kejadian kosmik dan manusia, melalui momen-momen ketersingkapkan dan penemuan.

Mitos menyediakan dan mentransmisikan paradigma-paradigma, bentuk-bentuk teladan. Melalui bentuk-bentuk teladan itu manusia mengikat seluruh aktifitas-aktifitas penuh tanggung-jawabnya. Model-model paradigmatis inilah yang disingkap kepada manusia pada momen mistik. Begitulah kosmos dan masyarakat secara periodik, dilahirkan.<sup>43</sup>

Tindakan memaknai atau sebagai praktek penafsiran bukanlah monopoli bangsa tertentu akan tetapi berlaku universal pada seluruh peradaban umat manusia.<sup>44</sup> Karenanya realitas puncak bersifat perenial dari agama-agama. Dalam tradisi agama dan masyarakat tradisional, relung terdalam dalam kehidupan bukan hadir pada sesuatu yang tampak permukaan. Makna puncak bersinggasa pada ruang misteri dari pertanyaan-pertanyaan mendasar yang butuh jawaban. Membiarkannya tidak terjawab akan tetap menghantui sementara menjawabnya bukan persoalan mudah. Menuntut jerih-payah realisasi diri berkelanjutan sampai akhir. Posisi tanpa dilema yang sebetulnya bukan dilema ini menuntut manusia mau tidak mau harus menghadapinya melalui segenap upaya menembusnya. Ruang gelap bukan berarti tidak adanya realitas di dalamnya. Cahaya perlu hadir untuk menitinya sehingga realitasnya menjadi terang nyata.

Realitas Al-Qur'an merupakan substansi intelek immaterial esoterik, yang tersembunyi. Namun petunjuk-petunjuk dan hukum-hukum pengelolaannya terhadap jiwa demi mencapai kedalaman eksistensi, tampak pada simbolisasi teksnya.

---

<sup>43</sup> Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return...*, hal. viii.

<sup>44</sup> Kai Marcahal, "Hermeneutics: Non – Western Approaches", dalam *The Cambridge Companion to Hermeneutics*, Ed. Michael N. Forster, Kristin Gjesdal, United Kingdom: Cambridge University Press, 2019, hal. 286.

#### 4. Posibilitas Mengakses Realitas Al-Qur'an

Al-Qur'an memuat persoalan teologi, antropologi dan pandangan dunia yang mengundang kontemplasi filosofis.<sup>45</sup> Peran akal dalam interaksinya dalam memahami Al-Qur'an dipahami secara beragam sepanjang tradisi pemikiran Islam. Sebagian kalangan melarang penggunaan ilmu akliah dengan logika Aristotelian sebagai instrumen, dalam memahami Al-Qur'an. Pandangan ini diadopsi oleh mazhab literalis (*ahlu al-zhâhir*) yang hanya membatasi penggalian Al-Qur'an hanya pada zahir ayat. Sementara para filsuf secara umum termasuk Mullâ Shadrâ menggunakan filsafat dan logika dalam memahami agama secara umum. Hal itu karena mereka berpandangan bahwa Al-Qur'an memberikan seruan untuk memperluas penggalian Al-Qur'an dengan menggunakan kedua pengetahuan tersebut. Bagi para filsuf, akal dan Al-Qur'an merupakan dua sumber epistemologis dalam memahami Islam. Para filosof membangun seluruh pengetahuannya di atas fondasi pembuktian demonstrasi (*burhân*) sebagai metode berfikir dan logika (*mantiq*) sebagai alat neraca pembuktiannya. dengan metode dan alat itulah para filosof menverifikasi benar salahnya sesuatu, baik sesuatu itu dalam bentuk kesaksian terhadap fenomena tertentu atau sesuatu itu dalam bentuk pernyataan. Segala sesuatu yang dihadapi dan dialami para filsuf tidak begitu saja diterima sebagai kebenaran, namun harus melalui suatu proses pembuktian demonstrasi (*burhân*) sebagai metode berfikirnya.

Mullâ Shadrâ melihat Al-Qur'an dan kenabian sebagai sumber pengetahuan yang sangat penting di samping akal intelektual. Bagi Shadrâ, seorang agamawan seharusnya menggunakan akal intelektualnya untuk menginvestigasi kebenaran. Di sisi lain, seorang filsuf dan pemikir harus menemukan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Akal sehat manusia mampu untuk sampai pada kesimpulan bahwa akal menjadi jalan perantara untuk sampai kepada kebenaran wahyu dan pada akhirnya mengakui ketinggian capaian wahyu sebagai kesempurnaan aktualitas jiwa manusia yang akal intelektual tidak lagi mampu meraihnya. Mullâ Shadrâ

---

<sup>45</sup> Al-Qur'an memuat persoalan: kelahiran dan terbentuknya alam material; kualitas alam material; kemunculan dan keabadian jiwa; transendensi jiwa; esensi, sifat dan karakteristik Roh Universal (Tuhan); kehendak dan takdir; Kehancuran alam material; kehidupan pasca material; dan seterusnya; merupakan topik-topik kajian filsafat. Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy," dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012, hal. 58.

menggunaka ayat-ayat Al-Qur'an sebagai bagian dari proses penalaran filsafatnya. Ayat-ayat itu memberi inspirasi bagi Mullâ Shadrâ dalam menyelesaikan kompleksitas persoalan filsafat. Namun terkadang ayat-ayat Al-Qur'an lebih jauh menjadi bukti dalam argumen-argumen yang Shadrâ ajukan.<sup>46</sup> Jika tidak masuk dalam persoalan, sekilas cara pandang ini umum dimiliki para teolog, namun melalui narasinya kita dapat menangkap bahwa Shadrâ terlebih dahulu mendemonstrasikan rasionalitas Al-Qur'an sebelum ayat-ayat dijadikan bukti argumen filosofis. Gerak filsafat bagi Shadrâ berkembang sesuai dengan perkembangan gerak dari wujud diri, karenanya gerak filsafat mengandaikan penyucian diri melalui jalan irfan. Jangkauan ketersingkapan akal berdasarkan peningkatan kualitas wujud diri. Dengan demikian filsafat harus berjalan seiring dengan proses eksistensial penyucian diri.

Mullâ Shadrâ membuka pembahasan dengan menyatakan bahwa implikasi bagi teringkapnya realitas Al-Qur'an maka akan membawa pada kesembuhan bagi seluruh penyakit (*'alîl*) dan merupakan obat bagi kebodohan. Realitas Al-Qur'an dapat memberi pencerahan eksistensial bagi jiwa-jiwa yang haus (*ghalîl*) akan kebenaran akhir dan absolut.<sup>47</sup> Sebelum sampai pada terminal kebenaran akhir (pusat eksistensial), manusia akan senantiasa ditimpa kegalauan dan keraguan. kegalauan dan keraguan eksistensial merupakan tragedi yang melahirkan nestapa kemanusiaan. Kepastian akan melahirkan rasa aman sebaliknya keraguan akan melahirkan kegalauan. Iman yang merupakan lawan dari keraguan, merupakan suatu kondisi tercapainya rasa aman setelah tercapainya peraihan jiwa akan terminal akhir kebenaran.

Al-Qur'an menyembuhkan seluruh jenis penyakit hati yang diakibatkan kerusakan moral (*akhlaq*). Syahwat yang berlebihan terhadap keinginan perut dan seksual, nafsu yang buta terhadap wanita, anak, tempat tinggal dan harta, masuk ke dalam jenis penyakit ini. Di samping itu terdapat ragam penyakit batin lainnya seperti iri, dengki, hasad, sombong, munafik, berfikir tidak seimbang, panjang angan-angan dan banyak lagi. Keseluruhan patologi eksistensi ini merupakan jenis-jenis penyakit yang dalam agama dikenal dengan istilah dosa. Dosa merupakan patologi bagi eksistensi dan sumber kebodohan. Dosa merupakan penyakit yang menjadi beban bagi jiwa sehingga menghalanginya untuk sampai pada kondisi tenang dan bahagia. Semua penyakit-penyakit batin

---

<sup>46</sup> Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy"..., hal. 57-58.

<sup>47</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb*..., hal. 75.

yang menjadi beban bagi jiwa ini, hanya dapat disembuhkan oleh cahaya realitas Al-Qur`ân. Al-Qur`an bukan menyempurnakan raga material dan alam imajinal manusia, akan tetapi menyempurnakan jiwa immaterial metafisisnya (rûh/wujud diri). Hal itu Sebagaimana diisyaratkan di dalam hadis Nabi, “*Demi Allah, Al-Qur`an itu merupakan obat penyembuh*”.<sup>48</sup> Shadrâ menjelaskan terkait hadis ini:

Al-Qur`an itu merupakan penyembuh, kebodohan, keraguan dan kesesatan berfikir. Al-Qur`an merupakan penjelasan bagi segala sesuatu yang kabur dan problematik. Sebaliknya sesuatu yang kabur dapat diatasi oleh manusia dengan cahaya al-Qur`an melalui keberadaan ketajaman pandangan mata batin (*‘ayn bashirah*). karena hanya dengan ketajaman mata batinlah engkau dapat menyaksikan cahaya. Melalui cahaya mata batin engkau melihat segala sesuatu.<sup>49</sup>

Al-Qur`an juga membebaskan manusia dari penjara-penjara keterbatasannya menuju kenyataan aktual hidup tanpa limitasi, melalui apa yang diistilahkan Al-Qur`an dengan *tali Allah yang kuat (hablullâh al-matîn)*.<sup>50</sup> Substansi immaterial jiwa manusia yang merupakan ruh yang menyatu dengan (zat) Tuhan sendiri, merupakan realitas yang manakala telah mencapai aktualitasnya, tidak memiliki batas. Al-Qur`an berfungsi sebagai petunjuk yang mengantarkan manusia menuju realitas asal-usul diri metafisisnya yaitu zat Tuhan yang tidak terbatas.

Tuhan telah menciptakan neraca (standar/metodologi) tertentu bagi setiap disiplin dan pengetahuan. Neraca itu berupa kaidah-kaidah yang menjadi standar baku (*dhâbithah*) bagi masing-masing disiplin. Neraca itu pada hakikatnya merupakan bentuk kesempurnaan dan fondasi bagi cara pandang suatu disiplin dan arah kompas perujukan pengetahuan dalam batas realitasnya. Neraca setiap disiplin ilmu tidak dapat diaplikasikan pada selain dari disiplin itu. Hal itu karena suatu disiplin hanya berada dalam ruang lingkup menangkap realitas yang menjadi objek abstrasi mentalnya. Sehingga tidak dapat menimbang pengetahuan lain dengan neraca yang bukan miliknya, karena bukan menjadi ruang lingkup objek abstraksinya. Namun sebagaimana diungkap Shadrâ bahwa ahli Allah (*ahlullâh*) tidak bersandar pada neraca tertentu dari disiplin-disiplin yang ada. Tuhan memberikan kepada ahliNya suatu neraca

---

<sup>48</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal.75.

<sup>49</sup> Âbdullah Jawâdiy Âmuliy, *al-Tawhîd fî al-Qur`ân*, t.tp: Dâr al-Shafwah,1429 H/2009 M, hal. 24.

<sup>50</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal.75.

keseimbangan (*mizânan qisthan*) yang dengannya, mereka dapat menimbang seluruh neraca-neraca (standar-standar hukum dan pengetahuan) dan produk dari timbangan neraca-neraca (standar pengetahuan) yang ada. Para ahli Allah tidak mengingkari neraca atau metode apapun yang diaplikasikan di berbagai disiplin.<sup>51</sup> Ahli Allah yang dimaksudkan adalah manusia-manusia yang telah melakukan perjalanan eksistensial mengikuti bimbingan silsilah pewaris kenabian. Hati mereka tidak pernah lepas dari dari mengingat Allah. Melalui terjadinya ingatan itu manifestasi Tuhan tersingkap dan nyata pada diri mereka. Mereka yang senantiasa dalam jiwanya ingat kepada Tuhan maka merekalah sejatinya para wali-wali Tuhan.

Neraca apapun selain neraca para wali dan para *ummî* tanpa terkecuali, akan mengingkari kemungkinan pengalaman kenabian dapat diakses oleh seluruh manusia. selain mereka, seperti teologi (*kalam*), fikih, hadis dan cabang-cabang ilmu agama lainnya, hanya menjadikan fenomena esoterik transendental kenabian terjadi sekali yaitu terjadi pada diri Nabi. Pengalaman kenabian secara sepesial dan istimewa hanya terjadi pada diri Nabi. tidak pernah terulang pada manusia lain karena ahli-ahli dalam disiplin-disiplin ini menganggap bahwa pengalaman kenabian tertutup akses bagi manusia selain Nabi. berbeda halnya dengan para ahli Allah yang justru menyeru manusia kepada Tuhan dalam bentuk kehadiran langsung. Menyeru manusia beragama mengikuti Nabi dalam artian sesungguhnya yaitu berjalan mengikuti apa yang dialami oleh Nabi secara eksistensial.

Seorang teolog memandang persoalan agama dan ketuhanan menggunakan neraca akalanya. Sementara apa yang dipandang merupakan persoalan-persoalan diluar batas capaian akal. Realitas ketuhanan melampaui jangkauan inteleksi akal yang terbatas. Begitulah kerja dari ilmu *kalam* berikut segala sesuatu yang menjadi turunannya (teologi/*kalam*), tegas Shadrâ. Ilmu-ilmu ketuhanan sesungguhnya tidak memerlukan dan menerima neraca para teolog. Bagi Shadrâ, neraca para teolog itu buta secara eksistensial (kafir dalam hukum eksistensi). Apa yang diraih para teolog tentang kebenaran tidak lain merupakan apa yang masuk dalam timbangan penalaran nalar teologisnya. Hal yang sama terjadi pada seorang mujtahid fikih tatkala menimbang hukum syariat dengan neraca pandangannya. Apabila para pengikut metode Syafi'î sebagai mazhab menimbang dengan neracanya, uraian dari neraca Hanafi sebelumnya, melahirkan berbagai pertentangan. Apa yang Syafi'î

---

<sup>51</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Ghayb ...*, hal. 124.

haramkan tentang perkara tertentu, bisa jadi dihalalkan mujtahid lainnya. Sehingga ia sebagai seorang mujtahid dengan neraca tertentu, menutup mata akan neraca dari mujtahid lainnya. Tidak ada keharusan bagi salah seorang dari ahli fikih kecuali dengan melakukan *taklîd* (tunduk terhadap metodologi/neraca). Pemahaman syariat dikalangan ahli fikih mewajibkan setiap mujtahid untuk melaksanakan segala sesuatu sesuai dengan ijtihadnya, sesuai dengan neraca metodologisnya. Para ahli fikih dan disiplin-disiplin ilmu agama lainnya berpotensi menganggap keliru neraca general yang meliputi seluruh hukum-hukum syariat. Neraca general yang menjadi tempat bersandar ulama *tharîqah*, neraca yang digunakan para bijak yang memiliki kedalaman perjalanan eksistensial irfan kenabian, para ahli Allah.

Bagi Shadrâ Orang-orang yang bertaklid dan kalangan yang hanya menggunakan dalil-dalil rasional, tidak akan ada bagi keduanya pandangan mata batin selama-lamanya. Abu Hâmid al-Ghazalî menceritakan tentang dirinya sendiri di dalam karyanya *al-Munqidz min al-Dhalâl* sebagaimana dikutip Shadrâ.

Ketika aku ingin masuk ke dalam *sulûk* mereka. Aku mengambil apa yang telah mereka ambil. Aku mencedok dari lautan yang mereka cedok. Aku mengosongkan diriku dan meninggalkan aktifitas teoritik dan pemikiran. Dan aku menyibukkan diriku dengan dzikir sehingga aku menembus (*inqadaha*) ilmu yang belum ada padaku. Aku merasa gembira akan hal itu. Sungguh telah terdapat padaku apa yang tidak diraih oleh kebanyakan manusia. Aku merenung hingga kemudian aku dalam kondisi itu mendapatkan kekuatan penyingkapan kesadaran yang mendalam (*quwwat al-faqihiyah*) yang tidak ada pada diriku sebelumnya. Aku mengetahui apa yang tidak aku capai. Aku kembali untuk kedua kalinya melakukan *khalwat* dan aku mengamalkan apa yang tidak diperbuat kebanyakan manusia (*qawm*) hingga aku menemukan, jelas dan terang bagiku, perumpamaan (*mitsal*) untuk pertama kalinya. Kemudian aku rahasiakan dan kemudian aku renungkan hingga kemudian aku dalam kondisi itu mendapatkan kekuatan penyingkapan kesadaran mendalam, yang tidak ada padaku dan tidak jelas bagiku akan analogi perumpamaan itu. Aku kembali ke dalam kondisi itu berkali-kali. Kondisi demi kondisi aku lalui hingga melalui kemampuan ini, aku berbeda dengan seluruh sistem yang dibangun oleh para pemikir. Aku tidak mengikuti tingkatan-tingkatan yang dicapai oleh kebanyakan manusia. Dan aku mengetahui bahwa penulisan kandungan pengalaman ini (*al-mahwâ*), tidaklah seperti penulisan muatan-muatan selainnya.<sup>52</sup>

Shadrâ melihat bahwa tidak terjadi perbedaan baik dalam masalah fondasi (*ushul*) maupun masalah cabang agama pada

---

<sup>52</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*, Bairut: Muassasah al-Târikh al-‘Arabî, 1999, hal. 123-124.

*ahlullâh*. Neraca general memberi penetapan hukum segala sesuatu. Namun tampak bagi Shadrâ, manusia yang menggunakan neraca general ini sedikit. Semua itu menurut Shadrâ disebabkan ketiadaan sikap adil (*inshâf*). Agar terdapat sikap adil maka para ahli fikih dan sarjana pemikir (*nazhar*) harus menembus pintu ilmu mulia transenden yang mencakup segala sesuatu. Ilmu yang membuat tunduk setiap kelompok disiplin. Shadrâ memandang bahwa tidak selamat jalan disiplin manapun kecuali dia yang merasakan apa yang ahli *tharîqah* rasakan atau dia beriman terhadapnya.<sup>53</sup>

Ilmu-ilmu rahasia ini bukanlah merupakan kekhususan kenabian. Tuhan (*syâri'*) tidak menghalangi manusia mengakses ilmu-ilmu rahasia sebagaimana diturunkan kepada para Nabi. Nabi menyatakan: “*sesungguhnya pada ummatku terdapat pembaharu-pembaharu*” (*muhdatsîn*). Para pewaris kenabian yang menyeru kepada pengalaman kenabian secara langsung. Bagi Shadrâ mendalami kesamaran ilmu-ilmu bersifat keilahian, bukanlah kekhususan-kekhususan dari kenabian pembawa syariat (*nubuwwat at-tasyrî'*). Ilmu-ilmu keilahian bersifat rahasia, terus mengalir pada Rasulullah dan pengikut setianya yaitu para pewarisnya dan para wali Tuhan. Shadrâ menegaskan bahwa penyifatan yang adil bukanlah yang berasal dari ahli fikih, dan para pemikir, melainkan dari para hambaNya yang shalih, para ahli Allah.<sup>54</sup> Mereka adalah para penerus dan pewaris kenabian yang memiliki rahasia pengalaman kenabian. Sebagaimana diisyaratkan al-Jumu'ah/62:2

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ  
وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢)

*Dialah yang mengutus seorang Rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.*

<sup>53</sup> Hal ini sebagaimana ungkapan Abû Yazid Bustâmî yang dikutip Shadrâ: “*Jika kalian melihat seseorang yang dia beriman terhadap kalam ahli tharîqah ini dan ia menerima apa yang mereka benarkan dan nyatakan. Sehingga ahli tharîqah itu menyatakan kepadanya: serulah kepada kalian. Maka ia wajib atas seruan itu dan Allah menjadikan kami bagian dari orang dijadikan baginya cahaya berupa cahaya yang Allah tunjuki dengan nur itu, siapa saja yang ia kehendaki dari hambanya kepada jalan yang lurus*”. Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 124-125.

<sup>54</sup> Karena bagi Shadrâ, para ahli fikih dan para pemikir merupakan Firaun-Firaun bagi para wali Tuhan dan para Dajjal bagi hamba Tuhan yang shalih.

Ketika kita membaca Al-Qur'an maka seluruhnya adalah untuk perjalanan diri kita saat ini, bukan hanya buat sahabat yang beserta Nabi. Artinya seluruh seruan Al-Qur'an harus dijalani dan jika benar dijalani maka akan sampai pada pengalaman yang dialami oleh Nabi. Ayat di atas ini mengisyaratkan para rasul telah diutus ketengah-tengah para ummi. Nabi telah wafat namun meninggalkan para pewaris ilmu kerasulannya. Para pewarisnya yaitu silsilah para wali Tuhan, silsilah kemursyidan atau dalam ungkapan Shadrâ menggunakan istilah siklus kenabian dan kewalian (*dâirât an-Nubuwwât wa al-wilâyât*). Silsilah kenabian dan kerasulan ini mendapatkan amanah tanggungjawab untuk melanjutkan perjuangan kerasulan yaitu terus-menerus membimbing manusia di setiap zaman agar dapat membawa diri manusia kembali mengenal Tuhan. Mereka yang menerima seruan dari para pewaris kerasulan ini adalah sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an sebagai orang-orang yang *ummî*. Orang-orang yang merasa dirinya bodoh, menyadari bahwa dirinya tidak mengenal kenyataan wujud dirinya dan Tuhannya. Orang-orang yang sadar bahwa dirinya tidak memiliki apapun sehingga senantiasa fakir akan rahmat Tuhan. Mereka sadar bahwa mereka bodoh terhadap misteri kehidupan, misteri asal-usul primordialnya dan akhir dari segala sesuatu yang terus-menerus berubah ini. Merekalah orang-orang yang siap untuk dibimbing untuk melakukan perjalanan mengenal realitas eksistensi dalam proses penyucian diri. Para pewaris kerasulan ini juga dinyatakan Al-Qur'an berasal dari kalangan mereka sendiri. Berasal dari bangsa mereka yang berbicara dan hidup dengan corak kehidupan mereka, bukan sesuatu yang asing bagi mereka. Para rasul itu ada disekitar mereka, menunggu kesiapan hati mereka untuk siap tunduk kepada Tuhan melalui ketundukan total. Rasul membacakan atas mereka ayat-ayat Tuhan dalam proses bimbingan. Shadrâ kemudian menyatakan:

Ketahuilah bahwa jiwa tidak akan menjadi suci dari selubung-selubung ilmu-ilmu taklid yang diraih melalui kata-kata. Pemikiran-pemikiran teoritik yang dihasilkan melalui penggunaan logika (*mantiq*), atau mengaktifkan alat daya estimasi dan imajinasi akal fikir teoritis. Itu semua tidak akan menghantarkan menjadi manusia yang ahli pandangan mata batin (*shâhib al-bashîrah*). Bahkan seluruh ilmu itu tidak akan berpotensi bagi penyingkapan Ilahi. Seluruh ilmu itu jauh dari terhasilkannya ilmu *ladunnî* pada jiwa-jiwa yang merasa tidak mengetahui apapun sehingga diri kosong dari rasa memiliki (*ummî*).

Para *ummî* telah ditetapkan melalui penulisan (*kataba*) nama Allah dalam bentuk cahaya pada jiwa mereka. Halaman (*lauh*) hati

mereka kosong dari ukiran (*nuqûsy*) dan gambaran dari istilah-istilah pengetahuan (*aqâwîl muta'arrifah*). Para *ummî* merupakan kalangan yang mendapat petunjuk Tuhan. Allah telah menuliskan (*kataba*) iman pada hati mereka agar hati mereka suci dari segala sesuatu selain Allah melalui para pewaris ilmu kerasulan. Dan selamat dada mereka dari bisikan-bisikan kejahatan (*waswas*). Para *ummî* tidak menafikan penggunaan pernyataan-pernyataan dan riwayat hadits, akan tetapi batin mereka selamat dari ilmu-ilmu yang dihasilkan melalui pemikiran, *dirayah*, taklid dan riwayat, yang terhasikan tanpa pandangan mata batin. Sehingga melalui pandangan mata batin para alim *ummi* meningkat pengenalan dan pengetahuannya atas selain Tuhan. Melalui pandangan mata batin inilah, para rasul *ummi* dan para *ummi* yang mengikuti rasul *ummi* menjadi kalangan istimewa dan khusus. Allah berfirman mengisyaratkan hal itu dalam Yusuf/12:108

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٠٨)

*Katakanlah (Nabi Muhammad), "Inilah jalanku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (seluruh manusia) kepada Allah dengan bukti yang nyata. Mahasuci Allah dan aku tidak termasuk golongan orang-orang musyrik".*

Dari narasi di atas jelas bahwa Otentisitas dan universalitas pesan Tuhan melalui Al-Qur'an, hanya dapat diraih melalui jalan pengalaman kenabian dan hanya berlangsung pada wilayah esoterik transendental (batin manusia). Sementara wilayah eksoterik atau dimensi syariat sebagaimana telah dijelaskan pada bab IV, terus-menerus mengalir, mengalami perubahan sesuai dengan konteks historisnya. Namun demikian perbedaan syariat para rasul ini kembali atau menuju dimensi kesatuannya, dimensi pengalaman esoterik transenden kenabian. Pada wilayah kesatuan ini menyatu dengan otentisitas dan universalitas pesan Tuhan yang sebetulnya ingin diraih oleh proyek hermeneutika Al-Qur'an Arkoun dan Abû Zayd.

