

Hermeneutika Eksistensial Transendental Mullâ Shadrâ: Mencari Akar Fundamental Moderasi Beragama

Abdul Muid Nawawi

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta DPK Prodi Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
e-mail: balesaloe@gmail.com

Mulyani

Institut PTIQ Jakarta
e-mail: muhammadmulyanidr@gmail.com

Abstrak: Banyak tragedi kemanusiaan yang muncul akibat ekstrimisme beragama. Tulisan ini berupaya menjelaskan dan memberikan argumen bahwa akar dari persoalan ekstrimisme agama terletak pada kegagalan dalam mengenal esensi agama dan kesetaraannya dengan kemanusiaan itu sendiri. Dalam konteks Islam, melalui hermeneutika Mulla Shadra tulisan ini berupaya menjelaskan bahwa Al-Qur'an, manusia dan alam merupakan tiga aspek dari realitas eksistensi yang tunggal. Pengenalan ini membawa ketiganya pada puncak dimensi sakral dan perenialnya sehingga dapat mengantisipasi ekstrimisme keagamaan dari sisi genealogi kesadarannya. Pendekatan hermeneutika filosofis menjadi jalan kontemplasi penalaran tulisan ini yang merupakan perpaduan antara metodologi Henry Corbin dan Mulla Shadra.

Kata Kunci: *Hermeneutika eksistensial transendental, esensi al-Qur'an dan kenabian, realitas eksistensi, tragedi kemanusiaan, ekstrimisme beragama*

A. Pendahuluan

Islam datang mengantisipasi tragedi kemanusiaan namun ironi kemudian terjadi, atas nama Islam kemudian berbagai bentuk tragedi kemanusiaan terjadi. Tragedi kemanusiaan telah menimpa sejak masa khalifah 'Utsmân dan terus berlanjut hingga saat ini. Cara pandang tafsir keagamaan konservatif dapat menjadi alat kuasa bagi otoritas untuk membrangus lawan-lawan politiknya. Cara pandang konservatif menjadi legalitas bagi otoritas kuasa untuk melakukan penindasan. Tujuan-tujuan sekuler otoritas kuasa berpotensi besar untuk dilegalisir melalui cara pandang konservatif keagamaan. Lihat saja Pada abad ke-4 hijriah, aliran teologi rasional mu'tazilah dan filsafat Islam dieksklusi, dimarjinalkan dan bahkan sampai pada taraf pemberangusan yang dilakukan oleh otoritas kuasa. Karya-karya Ibn Rush dibakar pada abad ke-12 H yang digerakkan oleh khalifah pada saat itu, agar mendapat dukungan dari kalangan konservatif untuk tujuan politiknya memerangi raja-raja Katolik. Hallaj dieksekusi mati karena perbedaan pengalaman dan penafsirannya, dan hal itu berulang terus menerus dalam sejarah muslim. Suhrwardi kemudian jatuh hukuman 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 konservatif, yang mendapat dukungan politik otoritas kuasa. Situasi ini terus berlangsung dalam bentuk ketegangan sosial keagamaan dan politik pada kehidupan kita saat ini, Indonesia kontemporer. Di Aceh, bentrokan terjadi antara "ulama" *dayah* tradisional bagian Utara Aceh dengan Majelis Penggajian Tauhid Tasawuf (MPTT) Abu Amran Wali. Politik identitas keagamaan konservatif, membuat Basuki Cahaya Purnama (Ahok) "terpinggirkan" secara politik, hanya karena identitasnya bukan dari kalangan agama mayoritas. Situasi ini berakar pada bahaya laten patologi kesadara teologi keagamaan konservatif. Yang lebih mencengangkan, Rasionalisme teologi Mu'tazilah sekalipun tidak juga mampu membawanya lepas dari tragedi kemanusiaan. Setelah menerima teologi Mu'tazilah, al-Ma'mun mempersekusi penafsiran teologis yang bertentangan dengan "kemakhlukan Al-Qur'an".¹

Tradisi tafsir yang dikenal dengan *tafsir bi al-ma'tsûr* manakala tidak diletakkan pada dasar perjalanan eksistensial manusia dalam tradisi sufisme maka akan melahirkan patologi kemanusiaan. *Tafsir bi al-ma'tsûr* merupakan 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.² Penafsiran ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis tidak serta-merta menuntaskan persoalan. penafsiran *bi al-ma'tsûr* mendasarkan tangkapan makna sejauh dihasilkan literal teks secara langsung, dalam cakrawala proyeksi makna bersifat logis-empiris. Jika hanya mengandalkan basis epistemologi ini, mengapa Abu Jahal tidak menerima Islam atau mengapa Abu Talib yang baik hati itu, tidak mengikuti jalan Muhammad meski telah diingatkan oleh

