

Mencari Akar Fundamental Moderasi Beragama dalam Hermeneutika Eksistensial Transendental Mullâ Shadrâ

Abdul Muid Nawawi

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta
e-mail: balesaloe@gmail.com

Mulyani

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

Abstrack

Many human tragedies arise from religious extremism. This paper seeks to explain and provide an argument that the root of the problem of religious extremism lies in the failure to recognize the essence of religion and its equality with humanity itself. In the context of Islam, through the hermeneutics of Mulla Shadra this paper attempts to explain that the Qur'an, man and nature are three aspects of a single existential reality. This introduction brought all three to the peak of their sacred and perennial dimensions so as to anticipate religious extremism in terms of genealogy of consciousness. The philosophical hermeneutic approach becomes the path of contemplation of reasoning of this paper which is a blend of the methodology of Henry Corbin and Mulla Shadra.

Kata Kunci: Transcendental existential hermeneutics, human tragedy, religious extremism

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 kagamaan 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. 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-riwâyat* jika mendasarkan pada basis

¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, 2006. hal. 15

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 gamabaran-gamabaran 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 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 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 ekstrimisme perilaku keagamaan. Jika epistemologi tafsir tradisional dapat lulus uji ekstrimisme 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".² Peristiwa-peristiwa berdarah dan konflik di atas mendorong salah satu aspirasi penting modernisme Islam yaitu dengan merayakan pluralitas penafsiran.

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

Kesadaran keagamaan koservatif 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.

Hasil dan Pembahasan

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”,³ 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.⁴ Konsep hermeneutika Mullâ Sadrâ bersandar pada fondasi filsafat eksistensialisme *transendental* (*Hikmah Muta'âliyah*) yang dibangunnya.

Hermeneutika Mullâ Sadrâ merujuk kepada konsep tafsir dan takwilnya yang menjadi salah satu varian dari pendekatan hermeneutika. Terma eksistensialisme sebagaimana dinyatakan di atas adalah kata yang mengandung pengertian bahwa dasar dari seluruh realitas kembali kepada pengalaman keberadaan mengada jiwa. Istilah *transendental* 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,

³ 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 Scheiermacher, 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.

⁴ 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.

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*).

Terma eksistensial transendental 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 transendental 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 trans-substansial (*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.⁵ Melalui zahir teks Al-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 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. Aspek objektif yang tidak bisa dinafikan dari teks yang diadvokasi oleh Ricoeur adalah aspek otonomi semantik dari teks. 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

⁵ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

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 modernism 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 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”.⁶

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*).

Di pihak lain berpotensi melanjutkan aspirasi hermeneutika muslim modernis yaitu membuka “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

⁶ A Josep Dorairaj, “Paul Ricoeur’s Hermeneutics of The Text”, dalam *Indian Philosophical Quarterly*, Volume. XXVI, No. 4, Tahun. 2000, hal. 406.

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 modernism 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 kesempurnaannya bagi gerak penyempurnaan pada tingkat eksistensi di atasnya. Insan menempati posisi teratas dalam gradasi eksistensi. Seluruh eksistensi bergerak mengeluarkan kesempurnaannya 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*.

Hermeneutika Ekistensial Transendental 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 kontekstual historis teks. Eksegesis melakukan penafsiran melalui jalan menemukan makna dengan menggunakan aspek gramatis literal teks dan mengaitkannya dengan konteks historis teks. 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 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 fenomen 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 (*mafḥûm 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 keteringkapannya. 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 berbeda 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 mensintesakan 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 transubstansial sebagaimana dilangungkan oleh Hermeneutika Mullâ Shadrâ, bergerak menuju struktur terdalam eksistensi (pusat eksistensial). Ketersingkapan 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 menyingkapkannya, ketimbang tunduk pada aliran data objek-objek material itu. Inilah sikap *gentleman* yang dicontohkan oleh kesadaran filosofis Timur.⁷ 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 *faýlasûf* 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.⁸ *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

⁷ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015, hal. 136

⁸ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy ...*, hal. xv.

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 sejarahwan 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.⁹ 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 di istilahkan dengan Tuhan) dengan seluruh karakteristiknya, kebebasan dan takdir manusia, kualitas kesementaraan alam material, kehidupan pasca kematian, dan sebagainya.¹⁰ 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

⁹ Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy", dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1, Tahun, 2012, hal. 58.

¹⁰ Ali Asgariyazdi, "Characteristics of Islamic Philosophy" ..., hal. 57.

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.

Peran akal dalam interaksinya dalam memahami Al-Qur'an dipahami secara beragam sepanjang tradisi pemikiran Islam. Sebagian kalangan melarang penggunaan ilmu akhlah dalam artian instrumen logika aristotelian dalam memahami teks Al-Qur'an. 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. 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. 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 intelektualnya 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.

Kesimpulan

Esensi Al-Qur'an dan kenabian berada pada wilayah sakralitas agama yang merupakan tujuan puncak dari investigasi 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 menegaskan 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 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.
- 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.
- Fransiskus Budhi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015.

- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, Cet. 8.
- Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Trowbridge: Cromwell Press, 2006, Cet. 1
- Massimo Campanini, “Qur’an and Science: Hermeneutical Approach”, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1, Tahun. 2005.
- 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.
- 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.
- Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004.
- 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.
- Kamâl al-Haidarî, *Ta’wîl al-Qur’ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu’thayât*, Iran: Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H
- Mulla Shadra, *on The Hermeneutics of The Light Verse of The Qur’an*, terj. Latimah Parvin Peerwani, London: ICAS-Press, 2004, cet. 1.
- F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Sleman: Kanisius, 2015.
- Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask, New York: Pantheon Books Inc., 1960.
- 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.
- Ali Asgariyazdi, “Characteristics of Islamic Philosophy”, dalam *Existenz*. Vol. 7, No. 1,