Prinsip ontologi Mullâ Shadrâ yang diistilahkan dengan gradasi eksistensi (*tasykîk al-wujûd*), mengungkapkan kondisi alamiah realitas eksistensi. Gradasi eksistensi (*tasykîk al-wujûd*) sebagaimana telah dijelaskan pada bab IV menjelaskan bahwa keragaman kembali kepada kesatuan sebagai pusat eksistensinya dan kesatuan mengalir dalam keragaman. Prinsip gradasi eksistensi (*tasykîk al-wujûd*) Mullâ Shadrâ ini menjelaskan bagaimana situasi meng-Ada manusia bergerak dari keterbatasan dan keragaman alam

material menuju pusat eksistensi esoterik jiwa melalui bimbingan silsilah (siklus) *'irfan* kenabian. Kenabian membimbing perjalanan penyingkapan eksistensial jiwa dari situasi keragaman dan keterbatasan, menuju situasi pengalaman ketunggalan pusat realitas eksistensi. Keragaman dan keterbatasan merupakan situasi syirik (istilah agama) dalam hukum eksistensi menuju pengalaman ketunggalan Tauhid.

Sebelum meraih pengalaman esoterik transendental kenabian, seluruh penafsiran atau pemahaman terhadap Al-Qur'an dari masing-masing subjek, berada dalam cakrawalanya masing-masing sehingga bersifat relatif. Dalam situasi inilah, apa yang dirayakan oleh Arkoun, Abû Zayd dan umumnya muslim modernis melalui gagasan prularitas penafsiran, menemukan kenyataan dan kebenarannya. Dalam tradisi filsafat Barat Heidegger benar dalam menggambarkan ontologi *dasein* bahwa setiap *dasein* berada dalam situasi keterlemparan ke dalam horizon dunianya masing (faktisitas meng-ada). Realita ini merupakan kondisi alamiah yang tidak dapat dihindari pada awal perjalanan manusia di alam material dunia ini. Keterlemparan eksistensi ke dalam ruang faktisitas cakrawala masing-masing subjek mufasir, harus benar-benar disadari. Namun demikian perlu diingat, tugas mulia hermeneutika seharusnya kemudian berupaya mengatasi problem ini. Upaya untuk menembus batas cakrawala subjektif mufasir inilah yang oleh Mullâ Shadrâ diistilahkan dengan *ta`wil* (Hermeneutika Eksistensial Transendental). Situasi relativitas penafsiran yangmana penafsiran terperangkap dalam cakrawala subjek mufasir, harus ditembus dan dilampaui melalui menyingkap fenomenologi esoterik transendental. Proses penyingkapan ini berlangsung melalui pengalaman kehadiran langsung situasi otentik dan universal pusat eksistensial yang merupakan realitas eksistensi asal usul primordial. Sebetulnya yang diinginkan dari proses hermeneutika adalah Perjalanan hermeneutik ini, perjalanan transendensi penyucian pemurnian jiwa. Hal ini hanya mendapatkan posibilitasnya melalui bimbingan silsilah *'irfan* kenabian.

Perjalanan penyingkapan fenomenologi esoterik berlangsung melalui mode gerak trans-substansial. Gerak penyingkapan yang bergerak dari realitas material yang dalam hal ini berupa simbol-simbol yang diberikan bahasa untuk kemudian menuju realitas esoterik transendentalnya melalui daya imajinasi aktif. Daya imajinasi aktif menangkap simbol teks untuk kemudian dihidupkan, dihayati melalui proses "menjadi". Proses gerak "menjadi" ini yang

melangsungkan proses penyingkapan realitas yang ada di balik mitos dan simbol-simbol teks, melalui mode ke-disini-an eksistensi.

Hermeneutika fenomenologi simbol Ricoeur berlangsung dalam wilayah ini yaitu melalui pengakuan terhadap dimensi objektif teks, untuk kemudian disingkap secara eksistensial melalui “kehadiranku saat ini”, melalui pengalaman penghayatan langsung. Dari makna primer teks yang bersifat langsung terdapat makna sekundernya yang tidak langsung yang harus disingkap melalui perjalanan eksistensial. Inilah yang dimaksud oleh Ricoeur sebagai Hermeneutika. Makna primer teks yang bersifat langsung sebagai dimensi objektif teks adalah konten semantik yang dimunculkan oleh teks bersifat simbolik, yang membentuk dan membangun makna gambaran koseptual pada alam mental. Makna-makna berupa gambaran konsep pada alam mental ini, bagi Ricoeur menuntut penghayatan, peng-hidup-an, pe-nyata-an pada wilayah refleksi dan kotemplasi eksistensial. Pada wilayah terakhir ini makna sekunder teks berada. Makna sekunder ini tentu saja bersifat personal karena terkait dengan perjalanan penemuan makna dari masing-masing subjek hermeneut (mufasir). Namun demikian, pada makna sekunder ini, tujuan akhir dari keberadaan teks termanifestasi. Shadrâ mengantisipasi gerak perjalanan pembacaan hermeneutika Ricoeur ini dengan mengarahkan proses hermeneutika pada pemurnian atau penyucian ontologi subjek mufasir (hermeneut). Sekali lagi, proses pemurnian wujud diri sibjek mufasir ini hanya mungkin melalui bimbingan silsilah (siklus) *‘irfân* kenabian. Maksud dari silsilah *‘irfân* kenabian disini adalah jalur otoritas pembimbing ruhani (*mursyîd*). Dalam tradisi Syi’ah pembimbing ruhani (*mursyîd*) dikenal dengan para imam dan wali (*imâmah wa wilâyah*), sementara dalam tradisi Sunni dikenal dengan istilah silsilah keguruan wali *mursyîd*. Otoritas pembimbing ruhani inilah yang mewarisi ilmu zahir dan batin kenabian. Itu artinya merekalah yang memiliki otoritas kegamaan dalam artian yang sebenarnya. Merekalah yang menjalankan peran fungsi kerasulan. Otoritas keulamaan yang menjadi pewaris para Nabi. Otoritas agama yang mampu memperjalankan jiwa manusia menuju otentisitas dan universalitas pesan Tuhan pada wilayah esoterik transendentalnya melalui kehadiran langsung bersifat personal. Sementara agama yang didapat dari selain mereka atau diluar dari bimbingan mereka, hanyalah penafsiran subjektif yang terlimitasi pada batasan cakrawala masing-masing individu. Pada konteks kedua inilah aspirasi muslim modernis dalam merayakan pluralitas penafsiran mengambil tempat. Dalam konteks ini kita harus berterima-kasih

terhadap kontribusi Arkoun dan Abû Zayd karena melalui merayakan pluralitas penafsiran, kita dapat membuka jalan bagi semua fihak untuk berekspresi dan mencari kebenaran sebagaimana adanya hingga sampai pada titik kesempurnaa

## B. Rekonstruksi Kenabian Hermeneutika Eksistensial Transendental

### 1. Kenabian Sebagai Derajat Aktualitas Puncak Manusia

Secara leksikal Al-Mushthafawî mengatakan makna kata hamzah-nûn-sîn yang menjadi akar kata manusia (*insân*) adalah kedekatan (*qurb*) yang juga sekaligus disertai penampakan (*zhuhûr*), kondisi jinak (*isti'nâs*), lawan kondisi jauh (*bu'd*) dan buas (*wiḥsyah*).<sup>55</sup> Senada dengan itu Ibn Fâris juga menyatakan hal serupa bahwa hamzah-nûn-sîn bermakna penampakan sesuatu (*zhuhûr asy-syai'*) berkarakter tidak buas.<sup>56</sup> Sementara kata *basyar* yang juga berkonotasi manusia menurut Ibn Fâris bermakna penampakan sesuatu yang berkarakter baik dan indah (*al-husn wa al-jamâl*). Namun *basyar* merujuk pada sesuatu yang tampak, kulit atau permukaan dari diri manusia.<sup>57</sup> Kata *basyar* diisyaratkan Shâd/38: 71-72

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢)

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, “Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Apabila Aku telah menyempurnakan (penciptaan)-nya dan meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud”.

Ayat ini merupakan aspek eksoterik sekaligus aspek esoterik manusia. Aspek eksoterik (*zâhir/luaran*) atau aspek *basyar* nya berdasarkan ayat di atas terkomposisi dari tanah. Namun pada aspek *basyar* itu kemudian menyatu dengan substansi immaterial dari ruh Tuhan (*rûhî*) secara langsung. Substansi immaterial inilah yang merupakan identitas esoterik transenden manusia. Ayat ini menunjukkan bahwa esensi manusia bersifat *double nature*.

<sup>55</sup> Hasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. I, Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-‘Allâmah al-Mushthaawî, 1385 H.S., hal. 174.

<sup>56</sup> Aḥmad ibn Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 145.

<sup>57</sup> Aḥmad ibn Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah...*, hal. 251.

Menurut al-Ghazâlî kata *nafs*, *qalb*, dan *rûh* dan *'aql* yang juga diasosiasikan sebagai identitas kemanusiaan merujuk pada satu konotasi yang diistilahkannya dengan substansi halus ketuhanan (*lathîfah rabbâniyyah*). Substansi halus ketuhanan ini tidak diasosiasikan dengan daya fakultatif jiwa yang bersifat kehewan dan tumbuhan, seperti daya nutritif, *syahwât* (daya mendekat bersifat material), dan *ghadhab* (daya menghindar bersifat material) namun daya kontemplatif esoterik realitas transenden (*dzikir*) dan daya penyingkapan dan pengenalan terhadap realitas eksistensi (*ḥaqîqah*).<sup>58</sup>

Prinsip *double nature* manusia yang memiliki aspek lahir dan batin, yang berkorespondensi dengan prinsip Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin. Konsep Kenabian mengandaikan adanya misi Kenabian sebagai pembimbing dalam aktualisasi menuju klaim inti Al-Qur'an yaitu sebagai petunjuk (pesan Tuhan) bagi seluruh Manusia. Untuk menerima eksistensi Kenabian maka proses penafsiran Al-Qur'an harus dipahami dalam kerangka "gerak menjadi" yang tidak lain adalah gerak peningkatan kualitas wujud diri mufasir. Makna-makna yang muncul dari proses penafsiran adalah gambaran dari realitas peningkatan kualitas mufasir dan peningkatan kualitas itu terjadi karena adanya gerak pada level eksistensi mufasir, transendensi jiwa mufasir. Gerak wujud diri mufasir merupakan kondisi alamiah yang menimpa seluruh manusia. Kehidupan manusia itu sendiri merupakan perubahan atau gerak pada seluruh tingkatan eksistensinya baik aspek lahiriah biologis maupun jiwanya. Fungsi Kenabian adalah memberi petunjuk dalam mengaktualisasikan seluruh potensi insaniah pada diri manusia dan Kenabian itu sendiri berlangsung melalui mode ini.

Karena jiwa insani (*rûh*) menempati level tertinggi dari gradasi eksistensi di alam semesta maka ia menjadi khalifah yang diberi amanah eksistensial untuk memimpin gerak alam semesta menuju kesempurnaan. Seluruh eksistensi selain manusia bergerak secara alamiah menuju derajat kesempurnaannya masing-masing dan kesempurnaan pada seluruh eksistensi dipersembahkan untuk menopang proses tercapainya aktualisasi penyempurnaan jiwa manusia sebagai lokus penampakan Tuhan yang paling sempurna. Hal itu karena hanya jiwa manusialah yang mampu meraih hakikat eksistensi Ketuhanan secara totalitas melalui kekayaan aspek batinnya yang tidak terbatas, meski aspek lahiriahnya bersifat

---

<sup>58</sup> Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, t.th, hal. 877.

terbatas. Namun demikian, tidak semua manusia dapat mengaktualkan seluruh potensi kemansiaannya sehingga meraih realitas esensi Al-Qur`an secara sempurna bagi umumnya manusia masih dalam tanda tanya. Realitas esensi Al-Qur`an setara dengan aktualitas keseluruhan potensi kemanusiaan manusia.<sup>59</sup>

Mullâ Shadrâ memandang bahwa jiwa manusia dapat menembus batas kesempurnaan seluruh pengetahuan dan pengenalan melalui perjalanan esoterik transendental jiwanya. Jiwa manusia pada awal kemunculannya berupa substansi immaterial namun bersifat potensial (*al-'aql al-hayulânî*) dalam mencapai forma-forma pengetahuan dan pengenalan (*al-'ilm wa al-ma'rifah*). Substansi jiwa bersifat potensial ini kemudian melakukan gerakan aktualitas terus-menerus bersifat tran-substansial, dalam mencapai forma-forma pengetahuan dan pengenalan hingga sampai pada batas kesempurnaan substansi immaterialnya sehingga seluruh forma eksistensi hadir di dalam ruhnya (jiwa transendentalnya). Pada saat itulah ia mampu menyaksikan segala sesuatu “sebagaimana adanya”. Mullâ Shadrâ mengistilahkan substansi jiwa yang berada dalam gerak aktualitas ini dengan “substansi jiwa yang mengaktual” (*al-jawhar al-nafsânî bi al-fi'il*). Di sini tampak bahwa istilah jiwa (*nafs*) merujuk kepada sesuatu yang bergerak, mengaktual. Apabila jiwa sudah mencapai batas kesempurnaan immaterialnya diistilahkan dengan “akal aktual” (*al-'aql bi al-fi'il*) atau “substansi akal nurani” (*al-jawhar al-'aqlî al-nûrânî*).<sup>60</sup> Diistilahkan dengan akal (*al-'aql*) untuk merujuk pada esensi sempurna aktual tidak lagi berada dalam gerakan dan bersifat immaterial murni.

Sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya, Secara ontologis Manusia hadir pada tiga tingkat alam yaitu alam materi, alam imajinal dan alam akal immaterial murni. Tiga kategori alam ini merupakan keseluruhan dari tingkatan eksistensi. Jangkauan atau horizon kehadiran manusia di dalam ketiga tingkatan alam ini berbeda satu dengan yang lainnya, tergantung derajat perjalanan proses aktualisasi jiwanya. Pada awal kemunculannya, jiwa manusia aktual sebagai substansi akal immaterial yang belum memiliki forma pengetahuan dan pengenalan, namun memiliki

---

<sup>59</sup> Shadr al-Mutaa`llihîn (Mullâ Shadrâ), *Mafâtîh al-Ghayb*, Teheran: Muassasah Tahqîqât Farhangî, 1363 HS, hal. 53-54.

<sup>60</sup> Mullâ Shadrâ, *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al-Qurâniyyah wa al-'Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah...*, hal. 3-4.

potensi untuk meraih beragam forma dan mencapai kesempurnaan pada seluruh tingkatan ontologi. Substansi akal immaterial bersifat potensial ini dikenal dengan istilah “akal potensial” (*al-'aql al-hayulânî*). Seketika itu juga “akal potensial” mulai bergerak dalam menjangkau forma-forma material, imajinal, maupun immaterial murni. “Akal potensial” merupakan titik awal mewujudnya jiwa manusia. Setelah seketika mewujud dan bergerak mengaktual maka substansi jiwa berubah masuk pada batas apa yang disebut dengan istilah Shadrâ “akal aktual” (*al-'aql bi al-fi'il*). Dalam gerakan ini, sampainya jiwa pada partikular-partikular forma-forma pengetahuan dan pengenalan secara gradual melalui mode kemenyatuan (*malakah*) dengan forma-forma pengetahuan itu, pada setiap momen kehadiran forma partikular. Dapat dikatakan bahwa realitas jiwa adalah forma yang hadir atasnya pada momen gerakan substansinya. Kemenyatuan ini membawa substansi jiwa sudah sampai pada batas esensial dengan apa yang diistilahkan sebagai “akal malakah” (*al-'aql bi al-malakah*). Maksudnya substansi immaterial yang menyatu dengan forma-forma yang juga bersifat immaterial. Perjalanan forma-forma pengetahuan dan pengenalan ini apabila sampai pada batas kesempurnaannya sehingga ia benar-benar mengenal esensi dirinya maka akal masuk pada batas apa yang diistilahkan dengan “akal aktif” (*al-'aql al-fa'al*). Maksudnya substansi immaterial yang mengaktifkan seluruh pengetahuan dan pengenalan.<sup>61</sup> Ini semua dilihat proses gerak onto-epistemologis substansi jiwa yang berlangsung dalam diri manusia.

Manakala gerak onto-epistemologi ini dilihat berdasarkan teraktifikannya persepsi fakultas-fakultas jiwa, maka manusia berada dalam empat tahapan perjalanan (*safar*) menurut hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Empat tahap perjalanan ini merupakan stase sekaligus derajat jiwanya karena bagi Shadrâ status ontologis jiwa ditentukan berdasarkan aktualitas persepsi pada tingkatan fakultatifnya. Mullâ Shadrâ menjelaskan tentang derajat kenabian melalui perbandingannya dengan seluruh derajat-derajat jiwa manusia. Mullâ Shadrâ menyatakan bahwa insan memiliki derajat yang beragam. Masing-masing ada yang menempati derajat alam inderawi (*hissiyyah*), derajat alam imajinasi (*khayâliyyah*), derajat alam akal (*fikriyyah*) dan derajat alam penyaksian (*syuhûdiyyah*) yang tersusun dalam tingkatan

---

<sup>61</sup> Mullâ Shadrâ, *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al-Qurâniyyah wa al-'Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah...*, hal.3-4.

gradasional. Pada tiga derajat persepsi pertama ini diasosiasikan Mullâ Shadrâ dengan persepsi yang dimiliki binatang sehingga derajat jiwanya masih dalam kebinatangan belum mencapai insan (manusia).

Derajat pertama jiwa manusia adalah derajat indrawi (*maḥsûsât*). Manakala jiwa manusia masih berada pada stase indrawi maka hukumnya seperti hukum realitas cacing yang berada di dalam tanah atau seperti realitas kupu-kupu (*farâsy*) yang bertebaran di udara. Keduanya hanya memiliki persepsi indrawi dan belum memiliki daya menangkap forma-forma imajinal serta daya menyimpan forma-forma pada jiwa. Derajat jiwa manusia selanjutnya (kedua) adalah derajat imajinal (*mutakhayyilât*). Manakala jiwa manusia masih berada pada stase ini maka hukum realitasnya sebagaimana hukum yang menimpa realitas burung dan sebagian besar binatang buas. Karakteristik derajat jiwa imajinal, apabila pada suatu kondisi mengalami rasa sakit, karena adanya serangan dari pihak lain maka akan melarikan diri dan tidak akan kembali. Hal itu karena adanya kemampuan menyimpan forma-forma imajinal setelah persepsi indrawi tidak lagi berlangsung. Derajat jiwa pada stase ini memiliki kemampuan untuk menyimpan forma atau gambar dari objek-objek persepsi indrawi sebelum kemudian tersimpan dalam daya fakultas imajinasinya. Karakteristiknya bereaksi bukan hanya terhadap pengaruh persepsi langsung indranya namun juga terhadap forma imajinal yang dipikirkannya. Jiwanya tidak mampu mengidentifikasi kecuali berdasarkan bentuk sehingga cenderung melarikan diri dari binatang lain yang lebih besar, hanya berdasarkan bentuk ukuran lebih besar hasil dari tangkapan persepsi imajinasinya. Tanpa ada pertimbangan daya kekuatan persepsi untuk membedakan apakah bentuk besar itu membahayakan atau tidak. Pendakian jiwa manusia selanjutnya (ketiga) yaitu derajat jiwa estimatif (*muwahwimah*). pada derajat ini bertempat derajat binatang buas yang sempurna seperti kuda. Sifat kuda yang berhati-hati terhadap singa manakala ia melihatnya namun ketakutan yang serupa tidak muncul manakala kuda bertemu dengan kucing. Begitu juga dengan domba yang waspada terhadap srigala namun domba tidak merasa takut terhadap sapi, meski badan sapi lebih besar dan menakutkan darinya. Itu karena

domba mengetahui bahwa sapi tidak membahayakannya. Domba mengetahuinya melalui aktualitas daya estimatifnya.<sup>62</sup>

Pengalaman persepsi indrawi terhadap sesuatu tertentu yang kemudian memunculkan rasa sakit tetap tersimpan pada fakultas imajinal jiwanya sehingga manakala menghadapi situasi serupa, maka muncul sikap melarikan diri dan menghindar. Tidak ada lagi daya kemampuan untuk melampaui pengalaman imajinatif agar dapat mengenali dan menimbang realitas yang dihadapi, lebih mendalam. Hanya mengerti rasa sakit dan rasa senang, enak dan tidak enak. Tidak mampu menahan rasa sakit dan tidak ingin melepaskan rasa senang. Selama jiwa manusia berada pada stase ini, maka realitas dirinya layaknya seperti binatang buas yang senantiasa berhati-hati terhadap sesuatu yang menimbulkan rasa sakit berdasarkan pengalaman sebelumnya sementara terhadap sesuatu yang tidak menimbulkan rasa senang, absen sifat mawas dirinya.

Setelah melalui tiga stase tersebut barulah manusia naik menembus derajat insan sesungguhnya yaitu para Nabi dan wali. Manusia pada stase ini mampu menangkap realitas yang melampaui persepsi indrawi, persepsi imajinal dan persepsi estimatif. Jiwanya mampu melihat apa yang ada dibalik bentuk-bentuk objek persepsi (*al-sûrah al-idrakiyyah*) yang diabstraksi melalui fakultas persepsi inderawi, imajinasi dan estimasi. Manusia pada stase ini berhati-hati terhadap segala sesuatu yang dihadapi dan tidak hanya membatasi diri pada realitas yang tampak secara indrawi namun juga menangkap sesuatu yang tersembunyi dari tangkapan indrawi, imajinal dan estimasi, serta berupaya mencari dasar segala sesuatu dan realitas yang tetap, stabil, dan abadi.<sup>63</sup> Mampu bertahan dari forma rasa sakit dan senang demi menyingkap realitas dibalik itu. Untuk bisa melihat dibalik bentuk-bentuk tersebut, seseorang mesti mengaktualkan seluruh fakultas-fakultas persepsinya. Manusia yang telah mencapai stase (*maqâm*) ini berarti telah mencapai batas puncak aktualitas manusia.

Mulla Shadrâ menekankan secara khusus fakultas pemisah bentuk (*al-musawwar*) dan bukan pada forma imajinasi (*mitsâlî*). Penyempurnaan fakultas pemisah forma berperan penting menyaksikan forma-forma dasar (*al-asybah al-mitsâliyyah*) dan melihat sesuatu yang tidak tampak dan tidak berbentuk yang mendasari seluruh kenyataan forma.

---

<sup>62</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah...*, hal. 338-339.

<sup>63</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah...*, hal. 339.

Prinsip *double nature* manusia yang memiliki aspek lahir dan batin, yang berkorenspondensi dengan prinsip Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin. Konsep kenabian mengandaikan adanya misi kenabian sebagai pembimbing dalam aktualisasi menuju klaim inti Al-Qur'an yaitu sebagai petunjuk (pesan Tuhan) bagi seluruh Manusia. Untuk menerima eksistensi kenabian, proses penafsiran Al-Qur'an harus dipahami dalam kerangka "gerak menjadi" yang tidak lain adalah gerak peningkatan kualitas wujud diri mufasir. Makna-makna yang muncul dari proses penafsiran adalah gambaran dari realitas peningkatan kualitas mufasir dan peningkatan kualitas itu terjadi karena adanya gerak transendensi pada level eksistensi jiwa mufasir. Gerak wujud diri mufasir merupakan kondisi alamiah yang menimpa seluruh manusia. Kehidupan manusia itu sendiri merupakan perubahan atau gerak pada seluruh tingkatan eksistensinya baik aspek lahiriah biologis maupun jiwanya. Fungsi kenabian adalah memberi petunjuk dalam mengaktualisasikan seluruh potensi insaniah pada diri manusia dan kenabian itu sendiri berlangsung melalui mode gerak menjadi ini.