mistikus Bukhaira'. Sulit bagi kita untuk menerima secara logis bahwa Abu Jahal dan Abu Thalib sebagai ningrat Quraisy, tidak memahami dengan baik, bahasa dan sastra Arab, sehingga melalui perangkat kebahasaan itu diasumsikan dapat mengerti cukup baik risalah Muhammad. Artinya *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* atau *tafsîr al-Qur'ân bi al-riwâ'iyât* 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 pengaman mi'raj, pengalaman perjumpaan dengan Tuhan, dengan neraka, surga, iblis, malaikat dan sebagainya, hanyalah 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 kita akan temukan gambaran empiris yang amat "berlebihan". Problem juga muncul manakala menggunakan komentar para sahabat tanpa ada kesadaran problem hermeneutik yang juga menimpa mereka. Secara eksistensial para sahabat juga berada dalam situasi yang sama dengan kita, berada dalam "jarak" pengenalan dan pengetahuan dalam proses gerak eksistensial dirinya, yang sama seperti kita dalam memahami Al-Qur'an. Sehingga asumsi bahwa para sahabat adalah orang yang lebih memahami dan mengetahui turunnya wahyu, berdasarkan pada sesuatu yang tampak secara indrawi seperti tangkapan para Sahabat terhadap perilaku ekspresif 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 tabi'in. asumsi bahwa tabi'in menerima pengetahuan tafsir dari para sahabat sehingga dianggap lebih dekat pada pemahaman terhadap wahyu, juga sesuatu yang diukur berdasarkan cara pandang empiris.

Epistemologi tafsir tradisional ini berpotensi melahirkan ektrimisme perilaku keagamaan. Jika epistemologi tafsir tradisional dapat lulus uji ektrimisme beragama maka belum tentu lulus dari ilusi teologis yang menjadi patologi kemanusiaan secara personal. Tragedi kemanusiaan yang muncul dari pandangan konservatif inilah yang mendorong para modernis Islam menolak adanya satu bentuk apapun, yang menyebut dirinya sebagai kelompok atau penafsiran "Islam yang benar".³ Peristiwa-peristiwa berdarah dan konflik di atas mendorong salah satu aspirasi penting modernisme Islam yaitu dengan merayakan pluralitas penafsiran.

Kesadaran keagamaan konservatif ini berpunca pada problem dalam mengenal esensi Al-Qur'an dan kenabian di dalam Islam. Modernism Islam sadar betul akan kelemahan epistemologi tafsir tradisional ini sehingga merancang berbagai bentuk pembacaan kritis dengan masuk pada persoalan lebih mendasar yaitu menjelaskan ulang fenomena kenabian demi menyingkap dimensi sakral dan profan kenabian. namun apa yang pembacaan kalangan modernis khususnya apa yang dilakukan Arkoun dan Abû Zayd masih menyisakan persoalan teologis dan filosofis.

Hermeneutika eksistensial transendental Mulla Shadra berupaya mengantisipasi persoalan mendasar ini dengan harapan, terbagun kesadaran keagamaan yang berporos pada ke-di-sini-an manusia, bukan pada ilusi teologis. Pengalaman kenabian harus hadir dalam kemanusiaan kita secara eksistensial. Sehingga identitas agama bukan pemisah bernar salah namun hanya berupa jalan bagi manusia untuk meraih kemanusiaan tinggi dan beradab. Titik perjumpaan realitas eksistensi dari setiap agama adalah pengenalan terhadap kemanusiaan kita, baik pada dimensi eksoterik maupun esoteriknya. Agama harus mampu menembus dimensi perenial sebagai tempat berlabuhnya kemanusiaan kita yang beradab sehingga menjadi tujuan dari seluruh tradisi keagamaan. Tercapainya dimensi sakralitas agama pada wilayah perenial ini dapat mengantisipasi berbagai patologi eksistensial kemanusiaan kita.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Simpul Masalah Eksklusivisme Beragama Ada Pada Pengenalan Esensi Kenabian

Bagi Muhammed Arkoun, proses turunnya wahyu melalui tiga stratifikasi.⁴ *Pertama*, wahyu transenden, yaitu wahyu yang terdapat di *lauh mahfûdz (umm al-kitâb)*. Wahyu pada tingkatan ini tidak mungkin terjangkau oleh akal fikiran manusia karena bersifat melampaui sejarah (*beyond History*). *Kedua*, wahyu Historis yaitu wahyu yang sampai kepada kepada Nabi Muhammad selama lebih dua puluh tahun dengan menggunakan bahasa Arab. Wahyu pada tahap ini hanya terjadi sekali selama hidup Rasulullah dan tidak terulang lagi. Pada tahap ini wahyu masih menjadi wacana terbuka yang bersifat dinamis (korpus terbuka) dan tidak dapat melepaskan diri dari konteks historisnya seperti faktor ideologi, kultur dan lainnya. *Ketiga*, wahyu korpus tertutup *mushaf utsmani*. Pada tahap 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 beraneka ragam sesuai dengan konteks yang melingkupi pembaca.⁵ 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-Quran adalah teks dasar yang melahirkan teks hermeneutik yang sangat beragam.⁶