Karena jiwa insaniah manusia menempati level tertinggi dari gradasi eksistensi di alam semesta maka ia menjadi khalifah yang diberi amanah eksistensial untuk memimpin gerak alam semesta menuju kesempurnaan. Seluruh eksistensi selain manusia bergerak secara alamiah menuju derajat kesempurnaannya masing-masing dan kesempurnaan pada seluruh eksistensi dipersembahkan untuk menopang proses aktualisasi penyempurnaan jiwa insaniah manusia sebagai lokus kenyataan atau penampakan Tuhan yang paling sempurna. Hal itu karena hanya jiwa manusialah yang mampu meraih hakikat eksistensi ketuhanan secara total melalui kekayaan aspek batinnya yang tidak terbatas meski aspek lahiriahnya bersifat terbatas. Namun demikian, tidak semua manusia dapat mengaktualkan seluruh potensi kemansiaannya sehingga meraih realitas esensi al-Qur'an secara sempurna bagi umumnya manusia masih dalam tanda tanya, realitas esensi Al-Qur'an setara dengan aktualitas keseluruhan potensi kemanusiaan manusia.<sup>64</sup>

Setiap eksistensi yang ditemui di alam berada dalam tingkatan gradasional. Masing-masing eksistensi tersusun berdasarkan tingkat batas aktualitasnya. Tingkat yang lebih rendah

---

<sup>64</sup> Shadr al-Mutaa`lilhîn (Mullâ Shadrâ), *Mafâtiḥ al-Ghaib...*, hal. 53-54.

akan bergerak menuju kesempurnaan bagi gerak penyempurnaan eksistensi di atasnya. Manusia menempati posisi teratas dalam gradasi eksistensi. Seluruh eksistensi bergerak mengeluarkan kesempurnaannya untuk dapat membantu manusia menuju derajat batas aktualitas kesempurnanya. Kesempurnaan manusia adalah kembali “melebur” ke dalam realitas pusat eksistensi (*al-haq*) sebagai sumber seluruh eksistensi.

Manusia yang menempati derajat puncak eksistensi terkumpul padanya seluruh potensi-potensi menakjubkan dari seluruh eksistensi makhluk yang ada di alam. Tubuh Manusia mengalami berbagai reaksi kimiawi sebagaimana partikel-partikel mineral bergerak melahirkan kesempurnaannya. Tubuh manusia juga tumbuh menjadi besar sebagaimana tumbuhan. Tubuh manusia bergerak melalui kehendak yang ada dalam dirinya sebagaimana hewan bergerak dengan kehendak. Manusia juga memiliki daya imajinal sebagaimana hewan mampu menangkap forma-forma alam material untuk kemudian ditingkatkan status ontologis pada alam imajinal. Namun manusia lebih tinggi derajat eksistensinya dari keduanya melalui potensi akal immaterial dan transendensi jiwa bersifat esoteriknya. Akal immaterial dan jiwa transenden manusia merupakan jalan menuju derajat kesempurnaannya yaitu ilmu dan pengenalan (kehadiran eksistensial), cinta dan keasyikan. Ilmu dan pengenalan, cinta dan keasyikan, tidak lagi bisa diukur melalui standar-standar penampakan fenomenal dan material. Semuanya telah bertempat pada ketinggian alam immaterial murni yang tidak lagi memiliki forma partikular. Sesuatu yang tidak lagi dapat digambarkan.

Narasi hakikat *double nature* manusia semacam ini sepertinya belum *clear* dalam pemikiran Abû Zayd dan Arkoun. Keduanya hanya mengafirmasi dimensi keterbatasan, relatif dan *transient* manusia, tanpa diikuti pengafirmasian atas aspek batinnya yang memiliki potensi transendensi yang tidak terbatas. Manusia sejatinya terbatas pada aspek lahirnya, sebagai konsekuensi dari penyatuan substansi jiwa immaterialnya dengan alam materi. Namun manusia juga memiliki aspek transenden dan tidak terbatas yang bertempat pada batinnya. Kesempurnaan spesies manusia bukan ditinjau dari aspek lahirnya namun dari aspek batinnya (jiwanya). Dari kesempurnaan aspek jiwa ini menjadi penegak spesies manusia, sehingga terbedakan dari hewan. Tanpa itu, dengan hanya melihat aspek lahirnya, manusia cenderung identik dengan “hewan yang sedikit lebih cerdas”. Karena itulah, para filsuf mendefinisikan manusia dengan “hewan

yang berakal budi” (*al-hayawân an-nâthiq*). Hewan adalah genus manusia sedangkan diferensianya adalah berakal. Definisi ini mengungkapkan Aktualitas manusia merupakan spesies dari jenis hewan. Manusia secara aktual sebangsa dengan hewan namun manusia juga memiliki potensi mentransendensikan jiwanya menuju eksistensi yang tidak terbatas. Manusia disebut manusia karena jiwanya yaitu kemampuan mentransendensikan substansi jiwanya menuju kenyataan yang tidak terbatas, “melebur” (*fana`*) dengan realitas eksistensi ketuhanan yang meliputi segala sesuatu.

Setiap eksistensi berada dalam tingkatan gradasionalnya masing-masing. Setiap eksistensi tersusun dalam tingkat batas aktualitasnya tersendiri. Tingkat yang lebih rendah akan bergerak menuju kesempurnaannya bagi gerak penyempurnaan pada tingkat eksistensi di atasnya. Manusia menempati posisi teratas dalam hirarki realitas eksistensi. Seluruh eksistensi bergerak mengeluarkan kesempurnaannya untuk dapat membantu manusia menuju derajat batas akhir aktualitasnya. Kesempurnaan manusia adalah kembali melebur ke dalam eksistensi yang paling nyata (*al-Haq*) sebagai sumber atau pusat seluruh eksistensi.

Manusia yang menempati derajat puncak eksistensi terkumpul padanya seluruh potensi-potensi menakjubkan dari seluruh eksistensi makhluk yang ada di alam. Tubuh manusia mengalami berbagai reaksi kimiawi sebagaimana partikel-partikel mineral bergerak melahirkan kesempurnaannya. Tubuh manusia mengalami gerak tumbuh sebagaimana tumbuhan tumbuh. Tubuh manusia bergerak karena digerakkan oleh kehendak yang ada dalam dirinya sebagaimana hewan juga bergerak dengan kehendak. Manusia juga memiliki daya imajinal sebagaimana hewan mampu menangkap forma-forma alam material untuk kemudian ditingkatkan statusnya pada alam imajinal. Manusia juga memiliki potensi akal pikiran sebagai jalan menuju derajat kesempurnaannya yaitu ilmu dan pengenalan (kehadiran), cinta dan keasyikan eksistensial. Ilmu dan pengenalan (kehadiran), keasyikan dan cinta eksistensial, tidak lagi bisa diukur oleh standar-standar penampakan fenomenal dan material. Semuanya telah bertempat pada ketinggian alam immaterial murni yang tidak lagi memiliki forma partikular. Sesuatu yang tidak lagi dapat digambarkan.

Hermeneutika eksistensial transendental memandang bahwa puncak samudra kedalaman al-Qur`an harus bermuara pada pengalaman akan realitas eksistensi yang ditunjuk ayat-ayat al-Qur`an. Ketika tafsir bersandar pada pengalaman realitas eksistensi

Al-Qur`an maka akan menempatkan al-Qur`an sebagai “realitas yang hidup” dan dinamis. “Realitas yang hidup” bermakna melalui mendalami realitas al-Qur`an, seseorang akan masuk pada samudra pengalaman perjalanan eksistensial akan seluruh realitas sebagaimana yang dialami oleh Nabi secara keseluruhan. Sementara aspek dinamis dari al-Qur`an mengantarkan seseorang pada pengalaman yang sesuai dengan manifestasinya yang bersifat individual dan terbatas. Aspek pertama merupakan aspek kesatuan pada wilayah esoterik transendental dan bersifat perenial sementara aspek kedua merupakan aspek multiplisitas sebagai aktualisasi dari manifestasi dalam batas-batas perbedaannya. Batas-batas ruang material dialektika historisnya.

## 2. Realitas Kenabian dan Kewalian Mencakup Fenomena Esoterik Transendentalnya

Fakta pengalaman pewahyuan dan kenabian beserta problem-problem hermeneutik beserta berbagai situasi yang menjadi implikasi darinya, merupakan subjek fundamental Penyelidikan filosofis dalam Islam.<sup>65</sup> Dapat dikatakan bahwa filsafat dalam Islam adalah filsafat kenabian. Filsafat yang sudah sejak awal terarah pada aspek-aspek metafisik sebagai jalan untuk menyingkap esensi dari pengalaman kenabian.

Tuhan memamanifestasikan dirinya pada alam spiritual berlangsung pada proses wahyu yang berlangsung pada diri Nabi. Pengetahuan dan pengenalan capaian kenabian tidak dapat diakses oleh penalaran rasional. Pada alam spiritual Kenabian mengaktualkan intelek immaterial murninya sehingga menembus dimensi esoterik transendental eksistensi.

Al-Qur`an tidak dapat dipisahkan dari realitas kenabian itu sendiri, relasi di antara keduanya sebagaimana dinyatakan Shadrâ sebelumnya bersifat identik (*tathâbuq*). Al-Qur`an bukan hanya sumber hukum Tuhan dan etika untuk mengelola kohesi sosial dan prilaku. Pada wilayah esoterik transendental, pengetahuan dan pengenalan bersumber dari, apa yang diistilahkan dengan, Realitas Muhammad (*al-ḥaqîqah al-muḥammadiyyah*) dan realitas-realitas asal (*archetypal reality*) yang realitas asal ini juga bersumber dari realitas Muhammad. Segala sesuatu yang didapati pada alam materi, memiliki induk realitas asalnya pada alam imajinal aktif dan realitas induk asal ini bersumber dari realitas Muhammad pada

---

<sup>65</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, Tth, hal. xv.

alam intelektus esoterik transendental yang tidak berbentuk dan berwarna. Melalui realitas Muhammad, Tuhan berkomunikasi dengan manusia. Pengetahuan tentang kenabian, eskatologi, dan kewalian tidak dapat dipisahkan dari seorang Nabi atau seorang wali.<sup>66</sup> Artinya untuk dapat mengakses pengetahuan ini, haruslah terhubung dengan seorang wali dari silsilah kenabian yang saat ini masih hidup. Memiliki jasad sebagaimana manusia pada umumnya.

Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di atas adalah identik dengan relitas kemanusiaan Nabi itu sendiri, lahir dan batinnya. Al-Qur'an tersingkap melalui proses turun (*tanzîl*) dan menyingkapnya kembali melalui perjalanan Hermeneutika Eksistensial Transendental (*ta'wil*). Proses turun tersingkap melalui alam intelektus esoterik transendental Kenabian yang bersifat tanpa forma, kemudian bermanifestasi kadalam alam para-psikologis misterius kenabian yang telah nampak dalam forma imajinal kenabian dan baru kemudian keluar kea lam material fisis berupa bunyi dan bahasa, yang pada akhirnya didokumentasikan ke dalam teks. Sementara untuk menyingkapnya kembali harus bergerak kembali kepada dasar realitas dan pengalaman langsungnya. Dari makna-makna yang dimunculkan oleh teks untuk kembali menemukan realitas para-psikologis misteriusnya dalam eksistensi jiwa dan kemudian hadir pada ralitas Al-Qur'an pada alam intelektus esoterik transendental ketuhanan di mana komunikasi langsung Tuhan dan hamba berlangsung. *takwîl* ini dalam realisasi eksistensialnya berada di bawah bimbingan seorang wali silsilah kenabian. Manusia yang berkomunikasi langsung dengan Tuhan ini diistilahkan oleh Shadrâ dengan *ahlullâh*. Proses membaca Al-Qur'an bagi Shadrâ mesti melalui jalan Hermeneutika Eksistensial Transendental ini. Proses *takwîl* merupakan gerak eksistensial wujud diri, kembali menuju pusat realitas *tanzîl* yaitu Tuhan itu sendiri. Mode pembacaan ini benar-benar didasarkan pada "kedisnian", kehadiran saat ini (eksistensialisme). Bukan dengan membangun gambaran-gambaran pengetahuan yang kemudian diyakini benar ada, pada realitas namun tidak pernah terverifikasi melalui kesaksian, keyakinan ilusi teologis yang menggejala di rata tempat dan zaman.

---

<sup>66</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from it's Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 227.

Realitas Jibril senantiasa menyertai manusia, hanya berbeda derajat penampakkannya saja seiring dengan situasi penyingkapan alam intelektus esoterik transendental dalam dirinya. Teori pengetahuan yang dibangun Barat Modern sejak abad ke-12 telah memisahkan antara pemikiran dengan “meng-ada”. Hal itu disebabkan penyingkapan kesadaran-kesadaran baru yang tidak terduga dari perjalanan jiwa Neo-Platonik diusir oleh Aristotelian Ibn Rusyd. Aristotelian Ibn Rusyd yang memisahkan antara pemikiran dengan “meng-ada” ini, terus berdialektika merambah alam pikiran renaisans Eropa mencapai puncaknya pada Ego-Cogito Cartesian. Ego Cartesian memisahkan dengan tegas antara substansi aku yang berpikir dengan substansi keluasan yaitu ruang dan tubuh, antara jiwa dan badan, keduanya terpisah sama sekali, implikasinya apa yang dipikirkan dan apa yang diketahui, tidak memiliki efek ontologis pada diri kita.<sup>67</sup> Pengetahuan dipaksa untuk menilai, menggagahi. subjek melakukan pemaksaan dengan memberi penilaian, menggagahi, menguasai sehingga fenomena realitas tidak menampakkan dirinya. Seharusnya subjek memberikan rasa empati, memahami, membuka diri sehingga dapat menerima kedatangan fenomena-fenomena itu, membiarkannya berlangsung penuh kerelaan, tanpa keberatan, hingga terbuka gerbang "kemesraan". Kehalusan fenomena realitas dapat tersingkap melalui penerimaan dan kerelaan subjek. Fenomena menampakkan diri pada situasi kemesraan ini. Sementara kesadaran paradigma sains Barat merusak itu. Dualitas kesadaran metafisik subjek inilah yang mendasari sains dan teknologi abad ke-20.

Kita dapat mengakses fenomena realitas transenden agama dan realitas spiritual, bukan melalui penalaran konseptual, bukan juga dari data-data yang ditangkap melalui persepsi indrawi melainkan melalui sumber ketiga pengetahuan sebagaimana dalam kategori Cartesian. Sumber ketiga pengetahuan ini merupakan substansi tidak terbatas yang membuat intelek dan persepsi indrawi dapat berinteraksi. Substansi dalam kategori ketiga ini diistilahkan

---

<sup>67</sup> Namun demikian dalam penafsiran Corbin, *res cogitatio* pengetahuan meliputi kesadaran berpikir intelek jiwa bersifat internal. Sementara pada *res extensa* pengetahuan menangkap ruang, menangkap sesuatu yang material melalui persepsi indrawi. Substansi ketiga yaitu ide tentang kesempurnaan dalam kategori Cartesian merupakan substansi yang memediasi dan mengelola kedua substansi pengetahuan sebelumnya. Corbin menerima substansi mediasi pengelola ini yang memediasi interaksi antara *res cogitatio* dan *res extensa*, antara intelek dan persepsi indrawi. Thomas Cheetham, “The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World”..., hal. 6.

Corbin dengan *mundus imaginalis* (alam imajinal/*imajinal world/al-'alam al-mitsal*).<sup>68</sup> Sebagaimana dinyatakan Corbin, bahwa antara persepsi indrawi dan intuisi atau kategori-kategori intelek, masih ada ruang kosong dalam epistemologi filsafat Barat Modern. Sudah seharusnya ada substansi pengetahuan yang memediasi antara keduanya sehingga dualisme pikiran-tubuh, rasional-empiris, idealis-realis dapat dihindarkan. Substansi pengetahuan ini disebut dengan imajinasi aktif yang keberadaannya hanya diakui dalam puisi-puisi dan sastra.<sup>69</sup> Metafisika pasca Ibn Rusyd tidak mengakui *mundus imaginalis* ini. Dengan mengaktifkan *mundus imaginalis* ini dapat menyelesaikan pertentangan antara filsafat dan agama, antara sains dan pengalaman esoterik transendental agama, antara simbol dengan sejarah, tidak akan berpeluang terjadi.<sup>70</sup>

Imajinasi merupakan semacam organ persepsi, saluran epistemologi, yang dibutuhkan untuk melangsungkan mode kemeng-ada-an dan kesadaran. Tanpa organ ini seluruh pengalaman keagamaan tidak mungkin diakses. Melalui daya imajinal ini, dapat menyerap fenomena-fenomena (*form/shûrah*). Mode mengada mengalir dalam kesadaran partikular. Mode mengada persepsi indrawi dan persepsi imajinasi, berada pada tingkat eksistensi yang berbeda. Pada persepsi imajinasi. mode mengada lebih kuat ketimbang pada persepsi indrawi.

Imajinasi aktif memiliki potensi (daya/kekuatan) untuk menghadirkan fenomena-fenomena dalam bentuk dua dimensi atau dalam bentuk rasa (tak berbentuk). Fenomena itu ada yang berbentuk dan ada yang tidak berbentuk. Ketika jiwa manusia memiliki daya untuk mengaktifkan fenomena pada dirinya, berarti imajinasi tersebut aktif. Hasilnya berupa imajinasi kreatif. Imajinasi kreatif melahirkan batas realitas (takdir) bagi dirinya yang menjadi dirinya. Ketika manusia menghadirkan rasa takut pada alam imajinasinya maka dia akan mengalami rasa takut itu. Jika ia menghadirkan takut jatuh pada alam imajinasinya maka dia akan terjatuh. Jika dia takut menderita maka dia menderita. Kenapa

---

<sup>68</sup> Thomas Cheetham, "The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World" ..., hal. 6.

<sup>69</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, terj. Nancy Pearson, New Jersey, USA: Princeton University Press, 1989, cet. 4, hal. vii.

<sup>70</sup> Thomas Cheetham, "The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World" ..., hal. 7.

teori motivasi laku? Kenapa orang yang ikut motivasi ada yang tidak berhasil? Dia berusaha memunculkan fenomena dalam alam imajinasinya tapi hal itu tidak menjadi takdir bagi dirinya, tidak menjadi realitas dirinya. Itu terkait lagi dengan mode mengada. Kenapa seorang pejuang tidak pernah berputus asa? Karena kekuatan dari imajinasi aktifnya yang telah menghasilkan pada wilayah imajinasi, kekuatan bahwa perjuangan itu sudah menjadi dan memenuhi seluruh wujud dirinya.

Ego membuat jarak antara seseorang dengan realitas. Perjalanan membuat seseorang berempati (bersama) dengan realitas. Selanjutnya, perjalanan esoterik jiwa transendental seseorang mengantarkannya untuk masuk “menjadi” realitas, melebur dengan realitas. Pada saat itulah subjek egonya menghilangkan sepenuhnya. Tahap pertama menjadi “raja” yang sebetulnya adalah budak, tahap kedua menjadi “sahabat”, tahap tertinggi menjadi hamba yang sebetulnya adalah raja sesungguhnya. Hal itu karena manusia yang telah meraih derajat *faqîr* dan *ummî* menjadi lokus sempurna bagi kenyataan Tuhan sebagai raja.

Kenabian dan kewalian telah mencapai puncak aktualitas seluruh fakultas persepsi sehingga tersingkap selubung atau jarak pengenalan dan pengetahuan. Nabi dan wali adalah kalangan yang hadir pada ketersingkapan realitas “sebagaimana adanya” melalui akal intelektual esoterik transendentalnya. Nabi dan wali menyaksikan realitas-realitas asal usul (*archetypal realities*) dan realitas pusat eksistensial tanpa suatu perantara atau mode refleksi. Meski tiga stase pertama merupakan bagian dari alam manusia, namun manusia bisa mencapai penyingkapan realitas esoterik metafisik dan menjadi makhluk spiritual sehingga sempurna menjadi manusia (*al-insan*), hanya pada stase terakhir ini. Inilah stase alam ruh sebagaimana dinyatakan Al-Qur’an Surah. al-Hijr 15:29.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

*Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.*

Mode keberadaan jiwa yang keluar masuk ke dalam alam indrawi, menimpa manusia yang masih berada pada tiga pertama. Shadrâ menganalogikan tiga derajat pertama ini dengan eksistensi jiwa yang berjalan di atas tanah. Sementara menyingkap realitas rahasia (*sirr*) alam diri manusia sama dengan berjalan di atas air.

Inilah derajat para wali yang telah dicapai para filosof seperti Plato, Socrates, Pythagoras, Empedocles, dan Aristoteles. Puncaknya, derajat jiwa manusia yang berjalan di atas udara. inilah alam para Nabi.<sup>71</sup>

Realisasi dan aktualisasi *'irfan* kenabian merupakan jalan aktualisasi seluruh fakultas-fakultas persepsi hingga kemudian mampu menyingkap realitas di balik forma-forma yang dipersepsi indra, daya imajinasi, daya estimasi, hingga tiba menyingkap objek-objek akal intelektus esoterik transendental. Manusia yang telah mencapai stase (*maqâm*)<sup>72</sup> ini, memahami objek-objek akal intelektus esoterik transendental di dalam objek-objek persepsi indrawi dan mampu membawa objek-objek persepsi indrawi menjadi objek-objek akal intelektus esoterik transendental.

Shadrâ menjelaskan bahwa wujud Nabi adalah ciptaan yang paling sempurna yang melaluinya semua ciptaan diatur dan dijaga. Dengan demikian, para nabi adalah puncak penciptaan sehingga dengan memahami fungsi kenabian manusia dapat memahami dirinya. Melalui kekuatan akal intelektus esoterik transendental dan daya fakultas imajinasinya, Nabi mentransformasikan realitas-realitas alam akal esoterik transendental ke dalam representasi imajinal sehingga dapat dikenali melalui forma. Mulla Shadrâ memberikan penjelasan tentang kenabian dalam hubungannya dengan stase capaian-capaian (*maqâmâ*) tingkat kemanusiaan. Kenabian dan kewalian berada di puncak tertinggi.

Puncak aktualitas manusia menggabungkan tiga fakultas persepsi: akal intelektus esoterik transendental, imajinasi dan indrawi. Setiap forma yang di persepsi dan terpahami (*al-sûrah al-idrakiyyah*), merupakan salah satu dari eksistensi (*wujûd*). Pada setiap eksistensi terdapat fakultas, persiapan (*isti'dad*) dan daya persepsi. Aktifitas persepsi apapun memiliki hubungan dengan proses gerak eksistensi jiwa melalui mode trans-substansial sebagaimana tampak dalam perjalanan derajat eksistensi manusia di atas. Kesempurnaan tiga fakultas persepsi ini merupakan tanda

---

<sup>71</sup> Dari penunjukan Mullâ Shadrâ atas para filsuf Yunani ini, kita dibuat faham bahwa ajaran Shadrâ meski berada dalam konteks Syiah Imam Dua Belas, namun bersifat perenial. Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, t.tp; al-Markaz al-Jâmi'â li al-Nasyr, t.th, (software: *Hikmat Islâmî*: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî) hal. 339.

<sup>72</sup> *Maqâm* (*station*) secara harfiah berarti tempat berdiri namun yang dimaksud adalah capaian stase perjalanan kesadaran jiwa dalam meraih objek-objek persepsi sebagaimana dijelaskan. Semantara *manzîl* merujuk pada tahapan-tahapan perjalanan spiritual manusia.

kenabian, Aktualitas tiga fakultas ini mengantarkan manusia pada derajat layak memimpin komunitasnya. Seorang hamba Tuhan yang padanya proses wahyu berlangsung dan turun menampakkan diri pada alam material,<sup>73</sup> Keunikan (*khasa'is*) Nabi melalui aktualitas tiga tingkatan persepsi ini. Keunikan pertama dan terbaik adalah jiwa suci yang mampu berhubungan dengan Ruh Tuhan yang Agung tanpa usaha dan refleksi kontemplasi (*tafakkur*). Daya persepsi yang mengantarkan Nabi kepada pengetahuan tentang sesuatu “sebagaimana adanya.”<sup>74</sup> Sebagaimana dalam surah an-Nûr/ :24-35.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ  
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)

*Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahayaNya, seperti sebuah lubang yang tak tembus cahaya, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu ada di dalam kaca. kaca itu seperti bintang yang bercahaya seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak keberkahan, pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya, Allah membimbing kepada cahayaNya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

Shadrâ menyebutkan keunikan ini seperti “Minyak akal pasifnya, tempak seperti memancarkan cahaya karena tingkat persiapannya terhadap cahaya akal aktif, meski api bimbingan manusia tidak menyentuhnya melalui pemantik pikiran dan besi api pengujian.”<sup>75</sup> kapasitas ini merupakan kekuatan dan kecepatan “intuisi metafisik” (*hads*). Melalui intensitas intuisi metafisiknya, jiwa Nabi mampu mengakses alam intelektus transendental (*malakut*). Nabi seketika mampu menyingkap objek-objek alam intelektus transenden (*'aql*).<sup>76</sup> Gerak trans-substansial eksistensi jiwa manusia dalam apa yang diistilakan dengan

<sup>73</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyyah fî al-manâhij as-Sulûkiyyah*, Jalal ad-Dîn Ashtiyânî (Ed), Tehran: 1981, hal. 341.

<sup>74</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyyah...*, hal.344.

<sup>75</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rubûbiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah...*, hal. 339.

<sup>76</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyyah ...*, hal. 342.

*maqamat* dan *manazil* berbebeda satu sama lain karena perbedaan intensitas intuisi metafisik ini.

Seseorang yang melewati tingkatan intuisi metafisik rendah hingga sampai puncak aktualitas intuisi ini akan mencapai jiwa suci, dimensi esoterik transendental. Dia mampu menyingkap segala sesuatu yang tersembunyi, absen dari jangkauan perangkat epistemologis kehumanan manusia. Inilah tingkatan para Nabi dan wali. Wali sama seperti Nabi dalam aktualitas daya intelek transendentalnya, namun berbeda dalam kekuatan imajinalnya. Nabi menyaksikan bentuk-bentuk yang tidak tampak dan mendengar suara-suara dari malaikat penghubung. Penglihatannya adalah wahyu yang diantarkan malaikat, pendengarannya petunjuk Tuhan. Nabi mengalami kesadaran puncak alam tidak tampak. Perbedaan Nabi dan wali bagi Shadrâ hanya dalam intensitas kenyataannya.

Nabi dan wali memiliki kekuatan imajinasi aktif. Fakultas gerak jiwanya terkuatkan hingga mampu mempengaruhi objek-objek material. Kekuatan yang mampu menghilangkan bentuk partikular dan “membungkus” objek materi tertentu dengan bentuk baru. ini merupakan kekuatan jiwa manusia yang berpotensi menundukkan segala realitas eksistensi. Setiap jiwa manusia mempunyai pengaruh tertentu terhadap kosmik, jiwa Nabi dan wali mampu menguasai prinsip-prinsip alam karena jiwanya telah menjadi jiwa alam. Nabi melalui penglihatan jiwanya menjadi raja kosmik. Nabi hidup dalam alam kebinatangan material namun jiwanya menangkap kehalusan realitas esoterik transendenta yang tersembunyi dari tatapan indra dan intelexi penalaran rasional. Nabi merupakan lokus yang terhimpun seluruh realitas eksistensi.<sup>77</sup>

Tiga alam realitas, hadir di dalam diri Nabi, yang memungkinkannya memahami segala sesuatu di ketiga alam tersebut “sebagaimana adanya”. Dia adalah sebenar-benarnya manusia. Kualitas manusia ditentukan dari proses peyingkapan (pelepasan forma) bukan sebaliknya. Peningkapan merupakan pelepasan forma eksistensi menuju realitas eksistensi, mode gerak trans-substansial jiwa menjadi intelek esoterik transendental,<sup>78</sup> Manakala selubung antara alam jiwa imajinasi (*nafs*) dan alam intelektus esoterik transendental (*'aql*) lenyap, “realitas-realitas

---

<sup>77</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyyah...*, hal.344.

<sup>78</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ). *al-Hikmah al-Muta`alliyya fî al-Asfar al-Arba`ah al-`Aqliyyah*, vol. 3, Tehran 1387/1958, hal. 362.

dari cermin lembaran alam intelektus esoterik transendental tersingkap pada lembaran jiwa imajinasi”.<sup>79</sup> Penyingkapan berlangsung melalui dua mode proses, refleksi kontemplatif (*tafakkur*) atau upaya realisasi (*iktisab*), dan pemberian.

Jiwa hadir pada alam material melalui aktivitas indra, kemudian ke dalam fakultas imajinasi, selanjutnya terbukanya akses bagi penyingkapan objek-objek intelek esoterik transendental. Pusat eksistensial berada pada wilayah terakhir ini. Seluruh eksistensi merupakan manifestasi dari realitas pusat eksistensial ini, yang dalam teologi dikenal dengan Tuhan. Persepsi jiwa terhadap eksistensi tertentu, merupakan transendensinya menuju pusat eksistensial. Bentuk-bentuk persepsi merupakan gerak penyatuan jiwa yang bersifat immaterial, dengan realitas kosmik, baik yang tampak maupun yang tak tampak. Menyingkap atau menembus alam intelektus esoterik transendental, berarti menyatu dengan seluruh eksistensi. Manusia yang aktual pada situasi ini, menyerap kekuatan Pusat eksistensial, Pada wilayah inilah apa yang dinarasikan oleh Al-Qur’an dengan kata: pena (*qalam*) dan lembaran yang terpelihara (*lauh al-mahfūzh*) dapat tersingkap. Pada peristiwa perjalanan menembus (*mi’raj*) realitas alam intelektus esoterik transendental, Rasulullah mendengar suara goresan pena. Dalam situasi ini, Tuhan berkomunikasi dengan manusia tanpa medium apapun.<sup>80</sup> Itu semua sebagaimana dinyatakan dalam Al-Isrâ’/17:1

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي  
بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١)

*Mahasuci (Allah) yang telah memperjalankan hamba-Nya (Nabi Muhammad) pada malam hari dari Masjidilharam ke Masjidilaqsa yang telah Kami berkahi sekelilingnya, agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*

Pena tinggi menuliskan realitas-realitas pada alam intelektus esoterik transendental, pada lembaran yang terpelihara, berupa tulisan abadi sehingga bersifat perenial. Pena rendah menulis hukum-hukum Tuhan pada lembaran yang mungkin berubah. hukum-hukum agama dan kitab yang turun kepada para

<sup>79</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyyah ...*, hal. 347.

<sup>80</sup> Mullâ Shadrâ, *al-Syawâhid al-Rubûbiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah...*, hal. 351.

Nabi.<sup>81</sup> Hubungan antara pena tinggi dan pena rendah sama dengan hubungan antara fakultas akal esoterik transendental dengan sensasi indra dan imajinasi. Sementara hubungan lembaran yang terpelihara dengan lembaran rendah, sama seperti hubungan penyimpanan objek penalaran rasional universal, dengan penyimpanan sensasi partikular.<sup>82</sup>

Relasi dalam stratifikasi wahyu sebagaimana digambarkan Shadrâ dan para eksistensialis sufi pada umumnya ini merupakan kunci dalam memahami hukum-hukum agama. Hukum-hukum agama merupakan refleksi prinsip-prinsip akal esoterik transendental. Hukum-hukum agama merupakan alat untuk meraih prinsip-prinsip realitas Ketuhanan yang tetap terjaga pada realitas alam empiris. Segala sesuatu mempunyai forma yang bersifat partikular, yang semuanya tertuju dan terhubung dengan Tuhan. Keterhubungan eksistensial tanpa medium perantara. Ketaatan kepada hukum-hukum agama merupakan alat mempertahankan keberlangsungan seluruh manifestasinya yang tidak lain adalah alam itu sendiri. Artinya hukum-hukum agama merupakan penjagaan keberlangsungan eksistensi alam agar tetap menerima energi kehidupan dari Tuhan. Konservasi kosmik melalui hukum-hukum agama diperankan oleh manusia aktual, manusia sempurna. *“Perilakunya merupakan kebenaran, yang tidak ada satupun motif dalam tindakannya selain apa yang diinginkan oleh Kebenaran (al-Haq), dan keinginannya larut dalam keinginan Kebenaran (al-Haq/Tuhan)”*.<sup>83</sup>

Hidup dalam ketaatan kepada hukum agama pada hakikatnya adalah hidup yang sesuai dengan kondisi alamiah manusia. Inilah hukum-hukum yang ditulis oleh pena rendah pada lembaran yang lebih rendah namun menjadikan hidup manusia sesuai dengan yang dituliskan oleh pena tertinggi pada lembaran yang terjaga. Hal itu mengingatkan Pena tertinggi menulis semua bentuk segala sesuatu yang kemudian mengalir pada pena-pena yang lebih rendah.<sup>84</sup> Karenanya, hukum agama merupakan penjagaan agar tetap terjaga aliran eksistensinya sejalan dengan realitas akal intelektus esoterik transendental jiwa manusia. Hukum agama

---

<sup>81</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtîh al-Ghayb*. Muhammad Khajavi (Ed). Tehran, 1984, hal. 351.

<sup>82</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 353.

<sup>83</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtîh al-Ghayb...*, hal. 352.

<sup>84</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtîh al-Ghayb*. Muhammad Khajavi (Ed). Tehran, 1984, hal. 353.

sesuai dengan kondisi alamiahnya merupakan sifat-sifat dasar kemanusiaan Nabi dan wali yang berada dalam dua dimensi: zahir dan batin. Hukum agama terbuka baik bagi persepsi indrawi maupun persepsi akal intelektus esoterik transendental. Hukum agama persis sama dengan persona manusia yang memiliki sifat lahir dan sifat batin tersembunyi. Sifat batin merupakan ruh dan maknanya. Adapun sifat lahiriahnya mengada melalui sifat batinnya dan sifat batinnya terbentuk dari sifat lahiriahnya. Menurut Shadrâ, hukum agama kurang bermanfaat jika seseorang tidak memahami sisi lahir dan batinnya sekaligus, sisi manifertasi indrawi dan ruhnya. Jika ketundukan terhadap hukum agama demi kepentingan diri, maka tidak berhubungan dengan sisi batin hukum. Hukum agama dalam situasi kesadaran semacam ini tidak berdaya bagi proses pendakian spiritual karena hanya menggugurkan hukum agama demi melayani kepentingan egonya. Menurut Shadrâ, Situasi ini merupakan keterperosokan ke dalam kesadaran persepsi indrawi, tertipu oleh bentuk-bentuk yang cepat berlalu dan berjarak dari ruh kepastian. Sebaliknya, orang yang dekat dengan pengetahuan realitas eksistensi, yang memahami sifat batin hukum agama, tetapi kemudian gagal dalam melihat sifat-sifat lahir dari hukum agama tersebut, maka dia tidak akan mendapatkan kesia-siaan.

Nabi merupakan *khalifatullâh*, “berdiri di perbatasan antara alam akal dan alam indra”.<sup>85</sup> Hati para *khalifatullâh* memiliki dua pintu: satu terbuka pada alam lembaran terjaga sementara lainnya terbuka pada fakultas berpikir (*cognitive*) dan fakultas batin. Hati yang terbuka pada alam lembaran terjaga, cenderung kepada akal. Hati juga terbuka pada fakultas lebih rendah, sehingga cenderung pada godaan (nafsu). Keunikan eksistensi manusia karena berada pada dalam nafsu namun berpotensi hadir pada alam akal, sementara malaikat hanya memiliki akal dan binatang hanya memiliki nafsu. Keduanya akal dan nafsu, menyatu pada diri manusia. Hukum agama diturunkan agar mengelola nafsu hingga dapat meraih akal.

Tiga kategori derajat eksistensi manusia. Manusia terendah yang mengikuti hawa nafsu sehingga terperangkap pada penjara duniawi, terjerat dalam belenggu dunia. Kategori berikutnya adalah manusia melarutkan dirinya mengenal (*'irfan*) ekisistensi terdalam esoterik transendental jiwanya. Sementara manusia tertinggi adalah Nabi yang “*terkadang berserta Allah karena*

---

<sup>85</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâth al-Ghayb...*, hal. 355.

*kecintaan kepadaNya, dan terkadang bersama manusia karena kasih sayang dan cintanya kepada mereka”.*<sup>86</sup> Dimensi akal dan dimensi nafsu tersingkap kepada Nabi kemudian terharmonikan dalam dirinya, Nabi mengelola persepsi indra agar dapat menyingkap persepsi akal. Nabi juga mempunyai hati yang memiliki dua pintu, pertama adalah pintu batin yang terbuka kepada lembaran yang terpelihara yang melaluinya Nabi menerima pengetahuan, sedangkan pintu lainnya terbuka kepada indra, melaluinya Nabi dapat memahami kondisi manusia untuk kemudian menjalankan misi bimbingan dan penyelamatan atas dasar kasih sayang.<sup>87</sup> Inilah derajat kemanusiaan paling tinggi. fakultas imajinal Nabi membawa petunjuk bagi apa yang akan terjadi melalui apa yang telah dan saat ini berlangsung melalui jalan menangkap gelombang kausal eksistensi.

Kemampuan Nabi memahami objek-objek persepsi akal, objek persepsi imajinasi dan objek persepsi indrawi merupakan daya kognitif sekaligus keseluruhan eksistensi objek-objek persepsi itu. Artinya Nabi mampu menyingkap fenomena segala Sesuatu sebagaimana adanya. Berlangsungnya penyetuan eksistensial antara subjek-objek dalam setiap momen peristiwa epistemologis berlangsung. Aktualitas Nabi bagi Shadrâ merupakan puncak kedalaman eksistensi, lokusnya menjadi sumber rujukan dalam proses perjalanan manusia kembali menyingkap asal-usul. Kenabian merupakan mediator keterhubungan terus-menerus alam rendah dengan pusat eksistensial.

Peran Nabi pemberi peringatan dan petunjuk, merupakan perantara Tuhan dalam mengelola ciptaannya. Posisi Nabi sebagai wakil Tuhan bukanlah sebagaimana dalam gambaran teologis yaitu fungsi representative penyampai pesan tuhan kepada manusia. Kenabian berlangsung melalui kemencakupan realitas ontologis. Fungsi Nabi bersifat totalitas penjagaan seluruh alam Tuhan. Manusia hanya menjadi salah satu bagian terpentingnya. Kepada Nabi semua *maqamat* dan *manazil* kemanusiaan mengalir. Semua manusia seharusnya ikut serta mengambil bagian dalam menjalankan peran ini meski pada derajat yang berbeda. Manakala tidak, mereka tidak akan pernah mencapai aktualitas puncak

---

<sup>86</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 355.

<sup>87</sup> Sadr ad-Dîn Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Mafâtiḥ al-Ghayb...*, hal. 356.

kemanusiaannya. Orang yang telah melalui *maqamat* dan *manazil*, menuju realitas manusia tinggi. bukan hanya berpengaruh ditengah-tengah manusia namun juga lebih beradab. Mereka yang mencapai *maqamat* tinggi menurut Shadrâ adalah filosof-wali yang sama seperti Nabi, mampu menyingkap segala sesuatu “sebagaimana adanya”. Berbeda dengan Nabi, wali tidak memiliki kemampuan melihat realitas akal pada alam sadar. Hanya tersaksikan dalam kondisi mimpi, fakultas imajinasinya tidak mampu menghadirkan objek persepsi akal dalam bentuk yang dapat dimengerti kebanyakan manusia. Filosof wali memahami realitas akal dan sadar akan realitasnya. Dalam hal ini, mode penyingkapannya juga melalui peleburan subjek objek yang berlangsung dalam eksistensi batinnya. Tunggal dalam eksistensi dirinya. Nabi bersabda sebagaimana dikutip Shadrâ:

لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل

*Ada saat di mana aku bersama Allah, yang di dalamnya, tidak ada satupun malaikat-malaikat tinggi dan para Nabi yang diutus.*

Hadis ini bagi Shadrâ menunjukkan posisi (*maqâm*) khusus Nabi Saw. Nabi pada posisi ini memiliki kekhususan yaitu tidak memiliki perantara apapun dengan Tuhan. Substansi jiwa Nabi lebur (tenggelam) dalam ketunggalan eksistensi zat Tuhan. Posisi khusus Nabi ini merupakan tarikan Tuhan (*al-jadzbat al-ilahiyyah*) terhadap eksistensi tertentu, yang tentu saja aktual kemudian melalui perjuangan transendensi jiwa. Cahaya penguatan eksistensi terlimpah pada jiwa Nabi akibat keterhubungan (*wushûl*) eksistensi sebab dengan eksistensi akibat. Tujuannya bagi Shadrâ tidak lain untuk menyempurnakan penyingkapan atau penyaksian seluruh realitas eksistensi sebagaimana “adanya”. Daya ketersingkapan ini membawa diri Nabi menghilangkan forma-forma eksistensi akibat, hingga tersaksikan kenyataan pusat eksistensial.<sup>88</sup>

Mode pengetahuan Nabi melalui ketersingkapan aktif dan bersifat seketika, langsung terlimpah dari pusat eksistensial tanpa perantara yang Corbin Istilahknn dengan imajinal aktif (*mundus imajinalis*). Mode pengetahuan wahyu tidak melalui aktifasi indera dan penalaran rasional (*an-nazhar al-'aqli*), bukan juga melalui pencapaian riset (*al-'ilm al-iktisâbi*) dan pengaktifan memori (*al-ikhbâr*). Artinya mode pengetahuan wahyu tidak dicapai melalui perantara pengajar (*mu'allim*) dan referensi tekstual (*kitâb*). Mode

---

<sup>88</sup> Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th, (software: *Irfan*: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar ‘Ulûm Al-Islâmî), hal. 71-72.

pengetahuan dan pengenalan wahyu murni menggunakan episteme intuisi penyingkapan metafisik (*adz-dzawq*). Hasilnya mampu menyingkap realitas esoterik transendental seluruh eksistensi (*bawâthin al-asyya` wa asrâru ha*).<sup>89</sup>

Ditinjau secara eksistensial, tingkat validitas tertinggi pengetahuan hanya dapat dicapai melalui mengikuti jalan pengetahuan yang diraih Nabi dan wali. Mode pengetahuan wahyu ini yang didapat melalui realisasi *'irfan* Kenabian yang diistilahkan dalam Al-Qur'an dengan "jalan lurus" (*ash-shirât al-mustaqîm*). "Jalan lurus" ini memuat konotasi kecepatan seketika dan sifat terhubung langsungnya dengan pusat eksistensial. Pengetahuan Nabi dan wali merupakan kecardasan tertinggi (*fathânah*) dalam menyingkap realitas sebagaimana adanya (*al-ḥaqâiq 'alâ mâ hiya 'alay hi*). Manakala telah tersingkap maka forma intelektus immaterial murni dari realitas sebagaimana adanya itu, kemudian siap untuk ditangkap dan menjadi objek persepsi penalaran filosofis. forma intelektus immaterial murni, tidak tersingkap melalui penalaran rasional, hanya tersingkap melalui mode kecerdasan *fathânah* penyingkapan wahyu.<sup>90</sup>

Para imam dan wali sebagai perwaris kenabian berlangsung pada diri mereka ilmu sebagaimana aktual pada diri Nabi. Mode pengetahuan wahyu tidak hanya khusus bagi para Nabi, namun juga terbuka bagi seluruh manusia. Al-Qur'an menyatakan: mode pengetahuan keterhubungan langsung dengan pusat eksistensial (*al-'ilm al-ladunniyyah*) bersifat potensial bagi seluruh manusia. Tuhan memerintahkan untuk membaca dalam artian menyingkap kenyataan keberadaan. Menyingkap harus beserta Tuhan yaitu dengan senantiasa menjaga ingatan kepada Tuhan sehingga terikat hati kepada Tuhan dari momen ke momen proses penyingkapan. Ingatan yang membentuk keterikatan hati kepada Tuhan menjadi jalan perantara Tuhan mengajarkan (menyingkapkan) kepada manusia dengan pena (penjadian eksistensi). Tuhan mengajarkan manusia secara langsung melalui ketersingkapan eksistensial apa yang tidak diketahuinya. Al-Qur'an dalam al-'Alaq/96:3-5 nyatakan:

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

<sup>89</sup> Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*..., hal. 73.

<sup>90</sup> Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*..., hal. 74.

*Bacalah! Tuhanmulah Yang Mahamulia, yang mengajar (manusia) dengan pena. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.*

Di samping itu: “bertakwalah kepada Allah maka Allah akan mengajarkan kalian”.<sup>91</sup> “sesungguhnya Allah bersama orang-orang bertakwa dan orang-orang ihsan”.<sup>92</sup> Sementara ihsan adalah sebagaimana dalam hadis, “engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihatNya”.<sup>93</sup>

Ilmu para Nabi dan wali yang diistilahkan Al-Qur’an dengan orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhîn fî al-‘ilm*). Ilmu yang muncul dari realitas takwa. Stase realitas jiwa yang telah mengosongkan seluruh intensi subjektif diri (*syawânib al-hawa`*) sehingga pusat eksistensial mengisi atau mengaktifkan jiwa dengan realitasNya. Manusia pada stase takwa ini, hanyalah sebagai instrumen (alat) bagi seluruh kekuatan dan kenyataan Tuhan (*kalimâtullah*) untuk berlangsung.<sup>94</sup>

Pewaris para nabi adalah orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhîn fî al-‘ilm*) bukan dari kalangan sarjana ahli konsepsi (*al-murtasimîn*) yang menguasai forma (*shûrah*) pengetahuan melalui rujukan referensial (*mutawassimîn*). Istilah *al-murtasimîn* dimaksudkan kepada para sarjana resmi yang diakui secara luas dalam lintasan sjarah muslim, baik dari kalangan ahli hadis, fikih, teologi (*kalam*) dan mencakup ahli bahasa. Para sarjana ahli konsepsi menurut Shadrâ, kesadaran jiwa mereka belum terlepas dari posisi intensi subjektif (*maḥwâ al-hawa`*) dan kecenderungan ego menguasai atau mendominasi (*ḥubb riâsah*).<sup>95</sup>

Realitas eksistensi hanya mungkin disingkap melalui semacam intuisi khusus. Hasil realisasi kedalaman intuisi khusus ini dapat mencapai “penyatuan antara subjek penyingkap dengan

<sup>91</sup> al-Baqarah/2:282

وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ

<sup>92</sup> al-Nahl/16:128

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

<sup>93</sup> Hadis yang dikutip Shadrâ:

أن تعبد الله كأنك تراه

<sup>94</sup> Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th, (software: *Irfan*: Markaz Tahqîqât Kamsyûtar ‘Ulûm Al-Islâmî) hal. 74.

<sup>95</sup> Mullâ Shadrâ, *Îqâzh al-Nâimîn*..., hal. 74 teks aslinya:

الراسخين في العلم الذين هم وراث الأنبياء في العلم لا المترسمين بصورة العلم المتوسمين باسمه الهاوين في مهوى الهوى و حب الرئاسة

objek yang disingkap” (*ittihâd al-‘âqil wa al-ma’qûl*). Mode pengetahuan ini bukan dari luar diri sebagai hasil abstraksi konseptual dari objek pengetahuan tertentu, melainkan dari dalam diri, melalui gerak transendensi wujud diri itu sendiri. Transendensi wujud diri dapat berlangsung melalui proses realisasinya sebagaimana yang diajarkan agama yang realitasnya berada pada wilayah pengalaman esoteris agama, *'irfan*.

Pada wilayah kesadaran inilah pandangan *wahdat al-wujud* Ibn Arabi, Hamzah Fansuri, Syekh Siti Jenar dan bijak bestari lainnya, mengambil tempat. Begitupun dengan maksud dari analogi gua dalam onto-epistemologi Plato. Plato mengibaratkan manusia gua yang selama hidupnya belum pernah menyaksikan realitas di luar gua, melihat bayangan yang muncul di dinding gua dari sesuatu di luar gua akibat datangnya sinar mentari. Ia melihat bayangan itu nyata karena tidak pernah menyaksikan kondisi diluar gua. Dunia empiris ibarat bayangan yang dianggap nyata bagi kesadaran keseharian namun bagi manusia yang telah mentransendensikan dirinya, kenyataan sesungguhnya adalah kondisi di luar gua dengan keluasan panoramanya, sebagai ibarat bagi kenyataan yang melampaui dunia empiris, keShadrân transendental esoteris.

Realitas eksistensi sebagaimana digambarkan Shadrâ memiliki kemiripan dengan apa yang digambarkan di dalam tradisi *'irfan* tasawuf (para eksistensialis sufi) salah satunya Haydar Amuli. Haydar Amuli membagi eksistensi kedalam dua kategori. *Pertama*, Eksistensi Murni atau Eksistensi Absolut. *Kedua*, Eksistensi Bayangan atau Eksistensi Kegelapan. Perbedaan keduanya digambarkan seperti cahaya (*nûr*) dan bayangan (*dzil*). Keduanya hanya dapat tersingkap melalui pandangan mata batin seorang metafisikawan sufi. Namun perlu dimengerti di sini, bayangan (*dzil*) juga merupakan eksistensi namun bukan realitas sebenarnya dari eksistensi, bukan eksistensi murni. Status ontologis dari figur-figur eksistensi bayangan ini merupakan forma-forma (bentuk) “pengobjekan” dari eksistensi murni. Figur-figur eksistensi bayangan ini dalam kesadaran pengalaman empiris keseharian kita, tampak sebagai sesuatu yang solid, kokoh, tegak mandiri. Meja, kursi, laptop, dan segala yang tampak dalam kesadaran empiris, benar-benar nyata sebagai eksistensi yang mandiri, kokoh dan solid. Namun manakala wujud diri telah mengalami transendensi esoterik maka akan tersingkap kenyataan sesungguhnya objek-objek material empiris ini, sebagaimana

digambarkan Shadrâ seperti gambar sesuatu yang ada pada permukaan air yang pada realitasnya tidak ada kaitannya dengan air.<sup>96</sup> Tidak ada yang meragukan bahwa gambar di permukaan air itu nyata, namun statusnya adalah bayangan, sebagaimana layaknya bayangan ia merujuk kepada sumbernya. Kenyataan bayangan bukan kenyataan murni, bukan eksistensi murni sehingga objek-objek material empiris hakikatnya bukanlah sebagaimana apa yang disaksikan secara empiris sebagai eksistensi yang mandiri dan solid, melainkan hanyalah seperti figur-figur bayangan yang ditopang eksistensinya oleh sumber bayangan, sumber eksistensinya. Objek-objek material empiris hanya ril jika terhubung dengan sumber eksistensi metafisiknya. Lebih jelasnya, alam fenomenal empiris tidak nyata sepenuhnya namun bukan juga tidak nyata. Ia benar-benar nyata hanya ketika dilihat dalam kenyataan alamnya (alam empiris) manakala dilihat dari alam yang lebih tinggi, kenyataannya hanya seperti bayangan. Demi mendekatkan pemahaman, meski banyak perbedaan, lihat! bagaimana kita menyadari status gambaran imajinasi yang muncul pada jiwa. Gambaran imajinasi tidak pernah ada jika tidak ada sumber realitas yang ditangkapnya. Gambar-gambar yang muncul pada alam imajinasi dalam pengalaman keseharian kita, merupakan persepsi yang diinduksi dari objek-objek material luar. Artinya kita sadar bahwa gambar-gambar imajinasi ini bersumber dari realitas luar, kenyataannya hadir melalui realitas luar, ianya citra dari realitas luar. Ia terhubung dengan realitas luar dan merupakan hasil kenyataan dari realitas luar. Namun tidak lantas menyatakan bahwa gambaran imajinasi ini tidak nyata karena ianya tidak konkrit sebagaimana realitas luar. Gambar imajinasi ini nyata, yang kenyataannya dapat memunculkan beragam efek seperti keindahan, rasa nyaman, rasa takut, rasa cinta, dan sebagainya, sesuai dengan muatan makna yang dikandungnya. Namun yang harus benar-benar disadari bahwa gambaran imajinasi ini nyata dalam alam imajinasi. Begitulah setidaknya yang dapat digambarkan bagaimana para nabi dan sufi memandang status ontologis alam material empiris dalam relasinya dengan alam tinggi ketuhanan sebagai pusat eksistensi.