Melalui penjelasan berbeda, Abu Zaid membuat diferensiasi esensial antara kalamullah (*kalâmmullâh*), 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"⁷, sebagaimana yang diajukan oleh banyak sarjana Ulumul Qur`an ditinjau ulang oleh Abu Zayd. Berangkat dari definisi di atas, Abu Zayd memulai pembahasan dengan mengajukan pertanyaan kritis: apakah secara leksikal, esensi *kalâmmullâh*, *wahy* dan *Al-Qur`ân*, memiliki kesamaan konotasi semantik?. Diskursus Para mufasir tradisional maupun sarjana muslim era modern mengafirmasi pertanyaan

tersebut, sementara Abu Zayd cenderung menegasinya. Abu Zayd berargumen, Manakala kalamullah bersifat tidak terbatas dan tidak mungkin dibatasi sementara Al-Qur'an sebagai teks berada dalam batas ruang tertentu, maka keduanya jelas berbeda.⁸ Lebih jauh Abu Zayd mengatakan bahwa pengidentikan antara *kalamullah* yang absolut dengan pemahaman nabi (yang dalam hal ini adalah Al-Qur'an) bersifat relatif adalah salah satu bentuk dari kemusyrikan.⁹

Ada kesepakatan diantara 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 *kalâm Allâh* (Abu 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 (Abu 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 (*mushhaf*) 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 ini, *Pertama*, Jika tidak ada seorangpun manusia yang dapat menjangkau *kalamullah* 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 *claim* 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 Keduanya hanya mengafirmasi aspek keterbatasan nabi sebagai manusia dan tidak mengafirmasi aspek transendensi pengalaman kenabian maka konsekuensinya kenabian hanyalah merupakan proses penafsiran subjektif Muhammad terhadap kalamullah. Jika demikian, pengalaman subjektif Muhammad tidak memberi makna sama sekali akan petunjuk menuju realitas eksistensi absolut Tuhan sebagaimana hal itu merupakan *claim* utama Al-Qur'an. Jadi pada intinya stratifikasi wahyu di atas memiliki konsekuensi bahwa Tuhan tidak pernah bisa berkomunikasi dengan manusia sehingga 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. *Kedua*, Stratifikasi wahyu di atas melahirkan problem relativitas tafsir yang di dalamnya subjektivitas penafsiran tidak pernah menemukan objektifitasnya (pesan Tuhan yang terkandung di dalam teks). *point kedua* ini merupakan problem relasi stratifikasi tingkat kedua dan ketiga dari stratifikasi

wahyu di atas yaitu relasi nabi sebagai tipe ideal (*uswah*) atas manusia lain selain nabi. Level ketiga stratifikasi wahyu di atas merupakan penegasan atas pluralitas tafsir Al-Qur'an. Pada level ketiga ini Arkoun dan Abu Zayd merayakan subjektivitas penafsiran tanpa diikuti gerak konvergensi (penyatuan) menuju objektivitas tafsir. Jika subjektivitas tafsir tidak diikuti dengan penyatuan pada titik puncak ideal yang merupakan titik aktualnya pencapaian seluruh makna pesan Tuhan (dalam hal ini aktual pada Rasulullah), 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 tafsir berada dalam perangkat subjektivitasnya masing-masing maka tidak akan pernah ada tafsir yang meraih objektivitasnya (pesan Tuhan). Itu artinya, selamanya mengalami distorsi (*tahrîf*) dari sisi maknanya. Ini bertentangan dengan prinsip kenabian itu sendiri.

Pertanyaan-pertanyaan filosofis yang muncul pada objek kajian Al-Qur'ân seperti; Bagaimana relasi teks dengan akal? Bagaimana menyelesaikan problem kontradiksi di antara keduanya jika hal itu terjadi? Apa saja yang terkategorikan 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 ataukah 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 hermeneutika 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 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 kemapanan 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 terdalem 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'aliyah*), melangkah dengan meruntuhkan jarak tersebut melalui mode gerak tran-substansial jiwa, menuju realitas pusat eksistensial. Gerak trans-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.

Dalam tradisi kuno, Umumnya literature hermeneutika menggambarkan Hermes 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.¹⁰ Stratifikasi pesan tuhan menjadi asumsi lahirnya mitologi Hermes. 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 moda Hermeneutika yang unik semacam mode hermeneutika eksistensial namun sekaligus transendental. Mulla Shadra menjelaskan proses pewahyuan dengan cara berbeda, keluar dari asumsi dasar stratifikasi ini yang menegaskan moda hermeneutika perenial sebagaimana yang kita dapati 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 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.¹¹ 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 pemaknaannya sebagai dasar bagi proses berfikir dan kontemplasi 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 kebijaksanaan 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 bisa saja aktual dalam pemaknaan empiriknya, mengubah besi menjadi emas. Karena itulah alkemia 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 Eksistensial Transcendental Mulla Shadra

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 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”,¹² Mullâ Sadrâ telah memaklumi hal itu namun eksistensialisme Mullâ Sadrâ bersifat *transcendental* 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.¹³ Konsep hermeneutika Mullâ Sadrâ bersandar pada fondasi filsafat eksistensialisme *transcendental* (*Hikmah Muta'âliyah*) yang dibangunnya.