Alam imajinal aktif (*mundus imaginalis, imaginal world, al-'alam al-mitsal*) pada tataran cosmologis berada diantara dan menjadi penghubung alam intellektus (*al-'alam al-'uqûl*) dan alam

---

<sup>96</sup> Toshiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971, cet. 1, hal. 6.

material (*al-‘alam al-maddah*) persepsi inderawi. Manusia melalui daya-daya fakultatif jiwanya, hadir pada ketiga wilayah alam ini. Jiwa yang tunggal memiliki daya-daya berdasarkan fakultasnya masing-masing. Daya fakultatif jiwa sebagai saluran (*epistem*) pengetahuan dan pengenalan, dibagi kedalam tiga fakultas yaitu: daya fakultas persepsi inderawi, daya fakultas imajinal aktif, dan daya fakultas intelektus (akal immaterial murni). Daya fakultas persepsi indrawi berkeja menangkap forma benda-benda materi. Daya fakultas intelektus bekerja menangkap forma immaterial murni dari alam intelektus. Sementara Daya fakultas Imajinal aktif memiliki peran sebagai kekuatan yang memediasi antara daya fakultas persepsi indrawi dan daya fakultas persepsi intelektus. Disatu sisi, daya imajinal aktif mengubah forma material (forma benda benda materi) menjadi forma imajinal yang bersifat immaterial namun masih memiliki “bekas” materi. Di sini daya imajinal aktif berperan meng-immaterialisasi-kan forma benda-benda materi. Disisi lain, daya imajinal aktif dapat memberi bentuk imaginal dan dimensi bagi sesuatu yang murni immaterial pada alam intelektus. Sesuatu yang murni immaterial di mana tidak ada bekas materi sama sekali padanya sehingga tidak memiliki bentuk dan dimensi, “diimajinalisasikan” oleh daya imaginal aktif hingga sesuatu itu berbentuk dan berdimensi. Imaginal aktif sebagai alam tersendiri pada jiwa manusia membuat simbol bagi foma-forma immaterial murni alam intelektus disatu sisi, disisi lain mentransendensikan forma-forma material menjadi simbol-simbol imajinal.<sup>97</sup>

Paracelsus telah menjelaskan perbedaan antara imaginasi aktif dengan “gambaran angan-angan” (fantasi). Imaginasi aktif disitilhkannya dengan *imaginatio vera* yang secara totalitas berbeda dengan *Phantasy*.<sup>98</sup> Untuk menunjukkan perbedaan keduanya memang tidak mudah. Harusnya kenal betul dengan karakteristik alam imaginal aktif ini berdasarkan aktifasi atau aktualitas pengalaman langsung jiwa. Pada pengalaman langsung, daya imaginasi aktif membuat simbol karena dorongan “sesuatu” yang telah hadir pada alam immaterial murni, seperti “perintah” penuh kekuatan yang turun kepadanya untuk menghadirkan

---

<sup>97</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, terj. Nancy Pearson, New Jersey, USA: Princeton University Press, 1989, cet. 4, hal. viii-ix.

<sup>98</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran...*, hal. ix.

“sesuatu yang tidak berbentuk” itu, menjadi sesuatu yang dapat dikenali melalui bentuk. Bentuk ini adalah “penampakan” atau “wajah” dari “sesuatu” yang telah hadir pada alam intelektual. “penapakan” atau “wajah” ini merupakan sarana komunikasi dari alam transenden kepada alam rendah material.

Sebagaimana dijelaskan pada bab IV, Hati adalah organ imajinasi aktif yang memiliki daya persepsi sekaligus daya penciptaan. Manakala seseorang berpartisipasi dalam alam ketuhanan maka ianya memiliki daya penciptaan kreatif namun ketika hanya menempati tingkat kesadaran dualitas, tingkat kesadaran terpisah dari alam dan Tuhan maka kekuatan imajinasi hanya pada daya persepsi. Daya imajinasi ini ada pada setiap orang. Daya inilah yang berperan memunculkan gambar-gambar pada saat mempersepsi objek-objek idrawi dan memunculkannya kembali pada saat objek-objek itu sudah tidak lagi hadir dihadapan kita, melalui apa yang disebut sebagai ingatan (kekuatan imajinasi). Daya ini pula yang bertanggung jawab dalam menghadirkan gambar-gambar dalam mimpi. Daya inilah juga yang mendorong untuk mengungkapkan sesuatu dalam diri yang belum terungkapkan kemudian dicarikan bentuk oleh kekuatan imajinasi untuk kemudian hadir dalam bentuk lisan maupun tindakan. Manakala jiwa masih dalam kesadaran dualitas, daya imajinasi ini belum mengalami penguatan sehingga belum aktif sepenuhnya. Kekuatan imajinasi masih menyentuh gambaran mental. Namun apabila seiring dengan transendensi eksistensial jiwa melampaui dualitas ini masuk pada alam ketunggalan realitas primordial, maka kekuatan imajinasi teraktifkan secara sempurna. Aktifnya daya imajinasi secara sempurna membawa daya kreatifitas penciptaan. Apa yang muncul dalam dirinya, kemudian menemukan gambar dan melalui kekuatannya gambar itu seketika membetuk realitas luar material.<sup>99</sup>

Superman sebagaimana ditemukan di film, digambarkan melalui adanya manusia yang dapat berubah menjadi sosok yang berbeda, sosok dengan kemampuan *supranya*, mampu mengatasi keadaan. Ia mampu berubah wujud, terbang, dan memiliki power penakluk dalam menjalankan misi penyelamatan sebagai *supehero*. Gambaran seperti ini muncul setelah melalui adaptasi kepada masyarakat modern yang “awam” terhadap aktualitas transendensi jiwa. Pada kenyataan sesungguhnya, superman bukan hanya itu

---

<sup>99</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1981, hal. 223.

dan tidak demikian. Superman hanya digambarkan melalui sesuatu yang dapat ditangkap oleh persepsi indrawi, sementara pusat kekuatan superman dan kedalaman realitas dalam dirinya, luput dari penggambaran. “Pahit” lidah dalam mitologi nusantara lebih dekat dengan kenyataan sesungguhnya ketimbang superman. Itupun sama seperti superman tidak menjelaskan secara keseluruhan dari realitas yang ingin dirujuk keduanya. Hanya melalui sabdanya, “pahit lidah” memapu mengubah realitas sesuai kehendaknya. Manakala ia menyatakan kepada seongkah batu, “jadilah emas” maka terjadilah. Gambaran sesungguhnya dari realitas yang ingin dirujuk oleh kedua ide ini adalah kemampuan daya imajinasi aktif manusia yang telah mencapai tarap kesempurnaannya melalui realisasi dan aktualisasi jiwa, sehingga terhubung (*wusûl*) dengan Pusat Kejadian dan Kreatifitas (Tuhan sebagai pusat eksistensial). Komunikasi kemudian berlangsung tanpa perantara artinya: langsung melalui kemunculan eksistensi (bersifat *wujudî*). “PerintahNya” melangsungkan penjadian melalui hadirnya wujud bersifat seketika. *Superman* dan “Pahit Lidah” “teraktifkan” dalam wilayah esoteris wujud dirinya (alam intelektual), “sesuatu” berupa “perintah” (*al-amr al-wujudî*), yang ingin menampakkan dirinya pada alam material setelah mengambil bentuknya pada alam imaginal aktif. Jadi keduanya hanya menjadi instrument (alat) bagi “perintah” agar dapat nyata pada alam material.

Baik Superman maupun pahit lidah tidak melangsungkan tugas-tugasnya melalui agan-angan keinginan dirinya yang bersifat subjektif. Manakala muncul dalam imajinasinya berupa angan-angan keinginan subjektif diri, maka tidak akan membentuk realitas seketika. Gambaran angan imajinatif “berhenti sejenak” pada alam imaginal sehingga tidak memberi sifat “aktif” padanya. Gambaran angan imajinatif bisa hadir ke alam material kemudian jika dan hanya jika setelah gambaran itu menemukan sebab-sebab kausalnya bersifat bertahap dan sesuai dengan hukum-hukum alam material. Karena itulah angan imajinatif butuh eksperimen pada alam material untuk menemukan sebab-sebab kausalnya yang sesuai, sehingga dapat hadir pada alam material. Setelah menemukan sebab-sebab kausalnya, gambar imajinatif sudah keluar dari batas “ketakmungkinannya” untuk mewujud pada alam material.

Hal ini mengingat ada gambaran imajinatif yang tidak sesuai dengan karakteristik hukum alam material sehingga hanya berhenti

pada alam imajinal seperti misalnya gambaran kuda terbang yang bersayap (*Pegasus*). Gambaran *Pegasus* hanya berhenti pada alam imaginal dan tidak pernah keluar dari batas “ketakmungkinannya” untuk hadir pada alam material. Kuda pada alam material tidak memiliki potensi bersayap apalagi untuk terbang sehingga bertentangan dengan karakteristik hukum alam material. Contoh lain ketakungkinan ini, gambaran imajinatif menumbuhkan pohon manga dari benih padi misalnya, ini juga bertentangan dengan karakteristik hukum alam material. Benih padi hanya memiliki potensi untuk menumbuhkan batang padi sementara pohon manga berasal dari potensialitas biji manga. Keduanya tidak mungkin menyatu pada alam material. Gambaran imajinatif yang tidak mungkin mewujudkan pada alam material kemudian dikenal dengan fantasi, sementara gambaran imajinatif yang mungkin mewujudkan pada alam material sebelum keluar batas “ketakmungkinannya” untuk hadir pada alam material disebut gambaran angan imajinatif. Terlihat disini bahwa daya imajinasi memiliki tiga kategori: daya imajinasi, daya imajinasi aktif (*Imagination vera*) dan fantasi (*phantasy*). Ketiganya jelas terbedakan berdasarkan sumber realitas kemunculan, proses kemunculan, dan efek yang dilahirkan oleh masing-masing.

Perlu disadari bahwa daya imajinasi aktif (*imagination vera*) yang mencakup kenabian manakala melangsungkan dirinya sampai pada alam material, akan tetap tunduk pada hukum alam material. Mukjizat kenabian yang berlangsung melalui daya imajinasi aktif teraktifkan sebagaimana ditemukan dalam kisah-kisah kenabian tetap melalui kesesuaiannya dengan karakteristik alam material sehingga tetap dipahami dalam kerangka ilmiah kausal sains, jika kehadirannya menyentuh alam materi. Tongkat Nabi Musa yang berubah menjadi ular tidak menyelisih hukum alam material. Jika sudah memahami karakteristik benda material, maka gerak perubahan antar substansi esensial dapat berlangsung meski melalui serial tahapan-tahapan kausal yang panjang. Unsur hara, dapat berubah menjadi unsur yang memiliki daya hidup nabati, sebagaimana banyak dibuktikan dalam eksperimen-eksperimen sains. Begitu juga dengan benda nabati dapat berubah masuk melewati batas menjadi genus hewan setelah melalui proses perubahan trans-substansial dengan tahapan yang panjang. Kayu hidup bersifat nabati kemudian dijadikan tongkat, telah mengubah status genusnya dari nabati menjadi komposisi hara kayu yang tidak lagi memiliki daya nabati pada tongkat. Tongkat kayu terus bergerak mengalami pelapukan yang kemudian bersintesa dengan

unsur hara lainnya, yang kemudian melalui sistem rantai makanan dikonsumsi oleh hewan tertentu, katak misalnya. Kayu tetap mengalir dalam badan seekor katak namun bukan murni kayu tapi unsur-unsur partikel kayu yang telah mengalami sintesa ikatan kimiawi baru pada hara tertentu yang dikonsumsi katak. Kimiawi unsur hara dari kayu yang mengalir dalam badan katak terus mengalami gerakan eksistensi. Katak kemudian dimakan oleh ular di mana unsur kimiawi kayu yang telah hadir dalam badan katak kemudian melanjutkan perjalanan dalam badan ular. Unsur hara yang tadinya mengandung unsur kayu, terserap kedalam badan katak yang kemudian berada dalam seekor ular. Ini semua dapat terjadi secara alami melalui proses panjang namun kekuatan imajinasi aktif kenabian Musa yang mampu mempercepat proses itu sehingga apa yang kita sebut sebagai mukjizat berlangsung.

“Perintah” dalam tradisi kenabian “matilah engkau sebelum engkau mati” (*anta mûtû qabla anta mautu*) pada dasarnya merupakan perintah untuk mematikan wujud diri sehingga Tuhan dapat memmanifestasikan diriNya secara sempurna pada diri manusia. Perintah mematikan wujud diri ini merupakan perintah agar dapat meraih Islam (ketundukan eksistensial) secara totalitas (*kaffah*). Sempurnanya manifestasi Tuhan melalui jalan teraktifkannya fakultas intelektus dan fakultas imajinasi aktif sehingga dapat melangsungkan “perintah” Tuhan pada alam tinggi intelektus hingga menemukan bentuk formatifnya pada alam imajinal aktif dan kemudian turun ke alam material empiris. Jadi melalui peran ini, daya imajinasi aktif berperan sebagai mediator sekaligus mandatori kerasulan alam tinggi intelektus untuk “menyapa” alam material.

Setelah filsafat Barat ditarik ke dalam kebangkitan sains positif, hanya ada dua sumber pengetahuan yang diakui. Pertama, persepsi indrawi yang memberi data-data empiris dan kedua, konsep-konsep pemahaman yang menjadi hukum-hukum, yang berfungsi mengelola data-data empiris. Dalam perkembangannya, fenomenologi kemudian berupaya memodifikasi dan mengatasi simplifikasi sistemik ini. Fenomenologi berupaya menyelamatkan fenomena-fenomena realitas yang tidak hanya berupa data empiris melainkan fenomena apapun yang berpotensi hadir bagi eksistensi manusia. Kerja fenomenologi dengan penuh empati memperkenalkan fenomena itu “menampakkannya” dan mengikuti “perjalanannya” sehingga disahkan kehadirannya pada pengalaman hidup manusia. Meski demikian, antara persepsi

indrawi dan kategori intelek, tetap menyisakan ruang kosong yang seharusnya diberi tempat bagi apa yang diistilahkan dengan imajinasi aktif. Imajinasi aktif hanya diakui dalam sastra sementara pada kenyataan kehidupan, imajinasi aktif terus-menerus hadir sebagaimana halnya kedua sumber pengetahuan lainnya. Sudah seharusnya imajinasi aktif ini diberi tempat dalam epistemologi dengan bentuk dasar (*noetic*) dan fungsi kognitifnya sendiri. Peran penting fungsi konitif imajinasi aktif dapat memberi akses bagi realitas eksistensi (*reality of Being*).<sup>100</sup> Akibat kehilangan elan vital alam imajinal aktif ini, filsafat Barat sejauh ini belum mampu mengakses “realitas aktual” atau realitas murni gerakan yang senantiasa hadir dan bersifat tetap.

Sebagaimana prinsip onto-epistemologi menyatakan bahwa aktualitas persepsi bergantung pada status ontologi tingkat perjalanan gerak eksistensinya. Irfan kenabian merupakan jalan transendensi Jiwa hingga memiliki derajat penguatan tertentu yang kemudian mampu mempersepsi akal immaterial esoterik transendental (*intellectus sanctus/al-'aql al-qudsî*) yang diiluminasikan melalui semacam agen intelek aktif (*intelligentia agens/al-'aql al-fa'al*) yang mengelola imajinasi aktif. Agen-agen yang mengelola akal immaterial esoterik transendental ini dalam Al-Qur'an menggunakan istilah para malaikat (*malâikah*) namun agen yang melansungkan aspek penyingkapan eksistensial diistilahkan dengan Jibril.<sup>101</sup> Malaikat memang digambarkan dengan sosok namun simbolisasi sosok ini harus dimengerti sebagai kekuatan sempurna persepsi manusia menyentuh seluruh eksistensi berdasarkan sifat eksistensialnya yaitu onto-epistemologis.

Teraktifkannya fakultas imajinasi aktif (agen persepsi malaikat) merupakan realitas dari kenabian. Narasi imajina aktif ini terus lestari sepanjang sukseksi kenabian. Mulai dari Yunani Kuno sebagaimana jelas tampak pada filsafat Pitagoras dan Permanides, atau pada mitos dewa-dewa Hindu, sampai narasi simbolik malaikat dalam tradisi Abrahamik (Yahudi, Kristen, dan Islam).<sup>102</sup> Imajinasi aktif merupakan daya formatif melahirkan forma-forma

---

<sup>100</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shî'ite Iran...*, hal. vii.

<sup>101</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shî'ite Iran...*, hal. x.

<sup>102</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from it's Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 229.

halus imajinal (*al-jism al-mitsâlî*). Forma halus imajinal tentu saja tidak terpisah dari spiritualitas personal individual (*moi-esprit*: istilah Corbin). Lebih tepatnya forma halus imajinal ini merupakan aktifasi dari kekuatan spiritualitas jiwa personal individual itu sendiri. Shadrâ menempatkan power imajinal formatif ini sebagai fakultas terpisah dari organ fisik. Immaterialitas dan keterpisahan power imajinal formatif ini sudah ditegaskan Ibn ‘Arabî. Ibn ‘Arabî membagi mode imajinasi kedalam: forma-forma imajinal absolut atau diistilahkan dengan alam malaikat (*malakût*), dan forma-forma imajinal abstraksi realitas alam material (forma kesadara imajinasi). Keduanya terus berlangsung pada jiwa manusia dengan intensitas mengikuti penguatan eksistensi jiwanya. Jika yang pertama merupakan manifestasi forma-forma akal immaterial esoterik transendental (*jabarût*) secara langsung kedalam forma-forma imajinal formatif jiwa (*malakût*) sementara yang kedua adalah manifestasi forma-forma imajinal formatif jiwa (*malakût*) kedalam kesadaran imajinasi manusia.<sup>103</sup>

Muhammad merupakan aktualitas keseluruhan dan kesempurnaan potensi kemanusiaan yang tidak lain merupakan kesempurnaan realitas Tuhan, sehingga ia diberi nama Muhammad, yang terpuji. Kesempurnaan Muhammad diraih melalui proses aktualisasi gerak trans-substansial dari substansi murni potensial, menuju substansi akal yang realitasnya murni aktualitas. Maksudnya seluruh potensi kemanusiaannya pada wilayah esoteriknya telah aktual sehingga telah menjadi entitas tetap tanpa ada lagi sifat gerak padanya. Muhammad adalah eksistensi tertinggi dari eksistensi akibat karena Muhammad merupakan kemencakupan seluruh tingkat eksistensi. Aktualitas seluruh potensi kemanusiaannya yang menghantarkan wujud diri Muhammad sampai pada kemencakupan pada wilayah esoteriknya. Muhammad hadir pada keterbatasan alam material, dan alam pergolakan (*syaiṭhan*) yang juga menyertai alam material. Namun substansi Muhammad juga sekaligus hadir pada stabilitas alam malaikat (aktualitas murni). Muhammad bukan dari kalangan jin dan bukan juga malaikat. Muhammad adalah aktualitas sempurna dari ketinggian kemanusiaan manusia pada wilayah esoterik jiwanya. Ketinggian eksistensinya nyata pada kemencakupan eksistensinya pada seluruh realitas eksistensi. Relasi Muhammad

---

<sup>103</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran...*, hal. x.

dengan seluruh eksistensi adalah relasi substansi sederhana juga meliputi, yang mengalir dan hadir pada seluruh eksistensi (*bâshith al-haqîqah kullu al-asyya`*). Muhammad merupakan lokus kenyataan Tuhan yang sempurna.

Pertanyaannya, mengapa harus manusia, sementara di alam terdapat eksistensi yang beragam? Tidakkah beragam spesies dari partikel-partikel mineral, tumbuhan dan hewan juga menuntut kesempurnaan berdasarkan derajat kekuatan eksistensinya masing-masing?. Karena jiwa esoterik transendental manusia menempati level tertinggi dari gradasi eksistensi di alam semesta maka ia menjadi khalifah yang diberi amanah eksistensial untuk memimpin gerak alam semesta menuju kesempurnaan. Realitas menunjukkan bahwa seluruh eksistensi bergerak mencari jalan menuju aktualitasnya. Dimulai dari eksistensi paling rendah yaitu partikel-partikel mineral seperti air, tanah, api dan angin yang keempatnya terbagi ke dalam unsur-unsur kimia yang beragam, semuanya bergerak mengeluarkan derajat kesempurnaannya. Semua atom dari unsur-unsur kimia bergerak secara natural dalam orbitnya dalam melahirkan reaksi-reaksi kimia tertentu untuk menunjang stabilitas kehidupan di alam. Kesempurnaan api dengan melahirkan panas, kesempurnaan air dengan mengalir. Keduanya dibutuhkan bagi gerak evolusi dinamik pembentukan energi tertentu. Kesempurnaan angin dengan bertiup sehingga menggerakkan partikel dan melahirkan energi tertentu. Panas api, gerak angin dan aliran air akan melahirkan energi sebagai kesempurnaan yang akan menopang proses aktualisasi eksistensi yang lebih tinggi dari partikel-partikel mineral itu. Menopang daya hidup tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia. Kesempurnaan tanah dibantu oleh api, angin dan air maka akan menjadi kondisi persiapan bagi tumbuhan untuk tumbuh dan bagi tempat hidup bagi hewan dan manusia.

Tumbuhan tumbuh dengan gerak almiahnya bergerak menuju derajat kesempurnaannya. Akar menyerap unsur-unsur hara, pohon dan ranting bergerak dengan menyalurkan unsur hara ke daun. Daun bergerak menampung cahaya matahari di siang hari dan melakukan proses fotosintesis berupa pengolahan unsur hara dan cahaya matahari hingga menjadi energi pada malam hari. Energi yang dihasilkan adalah gerak keseluruhan komponen-komponen yang ada pada tumbuh-tumbuhan. Energi tersebut bergerak dinamis menuju punca kesempurnaan aktualitasnya demi melahirkan buah. Kesempurnaan tumbuhan umumnya ada pada buahnya maka seluruh gerak tumbuhan akan dikerahkan menuju

kesempurnaan yang dikandung buahnya. Buah sebagai aktualitas kesempurnaan bagi tumbuhan, digunakan untuk menggerakkan proses aktualisasi penyempurnaan pada tingkat eksistensi di atasnya yaitu eksistensi hewan dan manusia.

Setelah tumbuhan, hewan menempati derajat eksistensi satu tingkat di atasnya. Hewan sebagaimana tumbuhan juga memiliki potensi tumbuh, berkembang-biak dan memproduksi makanan namun hewan memiliki potensi persepsi partikular indrawi dan kehendak bebas yang tidak dimiliki tumbuhan sehingga dengan keduanya menempatkan derajat eksistensi hewan setingkat lebih tinggi dari tumbuhan. Sama halnya dengan partikel-partikel mineral dan tubuhan, Hewan juga bergerak menuju derajat kesempurnaannya sesuai dengan derajat eksistensinya. Kesempurnaan hewan ada pada proses berkembang-biaknya. Seluruh energi hewan bergerak melahirkan spesies baru yang sama sebagai aktualitas kesempurnaannya. Gerak kesempurnaan hewan ini bertujuan mempertahankan spesiesnya agar tetap lestari dan terjaga. Lestari dan terjaganya spesies masing-masing jenis hewan akan membentuk gerak penyempurnaan pada tingkat siklus rantai makanan. Siklus rantai makanan dipahami sebagai gerak melahirkan keseimbangan bagi alam secara keseluruhan. Lestari dan terjaganya sepsies dari berbagai hewan menopang dan membantu proses aktualitas kesempurnaan manusia.