Hermeneutika Mullâ Sadrâ merujuk kepada konsep tafsir dan takwilnya yang menjadi salah satu varian dari pendekatan hermeneutika.¹⁴ Terma eksistensialisme sebagaimana dinyatakan di atas adalah kata yang mengandung pengertian bahwa dasar dari seluruh realitas kembali kepada pengalaman keberadaan mengada jiwa. Istilah *transcendental* secara leksikal merujuk pada suatu mode filsafat kenabian yang diistilahkan dengan *al-Hikmah al-Muta'âliyyah* yang diajukan Mullâ Shadrâ. Mode filsafat hasil sintesa kreatif dari berbagai elemen pemikiran Islam di antaranya 'irfan kenabian, filsafat, toeligi, Al-Qur'an dan hadis. Seyyed Hossein Nasr mentransliterasi istilah *al-Hikmah al-Muta'âliyyah* menjadi Teosofi *Transcendental* (*transcendental theosophy*). Namun jika *philosophy* dikembalikan pemaknaannya pada tradisi Yunani era Pitagoras dan Parmenides, maka kita dapat mentransliterasinya menjadi Filsafat *Transcendental* (*transcendental philosophy*).¹⁵

Terma eksistensial *transcendental* merupakan istilah untuk menggambarkan terjadinya situasi peleburan jiwa secara total antara subjek mufasir dengan realitas eksistensi yang dirujuk teks melalui gerak tran-substansial hingga tidak ada lagi yang eksis kecuali pusat realitas (*al-Haq*). Pusat eksistensial ini 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 *transcendental* jiwa. Setiap subjek mufasir masih terperangkap pada horizon tertentu, manakala korespondensi dialektik antara subjek dengan teks masih berlangsung. Namun korespondensi meraih makna mental konseptual 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.

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, dimana 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.¹⁶ Melalui zahir teks Al-Qur’an, menurut Mullâ Sadrâ, manusia dapat berjalan melalui gerak transubstansial 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 selaras dengan hermeneutika Paul Ricour dari aspek, menganalisis unsur subjektif dan ojektivitas dari teks yang diteliti yaitu ketika tugas hermeneutika adalah mengungkap posibilitas 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.¹⁷ Aspek ojektif yang tidak bisa dinafikan dari teks yang diadvokasi oleh Ricoeur adalah aspek otonomi semantik dari teks.¹⁸ 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 mensintesakan 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 penafsiran akan mengemukakan 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 modernisme Islam belum menyentuh wilayah mendasar esoterik transendental kemanusiaan kita. Akibatnya modernisme Islam semacam ini akan terperangkap pada ilusi teologi yang sama. Hal inilah yang mendorong 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.

Hermeneutika eksistensial transendental (*ta'wîl al-Hikmah al-Muta'âliyyah*) 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 kemungkinan 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".¹⁹

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 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.²⁰

Hermeneutika eksistensial transendental Mulla Shadra berupaya membawa wawasan tafsir tradisonal yang berkarakter teologis literalistik untuk dapat naik mentransendensikan wujud dirinya sebagai mufasir agar dapat menjangkau esensi kenabian yang nyata pada realitas eksternal dengan melampaui jurang gambaran teologis hasil ilusi alam mental, hanya berupa "katanya", "kata al-Qur'an", "kata nabi" menuju realitas yang teralami secara langsung bersifat eksistensial, yang nyata pada realitas ekstra mental baik dalam diri berdimensi esoteris maupun di luar diri berdimensi empiris. Ini sekaligus mengafirmasi wasiat yang ada di dalam tradisi bahwa "persoalan-persoalan akidah (*ushûl al-dîn*) tidak boleh *taqlid*" sehingga ilmiah pada masing-masing diri yang menjalani dan mengalami. Perkara-peraka yang tercakup dalam *operating system* jiwa (*nafs*) manusia, yang sebagaimana dalam tradisi digambarkan sebagai jalan untuk menyingkap realitas ketuhanan, "sesiapa saja yang mengenal realitas dirinya (jiwa) maka benar-benar mengenal Tuhannya" (*man 'arafa nafsa hu faqad 'arafa rabba hu*).

Dipihak lain berpotensi melanjutkan aspirasi hermeneutika muslim modernis yaitu membukan “keran pembebasan eksistensi” dari kungkungan ilusi ortodoksi menuju “pencerahan” akan realitas manusia, Tuhan, dan alam sehingga Islam dapat menjadi agama yang ilmiah dan bersifat universal sebagaimana diharapkan proyek modernisme Islam. Melalui proyek rekonstruksi ini, realitas dari esensi al-Qur’an dan kenabian yang merupakan fondasi dari agama dapat difahami melalui nalar ilmiah dan bersifat universal. Meski keilmiahan dan keuniversalan agama, menuntut kesiapan aktualisasi melalui jalan realisasi wujud diri yang pada tiap-tiap agama memiliki metodologinya masing-masing sesuai dengan banyaknya paket-paket syariat yang dibawa oleh masing-masing kenabian. Namun realitas agama pada wilayah *ushul al-din* merupakan dimensi perenial yang hadir pada seluruh agama yang benar, berasal dari Tuhan dan melalui silsilah kerasulan. Pada dimensi perenial inilah realitas ilmiah dan universalnya yang harus dikerjar yang merupakan harapan dari kita semua umat beragama yang menjadi aspirasi terdalam dari modernisme Islam hermeneutika muslim modernis.