### 3. Fungsi Kerasulan

Sementara peran dan fungsi diturunkannya Rasul bagi Mullâ Shadrâ adalah “agar rasul dapat menyucikan dan mengajarkan mereka al-Kitab dan al-Hikmah”<sup>104</sup> dari sisi penyucian rasul datang membimbing manusia melakukan penyucian dari kotoran kesalahan yang diperbuat oleh jiwanya. dosa akan menyebabkan tumpukan noda yang menghalangi jiwa dari pancaran cahaya tuhan. Dari sisi mengajarkan al-Kitab dan al-Hikmah, rasul membimbing manusia dari kesempitan kegelapan dan kebingungan kebodohan. Peran dan fungsi para rasul bukan hanya menjadi lentera penerang di kegelapan dunia akan tetapi juga menyelamatkan manusia dari kebuasan alam kubur.

Kerasulan datang dalam rangka mengeban misi membawa petunjuk dan sumber kebenaran. Rasul mengemban amanah fungsional paling penting yaitu sebagai pembimbing, penunjuk

---

<sup>104</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghaib...*, hal.75.

jalan, bukti dan penolong bagi seluruh makhluk melalui jalan penyucian dengan mengajarkan *al-kitab* dan al-*hikmah* kepada Manusia. Manusia yang telah mencapai derajat kesempurnannya setelah melalui proses penyucian akan menjadi imam dalam membimbing seluruh makhluk untuk beribadah kepada Tuhan.

Kitab dan hikmah yang diturunkan Allah melalui perantara kerasulan bertujuan untuk menyucikan kotoran kesalahan dari perbuatan batin (*amal*) dan perbuatan lahir (*af'âl*) manusia. Kitab dan Hikmah juga dapat menyelamatkan manusia dari kesempitan pada kegelapan alam rendah material dunia dan kebengisan alam kubur (alam jasad), hingga sampai terhantar pada alam stabilitas surga penuh cahaya dan terang-menerang melalui imajinal teraktifkan dan pengenalan. Di samping menjelaskan peran dan fungsi rasul sebagai pembimbing (*mursyid*) dan penunjuk jalan (*hâdî*), Mullâ Shadrâ juga menyatakan bahwa esensi rasul merupakan manifestasi nyata (*dalîl wa zhahîr*) Tuhan bagi seluruh eksistensi. Mullâ Shadrâ menyatakan: “*Dia telah mengutus rasulnya dengan disertai petunjuk dan sumber kenyataan (al-dîn al-haq) agar menjadi pembimbing (mursyidan wa dalîlan), penunjuk jalan (hâdiyan) dan manifestasi nyata (zhahîran) bagi ciptaannya*”.<sup>105</sup>

Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di atas merupakan obat atas kebodohan namun tidak serta merta menjadi obat. Syarat yang harus dipenuhi adalah menemui “dokter” yang merupakan ahli Al-Qur'an dan menjalani proses penyembuhan bersama dokter tersebut. Pasien harus siap dengan bimbingan dan arahan dokter. Siapakah pemilik yang menguasai rahasia kedalaman realitas Al-Qur'an sehingga bisa dapat menyembuhkan penyakit-penyakit jiwa manusia. Dokter itu adalah mereka yang di dalam Al-Qur'an disebut sebagai *ahl al-dzîkr* atau *ûlu al-albâb*. Melalui penjagaan ingatan dan kesetiaan batinnya pada Tuhan, ahli dzikir mendapatkan karunia Tuhan untuk hadir jiwanya (mode kemencakupan) di seluruh alam Tuhan tanpa terpisah jiwanya (melalui ingatan) sejenak pun dari Tuhan. Kedua terma ahli Al-Qur'an ini diasosiasikan Shadrâ kepada para Nabi dan para wali yang menjadi pelanjut silsilah '*irfan* kenabian, tercakup di dalamnya para imam Syi'ah. Namun dalam konteks dunia Sunni para guru spiritual dalam tarikat-tarikat sufi penulis kategorikan juga tercakup dalam wilayah ini. Hal ini berdasarkan cara pandang Ibn 'Arabî yang dominan mempengaruhi Shadrâ.

---

<sup>105</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 75.

Hadirnya Tuhan di dalam hati seseorang membuat ia diamankan Tuhan. Dengan hadirnya Tuhan melalui ingatannya, manusia merasa aman sehingga dirinya dikatakan telah beriman. Aman yang dirasakan merupakan sifat Tuhan yang menjelma pada kedalaman realitas eksistensi, situasi esoterik jiwa. Keterhubungan melalui ingatan membuat manifestasi Tuhan dapat berlangsung. Karena itulah sebagaimana diisyaratkan di dalam Al-Qur'an bahwa dzikir bermanfaat bagi orang-orang beriman. "*wa dzakara fa inna dzikraa tanfa'u al-mu'iniin*". Dan berzikirlah karena sesungguhnya dzikir itu bermanfaat bagi orang-orang beriman.

Rasulullah diutus Tuhan agar dapat mencetak seseorang menjadi orang beriman dengan "menuliskan" (*kataba*) nama Tuhan pada organ immaterial esoterik transendental eksistensinya, hati. Sehingga manusia yang berada dalam bimbingan itu, siap berjalan mengarungi (membaca) realitas Al-Qur`ân. Ayat-ayat Al-Qur'an mendapatkan perujukan realitasnya pada eksistensi jiwa yang mengarungi perjalanan realitas esoterik transendental. *Dia* (rasul) *menuliskan atas hati mereka iman (ulâika kataba fi qulûbi him al-Imân)*. Jalan yang lurus (*sirat al-mustaqim*) atau jalan menuju Tuhan tidak ada di bumi maupun di langit, tidak ada di darat maupun di laut, tidak juga di dunia ini atau di alam lain, tetapi di dalam wujud diri seorang musafir, yang melakukan perjalanan darinya dan di dalamnya menuju Tuhannya.<sup>106</sup> Ilmu tentang jalan lurus dalam menyingkap pusat eksistensial, merupakan perjalanan realisasi pemurnian eksistensi jiwa dengan melepaskannya dari berbagai patologi eksistensi. Patologi eksistensi keterikatan kesadaran pada forma-forma material (*syawâniib at-thabî'ah*).<sup>107</sup>

Kesadaran jiwa hanya dalam cakrawala fisik material, penalaran rasional, dan emosi partikular, belum mampu menyingkap realitas pusat eksistensial ini. Tuhan sebagai pusat eksistensial, akan menampakkan kenyataannya pada kehalusan dimensi immaterial esoterik transendental jiwa. Wilayah kehalusan yang dicapai setelah aktualnya seluruh potensi kemanusiaan sampai pada batas kesempurnaannya.<sup>108</sup> Aktualitas kemanusiaan ini dicapai oleh Nabi dan wali.

---

<sup>106</sup> Sadr ad-Dîn al-Syirâzî (Mullâ Shadrâ), *Tafsîr al-Qur`an al-Karîm*, Qum: Intisyârât Bidâr, 1986, vol. 4, hal. 353-354.

<sup>107</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*, Tehran: Mu'assasah Taḥqîqât Farhangî, 1363 S, (software: Hikmat Islâmî, diterbitkan oleh: Markaz Taḥqîqât Kamsyûtar 'Ulûm Al-Islâmî), hal. 50.

<sup>108</sup> Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Ghayb*..., hal. 58.

#### 4. *Ummi* Sebagai Penerima Ilmu Kenabian

Para rasul yang berperan sebagai “dokter” dikirim ketengah-tengah mereka namun berasal dari kalangan mereka sendiri, dari masyarakat dan bangsanya sendiri. Para rasul yang merupakan ahli dzikir akan dapat dikenali manakala kondisi situasi esoterik jiwa mereka siap menerima kehadiran para rasul ini. Mereka harus menjadi *ummi*, tanpanya mereka tidak dapat mengenali rasul Tuhan yang telah hadir ditengah-tengah mereka sehingga rasul dapat menjumpai mereka dengan kesiapan itu. Tuhan mengisyaratkan itu dalam surah al-Jum'ah/62; 2.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢)

*Dialah yang mengutus seorang Rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.*

Kata *ummiy* berasal dari kata *amma-ya'ummu* yang makna dasarnya secara bahasa berarti sumber. Selain itu kata *ummiy* memiliki makna turuna yang muncul dari makna dasar ini seperti ibu, agama, tujuan, tumpuan, dan keteladanan, tidak bisa membaca dan menulis.<sup>109</sup>

Kata *ummiy* ditemukan enam kali di dalam Al-Qur'an terdapat di empat surat dalam bentuk tunggal dan jamak. Kata *ummiy* dalam bentuk tunggal terdapat dalam al A'raf/7:157-158. Sedangkan kata *ummiy* dalam bentuk jamak terdapat dalam al Imran/3:20 dan 75, al-Jumu'ah/62:2 dan al-Baqarah/2:78.

Ath-Thabariy mengemukakan beberapa pengertian kata *ummiy* menjadi lima yaitu<sup>110</sup>: (1) Tidak memiliki kemampuan menulis; (2) Tidak memiliki kemampuan menulis sekaligus membaca; (3) Masyarakat Arab yang tidak mempunyai kitab Suci; (4) Orang yang tidak mengakui keberadaan Rasul dan kitab yang dibawanya serta mereka tersebut membuat kitab sendiri; (5) Bangsa Yahudi yang tidak mengetahui dan tidak membaca kitab mereka. Namun dari klasifikasi makna kata *ummiy* yang difahami oleh at-Thabari ini setidaknya dapat dikategorikan menjadi

<sup>109</sup> Sahabuddin, *Ensiklopedi Alquran: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hal. 1038.

<sup>110</sup> Sahabuddin, *Ensiklopedi Alquran: Kajian Kosakata ...*, hal. 1039-1040.

1. Tidak memiliki kemampuan baca tulis

Konotasi ini sebagaimana diisyaratkan dalam al A'raf/7:157-158 dan al-Baqarah/2:78 berikut:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٥٧) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٨)

*(Yaitu,) orang-orang yang mengikuti Rasul (Muhammad), Nabi yang ummi (tidak pandai baca tulis) yang (namanya) mereka temukan tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka. Dia menyuruh mereka pada yang makruf, mencegah dari yang mungkar, menghalalkan segala yang baik bagi mereka, mengharamkan segala yang buruk bagi mereka, dan membebaskan beban-beban serta belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Adapun orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya terang yang diturunkan bersamanya (Al-Qur'an), mereka itulah orang-orang beruntung. Katakanlah (Nabi Muhammad), "Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) nabi ummi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia agar kamu mendapat petunjuk.*

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِينَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٧٨)

*Di antara mereka ada yang ummi (buta huruf), tidak memahami Kitab (Taurat), kecuali hanya berangan-angan dan mereka hanya menduga-duga.*

Ath-Thabathaba'i menafsirkan kata *ummiy* sebagai orang yang tidak bisa membaca dan menulis. Konotasi ini disepakati juga oleh

al-Farmawî.<sup>111</sup> Makna ini merujuk kepada alam kesadaran tradisi Arab pra Islam bahwa menganggap kemampuan membaca dan menulis itu merupakan suatu aib. Bangsa arab pra Islam sudah terbiasa dengan tradisi kekuatan intusi seni puisi dan kekuatan memori. Kenyataan mereka yang tidak memiliki kemampuan baca tulis bukan dalam konotasi peyoratif namun justru keunggulan. Hanya orang-orang bodoh yang lemah kecerdasannya yang memerlukan kemampuan baca dan menulis.

Para orientalis cenderung menolak konotasi tidak bisa baca tulis ini. Hal itu karena tidak sesuai dengan sifat ummiyun sebagai komunitas ajaran kenabian baru sebagaimana terdapat pada Al-baqarah/2:78, namun mereka sangat mengerti tradisi ahl-al-kitab dengan baik. Hal ini menimbulkan asumsi bahwa tidak mungkin Nabi menguasai tradisi sebelumnya tanpa menerima informasi tersebut dari interksinya dengan *ahl al-kitab*. Jika interaksi berlangsung sebelum era kerasulan Nabi maka sulit bagi bagian orientalis untuk menatakan bahwa Nabi tidak bisa baca tulis.

## 2. Masyarakat Arab yang tidak mempunyai kitab Suci

Konotasi ini ini sebagaimana diisyaratkan dalam Ali Imran/3:20 berikut:

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ  
بِالْعِبَادِ (٢٠)

*Jika mereka mendebat engkau (Nabi Muhammad) katakanlah, “Aku berserah diri kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku.” Katakanlah kepada orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah diberi Kitab (Taurat dan Injil) dan kepada orang-orang yang ummi, “Sudahkah kamu masuk Islam?” Jika mereka telah masuk Islam, sungguh mereka telah mendapat petunjuk. Akan tetapi, jika mereka berpaling, sesungguhnya kewajibanmu hanyalah menyampaikan. Allah Maha Melihat hamba-hamba-Nya.*

Kata *ummiy* merujuk *umm al-qura'* (sumber bacaan) dalam istilah Al-Qur'an. Mereka yang berasal dari kalangan yang bukan Ahli Kitab. Bangsa arab tidak memiliki tradisi kitab suci sehingga dari sini lahir konotasi “bodoh” yang tidak terdidik secara aksara. Konotasi ini lebih bersifat pandangan eksternal komunitas *ahl al-kitâb* atas penduduk bangsa arab ketika itu. Namun ketika konotasi

<sup>111</sup> Sahabuddin, *Ensiklopedi Alquran: Kajian Kosakata...*, hal. 1039.

*ummiy* sebagai pihak yang tidak terdidik secara aksara memiliki konotasi positif yang berarti pemurnian dan penjagaan. Kemampuan baca tulis erat hubungannya dengan kemampuan konseptual referensial sehingga mengandaikan adanya tradisi repetisi taklid pada apa yang dinyatakan oleh pihak lain minus pengalaman atas apa yang diungkapkan melalui konsep-konsep itu. Kenabian harus steril dari beragam bentuk pengetahuan mental konseptual dari sisi konteks sumber ilmunya (*contexs of discovery*).

### 3. Orang yang tidak menerima Rasul

Konotasi ini sebagaimana diisyaratkan dalam Ali Imran/3:75 berikut:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥)

*Di antara Ahlul kitab ada orang yang jika engkau percayakan kepadanya harta yang banyak, niscaya dia mengembalikannya kepadamu. Akan tetapi, ada (pula) di antara mereka orang yang jika engkau percayakan kepadanya satu dinar, dia tidak mengembalikannya kepadamu, kecuali jika engkau selalu menagihnya. Yang demikian itu disebabkan mereka berkata, "Tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang ummi. Mereka mengatakan hal yang dusta terhadap Allah, padahal mereka mengetahui.*

Manakala mereka memiliki tradisi konseptual yang berpotensi untuk membangun pengetahuan referensial atau bersifat taklid pada tradisi nenek-moyang atau para pendahulu dalam ajaran agama maka mereka mengukur kebenaran dan kenyataan melalui bukan melalui pengalaman langsung. Akan tetapi agama hanya bersifat taklid. Hal inilah yang menyebabkan ahl-kitâb sulit untuk menerima kebenaran ilmu kerasulan karena mereka menimbang segala sesuatunya atas taklid referensial para pendahulu.

### 4. Bangsa Yahudi yang tidak mengetahui dan tidak membaca kitab mereka.

Apabila bangsa yahudi memahami kitab mereka dengan baik, mereka akan sampai pada bahwa seruan yang ada di dalam

tradisi *kitâb* mereka bukan untuk direpitisi secara taklid yang berhenti pada gambaran konsep mental. Para rasul yang menjadi rujukan mereka dan menjadi sumber ilmu tradisi *ahl al-kitâb* itu pada dasarnya menyeru untuk terjun mencapai pengalaman langsung perjuangan eksistensial menembus realitas agama “pada dirinya sebagaimana adanya” pada wilayah esoterik transendental.

Melanjutkan penjelasan sebelumnya, Di samping menemui dan mendapat bimbingan dari ahli zikir, pasien harus siap menerima arahan dokter. Siap untuk disembuhkan dengan melepas seluruh bentuk ego kesombongannya. Pasien harus berlaku seperti orang “bodoh” yang tidak mengerti apapun sehingga ia siap untuk dibawa menuju proses penyucian tanpa protes dan bentuk penolakan sedikitpun. Ia harus tunduk pada seluruh pengkondisian wali menuju didikan Tuhan secara langsung dalam proses perjalanan eksistensial hidupnya. Inilah ruh makna yang tersimpan di dalam kata *ummi*.

Dokter sesungguhnya adalah Tuhan itu sendiri. Namun Tuhan menggunakan alatnya yaitu para Nabi dan walinya sebagai rasul (utusan) Tuhan untuk hadir secara nyata ditengah-tengah manusia. Karena itulah rasul dari kalangan Nabi dan wali Tuhan, diutus untuk membimbing proses penyembuhan bagi kalangan yang telah siap untuk disembuhkan.

Mereka yang siap untuk disembuhkan ini dikenal di dalam Al-Qur’an dengan istilah *ummiyyûn*. Orang-orang yang ego subjektifnya telah teredam sehingga menjadi orang-orang “bodoh” yang tunduk tidak berdaya dihadapan Tuhan dan para utusannya. Manusia seperti ini yang siap jiwanya untuk melalui berbagai macam tempaan eksistensial. Hingga kemudian bersih, suci dan mengalami kematian ego subjektif, yang menjadi selubung penghalang penyingkapan realitas “sebagaimana adanya”. Inilah jalan pemurnian eksistensi.

## 5. Keterpilihan Nabi dan Siklus Kenabian dan Kewalian

Shadrâ sadar bahwa siklus kenabian (*dâirat al-nubuwwah*) akan berakhir dan kemudian dilanjutkan oleh siklus kewalian (*dâirat al-wilâyah*). Siklus kenabian dan kewalian ini dalam disertasi ini penulis istilahkan dengan silsilah irfan kenabian. Siklus kewalian melanjutkan peran fungsi kenabian, membuat kenabian senantiasa teraktualisasi dalam lintasan sejarah. Siklus atau silsilah kewalian membimbing manusia dalam kondisi-kondisi kontempornya masing-masing sehingga Islam aktual dan bersifat kontemporer pada setiap zamannya. Shadrâ sangat sadar

bahwa alam esoterik dari pengetahuan transendental, tidak dapat dipisahkan dari kewalian. Artinya hanya melalui bimbingan bersifat esoterik transendental kewalianlah, hermeneutika eksistensial transendental dapat dijalankan atas Al-Qur'an. Shadrâ menyatakan bahwa wali *“telah meminum, dari mata air pengetahuan ini (para Nabi) dan mencapai penglihatan (pengenalan) terhadap level-level eksistensi universal, dan dari realitas ketuhanan itu sendiri”*.<sup>112</sup>

Terkait dengan keterpilihan Nabi, adalah benar bahwa Nabi adalah pilihan Tuhan. Namun ketika Muhammed Arkoun dan Abû Zayd memaklumkan bahwa kenabian adalah murni pemberian Tuhan, yang dimaksud dengannya adalah bahwa Nabi dipilih Tuhan dalam takdir azalnya dan melalui keterpilihan itu, segala sesuatunya telah selesai. Nabi telah mendapat keistimewaan sejak takdir azalnya. Pemahaman keterpilihan semacam ini jelas berimplikasi pada terganggunya prinsip keadilan Tuhan. Maksudnya, jika Muhammad bin Abdullah menjadi Nabi murni karena pemberian Tuhan melalui takdir azalnya, dan dengan itu dia punya keistimewaan-keistimewaan khusus, maka setiap manusia punya hak untuk menuntut menjadi Nabi kepada Tuhan. Fir'aun akan mempersoalkan status dirinya dengan “menggugat Tuhan” kenapa ia tidak mendapat keistimewaan Musa. Di sini harus jelas bahwa pemberian Tuhan untuk menempati status peran (*maqâm*) keterpilihannya sebagai Nabi, hanya sebagai status fungsional. Hal itu tidak lantas otomatis mendapat keistimewaan. Keistimewaan didapat setelah perjuangan yang dilakukan oleh diri Nabi sebagai manusia yang berjuang di alam material dunia ini hingga kemudian meraih derajat keistimewaan disisi Tuhan.

Nabi memang dipilih dari sedikit manusia untuk memainkan fungsi strategis penyelamatan kemanusiaan menuju kesempurnaannya pada realitas ketuhanan. Namun keterpilihan itu tidak lantas menjadikannya istimewa. Keistimewaan dan kemuliannya diraih setelah ia benar-benar berjuang menjalankan fungsi strategisnya hingga sampai pada batas kesempurnaannya melalui perjuangan pada alam material ini. Keterpilihan pada takdir azalnya baru menunjukkan potensialitasnya, yang aktualitasnya dituntut melalui pengorbanan, jerih-payah perjuangan penuh duka.

---

<sup>112</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006, hal. 224-225.

Ingat!, setiap manusia dipilih untuk menempati posisi fungsionalnya (*maqam*) masing-masing dan setiap manusia adalah mandataris (*khalifah*) Tuhan yang menjadi alat instrumental untuk me-nyatakan seluruh realitas ketuhanan. Posisi fungsional itu semuanya baik, mulia dan tinggi namun bersifat potensial, pada hukum eksistensi. Perjuangan hidupnya adalah yang menentukan potensialitas itu aktual atau sebaliknya. Pada dasarnya seluruh manusia adalah yang terpilih menjadi khalifahNya. Artinya seluruh manusia itu tinggi, mulia dan istimewa karena manusia merupakan ciptaan terbaik Tuhan untuk mengenban titah mandataris ini, “me-nyatakan seluruh realitas ketuhanan pada seluruh tingkatan alam Tuhan”.

Narasi Al-Qur’an menunjukkan bahwa kenabian belangsung berdasarkan keterpilihan (*al-musthâfâ*) tersymbolisasi pada ayat QS. Fathir 35/31-32:

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ (٣١) ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢)

*Apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), yaitu Kitab Suci (Al-Qur’an), itulah yang benar yang membenarkan kitab-kitab sebelumnya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Mengetahui lagi Maha Melihat (keadaan) hamba-hamba-Nya. Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya kitab suci adalah) karunia yang besar.*

Keterpilihan ini bermakna unik dalam artian bahwa ada manusia-manusia tertentu yang dipilih untuk menerima peran kenabian yang bertindak sebagai pembimbing kepada jalan pemurnian eksistensi. Nabi dan wali membimbing kepada jalan penyingkapan pengenalan realitas eksistensi esoterik transendental jiwa manusia (*man ‘arafa nafsa hu faqad ‘arafa rabba hu*). Namun dalam hal ini perlu dipahami bahwa status keterpilihan ini pada diri Nabi bersifat potensial. Artinya Nabi juga berproses dalam perjuangan perjalanannya untuk mengaktualkan status (*maqâm*) keterpilihannya. Nabi menghadapi beragam kekayaan ujian, melalui perjuangan perjalanannya pada alam material dunia ini. Melalui perjuangan perjalanannya eksistensial

inilah yang kemudian membuat status keterpilihan itu menjadi kenyataan aktual. Sekali lagi keterpilih Nabi bukan sesuatu yang telah selesai sejak awal ditetapkan pada takdir azalnya, namun bersifat potensial menuntut aktualisasai perjuangan perjalanan eksistensial dalam meraih kenyataan sepenuhnya status keterpilihannya.

Jika ada pertanyaan, karena sifatnya yang potensial apakah ada kemungkinan Nabi tidak meraih kesempurnaan derajat kenabian setelah adanya keterpilihan di sisi Tuhan. Jawabannya mungkin, karena secara logis itu menyelamatkan keadilan Tuhan. Artinya jika keterpilihan bersifat aktual sejak keterpilihannya, bukan melalui perjuangan perjalanan ujian dalam kehidupan alam material dunia, maka secara logis prinsip keadilan Tuhan dapat terganggu. Fir'aun akan memprotes Tuhan kenapa dirinya tidak dipilih Tuhan menjadi Musa. Kita pun akan melakukan hal yang sama, mengapa kita tidak dipilih menjadi Nabi dengan seluruh keistimewaan dan prestisenya. Jika kenabian bersifat aktual sejak awal sehingga sudah selesai sejak awal keterpilihannya sebelum menyentuh alam material, Implikasinya manusia selain Nabi bukan hanya tidak mendapatkan keistimewaan prestise Nabi namun konsekuensi-konsekuensi resiko keterlemparan ke alam dunia yang tidak mudah dilalui dan bisa berpotensi nestapa pada akhir perjalanannya di dunia. Nestapa keterlupaan, kebodohan, keterputusan eksistensial dengan pusat eksistensi. Ini neraka dalam bahasa agama.