Realitas eksistensi manusia bersifat *double nature*, sepertinya belum *clear* dalam pemikiran Abû Zayd dan Arkoun. Sehingga keduanya hanya mengafirmasi dimensi keterbatasan, relatif dan *transient* dari manusia tanpa diikuti dengan pengafirmasian atas aspek batinnya yang memiliki potensi transendensi yang tidak terbatas. Dengan kata lain, manusia memang terbatas pada aspek lahirnya, sebagai konsekuensi dari penyatuannya dengan alam materi, namun demikian, manusia juga memiliki aspek transenden dan tidak terbatas yang bertempat pada batinnya. Dan kesempurnaan spesies manusia bukan ditinjau dari aspek lahirnya namun dari aspek batinnya (jiwanya). Dari kesempurnaan aspek 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, itu artinya manusia secara aktual sebangsa dengan hewan namun demikian manusia juga memiliki potensi mentransendensikan jiwanya menuju eksistensi yang tidak terbatas. Realitas jiwa manusia merupakan esensi dari insan atau dengan kata lain merupakan penegak spesies manusia. Manusia disebut manusia karena jiwanya yaitu kemampuan mentransendensikan substansi jiwanya menuju hakikat yang tidak terbatas, realitas ketuhanan.

Setiap Eksistensi yang kita temui di alam berada dalam tingkatan gradasional, yang masing-masing tersusun dalam tingkat batas aktualitasnya masing-masing. Tingkat yang lebih rendah akan bergerak menuju kesempurnaan bagi gerak penyempurnaan pada tingkat eksistensi di atasnya. Insan menempati posisi teratas dalam gradasi eksistensi. Seluruh eksistensi bergerak mengeluarkan kesempurnaan

untuk dapat membantu insan menuju derajat batas aktualitas kesempurnanya. Kesempurnaan manusia adalah kembali melebur ke dalam realitas *al-Haq* sebagai sumber atau pusat seluruh eksistensi, *al-wujûd al-wâjib*.

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 kesempurnanya, 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 materi untuk kemudian ditingkatkan statusnya pada alam imajinal. Dan manusia juga memiliki potensi akal pikiran sebagai jalan menuju derajat kesempurnanya 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 materi. Semuanya telah bertempat pada ketinggian alam immaterial murni yang tidak lagi memiliki forma partikular, tak lagi dapat digambarkan.

3. Al-Qur'an dan Kenabian Hermeneutika Eksistensial Transendental

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 (*tamâtstul*) hingga sampai pada batas keidentikan (*hadd tathâbuq*) eksistensi.²¹ 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 (*tamâtstul*) 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 plural. Dan alam pada posisinya itu merupakan *makroanthropos* (*insan kabîr*) oleh karena itu, Hukum keduanya (insan dan alam) tunggal. Dan Al-Qur'an pengganti (*radîf*) yang ketiga bagi insan dan alam. Al-Qur'an tidak menyelisihi (*lâ yasyadzdzû*) keduanya dalam hukum. Setiap hukum-hukum umum yang menimpa keduanya juga menimpa Al-Qur'an. Dengan demikian, Manusia itu merupakan suatu realita 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*.²²

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 mewujudkan 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.²³

Sebagaimana alam yang mewujudkan 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'*).²⁴ 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 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 material tidak lagi hadir maka forma esensialnya tetap terjaga pada alam yang lebih tinggi yaitu alam imajinal.²⁵ 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 immaterial 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*).²⁶ Possibilitas 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 imaginal 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 yang berbeda dari realitas wujud yang tunggal, sehingga lahirlah 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.²⁷ Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa realitas eksistensi Al-Qur’an setara dengan pengalaman kenabian pada seluruh tingkatannya. Sementara kenabian merupakan aktualitas puncak dari kemanusiaan itu sendiri.

Narasi Al-Qur’an menunjukkan bahwa kenabian belangsung berdasarkan keterpilihan (*al-musthâfâ*). 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. Membimbing kepada jalan penyingkapan dan pengenalan realitas eksistensi esoterik transendental jiwa manusia (*man ‘arafa nafsa hu faqad ‘arafa rabba hu*). Namun dalam hal ini perlu difahami bahwa status keterpilihan ini pada diri Nabi bersifat potensial. Artinya Nabi juga berproses dalam perjuangan perjalanan eksistensinya untuk mengaktualkan status (*maqâm*) keterpilihannya. Nabi menghadapi beragam kekayaan ujian melalui perjuangan perjalanan eksistensinya pada alam material dunia ini, untuk kemudian membuat status keterpilihan itu menjadi kenyataan aktual. Sekali lagi keterpilah Nabi

bukan sesuatu yang telah selesai sejak awal ditetapkan, namun bersifat potensial menuntut aktualisasi perjuangan perjalanan eksistensial dalam meraih kenyataan sempurnanya status keterpilihan itu. Jika ada pertanyaan, karena sifatnya 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. Kitapun akan melakukan hal yang sama, mengapa kita tidak dipilih menjadi Nabi dengan seluruh prestisenya. Implikasinya bukan hanya tidak mendapatkan prestise kenabian namun konsekuensi-konsekuensi resiko keterlemparan ke alam dunia yang tidak mudah dilalui dan bisa berpotensi nestapa pada akhir perjalanan. 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, Abu 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. 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 bermakna. Itulah mengapa hermeneutika eksistensial transendental Mulla Shadra menegaskan bahwa pengalaman kenabian berpotensi diakses oleh seluruh manusia sehingga pesan kenabian menjadi bermakna secara eksistensial.

Universalitas dan otentisitas pesan tuhan “pada dirinya sebagaimana adanya” hanya dapat diraih melalui pengalaman kenabian dan hanya pada wilayah esoterik transenden (batin kenabian) sementara wilayah eksoterik atau dimensi syariat, 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. Prinsip ontologi Mulla Shadra bahwa keragaman kembali kepada kesatuan yang menjadi pusat eksistensinya dan kesatuan mengalir dalam keragaman. Prinsip gradasi eksistensi (*tasykik al-wujûd*) Mulla Shadra ini menjelaskan bagaimana situasi mengada manusia bergerak dari keterbatasan dan keragaman alam material menuju ketunggalan pusat eksistensi esoterik jiwa melalui bimbingan silsilah irfan kenabian. Kenabian membimbing perjalanan

penyingkapan eksistensial jiwa dari situasi keragaman dan terbatas (syirik) menuju situasi pengalaman ketunggalan realitas eksistensi (tauhid).

Sebelum meraih pengalaman esoterik transendental kenabian maka seluruh penafsiran atau pemahaman terhadap Al-Qur'an dari masing-masing subjek berada dalam cakrawalanya masing-masing sehingga bersifat relatif. Dalam situasi inilah Heidegger benar dalam menggambarkan ontologi *dasein* bahwa setiap *dasein* berada dalam situasi keterlemparan ke dalam horizon dunianya masing, ruang faktisitas mengadanya. Keterlemparan eksistensi dalam ruang faktisitas cakrawala masing-masing subjek mufasir harus benar-benar disadari. Tugas hermeneutika berupaya mengatasi problem ini dengan istilah takwil. Situasi relaitfitas penafsiran dimana penafsiran tidak bisa melepaskan dirinya dari cakrawala subjek mufasir harus dilampaui melalui menyingkap fenomenologi esoterik, menyingkap melalui pengalaman kehadiran langsung situasi objektif pusat eksistensial sebagai realitas eksistensi asal usul primordial. Jalan transendensi penyicilan atau pemurnian jiwa melalui bimbingan silsilah irfan kenabian.

Perjalanan penyingkapan fenomenologi esoterik dilangsungkan melalui mode gerak trans-substansial. Gerak penyingkapan yang bergerak dari realitas material yang dalam hal ini simbol-simbol yang diberikan bahasa untuk kemudian menuju realitas esoterik transendental melalui daya imajinasi aktif. Daya imajinasi aktif menangkap simbol teks untuk kemudian dihidupkan, dihayati melalui proses "menjadi", gerak ketersingkapan realitas yang ada di balik mitos, pada ke-disini-an eksistensi. Hermeneutika fenomenologi simbol Recouer berlangsung disini melalui pengakuan terhadap dimensi objektif, untuk kemudian disingkap secara eksistensial melalui kehadiranku saat ini. Proses hermeneutik bergerak dari makna primer teks yang bersifat langsung terdapat makna sekundernya yang tidak langsung yang harus disingkap melalui perjalanan eksistensial. Shadra mengantisipasi gerak perjalanan pembacaan hermeneutika ini dengan mengarahkan proses hermeneutika pada pemurnian atau penyucian ontologi subjek mufasir melali perjalanan eksistensial dalam bimbilngan silsilah irfan kenabian.

Pembacaan melalui hermeneutika eksistensial transendental mengasumsikan bahwa puncak samudra kedalaman al-Qur'an harus bermuara pada pengalaman akan realitas yang ditunjuk oleh ayat-ayat al-Qur'an. Ketika tafsir bersandar pada pengalaman realitas Al-Qur'an maka akan menempatkan al-Qur'an sebagai realitas yang hidup dan dinamis. Al-Qur'an sebagai realitas yang hidup yang dimaksud adalah bahwa dengan mendalami al-Qur'an, seseorang akan masuk pada samudra pengalaman perjalanan eksistensial akan seluruh realitas eksistensi sebagaimana yang dialami oleh nabi secara keseluruhan. Sedangkan aspek dinamis dari al-Qur'an akan mengantarkan seseorang pada pengalaman yang sesuai dengan manifestasinya yang bersifat individual dan terbatas. Aspek pertama merupakan aspek kesetuan sedangkan

aspek kedua merupakan aspek multiplisitas sebagai aktualisasi dari manifestasi dalam batas-batas perbedaannya.