Keterpilihan tidak berarti bahwa pengalaman kenabian hanya dapat diakses oleh Nabi dan menutup akses bagi manusia selain Nabi sebagaimana ditemukan dalam narasi Arkoun, Abû Zayd dan umumnya keyakinan teologi Islam. Manakala pengalaman kenabian terbuka akses hanya bagi Nabi, hal itu mengandaikan adanya jarak hermeneutik antara Nabi dengan para sahabat sebagai audiennya. Jarak ini sebagaimana telah dijelaskan, bersifat kontradiksi dengan misi kenabian sebagai jalan pemurnian eksistensi. Pemurnian eksistensi dalam artian jalan menyingkap realitas eksistensi pada masing-masing individu bersifat personal. Manakala jarak ini masing terbentang maka klaim Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi seluruh manusia (*hudan li an-Nas*) menjadi tidak akan pernah berlangsung. Pesan kenabian bagi seluruh anak manusia menjadi tidak bermakana. Itulah mengapa hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ menegaskan bahwa

pengalaman kenabian berpotensi diakses oleh seluruh manusia sehingga pesan kenabian menjadi bermakna secara eksistensial.

Melalui proyek rekonstruksi disertasi ini, realitas esensi Al-Qur'an dan kenabian yang merupakan fondasi dari agama, dapat dipahami melalui nalar ilmiah dan universal. Meski keilmiahan dan keuniversalan agama, menuntut kesiapan aktualisasi melalui jalan realisasi wujud diri dalam bimbingan siklus kenabian dan kewalian (silsilah irfan kenabian). Setiap agama memiliki metodologinya masing-masing. Ragam metodologi sesuai dengan banyaknya paket-paket syariat yang dibawa masing-masing kenabian. Namun realitas agama pada wilayah esoterik (*ushul al-dîn*) merupakan dimensi perenial yang hadir pada seluruh agama dan hadir pada seluruh era siklus kenabian dan kewalian. Dimensi perenial ini merupakan dasar realitas yang tersingkap hanya melalui bimbingan silsilah kerasulan masing-masing tradisi. Pada dimensi perenial inilah realitas ilmiah, otentik dan universalnya bertempat. Dimensi inilah yang mesti dikerjar dan merupakan harapan dari semua umat beragama, yang menjadi tujuan sebenarnya dari agama. Aspirasi hermeneutika muslim modernis Arkoun dan Abû Zayd membuka "keran pembebasan eksistensi", dari kungkungan ilusi ortodoksi teologi tradisional eksklusif menuju pencerahan akan realitas manusia, Tuhan, dan alam.

Disertasi ini berupaya menampilkan dan membawa realitas Islam menjadi agama yang ilmiah dan bersifat universal bagi kemanusiaan kita. Keluar dari skat-skat subjektifitas seperti ras, budaya dan agama. Melalui jalan mengenal dan mengalami inti dari pengalaman kenabian dan penyatuannya dengan Al-Qur'an, aspirasi terdalam dari modernisme Islam hermeneutika muslim modernis, dapat dicapai.

### **C. Urgensi Rekonstruksi Konsep Al-Qur'an dan Kenabian Hermeneutika Eksistensial Transendental**

Hermeneutika eksistensial transendental pada praktik pengalamannya dijalankan oleh umumnya para eksistensialis sufi, Mullâ Shadrâ menampilkan pengalaman itu dalam struktur konsep yang matang melalui penyerapan elemen rasional peripatetik muslim Ibn Sînâ. Hermeneutika eksistensial transendental merupakan proses penyingkapan hermeneutik terhadap eksistensi terdalam diri manusia dengan melibatkan kontemplasi filosofis dan secara bersamaan melangsungkan proses gerak penyucian jiwa melalui realisasi dan aktualisasi diri personal. Karena arah bidikan proses hermeneutik pada kedalaman esoterik transendental jiwa manusia, maka titik

sentral Hermeneutika Eksistensial Transendental adalah realitas kenabian dan Al-Qur'an. Kajian disertasi ini memiliki implikasi pada tataran filosofis yang berpotensi menemukan relevansinya dengan keagamaan kita saat ini. Hal itu di antaranya: (1) dialog antar tradisi, budaya dan agama; (2) mengatasi tensi subjektifitas teologis atau bahkan berpotensi mengatasi ilusi teologis; (3) menyingkap rahasia dibalik keterpilihan Nabi di antara manusia; (4) menyadari kondisi alamiah bahwa tafsir telah terperangkap dalam subjektifitasnya, namun manusia berpotensi sampai pada otentisitas dan universalitas pesan Tuhan melalui perjalanan transendensi pada wilayah esoterik transendental jiwa.

Toshihiko Izutsu berkeyakinan bahwa kedalaman kontemplasi filosofis dan mistisisme, akan berpotensi membawa simpul-simpul kesepahaman dalam dialog antar tradisi. Pandangan dunia *wahdat al-wujûd (unity of existence)* sebagai pandangan kebijaksanaan agama yang lebih dominan di Timur, bagi Izutsu dapat diundang untuk terlibat dalam dialog ini pada tingkat tertentu. Ibn 'Arabî berada di puncak gagasan ini namun penyempurnaan deskripsi filosofisnya ada di tangan Mullâ Shadrâ.<sup>113</sup>

Sisi-sisi pertentangan antara kehidupan manusia Barat dan manusia Timur, menjadi bukti bahwa kemanusiaan belum mencapai titik universalitasnya. Secara teologis diakui bahwa Islam bersifat universal namun realitas konkrit menunjukkan mayoritas nalar teologi belum lulus ujian ini. Dalam konteks Islam, Kita belum mampu membawa Islam setara dengan kemanusiaan itu sendiri. Antara keyakinan universalitas Islam dalam teologi (*kalam*) dan situasi konkrit kehidupan, terkadang masih berjarak. Teologi masih banyak terbelenggu oleh berbagai patologi kemanusiaan. Hermeneutika eksistensial transendental berupaya membongkar dimensi tersembunyi kesadaran eksistensial ini melalui analisis meta-filosofisnya, untuk kemudian mengajak melihat Islam sebagai realitas nyata "di sini" bukan ilusi, atau harapan utopia.

Proyek rekonstruksi disertasi ini memiliki harapan agar mampu membawa wawasan Tafsir Tradisional berkarakter teologis literalistik, untuk dapat naik mentransendensikan cakrawala kedirian subjek personal mufasir, agar dapat menjangkau esensi kenabian yang

---

<sup>113</sup> Toshihiko Izutsu, *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*, Makalah ini dipresentasikan pada the Fifth East-West Philosophers' Conference di Hawaii (June-July 1969), dengan tema: The Alienation of Modern Man. Makalah ini kemudian diterbitkan bersama tulisan lainnya, dalam bentuk buku yang diberi judul: *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

nyata pada dimensi pengalaman jiwa bersifat esoterik transendental. Transendensi pada wilayah pengalaman esoterik transendental ini, mampu melampaui jurang teologis hasil ilusi konsep mental. Pengalaman kenabian dan realitas Al-Qur'an yang hanya berupa "katanya", "kata Al-Qur'an", "kata Nabi", sudah sepatutnya dibuktikan secara personal melalui kehadiran langsung. Agama seharusnya membimbing menuju realitas yang teralami secara langsung, bersifat eksistensial esoterik transendental. Sudah semestinya narasi "mitos" dalam agama nyata pada realitas ekstra mental. Tempat ketinggian Agama, berada pada atau berpusat di dalam diri (pengalaman jiwa esoterik) yang kemudian pada akhirnya bermanifestasi ke luar diri (jasad/syari'at/empiris). Nwyia mengatakan "*Al-Qur'an memberi pelajaran bahwa kesadaran seorang Muslim itu secara spontan bersifat anhistorical, itu untuk mengatakan bahwa kesadarannya, mistik*".<sup>114</sup>

Al-Qur'an juga menyeru untuk keluar dari linearitas temporal dialektika historis sekular, hingga terhubung dengan asal-usul yang tetap dan stabil (*achetypal*). Fungsi kenabian membangkitkan, mengaktualkan, menghantarkan pada penyingkapan eksistensial substansi asal-usul immaterial. Realitas kebenaran pengalaman kenabian, berada pada pengalaman trans-historis. Jalan elit ini bertempat pada mode meng-Ada jiwa. Mode meng-Ada yang terhantar pada kesadaran trans-historis *'irfan* (pengalaman pengenalan langsung) kenabian. Sebagaimana komentar Norman O. Brown bahwa "*Al-Qur'an berhenti terlibat pada organisasi liner waktu... Al-Qur'an memproyeksikan tataran meta-historik yang padanya "yang tetap" dari peristiwa-peristiwa sejarah, dapat tersingkap*".<sup>115</sup>

Ini sekaligus mengafirmasi wasiat yang ada di dalam tradisi riwayat bahwa persoalan-persoalan akidah (*ushûl al-dîn*) tidak boleh *taqlîd* sehingga dasar-dasar agama bersifat ilmiah pada masing-masing jiwa yang menjalani dan mengalami. Jiwa (*nafs*) manusia sebagaimana digambarkan dalam hadis merupakan jalan untuk menyingkap realitas ketuhanan, "*siapa saja yang mengenal realitas dirinya (jiwa) maka niscaya ia mengenal Tuhannya*" (*man 'arafa nafsa hu faqad 'arafa rabba hu*).

---

<sup>114</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism*, Amerika Utara: Spring Journal, inc., 2003, hal. 11.

<sup>115</sup> Thomas Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism...*, hal. 11.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ, disertasi ini berupaya menjelaskan esensi realitas Al-Qur'an dan kenabian, dan problem subjektivitas (relativitas) tafsir. Narasi tersebut, baik ditarik secara langsung atau melalui implikasi filosofis yang dilahirkan hermeneutika eksistensial transendental Mullâ Shadrâ. Berdasarkan hal tersebut maka dapat ditarik kesimpulan berikut:

1. Al-Qur'an merupakan realisasi dan aktualitas sempurna perjalanan eksistensial (*sulûk*) Nabi menuju penyatuan dengan realitas ketuhanan, sehingga keduanya: Al-Qur'an dan perjalanan eksistensial (*sulûk*) Nabi, merupakan suatu yang identik.
2. Realitas Al-Qur'an yang tidak lain merupakan pengalaman perjalanan eksistensial (*sulûk*) Nabi itu sendiri, berpotensi diakses oleh seluruh manusia melalui jalan realisasi penyucian jiwa yang dibimbing oleh silsilah atau siklus (*da'irah*) irfan kenabian dan kewalian.
3. Al-Qur'an yang identik dengan pengalaman eksistensial kenabian dan kewalian, merupakan pengalaman puncak realisasi dan aktualitas dari seluruh potensi kemanusiaan, yang berpusat pada wilayah batin manusia (esoterik transendental).

4. Relatifitas tafsir Al-Qur'an merupakan situasi alamiah karena "ber-Ada" dan "meng-Ada" dalam perjalanan eksistensial (*sulûk*) jiwa. Perjalanan eksistensial bergerak menuju penyatuan dengan Tuhan (pusat eksistensial) pada wilayah esoterik transendental jiwa manusia. Pada wilayah penyatuan ini, realities pesan Tuhan "pada dirinya sebagaimana adanya" sebagai realitas yang dirujuk teks, mengambil wujud.
5. Subjektifitas tafsir sebagai kenyataan pada awal perjalanan diri manusia harus terarah pada, dan berjuang untuk sampai pada: titik konvergensi realitas pesan Tuhan "pada dirinya sebagaimana adanya". Proses itu berlangsung melalui apa yang diistilahkan Mullâ Shadrâ dengan *ta`wîl* (Hermeneutika Eksistensial Transendental).
6. Realitas otentik, primordial dan universal pesan Tuhan "pada dirinya sebagaimana adanya" hanya dapat diraih melalui pengalaman esoterik transendental kenabian dan kewalian. Wilayah otentisitas, primordialitas dan universalitas pesan Tuhan ini bersifat perenial, lintas zaman, tempat, tradisi dan agama.
7. Pengalaman esoterik transendental kenabian meruntuhkan jarak problem hermeneutik antara subjek dengan kenyataan pada dirinya sebagaimana "adanya" pesan Tuhan melalui mode penyatuan eksistensi (*al-ittihâd al-`âqil wa al-ma`qûl*).

## B. Rekomendasi

Berdasarkan keterbatasan penelitian ini, penulis merekomendasikan sejumlah hal berikut.

Pertama, dalam konteks studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, penelitian ini hanya ingin menunjukkan bahwa ada dimensi terdalam dari pengalaman jiwa manusia yang berpotensi meraih objektifitas realitas Al-Qur'an seraya menegaskan dimensi relativitas horison kemanusiaan manusia yang terbatas mengingat kenyataan eksistensinya yang bertubuh, mendunia, historis dan terbatas. Penelitian ini hanya menyinggung prinsip dasarnya dan tidak membahas secara lebih rinci pada bagaimana proses kedua dimensi ini melangsungkan kenyataannya dalam proses sejarah. Pada wilayah ini tentu saja masih perlu rincian dari studi-studi lanjutan.

Kedua, penelitian ini dalam wilayah fondasi filosofis menerangkan esensi Al-Qur'an dan kenabian masih merupakan kajian yang jarang diangkat sehingga kajian dalam wilayah ini masih secara umum masih menuntut untuk digarap.

Ketiga, corak pendekatan sintesis yang mengundang aliran-aliran filsafat Timur dan Barat untuk terlibat dalam satu diskursus guna melihat persoalan esensi terdalam pengalaman agama yaitu realitas Al-Qur'an dan fenomena pengalaman kenabian, masih sangat jarang dilakukan. Model penelitian sintesis ini perlu dijamah oleh para peneliti dalam komparatif filsafat, mistisisme dan studi agama.



## GLOSARIUM

- Afinitas (*sinkhiyyah*) : Prinsip logis yang ada di dalam filsafat Islam yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang berbeda dalam keragaman tetap memiliki aspek penyatuannya. Mediasi perantara (*sinkhiyyah*) merupakan konsep aspek penyatuan dari dua eksistensi yang berbeda.
- Aktualitas : Aktivitas yang mewakili latihan atau pemenuhan kemungkinan, ketika kemungkinan menjadi nyata dalam arti sepenuhnya.
- Alegori : Cerita yang dipakai sebagai lambang (ibarat atau kias) peri kehidupan manusia yang sebenarnya untuk mendidikan (terutama moral) atau menerangkan sesuatu (gagasan, kebijaksanaan dan sejenisnya).
- Anagogi : Penafsiran spiritual atau mistik dari sebuah kata atau bagian di luar arti literal.
- Appropriasi : Menyerap atau menjadikan sesuatu yang asing menjadi milik diri saat ini.
- Archetype* : *Arche* (prinsip) *type* (tipe) dari kata Yunani yang berarti bentuk asal (prinsipil) atau tipe awal.
- Cakrawala (horison) : Jangkauan pandangan (kesadaran).
- Dasein* : Merupakan mode mengada manusia dalam filsafat Heidegger. Heidegger menyebut manusia sebagai *Dasein* (ada di sana). Disebut *Dasein* karena hanya manusia yang bisa menanyakan dan mempersoalkan "Ada" nya, seperti pertanyaan "mengapa saya ada?" atau "mengapa dia ada?". Hewan dan benda-benda tak bisa mempertanyakan "Ada" nya.
- Dialektika : Metode bernalar dengan dialog sebagai cara menyelidiki suatu masalah. Pertentangan antara dua hal (tesis dan anti-tesis) yang kemudian menghasilkan sintesis.
- Distansiasi : Jarak keterasingan antara pengarang dengan pembaca.
- Eksistensi : Keberadaan atau kenyataan yang dikontraskan dengan ketiadaan. Kenyataan (kesadaran/kehadiran) "di sini" dan "saat ini" yang tidak bisa dilepaskan dari pengalaman manusia.
- Eksistensialis : Pemikiran bermula dari subjek manusia, bukan saja manusia yang berpikir tapi juga manusia yang melakukan, merasa dan yang hidup. Visi pemikiran eksistensialis adalah pembebasan dengan nilai tertingginya yakni autentisitas (keaslian). Eksistensialis merupakan orang-orang yang sadar akan kompleksitas

- kesadaran diri "di sini" dan "saat ini".
- Eksistensi material (*al-wujûd al-maddî*) : Realitas-realitas alam (*haqâiq al-‘âlam*) yang hadir pada alam realitas eksternal (*al-âlam al-khârijî*) dari diri manusia, yang mewujudkan dalam bentuk keragaman pada alam material, disebut juga dengan istilah ‘*ufuk*.
- Eksistensi imajinal (*al-wujûd al-mitsâlî*) : Eksistensi yang berada di alam imajinal (*al-âlam al-mitsâlî*) atau dikenal juga dengan alam perantara (*al-âlam al-barzakhî*), yang berada pada internal jiwa.
- Eksistensi immaterial esoterik transendental (*al-wujûd al-‘aqlî al-mujarradî*) : Eksistensi yang berada pada tingkatan puncak realitas alam yakni alam ruh yang tinggi. Tingkatan alam ini mewujudkan pada internal esoterik jiwa manusia (*bâthin*).
- Eskatologi : *Eschatos* (terakhir) dan *Logos* (studi), kajian dalam filsafat dan teologi mengenai hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa sesudah kematian seperti kebangkitan, hari kiamat, kembali dengan Yang Ilahi dan sejenisnya.
- Esoterik transendental Fenomenologi : Dimensi ketuhanan sebagai pusat dan asal usul primordial seluruh eksistensi.
- Fenomenologi : Fenomenologi merupakan sebuah pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang membanjiri kesadaran manusia. Husserl tokoh pertama yang memperlihatkan pemakaian standar istilah ini. Orang mendekati studi *pengurungan* (meletakkan dalam tanda kurung sebagai sikap awal dalam mendekati) persoalan eksistensi sambil menggali "esensi-esensi" setiap fenomena.
- Filsafat Transendental Genealogi : Aliran filsafat yang dinisbatkan pada pemikiran Mullâ Shadrâ.
- Genealogi : Istilah yang merujuk pada metode filsafat yang digunakan Nietzsche untuk menganalisis dan mendiagnosis pemikiran filsuf sebelumnya. Genealogi merupakan pelacakan yang berangkat dari pertanyaan *apa yang sesungguhnya aku inginkan ketika aku menghendaki sesuatu?*
- Gerakan Romantisme : Gerakan pemikiran yang berkembang di Eropa abad ke-19 sebagai kritik terhadap efek negatif yang dimunculkan oleh perkembangan kapitalisme industrial Eropa. Gerakan Romantisme berupaya menemukan kembali kearifan-kearifan kuno dari teks-teks Yunani dan Latin, demi mengatasi dimensi-dimensi kedirian manusia yang hilang akibat kapitalisme industrial Eropa

- modern.
- Gerak tran-  
substansial : Salah satu istilah kunci dalam filsafat Mullâ Shadrâ yang merujuk pada mode gerak substansi, gerak pada segala sesuatu (*dzatul asya'*).
- Gnosis : Merujuk pada suatu pengetahuan esoterik, yang dari sana manusia melalui unsur-unsur rohaninya diingatkan kembali akan asal muasal mereka dari Tuhan.
- Hermeneutika : Studi tentang prinsip-prinsip metodologis penafsiran, tercakup di dalamnya tinjauan terhadap struktur ontologi subjek mufasir dan asumsi-asumsi epistemologis yang ada di baliknya.
- Hermeneut  
Hermeneutika  
eksistensial  
transendental : Subjek yang melakukan penafsiran  
: Mode hermeneutika yang dalam prosesnya berupaya meraih peleburan jiwa secara total antara subjek mufasir dengan realitas eksistensi yang dirujuk oleh teks melalui gerak “menjadi” tran-substansial hingga tidak ada lagi yang eksis kecuali pusat eksistensial. Mode hermeneutika yang diajukan oleh para mistikus dari berbagai agama.
- Hermeneutika  
fenomenologi  
esoterik : Mode pembacaan hermeneutik yang berupaya menyingkap dimensi pengalaman kehadiran jiwa pada dimensi-dimensi terdalam dan “tidak terduga” yang ada di balik pengalaman keagamaan perjalanan rohani para eksistensial esoterik transendental (mistikus)
- Hermeneutika  
simbolik  
fenomenologis : Mode hermeneutika yang diajukan oleh Paul Ricoeur yang berupaya menyingkap makna dari mitos simbolik teks-teks suci yang kemudian diproyeksikan untuk menyingkap eksistensi subjek. Bagi Ricoeur Teologi semestinya melantik refleksi filosofis hingga dapat menggerakkan eksistensi kita. Hermeneutika bagi Ricoeur merupakan jalan bagi pengertian sementara pengertian dicapai melalui jalan membaca diri.
- Historikalitas  
(*historicality*) : Struktur ontologi *Dasein* yang menyediakan kemungkinan bagi Fenomen-fenomen yang belum persis dikenali dan penuh ke-tak-terdugaan pada wilayah internal pengalaman diri subjek. Contohnya seperti kematian. Kematian merupakan hal yang luput dari kesadaran historis.
- Idealisme  
Islam utopia : Bentuk idealisme yang diusung oleh gerakan revivalisme Islam abad ke-20 yang memimpikan untuk mengembalikan masa kejayaan Islam era kenabian

- dengan mengusung gagasan utopia seperti kesatuan negara-negara muslim dalam bingkai khilafah yang menerapkan syariat Islam sebagaimana yang terdapat dalam wacana-wacana ekstrim dari kalangan sarjana tradisional.
- Irfan Sufisme Kenabian : Mode pengenalan realitas pengalaman kenabian melalui proses kehadiran dan penyingkapan esoterik transendental jiwa sebagai inti pengalaman kenabian, yang terwarisi di dalam pengalaman eksistensial sufi.
- “ke-kini-an” : Situasi kenyataan yang tampak secara empiris dan bersifat eksternal dari diri subjek seperti perilaku-prilaku dan berbagai peristiwa yang muncul dalam konteks sosio-historis. Seluruh dimensi yang tampak secara empiris ini dalam istilah agama disebut dengan *zhahîr*.
- “ke-disini-an” : Situasi kenyataan yang tampak pada dimensi internal dari subjek diri sebagai cakrawala yang terus bergerak dari jiwa. pada dimensi inilah kata sifat “eksistensial” dilekatkan.
- Kenal : Puncak aktualnya pengetahuan melalui jalan kehadiran langsung atas objek pengetahuan, yang berlangsung melalui mode penyatuan eksistensi. Kondisi kenal ini dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *ma’rifah*, sementara subjek yang mengalaminya disebut dengan *‘arif*, dan tradisi pengetahuan dan pengenalannya disebut *‘irfân*.
- kesadaran *ontic* : Kesadaran yang larut dalam keseharian manusia pada umumnya sehingga terhalang dalam menyingkap kedalaman struktur ontologi *dasein*.
- Komedi : Cerita lucu dengan akhir yang bahagia. Permenungan terhadap kehidupan yang dijalani.
- Konsep mental : Kategori konsep yang perujukannya hanya ada di alam mental.
- Leksikal : Makna jenis-jenis kata yang bersifat konkret dan denotatif (makna yang sebenarnya).
- Lingkaran hermeneutika (*hermeneutics circle*) : Pada Schleiermacher lingkaran hermeneutika berarti rekonstruksi makna melalui aspek kebahasaan teks melalui proses pemaknaan dari keseluruhan menuju bagian teks atau sebaliknya. bagian teks dijelaskan oleh keseluruhannya atau sebaliknya, keseluruhan teks dipahami melalui bagiannya. Keduanya dapat saling menjelaskan dan menyingkap satu sama lainnya. Sementara pada Gadamer, lingkaran hermeneutika

- merupakan upaya melakukan proyeksi makna (bukan rekonstruksi makna mengingat tidak ada lagi objektivisme pada heideggerian) melalui dialektika dialogis antara penafsir dengan pengarang (atau pembicara) melalui apa yang diistilahkannya dengan fusi horizon.
- Literal : Merujuk pada makna dasar teks sebagaimana tertulis.
- Matriks : Matriks didasarkan pada pertanyaan filosofis yang diajukan oleh Rene Descartes. Salah satu tesis penting Descartes adalah otonomi intelektual, atau kemampuan berpikir untuk diri sendiri. Bagi Descartes, ini berarti tidak hanya memiliki "pikiran yang baik" tetapi juga "menerapkannya dengan baik".
- “menjadi” : (Epistemologi) cakrawala subjek yang senantiasa mengalami proses penyingkapan atas realitas eksistensi. (Ontologi) poses gerak eksistensi yang senantiasa mengalir terus-menerus menuju pusat eksistensial sebagai titik aktualnya. Kedua proses ontologi dan epistemologi ini berlangsung satu kesatuan tunggal pada jiwa manusia sehingga diungkapkan dengan istilah onto-epistemologi.
- mistico-filosofi* : Merujuk pada filsafat-mistisme dalam Islam seperti yang dikembangkan oleh Suhrawardi (*syaikh al-Isyraq*).
- Mitos : Suatu kisah berlatar masa lampau, mengandung penafsiran akan alam semesta dan keberadaan makhluk di dalamnya. Mitos mengacu kepada cerita-cerita tradisional.
- Muslim modernis : Aliran pemikiran muslim yang berawal pada abad ke-20, yang berupaya meninjau ulang bangunan pemikiran Islam sarjana muslim tradisional. Banyak dari kalangan muslim modernis mengambil inspirasi pemikirannya dari perkembangan dialektika sains, filsafat, dan cabang-cabang disiplin humaniora lainnya yang berkembang di dalam tradisi Barat Modern. Albert Harouni menyebut para pemikir muslim modernis ini dengan sebutan para Liberal Arab, mengingat banyak di antara mereka yang berasal dari Timur Tengah atau karena mereka sebagai pengguna bahasa Arab sebagai bahasa tradisi di dalam Islam.
- Neo-tradisionalis : Aliran pemikiran keagamaan yang berupaya mempertahankan wacana keagamaan tradisional yang

muncul sebagai suatu bentuk kritik atas kritik muslim modernis atas wacana keagamaan tradisonal. Neo tradisional diasosiasikan kepada kalangan para pengusung islamisasi ilmu pengetahuan baik Syed Muhammad Naquib al-Attas maupun Ismail Raji al-Faruqi.