4. Hermeneutika Ekistensial Transcendental Sebagai Jalan Metodik Menyingkap Kemanusiaan

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 kontek historis teks. Eksegesis melakukan penafsiran melalui jalan menemukan makna dengan menggunakan aspek gramatis literal teks dan mengaitkannya dengan konteks historis teks.²⁸ 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 posibilitas 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 maknanya. Berdasarkan wilayah perujukan maknanya, 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 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 “ke-disini-an” 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”, dalam artian menyingkap sistem interior wujud diri (fenomena esoterik/batin) hingga dapat terarah pada pengalaman kehadiran langsung bersifat eksistensial, merupakan poros dari proses pembacaan hermeneutik.

Dalam mistisisme Islam secara umum dan Mullâ Shadrâ secara khusus, “keber-Ada-an” (*wujûd*) menjadi poros fondasi perdebatan wacana. Realitas “keber-Ada-an” ini menggunakan istilah kenyataan eksistensi (*ḥaqîqah al-wujûd*). Mullâ Shadrâ membedakan secara tegas kenyataan eksistensi (*ḥaqîqah al-wujûd*) dengan konsep eksistensi (*mafhûm al-wujûd*). Perbedaan keduanya terletak pada perujukan realitas serta saluran epistemologis yang digunakan.

Realitas eksistensi merupakan kenyataan keber-ada-an (wujud diri) pada dirinya sebagaimana adanya pada realitas ekstra mental, yang hadir dan teralami secara langsung melalui pengalaman keterungkapannya. Realitas eksistensi tentu saja dapat dikomunikasikan namun sifat dari komunikasi bagi realitas eksistensi hanyalah sebagai bahasa simbolik yang tidak akan berarti apapun kecuali menangkap kenyataan yang menjadi rujukannya dalam bentuk penyingkapan langsung yang berbada mode mengadanya dengan aktifitas mental konseptual. Karena itulah mengapa mitologi yang menggunakan bahasa simbolik tidak dapat diakses melalui penalaran rasional filosofis. Bahasa simbolik hanya berupa kode-kode misteri yang membutuhkan perjalanan peyelidikan yang melibatkan seluruh kemampuan, seluruh saluran-saluran epistemik pengetahuan dan pengenalan dari kemanusiaan kita.

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 material, alam abstraksi imajinasi, alam abstraksi rasional logis, dan alam estimasi psikologis, masih mengandaikan adanya dualitas. Eksistensialisme transendental memaklumkan adanya gerak trans-substansial jiwa, sebagaimana menjadi aspirasi dari tradisi '*irfan* dan *tasawuf*. Gerak transendental trans-substansial sebagaimana dilangungkan oleh Hermeneutika Mullâ Shadrâ, bergerak menuju struktur terdalam eksistensi (pusat eksistensial). Ketersingkapkan dalam wilayah ini meruntuhkan dualitas secara total.

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.²⁹ Namun filsuf dan eksistensialis '*irfan* juga menjaga jarak dari mode penalaran teologi yang belum terbukti secara langsung pada "kedisinian" 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.³⁰ *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 penyingkapkan 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*. 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 Syahrastânî 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.³¹ Namun muatan makna yang dikandung dari istilah filsafat kenabian adalah upaya mentransendensikan penalaran filosofis Aristotelian (peripatetik) hingga sampai pada jalan realisasi dan aktualisasi diri *'irfan* kenabian sebagaimana dijalankan oleh para sufi (eksistensial *'irfan*). Filsafat kenabian mengkritik nalar teologi para teolog karena fondasi mode berfikir teolog telah membuat jarak dengan realitas.

Bagi para eksistensial 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 diistilahkan dengan Tuhan) dengan seluruh karakteristikNya, kebebasan dan takdir manusia, kualitas kesementaraan alam material, kehidupan pasca kematian, dan sebagainya.³² 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 Eksistensial 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 eksistensial 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'âliyah*) Mulla Shadra adalah penyelidikan filosofis dan pengenalan akan realitas yang diarahkan oleh Al-Qur'an dan tradisi kenabian melalui jalur Imam Dua Belas.³³

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. Pandangan ini diadopsi oleh mazhab literalis (*ahlu al-zhâhir*) yang hanya membatasi penggalan 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* kebanian 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.³⁴ 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 intelexi dan spiritual, mampu mengantarkan seseorang untuk menembus kedalaman roh jiwa hingga dapat mentranspormasi jiwa dan mentransendensikannya.¹ 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 intelektusnya untuk menginvestigasi kebenaran. Disisi lain, seorang filsuf harus menemukan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Akal sehat manusia mampu untuk sampai pada kesimpulan bahwa penalaran rasional menjadi "jalan perantara" untuk sampai kepada kebenaran wahyu dan pada akhirnya mengakui ketinggian capaian wahyu melalui perjalanan pengalaman eksistensial dalam bimbingan *'irfan* kenabian.

C. Kesimpulan

Esensi Al-Qur'an dan kenabian berada pada wilayah sakralitas agama yang merupakan tujuan puncak dari inversitgasi filosofis dan pengalaman keagamaan seluruh manusia. Jika esensi al-Qur'an dan kenabian diletakkan pada wilayah sakral dan perenialnya maka seluruh bentuk penafsiran akan teks-teks keagamaan merupakan situasi perjalanan eksistensial subjek mufasirnya menuju pusat eksistensial kemanusiaannya. Mulla Shadra datang untuk mennegaskan bahwa Manusia, Al-Qur'an dan alam merupakan tiga aspek dari realitas eksistensi yang identik. Al-Qur'an merupakan pengalaman perjalanan eksistensial manusia itu sendiri menuju pusat eksistensial dalam dirinya. Sementara kenabian merupakan manusia yang mampu

¹ 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.

sampai pada puncak pengalaman pusat ketinggian eksistensial kemanusiaannya sebagaimana hal itulah yang didokumentasikan oleh Al-Qur'an. al-Qur'an dan kenabian harus diletakkan sebagai jalan penyingkapan terhadap esensi kemansiaan kita maka akar persoalan ekstrimisme beragama dari sisi kesadaran telah diatasi.

Daftar Pustaka

- Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2013, hal. 71.
- Navid Kermani, "Nasr Hamid Abu 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
- Fransiskus Budhi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, h. 11
- Marc Felenz, "Platonic Epistemology and the Nature of Philosophical Activity: A Comparison with Indian Philosophy", dalam.
<http://www.santosha.com/moksha/plato1.html>, diakses pada. 10 April 2017.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, Cet. 8, hal.163.
- Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Trowbridge: Cromwell Press, 2006, Cet. 1, hal. 98-99.
- Massimo Campanini, "Qur'an and Science: Hermeneutical Approach", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1, Tahun. 2005, hal. 48.
- 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. 224.
- 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
- Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.
- A Josep Dorairaj, "Paul Ricoeur's Hermeneutics of The Text", dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000, hal. 406.
- Charles J. Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam Ricard C. Martin (ed), *Approaches to Islam In Religious Studies*, USA: The University of Arizona Press, 1985, hal. 130.
- Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu'thayât*, Iran: Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H, hal. 177.

Mulla Shadra, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 13

F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 136.

Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc., 1960, hal. 15.

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.

¹ Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy", dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1,

¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, ..., hal. 15

² Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2013, hal. 71.

³ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ..., hal. x-xi

⁴ Tiga stratifikasi proses pewahyuan ini dimodifikasi oleh Mohammed Arkoun dari pemikiran Paul Ricour.

⁵ Menurut Arkoun pembacaan atas al-Quran 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 marai 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.

⁶ 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 hadits Nabi yang berbunyi: "*seseorang tidak dapat dikatakan faham sefaham-fahamnya sampai ia melihat berbagai kemungkinan pengertian al-Quran*". Berdasarkan hadits ini, Arkoun menselebrasi keabsahan ragam tafsir atas al-Quran dan lebih dari itu, ragam penafsiran merupakan tuntutan logis dari hadits di atas.

⁷ Definisi ini sebagaimana dinyatakan oleh Abu Zayd diterima oleh umumnya mazhab-mazhab Islam khususnya dari kalangan tafsir tradisional. Lihat: Nasr Hamid Abu Zayd, "The Qur'an: God and Man in Communication", dalam <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd>. Diakses pada 25 Maret 2017.

⁸ Necmettin Gökkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism", ..., hal. 84.

⁹ Navid Kermani, "Nasr Hamid Abu 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

¹⁰ Fransiskus Budhi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, h. 11

¹¹ Marc Felenz, "Platonic Epistemology and the Nature of Philosophical Activity: A Comparison with Indian Philosophy", dalam. <http://www.santosha.com/moksha/plato1.html>, diakses pada. 10 April 2017.

¹² 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. Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Trowbridge: Cromwell Press, 2006, Cet. 1, hal. 98-99.

¹³ Massimo Campanini, "Qur'an and Science: Hermeneutical Approach", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1, Tahun. 2005, hal. 48.

¹⁴ 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).

¹⁵ 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. 224.

¹⁶ 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

¹⁷ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

¹⁸ A Josep Dorairaj, "Paul Ricoeur's Hermeneutics of The Text", dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000, hal. 406.

¹⁹ Charles J. Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin", dalam Ricard C. Martin (ed), *Approaches to Islam In Religious Studies*, USA: The University of Arizona Press, 1985, hal. 130.

²⁰ 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.

²¹ Pandangan ini bukan sesuatu yang asing dalam tradisi 'irfân khususnya 'irfân Ibn Ârabî. Sebelum Mullâ Shadrâ, seorang 'ârif sekaligus komentator Ibn Ârabî yaitu Khaidar 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.

²² Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'ân: al-Nazhriyyat wa al-Mu'thayât*, ..., hal. 177-178

²³ Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'an: al-Nazhriyyat wa al-Mu'thayât*, ..., hal. 177.

²⁴ Sayyid Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'an: al-Nazhriyyat wa al-Mu'thayât*, ..., hal. 177.

²⁵ Mulla Shadra, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur'an*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1, hal. 13

²⁶ Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'ân*, hal. 177.

²⁷ Kamâl al-Haidarî, *Ta'wîl al-Qur'ân*, hal. 177-178

²⁸ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 136.

²⁹ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc., 1960, hal. 15.

³⁰ 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.

³¹ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy ...*, hal. xv.

³² Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy", dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012, hal. 58.

³³ Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy" ..., hal. 58.

³⁴ Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy" ..., hal. 57.