- Nihilisme : *Nihil* (tidak ada), suatu aliran dalam pemikiran yang menolak makna intrinsik kehidupan, nilai-nilai dan tujuan. Termasuk juga penolakan terhadap semua pandangan normatif dan etis. Dalam pandangan Nietzsche, nihilisme terbagi dua yakni nihilisme ascenden dan nihilisme dekaden. Nihilisme *ascenden* ditandai oleh keutuhan kehendak untuk menetapkan nilai bagi dirinya sendiri (tidak menerima dan tidak menolak secara naif). Pribadi yang mampu mengutuhkannya sekaligus siap terserak kembali. Sedangkan nihilisme dekaden dicirikan seperti singa yang meraung untuk menolak segala sesuatu secara naif.
- Onto-epistemologi : Proses ontologi dan epistemologi berlangsung satu kesatuan tunggal pada jiwa manusia.
- Pandangan dunia (*worldview*) : Cara seseorang berpikir dan memahami hidup yang bergantung pada keyakinan dan sikapnya.
- Para-psikologi (*parapsycology*) : Semua jenis fenomena psikis, pengalaman atau kejadian yang terlihat memiliki hubungan dengan jiwa atau pikiran yang tidak dapat diterangkan dengan prinsip-prinsip fisika.
- Patologi eksistensial : “Penyakit” yang menghalangi penyingkapan terhadap kenyataan keber-Ada-an diri subjek “pada dirinya sebagaimana adanya”.
- Pengalaman kenabian : Suatu pengalaman yang bersifat spiritual dan internal, sekalipun dorongan-dorongan ke arah terjadinya pengalaman tersebut bisa saja bersifat eksternal.
- Penyingkapan : *Apokalypsis* secara harfiah berarti penyingkapan kain penutup. Secara teknis istilah ini merujuk pada penyingkapan hal-hal yang tersembunyi yang diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang tertentu.
- Perjalanan eksistensial transendental : Proses perjalanan penyingkapan dan pengenalan realitas eksistensi melalui proses penyucian jiwa bersifat spiritual esoterik. Proses perjalanan batin ini dalam tradisi irfan-tasauf dikenal dengan istilah *sulûk*.
- Perennial : Abadi, bertahan terus menerus, tidak berubah.
- Potensialitas : Segala kemungkinan yang mungkin terjadi, kualitas yang ada dan dapat dikembangkan sehingga dapat

- aktual.
- Problem hermeneutika : Jarak cakrawala antara subjek mufasir dengan pengarang.
- Problem filosofis dan teologis Profan : Problem yang menjadi acuan bersama bagi penalaran teologis dan filosofis.
- Profan : Bersifat keduniawian, diperlawankan dengan sakral (suci).
- Proto-sains : Awal mula yang menjadi inti dari sains pada zaman kuno. Proto-sains merupakan sains kuno yang memandang seluruh pengetahuan seperti kimia, fisika, metalurgi, kedokteran, semiotika, seni, astrologi, mistisisme, agama dan lainnya berada dalam suatu hierarki pengetahuan yang terhubung dan menyatu satu dengan yang lainnya.
- Ontologi dan epistemologi penafsiran : Perangkat pengetahuan dalam menyingkap persoalan yang menjadi asumsi-asumsi dasar penafsiran. Pengenalan dan pengetahuan yang dicapai melalui perangkat epistemologis ini kemudian disebut ontologi penafsiran. Ontologi dan epistemologi penafsiran dapat dikenali dengan mengajukan pertanyaan mendasar berikut: Apa itu Al-Qur'an, mulai dari dimensi huruf dan bunyi sampai realitas yang menjadi perujukan atau tempat tegaknya bunyi dan huruf?; Apa itu wahyu dan bagaimana proses pewahyuan berlangsung?; Apa itu esensi Nabi dan kenabian dalam hubungannya dengan Al-Qur'an dan pewahyuan?; Sejauh mana historisitas bangsa Arab era kenabian sebagai *mileu* kondisional wahyu, berdialektika dengan risalah kenabian?; Bagaimana ketinggian sakralitas Al-Qur'an dapat berinteraksi dengan kemanusiaan yang terbatas?.
- Pusat eksistensial : Titik puncak perjalanan penyingkapan pengenalan realitas esoterik transendental jiwa manusia. Bahasa teologi menyebutnya dengan Tuhan.
- Realitas eksistensi : Frasa ini berasal dari frasa Arab *ḥaqīqah al-wujūd* yang berarti kenyataan eksistensi. Maksudnya, kenyataan yang tersaksikan oleh subjek secara langsung akan eksistensi atau keber-Ada-an, yang mana eksistensi itu berhierarki mulai dari keber-ada-an segala sesuatu yang bersifat material yang disaksikan melalui alat indra, kemudian keber-ada-an segala sesuatu yang bersifat forma imajinal yang disaksikan atau terseksikan melalui

- penglihatan jiwa, dan keber-ada-an immaterial murni tanpa bentuk sama sekali, yang tersaksikan oleh penglihatan jiwa. realitas eksistensi merupakan kenyataan apa pun yang hadir dan tersaksikan pada jiwa baik bersifat material, forma imajinal, maupun murni immaterial tanpa bentuk.
- Refkesi filosofis (refleksi ontologis) : Perenungan filosofis yang menghasilkan penyingkapan. fenomen-fenomen realitas eksistensi yang ditangkap oleh kesadaran diri subjek.
- Rekonstruksi : *Re* (kembali) *construction* (membangun), secara sederhana diartikan sebagai membangun kembali atau menyusun ulang.
- Sakral : Suci, lawan dari profan.
- Simbol : Lambang atau perlambangan.
- Situasi Primordial : Situasi yang merupakan “pusat eksistensial”. Menurut Corbin, menemukan “pusat atau jantung eksistensi bersifat primordial” ini, sebetulnya merupakan implikasi dari proyeksi hermeneutika Heidegger.
- Stratifikasi wahyu : Pembedaan tingkatan pewahyuan. Salah satu bentuknya seperti; dari Tuhan melalui Jibril menuju Muhammad kemudian dipahami dan lalu disampaikan kepada umat.
- Struktur ontologi *dasein* : Ranah peninjauan struktur ontologi “keber-Ada-an”, menyingkap sistem interior wujud diri manusia hingga dapat terarah pada pengalaman kehadiran langsung bersifat eksistensial.
- Substansi : Sebuah kualitas tertinggi yang mendasari semua manifestasi lahiriah dan perubahan. Bagian atau kualitas yang mendasar atau karakteristik.
- Supra-Historis : Terjadi atau memiliki arti penting di luar proses sejarah.
- Tafsir tradisional : Merujuk pada model penafsiran Al-Qur'an oleh para sarjana muslim tradisional seperti al-Qurthubî, al-Syaukânî, Ibnu Katsir, Fakhruddîn ar-Râzî dan lainnya.
- Temporalitas : Kualitas atau keadaan sementara.
- Tragedi : Cerita serius dengan akhir menyedihkan. Peristiwa yang menyedihkan.
- Tropologis : Cara penafsiran yang menekankan makna moral yang terkandung dalam karakter metaforis bahasa.
- Wujud diri : Cakrawala jiwa subjek yang berada di dalam gerak penyingkapan realitas eksistensi. Manakala sempurna proses penyingkapan ini maka akan sampai pada terminal akhir penyingkapan segala sesuatu sebagaimana adanya pada pusat eksistensial.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press. 2006.
- , "The Qur'an: God and Man in Communication", dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>.
- , *al-Imam al-Syâfi 'î wa Ta'sisu al-Idiyulujiyyah al-Washatiyyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007.
- , *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press. 2006.
- Adam, C. Charles. "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam *Approaches to Islam: in Religious Studies*, Ed. Richard C. Martin, Arizona: The University of Arizona Press. 1985.
- al Wasim, Arif. "Hermeneutika Etik Paul Ricoeur (1913-2005) dan Relevansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an", dalam *An-Nawa: Jurnal Hukum Islam*, Vol.2, No.1, 2020.
- al-A'zami, M. M. *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation*, Jakarta: Gema Insani. 2005.
- al-Haidarî, Sayyid Kamâl. *Ta'wil al-Qur'ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu'thayât*, Iran: Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H.
- Ahimsa Putra, Heddy Shri. "Structural Anthropology As A Transendental Philosophy", dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 1, No. 2, Agustus-Desember 2011.
- Akbarian, Reza. dkk., "Henry Corbin: From Heidegger to Mullâ Shadrâ Hermenutics and The Unique Quest of Being", dalam *Hikmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, Vol. 4, No. 2, 2008.

- al-As'ad, 'Abdullah. *Buhuts fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafiy Taqrîran li Durûs Sayyidina al-Ustâdz Kamâl al-Haidarî*, t.tp: Dâr al-Firâqad, 2003.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, t.th.
- Ali Khamane'i, Sayyid Muhammad. dalam *The Qur`anic Hermeneutic of Mullâ Shadrâ*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2006.
- . *Mullâ Shadrâ, Hermeneutics, and Understansing of God's Word*, Tehran: Sadra Islamic Research Institute (SIPRI), 2006.
- Ali, Moh. "Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur'an dan Urgensinya dalam Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Hunafa*: Vol. 5, No. 3, Desember 2008.
- al-Ishfahânî, Muhammad Alî al-Ridâ`î. *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâhâtuh: Dirâsah Muqâranah fi Manâhij Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Bairut: Farîq Markaz al-Hadhârah. 2011.
- . "Ma'rifat al-Mabânî wa Qawâ'id at-Tafsîriyyah" dalam [www.ou.miu.ac.ir](http://www.ou.miu.ac.ir) [research@almustafaou.com](mailto:research@almustafaou.com), diakses pada Maret 2016.
- al-Mushthafawî, Hasan. *at-Taḥqîq fi Kalimât al-Qur`ân*, Vol. I, Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-`Allâmah al-Mushthaawî, 1385 H.S.
- al-Qaththan, Manna'. *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur`ân*. t.pn: Dar al-Rasyid. t.th.
- al-Walid, Khalid. *Tasawuf Mulla Shadra: Konsep Ittihâd al-Âqil Wa al-Ma'qûl Dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah*, Bandung: Muthahhari Press. t.th.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi. 2011.
- Âmuliyy, Âbdullah Jawâdiy. *al-Tawhîd fi al-Qur`ân*, t.tp: Dâr al-Shafwah, 1429 H/2009 M.
- Arif, Syamsuddin. "Preserving the Semantic Structure of Islamic Key Terms and Concepts: Izutsu, Al-Attas, and Al-Raghib Al-Isfahani". dalam jurnal *Islam & Science*, Vol. 5, Tahun. 2007.
- Asgariyazdi, Ali. "Characteristics of Islamic Philosophy," dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012.
- Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today", dalam *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588 t.n Tahun 2003.
- . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee New York: Routledge. 2019.
- Asgariyazdi, Ali. "Characteristics of Islamic Philosophy", dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012.
- az-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân* Beirut: Dar al-Kitâb al-'Arabi, 1995.

- Bagir, Haidar. "Hermeneutika dan Teks Agama", *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Agama Islam*, Vol. 6, No. 1, 2003.
- Baedhowi. *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Bleicher, Josep. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Campanini, Massimo. "Qur'an and Science: Hermeneutical Approach", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7 No. 1 Tahun. 2005.
- Cheetham, Thomas. "The Prophetic Tradition and The Battle for The Soul of The World", dalam [https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM T. The Prophetic Tradition and the Battle for the Soul of the World.pdf](https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/CHEETHAM_T.The_Prophetic_Tradition_and_the_Battle_for_the_Soul_of_the_World.pdf).
- Choir, Thohatul, *et.al*, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- , Thomas. *The World Turned Inside Out: Henry Corbin And Islamic Mysticism*, Amerika Utara: Spring Journal, inc., 2003.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- , "From Heidegger to Suhrawardi: An Interview With Philippe Nemo, Biographical Post-Scriptum to A Philosophical Interview Henry Corbin", dalam. [http://www.imagomundi.com.br/espirtualidade/corbin\\_heid\\_suhr.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espirtualidade/corbin_heid_suhr.pdf).
- , *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc. 1960.
- , *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dkk, London: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies. t.th.
- , *Spiritual Body and Celestial earth: From Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, terj. Nancy Pearson (New Jersey, USA: Princeton University Press, 1989.
- , *The Man of Light in Iranian Sufism*, terj. Nancy pearson, New York: Omega Publications Inc. 1994.
- Dorairaj, A Josep. "Paul Ricoeur`s Hermeneutics of The Text", dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, terj. Willard R. Trask, New York: Harper Torchboks, 1959.
- Faiz, Fahrudin. *et al.*, *Hermeneutika Al-Qur`ân: Teori, Kritik dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika. 2019.
- Fakhoury, Hadi. "Henry Corbin's Hermeneutics of Scripture", dalam. *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, Ed. Torrance Kirby dkk, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

- Felenz, Marc. "Platonic Epistemology and the Nature of Philosophical Activity: A Comparison with Indian Philosophy", dalam. <http://www.santosh.com/moksha/plato1.html>
- Green, Nile. "Between Heidegger and The Hidden Imam: Reflektion on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam", dalam. *Method and Theory in The Study of Religion*, Vol. 17, No. t.n, 2005.
- Gökkir, Necmettin. "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism", dalam *Jurnal Usul*, Vol. 3, Tahun. 2005.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur`ân*. Yogyakarta: LkiS. 2003.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Sleman: Kanisius. 2015.
- Herlambang, Saifuddin. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Samudra Biru. 2020.
- Husaini, Adian., et al. *Hermeneutika & tafsir Al-Qur`ân*. Depok: Gema Insani. 2007.
- Ibn Fâris, Aḥmad. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`ân: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, Jakarta: Teraju. 2003.
- Kamada, Shigeru. "Mullâ Sadrâ Between Mystical Philosophy and Qurân Interpretation: Through His Commentary on The Chapter of Earthquake", dalam *International Journal of Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, Tahun. 2005.
- Kermani, Navid. "Nashr Hâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press. 2004.
- Kerwanto. *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif Dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2018.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Postmodernis*. Bogor: Akademia. 2004.
- Malpas, Jeff. "Introduction Hermeneutics and Philosophy", dalam *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Ed. Jeff Malpas, Hans-Melmuth Gander, New York: Routledge. 2015.
- Marcahal, Kai. "Hermeneutics: Non – Western Approaches", dalam. *The Cambridge Companion to Hermeneutics*, Ed. Michael N. Forster, Kristin Gjesdal, United Kindom: Cambridge Univercity Press, 2019.
- Mohamad, Goenawan. *Catatan Pinggir 11: kumpulan Catatan Pinggir dimajalah Tempo, Januari 2013 – Desember 2014*.

- Mulyani. *Gerak Transubstansial dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh dalam Al-Hikmah Al-Muta'âliyyah*, Tesis: Islamic College for Advanced Studies (ICAS)-Universitas Paramadina Jakarta. 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS. 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to The Present: Philosophy in The Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press. 2006.
- . *Three Muslim Sages*, Delmar-New York, Caravan Books, 1997.
- . *Tradisional Islam in Modern World*, London: John Wiley & Sons Ltd. 1994.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf. "Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Al-Qur'an Melalui Hermeunetika", dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 3, No. 2, Tahun. Desember 2018.
- Nur, Muhammad. "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra" dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol. 2 No.2 Tahun. 2012.
- . *Wahdah al-Wujûd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujûd Mullâ Sadrâ*, Makassar, Chamran Press, 2012.
- Owens, Jonathan. *The Foundations of Grammar: an Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam: John Benjamin Publishing Co, 1988.
- Pakeeza, Shahzadi. Ali Asghar Chishti. "Critical Study Of Approaches To The Exegesis Of The Holy Qur'an", dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10 t.n Tahun. 2012.
- Palmer, E. Richard. *Hermeneutics; Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press.
- Peerwani, Latimah Parvin. "Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: His Philosophical Meditation", dalam [http://www.mullasadra.org/new\\_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.html](http://www.mullasadra.org/new_site/english/Paper%20Bank/Philosophy%20of%20Knowledges/Hermeneutic/Peerwani.html).
- . *On The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an (Tafsir Ayat al-Nur)*, London: ICAS-Press. 2004.
- Qardhawi, Yusuf. *Kaifa Nata'ammal Ma'a al-Qur'ân al-Azhîm*. Kairo: Dar al-Syuruq. 2000.
- Rahman, Yusuf. "The Hermeneutical Teory of Nasr Hamid Abu Zaid; An Analitical Study of His Metod of Interpretating Al-Qur'an", *Disertasi*, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001.
- Rahtikawati, Yayan. *et al., Metodologi Tafsir Al-Qur'ân*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and The Human Sciences*, New York, Cambridge University Press. 1984.

- . *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus Meaning*, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- . *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press. 1974.
- Rozi, A. Fahrur., et al. "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab tafsir Era Klasik", dalam. *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin*, Vol. 9, No. 2, Agustus 2019.
- Saeed, Abdullah. *Pengantar Studi Al-Qur`ân*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press. 2016.
- : "Fazlur Rahman: a Framework for Interpretating Etico-Legal Content of The Qur'an", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London, Oxford University Press, 2004.
- Sahabuddin, *Ensiklopedi Alquran: Kajian Kosakata* Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006.
- Sastrapratedja, M. "Hermeneutika dan Etika Naratif menurut Paul Ricoeur", dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012.
- Schmidt, K. Lawrence, *Understanding Hermeneutics*. Trowbridge: Cromwell Press. 2006.
- . *Understanding Hermeneutics*, Durham:Acumen Publishing Limited. 2010.
- Schuon, Frithjof. *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, terj. Deborah Casey, Indian: World Wisdom, Inc. 2006.
- Setyo, A Wibowo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Kanisius. 2017.
- Shadrâ, Mullâ. *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Qum: Mansyûrât Baydâr, 1408 H.
- . *al-'Arasyiyyah*, Tehran: Intisyârât Mawlâ, 1361 HS.
- . *Asrâr al-Âyât wa Anwâr al-Bayyinât fî al-'Ulûm al-Qurâniyyah wa al-'Ajâib al-Tanzîl al-Rabbâniyyah*, t.tp.
- . *al-Hikmat al-Muta'aliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah a-Arba'ah*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts. 1981.
- . *al-Masyâ'ir*, Tehran: Kitabekhoneh Thahûrâ, 1363 HS.
- . *al-Syawâhid al-Rububiyyah fî al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, Masyhad: al-Markâz al-Jâmi'iy li al-nasyr. 1360 HS.
- . *Mafâtîh al-Ghaib*, Teheran: Muassasah Tahqîqât Farhangî, 1363 HS.
- . *al-Hikmat al-Muta'aliyah fî al-Asfar al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihyâ' al-Turts al-'Arabiyy. 2002.
- . *Îqâzh al-Nâimîn*, Tehran: al-Juman Islâmî Hikmat wa Falsafah, t.th.
- Sholihan, *Mohammad Arkoun dan Kritik Nalar Islam: Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, Semarang: Walisongo Press, 2009.

- Sovia, Sheyla Nichlatus. "Kritik Nalar Islam: Telaah Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam. *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 30, No. 2 Juli 2021.
- Spencer, Renée. ed al. "Philosophical Approaches to Qualitative Research", dalam. Patricia Leavy (ed.), *The Oxford Handbook for Qualitative Research*, Oxford: OUP, 2014.
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Taba'taba'i, Muhammad Hussein. *Bidayah al-Hikmah*, Qum al-Muqaddas, Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1382 H.
- Tamer, Georges. "Obituary: Nashr Hâmid Abû Zayd", dalam. *International Journal Middle East Studies*. No. 43 tahun. 2011.
- Tangahu, Deybi Agustin. "Hermeneutika Dalam Studi Alquran: Analisis Pemikiran Hamid Fahmi Zarkasyi", dalam *Rausyan Fikir*, Vol. 13, No. 2, Desember 2017.
- Thiselton, C. Anthony. *The Hermeneutics of Doctrine*. Michigan: Wm. B Eerdmans Publishing Co. 2007.
- Umar, Nasarudin. "Memahami Makna Batin Alquran: Al-Inzal dan Al-Tanzil" dalam. <https://republika.co.id/berita/n2ws8w/memahami-makna-batin-alquran-alinzal-dan-altanzil-1>
- Vahdat Farzin. "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Muhammad Mojtahed Sabistari", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, London: Oxford University Press. 2004.
- Vahdat, Farzin. "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Muhammad Mojtahed Sabistari", dalam Suha Taji Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. London, Oxford University Press. 2004.
- Vial, Theodore. *Schleiermacher: a Guide for Perplexed*, London: Bloomsbury Publishing plc. 2013.
- Wahid, Masykur. *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*. Yogyakarta: LkiS. 2015.
- Wibowo, Safruddin Edi. *Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur`ân di Indonesia*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2017.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2014.
- Zulaiha, Eni. *Tafsir Kontemporer: "Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya"*, dalam. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017.



# HERMENEUTIKA EKSISTENSIAL TRANSENDENTAL: REKONSTRUKSI TERHADAP KONSEP AL-QUR'AN DAN KENABIAN

## ORIGINALITY REPORT

15%

SIMILARITY INDEX

15%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

5%

STUDENT PAPERS

## PRIMARY SOURCES

1	<a href="http://ejournal.staindirundeng.ac.id">ejournal.staindirundeng.ac.id</a> Internet Source	3%
2	<a href="http://archive.org">archive.org</a> Internet Source	1%
3	<a href="http://repository.ptiq.ac.id">repository.ptiq.ac.id</a> Internet Source	1%
4	<a href="http://www.usuldergisi.com">www.usuldergisi.com</a> Internet Source	1%
5	<a href="http://digilib.uin-suka.ac.id">digilib.uin-suka.ac.id</a> Internet Source	<1%
6	<a href="http://www.scribd.com">www.scribd.com</a> Internet Source	<1%
7	<a href="http://pt.scribd.com">pt.scribd.com</a> Internet Source	<1%
8	<a href="http://jurnalhunafa.org">jurnalhunafa.org</a> Internet Source	<1%
9	<a href="http://journal.sadra.ac.id">journal.sadra.ac.id</a> Internet Source	<1%

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Mulyani  
Tempat, tanggal lahir : Ujoeng Kalak, Meulaboh, 16 Juni 1985  
Jenis Kelamin : Laki-Laki  
Alamat : Jl. Imam Bonjol Kubah Pahlawan RT.  
001/001, Suak Raya-Johan Pahlawan-  
Meulaboh, Aceh Barat  
Email : [muhammadmulyanidr@gmail.com](mailto:muhammadmulyanidr@gmail.com)

### Riwayat Pendidikan:

1. Islamic Philosophy (S2):The Islamic College (Jakarta, 2011-2014)
2. Ilmu Politik, FISIP, (UIN) Syarif Hidayatullah (Jakarta, 2004-2009)
3. SMU Neg 1 (Meulaboh, 2000-2003)
4. SLTP Neg 3 (Meulaboh, 1997-2000)
5. SD Neg 95 (Jambi, 1991-1997)

### Riwayat Pekerjaan:

1. Associate Peneliti Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina Jakarta Tahun 2007-2013.
2. Anggota kelompok diskusi Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI), Jakarta, Tahun 2007-2009.
3. Dewan Pendiri dan Direktur Eksekutif Lingkar Stadi Islam dan Kebudayaan (LSIK), Jakarta, Periode 2007/2008.
4. Anggota Lembaga Kajian Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Komisariat Ushuluddin dan Aqidah Filsafat UIN Syahid Jakarta, Tahun 2008-2009.

### Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. *Islam Dan Philosophia Perennis; Catatan Atas Kritik Legenhausen Terhadap Philosophia Perennis Seyyed Hossein Nasr* yang dipublikasikan oleh *Jurnal Almadania*, Vol. I, No. I: Januari-April 2012-02-13
2. *Revolusi Islam, Gerakan Islam dan Negara Islam; Studi Atas Pemikiran Politik Kalim Siddiqui* yang dipublikasikan oleh *Jurnal Konfrontasi*, Vol. I, No. I, Januari-April 2012

Editor pada *Jurnal Siasat*.



Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir/Konsentrasi Ilmu Tafsir  
**PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA**  
2022 M/1443 H